GRANICE SACRUM

Tomasz Sieczkowski

David Hume

Krytyka epistemologii



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

David

Hume

Krytyka epistemologii

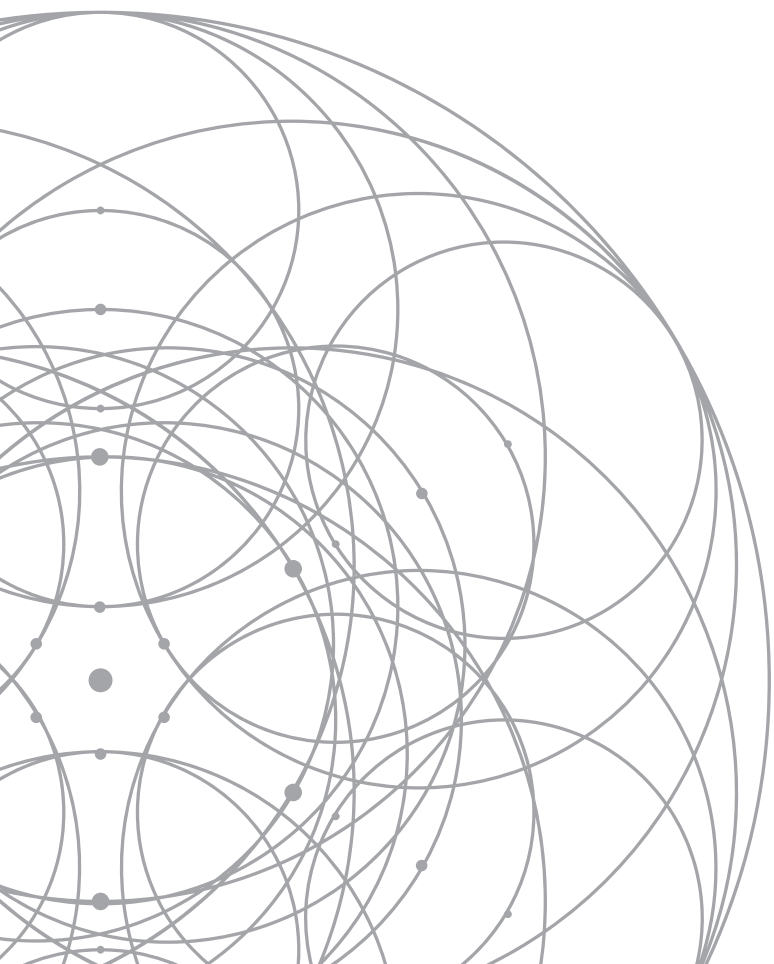


WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Tomasz Sieczkowski

David Hume

Krytyka epistemologii



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Łódź 2017

,
Tomasz Sieczkowski – Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT
Maria Kostyszak

REDAKTOR INICJUJĄCY
Damian Rusek

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ
Katarzyna Gorzkowska

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI
Katrzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/anna.matveychuk88.gmail.com

© Copyright by Tomasz Sieczkowski, Łódź 2017
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017
Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.07724.16.0.M

Ark. wyd. 15,1; ark. druk. 16,125

ISBN 978-83-8088-392-5
e-ISBN 978-83-8088-393-2
https://doi.org/10.18778/8088-393-2

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

Alicji i Zezikowi

Spis treści

Wykaz skrótów 9
Wstęp 11
Episteologia 11
Niektóre źródła filozofii Hume'a 13
Przegląd zawartości 15
Kilka wyjaśnień 18
Podziękowania 20

Część I. EPISTEOLOGIA

Wprowadzenie 25

Rozdział I. Uwagi o aksjologii i języku 29

Rozdział II. Źródła poznania 37
1. Uwagi wstępne 37
2. Descartes 38
3. Leibniz, Malebranche, Spinoza 40
4. Lockowska propozycja aposterioryczna i krytyka natywizmu 42
5. Aprioryczne dowody na istnienie Boga 45
6. Podsumowanie 53

Rozdział III. Metoda 55

Rozdział IV. Poznanie i jego przedmiot 67
1. Proces poznawczy 67
2. Przedmiot poznania 73
3. Świat zewnętrzny 78

Rozdział V. Podmioty poznania 81
1. Podmiot 81
2. Inny 91

Rozdział VI. Episteologiczna idea wiedzy i jej transformacje 95
1. Krótka historia dewaluacji 95
2. Jedność, zupełność i systemowość wiedzy 101
3. Problem kryterium prawdziwości 107
4. Kwestia usprawiedliwienia 114
5. Religijno-etyczny ideał wiedzy 118

Część II. HUME

Rozdział I. Humowska krytyka prób naukowej obiektywizacji teologii 125
1. Wprowadzenie 125
2. Zamysł krytyczny Hume'a 128
3. Teologia naturalna 134
3.1. Uwagi wstępne 134
3.2 Ateistyczne implikacje *Traktatu o naturze ludzkiej* 138
3.3 Qui pro quo *Dialogów o religii naturalnej* 141
3.4. Krytyka teologii naturalnej *a priori* 146
3.5. Krytyka teologii naturalnej *a posteriori* 155
3.6. Odnalezienie przesłanek apriorycznych teologii naturalnej *a posteriori* 161
4. Krytyka teologii objawionej 162
4.1. Uwagi wstępne 162
4.2. *O cudach* 164
4.3. Pozostałe aspekty religii objawionej 170
5. O szkodliwości religii dla moralności 172
6. Kwestia (fi)deizmu 178
7. Podsumowanie 181

Rozdział II. Geografia umysłu 183
1. *Traktat o naturze ludzkiej* i *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* . . 183
2. Metodologia przedsięwzięcia kartograficznego 188
3. Impresje i idee jako percepcje umysłu 192
4. Różnica między percepcjami 195
5. *Copy thesis* 199
6. Przesłanki wiedzy 201
7. Istnienie zewnętrzne 205
8. Analiza przyczynowości. „Krytyka indukcji" 210
9. Nawyk i przeświadczenie: naturalizacja teorii poznania 215
10. Podwładze wyobraźni: zmysłowość, pamięć, rozum. Idea woli. . . 218
11. Umysł 226
12. Idea tożsamości osobowej 229
13. Konkluzja: od „ja" episteologicznego do „ja" społecznie afektywnego 233

Zakończenie. Antyteologizm, sceptycyzm i naturalizm 239

Bibliografia 247

Wykaz skrótów
stosowanych bezpośrednio w tekście jako odnośniki do dzieł Hume'a

BDR	*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004 (z odesłaniem do numeru rozdziału i strony)
DRN	*Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962
E	*Eseje*, przeł. T. Tatarkiewicz, Warszawa 1955
LG	*List od dżentelmena do przyjaciela w Edynburgu*, przeł. T. Sieczkowski, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 247–258
NHR	*Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, [w:] DRN, s. 137–217
OC	*O cudach*, przeł. T. Sieczkowski, [w:] BDR, s. 89–107
OND	*O nieśmiertelności duszy*, przeł. T. Sieczkowski, [w:] BDR, s. 147–153
OS	*O samobójstwie*, przeł. T. Sieczkowski, [w:] BDR, s. 138–146
OSO	*O szczególnej opatrzności i pośmiertnym bytowaniu*, przeł. D. Misztal, [w:] BDR, s. 108–120
TNL	*Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963 (z odesłaniem do tomu i strony)
WR	*Writings on Religion*, ed. A. Flew, Chicago–La Salle 1998

Odnośniki do pozostałych tekstów Hume'a, jak również innej literatury cytowanej, umieszczone zostały w przypisach.

Taka jest natura każdej hipotezy, że gdy raz zostanie sformułowana, przyswaja sobie wszystko jako właściwe pożywienie i od chwili swego poczęcia czerpie siły ze wszystkiego, co zobaczysz, usłyszysz, przeczytasz lub pojmiesz. Wielkie to doprawdy ma znaczenie.

Laurence Sterne, *Tristram Shandy*

Wstęp

Episteologia*

Przedmiotem niniejszej książki jest ekspozycja Humowskiej teorii poznania, konfrontująca ją z teoriami jego filozoficznych antagonistów z XVII i XVIII wieku. Głównym, choć nie jedynym źródłem tego antagonizmu jest, jak się zdaje, stosunek do zagadnień natury religijnej i teologicznej. Kwestie tego rodzaju są w pismach Davida Hume'a obecne nader często, ale rzadko kiedy towarzyszy im aprobata dla ich filozoficznego znaczenia. Biorąc dodatkowo pod uwagę liczne świadectwa biograficzne, z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że Hume nie był człowiekiem religijnym nawet w szerokim rozumieniu tych słów. Tymczasem wielcy metafizycy XVII wieku (Descartes, Malebranche i Leibniz), a także brytyjscy platonicy (Cudworth, More) oraz empiryści (Locke i Berkeley), byli – wedle posiadanych przez nas świadectw – ludźmi autentycznie wierzącymi, co przekładało się na sposób rozwiązywania przez nich problemów filozoficznych. Samo zagadnienie prywatnej religijności – żarliwej i autentycznej, lub przeciwnie: pozornej i powierzchownej

* Niektóre fragmenty tej książki ukazały się wcześniej, w zmienionej formie, jako artykuły: T. Sieczkowski, *Geografia umysłu według Dawida Hume'a*, [posłowie do:] BDR, s. 155–174; idem, *Poznanie i jego przedmiot w kontekście episteologicznym*, „Przegląd Filozoficzny" 2006, nr 59, s. 187–202; idem, *Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris" 2007, nr 6; idem, *Podmioty poznania w myśleniu epistemologicznym*, „Edukacja Filozoficzna" 2007, nr 44, s. 201–216; idem, *Qui pro quo „Dialogów", czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 265–301; idem, *Episteologiczny ideał wiedzy i jego odrzucenie*, „Folia Philosophica" 2012, nr 25, s. 151–170.

– może interesować biografa, ale nie historyka filozofii. Jego interesuje raczej oddziaływanie pojęć i schematów teologicznych na dyskurs filozoficzny, przenikanie się uzasadnień logicznych i teleologicznych, wzajemne odnoszenie się do siebie dogmatycznej religijności i filozoficznego światopoglądu. Nie zamierzam zatem zajmować się jałową filozoficznie kwestią, czy i w jakim stopniu Descartes i Leibniz byli ludźmi religijnymi lub czy Hume bądź Hobbes byli autentycznymi ateistami (choć przyznaję, że zakładam to dla łatwości i czytelności wywodu). Zamiast tego proponuję zwrócenie uwagi na sposób, w jaki religijność, deklarowana przez używanie pojęć teologicznych, odzwierciedla się w zagadnieniach czysto filozoficznych, w szczególności epistemologicznych. Chcę przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że siedemnastowieczna kontynentalna refleksja nad poznaniem miała charakter *episteologii*, a nie epistemologii, z racji obecności w niej teologicznych przesłanek. Charakter tej obecności wyznacza również różnicę między średniowieczną teologią a episteologią XVII wieku. Tej pierwszej bliżej jest do teologii w sensie ścisłym. Jest ona przede wszystkim nauką o Bogu, zaś obecne w niej teorie ontologiczne i epistemologiczne są przeważnie wypadkową przyjętej koncepcji bóstwa. Tymczasem episteologia XVII wieku jest nade wszystko filozofią poznania, której obiektywistyczny i realistyczny charakter ugruntowany jest na teologicznym fundamencie. Humowska krytyka teologii jest więc rozpatrywana przeze mnie jako krytyka episteologii, czyli epistemologii uwikłanej w teologiczne odniesienie. W perspektywie mojej interpretacji Hume jawi się jako pierwszy epistemolog, konstruujący taki model wiedzy i poznania, w którym – po pierwsze – poznanie jest aktywnością wyłącznie ludzką, a wiedza jest tworzona przez człowieka oraz – po drugie – nie istnieją założenia metafizyczne ani teologiczne pełniące rolę fundamentu ustaleń teoriopoznawczych.

Właśnie problemy epistemologiczne są zasadniczymi zagadnieniami poruszanymi w tej książce. Po pierwsze dlatego, że Hume był epistemologiem *par excellence*: zadawane przez niego pytania mają niemal bez wyjątku charakter teoriopoznawczy, dotyczą źródeł, zasięgu oraz pewności wiedzy i poznania. Po drugie, bardzo bliska jest mi koncepcja, wedle której epistemologia jest nerwem ośrodkowym całej filozofii i jest logicznie pierwotna względem ontologii i metafizyki. Taką właśnie ideę – choć uznaje się, że jest ona pochodną kantyzmu – dostrzegam u Hume'a, dla którego zagadnienia metafizyczne są nieistotne, dopóki nie ustali się logicznych, czyli teoriopoznawczych, podstaw ugruntowujących wszelką metafizykę. Fakt, że konsekwencje badań epistemologicznych Hume'a wykluczają metafizykę, w gruncie rzeczy potwierdza tezę o zależności metafizyki od epistemologii. Jeśli zatem przystaniemy na tę

Humowską tezę, to okaże się, że klasyczny splot teologii i filozofii, który konstytuował metafizykę w jej scholastycznej postaci, daje się przenieść na niższy (i wcześniejszy) poziom epistemologiczny. Da się wtedy pokazać, że to metafizyka jest ufundowana na teologiczno-epistemologicznym podłożu tak, iż jakakolwiek krytyczna ingerencja weń czyni z niej naukę bezpodstawną, pozbawioną fundamentu.

Chciałbym w tym miejscu rozstrzygnąć pewną rodzącą się wątpliwość. Otóż, mam świadomość, że narażam się na zarzut używania terminu „teologia" w nazbyt luźnym znaczeniu; że chodzi mi bardziej o to, co sam nazywam *episteologią* lub – za Heideggerem i w nieco innym kontekście – *ontoteologią* niż o właściwą teologię, czyli naukę o Bogu, jego atrybutach, jego stosunku do stworzenia, dogmatach (w tym wypadku chrześcijańskich) i próbach ich obrony, uzasadnienia czy interpretacji. Jednakże, nawet jeśli ten zarzut jest częściowo słuszny, faktem pozostaje to, że zarówno episteologia, jak i ontoteologia mają swoje źródła w teologii i, co więcej, logicznie są od niej bezpośrednio zależne. Realistyczne ontologie, przedstawieniowa koncepcja wiedzy, idea fundamentalizmu epistemologicznego oraz zgodności wiedzy i świata, rozumienie historii i kwestia cudów są w filozoficznych wykładniach XVII i XVIII wieku pochodne względem ustaleń czysto teologicznych: wrodzonego pojęcia (istnienia) Boga i/lub jego dedukowalności z porządku stworzenia, boskiej prawdomówności nadającej wiedzy przedmiotową ważność, nienaruszalnej dogmatyczności prawd objawionych czy porządku eschatologicznego. Kiedy piszę o teologii, mam więc na myśli nie debaty akademickich teologów, ale całą gamę teologicznych odwołań i usprawiedliwień obecną w dyskursach filozoficznych interesujących mnie myślicieli. Wątpliwości dotyczące sposobu rozumienia przeze mnie terminów „język teologiczny" i „odwołanie teologiczne" rozprasza chyba fakt, że jednego z modelowych wręcz episteologów upatruję w Benedykcie Spinozie – religijnym ateiście, ale filozoficznym teiście.

Niektóre źródła filozofii Hume'a

Pisząc *Traktat o naturze ludzkiej* pod koniec lat trzydziestych XVIII wieku, Hume zastał wielość stanowisk ontologicznych i teoriopoznawczych: od dualizmu Descartes'a i Malebranche'a, idealizmu Berkeleya, materializmu Tolanda i Hobbesa, przez holistyczne i metafizyczne rozwiązania Spinozy i Leibniza, do Lockowskiego krytycyzmu wobec roszczeń ludzkiej wiedzy. Hume czytał niewielu filozofów[1], ale za to był czytelnikiem uważnym i świadomie wybierał

1 Jak pisze Tatarkiewicz, „erudycja [Hume'a] była dość znaczna", wszakże „była erudycją w zakresie faktów, nie zaś idei ogólnych" (Wł. Tatarkiewicz, *Wstęp*, [w:] E, XXIII).

te rozwiązania, które mógł później wykorzystać w swoim własnym projekcie filozoficznym. Pragmatyczne i wolne od uprzedzeń podejście Hume'a ilustruje fragment listu filozofa do Michaela Ramsaya, datowanego na 26 sierpnia 1737 roku:

> Abyś mógł lepiej zrozumieć moje prace, polecam ci, jeśli znajdziesz wolną chwilę, przeczytać *Le Recherche de la Vérité* Malebranche'a, *Principles of Human Knowledge* Berkeleya i bardziej metafizyczne artykuły z *Dictionaire* Bayle'a, jak te dotyczące Zenona i Spinozy. *Medytacje* Descartes'a także mogą się przydać, ale nie wiem, czy uda ci się znaleźć ten tekst u Twoich znajomych. Książki te pomogą ci bez trudu pojąć metafizyczne części moich rozumowań. Pozostałe zaś są pod tak niewielkim wpływem [*sic!*] wcześniejszych systemów filozoficznych, że twój przyrodzony zdrowy rozsądek da ci tyle światła, by bez trudu ocenić ich siłę i solidność[2].

Spróbujmy przeanalizować wskazówki Hume'a. Descartes dostarczył mu ideału powszechnej metody i wzorca rozumowania sceptycznego. Wszakże sam Descartes traktował sceptycyzm jako swego rodzaju oręż, który pomógł mu stoczyć zwycięską walkę pod sztandarami dogmatyzmu i teologii[3]. Kartezjański sceptycyzm, jeśli nawet potraktujemy go jedynie jako strategiczny postulat (poręczne narzędzie do odkrycia *cogito* jako fundamentu wiedzy), z pewnością wywarł na Hume'a poważny wpływ, porównywalny z tym, jaki miały dzieła Sekstusa[4]. Podobną do Descartes'a i Sekstusa rolę odegrał w filozoficznym rozwoju Hume'a *Dictionaire Historique et Critique* Pierre'a Bayle'a. Opisane tam paradoksy Zenona z Elei, wykazujące wewnętrzną sprzeczność pojęć ruchu i przestrzeni, krytyka Spinozjańskiego rozwiązania kartezjańskiego dualizmu jako niewystarczającego i sprzecznego z intuicją czy wreszcie – i przede wszystkim – pełen rewerencji artykuł

2 *Davida Hume'a nieznane listy w zbiorach Muzeum Czartoryskich*, oprac. T. Kozanecki, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1963, t. 9, s. 133. Do tej listy, prócz Locke'a, o którym Hume nie wspomina najpewniej z oczywistego powodu – zakładając, że oczytany Anglik nie ma prawa nie znać jego dzieł – należy dodać Leibniza, którego teodycea jest przedmiotem licznych Humowskich ataków w *Dialogach o religii naturalnej*.

3 Por. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964. Zob. szczególnie rozdz. *Descartes: Conqueror of Scepticism*, s. 175–196.

4 Aczkolwiek krytyczny wobec dogmatycznych, metafizycznych rozwiązań Descartes'a, Hume daleki był od filozoficznego nihilizmu Gorgiasza czy relatywizmu Protagorasa. Krytycyzm Hume'a przypomina raczej agnostycyzm i probabilizm Akademii: nie chodzi w nim o rezygnację z filozofii, lecz o uczciwe przedefiniowanie jej przedmiotu.

poświęcony Pirronowi ukazały Hume'owi siłę sceptyckiej argumentacji i konieczność przedefiniowania problemów filozofii wraz ze zmianą orientacji z epistemologicznej na epistemologiczną. Z kolei Malebranche otworzył Szkotowi oczy na problem stosunku między naszymi percepcjami a przedmiotami zewnętrznymi. Również dzięki Malebranche'owi Hume zwrócił uwagę na kwestię przyczynowości[5]. Bez wątpienia dzięki pytaniom postawionym przez Malebranche'a młody Szkot uściślił przedmiot swych filozoficznych dociekań, chociaż teologiczny okazjonalizm Francuza nie mógł zadowolić Hume'a (nazywanego *the great Infidel*), podobnie jak odwołujące się do boskiej supra-percepcji rozstrzygnięcie Berkeleya[6].

Przegląd zawartości

Pozostając przy Humowskiej metaforze – która zresztą stała się tytułem jednego z rozdziałów – analiza epistemologicznej geografii umysłu nie może ograniczać się do impotenckiej podróżniczej kontemplacji, do wodzenia palcem po mapie. Wymaga ona przeprowadzenia rekonstrukcji nie tylko funkcjonowania ludzkiego aparatu poznawczego, lecz także przybliżenia podstawowych idei epistemologii. Rekonstruując zręby geografii umysłu przedstawionej w *Traktacie* i *Badaniach*, należy się więc najpierw przyjrzeć źródłom oraz metodzie wykonania owej mentalistycznej mapy, a dopiero później samej mapie jako produktowi finalnemu.

W części pierwszej staram się więc oddać specyfikę epistemologii jako dość jednolitego – mimo partykularnych różnic – dyskursu filozoficznego, bazującego na pojęciu Boga i konstruującego teologiczne usprawiedliwienia. W odniesieniu do fundamentalnych zagadnień epistemologicznych przedmiotem moich analiz będą przede wszystkim propozycje Descartes'a,

5 O zadłużeniu Hume'a (i innych brytyjskich filozofów, zwłaszcza Johna Norrisa i George'a Berkeleya) względem Malebranche'a obszernie pisze Charles J. McCracken, *Malebranche & British Philosophy*, Oxford 1983. W Polsce pisał o tym m.in. Piotr Michalski (*Krytyka związku przyczynowo-skutkowego: okazjonaliści i Hume, czyli różnica poziomów*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 99–109).

6 Wydaje się, że moje rozważania w pewien sposób wpisują się w kontekst badań Richarda Rorty'ego z klasycznej już książki *Filozofia a zwierciadło natury*. Chodzi tu o wątek krytycznego opisu dojrzewania filozofii do samoświadomości. Dojrzewanie to miałoby się odbywać dzięki emancypacji epistemologii jako „jądra filozofii". W opisie Rorty'ego emancypacja teorii poznania rozpoczyna się wraz z krytyką scholastycznej metody, podjętą przez Hobbesa i Descartes'a (R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 121–127).

Malebranche'a, Spinozy i Leibniza, a w mniejszym stopniu również Locke'a, Berkeleya i Cudwortha. W założeniu ma to być – używając siatki pojęciowej Lyotarda – *mała opowieść* o specyficznym dyskursie, arbitralnym i fundamentalistycznym, który bezpośrednio ingeruje w sposób kształtowania się konkretnych doktryn teoriopoznawczych i ich podstawowych kategorii (wiedza, poznanie, metoda, podmiot etc.). Tworząc ten – mam świadomość, że uproszczony – obraz episteologii, chcę jednocześnie pokazać, czym skutkuje usunięcie owej teologicznej podstawy, wykluczenie Boga poza sferę spekulacji filozoficznej.

Klucza do badań nad konkretnymi myślicielami dostarczył mi sam Hume, a dokładniej – jego uwagi z przywołanego listu do Michaela Ramsaya. Treść tego listu pokazuje nie tylko to, że filozofia Hume'a jest po prostu krytyką[7] pozytywnych rozwiązań teoriopoznawczych metafizyki XVII wieku, lecz również, że krytyka ta miała swoje źródło w lekturze sceptyckiego *Słownika* Bayle'a. Z tego powodu początkowy fragment jednego z rozdziałów części pierwszej (*Episteologiczna idea wiedzy i jej transformacje*) zdecydowałem się poświęcić opisowi owego „dojrzewania" filozofii do krytycznej samowiedzy, a więc rozwojowi sceptycyzmu w myśli europejskiej XVI i XVII wieku. Hume sam nierzadko nazywał siebie „sceptykiem" bądź „pirrończykiem", a jego dzieło przez wielu uznawane jest za przejaw radykalnego, destrukcyjnego sceptycyzmu. Moim zdaniem kwalifikacja ta idzie zbyt daleko, choć nie sposób nie dostrzec w pisarstwie Hume'a wyraźnego śladu sceptycznej inspiracji. W rzeczy samej, przetwarza on znane od starożytności krytyczne argumenty, by zdezawuować metafizyczne ambicje filozofii. Zatem nawet jeśli ocena L. Stephena i T. H. Greena, widzących w Humie wyłącznie sceptyka, jest nie tyle przestarzała, ile zbyt pochopna, to przedstawienie – choćby krótkiej – historii nowożytnego sceptycyzmu zdaje się nieodzowne. Krytyka, którą podejmuje sceptycyzm (i niech to będzie drugi powód zainteresowania jego historią), dotyczy również wątku teologicznego przenikającego wielkie systemy metafizyczne XVII wieku.

Sądzę, że sucha wykładnia podstawowych tez Humowskiej teorii poznania, nawet jeśli wzbogacić ją o analizę treści i formy jego *krzyżowego* dyskursu antyteologicznego, nie pozwala na uchwycenie specyfiki i doniosłości filozofii Szkota. Na ostateczny kształt Humowskich roz-

7 Trzeba jednak pamiętać, że Hume nie tylko krytykował Descartes'a czy Malebranche'a za nadużywanie rozwiązań teologicznych, lecz także zapożyczył od nich wiele – w większości krytycznych – rozwiązań, choćby metodologiczny sceptycyzm (Descartes) czy krytykę przyczynowości (Malebranche).

wiązań teoriopoznawczych należy bowiem patrzeć jako na rezultat starcia empirystycznych i mentalistycznych założeń z teofilozofiami, w tym szczególnie z klasycznymi kontynentalnymi racjonalizmami, które Hume dość konsekwentnie kwestionuje. Owo kwestionowanie stanowi, z jednej strony, wyraz przekonania Hume'a o teoretycznej wyższości sceptycyzmu, z drugiej jednak jest czymś więcej. Ustawia go mianowicie w radykalnej opozycji do klasycznej teologicznej metafizyki i stanowi przesłankę wszystkiego, co u Hume'a *pozytywne*, nawet jeśli wymóg krytyczności stawia wszelką możliwą pozytywność pod znakiem zapytania. Wielkość Hume'a polega w dużej mierze na jego krytyczno-filozoficznej świadomości. Przedstawiona w części drugiej holistyczna krytyka, wymierzona we wszystkie próby uniwersalizacji i obiektywizacji przekonań religijnych oraz uczynienia z nich nauki (teologii), nie jest wyłącznie formą realizacji psychologicznie rozumianej sceptycznej czy antyreligijnej inklinacji, ale stanowi jeden z istotniejszych elementów Humowskiej układanki, której stopień komplikacji sprawia, że myśl Szkota uważa się czasem za niespójną i wewnętrznie sprzeczną. Tymczasem jego krytyka teologii jako nauki jest elegancka i dopracowana, mimo że ma dla samego Hume'a charakter przede wszystkim propedeutyczny. Jeśli jest wyrazem ateizmu, to ateizmu filozoficznego, który negując poznawalność i/lub istnienie Boga, nie spełnia się w tej negacji, ale otwiera nową przestrzeń dyskusji, miejsce dla nowego dyskursu, który będzie w stanie postawić nowe pytania i próbować rozwikłać problemy niemożliwe do rozwiązania w obrębie starego dyskursu.

Zainaugurowane przez sugestię zawartą we wspomnianym liście rozważania nad źródłami filozofii autora *Traktatu o naturze ludzkiej* skłoniły mnie do podjęcia badań dotyczących Humowskiej krytyki teologii jako nauki. Traktuje o tym rozdział pierwszy części drugiej, który przedstawia holistyczne, dwupoziomowe przedsięwzięcie krytyczne podjęte przez Szkota. W wyniku tej krytyki dokonuje się wykluczenie pojęcia Boga, a zarazem wszelkich pojęć teologicznych ze sfery szeroko rozumianej nauki. Ponadto, po pierwsze, sama teologia pozbawiona zostaje prawa do określania siebie jako nauki obiektywnej (wyniki jej badań nie stanowią wiedzy); po drugie, zdyskwalifikowany zostaje jej rzekomo pozytywny (jak sugerowali Butler, Clarke, a nawet Spinoza, Hobbes i Bolingbroke) wpływ na politykę i etykę; po trzecie, zakwestionowana zostaje wartość historyczna objawienia spisanego w Piśmie Świętym; po czwarte wreszcie, filozofii właściwej (nauce o naturze ludzkiej) przypisana zostaje ateologiczna, autonomiczna perspektywa, z której prowadzić powinna badania. Konsekwentnie, Hume przepro-

wadza krytykę zmierzającą do wykazania, że natura ludzka nie jest dziełem Boga, życie ludzkie nie jest zdeterminowane przez *telos* powrotu do Boga, a doczesne życie człowieka wolne jest od jakichkolwiek determinant, które wypływają z doraźnych aktów boskiej woli. Widać to w polemice Hume'a ze zwolennikami koncepcji *creatio continua*, na podstawie której skonstruowany jest okazjonalizm Malebranche'a i idealizm Berkeleya.

Rozdział drugi części drugiej traktuje o *właściwym* Humowskim empiryzmie, rzecz jasna w kontekście jego teorii poznania. Rekonstruuję tam podstawowe pojęcia Humowskiej aparatury filozoficznej: impresje i idee, zasady kojarzenia, nawyk, umysł, wiedzę, przyczynowość etc. Celem tego rozdziału nie jest jednak wyłącznie ekspozycja Humowskiej wersji empiryzmu. Ma on również za zadanie ukazać konsekwencje, jakie dla Humowskiej doktryny teoriopoznawczej miało odrzucenie modelu teologicznego odwołania. Odwołanie to, gwarantując obiektywny status przedmiotów poznania, broniło epistemologów przed sceptycyzmem, na który rozwiązanie Hume'a – podobnie jak innych myślicieli a- bądź antyreligijnych, chociażby Hobbesa – jest szczególnie podatne.

Pojawia się tutaj konieczność pewnego wyjaśnienia. Sam układ zagadnień, zaakcentowany w tytule pracy, który przebiega od przedstawienia epistemologii, przez jej krytykę, do *pozytywnego* wykładu Humowskiego empiryzmu, sugeruje historio-filozoficzną tezę o swego rodzaju wynikaniu filozofii Hume'a z jego krytyki teologii i odrzucenia rozwiązań metafizycznych, bazującego na ateizmie. Mam wszakże świadomość, że równie uprawniona jest interpretacja odwrotna: wychodząca od przesłanek epistemologicznych i według nich konstruująca krytyczny model odniesienia do wszystkiego, co teologiczne. Co więcej, wydaje mi się, że relacja między krytyką teologii i rozwiązaniami teoriopoznawczymi ma u Hume'a charakter zwrotny, tworzy spójną i przemyślaną całość, dlatego wynikanie może zachodzić w dowolnym kierunku, w zależności od perspektywy przyjętej przez interpretatora. Z tego powodu moim celem nie jest metodyczne wyłożenie pewnej *mocnej* hipotezy interpretacyjnej, ale wykorzystanie tej hipotezy jako heurystycznego narzędzia, pozwalającego zrozumieć wagę Humowskiego krytycyzmu, a także olbrzymie historyczne znaczenie jego zupełnie nowego modelu filozofii bez teologii.

Kilka wyjaśnień

Warto jeszcze na koniec zwrócić uwagę na pewne kwestie związane z wybraną przeze mnie strategią interpretacyjną, które mogą wzbudzać częściowo uzasadnione wątpliwości.

Po pierwsze, ktoś mógłby mi zarzucić, że – używając języka Marka Siemka – pola teoretyczne teologii i epistemologii nie pokrywają się. Zarzut ten jest jednak zasadny tylko wtedy, gdy teologię pomieszamy z religijnością i rozumieć przez nią będziemy coś więcej, niż teologię racjonalną i naturalną, a mianowicie to, co Pascal nazywał „porządkiem serca", czyli z gruntu niedyskursywną postawę nazywaną czasami fideizmem. Jak zobaczymy, sam Hume *symulował* postawę fideistyczną właśnie ze względu na jej niefilozoficzny – w jego sensie – charakter. Pozadyskursywny charakter tej postawy (umyślnie unikam używania terminu „pogląd") sprawia, że trudno w ogóle mówić o „polu teoretycznym", a co najwyżej o jego marginesie czy też rubieżach. Z tego powodu unikam, z drobnymi wyjątkami, zajmowania się nią w tej pracy. Mówiąc o epistemologicznych implikacjach teologii mam na myśli taki tylko wpływ, który da się logicznie usankcjonować i uzasadnić. Prawie zupełnie pomijam myśl Pascala, a „fideizujące" sugestie Hume'a traktuję z premedytacją jako strategiczny wybieg. To zaś, że nowożytne pola teoretyczne epistemologii i teologii są wzajemnie od siebie zależne, wykazuję w części pierwszej.

Po drugie, fakt, że nawiązuję czasami do błyskotliwej Siemkowskiej wykładni Kanta, a jednocześnie używam terminów „epistemologia" i „teoria poznania" w zgoła niesiemkowskim sensie, może sprawić wrażenie pewnej niespójności. Nie sposób jej zaprzeczyć, ale zdecydowałem się na zamienne używanie terminów „epistemologia" i „teoria poznania", dając tym samym wyraz swojemu przekonaniu, iż zależność wszelkich gałęzi filozofii od teorii poznania kształtuje się dużo wcześniej, niż sądzili neokantyści i stanowi (to prawda, że czasem niejawny) nerw ośrodkowy europejskiej refleksji filozoficznej od czasu Sokratesa i Platona.

Po trzecie, osoby o mniej radykalnych zapatrywaniach ontologicznych mogłyby nie bez racji powiedzieć, że postulowana przez Siemka (ale też przez Platona, Fregego czy Poppera) rzeczywistość teoretyczna po prostu nie istnieje, a istnieje, dajmy na to, logiczna spójność poglądów, odmienne światopoglądy, psychologiczne uwarunkowanie lub zespoły dobrze uzasadnionych przekonań. W żadnym z tych przypadków moje stanowisko nie zostaje osłabione. Episteologowie, o których piszę w tej pracy, dbali, jak mało kto, o nadanie swoim przekonaniom logicznego i spójnego wyrazu (więcej nawet – nie było dla nich możliwe, aby to, co widziane jasno, było nielogiczne). Jeśli natomiast mielibyśmy dokonać psychologicznej kwalifikacji „typów filozoficznych" i wydzielili (1) autorytarnego, apodyktycznego, systematycznego metafizycznego dogmatyka oraz (2) kwestionującego, destrukcyjnego sceptyka, to ta nieformalna charakterystyka, nieroszcząca sobie żadnych

praw do obiektywności, byłaby zgodna w swoich ostatecznych konkluzjach z tym, co zamierzam dowieść; tym mianowicie, że arsenał teologicznych uzasadnień ma bezpośredni wpływ na kształt doktryny epistemologicznej, a także na jej ontologiczne implikacje, w szczególności przejście od *przekonania* o istnieniu ciała, świata bądź duszy do *uzasadnionej wiedzy* o ich istnieniu. Trawestując Hume'a, przeniesienie niniejszych rozważań na poziom psychologii dodałoby tylko do prawdopodobieństwa, które im przysługuje, prawdopodobieństwo wynikające z samej natury psychologii jako nauki empirycznej[8].

Po czwarte wreszcie, największe zasługi w zdyskredytowaniu teologii jako nauki przypisuje się Immanuelowi Kantowi, krytyczne pisarstwo Hume'a uznając – tradycyjnie – za przyczynek do dzieła, które sfinalizował i teoretycznie uwznioślił niemiecki filozof. Przypisywanie Kantowi przeprowadzenia rozstrzygającej krytyki teologii jako nauki uważam za nieuprawnione, gdyż – po pierwsze – to Hume przeprowadził jako pierwszy systematyczną krytykę naukowych roszczeń teologii oraz – po drugie – w przeciwieństwie do Kanta, Hume zakwestionował tezę o fundamentalnym znaczeniu teologii dla etyki.

Podziękowania

Korzystając z okazji, chciałbym podziękować wszystkim tym, którzy wpłynęli na ostateczny kształt tej książki. Przede wszystkim prof. dr hab. Barbarze Tuchańskiej, bez której cierpliwości oraz setek zarówno drobiazgowych, jak i ogólnych uwag niniejszy tekst straciłby wiele na merytorycznej i językowej wartości. Chciałbym również podziękować dr. Marcinowi Marii Bogusławskiemu i dr. Dawidowi Misztalowi, których uwagi podczas toczonych często dyskusji zmusiły mnie do rewizji poszczególnych partii tekstu. Nie mogę też nie wspomnieć tutaj zmarłego tragicznie dr. Mateusza Oleksego, na którego przyjaźń i kompetentną pomoc zawsze mogłem liczyć.

Podziękowania kieruję również do tych, którzy pomogli mi zdobyć trudno dostępne w Polsce materiały, pomocne w analizach przeprowadzonych w części drugiej pracy. Dziękuję zatem nieżyjącemu już prof. Stefanowi Zabieglikowi z Politechniki Gdańskiej, prof. Adamowi Grzelińskiemu z Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, prof. Paulowi

8 To właśnie jest, jak się zdaje, największym mankamentem skądinąd spektakularnych i interesujących analiz prowadzonych w duchu filozofii egzystencjalnej, których najlepszym przykładem – w kontekście sceptycyzmu – są prace Emila Ciorana (zob. *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 32–51).

Russellowi z University of British Columbia w Vancouver, prof. Peterowi Millicanowi z Leeds University, prof. Nigeleowi Dowerowi z University of Aberdeen, prof. Sławojowi Olczykowi, dr. hab. Markowi Genslerowi i dr. hab. Tomaszowi Śliwińskiemu z Uniwersytetu Łódzkiego oraz wszystkim innym, których pomoc okazała się nieoceniona podczas pracy nad tą książką.

CZĘŚĆ I

Episteologia

Niezdolny dobrać się do życia współczesnego, uczynić widzialnym i namacalnym aspekt najprostszy spraw ludzkich, niezdatny, by tłumaczyć zawiłe fortele umysłu obojętnego na stan łaski, w tematyce abstrakcyjnej [idiom katolicki] był jednak niedościgły; użyteczny w dysputach, w dowodach teoretycznych, w krystalizacji niepewnych komentarzy, miał, w stopniu znaczniejszym niż wszelkie inne języki, autorytet konieczny, by stwierdzać bez dyskusji wartość doktryny.

Joris-Karl Huysmans

Trzeba być dobrym filozofem, aby wejść w zrozumienie prawd wiary. Im lepiej znamy prawdziwe zasady metafizyki, tym bardziej jesteśmy niezłomni w obronie prawd religii.

Nicolas de Malebranche

Wprowadzenie

Nie ulega wątpliwości, że jeszcze w XVII i XVIII wieku obecność pierwiastków teologicznych była w filozofii czymś zrozumiałym i niekontrowersyjnym. Na dobrą sprawę nie kwestionowano jej i nie problematyzowano, a jeśli już, to domagano się krwawej filozoficznej rewolucji, skutkującej, jak u Holbacha czy La Mettriego, radykalnym usunięciem całości dyskursu teologicznego poza obszar filozofii[1]. Tym, co czyni Hume'a filozofem interesującym na tle standardowych oświeceniowych ateistów, jest zrozumienie – protonietzscheańskie w swoim charakterze – że odrzucenie Boga musi mieć konsekwencje epistemologiczne i ontologiczne. Jako filozof jest on świadomy, że Bóg nie jest tylko (jak w wykładni *philosophes*) „fantomem", „ułudą", „zjawą" etc., ale stanowi przede wszystkim najwyższą *wartość epistemologiczną*, na której i wokół której zbudowane były fundamenty bez mała wszystkich klasycznych systemów filozoficznych nowożytnej Europy[2]. Czym jest w tym kontekście *wartość*? Gwarantem sensowności podstawowych epistemologicznych i ontologicznych pojęć filozoficznych: prawdy, korespondencji, uzasadnienia, bytu, celu etc. Dzięki niej koncepcje filozoficzne stają się spójnymi, jednorodnymi systemami. Humowska krytyka siedemnastowiecznej filozofii to potwierdza. Jeśli bowiem, jak proponuje Hume, usuniemy z filozofii pojęcie Boga, to spójna dotychczas wizja świata ulegnie zburzeniu, a postrzeganie rzeczywistości straci przyrodzoną, jak sądzili Descartes i Leibniz, jasność i wyraźność.

Chcąc ukazać całość projektu Hume'a, należy skonfrontować wyniki jego krytyki naukowych aspiracji religii z historycznie wcześniejszymi, teologicznie ugruntowanymi rozwiązaniami jego filozoficznych antagonistów. Zmiany filozoficznego światopoglądu nie da się bowiem pokazać inaczej niż przez omówienie – w miarę możliwości szczegółowe – teoriopoznawczych rozwiązań klasycznej filozofii XVII wieku i wykazanie ich zasadniczej rozbieżności z propozycjami Hume'a. W ten sposób zamierzam udowodnić tezę, że cała filozofia Hume'a rozgrywa się w napięciu między krytyką dyskursów metafizycznych, przede wszystkim kontynentalnych, i próbą skonstruowa-

1 Inną kwestią jest to, na ile takie radykalne gesty same mają charakter teologiczny, a przynajmniej episteologiczny, jako że natura uzasadniania jest w nich analogonem klasycznego dla episteologii uzasadniania wertykalnego.

2 Przez *System natury* Holbacha – mimo imponujących rozmiarów dzieła – przebija kompletny brak wrażliwości epistemologicznej cechujący naiwny naturalizm. Podstawienie Natury w miejsce Boga jest zrozumiałe metafizycznie i być może etycznie, natomiast implikacje epistemologiczne obejmują m.in. konieczność przeformułowania problemu normatywnego statusu teorii poznania, czego Holbach (tłumacz Hume'a!) nie był świadomy.

nia dyskursu nowoczesnego i pozytywnego. Filozofia Hume'a jest spektakularną, tym niemniej nieudaną filozoficzną próbą ukonstytuowania tego, co niemożliwe (np. korespondencyjnego modelu poznania), po uprzednim odrzuceniu odniesień teologicznych, konstytuujących przestrzeń tego, co możliwe, dostępne poznaniu, moralnie niepowątpiewalne etc.

Aby ukazać specyficzną przestrzeń, w której sytuuje się Humowski dyskurs, sięgnąłem do dzieł myślicieli *explicite* i *implicite* krytykowanych bądź przywoływanych przez Hume'a. Cechą wspólną ich systemów metafizycznych jest *stricte* teofilozoficzny charakter. Do nich wszystkich – do Descartes'a, Leibniza, Berkeleya, Malebranche'a, Spinozy, platoników z Cambridge, a nawet Locke'a – stosuje się komentarz G. Rodis-Lewis, która pisze w poświęconej Malebranche'owi monografii: „jego [Malebranche'a] myśl rozchodzi się promieniście z jednego środka, którym jest Bóg. Jest on alfą, podtrzymującą całość medytacji, ostatecznym przeznaczeniem człowieka i ukoronowaniem systemu"[3]. Kiedy uznamy Boga za źródło epistemicznej infekcji, która się odnawia, tj. kiedy usuniemy Go z filozoficznego systemu świata, nasza wiedza o świecie uzyska zupełnie nowy kształt. Być może nawet znajdziemy się w zupełnie nowym świecie, skoro mamy do czynienia z tak radykalną zmianą paradygmatu?

Na tak postawione pytanie nie ma oczywiście prostej odpowiedzi, a sam sposób jego zadania sugeruje *historycznie* nieprawdziwą tezę, że wraz z Hume'em filozofowie przestali zwracać uwagę na zagadnienia teologiczne. Atakowanie lub bronienie tej tezy byłoby oczywiście zadaniem jałowym czy wręcz bezsensownym. Należy jednak przyznać, że na płaszczyźnie *teoretycznej* Hume wykonał tytaniczną i bezprecedensową pracę krytyczną, której skutkiem było to, że podejmowane później wysiłki obiektywizacji myślenia religijnego jawiły się jako, w najlepszym razie, anachroniczne.

Ową pracę krytyczną najlepiej przedstawić w jej „dzianiu się", a więc wskazując na konkretne zespoły przekonań, które antyteologiczny dyskurs Hume'a wykorzenił. Zespoły przekonań, o które tu chodzi, dotyczą przede wszystkim zagadnień epistemologicznych i związanych z nimi stanowisk ontologicznych, a więc problemów wiedzy, poznania, metody, przedmiotu i podmiotu poznania oraz relacji między wiedzą i światem, jak również zagadnienia istnienia świata i innych ludzi, czyli wątków konstytutywnych nowożytnej metafizyki. Odwołując się do klasycznych postaci nowożytnej metafizyki, mam nadzieję pokazać, na czym polega *episteologia*, ów splot

3 G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris 1963, s. 34, [cyt. za:] Wł. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973, s. 47.

teologii i epistemologii, który można rozerwać tylko kosztem utraty spójności i jednorodności wizji świata. Splot ten konstytuuje teologia, na której ufundowana jest epistemika; w prawie każdym przypadku decydującą rolę dla charakteru episteologicznej doktryny teoriopoznawczej pełni odniesienie teologiczne. Jego usunięcie sprawia, że epistemika w swym siedemnastowiecznym kształcie traci moc, rozpada się i musi zostać zastąpiona przez nową – epistemologiczną – teorię poznania. Humowska koncepcja jest jej zaczątkiem, Kantowska – dojrzałą realizacją.

Wysuwana przeze mnie teza o związku teologii i teorii poznania, a co za tym idzie – o bezpośrednim wpływie usunięcia pojęć teologicznych na ostateczny kształt doktryny epistemologicznej Hume'a, ma pewne słabe punkty, których istnienia jestem świadomy.

Po pierwsze, ktoś mógłby mi zarzucić, że trudno jednoznacznie wskazać na punkt wyjścia siedemnastowiecznych myślicieli, w szczególności tych tworzących episteologię, czyli określić, czy teologia wyznacza epistemologię, czy też epistemologia implikuje teologię. Potrzeba by zapewne dociekliwych badań psychologicznych i biograficznych, by ustalić, czy punkt wyjścia poszczególnych systemów filozoficznych jest epistemologiczny czy teologiczny, i to niezależnie od tego, co *explicite* deklarują ich autorzy. To, że obiektywne ustalenie, od czego rozpoczynają swoje konstrukcje filozoficzne jest bodaj niemożliwe i zależy od idiosynkrazji komentatorów, łatwo zauważyć, gdy przywoła się dyskusję nad kartezjańskim wątpieniem metodycznym i *cogito*. W przypadku Descartes'a nie sposób jednoznacznie określić, po pierwsze, czy punkt wyjścia jest epistemologiczny czy ontologiczny (egzystencjalny) oraz, po drugie, czy podstawowe kartezjańskie kategorie epistemologiczne (metoda, kryterium, system) mają ostatecznie wyłącznie teologiczne uzasadnienie. Względność kwestii pochodności jest więc oczywista, a równie oczywiste jest to, że nie ma ona większego znaczenia, o ile interesuje nas sama relacja, a nie jej kierunek. Powszechnie podejrzewany o ateizm Hobbes wyszedł od rzeczywistości materialnej i przy niej pozostał. Co prawda, stworzył system wolny od religijnych hipotez, ale bez ostatecznych wyjaśnień i niezwykle podatny na argumenty sceptyckie. Robert Boyle nie mógł zaakceptować wielu fizycznych rozwiązań Hobbesa właśnie z powodu swojej gorliwej religijności[4].

4 Przykład sporu Thomasa Hobbesa i Roberta Boyle'a w związku z pojęciem ruchu jest w tym kontekście bardzo instruktywny. Hobbes uważał, że ruch może być przekazany ciału wyłącznie przez inne ciało przylegające do niego. Boyle sprzeciwił się tej koncepcji ze względów teologicznych. Implikowała ona bowiem, iż Bóg (pierwsza przyczyna) jest materialny

Po wtóre, zaskakujący może wydawać się fakt, że wielu z przywoływanych przeze mnie w tym rozdziale myślicieli uważanych było, podobnie jak Hume, jeśli nie za ateistów, to przynajmniej za deistów, a w najlepszym razie niedowiarków i heretyków. Atakowali ich najczęściej przedstawiciele zinstytucjonalizowanych form religijnych, dbający o nienaruszalność dogmatu. Nie uwzględniali oni zrozumiałej dla każdego filozofa, a podkreślanej szczególnie przez Descartes'a i Spinozę, rozbieżności pomiędzy obowiązującą teologiczną wykładnią dogmatów a ich filozoficzną interpretacją[5]. Z filozoficznego punktu widzenia ważne było to, że wypełnianie epistemologii kategoriami i odwołaniami teologicznymi pełniło epistemologicznie zaszczytną funkcję, pozwalając ukonstytuować przedstawieniowy i korespondencyjny model wiedzy i poznania.

Po trzecie, nie chciałbym stwarzać wrażenia, że forsuję mocno ryzykowną i bodaj niedającą się obronić tezę, iż między średniowiecznymi scholastykami a filozofami nowożytnymi nie ma żadnych różnic, albo że stosunek tych drugich do scholastyki da się przedstawić jako prosta implikacja. Różnice są, rzecz jasna, bardzo wyraźne, by wspomnieć chociażby o pojawieniu się fizyki ilościowej i zupełnie nowego paradygmatu naukowego. Mimo że zagadnienia teologiczne zostały zepchnięte na drugi plan, dyskurs filozoficzny bynajmniej ich nie porzucił. Pozbawione odniesienia religijnego spekulacje fizyczne pozostawały zawieszone w próżni, pozbawione fundamentu, z czego doskonale zdawali sobie sprawę Galileusz, Descartes, Newton, Leibniz i Berkeley. W łonie samej teologii pojawił się zresztą zupełnie nowy, quasi-ekumeniczny dyskurs, *zbliżający* ją do filozofii i uchylający relację podporządkowania (filozofia jako *ancilla theologiae*) zaproponowaną przez Tomasza z Akwinu. Zarówno platonicy z Cambridge, jak i John Locke poszukiwali racjonalnych podstaw wszelkiej religijności odpornej na lokalne różnice.

(rozciągły), a to było dla Boyle'a heretyckim fałszem. Ruch – konkludował Boyle – nie może być niczym innym, jak tylko atrybutem dodanym do materii przez Boga. To paradoksalne dla nas przenikanie się dogmatu i laickiej naukowości cechuje koncepcje wszystkich omawianych w tym rozdziale myślicieli.

5 Charakterystyczna jest tutaj opinia augustianina Tomasa Solano y Roblesa, pochodząca z połowy XVII wieku. Nie kryjąc oburzenia, pisał, że według Spinozy „Bóg istnieje tylko w sensie filozoficznym" (cyt. za G. Jura, *Wstęp*, [do:] B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 15).

Rozdział I
Uwagi o aksjologii i języku

Podskórnym tematem tej książki, szczególnie zaś obecnej jej części, jest związek epistemologii i ontologii, widoczny w rozwiązaniach zarówno kontynentalnych metafizyków (Descartes'a i Leibniza), jak i brytyjskich empirystów (w przypadku Berkeleya wzajemna zależność teorii bytu i teorii poznania przybiera postać definicyjną – *esse* jest *percipi*/*percipere*). Najpierw chciałbym jednak zwrócić uwagę na nadużywanie absolutystycznej terminologii etycznej w kontekście rozważań teoriopoznawczych. Źródła tej pozornie zaskakującej współobecności pojęć z odmiennych porządków odnajdujemy u Platona. Utożsamienie najwyższego bytu z ideą Dobra sprawia, że proces poznawczy oraz porządek bytu zyskują ewidentne konotacje etyczne. Platon określa ideę Dobra jako „przyczynę wiedzy i prawdy", dodając, że „przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi"[1]. Poznanie, o ile jest poznaniem prawdziwym, o tyle jest skierowane na dobro, zaś dobro użycza mu – zgodnie z platońską metaforyką naoczności – części swego blasku. Idea Dobra daje więc potrójną gwarancję przedsięwzięciom poznawczym: (1) ontologiczną – w przeciwieństwie do mniemań wiedza dotyczy rzeczywistego porządku świata; (2) epistemologiczną – wiedza w sposób doskonały ów porządek ujmuje; oraz (3) etyczną – sama idea dobra obliguje do podjęcia działań poznawczych.

Filozofia nowożytna nie porzuca etycznego obrazu poznawania. Dążenie do prawdy jest dobre samo w sobie. Descartes podkreśla – i jest to jedno

1 Platon, *Państwo*, przeł. Wł. Witwicki, Kęty 1997, s. 215.

z apriorycznych założeń, na których opiera się cały jego system – że wyższą doskonałością jest wiedzieć niż wątpić, mówić prawdę niż kłamać[2]. Co więcej, medytacja dotycząca najwyższej doskonałości – a więc Boga i jego istnienia – „może nam dać najwyższą rozkosz, do jakiej w tym życiu jesteśmy zdolni"[3]. W podobnym, tylko bardziej kaznodziejskim tonie, wypowiada się Malebranche we wszystkich swoich dziełach, szczególnie w *Dialogach o metafizyce i religii* oraz w *Medytacjach chrześcijańskich i filozoficznych*[4]. Ale i on, w *De la recherche de la vérité*, ujmuje rzecz „jasno i wyraźnie": „To właśnie błąd wytworzył i podtrzymuje w naszej duszy wszelkie zło, które nas dotyka; nie możemy więc liczyć na trwałe i prawdziwe szczęście, chyba że dołożymy poważnych starań, by błędu uniknąć"[5]. Błąd zostaje utożsamiony ze złem, zatem skuteczne „poszukiwanie prawdy" w naturalny sposób owocuje dobrem. Utożsamienie wiedzy i dobra, których wspólne źródło znajduje się w Bogu – a zatem utworzenie wspólnej podstawy teologii, ontologii, teorii poznania i etyki – widać wyraźnie w natchnionych religijnie pismach Leibniza:

> Ktokolwiek nie znajduje zadowolenia w rozmyślaniu o boskiej doskonałości, nie kocha Boga. […]
> Kto kocha Boga, usiłuje poznać Jego wolę.
> Kto kocha Boga, jest posłuszny Jego woli.
> Kto kocha Boga, kocha wszystkich.
> Ktokolwiek jest mędrcem, kocha wszystkich. […]
> Każdy mędrzec jest przyjacielem Boga.
> Każdy Boży przyjaciel jest szczęśliwy[6].

2 Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 68 i 73; idem, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 40.

3 R. Descartes, *Medytacje…*, s. 72. Termin „rozkosz" ma tu oczywiście intelektualistyczno-etyczne, nie zaś naturalistyczne znaczenie. Trzeba jednak pamiętać, że Descartes docenia pragmatyczne skutki rozwoju nauki i m.in. ten właśnie rys jego poglądów stał się przyczyną krytyki ze strony platoników z Cambridge.

4 Dla chrześcijan utożsamienie wiedzy z dobrem (absolutnym) ma charakter tautologii, gdyż *poznanie* jest zawsze rozpatrywane w perspektywie eschatologicznej. Jak ujmuje to Malebranche, „na podstawie Pisma […] posiadamy pewność, że Bóg *pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* [1 Tm 2, 4]. W porządku Opatrzności trzeba zatem znaleźć odpowiednie środki, by wszystkich ludzi doprowadzić do poznania prawdy" (N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 258).

5 N. Malebranche, *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*, trans. T. M. Lennon, P. J. Olscamp, Cambridge 1997, s. 1.

6 G. W. Leibniz, *Definicje i twierdzenia etyczne*, [w:] idem, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 223.

Z kolei w *Przedmowie do nauki ogólnej* Leibniz daje wyraz swojemu przekonaniu o korelacji metafizyki i etyki w sposób bardziej jednoznaczny, wskazując jednocześnie na brak metody, która tę ścisłą odpowiedniość uczyniłaby wyraźną:

> Gdyby ci, którzy uprawiali inne nauki, naśladowali matematyków, przynajmniej tym bylibyśmy mocno uszczęśliwieni i już dawno mielibyśmy metafizykę pewną, jak również etykę, która od niej zależy, metafizyka bowiem obejmuje znajomość Boga i duszy, która powinna kierować naszym życiem[7].

Co więcej, kontemplatywny, wręcz monastyczny ideał filozofii, ujmuje Leibniz w tym samym tekście w sposób następujący:

> [U]miłowanie Boga polega na gorącym pragnieniu przysparzania ogólnego dobra, rozum zaś mnie poucza, że nic tak wydatnie nie przyczynia się do ogólnego dobra wszystkich ludzi, jak to, co go doskonali[8].

Trudno się dziwić Leibnizowi, a także Malebranche'owi, dla którego teza o przenikaniu się teologii i filozofii jest samooczywista. Ale również Spinoza używa tego samego języka w swoim programowym tekście:

> [P]ostanowiłem w końcu dociec, czy nie ma czegoś takiego, co by było dobrem prawdziwym i mogło mi się udzielać, i co by wyłącznie samo, z wyłączeniem wszystkiego innego, mogło wzruszać mój umysł, a raczej czy nie ma czegoś takiego, co, skoro bym tylko je odnalazł i pozyskał, napełniłoby mnie na zawsze nieprzerwaną i najwyższą radością[9].

Spinozie, jak przekonują dalsze partie *Traktatu o poprawie rozumu*, chodzi o „umiłowanie rzeczy wiecznej i nieskończonej"[10], „dobrem najwyższym zaś jest dopięcie tego, by napawać się ową naturą. […] Czym jest ta natura, wskażę we właściwym miejscu, mianowicie, że jest nią wiedza o jedności, łączącej umysł z całą Naturą"[11].

7 G. W. Leibniz, *Przedmowa do nauki ogólnej*, przeł. St. Cichowicz, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbior., Warszawa 1969, s. 70.

8 Ibidem, s. 74.

9 B. Spinoza, *Traktat o poprawie rozumu*, [w:] idem, *Traktaty…*, § 1, s. 429.

10 Ibidem, § 10, s. 431.

11 Ibidem, § 13, s. 432.

Zarówno Malebranche, Leibniz i Spinoza, jak i Descartes nie tylko formułują swój program epistemologiczny, opierając się – jak wykażę w kolejnym rozdziale – na maksymalnie pojemnych apriorycznych przesłankach, ale ich teorie zawierają już określoną, fundamentalną i odniesioną do transcendencji estymatykę. Bogu towarzyszy kwalifikacja nie tylko ontologiczna (Bóg istnieje), lecz również epistemologiczna (Bóg jest wiedzą, Bóg daje wiedzę, Bóg jest gwarantem wiedzy etc.) oraz etyczna, i to imperatywna: wiedza o Bogu i wiedza o świecie są dobrem; należy je zdobyć, gdyż stanowią najwyższy immanentny cel człowieka[12].

Co symptomatyczne, opuszczenie kontynentalnej Europy oznacza zmianę języka, którym posługuje się filozofia, a uwzniośloný ideał, operujący pojęciami dobra, szczęścia, miłości i rozkoszy, przemienia się w banalną i codzienną kalkulację praktyczną. Za cel wiedzy zostaje uznana praktyczna użyteczność, a jej *dobro* przestaje być określane jako absolutne i zostaje zrelatywizowane do celów będących wymogiem życia biologicznego i społecznego. Już w XIII wieku Roger Bacon pisał, że „tyle możemy, ile wiemy"; postulował, by sprawować nad wiedzą kontrolę eksperymentalną i „zwracał uwagę na jej kontrolę techniczną, to znaczy był zdania, że wartość poznania mierzyć można efektywnością jego zastosowań"[13]. Kilkadziesiąt lat przed wykrystalizowaniem się poglądów Descartes'a Francis Bacon rozpoczął pracę nad projektem *instauratio magna*. Nie sposób nie zauważyć, że głos natchnionego kaznodziejstwa ustępuje u niego miejsca trzeźwemu i zracjonalizowanemu pragmatyzmowi, a intymna medytacja – projektowi nauki dostępnej i pożytecznej. *Novum Organum* otwiera wprawdzie stwierdzenie, że człowiek jest „sługą i tłumaczem przyrody"[14], ale chwilę później Bacon pisze już o „zwyciężaniu przyrody" dzięki władzy poznania, gdyż „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo"[15]. Nauka nie jest zatem potrzebna, by kontemplować cud nieustannego stwarzania w imię „miłowania dobra", lecz po to, by – jak czytamy w *Nowej Atlantydzie* o Domu Salomona – pomóc ludzkiemu życiu:

12 To powiązanie kwalifikacji etycznej i ontologicznej widać wyraźnie w proponowanym przez Descartes'a rozwiązaniu ontologicznym: Bóg jako doskonały musi istnieć, gdyż istnienie jest doskonałością.

13 L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 20.

14 F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 57.

15 Ibidem.

> [J]eśli chodzi odkrywanie tajemnic natury, zapowiadamy naprzód wystąpienie chorób zakaźnych i klęski zarazy morowej, zbliżanie się rojów szarańczy, głód, burze i nawałnice, trzęsienie ziemi, powodzie, komety, stan pogody na nadchodzący rok i inne rzeczy. Zarazem udzielamy rad we wszystkich tych sprawach i wskazujemy, co lud powinien czynić, aby zapobiec i znaleźć środki zaradcze przeciwko grożącym nieszczęściom[16].

Mimo że Thomas Hobbes rozpoczyna *Lewiatana* teologizującą analogią pomiędzy Bogiem i porządkiem przyrody oraz człowiekiem i porządkiem państwowym[17], także określa cel filozofii w terminach jednoznacznie praktycystycznych i utylitarystycznych:

> Celem czy zadaniem filozofii jest, byśmy przewidywane skutki mogli wykorzystywać na nasz pożytek, albo by wysiłkiem ludzi, dzięki znajomości skutków działania jednych ciał na inne, powstawały na pożytek ludzi skutki podobne, o ile na to pozwala moc ludzka i istota rzeczy[18].

Następujące dalej wyjaśnienie ukazuje jeszcze wyraźniej różnicę między Wyspami Brytyjskimi a Starym Kontynentem, ponieważ jednoznacznie kwestionuje platońskie utożsamienie wiedzy z dobrem absolutnym i wynikające z tego uznanie wiedzy za wartość samą w sobie. Wiedza nie jest wartością autoteliczną, nie stanowi też wystarczającego usprawiedliwienia dla namysłu poznawczego. „Nie myślę – pisze Hobbes we fragmencie doskonale wyrażającym jego praktycystyczne inklinacje – iżby to było nagrodą za dzieło, jakie osiągnąć może filozofia, że ktoś milcząco się cieszy i triumfuje, gdy pokona jakąś trudność w rzeczach wątpliwych albo gdy odkryje prawdy najbardziej ukryte. […] *Wiedza jest gwoli mocy.* […] Wszelkie w ogóle dociekanie podejmowane jest ze względu na jakieś działanie czy dzieło"[19].

16 F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1954, s. 128.

17 „Sztuka ludzka naśladuje naturę (sztukę, którą Bóg stworzył świat i nim rządzi)" – T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 5.

18 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 16–17. Pomimo przepaści, która dzieli Hobbesa i Berkeleya, ten drugi zdaje się żywić podobną intencję. Por. T. Sieczkowski, *Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm*, [w:] B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź 2004, s. 25–46.

19 T. Hobbes, *Elementy…*, s. 17; kursywa moja – T.S.

Podobną intencją zdaje się kierować John Locke: odkrywanie przez psychologię mechanizmów ludzkiego poznania nie ma na celu pokazania, jak *zdobywamy* czystą wiedzę jako taką (choćby wiedzę o metafizycznych „istotach rzeczy"), lecz jak *konstruujemy* wiedzę, która ma być użyteczna[20]. Do uznania jej za prawdziwą wystarczy stwierdzalna powtarzalność faktów, o których orzeka i precyzyjne określenie znaczeń słów, które się na nią składają. To konstruktywistyczne i praktycystyczne podejście znajduje zastosowanie w dziedzinie badań etycznych i politycznych; Locke głosi jednoznaczny prymat badań praktycznych nad teoretycznymi: moralności i polityki nad spekulatywną metafizyką[21].

David Hume radykalizuje myśl Locke'a w duchu Hobbesowskim: nie jest zainteresowany metafizycznym hipostazowaniem celu poznania. Nie ma ku temu ani religijnego powodu, ani teoretycznych narzędzi. Po pierwsze, wiedza służy ludziom, rozwiązywaniu zadań i problemów, które stawia codzienna, biologiczna i społeczna, egzystencja, nie zaś manifestowaniu więzi człowieka z transcendencją (bądź, jak u Spinozy, immanencją). Po drugie, wiedza obiektywna nie może być wartością absolutną, uzasadniającą poznanie, gdyż wszelka ludzka spekulacja uwikłana jest w samoniweczącą się strukturę *vicious circle*, a zatem sprowadza się z konieczności do praktyki i wyraża w terminach probabilizmu[22].

Przedstawiona powyżej dychotomia tego, co absolutne i tego, co utylitarne ma oczywiście charakter względny i uproszczony. W rzeczywistości nie jest ona tak ewidentna, a już z pewnością jej geograficznej linii demarkacyjnej nie

20 Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. II, s. 378–380.

21 Projekt wykazania obiektywności i absolutności prawd moralnych jako praw natury niemożliwych do zakwestionowania okazał się wszakże w przypadku Locke'a myśleniem życzeniowym, skoro nakreślone przez niego ramy teoriopoznawcze uwzględniają życzeniowe właśnie – a nie absolutne czy rzeczywiste – kryterium prawdziwości. Por. M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 81–105.

22 Znajduje to odzwierciedlenie w radykalnym odseparowaniu przez Hume'a sfer rozumu i moralności. „W wypadku ostatecznych celów ludzkich – komentuje Ossowska – nie możemy odwoływać się do rozumu" (eadem, *Myśl moralna…*, s. 290). Dziedziny dobra i prawdy, utożsamiane przez kontynentalnych metafizyków, są u Hume'a oddzielone, a źródła tej opozycji tkwią zarówno w wyznawanej przez niego teorii uczuć moralnych (*moral sentiments*), jak i w oczyszczeniu filozofii z całości bagażu teologicznego.

stanowi kanał La Manche[23]. Różnice są jednak tak wyraźne, że pojęcie *genius loci* nie wystarcza, by je wytłumaczyć. Należałoby zapewne odnieść się do kwestii różnic religijnych i niesłychanej popularności rozmaitych odmian purytanizmu na Wyspach Brytyjskich. Powszechne przekonanie o tym, że życiowe powodzenie jest dowodem łaski boskiej, daje się w prosty sposób przełożyć na praktyczny, utylitarystyczny model zarówno egzystencji, jak i filozofii[24]. Koniec końców, mamy tu jednak do czynienia z dwoma wizjami świata i filozofii, które są do siebie niesprowadzalne[25]. Genezę tego podziału najłatwiej odnaleźć w stosunku filozofów – z jednej strony – do teorii społecznej i politycznej, z drugiej zaś – do biologicznego życia (i przeżycia). Brytyjczycy akcentują rolę człowieka jako jednostki żyjącej w państwie i państwo tworzącej oraz podkreślają, że charakter tak organizacji państwowej, jak i jednostki jest *nastawiony na przetrwanie i podporządkowanie*. Zmienia się również etyka: absolutyzm i fundamentalizm zostaje zastąpiony przez utylitaryzm i praktycyzm, *implicite* obecny na wiele lat przed Hume'em i Benthamem.

23 Można tu przywołać chociażby moralny racjonalizm, wiążący ściśle wiedzę i etykę na epistemicznie fundamentalnym poziomie, postulowany przez wszystkich platoników z Cambridge (wszyscy byli duchownymi anglikańskimi), lub też spekulatywne i teologiczne dociekania Josepha Butlera i Samuela Clarke'a. Poza tym, przede wszystkim dzięki Wolterowi, angielskie idee utylitarystyczne przedostały się na Stary Kontynent, doprowadzając do tego, że dla Oświecenia francuskiego dychotomizowanie racjonalizmu i utylitaryzmu było już absolutnie *passé*. W cytowanej już monografii szkockiego Oświecenia Zabieglik przytacza niezwykle ciekawą uwagę H. S. Commagera: „Rozróżnienie pomiędzy filozofem a *philosophe* jest fundamentalne dla zrozumienia Oświecenia. Filozof to uczony, mędrzec, czyli ktoś, kto poświęcił się jednostronnie poszukiwaniu prawdy uniwersalnej i wiecznej. *Philosophe* był zainteresowany głównie tymi prawdami, które mogłyby być pożyteczne tu i teraz. Filozof był zajęty umysłem i duszą jednostki, oraz wielkimi kwestiami teologii i moralności. *Philosophe* koncentrował się bardziej na społeczeństwie niż na jednostce, bardziej na instytucjach niż ideach. Podczas gdy filozofowie tworzyli systemy, *philosophes* formułowali programy" (H. S. Commager, *The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, New York 1978, s. 256–257; cyt. za: S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej. Filozofia III" 1997, nr 538, s. 22).

24 Argument ten jest wart rozważenia, ale świadczą przeciw niemu rozmaite kontrargumenty, np. fakt, że Anglia nie była jedynym państwem protestanckim w Europie, albo to, że Leibniz był protestantem.

25 Wyjątkowość Berkeleya tylko potwierdza tę regułę.

Owa dwoistość języka ma jeszcze jeden aspekt, który wspominam tu tylko w formie dygresji[26]. Dokonuje się bowiem w wyspiarskiej filozofii zastąpienie dyskursu etyczno-teologicznego przez ekonomiczno-wojskowy. Naocznościowe metafory jasności, wyraźności i światła ustępują własnościowym metaforom panowania i poddaństwa; w rzeczy samej, całość dyskursu Francisa Bacona dotyczy rywalizacji człowieka i przyrody, konfliktu, do którego człowiek przystępuje z przegranych (czy raczej nieuprzywilejowanych) pozycji i którego linię frontu wykreśla ludzki geniusz naukowej pomysłowości[27].

26 Dygresję tę – dotyczącą po części również zastąpienia etyki absolutystycznej przez utylitarystyczną – rozwinę w dalszej części rozdziału, gdzie omawiał będę transformację eschatologicznego modelu wiedzy w model praktycystyczny.

27 Zob. np. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*…, s. 113; idem, *Novum Organum*…, s. 57–59.

Rozdział II
Źródła poznania

1. Uwagi wstępne

W niniejszym rozdziale spróbuję wskazać miejsca, w których wybijają źródła poznania. Ich lokalizacja pozwoli uchwycić całość wiedzy i poznania w ich specyfice. Zarówno pobieżny, jak i bardziej szczegółowy rzut oka przekonują, że w przypadku myślicieli XVII i XVIII wieku znajduje zastosowanie klasyczny dychotomiczny model *a priori/a posteriori* czy też, w pewnym przybliżeniu, model genetycznego racjonalizmu i empiryzmu[1].

Przez filozofię apriorystyczną rozumiem tu zespół poglądów, na który składają się: (1) przekonania, że istnieje wiedza i poznanie niezależne i wcześniejsze od doświadczenia oraz że poznanie zależy od apriorycznych przesłanek i twierdzeń, z których *dedukuje* się całość wiedzy (wszystko, co możemy uznawać za wiedzę musi być, pośrednio bądź bezpośrednio, dedukowalne z tych założeń); (2) teza o wrodzoności pewnych idei i twierdzeń; (3) nastawienie *immanentystyczne* i racjonalistyczne. Poglądy te prowadzą do radykalnego odseparowania empirycznej zmysłowości od poznania intelektualnego. Skoro analiza treści mentalnych dostarcza niezawodnego klucza do zrozumienia świata, a jednocześnie owe treści nie są

1 Proponowana dychotomia ma w dużej mierze charakter umowny w tym sensie, że żaden z apriorystów nie negował całkowicie poznania *a posteriori* i na odwrót, a w szerszym sensie wszyscy byli racjonalistami. Nie zmienia to jednak zasadniczej kwestii prymarności któregoś rodzaju poznania w planie epistemologicznym i, przede wszystkim, genetycznym.

powiązane z rzeczywistością empiryczną, to oczywiste staje się uznanie rozumowego dostępu do rzeczywistości za uprzywilejowany. Oznacza to, że kryteria prawdy i pewności są dostępne wewnętrznie, a wobec zasadniczej inteligibilności istoty świata rozum jest sędzią rzeczywistości[2].

Aposterioryzm daje się, oczywiście, wyrazić za pomocą negacji powyższych tez lub – w wykładni pozytywnej – przedstawić jako przekonanie, że na płaszczyźnie genetycznej wszelka wiedza, czyli pojęcia i sądy, daje się sprowadzić do podstawy doświadczalnej (w myśl maksymy: *nihil est in intellectu qoud non fuerit in sensu*), z którego to przekonania wynika, że (1) na płaszczyźnie metodologicznej zasadami naszego rozumowania powinny być indukcja i eksperyment, a to wiąże się na płaszczyźnie ontologicznej z (2) przekonaniem – podzielanym przez wszystkich (prócz Berkeleya i Hume'a) empirystów XVII i XVIII wieku – o rzeczywistym istnieniu korelatów naszych doznań zmysłowych, a więc ze swego rodzaju Reidowskim zdroworozsądkowym naiwnym realizmem[3]. Warto też przy analizie opartych na aprioryzmie koncepcji wiedzy mieć w pamięci programowy wręcz nominalizm ich adwersarzy.

Odniesienie do teologii i jej słownika ma – jak zobaczymy – w przypadku aprioryzmu znaczenie fundamentalne. Wiedza jest „transcendentnie umocowana": wszelkie konstrukcje racjonalizmu mają swoje źródło w transcendencji. Czy oznacza to, że słownik aposterioryzmu jest wolny od pojęć o proweniencji teologicznej? Na pewno nie od wszystkich, ale nawet tam, gdzie pojęcia te odgrywają ważną rolę (Locke, Berkeley), pytanie o ich status pozostaje zasadne. Bóg *a posteriori*, Bóg teologii naturalnej, zjawia się zawsze za późno, ma charakter celu i skutku. Jako przyczyna jest zawsze tylko domniemywany i zakładany, zawsze tylko prawdopodobny. Jest Bogiem ciekawskich finalistów i pobożnych naukowców. Bóg apriorystów jest natomiast *par excellence* Bogiem filozofów.

2. Descartes

W filozofii René Descartes'a strukturę wiedzy przedstawia słynna metafora drzewa:

2 Aprioryzm zakłada też powszechność, konieczność i obiektywność wiedzy zdobywanej dzięki mocy samego rozumu. Choć *explicite* takie rozumienie wiedzy apriorycznej zostaje wyrażone dopiero u Leibniza, to – jak można odczytać z toku dyskursu – podzielają je zarówno Descartes, jak i Spinoza.

3 Doskonałe efekty daje odczytanie w takiej perspektywie Lockowskiej teorii poznania.

> [C]ała filozofia przedstawia się jak drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki[4].

Nauka jest jednością w sensie dedukcyjnym, co znaczy, że każda nauka szczegółowa mniej lub bardziej pośrednio odsyła do metafizyki, ta zaś jest ostatecznie ugruntowana w teologii czy raczej w pewnej apriorycznej tezie ontoteologicznej. Rola poznania *a priori* dla tak ustrukturowanej wiedzy jest nie do przecenienia. Sceptycyzm metodyczny (czy też sceptycyzm epistemologiczny[5]), polegający na zawieszeniu naturalnego zaufania do danych zmysłowych, a także do operacji intelektu z pozoru bardzo precyzyjnych (np. dodawania liczb całkowitych), służy maksymalnemu oczyszczeniu podmiotowego pola „widzenia" poprzez eliminację wszelkich elementów pochodzących z doświadczenia lub nabudowanych na doświadczeniu. Następstwem zwątpienia jest fundamentalny aprioryczny akt *cogito*. *Cogito* (*ergo*) *sum* nie ma statusu sądu egzystencjalnego, lecz opisuje akt konstytuujący istnienie-myślenie jako niezależne od doświadczenia (introspekcyjnego, psychologicznego). Nieuprawniona, całkowicie arbitralna substancjalizacja aktu samoświadomości oznacza ukonstytuowanie podmiotu, *res cogitans*, stanowiącego esencję solipsystycznego momentu samoświadomości („jestem duszą, rzeczą myślącą"). Kiedy wykazane zostaje *a priori*, że odnaleziona w podmiocie idea istoty doskonałej (1) nie pochodzi z doświadczenia oraz (2) nie została ukształtowana przez naszą aktywność intelektualną, musi zostać uznana za wrodzoną inskrypcję, która sama przez się dowodzi istnienia istoty doskonałej. Podobnie idea rozciągłości – nie ma ona charakteru empirycznego, jest czysto intelektualna i możliwa do wyrażenia w geometrycznych, czysto rozumowych kategoriach. Ciąg tych apriorycznych rozumowań prowadzi Descartes'a do określenia kryterium niepowątpiewalności; określenia boskich przymiotów, wynikających w sposób konieczny z pojęcia istoty doskonałej; określenia możliwości zdobycia prawdy pochodnej względem naszej zależności od dobrego i prawdomównego stwórcy; wreszcie – do dedukcji pewnych wiecznych praw fizyki z doskonałości bytu koniecznie istniejącego[6]. Co

4 R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 367.

5 Por. Wł. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973, s. 39.

6 „Ponadto – pisze Descartes w *Rozprawie o metodzie*, streszczając *Le Monde* – pokazałem, jakie były prawa natury i nie opierając swych argumentów na żadnej innej zasadzie jak tylko na nieskończonych doskonałościach Boga, postarałem się udowodnić te, co do których można

więcej, wszelkie prawdy matematyczne, które są fundamentem koncepcji konstrukcji świata, mają swoje źródło w samym umyśle[7].

Aprioryzm i natywizm są fundamentami Kartezjańskiej teorii wiedzy, której dedukcyjny charakter wyklucza *istotną* rolę doświadczenia i eksperymentu[8]. Dzięki czystej idei rozciągłości jako określoności przestrzennej cała fizyka wsparta zostaje na matematyce, co stanowi rozwinięcie Galileuszowskiej idei matematycznej księgi świata[9]. Poznanie zmysłowe jako takie nie może być jasne i wyraźne, więc to, co jasne i wyraźne w rzeczach, sprowadza się do rozciągłości zrelatywizowanej do geometrii i podlegającej apriorycznym prawom i zasadom (sama koncepcja materialności jako geometrycznej przestrzenności jest zresztą wyrazem supremacji apriorycznego rozumowania nad doświadczeniem zmysłowym).

3. Leibniz, Malebranche, Spinoza

Stosunkowo najszerszy zakres ma pojęcie *a priori* u Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Za aprioryczne uznaje on wszystkie sądy tożsamościowe, będące prawdami koniecznymi dzięki zasadzie racji dostatecznej, która funkcjonuje zarówno na płaszczyźnie epistemologicznej, jak i ontologicznej[10]; przy czym, w nieskończonej perspektywie boskiego podmiotu wiedzącego, również prawdy faktyczne mają charakter aprioryczny. Co więcej, ponieważ Leibnizjańskie monady mają konstrukcję platońskich dusz[11], to charakter wrodzony mają

było mieć jakąkolwiek wątpliwość, oraz pokazać, iż są one takie, że gdyby Bóg stworzył wiele światów, nie znalazłby się żaden wśród nich, gdzie mogłyby nie być przestrzegane" (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 52).

7 Por. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 24.

8 Nie zmienia to faktu, że Descartes doceniał pomocniczą rolę, jaką eksperyment pełnił w procesie dedukowania wiedzy naukowej z boskich doskonałości. Por. B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź 1995, s. 32–33.

9 Co ciekawe, jak później wykaże Leibniz, koncepcję *mathesis universalis* i Boga matematyka da się odnieść do Starego Testamentu. W Księdze Mądrości czytamy bowiem: „Ty jednak uczyniłeś wszystko według miary, liczby i wagi" (XI, 20).

10 Por. G. W. Leibniz, *Monadologia*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbior., Warszawa 1969, s. 303: „Na *zasadzie racji dostatecznej* stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne".

11 Między innymi dlatego w *Nowych rozważaniach* Leibniz powołuje się na Platona, krytykując „arystotelizm" Locke'a.

nie tylko prawdy wieczne, lecz także cała tzw. wiedza faktualna. Wynika to z przyjętej przez Leibniza idei Boga jako wiedzotwórczego, racjonalnego, kalkulującego podmiotu. Ponieważ Bóg dysponuje aktualną wiedzą *a priori* o wszystkich faktach, a monadologiczna metafizyka ukazuje wszystkie monady jako potencjalnie bliźniacze, to należy przyjąć, że dysponujemy nieuświadomioną wiedzą *a priori* o faktach. Oznacza to, że choć wiedza o faktach ma *dla nas* charakter aposterioryczny, to przy założeniu nieskończonej mocy obliczeniowej boskiego podmiotu ostatecznie okazuje się ona równie aprioryczna jak najprostsze twierdzenie geometrii.

Zasięg wiedzy apriorycznej jest równie szeroki u Nicolasa Malebranche'a. Obejmuje on nie tylko wieczne prawdy matematyczne, ale również ideę rozciągłości (jako archetyp świata materialnego) oraz przeznaczone człowiekowi przez Boga prawo moralne[12].

Baruch Spinoza, powielając dedukcyjny ideał wiedzy Descartes'a, również odwołuje się do niedoświadczalnej, czysto rozumowej koncepcji poznania. Definicja substancji – tożsama z definicją natury boskiej – jest pierwszą i jedyną aprioryczną przesłanką dla całego skonstruowanego przez Spinozę systemu wiedzy. Wszystko, co stanowi wiedzę, musi dać się wywieść z pojęcia tej substancji, bez udziału doświadczenia, za pośrednictwem samego tylko rozumu.

Aprioryzm ma dla każdego z tych myślicieli fundamentalne znaczenie. Nie dopuszczając pozarozumowej metody zdobywania wiedzy, muszą oni odpowiedzieć na pytanie o zgodność porządku idei z porządkiem faktów, które wiedza opisuje, czy też – mówiąc prościej – o przedmiotową ważność wiedzy. Przy czym żaden z nich nie jest w stanie odpowiedzieć na to pytanie w języku wolnym od sformułowań teologicznych, skoro racjonalizm jest skazany na konstruowanie teologicznego mostu między wiedzą a światem. Boska *harmonia praestabilita* (Leibniz), boska prawdomówność (Descartes), zasada odpowiedniości porządku przyczynowego i porządku idei (Spinoza) – wszystkie te pojęcia mają charakter teologiczny, wobec czego wszystkie wymagają uprzedniego dowiedzenia istnienia Boga. Skoro z oczywistych powodów dowód taki nie może być *a posteriori*, to cały ciężar zadania, którego wykonanie jest niezbędne, żeby w ogóle móc mówić o wiedzy, spoczywa na rozumie. Sama natura przyjmowanej koncepcji wiedzy i uzasadnienia zmusza do rehabilitacji dowodu ontologicznego.

12 Zob. N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 48 oraz idem, *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*, trans. T. M. Lennon, P. J. Olscamp, Cambridge 1997, s. 230–235. Status tego Malebranche'owskiego aprioryzmu omówię dokładniej w rozdz. IV i V, kiedy będę analizował pojęcia podmiotu i przedmiotu poznania.

4. Lockowska propozycja aposterioryczna i krytyka natywizmu

Odwrócenie porządku dokonane przez aposteriorystów (Locke'a, Berkeleya, Hume'a) staje się – w sposób niezamierzony przez dwóch pierwszych – krytyką episteologii. Locke nie mógł nie widzieć, że wykazując niemożliwość istnienia idei wrodzonych, atakuje sam jej nerw ośrodkowy, mianowicie wrodzoną, czystą i apodyktyczną obecność w ludzkim umyśle idei Boga. Dla większości metafizyków XVII wieku idea ta ma tyleż kluczowy, co wyjściowy charakter w konstruowaniu i uzasadnianiu modelu wiedzy powszechnej i koniecznej, a więc charakteryzowanej w taki sposób, jak zwalczane przez Locke'a *notitiae communes* lorda Herberta.

Locke odwraca hierarchię wartości, charakterystyczną dla epistemologii kontynentalnej – i w pewnej mierze również wyspiarskiej – twierdząc, że wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia, a w umyśle nie istnieją żadne zasady czy prawdy wrodzone. W chwili naszego przyjścia na świat rozum jest pusty (*tabula rasa*, *empty cabinet*, *sheet of white paper*). Uzasadnienie modelu aposteriorycznego wymaga albo wykazania, że wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia, albo – w myśl dowodu nie wprost – podania w wątpliwość i zdyskwalifikowania tezy przeciwnej. W konsekwencji otrzymujemy dwie tezy, pozytywną i negatywną: (1) wszelka wiedza jest zależna od doświadczenia, oraz (2) nie istnieją żadne idee (zasady) wrodzone. Tezy te wymagają odmiennych uzasadnień, mimo że druga wynika z pierwszej.

W myśl empiryzmu Locke'a istnieją tylko dwa źródła wiedzy: zmysły i refleksja. „Nasze obserwacje zwrócone ku zmysłowym rzeczom zewnętrznym czy też ku wewnętrznym czynnościom, które postrzegamy, i które są przedmiotem naszej refleksji – oto, co zaopatruje umysł w cały materiał myślenia"[13]. Nasze własne czynności umysłowe (myślenie, wierzenie, wątpienie, chcenie) bądź przedmioty zewnętrzne są jedynymi źródłami naszej wiedzy, z nich czerpie idee wiedzotwórcza kombinatoryka rozumu, który – manipulując dostępnym materiałem – tworzy rozmaite konstrukcje poznawcze.

To śmiałe założenie redukcjonistyczne empiryzmu genetycznego jest wyjątkowo niefrasobliwe i niekonsekwentne; samo nie znajduje żadnego uzasadnienia i otwiera drogę krytyce, z którą wystąpią Berkeley i Hume. Po pierwsze, już Descartes i Malebranche mieli doskonałą świadomość, że idee jako przedmioty umysłu są zasadniczo czymś innym niż to, co mają re-

13 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. II, s. 120.

prezentować. Nawet jeśli Locke podzielał tę opinię, to maskował powstającą trudność wyjątkowo nieudolnie – bądź używając terminu „idea" w dwóch odmiennych znaczeniach (jako przedmiotu umysłu i jako jakości rzeczy), bądź postulując istnienie jakości pierwotnych, które umysł jest w stanie adekwatnie rozpoznać w ideach, których są przyczynami. Rzecz jasna, Locke nie dysponował żadnymi narzędziami, żeby tę odpowiedniość uzasadnić. Po drugie, Locke nie skonstruował żadnej mocnej koncepcji podmiotu poznania („intuicyjna wiedza o ja" sprawia raczej wrażenie pastiszu kartezjanizmu niż epistemologicznej konstrukcji). Po trzecie, istnieje nieprzezwyciężalna trudność z ideą substancji, której to idei nie posiadamy w sensie ścisłym, ale Locke zakłada jej rzeczywiste istnienie „w świecie". Po czwarte, Locke próbował skonstruować mocną koncepcję wiedzy opartą na czymś w rodzaju korespondencyjnej teorii prawdy, jednak z racji empirycznych ograniczeń nie mógł podać żadnego kryterium, które by taką wiedzę uzasadniało. Sprawiło to, że jego szeroko zakrojony projekt musiał w konsekwencji doprowadzić do przyjęcia, iż wiedza cechuje się zaledwie prawdopodobieństwem, a nie koniecznością, gdyż wiedza absolutna i metafizyczna – poza prawdami moralnymi[14] – jest nieosiągalna.

Historyczne znaczenie przyniosła Locke'owi jednak nie tylko pełna niedoskonałości, połowiczna i niedopracowana wersja empiryzmu, lecz przede wszystkim słynna krytyka natywizmu, która – w kontekście teologicznym – prowadzi do oczywistej kontestacji możliwości ontologicznego dowodu na istnienie Boga[15]. Pojęcie Boga, którego analiza prowadzi do konieczności uznania istnienia Boga, w żadnej mierze nie może pochodzić z doświadczenia. Opiera się na atrybutach najwyższej doskonałości, mądrości, nieskończoności etc., a te nie są ani cechami empirycznymi, ani maksymalizacjami jakości znanych z doświadczenia (np. nieskończoność nie powstaje przez

14 Tu Locke zgadza się z poglądami platoników z Cambridge. Sam znał Cudwortha. Od roku 1691 do śmierci mieszkał u lady Masham, córki Cudwortha.

15 Nie chodzi tu tylko o znaczenie historyczne. Cała księga I *Rozważań* poświęcona jest odrzuceniu teorii wrodzonych zasad teoretycznych i praktycznych, zatem sam Locke uznawał to negatywne ujęcie za niezbędny i podstawowy element swojej teorii poznania. Warto też pamiętać, że Locke'owi chodziło bardziej o „pojęcia wspólne" lorda Herberta z Cherbury niż o kartezjański natywizm (por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu*…, t. I, s. 30). Na paradoks zakrawa fakt, że opierając się na swoich założeniach epistemologicznych, nie mógł dać żadnego przekonującego wyjaśnienia pewności prawd moralnych, którą głosił za podziwianym przez siebie Cudworthem.

dodanie do siebie pewnych skończoności), ale pozaempirycznymi cechami pierwotnymi, których ograniczeniami są jakości przez nas postrzegane.

Lockowska krytyka idei wrodzonych jest wymierzona w teorię, wedle której „w umyśle znajdują się jakieś zasady wrodzone, pewne pojęcia pierwotne, *notiones communes*, jak gdyby znaki czy cechy, odciśnięte w umyśle człowieka, które dusza otrzymuje na samym początku swojego istnienia, przynosząc je ze sobą na ten świat”[16]. Lista zwolenników tej teorii jest bardzo długa i obejmuje chociażby Herberta z Cherbury, Descartes'a, platoników angielskich, Geulincxa, Malebranche'a czy Spinozę. Tak jak rozległe jest spektrum filozofów, przeciw którym wystąpił Locke, tak bogata jest paleta tez bądź zasad, które filozofowie ci uważali za wrodzone. Obejmowała ona tezy spekulatywne (logiczne), matematyczne, moralne i teologiczne[17].

Lockowska krytyka przebiega dwutorowo. Po pierwsze, wykazuje on, że najczęściej przyjmowana argumentacja, wychodząca od zgody powszechnej, jest niewystarczająca, gdyż samą domniemaną powszechność przekonania, iż Bóg istnieje, da się zapewne wyjaśnić w nienatywistyczny sposób, co ostatecznie i tak nie ma znaczenia, gdyż – twierdzi Locke – nie ma takiej zasady, która byłaby przyjmowana powszechnie[18]. Po drugie, Locke uznaje fałszywość tezy, że zasady wrodzone są wyryte w umyśle, a umysł ich nie dostrzega. „Jeśli bowiem te wyrazy: «znajdować się w umyśle» znaczą cokolwiek, to znaczą tyleż co: «być rozumianym». Tak, że «być w umyśle» i «nie być rozumianym» albo «znajdować się w duszy» i «nigdy nie być postrzeżonym», to tyle co: «jakaś rzecz jest i zarazem nie jest w duszy bądź w umyśle»”[19]. Z tego powodu nie można się zgodzić na tezę, że idee wrodzone znajdują się w umyśle, ale zostają zauważone dopiero wtedy, gdy „dochodzimy do używania rozumu”[20].

Lockowska krytyka istnienia wiedzy wrodzonej ma swoje słabe strony, na które wielu, chociażby Leibniz, zwracało uwagę. Problemy powstają w szczególności wtedy, gdy próbuje się objaśnić pojęcie pamięci, które odgrywa fundamentalną rolę w krytyce natywizmu. Otwarte pozostaje również pytanie, jak uzasadnić apodyktyczność zasad tożsamości i niesprzeczności, co jest o tyle istotne, że w oparciu o nie odrzucona zostaje teoria wiedzy nieuświadomionej. Wszystko wskazuje na to, iż – wbrew tokowi wykładu *Rozważań*

16 Ibidem, s. 30.

17 Por. ibidem, s. 32, 43, 59–60.

18 Ibidem, s. 32–34.

19 Ibidem, s. 34.

20 Ibidem, s. 39.

– pierwotny charakter posiada aposterioryczna teoria wiedzy, a krytyka idei wrodzonych jedynie ją uzupełnia. Tymczasem Lockowska teoria wiedzy jest tak słaba, a jakakolwiek apodyktyczność opierana na niej tak nieuzasadniona, że z pewnością nie może służyć jako punkt odniesienia krytyki natywizmu.

Wszystkie wątpliwości generowane przez empiryzm Locke'a mają jednak tutaj znaczenie drugorzędne, gdyż biorą się przede wszystkim z przywiązania filozofa do dogmatycznej i fundamentalistycznej filozofii, z jego wiary w prawdy wieczne etc. Następcy Locke'a nie zrezygnują z krytycyzmu, wręcz przeciwnie – uwypuklą go, nadadzą mu szerszy zakres, ostatecznie usuwając metafizyczne rezydua Lockowskiego empiryzmu. W tym kontekście krytyka natywizmu jest niezwykle istotna, gdyż nadwątla siłę apriorycznych prób dowiedzenia istnienia Boga; ukazuje szczelinę w rozumowaniu racjonalistów i w sposób jawny otwiera drogę późniejszym rozumowaniom Hume'a, który negując ontologiczny dowód Descartes'a i Leibniza zauważy, że argumenty *a priori* mogą być „pełne szlachetności i prostoty" [DRN, 81], ale „ludzie bystrzy nawet i jak najlepiej usposobieni wobec religii, czują zawsze, iż argumentom takim czegoś niedostaje, choć nie umieją może wytłumaczyć, na czym brak ten polega" [DRN, 86n].

5. Aprioryczne dowody na istnienie Boga

Żaden z przywołanych metafizyków nie był, rzecz jasna, dogmatycznym zwolennikiem aposteriorycznej teologii naturalnej, odwołującej się do tzw. pięciu dróg Tomasza z Akwinu. Apriorystyczne nastawienie sprawia, że zbudowanie pomostu pomiędzy wiedzą a światem nie może się udać, jeśli za przesłankę weźmiemy świat, bowiem właśnie istnienie świata stoi pod znakiem zapytania i należy je dopiero wykazać, a zatem pierwotnym zadaniem jest odnalezienie podstawy ugruntowującej wiedzę aprioryczną. Propozycje metafizycznych dowodów na istnienie Boga musiały więc przyjąć postać aprioryczną i stanowiły różne warianty Anzelmiańskiego dowodu ontologicznego[21]. Wymaga-

21 Zob. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145–146: „z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości".

ło to uprzedniego przyjęcia idei Boga (nieskończoności, doskonałości), idei wrodzonej, absolutnie niezależnej od doświadczenia (co należało wykazać) i dostępnej w introspekcji.

Kiedy Descartes dokonuje przeglądu idei umieszczonych w podmiocie, uznaje, iż mogą albo pochodzić z doświadczenia, albo być stworzone przez sam podmiot[22]. Idea Boga nie pochodzi wszakże z żadnego z tych źródeł, skoro jest „dla przyrodzonego rozumu rzeczą najoczywistszą, że żadną miarą z niczego nic nie powstaje, ani to, co doskonalsze, nie może pochodzić od tego, co mniej doskonałe jako od sprawczej i całkowitej przyczyny"[23]. Obecność tej idei zmusza nas, po pierwsze, do uznania jej za wrodzoną[24], a po drugie: „nabieramy pewności, że nie mogła nam być dana inaczej jak tylko przez coś, w czym zaiste mieści się pełnia wszystkich doskonałości, tj. przez realnie istniejącego Boga"[25].

Co więcej, sam fakt (*a priori*) mojego istnienia, którego jasną i wyraźną ideę posiadam – zgodnie ze światłem przyrodzonego rozumu i zasadą „przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w przyczynie, ile jej jest w skutku"[26] – upewnia mnie co do istnienia Boga, który jest albo bezpośrednią, albo pośrednią przyczyną tego, że istnieję[27].

Dowód, który rozpoczyna się od pojęcia Boga w umyśle, a kończy na Jego istnieniu jako przyczyny tej idei, odsyła do dowodu ontologicznego, który Descartes przedstawia w V medytacji:

> Przywykłszy bowiem we wszystkich innych rzeczach rozróżniać istnienie (*existentia*) od istoty (*essentia*), łatwo siebie przekonuję, że można je też oddzielić od istoty Boga i w ten sposób można myśleć o Bogu, jako o nie istniejącym aktualnie. Lecz skoro uważniej się zastanowię, to staje się oczywistym, że tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny. […] Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić. […] Nie jestem bowiem w moż-

22 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001, III, s. 70–71.

23 R. Descartes, *Zasady filozofii…*, s. 16.

24 R. Descartes, *Medytacje…*, III, s. 71.

25 R. Descartes, *Zasady filozofii…*, s. 16.

26 R. Descartes, *Medytacje…*, III, s. 71.

27 Por. ibidem, III, s. 71–72.

> ności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości), tak jak mogę sobie wyobrazić konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł[28].

Malebranche zaproponował dowód, który jest w zasadzie repliką kartezjańskiej wersji dowodu ontologicznego, jednak miejsce idei „bytu doskonałego" zajmuje w nim pojęcie nieskończoności (bytu nieskończonego), której ideę posiadamy, choć nie pochodzi ona z doświadczenia. Idea ta nie powstała w wyniku dodawania do siebie wielu skończoności, lecz przeciwnie – wszystko, co skończone powstaje przez ograniczenie tego, co nieskończone. Idea bytu nieskończonego ma zatem fundamentalny i wrodzony charakter:

> Jeśli myślimy o Bogu, to potrzeba, aby On był. Zaś jakikolwiek byt, mimo że znany, może wcale nie istnieć. Można widzieć jego istotę bez jego istnienia. Ale nie można widzieć istoty nieskończoności bez jej istnienia, idei bytu bez Bytu. Albowiem Byt nie ma idei, która by go przedstawiała. Nie ma archetypu, który zawierałby całą rzeczywistość umysłową. On sam jest w sobie archetypem i mieści w sobie archetyp wszystkich bytów. […] Zdanie: *Bóg jest*, samo w sobie jest najoczywistszym ze wszystkich zdań, które afirmują istnienie czegoś[29].

Po drugiej stronie kanału La Manche Ralph Cudworth używał niemal tej samej argumentacji, co Malebranche. Cudworth twierdził, że posiadamy ideę bytu doskonałego i nieskończonego (nawet jeśli nie potrafimy pojąć samej boskiej doskonałości), i oba te atrybuty mają charakter pierwotny, tzn. logicznie i ontologicznie wyprzedzają pojęcia niedoskonałości i skończoności[30]. Na tej podstawie formujemy właściwy dowód:

28 Ibidem, V, s. 84–85. W skróconej na potrzeby *Zasad filozofii* wersji czytamy: „Rozważając zaś, że spośród różnych idei, jakie [umysł nasz] posiada, jedna z nich od wszystkich pozostałych o wiele bardziej znamienita jest ideą bytu najrozumniejszego, wszechmocnego i najdoskonalszego, odkrywa w niej istnienie […] całkowicie konieczne i wieczne. I tak jak na przykład ujmując jako koniecznie zawartą w idei trójkąta równość trzech jego kątów z dwoma prostymi, jasno się przekonuje na tej podstawie, że trójkąt posiada trzy kąty równe dwóm prostym; tak samo z tego tylko, że ujmuje konieczne i wieczne istnienie jako zawarte w idei najdoskonalszego bytu, jasno wywnioskować powinien, że byt najdoskonalszy istnieje" (R. Descartes, *Zasady filozofii*…, s. 13–14). Zwraca uwagę zmiana narracji na trzecioosobową.

29 N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce*…, s. 50.

30 R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 1, 5, 1, [cyt. za:] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V: *Od Hobbesa do Hume'a*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2009, s. 68.

> Skoro posiadamy ideę Boga, czyli Bytu doskonałego, ideę nie pociągającą żadnej sprzeczności, musi jej odpowiadać jakiegoś rodzaju przedmiot, albo aktualny, albo potencjalny; ale Bóg, gdyby nie istniał, istnieć mógłby, i dlatego faktycznie istnieje[31].

Również Spinoza przedstawił swoją wersję dowodu ontologicznego. Według twierdzenia 11 części I *Etyki*, „Bóstwo, czyli wszechistota, składająca się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie"[32]. W dopisku filozof dodaje: „skoro jego [bóstwa] treść wyłącza wszelką niedoskonałość, a zawiera w sobie bezwzględną doskonałość, przeto usuwa tym samym wszelki powód do wątpienia o jego istnieniu"[33].

Z kolei w liście do Johanna Hudde (1666) Spinoza niejako odwraca całe rozumowanie, by dowód ontologiczny wprząc w swoją metafizyczną wizję jedności substancji:

> [U]trzymuję, że tylko jeden jedyny może być Byt, którego istnienie należy do jego natury, a mianowicie ten tylko Byt, który wszystkie w sobie posiada doskonałości, a który ja nazwę Bogiem. Bo też w istocie, jeśli założyć Byt, do którego natury należy istnienie, to Byt ów żadnej nie może w sobie zawierać niedoskonałości, ale wyrażać musi doskonałość wszelką […], dlatego też natura tego Bytu musi należeć do Boga […], albowiem wszystkie doskonałości w sobie posiada, żadnych zaś niedoskonałości. Nie może też natura ta istnieć poza Bogiem; gdyby bowiem poza Bogiem istniała, to jedna i ta sama Natura, która zawiera w sobie konieczne istnienie, istniałaby podwójnie; to zaś, zgodnie z dowodem poprzednim, jest niedorzecznością. A więc nie ma nic poza Bogiem, ale jeden jest tylko Bóg, który zawiera w sobie konieczne istnienie. Co było do okazania[34].

Co ciekawe, Spinoza uznaje za aprioryczny (uprzedni) jedynie dowód z analizy samego pojęcia, natomiast dowód z naszego istnienia

31 Ibidem.

32 B. Spinoza, *Etyka*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 471.

33 Ibidem, s. 473. W podobny sposób przedstawia Spinoza dowód kartezjański w *Zasadach filozofii Kartezjusza* ([w:] *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 49–50) oraz we fragmentach *Traktatu krótkiego o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości* (ibidem, s. 211), ewidentnie inspirowanych filozofią Descartes'a.

34 B. Spinoza, *Właściwości bytu koniecznie istniejącego*, [w:] L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, Warszawa 1959, s. 312.

i dowód z obecności idei bytu doskonałego nazywa aposteriorycznymi[35].

U Descartes'a, Malebranche'a i Spinozy dowody na istnienie Boga zajmują poczesne miejsce z racji ich fundamentalnej ważności dla uzasadnienia całej doktryny. Bez przyjęcia istnienia Boga kartezjanizm byłby solipsystyczną monadologią, okazjonalizm – solipsyzmem bez podmiotu, zaś spinozjański monizm rozproszyłby się w postać hipotetycznego atomizmu[36]. Jednak największą wagę do kwestii teologicznych przywiązuje Leibniz. We wszystkich jego podstawowych dziełach kwestia dowodu na istnienie Boga pełni priorytetowe funkcje. Odróżnia go od powyższych myślicieli nie tylko niekłamana i żarliwa religijność (która z pewnością wpływa na rozmach spekulacji *par excellence* teologicznej), ale również przywiązywanie dużej wagi do dowodów *a posteriori*. Co prawda, dowód *a priori* w postaci ontologicznej pełni rolę podstawową i z racji łatwości oraz prostoty jest oczywiście zawsze wymieniany na pierwszym miejscu, ale teofilozoficzny zapał Leibniza sprawia, że musi się on odwołać do swoistej wersji *design argument*, czyli dowodu z istnienia *harmonia praestabilita*. Metafizyczna i epistemologiczna analiza nie wyjaśnia natury ewentualnych relacji między monadami, a nawet czyni takie relacje niemożliwymi. Należy przyjąć, że porządek monad albo nie istnieje, co jest absurdem, albo został zaprojektowany i stworzony przez monadę doskonałą (teoretyczne ramy monadologii nie pozwalają mówić o bytach innego rodzaju niż monady), która wobec tego musi istnieć[37]. Waga, jaką Leibniz przywiązywał do tego argumentu, musiała być duża, skoro w liście (1716) do Samuela Clarke'a napisał, że owa odpowiedniość

35 Spinoza oddziela dwa kartezjańskie dowody na istnienie Boga: 1) ontologiczny – nazywając go apriorycznym; 2) dowód z obecności idei Boga w ludzkim umyśle – nazywając go aposteriorycznym. Dla Hume'a, który przejął terminologię Clarke'a – a także dla nas, o ile zbyt pochopnie nie utożsamimy aprioryczności z analitycznością – oba mają charakter aprioryczny: opierają się na czystym rozumie i zasadach apriorycznych. Dla Descartes'a obecność idei Boga w ludzkim umyśle nie jest faktem psychologicznym, lecz epistemologicznym, natomiast zasada, że musi być przynajmniej tyle doskonałości w przyczynie, co w skutku – jak podkreśla Descartes – jest zasadą, którą znamy dzięki naturalnemu światłu rozumu, a nie z doświadczenia.

36 Generalnie koncepcja Spinozy jest o wiele mniej odporna na filozoficzny ateizm, ponieważ nie wychodzi od autorefleksji *cogito*.

37 W klasycznej, krytykowanej przez Hume'a, wersji *design* argument ten brzmiałby następująco: empirycznie stwierdzamy na świecie ład i porządek, z czego wnosimy o istnieniu twórcy tego ładu, którym jest Bóg.

przedstawień monad i rzeczy zewnętrznych jest „*najpiękniejszym i najbardziej niezaprzeczalnym dowodem istnienia Boga*; albowiem tylko Bóg, czyli jedna przyczyna wspólna, może stworzyć tę harmonię rzeczy”[38]. Co więcej, istnienie Boga można również dowieść na sposób Tomasza z Akwinu, tzn. odnosząc monady, jako byty przypadkowe (czyli takie, które nie mają w sobie racji swojego istnienia), do bytu koniecznego jako do racji tak ich istnienia, jak i swojego własnego[39]. Nic dziwnego, że wbrew Descartes'owi i Spinozie, Leibniz stwierdza w *Nowych rozważaniach*, iż „prawie wszystkie środki, użyte w celu udowodnienia istnienia Boga, są dobre i mogłyby służyć, gdyby je udoskonalono, i wcale nie jestem tego zdania, aby należało lekceważyć ten, który zaczerpnięto z porządku rzeczy”[40].

Te różnice między Leibnizem a Descartes'em nie powinny nas zwieść. To, że Leibniz nie był przekonany ani do spinozjańskiej, ani do kartezjańskiej wersji dowodu ontologicznego, nie oznacza, że nie był przekonany do dowodu ontologicznego w ogóle. Wśród prawd koniecznych tylko jedna ma charakter egzystencjalny i jest to zdanie: „Bóg istnieje”. W związku z propozycją kartezjańską, Leibniz zauważył – nie szczędząc Francuzowi uszczypliwości[41] – iż Descartes przyjmuje bez dowodu możliwość Boga, którą należy wykazać. O ile oczywiste jest, że jeśli mamy pojęcie bytu doskonałego (obdarzonego wszystkimi doskonałościami), to byt taki istnieje, o tyle mniej oczywiste jest, że takie pojęcie rzeczywiście mamy. Wykazanie, iż mamy pojęcie istoty doskonałej, a nie tylko pusty znak mentalny czy językowy, to uznanie, że istota taka jest możliwa. „Owe dowody – pisz Leibniz – będą miały wartość, jeżeli ponadto przyjmiemy, że byt najdoskonalszy lub byt konieczny jest możliwy i nie pociąga za sobą sprzeczności albo, co oznacza to samo, że możliwa jest istota, z której wynika istnienie. Ale dopóki taka możliwość nie została udowodniona, należy sądzić, że istnienie Boga nie zostało także w sposób doskonały udowodnione przez tego rodzaju rozumowanie”[42].

38 G. W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa…*, s. 401.

39 Zob. G. W. Leibniz, *Monadologia…*, s. 306.

40 G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 382.

41 W tekście (najprawdopodobniej) z 1690 roku Leibniz pisze: „jestem pewien, że wyrządziłbym krzywdę jego talentowi, gdybym sądził, że on sam uważał to za dowód” (G. W. Leibniz, *O prawdziwej metodzie filozofii i teologii*, [w:] idem, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 23).

42 G. W. Leibniz, *Ogólne uwagi do „Zasad filozofii” Kartezjusza*, [w:] idem, *Pisma z teologii…*, s. 71. Leibniz zauważa to samo zagrożenie, które wytknął św. Anzelmowi mnich Gauni-

Wykazanie tej możliwości, czyli niesprzeczności pojęcia, obejmuje ujęcie wszystkich doskonałości jako zgodnych ze sobą. W tym celu Leibniz przyjmuje definicję doskonałości jako jakości prostej, pozytywnej i absolutnej[43]. Tezę o zgodności wszystkich doskonałości, czyli o możliwości ich współistnienia w tym samym podmiocie, udowadnia następnie nie wprost, tj. rozważając zdanie: „A i B są niezgodne", gdzie A i B są doskonałościami:

> Widać, że nie można tego dowieść, nie dokonując rozkładu terminu A lub B, jednego z nich albo obydwóch; gdyby ich natura nie odgrywała roli w rozumowaniu, niezgodności można by dowodzić tak samo dla nich, jak i dla dowolnych innych rzeczy. Ale (z założenia) są one nierozkładalne.
>
> Zatem dotyczące ich zdanie nie może zostać dowiedzione. […] ponieważ rozumowanie jest takie samo dla dowolnie wybranych tego rodzaju jakości, wszystkie doskonałości są więc zgodne. Zatem podmiot wszystkich doskonałości, czyli najdoskonalszy byt, jest dany, czyli może być poznany.
>
> Stąd widać, że ów byt również istnieje, ponieważ istnienie jest zaliczane do doskonałości[44].

* * *

Mimo że podejście metodologiczne Locke'a i Berkeleya implikuje niemożliwość przeprowadzenia dowodu ontologicznego, nie zamierzali oni rezygnować z prób demonstratywnego wykazania istnienia Boga. Obaj porzucają genetyczny empiryzm, by niczym rasowi racjonaliści udowodnić istnienie

lon z Marmoutier (por. *Co może ktoś na to odpowiedzieć w obronie głupiego*, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion*…, s. 177–185). Zagrożenie to miałoby polegać na tym, że możemy dowieść istnienia jakiegokolwiek bytu (drzewa, wyspy, potwora), o ile założymy, że jest doskonały. Leibniz pisze z kolei o „zwierzęciu absolutnie koniecznym" (G. W. Leibniz, *Ogólne uwagi do „Zasad filozofii"*…, s. 71). Uprzednie wykazanie możliwości bądź niemożliwości pojęcia ma, według niego, zapobiec podobnym absurdom, na które narażony jest argument Anzelma i Descartes'a.

43 G. W. Leibniz, *Najdoskonalszy byt istnieje (List do Spinozy)*, [w:] idem, *Pisma z teologii*…, s. 42.

44 Ibidem, s. 43. W uproszczonej – zakładającej już powyższe rozumowanie – wersji z *Monadologii* dowód brzmi następująco: „jeden Bóg (czyli byt konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A skoro nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie zawiera żadnych ograniczeń, żadnej negacji, a więc i żadnej sprzeczności, już to samo wystarcza, by poznać istnienie Boskie *a priori*" (G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*…, s. 306).

Boga. Różnica między nimi polega na tym, że u Berkeleya Bóg – zarówno ontologicznie, jak i epistemologicznie – funkcjonuje jako ostateczne uzasadnienie, natomiast u Locke'a nie funkcjonuje w ogóle. Nie ma historycznych powodów, by podejrzewać Locke'a o niedowiarstwo jakiegoś rodzaju, wręcz przeciwnie. Mimo tego, brak jakiegokolwiek znaczenia jego dowodu na istnienie Boga dla dociekań epistemologicznych sprawia, iż lektura *Rozważań* pozwalałaby egzegetom postawić tezę o ateizmie autora. Locke przystępuje bowiem do sprawy następująco. Posiadamy intuicyjną wiedzę o naszym własnym istnieniu i możemy myśleć o sobie samych, myślimy więc o sobie jako o realnie istniejących. Co więcej, fakt naszego realnego istnienia nie ulega żadnej wątpliwości[45]. Wreszcie, z racji tego, że człowiek „wie z pewnością intuicyjną"[46], iż nicość nie może wytworzyć czegoś realnego, musi istnieć coś, co istnieje odwiecznie, nie ma początku, jest bytem najpotężniejszym i jest istotą posiadającą wiedzę, czyli jest Bogiem[47]. Jasne jest, że Descartes posiadał epistemologiczne środki, by skonstruować podobny model dowodzenia: sprecyzował i zdefiniował pojęcia intuicji i dedukcji, zaś jego metodyczny sceptycyzm stanowił w jego mniemaniu skuteczną barierę przed ingerencją podatnych na erozję treści epistemicznych. Tymczasem postulowany przez Locke'a genetyczny empiryzm czyni zasadnym pytanie o prawomocność samej „intuicyjnej pewności", nie wspominając już o nagłym i niespodziewanym pojawieniu się najwyraźniej apriorycznej zasady, która służy za główną przesłankę dowodu[48].

Berkeley powiela strategię Locke'a, porzucając empiryzm w celu zbudowania dowodu istnienia własnego oraz istnienia Boga. Jednakże, w przeciwieństwie do Locke'a, od samego początku, w myśl zasady *esse* = *percipi*/*percipere*, nie jest konsekwentnym empirystą, a jego przywiązanie do racjonalistycznych standardów jest widoczne nie tylko przy okazji dowodu na istnienie Boga, lecz także w precyzji wywodów czy zachowaniu pojęcia substancji duchowej[49].

45 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu…*, t. II, s. 337.

46 Ibidem.

47 Por. ibidem, s. 337–339.

48 Edward J. Khamara zauważa, że rozumowanie Locke'a przypomina kosmologiczny (aprioryczny) dowód Samuela Clarke'a z *Demonstration of the Being and Attributes of God* (wykłady Boyle'a). Dowód Clarke'a jest głównym przedmiotem krytyki Hume'a w IX części *Dialogów o religii naturalnej* (E. J. Khamara, *Hume versus Clarke on the Cosmological Argument*, "The Philosophical Quarterly" 1992, vol. 42, no. 166, s. 37–44).

49 Jest tu dłużnikiem Descartes'a oraz bliźniakiem Hume'a, gdyż – jak trafnie zauważył Kołakowski – „Hume pragnął, by wiedza […] odznaczała się tymi właśnie zaletami, które

Konstruując radykalnie redukcjonistyczną wizję rzeczywistości jako konglomeratu percepcji, Berkeley stanął wobec trudności wyjaśnienia regularności biegu przyrody oraz istnienia innych ludzi, ponieważ nie da się tego dokonać wyłącznie w terminach doświadczenia zmysłowego. Stąd trzeźwy powiew racjonalizmu i konieczność odwołania się do demonstratywnego wykazania istnienia Boga. Dowód ten opiera się na (1) cząstkowej analogii ludzkiego podmiotu poznającego do podmiotu boskiego oraz (2) pewnym wariancie argumentu *design*, mianowicie takim, wedle którego musi istnieć stwórca podtrzymujący istnienie porządku naszego doświadczenia[50].

6. Podsumowanie

Nietrudno zauważyć, że przedstawiona problematyka ukazuje związek epistemologicznego aprioryzmu i teologii. Wiedza, uważana od wieków za pewną i niepowątpiewalną, znajduje usprawiedliwienie teologiczne u każdego z omawianych filozofów. Argument demona u Descartes'a pokazuje, że nawet matematyka potrzebuje tego rodzaju ugruntowania, inaczej jej pewność jest pozorna.

Epistemologia ewoluuje wraz ze stopniową negacją apriorycznych dowodów na istnienie Boga, a aposterioryzm staje się coraz bardziej konsekwentny. Locke mówi jeszcze o własnościach pierwotnych i usiłuje na ich podstawie skonstruować przedstawieniowy model wiedzy, Berkeley już nie. Hume, kwestionując jakąkolwiek możliwość odnoszenia się wiedzy apriorycznej do świata, dokona ostatecznego przewartościowania epistemicznych wartości.

propagowali siedemnastowieczni metafizycy: by miała bezwzględnie obligujący charakter. […] Jego punkt widzenia był ostatecznie absolutystyczny: żądał od wiedzy, by dawała pewność niezbitą i niepodległą krytyce" (L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 49). Nie zgadzam się wszakże z opinią Kołakowskiego, jakoby Hume nie miał dogłębnej świadomości swojej porażki i „dramatyczności wizji, którą pozostawił" (ibidem, s. 52).

50 Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa 1956, s. 231–232. Szerzej omawiam Berkeleyowską ideę Boga i prawomocność dowodów na jego istnienie w: T. Sieczkowski, *Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm*, [w:] B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź 2004, s. 32–35. Podobieństwo Berkeleya i Leibniza jest uderzające. Obaj wyszli od oryginalnych koncepcji ontologicznych i epistemologicznych oraz obaj zostali zmuszeni do przyjęcia istnienia Boga jako jedynego możliwego bytu, który nadaje sens i usprawiedliwia proklamowany system rzeczywistości.

Rozdział III
Metoda

Analizując w kontekście niniejszych rozważań pojęcie metody i jej rolę w rozwoju nowożytnej filozofii i nauki, natrafiamy na zasadniczą trudność, polegającą na niemożliwości precyzyjnego określenia stopnia interferencji dyskursu naukowego, filozoficznego oraz teologicznych uzasadnień i odniesień. Metoda, zdaniem Descartes'a, jest intelektualnym instrumentem, który musi być bezzałożeniowy i obiektywny. Metodologia (nauk szczegółowych czy metafizyki – wszystko jedno) właśnie za sprawą *zakładanej bezzałożeniowości* powinna być wolna od opinii: uprzedzeń, przekonań i mniemań. Także religijnych. Wprawdzie ostateczne uzasadnienie musi się odwołać do Boga, ale w porządku odkrywania wiedzy nie ono jest istotne, lecz metoda, zgodnie z którą należy używać instrumentów poznawczych. Metoda gwarantuje nam przede wszystkim dostęp do treści mentalnych *cogito*, a wśród nich do istoty i istnienia Boga, idei myślenia i idei rozciągłości jako archetypu rzeczy materialnych. Jedynymi pewnymi środkami zdobywania wiedzy są intuicja („tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie można; lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwie umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu"[1]

1 R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 21. Dedukcja i intuicja nie są rozłączne, gdyż dedukcja zakłada intuicję w każdym ze swych kroków: „przez dedukcję rozumiemy to wszystko, co daje się wysnuć z koniecznością z jakichś innych rzeczy poznanych w sposób pewny. Otóż należało tak postąpić dlatego, ponieważ o bardzo wielu rzeczach, choć one same

i dedukcja („czyste wnioskowanie jednego twierdzenia z drugiego”[2]). Dzięki nim wiedza jest łańcuchem prawd wywiedzionych z Boskich doskonałości, w których znajomość wyposaża nas Jego idea[3].

Według Descartes'a metoda powinna regulować nasz umysł i nasze doświadczenie w sposób sterylny i ideologicznie neutralny, o ile oczywiście uznamy, że prawda nie jest ideologią. Prowadząc umysł ścieżkami, na których drogowskazami są poszczególne zalecenia metody, zarówno Galileusz, jak i kardynał Bellarmin dotarliby do tej samej prawdy i pewności. Ta konstatacja, banalna w swoim uniwersalistycznym wydźwięku, przekonuje najpierw o koniecznej światopoglądowej neutralności metody, ale po chwili każe uzmysłowić sobie, że owa neutralność jest założeniem, które wypływa z tego, co moglibyśmy nazwać świadomością potoczną, subiektywną preferencją, natomiast nijak się ma do świadomości filozoficznej i metafizycznej, uwikłanej w konieczność teologicznego usprawiedliwienia. Fakt, że dowolnego narzędzia możemy użyć niezgodnie z jego domniemanym przeznaczeniem (młotek może zarówno pomóc w remoncie domu, jak i w popełnieniu przestępstwa) potwierdza, że – zgodnie ze świadomością współczesną, a wbrew Descartes'owi – w pojęciu instrumentu nie można zawrzeć wszystkich konsekwencji jego użycia, gdyż ani *a priori*, ani *a posteriori* nie są nam one znane. Analiza pojęcia metody nie pozwala zatem odkryć *zupełnego* zakresu jej konsekwencji w odniesieniu do empirycznego badania przyrody, natomiast, jak pokażę na przykładach wielkich racjonalistów XVII wieku, metafizyczne użycie metody odkrywa przed nami jej

nie są oczywiste, posiadamy wiedzę pewną, jeśli wyprowadzamy je z reguł prawdziwych i znanych przy pomocy ciągłego i nigdzie nie przerwanego ruchu myśli, ujmującej wyraźnie intuicją poszczególne człony: podobnie poznajemy, jak ostatni pierścień jakiegoś długiego łańcucha łączy się z pierwszym, choć jednym i tym samym spojrzeniem naszych oczu nie możemy objąć wszystkich pierścieni, znajdujących się pośrodku, od których ów splot zależy, jeżeli tylko przeglądniemy je po kolei i przypomnimy sobie, że od pierwszego do ostatniego wiąże się każdy z sąsiednim. Rozróżniamy tu więc intuicję ducha od pewnej dedukcji z tego względu, że w tej ostatniej daje się dostrzec rodzaj ruchu, czyli kolejności, w pierwszej nic podobnego” (ibidem, s. 22).

2 Ibidem, s. 19.

3 Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, V. Warto tu zauważyć charakterystyczne uprzywilejowanie epistemologii w stosunku do ontologii: z boskich doskonałości jesteśmy w stanie wydedukować cały porządek praw rządzących światem materialnym, choć – jeśli pominąć argument z prawdomówności Boga – możemy nie być pewni istnienia przedmiotów, które miałyby tym prawom podlegać.

ukrytą, teofilozoficzną treść. Innymi słowy, można oczywiście utrzymywać, że przyjąwszy kartezjańską metodę, dałoby się skonstruować odmienną od kartezjańskiej metafizyczną wizję świata, ale dla samego Descartes'a takie rozwiązanie byłoby zwyczajnie błędne i świadczyłoby jedynie o porzuceniu ideału metody i o wprowadzeniu do filozoficznego rozumowania subiektywnych wartości. Wniosek ten wynika, oczywiście, z gry rozmaitych innych założeń kartezjanizmu: obiektywizmu, uniwersalizmu, fundamentalizmu i przede wszystkim silnej obecności pierwiastka teologicznego, wyrażającego się m.in. w uznaniu bezapelacyjnej konieczności podania usprawiedliwienia. Owa gra – choć jeszcze bez uwzględnienia ukrytego pierwiastka teologicznego – widoczna jest w samych postulatach metody:

> Pierwszym [prawidłem] było, aby nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została przeze mnie rozpoznana w sposób oczywisty: co znaczy, aby starannie unikać pośpiechu i uprzedzeń, oraz aby nie zawrzeć w swych sądach nic ponadto, co jawi się przed mym umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie miałbym żadnego powodu, by o tym powątpiewać.
>
> Drugim, aby dzielić każde z badanych zagadnień na tyle cząstek, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania.
>
> Trzecim, by prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych, przyjmując porządek nawet wśród tych przedmiotów, które bynajmniej z natury swej nie wyprzedzają się wzajemnie.
>
> I ostatnim, by czynić wszędzie wyliczenia tak całkowite i przeglądy tak powszechne, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte[4].

Jednakże, gdyby rozproszyć absolutystyczną mgłę (*prawdziwość*, *powszechność*, *jasność i wyraźność*, *porządek*, *całkowitość*, *zupełność*) spowijającą ideę metody, ukazałaby się teologiczna siła leżąca tam, gdzie najczęściej doszukiwano się logicznej słabości[5]. Logiczna słabość Kartezjańskiej koncepcji

4 Ibidem, s. 22–23.

5 Bayle skomentował to w *Słowniku* w następujący sposób: „Jedna z jego [Descartes'a] podstawowych zasad rozumowania, kiedy już zwątpił we wszystko, zdaje się zbytnio popadać w błędne koło, by móc na niej bezpiecznie budować; ponieważ chce on udowodnić istnienie Boga, wychodząc od pewności naszych władz umysłu, a pewność naszych władz umysłu, wychodząc od istnienia Boga" – P. Bayle, *Dictionnaire*, hasło: *Cartes*, [cyt. za:] R. H. Popkin,

metody miałaby polegać na tym, że metoda ma określać kryterium niepowątpiewalności – metaforyczną jasność i wyraźność ujmowania – tymczasem nie istnieje żaden argument, dzięki któremu samą metodę moglibyśmy uznać za niepowątpiewalną. W konsekwencji, nie mamy prawa uznawać za niepowątpiewalne tego, co zostaje za takie uznane na mocy podanego w metodzie kryterium[6]. Ta logiczna słabość zostaje przezwyciężona dzięki metafizycznym konstatacjom. Po pierwsze, własne myślące *ja* pojmuję tak jasno i wyraźnie, że kwestionowanie kryterium oczywistości byłoby w jego przypadku niedorzeczne; po drugie, wrodzona i uświadamialna obecność idei Boga w naszym umyśle nadaje kryterium jasności i wyraźności charakter absolutnego warunku *wszelkiej możliwej wiedzy w ogóle*. Tym, co ugruntowuje ważność metody, jest więc jej metafizyczne użycie (tak jak skuteczność młotka weryfikuje ostatecznie nie jego projekt, ale wykonanie oraz zestaw faktycznych zastosowań). Kanoniczne, metafizyczne zastosowanie metody odsłania i uwydatnia aprioryzm, którego charakter, jak wykazałem wcześniej, jest teologiczny. Dzięki temu metoda ukazuje się jako ufundowana na boskiej podstawie. W często ignorowanym, a przecież niezwykle ważnym, bo w pewnym sensie „prywatnym"[7], traktacie zatytułowanym *Reguły kierowania umysłem* sam Descartes rozwiewa wątpliwości co do ostatecznego statusu metody:

> Skoro więc znaczenie tej metody jest tak wielkie, że zajmowanie się naukami bez jej pomocy wydaje się raczej szkodliwe niż pożyteczne, nabieram bez trudności przekonania, że ją już przedtem w jakiś sposób poznały umysły wybitniejsze, choćby dzięki kierownictwu samej natury. Duch bowiem

The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, Assen 1964, s. 211. Z kolei Arnauld upatruje *circulus vitiosus* w następującym fragmencie: „[Kartezjusz] mówi, że jest dla nas pewne, iż to, co ujmujemy jasno i wyraźnie, nie inaczej jest prawdziwe od tego, że istnieje Bóg. Ale to, że Bóg istnieje, może być dla nas pewne tylko dlatego, że to jasno i w sposób oczywisty ujmujemy; zanimby więc było dla nas pewne, że Bóg istnieje, winno być dla nas pewne, iż prawdziwe jest to wszystko, co ujmujemy w sposób jasny i oczywisty" – *Zarzuty czwarte (A. Arnaulda)*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001, t. I, s. 262.

6 Dogłębną świadomość tej trudności posiadał Spinoza.

7 „Kartezjusz pisał […] *Reguły* dla własnego tylko użytku; noszą one więc na sobie znamiona wyznań osobistych, szczerych i bezpośrednich". L. Chmaj, *Wstęp tłumacza*, [do:] R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem…*, s. 9.

ludzki posiada w sobie coś boskiego, w czym tak są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych[8].

Teologiczne ugruntowanie metody sprawia, że możemy uchylić zarzut błędnego koła, gdyż usprawiedliwienie, jakiego Bóg dostarcza metodzie, nie należy do wiedzy jako takiej – nie leży *w* jej obszarze – lecz pochodzi od jej *źródła*, leży więc niejako poza dedukcyjnym schematem poznania. Jasność i wyraźność są wystarczającym kryterium prawdziwości, tj. wszystko, co widziane jasno i wyraźnie, musi być nie tylko oczywiste, ale i prawdziwe (w odniesieniu do świata), gdyż „w przeciwnym razie zasługiwałby Bóg na to, by go nazwać zwodzicielem, gdyby nam dał tę zdolność zdradziecką i fałsz biorącą za prawdę"[9].

* * *

Fundamentalny charakter kartezjańskiej metody sprawia, że u Malebranche'a, Spinozy i Leibniza mamy do czynienia z wariantami jego koncepcji, której paradygmatyczne pojęcia trwale weszły do słownika filozoficznego. I tak, Malebranche nakazuje uznawanie myśli tylko wtedy, kiedy nie będziemy w stanie w nie zwątpić, to jest wtedy, gdy rzeczy ujmujemy jasno i wyraźnie. Kładzie również nacisk na porządek w dowodzeniu, analogiczny do matematycznego. Po jasnym i wyraźnym ujęciu pojęciowym powinien następować uporządkowany łańcuch rozumowania, który prowadzi nasze myśli od najprostszych do bardziej skomplikowanych[10]. Zarówno u Malebranche'a, jak i u Leibniza w charakterystyce metody występują reguły teoretyczne i praktyczne: „Całkowite uznanie winniśmy jeno tym sądom, które okazują się w sposób tak oczywisty prawdziwe, że nie można im odmówić uznania, bez wywołania poczucia wewnętrznej winy i tajemnych wyrzutów rozumu. […] Druga reguła, która odnosi się do życia praktycznego, brzmi następująco: nie należy nigdy w sposób bezwzględny kochać jakiegoś dobra, jeżeli okaże się, iż bez zastrzeżeń można mu odmówić swej

8 R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem…*, s. 24. Stwierdzenie to, jak się zdaje, rozstrzyga wątpliwości dotyczące uniwersalności metody. Wątpliwości te wzbudził po części sam Descartes nadmiernie kokieteryjnymi uwagami z *Rozprawy o metodzie*, wzmaganymi jeszcze natrętnie pierwszoosobową formą. W świetle *Reguł* nie sposób zaprzeczyć, że metoda rości sobie prawa do uniwersalności i jest jedyną możliwą drogą dojścia do prawdy obiektywnej.

9 R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 22.

10 Por. N. Malebranche, *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*, trans. T. M. Lennon, P. J. Olscamp, Cambridge 1997, s. 437–439.

miłości”[11]. Jak nietrudno się domyślić, Malebranche będzie argumentował za skutecznością swojej metody, opierając się nie tylko na autorytecie filozoficznym (Descarcie), ale i teologicznym (Bogu):

> [Powinniśmy postępować według prawideł metody] nie tylko dlatego, że metoda jest czymś naturalnym i pomaga umysłowi w jego operacjach, lecz także ponieważ ów sposób badania naszych idei i ich relacji – skoro Bóg zawsze działa na zasadzie ładu i najprostszymi środkami – pozwoli nam lepiej poznać jego dzieła[12].

Metoda ma zatem swoje źródło i gwarancję skuteczności nie tyle w praktyce naukowej, ile raczej w transcendencji zakładanej apriorycznie. Nie może być zresztą inaczej, skoro przedmioty naszego poznania widzimy według Malebranche'a *w niej* właśnie.

Powszechny i obiektywny status metody akcentuje także Leibniz. Za Descartes'em podąża on także wtedy, kiedy wskazuje na podobieństwo właściwej metody filozoficznej do metody matematycznej[13]. „Prawdziwa metoda" musi mieć charakter dedukcyjny, ponieważ wszystkie prawdy konieczne (a z perspektywy boskiego podmiotu, tj. z perspektywy monady całkowicie zaktualizowanej, również prawdy przypadkowe) są ze sobą powiązane. Co więcej, Leibniz wskazuje również na pewien niedostatek metody kartezjańskiej, która jest skuteczna w naukach przyrodniczych, ale nie wnosi wiele ani do filozofii praktycznej, ani do teologii[14]. „Nauka – pisze Leibniz w tekście *O prawdziwej metodzie filozofii i teologii* – za której sprawą odróżniano by

11 N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris 1945–1946, t. I, s. 51, [cyt. za:] Wł. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973, s. 62–63. Nietrudno zauważyć, że określeń „wewnętrzna wina" i „tajemne wyrzuty rozumu" nie da się wytłumaczyć na płaszczyźnie czysto teoriopoznawczej, bez odniesienia do religijnego zaangażowania autora.

12 N. Malebranche, *The Search after Truth*…, s. 456.

13 Por. G. W. Leibniz, *Przedmowa do nauki ogólnej*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbior., Warszawa 1969, s. 69–71. Pomijam tutaj – włączony do projektu *prawdziwej metody* – niezrealizowany plan stworzenia nowego, uniwersalnego języka (*Characteristica Universalis*), który pomógłby metodzie ugruntować prawdy konieczne w metafizyce, fizyce i teologii (zob. ibidem, s. 72–74).

14 Leibniz idzie tu bez wątpienia drogą wytyczoną przez uwagę Pascala, moim zdaniem nie do końca uzasadnioną teoretycznie, ignorując teologiczne odniesienie kartezjanizmu, a przynajmniej sądząc, że jest ono niewystarczające.

to, co słuszne od tego, co niesłuszne, wyjaśniano by tajemnice rozumu, lecz dla której droga do szczęścia byłaby ukryta, zasługuje na lekceważenie, bo dostarcza dowodów na temat kół, na temat duszy zaś – tylko domysłów"[15]. Leibniz konkluduje całkiem serio, iż metoda, której zastosowanie skutkuje taką definicją substancji, że utrzymanie dogmatu transsubstancjacji jest niemożliwe, musi być wadliwa[16]. Ideał całkowitej jedności nauki, która obejmowałaby matematyczną filozofię przyrody, filozofię moralną i teologię jest zatem dziełem Leibniza w większej mierze niż Descartes'a.

W przypadku Leibniza „metoda filozoficzna" to tyle co „metoda w ogóle", skoro wszystkie nauki stanowią ostatecznie dedukcyjną całość. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że Leibniz nie troszczył się specjalnie o *metodyczne* wyłożenie metody filozoficznej, którą zajmował się jedynie w paru młodzieńczych, niezatytułowanych i niedokończonych pismach, najbliższe strony poświęcę Spinozjańskiej koncepcji metody, wyłożonej w *Traktacie o poprawie rozumu*. Koncepcja ta rzuca jasne światło nie tylko na spinozjańską ideę wiedzy, ale przede wszystkim na ideę metody w ogóle i jej teologiczne uwikłanie[17].

Metoda Spinozy składa się z trzech nakazów: (1) odróżniania w umyśle idei prawdziwej (posiadającej treść przedmiotową) od innych oraz powstrzymywania się od „mieszania idei mylnych, zmyślonych i wątpliwych z prawdziwymi"[18], (2) poznawania rzeczy nieznanych według tej normy i kryterium, (3) prowadzenia swoich myśli w należytym porządku[19]. Metodyczne poznanie ma więc charakter intuicyjno-dedukcyjny. Dedukcja, doskonale *zademonstrowana* w *Etyce* i *Zasadach filozofii Kartezjusza*

15 G. W. Leibniz, *O prawdziwej metodzie nauki i teologii*, [w:] idem, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994, s. 22.

16 Kartezjańską definicję ciała jako rozciągłości odrzucali zarówno katolicy, jak i protestanci. Szczegółową argumentację w tej kwestii przedstawia Leibniz. Zob. G. W. Leibniz, *O transsubstancjacji* oraz *Notatki o Eucharystii*, [w:] idem, *Pisma z teologii…*, s. 137–146.

17 *Traktat* nie został ukończony. Fakt ten może stanowić przyczynek do niezwykle ciekawych rozważań biograficznych. Jedynie Malebranche (*Poszukiwanie prawdy*) i Descartes (*Rozprawa o metodzie*) ukończyli swoje teksty poświęcone metodzie zdobywania wiedzy. Pozostałe dotyczące tego zagadnienia traktaty autorstwa Descartes'a (*Reguły kierowania umysłem*. *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*), a także Spinozy (*Traktat o poprawie rozumu*) i Leibniza (*Przedmowa do nauki ogólnej*) pozostały nieukończone.

18 B. Spinoza, *Traktat o poprawie rozumu*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 442.

19 Zob. ibidem.

w porządku geometrycznym wywiedzionych, polega na wysnuwaniu logicznych implikacji z idei (definicji) jasnych i wyraźnych, a więc intuicyjnie pojmowanych jako niewątpliwe (tzw. drugi rodzaj poznania, *cognitio secundi generis*). Powyższe reguły brzmią jak mniej jasny wariant metody Descartes'a, jednak ich uzasadnienie różni się istotnie.

U Spinozy wyrażone jest *explicite* teologiczne uzasadnienie metody naukowej, które u Descartes'a funkcjonowało, ale było przemilczane, a w najlepszym razie jedynie zasygnalizowane w *Regułach kierowania umysłem*. W spinozjańskich wyjaśnieniach występują dwa uzupełniające się rozumienia pojęcia metody, obecne również u Descartes'a: rozumienie metody jako sposobu dochodzenia do prawdy oraz jako kryterium osądzania prawdziwości uzyskanych sądów bądź kontemplowanych idei. W paragrafie 36 *Traktatu* czytamy, że „metoda prawdziwa polega nie na szukaniu znamienia prawdy po osiągnięciu idei, lecz jest ona drogą dochodzenia samej prawdy, czyli treści przedmiotowych rzeczy, czyli też idei (wszystko to oznacza to samo) w porządku należytym"[20], a w następnym paragrafie Spinoza dodaje, iż metoda „jest zrozumieniem, co to jest idea prawdziwa, przez odróżnienie jej od innych myśli oraz zbadanie jej natury w tym celu, abyśmy nabyli wiedzę o naszej władzy rozumienia i potrafili tak pokierować naszym umysłem, by według tej normy zrozumiał wszystko, co ma być zrozumiane"[21]. To powiązanie metody jako zespołu reguł poznawczych i jako zasad refleksyjnej świadomości prawdziwości idei nie jest przypadkowe i służy Spinozie do ostatecznego uzasadnienia niepowątpiewalności samej metody. Argumentacja Spinozy jest dwustopniowa. Przed przedstawieniem głównych założeń swojej metody argumentuje w sposób naturalistyczny, a źródło konieczności tej argumentacji jest ewidentnie kartezjańskie. Spinoza zastanawia się, czy przyjęcie prawdziwej, a nie tylko regulatywnej, idei metody nie grozi popadnięciem w regres *ad infinitum*, czyli czy nie wymaga kolejnej metody do zbadania prawdziwości poprzedniej etc. Wątpliwości te – twierdzi ostatecznie Spinoza – są nieuzasadnione i można je rozwiać, odwołując się do naturalnych zdolności człowieka (Descartes powiedziałby: „do naturalnego światła rozumu"):

> Otóż, aby ukuć żelazo, potrzeba młotka, ale aby mieć młotek, trzeba go wpierw zrobić, do czego znów potrzeba młotka i innych narzędzi, a żeby te mieć, potrzeba znów instrumentów i tak do nieskończoności. W taki sposób daremnie by ktoś usiłował dowieść, że ludzie nie mają żadnej możności

20 Ibidem, s. 439.

21 Ibidem.

> kucia żelaza. Wszelako ludzie mieli pierwotnie możliwość urobienia czegoś najłatwiejszego przy pomocy narzędzi wrodzonych. […] Tak samo i rozum *dzięki wrodzonej swej sile* urabia sobie narzędzia rozumowe[22].

Ugruntowanie metody jako narzędzia rozumowego odsyła do wrodzonych zdolności intelektualnych. To, jak je Spinoza rozumie, uwydatnia teologiczne koneksje jego filozofii[23]. Okazuje się bowiem, że owym wrodzonym narzędziem, które daje nam normę wiedzy i poznania, jest idea Jestestwa najdoskonalszego, czyli Boga (Natury). Źródłem normy pewności naszej wiedzy jest kontemplacja idei istoty doskonałej[24]. „Po poznaniu metody – czytamy w paragrafie 49 – zobaczyliśmy, że będzie ona wtedy najdoskonalsza, gdy posiądziemy ideę Jestestwa najdoskonalszego. Dlatego więc na początku musimy jak największą uwagę zwrócić na to, aby jak najrychlej osiągnąć wiedzę o takim Jestestwie"[25]. Nie dość zatem, że dysponujemy niepowątpiewalną normą prawdziwości. Jak zobaczymy później, z idei bytu doskonałego wyprowadzamy wszelki inny byt, gdyż wiedza ma charakter dedukcyjny, co wynika, po pierwsze, z wszechogarniającego charakteru bytu doskonałego i, po drugie, z relacyjnego charakteru świata, a zatem i wiedzy, która go dotyczy[26].

* * *

Konstruując pojęcie metody i jej poszczególne reguły, kontynentalni racjonaliści przemycali treści absolutystyczne oraz teologiczne. Mniej zaangażowany metafizycznie empiryzm unikał z kolei teologicznych i ontologicznych deklaracji. Locke, na przykład, rozumiał przez metodę coś zupełnie innego niż Descartes, dla którego była ona narzędziem intelektualnym fundamentalnej wagi. Dla Locke'a zaś, jest… planem dzieła i zamiarem,

22 Ibidem, s. 436–437.

23 Prawdą jest, że w *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinoza wykorzystuje teologiczny słownik przede wszystkim po to, by przewrotnie uzasadnić konieczność filozoficznego libertynizmu w projektowanym przez siebie systemie państwowym. Jednak *Traktat o poprawie rozumu* nie rezygnuje z tego słownika. Spinoza – heretyk, apostata, ateista i bezwyznaniowiec w jednym – z premedytacją używa języka teologicznego, gdyż wie, że tylko on daje bezwarunkową gwarancję tezom metafizycznym. Z punktu widzenia epistemologii nie ma znaczenia, na ile Spinoza oddala się od religijnej ortodoksji, skoro pozostaje nader ortodoksyjnym episteologiem.

24 B. Spinoza, *Traktat o poprawie…*, s. 439–440. O wrodzonym charakterze tej idei i koniecznym istnieniu jej przedmiotu pisałem wcześniej.

25 Ibidem, s. 442.

26 Por. ibidem.

który pragnie zrealizować w *Rozważaniach*[27]. Empiryzm nie był dla niego metodą w sensie kartezjańskim, ale generalnym opisem i wyjaśnieniem dostępności oraz przedmiotowej ważności treści poznawczych. Już F. Bacon radykalnie zawęził obszar filozofii pierwszej, zaś Hobbes sprowadził kwestię zagadnień teologicznych do empirycznego, psychologicznego procesu uznania transcendentnej siły sprawczej[28]. Hume zupełnie zrezygnował z podejmowania pozytywnego wykładu teofilozoficznego. Wszyscy zapłacili za to cenę w postaci narażenia naturalizujących systemów na sceptyczną infekcję. Baconowski indukcjonizm i nowe ustanowienie nauk, Hobbesowska idea systemu wiedzy, nawet Humowskie badania natury ludzkiej zakładały jako cel quasi-systemową zupełność i kompletność. W żadnej z tych koncepcji nie ma problemu epistemologicznego uzasadnienia, bo wiedza, o której mówimy i którą konstruujemy, nie potrzebuje uzasadnienia innego niż Baconowskie „panowanie", ale też w żadnej z nich nie udaje się osiągnąć ideału zupełności. Nastawienie eksperymentalne, obserwacyjne i indukcyjne prowokuje bowiem do zadania pytania o status samego empiryzmu. Najdojrzalsza odpowiedź pochodzi od Hume'a. Jeszcze Bacon równie naiwnie wierzył w możliwość uniknięcia *idoli* w procesie poznawczym, co w możliwość osiągnięcia esencjalistycznej wiedzy o świecie, i przekonania te z łatwością powstrzymywały go przed zadaniem pytania o status samego empiryzmu. Locke problemu nie dostrzegał, natomiast Berkeley znalazł wytłumaczenie dylematów empiryzmu w transcendencji. Pytanie, czy w przypadku koncepcji Berkeleya mamy do czynienia z uzasadnieniem empiryzmu, czy raczej z wyjaśnieniem ewokowanych przezeń trudności w sposób zgoła nieempirystyczny, pozostaje otwarte. Wreszcie, Hume wskazał na niedostatki metodologii empirystycznej (por. choćby problem indukcji).

Zatem jeśli nawet metoda nie wytrzymuje epistemologicznej próby sił, to porzucenie ideałów powszechności, obiektywności i prawdziwości wydaje się ewidentną koniecznością, a właściwym medium artykulacji wiedzy

27 Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. I, s. 24–25. Locke pisze tam o swoim zamierzeniu (zbadać pochodzenie idei i podstawy uznawania przez nas danych zdań za prawdziwe) oraz o korzyściach z niego płynących.

28 Por. *Zarzuty trzecie* [Hobbesa – przyp. T.S.], [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, s. 164: „Wydaje się więc, że nie ma w nas żadnej idei Boga. […] [C]złowiek, który poznaje, że powinna istnieć jakaś przyczyna jego obrazów lub idei oraz inna wcześniejsza przyczyna tej przyczyny, i tak w dalszym ciągu […] dochodzi do wniosku, że z konieczności istnieje coś wiecznego. Jednak nie posiada żadnej idei, o której mógłby powiedzieć, że jest ideą tego wiecznego [bytu]".

wydaje się język probabilizmu bądź pragmatyzmu, niepomiernie słabszy i nieodporny na sceptycyzm. Wszystko to sprawia, że wraz ze zmianą pojęcia prawdy zmienia się pojęcie wiedzy. W tym nowym pojęciu jest albo uszczegółowienie bez uzasadnienia, albo uogólnienie bez pewności.

Zupełnie inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku metodologii aprioryst ycznych, czy raczej angażujących aparat aprioryczny (Leibniz, Descartes, Spinoza, Malebranche), w których uzasadnienie jest niezbędne, skoro celem i zarazem kryterium jest absolutnie konieczna prawdziwość. Prawdziwość nie tylko powszechno-ludzka, ale przede wszystkim prawdziwość wiedzy jako zgodność naszych przekonań z treścią boskiego umysłu.

Rozdział IV
Poznanie i jego przedmiot

1. Proces poznawczy

Kolejnym elementem charakteryzującym wielkie systemy metafizyczne XVII wieku jest pomieszanie perspektywy epistemologicznej z fizjologiczną. W konsekwencji proces poznawczy nie może być opisany w ściśle epistemologiczny sposób, a jego wyjaśnienie angażuje dość istotnie słownik fizjologiczny. Innymi słowy, nie jesteśmy w stanie wskazać różnicy między wrażeniem jako jednostką poznawczą (percepcją) a pobudzeniem zmysłowym, czy też między intelektualnym przedstawieniem a myślą rozumianą jako stan psychiczny. Szczególnie widoczne jest to u Descartes'a, u którego niejasności wynikające z dualizmu *res extensa* i *res cogitans* przenoszą się na pomieszanie fizjologicznego opisu procesu poznawczego z epistemologicznym uzasadnieniem poznania jako dochodzenia do wiedzy niepowątpiewalnej, opartym na redukcji wszystkiego, co fizyczne, materialne, rzeczywiste, przynależne światu etc.

Teologiczna interpretacja pozwalała usunąć tę trudność, a przynajmniej zepchnąć ją na drugi plan, przez hierarchiczne uporządkowanie dyskursów. Różnica między poznaniem jako procesem fizjologicznym a dochodzeniem do wiedzy jako procesem epistemologicznym nie odgrywała prawie żadnej roli aż do czasu Descartes'a, czyli w praktyce do momentu, w którym post-arystotelesowskie założenie o psychofizycznej jedności człowieka zostało zakwestionowane, czy raczej poddane krytycznej analizie. W przypadku Descartes'a analiza ta nie przyniosła żadnych korzyści prócz destrukcyjnych i zmusiła jego następców albo do przyjmowania propozycji abstrakcyjnych

(Malebranche), albo do swoistego powrotu do Tomaszowej koncepcji jedności duszy i ciała (wielość substancji tego samego rodzaju u Leibniza, jedność niższego rzędu u Hobbesa czy jedność wyższego rzędu u Spinozy).

Jednak wraz z filozofią Descartes'a klasyczny problem nieadekwatności poznania zmysłowego i dychotomii tego, co zmysłowe i tego, co rozumowe (dychotomia ta wywodzi się z filozofii Platona i pełni rolę strukturalną w całej chrześcijańskiej epistemologii, a w szczególności w etyce, deprecjonującej wszystko, co zmysłowe), uległ zasadniczemu przemieszczeniu. Nie chodziło już bowiem o klasyczny podział na nieadekwatną zmysłowość i skuteczny poznawczo rozum, ale o wzajemny stosunek dyskursów dotyczących tych władz poznawczych. Napięcie między tymi dyskursami przybrało postać konfliktu między fizjologicznym opisem a epistemologicznym uzasadnieniem. Aby wyjaśnić fenomen ludzkiego poznania i jego roszczenia do pewności, nie wystarczy odwołać się do fizjologicznego opisu ujętego – jakbyśmy dziś powiedzieli – w terminach narządów zmysłowych i wewnętrznych organów ciała. W przypadku racjonalistów XVII wieku każdy opis fizjologiczny musi zostać odniesiony do analizy epistemologicznej, znajdującej się na wyższym poziomie. Język cielesności jest bowiem zależny od języka rozumu, który mocą swoich własnych środków jest w stanie wydać werdykt dotyczący tego, co cielesne. (Zauważmy, że takie zdychotomizowanie i podporządkowanie jest możliwe tylko w przypadku filozofii apriorystycznej, tylko ona jest bowiem w stanie *wyciszyć* głos ciała). Opis fizjologiczny jest zatem wtórny w stosunku do filozoficznych rozstrzygnięć: kartezjańskiego dualizmu substancji, epifenomenalnego porządku świata materialnego u Leibniza, analogiczności i odpowiedniości *modi* u Spinozy czy też – szczególnie interesującego w tym kontekście – radykalnego zaprzeczenia jakichkolwiek interakcji między duszą i ciałem u okazjonalistów.

Uważam, że najbardziej instruktywne są przykłady Descartes'a i Malebranche'a. Cała filozofia (teoria) poznania tych myślicieli przebiega bowiem dwutorowo: oddzielają oni opis fizjologiczny i dyskurs epistemologiczny. Czytelnika *Człowieka* i *Opisu ciała ludzkiego* zachwyca z pewnością bogactwo i szczegółowość opisu[1]. W mechanicystyczny sposób przedstawiona zostaje dokładna budowa narządów zmysłowych, a ich funkcje szczegółowo wyliczone, wskazane są przyczyny błędów (np. w ocenie odległości i kształtu przedmiotów zmysłu wzroku), omówiona jest budowa mózgu i drobiazgowo zanalizowana budowa kanalików mózgowych (przekazujących pobudze-

1 R. Descartes, *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989. Zob. szczególnie s. 21–38, 44–70 oraz 79–81.

nia) oraz struktura odcisków bądź obrazów (*impressions*, *idées*) odbitych na wewnętrznej i zewnętrznej powierzchni mózgu. Dusza, „połączona z ową maszyną", kontempluje bezpośrednio owe obrazy, „gdy tylko […] zacznie sobie wyobrażać (*imaginer*) lub zacznie postrzegać (*sentir*) jakiś przedmiot"[2]. Wszystko to uzupełniają schematyczne ilustracje, czyniące naukowy dyskurs jeszcze bardziej apodyktycznym.

Opis Malebranche'a jest, rzecz jasna, łudząco podobny do kartezjańskiego. Zewnętrzne pobudzenia, działające na narząd zmysłowy, są przekazywane za pomocą nerwów do mózgu, w którym pozostawiają po sobie mniej lub bardziej głębokie ślady czy też odciski. I tak jak zacytowany fragment kartezjańskiego traktatu *Człowiek* odsyłał do duszy rozumnej jako tej, która we właściwy sposób postrzega (kontempluje, myśli), tak Malebranche'a analiza poznania „zmysłowego" odsyła do poznania „rozumowego"[3]. Oprócz

2 Ibidem, s. 49. W związku z relacją dusza – ciało i jej specyficznym kartezjańskim rozumieniem zwraca uwagę następujący dalej fragment: „[m]ógłbym tu jeszcze dodać, w jaki sposób odbitki owych obrazów trafiają tętnicami do serca i rozprzestrzeniają się po całej krwi; w jaki sposób [odbitki te], pobudzone czasami pewnym postępowaniem matki, mogą się nawet odciskać na członkach kształtującego się w jej łonie dziecka" (ibidem).

3 Wszystko to jednak w wyjątkowo teologicznej i zarazem teleologicznej oprawie. Poznanie zmysłowe i wszystko, co go dotyczy, zostaje ograniczone do „życia tutaj" – w świecie materialnym. „Przeżycie na wygnaniu" – oto, co umożliwia zmysłowa wiedza o faktach. Instruktywny jest fragment monologu Chrystusa [*sic!*] z *Medytacji:* „Zmysły przemawiają zawsze na korzyść ciała, a Bóg dał ci ciało, tak samo jak mnie, jedynie jako ofiarę, którą powinieneś poświęcić Mu tak jak ja, aby zasłużyć sobie na nagrodę. Zmysły są zuchwałe i krnąbrne, nie zachowują żadnego umiaru, nie biorą nigdy pod uwagę ani czasowych uwarunkowań, ani świętości miejsc, ani wartości wykonywanych zajęć. Wyobraźnia i namiętności mają taki sam charakter. Ponieważ zawdzięczają swoje narodziny zmysłom, ślepo przejmują się ich sprawami. Wyobraźnia to wariatka, która nie może znieść prawdziwej uwagi, a namiętności to pędziwiatry, które nie chcą niczego mądrego, umiarkowanego i rozsądnego. Występująca w pewnym stopniu łaska nie może oddziaływać z całą swoją siłą, jeżeli dusza nie jest wolna, a serce puste i otwarte. Ale zmysły bardzo zajmują duszę pobudzającymi je przedmiotami, wyobraźnia wciąż odwraca jej uwagę i powoduje roztargnienie, a namiętności wprowadzają niepokój i zakłócają w niej porządek na tysiąc sposobów" (N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2002, s. 249). Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że Malebranche rozumie tu zmysły przede wszystkim (choć nie wyłącznie) w kontekście etycznym, ale również kontekst teoriopoznawczy jest istotny. Istotny o tyle, o ile to „Bóg odciska w naszym mózgu ślady" (idem, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 38).

działania przedmiotu zewnętrznego oraz zmiany w naszych narządach zmysłowych i mózgu, który jest w tej analizie po prostu przedłużeniem narządów zmysłowych, Malebranche wyróżnia bowiem w doznaniu zmysłowym dwa kolejne elementy: postrzeżenie duszy oraz wydany przez nią sąd[4]. Zarówno Descartes, jak i Malebranche przeprowadzają paralelę między postrzeżeniem zmysłowym odciśniętym w mózgu i uświadomieniem sobie tego doznania przez niematerialną duszę. Dodatkowo, język, w którym opisujemy ciała i nasze poznawcze odnoszenie się do nich, jest już zapożyczony: wiedzy o materii nie zdobywamy bowiem kolekcjonując doznania zmysłowe, ale analizując aprioryczne idee, w tym przypadku ideę rozciągłości, Boga i (u Descartes'a) duszy. Tylko określając najpierw, czym jest dusza, można nadać epistemologiczny status temu, co w całości anatomiczne i fizjologiczne, dotyczące ciała i jego modyfikacji. Odsyłająca do apriorycznej epistemologii odpowiedź na pytanie o zadziwiający paralelizm psychofizyczny jest więc zarazem odpowiedzią na pytanie o status i uzasadnienie deskryptywnych teorii fizjologicznych.

Descartes i Malebranche (ale także Leibniz i Spinoza) mogliby, oczywiście, zatrzymać się na anatomicznym czy fizjologicznym opisie procesu poznawczego, ale sam opis nie znalazłby wtedy żadnego uzasadnienia[5]. Pierwotną funkcję pełni więc u nich zawsze czysto epistemologiczny opis apriorycznego porządku myśli i rozumu. Same techniczne reguły metody nie gwarantują jeszcze, jak widzieliśmy, prawomocności postępowania naukowego. Muszą odesłać do metafizycznego i epistemologicznego zarazem ugruntowania, czyli do wrodzonej idei Boga, z której dedukujemy istnienie prawdomównej istoty doskonałej, i do idei bytu doskonałego, z której można wyprowadzić cały porządek *natura naturata*. W przypadku Descartes'a epistemologiczne uzasadnienie odnajdujemy w apriorycznośći i apodyktyczności idei Boga, duszy i ciała (oraz oczywiście w metafizycznej tezie o prawdomówności Boga); w przypadku Malebranche'a i Spinozy – w tezach o analogiczności porządku myślenia i rozciągłości, tyle że w pierwszym przypadku będzie to analogiczność dwóch pasywnych względem siebie substancji, w drugim analogiczność dwóch *modi* jednej substancji. Już to proste wyliczenie po-

4 Zob. Malebranche, *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*, trans. T. M. Lennon, P. J. Olscamp, Cambridge 1997, s. 48–53.

5 Ta dwoistość zarówno opisu, jak i samego poznania powraca w forsowanym przez Descartes'a odróżnieniu „popędów naturalnych" i „przyrodzonego światła rozumu" (*lumen naturale*). Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001, III, s. 60–61.

kazuje, że teologiczny kościec myśli XVII wieku ma zasadnicze znaczenie w kontekście usprawiedliwiania fizjologicznego opisu procesu poznawczego[6]. Powyższe rozważania wskazują też, że źródeł wszelkiej prawomocnej wiedzy należy szukać w podmiocie ujętym w sposób natywistyczny, właściwym dla episteologii.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia u Berkeleya, jednak jego radykalny gest zniesienia materii i odniesienia rzeczywistości poznawczej do boskiego podmiotu sprawia, że sytuacja jest tu pozornie prostsza niż u Descartes'a czy Malebranche'a. Instauracja porządku idealnego jest dla Berkeleya równoznaczna z kasacją większości kwestii i wątpliwości, które podnosili filozofowie i przyrodnicy, np. zasadniczej dysputy XVII wieku dotyczącej interakcji psychofizycznej. Jeśli, zgodnie z zasadą *esse* = *percipi*/*percipere*, istnieją tylko podmioty (duchy) i ich percepcje, to pytanie o stosunek duszy do ciała, zasadniczo metafizyczne (choć Descartes próbował odpowiedzieć nań również w sposób fizjologiczny), oraz pytanie epistemologiczne o stosunek wiedzy doświadczalnej do apriorycznej okazują się źle sformułowane. Jedyna realna relacja, zarazem ontologiczna i epistemologiczna, jest stosunkiem podmiotu do jego własnych przedstawień, a ponieważ taki epistemologiczny „internalizm" grozi solipsyzmem, niezbędne jest teologiczne odwołanie. Owo odwołanie – na gruncie systemu Berkeleya zresztą bardzo interesujące – ugruntowuje możliwość intersubiektywnej komunikacji i szczątkową, protopragmatyczną koncepcję wiedzy. Tyle że Berkeleyowski redukcjonizm niesie ze sobą istotne zagrożenie, którego udało się uniknąć Irlandczykowi właśnie dzięki teologicznemu odwołaniu. Otóż, dualizm psychofizyczny zostaje u Berkeleya zastąpiony dualizmem tego, co poznawane i rzeczy poznającej. Odróżnienie to nie ma jednak charakteru wyłącznie epistemologicznego, gdyż tym, co poznawane, są przedmioty poznania – percepcje, ale już to, co poznaje, percepcją nie jest, i nie jest opisywane w terminach postrzeżeń zmysłowych oraz ich językowych uogólnień (idei ogólnych). Opis psychologiczny, a tym bardziej filozoficzny, nie są w stanie wyjaśnić fenomenu obiektywnego istnienia i samopoznania naszej jaźni, konieczne jest więc przejęcie pojęć z systemu kartezjańskiego. Rzecz poznająca jest więc substancją duchową, a dowód na jej istnienie ma

6 Jest to kwestia, w której po raz kolejny Locke'a zawodzi błyskotliwość. Jak słusznie zauważa Rorty (idem, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 128–135), marzył on o możliwości zastąpienia terminologii epistemicznej (idee) fizjologiczną (ślady w mózgu), tyle że tę drugą błędnie traktował jako uzasadnienie dla pierwszej.

charakter podobny do kartezjańskiego[7]. Oznacza to, że realność rzeczywistości, istnienie innych ludzi i analogiczność struktury podmiotu jako duszy oraz struktury bytu (konglomeratu percepcji) mogą znaleźć uzasadnienie wyłącznie w boskiej suprapercepcji (istnienie przedmiotów), prawdomówności (istnienie innych ludzi) i stałości (niezmienność praw przyrody). Jedynym uzasadnieniem przekonań o świecie i o nas samych jest Bóg, albowiem tylko na podstawie jego istnienia i znanych nam elementów jego istoty możemy określić kryteria i warunki prawdziwości poznawczego opisu.

W powyższych rozważaniach próbowałem wykazać, że kontekst psychofizyczny sprawia, iż możliwe jest pochopne przyjęcie tezy o pomieszaniu porządków fizjologicznego i epistemologicznego w przypadku wielkich racjonalistów XVII wieku. Bliższa analiza pokazuje jednak, ile energii i wysiłku włożyli oni w ugruntowanie paralelizmu porządków ciała i duszy. Wysiłek ten każdorazowo odsyła do teologicznego fundamentu: przy wszystkich – licznych przecież – różnicach między Descartes'em, Malebranche'em, Spinozą i Leibnizem ten jeden element teologicznego odwołania pozostaje wspólny. Teologiczna proteza – termin ten nie ma tu negatywnej konotacji – wystarcza, by idea hierarchiczności dyskursów i odniesienie do porządku wiedzy boskiej (gwaranta wiedzy ludzkiej) usunęły wątpliwości związane ze statusem opisu. Problem pomieszania porządków fizjologicznego i epistemologicznego obecny jest więc przede wszystkim u Locke'a i Hume'a, a szerzej – u wszystkich empirystów (poza Berkeleyem[8]), którzy nie rezygnują z wymogu racjonalności, nie istnieje natomiast w hierarchicznie ustrukturowanym dyskursie apriorystów i natywistów.

* * *

Poprzedzona Lockowską krytyką natywizmu i Berkeleyowską krytyką pojęcia substancji filozofia Hume'a, zamiast rozwiązać trudności, generuje kolejne problemy dotyczące statusu epistemicznego opisu. Poznanie jest w niej opisane w terminach czysto psychologicznych i introspekcyjnych, które, mimo ewidentnego zamiaru Hume'a, nie pozwalają skonstruować nawet rzetelnego dyskursu fizjologicznego, nie mówiąc o jego uzasadnieniu.

7 Por. T. Sieczkowski, *Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm*, [w:] B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź 2004, s. 28–29.

8 Samo używanie określenia „empirysta" względem Berkeleya wydaje mi się cokolwiek naciągane.

Poziom epistemologiczny, jeśli będziemy przezeń rozumieć koncepcję idealnej struktury podmiotowości Descartes'a czy Berkeleya, jest oczywiście dla Hume'a nieosiągalny i zostaje zastąpiony epistemicznym opisem stanów mentalnych, których – jak pokazuje analiza *Traktatu* – nie sposób odnieść do żadnej podmiotowej podstawy.

2. Przedmiot poznania

Przekonanie, że przedmiotem wiedzy ma być rzeczywisty świat i występujące w nim relacje jest paradoksalnie zarazem filozoficznym truizmem, jak i wyrazem myślenia życzeniowego. Kłopot rodzi się, gdy rezygnujemy z Arystotelesowskiego utożsamienia formy umysłowej i formy rzeczy, destruując koncepcję poznania jako jedności podmiotu i przedmiotu. Wiedza zostaje wtedy oparta na przedstawieniach i przyjmuje formę sądów lub zdań[9]. Po raz kolejny najwięcej „zawdzięczamy" Descartes'owi. Jeśli całość poznania rozgrywa się we wnętrzu umysłu, który operuje wyłącznie przedstawieniami, to w perspektywie epistemologicznej zarysowuje się podstawowy problem odniesienia wiedzy do świata przedmiotowego. Rorty, Siemek i Taylor mają więc rację, że problem reprezentacji konstytuuje całą nowożytną, pokartezjańską teorię poznania. Drugim elementem konstytuującym nowożytną teorię poznania jest trwała dychotomia treści i aktu, przedstawień (idei) i chwytających je władz. W takiej przestrzeni teoretycznej toczy się metafizyczny dyskurs teoriopoznawczy XVII i XVIII wieku.

Cała teoria poznania XVII i XVIII wieku jest zdominowana przez termin „idea"[10]. Pojęcia tego nie można usunąć z żadnej z doktryn metafizycznych, o których tu mowa. W żadnej też nie daje się zastąpić innym pojęciem. Idee są koniecznym narzędziem poznania według reprezentacjonistycznej teorii poznania i introspekcyjna filozofia – filozofia rozgrywająca się w przestrzeni *cogito* – jest na nie skazana. W liście z 19 stycznia 1642 roku do Gibieufa

9 Forma zdaniowa wiedzy nie była uznawana *explicite* przez wszystkich. Co prawda, Malebranche, Locke i Leibniz twierdzili, że to zdania są nośnikami prawdy (gdyż chwytają relacje będące przedmiotem wiedzy), ale dla Descartes'a nośnikiem prawdy była idea. Różnica ta jest o tyle nieistotna, o ile idee mają ekwiwalenty zdaniowe, np. idea (doskonałego) Boga i zdanie „Bóg jest doskonały". Możemy więc uznać, iż także dla Descartes'a wiedzę wyrażały zdania o charakterze podmiotowo-orzecznikowym.

10 Na ten temat zob.: L. Nolan, *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Ithaca 1996, s. 42–67; N. Jolley, *Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford 1990.

Descartes stwierdza jednoznacznie, że „wszelkie poznanie tego, co jest poza mną, mogę zdobyć jedynie za pośrednictwem idei, które miałem w sobie”[11]. Idee, jak pisze w swojej monografii Lawrence Nolan, mają podwójną realność. „Jako formy umysłowe, mają charakter mentalny. Jako byty *reprezentujące*, jako obiektywnie realne, nie tracą swojego mentalnego charakteru, ale stają się tożsame z przedmiotami *jako znanymi*. Są wciąż formami umysłu i stąd mają charakter mentalny, ale w tym samym czasie przedstawiają postrzegany przedmiot”[12]. Co więcej, przedmiotem wiedzy i, tym samym, poznania jasnego i wyraźnego (*clarae et distinctae*) mogą być nie tylko idee, lecz także sam umysł i jego władze, a zatem myślenie i jego modyfikacje, mianowicie ujmowanie przez umysł i akty woli[13] oraz wszelkie możliwe czynności intelektualne będące ich modyfikacjami: odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie oraz pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczenie i wątpienie[14]. Poznanie jednych i drugich odbywa się dzięki „przyrodzonemu światłu umysłu”, naturalnej, danej nam przez Boga zdolności, której nie sposób dalej uzasadniać, jak widzieliśmy przy omawianiu kryterium jasności i wyraźności.

To, co można wydobyć z pism Descartes’a, jest ewidentne w tekstach Malebranche’a, lecz generuje znacznie więcej trudności. Malebranche stwierdza *expressis verbis*, że wiedza ma charakter wewnętrzny, gdyż na gruncie przejętych od Geulincxa rozwiązań nie sposób rozumieć jej inaczej. Malebranche przyjmuje bez zastrzeżeń kartezjański dualizm substancji:

> Rozciągłość jest substancją i w żadnym razie nie jest rodzajem czy sposobem bycia. Przeto rozciągłość i materia są jedną i tą samą substancją. Tymczasem mogę spostrzegać moją myśl, pragnienie, radość, smutek, nie myśląc o rozciągłości, a nawet zakładając, że wcale nie ma rozciągłości. Tak więc wszystkie rzeczy [przedmioty poznania – T.S.] nie są modyfikacjami rozciągłości, ale modyfikacjami substancji, która odczuwa, pragnie i która bardzo różni się od rozciągłości. […] Moja dusza nie jest materialna. Nie jest modyfikacją mojego ciała. Dusza jest substancją, która myśli, która nie wykazuje żadnego podobieństwa do substancji rozciągłości, z której zbudowane jest moje ciało[15].

11 [Cyt. za:] F. Alquie, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 269.

12 L. Nolan, *Perception and Reality…*, s. 60.

13 R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 23.

14 Ibidem.

15 N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 35.

Malebranche uzupełnia jednak kartezjańską opozycję zapożyczoną od Geulincxa zasadą niekomunikowalności odmiennych substancji. Zasada ta opiera się na przekonaniu, że „nie czynisz tego, o czym nie wiesz, w jaki sposób się dzieje”[16]. Oznacza to, że akty ludzkiej woli nie są *bezpośrednią*, lecz jedynie *okazjonalną* przyczyną ruchów ludzkiego ciała i wszelkich modyfikacji, jakie te ruchy implikują w świecie materialnym. Jedynym czynnikiem działającym w świecie materialnym, a także na styku mojej woli i świata zewnętrznego, w którym egzystuje moje ciało, musi być Bóg. Jak zatem wytłumaczyć moje percepcje i ich przedmiotowe odniesienie? Odpowiedź Malebranche'a jest bardzo skomplikowana.

Przede wszystkim zdaje on sobie sprawę, że wszelką rzeczywistość, materialną i niematerialną, postrzegamy za pomocą idei:

> Jestem przekonany, że wszyscy się zgodzą, iż przedmiotów, które znajdują się poza nami, nie postrzegamy bynajmniej przez nie same. Widzimy słońce, gwiazdy i nieskończoność przedmiotów poza nami; i nie jest prawdopodobne, by dusza wychodziła z ciała i by miała – że tak powiem – odbywać spacery po niebie, aby tam kontemplować wszystkie owe przedmioty. Nie widzi ich tedy zgoła przez nie same i przedmiotem bezpośrednim naszego umysłu, gdy widzi on na przykład słońce, nie jest samo słońce, lecz coś, co jest wewnętrznie zespolone z naszą duszą, i to właśnie nazywam *ideą*. Tak więc przez to słowo *idea* nie rozumiem tu nic innego, jak właśnie to, co jest przedmiotem bezpośrednim czy też najbliższym umysłowi, gdy postrzega on jakiś przedmiot[17].

Odrzucenie przez Malebranche'a możliwości przyczynowej relacji pomiędzy przedmiotem i postrzeżeniem przedmiotu w podmiocie implikuje alternatywę: albo „wszystko widzimy w Bogu”[18], albo wszystko pozbawione jest sensu (odniesienia, znaczenia, ładu). I znowu, *widzenie w Bogu*, często powtarzana fraza, która stała się prawdziwym emblematem okazjonalizmu Malebranche'a, zawiera w sobie dwa odmienne rozumienia „widzenia w”, które należy uwypuklić. Inaczej bowiem (1) „widzimy w Bogu” prawdy wieczne, a inaczej (2) „objawia on nam” swoje arbitralne zrządzenia w świecie materialnym.

16 A. Geulincx, *Niekomunikowalność człowieka z materią w poznaniu i działaniu*, [w:] L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, Warszawa 1959, s. 241.

17 N. Malebranche, *Czym są idee* (fragment III księgi *De la recherche de la vérité*), przeł. J. Guranowski, [w:] L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku…*, s. 118–119.

18 N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce…*, s. 23.

Ad (1): Malebranche zgadza się z Augustynem, że w Bogu widzimy prawdy wieczne, tj. „liczby, figury, wszystkie prawdy spekulatywne, prawdy praktyczne, odwieczne prawa, niezmienne reguły moralności”[19]. Do tej listy dodaje ideę nadrzędną względem nich, mianowicie umysłową ideę rozciągłości (przestrzeni) jako archetypu wszystkich rzeczy materialnych. „Idea ta jest konieczna, wieczna, niezmienna, wspólna wszystkim umysłom, ludziom, aniołom, a nawet Bogu”[20]. Jest oczywiste, że idee charakteryzowane jako wieczne, mogą się znajdować „jedynie w niezmiennej naturze”[21], czyli w Bogu. Malebranche wyciąga z tego wniosek, że „nasze umysły zamieszkują w owym rozumie powszechnym, w owej substancji umysłowej, która mieści w sobie idee wszystkich prawd, jakie odkrywamy”[22]. Idee wieczne nie mają charakteru przedstawieniowego w prostym znaczeniu reprezentacji substancji i jakości, ale dotyczą relacji i stosunków (np. wszelkie prawdy dotyczące świata materialnego oparte są na stosunku odległości dedukowalnym z idei umysłowej rozciągłości). Wiedza rodzi się wraz z porównywaniem i wraz z nim się kończy. Relacyjny charakter wiedzy i umiejscowienie jej źródeł w Rozumie koniecznym, którego jesteśmy częścią, gwarantuje, co prawda, powszechność i konieczność wiedzy matematycznej i moralnej, ale separuje nas od świata faktów i ciał. Ta epistemologiczna przepaść, u podstaw której leżą ontologiczne założenie dualizmu i teza okazjonalistyczna, sprawia, że porzucamy świat faktów. Poniższe stwierdzenie Malebranche’a, zakładając, że nie jest ironiczne, oddaje doskonale platońsko-augustiański rodowód myśli tego filozofa:

> Cóż za piękny spektakl, ów archetyp wszechświata! Kontemplowałem go z największą przyjemnością. Jak miła to niespodzianka, gdy dusza zostaje przeniesiona do kraju prawdy, gdzie można się żywić obficie. Co prawda, nie przywykłem jeszcze do tej manny niebieskiej, do tego całkowicie duchowego pokarmu. Wydaje mi się on niekiedy jakby pusty w środku i bardzo lekki. Ale kiedy smakuję go z uwagą, znajduję go tak pełnym smaku i solidności, że nie potrafię już zdecydować się na to, by paść się z bydlętami na materialnej ziemi[23].

19 Ibidem, s. 20.

20 Ibidem, s. 41; zob. także s. 40.

21 Ibidem, s. 43.

22 Ibidem, s. 44. Zauważmy, że Malebranche operuje tu nie do końca uprawnioną przestrzenną supozycją.

23 Ibidem, s. 46.

Te racjonalistyczne przenosiny ze świata faktów do świata prawd konstruują epistemiczną przepaść, której Malebranche jest świadomy. Niesie ona ze sobą zasadnicze ograniczenie, z którego dobitnie zdawali sobie sprawę Berkeley i Hume, choć każdy skorzystał z tej wiedzy inaczej.

Ad (2): Arbitralnych zrządzeń Boga – powiada Malebranche – nie możemy widzieć w Rozumie koniecznym[24], czyli w boskim umyśle, w którym partycypujemy. Bóg musi „objawiać" nam świat widzialny, skoro sam świat nie może nam się ujawnić z braku interakcji między duszą a ciałem. W przeciwieństwie do wiedzy powszechnej i koniecznej, trwale obecnej w naszych umysłach, wiedzę o świecie materialnym, w którym funkcjonują nasze ciała, wiedzę niezbędną, by te ciała zachować (co stanowi fundamentalny chrześcijański obowiązek), zdobywamy za sprawą każdorazowych boskich interwencji. Bóg permanentnie wzbudza w nas idee ciał materialnych stosownie do tego, co realizuje w świecie i do aktów woli podejmowanych przez nas.

Na gruncie tych założeń Malebranche nie potrafi zbudować żadnego przekonującego dowodu na istnienie ciał materialnych, który w perspektywie epistemicznej byłby dowodem na przedstawieniowy charakter naszych postrzeżeń. Ma zresztą tego świadomość, kiedy rozważa dwa rodzaje usprawiedliwienia tezy o trwałym istnieniu korelatów naszych postrzeżeń: objawienie i świadectwo zmysłów. Pierwsze usprawiedliwienie jest logiczne i spójne w ramach pewnego paradygmatu: „w oparciu o autorytet Ksiąg Świętych […], którego nie można odrzucić, dowodzimy z całą ścisłością istnienia ciał"[25]. Rzeczywiście, niemal dla wszystkich chrześcijan – z wartym odnotowania wyjątkiem Berkeleya – zaprzeczenie istnienia świata materialnego byłoby herezją, co oczywiście nie świadczy jeszcze o tym, że mamy tu do czynienia ze „ścisłym dowodem". Drugi rodzaj potwierdzenia przynoszą nam zmysły, wprawdzie zawodne, ale wystarczające do zaspokajania potrzeb praktycznych; samo ich zaspokojenie dowodzi rzeczywistego istnienia domniemanych korelatów zmysłowych doznań. Jednakże również tutaj Malebranche nie rezygnuje z możliwości teologicznego usprawiedliwienia. Budując je, miesza – w sposób charakterystyczny dla siebie – epistemologiczne uzasadnienie z fizjologicznym opisem. Oto Bóg, mogący oddziaływać przyczynowo na materię, „objawia" nam świat za pośrednictwem zmysłów, co znaczy mniej więcej tyle, że „Bóg odciska w naszym mózgu ślady", czyli „przedstawia naszemu umysłowi idee"[26].

24 Ibidem, s. 37.

25 Ibidem [przekład zmodyfikowany – T.S.].

26 Ibidem, s. 38.

Mimo rozmaitych różnic dzielących Leibnizjańską teorię wiedzy i poznania od koncepcji jego poprzedników, również Leibniz nie jest w stanie sformułować swojej teorii poznania inaczej, niż w odniesieniu do wewnętrznych postrzeżeń[27], potencjalnych w przypadku substancji nieświadomych i – w pewnej mierze – aktualnych w przypadku monad obdarzonych świadomością. Jeśli kolejne stany wiedzy, które zawarte są w ciągu postrzeżeń *wewnętrznych* monady, mają odzwierciedlać zjawiska i zasady rządzące *zewnętrznym* światem zjawisk, będących postaciami, w jakich monady ukazują się sobie i innym monadom, to odzwierciedlania tego nie da się uzasadnić inaczej, jak tylko przez odwołanie do odwiecznie zaprogramowanego porządku, który nie może wynikać ani z wewnętrznego dążenia monad, ani z natury świata zjawisk, ale jedynie z Boga jako stwórcy porządku monad i porządku zjawiskowego.

3. Świat zewnętrzny

Problem istnienia świata zewnętrznego to wypadkowa filozofii Descartes'a. W jego tekstach brak jakiegokolwiek dowodu na istnienie ciał, który dorównywałby siłą dowodowi na istnienie duszy bądź Boga[28]. Uzasadnienie tezy o istnieniu świata zewnętrznego wymaga trzech powiązanych ze sobą przesłanek, które odnoszą się do: istnienia nas jako *cogito* wyposażonego w idee przedmiotów zmysłowych; prawdomówności Boga, skoro naszym ideom zmysłowym towarzyszy przekonanie o rzeczywistym istnieniu ich zewnętrznych korelatów; i wreszcie, Objawienia, które jednoznacznie informuje nas o istnieniu świata materialnego stworzonego przez Boga. Duszę znamy lepiej od ciała – odkrycie umysłu gwarantuje nam bezpośredni dostęp do własnej aktywności intelektualnej – i dlatego tylko o niej możemy wypowiadać się w sposób apodyktyczny. Wiedza o ciałach jest nieuchronnie zapośredniczona przez percepcje, co do których możemy żywić uzasadnione przekonanie, że są naszym dziełem. Jedynym gwarantem rzeczywistego i zewnętrznego istnienia (dla nas) ciał jest boska prawdomówność, przy czym

27 Podejmowane przez Leibniza próby opisu wiedzy, w których monady potraktowane są jako jednostki logiczne, a wiedza jako konglomerat zdań o strukturze podmiotowo-orzecznikowej, trudno uzgodnić z metafizycznym opisem monad i metafizyczną charakterystyką wiedzy. Osobiście preferuję rozumienie monad jako atomowych jednostek zarazem metafizycznych i logicznych.

28 Widział to sam Descartes, zauważył to też Malebranche. Idea umysłowej rozciągłości jest jedynie archetypem wszelkich możliwych ciał, ale nie nimi samymi. Nie jest więc naturą ciał w sensie kartezjańskim, a raczej (dla nas) stanowi o ich poznawalności.

należy tu zauważyć, że argument ten jest tutaj o wiele słabszy niż poprzednio. O ile w przypadku, gdy nasze ujęcie danego przedmiotu spełnia wymogi kryterium oczywistości, możemy uznać je za prawdziwe bez wahania (Bóg nie może nas zwodzić co do naszej najmocniejszej władzy), o tyle w przypadku ciał materialnych, których obraz jest niejasny i/lub niewyraźny, możemy mówić o błędzie nawet przy założeniu boskiej prawdomówności. Pozostaje oczywiście Objawienie – mimo że Descartes rzadko się do niego odwołuje, funkcjonuje ono w jego systemie jako ostateczne usprawiedliwienie przekonania o rzeczywistym istnieniu przedmiotów materialnych.

Często to, co jest postrzegane przez nas jako rzeczywistość zewnętrzna, pojmowane jest jako samoobjawienie Boga. Dzieje się tak zarówno w ontoteologiach Leibniza i Spinozy, jak i Malebranche'a i Berkeleya. Dla Spinozy wszystko istnieje nie dlatego, że to postrzegamy, ale dlatego, że jest częścią wszystko obejmującego boskiego organizmu, odwiecznej i wiecznej substancji. Myślę, że nie pozbawione podstaw będzie przyjęcie tezy, iż u Leibniza mamy do czynienia z podobnym immanentyzmem. Rzeczywistość jest radykalnie duchowa, wszystko jest więc częścią boskiego procesu myślowego, który prowadzi do ustanowionego z góry celu, do ostatecznego tryumfu dobra i realizacji doskonałości. Jeśli spojrzeć na filozofię Leibniza z tej perspektywy, to zasadne będzie pytanie, czy *rzeczywiście* żyjemy w najlepszym z możliwych światów, czy może w jednym z pozostałych – innymi słowy, czy spektakl, w którym odgrywamy główne role, nie zszedł już dawno z afisza jako sztuka nieudana, bez szczęśliwego zakończenia. Pozostalibyśmy zapewne w stanie agnostycznego zawieszenia, gdyby nie Leibnizjańska tendencja do mnożenia zasad i reguł obligujących monady. Bóg, motywowany zasadą doskonałości, pragnie nadać swoim stworzeniom maksimum istnienia. Wątpliwości zostają uchylone. Istniejemy *realnie*, gdyż Bóg nas stworzył. Hipotetyczna, czyli fizyczna konieczność istnienia świata, ustępuje najpierw konieczności moralnej (takiej, której przeciwieństwo implikuje absurd moralny), a później konieczności absolutnej, czyli metafizycznej[29].

Odpowiedź na pytanie o istnienie świata materialnego zostaje więc ulokowana w sferze *stricte* religijnej ufności w akt stworzenia. Doskonale ukazuje to Malebranche, który na gruncie przyjętych założeń nie jest w stanie uzasadnić rzeczywistego istnienia przedmiotów pobudzających nasze zmysły.

29 Por. G. W. Leibniz, *O ostatecznym źródle rzeczy*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbior., Warszawa 1969, s. 234–237. Matactwa Leibniza z zasadą doskonałości nie powinny nas zmylić co do zasadniczo religijnego charakteru jego uzasadnienia.

Jest to o tyle zaskakujące, o ile trzon tych założeń zasadza się na wyjaśnieniu oddziaływania *rzeczy* na *umysły* i *vice versa*. Aryst, bohater *Dialogów o metafizyce i religii*, którego Teodor usiłuje przekonać do doktryny okazjonalistycznej, jest najpierw zdumiony, że ból, który czujemy, kiedy coś nas kłuje, nie jest wystarczającym dowodem na istnienie ciała, choćby tylko naszego. Jednak owo odczucie bólu, konkluduje Teodor,

> jest swego rodzaju *objawieniem*. […] Sam Bóg wytwarza w naszej duszy rozmaite odczucia, które dotykają jej przy okazji zmian, jakie zachodzą w naszym ciele, w konsekwencji ogólnych praw jedności dwóch substancji [natur], z jakich składa się człowiek: praw, które nie są niczym innym, jak skutecznymi i stałymi zrządzeniami Stwórcy[30].

Na podstawie samych tylko zmysłów nie jesteśmy w stanie stwierdzić istnienia przedmiotów materialnych. Rozumowanie *a priori* pozwala nam udowodnić istnienie Boga, a to, połączone z zasadą Geulincxa kwestionującą interakcjonizm, skutkuje przekonaniem, że jeśli ciała istnieją, to ich zmysłowe istnienie komunikuje nam Bóg. Czy jednak istnieją? Tak, gdyż gwarantuje nam to tradycyjnie rozumiane Objawienie, będące „autorytetem, którego nie można odrzucić"[31]. W ostatecznym rachunku, chociaż umysły ludzkie i anielskie składają się na to, co Malebranche nazywa Rozumem powszechnym, to *na zewnątrz* tych umysłów rozciąga się przestrzeń ciał, przestrzeń istnień nie obdarzonych myślą. Nasze interakcje z tą przestrzenią są wyłącznie dziełem Boga. Świat zostaje więc odzyskany, ale zwraca go nam nie racjonalna kontemplacja, lecz akt wiary w objawioną treść Pisma Świętego. Jest to cecha charakterystyczna wszystkich episteologii: o obiektywnym przedmiocie ludzkiego poznania można w nich mówić o tyle tylko, o ile jest on stworzony przez Boga i stanowi przedmiot ontoteologii.

30 N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce…*, s. 113.

31 Ibidem, s. 37.

Rozdział V
Podmioty poznania

1. Podmiot

W omówieniu problematyki teoriopoznawczej XVII wieku nie może zabraknąć kluczowego pojęcia epistemologii – pojęcia podmiotu poznania. Oczywiście ma rację Rorty, który pisze, komentując „zwrot epistemologiczny" i osiągnięcie samoświadomości przez „filozofię-jako-epistemologię", że

> [k]artezjański wynalazek umysłu […] dał filozofii nowy fundament pod budowę. Odsłonił pole badań, które wydawały się „pierwotne" względem tego, czym zajmowali się filozofowie starożytni. Co więcej, odsłonił obszar, w którym była możliwa *pewność* jako coś przeciwstawnego samemu tylko *mniemaniu*[1].

Starożytna i średniowieczna koncepcja duszy jako siedliska podstawowych funkcji epistemologicznych była jeszcze tworem na wskroś metafizycznym. Innymi słowy, ontologiczna odrębność i specyfika duszy miały najczęściej charakter pierwotny względem jej funkcji epistemologicznej[2]. Konstrukcja

1 R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 125–126. Zwracam uwagę, że Rorty używa tu terminu „umysł" inaczej niż będę go używał – szczególnie – w toku rozważań nad Hume'em w części drugiej.

2 Wyjątkiem są tu rozmaici mistycy (Dionizy, Eckhart, Eriugena) oraz przede wszystkim Aureliusz Augustyn. Zapewne z tego powodu jego rozwiązania są tak często wykorzystywane przez Descartes'a i Malebranche'a.

kartezjańska jest pierwszą świadomą budowlą (pozostając przy metaforze Rorty'ego) epistemologiczną. Co prawda, formuły *cogito* (*ergo*) *sum* nie należy rozumieć jako implikacji ścisłej (w sensie Lewisa), która dawałaby poznaniu przewagę nad bytem, ale stanowi ona ciąg idei zależnych od siebie: (1) myślę, wobec czego (2) istnieję, wobec czego (3) jestem duszą, wobec czego (4) jestem substancją, której istota polega na myśleniu. To myślenie, a więc ciągłe roztrząsanie i odrzucanie bądź akceptowanie, pozwala Descartes'owi – w części *destrukcyjnej* – uwolnić się od wszelkich potencjalnie fałszywych supozycji i przekonań, oraz – w części *konstrukcyjnej* – ukonstytuować podmiot poznania wyłącznie na podstawie aktu myślenia. Część krytyczna argumentacji Descartes'a jest bezwzględna wobec wszelkich uprzednich, tj. nabytych, przekonań ontologicznych; część pozytywna z kolei nie poprzestaje na refleksyjnym akcie samowiedzy, ale odwołuje się do porządku metafizycznego (ontologicznego).

> Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. […] [J]estem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem bądź duchem, bądź intelektem, bądź rozumem, wszystko wyrazy o nieznanym mi dotąd znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą. […] Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje[3].

Terminy, które wylicza Descartes (*mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*), określając rzecz myślącą, czyli podmiot w sensie epistemologicznym, były mu oczywiście dobrze znane z tradycji filozoficznej. Skąd zatem wzmianka o „nieznanym mi dotąd znaczeniu"? Wyjaśnienia należy szukać w kartezjańskim rozumieniu rzeczy myślącej, która jest tożsama z substancją myślącą. Wydawało mu się bowiem, że – w przeciwieństwie do poprzednich filozofów, którzy używali wzmiankowanych terminów w sensie nader niejasnym i operując zamglonymi intuicjami – on sam wyznaczył jasny i wyraźny obszar myślenia jako substancjalnie odrębny od obszaru rozciągłości. Przytoczone pojęcie „substancji myślącej" obejmuje to wszystko, co o rzeczy myślącej możemy wiedzieć. Innymi słowy, substancja myśląca jest myśleniem i niczym więcej.

3 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001, II, s. 50–51.

Jak należy rozumieć sam termin „substancja"? Kwalifikacja Descartes'a jest wybitnie metafizyczna. W *Zasadach filozofii* czytamy, że w sensie ścisłym substancja to „rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia"[4]. Rzecz jasna, taki warunek może spełnić jedynie Bóg – substancja doskonała. Za substancje niedoskonałe można uznać te, których istnienie wymaga minimum czynników (przyczyn), a więc „substancję cielesną i umysł, czyli substancję myślącą, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują wyłącznie tylko udziału Boga"[5]. Kartezjański podmiot w sensie metafizyczno-epistemologicznym da się zatem opisać jako stworzoną i niematerialną substancję, której istnienie w całości zawiera się w wątpieniu, pojmowaniu, twierdzeniu, przeczeniu, chceniu, wyobrażaniu sobie i czuciu.

Czym jest jednak ów podmiot bez usprawiedliwienia teologicznego? Nie jest substancją doskonałą, bo nie może być przyczyną swojego istnienia. Nie jest „miejscem pewności", nie istnieje bowiem usprawiedliwienie przedmiotowego charakteru myślenia. Jest wyłącznie samotożsamością daną w jasności i wyraźności aktu *cogito*, natomiast wszelkie idee, które wypełniają przestrzeń uprzedmiotowionego *cogito* (czyli *cogito* jako podłoża czy zbiornika percepcji), stanowią ostatecznie konglomerat mniemań i przeświadczeń, nie zaś wiedzy, nie są więc w ścisłym sensie nawet rezerwuarem epistemicznym. Aby uczynić sam podmiot czymś więcej niż tylko obserwującym siebie myśleniem, należy uruchomić całą episteologiczną maszynerię zaprzęgniętą do pracy w *Medytacjach*, a więc ontologiczną argumentację zmuszającą nas do uznania koniecznego istnienia Boga i jego prawdomówności (skoro kłamstwo nie licuje z doskonałością) oraz do przekształcenia tymczasowego kryterium jasności i wyraźności – czyli introspekcyjnej oczywistości – w kryterium *obiektywnej* prawdziwości.

Reasumując, samowiedny podmiot, o ile chce się stać nie tylko podmiotem epistemologicznym w sensie ścisłym, tj. poznającym coś różnego od niego samego, nie może przecenić funkcji sankcji teologicznej. Idea Boga przerzuca bowiem most między zamkniętą w kołowej strukturze samowiedzy indywidualnością a światem dostępnym poznaniu[6]. Bóg sankcjonuje jasność i wyraźność, a więc możliwość utożsamienia oczywistości z prawdziwością; boski umysł funduje możliwość dedukcji jako organicznego

4 R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 32.

5 Ibidem.

6 Jest to kolejny argument wskazujący wagę Lockowskiej krytyki natywizmu w kontekście episteologii.

rozpisania całości praw rządzących światem w nieskończenie długi łańcuch rozumowań; Bóg wreszcie sprawia, że mnogość treści naszego umysłu może zyskać – przed trybunałem bezbłędnego oka umysłu – przedmiotową ważność. Podmiot konstytuuje się sam, natomiast Bóg czyni go podmiotem wiedzy, podmiotem rekonstruującym świat pod czujnym okiem jego twórcy.

* * *

Z klasycznym ujęciem podmiotu mamy do czynienia u Leibniza, ale na pierwszy rzut oka arbitralność jego podstawowych rozstrzygnięć może budzić wątpliwości. Najpierw empiryczny punkt wyjścia (u Descartes'a założony tylko po to, by go zdyskredytować w toku sceptycznego dyskursu), czyli konstatacja złożonego charakteru otaczających nas przedmiotów. Później już tylko aprioryczne rozumowanie: złożoność implikuje prostotę, a ponieważ *regressus ad infinitum* jest niedorzeczny, należy przyjąć istnienie substancji prostych[7]. Oczywiście, punkt wyjścia – nie tylko Leibniza, ale całej niemal metafizyki siedemnastowiecznej – jest kartezjański, a raczej motywowany trudnościami, na jakie natrafiła filozofia Descartes'a. Wśród wszystkich kwestii to nie prawomocność wiedzy, ale problem substancji najbardziej nurtował filozofów; problem polegający na tym, jak wytłumaczyć interakcję i oddziaływanie odrębnych i niesprowadzalnych do siebie substancji. Czy można zadowolić się rozwiązaniem okazjonalistycznym, które sferę *działania* podmiotu ogranicza do aktów intelektualnych i wolicjonalnych, oddzielonych od świata rzeczy niewidzialną i nieprzekraczalną przez człowieka barierą? Czy eskapistyczne rozwiązanie Spinozy, przenoszące jedynie trudność na wyższy poziom, należy w ogóle brać pod uwagę? Dla historyka filozofii truizmem jest stwierdzenie, że żadne z tych rozwiązań nie mogło zadowolić Leibniza. Dualizm i monizm należy zastąpić pluralizmem; empiryczny czy też zjawiskowy punkt wyjścia nie ma tu nic do rzeczy, skoro tok dalszego rozumowania uwierzytelnia całością konstrukcji obraną drogę (zarzucać Leibnizowi, że rozpoczął od obserwacji, to tak jakby mieć do niego pretensję, że jako apriorysta był niekonsekwentny, skoro używał papieru i atramentu, by dać materialny wyraz swoim myślom).

Metafizyczna charakterystyka monady jako substancji prostej, czyli jako podstawowego budulca rzeczywistości[8], jest być może mniej interesująca

7 G. W. Leibniz, *Monadologia*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbior., Warszawa 1969, s. 297.

8 „Monady są prawdziwymi atomami natury – elementami rzeczy" (ibidem).

niż druga charakterystyka, jaką obdarza ją Leibniz. Wobec zakwestionowania kartezjańskiego dualizmu, a także monizmów Hobbesa i Spinozy, Leibniz staje bowiem na stanowisku spirytualizmu, twierdząc, iż w swojej podstawowej, substancjalnej warstwie rzeczywistość ma charakter duchowy, niematerialny[9]. Fenomen filozofii Leibniza polega na zastąpieniu charakterystyki ontologicznej epistemologiczną. Monady są bowiem zamkniętymi, niekomunikującymi się wzajemnie atomami tyleż metafizycznymi (tworzącymi *rzeczywistą* istotę świata), co epistemologicznymi (podlegającymi charakterystyce wyłącznie jakościowej, przy czym przez jakości nie należy tu rozumieć przypadłości fizycznych, ale treści *postrzeżeń*). Postrzeżenia są stanami monady, uporządkowanymi w ciąg (zwój), jej kolejnymi momentami wewnętrznymi. Apercepcja tych postrzeżeń to niejako rozwijanie owego zwoju przez duszę rozumną. Całość wiedzy nie może uprzytomnić się żadnej monadzie z wyjątkiem Boga[10], ale *jest* w niej obecna jako mętna, uśpiona, niewyraźna.

> Można by w każdej duszy poznać piękno wszechświata, gdyby dało się rozwinąć wszystkie jej zwoje, które w sposób widoczny rozwijają się dopiero z upływem czasu. […] Każda dusza zna nieskończoność, zna wszystko, ale nader mętnie; podobnie przechadzając się brzegiem morza i słysząc jego huk, łowię odgłosy każdej fali, z których połączenia składa się szum morza, żadnego wszakże nie rozróżniając w szczególności[11].

Monady są swego rodzaju autodynamicznymi indywiduami epistemicznymi. Ich wewnętrzną zasadę zmiany nazywa Leibniz dążnością (*appétition*)[12]. Jest to wewnętrzny napęd, umożliwiający zmianę stanów czy momentów epistemicznych, czyli rozwijanie się zwoju postrzeżeń. Monadą epistemologiczną – we właściwym sensie – nazwać możemy oczywiście jedynie monadę refleksyjną, obdarzoną apercepcją i pamięcią, a więc monadę myślącą i kierującą się w swoim myśleniu zasadami (tożsamości i racji

9 W języku francuskim, którym Leibniz lubił się posługiwać, słówko *esprit* może oznaczać zarówno ducha, jak i umysł. Czyni to epistemologiczną woltę Leibniza bardziej zrozumiałą.

10 G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, [w:], idem, *Wyznanie wiary filozofa…*, s. 291.

11 Ibidem.

12 G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:], idem, *Wyznanie wiary filozofa…*, s. 299.

dostatecznej). Leibniz zachowuje bowiem kartezjański podział na postrzeżenia (idee) i zasady myślenia.

Koncepcja podmiotu jako jednostki metafizycznej, która ma strukturę jaźni samodzielnie odtwarzającej wszystkie swoje stany[13] i apriorycznie wyposażona jest we wszelką możliwą wiedzę, musi uciec się do religijnego dogmatyzmu, by nie została oskarżona o filozoficzną arbitralność. Podobnie jak w przypadku Descartes'a i Malebranche'a, problem usprawiedliwienia wiedzy, w którą wyposażone[14] są monady, staje się wyraźnie widoczny. Mnogość teologicznych usprawiedliwień w filozofii Leibniza nie powinna zatem zaskakiwać. W kontekście podmiotu (wiedzy) należy zwrócić uwagę na dwa z nich. Po pierwsze, wszystkie monady są substancjalnie jednorodne, ale różnią się od siebie jakościowo, tj. treścią i stopniem doskonałości postrzeżeń. Przy zastosowaniu – choć sam Leibniz tego nie przyznaje – piątej drogi Tomasza z Akwinu (ze stopni doskonałości) i dodaniu opisanego wcześniej zmodyfikowanego argumentu ontologicznego, Leibniz otrzymuje pojęcie Boga jako monady doskonałej, a więc nieograniczonej. Używając kategorii Arystotelesowskich bliskich Leibnizowi, można powiedzieć, że Bóg jest monadą nieskończenie zaktualizowaną, wiedzącą wszystko. Jeśli więc zastosować – do czego Leibniz daje nam prawo – opozycję pojęciową aktu i potencji, to zrozumiałe staje się stwierdzenie, że „można by w każdej duszy poznać piękno wszechświata", gdyż „każda dusza zna nieskończoność, zna wszystko, ale nader mętnie"[15]. Po drugie, należy uzasadnić (usprawiedliwić) obiektywny, tj. przedmiotowy charakter wiedzy, którą dusza rekonstruuje dzięki zasadom niesprzeczności i racji dostatecznej. Perspektywa episteologiczna pozwala należycie zrozumieć sens terminu *rekonstrukcja*, gdyż całość wiedzy dostępnej podmiotowi odzwierciedla porządek stworzenia, ustanowiony dzięki zasadzie doskonałości (absolutnej, tj. metafizycznej) w harmonii przedustawnej. Deszyfrujemy zatem świat, który już się dzieje, zaś jego dzianie się leży poza zasięgiem naszej woli.

Skrajnie metafizyczna koncepcja Leibniza imponuje nie tylko rozmachem, lecz także wizją świata, którą moglibyśmy nazwać zlogicyzowaną on-

13 Por. A. Renaut, *Era jednostki*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 149.

14 Używam wyrażenia „wyposażone", gdyż z perspektywy podmiotu boskiego wszelkie zdobywanie wiedzy przez człowieka jest tak naprawdę symulacją, usprawiedliwioną metafizyczną zasadą wprzódy ustanowionej harmonii. Całość wiedzy jest w tej perspektywie samoodtwarzającym się zapisem.

15 G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski…*, s. 291.

tologią[16]. Taki światopogląd spełnia ideał metafizyki jako nauki pierwszej, badającej fundament świata – tutaj metafizyczno-logiczny – i jednocześnie określającej metody badawcze nauk szczegółowych, których waga ogranicza się oczywiście do sfery praktycznej, jest więc relatywna względem ustaleń metafizyczno-teologicznych. Episteologia Leibniza zostaje jednak – o czym nie wolno zapominać – w całości podporządkowana dwóm wielkim zasadom logicznym, uprzednim wobec wiedzy właściwej, tak boskiej, jak i ludzkiej.

Reasumując, kartezjański podmiot epistemologiczny i jego późniejsze kontynentalne modyfikacje mają jeszcze charakter na wskroś metafizyczny. Podmiot wiedzy i poznania jest w nich utożsamiany – po pierwsze – z nieśmiertelną duszą jako pierwotnym elementem ludzkiej konstytucji oraz – po drugie – z klasycznie pojmowaną substancją, jako (1) bytem (bez)względnie samoistnym i (2) będącym podstawą wszczepionych w nią jakości, atrybutów, modi, działań etc. Co więcej, podmiot rozumiany metafizycznie znajduje usprawiedliwienie jedynie w tezach ontoteologicznych, skoro kartezjańska substancja myśląca jest w ogóle substancją jedynie dzięki substancji boskiej, która nadaje jej istnienie i charakter, zaś spinozjański *modus* myślenia jest wyłącznie sposobem istnienia jednej i przedwiecznej substancji boskiej. Wiele do myślenia dają w tym kontekście próby Descartes'a i Leibniza, które – z naszej postkantowskiej perspektywy – są nieudane o tyle, o ile podmiotu epistemologicznego nie udaje się w nich ukonstytuować bez bezwarunkowej konstytucji metafizycznej, która podmiot – spełniający się przecież w kwalifikacji epistemologicznej – każe nam pojmować jako substancję myślącą lub jako monadę obdarzoną apercepcją.

Kończąc te rozważania można jeszcze – choćby dygresyjnie – zwrócić uwagę na specyficzny, wyalienowany metafizyczny status jednostki w kartezjańskim i leibnizjańskim modelu wiedzy. Samotność ta, nawet jeśli nie do końca uprzytamniała się samym autorom jako logiczna konsekwencja obranej przez nich podmiotowej optyki, staje się jednak widoczna przy bardziej całościowych rekonstrukcjach. Jej świadomość miał Kołakowski, a później (1989) zwrócił na nią uwagę Renaut, komentując ideę podmiotowości wynikającą z monadologii w następujący sposób:

16 Podejmowane przez Leibniza próby opisu wiedzy, w których monady potraktowane są jako jednostki logiczne, a wiedza jako konglomerat zdań o strukturze podmiotowo-orzecznikowej, trudno uzgodnić z metafizycznym opisem monad i metafizyczną charakterystyką wiedzy. Osobiście preferuję rozumienie monad jako atomowych jednostek zarazem metafizycznych i logicznych.

> Należy odtąd raczej położyć nacisk na szczególną postać tego podmiotu, który dostarcza monadzie swój model: gdyż jest to podmiot, który konstytuuje się jako taki bez żadnego związku z czymś innym prócz samego siebie, a więc taki, który jeśli jest ograniczony (skończony), to wcale nie w wyniku swej relacji z innym, lecz poprzez samoograniczenie, subiektywność bez intersubiektywności, tożsamość w sobie, która pozostaje bez związku zarówno z innością świata, jak też z innym ja[17].

* * *

Mimo zasygnalizowanych podobieństw, faktem zasadniczym pozostaje jednak niejednorodność ujęć podmiotu w filozofii nowożytnej. Klasyczna, metafizyczna i substancjalna, koncepcja podmiotu autorstwa Descartes'a z pewnością zainfekowała Leibniza, a w dużej mierze również Locke'a, Kanta, Fichtego i Hegla; zarazem jednak trudność znalezienia solidnego metafizycznego gruntu dla epistemologii wytykali Descartes'owi liczni filozofowie, począwszy od kartezjańskiego akolity, Malebranche'a, którego twórczość można w dużej mierze określić jako przypisy do Descartes'a. Tam, gdzie Descartes widział jasno i wyraźnie substancję myślącą z jej atrybutami i modusami, Malebranche – a za nim Berkeley i Hume – widzieli zasadniczą trudność.

Malebranche był bez wątpienia epigonem Descartes'a, tak jak później epigonami rozwiązań Malebranche'a byli Berkeley i Hume[18]. Aby to zrozumieć, wystarczy być może spojrzeć, jakim mutacjom ulegał Kartezjański podmiot u Malebranche'a i Berkeleya. U tego pierwszego najpierw pojawia się stwierdzenie, które brzmi niemal jak cytat:

> Moja dusza nie jest materialna. Nie jest modyfikacją mojego ciała. Dusza jest substancją, która myśli, która nie wykazuje podobieństwa do substancji rozciągłości, z której zbudowane jest moje ciało[19].

17 A. Renaut, *Era jednostki…*, s. 149. Renaut ma oczywiście na myśli narodziny indywidualności społeczno-ekonomicznej, a nie epistemologicznej. Z tego powodu harmonia przedustawna jako gwarant intersubiektywności jest dla niego wyłącznie protezą, którą należy zastąpić pojęciem etycznej racjonalności rzeczywistości (zob. ibidem, s. 156–161).

18 W tej sprawie zob. np. A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, New York 1934; N. Jolley, *Berkeley, Malebranche and Vision in God*, "Journal of the History of Philosophy" 1996, no. 34 (4), s. 535–548; A. Fritz, *Malebranche and the Immaterialism of Berkeley*, "Review of Metaphysics" 1949, no. 3 (1), s. 59–80; C. J. McCracken, *Malebranche & British Philosophy*, Oxford 1983.

19 N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 35.

Ta pozorna kalka poglądów Descartes'a, uderza po chwili brakiem charakterystycznego dla Descartes'a optymizmu:

> We własnej substancji nie tylko nie znajduję idei wszystkich rzeczy, ale nawet idei mojego własnego bytu. Albowiem jest on zupełnie niepojmowalny dla siebie samego i nigdy nie przekonam się, czym jestem, chyba że Bogu spodoba się odkryć przede mną ideę lub archetyp umysłów, zawarty w Rozumie powszechnym[20].

Następne fragmenty ujawniają intencje Malebranche'a. „Zasady nauk" i „wszelkie prawdy oświecone" pomieszczone są w Rozumie powszechnym, którego część stanowimy. Dzięki tej partycypacji, której pierwszym objawieniem jest znajomość rozciągłości inteligibilnej (archetypu rozciągłości materialnej), mogę z apodyktyczną pewnością konstruować dowody matematyczne, dotyczące relacji między konkretnymi częściami rozciągłości. Pojmowanie na podstawie tej idei-archetypu jest jasne i wyraźne, gdyż jest ona „tak płodna w prawdy, że wszystkie umysły razem nigdy jej nie wyczerpią"[21]. Matematyka i fizyka są więc ugruntowane w ideach wiecznych, do których ludzki umysł ma dostęp dzięki partycypacji we wspólnej, ponadludzkiej – w rzeczy samej, boskiej – rzeczywistości Rozumu koniecznego. Jeśliby jednak wziąć nasze umysły w ich partykularności, to – korzystając z nadużywanej przez Malebranche'a terminologii esencjalistycznej – natura tych umysłów jest przed nimi samymi zakryta. Różnica między podmiotem ludzkim a podmiotem boskim nie jest więc, jak u Leibniza, ilościowa, lecz jakościowa, nieprzekraczalna. Podmiotem epistemologicznym jest tylko Bóg i nikt inny, nasza partycypacja w wiedzy jest co najwyżej cząstkowa.

> Wewnętrzne odczucie mnie samego poucza mnie o tym, że jestem, myślę, chcę, czuję, cierpię itd., ale nie pozwala mi poznać tego, czym jestem, natury mojej myśli, mej woli, mych uczuć i namiętności, mego bólu ani relacji łączących te rzeczy między sobą: albowiem nie mając żadnej idei dotyczącej mej duszy, nie widząc jej archetypu w Słowie Bożym, gdy kontempluję ją, nie mogę odkryć ani czym jestem, ani jaka jest jej modalność, ani też relacji związanych z jej modalnością; relacji, które żywo odczuwam, nie znając ich: relacji które Bóg jasno zna, nie odczuwając ich[22].

20 Ibidem, s. 54.

21 Ibidem, s. 60.

22 Ibidem. W związku z tym fragmentem trzeba wspomnieć o dwóch rzeczach. Po pierwsze, widać tu wyraźnie, że Malebranche nie jest tylko epigonem Descartes'a i że jego kryty-

Innymi słowy, jasne i wyraźne ujęcie duszy implikowałoby, zdaniem Malebranche'a, aprioryczną wszechwiedzę, a co za tym idzie, bezzasadność istnienia świata empirycznego. Zresztą, do podobnego wniosku doszedł Leibniz i musiał odwołać się do innej konstrukcji duszy, by uzasadnić permanentnie odmienne stany postrzeżeniowe monad.

Rozumowanie, które proponuje Berkeley, jest w pewnej mierze zapożyczone od Malebranche'a, a przynajmniej jego wymowa jest bardzo podobna[23]. Po destrukcji substancji materialnej, a co za tym idzie, po zredukowaniiu jakości pierwotnych do rzeczywistości podmiotowej, Berkeley konstruuje drugi człon swojego równania: *esse* = *percipi*/*percipere*. Stawką jest oczywiście *percipere*, podmiot ludzki, duch, substancja, to, czym ostatecznie jesteśmy. Konstatacja Berkeleya jest jawnie negatywna:

> Nie sposób utworzyć idei duszy czy ducha, gdyż wszystkie idee są bierne i bezładne, a jako takie nie mogą za pomocą obrazu czy podobieństwa przedstawiać czegoś, co aktywne. Chwila uwagi wystarczy, aby stało się dla każdego jasnym, że jest całkowicie niemożliwym posiadanie idei, która odzwierciedlałaby tę aktywną zasadę ruchu i zmiany idei, jaką stanowi duch[24].

Z samej definicji idei jako bytu biernego i bezwładnego wynika, że musimy przyjąć, iż jej przyczyna znajduje się w jakiejś substancji aktywnej. Ta sama definicja zmusza nas do odrzucenia tezy, że jakakolwiek idea może odzwierciedlić to, czym owa substancja jest. Berkeley nie rozwinął żadnej teorii intuicji intelektualnej lub też – na wzór Locke'a i Descartes'a – koncepcji refleksji różnej od postrzegania, musi więc przyjąć, że znajomość własnej duszy możemy opierać wyłącznie na obserwacji jej postrzeganych (i postrze-

ka poznawalności duszy (substancji myślącej) otwiera drogę filozofii brytyjskiej swoim traktowaniem rozumu jako aktywności pojmowania, a nie jako mitycznej substancji. Po drugie, na uwagę zasługuje wzmianka o „żywym odczuwaniu" i „jasnym pojmowaniu". Eliminacja podmiotu boskiego u Hume'a sprawi, że ideał jasnego i wyraźnego poznania straci swą regulatywność i zostanie zastąpiony czymś, co Malebranche deprecjonował – żywością odczucia, które będzie jedyną miarą realności postrzeżeń.

23 Niepoznawalność podmiotu to tylko jedno z podobieństw. Zadaniem niezwykle ciekawym byłoby bez wątpienia prześledzenie licznych związków łączących „widzenie w Bogu" z Berkeleyowskim „boskim językiem", czyli komunikacji Boga z człowiekiem za pomocą rzeczywistości empirycznej. Zawieranie się umysłów ludzkich w Rozumie koniecznym, a więc boskim, jest oczywiście naturalną tego konsekwencją.

24 G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, red. J. Salamon SJ, Kraków 2004, s. 35.

żeniowych) skutków. Myślenie jest następowaniem po sobie poszczególnych idei prostych bądź złożonych, w określonej kolejności i układzie.

Koncepcja Berkeleya wieńczy pokładanie ufności w akt stwórczy i żywienie nieufności do ludzkiego umysłu, który nie jest zdolny do tego, by rozpoznać świat jako rzeczywisty i niezależny od nas. „Zawieranie się" umysłów ludzkich w umyśle boskim, dające się wyinterpretować z filozofii Spinozy i Leibniza, jest ewidentne u Malebranche'a i Berkeleya. Oczywiście, trudno je pojąć. Zawieranie się przestrzenne, które w tej sytuacji jesteśmy skłonni sobie wyobrażać, ma rację bytu – i to połowicznie – jedynie u Spinozy. Natomiast tam, gdzie mamy do czynienia z radykalnym spirytualizmem (mimo dualizmu deklarowanego przez okazjonalistów, uwaga ta dotyczy również ich), metaforyka przestrzenna lub matematyczna wydaje się jedynym możliwym narzędziem uchwycenia tej skomplikowanej i niejasnej teorii[25].

* * *

Doceniając konieczność metafizycznego usprawiedliwienia, należy jednak przyznać, że najważniejsza jest czysto epistemiczna funkcja podmiotu. W rozumieniu filozofów siedemnastowiecznych umysł-substancja-podmiot jest przede wszystkim zbiornikiem treści epistemicznych, idei, przedstawień i pojęć, których stosunek do zewnętrznej względem umysłu rzeczywistości należy dopiero wyjaśnić. Jak słusznie zauważa Siemek[26], tym, co konstytuuje zachodnią teorię poznania w jej pokartezjańskim kształcie jest perspektywa odniesienia wiedzy do bytu, gdzie trudności generuje najczęściej wyjaśnienie bądź usprawiedliwienie tego odniesienia.

2. Inny

W myśli XVII wieku pojawia się jeszcze kolejny ważny problem: istnienie innego, drugiego, bliźniego, rzadko kwestionowane w myśli religijnej, bo przecież „zadane" jako pierwotny warunek moralnej obligacji. Istnienie innego zawsze

25 Nie należy dać się jej zwieść. Z tego, że liczby 3, 5 i 7 zawierają się w zbiorze liczb pierwszych, zaś dane umysły ludzkie zawierają się w umyśle boskim, nie wynika bynajmniej, że umysł boski odpowiada zbiorowi liczb pierwszych. Czyniłoby to z niego zaledwie sumę umysłów ludzkich. Jak pisze Malebranche, „wszystkie poszczególne byty uczestniczą w Bycie, ale żaden z poszczególnych bytów nie dorównuje Bytowi. Byt zawiera wszystko, ale wszystkie byty, stworzone i możliwe, wraz z całą swą wielorakością nie mogą wypełnić obszernej rozciągłości Bytu" (ibidem, s. 49).

26 Por. M. J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] J. Garewicz (red.), *Dziedzictwo Kanta*, Warszawa 1976, s. 21.

jest więc rozpatrywane jako dane, niepodatne na zwątpienie. W myśli religijnej nie funkcjonuje bowiem nasze nowożytne, czy wręcz dwudziestowieczne, rozróżnienie *ja – inny*, ale raczej pewna wersja antycznej opozycji: Grek – barbarzyńca, parafrazowanej w formuły: wierzący – niewierzący, ofiara – kat, zbawiony – potępiony. Ani Państwo Boże, ani państwo ziemskie nie wymagają dowodu: pierwsze jest zapowiedziane w Piśmie, drugie jest namacalnym dowodem opisanego w nim upadku. Kwestionowanie istnienia innego, pytanie o jego status ontologiczny, było oczywiście niemożliwe w łonie scholastycznego dyskursu, gdzie punkt styku teorii poznania i ontologii stanowiła kwestia powszechników, zaś nieobecność teorii podmiotu – którą to teorię zawdzięczamy dopiero erze nowożytnej – nie pozwalała na zadawanie fundamentalnych pytań epistemologicznych i na ukonstytuowanie problemu innego.

Radykalną zmianę przynosi filozofia Descartes'a: cudze myślenie-i-bycie jest przed *cogito* skryte za zasłoną zmysłowej zjawiskowości. Droga do innego wiedzie poprzez Boga. Zdrowy rozsądek, wsparty autorytetem Pisma, każe nam wierzyć w realność innych jako duchów myślących, jako dusz podobnych do naszej, tej jedynej, której istnienia mamy bezpośrednią i bezwarunkową pewność. Ostatecznie zatem tylko przyjęcie istnienia Boga jako bytu prawdomównego gwarantuje intersubiektywną przestrzeń myślenia (partycypacji w boskiej wiedzy) i działania (partycypacji w boskiej wiedzy ucieleśnionej).

Rozwiązanie Kartezjańskie pojawia się w całej swojej złożoności w okazjonalizmie. Jeśli współdziałanie z innymi jest zawsze zapośredniczone w świecie materialnym, do którego nie mamy żadnego dostępu, to – za wyjątkiem mistycznej kontemplacji Boga – nasza komunikacja z innymi zawsze opiera się na jedynej realnie działającej przyczynie, czyli Bogu. Rozumowanie Malebranche'a jest następujące. Po pierwsze, przyjmuje istnienie Rozumu powszechnego, w którym partycypują dusze wszystkich ludzi.

> Rozum jest wspólny mnie i Teodorowi. […] Albowiem jestem przekonany, że wszyscy ludzie złączeni są z tym samym rozumem, co ja sam; ponieważ jestem pewny, że widzą lub mogą widzieć to, co ja widzę, gdy wchodzę w siebie i odkrywam prawdy lub konieczne relacje, jakie mieści w sobie umysłowa substancja Rozumu powszechnego, która mieszka we mnie, albo raczej, w której zamieszkują wszystkie inteligencje[27].

Jako ludzie uczestniczymy więc w Rozumie powszechnym. Czy jest to jednak przekonujący argument za istnieniem innych duchów? Nie, gdyż mówi nam

27 N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce…*, s. 47. Słowa te wypowiada Aryst, który wraz ze wspomnianym Teodorem dyskutuje metafizyczną koncepcję Malebranche'a.

jedynie, że jeśli inne dusze istnieją, to partycypują, tak samo jak moja dusza, w boskim rozumie, który jest prawodawcą świata, w którym żyję. Malebranche albo nie zdaje sobie sprawy z tej trudności, albo, świadom jej rozmiaru, zwyczajnie ją ignoruje. Kiedy pisze na przykład, że „aby widzieć świat umysłowy, wystarczy poradzić się Rozumu, który mieści w sobie idee umysłowe”[28], to nie chodzi mu o inne umysły, a „jedynie” o dostępne im prawdy wieczne. Innymi słowy, Malebranche nie jest w stanie *udowodnić* istnienia innych dusz, może co najwyżej *usprawiedliwić* ich istnienie przez odwołanie się do koniecznej partycypacji w rozumie wiecznym oraz do objawienia, które upewnia nas co do poprawności ekstrapolacji własnego doświadczenia introspekcyjnego na innych ludzi, tzn. na ciała, które wydają się nam podobne do naszego.

Dla Descartes'a i Malebranche'a problem istnienia innych dusz myślących był przeszkodą, którą można było pokonać jedynie przez teologiczne usprawiedliwienie. Inaczej wygląda sytuacja u Spinozy i Leibniza. Z metafizycznych ustaleń Spinozy wynika zawieszenie tej kwestii jako – używając nowszej terminologii – pseudoproblemu. Descartes konstruował system od dołu, od siebie, od najmniejszej cząstki świata niewidzialnego, danej w jasnej i wyraźnej introspekcji. Jego rekonstrukcja struktury rzeczywistości była więc – przynajmniej w punkcie wyjścia – skrajnie antropocentryczna, by nie rzec egocentryczna. Spinoza był najwyraźniej świadom trudności, przed którą staje aprioryzm, jeśli przesłanki, na których jest oparty, nie są wystarczająco pojemne. Jego filozofia jest skrajnie teocentryczna – i to niezależnie od tego, jak będziemy Spinozjańskiego boga nazywać. Ludzie są, na mocy samej definicji substancji, myślącymi modusami natury, tak jak ciała są jej modusami rozciągłymi. Wątpienie w ich istnienie jest bezzasadne, skoro istnienie to jest dedukowalne „mocą przyrodzonego światła umysłu” z natury jedynej substancji.

Z kolei u Leibniza istnienie innych dusz, tj. monad obdarzonych apercepcją, jest pierwotnym metafizycznym założeniem teorii. Inni ludzie są nam „zadani”, są częścią procesu, który obejmuje wszystko bez wyjątku. Absurdem byłoby mniemać, że Bóg stworzył świat tylko dla mnie, jeśli obowiązuje Go zasada doskonałości, zgodnie z którą istnienie należy nadać możliwie największej liczbie istot. Co więcej, inni są rzeczywiście *inni*, skoro zasada ciągłości upewnia nas, że rzeczy takie same są tym samym. W systemie Leibniza istnienie innych nie stanowi więc problemu, jest nim natomiast interakcja między myślącymi indywiduami, którą harmonia przedustawna sprowadza do poziomu permanentnej paralelności.

28 Ibidem, s. 37.

Rozdział VI

Episteologiczna idea wiedzy i jej transformacje

1. Krótka historia dewaluacji

O ile wiek XVII przynosi – za sprawą Descartes'a, Leibniza i Spinozy – niespotykaną później hipertrofię pojęcia wiedzy obiektywnej, powszechnej i koniecznej, o tyle wiek XVIII jest kluczowym okresem w historii ewolucji wiedzy, którą to historię fundamentalistyczny epistemolog nazwałby dewaluacją idei wiedzy. Wymienić można przynajmniej dwie tradycje filozoficzne, za sprawą których osłabienie pojęcia wiedzy staje się widoczne w wieku XVIII.

Pierwszym nurtem jest sceptycyzm, kierunek zainaugurowany w IV wieku p.n.e. przez Pirrona z Elidy, kontynuowany w starożytności – w rozmaitych odmianach – przez Tymona, Arkezylaosa, Karneadesa, Ainezydema i Agryppę, wreszcie uporządkowany i skodyfikowany przez Sekstusa Empiryka[1]. Tradycja scholastyczna deprecjonowała sceptycyzm jako taki, chociaż poszczególne elementy sceptyczne znalazły sobie miejsce w jej łonie, służąc wyniesieniu boskiego autorytetu. Tak było chociażby w przypadku Piotra Damianiego, Bernarda z Clairvaux, Jana z Salisbury czy Dunsa Szkota, Jana

1 Najlepszym polskim przewodnikiem po historii starożytnego sceptycyzmu są wciąż książki Adama Krokiewicza: *Sceptycyzm grecki (od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1964 oraz *Sceptycyzm grecki (od Filona do Sekstusa)*, Warszawa 1966.

z Jandun, w końcu Ockhama[2]. Jednakże „rzeczywisty" powrót pirronizmu do filozoficznej Europy dokonał się w XIV wieku, kiedy to „ostatnio odkryta osobliwość"[3], *Hypotyposes* Sekstusa Empiryka, ujrzała światło dzienne.

Powrót sceptycyzmu w XV i XVI wieku oddziałał bezpośrednio na Michela de Montaigne'a[4]. Znał on Sancheza, Agryppę i nowe wydania Sekstusa. Wykorzystując rodzący się nurt, Montaigne nadał sceptycyzmowi rangę filozofii najwyższej. Montaigne jest bodaj najbardziej znanym i cenionym sceptykiem nowożytności, tym bardziej, że jego sceptycyzm przeniknięty jest ponadczasowym wątkiem humanistycznym. Rzecz jasna, nie sposób zająć się tu poważnym badaniem humanizmu autora *Prób*, skoro naszym zadaniem jest przedstawienie filozofii Montaigne'a jako jednego z najważniejszych ogniw łączących starożytnych z Descartes'em, Bayle'em, a później Hume'em.

Sceptycyzm jest dla Montaigne'a najpierw okazją do uwydatnienia słabości człowieka. Większość sceptycznych argumentów pojawia się w *Próbach* w niezwykle długim rozdziale zatytułowanym *Apologia Rajmunda Sebond*. *Apologię teologii naturalnej* Sebonda, teologa i filozofa hiszpańskiego z XV wieku, kazał Montaigne'owi przetłumaczyć ojciec. Przekonany do poglądów zawartych w tej książce, Montaigne postanowił podjąć się jej obrony przed licznymi zarzutami. Książka ta stała się dla Montaigne'a przyczynkiem do porzucenia rozważań prowadzonych w duchu stoicyzmu i dała możliwość ukazania prawdziwie sceptycznego oblicza[5]. Nie było to wszakże oblicze Janusowe. Stoicka pokora wobec przeciwności losu i śmierci daje się doskonale uzgodnić z podaniem w wątpliwość ludzkich kwalifikacji poznawczych. Człowiek, pisze Montaigne,

> Jest tak ślepy i ułomny, że nie ma żadnej tak jasnej i łatwej rzeczy, iżby mu była dość jasna; łatwe i trudne to dla niego jedność; po równi wszystkie przedmioty i natura w ogólności umykają się spod jego jurysdykcji i po-

2 Por. T. Semelka, *Piotr Charron na tle dziejów sceptycyzmu*, Kraków 1936, s. 38–40.

3 R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964, s. 17.

4 W związku z myślą Michela de Montaigne zob. R. Popkin, *The History of Scepticism…*, s. 44–56; I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 24–34; T. Semelka, *Piotr Charron na tle dziejów…*, s. 47–66; W. Gromczyński, *Montaigne – myśliciel nam współczesny*, [w:] Z. Libiszowska (red.), *Michel Montaigne po 400 latach*, Łódź 1992, s. 7–23; A. Hartle, *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, Cambridge 2003. W celu zapoznania się z szerszym kontekstem zob. M. Jeanneret, *Perpetual Motion: Transforming Shapes in the Renaissance from da Vinci to Montaigne*, Baltimore 2000.

5 Por. T. Semelka, *Piotr Charron na tle dziejów…*, s. 56.

> średnictwa. […] Ze wszystkich marności największą marnością jest człowiek; […] człowiek, rozumiejący wiele o swej wiedzy, nie rozumie zgoła nawet, co to wiedza; […] człowiek, który jest niczym, jeżeli mniema się być czymś, samego siebie zwodzi i oszukuje[6].

Konstatacja słabości i „marności"[7] człowieka otwiera *Apologię*. W jej świetle wszelkie dogmatyzujące wysiłki myśli ludzkiej muszą wydawać się paradoksalne. Montaigne przywołuje słowa Cycerona: *nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum*[8]. Wystarczy spojrzeć na filozoficzne koncepcje duszy ludzkiej – powiada Montaigne – aby zrozumieć, że nie sposób wyłowić ani jednego sensownego stanowiska z morza sprzeczności[9]. Zresztą filozofów nie sposób traktować poważnie:

> Nie łacno jest mi uwierzyć, aby Epikur, Platon i Pitagoras mieli nam dawać za prawdziwą monetę swoje Atomy, Idee i Liczby: zbyt byli mądrzy, aby budować artykuły wiary z tak niepewnej i spornej rzeczy[10].

Czy wszakże, prócz idei tolerancji antycypującej Locke'a i francuskie Oświecenie, można odnaleźć u Montaigne'a jakiekolwiek elementy pozytywne, wymykające się wątpieniu? Wydaje się, że tak. Jest to przede wszystkim pewien rys fideistyczny Montaigne'owskiej myśli. Kiedy pisze on, że wiara jest czymś przekraczającym rozum[11], albo że jedynej prawdy możemy spodziewać się dzięki nadprzyrodzonemu objawieniu[12], stawia się w jednym rzędzie z innymi przedstawicielami tradycji fideistycznej: Aureliuszem Augustynem, Lutrem, Pascalem, Huetem czy wreszcie Kierkegaardem. Ewentualne wątpliwości[13] co do fideizmu Montaigne'a rozwiewa chyba konkluzja *Apologii*:

6 M. Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, t. II, s. 147.

7 Marność ową podkreśla zresztą Montaigne w osobliwie długiej dygresji na temat braku wyższości człowieka nad innymi zwierzętami (por. M. Montaigne, *Próby*, t. II, s. 151–196). Podobny wątek, choć w wersji znacznie słabszej, podejmie Hume (zob. TNL, I, 231–235 i BDR, IX, 85–88).

8 M. Montaigne, *Próby*, t. II, s. 279. Te same słowa przytoczy w *Rozprawie o metodzie* Descartes.

9 Por. ibidem, s. 279–282.

10 Ibidem, s. 231.

11 Ibidem, s. 136.

12 Ibidem, s. 304.

13 Wątpliwości te wiążą się przede wszystkim z trudnością sformułowania precyzyjnej definicji fideizmu (problem ten omawia R. Popkin, *The History of Scepticism…*, s. XV–XVI) oraz

> Człowiek nie może się wznieść wyżej siebie i ludzkości: nie może widzieć inaczej niż swymi oczami ani ogarniać inaczej niż swoim pojęciem. Wzniesie się, jeśli Bóg w niezwykłej łasce użyczy mu swej dłoni: wzniesie się porzucając i wyrzekając się własnych środków, i dając się wznieść i wywyższyć sposobami czysto niebiańskimi[14].

I rzeczywiście, dla bezpośrednich następców Montaigne'a, Pierre'a Charrona i Jean-Pierre'a Camusa, fideizm jest już jedynym rozwiązaniem możliwym do przyjęcia.

W ten sposób sceptycyzm – dla pierwszych pirrończyków tożsamy z niedomkniętym poszukiwaniem – stał się dla wielu i w wykonaniu wielu postscholastyczną *ancilla theologiae*. Krytyka możliwości ludzkiego poznania i wskazanie braku racjonalnego kryterium wiedzy pewnej stały się dla części francuskich sceptyków okazją do zamanifestowania swej żarliwej religijności.

Ale nie wszyscy sceptycy uciekli pod skrzydła fideizmu. Wiek XVII był już przeniknięty „sceptyczną atmosferą"[15]. Funkcjonował nurt libertynów erudytów, przeciwników przesądu i fanatyzmu. Tworzyli François de La Mothe Le Vayer[16] i Samuel Sorbiére[17], ale rozwijał się także nurt sceptycyzmowi przeciwny. W rezultacie koncepcje tworzyły trzy piętra: dogmatyczny (scholastyczny) system – sceptyczna krytyka – krytyka sceptycyzmu. Dla przykładu: w roku 1625 Martin Mersenne napisał *La Vérité des Sciences, contre les septiques ou Pyrrhoniens*, dialog między sceptykiem, alchemikiem i filozofem chrześcijańskim, w którym ofiarą krytycznej argumentacji pada przede wszystkim sceptyk[18]. Dzieło Mersenne'a nie było odosobnione;

niezgodą interpretatorów co do zaangażowania religijnego Montaigne'a (por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski…*, s. 34).

14 M. Montaigne, *Próby*, t. II, s. 359.

15 R. Popkin, *History of Scepticism…*, s. 87.

16 „Najwdzięczniejszy spadkobierca myśli Montaine'a", jak go nazywa Dąmbska (*Sceptycyzm francuski…*, s. 41). Podstawowy wykład sceptyczny La Mothe Le Vayera znajdujemy w *Dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*, gdzie streszcza poglądy Sekstusa z *Zarysów* i uzupełnia je odpowiednimi przykładami (por. ibidem, s. 41–47). Zob. także: F. L. Wickelgren, *La Mothe Le Vayer, sa vie et son oeuvre*, Paris 1934.

17 Sorbieré znał *Zarysy* i *Traktat przeciw uczonym* Sekstusa i przyjmował stanowisko psychologistyczne, uznając sceptycyzm za naturalne nastawienie umysłu ludzkiego (por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski…*, s. 48–51).

18 Por. R. Popkin, *The History of Scepticism…*, s. 86.

w podobnym duchu pisali Garasse, Boucher, Cotin, Chanet, Bagot, Sorel i inni[19]. Zainaugurowany został „kontratak", w którego przeprowadzeniu brali udział nie tylko wspomniani wyżej myśliciele, lecz także wielcy racjonaliści – Descartes, Leibniz, Spinoza czy Malebranche[20]. Richard Popkin opisał ten konflikt w następujący sposób:

> W tej krytycznej sytuacji, naukowcy, filozofowie i teologowie musieli albo walczyć o przetrwanie, albo porzucić roszczenie do pewności. Stopniowo, najpierw w obszarze religii, później nauki i filozofii, zagrożenie, które powodował sceptycyzm zostało rozpoznane i rozpoczął się kontratak. W walce tej nowożytni filozofowie pojawiali się niczym kolejne wcielenia św. Jerzego, przygotowane do zgładzenia sceptycznego smoka. Tyle tylko, że w tym przypadku smok nie miał zostać zgładzony, przeciwnie, w przeciągu stulecia zdołał pożreć rozmaitych rycerzy usiłujących ratować ludzką wiedzę[21].

* * *

Stwierdzenie, że tradycja sceptyczna przynosi osłabienie pojęcia wiedzy powszechnej i koniecznej czy wręcz otwartą polemikę z sensownością takiego pojęcia jest oczywiście truizmem. Mniej oczywisty jest natomiast drugi nurt destrukcyjny dla idei wiedzy, którego źródło można odnaleźć przede wszystkim w narodzinach nowożytnej nauki. Wiek XVII to czas rozkwitu wiedzy matematycznej, by wymienić chociażby osiągnięcia Françoisa Viète'a (twórcy współczesnego systemu notacji matematycznej), Descartes'a (wynalazcy układu współrzędnych), Newtona i Leibniza (niezależnych od siebie odkrywców rachunku różniczkowego)[22]. Powstają pierwsze, hojnie wspierane przez władców, akademie i towarzystwa naukowe (Académie de France w 1635, Accademia del Cimento w 1657, Royal Society w 1661, Académie des Sciences w 1666[23]), pojawiają się liczne publikacje naukowe i trwa żywa wymiana korespondencji między uczonymi. Skutkuje to niezwykle licznymi odkryciami naukowymi: Keplera, Galileusza (choćby odkrycie księżyców Jowisza), von

19 Por. ibidem, s. 120–126.

20 O filozoficznej reakcji na sceptycyzm pisze także Dąmbska (*Sceptycyzm francuski…*, s. 71–76).

21 R. Popkin, *The History of Scepticism…*, s. 113.

22 Por. L. W. B. Brockliss, *Wiek ciekawości świata*, [w:] J. Bergin, *Zarys historii świata. XVII wiek*, przeł. M. Urbański, Warszawa 2003, s. 203.

23 Por. ibidem.

Guericke'a (pompa próżniowa), Boyle'a, Newtona, Pascala, Torricellego (istnienie próżni) czy Harveya (budowa układu krwionośnego). Pozornie mamy do czynienia z sytuacją niedorzeczną, która po zbadaniu okazuje się zaledwie paradoksem. Oto bowiem nauka wchodzi w okres *prosperity*; rewolucja metodologiczna, wybór ścieżki eksperymentu i rezygnacja z dogmatycznego aprioryzmu otwiera przed nią możliwość nieskrępowanego rozwoju, a to wiąże się z lepszym rozumieniem świata, a zatem z lepszą wiedzą o nim. Tu właśnie dotykamy sytuacji, do której odnieść można tezę Foucaulta, że „ciągłość jest tylko przejawem nieciągłości"[24]. Z pozoru nic nie przeczy tezie o ciągłości pojęć i ewolucji teorii filozoficznych/naukowych. Rozwój wiedzy jest faktem niekwestionowanym (wszystko jedno, czy uznamy, że jest to rozwój liniowy czy skokowy); pojęcia, którymi wiedza się posługuje są coraz doskonalsze, tj. coraz lepiej przystają do rzeczywistości, opisują ją i pozwalają na dokonywanie coraz pewniejszych predykcji; każdy nowy udany eksperyment przekonuje nas, że lepiej rozumiemy świat, że mamy wiedzę pewną, że dysponujemy narzędziem nie tylko opisu świata, lecz także jego podporządkowania nam i zawłaszczenia. Z drugiej jednak strony mało który historyk, i bodaj żaden filozof, nie przystałby dziś na taki oświeceniowy, progresywny opis historii pojęć i idei. Postęp praktyczny nie informuje nas o poszerzeniu obszaru naszej wiedzy, gdyż progresywna i kumulatywna wizja dziejów filozofii i historii nauki zapomina, iż prawda naukowa i prawo fizyki to dla Newtona i Hume'a coś diametralnie innego niż dla Descartes'a czy Leibniza. Począwszy od nowożytności zsekularyzowana nauka posługuje się zupełnie innym pojęciem wiedzy niż metafizyka, nawet jeśli – jak w wypadku Descartes'a czy Leibniza – jest to metafizyka, która rości sobie pretensje do bycia zarazem wiedzą przyrodniczą w naszym rozumieniu tego terminu. Absolutna i konieczna wiedza dawnych metafizyków ustępuje miejsca tylko prawdopodobnej i użytecznej wiedzy przyrodników. Doświadczenie i obserwacja, mówiąc językiem Hume'a, pomagają poznać i opisać regularności rządzące światem, ale nie pozwalają uchwycić ich istoty i powodujących je przyczyn. Nowożytna nauka pozostaje bezsilna wobec wymogów, jakie wiedzy postawił Descartes. Miejsce wiedzy o substancjach zastępuje wiedza o cechach mierzalnych, zjawiskach i rządzących nimi prawach, zaś świat koniecznych esencji ustępuje światu przypadkowych fenomenów. W toczącym się podskórnie procesie desakralizacji wiedzy dotychczasowy dyskurs, który opierał się przede wszystkim na wymogu bezwzględnej (gwarantowanej transcendentnym autorytetem)

24 M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 107.

prawdziwości, został zastąpiony dyskursem, w którym decydującą rolę odgrywa pewność praktyczna. Ta właśnie pewność, wyzwolona spod władzy metafizycznych i teologicznych kwantyfikatorów, daje o sobie znać w dyskursie filozofów przyrody XVII wieku, a wieku XVIII nie można już sobie bez niej wyobrazić.

Oba wymienione nurty spotykają się w filozofii Hume'a, równie chętnie czerpiącego zarówno z tradycji myśli sceptycznej, jak i z coraz bogatszego dorobku nowożytnej nauki. To spotkanie manifestuje się m.in. w tym, że ten „uczeń" Newtona i zwolennik „metody eksperymentalnej" gotowy jest opisać otaczający nas świat lapidarnym sformułowaniem „rzeczywistość – albo to, co za nią bierzemy" [BDR, 43]. Co więcej, dzieło samego Newtona Hume komentuje w *Historii Anglii* w następujący sposób: „Chociaż Newton, wydawało się, zrzucił wszystkie zasłony z pewnych tajemnic natury, to w tym czasie odkrył niedoskonałość filozofii mechanistycznej i w ten sposób wrócił jej pierwotne sekrety w ten mrok, w którym zawsze przebywały i przebywać będą"[25].

2. Jedność, zupełność i systemowość wiedzy

Jednym z podstawowych elementów charakteryzujących pojęcie wiedzy u wielkich metafizyków XVII wieku jest jego totalistyczny charakter. Wiedza, którą postulują jest *jedna*, *zupełna* i *systemowa*; wszelka przypadkowość i cząstkowość zostaje uznana za epistemologicznie niewystarczającą. Istnienie boskiego podmiotu stwórczego oznacza, że istnieje przynajmniej jeden zupełny, posiadający pełnię wiedzy podmiot epistemologiczny *par excellence*. Problem adekwatności naszej wiedzy względem świata rozwiązany zostaje, właściwie jeszcze przed sformułowaniem, dzięki koncepcji metodycznej rekonstrukcji boskiej wiedzy, która jest planem stworzenia świata. Konsekwencją jest przekonanie, że nie żyjemy w chaotycznym, poznawczo nieuporządkowanym świecie i że nasza wiedza może stać się kompletna, może składać się z powiązanych praw. Tylko taka wiedza może być uważana za ludzkie odwzorowanie wiedzy boskiej.

U Descartes'a idea zasadniczej jedności ludzkiej wiedzy znajduje doskonałą egzemplifikację w przytaczanej już metaforze drzewa, w której na organiczną całość składają się metafizyka, fizyka i „wszystkie inne nauki". Oznacza to zasadniczy postęp w stosunku do zawieszenia zakazu *metaba-*

25 D. Hume, *Hobbes i Newton* [fragment *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*], przeł. S. Jedynak, [w:] S. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 127.

sis, które dla Galileusza nie oznaczało jeszcze stosowania tej samej metody np. w astronomii i etyce. Według Descartes'a natomiast każda nauka odsyła mniej lub bardziej pośrednio do metafizyki i dlatego wszystkie należy potraktować tak samo, tj. przypisać im tę samą metodę. W *Regułach kierowania umysłem* Descartes opisuje swoje zdumienie różnorodnością metod naukowych w zależności od przedmiotu badania:

> Odróżniając je [nauki – T.S.] od siebie stosownie do różnicy ich przedmiotów, sądzili, iż należy badać każdą oddzielnie i z pominięciem wszystkich innych. Pomylili się w tym oczywiście. Wszystkie bowiem nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów, i nie większą od nich zapożycza różnorodność niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca; nie ma więc potrzeby niewolić umysły jakimiś granicami.
>
> Wszak poznanie jednej prawdy, podobnie jak wprawa w jednej sztuce, nie oddala nas od odkrycia drugiej, ale raczej pomaga nam w tym[26].

Metoda gwarantuje nam przede wszystkim dostęp do treści mentalnych *cogito*, a wśród nich do istoty i istnienia Boga, idei myślenia i idei rozciągłości jako archetypu rzeczy materialnych. Jedynymi pewnymi środkami zdobywania wiedzy są dedukcja („czyste wnioskowanie jednego twierdzenia z drugiego"[27]) oraz intuicja („tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie można; lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwie umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu"[28]), więc żeby systematyczny (gwaran-

26 R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 15.

27 Ibidem, s. 19.

28 Ibidem, s. 21. Dedukcja i intuicja nie są rozłączne, gdyż dedukcja zakłada intuicję w każdym ze swych kroków: „przez dedukcję rozumiemy to wszystko, co daje się wysnuć z koniecznością z jakichś innych rzeczy poznanych w sposób pewny. Otóż należało tak postąpić dlatego, ponieważ o bardzo wielu rzeczach, choć one same nie są oczywiste, posiadamy wiedzę pewną, jeśli wyprowadzamy je z reguł prawdziwych i znanych przy pomocy ciągłego i nigdzie nie przerwanego ruchu myśli, ujmującej wyraźnie intuicją poszczególne człony: podobnie poznajemy, jak ostatni pierścień jakiegoś długiego łańcucha łączy się z pierwszym, choć jednym i tym samym spojrzeniem naszych oczu nie możemy objąć wszystkich pierścieni, znajdujących się pośrodku, od których ów splot zależy, jeżeli tylko przeglądniemy je po kolei i przypomnimy sobie, że od pierwszego do ostatniego wiąże się

towany przez dedukcję) charakter wiedzy był w ogóle przedmiotowy, trzeba odwołać się do pojęcia Boga. Od tego momentu wiedza jest już tylko łańcuchem dedukcji wywiedzionym z Boskich doskonałości, w których znajomość wyposaża nas Jego idea[29].

Jeszcze bardziej teologiczny schemat znajdziemy u Malebranche'a, który wiedzę traktuje jako skutek naszej lektury – co prawda cząstkowej – boskiego umysłu: jeśli dobrze odczytamy wieczne prawdy (czy bardziej precyzyjnie: idee tych prawd) z boskiego umysłu, to poprawnie odtworzymy porządek stworzenia, dzięki naturalnemu światłu gwarantującemu jasne i wyraźne ujęcie. Co więcej, systemowy charakter wiedzy jest gwarantowany bezpośredniością epistemicznej partycypacji w Bogu, o ile oczywiście błąd, będący, jak u Descartes'a, dziełem woli, a nie rozumu, nie wypaczy naszego poznania. Ideał zupełności i jedności nauk jest oczywiście obecny u Malebranche'a, choć, w przeciwieństwie do Descartes'a, Malebranche nie wywodzi go z duszy *via* Bóg, ale bezpośrednio z Boga: „wiemy, że punkt wyjścia filozofii nie może się znajdować w *cogito* i przeczuwamy, że może on być jedynie w Bogu"[30].

Z kolei u Spinozy sam sposób konstruowania dyskursu wskazuje na systemowość i zasadniczą jedność wiedzy[31]. Wiedza ma charakter dedukcyjnego

każdy z sąsiednim. Rozróżniamy tu więc intuicję ducha od pewnej dedukcji z tego względu, że w tej ostatniej daje się dostrzec rodzaj ruchu, czyli kolejności, w pierwszej nic podobnego" (ibidem, s. 22).

29 Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, V. Warto tu jeszcze raz zauważyć charakterystyczne uprzywilejowanie epistemologii w stosunku do ontologii: z boskich doskonałości jesteśmy w stanie wydedukować cały porządek praw rządzących światem materialnym, choć – jeśli pominąć argument z prawdomówności Boga – możemy nie być pewni istnienia przedmiotów, które miałyby tym prawom podlegać.

30 M. Gueroult, *Malebranche*, Paris 1955, t. I, s. 37, [cyt. za:] Wł. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973, s. 52.

31 Z premedytacją pomijam zupełność wiedzy, która w przypadku Spinozy ogranicza się do poznania całości relacji wiążących poszczególne sądy przynależących do *modi* myślenia i odniesienia ich – poprzez boską doskonałość – do przyczynowych relacji w *modi* rozciągłości. Myślenie i rozciągłość są jednak tylko dwoma znanymi nam modusami boskiej substancji, a nie wszystkimi, które istnieją. Zupełność wiedzy jest zatem relatywna i sprowadza się tylko do świata myślenia i odpowiadającego mu świata rozciągłości, a więc do jedynego świata danego nam w doświadczeniu.

łańcucha twierdzeń, który wychodząc od najwyższej doskonałości, odzwierciedla w sposób konieczny ontologiczny porządek przyczynowy.

> Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy. […] [C]okolwiek wynika formalnie z nieskończonej natury bóstwa, wszystko to wynika z idei bóstwa w tymże porządku i w tymże związku w bóstwie przedmiotowo[32].

Co ciekawe, Spinoza zachowuje kartezjańskie oddzielenie intuicji i dedukcji, ale pisze o dwóch rodzajach intuicji. Pierwszy, *cognitio secundi generis*, dostarcza nam idei (definicji) jasnych i wyraźnych, a więc intuicyjnie pojmowanych jako niewątpliwe. Drugi rodzaj intuicji to *scientia intuitiva*, w której odnosimy wszelkie postrzegane przez nas rzeczy nie do praw przyrody, jak w poznaniu intuicyjno-dedukcyjnym, ale do Boga jako ich twórcy i przyczyny. Teza ta jest niejasna; nie wiadomo, co tak naprawdę Spinoza miał na myśli. Możemy przyjąć, że uwzględnienie wiedzy tego rodzaju może służyć za uzasadnienie dla przedmiotowej ważności poznania intuicyjno-dedukcyjnego.

Spinozjańskie uzasadnienie musiałoby jednak najpierw objąć, zgodnie z metodologiczną wykładnią *Etyki*, aspekt teologiczny. Zgodność wiedzy i rzeczywistości gwarantowana jest bowiem przez naturę odwiecznej substancji, natomiast sama metoda geometryczna jest konsekwencją sceptycznych rozumowań z *Traktatu o poprawie rozumu*, inspirowanych filozofią Descartes'a. Jak pisałem wcześniej, sama idea bytu doskonałego służy tam za jedyne kryterium prawdziwości, a wobec swojej pojemności jest jedynym możliwym punktem wyjścia dla filozofii.

U żadnego z filozofów, z wyjątkiem późniejszych myślicieli w rodzaju Hegla czy Bradleya, ideał zupełności i systemowości wiedzy nie przybiera wszakże takich rozmiarów, jak u Leibniza.

Leibniz charakteryzuje wiedzę na dwóch płaszczyznach: epistemologicznej i metafizycznej. Epistemologicznie wiedza ma strukturę dowodową, a dowodów ma dostarczyć jedna metoda (wzorowana na matematycznej) wspólna wszystkim naukom[33]. Epistemologiczna charakterystyka wiedzy wiąże się ze wspomnianym już przeze mnie Leibnizjańskim projektem *characteristica universalis*, filozoficznego języka uniwersalnego,

32 B. Spinoza, *Etyka*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 502.

33 Zob. G. W. Leibniz, *Przedmowa do nauki ogólnej*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbior., Warszawa 1969, s. 69–71.

systemu konwencjonalnych znaków, za pomocą którego da się wyrazić wszystko, co może wejść w obszar wiedzy[34]. Twierdzenia konieczne są cząstkami wiedzy (muszą być prawdziwe na mocy swojej analityczności), zaś wiedza jest kompletną siecią twierdzeń spojonych dedukcyjnymi rozumowaniami. Dedukcja ma pozwolić, według Leibniza, na ostateczne sprowadzenie prawd pochodnych do prawd pierwotnych „za pomocą rozbioru pojęć"[35] czy też „dowodzenia *a priori*"[36]. Epistemologia Leibniza odsyła zatem do pierwotnych zasad wszelkiego myślenia w ogóle, do zasady tożsamości i niesprzeczności oraz zasady racji dostatecznej, które stanowią logiczny fundament nadający poznaniu status wiedzy. Jedność wiedzy zostaje zagwarantowana przez możliwość udowodnienia wszystkich prawd faktycznych (przypadkowych), a więc syntetycznych, za pomocą zasady racji dostatecznej, dzięki której stają się równie konieczne, jak prawdy analityczne. Sugestia z *Monadologii*, że racje prawdziwości zdań syntetycznych najczęściej nie są nam znane[37], prowadzi bezpośrednio do konieczności uznania boskiego podmiotu wiedzy, dla którego, niczym dla demona Laplace'a, wszystkie prawdy mają ten sam analityczny i konieczny charakter[38]. Pojęcie prawdy faktycznej ogranicza się więc do wiedzy rozpatrywanej z perspektywy podmiotu ludzkiego.

Na tym nie kończą się teologiczne odwołania Leibnizjańskiej koncepcji wiedzy. Pojawiają się one także w objaśnieniu statusu prawd rozumowych, będących podstawami naszej wiedzy. Najpoważniejszą trudnością, na jaką tu natrafiamy, jest teza Leibniza, iż prawdy rozumowe nigdy nie są sądami egzystencjalnymi, lecz dotyczą czysto logicznej możliwości (poprawności) sądu. Jedynym wyjątkiem jest analizowana przeze mnie w rozdziale drugim teza „Bóg istnieje". W liście do Coste'a (1707) czytamy:

> Prawdą konieczną jest to, że Bóg istnieje, że wszystkie kąty proste są równe między sobą itd., prawdą przypadkową natomiast – to, że ja sam istnieję i że w naturze istnieją ciała ukazujące kąt prosty faktycznie[39].

34 O projekcie *characteristica universalis* i jego późniejszych losach zob. A. Hensoldt, *Projekt charakterystyki uniwersalnej Gottfrieda Wilhelma Leibniza*, „Nowa Krytyka" 2004, nr 17, s. 111–139. Por. S. Toulmin, *Return to Reason*, Cambridge 2001, s. 69–70.

35 G. W. Leibniz, *Prawdy pierwotne metafizyki*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa…*, s. 87.

36 Ibidem.

37 G. W. Leibniz, *Monadologia*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa…*, s. 303.

38 Wobec możliwości przeprowadzenia nieskończonej ilości kroków w rozumowaniu.

39 G. W. Leibniz, *List do P. Coste'a*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa…*, s. 269.

Sąd „Bóg istnieje" jest absolutnie konieczny w tym sensie, że nie jest zrelatywizowany do ludzkiego podmiotu poznającego, a zarazem ma charakter egzystencjalny. To w nim właśnie wiedza jako system zdań analitycznych i nieskończenie analitycznych (syntetycznych) znajduje uzasadnienie. Istnienie Boga pozwala usprawiedliwić systemowy i zupełny charakter wiedzy postulowany przez Leibniza – i bez znaczenia jest tu to, iż prawdy faktyczne *dla ludzi* zawsze będą aposterioryczne[40].

Aby uprawomocnić możliwość jedności i zupełności w monadzie, należy odnieść ją do monady najdoskonalszej, wiedzącej, czy raczej uprzytamniającej sobie wszystko i tworzącej system monad. Każdą monadę obdarzoną rozumem należy rozpatrywać ze względu na jej podobieństwo do Boga. Każda monada (potencjalnie) odzwierciedla stworzony wszechświat[41], a każda monada będąca duszą rozumną jest dodatkowo swego rodzaju obrazem Boga, „zdolnym do poznania systemu wszechświata i do częściowego naśladowania tego systemu za pomocą prób architektonicznych; każdy duch [dusza rozumna – T.S.] jest bowiem niczym małe bóstwo w swym zakresie"[42].

* * *

Wiedza ma dla metafizyków XVII wieku charakter uprzywilejowany. Jest genetycznie pierwotna względem wszystkiego, co istnieje, gdyż opierając się na niej, Bóg stworzył świat. W świecie, jakkolwiek magicznie by to nie brzmiało, ukryte jest boskie myślenie, którego cząstkową formą Bóg obdarzył nasze umysły. Ze stałości Boga możemy wywieść *a priori*, że stworzył świat według planu i porządku, a nie dzięki serii chaotycznych i kapryśnych decyzji. Aczkolwiek doświadczenie zmysłowe odgrywa w poznaniu rolę istotną (chodzi tu nie tylko o inspirację dla pracy umysłu, lecz także o wagę empirii w wypadku wszystkich sądów egzystencjalnych), to kształt naszej wiedzy determinuje ostatecznie tylko poznanie rozumowe, ponieważ tylko

40 Warto zwrócić uwagę, że wobec niezwykle trudnej do rozwiązania Humowskiej kwestii podziału zdań na analityczne i syntetyczne, którą podejście Leibniza antycypuje, rozwiązanie teologiczne jest bodaj jedynym, które potrafi się zmierzyć z tą trudnością. Zaangażowanie przez Leibniza tego kalibru aparatu metafizycznego pokazuje, jak wysoki jest stopień owej trudności.

41 G. W. Leibniz, *Monadologia*…, § 83, s. 315.

42 Ibidem. Zob. także podobne uwagi Leibniza w: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa*…, s. 291.

ono posiada uprzywilejowany dostęp do inteligibilnej przyrody[43]. Postaci, jaką przybiera wiedza, nie determinują nasze przeżycia mentalne czy zmysłowe doznania, wiedza nie jest wtórna względem strumienia naszego doświadczenia. Ma charakter pierwotny (niczym u Platona) i świat empiryczny istnieje w relacji do niej. Rzeczy są „wcieleniami" wiedzy boskiej, która sama w sobie tworzy systemową jedność. Systemowość, o której piszą Descartes czy Leibniz, nie jest zatem antropomorficznym postulatem, ale odwieczną własnością wiedzy.

3. Problem kryterium prawdziwości

Problem istnienia kryterium wiedzy niepowątpiewalnej poruszyłem już wcześniej, w naturalny sposób wypływa on bowiem z rozważań dotyczących pojęcia metody. Teraz chciałbym do nich powrócić, zawężając je wszakże do jednej perspektywy: sensowności samego pojęcia absolutnego kryterium wiedzy powszechnej i koniecznej. Także i w tym wypadku Kartezjańskie ustalenia mają charakter podstawowy i są często naśladowane.

Prawdziwość jest dla Descartes'a cechą sądu wydanego na podstawie jasnego i wyraźnego ujęcia rzeczy[44]. Owo jasne i wyraźne (*clarae et distinctae*) ujęcie wynika z bezpośredniego (intuicyjnego) uchwycenia idei i znajduje swoje ugruntowanie w „przyrodzonym świetle rozumu". Owo światło wyklucza wszelkie wątpienie:

> Wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez przyrodzone światło rozumu (jak np. że stąd, że wątpię, wynika, że istnieję itp.), żadną miarą nie może podlegać wątpliwości, ponieważ nie może istnieć żadna inna [miara – T.S.], której bym w tym samym stopniu ufał jak owemu światłu rozumu i która mogłaby mnie pouczyć, że to nie jest prawdą[45].

Pomijając pewną niedoskonałość tego uzasadnienia („ufam temu kryterium, gdyż nie znam innego, któremu ufałbym przynajmniej w tym samym

43 Wymaga to oczywiście posunięć, które przez krytyków mogą zostać uznane za rozwiązania *ad hoc*. U Leibniza przejście od prawd rozumowych (koniecznych metafizycznie) do prawd fizyki (koniecznych fizycznie) wymaga uznania zasady racji dostatecznej, u Descartes'a – przyjęcia istnienia doskonałego Boga.

44 Widać to na podstawie pierwszego prawidła metody, a także na podstawie rozważań zamieszczonych w *Medytacjach*. Zob. np. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001, IV, s. 78.

45 R. Descartes, *Medytacje…*, III, s. 60.

stopniu")[46], możemy stwierdzić, że informuje nas ono jednoznacznie, iż jasność i wyraźność wypływają z samej konstytucji rozumu, czy też może z jego uprzywilejowanej funkcji epistemicznej[47]. Sam rozum, najdoskonalsze narzędzie poznawcze, wyznacza kryterium prawdziwości, którego restrykcyjne przestrzeganie gwarantuje uzyskanie w procesie poznawczym wiedzy pewnej. Co więcej, szereg idei jasnych i wyraźnych tworzących Kartezjańską jednię wiedzy dedukcyjnej[48] pozwala traktować owo kryterium jako przechodnie, tj. „rozświetlające" cały szereg. Kryterium jasności i wyraźności wiedzy nie jest zatem rodzajem technicznej matrycy rozpoznawania, lecz naturalną zdolnością. Jest to kryterium absolutne i konieczne, ugruntowane w świetle naturalnym. Od ideału wiedzy powszechnej i koniecznej dzieli nas tylko krok.

Ten rodzaj uzasadnienia nie jest jednak wystarczający. To prawda, że hipoteza boga-zwodziciela zostaje przezwyciężona w akcie *cogito*, ale samo kryterium jasności i wyraźności jest w nim jedynie rozpoznane, a w metodzie jest założone. Jego epistemicznie fundamentalny status zagwarantować może jedynie Bóg. Przytoczony przeze mnie (rozdz. III) fragment *Prawideł kierowania umysłem*, w którym Descartes *explicite* uzasadnia ważność metody przez odesłanie do danej nam przez Boga zdolności, jest tutaj oczywiście kluczowy[49].

46 Ten mały defekt sprawia tylko, że konieczność odwołania teologicznego jest tym bardziej niezbędna, skoro immanentne rozumowi środki nie są wystarczające, by ustanowić kryterium niepowątpiewalne.

47 Zwracam uwagę, że określenia „jasność i wyraźność" ujmowania oraz „naturalne światło rozumu" jako bezpośrednie źródło tego ujmowania opierają się na tej samej naocznościowej metaforze.

48 „[Przez dedukcję] rozumiemy to wszystko, co daje się wysnuć z koniecznością z jakichś innych rzeczy poznanych w sposób pewny" (R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem…*, s. 22).

49 Teologiczne usprawiedliwienie kryterium epistemologicznego znajduje taką oto eksplikację w *Zasadach filozofii*: „przyrodzone światło rozumu, czyli zdolność poznawania dana nam przez Boga, nie może nigdy uchwycić żadnego przedmiotu, który by nie był prawdziwy, o ile tylko został uchwycony przez nią samą, tzn. o ile uchwycony został jasno i wyraźnie. W przeciwnym bowiem razie zasługiwałby Bóg na to, by go nazwać zwodzicielem, gdyby nam dał tę zdolność zdradziecką i fałsz biorącą za prawdę" (R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 22). Oznacza to, że oczywistość, oparta na jasności i wyraźności idei, nie stanowi probierza prawdy, o ile nie odniesiemy jej do prawdomówności Boga.

Ta ostatnia kwestia była już wzmiankowana, ale teraz omówimy ją bardziej szczegółowo. Rozważając pojęcia jasności i wyraźności, Charles S. Peirce napisał o Descarcie, iż ten „doszedł do wniosku, że podstawowym warunkiem nieomylności musi być jasność. To, że jakieś pojęcie może *wydawać się* jasne, nie będąc nim w rzeczywistości, nie przyszło mu do głowy”[50]. Teksty Descartes'a mogą dostarczać zachęty do takiego stwierdzenia. Może nią być choćby to, że kryterium jasności i wyraźności jest arbitralnie założone w metodzie jako jednoznaczna zasada akceptacji. Tymczasem Descartes miał świadomość trudności, o zignorowanie której oskarża go Peirce, i aby trudność tę rozwiązać, wykorzystał model usprawiedliwienia teologicznego. Kwestia dotyczy oczywiście obiektywności (przedmiotowej ważności) treści mentalnych postrzeganych jasno i wyraźnie. Według Descartes'a te przedstawienia, które są postrzegane jasno i wyraźnie, są prawdziwe, tzn. ich przedmioty (to, co reprezentowane) istnieją i odpowiadają temu, co jest zawarte w pojęciu (np. wszelkie doskonałości realnie istnieją w Bogu jako jedynym desygnacie pojęcia istoty doskonałej). Stanowisko takie wymaga uprawomocnienia, a jedynym uprawomocnieniem (czy raczej usprawiedliwieniem) jest odwołanie teologiczne: jasność i wyraźność, czyli zdolność adekwatnego poznania, są nam dane dzięki światłu naturalnemu („przyrodzonemu światłu umysłu”), ale to nie oznacza jeszcze, że subiektywna oczywistość jest miarą prawdziwości. Musi nią wszakże być, w przeciwnym bowiem razie Bóg byłby zwodzicielem, wszczepiającym w nasze umysły zdolność, którą bierzemy za umiejętność odróżniania prawdy od fałszu, choć w rzeczywistości jest tylko zdolnością wyrażania naszych subiektywnych preferencji i przeświadczeń[51].

Możemy uznać powyższe ustalenia za nazbyt arbitralne oraz wziąć pod uwagę wspomniane argumenty Bayle'a i Arnaulda, ale mimo to okaże się, że konieczność ugruntowania wartości wiedzy w Bogu jest niepodważalna. Nie posiadamy bowiem żadnej wiedzy, o ile nie zakorzenimy jej w Bogu. *Cogito* zaopatruje nas, co prawda, w stwierdzenia typu: „ja wątpię, ja myślę” i „jestem rzeczą myślącą”, ale ich nieprzekraczalnie subiektywny charakter z góry przekreśla możliwość uczynienia z nich źródłowych podstaw wiedzy intersubiektywnej i powszechnej. *Cogito* daje nam zatem kryterium prawdziwości własnej oraz (niektórych) składowych idei. Nic więcej. *Cogito ergo sum*, jak pisze Descartes, jest prawdą tylko „ilekroć je pojmuję bądź

50 Ch. S. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, [w:] idem, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997, s. 74.

51 R. Descartes, *Zasady filozofii…*, s. 22.

wypowiadam”[52], a zatem jest prawdziwe wyłącznie w odniesieniu do mojego temporalnego istnienia. Bez idei Boga niemożliwa byłaby jakakolwiek niepowątpiewalna wiedza (nawet subiektywna) mająca odniesienie przedmiotowe. Idea mnie samego jako duszy jest, jak powiedziałem, wiedzą w bardzo wąskim znaczeniu terminu, natomiast geometrycznie rozumiana idea rozciągłości nie wytrzymuje wciąż obowiązującego testu *malin génie*. Idea Boga, a właściwie Bóg z niej wywiedziony, ugruntowuje ostatecznie kryterium prawdziwości, pozwala odrzucić hipotezę demona i daje możliwość oraz konieczność wiedzy jako takiej – intersubiektywnej, powszechnej, koniecznej i niezależnej od podmiotu.

Takie ujęcie usuwa zdziwienie, które może budzić Kartezjańska teza o niemożliwości zdobycia wiedzy przez ateistę. „Ateusz – pisze Descartes – może jasno poznać, iż trzy kąty trójkąta równają się dwóm prostym”, ale „jego poznanie nie jest prawdziwą wiedzą, gdyż żadnego poznania, które można uczynić wątpliwym, nie należy nazywać wiedzą. A skoro o tym [kimś] zakłada się, że jest ateuszem, nie może [on] być pewny tego, że nie ulega złudzeniom nawet w tych rzeczach, które wydają mu się najoczywistsze”[53]. Ateista nie może posiadać wiedzy, ponieważ – i to jest argument rozstrzygający niniejsze rozważania – czysto epistemologiczne kryterium jasności i wyraźności ujęcia nie pozwala rozstrzygnąć kwestii wartości wiedzy bez wcześniejszego obalenia hipotezy demona.

Richard Popkin komentuje niemożliwość skonstruowania świeckiego wzorca pewności w następujący sposób:

> [N]iezależnie od tego, jakich prawd ateista jest świadom [np. prawd matematycznych – T.S.], nigdy nie może mieć zupełnej pewności, że są prawdziwe, skoro nie potrafi, niezależnie od tego, jak mocno by próbował, odrzucić przypuszczenia, że jest oszukiwany. Nie istnieje żadna świecka podstawa czy gwarancja pewności. W świeckim świecie zawsze istnieje straszliwa groźba demonicznego zwodzenia, nawet w najbardziej oczywistych sprawach. Zatem, w świecie bez Boga, każda „prawda” uważana będzie za wątpliwą i żadna prawdziwa i pewna wiedza (*vray & certaine science*) nie zostanie odkryta. Jedynie Bóg może rozproszyć nasze wątpliwości, o ile nie jest zwodzicielem. Tylko Bóg może zagwarantować, że prawdy matematyki i fizyki są w naszych umysłach czymś więcej, niż pozorami prawdy[54].

52 Por. R. Descartes, *Medytacje…*, II, s. 49.

53 Ibidem; R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty drugie* [filozofów, teologów i matematyków paryskich], [w:] idem, *Medytacje…*, s. 138.

54 R. Popkin, *The History of Scepticism…*, s. 193.

Trudno się dziwić, że rozumowe kryterium jasności i wyraźności jako probierz prawdziwości przyjęło się w myśli racjonalistów XVII wieku. Co prawda, fideiści i sceptycy, idąc za Agryppą[55], odrzucali możliwość wskazania kryterium (gr. κριτέριον – reguła, miernik, probierz) prawdy[56], ale zarówno Malebranche i Spinoza[57], jak i Ralph Cudworth przejęli ten aspekt teorii Descartes'a bez większych modyfikacji[58]. Tym, co odróżnia ich od dogmatyków jest fakt, że ich opis kryterium uwzględniał już sceptycką krytykę. Poznanie jasne i wyraźne może – według nich – dotyczyć tylko tego, w co nie można zwątpić.

Nieco inaczej ma się rzecz z Leibnizem, którego wywód jest o wiele bardziej skomplikowany, pomimo zachowania kartezjańsko-spinozjańskiego dedukcyjnego ideału wiedzy, a nawet jego rozszerzenia. Z jednej strony Leibniz zdaje się akceptować bez zastrzeżeń kartezjańskie pojęcie jasności i wyraźności[59], z drugiej zaś mówi o „racji" jako o „przyczynie nie tylko naszego sądu, ale samej prawdy"[60]. W dedukcyjnym systemie wiedzy racjami poszczególnych prawd rozumowych (koniecznych) będą oczywiście prawdy pierwotne, mające swoje źródło wyłącznie w rozumie[61], czyli prawdy, których nie można dowieść na podstawie czegoś bardziej pierwotnego.

55 Który wyróżnił pięć „tropów" bądź „hamulców", wśród których trzy dotyczą w mniej lub bardziej bezpośredni sposób problemów kryterium i uzasadnienia: regres w nieskończoność, przyjmowanie nieudowodnionych założeń oraz błędne koło. Zob. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 30–32. Odnośnie do szczegółowej analizy pięciu tropów Agryppy, zob. J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, New York 1990.

56 Zob. np. P. D. Huet, *Bezwartościowość poznania ludzkiego*, [w:] L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, Warszawa 1959, s. 140–143. Huet również nawiązuje do Sekstusowego opisu tropów Agryppy.

57 Spinoza podzielał pogląd Descartes'a w kwestii niedostępności wiedzy dla ateistów, tyle że w jego przypadku chodziło o specyficzny ateizm filozoficzny.

58 Na pewne różnice w rozumieniu jasności i wyraźności jako kryterium prawdy u Malebranche'a i Descartes'a zwraca uwagę Wł. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a…*, s. 65.

59 Zob. np. G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 210–218. Zakładam, że jasność i wyraźność może według Leibniza przysługiwać ideom, ale nie zdaniom o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Inna sprawa, czy każdej idei nie da się przetransponować na takie zdanie.

60 Ibidem, s. 419.

61 Por. ibidem, s. 53.

Są to prawdy tożsamościowe, których zaprzeczenie implikuje sprzeczność i które chwytamy dzięki samej tylko sile rozumowej intuicji („naturalnej światłości")[62]. Ich kryterium prawdziwości leży w nich samych i w naturze władzy, dzięki której je sobie uświadamiamy. Leibniz prawie nigdzie nie pisze o „jasności" bądź „wyraźności" ich ujmowania; domniemana psychologiczność takiego ujęcia stałaby przypuszczalnie w sprzeczności z Leibnizjańskim panlogizmem. Jak pisze Tuchańska, „w Leibnizjańskiej koncepcji to, co wrodzone, jest po prostu wiedzą z samej swojej natury, samo przez się pełni funkcję przedstawiającą, a więc fakt ten nie wymaga żadnego epistemologicznego uzasadnienia. Do uznania przedmiotowej ważności wiedzy demonstratywnej wystarczy rozpoznanie, dzięki zawartej w podmiocie idei Boga, że wiedza ta przedstawia boskie prawdy, będące zarazem prawdami świata rzeczy"[63]. Racja wszelkich sądów prawdziwych sprowadza się więc – odpowiednio dla prawd rozumowych i faktycznych – do dwóch zasad, o których czytamy w paragrafach 31 i 32 *Monadologii*:

> Rozumowania nasze opierają się na *dwóch wielkich zasadach*: na *zasadzie sprzeczności*, na mocy której osądzamy jako *fałszywe* to, co jest sprzecznością objęte, i jako *prawdziwe* to, co jest przeciwstawne fałszowi lub z nim sprzeczne.
>
> Opierają się one także na *zasadzie racji dostatecznej*, na mocy której stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne; chociaż racje te najczęściej nie mogą być nam znane[64].

Jak widać, zasady te są logicznie wcześniejsze od wszelkich prawd i stanowią fundament Leibnizjańskiej teorii wiedzy. Mają oczywiście charakter wrodzony, ale bezwarunkowo obowiązują również Boga (monadę doskonałą). Są zatem fundamentem *wszelkiej możliwej* racjonalności. W przypadku monady ludzkiej racjonalność ma postać demonstratywną, tj. nie jest dostępna we wszystkoobejmującym akcie intuicji, lecz ma charakter ciągu rozumowań, opartych na intuicyjnie danych zasadach fundamentalnych. I aczkolwiek można byłoby mieć uzasadnione wątpliwości, czy analityczność prawd jest

62 Zob. G. W. Leibniz, *List do Zofii Karoliny Pruskiej*, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa…*, s. 259.

63 B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź 1995, s. 49.

64 G. W. Leibniz, *Monadologia…*, s. 303.

wystarczającym warunkiem ich konieczności, powszechności i obiektywności, to właśnie owo racjonalne „światło naturalne" służy ostatecznie za jedyne możliwe kryterium prawdziwości.

Teologiczno-metafizyczny manewr – który opisałem, analizując Leibnizjańską koncepcję jedności wiedzy – pozwala sprowadzić do wspólnego mianownika prawdy rozumowe i faktyczne, czyniąc z tych drugich „prawdy nieskończenie konieczne", niedostępne podmiotowi ludzkiemu, ale *tworzone* w aktach poznawczych monady boskiej, której odwzorowaniem jest ludzka dusza[65]. Przeszkoda, polegająca na niewyraźności poznania zmysłowego, została w ten sposób usunięta, a spełniony ideał systemowości i zupełności – wobec przeprowadzenia dowodu na istnienie Boga – dostarczył wystarczającego uzasadnienia. Trudność określenia pozalogicznego kryterium wiedzy została usunięta – bez szkody dla samej wiedzy – dzięki teologicznemu pojęciu systemowości, a także dzięki koncepcji wielości światów możliwych[66].

* * *

Empirystycznie zorientowani filozofowie brytyjscy zastępują ideał konieczności wiedzy gwarantowanej jasnością i wyraźnością ujęcia przedmiotu regulatywną ideą hipotetycznego prawdopodobieństwa, wynikającego z empirycznej stwierdzalności. Nie pozwala to na zachowanie ideału pewności w odniesieniu do wiedzy dotyczącej przyszłości (wystarczy wspomnieć Humowską krytykę indukcji), gdyż transcendentny gwarant prawomocności wiedzy nie istnieje. Stąd Humowska niepewność dotycząca istnienia „świata zewnętrznego"; filozofia Szkota nie przezwycięża bowiem kartezjańskiego problemu *malin génie*, bądź – używając nowszej metafory – mózgu w naczyniu. Nie wydaje się wszakże, by fakt ten szczególnie Hume'a bulwersował, skoro praktycznie zorientowane przeświadczenie, opierające się na pojęciu subiektywnej pewności, jest „życiowym przewodnikiem", mimo że nie może spełnić standardów prawdziwości. Leibnizjańskie konieczne prawdy rozumowe powrócą u Hume'a jako część słynnego „Humowskiego widelca" (*Hume's fork*), ale okrojony zakres ich obowiązywania nie pozwoli zbudować ideału wiedzy, który był marzeniem Leibniza. Przywiązani do normatywnej wizji epistemologii kontynentalni racjonaliści zdawali sobie zapewne sprawę z tego, że źródłem norm poznawczych jest właśnie aprioryzm jako teoria idei wrodzonych, zapewniających uprzywilejowany dostęp umysłu do

65 Por. B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej…*, s. 49.

66 Z braku miejsca nie będę tu przytaczał trafnej analizy Tuchańskiej. Zob. ibidem, s. 34–43 (rozdz. *Leibniz: wiedza aprioryczna jako teoria światów możliwych*).

obiektywnych treści poznawczych. Odchodzenie od aprioryzmu jest zatem równoznaczne z pozbawieniem epistemologii absolutystycznych pretensji normatywnych. Celem Locke'a był wyłącznie opis, ale racjonalistyczne inklinacje sprawiły, że jego teoria poznania nie jest wolna od normatywności. Jest zresztą rzeczą godną uwagi, że chociaż w myśli angielskiej obserwujemy załamanie paradygmatu normatywnego na rzecz opisowego, to Locke'owi, Hume'owi, Berkeleyowi i Reidowi nie udało się skonstruować czysto opisowego modelu epistemologicznego.

4. Kwestia usprawiedliwienia

Rozważania dotyczące wiedzy i kryterium wartościowego poznania odsyłają w bezpośredni sposób do kwestii usprawiedliwienia. Samo kryterium wymaga usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie to jest w przypadku metafizyków XVII wieku zawsze teologiczne, jedynie u Leibniza ma charakter tyleż teologiczny, co logiczny.

Dla Descartes'a i Malebranche'a Bóg jest jedyną instancją uzasadniającą ważność obiektywnej wiedzy i poznania, choć usprawiedliwienia, które budują, ulokowane są na dwóch różnych poziomach. Wobec niemożliwości ukonstytuowania wiedzy obiektywnej w akcie *cogito*, dowiedzenie istnienia Boga, a następnie odczytanie z jego doskonałości epistemicznego porządku stworzenia jest konieczne, aby zobiektywizować wiedzę aprioryczną i dedukcyjną. Co więcej, Descartes teologicznie sankcjonuje raz obrane kryterium oczywistości, nadając mu bezdyskusyjną ważność. Mógłby oczywiście, jak sugeruje Peirce[67], bardziej doprecyzować owo kryterium, ale wówczas zbyteczne byłyby następujące po destrukcyjnym sceptycyzmie etapy kartezjańskiej konstrukcji – mianowicie ukonstytuowanie umysłu jako myślącego podmiotu epistemologicznego, wyposażonego w trafne i wystarczające narzędzia, czyli intuicję intelektualną oraz dedukcję, a przede wszystkim modelowanie ludzkiego umysłu oraz ludzkiej wiedzy na wzór umysłu boskiego i wiedzy boskiej. Jeśli jednak, jak Malebranche, zakwestionujemy możliwość jasnego i wyraźnego uchwycenia naszej duszy[68], to nie mamy innego wyjścia, jak tylko przyjąć jeszcze bardziej teologiczne usprawiedliwienie wiedzy, a mianowicie koncepcję widzenia rzeczy w Bogu. U Malebranche'a zatem

67 I jak czyni Peirce na swój własny użytek. Jest wszakże jasne, że propozycje Peirce'a byłyby bezużyteczne dla kartezjańskiego aprioryzmu.

68 „Wiemy o duszy jedynie to, co postrzegamy jako zachodzące w nas". N. Malebranche, *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*, trans. T. M. Lennon, P. J. Olscamp, Cambridge 1997, s. 237.

podmiot odczytuje boską *episteme* w postaci prawd wiecznych bezpośrednio z boskiego umysłu. Koncepcja ta stanowi wystarczającą przesłankę, by uznać tę część wiedzy za obiektywną, powszechną i konieczną, drugą część zaś – za co najwyżej prawdopodobną. Podobnie jak w przypadku Descartes'a, u Malebranche'a wiedza dotycząca istnienia ciał zewnętrznych nie może zostać uzyskana bez uznania istnienia Boga.

Ten sam rodzaj usprawiedliwienia, nawet jeśli czysto werbalny, odnajdujemy w stanowiskach Galileusza i Spinozy. Jeśli wiedza o świecie nie ma być przypadkowa, to nie wystarczy, aby miała charakter ścisły (matematyczny). Sama matematyka (prawdy matematyki są podane w wątpliwość przez hipotezę istnienia *malin génie*) musi zostać ugruntowana w Bogu, co czynią zarówno Descartes, jak i Galileusz. Ten drugi pisze (rozważając ekstensywną, czyli cząstkową, oraz intensywną, czyli doskonałą, drogę poznania):

> [U]mysł ludzki poznaje, zdaniem moim, niektóre zagadnienia tak doskonale i z taką absolutną pewnością, jaką posiada tylko przyroda. Takimi są właśnie czyste nauki matematyczne, a więc geometria i arytmetyka – w których rozum boży zna nieskończenie większą liczbę prawd – gdyż zna je wszystkie – jednak w tych niewielu znanych rodzajowi ludzkiemu mieści się według mnie poznanie równe bożemu w obiektywnej pewności[69].

Niezależnie więc, czy przyjmiemy, że Galileusz kieruje się intencją humanistyczną (uwznioślającą ludzki umysł), czy też autentycznie wierzy w doskonałość poznawczą Boga, ugruntowanie matematyki, które przyjmuje, ma charakter teologiczny, i dzięki niemu może w odniesieniu do części wiedzy ludzkiej używać przymiotników typu „obiektywny", „doskonały", „absolutny" etc.

* * *

Co ciekawe, nawet filozofia Descartes'a, rozpaczliwie tęskniącego za obiektywizmem, rozpływa się w probabilizmie i to bynajmniej nie w wyniku krytyk zasadności jego tez epistemologicznych (Bayle, Arnauld), lecz… z powodu Kartezjańskiej koncepcji Boga. Podobnie jak Robert Boyle i – jak się zdaje – George Berkeley, Descartes pojmuje Boga w kategoriach skrajnie woluntarystycznych, co oznacza, że porządek stworzenia, odtwarzany

69 G. Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, przeł. E. Ligocki, Warszawa 1953, s. 109.

przez nas w porządku wiedzy, nie jest absolutnie konieczny, lecz jego racja zrelatywizowana jest do woli Boga. Oznacza to, jak wykazuje za Hackingiem Tuchańska, że

> [u]świadomiwszy sobie tę prawdę, musimy pogodzić się z tym, że dla człowieka wszelka wiedza pozostaje hipotetyczna. Sama natura wiedzy i poznania nie pozwala nam uwolnić się od podejrzeń, że błędnie zrekonstruowaliśmy boskie dzieło stworzenia. Metoda poznania jedynie osłabia naszą niepewność, ponieważ wprawdzie uznanie pewnych prawd jawi nam się jako absolutnie konieczne, jeśli wcześniej przyjęliśmy inne prawdy, lecz każdy ich ciąg jest tylko jedną z dających się wymyślić opowieści[70].

Tuchańska zaznacza dalej zasadniczą różnicę między Descartes'em a Leibnizem, akcentując, po pierwsze, skrajnie absolutystyczny i obiektywistyczny charakter epistemologii tego drugiego, oraz, po drugie, uzależnienie woli i mocy Boga od prawd i zasad logicznie od nich wcześniejszych. W konsekwencji teoria wiedzy Leibniza jest „mocniejsza" – absolutnie konieczna i powszechnie ważna. Uwaga ta wymaga pewnego komentarza.

Konstruowana przez Descartes'a teoria wiedzy, mająca ewidentnie subiektywistyczne źródło, rości sobie prawo do obiektywności i powszechności; opisywany za jej pomocą świat nie jest mgławicowym, nieuporządkowanym strumieniem percepcji, lecz uporządkowaną strukturą praw. To prawda, że akty boskiej woli nie są zdeterminowane przez te prawa (co oznacza, że możemy obudzić się w świecie, „w którym prawdziwe byłyby aksjomaty geometrii Euklidesa, natomiast twierdzenie Pitagorasa byłoby fałszywe"[71]), ale mamy prawo do podwójnie usprawiedliwionego przeświadczenia, że w takim świecie się nie obudzimy. Jednego usprawiedliwienia dostarcza boska prawdomówność, drugiego – boska stałość, obie wywiedzione z tej samej zasady doskonałości, którą odnajdujemy w idei Boga (kontemplacja tej idei stanowi nasz jedyny dostęp *do* Boga, pomost między stworzeniem a Stwórcą).

70 B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej…*, s. 47.

71 I. Hacking, *Leibniz and Descartes: Proof and Eternal Truths*, [w:] A. Kenny (ed.), *Rationalism, Empiricism and Rationalism*, Oxford 1986, s. 53. Podaję za: B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej…*, s. 47. Zagrożenie, które ewokuje taka koncepcja Boga dla koncepcji wiedzy, dostrzegł nie tylko Leibniz, lecz także omawiani wcześniej Cudworth oraz Spinoza, z czego wynika, iż zabsolutyzowanie koncepcji wiedzy wymaga „poświęcenia" boskiej wolności.

U Leibniza trudności nie są bynajmniej mniejsze[72] niż u Descartes'a. O ile bowiem subiektywistyczna metoda Descartes'a pozwala podmiotowi odkrywać przesłanki wiedzy pewnej (apriorycznej) w nim samym i tylko w nim, o tyle Leibniz ujmuje wiedzę obiektywistycznie, patrzy na nią z zewnątrz podmiotu, a to rodzi naturalne pytanie o status obiektywistycznego opisu. Odpowiedzią na nie są oczywiście zasady uprzednie względem całości poznania. Jeśli poznanie jest – przynajmniej potencjalnie – w zupełności aprioryczne w szerokim rozumieniu terminu, to zasady muszą być absolutnie analityczne. Warunek ten spełniony jest w przypadku zasady tożsamości i zasady sprzeczności, ale nie jest spełniony w przypadku zasady racji dostatecznej. Kwestia statusu zasady racji dostatecznej warta byłaby szczegółowego omówienia, na które, niestety, brak tu miejsca[73].

Reasumując, metafizyka Leibniza pozwala mu wprawdzie skonstruować model wiedzy koniecznej w sposób absolutny, ale pytanie o status tej konstrukcji odsłania podstawową trudność: jeśli pierwotne prawdy rozumowe są logicznie równorzędne z rozumem boskim, to muszą się same usprawiedliwiać, czyli muszą być oczywiste, pewne i konieczne same przez się, albo nie można zbudować dla nich usprawiedliwienia.

* * *

Humowskie uzasadnienie wiedzy właściwie nie jest usprawiedliwieniem w sensie, jaki operacja ta ma dla racjonalistów. Jest raczej wyjaśnieniem – odsyła do idei gatunkowego i osobniczego biologicznego przetrwania, a więc do porządku natury i idei zachowania życia. Jest to dla Hume'a odesłanie ostateczne, niewymagające dalszego dociekania. Oczywiście wiedza nie może mieć żadnego uzasadnienia metafizycznego, które dałoby się wyłożyć w spekulatywny i uporządkowany logicznie sposób. Skoro wiedza zdefiniowana została jako prawdopodobna, to aprioryczną ważność i konieczność należy zastąpić empiryczną sprawdzalnością, ta zaś nie pozwala formułować teorii naukowych w sposób apodyktyczny. Jeśli dodamy do tego, że wiedza dotycząca podmiotu poznania jest nieosiągalna, to jedynym „usprawiedliwieniem" teorii będzie jej praktyczna skuteczność, zawsze warunkowa i tymczasowa.

72 Tuchańska wzmiankuje te trudności, ale – niestety – nie omawia ich w swojej książce. Zob. eadem, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej…*, s. 48.

73 Warto byłoby się zastanowić na przykład nad stosunkiem zasady racji dostatecznej do zasady doskonałości, skoro obie odgrywają główną rolę w procesie stwórczym i determinują boską wolę.

5. Religijno-etyczny ideał wiedzy

Jak wspomniałem w pierwszym rozdziale tej części (*Kilka uwag o aksjologii i języku*), metafizyka XVII wieku jest mocno związana z fundamentalistyczną i absolutystyczną etyką; na wyniki dociekań epistemologicznych patrzy się w świetle wartości, które mają charakter etyczny. Skoro Bóg jest gwarantem nie tylko prawdy (wiedzy, obiektywnego poznania), ale przede wszystkim rzeczywistego bytu przedmiotów poznania tworzącego świat zewnętrzny, z którym wiąże nas moralna obligacja, to owego związku prawdy i dobra nie sposób w tej myśli oddzielić.

Nie znaczy to oczywiście, że według Descartes'a czy Leibniza wiedza służyła jedynie spełnieniu teologicznego ideału; każdy z nich widział ewidentne korzyści praktyczne wypływające z prawidłowego odczytania struktury świata. Jednak podstawowym kontekstem, w którym funkcjonuje w XVII wieku ideał wiedzy, jest kontekst teologiczno-etyczny. Najwyższą formą wiedzy nie jest prawidłowe odcyfrowanie matematycznej struktury stworzenia, ani nawet podziwianie doskonałego porządku świata, lecz intelektualna kontemplacja porządku wiedzy, dzięki której w jedyny dostępny nam sposób partycypujemy w boskiej dobroci. Owo kontemplacyjne rozumienie wiedzy jest doskonale widoczne u Leibniza. Co prawda, Bóg stworzył świat uporządkowany co do wagi, miary i liczby (*pondere*, *mensura*, *numero*)[74], ale naukowa reprodukcja tej struktury w postaci matematycznego przyrodoznawstwa sama nie stanowi jeszcze miłości do Boga. W krótkim, cytowanym już wcześniej, tekście *De vera methodo philosophiae et theologiae* (1640) Leibniz krytykuje tych, którzy „pisali o prawach ruchu z matematyczną powagą", dodając, iż „takich zaś, którzy okazywaliby równą dokładność wobec wymagających zadania tajemnic myślenia, nie ma"[75]. Innymi słowy, jak sugeruje Leibniz, ten brak zainteresowania problematyką epistemologiczną i metafizyczną jest jedną z przyczyn ateizmu. Moc rozumu epistemicznego odsyłać musi, zdaniem Leibniza, do „wieczystych prawd" i „swego rodzaju obcowania z Bogiem"[76]. Penetracja własnego umysłu (rozumu) jest kluczem nie tylko do zrozumienia tajemni-

74 Zob. G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*…, s. 292. Zob. także Księga Mądrości XI, 20.

75 G. W. Leibniz, *O prawdziwej metodzie filozofii i teologii*, [w:] idem, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994, s. 22.

76 G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*…, s. 292. Leibniz pisze w tym fragmencie, że „wszystkie duchy, zarówno ludzie, jak i duchy wyższe […] są członkami Państwa Bożego, tzn. państwa najdoskonalszego, założonego i rządzonego przez największego i najlepszego z monarchów" (ibidem).

cy świata zewnętrznego i jego matematycznie wyrażonych praw, ale przede wszystkim pozwala – co prawda ułamkowo – pojąć boską doskonałość, wskazującą na celowe ustrukturowanie świata. Można zatem przyjąć jako niekontrowersyjne twierdzenie, że określenie *teofilozofia* najlepiej oddaje istotę filozofii Leibniza[77].

Bliźniaczo – przynajmniej pod względem emocjonalnego natężenia – brzmią słowa Malebranche'a i Spinozy. Dla tego drugiego, jak pisałem wcześniej, wiedza jest dobrem *sensu stricto* i powinno się ją rozpatrywać wyłącznie w kontekście etycznym. Co prawda, cały świat da się wyjaśnić w kategoriach przyczynowości sprawczej, ale ideału wiedzy nie można potraktować w podobny sposób, gdyż ma on charakter teleologiczny, etyczny i teologiczny. Zwieńczeniem wszelkiego poznania (w *Traktacie o poprawie rozumu* Spinoza wymienia cztery jego stopnie, w *Etyce* – trzy) jest „rozumowa miłość Boga"[78]. W *Traktatcie o poprawie rozumu* czytamy, że „umiłowanie rzeczy wiecznej i nieskończonej nasyca duszę samą tylko radością, ta zaś wolna jest od wszelkiego smutku, i jej właśnie należy sobie życzyć i poszukiwać jej ze wszystkich sił"[79]. Owa rozumowa miłość Boga „wynika koniecznie z natury umysłu", ponieważ „treść naszego umysłu polega wyłącznie na wiedzy, której zasadą i podstawą jest bóstwo"[80].

Źródłem takiego rozumienia wiedzy jest z pewnością fakt, iż dla wszystkich myślicieli zaangażowanych religijnie poznanie ma charakter odtwórczy, a nie kreacyjny. Ani według Descartes'a, ani według Leibniza, ani według Spinozy[81] wiedzy się nie tworzy, ale się ją zdobywa, odkrywa. Poznawcza partycypacja w boskości to przede wszystkim odkrycie zasad i praw, w które Bóg wyposażył świat i/lub które przyświecały mu podczas jego tworzenia. Ponieważ wszyscy ci myśliciele zakładają możliwość przynajmniej cząstkowego dostępu do rezerwuaru wiedzy wiecznej, wiedza jest dla nich zawsze skorelowana z dobrem i doskonałością. Być może jest również dziełem sztuki, ale nigdy sztuki ludzkiej.

77 Określenie to wykorzystuje w sposób nader konsekwentny Perzanowski. Zob. J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, [dodatek do:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii…*, s. 243–346.

78 Zwracam uwagę, że konsekwencją takiej tezy jest – podobnie jak w przypadku Descartes'a – uznanie, iż ateista nie może posiadać wiedzy, choć przypuszczalnie ateistę według Descartes'a od ateisty według Spinozy różni bardzo wiele.

79 B. Spinoza, *Traktat o poprawie rozumu*, [w:] idem, *Traktaty…*, s. 431.

80 B. Spinoza, *Etyka…*, s. 656.

81 Warto dodać, że mimo wszystko również nie dla Locke'a.

* * *

Myśl brytyjska, poza niektórymi wyjątkami (Locke jest jednym z ojców empiryzmu, ale jego dług wobec Descartes'a jest nie do przecenienia[82]), rozwija się zupełnie innym torem. Ideał eschatologicznej użyteczności jest tam w zasadzie nieobecny i zostaje zastąpiony ideałem praktycznej przydatności wiedzy. Wiedza zostaje określona jako narzędzie (a nie cel) ludzkiego dostosowania się do świata oraz ludzkiego podporządkowywania sobie tego świata. Co za tym idzie, ideę Państwa Bożego i feudalnego ustrukturowania społeczeństwa (na wzór relacji teologicznej) zastępuje idea społeczeństwa opartego na zasadach równomiernej dystrybucji sprawiedliwości i maksymalizowania konkretnych korzyści przez jak największą liczbę jego członków, czyli ideał utylitaryzmu społecznego, pozwalający konstruować algorytmy postępowania mającego na celu maksymalizowanie korzyści dla jak największej części społeczeństwa bądź jakiejś jego grupy. Wiedza może wzbudzać zachwyt, jej *konstrukcje* mogą olśniewać, ale przestają służyć chwale Boga, gdyż *konstruują* je podmioty tworzące polityczną/społeczną wspólnotę.

Dla wielkich metafizyków wiedza jest wiedzą o czymś, o realnie istniejącej rzeczywistości, a mentalne przedstawienia są jedynie jej narzędziem i środkiem. Jakkolwiek są one kluczem do zrozumienia trzech wielkich tajemnic (mnie samego, Boga i świata), to ważne są nie one same, ale to, co reprezentują. Oczywiście trudno jest opisać tę tyleż zagadkową, co fundamentalną funkcję przedstawiania czegoś, co jest dane zawsze tylko jako przedstawienie, a do tego sam status ontologiczny tego, co przedstawiane rodzi trudności, wynikające choćby z dualizmu substancji interaktywnych (Descartes) lub interpasywnych (Malebranche). Jeszcze trudniej niż tę funkcję opisać jest uzasadnić jej realizowanie się, tak aby była czymś więcej niż tylko pobożnym życzeniem poznawczego kontaktu ze światem, a nie tylko z sobą samym. Według myślicieli XVII wieku nie sposób takiego uzasadnienia dostarczyć bez teologicznego odwołania. U Descartes'a wierne odwzorowanie porządku świata w porządku idei jest gwarantowane istnieniem i obiektywnością idei wrodzonych, w szczególności idei Boga, czyli w ostateczności – istnieniem prawdomównego Boga. U Malebranche'a uzasadnienie jest teologiczne w sposób jeszcze bardziej bezpośredni: widzimy rzeczy w Bogu. U Spinozy wierność odwzorowania gwarantowana jest sprowadzalnością obu porząd-

82 Locke i Descartes używają tej samej metody, określając genezę poznania – obaj akcentują intuicyjny charakter tożsamościowej autorefleksji, obaj także wykazują demonstratywnie istnienie Boga, choć w obu przypadkach jedynie intencja może nie budzić wątpliwości.

ków, których to odwzorowanie dotyczy, do jednej boskiej substancji. U Leibniza z kolei – potencjalnie bliźniaczym charakterem wszystkich monad: wiedzy Bóg nie tyle nawet nam *udziela*, co ją z nami *podziela*.

Dwuznaczna i paradoksalna, niemniej niezwykle doniosła, jest w tym kontekście rola Berkeleya. Wiedza w „mocnym" sensie przysługuje, jego zdaniem, jedynie Bogu, człowiekowi zaś dane są aproksymacyjne namiastki, przy czym brak nam stabilnej miary owej aproksymacji. Wynikają z tego dwa zupełnie odrębne, choć dialektycznie połączone wnioski: (1) wiedza obiektywnie odzwierciedlająca jest możliwa i posiada ją boski podmiot poznania, gdyż On ją *tworzy* w dosłownym znaczeniu terminu; (2) wiedza obiektywna nie jest człowiekowi dostępna, a ambicja jej osiągnięcia jest jałowa i bezzasadna. Eliminacja teologicznego założenia o Bogu dysponującym pełnią wiedzy owocuje świeckim i agnostycznym – Humowskim – przekonaniem o nieistnieniu wiedzy w znaczeniu absolutnym i fundamentalnym, a to zamyka wiedzę w kontekście praktyki i jej konwencji. Tam, gdzie brak ostatecznego uzasadnienia, pojawiają się idee konsensusu i użyteczności. Tam, gdzie nie można już mówić o wiedzy, mówi się o przekonaniu czy przeświadczeniu.

* * *

U Hume'a, w związku z odrzuceniem epistemologicznego znaczenia transcendencji, pytanie o relację między wiedzą i światem, czyli o przedmiotowy status poznania, zostaje zawieszone na poziomie epistemologicznym. Hume odnosi okrojone pojęcie wiedzy do naszego doświadczenia, do faktów, ale ich status jest wewnętrzny, tj. są naszymi przedstawieniami. Poznanie nie jest podmiotowym aktem łączności z transcendentną rzeczywistością, jest natomiast aktem wewnętrznym – stosunkiem podmiotu do jego własnych przedstawień. Mamy tu do czynienia z radykalnym zerwaniem z binarną opozycją wnętrze/zewnętrze. Opozycja ta jest, zdaniem Hume'a, bezzasadnym wymysłem filozofów, skoro doświadczenie wyposaża nas jedynie w świadomość tego, co dzieje się w przestrzeni wewnętrznej. Zewnętrzność jest złudzeniem. Co więcej, skoro wątpliwości budzi sama idea podmiotu poznania, to poznanie jest wyłącznie relacją między ideami, czyli między ideami jako przedstawieniami i konglomeratem idei, będącym podmiotem. Brak metafizycznego i teologicznego gruntu sprawia, że niemożliwe jest skonstruowanie żadnej logicznej i spójnej koncepcji wiedzy-jako-przedstawienia. Tylko pospolity (*vulgar*) empiryczny rozsądek i obserwacja prawidłowości rządzących naszymi przedstawieniami każe nam zakładać rzeczywiste istnienie korelatów przedmiotów naszej świadomości:

> Mamy tu zatem coś w rodzaju wprzódy ustanowionej harmonii między biegiem przyrody a następstwem naszych idei; i chociaż siły i moce, które rządzą biegiem przyrody są nam całkowicie nieznane, to jednak nasze myśli i przedstawienia biegną, jak się przekonujemy, ciągle tym samym torem, co inne dzieła przyrody. Przyzwyczajenie jest ową zasadą warunkującą tę odpowiedniość, jaka jest niezbędna do utrzymania przy życiu naszego gatunku i do kierowania naszym postępowaniem wobec każdej okoliczności i w każdym zdarzeniu ludzkiego życia [BDR, V, 47].

Traci sens idea *mathesis universalis* (Galileusz, Descartes), czyli panpoliczalności świata. Matematyka, nawet jeśli zagwarantujemy pewność jej operacjom, nie wychodzi poza umysł. Świat nie jest konstruktem matematycznym; zresztą nawet gdyby przypadkiem był, to opisana przez Hume'a struktura poznania broni nam do niego dostępu. Odrzucenie przez Hume'a *filozoficznej* transcendencji, które przedstawię w następnym rozdziale, jest zatem równoznaczne z odrzuceniem całości ontologicznej i epistemologicznej „oferty" episteologii.

CZĘŚĆ II

Hume

Rozdział I

Humowska krytyka prób naukowej obiektywizacji teologii

> Filozofia jako krytyka wyraża to, co w niej najbardziej pozytywne: przedsięwzięcie demistyfikacji.
>
> *Gilles Deleuze*

> Usunięcie Boga, nawet tylko w myśli, rozprzęga wszystko.
>
> *John Locke*

1. Wprowadzenie

Hume'a odróżnia od Hobbesa[1], Locke'a i przede wszystkim Descartes'a podjęcie niezwykle szeroko zakrojonej krytyki myśli religijnej i jej roszczeń do obiektywności. Hume kwestionuje bodaj wszystkie próby uczynienia z teologii

1 Koncepcja uznawanego powszechnie za sztandarowego ateistę Hobbesa daleka jest od takiej jednoznaczności. Wystarczy przywołać rozdział XV *De Cive* („Of the Kingdom of God, by Nature") czy definicję przyrody, która pojawia się w pierwszym zdaniu wstępu do *Lewiatana* („the art whereby God hath made and governs the world"). Hume'a odróżnia od Hobbesa m.in. to, że ten pierwszy przeprowadza solidną, krytyczną argumentację filozoficzną, mającą wykazać bezzasadność naukowych aspiracji teologii, podczas gdy drugi, kierując się metodologicznym postulatem, po prostu odcina się od zagadnień teologicznych.

nauki obiektywnej i demonstratywnej, podejmowane bądź w oparciu o rozwój przyrodoznawstwa (Ray, Bentley, Derham[2], Butler), bądź też o czystą, aprioryczną spekulację. Humowskie dociekania prowadzą więc do usunięcia pojęć teologicznych poza obszar szeroko rozumianej nauki. Wątki „teologiczne" w pisarstwie Hume'a odnaleźć można już w młodzieńczym *Traktacie o naturze ludzkiej*, a wraz z upływem lat akcent kładziony na krytykę naukowych roszczeń teologii staje się coraz bardziej wyraźny. Typowo oświeceniowe zdezawuowanie teologii jako zespołu absurdalnych i kompromitujących filozofię dywagacji było jednym z pięciu głównych zagadnień, wokół których organizowało się pisarstwo Hume'a. Składały się na nie ponadto dociekania epistemologiczne (teoria wiedzy) oraz badania z zakresu etyki, polityki, ekonomii, historii i estetyki. Odseparowanie religii od polityki i etyki łączy się z daleko idącym liberalizmem politycznym Hume'a, zawierającym krytykę porządku feudalnego (ziemskiej reprezentacji transcendentnej hierarchiczności[3]). Z kolei wyrugowanie z myśli moralnej zagadnień teologicznych i towarzyszącej im eschatologii wiązało się z wiarą w autonomię moralną jednostki i przekonaniem o jej definitywnie społecznym charakterze. Krytyka teologii sięga wreszcie zagadnień teoriopoznawczych, skoro za sprawą epistemologów – Descartes'a, Leibniza i Berkeleya – dział filozofii zajmujący się poznaniem spleciony został z problematyką teologiczną. Cel, jaki postawił sobie Hume,

2 Symptomatyczny jest fakt, że autor *Teologii astronomicznej* usiłował wykorzystać rozwój wiedzy przyrodniczej, aby ponad wszelką wątpliwość udowodnić istnienie Boga. Stało się to pretekstem do złośliwych uwag Woltera w *Mikromegas* (zob. Wolter, *Powiastki filozoficzne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 84).

3 Feudalne ustrukturowanie społeczeństwa było często uzasadniane w oparciu o transcendentny autorytet Boga sankcjonujący władzę królewską. Już w XVIII wieku Jacques Béninge Bossuet (1627–1704) napisał (w obronie Ludwika XIV) dzieło *Politique tire de l'Ecriture Sainte*, w którym uzasadniał boskie prerogatywy monarchów jako ziemskich reprezentantów Boga. Ten sam autor przedstawił również teologiczną interpretację procesu historycznego (*Discours sur l'histoire universelle*). W *Traktacie politycznym* Bossueta czytamy na przykład: „Osoba króla jest święta, a jakikolwiek atak na niego jest świętokradztwem. […] [Królowie] są na mocy samego urzędu przedstawicielami boskiego autorytetu wyznaczonymi przez Opatrzność w celu egzekwowania jej zamierzeń. […] Służba Bogu i szacunek dla władców są ze sobą związane" (J.-B. Bossuet, *Political Treatise*, [w:] J. H. Robinson (ed.), *Readings in European History*, Boston 1906, t. II, s. 274). W tym kontekście nie dziwi fakt, że wydawcę „Nouvelles de la République des lettres", wierzącego przecież Pierre'a Bayle'a, który twierdził, że możliwe jest państwo ateistów (czyli, innymi słowy, świecka moralność), uznawano za wolnomyśliciela i „ojca Oświecenia".

należy zatem rozpatrywać na trzech poziomach: (1) idei autonomii moralnej jednostki, (2) idei naturalnej przynależności jednostki do oświeconego liberalnego społeczeństwa, i wreszcie (3) idei poznania jako aktywności autonomicznej, specyficznie ludzkiej, a jednocześnie biologicznej. Z oczywistych powodów przeważającą część niniejszego rozdziału zajmą rozważania odniesione do trzeciego z tych poziomów, o pierwszym i drugim wspomnę w odpowiednich miejscach.

Nasuwają się wątpliwości, czy takie potraktowanie tematu, które uprzywilejowuje Humowską krytykę teologii, ma swoje historyczne uzasadnienie[4]. Moim zdaniem nie ma powodu, aby ekspozycji poglądów Hume'a nie rozpocząć od krytyki teologii, a ściślej mówiąc, od usunięcia z obszaru filozofii pojęcia Boga, szczególnie wobec logicznego pierwszeństwa problematyki teologicznej, co uwierzytelniają rozważania w części pierwszej tej pracy. Przypomnijmy: gdyby zabiegu tego dokonał Descartes, na nic by się nie zdały jego wysiłki obronienia teorii intersubiektywności wiedzy – ludzkość tworzyłyby indywidua, zamknięte w swej jednostkowej i niekomunikowalnej samotożsamości. Hume, który zrealizował w teorii poznania program krytyczny, noszący znamiona Kartezjańskie i Lockowskie, przeprowadził równolegle sceptycką i oświeceniową krytykę religii jako uwarunkowanego psychologicznie, historycznie i geograficznie zabobonu [*superstition*]. Zamiarem Hume'a było skonstruowanie modelu filozofii czystej, wyzwolonej z transcendentnych fundamentów. Odpowiedź na pytanie, czy w takiej filo-

4 Z jednej strony, dzieła poświęcone teorii wiedzy (pierwsza część *Traktatu o naturze ludzkiej* i *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*) ukazały się stosunkowo wcześnie, odpowiednio, w 1739 i 1748 roku, zaś dzieła poświęcone krytyce religii, *Dialogi* i *Naturalna historia religii*, podobnie jak słynny esej *O nieśmiertelności duszy*, powstały znacznie później, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a ukazały się jeszcze później (*Dialogi* dopiero po śmierci filozofa). Z drugiej strony, wiele faktów przemawia za tym, że poglądy dotyczące religii ukształtowały się w umyśle Hume'a równie wcześnie, jak zagadnienia teoriopoznawcze i moralne. Oprócz zawartości *Traktatu* świadczy o tym chociażby list filozofa do Henry'ego Home'a, w którym Hume tłumaczy się z wycofania z *Traktatu* dyskusji o cudach zamieszczonej później w *Badaniach*. Zob. J. Fieser, *David Hume*, [hasło w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/hume [dostęp: 3.03.2016]; zob. także: J. McCosh, *The Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton*, London 1875, s. 116–120. Ostatnio rozstrzygające analizy w tej kwestii przeprowadził Paul Russell, który w książce *The Riddle of Hume's „Treatise". Skepticism, Naturalism, and Irreligion* (Oxford 2008) wykazuje, że ewidentna intencja antyteologiczna obecna jest już na kartach *Traktatu o naturze ludzkiej*.

zofii w ogóle możliwe jest ukonstytuowanie podmiotu metafizycznego lub tylko epistemologicznego, jest – jak zobaczymy – negatywna, co oczywiście nie powinno umniejszać wagi Humowskiej krytyki teologii i roli, jaką odegrała ona w historii filozofii i epistemologii.

2. Zamysł krytyczny Hume'a

Destrukcja stanowisk obiektywizujących teologię, a co za tym idzie sankcjonujących episteologię, odbywa się u Hume'a na dwa sposoby:

1) krytyka *bezpośrednia*, czyli otwarta kontestacja zasadności stanowisk religijnych;
2) krytyka *pośrednia*, czyli wzajemne dezawuowanie pozycji teologicznych, polegające na przyjęciu jednego stanowiska teologicznego dla obalenia drugiego i odwrotnie.

Tę pierwszą Hume przeprowadza właściwie tylko w przypadku zasadności wiary w cuda i apriorycznego dowodu na istnienie Boga. Znacznie częściej wykorzystuje drugą metodę, wymagającą dialektycznej i literackiej finezji. Sam podaje powód obrania tej strategii, aluzyjnie – i przewrotnie – powołując się na Lorda Verulam (Francisa Bacona): „wielki ten filozof zauważa, iż dzisiejsi ateiści – to głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi" [DRN, 18].

Z tego powodu „religijne" pisma Hume'a są wieloznaczne i wymagają przyjęcia określonego klucza interpretacyjnego. Wydaje się, że analiza czysto tekstualna jest nieporozumieniem, co więcej, nawet analiza intertekstualna jest niewystarczająca. Należałoby zatem odwołać się również do interpretacji kontekstowej (biograficznej), tyle że ta również może być myląca, o ile uwierzymy w sporządzony przez samego filozofa jego portret: „rozwiązły w piśmie, ostrożny w słowach, bardzo ostrożny w czynach"[5]. Należy też pamiętać, że „Hume pisał w czasach, w których podważanie tradycyjnych poglądów religijnych mogło doprowadzić do cenzury, uwięzienia lub wygnania. [Jednak] Hume nie zamilkł, lecz uważnie wybierał poszczególne tematy religijne, które krytykował oraz, co najważniejsze, literackie podejście, które stosował w swojej krytyce"[6]. Jeszcze inne wyjaśnienie strategii pisarskiej Hume'a proponuje Anna Hochfeldowa, sugerując, że odpowiada ona przewrotnej i wysublimowanej krytyce mnogości stanowisk religijnych głoszących chwałę

5 Cyt. za: J. Fieser, *Hume's Concealed Attack on Religion and His Early Critics*, "Journal of Philosophical Research" 1995, vol. 20, s. 84.

6 Ibidem, s. 87.

„jednego boga": „Niekonsekwencja i niespójność głoszonych przez nie [postaci *Dialogów*] poglądów nie jest po prostu rezultatem niedołęstwa autora. Przeciwnie, jest, jak się zdaje, zamierzona i ilustruje najbardziej może interesującą, choć nie sformułowaną wprost tezę *Dialogów*: stwierdzenie heterogenicznego charakteru doktryn zmierzających do racjonalizacji religii"[7]. Przy czym zdaje się, że chcąc pozostać na gruncie kategorii filozofii Humowskiej, należałoby raczej mówić o obiektywizacji, skoro termin „racjonalizm" ma dla Hume'a znaczenie wąskie, ograniczone do dociekań matematyki.

Podczas analiz traktujących o religii rozważań Hume'a należy zatem w każdym poszczególnym przypadku wyraźnie zaakcentować nie tylko przedmiot krytyki (konkretne stanowisko religijne), ale i pozycję, z której krytyka jest dokonywana. Czytelnik Hume'a musi bowiem rozwiązać swego rodzaju dialektyczny kalambur – zdezawuowane stanowiska teologiczne ustępują na moment tylko miejsca tym zwycięskim (z pozycji których krytyka jest przeprowadzana), po czym te drugie same stają się przedmiotem ataku w tym samym bądź w kolejnym utworze. Takie rozwiązanie strategiczne (czy też gra, którą proponuje autor) wymaga od czytelnika odnalezienia właściwego klucza interpretacyjnego. W niniejszej książce przyjąłem stanowisko, które zdawało mi się oczywiste. Uzasadnią je po części poniższe uwagi, po części zaś jego oczywistość mają wykazać przeprowadzone tu analizy. Przyjmuję bowiem, że stanowisko Hume'a w sprawie religii w ogóle jest negatywne, a jego stanowisko wobec jakiejkolwiek próby obiektywizacji religii (czynienia ze spekulacji religijnej obiektywnie ważnej nauki) jest jednoznacznie negatywne[8]. Za przyjęciem takiej strategii interpretacyjnej przemawiają cztery fakty:

7 A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi o religii naturalnej"*, [przedmowa do:] DRN, s. XXV; zob. również s. XXIX.

8 Wśród anglosaskich i kontynentalnych komentatorów Hume'a nie znajdziemy w tej materii jednomyślności, zaś przegląd ich stanowisk mógłby być przyczynkiem niezwykle interesującej debaty. Friedrich Jodl (*Lebe und Philosophie D. Humes*, 1872), Georges Lechartier (*David Hume, Moraliste et Sociologue*, 1900), Charles William Hendel (*Studies in the Philosophy of David Hume*, 1925), André Leroy (*La critique et la religion chez David Hume*, 1930; *David Hume*, 1950), a w latach nam bliższych James O'Higgins (*Hume and the Deists: A Contrast in Religious Approaches*, "Journal of Theological Studies" 1971, vol. XXIII, s. 479–501) bronią tezy o deistycznych poglądach Hume'a. Na bezzasadność takiej interpretacji wskazuje przede wszystkim Norman Kemp Smith, a także Thomas Henry Huxley (*Hume*, London 1879). Oprócz Smitha podobne stanowisko zajmuje ostatnio Jennifer A. Herdt, autorka *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy* (Cambridge

1. Biografia filozofa, który u współczesnych zasłużył sobie na przydomek Wielkiego Niedowiarka (*the great Infidel*). Wiele anegdot z życia filozofa jednoznacznie wskazuje na jego antyreligijne poglądy[9]. Przeciwko takiemu ujęciu mogłaby świadczyć pozorna niejednoznaczność *Dialogów o religii naturalnej*, lecz paniczny strach wszystkich, których Hume prosił o ich wydanie, sugeruje coś zgoła przeciwnego[10].

1997). Chociaż kładzie ona nacisk na moralno-społeczną doktrynę szkockiego filozofa, to przyjmuje, że Hume nie pozostawił w obrębie nauki żadnego miejsca dla jakkolwiek rozumianej spekulacji teologicznej, a jego etyczne pojęcie oddźwięku uczuciowego (*sympathy*) całkowicie wyklucza sensowność pojęcia Opatrzności (*Providence*) (por. s. xii–xiii oraz 7–8). Stosunek Hume'a do religii za nierozstrzygalny uważa Bernard Williams (*Hume on Religion*, [w:] D. F. Pears (ed.), *David Hume Symposium*, London 1963, s. 77–88), z kolei James Noxon uważa Hume'a za agnostyka (*Hume's Agnosticism*, [w:] V. C. Chappell (ed.), *Hume: A Collection of Critical Essays*, Nowy Jork 1966.). Wszakże większość autorów traktuje zakończenie *Dialogów* niemal *a la lettre* i przychyla się do uznania Hume'a za umiarkowanego sceptyka, który dopuszczał możliwość istnienia rozumnego stwórcy świata (zob. np. J. Collins, *The British Empiricists*, Milwaukee 1967, s. 134–137; D. W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago 1998, s. 107–116; J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, London 1978). Zaskakujące, jeśli nie dziwaczne, wydaje się stanowisko Nicholasa Capaldiego w tej kwestii. Twierdzi on, że Hume był zwolennikiem dowodu teleologicznego, o czym wnioskuje z „samokrytyki", jaką składa na ostatnich kartach *Dialogów* Filon, mówiąc o „celu, zamiarze i zamyśle", które rzucają się w oczy każdemu badaczowi przyrody [DRN, 117]. Teistyczna stylizacja *Naturalnej historii religii* także nie pozostawia wątpliwości, wobec czego Capaldi stawia Hume'a w jednym rzędzie z Josephem Butlerem (N. Capaldi, *Hume's Philosophy of Religion: God without Ethics*, „Interational Journal for Philosophy of Religion" 1970, vol. 1, s. 233–240; zob. także: J. Fieser, *Hume's Concealed Aattack on Religion…*, s. 83). Capaldi traktuje to jako część swego rodzaju misji, która ma na celu obalenie „od dawna uznanego mitu przedstawiającego Davida Hume'a jako notorycznie negatywnego i destrukcyjnego myśliciela" ([cyt. za:] W. Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge 1994, s. 1).

9 Anegdoty znaleźć można w biografiach Hume'a autorstwa E. C. Mossnera (*The Life of David Hume*, Oxford 1980), J. Y. T. Greiga (*David Hume*, New York 1931), w biograficznej części monografii Williama Knighta (*Hume*, Edinburgh–London 1901) oraz w poświęconej Hume'owi części znakomitej monografii McCosha (*The Scottish Philosophy…*). Również James Fieser przytacza kilka anegdot, wprzęgając je w analizę Hume'owskiego ataku na religię (idem, *Hume's Concealed Attack on Religion…*).

10 Znamienne jest tu bodaj zachowanie tego, na którego, wydawałoby się, Hume mógł liczyć najbardziej: wieloletniego przyjaciela Adama Smitha, który robił wszystko, aby pozbyć się odpowiedzialności wydania kłopotliwego rękopisu (w tej sprawie zob. A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi"…*, s. XV–XIX).

2. Oburzenie, jakie wśród współczesnej Hume'owi krytyki wzbudzały pisma z zakresu krytyki teologii. William Jones napisał na przykład, że głównym celem życia Hume'a było „wynalezienie rodzaju filozofii, której skutkiem miałoby być odrzucenie chrześcijaństwa"[11]. Pewną wskazówką może też być w tym kontekście lista zarzutów opublikowana w przypisywanym Hume'owi pamflecie *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. Hume przytacza tam [LG, 248n] zarzuty przeciw *Traktatowi*, a następnie niezbyt przekonująco na nie odpowiada. Z sześciu zarzutów cztery bezpośrednio bądź pośrednio dotyczą ateistycznych implikacji tez *Traktatu*:

> Autor [Hume – T.S.] uznaje: […]
>
> 2. Zasady prowadzące do jawnego ateizmu, przecząc doktrynie o przyczynach i skutkach; utrzymuje on, że przyjęcie konieczności przyczyny istnienia nie opiera się na żadnych argumentach demonstratywnych ani intuicyjnych.
>
> 3. Błędy dotyczące samego bytu i istnienia Boga. Na przykład twierdzi on, że w zdaniu *Bóg istnieje* (jak i w każdym innym dotyczącym istnienia) „idea istnienia nie jest odrębną ideą, którą byśmy dołączali do idei rzeczy i która byłaby zdolna tworzyć ideę złożoną". [por. TNL, I, 127–129]
>
> 4. Błędy, które dotyczą Boga jako pierwszej przyczyny i pierwszego poruszyciela wszechświata; gdyż o zasadzie, że bóstwo najpierw stworzyło materię i dało jej pierwotny impuls, a także, że podtrzymuje jej istnienie, autor pisze, iż „pogląd ten jest z pewnością bardzo interesujący i godny naszej uwagi; lecz okaże się, że zbędne jest rozważać go w tym miejscu etc." [por. TNL, I, 211]
>
> 5. Autora można oskarżyć o zaprzeczenie tezy o nieśmiertelności duszy oraz o wszystkie konsekwencje, które wynikają z tego zaprzeczenia.

3. Autorytet niektórych współczesnych komentatorów (chociażby Normana Kempa Smitha, który opracował krytyczne wydanie *Dialogów o religii naturalnej*[12] czy Paula Russella).

11 W. Jones, *Memoirs of the Life, Studies, and Writing of the Right Reverend George Home*, London 1795, s. 123–133, [cyt. za:] J. Fieser, *Hume's Concealed Attack on Religion…*, s. 83. Zauważmy, że – niezależnie od pozycji, z której formułowane jest to twierdzenie – konstatacja ta jest zasadniczo zgodna z przyjętym przeze mnie w tej pracy stanowiskiem.

12 D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith, 2nd ed. with Suplement, New York–London 1935; London 1947.

4. Wreszcie, stanowisko ateistyczne jest jedyną logiczną konsekwencją analizy dzieł Szkota, krytycznych względem obiektywizacji religii. Strategia „wzajemnej konfrontacji" jest *de facto* destrukcją pozostawiającą jedynie spaloną ziemię. Nawet obrońca deistycznej interpretacji filozofii Hume'a, H. O. Mounce, używa w odniesieniu do Humowskiej krytyki określenia: *demolishing*[13]. W konsekwencji nie ostaje się żadne stanowisko religijne, które mogłoby spełnić standardy poznania obiektywnego nakreślone przez Hume'a, mimo że standardy te nie są przesadnie wysokie.

Przyjęte przeze mnie założenia mają wskazać na komplementarność Humowskich tez epistemologicznych (i ontologicznych) oraz przeprowadzonej przez niego krytyki dążeń nowożytnych filozofów do obiektywizacji religii. Hobbes postulował uwolnienie nauk doświadczalnych od wpływu teologii, lecz – jak się wydaje – wewnętrzne spory teologii w ogóle go nie interesowały[14]. Zaniedbanie to skorygował Hume, którego pisarstwo jest w dużej mierze odpowiedzią na pełne teologicznych odwołań systemy filozoficzne Descartes'a, Malebranche'a i Berkeleya. Innymi słowy, jednym z głównych celów krytyki teologii przeprowadzonej przez Hume'a jest uwolnienie ludzkiego procesu poznawczego od transcendentnego autorytetu: gwaranta realności, prawdy i (jeszcze u Descartes'a) demonstratywności oraz intersubiektywności wiedzy. Usiłując osiągnąć ten cel, Humowska krytyka, którą Fieser trafnie nazywa *concealed attack on religion*[15], uderza w cztery cele.

Pierwszym i najważniejszym jej przedmiotem jest teologia naturalna. W *Dialogach* i eseju *O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu*, zamieszczonym w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, Hume przeprowadza konsekwentną krytykę tej orientacji, atakując jej dwie odmiany:

13 W podobnym tonie („Hume demolished natural theology in *Dialogues Concerning Natural Religion*") wypowiada się K. R. Stunkel (*Montaigne, Bayle & Hume: Historical Dynamics of Scepticism*, "The European Legacy" 1998, vol. 3, no. 4, s. 58).

14 Sam, jak się zdaje, stał na stanowisku teistycznym i przystałby na Kleantesową koncepcję teizmu eksperymentalnego.

15 Por. J. Fieser, *Hume's Concealed Attack on Religion…* Propozycja Fiesera (*concealment*) ma zastąpić nadużywane względem antyreligijnej filozofii Hume'a określenie *irony*, które ma inny zakres znaczeniowy (zob. np. J. Price, *The Ironic Hume*, Austin 1956). Należy dodać, że owa skrytość czy niejawność ataku, wymagająca literackiej i filozoficznej biegłości, podnosi także artystyczną wartość pisarstwa Hume'a, szczególnie wobec wulgarnej antyreligijnej napastliwości współczesnych mu francuskich *philosophes*, w szczególności Diderota, Holbacha i Condillaca.

aprioryczną (klasyczny dowód na istnienie Boga, którego używali zwolennicy tej drogi racjonalizacji religii, sformułował Samuel Clarke w swojej pracy *Discourse Concerning the Being and Attributes of God* z 1704 roku) oraz aposterioryczną[16].

Drugim przedmiotem krytyki jest religia objawiona i wszystkie domniemane fakty poznawcze z niej wynikające. Pism religijnych (w szczególności Biblii) nie można, zdaniem Hume'a, traktować jak dokumentów historycznych, czyli naukowych. Krytykę traktowania zdarzeń opisanych w świętych tekstach jako faktów historycznych Hume podejmuje przede wszystkim w słynnym eseju *O cudach*. Atak na religię objawioną obejmuje także krytykę nieśmiertelności duszy i boskiej opatrzności jako faktów poznawczych, o czym Hume wyczerpująco pisze w odpowiednich esejach (*O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu*, *O samobójstwie*, *O nieśmiertelności duszy*).

Trzecim celem ataku jest – sugerowany również przez bardziej umiarkowanych deistów – związek religii i moralności, wedle którego potrzebę religii uzasadniać miałaby konieczność moralnego porządku świata i odpowiedniego postępowania rodzaju ludzkiego, zaś empirycznie postrzegalny fakt istnienia takiego porządku służyć by miał jako racja uzasadniająca istnienie Boga. Hume bodaj nie zauważa błędnego koła, w które wpadają zwolennicy obiektywizowania religii za pomocą doktryny moralnej, i zamiast przeprowadzać krytyczną analizę tego argumentu, stawia po prostu tezę dokładnie przeciwną, wykazując szkodliwość wpływu religii na moralność (*Naturalna historia religii*, *Dialogi*, *Traktat o naturze ludzkiej*), czym kwestionuje wszelkie próby dowodzenia istnienia bóstwa na podstawie moralnego porządku świata.

Czwartym i ostatnim celem *niejawnego* ataku jest fideizm, stanowisko przypisywane m.in. Bayle'owi, Montaigne'owi i Pascalowi. Za tym, że Hume był niechętny temu stanowisku, przemawia konstrukcja *Naturalnej historii religii* i ostatnie fragmenty eseju *O cudach*, gdzie Hume przedstawia dojrzałą analizę pojęcia uczucia religijnego będącego fundamentem postawy fideistycznej.

16 Clarke również uwzględniał i przykładał pewną wagę do argumentów aposteriorycznych, choć pełnię ich możliwości wykorzystali pozostali „newtonowscy teologowie" oraz Joseph Butler, biskup Bristolu i Durham; Butler sformułował oparte na empiryzmie i wnioskowaniu przez analogię do doświadczenia dowody w *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* z 1736 roku.

Przedstawiając te cztery aspekty krytyki, zachowam przedstawioną tu kolejność. Omówię najpierw atak na teologię naturalną (nowoczesną) w jej dwu podstawowych aspektach – apriorycznym i aposteriorycznym; później przedstawię zręby Humowskiej krytyki religii objawionej (anachronicznej), następnie wspomnę o Humowskiej krytyce powiązania religii i moralności, na końcu zaś omówię kontrowersyjną „kwestię fideizmu" i zajmę stanowisko wobec przypisywania Hume'owi światopoglądu fideistycznego. Suma poszczególnych aspektów tej zamierzonej na szeroką skalę krytyki obejmuje właściwie całość zagadnień religijnych podnoszonych przez teologię i filozofię. Nawet gdybyśmy przystali na skądinąd wątpliwą hipotezę fideistyczną bądź deistyczną[17], wykluczenie teologii poza sferę spekulacji naukowej jest u Hume'a faktem niezaprzeczalnym i stanowi konsekwencję rzetelnej filozoficznej analizy, będącej holistycznym przedsięwzięciem krytycznym.

3. Teologia naturalna

3.1. Uwagi wstępne

Teologia naturalna, zakorzeniona w antyku (Arystoteles), ale przede wszystkim w średniowieczu (Tomasz z Akwinu) i okresie Reformacji (Kalwin), wywodziła za pomocą logiki i rozsądku konieczność istnienia Boga z organizacji natury. Szczególną popularność zdobyła w XVII i XVIII wieku, gdy, w dobie rozpadu Kościoła katolickiego na rozmaite sekty, pęknięcie w łonie autorytetu umożliwiło powstawanie nowych wizji świata i Boga. Równie ważnym elementem sprzyjającym kształtowaniu się teologii naturalnej był

17 Autorzy tych hipotez traktują literalnie quasi-fideistyczny wniosek *Dialogów*, szukając w nim echa kalwińskich korzeni rodziny filozofa, zapominając jednak, że ów „wewnętrzny fenomen wiary", do którego odsyłają *Dialogi*, zostaje ostatecznie zdezawuowany czy wręcz ośmieszony w *Naturalnej historii religii* i w eseju *O cudach*. Nawiązując do tego wątku, warto przytoczyć zapis rozmowy, którą James Boswell przeprowadził z Hume'em na kilka dni przed jego śmiercią. „Powiedział, że odkąd przeczytał Locke'a i Clarke'a nigdy nie przejawiał żadnej wiary religijnej. Spytałem go, czy był religijny w młodym wieku. Odpowiedział, że tak i że zwykł czytać *Whole Duty of Man* [popularny wówczas kalwiński traktat moralny – T.S.]; że zrobił sobie skrót z listy grzechów na jego końcu i na podstawie tej listy badał siebie, opuszczając Zabójstwo i Kradzież oraz podobne grzechy, których nie miał szansy popełnić, skoro nie odczuwał żadnych ku nim skłonności" (J. Boswell, *Private Papers of James Boswell*, t. XII, New York 1931, s. 227 i n., [cyt. za:] J. A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's…*, s. 12). Herdt zauważa dalej, że „ewangelicki prezbiterianizm, w jakim dorastał, pozostał dla Hume'a archetypem wszelkiej religii" (ibidem, s. 13).

rozwój nauk empirycznych (szczegółowych), które pozwalały w coraz lepszy sposób rozumieć skomplikowaną i kunsztowną budowę świata. Wpływowe prace dotyczące tej tematyki zaczęły ukazywać się pod koniec XVII wieku. Pisząc *Traktat*, a szczególnie *Dialogi*, Hume był już świadkiem dojrzałego sporu teofilozoficznego i względnej demokratyzacji poglądów religijnych. Najważniejsze teksty brytyjskie tego rodzaju to: *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* Johna Raya (1691), *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World* Richarda Bentleya (1692), *Physico-Theology* (1713) i *Astro-Theology* (1715) Williama Derhama[18]. Do wspomnianych nazwisk należy dodać Newtona i innych przedstawicieli newtonowskiej teologii, takich jak Thomas Burnet, George Cheyne, William Whiston, oraz członka Rankenian Club, Szkota Colina Maclaurina, autora *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (1748)[19]. Oparte na przyczynowości argumenty *a priori* pojawiały się z kolei w tekstach Leibniza (*Monadologia*) i Samuela Clarke'a (*Discourse Concerning the Being and the Attributes of God*, 1704 i *Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, 1705). Zarówno pod względem chronologii, jak i treści było to prawdziwe przygotowanie do Oświecenia. Rodząca się autonomia myśli i pobudzone przez rozwój empirycznego przyrodoznawstwa zainteresowanie nauką przeniosły spekulację teologiczną na wyższy poziom, wprzęgając kanon te(le)ologicznych dowodów w myślenie o naturze. Jeśli aposterioryczni teologowie przecierali swoimi poglądami drogę Oświeceniu, to Hume przemawiał już z pozycji *stricte* oświeceniowych. Jego zdaniem motywowane teologicznie odwołanie się do porządku natury jest równie zbędne, jak odwołanie się do porządku rozumu. Oba sprowadzają się ostatecznie do jednego: do niemożliwości uprawomocnienia sądów egzystencjalnych. Dowiedzenie istnienia Boga jest niemożliwe ani w wypadku odwołania się do rozumu, ani do doświadczenia. Co więcej, w związku z *Hume's fork* absurdalne są również próby dowiedzenia istnienia Boga przy udziale obu tych *władz*.

Chciałbym tu jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że Humowska separacja filozofii i teologii tylko wydaje się projektem komplementarnym bądź na-

18 Por. J. Fieser, *David Hume*, [hasło w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy…* (rozdz. *Hume's Place in Enlightenment Theories*).

19 Zob. P. Russell, *The Material World and Natural Religion in Hume's "Treatise"*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 2003, no. 85, s. 285. Maclaurin bardzo dobrze znał Berkeleya i krytykował jego immaterializm właśnie z pozycji teologii naturalnej. Jego zdaniem „ekstrawagancką" filozofię Berkeleya trudno pogodzić z celem, którym ma być „zabezpieczenie fundamentu dla teologii naturalnej" (ibidem, s. 293).

śladowczym względem siedemnastowiecznego projektu separacji filozofii naturalnej (fizyki) i teologii. Nowożytny mechanicyzm, zrywający w dużej mierze z jakościową fizyką Arystotelesa i scholastyków oraz zastępujący ją fizyką korpuskularną i ilościową, której formą i narzędziem jest matematyka, był bowiem nader ostrożny w proklamowaniu swej niezależności od teologii. Robert Boyle, Descartes czy Galileusz byli ludźmi – wedle miar tak swojej epoki, jak i naszych – religijnymi. Ich badawcza działalność na polu filozofii naturalnej – z jednej strony – programowo unikała kontrowersji religijnych[20], z drugiej zaś – ostateczne metafory, na których była zbudowana, miały *stricte* teologiczny charakter. Dociekania przyrodników XVII wieku były więc raczej uzupełnieniem niż zaprzeczeniem religijnej wizji świata. Metafora świata jako mechanizmu (ze szczególnym uwzględnieniem mechanizmów zegarowych), akcentująca celowe uporządkowanie matematycznie opisywalnej struktury świata, otwierała drzwi zwolennikom tzw. *design argument*, czyli dowodu na istnienie Boga z ładu świata. Z kolei druga kluczowa metafora epoki, metafora księgi świata spisanej w języku matematyki (metafora Platona przejęta przez Galileusza i Descartes'a, pełniąca również zasadniczą rolę w magiczno-okultystycznej filozofii Paracelsusa, panlogicyzmie Leibniza oraz w metafizycznym idealizmie Berkeleya), uzupełniała chrześcijańską wizję stworzenia o postać Boga-matematyka, projektującego strukturę rzeczywistości na fundamencie niezaprzeczalnych pewników matematyki. Jeszcze pod koniec XVI wieku J. Kepler w *Tajemnicy kosmosu* sugeruje, że struktura kosmosu jest komplementarna względem struktury geometrycznej, a zatem „Bóg jest matematykiem"[21]. Rozwinięcie obu tych naukowych wizji, obecnych tak u Descartes'a, jak i Galileusza, znaleźć można również w koncepcjach metafizycznych – u samego Descartes'a, Malebranche'a[22]

20 Wiązało się to z epokowymi odkryciami i wynalazkami oraz sytuacją społeczno-polityczną Europy. Wynalazek druku, odkrycie Ameryki przez Kolumba, a także Reformacja przyczyniły się w znaczny sposób do nadwątlenia jedności i autorytetu Kościoła katolickiego, a w konsekwencji – do nadszarpnięcia autorytetu kanonicznej, apriorycznej fizyki uprawianej (czy raczej głoszonej) przez powiązanych z Kościołem szkolarzy i do inauguracji dyskusji teologicznych, które miały bezpośrednie przełożenie na rzeczywistość społeczno-polityczną (przypadek Lutra, Kalwina czy Kościoła anglikańskiego).

21 Por. S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2000, s. 58.

22 „Kiedy widzę zegarek, mam dobre racje, by sądzić, że istnieje istota rozumna, niemożliwością jest bowiem, by przypadek i szczęście stworzyły i uporządkowały wszystkie tryby. Jak zatem mogłoby być możliwe, aby przypadek, bezładne pomieszanie atomów, mógł z taką dokładnością i miarą uporządkować w ludziach i zwierzętach to bogactwo tajemniczych

i przede wszystkim u Leibniza, którego celem nadrzędnym była całościowa matematyczna inwentaryzacja rzeczywistości[23]: boski umysł stwarzający najlepszy z możliwych światów i programujący jego losy (harmonia przedustawna) jest czystą formą kalkulującego umysłu matematycznego, czy też – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – matematyczno-informatycznego. Steven Shapin, ukazując teologiczny charakter „rewolucji naukowej" XVII wieku, doskonale naśladuje emfazę filozofów-teologów:

> Wszystko w stworzonej przez Boga przyrodzie świadczyło o jego mocy, dobroci i mądrości. Ujawniany przez mikroskop związek struktury i funkcji świadczył o tak doskonałym przystosowaniu; [że,] jak pisał Hooke, „żaden umysł w świecie nie byłby zdolny stworzyć czegoś, co odznaczałoby się dogodniejszymi własnościami". Któż mógłby być na tyle nierozumny, „by sądzić, że wszystko to jest dziełem przypadku?". Chyba tylko ktoś o „umyśle zupełnie zdeprawowanym lub taki, co nigdy uważnie nie kontemplował i nie rozważał dzieła Wszechmogącego". […] Soczewki odsłoniły […] świat cudów natury i stały się nowym bodźcem dla wiary. W Psalmie 19 czytamy: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza", ale mikroskop i teleskop świadczyły o jeszcze większej chwale i mądrości[24].

sprężynek i urządzeń?", [cyt. za:] S. Shapin, *Rewolucja…*, s. 127–128. W podobnym duchu wypowiadał się w 1691 r. przywoływany przez Shapina zwolennik naturalizmu (ale i duchowny) John Ray, dla którego nieomylnym dowodem boskiego istnienia i pomysłowości była… struktura zwierzęcego oka (por. ibidem).

23 Owo pragnienie Leibniza spowodowało m.in. jego krytykę Newtonowskiej fizyki, która restytuowała w opisie świata „cząstki aktywne" czy też „siły ukryte" [*secret powers*] wbrew tendencjom mechanistycznej filozofii korpuskularnej (por. ibidem, s. 61). Wątek „sił ukrytych" przejął od Newtona Hume i uczynił jednym z narzędzi swojego sceptycyzmu. Cenił go zresztą bodaj bardziej od pozytywnych dokonań Newtona, o czym mogą przekonać, po pierwsze, jego istotna rola w Humowskiej filozofii oraz, po drugie, wzmianka o Newtonie w *Historii Anglii*: „Chociaż Newton, wydawało się, zrzucił wszystkie zasłony z pewnych tajemnic natury, to w tym czasie odkrył niedoskonałość filozofii mechanistycznej i w ten sposób wrócił jej pierwotne sekrety w ten mrok, w którym zawsze przebywały i przebywać będą" (D. Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, London 1846, s. 677; [cyt. za:] S. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 127). Dla kontrastu warto przytoczyć epitafium Alexandra Pope'a: „Nature and Nature's laws lay hid in night. / God said, let Newton be! and all was light".

24 S. Shapin, *Rewolucja…*, s. 128–131, przekład zmodyfikowany – T.S.

Na pierwszy rzut oka zagadkowa zgodność teologii i filozofii naturalnej, analizowana przez Shapina, doczekała się jednak pojęciowej specyfikacji, zostając nazwana *świętym przymierzem* (*Holy Alliance*), którego celem było uzgodnienie badań naukowych i ich wyników z teologiczną wykładnią dogmatów i moralnością chrześcijańską[25]. Zdaniem J. Gascoigne'a okres owego przymierza miał trwać – przyjmując orientacyjne daty historyczne – od roku 1688 (*Glorious Revolution* i upadek rządów Restauracji) do roku 1760 (wstąpienie na tron Jerzego III), a więc przypadał na lata największej aktywności pisarskiej Hume'a i na lata bezpośrednio ją poprzedzające.

Należy zatem pamiętać, że filozofia Hume'a miała w emancypującym się przyrodoznawstwie zarówno gorliwego sojusznika (zauważalna liberalizacja poglądów czyniła opisany przez Foucaulta przypadek Forcroya anachronicznym), jak i żarliwego wroga konstruującego teorię przyrody na podstawie założenia o celowym ładzie świata i w analogii do matematycznie ustrukturowanego i strukturującego umysłu Boga.

3.2. Ateistyczne implikacje *Traktatu o naturze ludzkiej*

Często przyjmuje się tezę, że Hume dał wyraz swoim antyreligijnym poglądom wyłącznie w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* oraz w *Dialogach o religii naturalnej* i *Naturalnej historii religii*, natomiast w *Traktacie* wątki religijne są albo w ogóle nieobecne, albo, w najlepszym razie, tak zawoalowane, że ich prawidłowa interpretacja jest właściwie niemożliwa. Jak pisze Paul Russell, „czołowi komentatorzy filozofii Hume'a powszechnie utrzymują – w rzeczy samej, jest to pogląd bliski ortodoksji – że w *Traktacie* Hume nie był w ogóle zainteresowany problematyką religii naturalnej i objawionej. Zagadnienia te, twierdzi się, Hume poddał drobiazgowej analizie dopiero w swoich późniejszych pracach, takich jak pierwsze *Badania* i *Dialogi*"[26]. Rzeczywiście, na pierwszy rzut oka wyraźnie antyreligijne poglądy Hume'a są w *Traktacie* rzadko widoczne, ale jednoznaczność i oczywistość nie są również zaletami ani *Dialogów*, ani *Badań*. Należy też pamiętać, że Hume usunął z rękopisu *Traktatu* przynajmniej trzy fragmenty, które mogły budzić religijne kontrowersje (*O cudach*, *O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu*, *Fragment on Evil*). Mimo to, kiedy Hume starał się o katedrę pneumatyki i filozofii

25 Por. S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej. Filozofia III" 1997, nr 538, s. 27. Por. również: J. Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment. Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution*, Cambridge 1989.

26 P. Russell, *The Material World and Natural Religion*…, s. 271.

moralnej w edynburskim Town College, ukazała się lista zarzutów dotycząca bezpośrednio ateistycznych implikacji tez *Traktatu o naturze ludzkiej* [zob. LG, 248n]. Drobiazgowe, lecz nieprzekonujące odpowiedzi Hume'a w liście do burmistrza Edynburga, Johna Couttsa [por. LG, 249–258], poświadczają fakt, że zarówno *Traktat*, jak i jego autor cieszyli się w pierwszej połowie XVIII wieku ateistyczną reputacją. Wspomniany Paul Russell jest bodaj jedynym komentatorem, który od 20 lat argumentuje nieprzerwanie, że „podstawowe intencje Hume'a w *Traktacie* można scharakteryzować jako zasadniczo antyreligijne i antychrześcijańskie – co współcześni Hume'a określali mianem «ateizmu»"[27]. Russell stara się uwidocznić znaczenie, jakie dyskusja dotycząca istnienia zewnętrznego świata materialnego ma dla problematyki teologicznej. Komentator ten starannie analizuje stanowisko Hume'a dotyczące istnienia materii. Owa staranność nie pozwala mu przyjąć tezy, którą N. K. Smith uznał za centralną tezę Humowskiej filozofii. Miałaby ona dawać wyraz rzekomo absolutnemu, filozoficznemu przekonaniu Hume'a, że *świat materialny istnieje w sposób konieczny*. Przyjęcie takiej tezy dawałoby uzasadniony pretekst do skontrastowania filozofii Hume'a z systemami Leibniza i Berkeleya.

Przykład tego drugiego filozofa jest tu bardzo interesujący. W pierwszej części wzmiankowałem, że Berkeley jest przede wszystkim religijnym apologetą[28], a jego dzieło, jak sugeruje podtytuł *Traktatu*, ma być przede wszystkim wymierzone w sceptycyzm, ateizm i niewiarę. Naturalną konsekwencją powyższych uwag powinno więc być to, że fakt, iż Hume wykazuje istnienie świata materialnego, stanowi wystarczającą przesłankę, by przyjąć tezę o nieistnieniu Boga. Jednakże, parafrazując Hume'a, nie należy wyciągać zbyt daleko idących konsekwencji z nader wątpliwych analogii. Jak sugeruje Russell, znając Hume'a, „powinniśmy się spodziewać, że dyskusja dotycząca istnienia świata materialnego będzie ważna dla Humowskich (krytycznych) poglądów względem roszczeń teologii naturalnej"[29]. Zauważa to sam Hume (w pierwszych *Badaniach*): „kiedy raz zakwestionujemy zewnętrzny świat, będziemy bezsilni, gdy idzie o znalezienie argumentów na rzecz istnienia [Najwyższego] Bytu oraz któregokolwiek z jego atrybutów" [BDR, 124]. Oznacza to, że Berkeley nie miał racji, sądząc, że materializm

27 Ibidem, s. 271. Argumentacja ta zostaje rozwinięta w *The Riddle of Hume's „Treatise"…*

28 Por. T. Sieczkowski, *Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm*, [w:] B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź 2004 oraz T. E. Jessop, *Berkeley as Religious Apologist*, [w:] W. Steinkraus (ed.), *New Studies in Berkeley's Philosophy*, New York 1966.

29 P. Russell, *The Material World and Natural Religion…*, s. 271.

w prosty sposób prowadzi do ateizmu i sceptycyzmu. Jest – lub może być – wręcz odwrotnie: teza o istnieniu świata materialnego była główną przesłanką w dowodach lwiej części newtonowskiej teologii. Przede wszystkim jednak była nią dla Samuela Clarke'a, prominentnej postaci pośród Boyle Lecturers, wrogo nastawionego do immaterializmu Berkeleya. Clarke sądził, że filozofia Berkeleya „podkopuje wszelką wiedzę i wszelką moralność"[30]. Kosmologiczny dowód na istnienie Boga zakłada bowiem – podobnie jak aposterioryczny argument *design* – istnienie świata zewnętrznego względem umysłu. Z tego powodu wątpliwości Hume'a dotyczące istnienia świata materialnego należy rozpatrywać nie tylko w kontekście epistemologicznym i ontologicznym, ale przede wszystkim epistemologicznym.

Russell jednoznacznie odrzuca propozycję umieszczenia Hume'a w kontekście naiwnego realizmu, zauważając, że stosunek Hume'a do istnienia świata materialnego da się pokazać jako rezultat ciągłej gry dwóch zasad, które konstytuują konstrukcję *Traktatu o naturze ludzkiej*. Pierwsza (*sceptical thesis*) głosi, w mocnej wersji, że „nasze przeświadczenie o istnieniu ciała (tj. świata zewnętrznego) jest fałszywe i opiera się na iluzji" oraz, w wersji słabszej, że „przeświadczeniu [temu] brak uzasadnienia"[31]. Druga zasada (*naturalistic*) głosi, że „w sposób naturalny i nieunikniony wierzymy w istnienie ciała"[32]. Teza naturalistyczna nie może służyć za przesłankę żadnych wnioskowań demonstratywnych, w Humowskim rozumieniu terminu[33] nie jest bowiem tezą konieczną i nie można jej racjonalnie uzasadnić. Wszelkie próby uzasadnienia tezy naturalistycznej prowadzą do którejś z tez sceptycznych. Konsekwencje tego dla krytyki religii są oczywiste. „Po pierwsze, słaba wersja tezy sceptycznej […] wystarczy, by zdyskredytować ambicje zarówno argumentu *a priori*, jak i *a posteriori*. Ten stopień sceptycyzmu wystarczy, by zwątpić w pewność argumentów, które prowadzą od naszej (domniemanej) *wiedzy* o istnieniu świata materialnego do wiedzy o istnieniu Boga. Po drugie, teza naturalistyczna nie może służyć za właściwy fundament argumen-

30 Podaję za: ibidem, s. 284.

31 Ibidem, s. 287 i 285.

32 Ibidem, s. 287. W związku z tym sceptycko-naturalistycznym dwugłosem, zob. dalej – rozdz. II i *Zakończenie*.

33 Argumenty demonstratywne oznaczały dla Hume'a coś innego niż dla nas, czyli nie poprawne dowody z prawdziwych przesłanek, lecz „poprawne dowody z *koniecznie* prawdziwych przesłanek". Zob. D. C. Stove, *Part IX of Hume's "Dialogues"*, "Philosophical Quarterly" 1978, vol. 28, issue 113, s. 303.

tów teologicznych"[34]. Humowska dyskusja o istnieniu świata materialnego i o naszym przeświadczeniu dotyczącym tego istnienia ma fundamentalne znaczenie dla religii. *Traktat o naturze ludzkiej* jest zatem, w pewnym stopniu, wymierzony w „obrońców religii chrześcijańskiej" i, przede wszystkim, w „newtonowską ortodoksję" czasów Hume'a[35].

3.3 Qui pro quo *Dialogów o religii naturalnej*

Dialogi o religii naturalnej to najdojrzalsze dzieło Hume'a z zakresu krytyki teologii, a być może najdojrzalsze w ogóle. Tekst ten, pisany i poprawiany przez ponad dwadzieścia lat, wydrukowany został staraniem siostrzeńca Hume'a dopiero po śmierci filozofa, w 1779 roku. Klasyczna formuła dialogu, przywrócona europejskiej filozofii przez włoskie Odrodzenie, dawała Hume'owi możliwość szerszego odbioru tekstu (na co tak narzekał w związku z recepcją *Traktatu*), wiązała się jednak z ryzykiem utraty czytelności stanowiska. To, w jakim stopniu ta druga kwestia była dla Hume'a w ogóle istotna, powinno stać się przedmiotem odrębnej, raczej biograficznej analizy. Wydaje się jednak, że forma dialogu była dla Hume'a szczególnie szczęśliwa. Dzięki ewokowanej przez nią niejasności mógł uniknąć zarzutów, na jakie niejednokrotnie narażały się bardziej jednoznaczne eseje[36]; mógł też poważnie myśleć o publikacji, na której mu bardzo zależało. W tym kontekście zastanawia fakt

34 P. Russell, *The Material World and Natural Religion…*, s. 285n.

35 Zob. ibidem, s. 301. Należy tu wspomnieć o innych zagadnieniach poruszonych w *Traktacie*, których antyreligijną interpretację przedstawia Russell: problemie nieśmiertelności duszy, konieczności i wolności, tożsamości osobowej, prawdopodobieństwa i indukcji. Zob. P. Russell, *Hume's "Treatise" and Hobbes's "The Elements of Law"*, "Journal of the History of Ideas" 1985, no. 46, s. 51–64; idem, *Skepticism and Natural Religion in Hume's "Treatise"*, "Journal of the History of Ideas" 1988, no. 49, s. 247–265; idem, *Epigram, Pantheists and Freethought in Hume's "Treatise"*, "Journal of the History of Ideas" 1993, no. 54, s. 659–673; idem, *Hume's "Treatise" and the Clarke-Collins Controversy*, "Hume Studies" 1995, no. 21, s. 95–115; idem, *Wishart, Baxter and Hume's "Letter from a Gentleman"*, "Hume Studies" 1997, no. 23, s. 245–276.

36 Poza wszystkim wydaje się, że Hume nazbyt cenił sobie spokój i unikał niezdrowego szumu wokół własnej osoby. Por. J. Y. T. Greig (ed.), *The Letters of David Hume*, Oxford 1932, t. I, s. 32 i t. II, s. 322–326 oraz A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi"…*, s. IX. Jak pisze R. J. S. Manning, „*Dialogi* przybrały tę formę [dialogów – T.S.], nie dlatego, że Hume lubił ten gatunek, lecz dlatego, że musiał jej użyć. Forma dialogu dała mu szansę powiedzenia w sposób ironiczny tego, co chciał powiedzieć. *Dialogi* są więc ironiczne nie z powodu jakiejś cechy charakteru Hume'a, ale dlatego, że muszą takie być" (R. J. S. Manning,

kłopotów Szkota ze znalezieniem wydawcy. Strach towarzyszący wydaniu *Dialogów* ma zapewne swoje źródło w niezaprzeczalnej sile argumentów, stojących za obaleniem pretensji teologii do bycia nauką obiektywną. Według Johna Hilla Burtona rękopis *Dialogów* był niczym garbusek z bajki, którego każdy chciał się jak najszybciej pozbyć na rzecz któregoś z sąsiadów[37]. W *Dialogach* „straszyła" treść, ogniskująca się wokół toczonej podówczas debaty nad miejscem religii (teologii) w filozofii i rodzących się naukach eksperymentalnych. W debacie tej zwolennicy udzielenia teologii miejsca w łonie racjonalistycznej filozofii głosili nierozerwalność poznania filozoficznego i religijnego (albo raczej upodabniania się drugiego do pierwszego), a zwolennicy teleologicznego dowodu św. Tomasza (wykorzystanego później również przez Kalwina), bazując na zainicjowanym przez lorda Bacona rozwoju nauk i dysponując coraz bardziej rozległą wizją porządku przyrody, konstruowali koncepcję nazywaną przez Hume'a „teizmem eksperymentalnym" – ze względnej doskonałości i uporządkowania (istniejącego) stworzenia wnosili o bezwzględnej doskonałości (i istnieniu) (s)twórcy.

Atak na aprioryczne i aposterioryczne formy dowodów na istnienie Boga jest więc atakiem – odpowiednio – na racjonalistów i empirystów, na kostyczną i brnącą w jałowości filozofię racjonalistyczną oraz na nowoczesną, bazującą na doświadczeniu i prężnie rozwijającą się naukę, na „teizm prawdziwy", jak go nazwie w *Naturalnej historii religii* Hume. W obu przypadkach krytyka obiektywizacji religii znajduje rozwinięcie w pozytywnym wykładzie Hume'a: klasyczna filozofia racjonalistyczna ma ustąpić naturalistycznie zorientowanej nauce o naturze ludzkiej, zaś empiryczna nauka powinna porzucić pretensję do prawdziwości wyników swych badań w obszarach metafizycznych i teologicznych.

W *Dialogach* Hume wprowadza czterech bohaterów: trzech dyskutantów i młodego adepta[38]. Niczym w średniowiecznych misteriach, celem spotkania jest pozyskanie duszy wtajemniczanego. Hume jest jednak kaznodzieją iście diabolicznym: edukacja ma charakter czysto negatywny, chodzi w niej o oczyszczenie duszy adepta i usunięcie z niej wszelkich religijnych presupozycji. Używając dzisiejszych, w dużej mierze zainaugurowanych przez Hume'a określeń – chodzi o wyzwolenie umysłu jednostki żyjącej w społeczeństwie liberalnym. W tym celu Pamfil, uczestnicząc w dyskusji prowa-

David Hume's „Dialogues Concerning Natural Religion": Otherness in History and in Text, „The Journal of Religion" 1990, vol. 70, no. 4, s. 599).

37 Por. A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi"…*, s. XVI.

38 Nie licząc Hermipa, któremu adept Pamfil zdaje relację z odbytej dyskusji.

dzonej przez Filona, Demeę i Kleantesa, niczym sokratejski Teajtet poddany zostaje specyficznej edukacji.

Filon w większych partiach tekstu reprezentuje stanowisko Hume'a, o czym świadczy choćby styl argumentacji i poglądy odnajdywane w innych dziełach filozofa. Na samym końcu tekstu (dialog XII) Filon wykonuje przedziwne, niemotywowane zasadnością argumentów, wolty, sytuujące go najpierw jako sprzymierzeńca Kleantesowego „antropomorficznego teizmu", a potem w kręgu myślowym fideistów w rodzaju Bayle'a czy Pascala. Poglądy Demei syntetyzują ortodoksyjne stanowiska religijne – od Pascalowskiego fideizmu do Leibnizjańskiego i Clarke'owskiego aprioryzmu. Z kolei poglądy Kleantesa Hume dopracował najstaranniej, gdyż miały go chronić przed ewentualnymi oskarżeniami. W 1751 roku Hume napisał do swojego przyjaciela Gilberta Elliota list, w którym prosi go o pomoc w nadaniu większej siły argumentom Kleantesa: „Jeśli przyjdzie Panu do głowy cokolwiek, co mogłoby wzmocnić jego pozycję w dyskusji, przyjmę to z największą ochotą"[39]. Mimo tych starań, poglądy Kleantesa rażą niespójnością. Wzorowane najpierw na koncepcjach Josepha Butlera, krążą wokół pojęcia *teizmu eksperymentalnego*, ewoluują wszakże od osobowej koncepcji Boga do deizmu, w miarę jak argumenty Filona czynią hipotezę osobowego bóstwa niemożliwą do utrzymania.

Niejasności i problemy interpretacyjne związane z *Dialogami o religii naturalnej* wynikają m.in. z trudności określenia tego, przez czyje usta przemawia Hume, oraz – w konsekwencji – czy analizowana w tym tekście koncepcja religii naturalnej zachowuje ważność. W związku z pierwszym zagadnieniem należałoby powiedzieć, że Hume przemawia ustami każdego dyskutantów – z przewagą Filona – w zależności od kontekstu, jak

39 WR, 21; przekład Marka Genslera. List ten, napisany podczas pracy nad *Dialogami*, mógłby rzucić nieco światła na intencje Hume'a. Niestety, jest on równie niejednoznaczny, jak same *Dialogi*. Ostrożność Hume'a można zapewne wytłumaczyć tym, że Gilbert Elliot był starszym szkockiego kościoła prezbiteriańskiego, więc Hume nie chciał urazić swojego bliskiego przyjaciela. Mimo to Hume sugeruje swoje sceptyczne inklinacje, pisząc: „Gdybym miał szczęście mieszkać blisko Pana, wziąłbym na siebie rolę Filona: w dialogu, co sam Pan przyzna, mógłbym go wspierać całkiem naturalnie; Pan natomiast nie oponowałby przeciw roli Kleantesa. Myślę także, że żaden z nas nie dałby się ponieść emocjom; choć Pan nie nabrał jeszcze doskonałego filozoficznego dystansu do tych zagadnień. Jakież to zagrożenie może pochodzić od badań poszukującego rozumu? Najgorszy spekulatywny sceptyk, jakiego kiedykolwiek znałem, był znacznie lepszym człowiekiem niż najlepszy z przesądnych świętoszków i bigotów" [WR, 22; przekład Marka Genslera].

zobaczymy później. Druga kwestia, w moim odczytaniu, przedstawia mniej wątpliwości – jeśli chodzi o zagadnienia teologii naturalnej, wymowa *Dialogów* jest jednoznacznie negatywna; co więcej, zgodnie z literą interpretacji A. Hochfeldowej jest ona jednoznacznie negatywna w zakresie zagadnień religijnych w ogóle.

Konstrukcja *Dialogów* jest misterna pod względem formalnym i stanowi doskonały przykład literackiej i filozoficznej zręczności. Misterność tekstu polega przede wszystkim na wygrywaniu przeciw sobie rozmaitych stanowisk i przywodzi na myśl Nietzscheańską grę masek czy Derridiańską strategię walki z metafizyką. Wystarczy przywołać inne przykłady wykorzystania tej formy literackiej w filozofii, żeby zobaczyć, jak Hume redefiniuje jej filozoficzną funkcję. W dialogach Platona racja jest apriorycznie przypisana jednej stronie sporu i nie mamy większych problemów z identyfikacją stanowiska autora w konkretnym dialogu. Za jeszcze czytelniejsze przykłady mogą służyć – bliższe czasom Hume'a – dialog Galileusza *O dwóch systemach świata* i *Trzy dialogi* Berkeleya. W tym ostatnim przypadku absurdalne byłoby przypisywanie wypowiedziom Hylasa jakiegokolwiek powinowactwa z poglądami Berkeleya, skoro Hylas i Filonous noszą tzw. imiona znaczące, a we wcześniejszym *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego* Berkeley dał jednoznaczny wyraz swoim immaterialistycznym poglądom. U Hume'a rzecz się ma zupełnie inaczej. Nawet pobieżna lektura przekonuje nas, że najbliżej mu do Filona. Cała konstrukcja *Dialogów* ewoluuje jednak ku przyjęciu stanowiska fideistycznego, poprzedzonego zdezawuowaniem teologii naturalnej *a priori* i *a posteriori*, a także względnie jednoznacznym i definitywnym zasygnalizowaniem nieprzystawalności porządków religii i moralności. Sprawa jest o tyle skomplikowana, że fideizm Filona, do którego tak natrętnie (może zbyt natrętnie) przekonuje on czytelnika w ostatnich rozdziałach, nie jest wcale oczywisty nie tylko w świetle innych tekstów Hume'a, lecz także w świetle pierwszych, krytycznych partii *Dialogów*, nie wynika z nich bowiem jako logiczna konsekwencja. Dodatkowo, Hume przybiera postać Kleantesa, który rozprawia się z Clarke'owskim aprioryzmem, i postać Demei, kiedy ten atakuje teologię naturalną *a posteriori*.

Jak już wspomniałem, misterna konstrukcja *Dialogów* sprawia, że komentatorzy mają duże trudności z określeniem tego, który z rozmówców prezentuje poglądy Hume'a. W przyjętej przeze mnie interpretacji Hume przemawia zawsze przez usta tego, kto głosi tezy negatywne – czy będzie to Filon, Kleantes czy Demea. Z wyjątkiem wczesnej recepcji[40], panowało

40 Pisze o niej J. Fieser, *Hume's Concealed Attack on Religion…*

wśród komentatorów przekonanie, że „Hume to Kleantes". Przekonanie to wzmocniła wydana w 1925 roku monografia Charlesa Hendla[41]. Jej autor sugeruje, że *alter ego* Hume'a jest w *Dialogach* Pamfil, który ewidentnie sympatyzuje z poglądami Kleantesa. Norman Kemp Smith (nauczyciel Hendla) we wprowadzeniu do swojego wydania *Dialogów* utrzymuje za to, że „Filon, od początku do końca, reprezentuje Hume'a"[42]. Manning z kolei podaje cztery powody, dla których należałoby przyznać, że „Hume to Kleantes, a nie Filon". Podstawowy z tych argumentów jest następujący: Filon kwestionuje nie tylko poznawalność boskich atrybutów, ale również istnienie Boga[43], co dla wielu interpretatorów prowadzi do absurdu, bowiem w *Naturalnej historii religii* sam Hume bezwarunkowo uznaje istnienie bóstwa. Wprawdzie Hume faktycznie *explicite* „lansuje" Kleantesa na głównego bohatera *Dialogów* [zob. WR, 21], ale intertekstualna i kontekstowa lektura, jaką proponuję – idąc za Hochfeldową – nakazuje wstrzemięźliwość wobec zbyt pochopnych deklaracji tego rodzaju. Utożsamianie Hume'a z Kleantesem staje się absurdalne, jeśli zwrócimy uwagę na to, że Kleantes nigdy nie znajduje odpowiedzi na argumenty Filona. Trafnie ujął to John Nelson: „Jak ten, kto przegrał wszystkie mecze, może na serio zostać zwycięzcą całego turnieju?"[44]. Tymczasem, w ostatnio opublikowanej pracy William Lad Sessions usiłuje wykazać, że różnice między Filonem i Kleantesem są w istocie niewielkie i że są oni „zasadniczo przyjaciółmi w pobożności [*piety*]"[45], zaś całe *Dialogi* poświęcone są raczej wierze niż teologii[46]. Taka interpretacja wydaje się nieprzekonująca nie tylko dlatego, że Sessions pomija wyraźne różnice między poglądami bohaterów *Dialogów*, lecz również dlatego, że, analizując *Dialogi o religii naturalnej*, ignoruje inne teksty Hume'a oraz dzieła filozofów i teologów, w które *Dialogi* były wymierzone. Czysto wewnętrzna, tekstualna analiza *Dialogów* jest niewystarczająca i, jak sugeruje Manning, trzeba wziąć pod uwagę także kontekst historyczny[47].

41 Ch. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton 1925.

42 D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*…, s. 59. W sprawie tej dyskusji zob. R. J. S. Manning, *David Hume's „Dialogues Concerning Natural Religion"*…, s. 589–605.

43 Zob. R. J. S. Manning, *David Hume's „Dialogues Concerning Natural Religion"*…, s. 592.

44 J. Nelson, *The Role of Part XII in Hume's "Dialogues"*, "Hume Studies" 1988, no. 14, s. 361. Zob. też R. J. S. Manning, *David Hume's „Dialogues Concerning Natural Religion"*…, s. 594–595.

45 W. L. Sessions, *Reading Hume's Dialogues*: *A Veneration for True Religion*, Bloomington–Indianapolis 2002, s. 21.

46 Ibidem, s. 10.

47 Zob. R. J. S. Manning, *David Hume's „Dialogues Concerning Natural Religion"*…, s. 590.

Dialogi są więc, w moim odczuciu, dziełem bez tezy pozytywnej, a jego wartości filozoficznej należy się dopatrywać wyłącznie w warstwie krytycznej i w propozycji radykalnego odseparowania filozofii od teologii. Wiara, jako funkcja wewnętrznego poczucia („wewnętrzny cud spontanicznej wiary"[48]), wymyka się próbom racjonalizacji i w tym sensie nie jest dla Hume'a poważnym przedmiotem krytyki w obrębie filozofii racjonalistycznej. Niezależnie od prywatnych preferencji bądź idiosynkrazji religijnych Hume'a, w jego myśli dokonuje się usunięcie Boga poza sferę rozumowej (filozoficznej) spekulacji. W tym sensie podmiot poznania oczyszczony zostaje z transcendentnych treści, albowiem egzystencjalistyczny fenomen religijności nie ma żadnego związku z zagadnieniami teoriopoznawczymi. Najwyraźniej jednak Hume nie chciał pozostawiać swojego krytycznego przedsięwzięcia w niedokończonej formie i, w trakcie pisania *Dialogów*, wydał krótki traktat zatytułowany *Naturalna historia religii*, będący nowatorską, historyczno-psychologiczną analizą uczucia religijnego właśnie. W zasadzie jest to tekst dużo bardziej kontrowersyjny niż same *Dialogi*, a jednak jego wydaniu nie towarzyszyły podobne głosy oburzenia. *Naturalna historia religii* uzupełnia krytykę z *Dialogów* i ukazuje w całej pełni ich niekonkluzywność, która nie jawi się sama przez się.

3.4. Krytyka teologii naturalnej *a priori*

Już w pierwszym dialogu, uprzedzając ostateczny wniosek, Hume ogłasza tryumf sceptycyzmu [DRN, 14]. Postulowany przez Hume'a sceptycyzm nie ma nic wspólnego z destrukcyjnym, nihilistycznym sceptycyzmem praktycznym, ponieważ oszczędza choćby „problemy handlu, etyki, polityki czy krytyki artystycznej" [DRN, 12], jest jednak bezlitosny względem spekulacji, a więc również wywodów teologicznych. Przerastają one nasze możliwości poznawcze, ponieważ alternatywne przekonania, np. „Bóg istnieje" i „Bóg nie istnieje", są równoważne poznawczo i „umysł pozostać między nimi musi w stanie zawieszenia" [DRN, 13]. Rozważając próby racjonalizacji religii, oparte na dowodach *a priori*, Hume niejawnie odsyła czytelnika do epistemologicznych tez *Traktatu* i *Badań*, pisząc że „nie potrafimy wszak wytłumaczyć ich [tj. metod rozumowania – T.S.] nawet w życiu codziennym i w tej dziedzinie, która jest dla nich szczególnie odpowiednia, a kiedy posługujemy się nimi, to kieruje nami wyłącznie jakiś rodzaj instynktu czy konieczności" [DRN, 13]. Odesłanie to sformułowane jest mimo wszystko stosunkowo jasno i wyraźnie: oponenci Filona-Hume'a powinni się zapoznać ze sceptycznym punktem

48 Por. A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi"…*, s. XXIII.

widzenia przedstawionym w *Traktacie*, aby zdać sobie sprawę z bezcelowości spekulatywnych debat dotyczących istnienia Boga. Postąpię teraz zgodnie z sugestią Hume'a i przypomnę odpowiednie fragmenty *Traktatu* i pierwszych *Badań*, a następnie powrócę do analizy *Dialogów*, która nie powinna się już wtedy wydawać zaskakująca.

Klarowny podział wiedzy na aprioryczną i aposterioryczną przedstawia Hume na początku eseju IV z *Badań:* „Wszystkie przedmioty ludzkiego rozumu i badania można w naturalny sposób podzielić na dwa rodzaje, mianowicie na *relacje między ideami* i *fakty*" [BDR, 25]. Z podziału tego wynika ważna dla dociekań teologicznych wskazówka: apriorycznie nie możemy uzasadnić żadnych sądów egzystencjalnych[49], gdyż badania aprioryczne ograniczają się do sfery analizy powiązania idei (ze względu na podobieństwo, styczność w czasie i przestrzeni oraz przyczynę i skutek [TLN, t. I, 24]). Toteż sąd egzystencjalny możemy uzasadnić jedynie opierając się na bezpośrednich danych doświadczenia[50], zaś umieszczanie go w obrębie wiedzy apriorycznej (w wypadku Hume'a – w obrębie czystej matematyki [BDR, 25 i szczególnie 130n]) jest bezsensowne, skoro posługiwanie się kategorią istnienia, która wywodzi się ze sfery doświadczenia, jest niedopuszczalne w obrębie dowodzenia *a priori*.

W *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume przedstawia rozmaite argumenty wskazujące na niemożliwość zastosowania zasady przyczynowości w celu udowodnienia istnienia Boga jako siły sprawczej [por. TNL, I, 211, 323; II, 494n]. W wydanych kilkanaście lat później *Badaniach* stawia sprawę jasno i wyraźnie (choć w przypisie): „Materię wytworzyć może nie tylko wola najwyższego Bytu, lecz także, ujmując rzecz *a priori*, wola jakiegokolwiek innego bytu bądź inna dowolna przyczyna, której najbardziej cudaczna wyobraźnia przypisze to dzieło" [BDR, 133; przekład zmodyfikowany]. W eseju *O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu* problem ten powraca ze zdwojoną mocą. Doświadczalny charakter obszaru stosowania wnioskowań opartych na relacji przyczynowo-skutkowej jest tu podkreślony bardzo wyraźnie [OSO, 116, 120]; tym wyraźniej, że argumentacja przedstawiona w tym

49 Niektórzy filozofowie, np. Descartes i Leibniz, także wykluczali sądy egzystencjalne z obszaru wiedzy koniecznej (apriorycznej), tyle tylko że wyłączali spod tej reguły zdanie „Bóg istnieje", czego z oczywistych powodów Hume nie mógł uczynić, antycypując tym samym stanowisko Kanta w związku z tzw. krytyką dowodu ontologicznego.

50 Trudności ze skonstruowaniem *prawdziwego* sądu egzystencjalnego (a co za tym idzie, kłopoty z pojęciem istnienia jako takim), które zasygnalizował Hume na początku *Dialogów*, są przedmiotem analizy w drugim rozdziale tej części pracy.

tekście dotyczy bezpośrednio kwestii istnienia Boga. Relacja pomiędzy przyczyną i skutkiem, z którą mamy do czynienia w przypadku stosunku między Bogiem i światem, jest relacją specyficzną. Nie dość, że skutek (wszechświat) nie jest nam znany w całym swoim bogactwie, to jest on unikatowy [OSO, 119n], a to wyklucza zastosowanie jakichkolwiek zaczerpniętych z doświadczenia analogii[51]. Poza tym przyczyna nie jest nam znana w ogóle, jest jedynie domniemywana. Zatem, z jednej strony, wnioskowanie o naturze świata (np. akcentujące jego rozumne uporządkowanie i deprecjonujące składnik materialny) z natury Boga będzie nieuprawnione, skoro musiałoby się opierać na wiedzy aprioricznej[52]. Z drugiej strony, wywodzenie istnienia Boga z istnienia świata[53] jest tylko nieuprawnionym zastosowaniem myślenia przez analogię, co wykaże szczegółowo Humowska krytyka teologii naturalnej *a posteriori*.

Aprioryczne zastosowanie zasady przyczynowości to tylko jedna strona medalu. Podobnie jest z kategorią istnienia, którą także zawdzięczamy

51 Z takim ujęciem nie zgadza się Howard O. Mounce, powołując się na Thomasa Reida: Hume twierdzi, że „skoro nigdy nie byliśmy świadkami stworzenia świata przez Boga, nie mamy prawa z istnienia świata wywodzić twierdzenia, że został on stworzony przez Boga. Jednak, jak wykazał Reid, to, co zakłada tutaj Hume, to niemal zaprzeczenie prawdy. Bylibyśmy o wiele bliżej prawdy, gdybyśmy powiedzieli, że nie można doświadczyć celowości i zamysłu, o ile nie wywiedzie się ich ze skutków. Bowiem tylko przez manifestacje doświadczyć możemy zamysłu i celowości" (H. O. Mounce, *Hume's Naturalism*, London 1999, s. 112).

52 Gdyby Hume uznał możliwość apriorycznej wiedzy o koniecznym istnieniu Boga jako pierwszej przyczyny, zniweczyłby epistemologiczną konstrukcję swego *Traktatu* z jej podstawowym odróżnieniem „wiedzy o faktach" i „wiedzy o relacjach między ideami", a co za tym idzie, zakwestionowałby ważność swoich rozważań dotyczących związku przyczynowego.

53 Abstrahuję tu od tego, iż argumentacja taka wymaga niezwykle mocnej podstawy ontologicznej i epistemologicznej. Musi bowiem istnieć uporządkowany świat, do którego mamy uprzywilejowany i niepowątpiewalny dostęp poznawczy. Teza taka jest dla Hume'a nie do przyjęcia, skoro pozwala on sobie nawet na sformułowania w rodzaju „rzeczywistość – albo to, co za nią bierzemy" [BDR, 43]. Sygnalizuję tu epistemologiczny problem błędnego koła, w które wikłają się filozofowie będący zwolennikami aposteriorycznej teologii naturalnej. Mianowicie, aby z uporządkowania świata wywieść istnienie jego Stwórcy, należy najpierw skonstruować epistemologiczne fundamenty wiedzy o świecie, a to, jak pokazuje przykład Descartes'a, nie jest możliwe bez odwołania się do istnienia Boga, które jest przecież przedmiotem dowodu. Powrócę do tego w dalszej części tego rozdziału.

doświadczeniu. Przenoszenie jej z dziedziny faktów w dziedzinę stosunków między ideami jest w analogiczny sposób błędne. Słynne twierdzenie Hume'a brzmi: „cokolwiek *jest*, może *nie być*" [BDR, 132]. Istnienie Boga jako bytu myślnego jest równie prawdopodobne, jak jego nieistnienie, gdyż sensownie możemy wypowiadać się jedynie o stosunku *idei* Boga do jakiejś innej idei (np. idei świata), a nie o obiektywnym istnieniu przedmiotu tej idei. Problem istnienia Boga zostaje więc ewidentnie przeniesiony w sferę badań aposteriorycznych (teologii naturalnej *a posteriori*), szczególnie jeśli przywołamy kwestionujące natywizm założenie teoriopoznawcze Hume'a, zgodnie z którym każda idea wywodzi się z konkretnej impresji. O istnieniu Boga musi nas zatem przekonać doświadczenie.

Jak widać, z kluczowych partii epistemologicznych dzieł Hume'a wynika niemożliwość apriorycznego dowodu na istnienie Boga oraz na istnienie świata jako skutku jego twórczej woli. Argumenty te powracają zresztą często w esejach. W eseju *O samobójstwie* Hume kpi z koncepcji zasad moralnych wszczepionych nam przez Boga, zaś w tekście *O nieśmiertelności duszy* domaga się jednoznacznie wyłączenia pojęcia Przyczyny Najwyższej z obszaru filozofii [OND, 147, 152n]. W *Dialogach o religii naturalnej* Hume podejmuje i rozwija (radykalizuje) te wątki. Demea, stylizowany na brytyjskiego racjonalistę Samuela Clarke'a, nie godząc się na aposteriorycznе i oparte na wnioskowaniu przez analogię dowody Kleantesa, proponuje demonstratywne, aprioryczne wykazanie istnienia Boga [DRN, 23n]. Bohaterowie *Dialogów* powracają do tego zagadnienia w dialogu IX, w całości poświęconemu przedstawieniu i refutacji dowodu *a priori*[54].

Opisując Hume'owską krytykę argumentu *a priori*, komentatorzy wskazują, że szkocki filozof, mało obeznany ze scholastyczną tradycją, nie przedstawił krytyki dowodu ontologicznego[55], zajmującego tak ważne miejsce w nowożytnej tradycji epistemologicznej. Przeciw temu stwierdzeniu wysunąć można dwa argumenty. Po pierwsze, absurdalność dowodu ontologicznego

54 Demea używa określenia *a priori*, co jest konsekwencją nadużywania tego określenia przez Samuela Clarke'a. E. Khamara nazywa te terminologię „niezwykłą" (E. J. Khamara, *Hume versus Clarke on the Cosmological Argument*, "The Philosophical Quarterly" 1992, vol. 42, no. 166, s. 34). Jednakże biorąc pod uwagę to, co Hume rozumiał przez rozumowanie (i dowodzenie) *a priori*, dowód ontologiczny Demei-Clarke'a jest jak najbardziej aprioryczny, będąc klasycznym przykładem nadużywania idei przyczynowości, tj. stosowania jej poza obszarem doświadczenia.

55 Pisze o tym np. J. Fieser, *David Hume*, [hasło w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy…* (rozdz. *Hume's Place in Enlightenment Theories*).

jawnie wynika z podstawowych tez epistemologicznych *Traktatu*; po drugie, krytyka teologii zawarta w *Dialogach* prowadzi do wykazania błędności dowodu ontologicznego. Analizując w *Traktacie* pojęcie idei przeświadczenia [TNL, I, 127n], Hume stwierdza, że istnienie (przedmiotu idei) nie pozostaje w żadnej relacji z samą ideą (czyli jej treścią). Że mowa tu bezpośrednio o dowodzie ontologicznym, przekonuje chociażby posłużenie się przykładem Boga: „Gdy myślę o Bogu, gdy myślę o Nim jako o bycie istniejącym i gdy jestem przeświadczony, że istnieję, moja idea Boga ani nie rośnie w treść, ani nic nie traci" [TLN, I, 128]. Istnienie bytów zewnętrznych (czy transcendentnych) ma bowiem charakter podmiotowy i zostaje zrelatywizowane do podmiotowego przeświadczenia, zaś z analizy idei (pojęcia) nie możemy nigdy wydedukować sądu egzystencjalnego, co czynili Descartes, Leibniz czy Clarke. Z kolei przedstawiony w *Dialogach* przez Demeę dowód *a priori* jest kalką dowodu Clarke'a z *Discourse Concerning the Being and Attributes of God*. Istnienie Boga jest w nim niejako oparte na dwóch połączonych ze sobą dowodach: modyfikacji arystotelesowskiego dowodu z pierwszej przyczyny oraz uproszczonej wersji dowodu ontologicznego.

Antycypując zarzuty, na które może się narazić, Demea próbuje najpierw udowodnić przydatność „pełnego prostoty i szlachetności argumentu *a priori*" [DRN, 81] ze względu na jego praktyczne konsekwencje (łatwość dowiedzenia cech i istnienia Boga). Łatwość i prostota nie stanowią jeszcze o mocy dowodowej, i z tego powodu Kleantes (którego ustami przemawia w tym rozdziale Hume) przywołuje Demeę do porządku, twierdząc, że „korzyści i udogodnienia, których dostarcza argument abstrakcyjny, same przez się nie stanowią pełnowartościowych dowodów jego wiarygodności" [DRN, 81]. Wówczas Demea konstruuje dowód właściwy. Pierwsza jego część mówi o przyczynie wszystkiego, co istnieje [DRN, 81]. W alternatywie: wszystko istnieje bez przyczyny pierwszej albo wszystko ma swoją przyczynę pierwszą (która istnieje), człon pierwszy jest absurdalny. Jeśli bowiem każdy z pojedynczych członów łańcucha przyczyn składającego się na nasz świat ma swoją przyczynę, to absurdem jest twierdzenie, że łańcuch ten jako całość nie ma swojej przyczyny. Człon drugi jest – zdaniem Demei – prawdziwy, co potwierdza dowód pomocniczy, utożsamiający Pierwszą Przyczynę z Najwyższą Istotą Konieczną (Bogiem): „musimy tedy zwrócić się do Istoty koniecznie istniejącej, która rację swego istnienia nosi w samej sobie i o której nie da się przypuścić bez popadania w widoczną sprzeczność, iżby nie istniała. A zatem, Istota taka istnieje, to znaczy – istnieje bóstwo" [DRN, 82]. Dowód z pierwszej przyczyny ewoluuje zatem ku dowodowi ontologicznemu, choć ten ostatni nie zostaje sformułowany w sposób tak precyzyjny, jak

u Descartes'a. Potwierdzają to słowa Kleantesa, który, odpowiadając Demei, formułuje za niego niemal kanoniczną wersję dowodu: „bóstwo jest istotą koniecznie istniejącą; tę konieczność jego istnienia próbuje się tłumaczyć twierdząc, że gdybyśmy znali całą istotę czy naturę bóstwa, zrozumielibyśmy, iż nie istnieć jest dla niego takim samym nieprawdopodobieństwem, jak to, żeby dwa razy dwa nie równało się cztery" [DRN, 83].

Obalenie argumentów stanowiska apriorystycznego nie sprawia Kleantesowi większych trudności[56], stąd dysproporcja między miejscem, które zajmuje w *Dialogach* krytyka dowodu *a priori*, a miejscem poświęconym krytyce dowodów *a posteriori*. Faktów ani rzeczywistego istnienia nie można dowodzić *a priori*. Przenoszenie rozumowania dotyczącego przyczynowości w sferę rozumowań *demonstratywnych* (spekulatywnych) jest oczywistym błędem. Sfera stosowalności argumentacji apriorycznej ogranicza się praktycznie do dociekań matematycznych. Zaprzeczenie istnienia jakiegokolwiek trójkąta w naturze nie implikuje sprzeczności, zaprzeczenie twierdzenia o sumie kątów w trójkącie implikuje sprzeczność, ponieważ „dociekania matematyki *nie mają* charakteru *egzystencjalnego*"[57], a sama matematyka nie jest nauka przedstawieniową. „Cokolwiek pojmujemy jako istniejące, możemy pojąć również jako nieistniejące" [DRN, 83]. Matematyka, w przeciwieństwie do wiedzy o faktach, jest nauką abstrakcyjną i demonstratywną. Znaczy to, że matematyka wyraża pewną strukturę umysłu (czyli naturalne relacje między ideami), istniejącą niezależnie od świata zewnętrznego. Wszechświatem może rządzić liczba, jak chcieli pitagorejczycy, ale nie zmienia to faktu, że liczby w naturze nie istnieją, czyli – stosując kategorie Hume'a – w naszym doświadczeniu nie napotykamy impresji bytów matematycznych. To właśnie ma na myśli Hume, pisząc, że umysł „przymuszony jest zawsze myśleć, że dwa razy dwa jest cztery" [DRN, 83]. Demea popełnia błąd, stosując matematyczne pojęcie konieczności do określenia istoty najwyższej. Uzmysławia mu to wtrącający się do rozmowy Filon (we fragmencie dodanym w rękopisie do pierwotnego wydania *Dialogów*). Wskazując na prawa rządzące liczbami

56 Pewne trudności dostrzega jednak E. Khamara. Zauważa on, że Kleantes-Hume nie dostrzegł faktu, iż Demea-Clarke używa zupełnie innej koncepcji przyczynowości niż Hume. Khamara zauważa również zasadniczy błąd w rozumowaniu Clarke'a, polegający na tym, że przesłance jego dowodu („cokolwiek istnieje, musi mieć przyczynę") brak konieczności wymaganej dla demonstratywności – problematyczne jest mianowicie twierdzenie „coś istnieje" (E. J. Khamara, *Hume versus Clarke…*, s. 49).

57 J. Collins, *The British Empiricists…*, s. 133n.

(w tym wypadku cechy charakterystyczne iloczynów liczby 9 [DRN, 85][58]), Filon tłumaczy Demei, że osoba nie wprawiona w arytmetyce chwaliłaby może zamysł, który spowodował taką prawidłowość, tymczasem prawidłowość ta wynika „koniecznie z natury tych liczb" [DRN, 86]. Zastosowanie tego przykładu do wszechświata (i jego porządku) może doprowadzić do podobnego wniosku: jego uporządkowany charakter *może koniecznie wynikać z jego natury*, tak jak z natury liczb wynikają działania arytmetyczne. Oznaczałoby to wniosek „wręcz przeciwstawny hipotezie religijnej" [DRN, 86]; wniosek, którego użycie w procesie wyjaśniania świata czyni zbędnym, zdaniem Hume'a, powoływanie się na jakąkolwiek przyczynę sprawczą czy celową, zastępując je, na przykład, Newtonowską mechaniką[59].

Należy też pamiętać o śmiałej i celnej uwadze Filona o bezsensowności poszukiwania pierwszej przyczyny. Filon przywołuje słynną anegdotę o indyjskim filozofie, który musiałby postępować *in infinitum*, aby wyjaśnić, na czym wspiera się świat [DRN, 47]. Perypatetycki dowód na istnienie pierwszej przyczyny jest pozbawiony wagi, zakłada już bowiem istnienie pierwszej przyczyny, zamiast dowieść jej istnienia. Oparte na przyczynowości próby dowiedzenia istnienia pierwszej inteligencji upadają, gdyż – bez wyjątku – inaugurują marsz w nieskończoność [DRN, 48].

Winien jestem jeszcze słowo o podwójnym charakterze dowodu *a priori*. Myślę, że na jego kształt decydujący wpływ miał pewien zabieg Hume'a, który mam nadzieję odsłonić w dalszych partiach tekstu. Chodzi mianowicie o sprowadzenie aposteriorycznych dowodów Kleantesa (opierających się na

58 Jeśli weźmiemy kolejne iloczyny liczby 9 (np. 18, 27 i 36), to dodawszy do siebie cyfry składające się na te liczby, zawsze otrzymamy liczbę 9 lub jakiś jej iloczyn (np. 1+8, 2+7, 4+5, 9+9, 3+6+9).

59 Można polemizować z tym wyjaśnieniem. Fakt istnienia *koniecznego* porządku nie wyklucza przecież aktu stworzenia. Dodatkowo, w pewnym sensie Hume działa przeciw sobie, stawiając hipotezę o podobnym charakterze natury świata i tego, co wyraża matematyka. Jeśli obronilibyśmy tezę o subiektywnym pochodzeniu matematyki (umysł nie odkrywa praw matematyki, ale je wytwarza), obrona tezy o stworzeniu świata według zamysłu Boga nie byłaby zadaniem trudnym. Przypomnijmy, że Hume był zdecydowanym wrogiem natywizmu w sensie kartezjańskim, jednak wszystko wskazuje na to, że matematyka była dla niego rodzajem wrodzonej struktury umysłu ludzkiego (tylko dlatego mieściła się w obszarze wiedzy analitycznej). Z drugiej strony, jeśli w porządku przyrodoznawstwa odkryjemy takie same prawidłowości jak w matematyce (czyli, innymi słowy, jeśli czyste przyrodoznawstwo okaże się, jak chciał Kant, nauką aprioryczną), to konieczność relacji w obrębie przyrody da się wyjaśnić bez odwoływania się do boskiego autorytetu.

bliskim Hume'owi pojęciu doświadczenia) do dowodu *a priori*, co wyraźnie, choć z konieczności niewystarczająco dokładnie, opisuje A. Hochfeldowa[60]. Zaznacza ona, że dowód *a priori* nie miał w ówczesnej Anglii zbyt wielu orędowników[61] i uznawany był za tyleż niewiarygodny, co anachroniczny. Humowskie wykazanie zależności argumentów „empirycznych" od przesłanek demonstratywnych przybiera tutaj postać precyzyjnej strategii krytycznej, wskazującej na bezzasadność prób racjonalizacji religii na podstawie nauk doświadczalnych. Dowodzenie *a priori* w obszarze teologii jest zatem dla Kleantesa podwójnie bezzasadne. Jego Bóg ma być bowiem, jak zauważa Hochfeldowa, „umysłem i wolą, celowo działającym, dobroczynnym budowniczym świata"[62], tymczasem konstrukcje zwolenników apriorycznej, spekulatywnej teologii w logiczny sposób prowadzą do możliwości nieuzasadnionego przyjęcia istnienia wszystkiego, co założy umysł (wyobraźnia), przy czym równie dobrze może to być Bóg znany religii, jak i dowolna i niezgodna z dogmatami konstrukcja oparta na tautologii: „to, co istnieje, istnieje"[63].

W bodaj takiej perspektywie należy interpretować zakończenie rozdziału. Filon przyznaje, że prócz znanych nam dobrze „metafizycznych głów", dowód *a priori* „rzadko kiedy okazywał się bardzo przekonywający" [DRN, 86]. Jego rzekomo pozytywne skutki zawdzięczamy tylko i wyłącznie zbyt łatwemu przenoszeniu wnioskowań z obszaru matematyki na przedmioty transcendentne (względem umysłu i świata). „Inni ludzie, bystrzy nawet i jak najlepiej usposobieni wobec religii, czują zawsze, iż argumentom takim czegoś nie dostaje, choć nie umieją może wytłumaczyć, na czym brak ten polega" [DRN, 86n]. Ta enigmatyczna nota kończąca część IX *Dialogów* uzmysławia wagę problemu: konstrukcja przyczynowa sprowadza argument teologii naturalnej *a posteriori* do argumentu *a priori*, ten zaś nie jest w stanie obronić się przed kontrargumentami Hume'a.

60 Por. A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi"*…, s. XXVIIIn.

61 Por. ibidem, s. XXX. Należy jednak pamiętać, że wynikało to z dominacji newtonowskiej teologii i uprzywilejowania *design argument*. Dodatkowo, *a priori* odsyła tutaj do dowodu ontologicznego, nie zaś kosmologicznego S. Clarke'a.

62 Ibidem, s. XXVIII.

63 Trafne wydaje się w tym kontekście przywołanie przez Hochfeldową przykładu „bliktryzmu" Johna Tolanda: „twierdzę, że istnieje *Blictri*, ale zupełnie nie wiadomo, co to jest" (ibidem, s. XXVIII). Termin „blictri" (*blityri*), wywodzący się od Klemensa Aleksandryjskiego, jest wykorzystywany również przez Leibniza i Malebranche'a jako pojęcie niekojarzące się z żadną ideą (zob. np. N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 51).

* * *

Od publikacji w roku 1779 do lat 30. XX wieku *Dialogi o religii naturalnej* były czytane rzadko lub wcale. Dopiero wspomniana edycja N. K. Smitha i wcześniejsza o dziesięć lat praca Hendla zwróciły uwagę komentatorów na ten tekst. Jednak aż do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku panowało przekonanie, iż Humowska krytyka argumentu apriorycznego (kosmologicznego), powtórzona później przez Kanta, jest poprawna i rozstrzygająca[64]. W latach siedemdziesiątych przez prasę filozoficzną przetoczył się spór dotyczący Humowskiej krytyki dowodu *a priori*, który to spór zainicjował Douglas C. Stove. „Autorzy XX wieku – pisał ten komentator – wyolbrzymiali, a nawet wymyślali osiągnięcia filozoficzne Hume'a. Równie liczne są przykłady ignorowania, a nawet wychwalania pomyłek, które popełnił Hume. Przykładem tego rodzaju jest potraktowanie części IX *Dialogów*"[65].

O co chodziło Stove'owi? Twierdził on, że cała argumentacja krytyczna dialogu IX jest zasadniczo niespójna (*inconsistent*). Jak wiadomo, w myśl argumentacji *Traktatu* cokolwiek pomyślimy jako istniejące, możemy również pomyśleć jako nieistniejące; to, co można pojąć, nie implikuje sprzeczności; demonstratywny charakter może mieć tylko to, czego zaprzeczenie implikuje sprzeczność[66]. Tymczasem, zdaniem Stove'a, Hume utrzymuje, że materialny wszechświat istnieje w sposób konieczny (*is necessarily existent*)[67], co podważa zasadność krytycznej argumentacji Hume'a w części IX *Dialogów*. Tym samym cały dialog IX, zawierając wewnętrzną sprzeczność tego rodzaju, pozbawiony jest wartości (*worthless*)[68]. Te krytyczne uwagi komentuje D. E. Stahl, nie pozostawiając złudzeń co do poprawności argumentacji Stove'a. Co ciekawe, podobnie jak Stove, Stahl porusza się w ramach interpretacji czysto tekstualnej. Wykazuje on, że w dialogu IX Hume nigdzie nie pisze o koniecznym istnieniu materii i wszechświata, a jedynie o konieczności „całkowitej ekonomii wszechświata"[69]. Ostatecznie, pisze Stahl, trudno uznać interpretację Stove'a za wynik czegoś innego niż „skłonności do wy-

64 Por. D. C. Stove, *Part IX of Hume's "Dialogues"…*, s. 308.

65 Ibidem.

66 Ibidem.

67 Por. ibidem, s. 307.

68 Zob. J. Franklin, *More on Part IX of Hume's "Dialogues"*, "Philosophical Quarterly" 1980, vol. 30, issue 118, s. 69.

69 Zob. D. E. Stahl, *Hume's Dialogue IX Defended*, "Philosophical Quarterly" 1984, vol. 34, no. 137, s. 507.

szukiwania niespójności"[70]. Uchylając zasadność krytyki przedstawionej przez Stove'a, należy zatem uznać zasadność Humowskiej krytyki dowodu kosmologicznego, przynajmniej z punktu widzenia filozoficznych poglądów samego Hume'a.

3.5. Krytyka teologii naturalnej *a posteriori*

Aposteriorycznych argumentów teologii naturalnej broni w *Dialogach* Kleantes. Ta forma obiektywizacji religii jest, moim zdaniem, głównym przedmiotem krytyki w *Dialogach o religii naturalnej*. Podstawowe założenie tej doktryny, jako opozycyjnej wobec scholastyki, przedstawia Kleantes w pierwszej części tekstu, twierdząc, iż w teologii winno się postępować tak samo, jak w naukach przyrodniczych, matematycznych, moralnych i politycznych, a także w astronomii[71] [DRN, 15–17]. Prawd religii winno się dowodzić w sposób analogiczny do praw fizyki, gdyż (Kleantes powołuje się tu na autorytet Locke'a), teologia jest gałęzią filozofii [DRN, 18], a swoje dowody powinna konstruować w sposób naukowy, analogicznie np. do praw dynamiki Newtona. Wszystko to opiera się na milczącym założeniu, że przedmiot badań teologii jest w jakiś sposób analogiczny do przedmiotu badań przyrodoznawstwa. To założenie ukazuje się w przedstawionej przez Kleantesa wykładni dowodu teologii naturalnej *a posteriori*, tzw. *design argument*, który najczęściej nazywamy dowodem teleologicznym. Jako że argument ten i jego krytyka zajmują w *Dialogach* centralne miejsce, przytoczę go w całości:

> Spójrz na świat dookoła; zastanów się nad jego całością i nad poszczególnymi częściami; zobaczysz, że to nic innego jak wielka maszyna, złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym, niż zmysły i zdolności człowieka mogą to wyjaśnić. […] Widoczne w całej naturze osobliwe przysposobienie środków do celów przypomina zupełnie, choć znacznie przewyższa, wytwory ludzkiej pomysłowości, zdolności celowego działania, myśli, mądrości i inteligencji. Ponieważ tedy skutki są do siebie podobne, wnosimy stąd wedle wszelkich prawideł analogii, że podobne są do siebie również ich przyczyny, i że twórca natury przypomina również w jakiejś mierze umysł człowieczy, choć posiada oczywiście znacznie większe uzdolnienia, odpowiednie do wielkości wykonanego dzieła. Przy pomocy tego argumentu *a posteriori*, i jedynie przy pomocy tego argumentu, dowodzimy oto

70 Ibidem.

71 Jest to najwyraźniej aluzja do Derhama.

jednocześnie istnienia bóstwa i jego podobieństwa do umysłu i inteligencji człowieka [DRN, 23].

Ustami Filona (i przy pomocy Demei) Hume przedstawia następnie krytykę tego dowodu, zmierzającą do wykazania, że nie może on służyć do obrony istnienia Boga chrześcijańskiego. Innymi słowy, aby udowodnić istnienie Boga wyposażonego w zwyczajowe atrybuty (mądrość, dobroć, siła), należy opuścić grunt doświadczenia i odwołać się do wątpliwego dowodu apriorycznego.

Analizy Hume'a koncentrują się wokół dwóch podstawowych założeń tego dowodu: (1) z podobieństwa skutków wnioskować możemy o podobieństwie przyczyn i (2) myśl (zamysł, celowość) należy uznać za zasadę stworzenia świata. Krytykowany przez Hume'a wniosek tych założeń wiąże się z koncepcją (3) bóstwa antropomorficznego, która jest odwróceniem biblijnej koncepcji boskiego *stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo*.

Ad (1): Zdaniem Hume'a stosowanie rozumowania przez analogię ograniczać się winno do wąskiego obszaru nauk doświadczalnych (kamień spada, ogień się pali etc. [DRN, 24]). Poza tym obszarem analogia traci ważność (moc dowodową). Innymi słowy, o analogii możemy mówić tylko wtedy, gdy porównujemy przypadki z tej samej klasy zdarzeń czy przedmiotów. Toteż Filon argumentuje w sposób jasny i precyzyjny, że dom stworzony przez architekta czy budowniczego nijak się nie ma do wszechświata, rzekomo stworzonego przez bóstwo [DRN, 25]. Dom i wszechświat należą do różnych klas przedmiotów. Analogia Kleantesa opiera się na wyprowadzaniu wniosków dotyczących całości z wiedzy o jej częściach. Wnioskowanie tego typu, niezależnie od tego, czego dotyczy, jest nieuprawnione [DRN, 29]. Na kolejnych stronach *Dialogów* Hume zamieszcza apologię teizmu eksperymentalnego (tak nazywa Filon stanowisko Kleantesa) – nieudolną i jałową, której blasku dodają jedynie ironiczne filipiki Filona[72]. Kleantes nie potrafi porzucić podstawowego aksjomatu swojego myślenia („*podobne skutki dowodzą podobnych przyczyn*" [DRN, 51]), czym naraża się na przeprowadzony przez Filona wykład wszelkich konsekwencji przyjęcia mierzenia przyczyny wedle skutków:

a) bóstwo musi być pozbawione atrybutu nieskończoności, gdyż w stworzeniu nie dopatrujemy się nigdzie nieskończoności [DRN, 53];

72 Zob. np. ironiczny komentarz Filona w związku z twierdzeniem Kleantesa, że wszyscy mistycy (skoro głoszą niepoznawalność pojęciową Boga) są ateistami. „Jeżeli jednak ateistami są […] i chrześcijańscy teologowie – odpowiada Filon – to cóż stanie się z tyle wysławianym argumentem wyprowadzanym z powszechnej zgody ludzkości?" [DRN, 45].

b) bóstwo nie jest doskonałe. Teodyceę w stylu Leibnizjańskim zbudować można jedynie wtedy, kiedy istnienie (doskonałość) bóstwa dowiedzione jest *a priori*. Przy dowodzie aposteriorycznym zło jest złem i dyskwalifikuje jeden z atrybutów Boga: dobroć, wszechmoc bądź doskonałość [DRN, 54; argument dodany w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*];

c) wnioskowanie przez analogię nie uprawnia nas do stwierdzenia, że Bóg stworzył świat, tak jak cieśla nie jest stwórcą okrętu, a jedynie wykonawcą *zamysłu* projektantów [DRN, 54n];

d) nic nie broni nas przed przyjęciem tezy politeizmu. „W budowaniu domu lub okrętu, we wznoszeniu miasta, w organizowaniu państwa uczestniczy wielka liczba ludzi; dlaczego pewna ilość bóstw nie miałaby współdziałać ze sobą w zaprojektowaniu i budowie świata?" [DRN, 55].

Innymi słowy, jak pisze William Knight, „udowodnione istnienie w świecie pewnej ilości *podobieństw* do wytworów ludzkiego zamysłu nie dowodzi jeszcze istnienia stwórcy świata; jeśli wszakże miałoby jej dowieść, stwórca zostałby sprowadzony do poziomu człowieka"[73].

Dodatkowe elementy krytyki odnajdujemy w eseju *O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu*, w którym Hume broni empirycznego zastosowania zasady przyczynowości, czyniąc aluzję do apriorycznego charakteru wszelkiej religijnej spekulacji. „Kiedy na podstawie skutku wnioskujemy o jakiejś konkretnej przyczynie, musimy zachować między nimi właściwą proporcję, nie przypisując też nigdy przyczynie jakości innych niż te, które są dokładnie wystarczające do wywołania tegoż skutku" – pisze Hume [OSO, 111] i podaje przykład: kiedy szalka wagi, na której umieszczono ciężar dziesięciu uncji, idzie w dół, oznacza to tylko tyle, że ciężar na przeciwnej szalce jest większy niż dziesięć uncji, ale nigdy nie oznacza, że jest on większy od stu uncji [ibidem]. Wyciąganie nieuprawnionych wniosków dotyczących przyczyny opiera się zatem na apriorycznej spekulacji, której, zgodnie z powyższymi stwierdzeniami, nie można traktować jako wystarczającego dowodu poza obszarem matematyki.

Konsekwentne opieranie się na rozumowaniu przez analogię, wykorzystującym pojęcie przyczynowości, albo w ogóle nie dowodzi istnienia Boga jako stwórcy, albo odbiera bóstwu atrybuty, jakie zwyczajowo przypisuje mu tradycja religijna. Przymioty bóstwa można udowodnić jedynie abstrahując od doświadczenia, a skoro rozumowania *a priori* nie możemy stosować poza obszarem relacji między ideami (czystą matematyką), to wiedza o istnieniu i atrybutach Boga jest niemożliwa.

73 W. Knight, *Hume*…, s. 211n.

Ad (2): Odpowiednio, nic nie uprawnia do przyjęcia myśli jako zasady stworzenia świata. Wydaje się, że niczym myśliciele współcześni[74], Hume wini Platona za nieuzasadnione uprzywilejowanie rozumu, przywołując fragment *De natura deorum* Cycerona [DRN, 52]. Analogie Kleantesa zostają więc uznane za nieuprawnione – i odrzucone. Nie mamy żadnego powodu, by wnosić, że „zasada tak błaha, tak słaba, tak ograniczona" [DRN, 30] jak myśl, może być zasadą wszechświata. (Nawet gdybyśmy zgodzili się na to, że w uformowanym już świecie rządzi myśl i rozum, to nic nie uprawnia nas do przenoszenia tej konkluzji „na świat znajdujący się w stanie embrionalnym i zdążający dopiero do owego uformowania się i porządku" [DRN, 31]). Równie dobrze moglibyśmy utrzymywać, że porządek, który obserwujemy w świecie dostępnym naszemu poznaniu, właściwy jest materii, a nie myśli – mówi Filon, nawiązując do Hobbesa i Tolanda. Sprawę rozsądzić możemy przed dwoma trybunałami: rozumu i doświadczenia. Rozum w ogóle nie powinien wypowiadać się *a priori* na temat powiązań przyczynowo-skutkowych w świecie, gdyby natomiast chciał znaleźć przyczynę świata, to równie dobrze mógłby powołać się na przyczynę materialną [DRN, 46]. Doświadczenie również nie poucza nas o zasadzie, z której moglibyśmy wydedukować oba te porządki (myśl i materię). Uprzywilejowanie jednego z nich jest kwestią arbitralnej decyzji i nie ma mocy dowodu filozoficznego. Co więcej, jeśli przyjmiemy, iż świat materialny wywodzi się ze świata idealnego, to ten z kolei równie dobrze może wywodzić się z innego świata idealnego lub ze świata jeszcze innego rodzaju – i tak *in infinitum* [DRN, 47].

Zakończenie czwartej części *Dialogów*, kluczowej w związku z tym argumentem, jest zdecydowanie agnostyczne i nie zbliża się do przyjęcia ani materialnej, ani celowej hipotezy [DRN, 51]. Jednak przyjęcie hipotezy religijnej, zakładającej, że boska myśl jest zasadą stworzenia, implikuje dalsze trudności. Filon uwypukla je, wskazując na możliwość uwzględnienia tezy ewolucyjnej (część VII). Jeśli Kleantes przyrównuje świat do dzieła człowieka, to można również przyrównać go do zwierzęcego bądź roślinnego organizmu. Powołując się na zasadę rozumowania Kleantesa, wedle której podobieństwo skutków świadczy o podobieństwie przyczyn, Filon stwierdza, że powstanie świata należy przypisać „rozrodczości lub wegetacji" [DRN, 66]. Zgodnie ze swoją naturalistyczną postawą Hume pojmuje tu rozrodczość i wegetację,

74 Na przykład przywoływany już tutaj Rorty, według którego „grzech" Platona polegał na wybraniu pewnego zestawu metafor; z kolei G. Deleuze analizuje Platońskie uprzywilejowanie rozumu (idei) kosztem rzeczywistości zjawiskowej (G. Deleuze, *Platon i pozór*, przeł. K. Matuszewski, „Principia" 1998, t. XXI–XXII, s. 59–74).

podobnie jak rozum, jako *siły i energie* [DRN, 68], których ostateczna istota jest niepoznawalna. Z tego względu materię, rozum lub rozrodczość można uznać za zasadę rządzącą światem, ale nie można znaleźć żadnego prawomocnego dowodu zasadności dokonanego wyboru. Teza o rozrodczości i wegetacji ma bodaj większe wsparcie empiryczne, niż teza o rozumowym pochodzeniu świata. „Obserwuje się niezliczoną ilość razy – mówi Filon z charakterystycznym, ironicznym błyskiem – że rozum powstaje za sprawą zasady rozrodczej i że nie powstaje nigdy za sprawą żadnej innej zasady" [DRN, 71n].

Bezsporne powodzenie krytycznych wobec Kleantesa argumentów powoduje zresztą u Filona niejaką dezynwolturę, z którą zaczyna w części VIII tworzyć nowe systemy świata, adaptując i przetwarzając na rozmaite sposoby kosmologię i fizykę Epikura oraz Lukrecjusza, przyjmując ostatecznie możliwość istnienia materii mogącej zapoczątkować ruch (Toland, Locke), by w końcu opamiętać się i wygłosić w zakończeniu tej części kanoniczną tezę antycznego sceptycyzmu: „jedynym rozumnym wyjściem jest całkowite powstrzymanie się od sądu" [DRN, 80].

Ad (3): Przesłanką i wnioskiem rozumowania Kleantesa jest – zapożyczone z Biblii, choć budzące sprzeciw Demei i Filona – założenie o zasadniczym podobieństwie Boga do człowieka. Zdaniem Demei, w którego usta wkłada Hume swój pogląd w części III, porównywanie myślenia boskiego i ludzkiego jest bezzasadne. Ludzkie myślenie składa się z idei pochodzących od zmysłów zewnętrznych, od zmysłów wewnętrznych (uczuć) oraz zasad ich kojarzenia opartych na instynkcie. Jeśli uwzględnimy uwagę z ostatnich akapitów *O nieśmiertelności duszy*, z której wynika, że dusza jest rodzajem funkcji ciała (a zatem jest materialna) [OND, 152] i przyjmiemy, że różnice między impresjami (zmysłowymi) a ideami (rozumowymi) są raczej ilościowe niż jakościowe, to musimy uznać, że porównywanie ludzkiego rozumu i jego celowej wytwórczości z intelektem niematerialnego bóstwa jest nie tylko nieuprawnione, ale wręcz absurdalne. Tak należy rozumieć uwagi Demei, który przekonuje o zasadniczej nieporównywalności ludzkiego i boskiego sposobu myślenia [DRN, 42]. Konsekwentne rozwinięcie tezy antropomorficznej na gruncie Humowskiego stanowiska niechybnie doprowadziłoby do religijnych paradoksów, a wyjściowe pojęcie bóstwa nie odpowiadałoby w żaden sposób pojęciu znanemu z teologii chrześcijańskiej.

Zabiegi antropomorfizacyjne prowadzą do kolejnych paradoksalnych konsekwencji. Rozsądne wydaje się bowiem także przyjęcie antycznego politeizmu i wizji bóstw śmiertelnych czy płciowych [DRN, 56n]. Ten atak na możliwą konkluzję nie jest jedyny. Hume atakuje również samą przesłankę, uznając ją za

błędną. We wspaniałej pod względem literackim części X *Dialogów* – którą Hochfeldowa plastycznie określa mianem „zadziwiającego dwugłosu posępnego kalwińskiego dogmatu [Demea] i chłodnej, nieco ironicznej i gorzkiej sceptycznej obserwacji [Filon]”[75] – Demea uderza w apokaliptyczny ton, tak bliski Pascalowi czy Schopenhauerowi, ale nie Hume'owi. Wywody Demei pełne są dramatycznych wykrzykników („O nieszczęsne my istoty!” [DRN, 87]) i wyrazów planetarnego pesymizmu („cała ziemia jest przeklęta i zatruta” [DRN, 89]). Kondycja człowieka zostaje przedstawiona w barwach, które mogłyby wpędzić w rozpacz najbardziej radykalnego pesymistę[76]. Trudno jednak uznać te fragmenty wyłącznie za wirtuozerski popis używania patetycznego tonu (choć jako parodia wyszukanego stylu fideistów są one nim po trosze). W *Dialogach o religii naturalnej* Hume osiągnął prawdziwe mistrzostwo w strategicznym kierowaniu nie tylko argumentacją, lecz także strukturą naracyjną. Każde zdanie ma tu swoje określone miejsce i każde podporządkowane jest konkretnemu aspektowi krytyki racjonalizacyjnych zapędów teologii. Patetyczne deklaracje Demei (włączając w nie nabożne odwołanie się do *Raju utraconego* Miltona [DRN, 91]) wprzęgnięte są w wywód z premedytacją; mają wykazać, że zarówno logicznym, jak i religijnym nadużyciem jest uleganie pokusie antropomorfizacji bóstwa. *Explicite* stwierdza to Filon [DRN, 94], nawiązując do moralnych atrybutów bóstwa przejawiających się rzekomo w świecie.

* * *

Wszystkie trzy założenia, na których opierał się teizm eksperymentalny Kleantesa, zostały obalone. Sprowadzenie dowodu *a posteriori* do pustej formułki, która nic nie daje teologii, uzupełnia krytykę dowodów *a priori*, nie kończy wszakże Humowskiej krytyki w szerszym sensie. Hume wskazuje następnie na konieczność odwołania się w każdym dowodzie *a posteriori* do apriorycznej wiedzy o Bogu (o ile chcemy obronić pojęcie Boga znane z religii), czym zdecydowanie usuwa zagadnienia teologiczne poza zakres nauk eksperymentalnych, opierając się jednocześnie naturalizującym tendencjom filozofów religii swoich czasów. Wreszcie, krytycznie rozważa próby racjonalizacji teologii jako nauki fundującej moralność, stawiając tym samym zdecydowany opór próbom powiązania teologii i moralności prowadzonym

75 A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi”…*, s. XLI.

76 Wymieniwszy potrzeby – takie jak głód, niedostatek, obawy, niepokój i strach – jako czynniki konstytuujące ludzką kondycję, Demea stwierdza, że „samo przyjście na świat jest udręką dla noworodka i dla jego umęczonej matki; każdemu okresowi życia towarzyszą słabość, niemoc i cierpienie; i kończy się ono wreszcie w śmiertelnej męce i grozie” [DRN, 89].

w duchu Leibnizjańskim. W następnych podrozdziałach zachowam taką kolejność argumentacji, by na końcu odnieść się do kwestii fideizmu, która podnoszona jest w *Dialogach*.

3.6. Odnalezienie przesłanek apriorycznych teologii naturalnej *a posteriori*

Jak widzieliśmy, zdaniem Hume'a, konsekwentne zastosowanie argumentów teologii naturalnej *a posteriori* nie jest w stanie udowodnić istnienia takiego bóstwa, którego pojęcie byłoby zgodne z klasycznym, opartym na Biblii, pojęciem Boga. Istnienie przedmiotu takiego pojęcia udowodnić można jedynie *a priori*, lecz dowody takie nie mogą rościć sobie pretensji do obiektywności, co wykazała Humowska teza o niemożliwości stosowania rozumowań spekulatywnych do tzw. faktów doświadczenia. Przez sprowadzenie dowodów aposteriorycznych do apriorycznych (empirycznych do spekulatywnych) osiągnął zatem Szkot swój cel: dokonał kompletnego wykluczenia religii z filozofii spekulatywnej i naturalnej. Bardzo łatwo pokazać, w jaki sposób *a posteriori* religii naturalnej sprowadza się do *a priori*. W dialogu III Kleantes przedstawia rozbudowaną apologię teizmu eksperymentalnego, argumentując, że możliwe jest przejście od uporządkowania świata do uznania go za stworzony przez rozumne i celowe działanie Boga. W tym celu, jak sugeruje Hochfeldowa, należałoby najpierw „dowieść, iż jest niemożliwością, aby organizacja świata powstać mogła za sprawą porządkujących zasad nietranscendentnych lub za sprawą samej materii"[77], czego oczywiście dowieść się nie da, o ile pozostaje się w obrębie doświadczenia. Postulowanie istnienia Boga w wyniku uznania go za stwórcę jest aprioryczną uzurpacją, niezależnie od tego, jak bardzo Kleantes broniłby eksperymentalnego charakteru swojej teorii. Empiryczny charakter ma tylko nowożytny namysł nad uporządkowaną organizacją natury. Natomiast namysł nad koniecznym istnieniem stwórcy tego porządku jest czysto aprioryczny i w tym sensie nieuprawniony na mocy założeń samych rzeczników teizmu eksperymentalnego. Stąd bierze się zacietrzewienie Kleantesa we wspomnianej części *Dialogów*: swobodne przechodzenie od porządku materii do porządku rozumu [DRN, 36–40] i lekceważenie, które okazuje on prawom logicznego myślenia (Kleantes twierdzi, że skoro dowód teizmu eksperymentalnego jest sprzeczny z logiką, to… tym gorzej dla logiki [DRN, 39n]). Nic więc dziwnego, iż w końcowych partiach tej części głos zabiera Demea, który wytyka Kleantesowi zarozumialstwo leżące u podstaw przypisywania Bogu określonych atrybutów. Dostrzeganie w wytworach człowieka celowości i zamiaru ma swoje podstawy

77 A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi"*…, s. XLIIn.

w doświadczeniu; przejście od tych wytworów do wszechświata (którego znamy tylko wycinek), jako rozumnego i celowego dzieła Boga, jest zwykłą uzurpacją, gdyż spośród wielu możliwości stworzenia świata arbitralnie przyjmujemy jedną. Korzystając z empirycznych przesłanek, teizm eksperymentalny odsyła ostatecznie do apriorycznego wniosku, a nowożytne przebranie przykrywa scholastyczne ciało dowodu ontologicznego.

Koło krytyki zamyka się, kiedy Kleantes doprowadzony zostaje do konieczności przyjęcia apriorycznych przesłanek leżących u podstaw empirycznych prób dowiedzenia istnienia Boga. Nie ma innego wyjścia: gdyby chciał pozostać na stanowisku teizmu eksperymentalnego, musiałby nie tylko porzucić koncepcję osobowego bóstwa obdarzonego znanymi z religii atrybutami, lecz także przystać na to, że teza o istnieniu Boga będzie miała status hipotezy, jako że nawet tak okrojonego pojęcia Boga nie da się wywieść ze świata w sposób konieczny, skoro wszelkie rozumowanie przez analogię jest w tym wypadku nieuprawnione. Jeśli jednak chce zachować teistyczne pojęcia (tj. pozostać szczerze religijnym), musi przyjąć aprioryczne przesłanki, tymczasem sam anulował wcześniej jakąkolwiek możliwość uzasadnienia sądu egzystencjalnego na podstawie rozumowania *a priori*.

4. Krytyka teologii objawionej

4.1. Uwagi wstępne

Drugi filar myśli religijnej XVII i XVIII wieku stanowiła teologia objawiona, wedle której wiedza o Bogu zawarta jest w objawieniu, w szczególności w Biblii. Tym samym Biblia traktowana jest jako dokument historyczny, tj. wszystkie wydarzenia w niej opisane (sprzeczne i niesprzeczne z porządkiem natury) traktowane są jako fakty historyczne, w których autentyczność – na mocy transcendentnego autorytetu – nie można wątpić. Kiedy do debaty dotyczącej poznawczej wartości objawienia włączył się Hume (swoim skandalizującym esejem *O cudach* zamieszczonym w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*), trwała ona już od dobrych kilkudziesięciu lat. Stanowiska rozmaitych deistów nie były jednakowe, a ich postawy względem chrześcijaństwa były często wzajemnie bardzo odległe. Wystarczy wymienić Tolanda, Locke'a i Hume'a, by zrozumieć, jakie różnice dzieliły tych, których nazywano deistami. Wspólnymi elementami ich koncepcji były teza o sprowadzeniu religii do poziomu naturalnego i racjonalnego oraz krytyka kleru, rzecz jasna w szczególności papistów[78].

78 Por. M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 114.

Podobne do deistów poglądy wyrażali filozofowie niezależni, znajdujący się poza wszelkimi ruchami religijnymi. Oto Spinoza napisał w *Traktacie teologiczno-politycznym* (rozdział *O cudach*!), że „gdyby ktoś przypuścił, że Bóg czyni coś wbrew prawom natury, to byłby zmuszony przyjąć zarazem, że Bóg działa przeciwko swojej naturze, co jest w najwyższym stopniu niedorzeczne”[79]. Z kolei szkocki filozof i teolog, Andrew Michael Ramsay, w pośmiertnie wydanych *Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion* (1748–1749) utrzymywał, że opisane w Biblii cuda są sprzeczne z intuicją. Ten sam autor podał w *Les Voyages de Cyrus* następujące definicje dowodu i prawdopodobieństwa: „coś jest dowiedzione wtedy, gdy wszystko skłania nas do wiary i nie ma żadnego pretekstu do wątpienia; prawdopodobieństwo jest wtedy, gdy powody do wiary są silniejsze, niż te do wątpienia”[80]. Dystynkcję tę Hume wykorzysta w swojej krytyce świadectw historycznych przemawiających za autentycznością cudów. Wreszcie, Bolingbroke określił cuda jako jednoznacznie sprzeczne z doświadczeniem i naturą, proponując, aby nadnaturalne wydarzenia opisane w Biblii traktować tak, jak inne fakty, które przed potwierdzeniem należy zweryfikować[81].

Należy tu jeszcze podkreślić zasadniczą odmienność sytuacji epistemologii i etyki. Podczas gdy separacja teologii i teorii poznania skutkuje eliminacją z tej ostatniej pojęć takich jak absolutna i uniwersalna prawda, to etyka deistów, mimo że autonomiczna względem religii, zachowuje pojęcie absolutnych (odwiecznych) praw moralnych. Jednak sam fakt, że proces autonomizacji etyki odbywa się w sposób nieszkodliwy dla zasad moralnych (bo religijność sprowadza się do moralności) rodzi trudności poznawcze. Trudności te wskazują na wciąż obecne powiązanie etyki i teologii: po pierwsze, możemy znać boską mądrość, dobroć i sprawiedliwość tylko dzięki znakom transcendencji, nie wywodzimy jej z potoczności i codziennej moralności; po drugie, teza o odwieczności praw moralnych nie funkcjonuje bez transcendentnego uzasadnienia (inaczej jest przypadkowa, a odwołanie się w niej do Boga i jego subordynacji bez mała bluźniercze); po trzecie, silna aksjologia leżąca u podstaw konstrukcji etycznych deistów odsyła do transcendencji i moralnie zaangażowanego aktu stworzenia. Tez o odwieczności

79 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 151.

80 A. M. Ramsay, *Les Voyages de Cyrus*, Paris 1807, s. 229–230.

81 H. St. J. Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History*, www.cpm.ll.ehime-u.ac.jp/AkamacHomePage/Akamac_E-texts_Links/bolingbroke/history.html (dostęp: 25.03.2002). Zob. także: idem, *The Philosophical Works*, London 1754–1777, vol. 5, s. 99–102.

i uniwersalności praw moralnych i subordynacji Boga względem nich nie da się bowiem udowodnić *a posteriori* (przez indukcję bądź analogię), co wykaże później Hume.

4.2. *O cudach*

Treść eseju *O cudach*, będąca w prostej linii kontynuacją myśli Bolingbroke'a i Ramsaya, podobnie jak treść eseju *O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu*, wzburzyła obrońców religii[82]. Strategia Hume'a jest w tym wypadku prosta i klarowna. Jednoznacznie krytykuje on poglądy zwolenników teologii objawionej, którzy utrzymują, że nadnaturalne wydarzenia opisane w Biblii mają status faktów historycznych. Hume dowodzi, że stwierdzenie ich historycznej autentyczności (i w konsekwencji przyznanie, iż należą one do obszaru wiedzy) wymagałoby poddania ich skrupulatnemu badaniu, jakiemu poddaje się inne zdarzenia, które chce się uznać za prawdziwe. Opisane w Biblii wydarzenia dokonały się w dalekiej przeszłości, nie możemy więc skorzystać z metody naukowej, za pomocą której oceniamy fakty doświadczane bezpośrednio. Biblię musimy więc poddać badaniu analogicznemu do badania każdego innego dokumentu historycznego, zakładając, że jest ona opisem autentycznych wydarzeń, podobnie jak księgi Herodota czy Tacyta. Kiedy spełni wymogi dokumentu historycznego (tj. świadectwa zostaną uznane za wiarygodne i nie będą istnieć świadectwa sprzeczne, które mogłyby je osłabić), uznamy ją za dokument historyczny, tj. wzbogacający naszą wiedzę o fakty spełniające standardy poznawcze. W przeciwnym razie Biblię należy uznać za opowieść fantastyczną – czy, używając języka Thoreau, za *baśń* – i wprawdzie nie można zabronić wiary w historyczną autentyczność jej treści, ale należy uznać, że opisane tam wydarzenia nie poszerzają naszego poznania i muszą zostać wyrugowane ze świata nauki.

Skoro „doświadczenie jest naszym jedynym przewodnikiem w rozumowaniu dotyczącym faktów" [OC, 90], to metodę doświadczalną należy zastosować do orzekania o prawdziwości ewentualnych cudów. Ostatecznie przeświadczenie (*belief*) o prawdziwości lub fałszywości cudu będzie uzasadnione lub obalone przez świadectwa (*evidence*) empiryczne. Doświadczenie jest nie tylko metodą, ale także permanentnym standardem wiedzy, a zatem doświadczenia minione (spisane w księgach, znane dzięki relacjom świadków etc.) należy skonfrontować z jednorodnym doświadczeniem ludz-

82 Jak podaje Fieser, Hume „doliczył się" 22 broszur atakujących esej *O cudach*, jednak żaden nie zawierał argumentów, które mogłyby obalić jego tezy (J. Fieser, *David Hume*, [hasło w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*…).

kim (*uniform experience*)[83], odkrywającym poza danymi empirycznymi niezmienne prawa przyrody. Zatem, skoro „człowiek mądry dostosowuje […] przekonanie do świadectw empirycznych [*evidence*]" [OC, 90], to w dowodzeniu faktów historycznych (za takie mają być uważane cuda) musimy się kierować rachunkiem prawdopodobieństwa. Oto jak swą dyrektywę badawczą, zastosowaną potem do rozważania historycznej autentyczności cudów, opisuje Hume:

> [Człowiek mądry] rozważa przeciwne doświadczenia, sprawdza, za którą opcją przemawia większa ilość doświadczeń i skłania się ku niej, choć nie bez wątpliwości i wahania. A kiedy w końcu ustali swój sąd, moc dowodowa nie wykracza poza to, co słusznie nazywamy *prawdopodobieństwem*. Zatem każde prawdopodobieństwo ma podstawę w sprzecznych doświadczeniach i obserwacjach, w których odnajdujemy przewagę jednej strony nad drugą, zaś moc dowodowa jest proporcjonalna do tej przewagi. Sto przypadków czy doświadczeń z jednej strony i pięćdziesiąt z drugiej pozwala ledwie na niepewne oczekiwanie danego zdarzenia, ale sto jednakowych doświadczeń, przy jednym tylko przeciwnym, w zrozumiały sposób owocuje dość wysokim stopniem pewności. Jeśli chcemy poznać dokładną moc dowodową doświadczenia lepiej potwierdzonego, to w każdym przypadku musimy porównać liczby przeciwnych doświadczeń – o ile są przeciwne – i odjąć liczbę mniejszą od większej [OC, 90].

Te podstawowe metodologiczne założenia empiryzmu nie dają się łatwo przenieść z tego, co dzieje się obecnie, na zdarzenia przeszłe, choć Hume wspomina o ich prostym zastosowaniu do problemu weryfikacji cudów. W eseju *O cudach* termin „doświadczenie" pojawia się w dwóch sensach: jako akt poznawczy, czyli obserwacja danych ukazujących się naszym zmysłom, wykrywająca istnienie naturalnych, niezmiennych praw (z którymi sprzeczne mogą być wydarzenia opisane w Biblii), oraz jako składnik procesu badania źródeł historycznych, potwierdzających autentyczność tych wydarzeń. W rozważaniach dotyczących cudów Hume stosował będzie termin „doświadczenie" w drugim znaczeniu, czyli jako metodę weryfikacji dokumentu historycznego, pierwsze rozumienie zachowując jako centralną kategorię operacyjną swojego systemu, na mocy której ukształtowana została wizja świata jako rządzonego określonymi prawami natury (*uniform experience*).

83 O trudnościach związanych z pojęciem *uniform experience* zob. rozdział następny, podrozdział: *Analiza przyczynowości. „Krytyka indukcji"*.

Czytelnik dostrzeże zapewne, że argumentacja oparta na analogii doświadczeń zakłada już definicję cudu jako czegoś ponadnaturalnego, a więc zmierza w prostej linii do odrzucenia zasadności wiary w cuda. Rozumowanie Hume'a rozwija się następująco.

Najpierw sformułowana zostaje zasada ogólna (ważna dla metodologii historii, a opierająca się na teoriopoznawczej dyrektywie Szkota): między rzeczami (zdarzeniami) istnieje połączenie, ale nie związek konieczny. Taka jest też relacja między wydarzeniem a świadkiem, który je rejestruje. W związku z tym świadkom odmawia się roszczenia do obiektywnej prawdziwości relacji [OC, 91]. Należy też abstrahować od autorytetu świadka przy ocenianiu zjawisk ponadnaturalnych (Hume przytacza za Plutarchem rzymskie przysłowie: „Nie uwierzyłbym w taką historię, nawet gdyby mi ją opowiedział sam Kato" [OC, 92]). Następnie Hume podaje argument z powtarzalności i stałości doświadczeń, który konfrontuje z zasadnością wiary w cuda [OC, 93]. „Za prawami przyrody – pisze Hume – przemawia mocne i niezmienne doświadczenie" [ibidem]. Przeciw owym prawom stawiamy jakieś wydarzenie cudowne, które nie jest niczym innym, jak tylko zakłóceniem tych praw [ibidem]. Zgodnie z przedstawioną wcześniej metodą, kiedy „dowód [staje] przeciw dowodowi […]; silniejszy, musi przeważyć, ale jego siła zostanie pomniejszona proporcjonalnie do siły dowodu przeciwnego" [ibidem]. Za wydarzeniami nadnaturalnymi nie przemawiają jednak żadne argumenty, nic nie osłabia więc mocy dowodu z jednorodnego doświadczenia; jest on „bezpośredni i zupełny przeciwko istnieniu jakiegokolwiek cudu" [ibidem]. W wydarzenie cudowne moglibyśmy zasadnie uwierzyć tylko wtedy, gdyby „fałszywość opowieści [przemawiającej za cudem – T.S.] byłaby czymś bardziej cudownym niż relacjonowany fakt" [OC, 94] – konkluduje Hume.

W drugiej części eseju *O cudach* Hume przeprowadza kolejne analizy, które mają potwierdzić tezę o braku racji dostatecznej dla wiary w cuda. W swoim rozumowaniu wykorzystuje następujące argumenty:

a) historyczny: brak niewątpliwego świadectwa dotyczącego cudu, które byłoby poświadczone „przez wystarczającą liczbę ludzi o tak niekwestionowanym dobrym smaku, wychowaniu i oczytaniu, żeby upewnić nas, że sami nie ulegli złudzeniu" [OC, 93n]). Relacje o cudach pochodzą niemal bez wyjątku od ludów barbarzyńskich, zatem nie istnieją jakiekolwiek przesłanki, aby dawać im wiarę [OC, 96n];

b) psychologiczny: naturę ludzką cechuje „upodobanie do rzeczy absurdalnych i cudownych", które sprawia, iż chętnie wierzymy w wieści o cudach, choć nie przemawiają za nimi żadne argumenty [OC, 95];

c) empiryczno-metodologiczny: kiedy dane wydarzenie nosi znamiona nadnaturalności, wynika to zapewne z faktu, że badania przeprowadzano w niedostatecznie szczegółowy sposób. Należy poddać to wydarzenie skrupulatnemu badaniu, aby wykazać, że jego domniemana cudowność ma źródło w „bigoterii, ciemnocie, przebiegłości i łotrostwie wielkiej części ludzkości" [OC, 100], podczas gdy wydarzenie samo w sobie może być jak najbardziej naturalne [OC, 105];

d) dialektyczno-sceptyczny: każda z religii obfituje w opisy zdarzeń cudownych, zaś „każdy cud, do którego rości sobie prawo którakolwiek z tych religii (a wszystkie one obfitują w cuda), ma na celu uzasadnienie konkretnego systemu, do którego należy, a tym samym obala każdy inny system z równą siłą, choć bardziej pośrednio. Niszcząc system konkurencyjny, niszczy zarazem wiarygodność cudów, które tamten system ustanawiają. Wszelkie cudowne zdarzenia różnych religii należy więc traktować jako fakty ze sobą sprzeczne, a świadectwa za nimi przemawiające, wszystko jedno czy słabe czy silne, jako przeciwne względem siebie" [OC, 98n].

Hume nie przyznaje więc świadectwu dotyczącemu jakiegokolwiek cudu choćby waloru prawdopodobieństwa, nie mówiąc nawet o mocy dowodowej. „Możemy zatem ustanowić maksymę, wedle której żadne ludzkie świadectwo nie może mieć takiej siły, by udowodnić cud i uczynić z niego trwały fundament systemu religijnego" [OC, 104n]. Z tego powodu dla wydarzeń cudownych nie ma miejsca na obszarze poznania obiektywnego (wiarygodnego). Biblia jako dokument historyczny okazuje się pozbawiona wartości. Filozofia naturalna (doświadczalna) zostaje oczyszczona z elementów obcych, zakłócających funkcjonowanie systemu wiedzy. Z punktu widzenia wymagania homogeniczności teorii naukowej (i teorii wiedzy) esej *O cudach* był zwykłą formalnością: z wiedzy należy usunąć wszelkie elementy heterogeniczne, uniemożliwiające uspójnienie jednostkowych doświadczeń w całościową i obiektywną wiedzę. Zamieszanie, jakie esej uczynił, jest już wypadkową historycznych i obyczajowych uwarunkowań. Wypadkową korzystną w tym sensie, że wskazującą współczesnemu czytelnikowi niejawne często intencje Hume'a.

* * *

Przedstawiona powyżej krytyka uzasadnionej wiary w cuda budzi wiele wątpliwości i wymaga dodatkowego komentarza uwzględniającego zarzuty, na jakie się naraża[84].

84 W związku z różnymi rozwiązaniami problemów poruszonych przez Hume'a w eseju *O cudach*, zob. M. P. Levine, *Hume and the Problem of Miracles: A Solution*, Dordrecht

1) Używany przez Hume'a termin „doświadczenie" (*experience*) jest niejednoznaczny, skoro raz ma on na myśli doświadczenie jednostkowe, a raz kolektywne[85].

2) Hume przyjmuje definicję cudu jako czegoś ponadnaturalnego, a później przeprowadza jego analizę z punktu widzenia filozofii naturalnej. W zasadzie nie jest to krytyka, ale ukryte aprioryczne stwierdzenie: na debatę o zdarzeniach cudownych nie ma miejsca w obrębie racjonalnej filozofii. Nie przekreśla to realnej możliwości zdarzeń cudownych, ale usuwa je z obszaru wiedzy racjonalnej. Na gruncie filozofii Hume'a takie zdanie jest oczywiste i powinien on był na nim poprzestać. Jednak Hume zdaje się nie tylko kwestionować istnienie racji dostatecznej dla wiary w cuda, lecz także autentyczność samych zdarzeń cudownych. Pozostając na gruncie własnych założeń teoriopoznawczych, powinien był zatrzymać się na krytyce *przeświadczenia* o cudowności danego wydarzenia, pomijając kwestię jego obiektywnej, „zewnętrznej" prawdziwości. Hume jednak niejednokrotnie miesza te dwa porządki, jak choćby w hipotetycznym przykładzie „zmartwychwstania" królowej Elżbiety[86] i ponownego objęcia przez nią rządów nad krajem. Cudowność takiego wydarzenia nie tylko skłoniłaby Hume'a do zakwestionowania zasadności wiary w nie, ale również do uzasadnionego zakwestionowania jego rzeczywistego charakteru [OC, 105].

Dwuznaczność tej sytuacji wynika z językowego splotu znaczeń, z którego nie zawsze zdajemy sobie sprawę. Kiedy w mowie potocznej twierdzę, że

1989; B. F. Armstrong Jr., *Hume's Actual Argument Against Belief in Miracles*, "History of Philosophy Quarterly" 1995, no. 12, s. 65–76; F. Beckwith, *David Hume's Argument Against Miracles: A Critical Analysis*, Lanham 1989; A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, London 1961; A. E. Taylor, *David Hume and the Miraculous*, Cambridge 1927; J. H. Sobel, *Hume's Theorem on Testimony Sufficient to Establish a Miracle*, "Philosophical Quarterly" 1991, no. 41, s. 229–237.

85 Por. J. Fieser, *David Hume*, [hasło w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy…* Fieser wymienia też inne zastrzeżenia, które pod adresem Hume'owskiej argumentacji w eseju *O cudach* wysuwali jego współcześni. Z kolei James Noxon broni Hume'a przed podobnymi zarzutami. „Doświadczenie, na którym musimy polegać oceniając świadectwa [dotyczące domniemanych cudów], jest naszym własnym *osobowym* czy *indywidualnym* doświadczeniem ludzkiej natury i praw rządzących światem". Dlatego Hume, kwestionując zasadność wiary w cuda, „był usprawiedliwiony" (J. Noxon, *Hume's Philosophical Development. A Study of His Method*, Oxford 1973, s. 185n).

86 Trudno wątpić w to, że – wybierając taki przykład – Hume miał na myśli chrześcijańską doktrynę Rezurekcji.

Niemcy nie wygrały II wojny światowej, równie dobrze daję wyraz swojemu przekonaniu o zaistniałym fakcie (tzn. uważam, że Niemcy wojnę przegrały), co kwestionuję zasadność czyjejkolwiek wiary w wygraną Niemców. Podobnie jest z Humowskim przykładem „zmartwychwstania": zdanie „nie wierzę, że królowa Elżbieta wstała z grobu" zakłada już dwie rzeczy: (1) na podstawie całościowego i jednostajnego doświadczenia (*uniform experience*) nie mam wystarczających podstaw, by wierzyć, że królowa Elżbieta zmartwychwstała, oraz (2) wypowiadam ekwiwalent zwykłego zdania o faktach („zmartwychwstanie królowej Elżbiety nie nastąpiło").

Jak pokażę w następnym rozdziale, Humowska koncepcja przeświadczenia ma daleko idące (choć nie do końca uprawnione) implikacje ontologiczne, których na polu badań historycznych, mających być badaniami dotyczącymi cudów, nie sposób pominąć. Moje przeświadczenie o niewiarygodności danego zdarzenia czy dotyczącej go relacji jest równoznaczne z przystaniem na tezę o niezaistnieniu danego zdarzenia. W konsekwencji, opierając się na empiryczno-metodologicznym argumencie Hume'a z eseju *O cudach*, powinienem podjąć dalsze badanie, które powinno znaleźć dla tego „nadnaturalnego" wydarzenia wyjaśnienie naturalne (najbardziej prawdopodobne mówiłoby, że królowa Elżbieta w ogóle nie umarła, a więc nie mogła zmartwychwstać [OC, 105]). Uznając *uniform experience*, niezmienne prawa przyrody postrzegane przez ludzi, za ostateczne kryterium, według którego osądza się wiarygodność zdarzeń historycznych, Hume rzeczywiście formułuje równanie „nieuzasadniona wiara w coś = niezaistnienie tego czegoś". Perspektywa epistemologiczna miesza się tu z ontologiczną, co zdaje się mankamentem całej Humowskiej teorii poznania. Napięcie to zauważa przywoływany już autor świetnej analizy Humowskiego eseju *O cudach*, Michael P. Levine, który co prawda pisze: „nie wydaje się, żeby Hume twierdził, iż cuda są niemożliwe", lecz nieco dalej stwierdza, że esej *O cudach* daje „podstawy do przypuszczenia, iż w ujęciu Hume'a cuda w ogóle nie są możliwe"[87].

3) Z powyższą trudnością wiąże się jeszcze jedna, chyba najbardziej istotna. Otóż wydaje się, że Humowskie kryterium *uniform experience* jest w kontekście epistemologicznych analiz *Traktatu* i *Badań* zbyt słabe, by na jego mocy apodyktycznie odrzucić jakikolwiek domniemany fakt. Należy pamiętać, że postrzegane przez nas prawa przyrody są rozumiane fenomenalistycznie i – jak wszystko, co postrzegamy – zrelatywizowane są do stosun-

87 Por. M. P. Levine, *O Humie i cudach*, przeł. A. Dąbrowska, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 211–235.

ku między ideami i impresjami w ludzkim umyśle. Każda wiedza jest jedynie prawdopodobna, tak więc wiedza o regularnym biegu przyrody nie może być nigdy argumentem zupełnym przeciwko jakiemukolwiek cudowi. „Doświadczenie – piszą Philip David i Donald Gillies – nigdy nie ustanawia praw natury z apodyktyczną pewnością, lecz jedynie z prawdopodobieństwem mniejszym niż jeden"[88]. Gdyby Hume był metafizycznym esencjalistą, jego krytyka cudów mogłaby mieć charakter wiążący, zakładając oczywiście, że jej przeprowadzenie byłoby wtedy możliwe. Jednakże z braku odpowiedniego ontologicznego i epistemologicznego fundamentu krytyka Hume'a nie wykracza poza przypisany naszej wiedzy obszar prawdopodobieństwa[89].

4.3. Pozostałe aspekty religii objawionej

Opublikowany w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* esej *O cudach* jest z pewnością, mimo wspomnianych usterek, najbardziej spektakularnym przykładem ataku Hume'a na religię objawioną. Filozof kontynuował tę linię krytyki w późniejszych, bodaj jeszcze bardziej kontrowersyjnych esejach: *O nieśmiertelności duszy*, *O samobójstwie* (ukazały się anonimowo dopiero w roku 1783) i *O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu* (przewrotny esej zamieszczony w *Badaniach* i antycypujący treść *Dialogów o religii naturalnej*).

Konsekwencją krytyki przeprowadzonej w pierwszym z wymienionych esejów jest całkowite przesunięcie problemu nieśmiertelności duszy do obszaru religii objawionej. Rozumowanie Hume'a ma na celu ukazanie niemożliwości dowiedzenia nieśmiertelności duszy na gruncie którejkolwiek z trzech głównych nauk: metafizyki, etyki i fizyki. Argument metafizyczny opiera się na Locke'owskiej krytyce substancji, zaś fizyczny skłania się ku uznaniu duszy za *funkcję* ciała (a w konsekwencji – śladem Locke'a i Francuzów – myślenia za atrybut materii) [OND, 151n].

Najciekawszy jest argument etyczny. Zwolennicy tezy o nieśmiertelności duszy argumentują, że ich pogląd wynika w sposób konieczny z pojęcia boskiej sprawiedliwości i pośmiertnej kary/nagrody (podobnej argumentacji użyje Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*). Hume atakuje oba fundamenty, na których opiera się ta doktryna: 1) nasze doświadczenie nie uprawnia do przyjęcia tezy o istnieniu w świecie sprawiedliwości, i 2) założenie o konieczności postępu moralnego jest nie do utrzymania, biorąc pod uwagę

88 P. David, D. Gillies, *A Bayesian Analysis of Hume's Argument Concerning Miracles*, "The Philosophical Quarterly" 1989, vol. 39, no. 154, s. 59.

89 Zob. rozdział następny, podrozdział: *Analiza przyczynowości. „Krytyka indukcji"*.

choćby wysoką śmiertelność noworodków [OND, 150n]. Ostatecznie – pisze Hume – wiara w nieśmiertelność duszy jest wypadkową naszej gatunkowej kondycji psychologicznej. Wiara w osobową nieśmiertelność jest skutkiem odrazy do śmierci, a ta z kolei jest niezbywalnym elementem naszego biologicznego wyposażenia; jest to jeden z wielu przypadków, kiedy szkocki filozof, po zdezawuowaniu danego wariantu hipotezy religijnej, odwołuje się do naturalistyczno-psychologicznych konkluzji. Esej ten, jak większość tekstów Hume'a, jest bezwzględnie krytyczny wobec „hipotezy religijnej" i odsyła do „hipotezy naturalistycznej". Fakt ten, sygnalizowany przez Hochfeldową w związku z kosmologicznymi tezami *Dialogów*[90], jest charakterystyczny dla Humowskiej filozofii, o czym dobitnie przekonują rozważania poświęcone bezpośrednio problematyce epistemologicznej.

W eseju *O samobójstwie*, który stanowi niezaprzeczalny wkład Hume'a w myśl liberalną, nie interesuje nas, rzecz jasna, sygnalizowany tytułem temat, lecz wymierzona w pojęcie boskiej opatrzności (*providence*) argumentacja, dzięki której filozof uzasadnia prawo jednostki do samobójstwa. Otóż, jeśli samobójstwo jest czynem złym, to musi wykraczać bądź przeciw Bogu, bądź przeciw bliźniemu, bądź przeciw nam samym [OS, 139]. Przy rozważaniu pierwszej z tych możliwości należy rozpatrzyć dwie hipotezy: deistyczną (Bóg rządzi światem za pomocą niezmiennych praw, w które wyposażył naturę w momencie stworzenia) oraz deterministyczną (Bóg rządzi światem przez wolne akty swojej woli). Hipoteza istnienia boskiej opatrzności okazuje się dla Hume'a absurdalna: przyjąwszy ją, nie tylko możemy uznać samobójstwo za dozwolone, ale także nic nie powstrzyma nas przed przystaniem na tezę *anything goes*, jest to bowiem najbardziej logiczna konsekwencja teorii, wedle której Boska wola kieruje losami jednostek i świata. Krytyka pojęcia opatrzności jest w tym eseju kluczowa dla sprowadzenia problemu samobójstwa do prostej kalkulacji, opartej na rachunku indywidualnych i społecznych zysków i strat [OS, 144n]. Niemniej ważna jest ona dla Humowskiej krytyki religii. W tym aspekcie odsyła bezpośrednio do napisanego kilka lat wcześniej eseju *O szczególnej opatrzności i o pośmiertnym bytowaniu*, pierwotnie zatytułowanego *O praktycznych konsekwencjach religii naturalnej*. W tekście tym po raz pierwszy pojawia się krytyka pojęcia opatrzności oraz zakwestionowanie istnienia w świecie sprawiedliwości. Zgodnie z pierwotnym tytułem rozważane są tu *praktyczne konsekwencje* przekonań religijnych i filozoficznych. Kwestionowanie prawdy objawionej dotyczącej boskiej opatrzności i nieśmiertelnej duszy **nie** podkopuje,

90 Por. A. Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi"…*, s. LII–LIII.

zdaniem Hume'a, podstaw społeczeństwa [OSO, 110]. Ostatecznie, po serii refutacji dowodów na istnienie Boga, zgodnie z dyrektywą swego probabilistycznego sceptycyzmu, Hume przyznaje, że hipoteza religijna jest jedną z możliwych metod wyjaśniania świata, nie bardziej uprawnioną od innych. Jej odrzucenie nie powinno budzić sprzeciwu, ponieważ spekulacje religijne filozofów nie mają wpływu na spokój społeczny, zaś niezbywalność religii dla moralności zostaje zakwestionowana[91].

5. O szkodliwości religii dla moralności

Próba uzasadnienia roszczeń teologii do naukowości na podstawie filozofii moralnej jest równie bezzasadna, jak starania omówione powyżej. Ten rodzaj uzasadnienia Hume analizuje i krytykuje przede wszystkim w ostatnich dwóch częściach *Dialogów*, choć w innych pracach także znajdujemy fragmenty, które do niej odsyłają. Świecki status, jaki teorii moralnej nadał Hume, można ukazać, opierając się na księdze II i, szczególnie, księdze III *Traktatu* oraz na *Badaniach dotyczących zasad moralności*, które poświęcone są kwestiom praktycznym. Hume opowiada się w nich jednoznacznie przeciwko próbom racjonalizacji etyki, tak jak w *Dialogach* oponuje przeciw próbom racjonalizacji teologii. Obie krytyki mają punkty styczne i są w pewnej mierze analogiczne, choć nie jest to ani czas, ani miejsce, by analogię tę poddać skrupulatniejszemu badaniu. Ograniczenie roli rozumu w działaniach moralnych znajduje swój najpełniejszy wyraz w słynnej Humowskiej deklaracji z księgi III *Traktatu*: „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie" [TLN, II, 188].

Stanowisko takie sytuuje Hume'a w obszarze sentymentalizmu, który w etyce Oświecenia brytyjskiego prezentowali Schaftesbury, i – przede wszystkim – Hutcheson (ten ostatni miał na Hume'a wpływ największy)[92].

91 Wydaje się, że, zdaniem Hume'a, nawet gdyby społeczne skutki ateizmu były niebezpieczne, to nie należałoby powstrzymywać się przed jego głoszeniem. Jak pisze Hume w *Traktacie*, „nie ma metody rozumowania bardziej pospolitej, a przecież jak najbardziej godnej dezaprobaty, niż próbować w sporach filozoficznych obalać jakąś tezę pod tym pretekstem, że ma ona niebezpieczne konsekwencje dla religii i moralności. Gdy jakiś pogląd prowadzi nas do niedorzeczności, to z pewnością jest fałszywy; ale nie jest rzeczą pewną, że jakiś pogląd jest fałszywy dlatego, iż ma konsekwencje niebezpieczne" [TNL, II, 180n].

92 Zajmowanie się doktryną moralną Hume'a nie leży w obszarze problemowym, jaki sobie tutaj wyznaczyłem. Szczegółowe omówienie tej problematyki znaleźć można, w literaturze polskiej, w pracy Mirosława Rutkowskiego *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka*

W pismach poświęconych problemom moralności Hume przekonuje, że rozum nie jest w stanie dostarczyć kryterium uzasadniającego dokonywanie określonych wyborów moralnych. W analogiczny sposób rozum spekulatywny nie jest w stanie wypreparować dowodu na istnienie Boga. Wyraził to Hegel w poświęconym Hume'owi fragmencie trzeciego tomu swojej *Historii filozofii*: „[b]rakuje właściwej podstawy […], na której można by się było oprzeć, żeby ustalić coś w metafizyczny sposób na temat nieśmiertelności, Boga, przyrody itd.; sylogizmy, za pomocą których się dowodzi, są bowiem subiektywnie utworzonymi pojęciami"[93].

Nie przez przypadek wspomniałem tu o doktrynie etycznej Hume'a. Istnieje bezpośredni punkt styczności jego dociekań etycznych (krytyki racjonalnej etyki) i antyteologicznych (krytyki racjonalnej teologii). Próby uczynienia z teologii nauki nawiązywały bowiem do doktryn porządku moralnego (najlepszym przykładem jest tu Leibniz, z którego poglądami nierzadko polemizują bohaterowie *Dialogów* – Filon i Demea). Kiedy zawiodły próby obrony istnienia Boga w oparciu o porządek przyrody, Humowski Kleantes próbuje zastosować analogiczny schemat dowodzenia w oparciu o istnienie moralnego porządku świata, z którego dedukuje moralny charakter bóstwa. Hume atakuje dwa filary etycznego uzasadnienia teologii: (1) dowodzenie istnienia Boga opierające się na jego moralnych atrybutach przejawiających się w moralnym porządku świata (przewagi dobra nad złem) oraz (2) postulat koniecznego istnienia Boga, usprawiedliwiany potrzebą zachowania tego porządku, co zakłada przyjęcie tezy o dodatnim wpływie wiary na moralność.

Ad (1): Dowód istnienia Boga z moralnego ładu świata ma przynajmniej dwa mankamenty, które można wydedukować z ataku Filona i Demei na

Davida Hume'a (Wrocław 2001) oraz w pracach R. Davida Broilesa (*The Moral Philosophy of David Hume*, Hague 1964) i Paula Russella (*Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford 1995). Całościową problematykę przemian w brytyjskiej myśli Oświecenia ciekawie omawiają Maria Ossowska (*Myśl moralna Oświecenia…*) oraz Paul Hazard (*Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972).

93 G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 444. Hegel ma rację, wyciągając tak radykalną konkluzję. Wydaje się wszakże, iż sam Hume chciał uniknąć stanowiska, do którego prowadzi radykalny i destrukcyjny sceptycyzm, czego potwierdzenie znajdujemy w uporczywych próbach ugruntowania naszych procesów poznawczych w naturze. Niemniej jednak Hegel nie myli się, wskazując na jałowość takich prób na mocy założeń samego Hume'a.

Kleantesa. Pierwszy sprowadza się do krytyki nieuprawnionego stosowania wnioskowania przez analogię w wypadku, gdy zarówno przyczyna, jak i skutek są jedyne w swoim rodzaju. Dodatkowo bóstwu nie można by przypisać żadnych innych cech prócz tych, które obecne są w stworzeniu, i to jest właśnie drugi mankament argumentu Kleantesa. Stosunkowo łatwo bowiem można wykazać, że opiewany przez moralistów i teologów porządek moralny świata jest jedynie arbitralnym określeniem, które nie znajduje potwierdzenia w doświadczeniu. Cała argumentacja Hume'a w tym kontekście jest polemiką z teodyceą w wydaniu Leibnizjańskim; polemiką nie mniej krytyczną od tej, której dokonał Wolter w *Kandydzie*. Z pewnością ma ona jednak charakter krytyki filozoficznej, a nie filipiki czy literackiej parodii.

Hume zaczyna od zakwestionowania tezy o przewadze dobra nad złem w świecie, a co za tym idzie, przyznaje złu realne istnienie, przed czym – idąc śladem Augustyna – myśl religijna zawsze się broniła. Przytaczałem już opisy ludzkiej niedoli i jednoznaczną kwalifikację świata jako miejsca „przeklętego i zatrutego". Hume dodaje do tego, że „cała literatura *religijna* i *świecka* wystawia problem niedoli ludzkiej w najbardziej patetycznych słowach, jakimi natchnąć może żałość i smutek" [DRN, 88, zob. także 87–94]. A jeżeli wśród tych wszystkich niedoli ludzie mimo wszystko trzymają się życia, miast zadać kres swemu cierpieniu, to tylko z powodu strachu przed śmiercią [DRN, 92n]. Żaden uważny obserwator nie może być tak ślepy, by nie dostrzec realnego istnienia zła w świecie, a nawet jego przewagi nad tym, co nazywamy dobrem [DRN, 97]. Żeby przy takiej konkluzji obronić tezę o istnieniu i atrybutach Boga, należałoby powołać się na argumentację podobną do Leibnizjańskiej. Kleantes czyni tak, zapominając, że już na początku tej dyskusji pomysły Leibniza uznane zostały za „śmiałe i paradoksalne" [DRN, 89]. Mimo to próbuje zaprzeczyć tezie Filona o przewadze zła nad dobrem w świecie, „bezwzględnie zaprzeczając niedoli człowieka" [DRN, 97]. Ta „bezwzględność" to wszakże jedynie mimowolne i mechaniczne powtórzenie tez Augustyna i Leibniza, tyle że u obu tych myślicieli teodycea wprzęgnięta była w większą, metafizyczną i eschatologiczną całość, na którą nie ma oczywiście miejsca w obrębie filozofii Hume'a.

Absurdalność własnego stanowiska uderza również samego Kleantesa – i w następujących bezpośrednio później zdaniach nie przeczy on już istnieniu zła, a jedynie uwypukla pojęcie dobra, uznając przewagę tego drugiego nad pierwszym („za jedną zgryzotę, jaka nas spotyka, uzyskujemy, jak wynika z ostatecznego rachunku, sto radości" [DRN, 87]). Zmiana jest czysto pozorna, bo nawet w Leibnizjańskiej wersji teodycei uzgodnienie istnienia zła z dobrocią i wszechmocą Boga odbywa się na płaszczyźnie eschatologicznej,

niemożliwej do empirycznej weryfikacji, a zatem nie ma dla Hume'a żadnej mocy dowodowej. Tym należy chyba tłumaczyć przyznanie przez Filona *możliwości* uzgodnienia cierpienia człowieka z nieskończoną mocą i dobrocią bóstwa [DRN, 100]. *Możliwość* to jednak coś zupełnie innego niż *dowód*. Co więcej, nawet gdyby rzeczywiście na świecie nie istniało zło, to wobec skończoności dobra przejawiającego się w świecie wyciągnięcie wniosku o nieskończonej dobroci bóstwa byłoby absurdalne [ibidem].

Bezradny wobec kontrargumentów Kleantes godzi się na przyjęcie koncepcji bóstwa doskonałego na sposób skończony [*sic!*]. Po jej przyjęciu „naturalne i moralne zło daje się zadowalająco objaśnić, a każde przykre zjawisko wytłumaczyć i zestroić z całością" [DRN, 101][94]. Kleantes nie rozumie, rzecz jasna, taktyki suflującego tę tezę Filona. Teza o niemożliwości przejścia od skończoności do nieskończoności była jedynie wysubtelnionym dodatkiem do argumentacji sprzeciwiającej się puryfikującemu przejściu od skutku do przyczyny. Kleantes połknął haczyk i, porzuciwszy dogmatyczne prawdy, przystał na istnienie bóstwa doskonałego na sposób skończony, czym tylko obnażył słabość dowodów istnienia osobowego, nieskończonego Boga. Teraz musi przystać na logiczne konsekwencje dalszej argumentacji Filona. Nawet istnienia bóstwa doskonałego na sposób skończony (abstrahując od enigmatyczności takiego określenia) nie jesteśmy w stanie udowodnić *a posteriori*, zaś dowody *a priori* zostały już skompromitowane. Jeśli chcemy *wnioskować* o stwórcy na podstawie stworzenia, czego domaga się Kleantes, to musimy przystać na wszelkie wynikające z tego konsekwencje. Kleantes zachowywał się najpierw jak teista eksperymentalny, skoro wychodził od empirycznie postrzeganego istnienia zła w świecie, a ostatecznie znajduje się na pozycji apriorycznego teizmu, za który tak krytykował Demeę. Kiedy przyznaje, że koncepcja doskonałości skończonej bóstwa świetnie „objaśnia" istnienie zła w świecie, w gruncie rzeczy przyznaje się do zastosowania w rozumowaniu czegoś w rodzaju apriorycznej heurystyki. Wszakże nic, co aprioryczne, nie może nigdzie (poza matematyką) przekroczyć statusu hipotezy. Tego dotyczą ostateczne, finezyjne argumenty Filona, który – pozostając konsekwentnie na stanowisku eksperymentalnym – próbuje obnażyć dogmatyzm Kleantesa w antyleibnizjańskim argumencie. Z racji niezwykłej trafności przytoczę go w większym fragmencie:

> Gdybym pokazał ci dom albo pałac, w którym ani jeden pokój nie byłby wygodny czy przyjemny, a okna, drzwi, kominki, korytarze, schody i całe

94 Jest to, nade wszystko, przykład znakomitej ironii Hume'a.

> urządzenie budynku stanowiłyby źródło hałasu, nieporządku, zmęczenia, ciemności, nadmiernego ciepła i zimna – niezawodnie zganiłbyś tak obmyśloną robotę, nie wdając się w dalsze dociekania. Daremnie popisywałby się architekt subtelnością umysłu i dowodził, że gdyby zmienić to okno lub tamte drzwi wynikłyby stąd jeszcze gorsze rzeczy. To, co mówi, może być całkowicie prawdziwe […]. Wszelako twierdziłbyś w ogólności nadal, że gdyby architekt miał wprawę i dobrą wolę, to sporządzić by mógł taki plan całości i tak przysposobić części składowe budynku, że zaradziłoby to wszystkim lub prawie wszystkim mankamentom [DRN, 103].

O tym, że – powracając do sensu metafory – łatwo wskazać przyczyny zła naturalnego, przekonuje dalsza argumentacja Filona, który wymienia cztery takie przyczyny [DRN, 104–110]: (a) fizyczną zdolność odczuwania cierpienia; (b) rządzące światem prawa, których zły wpływ mogłaby wyrugować ingerencja boskiej woli; (c) oszczędne wyposażenie istot żywych we władze i uzdolnienia oraz (d) „niedokładne wyrobienie wszystkich sprężyn i zasad wielkiego mechanizmu przyrody", czyli katastrofy naturalne. Hume jest tu wyjątkowo uważny i stara się nie popaść w sprzeczność. Mając w pamięci krytykę nieuprawnionego wnioskowania przez analogię, nie waży się na literalne przeniesienie morału alegorii z architektem na rozważania dotyczące Boga. O ile w tamtym przypadku z faktu, że architekt nie potrafi wymyślić lepszego planu domu, nie wynika to, że lepszy plan jest niemożliwy [DRN, 103], o tyle w przypadku dywagacji na temat stwórcy świata taki wniosek jest nieuprawniony. Sceptyk może nawet przyjąć możliwość pogodzenia istnienia zła z istnieniem dobrego Boga, ale nigdy nie powinien wywodzić drugiego z pierwszego [DRN, 112]. „Prawdziwym wnioskiem stąd jest, że pierwotna przyczyna wszechrzeczy jest wobec wszystkich tych zasad [moralnych] całkowicie obojętna i do przewagi dobra nad złem przywiązuje wagę nie większą, niż do przewagi ciepła nad zimnem, suchości nad wilgotnością, lekkości nad ciężkością" [DRN, 113n].

Wniosek z rozważań nad moralnością odzwierciedla zatem wniosek badań nad rozumnością (celowością) przyrody: *a priori* możliwe jest wszystko, natomiast *a posteriori* udowodnienie istnienia bóstwa obdarzonego atrybutami moralnymi jest niemożliwe. Co więcej, po raz kolejny zwolennicy dowodów eksperymentalnych okazują się kryptoapriorystami, przez co w ogóle upada możliwość wyjaśnienia jakichkolwiek kwestii metafizycznych w oparciu o nauki doświadczalne, w tym naukę o naturze ludzkiej.

Ad (2): Pozostaje jeszcze drugi argument dotyczący relacji między religią a moralnością. Ma on jednak charakter bardziej społeczno-obyczajowy niż filozoficzny, dlatego potraktuję go w sposób bardzo skrótowy. Zwolennicy

wywodzenia tezy o istnieniu Boga z porządku moralnego świata stosują także odwrócenie przedstawionego powyżej dowodu: musi istnieć Bóg jako prawodawca moralny, gdyż tylko on gwarantuje moralne postępowanie jednostek i społeczeństw. Ten argument najłatwiej jest obalić wtedy, gdy zakwestionuje się jego jawną przesłankę, czyli tezę o dodatnim wpływie religii na moralność, co czyni zbytecznym dalsze wywodzenie koniecznego istnienia Boga. Krytyka taka doskonale uzupełnia się ze wzmiankowaną już krytyką racjonalistycznych koncepcji etycznych. Etyczna próba racjonalizacji istnienia Boga upada tak samo, jak próby uzasadnienia wyborów moralnych oparte na rozumie czy próby udowodnienia „rzeczywistego istnienia" czegokolwiek, opierające się na argumentach *a priori*. Religia, jak niejednokrotnie podkreśla Hume, ma zdecydowanie negatywny wpływ na moralność. Tym, co ważne dla moralności, jest naturalna skłonność[95] [DRN, 128], która jest bardziej stała i pożądana, niż jakakolwiek pobudka religijna. Moralność religijną Hume zdaje się rozumieć jako degenerację skłonności naturalnych spowodowaną przez „natarczywy i natrętny" zabobon, który jest „odrażający i uciążliwy", w przeciwieństwie do naturalnej cnoty [por. szczególnie NHR, 196 i 210–213][96]. Hume zawsze traktował moralność jako wynik interakcji między afektywną naturą człowieka a jego funkcjonowaniem społecznym[97]. Założenie takiej genezy moralności czyni religię w najlepszym wypadku zbędną. Należy jeszcze dodać do tego utrzymane w podobnym tonie uwagi z esejów *O zabobonie i egzaltacji* [E, 28–33] oraz *Sprawdzian smaku* [E, 190–215]. W drugim z tych esejów Hume atakuje Petrarkę za to, że swą miłość do Laury porównał z miłością do Chrystusa[98]. Nie powinna więc dziwić admiracja, jaką dla Hume'a odczuwał Wolter, znacznie bardziej umiarkowany w swej antyreligijności. Kwestionując sensowność sztucznego

95 Nie czas i miejsce, by bliżej przyglądać się Humowskiej koncepcji uczuć i skłonności moralnych, odsyłam zatem Czytelnika do *Traktatu* i *Badań dotyczących zasad moralności* (Warszawa 1975) Hume'a oraz wspomnianych już prac Broilesa, Herdt, Russella i Rutkowskiego.

96 Na niespójność argumentacji Hume'a w związku z relacją religia – moralność wskazuje H. O. Mounce. Niespójność ta polega, z jednej strony, na akcentowaniu niewielkiego wpływu zasad religijnych na zaprzątniętych codziennością ludzi, z drugiej zaś – na wykazywaniu, że strach przed karami pośmiertnymi determinuje ludzkie poczynania (H. O. Mounce, *Hume's Naturalism*…, s. 129).

97 Por. NHR, 211 oraz M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*…, s. 214–216.

98 „Petrarka ośmieszył się raz na zawsze przez porównanie dawnej swej kochanki do Chrystusa" [E, 215].

podtrzymywania pojęcia Boga jako dawcy porządku moralnego[99], Hume, idąc dalej niż Henry St. John, lord Bolingbroke[100], podciął skrzydła tym zwolennikom religii, którzy w transcendentnym autorytecie widzieli *warunek konieczny* ludzkiego współistnienia w zgodzie i *warunek wystarczający* stwierdzenia boskiego istnienia.

6. Kwestia (fi)deizmu

Spory o to, czy sensowne jest przypisywanie Hume'owi fideistycznego bądź deistycznego stanowiska nie milkną, wynikając przede wszystkim z (fi)deistycznej stylizacji zakończenia *Dialogów*[101]. W dialogu XII czytamy bowiem, że w związku z niedoskonałością przyrodzonego umysłu sceptyk powinien „podążyć ku prawdzie objawionej" [DRN, 135]. Hume, głosząc sceptycki nakaz powstrzymywania się od sądu, proponuje więc – tak się przynajmniej zdaje – powrót do wewnętrznego cudu spontanicznej wiary. Pozaracjonalne uczucie religijne jako zasada wiary wydaje się konkluzją *Dialogów*, którą wzmacnia jeszcze – wobec wzmiankowanej paraleli – antyracjonalistyczna konkluzja dociekań etycznych o przewadze *sympathy* nad *reason*.

Moim zdaniem nie ma jednak niczego bardziej mylnego niż przypisywanie Hume'owi stanowiska fideistycznego bądź deistycznego. W celu potwierdzenia tego poglądu wystarczy odwołać się do krótkiego traktatu napisanego przez Hume'a niemal równocześnie z *Dialogami*, a mianowicie do *Naturalnej historii religii*. Cały ten utwór wymierzony jest w fideistyczną koncepcję bezpośredniego uczucia religijnego, a napisany został z… perspektywy teologii

99 Widać wyraźnie, że argumentacja Hume'a jest zapożyczona z dzieła, z którym filozof zapoznał się w młodości, mianowicie ze *Słownika historycznego i krytycznego* Pierre'a Bayle'a. Bayle twierdzi tam, że możliwe jest istnienie i funkcjonowanie „państwa ateistów", co oznacza, że moralność nie potrzebuje transcendentnego uprawomocnienia. Różnica między nimi polega na tym, że Bayle był człowiekiem religijnym (hugenotem), zaś Hume, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – nie.

100 Bolingbroke uważał, że ateizm i wolnomyślicielstwo są przywilejami zarezerwowanymi dla bogatych i wykształconych klas społecznych, natomiast w szerokich masach powinno się podtrzymywać żarliwość religijną właśnie z powodu jej dobrego wpływu na moralność.

101 H. O. Mounce twierdzi na przykład, że słowa Filona w XII księdze *Dialogów* nie są prostym powtórzeniem obalonego przedtem teizmu eksperymentalnego Klenatesa, lecz autentycznym wyznaniem Hume'owskiego deizmu (H. O. Mounce, *Hume's Naturalism*…, s. 106n). Podobną konkluzję wysnuwa (tyle że po rzetelnej analizie *Naturalnej historii religii*) J. C. A. Gaskin (*Hume's Philosophy*…, s. 5).

naturalnej *a posteriori*, czyli stanowiska zdeprecjonowanego w *Dialogach*, które to stanowisko tutaj Hume nazywa „prawdziwym teizmem i prawdziwą religią" [NHR, 139, zob. także 145, 162, 167 i 214]. Hume uznaje w tym traktacie, że wiara w Boga jest jak najbardziej racjonalna. „Cała budowa świata świadczy o rozumnym twórcy" i nie zaprzeczy temu „żaden racjonalnie myślący człowiek, skoro poważnie się zastanowi" [NHR, 139].

Z tymi uwagami Hume'a nie zgadza się J. C. A. Gaskin. W swojej pracy *Hume's Philosophy of Religion* pisze, że „Hume nie znalazł przekonujących powodów wiary religijnej w argumentach religii naturalnej, co doprowadziło go do rozważania jej statusu jako „naturalnego instynktu", a w końcu do szukania jej fundamentów w ludzkiej naturze"[102]. Gaskin słusznie akcentuje holistyczny i spójny zamysł krytyki przeprowadzonej przez Hume'a, zapomina jednak, że *Naturalna historia religii* nie jest prostą kontynuacją *Dialogów*, lecz ich uzupełnieniem oraz że wewnętrzne poczucie religijne, do którego odsyłały *Dialogi*, zostało w *Naturalnej historii religii* poddane szczegółowej, psychologiczno-genealogicznej analizie. Pokazuje ona zakorzenienie „uczucia religijnego" w słabości, mierności i zależności natury ludzkiej. Hume twierdzi, że fenomen religijności nie jest wśród ludzi powszechny i nie można brać go za instynkt gatunkowy w rodzaju „miłości rodzicielskiej czy sympatii płci" [NHR, 139n]. Uznając, że wiara nie jest instynktem wrodzonym, Hume kwestionuje określenie religijności jako poczucia wszczepionego przez Boga. Twierdząc, że religijność nie ma charakteru wrodzonego, Hume gra niejako na dwóch stołach i z obu pojedynków wychodzi zwycięsko. Po pierwsze, wykazuje absurdalność popularnego argumentu ze zgody powszechnej, po drugie, krytykuje proponowaną przez Herberta z Cherbury i platoników z Cambridge koncepcję teologiczno-moralnego natywizmu (dysponujemy bezpośrednią intuicją wszczepionych nam przez Boga pojęć moralnych i teologicznych). Przechodząc do wykładu pozytywnego, Hume próbuje znaleźć inne podstawy wiary, stosując nowatorską analizę historyczno-psychologiczną. I tak, antycypując późniejszą o sto lat teorię Feuerbacha, twierdzi, że pojęcie istoty boskiej ukształtowało się dzięki ekstrapolacji ludzkich atrybutów na istotę transcendentną (stąd Bogu przypisuje się myśl, rozum, namiętność, a nawet ludzką postać) [NHR, 149–151]. Antropomorficzny charakter idei Boga jest dodatkowo wypadkową sumy lęków i obaw istoty ludzkiej. Opisując politeizm jako pierwotną formę religii, Hume zauważa, że u jego podstaw nie leży objawienie, lecz „zwykłe afekty człowieczego

102 J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy…*; zob. też: J. A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's…*, s. 7.

życia: usilne poszukiwanie szczęścia, lęk przed nieszczęściem w przyszłości, strach przed śmiercią, pragnienie zemsty, chęć zaspokojenia głodu i innych życiowych potrzeb" [NHR, 148]. W ten sposób człowiek stworzył bogów, obdarzając ich wszelkimi atrybutami, które sam chciał posiadać, tj. atrybutami umożliwiającymi kontrolę nad dziką naturą. Hume opisuje politeizm jako „barbarzyński", lecz nierzadko ocenia go pochlebniej od monoteizmu [por. np. NHR, 179n], którego, jego zdaniem, nie dzieli od politeizmu żadna różnica jakościowa. Wręcz przeciwnie, monoteizm można, jeśli przychylić się do sugestii Hume'a [NHR, 182n], potraktować jako deformację politeizmu. Ocena politeizmu jest pochlebna, ponieważ jest on czystą formą sublimacji ludzkich nadziei oraz lęków i – jako taki – mówi nam wiele o ludzkiej kondycji naturalnej. Monoteizm zaś – „wysublimowany przesąd" – skoro „z zepsucia rzeczy najlepszych wynikają najgorsze" [NHR, 182], jest wynikiem deformacji, jakiej na pierwotnej religijności dokonał rozum spekulatywny, tworząc pojęcie Boga nie tylko przekraczające zdrowy rozsądek, ale także wrogie naturalnej, plebejskiej religijności [NHR, 173], która z upodobaniem podejmuje rozmaite próby politeizacji religii (na przykład mnożenie bytów pośrednich między Bogiem a światem czy kult maryjny [NHR, 175n]).

Roszczenia do obiektywizacji uczucia religijnego i uczynienia z niego uniwersalnego probierza czy znamienia, dzięki któremu poznajemy istnienie Boga (tak jak imię twórcy poznajemy dzięki podpisowi na obrazie), okazują się nieuzasadnione. Poczucie religijne jest naturalne w takiej tylko mierze, w jakiej wynika z innych naturalnych potrzeb istoty ludzkiej. Jednakże nawet wtedy politeizm jest naturalniejszy niż monoteizm, który wskutek wzmiankowanej konieczności absorpcji wątków politeistycznych prowadzi do niezrozumiałych dla rozumu paradoksów, jak choćby jedności Trójcy Świętej.

Chrześcijańska doktryna transsubstancjacji (przemiany ciała i krwi Chrystusa w chleb i wino eucharystii) jest ulubionym przedmiotem kpin Hume'a, który z upodobaniem przytacza opinię Awerroesa, „że spośród wszystkich religii najbardziej niedorzeczna i pozbawiona sensu jest ta, której wyznawcy najpierw stwarzają bóstwo, a potem je jedzą" [NHR, 187]. Uwaga ta jest równie celna i zabawna[103], co ważka filozoficznie, biorąc pod uwagę zsyntetyzowane stanowisko Hume'a wobec religii, które wynika z analizy

103 Podobnie jak wiele innych w tym rozdziale. Hume przytacza m.in. opowieść o pewnym tureckim katechumenie, który przyjął chrzest i Najświętszy Sakrament skuszony obietnicą dobrego wina. Następnego dnia, spytany przez księdza: „ilu jest Bogów", odparł: „ani jednego. Cały czas powtarzał mi ksiądz przecież, że jest tylko jeden Bóg, a wczoraj go

Dialogów o religii naturalnej, *Naturalnej historii religii* oraz kilku ważniejszych esejów. Znane z religii pojęcie Boga jest efektem manipulacji, jakiej na ludowych bóstwach dokonali wyznawcy bardziej uzdolnieni spekulatywnie. O jakiejkolwiek wartości obiektywnej objawienia (zasad religijnych zamieszczonych w Biblii) nie może być mowy, o czym przekonuje Humowski esej *O cudach*. Próba obiektywizacji religii przez wykazanie wrodzonego i powszechnego charakteru „uczucia religijnego" upada, podobnie jak wcześniej upadły próby racjonalizacji religii przez naukę przyrodniczą, aprioryczną (racjonalną), historyczną i moralną. Nie sposób nie zrozumieć ironii, jaka przebija z ostatnich zdań *O cudach*, które zdają się ostatecznie zamykać kwestię jakiejkolwiek filozoficznej wagi przekonań religijnych:

> Sam rozum nie wystarcza nam, by dociec jej [religii chrześcijańskiej – T.S.] prawdziwości. A kogo do uznania jej popycha wiara, ten jest świadomy dziejącego się w nim nieustannie cudu, który podważa wszystkie zasady jego rozumu i daje mu siłę, by wierzyć w to, co w najwyższym stopniu sprzeciwia się nawykowi i doświadczeniu [OC, 107].

7. Podsumowanie

Czytelnik dostrzega teraz zapewne, że *Dialogów o religii naturalnej* i *Naturalnej historii religii* nie powinno się czytać w oderwaniu od siebie. Oba utwory, napisane mniej więcej w tym samym czasie, odsyłają do siebie wzajemnie. Oba, jak słusznie zauważyła Anna Hochfeldowa, są niezbędnymi elementami synchronicznej krytyki „hipotezy religijnej". Każdy z tekstów atakuje jedną z wersji hipotezy, broniąc drugiej. Nieuważna bądź rozłączna lektura może wprowadzić w błąd; dopiero drobiazgowe porównanie treści obu utworów i uwzględnienie biograficznego oraz historycznego kontekstu ujawnia pisarską intencję, ukrytą pod przebraniem formalnej błyskotliwości. Z całą mocą należy podkreślić, że swojego przedsięwzięcia krytycznego wymierzonego w teologię jako *episteme* nie traktował Hume jako filozofii właściwej. Chodziło raczej o oczyszczenie gruntu, wyrugowanie zagadnień teologicznych z obrębu rodzącej się nauki oraz filozofii (przede wszystkim jako ograniczonej co do roszczeń teorii poznania) zyskującej świadomość samej siebie – żeby użyć określenia Rorty'ego. W niniejszej książce przyjąłem, że Humowska krytyka teologii ma dwa podstawowe aspekty dające się ze sobą doskonale uzgodnić.

zjadłem" [NHR, 188]. Hume idzie tu za Tillotsonem i jego pracą *Discourse Against Transubstantiation* (*Works*, ed. T. Birch, t. 2, London 1820).

Po pierwsze, jej celem jest „poprawienie" dzieł poprzedników, których twórczości w ogromnej większości Hume mógł zarzucić nieuprawnione przenikanie się teologii i teorii poznania. Po drugie, jest ona głosem w sporze o rolę i miejsce filozofii w nowożytnym, oświeceniowym porządku wiedzy. W obu przypadkach Hume jest jednym z pionierów autonomizacji teorii poznania. O tym, że stanowisko Hume'a jest w kwestii religii jednoznaczne i wszelkie wątpliwości komentatorów (dotyczące ewentualnego fideizmu lub deizmu filozofa) są bezpodstawne, przekonuje zakończenie *Naturalnej historii religii*. Hume wykłada tam w króciutkim akapicie rolę myśliciela nowożytnego, a zarazem dostarcza klucza do zrozumienia swojego pisarstwa dotyczącego religii i teologii. Oto filozof

> poszerza nasze pole widzenia i, przeciwstawiając jeden rodzaj zabobonu drugiemu, wprawia je we wzajemny spór, podczas gdy sam, porzuciwszy je w gniewie i walce, szczęśliwie ucieka w spokojną, choć niejasną krainę filozofii [NHR, 217; przekład zmodyfikowany – T.S.][104].

Religijna *aphasia* jest więc jedyną konsekwencją Humowskiej krytyki teologii i analiz uczucia religijnego. Konflikty między Demeą a Kleantesem, akcentujące różnicę między teologią naturalną a teologią objawioną, są dla filozofa-sceptyka bezprzedmiotowe, ale równocześnie niezwykle istotne. Z punktu widzenia przytoczonego zakończenia *Naturalnej historii religii* taktyka pisarska Hume'a jest genialna: odsłania wewnętrzne waśnie stanowisk teologicznych i nieprzekraczalne sprzeczności wynikające z ich konfrontacji.

104 Jest to przykład typowej Humowskiej dwuznaczności, której innym dowodem jest zakończenie *Badań*. Najpierw czytamy tam, że „najlepszym i najmocniejszym fundamentem teologii jest *wiara* i boskie objawienie", co brzmi jeszcze nader prawomyślnie. Jednak ostatnie zdania nie pozostawiają już – dosłownie – złudzeń: „Jeśli ujmiemy w dłonie dowolny tom, na przykład z teologii bądź scholastycznej metafizyki, zapytajmy: *Czy zawiera jakiekolwiek abstrakcyjne rozważania poświęcone wielkości i liczbie?* Nie. *Czy zawiera jakiekolwiek ufundowane na doświadczeniu rozumowania traktujące o faktach oraz istnieniu?* Nie. Rzućcie go więc na pastwę płomieni, nie może bowiem zawierać niczego poza sofistyką i złudzeniami" [BDR, 133].

Rozdział II
Geografia umysłu

> Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy).
>
> *Ludwig Wittgenstein*

1. *Traktat o naturze ludzkiej* i *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*

Chłodne przyjęcie *Traktatu o naturze ludzkiej*[1] zmusiło Hume'a do rewizji formalnych zamierzeń. Filozof uznał, iż to nie treść była tym, co zniechęciło potencjalnych czytelników, zrezygnował więc z obszernej i kostycznej w jego mniemaniu formy traktatu filozoficznego, a poszczególne wątki i rozumowania zatomizował, pomieszczając w esejach. Okazało się to posunięciem trafnym. Angielska publiczność, zaznajomiona i zaprzyjaźniona

1 Hume pracował nad *Traktatem* kilka lat. Pomysł dzieła powstał zapewne jeszcze podczas studiów w Edynburgu, natomiast jego wykonanie przypada na lata 1732–1736, czyli w przeważającej części na okres, kiedy Hume przebywał we Francji, przede wszystkim w La Fléche, andegaweńskiej miejscowości, gdzie w kolegium jezuickim studiował Descartes. Hume'owi bardzo zależało na popularności *Traktatu*, nawet w napisanej niedługo przed śmiercią autobiografii nie kryje żalu z powodu tego, że jego główne dzieło „przyszło spod prasy drukarskiej na świat jako płód nieżywy" (D. Hume, *Mój żywot*, [w:] DRN, 239).

z formą – bardziej literacką niż filozoficzną – znaną od czasu F. Bacona i M. de Montaigne'a, która stała się szczególnie popularna dzięki esejom Steele'a i Addisona w czasopismach takich jak „The Tatler", „The Spectator" czy „The Freeholder"[2], przyjęła *Eseje* co prawda bez specjalnego entuzjazmu, ale za to o wiele cieplej niż *Traktat*. Hume postanowił więc dokonać przekładu wszystkich trzech ksiąg swojego głównego dzieła na język tej bardziej przystępnej formy literackiej. Transkrypcja nie była zadaniem trudnym (na przykład *A Dissertation of the Passions* jest niemal przedrukiem księgi II *Traktatu*), a świeżo zdobyta sława dobrego eseisty sprawiła, iż rozczłonkowana, ale i pod pewnymi względami wzbogacona, zawartość *Traktatu* wreszcie dotarła do szerszej rzeszy czytelników i uczyniła z Hume'a filozofa znanego (mimo że *Badania* wydano anonimowo, nikt nie miał kłopotów z identyfikacją autora). Mówiąc krótko, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* przyniosły Hume'owi pewną sławę, a nagłośniły jego poglądy przede wszystkim dlatego, iż dzieło to porzuca abstrakcyjny i zawiły styl *Traktatu* i godzi oba wyróżnione przez Hume'a w pierwszym eseju gatunki filozofii – przez ostrożność, wyczucie i unikanie drobiazgowości [por. BDR, I, 11][3].

Badania dotyczące rozumu ludzkiego są uproszczoną wersją księgi I *Traktatu*, ale poza kilkoma wyjątkami treść pierwowzoru nie została tu strywializowana. Brakuje, co prawda, w *Badaniach* pewnych rozdziałów (obszernych rozważań nad naturą idei przestrzeni i czasu czy tyle istotnych, co problematycznych dociekań nad ideą istnienia zewnętrznego oraz tożsamości osobowej), dodane zostały natomiast dwa eseje, których Hume z różnych powodów nie umieścił w *Traktacie*: poświęcone cudom (rozdz. X) oraz istnieniu opatrzności i życia pośmiertnego (rozdz. XI). Hume zaniechał umieszczenia w *Traktacie* owych kontrowersyjnych fragmentów po części z powodu braku poparcia ze strony Josepha Butlera i Francisa Hutchesona, na które bardzo liczył. Niezwykle istotna okazała się tu rada Henry'ego Home'a, z którym Hume ten pomysł konsultował. Co więcej, w *Traktacie* był nader uległy, skoro, najwyraźniej powodowany ostrożnością, w kwestiach religijnych głosił tezy, które kilkanaście lat później sam poddał druzgocącej krytyce. „Porządek świata dowodzi – pisał Hume w *Dodatku* – że istnieje umysł wszechpo-

2 Por. Wł. Tatarkiewicz, *Eseje Davida Hume'a*, [wstęp do:] E, IX–XII. Należy dodać, że *Eseje* (*Próby*) Montaigne'a były już w siedemnastym wieku przetłumaczone na język angielski i zyskały sporą popularność.

3 Zamysł Hume'a szczególnie łatwo odczytać, jeśli weźmie się pod uwagę pierwotnie otwierający kolekcję esejów „manifest" *O pisaniu esejów* (zob. D. Hume, *O pisaniu esejów*, przeł. T. Sieczkowski, [w:] BDR, 134–137).

tężny, to znaczy: umysł, którego woli stale towarzyszy posłuch wszelkiej istoty żywej i wszelkiego bytu" [TNL, II, 467]. Nie licząc poprawek stylistycznych i formalnych, Adam Grzeliński wskazuje m.in. na następujące merytoryczne rozbieżności między *Traktatem* a *Badaniami*:

– niemal całkowite pominięcie w *Badaniach* rozważań na temat czasu i przestrzeni, dominujących w części II księgi I *Traktatu*;

– brak w *Badaniach* wyróżnienia zasad kojarzenia idei i skupienie się jedynie na rozróżnieniu wiedzy o faktach i wiedzy o relacjach między ideami;

– brak w *Badaniach* rozróżnienia idei prostych i złożonych oraz impresji prostych i refleksyjnych;

– pominięcie w *Badaniach* podziału idei złożonych na relacje, *modi* i substancje;

– opuszczenie rozważań dotyczących materialności duszy, natury umysłu i idei tożsamości osobowej, jak również analiz dotyczących przeświadczenia o ciągłym istnieniu naszych percepcji i odpowiadających im przedmiotów zewnętrznych[4].

Na metodologiczną różnicę między *Traktatem* i *Badaniami* zwraca uwagę Daniel E. Flage. Uważa on, że Humowskie „badanie natury ludzkiej" okazało się projektem niemożliwym do zrealizowania: zbyt esencjalistycznym, zbyt systemowym. „Rozróżnienie – pisze ten komentator – między «metodą» eksperymentalną *Badań* i «inną metodą naukową», metodą, którą sam zastosował w *Traktacie* sugeruje, że świadomie zmienił swój filozoficzny cel i miast dostarczyć ujęcia natury umysłu, zadowolił się opisem praw, według których działa umysł"[5].

Flage ma rację częściowo (za jego stanowiskiem przemawia chociażby merytoryczna kastracja *Traktatu* oraz zmiana tytułu na ewidentnie słabiej brzmiący)[6], jednak z kilku powodów trudno w całości zaakceptować jego stwierdzenie. Po pierwsze, w rozdziale I *Badań* Hume jednoznacznie

4 Por. A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu" w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005, s. 26–28.

5 D. E. Flage, *David Hume's Theory of Mind*, London–New York 1980, s. 159–160.

6 Mógłby o tym również świadczyć np. fragment repliki Hume'a na zarzuty Hutchesona, którego irytował w księdze III *Traktatu* „brak żarliwości w zachęcaniu do cnoty". Hume odpowiedział, że „istnieją dwa sposoby badania tak umysłu, jak i ciała. Jeden przypomina sposób stosowany przez anatoma, drugi przez malarza. Pierwszy odkrywa najbardziej ukryte sprężyny i zasady, drugi opisuje piękno i wdzięk działania. Uważam za niemożliwe połączenie tych dwóch sposobów" (cyt. za: S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia. Z filozofii*

pisze o badaniu natury ludzkiej [BDR, I, 8], natomiast zmiana tytułu nie wynika ze zmiany perspektywy z esencjalistycznej na fenomenalistyczną, lecz z zawężenia obszaru badań do – przed wszystkim – problematyki epistemologicznej. Po drugie, charakteryzujące styl *Badań* zwięzłość, jasność i unikanie zbędnej drobiazgowości analiz mają również źródło zewnętrzne względem samego tekstu i wynikają przede wszystkim ze starań autora, by jego dzieło nie powieliło wydawniczego niepowodzenia *Traktatu*. Po trzecie wreszcie, zagadnienia, które zostały pominięte w *Badaniach*, oryginalnie nie były traktowane esencjalistycznie – cały *Traktat* rościł sobie oczywiście pretensje do szeroko rozumianej systemowowości, ale większość rozważań przeprowadzana była w duchu sceptycznym, jak choćby rozwiązania dotyczące tożsamości osobowej i istnienia przedmiotów zewnętrznych.

Wobec wzmiankowanych rozbieżności nabiera znaczenia kwestia, które z tych dwóch dzieł traktować jako ważniejsze źródło *obiektywnej* wiedzy o poglądach Hume'a. Jak łatwo się domyślić, trudno tu o komentatorski jednogłos. Winny niejednoznaczności jest po części sam Hume, który – z jednej strony – w *Autobiografii* nie szczędzi wyrazów żalu w związku z brakiem recepcji *Traktatu*, sugerując, iż jego wydawnicze niepowodzenie miało źródło „raczej w sposobie przedstawienia rzeczy niż w samej treści"[7], z drugiej zaś – w liście do Gilberta Elliota (tego samego zaufanego przyjaciela, którego prosił o argumenty wzmacniające stanowisko Kleantesa w *Dialogach*) pisze, że „*Eseje filozoficzne*[8] zawierają wszystko, co znaczącego na temat rozumu można znaleźć w *Traktacie*; czytanie tego ostatniego odradzam Ci. […] Tak wielkie przedsięwzięcie, zaplanowane zanim osiągnąłem dwadzieścia jeden lat, i które napisałem przed dwudziestym piątym rokiem, z konieczności musi być obarczone wielkimi błędami. Żałowałem mojego pośpiechu wiele setek razy"[9]. O tym, że dla samego Hume'a *Badania* były ważniejsze niż *Traktat*, zdaje się również świadczyć fakt, iż za życia filozofa nie ukazało się ani jedno wznowienie *Traktatu o naturze ludzkiej*, podczas gdy do roku 1776 ukazało się aż dziewięć wydań *Badań*.

szkockiego Oświecenia, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej. Filozofia III" 1997, nr 538, s. 119).

7 D. Hume, *Mój żywot*…, s. 240.

8 Pierwsze dwa wydania *Badań*, z lat 1748 i 1751, ukazały się pod tytułem *Philosophical Essays concerning Human Understanding*.

9 D. Hume, *Letters*, ed. J. Y. T. Craig, Oxford 1932, s. 158. Podaję za: A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu"*…, s. 19–20.

Nie powinien zatem dziwić fakt, że wielu komentatorów potraktowało poważnie to, co tak wyraźnie podkreślił sam Hume[10]. Wzorcowym przykładem tego podejścia pozostaje znakomita książka A. Flewa (*Hume's Philosophy of Belief*, New York 1961), w której teza o wyższości *Badań* nad *Traktatem* zostaje udokumentowana wyłuszczeniem wszystkich tych problemów, które Hume podjął w pierwszym dziele, a pominął w drugim. Podobnie argumentuje James Noxon, wykazując wyższość późniejszych prac Hume'a (*Hume's Philosophical Development: A Study of His Methods*, Oxford 1973). Równie interesującą pracą jest kolekcja pod redakcją Petera Millicana (*Reading Hume on Human Understanding: Essays on First Enquiry*, Oxford 2002), będąca zbiorem czternastu esejów poświęconych poszczególnym esejom *Badań*. Co ciekawe, uprzywilejowanie *Badań* znalazło również odzwierciedlenie w polskiej recepcji Hume'a; nie tylko ukazały się one znacznie wcześniej (po raz pierwszy w roku 1905 w przekładzie Łukasiewicza i Twardowskiego, podczas gdy *Traktat* w przekładzie Znamierowskiego dopiero w latach 1951–1952), lecz także są po dziś dzień podstawowym materiałem do pracy dydaktycznej na kierunkach filozoficznych.

Mimo to wielu komentatorów zdaje się przywiązywać większą wagę do *Traktatu o naturze ludzkiej*, uznając go nie tylko za bardziej systematyczny wykład Humowskiej filozofii, ale przede wszystkim za bardziej wyczerpujący od późniejszych dzieł. Grzeliński uważa, że uznawanie *Traktatu* za pierwszoplanowe dzieło Hume'a ma swoje źródło w publikacjach znakomitych komentarzy autorstwa N. K. Smitha i P. Árdala[11]. Tak więc, być może wbrew samemu Hume'owi, supremacja *Traktatu* – wobec paradygmatyczności interpretacji zbudowanej przez Normana Kempa Smitha – trwa do dziś i to nie tylko w związku z kwestiami epistemologicznymi. W swojej znanej monografii Barry Stroud (*Hume*, London 1978) koncentruje się niemal wyłącznie na *Traktacie*. Z kolei wzmiankowany w poprzednim rozdziale Paul Russell

10 „Autor życzy sobie, by jedynie te oto dzieła były uważane za te, które zawierają jego filozoficzne poglądy i zasady" – głosi Hume w nocie do ostatniego przygotowanego przez siebie wydania *Essays and Treaties on Several Subjects* (podaję za: A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu"…*, s. 24). Istnieje wszakże przynajmniej jeden argument, by nie brać tych słów za dobrą monetę, bo chociaż wydanie to faktycznie nie obejmowało *Traktatu*, to nie znalazło się w nim miejsce również dla *Dialogów o religii naturalnej*, a przywiązanie Hume'a do tego dzieła trudno kwestionować.

11 *The Philosophy of David Hume* Smitha ukazała się po raz pierwszy w 1941 roku, zaś *Passion and Value in Hume's Treatise* Árdala – w 1966 roku (zob. A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu"…*, s. 23).

uważa, iż mimo nieobecności w *Traktacie* wycofanych kontrowersyjnych rozdziałów o cudach i opatrzności, dzieło to daje wystarczające podstawy do rekonstrukcji całości antyreligijnej (*irreligious*) filozofii Hume'a. Sam Grzeliński wreszcie, w wydanej ostatnio świetnej rekonstrukcji podstawowych elementów systemu filozoficznego Hume'a[12] pisze, że „*Traktat* nie tylko w wielu miejscach daje dokładniejszy opis poszczególnych problemów, co widać chociażby w pobieżnym wykazie różnic treści, ale dużo wyraźniej odsłania całościowy charakter poszczególnych elementów filozofii Szkota"[13].

Jeśli chodzi o niniejszy rozdział, to – ograniczając się do powyższych uwag – chciałbym uniknąć uprzywilejowywania *Traktatu* bądź *Badań*. Oczywiście tam, gdzie będzie to konieczne, postaram się wskazywać różnice między nimi, zaś w wypadku analiz pominiętych w *Badaniach* będę się odwoływał do *Traktatu*, który – pomimo mojej osobistej sympatii do *Badań* – uznaję za dzieło pod pewnymi względami bardziej kompletne.

2. Metodologia przedsięwzięcia kartograficznego

Cykl badań poświęcony całościowo rozumianej naturze ludzkiej, zarysowany i przeprowadzony w *Traktacie* i kontynuowany przez Hume'a w późniejszych pracach, miał być odpowiedzią na niezadowalający poziom dotychczasowego piśmiennictwa filozoficznego [por. TNL, I, 3–5]. Badania te miały obejmować zarówno logikę (epistemologię), jak i etykę czy estetykę, ale też politykę i historię (tę ostatnią w takim zakresie, w jakim dostarcza przykładów zachowań jednostek wobec rozmaitych okoliczności i pozwala sformułować ogólne zasady dotyczące natury ludzkiej)[14].

W księdze I *Traktatu* oraz w zasadniczych partiach *Badań* Hume podejmuje próbę rozwinięcia i usystematyzowania geografii umysłu w kontekście teoriopoznawczym. Sam termin umysł (*mind*) ma przy tym dla Hume'a znaczenie szersze niż termin rozum (*reason*), który oznacza władzę ograniczającą się do wnioskowania oraz tworzenia pojęć abstrakcyjnych,

12 „Elementów", gdyż autor pomija kwestię Humowskiej filozofii religii, polityki i historii, zaś kwestię etycznych poglądów Hume'a traktuje pobieżnie, odwołując się do opublikowanych ostatnio prac Pyki i Rutkowskiego.

13 A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu"*…, s. 30.

14 Idea tych badań jest więc zasadniczo zgodna ze stosowanym na ówczesnych uniwersytetach szkockich podziałem na filozofię naturalną (przyrodoznawstwo) i filozofię moralną. Całe pisarstwo Hume'a sytuuje się w obrębie tej drugiej dziedziny, zaś jego szeroko zakrojona krytyka teologii miała na celu przede wszystkim usunięcie rozważań teologicznych poza obszar zarówno filozofii naturalnej, jak i moralnej.

tezauryzowanych później przez pamięć. Umysł, mający konotacje biologiczne, jest dla Hume'a pojęciem nadrzędnym, podczas gdy pojęcie rozumu odsyła do szczątkowej formy intelektu spekulatywnego, który filozofia racjonalistyczna traktowała jako najszlachetniejszy klejnot korony stworzenia. Umysł jest dla Hume'a kompletnym zestawem poznawczych i przystosowawczych władz człowieka, którego celem jest przyswajanie, kierowanie i operowanie danymi doświadczenia, a wszystko to, aby zapewnić gatunkowe i osobnicze przetrwanie. Takie uprzywilejowanie biologicznego wyposażenia człowieka, czyli sprowadzenie aktywności poznawczej przede wszystkim do troski o przetrwanie, daje początek zupełnie nowej epistemologii, dla której zawiłe rojenia wcześniejszych filozofów, spekulujących na temat wyposażonych w wiedzę doskonałych podmiotów boskiej proweniencji, muszą wydawać się pretensjonalne i bezpodstawne. Wielopiętrowe konstrukcje pojęciowe „filozofii abstrakcyjnej i dogmatycznej" zastępuje „epistemologia znaturalizowana", która proponuje zupełnie nową charakterystykę podmiotu jako biologicznie ufundowanego i z tego powodu zaangażowanego w świat, w jego praktyczną rekonstrukcję, społeczną organizację (nie pozbawione podstaw jest mówienie o Humie jako o jednym z prekursorów socjologii) i naukowe podporządkowanie.

Ta radykalnie antytranscendentna filozofia, którą w odniesieniu do jej aspektu teoriopoznawczego Hume nazwał *geografią umysłu*, odnalazła narzędzia w metodologicznych propozycjach nowożytnej nauki. Zachęcony sugestiami Francisa Bacona oraz rezultatami badań Galileusza i Izaaka Newtona, Hume przyjął metodę eksperymentalną jako jedyną stosowną do badania natury ludzkiej. O zaadaptowaniu tej metody zdecydowało nie tylko przyjęcie przez niego założenia o jednorodności (*uniformity*) przyrody, lecz także fakt, iż empiryzm jawił się Hume'owi jako niekonsekwentny, a empiryści, zamiast traktować człowieka jak przedmiot badań z należytą starannością przyrodoznawcy, dawali się wplątać w jałowe dysputy (za takie uważa Hume na przykład Lockowską rozwlekłą krytykę natywizmu). Jeśli kartograf pragnie, by jego mapa wiernie odtwarzała rzeźbę terenu, musi korzystać przede wszystkim z dwóch narzędzi: obserwacji i doświadczenia. Tę metodę Hume sam nazywa „eksperymentalną"[15]: jej przedmiotem jest natura ludzka, rozpatrywana analogicznie do sposobu, w który traktowana jest natura fizyczna.

15 Pominięty (!) w polskim wydaniu podtytuł *Traktatu o naturze ludzkiej* brzmi: *Próba wprowadzenia eksperymentalnej metody rozumowania do zagadnień moralnych* (*A Treatise* […] *Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*).

Przedsięwzięcie kartograficzne[16] Davida Hume'a jest jednak najpierw badaniem epistemologicznym *par excellence* – jego końcowym efektem jest wykonanie mapy ludzkiej aktywności poznawczej. To *geograficzne*[17] nastawienie określające cel badań[18] jest w pewien sposób odpowiedzialne za – używając metafory przestrzennej – dwuwymiarowość Hume'owskich dociekań, ich częściową miałkość, niewystarczalność etc. Trzymając się zaproponowanych tu metafor, można dodać, że epistemologię trójwymiarową – już nie geografię, lecz architektonikę – zaproponował dopiero Immanuel Kant[19], przy czym przejście od dwu- do trójwymiarowej przestrzeni filozoficznej dokonuje się niejako płynnie – wystarczy rozwinąć i pogłębić epistemologiczne wątki obecne w Humowskich dziełach, aby znaleźć się w nowej przestrzeni (*architektonice*), niepozwalającej już na stosowanie naturalistycznych wytrychów, które Humowska *geografia* dopuszcza czy wręcz sugeruje. Poważniejsze uzasadnienie tej tezy zajęłoby oczywiście zbyt wiele miejsca i czasu, i nie sposób go tu przeprowadzić, ale za dowód ewidentnego wpływu Hume'a na Kanta (a także zawierania się *geografii* w *architektonice*,

16 Zwróćmy uwagę na celność Humowskiej metafory: jak mapa nigdy nie odda wszystkich subtelności rzeźby terenu czy linii wybrzeża (choćby przez wzgląd na ich relatywną tylko stałość), tak geografia umysłu, w zgodzie ze sceptyczną inklinacją Hume'a, nigdy nie osiągnie tego stopnia pewności i prawdziwości, którego kryterium mogłyby być np. kartezjańskie wymagania jasności i wyraźności.

17 Określenia *geografia umysłu* używam za Hume'em jako dogodnej metafory, która w uproszczony sposób charakteryzuje jego myśl. W podobny sposób Kantowskie określenie *fizjologia umysłu* w przybliżeniu oddaje sens dociekań Lockowskich.

18 „I nawet jeśli nie uda się nam przekroczyć granic tej umysłowej geografii, czyli wydzielenia różnych części i władz umysłu, to wciąż pozostanie nam satysfakcja, że udało nam się dojść tak daleko" – pisze Hume w *Badaniach* (rozdz. I). Tę zakładaną skromność Hume dzieli z Lockiem (por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. I, s. 23)

19 Mam świadomość pewnej zbieżności tej tezy z uwagami Marka Siemka (M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] J. Garewicz (red.), *Dziedzictwo Kanta*, Warszawa 1976, s. 17–57). Pojęcie architektoniki umysłu, tak jak wyrażenie „epistemologiczne pole teorii", pozwala lepiej uchwycić specyfikę relacji podmiot – przedmiot, niż pojęcia geografii umysłu czy „pola epistemicznego", co zresztą, wbrew Siemkowi, nie znaczy wcale, że w polu epistemicznym (na terenie *geografii umysłu*) tej relacji nie widać. Forsowane przeze mnie rozróżnienie ma dodatkową, oprócz metodologiczno-teoretycznej, kwalifikację jak najbardziej psychologiczną: Hume pracował jak kartograf rozpaczliwie poszukujący danych, zaś Kant – jak skrupulatny inżynier.

tak jak przestrzeń dwuwymiarowa zawiera się w trójwymiarowej) może posłużyć wymowny passus z *Prolegomenów*[20].

W części pierwszej wspomniałem o pewnym podobieństwie łączącym zamierzenia Descartes'a i Hume'a, a także o bliskości ich niektórych fundamentalnych ustaleń teoriopoznawczych[21]. Chodzi tu przede wszystkim o przedstawieniowy model poznania, o zakładaną na wstępie badań kompletność, o jedność metody dla rozmaitych nauk szczegółowych i jej źródło w nauce fundamentalnej (zdaniem Hume'a wszystkie nauki zależą od wyłożonej przez niego w *Traktacie* nauki o człowieku [TNL, I, 5]), wreszcie o przywiązanie do wysokich standardów prawdziwościowych [TNL, I, 4–5]. Wspominam o tym tutaj, aby liczne akcentowane przeze mnie różnice między Humowską teorią poznania a kontynentalną metafizyką XVII wieku nie sprawiały wrażenia, które powstaje nader często – mianowicie, że kontynentalna metafizyka i wyspiarski empiryzm stanowią skrajnie opozycyjne modele epistemologiczne.

Cel i zasięg badań geograficznych zostaje określony jednoznacznie i w ewidentnym nawiązaniu do dzieła Locke'a, którego zresztą Hume – niesprawiedliwie, jak się okazało później – skazuje na rychłe zapomnienie. Na wstępie swoich *Rozważań* Locke określa swój zamiar, formułując zarazem definicję epistemologii, mającą przetrwać trzysta lat: „Celem moim jest […] zbadać źródło, pewność i granice poznania ludzkiego oraz podstawy i stopnie wierzeń, mniemań i przeświadczeń"[22]. Hume w *Traktacie* ujmuje rzecz bardziej holistycznie i stwierdza, że w miarę adekwatny opis natury ludzkiej wymaga czterech nauk, mianowicie logiki (przez którą rozumiał w przybliżeniu to samo, co my przez teorię poznania, a więc „wyjaśnienie zasad i operacji naszej władzy rozumowania i natury naszych idei" [TNL, I, 6][23]), etyki, estetyki i polityki [por. ibidem]. *Badania* eksplorują przede wszystkim

20 „[N]apomnienie Davida Hume'a [dotyczące zagadnienia przyczynowości – T.S.] było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją drzemkę dogmatyczną i nadał całkowicie nowy kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej" – I. Kant, *Prolegomena*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 10.

21 Źródłem tego podobieństwa jest zapewne nie tyle wnikliwa znajomość dzieł Descartes'a, co raczej przejęcie przez Hume'a wielu rozwiązań Locke'a, którego – jak wzmiankowałem wcześniej – można traktować jako kontynuatora myśli Descartes'a.

22 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu*…, t. I, s. 23.

23 Zauważmy, że wyrażony tu cel, który stawia sobie *geografia umysłu* (zarówno w wersji z *Traktatu*, jak i wersji z *Badań*), opiera się na przeformułowaniu problematyki filozoficznej z metafizycznej na epistemologiczną.

zagadnienia logiczne, a jeśli (tak w *Badaniach*, jak i w całości filozoficznej działalności Hume'a) do wspomnianych nauk często dołączają demaskatorskie zabiegi antyreligijne i antyteologiczne, to dzieje się tak z powodu bezpośredniego związku, łączącego krytykę naukowych aspiracji religii z epistemologicznymi i etycznymi poglądami filozofa. Ostatecznie cel przedsięwzięcia krytycznego określa najlepiej fragment *Badań*, w którym czytamy, że zamiar Hume'a sprowadza się do „poznania rozmaitych operacji umysłu, oddzielenia ich od siebie, poprawnego ich zakwalifikowania i uporządkowania pozornego chaosu, w jakim zdają się znajdować, gdy stają się przedmiotem refleksji i badania" [BDR, I, 8; przekład zmodyfikowany – T.S.]. „Umysłowa geografia" [ibidem] dotyczy władz poznawczych, a nie możliwych przedmiotów poznania (percepcji), zatem słynne Humowskie wyodrębnienie impresji i idei ma jedynie charakter wstępny i przygotowawczy, zaś zasadniczym celem jest ukazanie dużo istotniejszego rysu natury ludzkiej: struktury aparatu poznawczego, rozumianego tu jako specjalistyczna, zorientowana na przetrwanie aparatura służąca predykcji zdarzeń i dostosowywaniu się do świata, z którym – wbrew sceptycznym konkluzjom pierwszej księgi *Traktatu* – jesteśmy stale połączeni i na który reagujemy. Innymi słowy, celem Hume'a jest „zbudowanie systemu pojęć, który *zrozumiale* tłumaczyłby doświadczenie", czyli „całkowitego systemu zawierającego zrozumiałe warunki możliwości doświadczenia"[24]. Ten akcent położony na władze poznawcze, nie zaś na atomowe jednostki poznania, zbliża zresztą Hume'a bardziej do Kanta niż do neopozytywizmu. Mimo to należy rozpocząć kartograficzną rekonstrukcję właśnie od owych atomowych jednostek poznawczych i przyjrzeć się bliżej podziałowi percepcji, tylko pozornie nieskomplikowanemu.

3. Impresje i idee jako percepcje umysłu

„Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim – rozpoczyna Hume zasadniczą treść *Traktatu* – dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będę *impresjami* i *ideami*" [TNL, I, 13]. Pojęcia percepcji Hume prawie nigdy nie definiuje w należycie precyzyjny sposób[25], ale wydaje się, że rozumie przez nie dość szeroki zakres przeżyć mentalnych, czyli wszystko to, co jest przedmiotem doznawania, odczuwania i myślenia, tj. bądź narzucające się nam doznania

24 A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu"*…, s. 76 i 84.

25 Jedyną „definicję" pojęcia percepcji znaleźć można w *Streszczeniu*. Istnieją uzasadnione wątpliwości, czy autorem *Streszczenia* jest Hume, czy jego przyjaciel, szkocki filozof i ekonomista Adam Smith.

zmysłowe lub uczuciowe, bądź przedstawienia (*conceptions*) będące przedmiotami naszego myślenia, które są wyłącznie wynikiem naszej aktywności intelektualnej, tyle że albo uświadomionej (jak w wypadku rozumowania), albo nieuświadomionej (jak w wypadku nawykowego połączenia/odtworzenia). Cały ten szeroki zakres da się sprowadzić do dwóch klas: impresji i idei. Impresje[26] są percepcjami silniejszymi i żywszymi, zaliczają się do nich „doznania zmysłowe, uczucia i emocje, jak zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy" [TNL, I, 13]. Idee, czyli myśli, są z kolei „mglistymi obrazami impresji" [TNL, I, 13], percepcjami „słabszymi i mniej żywymi" [BDR, II, 12]. W charakterystyce idei należy zatem wskazać na dwa zasadnicze momenty. Po pierwsze, pochodzą od impresji (są ich *kopiami*, *obrazami*, *następują po nich* [TNL, I, 18][27]), tak że nie mogłyby zaistnieć bez nich; po drugie, odróżnia je od impresji natężenie siły i żywości, które jest zdecydowanie wyższe w przypadku impresji, i nawet u najżywszych idei nie może osiągnąć stopnia natężenia poprzedzających je impresji. Humowskie „twierdzenie ogólne" brzmi więc, w wersji z *Traktatu*, następująco: „*wszystkie nasze idee proste, gdy zjawiają się po raz pierwszy, wywodzą się z impresji prostych, które im odpowiadają i których one są dokładnym odbiciem*" [TNL, I, 16]; bądź też, w bardziej lapidarnym ujęciu z *Badań*: „wszystkie nasze idee, czyli słabsze percepcje, są kopiami naszych impresji, czyli percepcji żywszych" [BDR, II, 13]. Od reguły tej, powiada Hume, istnieje jeden tylko wyjątek. Wyobraźmy sobie mianowicie, że przedstawia nam się całą paletę odcieni jednego koloru, odcieni, które były kiedyś przedmiotami naszego doznania. Jeśli wszystkie te odcienie położy się przed nami uporządkowane od najjaśniejszego do najciemniejszego, a gdzieś po środku zostawi się lukę dla jednego konkretnego odcienia, który nigdy jeszcze nie był przedmiotem naszego zmysłu wzroku,

26 Termin „impresja", którego czasem używam zgodnie z literą polskich przekładów, nie jest niestety najszczęśliwszy. Władysław Tatarkiewicz, opisując filozofię Hume'a w swojej *Historii filozofii*, używał terminu „wrażenie", wszakże ekwiwalentny charakter tych pojęć sprawia, że nie jest to najlepsze rozwiązanie, gdyż Hume pragnął uniknąć konotacji, jakie te słowa posiadają: „nie chciałbym być rozumiany tak, że przez 'impresję' oznaczam sposób, w jaki nasze żywe percepcje powstają w duszy [*the manner, in which* […] *are produced*]; tym mianem oznaczam po prostu same percepcje" [TNL, I, 14]. Oznacza to, że Hume'a nie interesuje przyczyna doznania, lecz samo doznanie i właśnie termin „doznanie" wydaje się terminem najtrafniej oddającym filozoficzny sens Humowskiego określenia *impression*.

27 W *Traktacie* pojawia się wiele określeń suponujących relację przyczynową: idee *tworzą się* z impresji, *pochodzą* od nich i z nich *powstają*, istnieje między nimi *związek*, *wpływ* lub *stałe powiązanie*, wreszcie, impresje są *przyczyną* idei [TNL, I, 16–20].

to okaże się, zauważa Hume, że z łatwością będziemy w stanie utworzyć sobie ideę tego odcienia, choć nigdy nie była nam dana jego impresja [TNL, I, 19; BDR, II, 14–15][28].

Hume dzieli percepcje na proste i złożone. „Percepcje proste, impresje i idee, są takie, że nie dopuszczają żadnego rozróżnienia ani rozdzielania na części. Złożone są przeciwieństwem tamtych i dadzą się rozłożyć na części" [TNL, I, 14]. Impresja drzewa bądź góry jest impresją złożoną, wrażenie konkretnego koloru liści – impresją prostą; i konsekwentnie, przedmiotem myślenia o drzewie bądź górze jest idea złożona, o konkretnym kolorze – idea prosta. Podział ten wprowadza określone modyfikacje do wyłożonych powyżej zasad:

1) co prawda, idee proste są zawsze kopiami poprzedzających je impresji prostych, ale idee złożone nie zawsze są kopiami impresji złożonych (zob. Humowski przykład wyimaginowanej Nowej Jerozolimy, której ulice wybrukowane są złotem [TNL, I, 15]); owa niepochodność charakteryzuje wszystkie idee wyobraźni, które prócz koniecznego odniesienia do percepcji prostych cechuje największe nieskrępowanie [por. BDR, V, 41];

2) genetycznie pierwotne są impresje, ale tylko impresje zewnętrzne, czyli doznania zmysłowe. Impresje refleksyjne (wewnętrzne) mogą być „powodowane" przedmiotami naszego myślenia, np. idea osoby, która wyrządziła nam krzywdę, może wzbudzić w nas wewnętrzną impresję gniewu, żalu bądź pragnienia zemsty. Musieliśmy jednak najpierw „doznać" krzywdy, czyli doświadczyć pewnego stanu rzeczy i posiadać impresję osoby, której idea budzi w nas teraz gniew [por. TNL, I, 21];

3) możemy też tworzyć „idee pochodne, które są obrazami idei pierwotnych, podobnie jak nasze idee pierwotne są obrazami naszych impresji" [TNL, I, 19], ale już samo to zdanie pokazuje, że w ostateczności wszystkie nasze idee odsyłają do impresji. Przykład ten skłania Hume'a jedynie do modyfikacji twierdzenia ogólnego, które ostatecznie brzmi: „wszelkie nasze proste idee pochodzą bądź bezpośrednio, bądź *pośrednio*, od odpowiadających im impresji" [TNL, I, 20; kursywa moja – T.S.].

Doznania dzieli Hume na *zmysłowe* i *refleksyjne*: zmysłowe „powstają w duszy z nieznanych przyczyn" [TNL, I, 21], refleksyjne pochodzą z refleksji, tj. powstają wówczas, gdy przedmiotem umysłu staje się albo bezpośrednio

28 Hume bagatelizuje ten wyjątek (samą wyjątkowość uznaje za wystarczający argument przeciw niemu), tymczasem jego bardziej drobiazgowa analiza mogłaby posłużyć do pogłębionego uzasadnienia mechanizmów wiedzotwórczych, opierających się bez wyjątku na porównywaniu idei.

dana impresja zmysłowa, albo określona idea powiązana z przykrością bądź przyjemnością[29]. Do impresji refleksyjnych Hume zalicza „namiętności, uczucia i pożądania" [TNL, I, 21; por. TNL, II, 9–10], dzieląc je następnie na spokojne (*calm*) (poczucie piękna i brzydoty) i gwałtowne (*violent*), takie jak miłość, nienawiść, smutek, radość, duma i pokora [TNL, II, 10].

Struktura idei jest bardziej skomplikowana. Po pierwsze, idee mogą pochodzić z dwóch źródeł: z *pamięci* i z *wyobraźni*. Idee pierwszego rodzaju dzielą z impresjami wysoki stopień żywości i są „czymś pośrednim między impresją a ideą" [TNL, I, 22]. Idee wyobraźni natomiast „tracą całkowicie swą żywość" [ibidem]. Hume pisze w odniesieniu do różnic między ideami tych dwóch władz, że „[g]łównym zadaniem pamięci nie jest zachowywanie prostych idei, lecz ich porządku i układu" [TNL, I, 23]. Wydaje się, że w tym wypadku mamy do czynienia z ewidentną niejasnością wywodu, bo czym, jeśli nie zachowywaniem idei, miałaby się trudnić pamięć? W powyższym cytacie chodzi raczej o to, że zachowywanie porządku i układu idei *odróżnia* pamięć od wyobraźni. Wyobraźnia natomiast, „*swobodnie transponuje i zmienia swoje idee*" [ibidem]. W obu wypadkach założona jest rudymentarna funkcja pamięci, polegająca na przechowywaniu idei. Władza odtwarzania idei w „rzeczywistym" porządku i układzie nazwana zostaje pamięcią, zaś władza swobodnego nimi dysponowania – wyobraźnią.

Idee wyobraźni możemy z kolei podzielić na *dowolne* (*from fancy*) i *rozumowe* (*from understanding*). Wszystkie one wiążą się ze sobą dzięki trzem zasadom łączącym, mianowicie podobieństwu, styczności i przyczynowości [TNL, I, 24; BDR, III, 17]. Wszelkie ludzkie poznanie ogranicza się zatem do bezpośredniego doświadczenia zmysłowego danego nam w impresjach zmysłowych oraz do zachowywania, odtwarzania i manipulowania ideami, pochodzącymi z impresji zmysłowych bądź refleksyjnych. Specyfice Hume'owskiego ujęcia poznania i działania umysłu poświęcę więcej miejsca przy analizie pojęcia wiedzy.

4. Różnica między percepcjami

„Choć podział percepcji [na impresje i idee] – pisze Rutkowski – Hume uważał za zrozumiały i niewymagający głębszego uzasadnienia, to jednak wśród komentatorów jego pism filozoficznych wywołuje on wiele sprzecznych opinii"[30]. Rzecz nie w samym podziale, lecz w tym, co stanowi kryterium

29 Przyjemność i przykrość (jako „odczucia cielesne") same nie należą do percepcji refleksyjnych, lecz do zmysłowych. Por. TNL, II, 9.

30 M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, Wrocław 2001, s. 48.

tego podziału. Podstawowe pytanie brzmi: *czym różnią się impresje od idei* (*oraz po czym* my *odróżniamy jedne od drugich*) *i jaki jest charakter tej różnicy?*

Pierwsze pytanie odsyła do kartezjańskiego kryterium odróżnienia jednego rodzaju przedstawienia/doznania od drugiego[31]. O wadze przywiązywanej przez Hume'a do zagadnienia różnicy między percepcjami świadczy fakt, że już na samym początku *Traktatu* podaje odpowiedź na nasze pytanie:

> Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będę *impresjami* i *ideami*. Różnica między nimi polega na stopniu **siły i żywości** [*force and liveliness*], z jaką **narzucają się** [*strike upon*] umysłowi i torują sobie drogę do naszej myśli lub świadomości [TNL, I, 13; pogrubienie moje – T.S.].

Kryterium natężenia „siły i żywości" jest tyleż oczywiste, co nieostre. Sam Hume zauważa, że „we śnie, w gorączce, w obłąkaniu lub we wszelkich bardzo gwałtownych poruszeniach duszy nasze idee mogą zbliżać się do impresji. Z drugiej strony zdarza się czasem, że nasze impresje są tak mgliste i słabe, że nie możemy ich odróżnić od naszych idei" [TNL, I, 14–15]. Poza tym „siła i żywość" mogą oznaczać albo immanentną cechę samych percepcji, albo zewnętrzne względem samych percepcji poczucie doznawane przez postrzegający je umysł (świadomość), albo obie rzeczy naraz, i to jest bodaj rozwiązanie najbliższe Hume'owi, skoro „przeświadczenie [uznanie czegoś za autentyczne] jest tożsame z żywością percepcji" [TNL, I, 117]. Uznając tę ostatnią opcję za najtrafniejszą interpretację, szczególnie wobec faktu, że analogiczny problem powraca w Humowskiej koncepcji pamięci[32], przejdę teraz do próby odpowiedzi na drugie pytanie, dotyczące charakteru różnicy między impresjami i ideami. Spójrzmy ponownie, tym razem z innej perspektywy, na dwa zdania otwierające *Traktat*:

> Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na **dwa odrębne rodzaje** [*two distnict kinds*], które nazywać będę *impresjami* i *ideami*. **Różnica między nimi polega na stopniu** [*degrees of*] siły i żywości, z jaką narzucają się umysłowi i torują sobie drogę do naszej myśli lub świadomości [TNL, I, 13; pogrubienie moje – T.S.].

31 W przypadku Descartes'a chodziło o odróżnienie trafnych i nietrafnych (przedmiotowych i nieprzedmiotowych) przedstawień, natomiast u Hume'a chodzi oczywiście o odróżnienie dwóch rodzajów percepcji, przy czym, o ile przyjąć probierz *copy thesis*, prowadzi to równocześnie do kryterium weryfikacji trafności idei.

32 Zob. dalej podrozdział: *Podwładze wyobraźni: zmysłowość, pamięć, rozum. Idea woli.*

Komentatorzy zwracali uwagę – według Rutkowskiego pierwszy uczynił to N. K. Smith[33] – na niejednoznaczność Humowskiej charakterystyki różnicy między percepcjami, choć zapewne nie zauważyli – podobnie jak sam Rutkowski – że niejednoznaczność ta jest obecna już w pierwszych dwóch zdaniach *Traktatu*. Jak bowiem należy określić charakter różnicy między impresjami a ideami? Czy jest ona *jakościowa* czy *ilościowa*? To pozornie nieistotne zagadnienie ma jednak bardzo istotne konsekwencje teoriopoznawcze i ontologiczne. Jest zatem niezwykle dziwne, że – o ile uwierzymy Rutkowskiemu – przed Smithem nikt nie zwrócił na nie uwagi.

Z jednej strony, Hume akcentuje rodzajową odrębność doznań i idei, należałoby zatem oczekiwać, że zachodzi między nimi różnica jakościowa. Z drugiej strony, pisząc o różnicy stopnia siły i żywości lub o bladości czy mglistości idei, przyjmuje różnicę ilościową. Spójrzmy, jakie konsekwencje wynikają z przyjęcia każdej z dwóch interpretacji, mianowicie, że różnica między percepcjami jest różnicą rodzaju bądź stopnia.

1. *Różnica ilościowa (stopnia)*. Na dobrą sprawę byłaby ona po myśli Hume'a. Po pierwsze, pozwalałaby na obronę hipotezy materialistycznej, która Hume'owi, jak większości naturalistów, była bardzo bliska. Jeśli impresje i idee są zasadniczo tej samej natury i między doznaniem zmysłowym a myślą nie ma różnicy jakościowej, a jedynie różnica stopnia, to całość doświadczeń poznawczych człowieka można interpretować i opisywać w kategoriach fizjologicznych. Umysł nie byłby wtedy niczym więcej, jak tylko niejasnym (bo niemożliwym do percepcyjnego uchwycenia) epifenomenem mózgu. Hume, bez wątpienia, przychylał się bardziej do tezy materialistycznej niż dualistycznej, tym bardziej, że już Locke dopuszczał możliwość tego, iż materia obdarzona jest atrybutem myślenia. Ujęcie różnicy między percepcjami w kategoriach ilościowych zdaje się zatem aż nazbyt dogodne i trafne, gdyż oprócz wspomnianej powyżej tezy ontologicznej dostarcza też argumentów wspierających tezę epistemologiczną, że nasze myśli mają bezpośrednie odniesienie przedmiotowe, skoro istnieje świat materialny bezpośrednio dostępny w percepcjach. Jednakże, interpretacji, że różnica między doznaniami a ideami jest czysto ilościowa, nie można utrzymać ze względu na barierę, jaką stanowi mentalizm, sceptycyzm i antyteologizm Hume'a. Jeśli mamy kontakt poznawczy nie ze światem zewnętrznym, ale z immanentnym światem percepcji, to opis poznania zmysłowego ma również status

33 W celu zapoznania się z tą i innymi (m.in. Tweymana, McNabba, Stewarta i Huxleya) interpretacjami przytaczanymi przez Rutkowskiego zob. idem, *Rola rozumu w decyzjach…*, s. 48–55.

mentalistyczny, percepcyjny i nie można go interpretować ani realistycznie, ani materialistycznie. Z tego powodu – a także z powodu sceptycznego zakwestionowania rozłączności podziału na idee pamięci i wyobraźni – teza ontologiczna jest pusta, zaś teza epistemologiczna nie mówi o odniesieniu przedmiotowym, a jedynie o relacji między myślą a doznaniem zmysłowym bądź uczuciem. Jakby tego było mało, przejęcie tezy materialistycznej otwiera drogę konstrukcjom teologicznym i dowodom na istnienie Boga, które zakładają istnienie materialnego świata jako źródła wiedzy o jego Twórcy[34].

2. *Różnica jakościowa (rodzaju).* Przyjęcie tezy, że między percepcjami zachodzi różnica jakościowa jest zgodne ze słynnym Humowskim twierdzeniem, iż „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć" [TNL, II, 188]. Pozwala również na utrzymanie klasycznej metafizycznej i epistemologicznej tezy o odrębności porządku duszy (myśli) i ciała (doznania i odczucia). Mimowolnym przywiązaniem do tej tradycji tłumaczyłbym fakt, że Hume sugeruje istnienie różnicy jakościowej między impresjami a ideami (mimo zasadniczych różnic, podobnie myśleli Locke i Berkeley). Jednak takiej interpretacji również nie da się utrzymać na gruncie Humowskiej teorii – i to przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze, należałoby w duchu Lockowskim założyć oddziaływanie przyczynowe impresji na idee, by wytłumaczyć paralelę między doznaniami i myślami o nich. Po drugie, kryterium siły i żywości traci jakąkolwiek moc rozstrzygającą, nie możemy bowiem podać żadnego powodu, by miało dotyczyć dwóch odrębnych rodzajów percepcji. Po trzecie wreszcie, poruszona kwestia zawodności kryterium siły i żywości nasuwa uzasadnioną wątpliwość, czy mamy prawo uznawać idee i doznania za odrębne rodzaje, podczas gdy często zdarza nam się brać ideę za impresję i *vice versa*.

Najłatwiej, oczywiście, byłoby zarzucić Hume'owi nieświadomość trudności i/lub niekonsekwencję. Przyznaję, że trudności są na tyle duże, iż pokusa, by tak uczynić, jest bardzo silna. Można jednak przyjąć, że Hume zdawał sobie z nich sprawę, i stąd bierze się tak jaskrawa ekspozycja trudności już w pierwszych zdaniach *Traktatu*. Według tej interpretacji, przychylnej dla przenikliwości filozofa, Hume nie tyle nie był świadomy tego, że forsuje dwie przeciwstawne tezy, ale raczej forsował je z premedytacją, uznając, iż wzajemnie znoszą zastrzeżenia, jakie można by zgłaszać względem każdej z nich oddzielnie. Takie postawienie sprawy pozwalałoby mu, z jednej strony, na udokumentowanie swojej paradygmatycznej idei etycznej o prymacie uczuć nad rozumem,

34 Zob. P. Russell, *The Material World and Natural Religion in Hume's "Treatise"*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 2003, no. 85, s. 269–303. Do podobnego wniosku doszedł potem Reid.

z drugiej zaś, skłaniałoby czytelników – i samego Hume'a – do przyznania, że nasza wiedza nie jest bezprzedmiotowa, a świat zewnętrzny (wbrew temu, co głoszą sceptyckie konsekwencje radykalnego mentalistycznego empiryzmu) jest stałym korelatem naszych doznań i myśli. Nie ulega wątpliwości, że nad tą interpretacją unosi się duch słynnego sformułowania z pierwszych *Badań*, mówiącego że *natura jest zawsze zbyt silna dla zasad.*

5. *Copy thesis*

Zanim przejdę do rekonstrukcji Humowskiej koncepcji władz poznawczych, chciałbym na chwilę zatrzymać się przy wzmiankowanej wyżej zasadzie odpowiedniości percepcji i pochodności idei (*copy thesis/principle*). Podstawowe sformułowanie tej zasady mówi, że „*wszelkie nasze impresje i idee są do siebie parami podobne*" [TNL, I, 15]. Ponieważ jednak zasada ta nie obowiązuje w wypadku niektórych idei złożonych (przykład Nowej Jerozolimy), należy tę regułę przenieść na bardziej fundamentalny poziom i ograniczyć do percepcji prostych:

> Zbadawszy rzecz najdokładniej, jak tylko to mogę, odważam się stwierdzić, że tutaj [tj. w przypadku percepcji prostych – T.S.] reguła obowiązuje bez wyjątku i że każda prosta idea ma prostą impresję, jej podobną, i że każda prosta impresja ma odpowiadającą jej ideę [TNL, I, 15–16].

Copy principle jest jednak u Hume'a nie tylko ogólną i podstawową zasadą wiążącą parami percepcje obu rodzajów, lecz ma zastosowanie znacznie szersze, mianowicie służy jako narzędzie weryfikacji terminów filozoficznych.

> Gdziekolwiek jakaś idea jest niejasna – czytamy w *Abstrakcie* – umysł zawsze może odwołać się do impresji, która musi ją uczynić jasną i ścisłą [TNL, II, 485].
>
> Skoro zatem przypuszczamy, że jakiś termin filozoficzny pozbawiony jest znaczenia, czyli idei (jak zdarza się aż nazbyt często), potrzebujemy jedynie dowiedzieć się, *z jakiej impresji wywodzi się ta rzekoma idea*? A jeśli okaże się, że nie można wskazać żadnej, to nasze przypuszczenie potwierdzi się. Umieszczając idee w tak jasnym świetle, nie bez racji możemy mieć nadzieję, że rozstrzygniemy wszelkie spory, jakie mogłyby się toczyć w związku z ich naturą i rzeczywistością [BDR, II, 15][35].

35 W *Abstrakcie*, w którym powyższe słowa powtórzone są niemal *verbatim*, autor czyni względem tego probierza jeszcze większą koncesję, konkludując iż „należałoby sobie życzyć, żeby tę ścisłą metodę stosowano częściej we wszelkich dyskusjach filozoficznych" [TNL, II, 485].

W całej I księdze *Traktatu* i w kluczowych partiach *Badań* Hume konsekwentnie stosuje *copy thesis* do sprawdzania prawdziwości idei, czyli znaczenia terminu. Jego nominalistyczne inklinacje sprawiają, że łatwo akceptuje Berkeleyowską krytykę idei abstrakcyjnych, według której „wszystkie idee ogólne nie są niczym innym niż ideami szczegółowymi, związanymi z pewnym terminem [językowym], który im daje znaczenie bardziej rozległe i który sprawia, że przypominają one inne rzeczy indywidualne, podobne do nich" [TNL, I, 32][36]. O ile więc sprawa jest dość prosta w wypadku idei ogólnych – w myśl powyższego określenia łatwo można rozłożyć np. ideę stołu na idee proste i odnieść je do odpowiednich pierwotnych impresji prostych – o tyle w wypadku abstrakcyjnych idei filozoficznych *copy thesis* służy za bezpośrednią przesłankę odrzucenia ich roszczeń do posiadania znaczenia. W podobny sposób Hume traktuje więc ideę substancji [TNL, I, 30–31], związaną z nią ideę inherencji [TNL, I, 304], jak również ideę *modi* [TNL, I, 31], istnienia [TNL, I, 94] i tożsamości [TNL, I, 262]. Najsłynniejszy argument z zastosowaniem *copy thesis* dotyczy wszakże idei przyczynowości. Ta mgławicowa idea zawiera wiele składników (Hume wymienia *zdolność sprawczą*, *zdolność działania*, *moc*, *siłę*, *energię*, *konieczność*, *powiązanie*, *własność wytwórczą* [TNL, I, 207]), ale ponieważ wszystkie te terminy mają podobne znaczenie, to wobec wszystkich nich należy zastosować ten sam probierz *copy thesis*. „Stałe powiązanie dwóch rzeczy i niezmienne podobieństwo stosunków następstwa i styczności" [TNL, I, 217], do którego sprowadza się to, co nazywamy *powiązaniem koniecznym*, nie odkrywa przed nami żadnej impresji siły czy mocy. Wyjaśnienia zjawiska, które potocznie nazywamy *przyczynowością*, należy więc szukać gdzie indziej – jak się okaże, w opartym na nawyku funkcjonowaniu ludzkiego umysłu.

* * *

Różnica między Hume'em i racjonalistami opiera się m.in. na strukturze uporządkowania percepcji. W dyskursie Hume'a struktura ta ma charakter hierarchiczny, a o pozycji w tej hierarchii decyduje źródłowość danego typu percepcji, którą można zaobserwować bądź odczuć. Pierwotne doznania zmysłowe umysł przekształca w idee, a te – w zależności od tego, ile stopni pośrednich dzieli je od percepcji zmysłowych – są w coraz większym stopniu pozbawione znaczenia, czyli związku ze światem danym w doświadczeniu. Inaczej jest u racjonalistów: wprawdzie nadużyciem byłoby stwierdzenie, że

36 Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, red. J. Salamon SJ, Kraków 2004, s. 7–19.

idee nie tworzą tam struktury hierarchicznej, ale hierarchia ta ma zupełnie inną strukturę, gdyż to, co jest epistemicznie wartościowe, jest maksymalnie odległe od tego, co jest dane w doznaniu zmysłowym. Percepcje tworzą więc łańcuch, ale nie jest on, jak u Hume'a, właściwie nieskończonym ciągiem idei tworzonych przez umysł na podstawie doznań zmysłowych, natomiast jest ciągiem, który – po pierwsze – zawiera się w idei bytu najwyższego oraz – po drugie – można go wyprowadzić wyłącznie wtedy, gdy wyjdzie się od czystej aktywności intelektualnej, polegającej na kontemplacji tej idei. Według racjonalistów świat dany empirycznie wyjaśniany jest za pomocą nadrzędnych idei rozumowych i jest zawsze wypadkową stosowalności i adekwatności tych idei. Natomiast według Hume'a świat dany w percepcjach zmysłowych jest paradygmatycznym wzorcem realności idei, a zarazem probierzem sensowności terminów filozoficznych. Jest to, w tym wypadku, różnica nie tyle między racjonalizmem i empiryzmem, ile między epistemologią i świeckim dyskursem teoriopoznawczym.

6. Przesłanki wiedzy

Rozumowanie polega na „*porównywaniu* i wykrywaniu tych stosunków bądź stałych, bądź niestałych, w jakich dwie lub więcej rzeczy pozostają do siebie" [TNL, I, 101]. Na gruncie filozofii Hume'a nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jaki jest status stosunków (relacji)[37], pozostaje więc popełnienie błędu Teajteta (co zresztą robi sam Hume) i wymienienie wszystkich relacji, a dokładnie relacji w sensie filozoficznym, a nie potocznym[38].

37 W niniejszym tekście zamiennie używam polskich odpowiedników Humowskiego terminu *relation* – stosunek i relacja.

38 Relacja w znaczeniu filozoficznym oznacza „wszelki szczególny przedmiot porównywania *bez wiążącej zasady*" [TNL, I, 28; kursywa moja – T.S.], np. odległość, natomiast stosunek w znaczeniu potocznym (*vulgar*) mówi o rzeczywistym powiązaniu rzeczy (przez dosłownie rozumianą przyczynowość) lub o „własności, dzięki której są związane ze sobą w wyobraźni" [ibidem], czyli o trzech „zasadach powiązania idei": podobieństwie, styczności i przyczynowości. W tym drugim znaczeniu „odległość" i „stosunek" będą czymś przeciwnym, podczas gdy w sensie filozoficznym są tym samym [ibidem]. J. Fieser wyjaśnia to, odwołując się do różnicy między świadomym a nieświadomym przejściem od jednego przedmiotu świadomości do drugiego: „naturalna [potoczna] relacja podobieństwa znajduje swoje zastosowanie wtedy, kiedy widząc forda Kowalskiego, zaczynam bez specjalnego świadomego wysiłku myśleć o swoim fordzie. Z drugiej strony, filozoficzna relacja prawdopodobieństwa ma zastosowanie wtedy, kiedy całkiem świadomie zauważam podobieństwo między trójkątami A i B, o ile oba są trójkątami

Relacji jest siedem: *podobieństwo* (najważniejsza relacja; albowiem możliwość porównywania rzeczy wymaga ich podobieństwa), *tożsamość* (tożsame istnienie w ciągu określonego czasu), stosunek *czasowy i przestrzenny* (źródło wszelkich określeń typu „przed", „po", „bliżej", „dalej" etc.), *wielkość i liczba* (pod względem których porównuje się przedmioty), *stopnie jakości* (np. różne odcienie tej samej barwy), *przeciwieństwo*, *przyczynowość* [TNL, I, 28–30]. Te pojęciowe specyfikacje służą następnie Hume'owi do podjęcia kluczowego zagadnienia wiedzy i podziału wszelkich rozumowań na „relacje między ideami i fakty" (*Relations of Ideas* i *Matters of Facts*) [BDR, IV, 25], a to skutkuje podziałem siedmiu stosunków filozoficznych na dwie grupy. Pierwsza, obejmująca „*podobieństwo, przeciwieństwo, stopnie jakości i stosunki ilościowe, czyli liczbowe*" [TNL, I, 97], jest grupą relacji zależnych jedynie od idei (np. stosunek równości między trzem kątami trójkąta a dwoma kątami prostymi) i niezmiennych tak długo, jak długo nie zmieniają się nasze idee (w tym wypadku idee trójkąta i kąta prostego) [TNL, I, 96–7]. Zależą one jedynie od idei, czyli przedstawień naszego umysłu, i dlatego „mogą być przedmiotem wiedzy i pewności" [TNL, I, 97]. Twierdzenia oparte na tych stosunkach (ze szczególnym uwzględnieniem ostatniego, trzy pierwsze „należą właściwie raczej do dziedziny intuicji niż dowodu" [ibidem][39]) mają status wiedzy pewnej i powszechnej[40], są zatem – używając innej terminologii – prawdami analitycznymi: jeśli nasze pojęcie (idea) trójkąta zawiera takie a takie własności, to nasza wiedza dotycząca relacji między tymi własnościami jest pewna i prawdziwa. Niektóre z nich są prawdami analitycznymi w sensie Kanta: orzeczniki zdań składających się na wiedzę tego rodzaju nie dodają nic do tego, co jest zawarte w podmiocie

prostokątnymi" (J. Fieser, *Hume's Pyrrhonism: a Developmental Interpretation*, "Hume Studies" 1989, vol. 15).

39 „Gdy jakieś rzeczy są podobne do siebie, to podobieństwo od razu uderza nasze oko lub raczej umysł i rzadko wymaga powtórnego badania. Tak samo jest z *przeciwieństwem* oraz ze *stopniami jakości*" [TNL, I, 97].

40 Wiedzą taką jest dla Hume'a oczywiście matematyka, czyli algebra, arytmetyka i geometria [TNL, I, 98–100; BDR, IV, 25]. Należy tu dodać, że Humowska wizja geometrii zmieniła się znacznie między *Traktatem* i *Badaniami*. W *Traktacie* Hume pisze o niedemonstratywności i niepewności geometrii w związku z krytyką nieskończonej podzielności przestrzeni [TNL, I, 45–52 i 98–99], tymczasem w *Badaniach* umieszcza geometrię pośród nauk demonstratywnych. Kulisy i istotę tej zmiany próbuje ukazać w interesującym artykule Vadim Batitsky (idem, *From Inexactness to Certainty: The Change in Hume's Conception of Geometry*, "Journal for General Philosophy of Science" 1998, no. 29, s. 1–20).

tych zdań. Umysł, mówiąc językiem Hume'a, nie wychodzi tu poza siebie: o tyle tylko wiedza w mocnym sensie jest możliwa. Innymi słowy, wiedza ta ma swoje źródło nie na zewnątrz nas, ale w poznawczej aktywności i konstrukcji ludzkiego umysłu i, jako taka, nie dotyczy (a przynajmniej nie musi dotyczyć) świata, w którym żyjemy.

Wiedzę o świecie zdobywamy dzięki zmysłom, tj. dzięki impresjom, które „narzucają się" naszemu aparatowi poznawczemu. Wśród stosunków (relacji) filozoficznych, za pomocą których formułujemy wiedzę o świecie (o faktach), można wyróżnić trzy: „*Tożsamość*, *położenie w czasie i przestrzeni* i *przyczynowość*" [TNL, I, 101]. Analizując tożsamość i relacje czasoprzestrzenne, Hume konkluduje, że w żadnym z tych przypadków „umysł nie może wyjść poza to, co jest bezpośrednio dane zmysłom" [TNL, I, 102]. Jedynie przyczynowość mówi nam o „rzeczywistym istnieniu i relacjach między rzeczami" [ibidem]. Wyjaśnia to następujący przykład [TNL, I, 102–103]: kiedy widzimy dwie oddalone od siebie rzeczy, postrzegamy *odległość* jako percepcję dołączoną do idei tych dwóch przedmiotów. W postrzeżeniu tym nie ma wszakże nic, co przekonywałoby nas o rzeczywistym istnieniu tych przedmiotów poza naszym postrzeżeniem (istnieją tylko jako percepcje w określonym momencie, kiedy są przedmiotem naszego postrzeżenia), ani nic, co przekonywałoby nas, że są one zawsze oddalone od siebie; innymi słowy – nie ma tu nic, co byłoby stałą relacją między dwoma ideami. Kiedy w kolejnych doświadczeniach znów napotykamy na te same przedmioty (oddalone lub bliskie), zakładamy, że istnieje przyczyna, która je łączy lub dzieli. Tak samo jest w przypadku *tożsamości*: analiza znowu odsyła do koniecznego założenia pojęcia przyczynowości, bez którego trwanie danego przedmiotu jako tożsamego ze sobą byłoby nie do pomyślenia. Hume konkluduje więc, że „z tych trzech relacji, które nie zależą od samych idei, tylko przyczynowość wychodzi poza nasze zmysły i informuje nas o rzeczach oraz istnieniach, jakich nie widzimy i nie czujemy" [TNL, I, 103, przekład zmodyfikowany – T.S.]; czy też w ujęciu *Badań*: „Wszystkie rozumowania dotyczące faktów zdają się opierać na relacji *przyczyny* i *skutku*" [BDR, IV, 26]. Od odpowiedzi na pytanie o naturę przyczynowości zależy zatem odpowiedź na pytanie o całokształt naszej wiedzy o świecie, dlatego też kluczowe (i najbardziej obszerne) partie *Traktatu* i *Badań* poświęca Hume kwestii przyczynowości.

Z pojęciem wiedzy pewnej i demonstratywnej, czyli arytmetyki, algebry, a później także geometrii, wiąże się zasadnicza trudność. Otóż, reguły nauk demonstratywnych są „pewne i niezawodne", a prawda jest w nich „naturalnym skutkiem rozumu" [TNL, I, 236]. Wydaje się więc, że mamy twarde i mocne podstawy do usankcjonowania nauk analitycznych. Tyle że, kiedy stosujemy owe reguły „pewne i niezawodne",

> nasze władze umysłu, które są omylne i niepewne, łatwo bardzo mogą się odchylić od tych reguł i popaść w błąd. Musimy więc w każdym rozumowaniu tworzyć sobie nowy sąd jako hamulec czy środek kontrolny w stosunku do naszego pierwszego sądu czy przeświadczenia. […] Rozum nasz trzeba uważać za rodzaj przyczyny, której prawda jest skutkiem naturalnym; lecz skutkiem takim, iż wtargnięcie innych przyczyn i niestałość naszych sił duchowych może często nie dopuścić do jego realizacji. Przez to *wszelka wiedza schodzi na poziom wiedzy prawdopodobnej* [TNL, I, 236; kursywa moja – T.S.].

Co więcej, nie ma wyjątku od tej reguły – nawet ludzie obeznani z matematyką (kupcy i algebraiści) nie osiągają nigdy pewności w długich rachunkach [TNL, I, 237]. W samej naturze wiedzy leży to, że „schodzi ona sama przez się" [TNL, I, 238][41] na poziom prawdopodobieństwa. Tak więc, chociaż podstawy wiedzy – mające źródło w relacjach w sensie filozoficznym – pozostają pewne i nieomylne, to sama ta wiedza jest zawsze niepewna i jedynie prawdopodobna[42].

Powstaje jeszcze pytanie, jak w ogóle możliwe jest prawdopodobieństwo, skoro owe wątpliwości, rodzące się z samej natury, pojawiają się jedna po drugiej z nieuchronną koniecznością. Według Hume'a jest bowiem tak, że natychmiast po wypowiedzeniu twierdzenia dotyczącego jakiejś rzeczy pojawia się wątpliwość, odnosząca się do władzy sądzenia i nakazująca uznać jej słabość, a zaraz potem „wątpliwość [dotycząca tej słabości umysłu], która bezpośrednio się nam nasuwa i co do której nie możemy uniknąć decyzji, jeśli mamy iść ściśle za dyktandem naszego rozumu" [TNL, I, 239]. Po niej następują dalsze konieczne wątpliwości tego samego rodzaju, „i tak dalej, *in infinitum*" [ibidem][43]. Jak zatem możliwe są jakiekolwiek twierdzenia (choćby tylko *prawdopodobne*), skoro „sama natura rozumu" skłania nas do ciągłego kwestionowania naszych przekonań?

41 „Sama przez się", czyli w sposób naturalny. Jak pisze Rutkowski, „[z]wrot «sama przez się» nie został użyty przez Hume'a przypadkowo, należy go rozumieć jako wyraz przeświadczenia, że przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w samej naturze" (M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach…*, s. 66).

42 Por. ibidem, s. 64–67.

43 Por. ibidem, s. 65, a także R. Church, *Hume's Theory of the Understanding*, London 1968, s. 187. Niejasność tego wywodu łatwo usunąć, jeśli przyjmiemy, że punktem wyjścia dla tej analizy (owym drugim sądem dołączanym z konieczności do danego twierdzenia) jest podstawowe założenie Kartezjańskiego sceptycyzmu: „jeśli zmysły oszukały mnie choć raz, to bezpieczniej jest w całości odrzucić ich świadectwo".

7. Istnienie zewnętrzne

Na pierwszy rzut oka może zastanawiać fakt, że zagadnienie istnienia zewnętrznego, zagadnienie *explicite* ontologiczne, stanowi część niniejszej, epistemologicznej przecież rekonstrukcji. Wyjaśniając tę obecność, należy odwołać się do tego, że w logicznej części filozofii Hume'a (I księga *Traktatu* i przeważająca część pierwszych *Badań*) wszelkie zagadnienia ontologiczne są zawsze wtórne i względne wobec analiz epistemologicznych. Jest to podporządkowanie radykalne, mogące służyć jako argument potwierdzający wzmiankowaną przeze mnie we *Wstępie* tezę o fundamentalnej pierwotności planu epistemologicznego w stosunku do pozostałych gałęzi filozofii. Powyższą tezę najłatwiej uczynić wyraźną na przykładzie tego, co Hume określa mianem „istnienia zewnętrznego".

Trzeba przede wszystkim zauważyć, że postawione przez Hume'a pytanie, czy pojęcie *istnienia zewnętrznego* ma jakiekolwiek znaczenie *filozoficzne*, odnosi się bezpośrednio do kontynentalnej (a zarazem episteologicznej) koncepcji idei jako przedstawień czy reprezentacji. „Oczywisty" a zarazem „potoczny" pogląd ludzki polega na tym,

> że ludzie, podążając za owym ślepym i mocarnym instynktem natury, zawsze zakładają, iż te właśnie obrazy, które obecne są w ich zmysłach, stanowią przedmioty zewnętrzne, nie podejrzewając nigdy, że te pierwsze są niczym innym jak tylko przedstawieniami [*representations*] tych ostatnich. Ten oto stół, który widzimy jako biały i odczuwamy jako twardy, istnieje, zgodnie z naszym przeświadczeniem, niezależnie od naszej percepcji, będąc czymś zewnętrznym względem umysłu, który go postrzega. Nasza obecność nie udziela mu bytu; nasza nieobecność go nie unicestwia. Całkowicie i w sposób jednorodny zachowuje on swoje istnienie, niezależnie od sytuacji istot rozumnych, które go postrzegają lub rozważają [BDR, XII, 123].

Rozumienie idei jako reprezentujących rozmaite stany przedmiotów istniejących poza podmiotem poznającym jest jednak przede wszystkim stanowiskiem filozoficznym. Na bazie przekonania o istnieniu metafizycznie rozumianej przyczynowości i założenia o niekwestionowanym istnieniu zewnętrznego świata materialnego, Descartes i Locke skonstruowali – każdy na swój sposób – przedstawieniowy model wiedzy. Jeśli bowiem założymy, że Bóg stworzył świat, a więź między światem a ludźmi ma charakter bezpośredniego powiązania przyczynowo-skutkowego, to nasze percepcje można potraktować jako przedstawienia rzeczy dane nam przez Boga, a epistemologiczne pytanie o to, co gwarantuje odpowiedniość między przedstawieniami i stanami rzeczy uznać można za dające się łatwo rozstrzygnąć. Ów

pogląd filozoficzny ma, według Hume'a, swój odpowiednik w naiwnym, potocznym realizmie, który zakładamy we wszystkich naszych rozważaniach skierowanych na cele praktyczne. Nastawienie realistyczne ma dla nas charakter podstawowy, a ponieważ wynika bezpośrednio ze „ślepego i mocarnego instynktu natury" [BDR, XII, 123], jest w gruncie rzeczy niezbywalne w codziennej praktyce[44]. Filozofia podważa jednak ten zdroworozsądkowy pogląd. Podważenie to ma – widać to wyraźnie w trudności, którą Hume artykułuje – charakter epistemologiczny:

> W umyśle obecne być mogą jedynie obrazy, czyli percepcje, zmysły zaś są wyłącznie wlotami doprowadzającymi te obrazy, nieposiadającymi jednakże zdolności wytworzenia jakiegokolwiek bezpośredniego obcowania umysłu z przedmiotem. Widziany przez nas stół zdaje się maleć w miarę jak się od niego oddalamy, wszelako rzeczywisty stół, istniejący niezależnie od nas, nie doznaje jakiejkolwiek zmiany. Zatem to, do czego dostęp miał umysł, było jedynie obrazem stołu. Takie są oczywiste orzeczenia rozumu; żadnemu też myślącemu człowiekowi nie zdarzyło się nigdy wątpić, że byty, które mamy na uwadze, kiedy mówimy „ten dom" i „tamto drzewo", nie są niczym innym jak tylko percepcjami w umyśle, zwiewnymi kopiami bądź przedstawieniami innych bytów, pozostających jednolitymi i niezależnymi [BDR, XII, 123].

Zagadkowe określenie Hume'a – „zwiewne kopie bądź przedstawienia" – sugerować mogłoby, że w jego filozofii mamy do czynienia przynajmniej ze słabą koncepcją reprezentacji. Chwila zastanowienia pozwala jednak uznać, że utrzymywanie tezy reprezentacjonistycznej na gruncie filozofii Hume'a byłoby szaleństwem. Idea reprezentacji, podobnie jak wiele innych pojęć metafizycznych i episteologicznych, okazuje się u Hume'a pozbawiona jakiegokolwiek *znaczenia filozoficznego*. W części pierwszej usiłowałem pokazać, jak w kontynentalnych teoriach metafizycznych próbowano uzgodnić

44 „Nawet zwierzętami – pisze Hume – rządzi podobna perspektywa, która we wszystkich ich myślach, zamysłach oraz działaniach zachowuje owo przeświadczenie o istnieniu przedmiotów" [BDR, XII, 123]. Treść tej wartej uwagi wzmianki jest naturalną konsekwencją Humowskich poglądów w związku z rozumnością zwierząt, która dla Szkota jest poza dyskusją. Teza o rozumności zwierząt jest oczywiście wyrazem Humowskiego naturalizmu, który ostatecznie – co znajduje swój wyraz w poglądzie o jednorodności [*uniformity*] natury – jest dla Hume'a nie tyle narzędziem odrzucenia kartezjańskiego dualizmu, co raczej fundamentalnym i rozstrzygającym argumentem filozoficznym [por. TNL, I, 231–235 oraz BDR, XI].

porządek przedstawień i porządek rzeczy poprzez jawne odesłanie do rozumnej transcendencji. Jasne jest, że dla Hume'a podobne rozwiązanie jest filozoficznym wytrychem, w dodatku nader nieskutecznym. Nieskuteczność ta polega na tym, że epistemologiczną funkcję transcendencji można – w pewnym uproszczeniu – uzasadnić na dwa sposoby: albo dowodzimy istnienia istoty doskonałej i z tej doskonałości wnioskujemy o jej prawdomówności, a w konsekwencji o relacji odpowiedniości między ideami i ich przedmiotami (Descartes, Spinoza, Malebranche), albo konstruujemy filozoficzny system w oparciu o umysłowe przedstawienia, zaś pojęcie Boga wprowadzamy, by ocalić *rzeczywiste* i *intersubiektywne* istnienie przedmiotów naszych percepcji (Leibniz, Berkeley). Żadnego z tych podejść nie można zastosować w filozofii Hume'a [zob. BDR, XII, 124]. Może jednak istnieje inny, teologicznie neutralny sposób ustalenia, że *nasze percepcje stosują się do czegoś zewnętrznego*, taki jak empirystyczna koncepcja przyczynowo-skutkowa, którą zaproponował Locke. Niestety, z tym rozwiązaniem Hume również nie może się zgodzić. Nie mamy prawa do uznania, że nasze percepcje są skutkami, a zewnętrzne przedmioty lub ich stany – przyczynami naszych percepcji. Zatem, rozumowa (sceptyczna) krytyka, przeprowadzona przez Hume'a, każe odrzucić ideę reprezentacji jako bezsensowną: „nasze zmysły nie dają nam swych impresji jako obrazów czegoś *odrębnego*, *niezależnego* i *zewnętrznego*" [TNL, I, 247; zob. również TNL, I, 250, 277 i 281–282]. Co ciekawe, pogląd przeciwny nazywa Hume „monstrualnym" [TNL, I, 281], choć jego przyczyny upatruje w „naturalnym instynkcie i nastawieniu" [B, XII, 122]. Konkluzja tych sceptycznych rozważań jest następująca: „umysł ma dostęp wyłącznie do percepcji i niemożliwym jest, by kiedykolwiek nabył doświadczenia dotyczącego ich związku z przedmiotami" [BDR, XII, 124].

W *Traktacie* Hume wypowiada się w sposób jeszcze bardziej radykalny, a metaforyka, którą stosuje, ma charakter daleko bardziej jednoznaczny. Hume uważa, że zrozumienie, co mamy na myśli, kiedy wyrażamy przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego, wymaga uprzedniego wyjaśnienia, czym jest sama idea istnienia oraz idea istnienia zewnętrznego. Hume zaczyna od pierwszej z tych idei, stwierdzając, że idea istnienia „musi być dokładnie tożsama z ideą percepcji czy przedmiotu" [TNL, I, 93], ponieważ w przeciwnym wypadku musiałaby pochodzić od jakiejś bezpośrednio danej impresji istnienia, a – jak wykazuje aplikacja *copy thesis* – takiej impresji nie jesteśmy w stanie wskazać [ibidem]. „Cokolwiek sobie przedstawiamy – konkluduje Hume – przedstawiamy sobie jako rzecz istniejącą. Każda idea, jaką podoba nam się utworzyć, jest ideą jakiegoś bytu; i ideą jakiegoś bytu jest każda idea, jaką się nam podoba utworzyć" [TNL, I, 93–94]. Podobnie

ma się rzecz z ideą istnienia zewnętrznego, która jest pozbawiona znaczenia, skoro nie potrafimy wskazać impresji prostej, z której miałaby się wywodzić. Oznacza to, że cały świat zostaje zamknięty we wnętrzu umysłu:

> Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi, o ile tylko to jest możliwe. Wznieśmy naszą wyobraźnię ku niebiosom, albo ku ostatecznym granicom wszechświata: *nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych*, ani też nie możemy przedstawić sobie jakiegoś rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawiły się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje [TNL, I, 95; kursywa moja – T.S.].

To rozwiązanie mogłoby zostać uznane za ostateczne, gdybym na podstawie wcześniejszych analiz nie zwrócił uwagi na rolę przypisywaną przez Hume'a przeświadczeniu, nawykowi i całej instynktownej stronie ludzkiej natury. Hume nie chce zrezygnować ani ze stanowiska naturalistycznego (obejmującego potoczne i jak najbardziej *naturalne* przekonanie o zewnętrznym istnieniu rzeczy), które przynosi znaczne osłabienie sceptycznych wniosków z *Traktatu*, ani z destrukcyjnych wniosków wyprowadzonych z rozważań poświęconych pojęciu przedstawienia. To, że nie dają się one uzgodnić jest oczywiste, podobnie jak to, że Hume jest świadom sprzeczności między nimi.

> Pierwszy zatem filozoficzny zarzut pod adresem świadectwa zmysłów tudzież poglądu, zgodnie z którym zewnętrzne przedmioty istnieją, zasadza się na tym, że pogląd taki, opierając się na naturalnym instynkcie, jest sprzeczny z rozumem, jeśli zaś odsyła do rozumu, jest sprzeczny z naturalnym instynktem, nie niosąc jednocześnie ze sobą żadnego racjonalnego dowodu, który mógłby przekonać bezstronnego badacza. Drugi zarzut idzie dalej, prezentując ów pogląd jako sprzeczny z rozumem, przynajmniej wówczas, kiedy zasadą rozumu będzie, że wszystkie jakości zmysłowe znajdują się nie w przedmiocie, lecz w umyśle. Odrzyj materię z jej wszystkich zrozumiałych dla nas jakości, tak pierwotnych, jak i wtórnych, a w pewnym sensie unicestwisz ją, otrzymując jako przyczynę naszych percepcji zaledwie jakieś nieznane, niewytłumaczalne *coś*; pojęcie tak niedoskonałe, iż żaden sceptyk nie będzie sądził, że walka z nim jest warta zachodu [BDR, XII, 125–126].

Chciałbym zwrócić uwagę, że Hume prezentuje w powyższym fragmencie krytykę filozoficznego poglądu dotyczącego niezależnego i odrębnego istnienia przedmiotów naszych percepcji, a zarazem jednoznacznie wskazuje, że taki krytyczny wniosek ma również swoje słabe strony. Przywołajmy więc kolejny fragment *Badań*.

> Mamy tu zatem coś w rodzaju wprzódy ustanowionej harmonii między biegiem przyrody a następstwem naszych idei; i chociaż siły i moce, które rządzą biegiem przyrody są nam całkowicie nieznane, to jednak nasze myśli i przedstawienia biegną, jak się przekonujemy, ciągle tym samym torem, co inne dzieła przyrody. Przyzwyczajenie jest ową zasadą warunkującą tę odpowiedniość, jaka jest niezbędna do utrzymania przy życiu naszego gatunku i do kierowania naszym postępowaniem wobec każdej okoliczności i w każdym zdarzeniu ludzkiego życia [BDR, V, 47].

Ta konstatacja, doskonale wyrażająca napięcie obecne w Humowskiej filozofii, jest – moim zdaniem – wyrazem tyleż zdroworozsądkowego przeświadczenia, co rozumowej bezradności. Jeśli traktować poważnie zapewnienia Hume'a, że *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* są jego ostatnim słowem w zakresie badań epistemologicznych i ontologicznych, to powyższy fragment należałoby czytać z należną powagą i uznać za ostateczny wyraz stanowiska filozofa w interesującej nas kwestii.

* * *

Usunięcie teologicznej podpory pozostawiło Hume'a – w przeciwieństwie do Malebranche'a, mimo zaskakującej zbieżności wielu ich rozwiązań filozoficznych – w sytuacji „melancholii i delirium", w której rządzi logika rozumu bez Boga. Pierwszy z *Dialogów o metafizyce i religii* Malebranche'a otwiera passus, znamienny i proroczy w tym kontekście.

> Pokażę ci, że jesteś obcy w twym własnym kraju. Pokażę ci, że świat, w którym mieszkasz, wcale nie jest taki, jak sądzisz, gdyż faktycznie nie jest taki, jakim go widzisz albo odczuwasz[45].

Słowa te są prorocze w tym sensie, że bez „poddania się autorytetowi Kościoła" i bez świadomości, że „wiara porządkuje przedsięwzięcia naszego umysłu"[46], stalibyśmy się rzeczywiście obcy we własnym domu. Co więcej, bylibyśmy zamknięci w przestrzeni własnych doznań – nieuchronnie i dożywotnio samotni.

Jedną z konsekwencji, jakie niesie ze sobą Humowska krytyka teologii, jest to, że wiedza przestaje dotyczyć zewnętrznej rzeczywistości idealnej lub materialnej, lecz odnosi się wyłącznie do indywidualnych przeżyć mentalnych. Quine, który zauważa, że przedmioty fizyczne są na płaszczyźnie

45 N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 32.

46 Zob. ibidem, s. 31.

empiryzmu Hume'a równie fikcyjne, jak homeryccy bogowie, odsłania radykalność Humowskiego rozumienia przedmiotu poznania jako przedmiotu świadomości. Fakty są bowiem konglomeratami percepcji, którym towarzyszy znak zapytania odnoszący się do ich znaczenia i przedmiotowej ważności. Wszelkie znaczenie faktów „jest w głowie" i ogranicza się do powiązań między ideami, warunkowanych (1) naszą podmiotową strukturą oraz (2) doświadczeniem pochodzącym z „nieznanych przyczyn". Przed solipsyzmem broni nas ostatecznie jedynie zdrowy rozsądek i jego naturalistyczne przeświadczenie, ale przeświadczenia tego nie da się teoretycznie uzasadnić. Tradycyjny metafizyczny schemat, obejmujący ontologię i epistemologię w nierozerwalnym metafizycznym uścisku, Hume zastępuje radykalną ostrożnością względem wszelkich tez ontologicznych, co pośrednio wskazuje na teologiczny charakter wszelkiej nowożytnej ontologii XVII wieku.

Jeszcze dla Locke'a, który zakładał przyczynowe wyjaśnienie oddziaływania rzeczy na umysł, problem rzeczywistego istnienia świata korelatów naszych idei nie stanowił wyzwania teoretycznego. Dla Hume'a jedynie percepcje są trwałym i nieusuwalnym korelatem myślenia. Pytanie o źródło impresji (dualizmu *reprezentacja – to, co reprezentowane*) zostaje anulowane, zatem „jeśli «wrodzony» znaczy tyle, co «naturalny», to wszystkie percepcje i idee umysłu musiałyby zostać uznane za wrodzone. […] Jeśli przez «wrodzony» rozumiemy «równoczesny z urodzeniem», to dyskusja zdaje się błaha – nie ma sensu dociekać, kiedy zaczyna się myślenie: przed urodzeniem, przy lub po urodzeniu. […] Jeśli za wrodzone uznamy to, co pierwotne i niebędące kopią żadnej uprzedniej percepcji, możemy stwierdzić, że wszystkie nasze impresje są wrodzone" [BDR, II, 15–16; przekład zmodyfikowany – T.S.]. Jeśli więc Hume zgadza się na lapidarną alternatywę: *rzeczywistość albo to, co za nią bierzemy*, to nie jest ona wyrazem filozoficznej minoderii, lecz raczej przekonania, że próba opisu rzeczywistości bez odwołania teologicznego jest pusta i nie sankcjonuje sama siebie.

8. Analiza przyczynowości. „Krytyka indukcji"

W przypadku Humowskiej teorii poznania nie jest możliwe przeprowadzenie klarownego i wyczerpującego rozróżnienia między rozumem jako władzą poznawczą (intelektem, rozsądkiem, „czystym rozumem epistemologicznym") a umysłem, stanowiącym wyposażenie biologiczne. Ponad wszelką wątpliwość wszystkie aktywności rozumu ludzkiego odsyłają ostatecznie do biologicznej, należącej do świata przyrody, natury człowieka. Aby dostarczyć argumentów na rzecz stwierdzenia „ponad wszelką wątpliwość", wystarczy

prześledzić Humowskie rozumowanie dotyczące „koniecznego powiązania" przyczyny i skutku.

Podstawową zasadą dzielącą wiedzę na demonstratywną i faktualną – czyli na dwa *zęby* tego, co komentatorzy ochrzczą mianem *Hume's fork* – jest założenie, że zaprzeczenia prawd matematycznych nie da się pomyśleć: implikuje ono sprzeczność [BDR, IV, 25]. Natomiast wszelkie nasze sądy dotyczące faktów można zanegować. Jak pisze Hume, „[*ż*]*e słońce jutro nie wzejdzie* jest zdaniem nie mniej zrozumiałym i zawierającym nie więcej sprzeczności, niż twierdzenie, *że wzejdzie*" [ibidem]. Jeśli wszelką wiedzę o faktach zdobywamy dzięki doświadczeniu (kiedy są bezpośrednio dane naszym zmysłom lub pamięci), bądź dzięki rzutowaniu relacji przyczynowo-skutkowej na rzeczy, które w naszym doświadczeniu się nie pojawiły, to analiza przyczynowości pozwoli zrozumieć naturę wszystkich naszych sądów przekraczających bezpośrednie doświadczenie. Hume uznaje, że relację przyczynowości poznajemy dzięki relacjom czasoprzestrzennym, tj. dzięki styczności i następstwu, ale oprócz powiązania relacji czasoprzestrzennych z naszą wiedzą o relacji przyczynowo-skutkowej nic więcej powiedzieć się nie da [TNL, I, 105]. Niemożliwe jest też przyjęcie tezy, że do wiedzy o przyczynie dochodzimy dzięki rozumowej wiedzy *a priori*. Innymi słowy – wiedza o tym, że „*cokolwiek zaczyna istnieć, musi mieć przyczynę istnienia*" [TNL, I, 108] nie jest pewna „ani intuicyjnie, ani na mocy dowodu" [TNL, I, 112]. Kiedy Hume pisze, że coś nie jest „intuicyjnie pewne", ma na myśli fakt, że „prawdziwości danego twierdzenia nie można ustalić przez samą analizę idei, jakie zawiera"[47], natomiast określenie „nie jest pewne na mocy dowodu" (*demonstrably certain*) oznacza, że danego twierdzenia nie da się sprowadzić do twierdzenia, które samo byłoby pewne intuicyjnie[48]. Ostatecznie, jak przekonuje Hume w *Badaniach*, „wszystkie bez wyjątku prawa przyrody i działania ciał są nam znane wyłącznie z doświadczenia" [BDR, IV, 27][49]. Hipotetyczny przykład Adama w Raju, rozważania na temat ukrytych w pokarmie „sił pożywiających" czy wreszcie nakaz przemyślenia raz jeszcze wszystkich tych praw i zespołów zjawisk, z którymi jesteśmy doskonale obeznani – wszystko to ma nas przekonać, że choć mamy skłonność do uzna-

47 E. J. Khamara, *Hume against Locke on the Causal Principle*, "British Journal for the History of Philosophy" 2000, no. 8 (2), s. 339.

48 Por. ibidem.

49 Por. TNL, I, 112: „Wobec tego, że pogląd, iż przyczyna jest konieczna dla wytworzenia wszelkiej rzeczy nowej, nie wywodzi się z naszego poznania, ani z jakiegoś rozumowania naukowego, przeto musi się z konieczności wywodzić z obserwacji i doświadczenia".

wania naszej wiedzy o świecie za częściowo aprioryczną, to w rzeczywistości ma ona całkowicie empiryczny charakter [BDR, IV, 27]. Przyczynowość, o ile posiadaną przez nas jej ideę mamy uznać za sensowną, musi wywodzić się z doświadczenia, a zatem w celu jej identyfikacji należy zastosować *copy principle*, czyli odnaleźć impresję, której kopią jest ta idea [TNL, I, 105]. Identyfikacja tej konkretnej impresji okazuje się niemożliwa, a bezpośrednie badanie odsyła do wspomnianych relacji styczności i następstwa, które są „niedostateczne i niewystarczające", by wyjaśnić istotę przyczynowości [TNL, I, 106]. Hume odrzuca więc bezpośrednie badanie istoty przyczynowości i wybiera drogę pośrednią, tj. usiłuje sprawdzić, dlaczego *zakładamy*, że między rzeczami zachodzi powiązanie przyczynowo-skutkowe [TNL, I, 107].

Dla całej „krytyki przyczynowości" jest to punkt zwrotny. Skoro empiryczne badanie otrzymywanych ze świata wrażeń, zgodne z założeniami Hume'a, nie przyniosło oczekiwanych rezultatów, zaś badanie „metafizyczne", „esencjalistyczne" bądź „teologiczne" zostało uznane za bezużyteczne, to ostatecznie „[n]ie wiemy o przyczynie i skutku nic poza tym, że jakieś dwie rzeczy *łączyły się zawsze* ze sobą w przeszłości i że we wszystkich minionych przypadkach znajdowaliśmy je razem. Nie możemy przeniknąć rozumem, dlaczego one są nierozłączne. Obserwujemy tylko rzecz samą i znajdujemy zawsze, że dzięki temu stałemu powiązaniu dane rzeczy wiążą się w jedno w wyobraźni" [TNL, I, 126–127]. Konsekwencją tego stwierdzenia jest zwrot introspekcyjny i odnalezienie psychologicznych uwarunkowań naszego oglądania i oceniania świata. Konkluzja tego fragmentu *Traktatu* jest tyleż ważna, co niejednoznaczna: „przyczynowością […] możemy operować w naszym myśleniu i wyprowadzać z niej wnioski tylko o tyle, o ile jest ona relacją *naturalną* i tworzy powiązania w jedno naszych idei" [TNL, I, 127]. Owego „naturalna" nie należy w żaden sposób rozumieć jako „należącą do istotowych cech przedmiotów zewnętrznych" – zdanie takie na gruncie filozofii Hume'a byłoby absurdem. Termin „naturalna" odnosi się tu do pewnej przyrodzonej własności ludzkiego umysłu, która manifestuje się w zasadzie kojarzenia idei. Ujmując rzecz po Kantowsku, przyczynowość jest podmiotową własnością poznawczą – co oczywiście niewiele tłumaczy, o ile nie podda się analizie psychologicznego mechanizmu nawyku czy przyzwyczajenia (*custom*, *habit*).

Warunkiem koniecznym nawyku jest, oczywiście, regularne i powtarzalne doświadczenie. Tak pojmowane doświadczenie pozwala założyć zasadę jednorodności (*uniformity principle*) doświadczenia, która pełni kluczową rolę w tzw. Humowskiej krytyce indukcji (mimo że Hume w fundamentalnym dla tego zagadnienia IV eseju *Badań* terminu indukcja w ogóle nie

używa, jego rozważania dotyczące zagadnienia wiedzy o zjawiskach przyszłych stały się dla wielu późniejszych filozofów – by wymienić Poppera, Reichenbacha czy Carnapa – kanoniczną krytyką wnioskowań indukcyjnych). Problem indukcji sprowadza się, zdaniem Hume'a, do odpowiedzi na pytanie „*dlaczego na podstawie doświadczenia wyprowadzamy jakiekolwiek konkluzje, które wychodzą poza te przypadki minione, jakie mieliśmy byli w naszym doświadczeniu*" [TNL, I, 124]. Przemyślawszy gruntownie problem, w *Badaniach*, Hume stawia sprawę następująco: wyjaśnienie problemu indukcji opiera się na wyjaśnieniu przejścia od zdania: „przekonałem się, że danemu przedmiotowi towarzyszył zawsze określony skutek" do zdania: „przewiduję, że innym przedmiotom, które wydają się podobne, towarzyszyć będą takie same skutki" [BDR, IV, 31]. Hume nie kwestionuje faktu dokonywania tego przejścia; przeciwnie, przyznaje, że ma ono miejsce na co dzień. Właśnie fakt, że rzutujemy minione doświadczenia na przyszłość jest punktem wyjścia Humowskiej analizy. Zachodzi tu jednak zasadnicza różnica między *faktycznym* przechodzeniem od minionych obserwacji do przekonania na temat przyszłego zaistnienia faktu pewnego typu a *filozoficznym uzasadnieniem* takiego przejścia: w tym wypadku faktyczność i powszechność nie może być uznana za wiążący argument. Łatwo zauważyć, że krytyka wnioskowań indukcyjnych jest bezpośrednio powiązana z krytyką przyczynowości. Quasi-naukowe oczekiwanie na przyszły skutek (wydarzenie, fakt), operujące epistemologiczną pewnością, ma swoje źródło w apriorycznym roszczeniu do posiadania wiedzy o związku przyczynowo-skutkowym. Jeśli przyjąć tezę Hume'a, że doświadczenie poucza nas jedynie o regularności, następstwie i styczności przestrzennej, zaś przyczynowość jest nawykową zasadą kojarzenia idei, to argument, który miał pozwolić na przenoszenie minionych obserwacji na wnioski dotyczące przyszłości staje się niemożliwy do obronienia. Tam, gdzie nie możemy stwierdzić istnienia koniecznego powiązania między dwoma przedmiotami danymi w doświadczeniu, tam też nie możemy wypowiadać się z apodyktyczną pewnością o zaistnieniu analogicznych powiązań w przyszłości. Zagadnienie indukcyjnego przejścia od zdarzeń minionych do przyszłych jest zatem na gruncie Humowskiej krytyki przyczynowości nierozwiązywalne. Hume twierdzi, że nie jesteśmy w stanie znaleźć rozumowania, które uczyniłoby to wnioskowanie niezawodnym. Musi mieć ono, jego zdaniem, charakter prawdopodobny, ograniczony do prawdopodobieństwa cechującego dziedzinę faktów. Wszelkie wnioski dotyczące faktów opierają się na założeniu, że przyszłość odpowiada przeszłości, czyli na zasadzie jednorodności (*uniformity principle*). Demonstratywnej bądź intuicyjnej prawdziwości tego założenia nie da się wykazać, ponieważ

jedyną możliwością jest odwołanie się do doświadczenia i przysługującej mu argumentacji prawdopodobnej [BDR, IV, 32], ale to oznacza popadnięcie w błędne koło, skoro argumenty z doświadczenia zakładają już zasadę jednorodności.

Reasumując, krytyczną argumentację Hume'a można zrekonstruować, za Samirem Okashą, w następujący sposób:

1. Argumenty z minionego doświadczenia, czyli „argumenty prawdopodobne", „opierają się na założeniu", że natura jest jednorodna.

2. Dopóki nie będziemy mieli pewności, że natura naprawdę jest jednorodna, nie mamy powodu wierzyć we wnioski wyciągane z minionego doświadczenia.

3. Twierdzenie „natura jest jednorodna" nie jest wnioskiem demonstratywnym, gdyż jego negacja nie prowadzi do sprzeczności.

4. Twierdzenie „natura jest jednorodna" nie jest wnioskiem prawdopodobnym, gdyż uwierzyć we wnioski z argumentów prawdopodobnych możemy dopiero wtedy, kiedy mamy już powód, by wierzyć, że natura jest jednorodna (patrz: punkt 2).

5. Jeśli twierdzenie nie wynika ani z demonstratywnych, ani z prawdopodobnych wnioskowań, to nie mamy powodu, by w nie wierzyć.

6. Z [3] i [5] wynika, że nie mamy powodu, by wierzyć, że natura jest jednorodna.

7. Z [6] i [2] wynika, że nie mamy powodu, by wierzyć wnioskom z argumentów prawdopodobnych, tj. minione doświadczenia nie dają nam powodu, by wierzyć w cokolwiek, co dotyczy przyszłości[50].

Jeśli nie można demonstratywnie ani prawdopodobnie dowieść *uniformity principle*, która jest fundamentem wszystkich przekonań dotyczących przyszłości, to same te przekonania nieuchronnie stają się irracjonalne, pozbawione racjonalnej podstawy[51]. Źródeł subiektywnej pewności należy więc szukać nie po stronie apriorycznej i abstrakcyjnej argumentacji, lecz po

50 S. Okasha, *What Did Hume Really Show about Induction?*, "The Philosophical Quarterly" 2001, vol. 51, no. 204, s. 312.

51 Taką tezę Okasha uznaje za pewnik. Jego zdaniem Hume nie tylko chciał pokazać, że wnioskowania indukcyjne są logicznie niepoprawne (a nasze przekonania dotyczące przyszłości niepewne), lecz przede wszystkim usiłował wskazać na ich nieracjonalność. Hume, zdaniem Okashy, był zwolennikiem indukcyjnego *sceptycyzmu*, a nie indukcyjnego fallibilizmu (zob. ibidem, s. 309), choć ostatecznie nie potrafił tego uzasadnić. W swojej interpretacji Humowskiej krytyki indukcji Okasha wykorzystuje terminologię Stove'a (zob. D. Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford 1973).

stronie instynktownego, biologicznego nawyku. Opisujący go dyskurs biologiczny nie może jednak zostać epistemologicznie usankcjonowany i w tej sytuacji epistemologiczne problemy przyczynowości i indukcji przeniesione zostają do sfery zagadnień nierozwiązywalnych.

9. Nawyk i przeświadczenie: naturalizacja teorii poznania

Nawyk jest odpowiedzialny za to, że każda osoba „czuje się zmuszona, by taki wpływ [przyczynowy – T.S.] zakładać i choćby nawet była przekonana, że jej intelekt nie partycypuje w wyprowadzaniu tego wniosku, to mimo wszystko będzie dalej myśleć w ten sam sposób" [BDR, V, I, 38], czyli po podobnych przyczynach oczekiwać będzie podobnych skutków. Kiedy już zaobserwowaliśmy stałe czasoprzestrzenne połączenie dwóch przedmiotów, to po pojawieniu się pierwszego z nich wyobraźnia w naturalny sposób oczekuje wystąpienia drugiego. „Zawsze – pisze Hume w *Badaniach* – gdy powtarzanie się danego działania czy operacji rodzi w nas skłonność do ponawiania tego działania czy operacji nawet wtedy, kiedy nie zmusza nas do tego rozumowanie ani proces intelektualny, to mówimy, że skłonność ta wynika z *nawyku*" [ibidem]. Nawyk jest tą zasadą ludzkiej natury, na której opierają się „wszystkie wnioski z doświadczenia" [ibidem], i wreszcie – gdyż ta metafora najdobitniej pokazuje fundamentalne znaczenie nawyku – nawyk „jest […] wielkim przewodnikiem ludzkiego życia. Jest to jedyna zasada, która czyni doświadczenie użytecznym i pozwala nam spodziewać się w przyszłości podobnego ciągu zdarzeń, jaki zaobserwowaliśmy w przeszłości" [BDR, V, 39; por. TNL, II, 489]. Jaki jest jego status? Naturalny – stwierdza Hume – i uznaje, że dalej nie można już nawyku analizować [BDR, V, 38]. Przyzwyczajenie jest pierwszą naturą człowieka.

Powyższa prezentacja nie jest wyczerpująca. W naszych aktach poznawczych można wykryć jeszcze jeden element, mianowicie przeświadczenie (*belief*). Kiedy nasza wyobraźnia spodziewa się określonego skutku po pojawieniu się przyczyny, która go w przeszłości poprzedzała, możemy odczuć różnicę między aktem oczekiwania na coś, co zdarzało się zwykle, a oczekiwaniem na coś, czego nigdy jeszcze nie doświadczyliśmy. Ulubiony przykład Hume'a dotyczy kul bilardowych. Kiedy widzimy, jak jedna bila zbliża się do drugiej, z łatwością wyobrażamy sobie, że nada jej ruch. Możemy wszakże wyobrazić sobie nieograniczoną liczbę innych zdarzeń, które mogłyby mieć miejsce po zetknięciu się dwóch bil. Dlaczego jesteśmy przeświadczeni, że zajdzie to jedno, określone zdarzenie, do którego już przywykliśmy? W czym tkwi różnica między *fikcją* a *przeświadczeniem* [BDR, V, 42], czy też – w bardziej precyzyjnym języku *Traktatu* – „*między przeświadczeniem pozytywnym a negatywnym*" [TNL, I, 129]? Odpo-

wiedzieć na to pytanie można wyłącznie wtedy, jeśli zdefiniuje się pojęcie przeświadczenia. Przeświadczenie nie jest „aktem myśli" [TNL, I, 241]; gdyby nim było, musiałoby zniszczyć samo siebie, zgodnie z zaproponowaną przez Hume'a sceptyczną krytyką rozumu i wiedzy rozumowej. Musi więc być „szczególnym sposobem ujęcia rzeczy" [TNL, I, 241], któremu towarzyszy dodatkowa siła i żywość. Hume w nieprecyzyjny sposób nazywa przeświadczenie „*ideą żywą, odnoszącą się do impresji, daną aktualnie lub z nią skojarzoną*" [TNL, I, 130], ale ma na myśli raczej nie konkretną ideę naszego doświadczenia, która byłaby synonimem przeświadczenia, lecz – co precyzują *Badania* – „sposób ich [idei – T.S.] przedstawiania oraz odczucie umysłu, jakie im towarzyszy" [BDR, V, 43]. Tymczasowa konkluzja *Badań* brzmi, że „w filozofii nie możemy pójść dalej niż przyznać, że *przeświadczenie* jest czymś odczuwanym przez umysł; czymś, co pozwala odróżnić idee sądu od fikcji wyobraźni. Nadaje im ono większą wagę i większy wpływ; sprawia, że zdają się o wiele ważniejsze, wzmacnia je w umyśle i czyni zasadami kierującymi naszymi działaniami" [ibidem]. Hume próbuje następnie odnaleźć umysłowe „umocowanie" przeświadczenia. Jak przekonuje wywód podjęty w *Badaniach*, przeświadczenie „wyrasta z nawykowego połączenia przedmiotu z czymś danym pamięci lub zmysłom" [BDR, V, 43], co automatycznie odsyła do zasad kojarzenia idei w wyobraźni, przyrodzonych całemu gatunkowi ludzkiemu (jak zdaje się sugerować Hume), mianowicie do podobieństwa, styczności czasowej lub przestrzennej i przyczynowości. „Przyczyną" przeświadczenia jest zatem nasza umysłowa konstytucja, nasze biologiczne wyposażenie. Biologiczny status przeświadczenia w jednym z najistotniejszych fragmentów *Badań* Hume określa, jak następuje:

> Dodam jeszcze – aby tym mocniej poprzeć powyższą teorię – że skoro owo działanie umysłu, na mocy którego wnosimy o podobnych skutkach z podobnych przyczyn i *vice versa*, jest tak niezbędne, aby istoty ludzkie utrzymały się przy życiu, to nie jest możliwe, żeby miało ono swoje źródło w zawodnych wnioskowaniach naszego rozumu, który jest powolny w swoich działaniach, zupełnie nieobecny we wczesnych latach dzieciństwa, a w każdym wieku i okresie ludzkiego życia w najlepszym wypadku skrajnie podatny na błędy i skory do pomyłek. Uwzględnienie zwykłej mądrości przyrody pozwala lepiej zrozumieć fakt, że tak niezbędny akt umysłu zabezpieczony jest jakimś rodzajem instynktu czy mechanicznej skłonności, który w swoich działaniach jest bezbłędny, ujawnia się w pierwszych chwilach życia i myślenia, i nie zależy od żadnych mozolnych wnioskowań intelektu [BDR, V, 48].

Przeświadczenie jest kluczowym pojęciem dla całej Humowskiej filozofii, gdyż stanowi nie tylko zasadę rzeczywistości (zasadę odróżniania realności od fikcji), ale także zasadę wiedzy. Początek części czwartej I księgi *Traktatu* przynosi zaskakujące osłabienie pojęcia wiedzy demonstratywnej; osłabienie, które opiera się na przyrodzonej podatności naszego rozumu na błędy. Nawet jeśli wiedza prawdziwa jest możliwa – argumentuje Hume – to nigdy nie możemy być jej zupełnie pewni z powodu ułomności naszego rozumu. A ponieważ każdy akt wątpienia osłabia naszą pewność, to „wszelka wiedza pewna sprowadza się sama przez się (*resolves itself*) do wiedzy prawdopodobnej i ostatecznie ma tylko tę oczywistość, jaką operujemy w życiu potocznym" [TNL, I, 238]. Takie sceptyczne nastawienie, czy skłonność rozumu do kwestionowania, musi ostatecznie prowadzić do zawieszenia sądu w każdym przypadku [TNL, I, 241], a to wykluczałoby wszelkie działanie i wszelkie sądzenie. Tu jednak interweniuje przeświadczenie, które jest w stanie, jako jedyne, przeważyć nad konkluzjami władzy rozumowania, a „same idee i refleksje nie mogą [go] w żaden sposób zniszczyć" [TNL, I, 241]. Przeświadczenie umożliwia wiedzę, którą rozum zarazem tworzy i stara się zniweczyć. A wiedza ta, choć jej pewność i prawomocność zostaje nadwątlona, najzupełniej wystarcza do celów praktycznych.

Hume'owi brak epistemologicznych narzędzi, by uzasadnić stałość praw przyrody i epistemologicznie usankcjonować nasze przeświadczenia dotyczące zdarzeń przyszłych. Epistemologowie XVII wieku byli mistrzami stosowania tych narzędzi: dogmatyczne przekonanie o boskiej stałości gwarantowało, jak w wypadku Descartes'a, pewność naszych oczekiwań co do przyszłych zdarzeń, o ile oczywiście uprzednie aprioryczne wywiedzenie zasad fizyki z boskich doskonałości było wykonane poprawnie. Koncepcja Hume'a jest pod tym względem bardzo uboga. Nie dość, że nie możemy odnieść się do żadnej pozadoświadczalnej podstawy w rodzaju harmonii przedustawnej czy boskiej stałości, to – jak pokazuje Humowska krytyka indukcji – rzutowanie minionych doświadczeń na przyszłość jest nieuprawnione, przynajmniej jeśli chodzi o jego roszczenie do absolutnej pewności. Nie istnieje żadna instancja, która gwarantowałaby prawdziwość tezy, że przyszłość będzie podobna do przeszłości. Znaturalizowane, oparte na nawyku, pojęcie przeświadczenia wystarcza oczywiście do celów praktycznych, ukazując równocześnie filozoficzną anachroniczność idei absolutnego uzasadnienia absolutnej prawdy.

10. Podwładze wyobraźni: zmysłowość, pamięć, rozum. Idea woli

Znajomość atomowych jednostek poznawczych, idei i impresji, pozwala Hume'owi na dokonanie zasadniczej rekonstrukcji *władz poznawczych*. W świetle Humowskiego celu badań epistemologicznych wyszczególnienie władz poznawczych jest o wiele ważniejsze niż opis i analiza jednostek poznawczych. W metodologicznych tezach *Traktatu* i *Badań* Hume przypisuje temu zagadnieniu wielką wagę, jednak dokonując rekonstrukcji, napotyka na problem polegający na określeniu statusu poznawczej samowiedzy. W *Badaniach* czytamy:

> [w] związku z działaniami umysłu warto zwrócić uwagę na fakt, że chociaż uobecniają się nam one w najbliższy sposób, to kiedy stają się przedmiotem naszej refleksji, wydają się niejasne; nasz wzrok nie potrafi odnaleźć linii i granic, które je wyróżniają i dzielą. Przedmioty te są zbyt zmienne, by pozostawać zbyt długo w jednym aspekcie czy sytuacji i trzeba je ująć bezpośrednio, za pomocą szczególnej przenikliwości, wywodzącej się z naszej natury oraz wzmocnionej przyzwyczajeniem i refleksją [BDR, I, 8].

We fragmencie tym Hume ujmuje władze umysłu funkcjonalistycznie i aktywistycznie, skoro samopoznanie ujmuje jako uchwycenie poznania-jako-dziania-się oraz uznaje, że ich poznanie może się odbywać tylko dzięki jakiejś przyrodzonej, naturalnej formie intuicji, czyli musi mieć charakter bezpośredni[52]. Wobec Humowskiej krytyki „ja substancjalnego" i sprowadzenia podmiotu do wiązki (*bundle*) percepcji, okazuje się, że nie możemy bliżej objaśnić charakteru tych intuicji, ponieważ odwołanie do natury jest zawsze u Hume'a argumentem ostatecznym, zamykającym możliwość kontynuacji badań. Pozostaje nam uznać, że władze poznawcze (w szczególności dzierżąca palmę pierwszeństwa wyobraźnia) „*są nami samymi*"[53], czyli instynktami poświadczającymi biologiczny charakter naszej natury:

> Jeśli ująć rzecz jak należy, to rozum (*reason*) nie jest niczym innym, niż godnym podziwu i niezrozumiałym (*unintelligible*) instynktem w naszych duszach, który nas prowadzi poprzez pewien ciąg idei i obdarza je pewnymi szczególnymi jakościami, odpowiednio do ich szczególnej sytuacji i ich relacji do innych idei [TNL, I, 235; przekład zmodyfikowany – T.S.].

52 Jest to wersja kartezjańskiego mitu „uprzywilejowanego dostępu" umysłu do własnej aktywności intelektualnej, wzmiankowanego przez Rorty'ego. Hume, wierny mentalistycznym założeniom Descartes'a, pozostawał pod ewidentnym wpływem tego mitu.

53 W. Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge 1994, s. 58.

Mimo trudności z określeniem statusu władz poznawczych (nawet jeśli „są nami samymi", to przecież nie w sensie „ja" substancjalnego), dokonane przez Hume'a analizy pozwalają na wyodrębnienie zmysłowości – jako szeroko rozumianej zdolności doznawania – oraz trzech podstawowych władz ludzkiego umysłu, mianowicie wyobraźni, pamięci i rozumu. Ich wzajemne relacje pozostają w dużej mierze nieznane i Hume z premedytacją unika ich eksplikacji. Trzeba zatem czytać między wierszami i odtworzyć, w takiej mierze, w jakiej jest to możliwe, ową geografię ludzkiego umysłu, wskazując na sieć zależności i podporządkowań, dzięki którym idee stają się przedmiotami myślenia i w konsekwencji mogą stanowić wiedzę. Dopiero wtedy będzie można zdefiniować istotę samego umysłu.

Droga „rzeczy" do naszego umysłu rozpoczyna się w zmysłowości, której szczegółowe badanie Hume zostawia anatomom i przyrodnikom [TNL, I, 21]. Nasze zmysły cechuje receptywność, tzn. są pobudzane przez jakieś nieznane przedmioty czy siły ukryte. Dzięki owym pobudzeniom zmysły wytwarzają impresje, które dają nam następnie idee mogące się stać przedmiotami wiedzy. Hume powstrzymuje się od zawiłych analiz poznania zmysłowego i natury impresji. Receptywny charakter zmysłowości sprawia, iż doznania narzucają się nam, choć same nie mogą zostać bezpośrednio uchwycone w akcie poznawczym (trudno bowiem zdefiniować taki akt, określić, jaki miałby on status etc.). Kiedy myślimy o jakimś poszczególnym doznaniu (np. o widzianym przez nas wczoraj kolorze trawy przed domem), *przywołujemy* je w pamięci lub *roztrząsamy* w wyobraźni, to przedmiotem naszego myślenia nie jest już to doznanie, ale idea, którą ono wyprodukowało. Przedmiotem myślenia mogą być jedynie idee, przedmiotem doznania bądź odczucia (czy raczej nimi samymi) są impresje. Myśl o gniewie zawsze jest czymś innym niż odczucie gniewu[54].

Przejdźmy teraz do analizy pamięci, która generuje spore trudności. Po części wynika to z faktu, że Hume nie uważa pamięci za najistotniejszą zdolność poznawczą. Definiuje ją jako władzę, dzięki której idee pojawiają się w świadomości, „zachowując w znacznym stopniu swą pierwotną żywość" [TNL, I, 22]. Jednak kilkanaście zdań później proponuje zupełnie inne określenie pamięci, wedle którego jej głównym zadaniem „nie jest zachowanie prostych idei, lecz ich porządku i układu" [TNL, I, 23]. Obie „definicje" należy połączyć: pamięć jest władzą naszego umysłu, dzięki

54 Niestety, także i tu Hume nie jest należycie precyzyjny, pisze bowiem o „badaniu impresji" [TNL, I, 103], podczas gdy przedmiotem naszego myślenia nie może być żadne wrażenie czy uczucie, a jedynie idea tego wrażenia (uczucia).

której potrafimy zachować relatywnie żywe percepcje oraz ich porządek i układ. Nie znajdziemy u Hume'a żadnej przekonującej teorii „magazynowania" percepcji. Najrozsądniejsza zdaje się interpretacja fizjologiczna, że pamięć polega na odciskaniu się wrażeń zmysłowych w mózgu, ale wykracza ona poza zakres badań epistemologicznych, w związku z czym w dociekaniach podjętych w *Traktacie* nie ma dla niej miejsca. Powyższy szkic Humowskiej koncepcji pamięci akcentuje powtórzenie przez Hume'a błędu Locke'a, nie ukazuje natomiast trudności swoistej dla koncepcji pamięci przedstawionej przez Hume'a. Ową trudność chciałbym omówić, wychodząc od ciekawego rozróżnienia, na które wskazał J. K. McDonough[55].

Komentator ten zauważa, że podstawowa trudność Humowskiej koncepcji pamięci wiąże się z odróżnieniem idei pamięci od idei wyobraźni. Trudność tę można wyrazić za pomocą dwóch pytań. Po pierwsze, „co konstytuuje różnicę pomiędzy ideą pamięci a ideą wyobraźni" oraz, po drugie, „za pomocą jakich znaków, w czasie naszej codziennej praktyki, odróżniamy (to, co bierzemy za) idee pamięci od (tego, co bierzemy za) idee wyobraźni"[56]. Hume oczywiście zdawał sobie sprawę, że fundamentalnym problemem jego teorii umysłu jest zagadnienie odróżnialności idei pamięci od idei wyobraźni; zagadnienie o tyle trudne, o ile wyobraźnię uczynił główną władzą umysłu, obecną we wszystkich jego operacjach. Inną wszak kwestią jest to, czy Hume posiadał jasną świadomość problemów sformułowanych przez McDonougha. Należy przyjrzeć się temu bliżej.

Hume rozważa idee pamięci i wyobraźni razem, w tych samych partiach tekstu [TNL, I, 22–23 i 116–117], wskazując na to, co owe władze od siebie odróżnia. W tym celu odwołuje się najpierw do faktu zachowywania przez pamięć idei prostych, jak i ich porządku i układu [TNL, I, 23]. Pamięć jest pod tym względem „w pewien sposób związana"[57] [ibidem] z pierwotnymi doznaniami, natomiast wyobraźnia może swoje idee swobodnie zmieniać i przekształcać. Co natomiast odróżnia same idee? Według Hume'a stopień żywości:

55 J. K. McDonough, *Hume's Account of Memory*, "British Journal for the History of Philosophy" 2002, no. 10 (1), s. 71–87.

56 Por. ibidem, s. 73.

57 Powiedzenie, że pamięć jest „związana" (*tied*) z pierwotnymi percepcjami może sugerować jakiś rodzaj przyczynowości. Hume jednak celowo zmiękcza tę wypowiedź, co, z jednej strony, sugeruje nawykowy charakter tego przejścia, zaś z drugiej – pozwala wytłumaczyć niedoskonałość samej pamięci.

> Gdy jakaś impresja była w umyśle, to może się w nim pojawić ponownie jako idea; i może się to stać na dwa sposoby: bądź tak, że w nowej swej postaci zachowuje ona w znacznym stopniu swą pierwotną żywość i jest czymś pośrednim między impresją a ideą, bądź też traci ona całkowicie swą żywość i jest czystą ideą. Władzę, dzięki której powtarzają się impresje w sposób pierwszy, nazywamy *pamięcią*. Drugą nazywamy *wyobraźnią* [TNL, I, 22; por. TNL, II, 133].

Stosując terminologię McDonougha, można powiedzieć, że konstytutywną cechą, odróżniającą idee pamięci od idei wyobraźni, jest żywość (*vivacity*) samej idei. Z jednej strony zatem żywość percepcji wystarcza do odróżnienia jednego ich rodzaju od drugiego, z drugiej zaś – to już cecha natury samej pamięci, związana z doznaniami pierwotnymi – tylko idee zmagazynowane w pamięci zachowują układ i porządek dany w pierwotnym doświadczeniu. Cóż jednak z drugą kwestią postawioną przez McDonougha? Tym znakiem, za pomocą którego „odróżniamy (to, co bierzemy za) idee pamięci od (tego, co bierzemy za) idee wyobraźni" powinna być żywość idei danych w przedstawieniu. Tu pojawia się jednak pewien szkopuł. Jak pisze Hume,

> podobnie jak idea pamięci, tracąc swą siłę i żywość, może się zdegenerować tak dalece, iż można ją wziąć za ideę wyobraźni; tak samo z drugiej strony idea wyobraźni może zdobyć taką siłę i żywość, iż może uchodzić za ideę pamięci [TNL, I, 117].

Oznacza to, że rozstrzygnięcie nurtującego Hume'a zagadnienia nie jest możliwe w sposób definitywny. Zmuszony do odpowiedzi na drugą z kwestii postawionych przez McDonougha, Hume powiedziałby zapewne, że nasze przeświadczenie o autentyczności danych wspomnień jest wystarczającym dowodem na ich faktyczną prawdziwość (dla nas!). Nie istnieje żadne obiektywne kryterium epistemiczne, za pomocą którego moglibyśmy jednoznacznie oddzielić idee pamięci od idei wyobraźni. Subiektywne kryterium przeświadczenia (przekonania, *belief*) opiera się w całości na stopniu żywości idei, a to, jak widzieliśmy, nie pozwala na definitywne rozróżnienie między ideami obu rodzajów. Żadna z kwestii, które postawił McDonough, nie może zostać na gruncie filozofii Hume'a rozwiązana, nie może nawet zostać sensownie postawiona, gdyż ostateczne kryterium odróżniania idei pamięci od idei wyobraźni ma charakter wewnętrzny – zarówno w tym sensie, że charakteryzuje samą ideę, jak i w tym, że zawiera się w naszej subiektywnej wiedzy o tej idei. Kryterium tym jest żywość samej percepcji, sprowadzona do przeświadczenia:

> Okazuje się, że *przeświadczenie lub uznanie czegoś*, jakie zawsze towarzyszy wspomnieniom i doznaniom zmysłowym, nie jest niczym innym niż żywością tych percepcji, jakie one dają; i że **jedynie to** odróżnia je od wyobraźni [TNL, I, 117; pogrubienie moje – T.S.].

A jednak później Hume pisze o pamięci jako władzy godnej zaufania, pod wieloma względami oferującej nam „poczucie pewności, jakie daje nam dowód" [TNL, I, 203]. Czyniąc to, ignoruje wcześniejsze sformułowania o zawodności pamięci, jej skłonności do degeneracji, a w konsekwencji możliwej nieodróżnialności jej idei od idei wyobraźni. Oznacza to, że na gruncie przyjętych przez siebie założeń Hume nie jest w stanie ani definitywnie opisać fenomenu pamięci, ani – szczególnie wobec hipertrofii wyobraźni w jego systemie – odróżnić jej od wyobraźni. Pozostaje mu ulubione odwołanie – do natury, która zaopatruje nas w instynkty, do przeświadczenia, które jest „przewodnikiem ludzkiego życia", do subiektywnej pewności, która wobec wymogów życia praktycznego rozwiewa teoretyczne wątpliwości.

Wyobraźnia jest dla Hume'a podstawową władzą ludzkiego umysłu. To w wyobraźni mają swoją „siedzibę"[58] „te zasady, które są trwałe, powszechne i nieodparte. […] [S]ą [one] podstawą wszelkich naszych myśli i działań, tak iż natura ludzka musiałaby od razu ulec zagładzie, gdyby usunąć te zasady" [TNL, I, 293–294]. To wyobraźnia dokonuje swobodnych transpozycji i zmian w ideach, ożywionych przez wolę lub przypadkowe skojarzenie [TNL, I, 23]. Wyobraźnia jest przy tym ograniczona jedynie przez idee proste, których nie jest w stanie ani stworzyć (wszystkie wywodzą się z odpowiadających im impresji prostych), ani rozdzielić [BDR, V, 42]. Potęga wyobraźni i jej niemal nieograniczona wolność polegają więc na swobodnym dysponowaniu ideami prostymi i złożonymi: te pierwsze może łączyć w dowolne niesprzeczne wewnętrznie kombinacje, kompletnie abstrahując od istnienia ich domniemanych przedmiotów, te drugie natomiast może rozdzielać w każdy (znów: niesprzeczny) sposób. Wyobraźnia przypomina zatem bliżej niezidentyfikowane narzędzia dysponowania wszelkim materiałem poznawczym. Ów materiał poznawczy – idee, którymi dysponuje wyobraźnia – można podzielić na dwa odrębne gatunki, mianowicie na idee wyobraźni w sensie potocznym (*from fancy*) oraz idee rozumowe (*from understanding*, *reason*). Pierwsze z nich są dowolnymi, kreowanymi przez twórczą moc człowieka, chimerami i fantazjami, takimi jak idee złotej góry czy Nowej Jerozolimy. Jako takie nie są interesujące dla filozofa (skoro

58 Zob. W. Waxman, *Hume's Theory…*, s. 58.

wyjaśnił on już ich „przyczynę"), a jedynie dla artysty i krytyki artystycznej. Do drugiego gatunku należy wszystko to, co później Hume określi jako przedmioty nauk demonstratywnych (arytmetyka, algebra) oraz fakty przyrodoznawstwa, opierające się na wnioskach wyciąganych z doświadczenia, a także wszelkie nasze oczekiwania na konkretne zdarzenia. Wyobraźnia jest zatem najważniejszą z władz natury ludzkiej: odpowiada nie tylko za swobodne rojenia i senne marzenia, lecz także za wszystkie nasze wnioskowania i wszelką aktywność poznawczą umysłu. Tylko częściowo ma rację Stanisław Jedynak, który pisze, że „[w] analizie wyobraźni element twórczy podmiotu poznawczego sprowadzony jest do minimum"[59]. Idee wyobraźni łączy bowiem rzeczywiście niewielka i ograniczona liczba stosunków, poza które nasz umysł nie jest w stanie wykroczyć, ale to właśnie wyobraźnia jest najbardziej aktywną częścią naszego umysłu (pomijam tu wolę, której moc aktywna pozostaje skryta), odpowiedzialną za cały proces poznawczy[60], a w konsekwencji – czego u Hume'a nie da się zredukować – za całość naszego życia praktycznego i opanowywania świata.

Z powyższej rekonstrukcji wyłania się wniosek następujący: główną władzą umysłu ludzkiego jest wyobraźnia; to ona kieruje naszym rozumem[61]. Inaczej mówiąc, to ona jest naszym rozumem, nami samymi. Jak widzieliśmy, zakres pojęcia wyobraźni jest u Hume'a dużo szerszy od zwyczajowego. Nie do końca zrozumiałe uznanie, iż wyobraźnia jest zdolnością przedstawiania sobie/wyobrażania w ogóle, a także zdolnością bezpośredniego dostrzegania stopni żywości percepcji, pozwala Hume'owi na stwierdzenie, że „pamięć, zmysły i rozum są wszystkie oparte na wyobraźni" [TNL, I, 344]. Rozumienie (*understanding*) jest funkcją wyobraźni, niejako władzą podporządkowaną jej albo wydzielonym składnikiem działań wyobraźni, który polega na badaniu relacji między ideami, czyli na formułowaniu wniosków. Dokładniejsza analiza zagadnienia pokazuje, że *reason* jako podwładza wyobraźni ma zakres jeszcze węższy. Dotyczy on bowiem wyłącznie relacji

59 St. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 24. Opinia Jedynaka bierze się zapewne stąd, że – po pierwsze – traktuje on filozofię Hume'a jako system mechanicystyczny oraz – po drugie – nie dostrzega, że termin „wyobraźnia" ma u Hume'a bardzo szeroki zasięg. Cała interpretacja Jedynaka opiera się zresztą na analogii Hume – Newton, analogii tylko częściowo trafnej.

60 W *Traktacie* Hume nierzadko sugeruje, że od wyobraźni zależy nasze myślenie w ogóle: to wyobraźnia „przechodzi od słowa do idei", porównuje idee etc. [TNL, I, 99 i 126].

61 Doskonale ujmuje to Waxman, który zmysły, pamięć i rozum nazywa *metamorphoses of imagination* („przemiany wyobraźni"). Zob. W. Waxman, *Hume's Theory…*, s. 58–84.

między ideami i konstruuje nauki demonstratywnie pewne (matematyczne). Dziedzina faktów (o ile nie jest przedmiotem prawdopodobnej spekulacji naukowej, ale dziedziną naszego doświadczenia) zależy wyłącznie od wyobraźni, która dzięki nawykowi każe nam rzutować minione doświadczenia na przyszłość [BDR, II, 13]. Wyobraźnia rządzi naszym życiem codziennym (o ile jest to wyobraźnia mająca „pospolite sugestie"), natomiast rozum nie jest niczym innym, jak tylko „ogólnymi i bardziej ustalonymi własnościami wyobraźni" [TNL, I, 346–347].

Humowska koncepcja władz umysłu jako instynktownie ugruntowanych sposobów operowania danymi doświadczenia jest niezwykle interesująca z racji swojej oryginalności na gruncie filozofii XVII i XVIII wieku. Żaden z epistemologów nie mógłby się zgodzić na takie uprzywilejowanie wyobraźni, polegające na przyznaniu jej tego rodzaju wolności i samodzielności w operowaniu ideami. Wiązało się to przede wszystkim z faktem, że w klasycznym modelu epistemologicznym wiedza jest *odtwarzana* czy też *rekonstruowana*, a jej ostatecznym źródłem jest boski plan stworzenia. Przeprowadzona przez Hume'a sekularyzacja pojęcia wiedzy prowadzi bezpośrednio do podkreślenia roli wyobraźni w planie epistemologicznym; podkreślenia, którego źródeł należy szukać w Humowskim przekonaniu o konstruktywnym i instynktownym charakterze wiedzy. Samo odniesienie do instynktu jako elementu biologicznej konstytucji, „oznaczającego «pierwotną» i «naturalną» własność umysłu, która przejawia się stale i która nie daje się już sprowadzić do własności prostszych"[62], jest jednak z konieczności ostatecznym i zarazem fundamentalnym punktem odniesienia analiz teoriopoznawczych, poza który wyjść nie sposób.

Listę nierozwiązywalnych trudności związanych z władzami poznawczymi uzupełnia trudność zawarta w Humowskiej analizie enigmatycznego pojęcia woli, uproszczonej i rozproszonej w rozmaitych miejscach *Traktatu*. Z powodu ewidentnych związków pojęcia woli z ideą przyczynowości (przyczyny) Hume napotyka zasadniczą trudność, nie mogąc w jasny sposób zdefiniować woli jako władzy poznawczej. W drugiej części *Traktatu*, uznaje wolę za „*impresję wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy świadomi, gdy z rozmysłem dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała albo nowej percepcji naszego umysłu*" [TNL, II, 168]. Jednakże wola, jako odczuwana i uświadamiana impresja wewnętrzna, nie mogłaby być przedmiotem wiedzy bez idei woli. Należy zatem utworzyć ideę woli, będącą bezpośrednią kopią owej refleksyjnej impresji. W wypadku idei woli pojawia się jednak na-

62 A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu"*…, s. 69.

stępujący problem: jej analiza prowadzi nas do niejasnej i abstrakcyjnej idei energii czy mocy (wprowadzającej w ruch nasze ciało dzięki decyzji myśli), która to idea jest zwyczajnie pusta. Między aktem woli, który bezpośrednio odczuwamy, a konkretnym działaniem naszego ciała nie zachodzi żaden poznawalny związek przyczynowy („wola, którą tu uważamy za przyczynę, nie pozostaje ze swymi skutkami w związku, który by dał się lepiej ustalić, niż związek między jakąkolwiek przyczyną materialną a jej skutkami" [TNL, II, 466, *Dodatek*]). Innymi słowy, woli, rudymentarnego przecież korelatu emocji i pożądań, nie da się określić inaczej niż jako *impresję chcenia* i, „podobnie jak […] impresji dumy i pokory, miłości i nienawiści, nie podobna [jej] zdefiniować i nie ma żadnej potrzeby, żeby ją opisywać dalej" [TNL, II, 168][63]. Jeśli zatem uprzytomnimy sobie, że Humowska etyka oraz teoria uczuć radzą sobie doskonale bez wyraźnej eksplikacji pojęcia woli[64], to nie powinien dziwić fakt, iż w epistemologii pojęcie woli jest zupełnie bądź prawie zupełnie nieobecne. W najbardziej nas interesującej I części *Traktatu* termin „wola" pojawia się ośmiokrotnie, w tym pięciokrotnie w kontekście polemicznym. Jakiż ma zatem sens mówienie o niej w związku z rozważaniami nad strukturą władz umysłowych? Wydaje się, że sens taki istnieje, wydaje się też, że Hume był go świadomy. Wola dotyczy bowiem nie tylko życia praktycznego, ale również – mam świadomość nieadekwatności tego określenia w przypadku filozofii Hume'a – rzeczywistości teoretycznej. Wola pozostaje bowiem w określonej relacji do atomowych jednostek poznawczych i ludzkich władz poznawczych. Wola nie tylko wpływa na działania zewnętrzne, lecz także „wywołuje działania umysłu" [BDR, VIII, 69], choć jedne i drugie znamy jedynie z doświadczenia – jako konkretne następstwa aktów woli i operacji (fizycznych bądź intelektualnych). Z tego względu wysiłek woli, leżący u podłoża rozumowania, tj. ożywiający naszą pamięć i uruchamiający wyobraźnię, powinien stać się przedmiotem namysłu epistemologicznego, tak jak wysiłek woli skierowany na podjęcie określonego działania w świecie praktycznym powinien stać się przedmiotem namysłu moralnego. Niestety, milczenie Hume'a nie pozwala na zbyt daleko idące spekulacje.

W średniowiecznych ontoteologiach i w episteologiach XVII wieku fundamentem woli jest metafizyczna struktura duszy. Nie ma też znaczenia,

63 Pewną wskazówką może być fakt, że Hume definiuje impresje wewnętrzne (uczucia) jako „instynkty naturalne wypływające z pierwotnej konstytucji umysłu ludzkiego" [TNL, II, 484].

64 Drobiazgowa analiza tego pojęcia, jak twierdzi Hume, jedynie zagmatwałaby sprawę [TNL, II, 168].

czy dana doktryna przyjmuje augustyńską czy pelagiańską koncepcję etyki. W obu przypadkach spór dotyczy nie tego, czy wola istnieje i czym jest, ale tego, czy jest wolna czy też zniewolona. Dogmatycznie ufundowane pojęcie woli znajduje również swój wyraz w koncepcjach Descartes'a i Leibniza. U obu dla woli znalezione zostaje miejsce w substancjalistycznej metafizyce: dla Descartes'a wola jest ostatecznie modyfikacją substancji myślącej, dla Leibniza – istotną charakterystyką monady, ugruntowaną w dążeniu, w które wyposażył monady Bóg, projektując harmonię przedustawną. Tymczasem dla Hume'a najważniejsza władza duszy, uruchamiająca aktywną stronę mechanizmu poznawczego, „uruchamiająca" pamięć i wyobraźnię, musi pozostać niezdefiniowana, musi pozostać wyłącznie wewnętrzną impresją wszczepioną przez naturę, aby mogła stanowić pomost między operacjami intelektualnymi (bądź poczuciami) a działaniem. Tajemnicza energia, która poczucie chcenia zamienia w czyn (i odróżnia to poczucie od innych impresji refleksyjnych), pozostaje nierozpoznana. Zgodnie ze sceptycznymi założeniami Humowskiej filozofii należy się w tym miejscu zatrzymać, ponieważ wynik dalszych badań byłby czystym sofizmatem.

11. Umysł

Czytając dzieła Descartes'a, nie sposób nie zauważyć, że przedstawiona tam doktryna episteologiczna uprzywilejowuje porządek poznania, spychając na drugi plan porządek bytu, i to zarówno w perspektywie wiedzy ludzkiej, jak i wszechwiedzy boskiej. Konsekwentnie, ludzki podmiot poznawczy jest pojęciem (i bytem) podstawowym, zaś jego funkcje epistemiczne mają charakter pierwotny. Ugruntowanie tego pierwszeństwa ma oczywiście charakter episteologiczny. Jak ujmuje to T. Śliwiński, „idee, w stopniu, w jakim zawierają wyjaśnienie przedmiotów zewnętrznych, pochodzą od Boga (jako ich i naszego Stwórcy), nie zaś od samych tych rzeczy, o których wiedzę stanowią"[65]. Hume odwraca kartezjańską hierarchię, proponując podporządkowanie, którego intencje są jasne, natomiast uzasadnienie jest równie zagadkowe jak u Descartes'a.

Jeśli uznamy za Hume'em, że przyroda jest pierwotna, zaś umysł jest wyłącznie jej narzędziem, służącym praktycznemu dostosowaniu się do jej wymagań, zdyskwalifikujemy oczywiście tezę episteologicznego podporządkowania porządku bytu porządkowi wiedzy. Nie dowiemy się wszakże niczego o samym umyśle, skoro natura jest dla Hume'a pojęciem ostatecznym i dla

65 T. Śliwiński, *Geneza i znaczenie traktatu „Świat" albo „Traktat o Świetle"*, [posłowie do:] R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, Kraków 2005, s. 162–163.

teoretycznego badania nieprzejrzystym. Hume próbuje na szczęście zdefiniować pojęcie umysłu nie tylko w kontekście naturalistycznym, ale również w duchu swojego empirystycznego mentalizmu. W *Traktacie* pojawiają się dwa sposoby określenia umysłu: (1) opis działania umysłu, sprowadzający go do konkretnych władz poznawczych (przede wszystkim wyobraźni) oraz (2) analiza części składowych umysłu, redukująca go do konglomeratu bieżących percepcji.

Ad (1): W pierwszym opisie umysł jest władzą „oddzielania, wiązania, mieszania i zmieniania"' idei [TNL, II, 456]. Hume utożsamia go[66] nie z całością ludzkich władz poznawczych, lecz przede wszystkim z wyobraźnią, co wynika oczywiście z podkreślanego już przeze mnie uprzywilejowania tej władzy poznawczej. W tym kontekście termin „umysł" funkcjonuje jako synonim terminu „wyobraźnia" i wydaje się, że przeważnie tak właśnie go Hume traktuje.

Ad (2): Drugi opis jest próbą zdefiniowania, czym jest umysł, w sposób analityczny. To w tym kontekście pojawiają się słynne Humowskie określenia dotyczące umysłu. „To, co nazywamy umysłem – czytamy w *Traktacie* – nie jest niczym innym, niż gromadą czy zbiorem [*heap or collection*] różnych percepcji powiązanych w jedno różnymi stosunkami, i że o tym zakładamy, wprawdzie fałszywie, iż jest obdarzone zupełną prostotą i identycznością" [TNL, I, 271]. Tak więc, tajemnicze „ja" leżące u podłoża postrzeżeń, owo „ja" będące źródłem naszej tożsamości, jest wyłącznie uporządkowanym strumieniem percepcji i nie jest nam dane w żaden inny sposób. To samo – i nic więcej – możemy powiedzieć o innych ludziach: są oni „wiązką [*bundle*] czy zbiorem percepcji" [TNL, I, 327]. Z pewnością są tym dla nas, ale wszystko wskazuje na to, że tym samym wydają się sami sobie.

Wobec zaznaczonych trudności z podaniem precyzyjnej definicji umysłu, w kluczowych partiach rozważań Hume – w typowy dla siebie sposób – albo ucieka się do wyjaśnienia naturalistycznego, albo proponuje interesującą metaforę. Obie strategie są dość czytelne. Na ludzki umysł, na nasze własne ja, należy patrzeć – zdaniem Hume'a – jak na „przyczynę naturalną", a więc jak na dowolną rzecz „w świecie zewnętrznym", powodującą nasze doznania i myśli. Takie rozumienie odsyła, po pierwsze, do Humowskiej krytyki *sił ukrytych*, oraz, po drugie, do krytyki przyczynowości, bezpośrednio z nią związanej. Krótko mówiąc, o umyśle nie wiemy wiele więcej niż o przyrodzie – naukę dotyczącą tych przedmiotów tworzymy wyłącznie na podstawie

66 Podane tu działania umysłu są bez wyjątku działaniami, które w innych partiach *Traktatu* Hume przypisuje wyobraźni. Zob. np. TNL, I, s. 28 i 220.

zaobserwowanych zjawiskowych regularności. „Oddziaływania umysłu – konkluduje Hume – są pod tym względem takie same, jak oddziaływania materii. Postrzegamy tylko ich stałe powiązanie, lecz nigdy nie możemy sięgnąć rozumowaniem poza to" [TNL, II, 467]. Tę samą myśl stara się Hume wyrazić metaforycznie:

> Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przesuwają się to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji. […] Porównanie z teatrem nie powinno nas wprowadzać w błąd. Nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie; nie mamy zaś nawet najbardziej odległego pojęcia o miejscu w przestrzeni, w którym by się te sceny rozwijały, ani pojęcia o składnikach, z których umysł się składa [TNL, I, 329].

Skoro klasyczne pojęcie podmiotu, dostępne tylko introspekcyjnemu oku, okazuje się metafizycznym mirażem, Humowski umysł nie może być substancją w sensie kartezjańskiego „ja" czy Leibnizjańskiej monady. Ponadto, Hume uważa kartezjańską definicję substancji (*to, co może istnieć samo przez się* [TNL, I, 303]) za zbyt pojemną. Pozwala ona uczynić desygnatem tego pojęcia wszystko, co może zostać pomyślane, a zatem zarówno percepcję, jak i percypującą duszę [ibidem]. Dusza nie może zostać pomyślana, ponieważ – zgodnie z *copy thesis* – wymagałoby to pierwotnej percepcji. Także Humowskie stwierdzenie, że „nie mamy żadnej doskonałej idei poza percepcją" [TNL, I, 304], należy rozumieć zgodnie z *copy thesis*. Przez percepcję rozumie tu Hume impresję – analogicznie do sytuacji, w której krytykując Locke'a, przekonywał, że wszelkie impresje są wrodzone, a idee nie są [BDR, II, 15–16] – co oznacza, że z ideą doskonałą, tj. rzeczywistą, mamy do czynienia tylko wtedy, gdy jesteśmy w stanie wskazać percepcję pierwotną, od której ona pochodzi. Konsekwentnie, „nie mamy idei substancji" [TNL, I, 304], a zatem duszy nie należy pojmować w kategoriach substancjalnych w żadnym z dwóch podstawowych – omawianych w pierwszej części tej pracy – znaczeń, ani jako *podłoża* jakości czy percepcji (wobec krytyki sensowności takiego pojęcia przeprowadzonej przez Berkeleya [zob. TNL, I, 32]), ani jako bytu *niezależnego* (niezależne są tylko impresje pierwotne, a pojęcie substancji nie wytrzymuje testu *copy thesis*).

Skoro zatem umysł nie jest substancją, to polemika kontynentalnego racjonalizmu z materializmem w duchu hobbesowskim nie ma absolutnie żadnego sensu. Nie ma możliwości, by „odpowiedzieć na pytanie, *czy percepcje tkwią w substancji materialnej czy niematerialnej*, gdy nawet nie rozumiemy, jakie ma znaczenie to pytanie" [TNL, I, 304].

12. Idea tożsamości osobowej

Czytelnicy Hume'a, którzy zapoznali się z naturalistyczną koncepcją umysłu i jego władz, opartą na kartezjańskim przekonaniu o zasadniczej przejrzystości aktów umysłowych i przedmiotów mentalnych, będą zapewne zdziwieni widząc, że Hume pozytywnych rozstrzygnięć epistemologii znaturalizowanej nie przenosi na poziom analiz tożsamości osobowej[67]. W przypadku idei tożsamości osobowej Hume po raz kolejny stosuje *copy thesis* i po raz kolejny wynik jest negatywny [TNL, I, 326]. Z tego powodu Hume jest nader krytyczny względem wszystkich filozofów, którzy utrzymują: „Jesteśmy wewnętrznie świadomi tego, co nazywamy naszym ja" i twierdzą, że „nasze ja jest dokładnie identyczne […] i proste" [TNL, I, 325]. Tymczasem, zdaniem Hume'a, „być może jest to w [czyjejś] mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa *swoim ja*, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy" [TNL, I, 327].

Oczywiście fakt, że odpowiedź Hume'a jest jednoznacznie negatywna, gdyż *w nim nie ma takiej rzeczy*, o której mógłby powiedzieć, że to *jego ja*, nie rozstrzyga sprawy i odpowiedź taką należy wesprzeć argumentami. Żeby to uczynić, należy prześledzić, jakie, zdaniem Hume'a, są przyczyny naszego przeświadczenia o istnieniu „ja". Innymi słowy, na jakiej podstawie twierdzimy, że idea „ja", o której myślimy, iż jest nam bezpośrednio dana, tworzy się w naszych umysłach, chociaż wykazaliśmy już, że nie może pochodzić z żadnej danej nam bezpośrednio percepcji.

W celu zrozumienia argumentacji Hume'a musimy cofnąć się do rozważań o istnieniu zewnętrznym. W sekcji poświęconej temu zagadnieniu pisałem jedynie o Humowskiej krytyce koncepcji reprezentacji, wedle której przyczyny danych impresji, bezpośrednio im odpowiadające, miałyby mieć niezależne, zewnętrzne istnienie. Problem istnienia zewnętrznego jest jednak znacznie szerszy i dotyczy nie tylko przekonania o *zewnętrznym* istnieniu przedmiotów naszych percepcji, ale również przeświadczenia o ich *trwałym* i *niezmiennym* istnieniu. Zgodnie z Humowską metodą analizy, trzeba teraz postawić pytanie: *skąd bierze się przeświadczenie o nieprzerwanym istnieniu przedmiotów zewnętrznych?* [TNL, I, 272] Odpowiedź Hume'a jest konsekwentna i spójna z pozostałymi jego poglądami: przeświadczenie nie jest niczym innym jak tylko żywością danej idei, idea z kolei zawdzięcza swo-

67 Jest w tym – jak i w wielu innych rzeczach – bardzo bliski Kantowi. Precyzyjne opisanie sposobu funkcjonowania umysłu u jednego i podmiotu transcendentalnego u drugiego nie niesie za sobą konieczności uznania jakiejkolwiek substancjalnej formy „ja". Tutaj i w dalszym ciągu tego podrozdziału warto zwrócić uwagę na to podobieństwo.

ją żywość stosunkowi podobieństwa do danej bezpośrednio impresji. Dzięki temu podobieństwu umysł jest skłonny – czy wręcz przymuszony – do przechodzenia od jednej do drugiej, zaś wysoki stopień żywości wymusza na umyśle przeświadczenie o rzeczywistości danej idei [TNL, I, 272]. Powyższa argumentacja z pewnością tłumaczy, w precyzyjny i spójny sposób, jakie są przyczyny naszego przeświadczenia w ogóle, ale nie mówi nam nic o tym, jak rodzi się przeświadczenie o nieprzerwanym istnieniu. W tym celu należy dodatkowo przyjąć, że korzystając z władzy pamięci, co najczęściej czynimy mimowolnie, dysponujemy rozmaitymi percepcjami, które – mimo że są istnieniami ginącymi [TNL, I, 254] i pojawiają się w dużych odstępach czasowych, często nieregularnie i przypadkowo – są do siebie na tyle podobne, iż owa relacja podobieństwa skłania nas, by uznać je za tożsame. Aby to pojęcie tożsamości nie było puste i nie wikłało się w sprzeczności [TNL, I, 273], percepcje, które uznajemy za tożsame, „wiążemy istnieniem nieprzerwanym" [ibidem]. Pojęcie nieprzerwanego istnienia pojawia się zatem w obszarze znaczeniowym pojęcia tożsamości percepcji. To, że oba pojęcia są fikcyjne, nie ma w tym momencie znaczenia dla sposobu, w jaki je tworzymy.

> Tutaj więc mamy skłonność do tego, iżby fikcyjnie przedstawiać sobie nieprzerwane istnienie wszelkich przedmiotów doznania zmysłowego; że zaś ta skłonność wynika z pewnych żywych impresji naszej pamięci, przeto daje ona żywość tej fikcji; innymi słowy sprawia, że wierzymy w nieprzerwane istnienie ciał [TNL, I, 273].

Analogicznie wygląda rozumowanie dotyczące „ja". Owo mityczne „ja" nie jest niczym innym niż doznawaniem, minionym bądź aktualnym, które uważamy za *własne*[68]. „Co do mnie – pisze Hume – to gdy wnikam 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" [TNL, I, 327]. Tajemnica „ja" rozpływa się ostatecznie, gdy określimy

68 Podobnie jak w przypadku istnienia ciągłego, również w przypadku tożsamości osobowej główną rolę odgrywa pamięć: „ponieważ jedynie pamięć zapoznaje nas z ciągłością i zasięgiem tego następstwa percepcji, przeto ją trzeba uważać głównie z tej racji za źródło tożsamości osobowej. Gdybyśmy nie mieli pamięci, nie mielibyśmy w ogóle żadnego pojęcia o przyczynowości i, co za tym idzie, o tym łańcuchu przyczyn i skutków, które tworzą nasze ja, czyli naszą osobę" [TNL, I, 339].

je jako „wiązkę czy zbiór różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością" [TNL, I, 327–328]. Ponieważ percepcje te pozostają ze sobą w stałych stosunkach – np. obserwowanie określonych ludzkich zachowań *stale* budzi nasz gniew bądź wzruszenie – jesteśmy skłonni przypisywać im pewną ciągłość i tożsamość, tj. odnosić je do jakiejś wspólnej podstawy, która „realnie wiąże różne nasze percepcje w jedno" [TNL, I, 336]. Tymczasem „ja", ujęte filozoficznie, to tylko percepcje powiązane stosunkami, przede wszystkim przyczynowością [por. TNL, I, 338]. „Tożsamość – konkluduje Hume – którą przypisujemy umysłowi człowieka, jest tylko fikcyjna, [jest] tego samego rodzaju jak ta, którą przypisujemy ciałom roślinnym i zwierzętom" [TNL, I, 335–336].

Powyższe fragmenty jednoznacznie wskazują na Humowską intencję antymetafizyczną. W rzeczy samej jego argumentacja nie jest niczym innym, jak tylko opisem i wyjaśnieniem, w jaki sposób dochodzimy do fikcyjnej idei substancji czy równie fikcyjnej idei inherencji. Rozważania poświęcone tożsamości osobowej są elementem krytyki jednego z rozumień pojęcia substancji (jako duszy), mają również ewidentny wydźwięk antyepisteologiczny. Poniższy fragment doskonale odkrywa pierwszy aspekt tej krytyki:

> Wyobrażamy sobie fikcyjnie, ażeby usunąć przerwy [w ciągłości naszych percepcji – T.S.], że percepcje naszych zmysłów istnieją nieprzerwanie, i uciekamy się do pojęcia *duszy, jaźni i substancji*, ażeby zamaskować zmianę [TNL, I, 330][69].

Krytyka idei tożsamości osobowej odsyła zatem do krytyki substancji, natomiast w warstwie pozytywnej – do analizowanego wcześniej pojęcia umysłu jako zespołu percepcji powiązanych stosunkami.

Niemniej ważna jest antyteologiczna intencja tej krytyki, którą Hume sugeruje z charakterystyczną dla siebie dwuznacznością. Krytyka pojęcia substancji daje bowiem pretekst do rozważań nad naturą duszy: czy jest materialna czy niematerialna, śmiertelna czy nieśmiertelna. Rozstrzygnięcie

69 W *Streszczeniu*, które, abstrahując od tego, kto jest jego autorem, możemy uznać za zdanie relacji z poglądów Hume'a, czytamy w tym kontekście: „dusza, o ile możemy to pojąć, nie jest niczym innym niż systemem, czy też ciągiem różnorakich percepcji, takich jak ciepło i zimno, jak miłość i gniew, jak myśli i wrażenia zmysłowe. […] Nie mamy idei substancji jakiegokolwiek rodzaju. […] Nasza idea jakiegokolwiek umysłu jest tylko ideą, składającą się z poszczególnych percepcji; i nie ma w niej pojęcia jakiejś rzeczy, którą byśmy nazywali substancją" [TNL, II, 496–497].

na korzyść któregoś z członów tych alternatyw jest oczywiście równoznacznie z zajęciem – odpowiednio – antyreligijnego bądź religijnego stanowiska. W związku z tym trudno się dziwić, że w interesującym nas fragmencie *Traktatu* pojawia się aluzja, która pozwala jednoznacznie przyporządkować poglądy Hume'a pierwszemu z tych dwóch stanowisk. Oto bowiem, po sprowadzeniu „ja" do ciągu percepcji, pojawia się w *Traktacie* następujący argument:

> Gdyby zaś wszystkie moje percepcje zniknęły wraz ze śmiercią i gdybym ja nie mógł ani myśleć, ani czuć, ani widzieć, ani kochać, ani nienawidzić, skoro ulegnie rozkładowi moje ciało, to byłbym unicestwiony całkowicie, i nie wyobrażam sobie, czego byłoby jeszcze więcej potrzeba, by mnie uczynić doskonałym niebytem [TNL, I, 327][70].

Humowska koncepcja „ja" jest więc po części Kartezjańska i Berkeleyowska, skoro za podstawę tożsamości uznaje myślenie, odczuwanie i doznawanie; po części zaś Lockowska, skoro w kontekście tożsamości osobowej uznaje prymat refleksyjności towarzyszącej doznawaniu. Zasadnicza różnica między Hume'em a Descartes'em czy Berkeleyem polega na uznaniu, że pojęcie substancji nie ma żadnego desygnatu. Określenia *jaźń*, *substancja* i *dusza* pochodzą z przedoświeceniowego słownika, który Hume odrzuca w całości. Dopełniając Berkeleyowską krytykę substancji, Hume wykazuje urojony, lub, w najlepszym wypadku, domniemany charakter substancji duchowej. Berkeley miał rację, zdaniem Hume'a, kiedy twierdził, że postrzegalne jakości zmysłowe nie stanowią jeszcze ciał materialnych. Według Hume'a należy dodać, że refleksyjnie postrzegane aktywności umysłowe nie stanowią jeszcze podmiotu jako substancji myślącej. Ostatecznie umysł jest, w Humowskiej wykładni, *bundle of perceptions*, kojarzonych, systematyzowanych, odtwarzanych i kompilowanych dzięki rozmaitym aktywnościom umysłowym: pojmowaniu, wyobrażaniu sobie, pamiętaniu. W odpowiedzi na pytanie o status tych aktywności możemy sformułować tezę, że są *władzami* umysłu, niebędącymi *modi* myślenia. Nie istnieje jednak możliwość teologicznej legitymizacji tych władz, należy więc odwołać się do usprawiedliwienia innego rodzaju. Aktywność umysłu można wtedy rozpatrywać jako działanie biologicznego aparatu, opartego na instynktach i operującego danymi doświadczenia. Wyjaśnienie to należy traktować z pewną ostrożnością,

70 Podobne konkluzje Hume przedstawia w wycofanym z rozpowszechniania eseju *O nieśmiertelności duszy* [OND, 147–148].

ponieważ cała filozofia Hume'a jest sceptycznie wymierzona w obiektywistyczne roszczenia nauk szczegółowych. O sobie wiemy mniej niż o trójkącie, choć to my jesteśmy przestrzenią, w której zapadają normatywne decyzje dotyczące konstrukcji czy raczej rekonstrukcji wszelkiej możliwej wiedzy o trójkątach.

Dodatkowo, Humowska geografia umysłu jest w pewnej mierze antycypacją koncepcji Kanta: obydwaj zwracają uwagę na całość funkcjonowania władz poznawczych, na zasady je wiążące, na reguły, które czynią doświadczenie możliwym. Humowska krytyka idei tożsamości osobowej, jako krytyka idei duszy episteologicznej, w rzeczywistości dobitnie poświadcza upadek episteologii jako epistemologii fundamentalnej.

13. Konkluzja: od „ja" episteologicznego do „ja" społecznie afektywnego

Bez względu na to, które z wielu możliwych i używanych przez racjonalistów XVII wieku rozumień terminu *a priori* mielibyśmy na myśli – niezależność od doświadczenia, uprzedniość względem doświadczenia, powszechność, konieczność, bezpośredniość, ogólność czy obiektywność – jego odniesieniem jest zawsze filozoficzny fundamentalizm, uzasadniany przez transcendentny autorytet filozoficznego, a często również religijnego Boga. Nie jest oczywiście przypadkiem, że wraz z narodzinami nowożytnego racjonalizmu do łask powrócił ontologiczny argument Anzelma. Związek aprioryzmu i teologicznego uzasadnienia jest tak bliski, że rozerwanie apriorycznego łańcucha teologicznej dedukcji przez Hume'a sprawiło, iż dla samego aprioryzmu należało znaleźć zupełnie nową formułę. Dokonał tego Immanuel Kant, przy czym coś zostało bezpowrotnie stracone: transcendentalizm ukonstytuował powszechność i konieczność apriorycznej wiedzy, ale dostęp do świata został zapośredniczony w podmiotowo warunkowanej zjawiskowości. Humowska krytyka teologii miała więc swoje bezpośrednie skutki epistemologiczne, polegające przede wszystkim na przesunięciu w obrębie rozważań teoriopoznawczych oraz na zasadniczym ograniczeniu ich zasięgu.

Podobnie wygląda sprawa z podstawowymi pojęciami epistemologicznymi. Zaskakująco ubogie pojęcie *bundle of perceptions* nie posiada żadnej mocy wyjaśniającej i służy radykalnie redukcyjnemu dążeniu Hume'a do wyjaśnienia całego procesu poznawczego wyłącznie w terminach postrzeżeń. Zapewne możliwe jest zbudowanie opisu świata w języku percepcji, w sposób nieesencjalistyczny, pod warunkiem zaakceptowania takich konsekwencji, jak probabilizm, sceptycyzm i fenomenalizm, ale próba wyjaśnienia samego procesu poznawczego w oparciu o dyskurs percepcji ma widoczne

wady. Po pierwsze, rezultat jest mało przekonujący: być może dałoby się opisać aktywność umysłu w kategoriach percepcji refleksyjnych, a także w terminach *przeświadczenia*, *wyobraźni*, *kojarzenia*, *pamięci*, *porządkowania*, ale (1) nie dałoby się wytłumaczyć aktywności tych szczególnych percepcji, co prowadzi do ewidentnej konkluzji, że (2) instynkty, które leżą u podstaw „percepcji wewnętrznych" są od nich czymś zupełnie różnym. Po drugie, wyjaśnienie to jest uwikłane w strukturę kołową, a to – przy ewidentnym rysie sceptycznym – niszczy dyskurs oparty na takim wyjaśnieniu. Antyteologiczna krucjata Hume'a nie tylko uniemożliwiła sensowny dyskurs o świecie i podmiocie, lecz również zrodziła zasadne wątpliwości dotyczące statusu samego dyskursu filozoficznego.

Również termin „wiedza" traci u Hume'a swój obiektywistyczny i uniwersalistyczny wydźwięk i oznacza coś diametralnie różnego niż np. u Leibniza (Leibniz uznałby, że u Hume'a jedynie wiedza matematyczna jest wiedzą w sensie ścisłym), a pojęcia jedności i zupełności wiedzy stają się pustymi abstrakcjami, ideami nieposiadającymi żadnego odniesienia. Według Hume'a metafizyczne pojęcie wiedzy daje się obronić tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że świat jest stałym i niepowątpiewalnym korelatem naszej aktywności poznawczej, o czym w przypadku Hume'a nie może być mowy (zagwarantowanie poznaniu takiej właśnie ontologicznej podstawy było motywacją sceptycznego, tylko pozornie kontestatorskiego, zabiegu Descartes'a). W konsekwencji Hume nie może zachować siedemnastowiecznego ideału wiedzy. W jego koncepcji wiedza nie jest bowiem systemem koniecznych twierdzeń i adekwatnych pojęć, ale zespołem czy zbiorem subiektywnych i jedynie prawdopodobnych przekonań, którym okazjonalna empiryczna sprawdzalność nadała pozór obiektywności i ważności. Widać to wyraźnie wtedy, gdy szukamy *uzasadnienia* dla wiedzy o świecie. Dla Leibniza wiedza ma swoją podstawę w metafizycznej i teologicznej idei harmonii przedustawnej, dla Descartes'a – w boskiej stałości i prawdomówności, zaś dla Spinozy – w dostępnej intelektowi idei bytu doskonałego. Dodatkowo, ufność pokładana w akt stworzenia stanowiła dla wszystkich epistemologów wystarczające *usprawiedliwienie* pewności przekonania o istnieniu świata zewnętrznego. Tymczasem uzasadnienie, które podaje Hume, jest niepomiernie słabsze, skoro wszelką wiedzę o faktach, jako o domniemanych zdarzeniach zewnętrznych względem podmiotu, zdobywamy wyłącznie dzięki osobniczemu, przypadkowemu doświadczeniu. Regularności, których doświadczamy, nie mają żadnego pozaempirycznego wsparcia. Dla Hume'a bowiem wiedza jest zespołem nawykowych przekonań, wyrażających stosunek podmiotu do empirycznej rzeczywistości, zakładając, że coś takiego, jak „empirycz-

na rzeczywistość" w ogóle istnieje. Wiedza jest ostatecznie *konglomeratem* „przeświadczeń, że" wyrażalnych w sądach, a nie *systemem* sądów, pełniących funkcję przedstawiającą. Sądy te są zawsze subiektywne, wyrażające preferencje jednostki, grupy społecznej, kręgu kulturowego etc.

Kiedy w pierwszej części tej książki wspominałem o fundamentalistycznej i absolutystycznej etyce, towarzyszącej rozważaniom epistemologicznym, wzmiankowałem również, że w dyskursie Hume'a często obecne jest odwołanie do etyki utylitarystycznej. Warto zauważyć, iż epistemologia nie posiłkowała się etyką, nie potrzebowała ugruntowania etycznego, a odwołanie teologiczne sprawiało, że poziomy etyczny i epistemiczny były nie tylko paralelne, ale i zbieżne. W odniesieniu do Hume'a należy więc teraz postawić pytanie analogiczne do tego, które zadałem w kontekście analiz epistemologii: *czy w przypadku ewidentnego napięcia, które istnieje między sceptycznym a naturalistycznym rysem filozofii Hume'a, rozwiązanie z porządku pozaepistemologicznego może zostać uznane za wystarczające?*

Otóż, moim zdaniem, nie tylko może, ale nawet musi zostać uznane za wystarczające z powodu praktycystycznego i naturalistycznego nastawienia filozofii Hume'a. Kiedy piszę o praktycyzmie czy naturalizmie Hume'a, mam na myśli fakt, że jego filozofia promuje rozwiązania, których kryterium sensowności jest praktyczna użyteczność. Wynika to oczywiście z naturalistycznego (albo naturalnego) nastawienia: tylko afektywne ze swej natury przeświadczenie o rzeczywistym istnieniu korelatów naszych percepcji może uczynić nasze praktyczne intencje celowymi. Uważam więc, że pojęcie przeświadczenia jest w teoretycznej części filozofii Hume'a pojęciem fundamentalnym i pierwotnym. W zasadzie nic nie powinno nas powstrzymywać przed tym, by I księgę *Traktatu* i pierwsze *Badania* interpretować niejako od końca, czyli wbrew typowemu odczytaniu, akcentującemu pierwotność percepcji. Pytanie prowadzące do takiej interpretacji brzmiałoby wtedy następująco: *jakiej rekonstrukcji ludzkiego umysłu należy dokonać, by skutecznie opisać i wytłumaczyć, dlaczego żywimy określone przeświadczenia?* W wersji krytycznej pytanie należałoby sformułować nieco inaczej: *dlaczego filozofia racjonalistyczna nie jest w stanie wytłumaczyć przyczyn i natury naszych przeświadczeń?* Odpowiedzi na oba pytania znajdują się wszakże w obszarze *stricte* epistemologicznym, skoncentrowanym wokół stosunku pomiędzy podmiotem i światem zewnętrznym, danym pod postacią mentalnych przedstawień. Żadna filozofia teoretyczna, zdaniem Hume'a, nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie epistemologiczne, pozostając w obszarze wyznaczonym przez swoje badania. Jednocześnie, naturalna skłonność każe nam zarówno zakładać bezwarunkowo pozytywną odpowiedź na pytanie

ontologiczne, jak i kwestionować sensowność pytania epistemologicznego. Hume ignoruje własną, sceptyczną odpowiedź na pytanie epistemologiczne, odwołując się do instynktownej strony ludzkiej natury, wskazując tym samym na elementarne konstytuanty tejże; konstytuanty, które nie mogą być przedmiotem dalszych analiz. Natura ludzka interpretowana w kategoriach instynktów (jako władz biologicznych) oraz afektów (jako odczuć towarzyszących postrzeganiu idei realnych) jest, co prawda, dalej naturą poznawczą, pozwalającą nam odnosić się do świata, ale jest również naturą pozateoretyczną, a więc niemożliwą do sproblematyzowania w przestrzeni teoretycznej (logicznej, według terminologii Hume'a). Korzystając z Wittgensteinowskiej metafory, można powiedzieć, że Humowska drabina spełniła już wszystkie funkcje, do których mogła być użyteczna.

A jednak wiele rzeczy wymaga dopowiedzenia, gdyż kontakt poznawczy ze światem nie ogranicza się do kontaktu z obiektami fizycznymi. Obejmuje również kontakt z innymi ludźmi, danymi nam w doświadczeniu. Tego właśnie dotyczy hipoteza interpretacyjna Grzelińskiego. „Umysł – pisze ten autor – nie jest podmiotem teoretycznym, ale również praktycznym, jest nie tyle poznający, co – przede wszystkim – działający, orientujący się w świecie i społeczności"[71]. W świetle I księgi *Traktatu* umysł to tylko kolekcja percepcji. Co więcej, jak pamiętamy, w czwartej części I księgi *Traktatu* Hume określił innych ludzi jako „wiązki lub zbiory percepcji" [TNL, I, 327], a to powoduje, że relacje interpersonalne stają się wielce problematyczne. W swojej książce Grzeliński wykazuje, że jeśli chcemy ocalić to, co u Hume'a najciekawsze, musimy popatrzeć na wszystkie trzy księgi *Traktatu* jako na przemyślaną całość i założyć u Hume'a więcej systematyczności myślenia, niż się to zwykle czyni. Analiza logiczna (I księga TNL) nie pozwala uchwycić specyfiki „ja", i z tego powodu Hume podejmuje w II księdze próbę opisania umysłu od innej strony. Ten opis nie jest już teoriopoznawczy (logiczny), ale afektywistyczny (praktycystyczny): celem pierwszego była epistemologiczna definicja podmiotu, celem drugiego jest jak najdokładniejszy opis *osoby*, czyli „człowieka w obrębie społeczności"[72]. Książka Grzelińskiego proponuje odczytanie Hume'a, które znosi wzmiankowane napięcia i sprzeczności, traktując naturalistyczne inklinacje Hume'a jako swego rodzaju kontynuację I części *Traktatu*, krytycznej względem racjonalizmu. Punktem wyjścia systematycznej rekonstrukcji Grzelińskiego jest określenie pojęcia doświadczenia w filozofii Hume'a jako dwupoziomowego, czyli zmysłowego i re-

71 A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu"…*, s. 178.

72 Por. ibidem, s. 14.

fleksyjnego. Podział ten ma swoje źródło w podziale percepcji na pierwotne (*original*) i wtórne (*secondary*), czyli zmysłowe i refleksyjne [TNL, II, 9–10], i jest podstawą umożliwiającą określenie dwóch rodzajów doświadczeń, z których każde ma afektywny i instynktowny charakter. Grzeliński zakłada, że skoro doświadczenie zmysłowe jest polaryzowane dzięki przeświadczeniu (*belief*), to doświadczenie refleksyjne musi opierać się na jakimś odpowiedniku przeświadczenia. Odpowiednikiem tym jest oddźwięk uczuciowy (*sympathy*). „Dzięki niemu możliwa jest nie tylko relacja podmiot–świat, ale także relacja pomiędzy osobami współtworzącymi społeczność"[73]. Analiza etyczna jest o tyle ważna, że „dzięki przesunięciu uwagi na płaszczyznę społeczną Hume może wykazać, że pojęcie wiedzy musi uchwycić również relacje z innymi ludźmi. *Przedstawiona przezeń prezentacja natury ludzkiej nie ogranicza się do ukazania indywidualnej perspektywy pojedynczej świadomości*[74]". Z tego też powodu to, co w solipsystycznej perspektywie teoretycznej księgi *Traktatu* było niemożliwe, tj. ufundowanie podmiotowości i relacji do świata, teraz – po wprowadzeniu pojęcia *sympathy* – jawi się jako jaskrawa konieczność. Owo tajemnicze „ja", którego impresji nie potrafił odnaleźć posługujący się *copy principle* rozum teoretyczny, rozum praktyczny uznaje za fundament naszego odnoszenia się do innych, oparty na afektywności oddźwięku uczuciowego [TNL, II, 64].

* * *

Filozofia XVII wieku postawiła problem odniesienia interpersonalnego i, nawet jeśli nie do końca zdawała sobie z tego sprawę, sformułowała trudność, z którą borykać się będzie przede wszystkim filozofia XX wieku. Odwołanie teologiczne miało dla wielkich metafizyków charakter fundamentalnej prawdy, w którą nie zamierzali wątpić. To, co dla Descartes'a czy Leibniza stanowiło przede wszystkim światopoglądowy, a tuż za tym filozoficzny fundament, dzięki Humowskiej krytyce, dzięki destrukcji teologii racjonalnej, której dokonał kantowski rozum teoretyczny, wreszcie dzięki spektakularnej klęsce heglizmu jako światopoglądu teologicznego, dla filozofów XX wieku było nieprzekonującą atrapą. Pokłosie trudności, którą ewokuje usunięcie owego fundamentu, obserwujemy zarówno u egzystencjalistów i w filozofii dialogu, gdzie kwestia podmiotowości Innego miała pierwszorzędne znaczenie, jak i np. u Husserla, który – w duchu kartezjańskim, ale bez jego Boga

73 Ibidem, s. 261.

74 Ibidem, s. 53 [kursywa moja – T.S.].

– podejmował jałowe próby ukonstytuowana intersubiektywności w oparciu o postulatywny podmiot transcendentalny.

Destrukcyjna filozofia Hume'a podkopała fundamenty niemal wszystkich ontologicznych i epistemologicznych rozstrzygnięć filozofii XVII wieku, ale w przypadku zagadnienia odniesienia interpersonalnego była mniej krytyczna niż myśl Descartes'a czy Leibniza. Samotne, zamknięte w swoich wnętrzach substancje myślące i monady potrzebowały swego rodzaju teologicznego mostu, by możliwe było przełamanie solipsystycznej samotności. Fundament, który dla relacji międzyludzkich odnalazł Hume, jest natomiast ulokowany w afektywnej stronie naszej natury, rozumianej jako chęć *współodczuwającego* bycia z innymi. Rzeczywistość „innych", przestając być kwestią wiary, stała się kwestią uczucia.

Zakończenie

Antyteologizm, sceptycyzm i naturalizm

Dwa główne plany filozofii Hume'a, filozofia religii i teoria poznania, są zasadniczo zbieżne. Ścisłe zastosowanie rygorów teoriopoznawczych do zagadnień natury teologicznej pokazuje, że jedynym *sensownym* przedmiotem namysłu jest *irracjonalne* poczucie, nieuzasadniona i instynktowna wiara, tożsama z przeświadczeniem o istnieniu istoty najwyższej. Hume zdawał sobie sprawę, że jedynym środkiem, jakiego mógł użyć, by wykazać bezprzedmiotowy charakter tego rodzaju *postawy*, było wyjaśnienie genealogiczne i psychologiczne, odsyłające do historycznie niezmiennych konstytutywnych elementów ludzkiej natury afektywnej. Ma tu miejsce kolejna zaskakująca paralela: w przypadku krytyki teologii Hume korzysta ze sceptyckich narzędzi swojej filozofii. Są one bezwzględnie destrukcyjne zarówno względem koncepcji Boga jako pierwszej przyczyny, jak i pojęć związku przyczynowego oraz niezależnego od podmiotu istnienia ciał fizycznych. W przypadku krytyki szeroko rozumianej religijności i *uczucia religijnego* Hume stosuje natomiast manewr naturalistyczny, lokując istotę religijności po stronie ludzkich afektów, których przedmiotem intencjonalnym jest Bóg. Określenie *naturalny* nie jest jednak tutaj tożsame z wyrażeniem *prawdziwy*. Prawdziwe są instynkty (uczucia strachu, pokory i podziwu), na bazie których tworzymy pojęcie Boga. Samo tworzenie jest zaś tylko naturalne, tj. daje się wytłumaczyć w odwołaniu do owych instynktów. Bóg jest więc prawdziwy tylko w odniesieniu do ludzkiej natury, jest jedną z jej kreacji i niczym więcej. Tylko w tym sensie jest *naturalny*.

Wobec tej podwójnej strategii Hume'a odpowiedź na często stawiane pytanie, czy jest on sceptykiem czy naturalistą, nastręcza pewne kłopoty. Sceptycyzm jest gatunkiem filozofii, a skoro tak, to – po pierwsze – „rozumowania sceptyczne i dogmatyczne są takie same, choć są przeciwne co do swego kierunku i swych skutków" [TNL, I, 245] oraz – po drugie – sceptycyzm jako filozofia zawsze musi ustąpić życiu, wewnątrzświatowemu i wewnątrzspołecznemu funkcjonowaniu, przyrodzonemu (biologicznemu) istnieniu, w myśl tezy, iż „natura w czas łamie siłę wszelkich argumentów sceptycznych" [TNL, I, 245]. Podobny w wymowie passus z *Badań* mówi, że „natura jest zawsze zbyt silna dla zasad" [BDR, XII, 129], a ponieważ dotyczy on zasad pyrronizmu, to podporządkowanie sceptycyzmu (jak i każdego innego systemu filozoficznego) naturze staje się oczywistą konkluzją Humowskiej filozofii. Nie zmienia to faktu, że sceptycyzm jest niejako filozofią *naturalną* i jest bez wątpienia Hume'owi najbliższy – jako, w pewnej mierze, zgodny z naturalizmem, pozwala bowiem, jak żaden inny system filozofii, zrozumieć zarówno podporządkowanie rozumu i wszechwładzę przyrody, jak i prymat życia praktycznego nad filozofią. Trzeba też przyznać, że swych sceptyckich – w dużym zakresie – konkluzji nie wyłącza Hume spod ogólnego prawa „niweczenia się" rozumu [por. TNL, I, 238]. Pisarstwo filozoficzne jest bowiem tylko jedną z wielu wolicjonalnych działalności, jakie podejmują ludzie – wygłaszać pretensje wobec rozumu ludzkiego za to, że jego posługiwanie się logiką jest aporiogenne, skoro niejako *w jego naturze* jest obalanie samego siebie, to tyle, co zarzucać życiu, że głuche na argumenty, nieuchronnie prowadzi do śmierci. Hume wykazuje się dużą przenikliwością. Ma świadomość, że dogmatyzm (aprioryzm, teologia) i sceptycyzm są awersem i rewersem tej samej monety, a ich wartość jest doskonale równa. Dogmatyzm i radykalny sceptycyzm, będąc prostymi lustrzanymi odbiciami, mieszczą się w tej samej przestrzeni logicznej. Ich dialektyczne połączenie czyni je nierozerwalnymi, tak że ostatecznie okazują się tym samym. To również świadomość tej zależności [por. TNL, I, 245], a nie tylko strach przed oskarżeniami o ateizm, zwyczajowo kojarzony ze sceptycyzmem, sprawia, że Hume unika przedstawiania się jako sceptyk. Niezbywalnym elementem każdej filozofii są zarówno pierwiastki dogmatyczne, jak i sceptyczne. W ten sposób należy rozumieć grę, którą Hume prowadzi z czytelnikami: jego naturalizm jest niepełny, agnostyczny, niewystarczający – natrafia na barierę w postaci ograniczonej mocy ludzkiego rozumu, niezdolnego dostarczyć uzasadnienia; z kolei sceptycyzm jest bezbronny wobec życia – mimo że rysuje się jako logiczny wymóg, ustąpić musi witalności naszego biologicznego istnienia [por. TNL, I, 245].

Skutkiem tych dociekań, świadomie prowadzonych na granicy dwóch pól filozoficznych, jest ukonstytuowanie umysłu jako nowej jakości epistemologicznej, odmiennej od kartezjańskiego podmiotu *cogito* czy późniejszego kantowskiego *czystego rozumu*. Podmiot kartezjański jest jednostką metafizyczną, kantowski – epistemologiczną. Żadnego z nich nie da się zrozumieć, wyjaśnić ani uzasadnić, opuszczając ściśle przypisaną im perspektywę: metafizyczną bądź transcendentalną. Tymczasem Humowski „umysł" staje się pojęciem epistemologicznym dopiero wtórnie. Ma on przede wszystkim status biologiczny, przyrodniczy i tylko w ten sposób – odwrotnie do toku ekspozycji problematyki natury ludzkiej w *Traktacie* – można w ogóle zrozumieć epistemologiczne tezy Hume'a. Innymi słowy, u Hume'a możemy dostrzec pierwsze oznaki tego, co – w zależności od idiosynkratycznych modyfikacji – nazywać się później będzie „epistemologią znaturalizowaną" (Quine) bądź koncepcją „biologicznego *a priori*" (etologia i socjobiologia). Ludzki aparat poznawczy – wobec przeprowadzonej przez Hume'a krytyki tezy o wpływie transcendencji – ulokowany zostaje w biologicznej naturze człowieka. Chrześcijański dualizm duszy i ciała, spektakularnie reaktywowany przez Descartes'a, zostaje jednoznacznie przekroczony. O ile jego zwolennicy utrzymywali, że nasza natura poznawcza jest zasadniczo różna od naszej cielesności, czego konsekwencją była teza o radykalnie boskim pochodzeniu poznania, o tyle Humowska antyteologia niweczy wszelkie usiłowania ukonstytuowania podmiotu „czystego", niezależnego od świata, mającego w sobie coś z „czystych inteligencji" czy z porządku pozazmysłowego. Jedyny ślad dawnych przekonań filozoficznych, jaki znaleźć możemy u Hume'a, polega na odseparowaniu rozumu jako władzy demonstratywnej od gatunkowej, biologicznej przynależności do świata przyrody. Co więcej, Hume odwraca w sposób paradoksalny klasyczny epistemologiczny obraz rozumu jako samowystarczalnego w swej konstruktywnej działalności. Według niego rozum jest samowystarczalny w destrukcji: jest w stanie zniweczyć każdy, choćby najmocniejszy wyprodukowany przez siebie argument. Sceptyczna inklinacja Hume'a staje się ewidentna, kiedy w ostatnich fragmentach *Traktatu* i w ostatnim eseju *Badań* przedstawia on rozum jako samozwrotny mechanizm, którego uprawomocnienie („naturalne") i działanie (konstruowanie twierdzeń powszechnych i koniecznych) współgrają z jego mocą destrukcyjną (niweczenie wszelkich tez w sposób „nieuchronny"). Ostatecznie to nie rozum, pamięć czy wyobraźnia jako władze czystego rozumu konstytuują kształt poznania. Po pierwsze, władze te są biologiczne *par excellence* i nie można im przypisać żadnego autonomicznego charakteru. Po drugie, nie przyniosłyby nam poznawczych korzyści, gdyby nie ist-

niały kierujące nimi instynkty trojakiego rodzaju: (1) stosunki filozoficzne, pozwalające nam skonstruować wymaganą do celów praktycznych pewność; a także (2) nawyk (przyzwyczajenie), który zmusza nas do (3) przeświadczenia o istnieniu stałych relacji między zjawiskami naszego doświadczenia.

Analizując koncepcje racjonalistów XVII wieku i konfrontując ich rozwiązania z rozwiązaniami Hume'a, możemy skonstruować dwa dychotomiczne modele stosunku do świata zewnętrznego. Możemy wyjść od świata *wewnętrznego*, niematerialnego i myślącego, i dzięki odwołaniu się do stwórczej transcendencji przejść do świata materialnego i postrzeganego zmysłami, jak kontynentalni metafizycy. Warunkiem spójności obu światów jest wtedy przyjęcie transcendentnego usprawiedliwienia. Dla osób religijnych nie jest to warunek nieakceptowalny, zważywszy, że tym, co zyskują dzięki niemu jest nie tylko świat, lecz także ideał wiedzy powszechnej i koniecznej. Natomiast model Humowski wychodzi od *świata zewnętrznego*, danego nam w percepcjach umysłowych, i sprowadza go do porządku wewnętrznego. Świat jako konstrukt rozumowy, nadbudowany nad postrzeżeniami, przestaje być światem realnym, zewnętrznym, niezależnym od podmiotu. Używając metafory Hume'a, podmiot staje się sceną teatralną, a świat oglądany przez oko umysłu jawi się jako spektakl. Sęk w tym, że konstruując teorię poznania ilustrowaną przez tę metaforę, nie sposób wskazać ani innego miejsca, w którym spektakl mógłby być odgrywany, ani – tym bardziej – ustalić jego autora oraz widza, skoro oko umysłu nie ma charakteru substancjalnego czy nawet osobowego w metafizycznym znaczeniu terminu. Założenie, że my, ciągle ci sami, oglądamy cały czas tych samych bohaterów i tę samą scenografię, nie ma żadnych podstaw. Jak słusznie zauważa Quine, Hume uznałby tezę, że w dwóch kolejnych przypadkach mamy do czynienia z tym samym jabłkiem, z tym samym zewnętrznym przedmiotem naszych percepcji, ba, z tymi samymi percepcjami, za „prymitywne nieporozumienie" (teoretyczne!)[1]. Tak zwane byty zewnętrzne – pisze Quine gdzie indziej – mają dla nas taki sam status jak bogowie Homera, różnica między nimi jest jedynie kwestią wiary, nie zaś uzasadnienia[2].

Stanowisko Hume'a nie wynika tylko z odrzucenia apriorystycznego racjonalizmu i natywizmu, który jest jego fundamentem, lecz raczej z odrzu-

1 Zob. W. O. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] idem, *Granice wiedzy i inne eseje*, Warszawa 1986, s. 108.

2 Por. W. O. Quine, *Trzy dogmaty empiryzmu*, [w:] idem, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969, s. 67.

cenia idei transcendentnie[3] gwarantowanego odniesienia przedmiotowego. Sam problem aprioryzmu – gdyby zastanowić się nad nim z Humowskiej perspektywy – jest absurdalny. Jeśli przywołamy dziwne na pierwszy rzut oka uwagi Hume'a z przypisu do pierwszych *Badań* [BDR, II, 15–16], kiedy wprost polemizuje z Lockowską krytyką natywizmu, to uda nam się uchwycić, że tym, co decyduje o rozróżnieniu fundamentalizm (dogmatyzm)/sceptycyzm (agnostycyzm) jest nie tylko przyjęcie racjonalistycznego (w pierwszym) bądź empirycznego (w drugim) punktu wyjścia[4], ale obecność odwołania ontoteologicznego i episteologicznego[5]. Jeśli aprioryzm pełni tu jakąś rolę, to przede wszystkim właśnie w teologicznym uwikłaniu, gdy należy udowodnić istnienie Boga, nie opuszczając umysłu. Mimo olbrzymiej ilości niespójności (niektóre z nich można zapewne rozmyć, o ile przeprowadziłoby się stosowne analizy), dzieło Hume'a pozostaje zasadniczo jednolite, a opisany powyżej „biologiczny sceptycyzm" da się doskonale zastosować do samego tekstu Hume'a. Przywołajmy jeden z najsłynniejszych fragmentów *Traktatu*, którym Hume zamyka I księgę:

> przede wszystkim napawa mnie lękiem i wywołuje w mej duszy zmieszanie ta zagubiona samotność, w jakiej się znalazłem w mej filozofii. […]. Dokądże ja doszedłem i czymże jestem? Z jakich przyczyn wywodzi się moje istnienie i do jakiej kondycji powrócę? O czyje względy mam się ubiegać i czyjego gniewu winienem się bać? Jakie istoty mnie otaczają? Na kogo mam jakiś wpływ i kto ma wpływ na mnie? Wszystkie te pytania wywołują zamieszanie w moim umyśle i zaczynam wyobrażać sobie, że znajduję się w najbardziej opłakanej kondycji, jaką sobie tylko można wyobrazić; że jestem otoczony najgłębszą ciemnością i że jestem całkowicie pozbawiony możności władania mymi członkami i władzami [TNL, I, 342, 348–349].

3 Nie tyle transcendentnie względem podmiotu, co raczej transcendentnie względem całej relacji odniesienia przedmiotowego.

4 Uważna lektura I rozdziału *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* przekonuje, jak już wzmiankowałem za Kołakowskim, że Hume podzielał większość racjonalistycznych założeń Descartes'a. W rzeczy samej, jego filozofia jest ściśle racjonalistyczna, zarówno w charakterystyce metody, jak i w szczegółowych rozwiązaniach (np. w zakresie matematyki).

5 Tezę tę uwierzytelnia przykład Berkeleya, który wychodząc od postrzeżeń i relatywizując do nich „zewnętrzne" istnienie przedmiotów świadomości, tylko dzięki odwołaniu teologicznemu mógł sformułować koncepcję, w której poznanie ma status intersubiektywny i obiektywny.

Ten stan „filozoficznej melancholii i delirium" [ibidem] jest naturalną konsekwencją zastosowania maksym sceptyckich do rozumowań filozoficznych. Empiryzm zostaje zakwestionowany, dociekania dotyczące kluczowych zagadnień (dusza, ja, istnienie zewnętrzne) nie przynoszą pozytywnych rozwiązań, rozum teoretyczny wyładowuje swoją bezsilność na samym sobie. U żadnego sceptyka starożytności destrukcyjny charakter myśli nie objawił się wyraźniej niż w *Traktacie* Hume'a. Z drugiej strony, nic bardziej niż przywołany fragment nie przekonuje, jak paradoksalna i krótka byłaby nasza egzystencja, gdyby natura nie wyposażyła nas w „rodzaj instynktu czy mechanicznej skłonności" [BDR, V, 47], która buduje nasze opinie i przekonania dotyczące świata. W taki sposób, że nawet sceptyk „bezwzględnie i koniecznie zmuszony jest żyć, mówić i działać podobnie jak inni ludzie w potocznych sprawach życia" [TNL, I, 349]. Sama natura broni nas przed nieuchronną konsekwencją filozofii: melancholią, delirium i śledzienniczym nastrojem. Tym właśnie, a nie brakiem filozoficznej konsekwencji, należy tłumaczyć na pierwszy rzut oka niefortunne i niefrasobliwe stwierdzenia Hume'a w rodzaju *idee stosują się do rzeczy* [TNL, I, 36]. Konkluzja Hume'owskich *badań geograficznych* jest zatem tyleż sceptycka, co naturalistyczna, przy założeniu, że zgodzimy się na ewidentną subordynację sceptycyzmu (i każdego innego *racjonalizmu*) względem natury, zawsze dla zasad zbyt silnej.

* * *

Dyskusja, czy Hume był sceptykiem czy naturalistą, trwa w krajach anglosaskich, gdzie tak recepcja, jak i wpływ Hume'a są wciąż nie do przecenienia. Niestety, echa tej dyskusji nader rzadko docierają do Polski, gdzie filozofia Hume'a jest przedmiotem albo badań specjalistycznych, poświęconych wybranemu technicznemu zagadnieniu, albo komparatystycznych, w rzeczywistości ograniczonych do wykładania znaczenia Hume'a w kontekście powstania filozofii transcendentalnej. Żadne z tych podejść nie pozwala jednak ukazać Humowskiej specyfiki: pierwsze – jako zbyt wewnętrzne względem filozofii Hume'a; drugie – jako zbyt służebne względem cieszącej się w Polsce olbrzymią estymą filozofii Kanta. Prace Rutkowskiego i Grzelińskiego są, mam nadzieję, skuteczną próbą przeniesienia na polski grunt anglosaskiego sporu, w którym – w pewnym uproszczeniu – wyróżnić możemy trzy stanowiska. Pierwsze jest naturalną konsekwencją odczytania Hume'a w taki sposób, w jaki czynili to Hegel, Green i Grose: jako epistemologa, ale przy tym sceptyka, którego wyniki badań są destrukcyjne dla całości ludzkich roszczeń poznawczych. Stanowisko drugie, które najdoskonalej wyraża Norman Kemp Smith (*The Philosophy of David Hume*, 1941) widzi w Humie

naturalistę *par excellence*, którego podstawowym celem filozoficznym jest wykazanie nadrzędności uczuć względem rozumu. Wreszcie trzecie stanowisko, reprezentowane przez Davida Fate Nortona, próbuje równoważyć akademickie i naturalistyczne inklinacje Hume'a (*David Hume: Common Sense-Moralist, Sceptical Metaphysician*, 1982), narażając się przy tym na zarzuty godzenia ognia z wodą[6]. Ponieważ każde z powyższych stanowisk jest w zasadzie aporiogenne, wydaje się że najlepiej pójść za sugestią Grzelińskiego i uznać, że „jednym z zadań, jakim służy treść księgi pierwszej [*Traktatu*], jest wskazanie na niedostatki dotychczasowej filozofii racjonalistycznej po to, by wraz z pierwszymi dwiema częściami księgi drugiej przedstawić nowy obraz umysłu"[7]. Płaszczyzna afektywna dookreśla w tej interpretacji to, co na płaszczyźnie teoretycznej jest niejasne, mętne bądź zwyczajnie sprzeczne wewnętrznie, jak pojęcia tożsamości osobowej czy rzeczywistego istnienia przedmiotów zewnętrznych. Niesprawiedliwe, zdaniem Grzelińskiego, traktowanie Hume'a wyłącznie jako epistemologa nie pozwalało komentatorom dostrzec, że etyka i teoria uczuć są nie tylko zwieńczeniem systemu Hume'a, ale również naturalną konsekwencją teoriopoznawczych krytyk z I księgi *Traktatu* i pierwszych *Badań*[8].

Taka interpretacja daje się uzgodnić z jednym z zadań tej książki, którym jest ukazanie zasadniczych mechanizmów wiedzotwórczych i przybliżenie tego, co Hume rozumiał przez przekonania uzasadnione. Ideą przewodnią tej interpretacji jest bowiem systemowość Humowskiej filozofii, w której teoria poznania stanowiłaby prolegomena nie tylko do etyki i estetyki, lecz również do polityki i historii, tak jak krytyka teologii stanowi prolegomena do teorii poznania. Analizy przeprowadzone przeze mnie w rozdziale *Geografia umysłu* eksplikują jednak Humowską odpowiedź na dwa podstawowe pytania epistemologiczne: „co możemy wiedzieć" i „jak powstają nasze przekonania". W przypadku obu tych pytań odpowiedzi wyznaczają epistemiczny obszar pewności o wiele węższy niż tradycyjna metafizyka XVII wieku,

6 Zarzuty takie formułuje O. Mounce (*Hume's Naturalism*, London 1999).

7 A. Grzeliński, *Kategorie „przedmiotu" i „podmiotu" w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005, s. 39.

8 Po wprowadzeniu pewnych zmian, zwłaszcza w rozdziale poświęconym Humowskiej epistemologii, niniejszą książkę dałoby się zapewne „wpisać" w projekt Grzelińskiego, choć przy podobnej optyce zajmujemy się jednak odmiennymi aspektami *hume'izmu*. Ponieważ jednak, w pewnym przynajmniej przybliżeniu, analizy Grzelińskiego zaczynają się tam, gdzie moje się kończą, to śmiało można je traktować jako odczytanie w podobnym duchu, uwzględniające przede wszystkim to, co u Hume'a pozytywne, a nie to, co destrukcyjne.

o wiele węższy nawet niż obarczona metafizycznym dziedzictwem filozofia Locke'a. Mechanizmy poznawcze, których działanie Hume próbował wyjaśnić, okazują się bowiem niezdolne do produkowania wiedzy prawdziwej w esencjalistycznym czy fundamentalistycznym rozumieniu tego terminu. Analogicznie, skoro przedmiot badania teorii poznania, czyli ludzką naturę poznawczą, poznajemy w ten sam sposób, co przedmioty dostępne w codziennym doświadczeniu, badanie filozoficzne napotyka granicę, której nie jest w stanie przekroczyć, o ile nie odwoła się do dogmatycznych supozycji. Nie trzeba dodawać, że odwołując się do afektywnej strony ludzkiej natury, Hume nie wykazuje przesadnej staranności w unikaniu podobnych nadużyć pojęciowych. Zgodnie więc z argumentami Marka Siemka geografia umysłu traktuje swój przedmiot jako przedmiot właśnie, tyle że – w przeciwieństwie do koncepcji metafizycznych – konkluzja tych badań jest sceptyczna: dostęp do poznawczej aktywności podmiotu i jej uzasadnienia jest równie ograniczony, jak dostęp do otaczającego nas świata. Ale ów dostęp do świata i społeczne współbycie z innymi ludźmi są przecież najnaturalniejszą rzeczą pod słońcem.

Bibliografia

Hume – teksty oryginalne

A Dissertation on the Passions, eds. T. Green, T. H. Grose, London 1898.

An Enquiry Concerning Human Understanding, ed. E. Steinberg, Indianapolis–Cambridge 1977.

An Enquiry Concerning Principles of Morals, eds. T. Green, T. H. Grose, London 1898.

A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh, [w:] *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. E. Steinberg, Indianapolis–Cambridge 1977, s. 115–124.

A Treatise of Human Nature, eds. T. Green, T. H. Grose, London 1886.

Writings on Religion, ed. A. Flew, Chicago–La Salle 1998.

Hume – przekłady na język polski

Badania dotyczące rozumu ludzkiego, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski (wyd. I – Lwów 1905, wyd. II – Lwów 1919, wyd. III – Lwów 1928, wyd. IV – Kraków 1948).

Badania dotyczące rozumu ludzkiego, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa 1977.

Badania dotyczące rozumu ludzkiego, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004.

Badania dotyczące zasad moralności, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1975.

Davida Hume'a nieznane listy w zbiorach Muzeum Czartoryskich, oprac. T. Kozanecki, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1963, t. 9, s. 127–141.

Dialog, przeł. A. Hochfeldowa, [w:] D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Warszawa 1975, s. 187–209.

Dialogi o religii naturalnej, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.

Eseje, przeł. T. Tatarkiewicz, oprac. Wł. Tatarkiewicz, Warszawa 1955 (wybór 19 esejów obejmujący następujące tytuły: *O wrażliwości smaku i uczuć*, *O wol-*

ności słowa, *Czy polityka może być nauką*, *O zabobonie i egzaltacji*, *O dostojności i mierności natury ludzkiej*, *O wolności*, *O krasomówstwie*, *Powstanie i postęp sztuk i nauk*, *Epikurejczyk*, *Stoik*, *Platończyk*, *Sceptyk*, *Wielożeństwo i rozwód*, *O prostym i wyszukanym stylu*, *O charakterze narodowym*, *O tragedii*, *Sprawdzian smaku*, *O doskonaleniu sztuki*, *O nieśmiertelności duszy*).

Esej o samobójstwie, przeł. A. Hochfeldowa, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 221–233.

Hobbes i Newton [fragment *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, vol. VI], przeł. S. Jedynak, [w:] S. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 127–8.

List Adama Smitha do Williama Strahana [przybliżający okoliczności śmierci D. Hume'a], przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 249–255 (list ten był pierwotnie drukowany w czterech pierwszych edycjach *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*).

Mój żywot, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 237–248 (drukowany pierwotnie w pierwszych czterech edycjach *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*).

Naturalna historia religii, przeł. A. Hochfeldowa, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 137–217.

O ludności czasów dawnych y teraźniejszych przez P. Hume. Z francuskiego. We Wrocławiu Roku 1785 (BJ: 105669 I Mag. St. Dr.).

O nieśmiertelności duszy, przeł. T. Sieczkowski, [w:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków 2004, s. 147–153.

O pisaniu esejów, przeł. T. Sieczkowski, [w:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków 2004, s. 134–137.

O podatkach, przeł. S. Zabieglik, „Pieniądze i Więź. Kwartalnik naukowy poświęcony problematyce ekonomicznej, prawnej i społecznej" 2000, R. II, nr 2 (7), s. 40–43.

O samobójstwie, przeł. T. Sieczkowski, [w:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków 2004, s. 138–146.

O tragedii, przeł. T. Tatarkiewicz, [w:] Wł. Tatarkiewicz, *Arystoteles, David Hume, Max Scheler o tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 31–47.

Streszczenie „Traktatu o naturze ludzkiej", przeł. Cz. Znamierowski, [w:] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, s. 477–502.

Traktat o naturze ludzkiej, przeł. Cz. Znamierowski, t. I–II, Kraków 1951–1952.

Traktat o naturze ludzkiej, przeł. Cz. Znamierowski, t. I–II, Warszawa 1963.

Wybór esejów, przeł. M. Filipczuk, „Principia" 2002, t. XXXII–XXXIII, s. 23–74 (wybór obejmuje *Autobiografię* oraz 7 esejów: *O umowie założycielskiej*, *O początkach rządu*, *O pierwszych zasadach rządu*, *O biernym posłuszeństwie*, *O partiach w ogólności*, *O niezależności parlamentu*, *O tym, czy ustrój brytyjski skłania się raczej ku monarchii, czy ku republice*).

Hume – biografie, bibliografie i komentarze obcojęzyczne

Abbruzzese J., *Garrett on the Theological Objection to Hume's Compatibilism*, "British Journal for the History of Philosophy" 2000, no. 8 (2), s. 345–352.

Ayer A. J. *Hume*, Oxford 1979.

Bailey A., O'Brien D., *Hume's Critique of Religion. 'Sick Men's Dreams'*, Dordrecht 2014.

Batitsky V., *From Inexactness to Certainty: The Change in Hume's Conception of Geometry*, "Journal for General Philosophy of Science" 1998, no. 29, s. 1–20.

Bayne S. M., *Kant's Answer to Hume: How Kant Should Have Tried to Stand Hume's Copy Thesis on its Head*, "British Journal for the History of Philosophy" 2000, no. 8 (2), s. 207–224.

Beaudoin J., *On Some Criticism of Hume's Principle of Proportioning Cause to Effect*, "Philo" 2006, vol. 2, no. 2, s. 26–40.

Broiles R. D., *The Moral Philosophy of David Hume*, Hague 1964.

Capaldi N., *Hume's Philosophy of Religion: God without Ethics*, "International Journal for Philosophy of Religion" 1970, vol. 1, s. 233–240.

Collins J., *The British Empiricists*, Milwaukee 1967.

McCracken Ch. J., *Malebranche & British Philosophy*, Oxford 1983.

De Dijn H., *Promise and Ritual: Profane and Sacred Symbols in Hume's Philosophy of Religion*, "The Journal of Scottish Philosophy" 2003, no. 1 (1), s. 57–67.

McDonough J. K., *Hume's Account of Memory*, "British Journal for the History of Philosophy" 2002, no. 10 (1), s. 71–87.

Faulkner P., *David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony*, "Pacific Philosophical Quarterly" 1998, no. 79, s. 302–313.

Fieser J., *A Bibliography of Hume's writings and Early Responses*, Bristol 2003.

Fieser J., *Hume's Concealed Attack on Religion and His Early Critics*, "Journal of Philosophical Research" 1995, vol. 20, s. 83–101.

Fieser J., *Hume's Pyrrhonism: a Developmental Interpretation*, "Hume Studies" 1989, vol. 15, s. 93–119.

Fieser J. (ed.), *Early Biographies of David Hume*, Internet Release, 1995.

Fieser J. (ed.), *Early British Reviews of Hume's Writings*, Internet Release, 1995.

Fieser J. (ed.), *Early Commentaries on Hume's Writings*, Internet Release, 1995.

Flage D. E., *David Hume's Theory of Mind*, London–New York 1980.

Flew A., *Hume's Philosophy of Belief*, London 1961.

Franklin J., *More on Part IX of Hume's "Dialogues"*, "Philosophical Quarterly" 1980, vol. 30, issue 118, s. 69–71.

Gaskin J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, London 1988.

Greig J. Y. T., *David Hume*, New York 1931.

Herdt J. A., *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge 1997.

Huxley T. H., *Hume*, London 1879.

Kemp Smith N., *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London 1964.

Khamara E. J., *Hume against Locke on the Causal Principle*, "British Journal for the History of Philosophy" 2000, no. 8 (2), s. 339–343.

Khamara E. J., *Hume versus Clarke on the Cosmological Argument*, "The Philosophical Quarterly" 1992, vol. 42, no. 166, s. 34–55.
Knight W., *Hume*, Edinburgh–London 1901.
Kydd R. M., *Reason and Conduct in Hume's "Treatise"*, Oxford 1946.
Livingston D. W., *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago 1998.
Loeb L. E., *Hume's Explanations of Meaningless Beliefs*, "Philosophical Quarterly" 2001, vol. 51, no. 203, s. 145–164.
Loeb L. E., *Sextus, Descartes, Hume, and Peirce: On securing Settled Doxastic States*, "Nous" 1998, no. 32 (2), s. 205–230.
LoLordo A., *Probability and Skepticism about Reason in Hume's "Treatise"*, "British Journal for the History of Philosophy" 2000, no. 8 (3), s. 419–446.
Manning R. J. S., *David Hume's "Dialogues Concerning Natural Religion": Otherness in History and in Text*, "The Journal of Religion" 1990, vol. 70, no. 4, s. 589–605.
McCosh J., *The Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton*, London 1875.
Millican P., *Hume's Argument Concerning Induction: Structure and Interpretation*, [w:] S. Tweyman (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, vol. II, London 1995, s. 91–144.
Millican P., *Hume's Sceptical Doubts Concerning Induction*, [w:] P. Millican (ed.), *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*, Oxford 2002, s. 107–173.

Millican P., *Hume's Theorem Concerning Miracles*, "The Philosophical Quarterly" 1993, vol. 43, no. 173, s. 489–495.
Millican P. (ed.), *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*, Oxford 2002.
Mossner E. C., *The Life of David Hume*, Oxford 1980.
Mounce H. O., *Hume's Naturalism*, London 1999.
Nadler S., *"No Necessary Connection": the Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume*, "Monist" 1996, vol. 79, issue 3, s. 448–466.
Nelson J., *The Role of Part XII in Hume's "Dialogues"*, "Hume Studies" 1988, vol. 14, no. 2, s. 347–371.
Norton D. F., *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician*, Princeton 1982.
Noxon J., *Hume's Agnosticism*, [w:] V. C. Chappell (ed.), *Hume: A Collection of Critical Essays*, New York 1966, s. 361–383.
Noxon J., *Hume's Philosophical Development. A Study of His Method*, Oxford 1973.
Okasha S., *What Did Hume Really Show about Induction?*, "The Philosophical Quarterly" 2001, vol. 51, no. 204, s. 307–327.
Price J., *The Ironic Hume*, Austin 1956.
Redekop B., *Thomas Reid and the Problem of Induction: from Common Experience to Common Sense*, "Studies in History and Philosophy of Science" 2002, no. 33, s. 35–57.
Russell P., *Epigram, Pantheists and Freethought in Hume's "Treatise"*, "Journal of the History of Ideas" 1993, no. 54, s. 659–673.

Russell P., *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford 1995.
Russell P., *Hume's "Treatise" and Hobbes's "The Elements of Law"*, "Journal of the History of Ideas" 1985, no. 46, s. 51–64.
Russell P., *Hume's "Treatise" and the Clarke-Collins Controversy*, "Hume Studies" 1995, no. 21, s. 95–115.
Russell P., *Skepticism and Natural Religion in Hume's "Treatise"*, "Journal of the History of Ideas" 1988, no. 49, s. 247–265.
Russell P., *The Material World and Natural Religion in Hume's "Treatise"*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 2003, no. 85, s. 269–303.
Russell P., *Wishart, Baxter and Hume's "Letter from a Gentleman"*, "Hume Studies" 1997, no. 23, s. 245–276.
Sessions W. L., *Reading Hume's Dialogues: A Veneration for True Religion*, Bloomington–Indianapolis 2002.
Sobel J. H., *Hume's Theorem on Testimony Sufficient to Establish a Miracle*, "Philosophical Quarterly" 1991, no. 41, s. 229–237.
Stahl D. E., *Hume's Dialogue IX Defended*, "Philosophical Quarterly" 1984, vol. 34, no. 137, s. 505–507.
Stove D. C., *Part IX of Hume's "Dialogues"*, "Philosophical Quarterly" 1978, vol. 28, issue 113, s. 300–309.
Stove D. C., *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford 1973.
Stunkel K. R., *Montaigne, Bayle & Hume: Historical Dynamics of Scepticism*, "The European Legacy" 1998, vol. 3, no. 4, s. 43–64.
Waxman W., *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge 1994.
Welbourne M., *Is Hume Really a Reductivist?*, "Studies in and Philosophy of Science" 2002, no. 33, s. 407–423.
Williams B. A. O., *Hume on Religion*, [w:] D. F. Pears (ed.), *David Hume Symposium*, London 1963, s. 77–88.
Zabeeh F., *Hume. Precursor of Modern Empiricism*, Hague 1960.

Hume – komentarze w języku polskim

Baczko B., *Hume: natura ludzka i nieobecność absolutu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1971, t. XVII, s. 207–269.
Berlin I., *Hume i źródła niemieckiego antyracjonalizmu*, [w:] idem, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.
Bolcewicz H., *Kant a Hume*, Warszawa 1913.
Bolcewicz H., *Stosunek Hume'a i Kanta do metafizyki w tym samym zbiorze*, [w:] *Szkice filozoficzne. Księga pamiątkowa ku czci Prof. Maurycego Straszewskiego*, Kraków 1910.
Chwedeńczuk B., *Ogień Hume'a*, „Bez dogmatu" 1995, nr 22.
Davey N., *Hume i Nietzsche o jaźni i tożsamości*, przeł. D. Misztal, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 149–172.
Deleuze G., *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2000.

Dür S., *Reid jako krytyk epistemologii Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1962, nr 3, s. 117–143.
Filipczuk M., *Problematyka polityczna w esejach Davida Hume'a*, „Principia" 2002, t. XXXII–XXXIII, s. 5–23.
Grodziński E., *Hume'izm, determinizm, indeterminizm*, „Studia Filozoficzne" 1979, nr 5 (162), s. 129–135.
Grzeliński A., *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu" w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005.
Grzyl J., *Problem substancjalności podmiotu poznania w ujęciu Immanuela Kanta i Davida Hume'a*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 131–147.
Gucwa K. B., *Problem przyczynowości u D. Hume'a i R. Ingardena*, Kraków 2004.
Güntzberg B., *Dawid Hume i teoria umowy społecznej*, Kraków 1927.
Hochfeldowa A., *Dawida Hume'a „Dialogi o religii naturalnej"*, [przedmowa do:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. VII–LVI.
Hochfeldowa A., *Słowo wstępne*, [do:] D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Warszawa 1975, s. VII–XV.
Hochfeldowa A., *Słowo wstępne*, [do:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. VII–XII.
Jedynak St., *Hume*, Warszawa 1974.
Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966 (rozdz. II: *Wczesne wersje pozytywizmu i Dawid Hume*, s. 19–54).
Levine M. P., *O Humie i cudach*, przeł. A. Dąbrowska, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 211–235.
Mach F., *Prawidło smaku według rozprawy D. Hume'a pt. „Standard of Taste"*, „Przegląd Filozoficzny" 1928.
Marciszewski W., *Davida Hume'a empirystyczna teoria sądu*, „Studia Semiotyczne" 1971, t. II, s. 115–137.
Michalski P., *Krytyka związku przyczynowo-skutkowego: okazjonaliści i Hume, czyli różnica poziomów*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 99–109.
Millican P., *Hume'a wątpliwości sceptyczne dotyczące indukcji*, przeł. P. Grabarczyk, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 19–97.
Misztal D., *David Hume'a i Søren Kierkegaard, czyli sojusz irracjonalny*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 303–323.
Obidniak E., *Hume'a teoria percepcji a jego stanowisko gnoseologiczne*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 1964, nr 21.
Oleksy M., *Cuda, prawa i hipotezy. Nieprzejednany krytyk Hume'a*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 237–246.
Ossowska M., *Dawid Hume jako obserwator i kodyfikator życia ludzkiego*, „Studia Filozoficzne" 1963, nr 1, s. 129–167.
Ossowska M., *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966 (rozdz. X: *Dawid Hume jako obserwator i kodyfikator moralności*, s. 283–324).
Pielak M., *Miejsce Hume'a w Kantowskiej krytyce metafizyki*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska" 1980, t. V, nr 9.

Przybysławski A., *Wschodnia i zachodnia krytyka przyczynowości*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 111–130.
Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999.
Russell P., *„Traktat" Hume'a i problem cnotliwego ateizmu*, przeł. M. Oleksy, T. Sieczkowski, „Nowa Krytyka" 2007, nr 20–21, s. 333–380.
Rutkowski M., *Dziedzictwo Hume'a*, „Nowa Krytyka" 1995, nr 5, s. 7–16.
Rutkowski M., *Epistemologiczne przesłanki etyki Hume'a*, „Nowa Krytyka" 1996, nr 7, s. 5–32.
Rutkowski M., *Interpretacja obowiązku w etyce Davida Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1987, nr 8 (261), s. 29–49.
Rutkowski M., *Kryteria oceny moralnej w etyce Dawida Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1990, nr 1, s. 59–70.
Rutkowski M., *O możliwości przejścia od zdań orzekających do powinnościowych w etyce Dawida Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1988, nr 3, s. 89–103.
Rutkowski M., *Pojęcie „sympathy" w etyce Davida Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1988, nr 1 (266), s. 13–25.
Rutkowski M., *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, Wrocław 2001.
Rutkowski M., *Teoria bezstronnego obserwatora w etyce Dawida Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 5, s. s. 85–100.
Rutkowski M., *Teoria idealnego obserwatora*, „Studia Filozoficzne" 1987, nr 5, s. 75–86.
Rutski J., *Doktryna Hume'a o prawdopodobieństwie. Uwagi w sprawie jej interpretacji*, Toruń 1948.
Sękowski F., *Czy „ideje" Hume'a są kopią „impresji"?*, [w:] *Szkice filozoficzne. Księga pamiątkowa ku czci Prof. Maurycego Straszewskiego*, Kraków 1910.
Sieczkowski T., *Geografia umysłu według Dawida Hume'a*, [posłowie do:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków 2004, s. 155–174.
Sieczkowski T., *Qui pro quo „Dialogów", czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 265–301.
Sieczkowski T., *Suma wszystkich instynktów. Hume, nawyk i naturalizacja religii*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris" 2015, nr 31, s. 37–57.
Sieczkowski T., *Wprowadzenie do zbioru Humowskiego*, „Nowa Krytyka" 2008, nr 20–21, s. 7–18.
Skarbek W., *Psychologizm w teorii etycznej D. Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1981, nr 10, s. 111–122.
Skarbek W., *Teoria wartości etycznych D. Hume'a*, Piotrków Trybunalski 2003.
Szewczyk J., *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume'a*, Kraków 1980.
Tatarkiewicz Wł., *Arystoteles, David Hume, Max Scheler o tragedii i tragiczności*, Kraków 1976.
Tatarkiewicz Wł., *Eseje Dawida Hume'a*, [przedmowa do:] D. Hume, *Eseje*, Warszawa 1955, s. VII–XXXIX.
Twardowski K., *Adnotacje na egzemplarzu „Badań dotyczących rozumu ludzkiego"*, [w:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 205–225.

Wawrzyniak A., *Koncepcja stosunku przyczynowego według Dawida Hume'a*, „Roczniki Filozoficzne" 1963, nr 12, s. 39–51.
Wocial J., *Dawida Hume'a „Traktat o naturze ludzkiej"*, „Przegląd Filozoficzny" 1995, t. 14, nr 2, s. 133–143.
Zabieglik S., *Dawid Hume jako ekonomista*, „Pieniądze i Więź. Kwartalnik naukowy poświęcony problematyce ekonomicznej, prawnej i społecznej" 2000, R. II, nr 2 (7), s. 36–39.
Zabieglik S., *Wczesne eseje polityczne Dawida Hume'a*, „Edukacja Filozoficzna" 1999, t. 27, s. 301–314.
Zabieglik S., *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej. Filozofia III" 1997, nr 538 (rozdział poświęcony Hume'owi: s. 112–150).

Pozostałe teksty źródłowe

Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
Bacon F., *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
Bacon F., *Nowa Atlantyda*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1954.
Berkeley G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, red. J. Salamon SJ, Kraków 2004.
Berkeley G., *Works of George Berkeley*, red. A. C. Fraser, t. I–IV, Oxford 1901.
Clarke S., *Discourse Upon Natural Religion*, London 1738.
Condillac E. de, *Traktat o wrażeniach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1958.
Descartes R., *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001.
Descartes R., *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002.
Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970.
Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960.
Galilei G., *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, przeł. E. Ligocki, Warszawa 1953.
Hobbes T., *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I–II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
Kołakowski L. (red.), *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, Warszawa 1959.
Leibniz G. W., *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
Leibniz G. W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
Leibniz G. W., *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbior., Warszawa 1969.

Locke J., *Reasonableness of Christianity*, Oxford 1999.
Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I–II, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955.
Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003.
Malebranche N., *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2002.
Malebranche N., *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*, trans. T. M. Lennon, P. J. Olscamp, Cambridge 1997.
Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1999.
Platon, *Państwo*, przeł. Wł. Witwicki, Kęty 1997.
Spinoza B., *Etyka*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 463–660.
Spinoza B., *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1969.
Spinoza B., *Traktat o poprawie rozumu*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 425–462.
Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 73–330.
Wollaston W., *The Religion of Nature Delineated*, London 1759.

Pozostałe teksty, komentarze i opracowania

Alquie F., *Kartezjusz*, Warszawa 1989.
Augustyn Wł., *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa 1973.
Bednarski Wł., *Descartes i cogito*, Kraków 2001.
Brockliss L. W. B., *Wiek ciekawości świata*, [w:] J. Bergin, *Zarys historii świata. XVII wiek*, przeł. M. Urbański, Warszawa 2003, s. 188–232.
Chmaj L., *Rozwój filozofii Kartezjusza*, Kraków 1930.
Czerkawski J., *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu*, „Roczniki Filozoficzne" 1991–1992, t. XXXIX–XL, nr l, s. 255–270; 1993, t. XLI, nr l, s. 103–124.
Czerkawski J., *Rola cogito w filozofii Malebranche'a*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1993, nr 38, s. 129–138.
Czerkawski J., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii N. Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 1994, t. XLII, nr l, s. 53–79.
Dąmbska I., *„Meditations" Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1950, t. XIX, s. 1–24.
Dąmbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.
Fąfara R. M., *Interpretacje wczesnej teorii idei Malebranche'a*, „Studia Filozoficzne" 1979, nr 4, s. 83–97.
Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
Gromczyński W., *Montaigne – myśliciel nam współczesny*, [w:] Z. Libiszowska (red.), *Michel Montaigne po 400 latach*, Łódź 1992, s. 7–23.
Hartle A., *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, Cambridge 2003.
Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972.

Hazard P., *The European Mind 1680–1715*, Harmondsworth 1964.
Hensoldt A., *Projekt charakterystyki uniwersalnej Gottfrieda Wilhelma Leibniza*, „Nowa Krytyka" 2004, nr 17, s. 111–139.
Herrick J. A., *The Radical Rhetoric of English Deists. The Discourse of Skepticism 1680–1750*, Columbia 1997.
Hudson W., *The English Deists*, London 2009.
Jeanneret M., *Perpetual Motion: Transforming Shapes in the Renaissance from da Vinci to Montaigne*, Baltimore 2000.
Jolley N., *Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford 1990.
Jura G., *Wstęp*, [do:] Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 5–71.
Kilcullen J., *Sinceirty and Truth: Essays on Arnauld, Bayle and Toleration*, Oxford 1988.
Kołakowski L., *Światopogląd XVII stulecia*, [w:] idem (red.), *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, Warszawa 1959, s. 7–44.
Kopania J., *Nicholasa Malebranche'a widzenie w Bogu*, [wstęp do:] N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, Kraków 2002, s. 7–24.
Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki (od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1964.
Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki (od Filona do Sekstusa)*, Warszawa 1966.
Mates B., *The Philosophy of Leibniz*, Oxford 1986.
Noxon J. W., *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Ithaca 1996.
Ossowska M., *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.
Peirce Ch. S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, [w:] idem, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997.
Perzanowski J., *Teofilozofia Leibniza*, [dodatek do:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994, s. 243–351.
Popkin R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964.
Popkin R. H., *The Sceptical Precursors of David Hume*, Palo Alto 1957.
Quine W. O., *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] idem, *Granice wiedzy i inne eseje*, Warszawa 1986.
Quine W. O., *Trzy dogmaty empiryzmu*, [w:] idem, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969.
Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
Rodis-Lewis G., *Kartezjusz i racjonalizm*, Warszawa 2000.
Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
De Saussure F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.
Scruton R., *Spinoza*, Routledge 1999.
Semelka T., *Piotr Charron na tle dziejów sceptycyzmu*, Kraków 1936.
Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zbior., Warszawa 2001.
Toulmin S., *Return to Reason*, Cambridge 2001.
Tuchańska B., *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź 1995.

Tuchańska B., Sieczkowski T. (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź 2004.

Wasilewski M., *Kartezjusz i Malebranche*, „Przegląd Filozoficzny" 1937, t. 40.

Woleński J., *Epistemologia*, t. I (*Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*), Kraków 2000; t. II (*Wiedza i poznanie*), Kraków 2001.

Zabieglik S., *Filozofia szkockiego Oświecenia*, „Edukacja Filozoficzna" 1993, t. 16, s. 179–188.

Zabieglik S., *Szkocka szkoła filozofii common sense'u*, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 3 (244), s. 83–100.

Zabieglik S., *Thomas Reid (1710–1796) – życie i twórczość (w dwusetną rocznicę śmierci)*, „Edukacja Filozoficzna" 1997, t. 24, s. 285–296.

Ziemiński I., *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Warszawa 2002.