

Tomasz Śliwiński

Uniwersytet Łódzki

Descartes i Hume: Cogito i strumień świadomości

Wiadomo już, że to dusza czuje a nie ciało

R. Descartes

Najwyższa myśl nie dorówna nigdy najłabszemu nawet czuciu

D. Hume

Zdarza się, iż w pewnym okresie historii filozofii kilkadziesiąt lat może znaczyć niepomiaralnie więcej niż kilka wcześniejszych stuleci. Powoduje to, że porównywanie dokonań filozofów żyjących niemal zaraz po sobie, staje się ważne i interesujące. W przyśpieszeniu spowodowanym rozwojem wypadków widać, jak zmienia się duch czasów oraz jak ludzie, służący jego wyrażaniu, stają się zakładnikami dręczących ich myśli, poprzez które ów duch się przeciska. Bywa zresztą i tak, że to sami uczeni, sfatygowani bezskutecznymi próbami odnawiania starych trendów, przygotowują miejsce nowym, nie bez przekonania zresztą, że załatwiają własny, a nie cudzy problem.

Zapoczątkowany wystąpieniem Descartes'a zwrot, stanowiący o jakościowej zmianie myślenia filozoficznego, polegał na uświadomieniu, że myślenie, tak jak pozostałe czynności, których się podejmujemy, zależy od samej naszej natury. Zrodziło to konieczność poddania jej głębszej i pełnej nowych podejrzeń rewizji, w celu przygotowania władz poznawczych do ich lepszego funkcjonowania. Konstatacja ta wydaje się dość oczywista, w związku z czym trzeba jedynie wskazać na fakt, że powody, dla których należało powyższą „krytyczną” świadomość osiągnąć, były od niej samej ważniejsze, natomiast skutki zmian dalekosiężne. Mówiąc w skrócie, kwestia zapoczątkowana przez myślicieli nowożytnych i kontynuowana między innymi przez Hume'a, polegała na osiągnięciu jednoznacznej wiedzy na temat tego, co znaczy pojęcie *człowiek rozumny* i czy rozumność jest właściwą naturą człowieka?

Descartes nawiązywał do tego już w *Prawidła* pierwszym (1628), gdzie powiedział, że: „Jeżeli ktoś postawi sobie zadanie zbadania wszystkich prawd, do których poznania umysł ludzki jest zdolny, [...] ten zaiste przy pomocy danych prawideł stwierdzi, że niczego nie można poznać pierwaj od rozumu, ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie. [...]” [Descartes 1937, 55]¹. Filozof przyjmował ponadto istnienie gotowej i oczekującej na rekonstrukcję wiedzy, o której można powiedzieć, iż rozumiał ją właśnie jako wrodzoną naturę, gdyż, jak pisał: „Duch ludzki zawiera w sobie coś boskiego, w czym tak są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych, że mimo zaniedbania i przytłumienia ich przez opaczne studia, wydają one często samorzutnie owoc, jak tego doświadczamy w arytmetyce i geometrii, najłatwiejszych z nauk, [...]” [Descartes 1937, 34-35]. Dawało mu to przekonanie, że: „jeśli metoda wyjaśni należycie, jak należy posługiwać się intuicją ducha, by nie popaść w błąd przeciwny prawdzie, oraz, jak należy tworzyć dedukcje, by dojść do poznania wszystkiego, to wydaje mi się, że nic już jej nie brakuje do tego, by była zupełną, gdyż [...], wszelką wiedzę osiągnąć można jedynie przy pomocy intuicji ducha lub dedukcji” [Descartes 1937, 33].

Siła optymizmu bijącego z ustaleń Francuza, zdawała się być proporcjonalna do kryzysu filozofii, którego przewyciężeniu jego myśl służyła. Według filozofa poznanie samego myślenia zależało zatem od poznania natury podmiotu poznającego, z którą, jak wspominałem, myślenie poprawne utożsamiał i na tym właśnie odkryciu polegał rzeczony zwrot jakościowy. Jednak jest to dopiero część pełniejszego przekonania, bowiem odnalezieniu i wywyższeniu jednostki ludzkiej towarzyszył u Descartes'a widoczny fakt tradycyjnego połączenia jej samej z nieprzewyciężonym wcale, lecz poprzez zwrot ten wzmocnionym, porządkiem pozajednostkowym i absolutnym. Filozof uważał, że myślenie pojedynczego człowieka jest w pewnym, rygorystycznie rozumianym, wymiarze jednocześnie „tożsame z uniwersaliami”, które zbiorczo wypełniają najpierw treść inteligencji różnej od ludzkiej. To dlatego należało, jego zdaniem, udowodnić, że ta inteligencja nie jest przeszkodą dla filozofów (kwestia: *Zły Duch* czy *Dobry Bóg?*).

¹ Podobnie zalecał Hume: „Jakże możemy twierdzić, że warto trudyć się, by prawdziwie przedstawić system planetarny i określić położenie i porządek, skoro okazujemy lekceważenie dla uczonych, opisujących z tak dobrym skutkiem poszczególne strony tak blisko nas obchodzącego umysłu” [Hume 1977, 13].

Od prawdomówności Boga Descartes uzależniał istnienie wiedzy w ogóle, jak też możliwość posiadania jej przez nas i rozumienia. W *Rozprawie o metodzie* (1637) napisał on: „Nasze idee, czyli pojęcia, jako rzeczy rzeczywiste pochodzące od Boga w tym wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, mogą jako takie być tylko prawdziwe” [Descartes 1981, 46], a także: „Jeśli byśmy jednak nie wiedzieli wcale, że to wszystko, co jest w nas prawdziwe i rzeczywiste pochodzi od bytu doskonałego i nieskończonego, to choćby nasze idee były jasne i wyraźne, nie mielibyśmy żadnej racji, która by nas upewniała, że przysługuje im doskonałość prawdziwości” [ibid.]. Z kolei w *Medytacjach* (1641) stwierdza: „Ponieważ każde jasne i wyraźne ujęcie jest bez wątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym), a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy – powiadam – którego istota wyklucza, by był zwodzicielem; dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe” [Descartes 1958, 85]². Jest w związku z tym jasne, dlaczego Kartezjański ateista musiał zostać pozbawiony poznania, nawet jeśli rozumiał jego treść.

W rezultacie należy stwierdzić, że Descartes korzystał z przekonania, iż natura ludzka w swej istocie jest niemalże tożsama z naturą Boga (z zastrzeżeniem, że jest stworzona!) lub co najmniej ją fragmentarycznie naśladowuje. Uczony rozumiał tę pierwszą jako *res cogitans*, co uwydatnione zostało poprzez porzucenie cielesnej przesłony, ponieważ człowiek (jak Bóg) jest substancją niematerialną, której atrybutem jest myślenie. Wysiłek osiągnięcia tego poziomu *czystego rozumu* wiąże się z religijnym w charakterze abstrahowaniem od własnych doczesnych, materialnych mankamentów i polega na skupieniu uwagi na pierwiastkach absolutnych w sobie samym, ponieważ, będąc stworzonymi, w części pochodzimy z nicości, zaś w części z Bytu³. Powtarzając sta-

² Zob. także: „Nasz umysł nie jest miarą rzeczywistości ani prawdy”, *List do More`a* z 5 lutego 1649, [w:] [Descartes 1869-1913, V, 274].

³ „Toteż dopóki myślę tylko o Bogu i cały się ku Niemu zwracam, nie znajduję żadnej przyczyny błędu ani fałszywości. [...] że więc jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony między najwyższym bytem a niebytem, że jeżeli chodzi o pochodzenie od najwyższego bytu, to nie ma we mnie wprawdzie niczego, co by mnie mogło prowadzić do fałszu czy błędu, lecz o ile także w jakiś sposób mam udział w niczym, czyli w niebycie, tzn., o ile sam nie jestem najwyższym bytem i bardzo wielu rzeczy mi brak, to nie jest niczym dziwnym, że podlegam błędom” [Descartes 1958, 71-72].

nowisko św. Augustyna w tej kwestii, Descartes ukazywał zależność wiedzy ludzkiej od pojęcia *Prawdy*, tożsamego z pojęciem Bytu Najwyższego oraz pojęcia *zła* jako braku powiązań z owym Bytem. Jedyną modyfikacją, stanowiącą o nowej jakości „starego, jak sama filozofia związku”, jest fakt, że używając go, Descartes przykrawał go do kondycji oraz potrzeb podmiotu skończonego, który żył w XVII stuleciu. Nowożytnym parametrem tego zabiegu było to, że ów Byt Nieskończony staje się dla nas zrozumiały przez redukcyjne podejście do możliwego zakresu pojmowania nieskończoności, które Descartes skutecznie proponuje⁴. Warto na koniec dodać, że zabieg ten, wbrew temu, co napiszą potem inni (w tym Hume), nie polegał na podszytym fałszywą intencją zamiarze ugruntowania wiedzy w niekwestionowanym źródle, lecz odzwierciedlał dawniejszy od innych nurt tradycji filozoficznej, wiążącej głęboko to, co człowiecze z tym, co Boskie, na zasadzie traktowanego bardzo serio pokrewieństwa duchowości, wyznaczającego ontologiczną przepaść między ludźmi uduchowionymi a tymi, których dookreśla porządek empiryczny.

David Hume był owym empirycznym indywiduum i może właśnie dzięki temu o wiele bardziej niż Descartes rozumiał moc ograniczeń natury, skojarzonej przez niego, tak zresztą jak u Francuza, z samą metodą, bowiem natura jest tym, co odsłania metoda, a metoda jest określona przez samą naturę i dlatego jest prawdziwa. U Hume’a tym naturalnym rozeznawaniem się jest afirmatywne uczestnictwo, włączenie się w świat bez metafizycznego odgródnienia. Poglądy Descartes’a, na które Hume nie zwracał poważniejszej uwagi, były w jego mniemaniu już przewyżnione, a zresztą nigdy nie odpowiadały prawdzie. Jedyne, co z nim dzielił, to fakt, że w swoich badaniach zaczynał od człowieka i wychodząc od niego rozeznawał się w możliwościach pozostałej wiedzy.

⁴ „Skoro mówi się o Bogu, że jest On nie dający się pomyśleć, rozumie się to w sensie myślenia, które Go obejmuje adekwatnie, nie zaś tego [myślenia] nieadekwatnego, które w nas występuje i które wystarcza do poznania, że On istnieje” [Descartes 1958, 176]. Dodajmy, że owo nieadekwatne pojęcie jest istotne z punktu widzenia filozofii Descartes’a, jest ono bowiem warunkiem wystarczającym poznania świata, dedukcyjnie rozbudowywanego w ramach fizyki i nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek przedmiotem wiary, czy spekulacji innej niż ta, która dotyczy ładu rzeczy w naturze: „Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga albo (i, w tekście oryginału), ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych” [Descartes 1958, 106].

Natura ludzka to „stolica nauki”, pisał, a przez zastosowanie metody eksperymentalnej i obserwacji, filozof wykazuje w badaniu podmiotu, że jest on zmysłową podstawą dla nauk, będących tym, co pamięć zewnętrznych zjawisk. W zasadzie Hume zwracał się ku empiryzmowi i gdyby nie lekcja odebrana przezeń od Berkeleya, można by powiedzieć, że nie wnosił niczego, czego Descartes by już wcześniej nie rozważył, kiedy zwalczał empiryzm szkoły, a także wówczas, gdy uważał go za pogląd już przebrzmiały. Ta odwieczna polemika rozum/zmysły wskazywała w wielu swoich odsłonach na zupełny brak postępu w rozstrzygnięciu jej zagadnień i dlatego też warto zauważyć, że to Hume, a nie Descartes, poprzez swe ustalenia przyczynił się do wyłomu w sile dawnych argumentów i zdał się ruszyć sprawę „naprzód”.

Z punktu widzenia samego pojęcia człowieczeństwa, najlepiej założyć, że obie tradycje filozofowania, ugruntowane już przez Platona i Arystotelesa, wyrażają prawdę o człowieku, ale z zawieszeniem jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, która mówi cokolwiek więcej, a zatem która z nich dotyczy dodatkowo celnych odpowiedzi na temat świata i Boga. A przecież ta kwestia pozostaje rozstrzygająca. Jeśli człowiek jest istotą duchową, jak chciał Descartes, to doświadczenie musi stać się z czasem doświadczeniem wewnętrznym, chociaż dotyczy ono samego stworzenia i Stwórcy. Jeżeli zaś, jak u Hume’a, uznaje się, że to, co można zrozumieć ma zawsze charakter czegoś zewnętrznego, lecz nie duchowego, to pojęcie człowieczeństwa należy wywodzić pośrednio z tego, co już doświadczone, ale w związku z ciałem jako jedyną rzeczywistością. Jeśli dalej zaaprobujemy, że stanowisko Hume’a jest naturalistyczne (antyracjonalistyczne), można powiedzieć, że Descartes, tak jak Platon, stawiał się w *naturalnie* utrudnionej sytuacji. Potrzebę skierowania się do wewnątrz wywoływało u nich nie tylko przekonanie o wrodzoności wiedzy, lecz także swoista „nienaturalność” tego przekonania, tzn. fakt, że prawie nikt go (*naturalnie*) nie podziela i że w najdalszych zakamarkach samego siebie nikt go nie ośmieszy. Tak rozumiana aktywność wiedzytwórcza, będąc wynikiem jednoczenia się z transcendencją, nabierała zawsze znamion intymnego kontaktu intelektualnego. Natywizm tego typu, ale i niemal cała spekulacja metafizyki europejskiej, zasadzają się wyłącznie na ufności, że źródłem pamięci intelektualnej ludzi są zaświaty.

Inaczej zaś sprawa ma się w odniesieniu do człowieka Hume'a. Ten jest wyrazi-
cielem większości, przed którą, z racji *naturalności* (fizjologiczności) jej przedstawicieli,
nie musi wstydzić się swoich poglądów. Jego refleksja, by stać się godną komunikatu,
nie zakłada ekwilibrystyki opartej na fantazji lub natężania się myśli, które i tak zniwe-
luje zwykły brak zrozumienia ze strony np. kogoś nieuczonego, wyprzedzającego filozo-
fa w czynnościach decydujących a więc w czynnościach samego życia. Miast zamykać
się w sobie, w celu uwyrażnienia wewnętrznych miraży, wychodzi on na światło dzien-
ne materii, którą obserwuje i bada w doświadczeniu narażania się na naukę płynącą z
kontaktu z ciałami, czego unika duchowość Kartezjańskiego typu. Co ciekawe obydwie
te postawy służą jednemu celowi, którym jest potrzeba pozyskiwania elementów skła-
dających się na poznanie i obie wynikają z rozeznania się w umiejętnościach rozumu
ludzkiego⁵.

Człowiek Hume'a, to ktoś dający się zaabsorbować zewnętrznosci i to w sposób
całkowity. Jednakże tym, co różni go od naiwnego empiryka jest fakt, że doświadcza
zewnętrznosci w stylu kartezjańskim, a więc poprzez wewnętrzność swej natury. Jego
postawa jest hołdem złożonym światu, uzyskującemu znowu (wbrew Descartes'owi)
autonomię i odbierającemu człowiekowi „niezależny głos”⁶, wzmacnianiu którego słu-
żyła tradycyjna filozofia. Pisząc, iż „dany w doświadczeniu tok wypadków jest tą wielką
wskazówką, którą wszyscy się kierujemy w postępowaniu” [Hume 1977, 172-173],
Hume odrzuca Kartezjańską intuicję umysłu, dokonującą, właśnie dzięki obywateli się
bez doświadczenia czegoś poza samym rozumem, swoich największych osiągnięć⁷. Nie-

⁵ D. Hume: „Stawiając więc sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, w rzeczywistości projektujemy
pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki
mogą się oprzeć pewnie” [TNL, I, 7]. Descartes: „Należy zajmować się tylko tymi przedmiotami, do któ-
rych pewnego i niewątpliwego poznania umysły nasze zdają się wystarczać” [Descartes 1937, 23].

⁶ Ten głos nie był autonomiczny ani w empiryzmie ani w racjonalizmie. W gruncie rzeczy zawsze służył za
medium realizowania się tych opozycyjnych rzeczywistości.

⁷ „Przez intuicję – pisał Descartes – rozumiem [...] tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważ-
nego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie pozostaje; lub, co na jedno wychodzi, pojęcie nie-
wątpliwe umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu, a ponieważ jest prost-
sze, pewniejsze jest nawet od dedukcji, chociaż, jak to wyżej zaznaczyliśmy, i tej nie może człowiek błęd-
nie utworzyć. Tak każdy może ująć intuicyjnie duchem, że istnieje, że myśli, że trójkąt jest ograniczony

jako w odwrotności do stanowiska Francuza, Szkot pisał: „Jedyna metoda za pomocą której uwolnić można od razu naukę od tych zawiłych kwestii [które rodzi pozostawiony sobie rozum – T.Ś.], polega na tym, by wniknąć w naturę rozumu ludzkiego i okazać na podstawie ścisłej analizy jego władz i zdolności, że nie nadaje się w żaden sposób do roztrząsania tak odległych i niejasnych rzeczy. Musimy podjąć się tej pracy, żeby następnie żyć spokojnie; musimy uprawiać starannie prawdziwą metafizykę, by pozbyć się fałszywej i zepsutej” [ibid., 11].⁸

Wypowiedź Hume’a, to apelowanie o spokój wynikający z porzucenia męczących wysiłków docierania do tego, co znacznie odleglejsze od bezpośrednich danych, a to poprzez argumentację, że wszelka wiedza jest zaczerpnięta z elementów empirycznych, najpierwotniejszych i w gruncie rzeczy jedynych. Filozofia ta jest w najwyższym stopniu wyrazem ufności w zwykły bieg zdarzeń, który nie generuje ani uczonego, ani filozofa. Przypomina ona najbardziej przekonanie Montaigne’a, wcześniej od Hume’a powołującego się na niezdeformowaną racjonalność zwierząt, z której powinniśmy brać przykład, by ustrzec się nadsensownych rozumowań [por. Hume 1977, 125-130]. Zerwanie związków z transcendencją, siłą rzeczy zubożyło człowieka o wymiar, do którego mógłby on się nadal odnosić, jednak (jak sądzi Hume) bezskutecznie i w sposób szkodliwy dla siebie. Intuicja, jako wgląd w aprioryczne formy myśli, staje się całkowicie zbędna, niczego nie komunikuje, z niczym nie łączy, z niczym – dodajmy – co mogłoby wspierać owe ludzkie spokojne działania. Hume wyraźnie przyznaje się do tego, że nie rozumie uwikłania nauki w tę władzę, operującą na czystych pojęciach, bez wykazywa-

trzema tylko bokami, a kula jednolitą powierzchnią, podobnych zaś prawd jest o wiele więcej, niż większość ludzi spostrzega, wzbraniających się swój umysł skierować na tak proste rzeczy. [...] 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; ponadto, ponieważ ta nie wymaga, jak intuicja, aktualnej oczywistości, ale raczej w pewien sposób zapożycza swą pewność od pamięci. Można zatem, jak z tego wynika, powiedzieć, że owe właśnie zdania, które wyprowadzamy bezpośrednio z pierwszych zasad, poznaje się, zależnie od różnego punktu widzenia, już to przy pomocy intuicji, już to przy pomocy dedukcji; same zaś pierwsze zasady tylko przy pomocy intuicji; natomiast ich odległe wnioski jedynie przy pomocy dedukcji” [Descartes 1937, 29-31].

⁸ Chciałoby się tu sparafrazować znane powiedzenie i rzec: „kiedy rozum śpi, śpią i upiory”.

nia ich uzasadniającego związku ze światem empirycznym. Treści w ten sposób do-
mniemane, nie mogłyby przekonać go do dania im wiary, nie mówiąc już o niedopusz-
czalnym nadawaniu im kształtu myśli naukowej. Z drugiej strony, dla Descartes'a Hume
byłby człowiekiem upośledzonym, który nigdy nie wykroczy poza jakość doznań zmy-
słowych, czyniących go nieodwołalnie i coraz bardziej zakładnikiem braku rzeczywiste-
go widzenia, co dla Descartes'a jest synonimem degeneracji, zaś dla Hume'a – Oświe-
cenia. Hume, szukając pewności, poświęca się niepewnym danym i interesuje się do-
meną niepewności, jest jak Kartezjański nie-filozof⁹. Kartezjusz rekonstruuje dane i
stara się, badając treści umysłu, nie wychodzić poza jedyną *Substancję*, wiedząc, że nie
jest ona tylko fikcją tworzoną przez umysł.

Dla Hume'a wzorcem postępowania w nauce o rozumie są nauki przyrodnicze,
zaś rezerwuarem informacji – zmysłowość. Dla Descartes'a takim źródłem jest teologia
(*naturalna*), jako wiedza o Rozumie Najwyższym. Z początku Hume'a zachwyca sku-
teczność badań nad materią, w związku z czym przekonuje go myśl, że człowiek jest
tym, co opisywalne. Nie widzi (bo tego nie widać), że wiedzę o przyrodzie generuje
różny od niej samej rozum i w pewnym, istotnym stopniu wywodzi z przyrody wiedzę o
umyśle, który staje się jej częścią lub przynajmniej jej sprawozdawcą. Wiedząc o pra-
wach pierwszej (Galileusz, Newton), szuka następnie analogicznych praw rozumu, ma-
jąc na myśli nie tyle niezależne jego formy, ile sposoby działania i to bez porównywania
ich z przedwstępnymi schematami, w obliczu których następnie należało by owe spo-
soby porządkować. Dlatego też człowiek Hume'a nie jest określany przez etyczną po-
winną dostosowywania się w myśleniu i postępowaniu do z góry zadanej *Formy*, lecz
staje się on po prostu już istniejącym faktem, w świetle którego inne domysły błędne.

W badaniu świata zewnętrznego Descartes ograniczał się do studiowania idei
umysłu, adekwatnie chwytających zewnętrzną pozaumysłową, ponieważ są one tym
samym, co ograniczenia przestrzeni, o których Bóg myślał przed stworzeniem materii

⁹ „Gdy obserwacje tego rodzaju rozumnie zbierzemy i porównamy, to możemy mieć nadzieję, iż oprzemy
na nich naukę, która nie będzie niższa co do stopnia pewności, a będzie znacznie wyższa co do swej uży-
teczności w stosunku do wszelkiej innej nauki wchodzącej w zasięg rozumu ludzkiego” [Hume 1963, I,
10].

owe ograniczenia respektującej i o których myśli nadal. W *Zasadach filozofii*, streszczając niejako swój własny projekt, pisał: „Tak więc, aby później filozofować i badać prawdziwość wszystkich poznawalnych spraw, najpierw trzeba odrzucić wszystkie przesady, czyli dokładnie przestrzegać tego, aby nie dawać wiary żadnym ongiś przyjmowanym przez nas poglądom, zanim po poddaniu ich nowemu zbadaniu, nie upewnimy się, że są prawdziwe. Potem z kolei należy skupić uwagę na pojęciach, które sami w sobie posiadamy, a wśród nich trzeba uznać za prawdziwe te wszystkie, ale i tylko te, które przy takiej uwadze poznamy jasno i wyraźnie. Czyniąc to uświadomimy sobie najpierw, że istniejemy jako istoty posiadające naturę myślącą. A równocześnie także i to, że istnieje Bóg, i że my od Niego zależymy; a przez rozpatrywanie Jego atrybutów można wyśledzić prawdę pozostałych rzeczy, ponieważ On jest ich przyczyną” [Descartes 1960, 49].¹⁰

Zauważając natomiast, że Hume napominał o zamykaniu oczu i oddaniu się myśleniu, kiedy poświęcał się opisowi powstawania idei, można powiedzieć, iż twierdził on, że Descartes przypominał sobie swe impresje zmysłowe, które nieświadomie przebierał za wrodzone idee a nie, jak zapewniał, wieczne esencje ciał, będące cechami samego Boga¹¹. W stwierdzeniu zaś, że: „nie ma żadnego rysu w jednym przeżyciu, którego by nie było w drugim”, Szkot zdaje się powtarzać arystotelesowsko-scholastyczną tezę: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, z którą walczył

¹⁰ Według Francuza z prawd początkowych (*ja, Bóg*) należy wydedukować wszystkie racje dla dowolnych przedmiotów, a to dlatego, że Bóg „wraził w nasze dusze takie o nich pojęcia, że gdybyśmy dostatecznie się nad nimi zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się na świecie i co się na nim dzieje” [Descartes 1981, 49-50]. W *Medytacjach* filozof, napisał, że widzi drogę, „która doprowadzi od tego rozważania prawdziwego Boga, w którym są ukryte wszystkie skarby wiedzy i mądrości, do poznania wszystkich innych rzeczy” [Descartes 1958, 73].

¹¹ Descartes: „Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, usunę też wszystkie obrazy rzeczy cielesnych z mojej myśli, lub raczej, ponieważ się to prawie nie da skutecznie, nie będę im przypisywał żadnej wartości jako czczym i fałszywym” [Descartes 1958, 44]. Hume: „Gdy zamykam oczy i myślę o moim pokoju, to idee, które tworzę sobie, są dokładnym odbiciem impresji, których doznałem; i nie ma żadnego rysu w jednym przeżyciu, którego by nie było w drugim” [Hume 1963, I, 15].

Descartes¹². Francuz był oczywiście zdania, „że jest czymś niewątpliwym, że jest On [Bóg] twórcą zarówno istoty, jak i istnienia stworzeń; otóż istota ta to nic innego, jak owe prawdy wieczne”¹³. Nie znaczyło to jednak, że istota rzeczy musi być (na modłę arystotelejską) wyabstrahowywana z przedmiotów danych zmysłowo ani tym bardziej (jak by chciał Hume) z samych zmysłów czy ich czynności. Posiadanie przez człowieka idei w umyśle, nie jest dowodem tego, że kiedykolwiek przebywały poza nim (tzn. w rzeczach materialnych czy impresjach). Descartes występował wbrew wspomianej tezie, wyłączając z niej zwłaszcza to, co dotyczy prawdy naukowej: ideę *Boga* i *prawd wiecznych* oraz ideę *ja*, stanowiące całe zaplecze jego nauki. Najlepiej świadczy o tym to, że idea Boga, „zawierająca w sobie wszystkie skarby wiedzy”, nigdy nie znajdowała się poza naszymi umysłami, a jednak stwierdzamy jej obecność w sobie. Podobnie idea trójkąta i innych przedmiotów geometrii, które to wszystkie są nam wrodzone.

Hume świadomie odwraca metafizyczny porządek. Impresje są dla niego (ściśle biorąc) tym, czym dla Platona i Descartes’a idee w sensie absolutnym, bowiem stanowią pierwszy i piętnujący kontakt umysłu człowieka z (powiedzmy) istotami rzeczy¹⁴. Jeśli zatem Kartezjańskie idee, zdaniem Hume’a, posiadają swe przyczyny w impresjach, których są obrazami, to przesunięcie wzorca rozumowania o poziom niżej, musi spowodować, że dla Szkota impresje stają się tym, co dane jest pierwotnie i co stanowi dla człowieka *rzecz*, tak jak Kartezjańskie idee oznaczają ją dla Francuza. Natomiast idee (w umyśle) to dla Hume’a wtórne przypomnienia – tyle, że owych materialnych impresji, które nieodwołalnie pozostają wrodzonymi¹⁵ prawzorami dla naśladowujących je myśli. Rozum musi doścignąć w naśladowaniu zmysłowy kontakt jednych przedmiotów

¹² Hume pisał: „Że wszystkie nasze idee są tylko kopiami naszych impresji, czyli, innymi słowy, że niepodobna nam *pomyśleć* żadnej rzeczy, której nie *czuliśmy* poprzednio bądź zmysłami zewnętrznymi, bądź wewnętrznymi – oto twierdzenie, które, jak się zdaje, nie wywoła wielkiej dyskusji” [BDR, VII, 76].

¹³ *List Kartezjusza do Mersenne’a* z 27 V 1630, [w:] [Alquié 1989, 187].

¹⁴ „Te percepcje, które wchodzą do świadomości z największą siłą i natarczywością, możemy nazwać impresjami” [Hume 1963, I, 13].

¹⁵ „[Jeśli] przez ‘wrodzony’ rozumieć będziemy to, co jest pierwotne i nie stanowi odtworzenia jakiejś uprzedniej percepcji, wtedy możemy twierdzić, że wszystkie impresje są wrodzone, a idee wrodzone nie są” [Hume 1977, 23].

(tj. zmysłów) z innymi (z rzeczami)¹⁶. Co więcej, mając, być może, na myśli Kartezjańskie argumenty przeciwko jawie i wykazując ich naiwność, filozof pisał, że „we śnie, w gorączce, w obłąkaniu lub we wszelkich bardzo gwałtownych poruszeniach duszy, nasze idee mogą zbliżyć się do impresji” [Hume 1963, I, 13-14]. Wykazywał w ten sposób, iż Kartezjanie dają się przekonać we śnie ideom, które są czasem, jak Humowskie impresje, przez co uważają, że to samo zachodzi i na jawie. Oczywiście chodziłoby o to, że Kartezjanie, nie znający podziału percepcji na impresje i idee, braliby te ostatnie za jedyną rzeczywistość i nie mogliby tym samym wprowadzić kryterium pozwalającego odróżnić te, które tworzą się na jawie, a więc w związku z impresjami, tj. jako ich kopie, od tych, które powstają we śnie i są tylko kopiami kopii.

Dla Hume’a przyczyną kształtu idei w sensie ścisłym – znowu: w sensie kategoriście odrzucanym przez Descartes’a – są impresje, a więc przedmioty aktywności zmysłów. Szkoda tylko, że umysł tworzy ich kopie, bo, jak wiemy, kopia jest odwzorowaniem oryginału i wystarczyłoby poprzestać na jednym nazewnictwie, mając np. *idee* w sensie Arystotelesa, czyli adekwatnie odwzorowane istotne kształty albo po prostu impresje, skoro mają one cechy powtarzalne w ideach – przy czym jedno znaczyłoby tyle samo, co drugie. Tak łatwo jednak nie jest. Pierwszym wyróżnikiem percepcji pozostaje ich żywość. Te najżywsze nie pochodzą od rozumu, inne – tak. Ciągnąc ten temat, Hume dodaje: „Z drugiej strony zdarza się czasem, że nasze impresje są tak mgliste, że nie możemy ich odróżnić od naszych idei” [Hume 1963, I, 14]. Mechanizm tego błędu opisuje mylne przypisywanie umysłowi jego samodzielności. Odbiera się drugiemu z Kartezjańskich argumentów, jakim był ten z zamyślenia się duszy, kiedy to nie dostają się do niej bodźce oddziałujące na ciało¹⁷. Dla Descartes’a myślenie o doświadczeniu jest już doświadczeniem. Dla Hume’a myślenie o doświadczeniu jest myśleniem o doświadczeniu i to zresztą pełnym błędów, bowiem żadna myśl doświadczenia nie zastąpi.

¹⁶ „Przez idee rozumiem mgliste obrazy impresji w rozumowaniu i myśleniu” [Hume 1963, I, 13].

¹⁷ „Wiadomo już, że to dusza czuje a nie ciało; widzi się bowiem nieraz, że gdy jest pochłonięta jakimś uniesieniem czy też silną kontemplacją, ciało pozostaje bez czucia, jakkolwiek dotyka je wiele przedmiotów” (fragment *La Dioptrique* Descartes’a w przekładzie S. Cichowicza, [w:] [Alquié 1989, 206].

Hume zakłada jako pewnik, że każda idea (jako percepcja) ma swój powód w impresji (jako percepcji), w ten sposób, że to, co jawi się świadomości, uzasadnione jest zewnętrzną wobec siebie „przyczyną”, którą nie jest Bóg ani czynność duszy, co zakładali Descartes i Berkeley, lecz doznanie zmysłowe. Idea, będąc śladem po percepcji, musi mieć swe uzasadnienie w doświadczeniu, które było działaniem wyprzedzającym myśl, tak, by myśl miała co kopiować. „Ażeby dać dziecku ideę szkarłatu, lub barwy pomarańczowej, smaku słodkiego lub gorzkiego, stawiam je wobec rzeczy, które te cechy posiadają; lub, innymi słowy, daję mu te impresje; lecz nie postępuję tu tak nie-dorzecznie, iżbym próbował wytworzyć te impresje, budząc odpowiednie idee” [Hume 1963, I, 17]. Zatem nie można z kopii wnosić o oryginale, choć z oryginału powstaje kopia. Chodzi oczywiście o, *nomen omen*, przyczynowość sprawczą i porządek czasowy, bo pierwsza idea nie powstanie bez impresji, kolejna zaś może i ten problem jest rozwiązany. Inny polega na tym, że Hume nie zamierza wywołać impresji, poprzez posiadane idee, ponieważ nic myślowego nie dorówna przeżyciom. Szkoda, ponieważ wiedza o impresjach dla racjonalistów byłaby zbędna i gdyby poprzestać na tym, że wiedza jest zawsze wiedzą w ideach i o ideach, to podanie do wiadomości od razu idei, byłoby całkiem niezłym tropem. Nie dla Hume’a jednak, bowiem nie mogłoby to zastąpić doświadczenia, ani tym bardziej go uprawomocnić. Ponadto uznając zarówno impresje, jak i idee za percepcje, Hume wykazuje płynność porządku poznawczego, która nie jest zablokowana przez odmienną substancjalną ciała i umysłu. To ujednoczenie pozwala także odeprzeć mylne wrażenie, że filozof, stając się głuchy na tezy racjonalistów poprzedniego stulecia, wyraża wiarę, że rzeczywistość pozaumysłowa jest nacechowana formami i jakościami w sensie absolutnym, jak u arystotelików. Hume uważa, że mamy kontakt tylko z percepcjami, a poprzez ich różnicowanie na oryginały i kopie, ukazuje zewnętrzny wobec umysłu fundament dla myśli w samej ludzkiej naturze, tj. w zmysłowości. Rzeczywistość to dla niego (po nowemu) rzeczywistość nie tyle przedmiotów, ile zmysłów, bowiem, skoro człowiek nie jest samorzutnie wytwórcą impresji (jak był u Descartes’a), to są one czymś niezależnym od świadomości i mają rolę scholastycznych rzeczy kreowanych przez zmysły w związku z doświadczeniem. Wyraźnie absolutyzowane, stają się tym, czym dla arystotelików przedmioty posiadające własne cechy, tj.

informacje niezależne od rozumu, który je następnie czyta, ponieważ myśl jego, nie posiadając żadnych swoich właściwości, staje się dopiero myślą, kiedy jest już myślą czegoś, co nią samą nie jest, a od czego przejmuje ona walor komunikatu, czyli treść. „Skoro zatem podejrzewamy, że jakiś termin filozoficzny bywa używany bez znaczenia, czyli idei (co zbyt często się dzieje), pozostaje nam tylko zbadać, z *jakiej impresji wywodzi się ta rzekoma idea*” [BDR, II, 22]. Wobec powyższego można zaryzykować tezę, że skoro idee są kopiami wrażeń, to świadomość obserwuje zwierzęcą naturę człowieka, na której we właściwy sobie i niepoznawalny dla niej sposób odciska się natura świata¹⁸.

Dla Descartes’a zdolności wiedzotwórcze były zdolnościami umysłu, który nie musiał sugerować się pseudo-poučeniami zmysłów, bo posiadał w sobie ideę rozumu nieskończonego. Natura to dla niego nic innego, jak potężny ład odcisnięty przez Boga na wierzchu Jego dzieła¹⁹. Był zatem ów umysł skłonny do braku ograniczeń i dlatego też należało, zdaniem Descartes’a, jedynie okroić go do operacji na niektórych pojęciach, tzn. uznać za jego domenę obszar idei jasnych i wyraźnych. To wystarczało. Dla Hume’a zdolności do tworzenia teorii były uzależnione od sfery praktycznej, od zmysłów i od konwencji w używaniu słów, które wykorzystuje się na oznaczanie tego, co się postrzega zmysłami. Jeśli zatem nie da się wskazać źródła w postaci impresji dla poszczególnych myśli, to znaczy, że te z nich, które pozostają niejako bez swej zewnętrznej przyczyny są bezzasadne w wyrokowaniu o tym, co zewnętrzne. Impresja jest dowodem istnienia przedmiotu sądu, lub przedmiotu idei. Konkludując: dla Descartes’a przyczyna myśli jest wewnętrzna. Jest nią sam człowiek i to w tym obszarze siebie samego, do którego Kartezjanizm próbował go zwrócić, a od którego nakazuje całkowicie abstrahować empiryzm Hume’a. Tą sferą jest spekulacja czystego umysłu, generująca w przypadku opinii jednego filozofa najbardziej mętne i niesprawdzone kompozycje idei, zaś w opinii drugiego prawdę wieczną i niezmienną.

¹⁸ „Mamy tu więc coś w rodzaju przedustanowionej harmonii pomiędzy biegiem przyrody a następstwem naszych idei; a chociaż władze i siły kierujące owym biegiem są nam zupełnie nieznanne, przecież nasze myśli i przedstawienia zawsze mimo to, jak widzimy, postępują tym samym torem, co inne zjawiska przyrody” [BDR, V, 68].

¹⁹ Zob. *List Kartezjusza do Villebressieu* (lato 1631), [w:] [Alquié 1989, 190].

Krytyka pojęcia substancji wywodzi się z dalszego namysłu nad danymi doświadczenia. Hume przez substancję rozumie błędnie podniesione do rangi rzeczy słowo, dzięki któremu pojmujemy, że mówimy o przedmiotach, chociaż używamy słów. Skłonny był rozumieć ją jako zbiorowisko sensownie skomponowanych idei, dla wygody związanych w jedną całość przez wyobraźnię²⁰. Wygoda ta dotyczy przede wszystkim potrzeby umysłu, której zadość czyni syntetyzująca rola szerszej od rozumu władzy o statusie równie tajemniczym, co niedowolna forma jej aktywności²¹. Filozof uważa ją za główną władzę umysłu, kierującą nawet samym rozumem, bowiem to w niej, a nie w nim, znajdują się „zasady, które są trwałe, powszechne i nieodparte [...] Są one podstawą wszelkich naszych myśli i działań, tak iż natura ludzka musiałaby od razu ulec zagładzie, gdyby usunąć te zasady” [Hume 1963, I, 293-294]. Jeżeli w związku z tym wyobraźnia nie jest równoznaczna podmiotowości, do czego Hume nie może się przyznać, to staje się ona po prostu faktem, a zarówno chęć jej zrozumienia jako zasady kojarzącej, jak też próba wytłumaczenia, jak to jest, że jedne zjawiska następują po drugich, stanowią może nie tyle przykłady nowej filozofii Hume’a, ile ukazują, iż nie można filozofować w oparciu o sam tylko porządek empiryczny zdarzeń. Ten, dla Szkota, ale i dla wielu przed nim, nie był wystarczający, by bez konieczności wychodzenia poza jego granice można było go uzasadnić i zrozumieć – wszak fakty ogląda i spaja coś, co samo znacząco różni się od nich. Tym czymś staje się według filozofa nie rozum, lecz wyobraźnia. Jej wywyższenie jest jednocześnie powodem, że wiązanie, które ona wnosi, mimo posiadania cech stałości i regularności, traci charakter poznania. Wystarczyło to, by zanegować adekwatność odnajdywanych z jego pomocą zasad. Nie ma już nauki, pozostają wirtuozerie wyobraźni, które muszą wystarczyć do życia, lecz nie wystarczają dla wiedzy.

²⁰ „Idea substancji [...] nie jest niczym innym, niż zbiorem idei prostych, jakie wiąże wyobraźnia, zbiorem, któremu przyporządkowana jest pewna nazwa, dzięki której możemy przypominać go sobie i innym” [Hume 1963, I, 31].

²¹ „Wyobraźnia rozporządza swobodnie wszystkimi swymi ideami, może je łączyć, mieszać i zmieniać we wszelki możliwy sposób. Może imaginować sobie rzeczy zmyślane wraz ze wszystkimi okolicznościami czasu i miejsca. Może nam je poniekąd stawiać przed oczy w prawdziwych barwach, całkiem tak, jakby istniały naprawdę” [Hume 1977, 62].

Descartes pisał, iż wiązanie przedmiotów poznania, aby było pewne, musi odbywać się tylko w ramach dedukcji, co do której musimy jeszcze zobaczyć, że zbudowane przez nią połączenie jest, intuicyjnie rzecz ujmując, konieczne. A zatem: "[...] jest rzeczą jasną, że intuicja ducha rozciąga się z jednej strony na wszystkie owe natury [proste²²], z drugiej na to, co poznajemy jako konieczne ich między sobą związki, wreszcie na to wszystko, o czym rozum ma dokładne doświadczenie, że istnieje albo w nim samym, albo w fantazji" [Descartes 1937, 83-84]. Dla Hume'a takie wiązanie jest fikcją i oznaką łatwowierności leniwego umysłu, który roztopia swą czujność w nawykach i wyobrażeniach.

Hume, ze względu na ograniczenia swej metody, musiał wyzbyć się pojęć w ich znaczeniach, bez których wcześniej nikt nigdy nie myślał filozofować. Można bowiem stwierdzić, iż właśnie działania wcześniejsze, mające na celu wysnuwanie prawdziwych teorii filozoficznych, były wadliwe, a filozofia była jedynie nieuzasadnionym roszczeniem rozumu, który nie dość jeszcze pojął sam siebie i swoje miejsce w szeregu władz. To na tym ustaleniu zasadza się właśnie Hume'owska krytyka filozofii jako takiej, która jeszcze dla Comte'a, Poppera czy innych im podobnych była po prostu krytyką filozofii jako metafizyki. Filozofia powinna, według Hume'a, zajmować się co najwyżej księgowaniem faktów, tj. wydarzeń zarejestrowanych w świadomości człowieka. Człowiek nie musi abstrahować od siebie, by wejść w posiadanie zastrzeżonej wiedzy o stanie rzeczy i nie może wynosić jednych świadectw nad inne, zwłaszcza zaś byłych nad przyszłe, o których chciałby zawyrokować. Jeśli zatem nigdy nie doświadczamy niczego, co jakościowo różniłoby się od pojedynczych zdarzeń, to musimy uznać, że nie istnieją w ogóle ani Bóg, ani żadne idee powszechne, ani konieczne związki między nimi, a zawsze jedynie szczegółowe i wynikające z pobudzeń środowiska, w którym człowiek aktualnie przebywa. Reszta jest refleksją, czasem refleksją nadmierną, odwracającym uwagę rozumu „wypadkiem przy pracy” ludzi *wynaturzonych*.

²² „Że zaś tu o tyle tylko zajmujemy się rzeczami, o ile je umysł poznaje, przeto te jedynie nazywamy prostymi, których poznanie jest tak jasne i wyraźne, że myśl nie może ich już podzielić na więcej części bardziej wyraźnie poznanych: takimi są kształt, rozciągłość, ruch, itd., wszystkie zaś inne pojmujemy jako w pewien sposób z nich złożone” [Descartes 1937, 77].

Konstatacje powyższe dla wcześniejszych filozofów pokroju Descartes'a oznaczałyby oczywiście także i to, że wiedza jest niemożliwa i należy ją tworzyć inaczej – owo „inaczej” było tym, co uśmiercił Hume. Francuz, za Platonem, twierdził, że w ogóle nie moglibyśmy niczego wiedzieć o niczym, gdyby nie istniał wcześniej schemat wyjaśniający, który umożliwia doświadczenie ukoronowane poznaniem²³. Descartes pisał co następuje: „Jednak już przedtem [przed zmysłowym widzeniem] była w nas idea prawdziwego trójkąta i łatwiej mogła być pojęta przez nasz umysł niż bardziej złożona figura wyrysowanego trójkąta, dlatego ujrawszy tę złożoną figurę nie ujmujemy jej samej, lecz raczej prawdziwy trójkąt” [Descartes 1958, 447]. Świadczy to o tym, że widząc trójkąt oczami, widzimy, bo rozumiemy prawdziwy trójkąt, co oznacza tylko tyle, że skoro Bóg jest prawdomówny, to w ten sposób (w pojęciu) pojmujemy to, co Bóg rozumie i dlatego też to jest trójkątem. „Tak też niewątpliwie nie moglibyśmy poznać trójkąta geometrycznego, z tego, który został narysowany na karcie papieru, gdyby umysł nasz nie posiadał skądinąd jego idei” [Descartes 1958, 448]. A zatem: istnienie matematycznych prawd wiecznych jest zależne od istnienia Boga, bowiem, jak wiemy skądinąd, to „Bóg nie zaś trójkąt jest swoim istnieniem”²⁴.

Podobnie, jak spierali się poprzez swe filozofie rozmaici wcześniejsi myśliciele, tak też w gruncie rzeczy dla Descartes'a i Hume'a trop myślowy, nakazujący człowiekowi orientować się w myśleniu poprzez zapośredniczenia, jest oczywisty i obaj go podzielają. Zarówno racjonalizm Platona, jak empiryzm Arystotelesa, źródłowo ukazują niemy podmiot ludzki. W empiryzmie uwydatnia się jednak różnicę, że tym, co orientu-

²³ Kartezjusz pisał o tym wyraźnie w liście do Mersenne'a z 16 października 1639 roku, odnosząc się do książki *De la Verité, en tant qu'elle est distincte de la Revelation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux* lorda Herberta z Cherbury (1639): „Co się zaś tyczy ogólnego zarysu książki, to jej tok jest nader różny od tego, który ja obrałem. Bada ona, czym jest prawda, gdy zaś chodzi o mnie, nigdy nie budziło to moich wątpliwości, skoro wydawało mi się, że jest to pojęcie transcendentalnie tak jasne, iż nie można w ogóle go nie znać; zaiste, mamy wiele sposobów dla sprawdzenia wagi tuż przed jej użyciem, nie będziemy mieć jednak żadnego dla zaznajomienia się z tym, czym jest prawda, jeżeli nie znamy jej z natury, jakież bowiem racje miałyby nas skłaniać do przystania na to, co by nas z nią zaznajamiało, gdybyśmy nie wiedzieli, że jest to prawdziwe czyli, gdybyśmy nie znali prawdy?”, [w:] [Alquié 1989, 240].

²⁴ Kartezjusz pisze: „istnienie możliwe jest doskonałością w idei trójkąta tak, jak istnienie konieczne jest doskonałością w idei Boga [...]” [Descartes 1958, 448].

je rozum i to niejako za każdym razem od nowa, w nieco inny sposób, jest impresja zmysłowa, nie zaś duchowa, co zresztą jest też wyrazem omawianego sporu na temat natury ludzkiej. Zdaniem Hume'a słowo „trójkąt” wywołuje ideę konkretnej jednostkowej figury (zbudowanej z tych, które kiedyś doświadczył) i to zawsze innej. Wyobrażenie sobie trójkąta metafizycznego, który przebywa we wszystkich możliwych trójkątach, przez co czyni je właśnie tymi a nie innymi figurami, jest dla filozofa zbędnym i niczym nieusprawiedliwionym wymysłem²⁵. Ponadto sama zasada kojarząca fakty empiryczne, zostaje u Szkota osłabiona, jeśli miałyby stanowić to samo, co zasada konieczności przyczynowej, dotyczącej porządku wszystkich rzeczy. Fakty mówią o faktach a nie o przyczynach, a przyczyny same nie są żadnymi (obiektywnymi) faktami.

Idąc dalej tym samym śladem, Hume twierdzi, że *matematyka*, która dla Descartes'a stanowiła ośnowę rzeczywistości, sama także nie jest faktem. Nie będąc niczym empirycznie przydatnym, mogłaby być odrzucona jako estetycznie wartościowa fikcja umysłu. Jednak istnieje tu pewien problem, ponieważ stosunki między ideami są konieczne i należy je poddać konstatować, przez co są w świecie empirycznym czymś o charakterze wyłomu. Racjonalizm, jaki zakrada się w tym miejscu w myślenie Hume'a, mógłby być zgodny z Kartezjańskim, lecz filozof szkocki interesuje się zasadniczo faktami zmysłowymi, w związku z czym idee matematyczne, wzorem średnio-wiecznych scholastyków, wydają mu się być nie tyle może bezproduktywne, ile niewiarogodne, jeśli tylko nie posiadają w sobie żadnej treści empirycznej. Prawdziwość terminów i tylko terminów, jest dla Hume'a niewystarczająca, by stała się poznaniem czegoś więcej niż one same, choć Descartes'owi wystarczyłaby do zbudowania całkowitego gmachu poznania. Nie mogąc zaprzeczyć ich prawdziwości, Hume uznaje je w sposób będący jednocześnie ich wyniesieniem i zdewaluowaniem²⁶. W gruncie rzeczy, za-

²⁵ Jest także po prostu niemożliwe: „Niechaj ktoś spróbuje pojąć trójkąt w ogóle, który nie jest ani równoramienny ani równoboczny, który nie ma określonych rozmiarów ani określonego stosunku boków, a rychło zrozumie niedorzeczność wszystkich scholastycznych poglądów na abstrakcję i idee ogólne” [Hume 1977, 188].

²⁶ „Gdyby nawet kół lub trójkątów na świecie wcale nie było, to i tak prawdy dowiedzione przez Euklidesa zachowałyby zawsze pewność i oczywistość” [Hume 1977, 33]. Oraz: „Wynika z tego jasno, dlaczego arytmetyka i geometria są znacznie pewniejsze, niż inne nauki: ponieważ, mianowicie, one jedynie zaj-

rzutem wystosowanym pod ich adresem jest to, że są czymś ponad miarę naszego poznania i człowiek szybko się nimi nuży, jak też nigdy nie jest w stanie przytomnie oglądać dłuższych łańcuchów rygorystycznego wnioskowania, które nie kojarzą mu się z czynnościami życia [por. Hume 1963, I, 236-239].

Mimo pracochłonnego spojenia przez Descartes'a porządku idei z porządkiem empirii na zasadzie prymatu idei, u Hume'a porządek idealny i empiryczny całkowicie uniezależniają się od siebie (połączy je ponownie Kant, odrabiając tym samym lekcje zadane przez obydwu tych myślicieli). Matematyka, jako nauka najbardziej formalna, niczego nie mówi na temat ciał. Ciała natomiast tworzą nieprzystawalny do tamtych myśli nieprzewidywalny świat sam w sobie. Stosunki między ciałami nie istnieją dla nauki, bo rozum nie umie ich odstąpić, a owe ciała są tym samym, co empiryczne ich stwierdzenie, którego nie wywiedzie się z czystych pojęć, itd., a zatem zawsze pozostają tylko o tyle pewne, o ile aktualnie zachodzą lub już zaszły ich zjawiska i to ta pewność jest wartościowa. Co do praw przyrody (mimo uznania zasług Galileusza i Newtona), nie wiadomo czym są, wiadomo zaś tyle, że, jak pisał Hume, nawyki, jakich doświadczamy wraz z zachodzeniem pewnych zjawisk, stają się z czasem naszymi rozmowami, od których te zjawiska uzależniamy. Szkot uznałby to działanie za największe nadużycie, będące, tak jak u Descartes'a, przykładem rzutowania owych nawyków, poza samych ludzi – w Intelpekt i Wolę Boga, co czyniło je już Bytem.

Hume twierdził, że postępujemy według mechanizmu stanowiącego, „iż te przypadki, których nie mieliśmy w doświadczeniu, są podobne do tych, jakie mieliśmy” [Hume 1963, I, 120-121], co uważał za przesąd wciągnięty do nauki z bezrefleksyjnego mechanicyzmu potoczności. Descartes zaś, któremu dedukcja pozwalała zaufać rozmowi, jak w poniższym przykładzie z magnesem, badanie sprowadził do udzielenia odpowiedzi na pytanie, „co musi składać się na magnes, by zgodnie z prawami rozumu, wywoływać te skutki, które obserwujemy w przypadku tego kamienia”? Odpowiedź tę

mują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają całkowicie na wyprowadzaniu wniosków z rozumu” [Descartes 1937, 26].

przynosi wyłącznie doświadczenie umysłu nie zaś doświadczenie rzeczy jako takiej²⁷. Udzielając jej, czynimy ową rzecz poznaną. W ten właśnie sposób otrzymujemy wyjaśnienie prostej w swej istocie metody poszukiwania prawdy w każdym przedmiocie, która polega na pewności intuicyjnego ujęcia tego, co proste i znajomości koniecznej dedukcji, pomagającej wnioskować z koniecznością z tego, co znane, o tym, co niewiadome, ponieważ każdą niewiadomą autor rozpatruje wyłącznie jako powiązaną w sposób konieczny z tym, co wiadome²⁸.

Warto w tym miejscu wskazać na to, że Descartes wiedzę, która nie opierałaby się na dedukcji z pierwszych zasad uważał – obok medycyny, astronomii i im podobnych nauk – za bardzo wątpliwą i niepewną. Odwrotnie niż Hume, stopień jej niepewności uzależniał on od stopnia udziału w badaniach pierwiastka empirycznego. Mówiąc językiem tego pierwszego, tak zwana wiedza o faktach, jest tu wiedzą tylko prawdopodobną (dla Hume’a najpewniejszą jeśli na nich poprzestajemy), a więc w ogóle nie jest wiedzą. Natomiast „arytmetyka i geometria i inne tego rodzaju nauki, które traktują jedynie o rzeczach najprostszych – nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości [materialnej – T. Ś.], czy nie – zawierają w sobie coś pewnego i niewątpli-

²⁷ „Tak samo jeśli w magnesie istnieje jakiś rodzaj bytu, a rozum nasz nie poznał dotąd nic doń podobnego, wówczas nie należy się spodziewać, że my go kiedyś poznamy przy pomocy rozumowania, bo do tego musielibyśmy posiadać albo jakiś nowy zmysł albo rozum Boży; wszystko zaś to, czego w tym wypadku umysł ludzki może dokonać, osiągnęliśmy, naszym zdaniem, jeśli ujmujemy bardzo wyraźnie ową mieszaninę znanych już bytów czyli natur, która wywołuje te same skutki, jakie widoczne są w magnesie” [Descartes 1937, 97].

²⁸ „Ponieważ, [...] zajmujemy się jedynie kwestiami zawikłanymi, takimi mianowicie, w których z poznanych członów końcowych ma się poznać bez należytego porządku pewne człony pośrednie, cała tu sztuka będzie polegała na tym, że, przyjmując nieznanne za znane, będziemy mogli stworzyć sobie drogę łatwą i bezpośrednią, nawet w trudnościach jak najbardziej zawikłanych: i nic nie stoi na przeszkodzie, aby tak zawsze czynić, ponieważ założyliśmy na początku tej części, że świadomi jesteśmy, iż taka jest zależność rzeczy nieznanych w jakimś zagadnieniu od znanych, że są one w zupełności przez nie wyznaczone” [Descartes 1937, 118]; oraz „[...] ilekroć jakąś rzecz nieznaną wyprowadza się z jakiejś innej już poprzednio poznanej, to przez to nie odkrywa się jakiegoś nowego rodzaju bytu, ale całe to poznanie do tego się jedynie rozciąga, iż spostrzegamy, że przedmiot badany uczestniczy w ten lub ów sposób w naturze tego, co jest dane w zdaniu” [Descartes 1937, 96].

wego” [Descartes 1958, 27]. To na ich wzór i podobieństwo należy rozważyć pozostałe dziedziny wiedzy poprzez ich matematyzowanie, tzn. „odempiryzowanie”. W efekcie medycyna staje się częścią fizyki a fizyka geometrią, która w swej postaci pojęciowej jest teologią naturalną.

Descartes bazował na niezmienności Woli i Rozumu Boga, która pozwalała mu twierdzić, że nic nigdy nie zakłóci biegu (zgodnej z rozumem) natury (tak należy rozumieć prawdomówność Boga). Hume, nie doświadczając żadnych gwarancji boskich, twierdził, że bieg natury zakłada możliwość przeciwieństwa, co nie jest w żaden sposób sprzeczne i co osłabia wszelkie nasze teorie, w jakich unieruchamiamy *physis*. Widać, jak w jego tezie uległ deprecjacji sam rozum, który w uznaniu przewagi empirii nad swoimi domniemaniami zrzekł się niezależnych racji. A zatem wypadało stwierdzić za „nieoświeconymi i nierozgarniętymi chłopami, ba, nawet za dziećmi i nierozumnymi zwierzętami” [Hume 1977, 49], że: „nie rozum jest więc przewodnikiem w życiu, lecz nawyk. Tylko nawyk sprawia, że umysł we wszystkich przypadkach przyjmuje, iż przyszłość będzie zgodna z przeszłością” [Hume 1963, I, 489]. Teoria ta przypomina raczej pedagogikę, socjologię jako historię zachowań, czy behawioryzm, do których filozofię należałoby sprowadzić.

Mądrość okazała się niewydolna, zawstydziło ją życie. We fragmencie, w którym Hume wypowiada ukrywaną przez wielu prawdę, że wystarczy wyjść pobawić się ze znajomymi, by ukazać sobie samemu naturalną niechęć do filozofowania, Szkot zapowiada Nietzscheańską sentencję z reprezentującym życie linoskoczkiem z *Zaratustry*, który skupia na sobie większą uwagę ludzi, niż sama filozofia życia, jaką chce im proponować [por. Hume 1963, I, 349]. Szkodliwość rozumowań polega, zdaniem Hume’a, także i na tym, że nie są one w stanie w żaden sposób wyprzedzić zadowolająco owego dziejącego się życia, tak, by zasadnie je wesprzeć. Kolejne problemy, których nie pomagają rozwiązać, to zagadnienia istnienia świata i podmiotu ludzkiego, także wywodzące swą genezę z wystąpień Descartes’a i Berkeleyya.

Pamiętamy, że Descartes czyniąc świat poznawalnym dla rozumu, poprzestawał na pewniku, że do jego poznania wystarczą dwie inteligencje – nieskończona Boga i skończona człowieka. W procesie rekonstrukcji wiedzy, dokonywanej przez autoanalizę

niematerialnej duszy, zbędne stają się informacje na temat materialnie stworzonego świata, który i tak (jeśli jest) naśladuje tylko wiedzę, zaś sam w sobie pozostaje niepoznawalny. Do nieusuwalnych ustaleń Descartes zaliczył zatem przekonanie, iż „Będąc pewny, że nie mogę dojść do żadnego poznania tego, co jest poza mną, jak tylko za pośrednictwem idei, które stamtąd [tzn. na tej drodze] otrzymałem, wystrzegam się bezpośredniego odnoszenia mych sądów do rzeczy i niczego pozytywnego im nie przypisuję, czego bym wcześniej nie spostrzegł w ich ideach, lecz sądzę zarazem, że to wszystko, co znajduje się w tych ideach, istnieje koniecznie w rzeczach”²⁹.

Ograniczenie się do idei (do percepcji), było zwrotem, który Hume rozumiał znakomicie i dlatego też pisał: „Otóż teraz, skoro nic nigdy nie jest dane umysłowi prócz percepcji i skoro wszystkie idee pochodzą z czegoś, co poprzednio było dane bezpośrednio umysłowi, to stąd wynika, że nie jest dla nas możliwe to, iż byśmy przedstawiali sobie lub tworzyli ideę jakiejś rzeczy swoiście różnej od idei i impresji. Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi. Wznieśmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata: nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych ani też nie możemy sobie przedstawić żadnego rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawyły się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje” [Hume 1963, I, 94-95].

Świadomość, która przebija z powyższego fragmentu ukazuje intencje empiryzmu jako jakościowo odmienne od scholastyki. Istnienie świata, jak i jego forma, są tu w gruncie rzeczy niepoznawalne, jeśli miałyby być tym, czym były dla Arystotelików. Podobnie jak Descartes i Berkeley, Hume musi poprzestać na doświadczeniu wewnętrznym. Podobnie też jak w idealizmie pierwszego, tak i tu należy jeszcze stwierdzić, że: „Możemy rzecz prosta pytać, jakie racje skłaniają nas do tego, by wierzyć w

²⁹ *List Descartes'a do O. Gibieuf'a* z 19 stycznia 1642 r. [w:] [Descartes 1869-1913, III, 474]. Por. także: [Descartes 1937, 52] oraz: „[...] każdy, kto należycie rozważy, jakie są granice możliwości naszych zmysłów i czym dokładnie jest to, co za ich pośrednictwem może przybywać do naszej zdolności myślenia, ten musi przyznać, że nie przedstawiają nam one żadnych idei rzeczy takimi, jakimi je tworzymy w naszym myśleniu. Tak dalece, że w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia [...]” [Descartes 1996, 86].

istnienie ciał; próżna rzecz natomiast pytać czy istnieją czy też nie istnieją ciała” [Hume 1963, I, 246]. Nie możemy zatem wnioskować o istnieniu czegoś wcześniejszego od percepcji, czegoś, co nie należąc już do nas, ujawniałoby się w inny jeszcze sposób, dowodząc przez to swego odrębnego statusu. Problematyczne ukazuje się wobec tego przyjęcie pewności, że impresje stanowią dowód istnienia ciał, jako pochodzące od ich działania, które to przekonanie Hume starał się ocalić. Niestety, jak pisał, najprostsza nawet filozofia może szkodliwie wpłynąć na ten naturalny pogląd, co ponownie ukazuje fakt, że nasze zdolności poznawcze generują problemy swoiste dla nich samych i sztuczne, które w ogóle nie występują w życiu. Wszak: „Tak jak przyroda nauczyła nas używać naszych członków, nie udzielając nam znajomości mięśni i nerwów, za pomocą których wprawiamy je w ruch, tak samo też wszczepiła nam instynkt, który każe poruszać się naszej myśli zgodnie z porządkiem, jaki ustanowiła dla zdarzeń zewnętrznych, mimo iż nie znamy władz i sił, od których w całości zależy ów prawidłowy tok i następstwo zdarzeń” [Hume 1977, 69].

Descartes, chcąc wyprowadzić istnienie świata z idei, zatrzymywał się na tym samym poziomie, co później Hume, który przeglądał impresje. A chcąc ten stan przewyciężyć, w sposób nieuprawniony wnosił o istnieniu rzeczywistości materialnej (znowu) na podstawie prawdomówności Boga religii, gdyż jego filozofia musiała w tej kwestii milczeć. Istnienie wywodził on nie z przedmiotów, ale z idei samych³⁰. W związku z tym, musiał stwierdzić, że istnienie, jako niepodważalne tj. konieczne, przysługuje tylko Bogu i w pewnym wyróżnionym wypadku także skończonemu podmiotowi filozofującemu. Hume zauważył to i omówił krytycznie we fragmencie na temat *filozofii akademickiej, czyli sceptycznej*. Osłabiał tam sensowność tak dalekiego zwątpienia, które rozum doprowadza w takie miejsce, z jakiego może go wydobyć już tylko Bóg (i to nawet nie Bóg filozofii).

³⁰ W marcu 1642 roku Descartes pisał do Mersenne'a: „Ojciec wypytujesz mnie o aksjomat: że *wszystko, co poznajemy jasno, jest, czyli istnieje*, jako pochodzący ode mnie, tymczasem bynajmniej nie to jest moim twierdzeniem, lecz jedynie to, że wszystko, co sobie uprzytamniamy jasno, jest prawdziwe oraz istnieje, o ile sobie uprzytamniamy, że nie może nie istnieć, albo, że może istnieć, o ile sobie uprzytamniamy, że jego istnienie jest możliwe”, cyt. za: [Alquié 1989, 272].

Gdyby odebrać Descartes'owi silne przekonanie o istnieniu Boga, które staje się dla niego zresztą rozumową racją wszystkich (według Hume'a nie do końca rozumnych) racji, to filozof ten musiałby z pewnością popaść w problemy, do jakich doszedł Szkot. To istnienie Boga pozwala Descartes'owi przyjmować pozapodmiotowe istnienie Bytu niezależnego od treści naszych idei, tzn. Bytu, istniejącego koniecznie i niezależnie od podmiotu, o którym człowiek może posiadać wiedzę niezależną od własnego sposobu kreowania poznania. Procedura formowania myśli prawdziwych w podmiocie jest zewnętrzne pochodzenia, a działając wskazuje na swe transcendentne źródło. Jest ono także przyczyną pozafilozoficznej skłonności, na którą powołuje się Descartes, nadając jej miano niemalże identyczne, jak jasnym i wyraźnym ideom, których treść wcześniej nakazywała mu stanowczo odrzucać podobne źródło pewności jako niewiarygodne. Filozof pisał: „Skoro bowiem Bóg dał mi wielką skłonność do uwierzenia że pochodzą one [idee rzeczy] od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśliby one pochodziły skądinąd, niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją. Może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne, ale przynajmniej to wszystko w nich jest, co pojmuję jasno i wyraźnie, tzn. wszystko to, co wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki” [Descartes 1958, 107].

Pomijając słabość powyższego pseudo-dowodu zauważamy, że Descartes przyjmuje jako pewnik istnienie Boga i siebie samego oraz wywodzi z pierwszego dowodu istnienie ciał, które inaczej niż Berkeley, uznaje za materialne i pozostające w pewnym związku z naszym doświadczeniem oraz wiedzą. Uznał zatem istnienie przynajmniej geometrycznych własności ciał poza samymi esencjami w Bogu, jeśliby ciała materialne miały być stworzone, co przyjął. Przekroczył tym samym granicę myślenia i granicę materii, odwołując się do autorytetu Dobrego Boga³¹. Metafizyczna skłonność

³¹ Dodajmy, że na gruncie filozofii Descartes'a jest możliwe, by w ciałach dosłownie istniały cechy umysłu. Filozof pisał: „[przedmioty czystej matematyki, geometria] są one zgodne z tą prawdziwą naturą rzeczy, która została ustanowiona przez Boga. Nie jakoby istniały w świecie substancje posiadające długość bez szerokości lub szerokość bez głębokości, lecz ponieważ figur geometrycznych nie rozpatruje się jako substancji, lecz jako granice, w których zawiera się substancja. Tymczasem nie zgadzam się na

woli stała się tu odpowiednikiem Humowskiej skłonności woli zwierzęcej w nas. U jednego, jak i u drugiego pozostają owe skłonności probierzem istnienia zewnętrznosci, stwierdzanej na podstawie wewnętrznych świadectw.

Hume w podobnym duchu, choć z innych powodów, zalicza przekonanie o ciągłym istnieniu ciał, tak jakby były bez związku z naszymi percepcjami, do rezerwuaru uznawanych tez. Filozof ulega również naturalnemu nawykowi, wynikającemu z powtarzalnego doświadczenia zmysłowego. Hume sądzi, że sposób, w jaki wyobraźnia wiąże idee jest w najwyższym stopniu tajemniczy, jednak nie zmienia to tego, że jest faktyczny, a zatem naturalny i prawdziwy. Rozum może się tylko przyglądać, nie potrafiąc dać wyjaśnienia. W związku z tym nasuwa się konieczność wyparcia słowa *rozum* przez termin *instynkt*. Dusza, o ile istnieje, nie jest przedmiotem percepcji samej siebie, zna się tylko z własnych myśli o czymś, co nią jednakowoż nie jest. Identyfikacja substancjalności podmiotu jest niemożliwa³². Hume odrzuca tym samym Kartezjańskie przekonanie na temat tego, że idee, czy percepcje muszą posiadać swój własny nośnik, bowiem, jak chciał Francuz, są zawsze cechą, tj. skutkiem aktywności czegoś, co samo percepcją nie jest.

W projekcie Descartes'a idea *ja* filozofującego była wybitnie wyróżniona. Otóż człowiek może natknąć się na dowód istnienia samego siebie bez znajomości Boga i gwarancji jego prawdomówności. W kwestii samego podmiotu Descartes stwierdza konieczność jego istnienia, co wyraża wnioskowanie *cogito, ergo sum*, zachowujące

to, że idee tych figur mogły nam być kiedykolwiek dane za pomocą zmysłów, jak o tym są wszyscy potocznie przekonani" [Descartes 1958, 446-447]. W związku z dualizmem, jak też w odniesieniu do definicji substancji, cały Kartezjański wywód o świecie i dowód jego istnienia są bardzo kompromisowe i odbierają Descartes'owi to, co w jego myśli oryginalne i cenne. Descartes doprowadza do sytuacji, w ramach której można powiedzieć, że empiryzm i racjonalizm są dwiema drogami, z których jedna, choć jest całkowitym przewróceniem drugiej, wykonanym, jak się okazuje w celu potwierdzenia jej tez, jest tylko trochę lepsza.

³² „Metafizyka zakłada, że dusza jest niematerialna i że niepodobieństwem jest, by myśl przynależała do substancji materialnej. Tyle że prawdziwa metafizyka powiada, że pojęcie substancji jest całkowicie niejasne i niedoskonałe i że jedyną ideą substancji jaką mamy, jest idea złożenia konkretnych jakości tkwiących w nieznanym czymś. Materia i duch są więc w gruncie rzeczy tak samo niepoznawalne [...]” [Hume 2004, 147].

swą ważność nawet w obliczu całkowitego fałszu pozostałych okoliczności, choć mimo wszystko ani istnienie świata, ani istnienie podmiotu nie są gwarantowane same przez się. Descartes posługuje się teorią mówiącą, iż dokładnie tyle samo mocy włożył Bóg w stworzenie świata, ile następnie w każdej chwili potrzebuje na utrzymywanie go w istnieniu³³. Podobnie też sam podmiot filozofujący, którego istnienie i myślenie są tożsame, mógłby się unicestwić przestając myśleć, ale tylko teoretycznie. Jego istnienie nie leży w jego mocy, tak jak samo myślenie³⁴ czy wola³⁵, które to elementy pozostają zawsze istotnie zawisłe od Boga.

Według Hume'a ciągi myślowe mogą istnieć same i to w zasadzie w czasie, w jakim są uświadamiane. *Cogito, ergo sum* zostaje tu zastąpione przez krytyczne *cogito, ergo cogito*. Percepcja jednostkowego istnienia jakościowo nie różni się od innych percepcji, którym towarzyszy. Descartes natomiast nie dość, że traktował *ja* substancjalnie

³³ „[...] jest oczywiste w przyrodzonym świetle rozumu, że zachowywanie różni się od stwarzania tylko pojęciowo” [Descartes 1958, 64].

³⁴ „[...] atoli sama filozofia wystarczy do poznania, że nawet najmniejsza myśl nie mogłaby powstać w ludzkiej głowie, gdyby Bóg odwiecznie nie zechciał, i nie chciał, żeby tam powstała” [Descartes 1995, XV, 57].

³⁵ „Otóż chcę powiedzieć, że wszelkie racje dowodzące istnienia Boga, będącego pierwszą i niezmienną przyczyną wszystkich skutków niezależnych od woli człowieka, dowodzą w ten sam, jak mi się zdaje, sposób, że jest On także przyczyną wszystkich działań zależnych od wolnej woli. nie można bowiem udowodniać istnienia Boga inaczej, jak rozważając Go jako byt w najwyższym stopniu doskonały; nie byłby On zaś w najwyższym stopniu doskonały, gdyby w świecie mogło zdarzyć się cokolwiek, co nie pochodziłoby wyłącznie od Niego” [Descartes 1995, XV, 64]. Zob. także: „Co się tyczy wolnej woli, przyznaję, że myśląc jedynie o nas samych, nie możemy nie doceniać jej niezależności, kiedy jednak pomyślimy o nieskończonej mocy Boga, nie możemy nie wierzyć, że wszystkie rzeczy zależą od Niego, i że w konsekwencji nasza wolna wola nie jest od tej zależności zwolniona” [Descartes 1995, XVI, 68]; „I zanim jeszcze [Bóg] powołał nas na ten świat, znał już dokładnie, jakie będą wszelakie skłonności naszej woli, albowiem to On je w nas umieścił” [Descartes 1995, XVII, 73]; oraz (z listu do królowej Krystyny): „[...] wolna wola jest sama w sobie czymś najszlachetniejszym, co może być w nas, albowiem to ona czyni nas w pewien sposób podobnymi Bogu i jak gdyby zwalnia nas od bycia Jego poddanymi, zatem właściwe korzystanie z niej jest największym z wszelkich naszych dóbr, a także tym, które jest w najwyższym stopniu nasze i dla nas najważniejsze, z czego wynika, że tylko z niej mogą brać się nasze największe zadowolenia” [Descartes 1995, XXXV, 124].

i osobowo, to jeszcze, rozważając dostępność owej idei siebie, nie odróżniał jej od dostępności poznania samego Boga. Jak to wyraził: „Wobec tego nie pozostaje mi nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczepił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarogodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję samego siebie” [Descartes 1958, 69-70].

Hume oczywiście nie zgadzał się z tym poglądem, uznając go za wyobrażony. Pisał, iż nigdy nie stwierdzał idei samego siebie, której status byłby pryncypialny i polegał na niezmiennym trwaniu w czasie, kiedy inne idee przesuwają się owemu *ja* przed nim jako ich oglądanie. Podobnie jak w przypadku idei trójkąta, tak i tu filozof ma serię zawsze odmiennych percepcji, które owszem przypisuje sobie, ale nie czynią go one inną od nich rzeczą, bo są w sensie ścisłym z nim tożsame jako przepływ świadomości³⁶. Sam umysł pozostaje u Hume’a władzą syntetyzująca doświadczenie, lecz dla filozofa nie jest to dowodem ani tego, że to, co przychodzi do podmiotu było poza nim, ani też, że umysł jest uprzednią całością. W gruncie rzeczy nic nie charakteryzuje się jako substrat i zasada tożsamości. Zasada związku przyczynowego, okazuje się tylko sposobem działania, potrzebą umysłu, tym, co możemy zobaczyć, że umysł czyni, ale nie możemy wiedzieć jak i dlaczego.

³⁶ „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 znowu mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji. Właściwie mówiąc, nie ma w naszych przeżyciach żadnej prostoty nawet w jednej chwili ani też tożsamości w chwilach różnych, choćbyśmy nie wiedzieć jak mieli skłonność naturalną, by wyobrazić sobie tę prostotę i tożsamość. Porównanie z teatrem nie powinno nas wprowadzić 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” [Hume 1963, I, 328].

Postawa filozoficzna Hume'a może zadowolić nawet kartezjanina. Jest uczciwa i nie zakłada niczego, co wewnętrzne doświadczenie czyniłoby niepewnym. Przy przyjęciu za Hume'em założeń na temat tego, co jest najbardziej wewnętrzne i pierwotne, Descartes z pewnością poprzestałby na podobnych co Szkot wnioskach. Problem polegał jednak na tym, że wyjściowo filozof ten jako niewątpliwe posiadał zupełnie inne *wyobrażenia* na tematy poruszane przez filozofię. Skąd je zaczerpnął? Z pewnością nie tylko z wrodzonych treści umysłowych, które miałyby być jego jedynymi nauczycielami. Miał ich wszak wielu, a jak sam to niejednokrotnie wspominał, antycypując Humowskie przeświadczenia, zanim zaczął posługiwać się dojrzałym rozumem, podobnie jak pozostali, musiał być prowadzony przez swoich nauczycieli i zmysły. Konstrukcja, którą zaproponował, sam jest Bytem wyrastającym nieskończenie poza podmiot i niezależnym od kondycji tegoż, przez co pozostaje niewzruszoną wskazówką dla rozchwianej ludzkiej natury. Inna rzecz, że można po prostu z tym spojrzeniem się nie zgodzić lub uznać je za dogmatyczną drzemkę, z której, jak w przypadku Kanta, lekcja Hume'a może wybudzić. Być może właśnie dlatego wszystko zależy tylko od pobożności filozofujących osób. Jeśli jej brakuje, ich myśli stają się z czasem coraz bardziej rozproszone, płytkie i tak prawdziwe, jak prawdziwe jest wiedzione życiem postępowanie scholastycznego wagarowicza – wszak „przyroda jest zbyt potężna, aby mogła ją zmóc teoria” [Hume 1977, 194].

BIBLIOGRAFIA

- Alquié, F., 1989, *Kartezjusz*, E. Wende (tłum.), Warszawa.
- Descartes, R., 1869-1913, *Oeuvres de Descartes*, par Ch. Adam, P. Tannery, Paris.
- Descartes, R., 1937, *Prawidła kierowania umysłem*, L. Chmaj (tłum.), Warszawa.
- Descartes, 1958, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, M. i K. Ajdukiewicz (tłum.), Warszawa.
- Descartes, R., 1960, *Zasady filozofii*, I. Dąbbska (tłum.), Warszawa.

Descartes, R., 1981, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, W. Wojciechowska (tłum.), Warszawa.

Descartes, R., 1995, *Listy do księżniczki Elżbiety*, J. Kopania (tłum.), Warszawa.

Descartes, R., 1996, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, J. Kopania (tłum.), Warszawa.

Hume, D., 1963, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I-II, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa.

Hume, D., 1977, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa.

Hume, D., 2004, *O nieśmiertelności duszy*, T. Sieczkowski (tłum), [w:] Idem, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków, ss. 147-153.