

Stepan Ołeksiuk

Impresja i idea u Hume'a

1. STEPAN OŁEKSIUK

Nazwisko Stepana Ołeksiuka kojarzy się na ogół znawcom międzywojennej literatury ukraińskiej wyłącznie z osobą pisarza komunistycznego podpisującego swoje utwory pseudonimem „Stepan Tudor”. Ten właśnie obraz Ołeksiuka-pisarza został celowo stworzony po II wojnie światowej przez propagandę sowiecką dla celów ideologicznych. Natomiast wykraczająca poza ramy ideologiczne twórczość filozoficzna Ołeksiuka (która była ściśle związana z filozoficzną Szkołą Lwowsko-Warszawską i jej założycielem, Kazimierzem Twardowskim) została zapomniana.

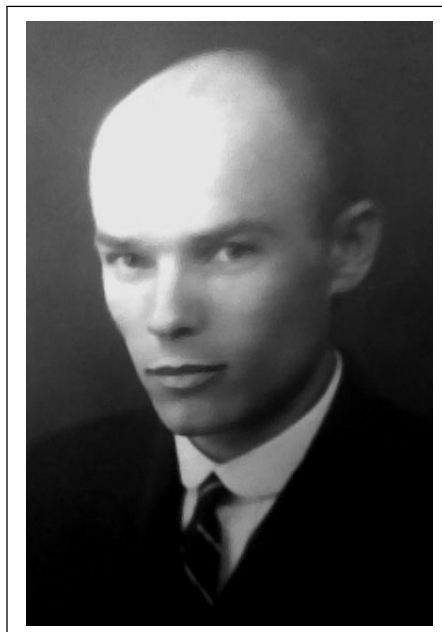
Stepan Ołeksiuk urodził się 25 sierpnia 1892 roku we wsi Ponikwa koło Żytomierza.¹ W 1912 roku rozpoczął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego; przerwał je z powodu wybuchu I wojny światowej i wznowił dopiero w 1923 roku. Ołeksiuk słuchał wykładów z historii filozofii, logiki, psychologii, etyki i estetyki — głównie Kazimierza Twardowskiego, Władysława Witwickiego i Kazimierza Ajdukiewicza.

Po ukończeniu studiów w 1926 roku Ołeksiuk pracował jako nauczyciel języka ukraińskiego w prywatnym gimnazjum w Czortkowie. 28 czerwca 1932 roku doktoryzował się u Twardowskiego na podstawie rozprawy doktorskiej O tzw. sędzie spotrzeżeniowym. Studium z psychologii poznania. Zginął 22 czerwca 1941 roku, podczas pierwszego bombardowania Lwowa przez nazistów.

W czasie studiów w Uniwersytecie Lwowskim Ołeksiuk brał aktywny udział w seminarium filozoficznym Twardowskiego. Rozprawa, którą tu przedstawiamy, jest jego pracą magisterską, którą napisał na podstawie przygotowywanych wtedy prac

¹ Wykorzystano tutaj dane biograficzne Ołeksiuka, zawarte w jego autobiografii, znajdującej się w Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 1.

*seminaryjnych. Zachowała się ona w Archiwum Instytutu Literatury im. Tarasa Szewczenki w Kijowie.*²



Analizy zawarte w rozprawie oparł Oleksiuk na trzech przekładach³ dzieł Hume'a: Traktatu o naturze ludzkiej w niemieckim tłumaczeniu Theodora Lippsa, Badań dotyczących rozumu ludzkiego w polskim tłumaczeniu Kazimierza Twardowskiego i Jana Łukasiewicza oraz Badań dotyczących zasad moralności w niemieckim tłumaczeniu Tomáša Masaryka.

Warto odnotować, że wszyscy wymienieni tłumacze (Lipps, Twardowski i Masaryk) to uczniowie Franza Brentana. Samo wzięcie na warsztat dzieł Hume'a także wydaje się nieprzypadkowe. Środowisku naukowemu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej tradycja empiryzmu brytyjskiego była bowiem wyjątkowo bliska. Wystarczy wspomnieć, że w ciągu pierwszych 20 lat swojego istnienia Polskie Towarzystwo Filozoficzne wydało Badań dotyczące rozumu ludzkiego w tłumaczeniu Twardowskiego i Łukasiewicza — trzykrotnie (w 1905, 1919 i 1928 roku).

² Zbiór 56, jednostka 81.

³ Oleksiuk nie władał językiem angielskim. Oprócz swojego języka ojczystego (ukraińskiego) znał także bułgarski, francuski, niemiecki, polski i rosyjski. Skądinąd korzystanie z przekładów nie było w szkole Twardowskiego standardem — zalecał on opieranie się na tekstach oryginalnych. Znana jest nawet następująca anegdota. Twardowski zlecił jednemu ze swoich seminarzystów opracowanie tekstu w języku obcym, wyznaczając mu dwutygodniowy termin. Wystraszony student odparł — że niestety nie zna angielskiego. Na to Twardowski odparł: *W takim razie proszę, żeby opracowanie było gotowe za miesiąc.*

Praca Oleksiuka ma nie tylko dużą wartość historyczną — jako świadectwo istnienia ukraińskiej «gałęzi» Szkoły Lwowsko-Warszawskiej; jest też po prostu wartościowa teoretycznie, będąc przykładem dobrej roboty analitycznej, charakterystycznej dla przedstawicieli Szkoły.

2. ANALIZY OLEKSIUKA

Rozprawa Oleksiuka zawiera wszechstronną analizę Hume'owskich pojęć percepcji, impresji i idei. W szczególności analizując konteksty, w których Hume posługuje się terminami „percepcja”, „impresja” i „idea”, Oleksiuk wskazuje:

- (1) sensy, w których Hume posługuje się tymi terminami;*
 - (2) dokonane przez Hume'a podziały zakresów tych terminów;*
 - (3) domniemaną przez Hume'a genezę stojących za tymi terminami pojęć;*
 - (4) stosunek, w którym desygnaty tych terminów pozostają według Hume'a do świata zewnętrznego i podmiotu poznającego.*
- Oto najważniejsze punkty tych analiz.*

2.1. Percepcja

Pojęcie percepcji jest w systemie Hume'a genus proximum w definicjach „impresji” i „idei”. Stąd Oleksiuk od niego właśnie wychodzi. Termin „percepcja” występuje w pracach Hume'a w kilku znaczeniach i pojawia się w trzech płaszczyznach. Rzecz w tym, że, po pierwsze, Hume raz do percepcji zalicza wyłącznie impresje i idee, innym razem — także sądy (co Oleksiuk uważa za nieuprawnione).⁴ Po drugie, Hume raz używa terminu „percepcja” w odniesieniu do określonej czynności, innym razem — w odniesieniu do wytworu tej czynności. Po trzecie, w związku ze swoim stanowiskiem w sprawie relacji między percepcjami a podmiotem poznającym i światem zewnętrznym, Hume używa niekiedy terminu „percepcja” jako synonimu słowa „przedmiot”.

Wieloznaczność terminu „percepcja” dziedziczą podporządkowane mu terminy „impresja” i „idea”.

2.2. Impresja

Impresje określa Hume ogólnikowo jako percepcje występujące z największą siłą i żywością.⁵ Wadą tej (quasi-)definicji „impresji”, którą wytyka Hume'owi Oleksiuk,

⁴ Oleksiuk podziela w tym punkcie krytykę Hume'a przeprowadzoną przez Lippsa, według którego sprowadzenie przez Hume'a całego życia psychicznego do percepcji jest wynikiem tego, że Hume nie uświadamia sobie w pełni istoty myślenia logicznego.

⁵ Zob. W. Witwicki, „Stosunek wyobrażeń spostrzeżeniowych do pochodnych”; w: Psychologia, t. I, Warszawa 1962, s. 231-217; S. Baley, „Zobrażenia prygodowi. Pamiat”; w: Narys psychologii. Zibrannia prac, t. I, L'viv-Odessa 2002, s. 303-305.

jest przede wszystkim to, że brak w niej wyraźnego kryterium siły (resp. żywości), która kwalifikowałaby daną percepcję jako impresję. Hume nie wskazuje także, w czym tkwi owa siła i żywość impresji i w jaki sposób przejawia się ona w naszych przeżyciach. W związku z tym, na podstawie samej tylko Hume'owskiej definicji, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, które percepcje należy zaliczyć do impresji. Niedostatek ten Hume rekompensuje częściowo, wskazując rodzaje czynności, dzięki którym powstają impresje.

2.3. Idea

Według Hume'a każda idea pochodzi od odpowiadającej jej impresji, a idee różnią się od impresji jedynie stopniem siły i żywości. Oleksiuk zwraca uwagę, że takie idee, jak idee przedmiotów ogólnych, nie mogą powstawać z impresji (co sugerowałoby sformułowania Hume'a). Jednakże według Hume'a — pojęcia, które nazywamy „ogólnymi”, są w istocie ideami jednostkowymi, powstającymi przez wyabstrahowanie pewnych elementów z innych idei jednostkowych.

Idee pochodzące z przypomnienia Oleksiuk proponuje nazwać „ideami (wyobrażeniami) odtwórczymi”, a idee pochodzące z samej wyobraźni — „ideami (wyobrażeniami) wytwórczymi”, nawiązując do terminologii stosowanej przez Twardowskiego i Witwickiego oraz wielu innych uczniów Brentana.

Oleksiuk krytykuje Hume'a za to, że dokonał klasyfikacji idei (na odtwórcze i wytwórcze) na podstawie pojęcia siły i żywości percepcji, nie dawszy przedtem dokładnej definicji tego pojęcia i nie określwszy dokładnie zakresu jego stosowalności. Źródła siły i żywości percepcji nie są nam dane, a określenia Hume'a, dotyczące tego, w czym siła i żywość percepcji się przejawiają, są chwiejne: czasem chodzi o sposób powstania percepcji, czasem o jej treść, czasem zaś o sposób działania percepcji na nasze życie wewnętrzne. Oleksiuk sugeruje także, że podział idei na odtwórcze i wytwórcze byłby bardziej uzasadniony, gdyby został przez Hume'a przeprowadzony ze względu na obecność przekonania o rzeczywistym istnieniu przedmiotu przypomnienia — które towarzyszy ideom odtwórczym, a nie towarzyszy wytwórczym.

2.4. Wzajemny stosunek idei i impresji

2.4.1. Oleksiuk przeprowadza następujące rozumowanie:

(A) Każda idea różni się od odpowiedniej impresji tylko stopniem siły i żywości (twierdzenie Hume'a).

(B) Stopnie intensywności każdego elementu psychicznego tworzą kontinuum (twierdzenie Wundta).

Zatem:

(C) „Każda percepcja, rozpatrywana jako logiczna całość, w której zakres wchodzi impresja i odpowiadająca jej idea, przedstawia co do swej intensywności kontinuum o linii prostej, którego górnym punktem granicznym jest maksymalny stopień intensywności impresji, zaś dolnym punktem granicznym minimalny stopień intensywności idei.”⁶

Oleksiuk dokonuje tym samym swego rodzaju «psychometryzacji» stanowiska Hume'a w sprawie stosunku impresji i idei. Z twierdzenia (C) wyciąga dalej Oleksiuk następujące konsekwencje:

(1) Każdy stopień intensywności percepcji może przejść przez odpowiednią zmianę swojej intensywności w dowolny inny stopień.

(2) Każdy stopień intensywności percepcji występuje tylko jeden raz w obrębie danego kontinuum.

Ad (1) Oleksiuk zauważa, że Hume był skłonny przystać na twierdzenie (1) tylko w ograniczonym zakresie, tj. w odniesieniu do niektórych percepcji. Ograniczenia takie nie może jednak wprowadzać, jeśli twierdzenie (A) dotyczyć ma wszystkich idei.

Albo więc jest tak, że (a) (A) jest prawdą, ale wtedy fałszem jest, że relacja wzajemnej zmienialności zachodzi tylko między niektórymi impresjami i ideami — albo jest tak, że (b) tylko między niektórymi impresjami i ideami zachodzi stosunek wzajemnej zmienialności, ale wtedy (A) jest fałszem.

Hume tymczasem utrzymuje, że (A) jest prawdą, mimo że tylko między niektórymi impresjami i ideami zachodzi stosunek zmienialności — co prowadzi do sprzeczności. Oznaczmy bowiem przez 'p' tezę „Każda idea różni się od odpowiedniej impresji tylko stopniem siły i żywości”, a przez 'q' tezę „Relacja wzajemnej zmienialności zachodzi tylko między niektórymi ideami i impresjami”. Mamy wtedy następującą kontraautologię: $[(p \wedge \sim q) \vee (\sim p \wedge q)] \wedge (p \wedge q)$.

Ad (2) Oleksiuk zwraca też uwagę na to, że w świetle twierdzenia (C) załamuje się podstawowa zasada teorii poznania Hume'a, głosząca, że między impresjami i pochodzącymi od nich ideami zachodzi związek przyczynowy: słaba część danego kontinuum nie może przyczynowo pochodzić od silniejszej.

2.4.2. Związek genetyczny między ideą i impresją został określony przez Hume'a w podstawowej zasadzie jego teorii poznania: „Każda idea pochodzi od odpowiadającej jej impresji, która jest jej przyczyną”. Oleksiuk analizuje tę zasadę przez pryzmat Hume'owskiego pojęcia związku przyczynowego, przy czym przez „związek przyczynowy” Hume rozumiał związek skojarzeniowy między przedstawieniem przedmiotów, które nazywamy „przyczyną” i „skutkiem”: jeżeli np. zauważyliśmy, że jakieś dwa przedmioty występowały pewną ilość razy zawsze jeden obok drugiego lub jeden po drugim, to w naszej wyobraźni następuje skojarzenie między ideami tych przedmiotów — tj. właśnie związek przyczynowy. Zdaniem Oleksiuka, jeśli zastosujemy tę zasadę do Hume'owskiego ujęcia związku genetycznego między impre-

⁶ Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 81, s. 39.

szą (przyczyną) i ideą (skutkiem), to związek ten polegać musi na przejściu od idei impresji do idei idei. Są — według Oleksiuka — cztery istotne momenty tego związku:

(a) częste występowanie dwóch przedmiotów w bezpośrednim sąsiedztwie przestrzennym lub czasowym;

(b) powstanie związku skojarzeniowego między tymi przedmiotami lub ich przedstawieniami w naszej wyobraźni;

(c) skłonność do przejścia w myśli od jednego przedmiotu, danego zmysłem lub wyobraźni, do drugiego;

(d) przeżywanie tej skłonności jako przekonania o koniecznym wywoływaniu jednego przedmiotu (jako skutku) przez drugi przedmiot (jako przyczynę).

Oleksiuk zaznacza, że jeśli związek między impresjami a ideami jest faktycznie związkiem przyczynowym, to wszystkie te momenty powinny się ujawnić, zwłaszcza że według Hume'a nic nie jest nam tak bezpośrednio dane w naszej świadomości, jak te percepcje. Oleksiuk odwołuje się następnie do danych introspekcyjnych i stwierdza, że elementy te w parach impresja-idea nie występują. Na przykład — widząc jabłko (tj. mając jego impresję), nie czujemy skłonności do «przejścia» do idei jabłka: impresja i idea jabłka nie występują jedna po drugiej tak, aby impresja mogła przyczynowo (w sensie Hume'a) wywołać skutek w postaci idei, chociaż trzeba się zgodzić, że zachodzi wielkie podobieństwo między odpowiednimi ideami i impresjami oraz że impresje poprzedzają czasowo odpowiadające im idee.

Ze swoich analiz Oleksiuk wyciąga wniosek, iż roszczenia do prawdziwości podstawowej zasady teorii poznania Hume'a okazują się bezpodstawne, gdy rozpatrujemy ją przez pryzmat Hume'owskiego rozumienia pojęcia związku przyczynowego oraz Hume'owskiego rozumienia stosunku percepcji i idei ze względu na ich treść.

3. PRACA OLEKSIUKA W TRADYCJI SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

Mimo że Oleksiuk zajmuje się głównie rekonstrukcją pojęć Hume'owskich, wyniki tych analiz mają znaczenie szersze. Krytyka Hume'a, dokonana przez Oleksiuka, była skierowana przede wszystkim przeciw jego metafizyce: przeciw Hume'owskiej tezie o nieistnieniu obiektywnej rzeczywistości: niezależnej od poznającego podmiotu. W tej kwestii Oleksiuk, podobnie jak i Twardowski i «późny» Brentano, stoją na pozycji realizmu.

Przypomnijmy, że według Hume'a niezależna od podmiotowości podmiotu poznającego rzeczywistość jest tylko fikcją naszego rozumu; realne są tylko percepcje, które nie zawierają w sobie żadnego śladu związku z jakąś «zewnętrzną» rzeczywistością i, co więcej, nie potrzebują do swego istnienia takiej rzeczywistości. W związku z tym nie jesteśmy w stanie ująć wyobrazeniowo jakiegoś istnienia, które wychodziłoby poza granice percepcji, występujących w naszej świadomości. Mimo to —

umieszczamy poza sobą ów świat, wierzymy w jego samoistność i czujemy się częścią tego, co występuje w naszej świadomości jako zbiór percepcji. Nasuwają się więc pytania: W jaki sposób przechodzimy od naszych percepcji do wiary w istnienie świata zewnętrznego? W jaki sposób dochodzimy do przekonania o samoistności przedmiotów świata zewnętrznego? Hume odpowiada na te pytania następująco: samoistność przypisujemy zawsze tylko tym domniemanym korelatom impresji, które jawią się nam jako w pewnym stopniu niezmiennie — stałe pod względem jakości i miejsca. Owo podobieństwo między impresjami, występującymi w naszej świadomości w różnych momentach, wywołuje w nas silne związki skojarzeniowe zarówno pomiędzy ideami tych impresji, jak i pomiędzy czynnościami, dzięki którym odpowiednie idee powstają. Związki te cechują się tym, że umysł «przechodzi» od jednej idei do drugiej, skojarzonej z pierwszą ideą z niezwykłą łatwością. To jest właśnie źródłem tego, że na miejsce idei przedmiotów skojarzonych wstawiamy ideę przedmiotów samoistnych. Wiare tę zakłócają jedynie przerwy w występowaniu idei. Aby ją podtrzymać, «wymiślamy» trwale przedmioty — jako przedmioty niezależne od umysłu, podmioty zjawisk.

Pracę *Impresja i idea u Hume'a* można uznać za przykład udanego zastosowania używanej przez Twardowskiego i jego uczniów metody analitycznej. Dokładne określanie wchodzących w zakres dyskursu filozoficznego pojęć uznane zostało w szkole Twardowskiego za *sui generis* postulat etyczny pracy naukowej.⁷ Już w młodzieńczej pracy dotyczącej Fryderyka Nietzschego Twardowski napisał: „Filozofia umiejętna nie może dość rzeczowo i nieubłagane stawiać i ponawiać żądania, by uważać za pierwszy warunek dociekań filozoficznych ścisłość wyrażania się. Kto się na to nie godzi, ten stracony [jest] dla filozofii”.⁸

Warto też zauważyć, że rozprawa Oleksiuka pod względem przedmiotu i metody analizy jest zbliżona do pracy doktorskiej Twardowskiego, dotyczącej pojęć idei i percepcji u Kartezjusza⁹. W pracy tej Twardowski stawia równość między Kartezjańskimi pojęciami idei i percepcji a będącymi w obiegu w końcu XIX wieku pojęciami — odpowiednio — przedstawienia i spostrzeżenia.¹⁰ Następnie analizuje Twardowski relacje między percepcjami a ideami oraz ich wpływ na trafność sądu.¹¹ Podobne rozważania przeprowadza Oleksiuk w odniesieniu do Hume'a.

⁷ E. Paczkowska-Lągowska, *Psychika i poznanie*, Warszawa 1980, s. 15.

⁸ K. Twardowski, „Fryderyk Nietzsche”, *Przełom I* (1895), nr 2-3, s. 81.

⁹ *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*, Wiedeń 1892. Polskie tłumaczenie E. Paczkowskiej w *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej XXII* (1976), s. 317.

¹⁰ W swojej pracy Oleksiuk miejscami również używa zamiennie terminów „percepcja” i „spostrzeżenie”.

¹¹ Jak zaznacza E. Paczkowska, konsekwencje te później stały się podstawą poglądów Twardowskiego na istotę i wzajemny stosunek spostrzeżenia, przedstawienia i pokrewnych pojęć analizowanych w pracy „Wyobrażenia i pojęcia” (1897).

Trudno się oprzeć wrażeniu, że Oleksiuk czerpał inspiracje także z prac dwóch innych swoich nauczycieli, należących do starszego pokolenia uczniów Twardowskiego: Stefana Baleya i Władysława Witwickiego.

Kiedy czyta się ustępy rozprawy Oleksuka zawierające krytykę Hume'owskiej zasady klasyfikacji idei, przypomina się praca Baleya dotycząca teorii uczuć Meinonga: Baley w swojej analizie klasyfikacji uczuć przeprowadzonej przez Meinonga, zakwestionował podstawę tej klasyfikacji: pojęcie psychologicznej podstawy uczuć.¹² O tym, że Oleksiuk znał doskonale przeprowadzoną przez Baleya krytykę Meinongowskiej klasyfikacji uczuć, świadczą zachowane w archiwum Oleksuka notatki z pracy Baleya „O pojęciu psychologicznej podstawy uczuć”.¹³ Z kolei punkt wyjścia dokonanej przez Oleksuka krytyki Hume'owskiej teorii stosunku impresji i idei jest zbieżny ze stanowiskiem Twardowskiego wobec stosunku wrażeń do wyobrażeń¹⁴ oraz ze stanowiskiem Witwickiego wobec stosunku wyobrażeń spostrzegawczych do wyobrażeń pochodnych.¹⁵

Stepan Ivanyk

¹² Tej tematyce poświęcona była praca doktorska S. Baleya pod tytułem O potrzebie rekonstrukcji pojęcia psychologicznej podstawy uczuć (1911) oraz szereg późniejszych artykułów: „O pojęciu psychologicznej podstawy uczuć” (1911), „O różnicy między uczuciami przekonaniowymi i przedstawionymi” (1911), „Przekonaniowe uczucia i nastawienia” (1918) i „Uwagi o podziale uczuć na przedstawieniowe i przekonaniowe” (1929).

¹³ Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 206.

¹⁴ Por. K. Twardowski, Wyobrażenia i pojęcia, w: *tenże*, Wybrane pisma filozoficzne, Warszawa 1965, s. 121-124.

¹⁵ Por. W. Witwicki, Psychologia, t. I, Warszawa 1962, s. 213-216.

SPIS TREŚCI

- Wstęp
- I. Percepcja
1. Różne znaczenia wyrazu „percepcja”. Określenie
 2. Podział percepcji
- II. Impresja
1. Określenie
 2. Podział impresji
 3. Pochodzenie impresji
 4. Stosunek impresji do przedmiotów świata zewnętrznego
- III. Idea
1. Określenie
 2. Różne znaczenia wyrazu „idea”
 3. Podział idei
 4. Pochodzenie idei
 5. Idea a przedmioty świata zewnętrznego
 6. Idea a osobowość
- IV. Wzajemny stosunek idei i impresji
1. O stosunku idei i impresji ze względu na ich treść
 2. O stosunku genetycznym idei i impresji

WSTĘP

W systemie filozoficznym Hume'a nie ma zagadnienia, które by się nie łączyło ściśle z pojęciami idei i impresji. Wszechstronne oświetlenie tych pojęć na stanowisku Hume'a równałoby się poniekąd oświetleniu całości jego poglądów filozoficznych, co oczywiście przekracza granice i środki niniejszej pracy. Zadanie jej ogranicza się do zbadania kwestii zasadniczych, dotyczących pojęć impresji i idei, oraz do próby krytycznego rozbioru podstawowych stosunków, zachodzących między tymi pojęciami na stanowisku Hume'a.

Praca opiera się na materiale zaczerpniętym z *Traktatu o naturze ludzkiej* (w przekładzie niemieckim Th. Lippsa, wyd. II), z *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* (w przekładzie polskim J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego, wyd. II) i z *Badań dotyczących zasad moralności* (w przekładzie niemieckim [T.] Masaryka). Jest to materiał bardzo obfity, gdyż zbadanie wzajemnych stosunków impresji i idei uważał Hume za właściwe zadanie swojego dzieła głównego, tj. *Traktatu o naturze ludzkiej*.¹⁶

¹⁶ Por. *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 13.

I. PERCEPCJA

1. *Genus proximum* Hume'owskiej definicji impresji i idei jest percepcja. Dlatego też zupełne zrozumienie impresji i idei na stanowisku Hume'a wymaga uprzedniego wyjaśnienia jego pojęcia percepcji.

Wyrazu „percepcja” nie używa Hume jednoznacznie. Jeżeli nawet wykluczmy wypadki, w których „percepcja” dzięki bliższemu określeniu oznacza jeden ze swych rodzajów (np. percepcja zmysłowa), to pozostaje szereg innych znaczeń tego wyrazu, robiących go wieloznacznym. Można wskazać trzy różne podstawy tej wieloznaczności, które ułatwią nam przegląd różnych znaczeń wyrazu „percepcja” u Hume'a. Jest mianowicie ten wyraz wieloznacznym ze względu na: (a) zakres pojęcia percepcji, (b) umiejscowienie percepcji wśród zjawisk psychicznych, (c) stosunek percepcji do przedmiotów świata zewnętrznego i do ducha percypującego.

(a) Gdy czytamy u Hume'a, że „wszystkie percepcje [...] mogą być podzielone na impresje i idee”,¹⁷ lub że „percepcje ludzkiego umysłu rozpadają się na dwa rodzaje, które określam [...] jako impresje i idee”,¹⁸ to mamy wrażenie, że zakres pojęcia percepcji jest według Hume'a ograniczony do tych dwóch rodzajów: że impresja i idea wyczerpują cały zakres tego pojęcia. Lecz już określenie percepcji jako „wszystkiego, co wstępuje do świadomości”¹⁹ wzbudza w nas pewne wahania. Doznają one wzmocnienia przy takim powiedzeniu: „Duch nie może wykonać żadnej czynności, która by się nie dała podciągnąć pod pojęcie percepcji”.²⁰ Ostatecznie zaś określenie percepcji jako „wszystkich czynności widzenia, słyszenia, sądzenia, kochania, nienawidzenia i myślenia”²¹ lub zastosowanie tego terminu „tak dobrze do sądów, w których rozróżniamy [...] dobro od [...] zła, jak i do innych czynności ducha”,²² wskazuje na dwa różne znaczenia percepcji u Hume'a co do zakresu: jedno — szersze, jest nim pojęcie, w którego zakres wchodzi wszystkie możliwe czynności ducha, i drugie — węższe, ograniczone do impresji i idei.

Można by próbować sprowadzić znaczenie pierwsze do drugiego na tej podstawie, że sądzenie, stanowiące główną różnicę między znaczeniem szerszym i węższym, jest według Hume'a w pewnym rozumieniu tylko silniejszym pomysleniem sobie idei, mianowicie gdy się przez nią rozumie to, co Hume nazywa „elementarnym aktem sądzenia”.²³ Przeciw temu przemawiają jednak przytoczone wyżej określenia percepcji. Pod to pojęcie podciąga Hume wszystkie możliwe czynności ducha, a więc i wydawanie wszystkich możliwych sądów, gdy tymczasem Hume'owski elementarny akt sądzenia byłby tylko jednym rodzajem sądzenia, zbliżo-

¹⁷ *Traktat*, ks. 2, cz. I, r. 1, s. 3.

¹⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 8-9.

¹⁹ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 254.

²⁰ *Traktat*, ks. 3, cz. I, r. 1, s. 196.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 5, s. 116.

nym do tego, co dzisiaj nazwalibyśmy „wydawaniem sądów egzystencjalnych, zawartych w spostrzeżeniu”.

Nasuwa się tutaj pytanie, w jakim sensie nazywa Hume wydawanie sądów „percepcją”, co mu daje prawo do takiego rozszerzenia tego pojęcia. A więc Hume nie widzi w akcie sądenia nic specyficznego, co by go różniło od prostego ujmowania percepcji. W sądzie demonstratywnym przechodzimy od jednej idei do drugiej, w sądzie prawdopodobnym od impresji do idei z nią skojarzonej, a „czy oglądamy jeden czy kilka przedmiotów, czy pozostajemy przy tych przedmiotach, czy przechodzimy od nich do innych i w jakiegokolwiek postaci lub porządku je ujmujemy, czynność duchowa nie wychodzi nigdy poza proste przedstawianie”.²⁴ Stanowisko to, sprowadzające całe życie psychiczne człowieka do percepcji, ma — według Lippsa — swoją przyczynę w niedostrzeżeniu przez Hume'a specyficznej istoty logicznego myślenia, niedopatrzaniu, „o które rozbija się cała ta rozprawa o rozumie”.²⁵

(b) Inna wieloznaczność wyrazu „percepcja” wynika stąd, że Hume używa tego wyrazu tak dla oznaczenia [zarówno] aktów psychicznych, jak i wytworów. Należy tutaj jeszcze trzecie znaczenie, które na stanowisku Hume'a nie odnosi się ani do czynności, ani do wytworów, a które omówimy pod (c). Obecna wieloznaczność występuje w słabych zarysach już w przytoczonych wyżej określeniach. Z jednej strony mówi Hume o percepcji wyraźnie jako o czynności, z innej nazywa ją czymś, co „wstępuje do świadomości”; za percepcję uważa również sądy etyczne, co nasuwa przypuszczenie, że w ostatnich wypadkach mamy do czynienia z czymś innym niż czynności psychiczne. Można by wprawdzie powiedzieć, że uświadamiać sobie, czyli ujmować jako „wstępujące do świadomości”, możemy także czynności psychiczne i że wyraz „sąd” może oznaczać [zarówno] [...] wytwór, jak i czynność, gdyby nie liczne przykłady użycia przez Hume'a wyrazu „percepcja” dla oznaczenia czegoś wyraźnie różnego od czynności. Tak np. używa on tego wyrazu zamiennie z „obrazem”,²⁶ również nie czynność ma Hume na myśli, gdy twierdzi, że „na ogół nie przyjmujemy oczywiście, jakoby przedmioty zewnętrzne były czymś specyficznym różnym od naszych percepcji”²⁷, lub stół, widziany przed sobą, nazywa „percepcją”.²⁸ O percepcji jako o wytworze mówi Hume prawdopodobnie w określeniu impresji jako żywszych percepcji, „które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy”,²⁹ zaś zupełnie wyraźne odróżnienie percepcji drugiego rodzaju, to znaczy idei jako wytworu, od czynności, dzięki której powstaje, widzimy w następującym zdaniu: „Nie tylko podobne idee stoją do siebie w stosunku skojarzeniowym, ale i czynności psychiczne, które mają miejsce przy ich

²⁴ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 7, s. 131, uwaga, odnosząca się do s. 129.

²⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 9, s. 161, uwaga Lippsa № 191.

²⁶ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 5, s. 312: „Najpotężniejsza filozofia poucza nas, że żaden przedmiot zewnętrzny nie może przedstawić się duchowi wprost i bez pośrednictwa obrazu albo percepcji”.

²⁷ *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 6, s. 92.

²⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 5, s. 312.

²⁹ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 20, s. 18.

ujmowaniu, są równocześnie tak mało od siebie różne itd.”³⁰ Analogiczne rozróżnienie między czynnością i wytworem mamy w takim powiedzeniu: „Wobec tego, że różność nie leży w częściach składowych [...] idei, którą wywołujemy, to wynika z tego, że musi ona leżeć w sposobie, jak my ją wywołujemy”.³¹

Ostatnie dwa cytaty wykluczają przypuszczenie, jakoby wieloznaczność, którą obecnie omawiamy, powstała dzięki nierozróżnieniu przez Hume’a czynności psychicznej, przez którą percepcja powstaje, od percepcji jako wyniku tej czynności. Dla wyjaśniania tej wieloznaczności należy raczej przyjąć, że określając percepcję jako czynność, bierze Hume ostatni wyraz w znaczeniu szerszym, jako pojęcie, obejmujące sobą zarówno czynność psychiczną w znaczeniu ściślejszym, jak i wytwór, który dzięki tej czynności powstaje.

(c) „Duchowi nigdy nic nie jest obecne prócz jego percepcji.”³² Mimo to wierzymy w trwałe, niezależne istnienie przedmiotów poza nami. Zastanawiając się nad kwestią, w jaki sposób przechodzi człowiek od jedynie mu obecnej percepcji do wiary w przedmioty zewnętrzne, rozróżnia Hume dwa faktycznie istniejące stanowiska, dotyczące stosunku percepcji do tych przedmiotów: jedno naiwne, naturalne, które nie rozróżnia między percepcją a przedmiotem zewnętrznym, przypisując percepcjom istnienie odrębne, niezależne, poza umysłem spostrzegającym, dla którego więc percepcja jest tym właśnie przedmiotem, w którego istnienie człowiek wierzy — i drugie, filozoficzne, krytyczne, które percepcjom jako takim odmawia istnienia trwałego, niezależnego, przyznając je tylko przedmiotom samym, różnym od percepcji, dostępnym naszemu poznaniu za pośrednictwem percepcji.³³ Wychodząc ze stanowiska pierwszego, używa Hume wyrazów „percepcja” („spostreżenie”) i „przedmiot” zamiennie, czyli „percepcja” znaczy tutaj tyle, co „przedmiot”.³⁴ Czyni to jednak Hume nie tylko wtedy, gdy dostosowuje się do poglądu potocznego, lecz także w innych okolicznościach, jak to widzimy np. w cz. II 1 ks. *Traktatu*, r. 6, s. 90 („Idea istnienia musi pochodzić albo od jakiejś osobnej impresji, która jest związana z każdą percepcją lub każdym przedmiotem naszego przedstawienia, lub musi być jednym i tym samym, co przedstawienie lub przedmiotu”).

Wychodząc z drugiego stanowiska nazywa Hume percepcje „obrazem przedmiotu”, „czymś, co nam przedstawia przyrodę lub co wywołują w nas przedmioty zewnętrzne”,³⁵ przy czym z tego punktu widzenia mogą być percepcje prawdziwe lub fałszywe, tj. zgodne lub niezgodne z przyrodą.³⁶

³⁰ *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 5, s. 83.

³¹ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 7, s. 127.

³² *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 263; ks. 3, cz. I, r. 1, s. 196.

³³ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. XII.

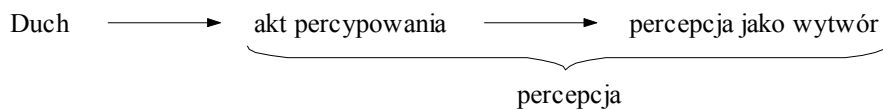
³⁴ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 269: «Żeby się więc przysposobić do pojęć [ludzkich], przyjmę najpierw, że jest tylko jeden rodzaj rzeczy istniejących, które będę nazywał raz „przedmiotami”, innym znów razem „spostreżeniami”».

³⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 5, s. 312: „Najpotężniejsza filozofia poucza nas, że żaden przedmiot zewnętrzny nie może przedstawić się duchowi wprost i bez pośrednictwa obrazu albo percepcji”;

Tym dwóm stanowiskom przeciwstawia się u Hume'a stanowisko trzecie, jego własne, według którego przedmiot zewnętrzny, trwały i niezależny, różny od percepcji, jest fikcją, przy pomocy której staramy się pogodzić skłonności naszej wyobraźni z wymaganiami rozumu,³⁷ percepcja zaś nie jest niczym więcej, jak percepcją, stanem psychicznym jedynie nam obecnym i jedynie pewnym co do istnienia,³⁸ poza który nigdy nie zdołamy wyjść³⁹ dlatego, że możemy wprawdzie wykrywać jakieś związki między percepcjami, nigdy jednak między percepcjami i czymś innym, np. przedmiotami wewnętrznymi.⁴⁰

Tok myśli doprowadził nas w ten sposób do czysto Hume'owskiego podejścia [do] percepcji, które dozna ostatecznego sprecyzowania, gdy rozpatrzemy jeszcze krótko stosunek percepcji do ducha, do osobowości. Określenie tego stosunku jest u Hume'a dwuznaczne i pociąga za sobą dwuznaczność wyrazu „percepcja”, spokrewnioną z omówioną wyżej wieloznacznością, polegającą na określeniu percepcji jako czynności i jako wytworu.

Definiując percepcję jako czynność, nazywa ją Hume „czynnością ducha” lub „czynnością naszą”. Jest to zrozumiałe: określenie czegośkolwiek jako czynności suponuje przyjęcie podmiotu czynności; niemniej [jednak] jest oczywiste, że podmiotem czynności, dzięki której powstaje percepcja, jesteśmy my, jest duch. Jeśli przyjmujemy, że wyraz „czynność” bierze Hume w danym określeniu w znaczeniu szerszym, obejmującym akt w znaczeniu ściślejszym i wytwór, to stosunek ducha do percepcji przedstawi się następująco:



Inną postać przybiera ten stosunek z chwilą, gdy sobie uprzytomnimy, co Hume rozumie przez wyrazy „duch”, „osobowość”, „jaźń”. Stanowisko Hume'a w tej sprawie, bardzo oryginalne i konsekwentne, widoczne jest w następujących miejscach w *Traktacie*: „Należy zauważyć, że to, co my nazywamy „duchem”, nie jest niczym innym, jak zbiorem [...] różnych percepcji, powiązanych pewnymi stosunkami, o którym się mylnie przyjmuje, jakoby posiadał doskonałą pojedynczość i identyczność”.⁴¹ „Zgodność [czynności duchowych przy oglądaniu niezmiennego przed-

Traktat, ks. 1, cz. II, r. 6. s. 91: „Filozofowie zwykle przyznają, [...] że przedmioty zewnętrzne są nam znane tylko przez percepcje, które one wywołują”.

³⁶ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 5, s. 113: „Możemy wysnuwać wnioski ze związku naszych percepcji, choćby te percepcje były prawdziwe lub fałszywe, choćby przedstawiały przyrodę prawdziwie lub były wyłącznie złudzeniami zmysłów”.

³⁷ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 288.

³⁸ *Traktat*, ks. 3, cz. I, r. 1, s. 196; ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 280.

³⁹ *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 6, s. 92.

⁴⁰ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 280.

⁴¹ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 275.

miotu lub przedmiotów skojarzonych] jest przyczyną pomieszania i błędu, i ona sprawia, że stawiamy przedstawienie identyczności na miejscu przedstawienia stojących do siebie w stosunkach przedmiotów [...]. Żeby się usprawiedliwić z tej niedorzeczności, wymyślamy potem jakąś osobną jeszcze, niedostępną wprawdzie naszej zdolności wyobrażania, zasadę, która by łączyła przedmioty ze sobą i nie dopuszczała do ich przerywania lub przemiany. [Tak też] dochodzimy do złudnego pojęcia duszy, jaźni, by przykryć zmianę [w nas].⁴²

„Wobec tego, że wszystkie nasze percepcje są różne od siebie i od całego innego świata, to mogą one być odosobnione i oddzielone; mogą być przedstawione jako istniejące same przez się i naprawdę same przez się istnieć. One nie potrzebują niczego innego, co by było nosicielem ich istnienia.”⁴³

Czymże jest wobec tego percepcja? Nie jest czynnością, bo czynność wymaga podmiotu dla swego istnienia. Nie jest też wytworem, bo wytwór suponuje czynność, a czynność istnienie podmiotu. Na stanowisku specyficznie Hume’owskim nie jest ona niczym innym, jak tylko stanem psychicznym, wchodzącym w pewne związki z innymi stanami i wychodzącym z nich — stanem, o którym nie wiemy, skąd przychodzi i dokąd odchodzi.

Określenie to wydaje się na pierwszy rzut oka sprzeczne z poprzednimi. Byłaby bowiem percepcja czynnością ducha i nie byłaby; przedstawiałaby obraz przedmiotu zewnętrznego i nie przedstawiałaby itd. Sprzeczność ta jest jednak prawie że fikcyjna, jak fikcją jest na stanowisku Hume’a identyczny duch i przedmiot zewnętrzny. Nie przemawia przeciw temu okoliczność, że przecież spotykamy określenia omówione poprzednio, a niezgodne z ostatnim — że przeważają one nawet w jego dziełach.

Hume nie zatrzymuje się w swych rozważaniach przy twierdzeniu, że jedynym przedmiotem, którego istnienia jesteśmy pewni, jest percepcja, nie czyni go nawet podstawą swego systemu filozoficznego. Głównym zagadnieniem, które go zajmuje w rozprawie o rozumie ludzkim (*Traktatu* ks. 1), jest pytanie, w jaki sposób człowiek jest w stanie wyjść w swym poznaniu poza obręb percepcji danych mu w doświadczeniu, oraz jakie czynniki tkwiące w samej percepcji doprowadzają go do jego naturalnego, naiwnego poglądu na świat, tj. do wiary w niezależny, odrębny, trwały byt przedmiotów zewnętrznych, identycznych w sobie, i do poczucia trwałej, identycznej w sobie, pojedynczej jaźni. A doszedłszy do rozwiązania tego zagadnienia, opuszcza Hume swe stanowisko sceptyczne i poświęca całą swoją uwagę człowiekowi takiemu, jakim go spotykamy w życiu potocznym, badając świat jako afektów i uczuć moralnych (*Traktatu* ks. 2 i 3). I tutaj zbiór stanów psychicznych staje się duchem, osobowością, a szereg percepcji związanych ze sobą koherencją, stałością i podobieństwem — przedmiotem zewnętrznym, trwałym i niezależnym, wywołanym w duchu przez przedmiot zewnętrzny. W istocie rzeczy uprawia Hume na przestrzeni *Traktatu o naturze ludzkiej* dwa rodzaje filozofii, różniące się punktami wi-

⁴² *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 6, s. 329.

⁴³ *Ibid.*, s. 305.

dzenia (w rozprawie o rozumie punkt widzenia jest sceptyczny, w rozprawie o afektach i o moralności — prawie że dogmatyczny, raczej *quasi*-dogmatyczny) i nie należy pojedynczych określeń dotyczących jednej i tej samej rzeczy w tych dwóch rodzajach filozofii porównywać ze sobą w jednej i tej samej płaszczyźnie logicznej. Nie należy — zdaje się — czynić tego i wtedy, gdy takie niezgodne ze sobą lub ze stanowiskiem czysto Hume'owskim określenia spotykamy w jednym i tym samym rodzaju filozofii. Hume czyni tutaj ustępstwo wobec potocznego sposobu wyrażania się, zgodnego z potocznym poglądem na świat, od którego nie może się uwolnić myśliciel — jak się okazuje — nie tylko wtedy, „gdy opuszcza swoją pracownię”,⁴⁴ ale i w samej pracowni, gdy w swoich „najgłębszych rozważaniach staje i powstrzymuje się od wysnucia ostatecznych konsekwencji filozoficznej myśli”.⁴⁵

2. Hume rozróżnia dwa rodzaje percepcji, przyjmując za podstawę rozróżniania stopień żywości: silniejsze i żywsze percepcje nazywa „impresjami”, zaś słabsze i mniej żywe „ideami” albo „myślami”.⁴⁶ Podział ten dotyczy percepcji w znaczeniu ściślejszym, tj. percepcji, których zakres jest ograniczony do wymienionych dwóch rodzajów. Nie spotykamy u Hume'a takiego wyliczenia rodzajów percepcji, które by obejmowało sobą także przejście od idei do idei, lub od impresji do idei, stanowiące istotę sądzenia, należącego według Hume'a też do percepcji. Inny podział percepcji: na pojedyncze i złożone⁴⁷ — dotyczy właściwie już impresji i idei, do których omówienia przechodzimy.

II. IMPRESJA

1. Wyraz „impresja” wprowadza Hume dla oznaczenia percepcji „występujących z największą siłą i mocą”.⁴⁸ Zastrzega się jednak co do niego w następujący sposób: „Co się tyczy słowa „impresja”, to nie chciałbym być tak rozumianym, jakobym miał zamiar oznaczyć przez nie sposób wytwarzania naszych żywych percepcji w duszy. Myślę bowiem przez ten wyraz tylko percepcje same.”⁴⁹ Zastrzeżenie to mogłoby nasunąć myśl, że chodzi Hume'owi o to, by ograniczyć znaczenie impresji do pojęcia wytworu i wykluczyć z niego pojęcie czynności, dzięki której impresja jako wytwór powstaje. Zdaje mi się, że takie pojmowanie tej uwagi rozeszłoby się z intencją Hume'a, a w każdym razie sprzeciwiałoby się omówionym wyżej określeniom percepcji, której impresja jest jednym rodzajem. Prawdopodobnie pragnie Hume uniknąć przez to zastrzeżenie łączenia jego znaczenia wyrazu „impresja” ze znaczeniem etymologicznym („*imprimo*” — „wyciskam”). Nie było to wykluczone

⁴⁴ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 284.

⁴⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 283.

⁴⁶ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 20, s. 18; *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 8-9.

⁴⁷ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 11.

⁴⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 9-10.

⁴⁹ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 10.

w związku z teorią powstania wrażeń zmysłowych, która ma swój początek w starożytności, a której ślady spotykamy jeszcze u poprzedników Hume'a, np. u Locke'a.⁵⁰ Jeśli to nasze przypuszczenie jest słuszne, to przez „percepcję samą” w przytoczonej uwadze należy rozumieć impresję jako zjawisko psychiczne, rozważane niezależnie od sposobu, w jaki w nas pierwotnie zostaje wywołane.

Określenie impresji jako percepcji żywszych, silniejszych, jest najczęściej spotykane u Hume'a.⁵¹ Przypomina ono analogiczne określenie idei zmysłowych u Berkeleya.⁵² Trudno jest powiedzieć, o ile słusznym byłoby dopatrywać się łączności między tymi określeniami (jak to czyni angielski wydawca dzieł Berkeleya A.C. Fraser w t. I, s. 170, uwaga). Za taką łącznością przemawiałoby pewne pokrewieństwo poglądów obu filozofów w niektórych pytaniach, jak i to, że podkreślenie *tylko* cech żywości i siły w impresjach, wymagające dość daleko idącej analizy introspekcyjnej, było ułatwione przez idealistyczne stanowisko Berkeleya. Mógł jednak Hume dojść do tych rzeczy sam, podobnie jak dochodzą późniejsi psychologowie (Spencer, Höfler, Titchener) w kwestii stosunku wyobrażeń spostrzegawczych do pochodnych — może niekoniecznie w zależności od siebie. I to tym bardziej, że stosunek impresji do idei zajmuje u niego o wiele więcej miejsca niż u Berkeleya i łączy się organicznie z jego zapatrywaniem na istotę ducha, tak bardzo różnym od poglądu Berkeleya na tę sprawę.

Co do wartości tego określenia, to widoczne [jest], że trudno byłoby wskazać na jego podstawie, które percepcje należy zaliczyć do impresji. W czym tkwi siła i żywość impresji? W jaki sposób przejawia się w naszych przeżyciach wewnętrznych? Które to stopnie siły i żywości należą jeszcze do impresji i od którego stopnia zaczynają się inne rodzaje percepcji? Tymi pytaniami nie zajmuje się Hume przy swym określeniu, a odczuwając widocznie brak wyraźnego kryterium w swej definicji, stara się zaradzić temu przez wskazanie czynności, dzięki którym impresje powstają, lub przez wyliczenie zjawisk psychicznych, które obejmuje tym wyrazem. Stąd też określenie impresji jako żywszych percepcji, „które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy”,⁵³ a także oświadczenie, że „wyrazem tym obejmuję wszystkie nasze wrażenia zmysłowe, afekty i uczucia”.⁵⁴

Stosując tutaj wyżej wyanalizowane, czysto Hume'owskie, pojmowanie percepcji, określiliśmy impresję jako żywszy i silniejszy stan psychiczny, wchodzący w pewne związki z innymi stanami psychicznymi.

⁵⁰ Por. jego: *O rozumie ludzkim*, przekł. W. M. Kozłowskiego, t. I, s. 121, r. 11, 12.

⁵¹ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 20, s. 18; *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2. s. 276; ks. 3, s. 198.

⁵² Por. jego: *O zasadach poznania ludzkiego*, przekł. Überwega, wyd. 3, u. XXX, s. 36, i u. XXXIII, s. 37.

⁵³ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 20, s. 18.

⁵⁴ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 9-10.

2. Ze względu na sposób powstania dzieli Hume wszystkie impresje na zmysłowe czyli zewnętrzne i refleksyjne czyli wewnętrzne.⁵⁵ Podział ten pokrywa się z podziałem impresji na pierwotne i wtórne.⁵⁶ Do grupy pierwszej zalicza Hume spostrzeżenia tzw. jakości pierwotnych (postaci, masy, ruchu) i jakości wtórnych (barwy, smaku, wężu, tonu), zaprzeczając przy tym istotnej różnicy między nimi, widzianej w nich przez Locke'a.⁵⁷ Do drugiej — afekty, uczucia, pragnienia itd.⁵⁸

Inny podział dotyczy impresji ze względu na ich treść; tutaj rozróżnia Hume impresje proste i złożone, zaliczając do ostatnich te, w których można wyróżnić jako części składowe impresje proste, z natury swej nie dające się dzielić dalej na składniki prostsze.⁵⁹

3. Głównymi źródłami wszystkich tych impresji są zmysły i refleksja⁶⁰ lub zmysły zewnętrzne i wewnętrzne.⁶¹ Hume operuje terminem „zmysły” nie podając jego bliższego określenia. Uważa widocznie za zbędne zastanawiać się nad znaczeniem wyrazu, z którym jesteśmy w życiu potocznym tak obyci i który nie prowadzi do żadnych nieporozumień, jak długo nim oznaczamy (określamy) władze, służące do odbierania wrażeń zmysłowych. Potrzeba takiego określenia powstaje jednak z chwilą, gdy Hume zaczyna oznaczać tym terminem władze wewnętrzne,⁶² z którymi jesteśmy mniej obyci i co do których posługujemy się wyrazem „zmysły” chyba tylko w znaczeniu przenośnym. Wyłania się w ten sposób kwestia zmysłów jako źródła impresji na stanowisku Hume'a.

Liczne miejsca z jego dzieł wskazywałyby na to, że przez zmysły zewnętrzne rozumie on zgodnie ze stanowiskiem potocznym cielesne narządy służące do odbierania tzw. wrażeń zmysłowych. Proces spostrzegania zmysłowego polega według niego na biernym przyjmowaniu wrażeń przez organy zmysłowe.⁶³ Stanowisko to, tak zrozumiałe dla nas przez swoją zgodność z naszymi poglądami potocznymi, zostaje zachwiane, gdy rozważymy następujące miejsce z *Traktatu*:⁶⁴ „Ściśle biorąc nie jest to, co spostrzegamy, gdy oglądamy nasze członki i części ciała, naszym ciałem, lecz tylko pewnymi impresjami, dostarczonymi przez zmysły, [tak, że] przypisywanie tym impresjom lub ich przedmiotom rzeczywistego i cielesnego istnienia zawiera w sobie czynność ducha, którą nie łatwiej wyjaśnić, jak tę, o której obecnie mówimy”.

Jest to rzeczą zrozumiałą, że Hume stawia tutaj kwestię przekonania o istnieniu zewnętrznym naszego ciała w jednej płaszczyźnie z kwestią przekonania o istnieniu

⁵⁵ *Ibid.*, r. 2, s. 17.

⁵⁶ *Traktat*, ks. 2, cz. I, r. 1, s. 3.

⁵⁷ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 256-257; Locke, dz. cyt., s. 122, r. 15.

⁵⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 3, s. 50.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 56.

⁶⁰ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 2, s. 17.

⁶¹ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. V, u. 78, s. 56; r. VII, u. 98, s. 72; u. 100, 103, s. 73-74.

⁶² *Może za Lockiem* — dz. cyt., s. 88-89, r. 3 i 4.

⁶³ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 2, s. 99.

⁶⁴ *Ibid.*, cz. IV, r. 2, s. 235.

innych przedmiotów świata zewnętrznego. Chodzi mu bowiem o wykrycie źródeł naszego przekonania o odrębnym, niezależnym, różnym od naszych spostrzeżeń istnieniu świata zewnętrznego w ogóle, w świecie zaś tym umieszczamy nasze ciało na równi z innymi przedmiotami. Także jest zrozumiałe, że sposób, w jaki Hume odpowiada na pytanie o naszą wiarę w istnienie przedmiotów świata zewnętrznego, dotyczy również wiary w istnienie zewnętrzne naszego ciała, czyli że to istnienie jest fikcją wytworzoną przez nas dla uzgodnienia skłonności naszej wyobraźni z wymaganiami rozumu.⁶⁵ Z tego punktu widzenia byłoby fikcją także istnienie zmysłów jako *cielesnych* narządów spostrzegania. Ale tylko jako takich. Nie znaczy to, jakoby istnienie zmysłów w ogóle było fikcją. Przeciw temu przemawia ostatni cytat, według którego zmysły dostarczają nam impresji, na których podstawie tworzy się dopiero w nas fikcja odrębnego istnienia naszego ciała. Czymże wobec tego byłyby zmysły? Bylibyśmy skłonni przenieść je do duszy. Nastąpiłoby przez to pewne zbliżenie zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, i może byśmy rozszerzyli Hume'owskie określenie zmysłu moralnego na wszystkie inne: należałoby je wtedy określić jako zasady lub władze zawarte w duszy.⁶⁶ To określenie traci jednak grunt pod nogami, gdy sobie uprzytomnimy, czym jest dusza na stanowisku Hume'a. W jaki bowiem sposób mogłyby te władze być zawarte w zbiorze percepcji pozbawionym identyczności? Jeżeli można było jeszcze pomyśleć percepcje jako istniejące bez nosiciela ich istnienia,⁶⁷ to trudno obejść się bez niego tam, gdzie jest mowa o władzach. Jedyne zaś nosiciel, któremu moglibyśmy przypisać władze zmysłowe, nasza dusza, nasze «ja», jest na stanowisku Hume'a fikcją,⁶⁸ złudzeniem.⁶⁹ Czy mamy wobec tego uważać również zmysły za fikcję, złudzenie na stanowisku Hume'a? Trudno byłoby się zgodzić na to. Przyjęcie takiego określenia mogłoby pociągnąć za sobą w konsekwencji przyznanie złudnej tylko różnicy między pojedynczymi kategoriami wrażeń zmysłowych, co jest niedopuszczalne u Hume'a, gdyż „jest to całkiem niezrozumiałe, jak mogłyby nasze zmysły dojść do tego, by łudziły nas co do miejsca i stosunków naszych impresji oraz co do ich jakości. Wszystkie procesy w duszy i wszystkie spostrzeżenia zmysłowe są nam przecież znane tylko przez świadomość; muszą zatem z konieczności i pod każdym względem wydawać się nam tym, czym są i być tym, czym się nam wydają.”⁷⁰

Różność więc między pojedynczymi kategoriami wrażeń zmysłowych, które na stanowisku potocznym przyporządkowujemy odpowiednim narządom zmysłowym, jest według Hume'a rzeczywista. Czymś rzeczywistym więc byłyby i zmysły, które można by określić, wychodząc ze sceptycznego stanowiska Hume'a, jako niewiado-

⁶⁵ *Ibid.*, s. 283-284.

⁶⁶ *Traktat*, ks. 3, cz. III, r. 6, s. 373.

⁶⁷ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 5, s. 305.

⁶⁸ *Ibid.*, r. 6, s. 335.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 329.

⁷⁰ *Ibid.*, r. 2, s. 255.

me źródła naszych percepcji i niewiadome powody elementarnych różnic między pojedynczymi kategoriami wrażeń zmysłowych.

W świetle takiego określenia nabiera osobliwego znaczenia twierdzenie Hume'a, że tzw. impresje zmysłowe „powstają w duszy pierwotnie z niewiadomych przyczyn”.⁷¹ O jakie przyczyny chodzi Hume'owi, to widać z następującego miejsca *Traktatu*: „Co się tyczy impresji pochodzących ze zmysłów, to poznanie ich przyczyn ostatecznych jest według mnie niedostępne umysłowi ludzkiemu; nigdy nie będzie możliwe rozstrzygnięcie, czy powoduje je bezpośrednio przedmiot, czy wywołuje twórcza siła ducha, czy w końcu pochodzą one od sprawcy naszego istnienia”.⁷²

Jest to stanowisko agnostyczne wobec transcendentálnych przyczyn naszych wrażeń zmysłowych. Że jednak ten agnostycyzm należy rozszerzyć na stanowisku Hume'a także na twierdzenie o „pochodzeniu naszych impresji zmysłowych ze zmysłów”, to wynika z naszych rozważań nad istotą zmysłów u Hume'a. Nie usunie tej interpretacji widoczna sprzeczność wewnętrzna, tkwiąca w twierdzeniu, że nie wiemy, skąd pochodzą impresje „pochodzące od zmysłów”. Sprzeczność tę należy położyć, jak poprzednio, na rachunek ustępstw, które Hume czyni potocznemu sposobowi wyrażania się. Są one w jego działach liczne i prawie, że konieczne. Trudno sobie wyobrazić *Traktat*, napisany językiem ściśle odpowiadającym stanowisku Hume'a. Byłaby to książka trudna do napisania i jeszcze trudniejsza do czytania. Nie należy więc czynić kwestii zasadniczych ze spotykanych u Hume'a niezgodności między sposobem wyrażania się a stanowiskiem ogólnym. Nierówności te przestają razić, gdy się je rozpatruje w oświetleniu, które pada ze szczytu sceptycyzmu Hume'owskiego, osiągniętego w rozdziałach 1, 2, 6 i 7 czwartej części księgi pierwszej *Traktatu*.

Są zatem impresje zewnętrzne nam nieznanne ani co do ich przyczyn pierwotnych, ani co do powodu różnic elementarnych, na podstawie których przyporządkowujemy je potocznie różnym narządom zmysłowym. Co do drugiego rodzaju impresji, tzw. refleksyjnych czyli wtórnych (wewnętrznych), to „polega on po większej części na naszych ideach”.⁷³ Schemat jego powstania jest następujący: „Impresja⁷⁴ działa najpierw na zmysły i wywołuje w nas ciepło lub zimno, głód lub pragnienie, przyjemność lub przykrość. [...] Z tej impresji robi duch kopię, która powstaje i wtedy, gdy impresja ustaje; tę kopię nazywamy „ideą”. Idea przyjemności lub przykrości wywołuje znowu, gdy się pojawi w duszy, nowe impresje pożądania lub obrzydzenia, nadziei lub strachu, które mogą być nazwane w sensie właściwym impresjami refleksji.”⁷⁵

⁷¹ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 2, s. 17.

⁷² *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 5, s. 112.

⁷³ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 2, s. 17.

⁷⁴ „Impresja” jest tutaj widocznie wzięta w znaczeniu „przedmiotu”, jak to się spotyka nieraz u Hume'a.

⁷⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 2, s. 17.

Nie zawsze jednak impresje tego rodzaju mają swe źródło w ideach. Mogą one też pochodzić bezpośrednio z impresji samych. „Cielesne uczucia bólu i przyjemności są źródłem wielu afektów zarówno wtedy, gdy się je odczuwa, jak i wtedy, gdy się je tylko wyobraża.”⁷⁶ I jeżeli nazwanie wszystkich impresji ostatniego rodzaju „refleksyjnymi” ma wskazywać na sposób ich powstania, to może nie w jednako- wym sensie da się zastosować ta nazwa do impresji pochodzących od idei i od impresji wywołanych przez impresje inne. Bo gdy można dopatrywać się pewnej re- fleksji, zastanawiania się, przy powstaniu impresji poprzedzanych ideą, to trudno znaleźć ją tam, gdzie jedna impresja wywołuje impresję drugą bezpośrednio. Mamy tutaj raczej do czynienia z tym rodzajem związku między impresjami, który Hume nazywa „skojarzeniem impresji”, a dzięki któremu pojawienie się jednego uczucia „pociąga za sobą z natury swój odpowiednik”.⁷⁷ Zachodzi on między percepcjami podobnymi⁷⁸ lub takimi, których impulsy lub kierunki są sobie równe i odpowiadają sobie nawzajem.⁷⁹ Jest to jakby rodzaj mechanicznego przejścia od jednego przeży- cia do drugiego, podobny do tego, który zachodzi między ideami skojarzonymi i o re- fleksji można by tutaj mówić chyba o tyle, że dla powstania uczucia nowego jest po- trzebne poprzednie uświadomienie sobie uczucia innego, doń podobnego. Na tej podstawie można by jednak mówić także o ideach refleksyjnych, rozumiejąc przez nie idee, które zjawiają się w nas dzięki skojarzeniu z innymi, czego przecież Hume nie robi. Natrafiałoby więc na pewną trudność rozszerzenie nazwy „impresje reflek- syjne” na wszystkie impresje z zakresu uczuć, pragnień, itd., jeżelibyśmy chcieli w ten sposób scharakteryzować powstanie impresji wewnętrznych.

Jeżeli porównamy sposób powstania impresji refleksyjnych ze sposobem po- wstania impresji zmysłowych, to pierwsze wydadzą się nam o tyle bardziej dostępne poznaniu, że wiadome nam są warunki pierwotne, przy których powstają: są nimi idee lub impresje. Jest to jednak tylko pozorne. Nie znajdujemy bowiem w naszym doświadczeniu wewnętrznym żadnych związków realnych między ideami i wywoła- nymi przez nie impresjami refleksyjnymi, związków, które by nam pozwalały wgląd- nąć w to, jak się to dzieje i dlaczego, że pojawienie się idei lub impresji pociąga za sobą pojawienie się impresji wewnętrznej. Związki takie nie są nam dostępne ani w zjawiskach świata zewnętrznego, ani w naszych przeżyciach wewnętrznych i jak nie wiemy, w jaki sposób to się staje, że uderzenie jednej kuli bilardowej pociąga za sobą ruch kuli drugiej, tak też nie wiemy, dlaczego przyjemność wywołana w nas przez jakiś przedmiot budzi w nas pożądanie tego przedmiotu.⁸⁰ Z tego też powodu powstanie impresji refleksyjnych jest na stanowisku Hume’a nie mniejszą tajemnicą, jak powstanie impresji zmysłowych, choć [a]ni w jednym, [a]ni w drugim wypadku

⁷⁶ *Traktat*, ks. 2, cz. I, r. 1, s. 4.

⁷⁷ *Traktat*, ks. 2, cz. I, r. 5, s. 19.

⁷⁸ *Ibid.*, r. 4, s. 2-13.

⁷⁹ *Traktat*, ks. 2, cz. II, r. 9, s. 117.

⁸⁰ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. IV i VII.

nawyknienie nie pozwala nam dopatrzeć się przepaści, dzielącej zjawisko od tzw. jego przyczyny.

4. Z kwestią pochodzenia impresji zmysłowych łączy się u Hume'a kwestia stosunku tych impresji do ich przedmiotów. Zasadnicze dla tej kwestii jest twierdzenie, że nasze percepcje są jedynymi przedmiotami nam obecnymi i że nie noszą one w sobie ani śladu jakiegoś związku między nimi a przedmiotami innymi, różnymi od nich. „Zwróćmy naszą uwagę jak najintensywniej na świat poza nami; sięgnijmy naszą wyobraźnię do nieba lub do najdalszych granic świata całego; przecież nie wydostaliśmy się nigdy ani na krok poza nas samych; nigdy nie zdołamy ująć naszym wyobrażeniem jakiegoś istnienia, które by wychodziło poza istnienie percepcji, występujących w tej wąskiej sferze [własnej świadomości]. Oto jest wszechświat wyobraźni; nie posiadamy ani jednej idei, która by nie w nim miała swe istnienie.”⁸¹ A jednak umieszczamy ten wszechświat poza sobą; wierzymy w jego istnienie odrębne, niezależne, czujemy się drobną tylko jego częścią — my, w których wnętrzu cały ten wszechświat jako zbiór percepcji istnieje. W jaki sposób dochodzimy od naszych percepcji do wiary w istnienie tego świata tak silnej, że istnienie to stanowi punkt, „który musimy przyjmować jako niewzruszony we wszystkich naszych rozważaniach”.⁸² Nie dostarczają nam tej wiary zmysły, gdyż „musiałyby [...] swoje impresje przedstawiać nam jako kopie lub odpowiedniki [przedmiotów samoistnych, zewnętrznych], albo też bezpośrednio jako samoistne, zewnętrzne egzystencje”.⁸³ Nie czynią pierwszego, bo to, co one nam podają, jest przecież za każdym razem tylko pojedynczym spostrzeżeniem; nigdy nie tkwi w nim najmniejsza nawet wskazówka o czymś, co leżałoby poza nim.⁸⁴ Nie czynią zaś drugiego, bo żeby spostrzegać te przedmioty jako istniejące poza nami, musiałyby zmysły nasze dostrzegać nas samych i przedmioty, oraz stosunek pomiędzy nami i nimi, co jest niemożliwe.⁸⁵ Nie dostarcza też nam tej wiary nasz rozum, gdyż największa część ludzi dochodzi do niej nie posługując się wcale rozumem, a nawet posługiwać się nim nie może: powinni by to czynić na podstawie wnioskowania z percepcji o przedmiocie, zaś wnioskowania takiego dokonać nie może z tej prostej przyczyny, że nie rozróżnia między percepcją i przedmiotem zewnętrznym.⁸⁶ „Dlatego że wszystkie impresje są egzystencjami wewnętrznymi i przemijającymi, i jako takie się przedstawiają, to myśl o ich istnieniu odrębnym i trwałym musi się opierać na spotkaniu się pewnych własności impresji z własnościami wyobraźni.”⁸⁷ Istotą tej myśli stanowi nasze przekonanie o własnej identyczności przedmiotów świata zewnętrznego. W jaki sposób do-

⁸¹ *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 2, s. 92.

⁸² *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 250.

⁸³ *Ibid.*, s. 252.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, s. 253 i d.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 258.

⁸⁷ *Ibid.*

chodzimy do tego przekonania? Uważamy bowiem za identyczne przedmioty różne, które tylekroć zjawiają się w naszej świadomości i z niej znikają, ilekroć podają lub usuwają je nam nasze zmysły. Należy zauważyć, że przypisujemy tę identyczność zawsze tylko tym impresjom czyli przedmiotom, które wykazują pewną niezmiennność, stałość, zarówno co do swej jakości, jak i co do miejsca. Ta niezmiennność, to podobieństwo między impresjami, występującymi w naszej świadomości w różnych odstępach czasu, jest powodem silnych związków skojarzeniowych zarówno pomiędzy ideami tych impresji, jak i pomiędzy czynnościami, dzięki którym odpowiednie idee powstają.⁸⁸ Silne związki skojarzeniowe mają to do siebie, że wyobraźnia przechodzi od jednej idei do drugiej z nią skojarzonej z niezwykłą łatwością, bez jakiegokolwiek natężenia umysłu. Przejście to wymaga tym mniejszego wydatku sił, im większa jest siła związku skojarzeniowego. Z takim właśnie związkiem spotykamy się tutaj, gdyż podobne impresje występują w naszym umyśle niezliczoną ilość razy. Czynność umysłu przy przejściu od idei do idei jest wskutek tego do takiego stopnia ułatwiona, że przypomina zupełnie czynność przy spostrzeganiu impresji tej samej, identycznej w sobie, tj. percypowanej bez przerwy przez pewien przebieg czasu. Jest zaś reguła ogólna, która stwierdza, „że idee, które zawierają ten sam lub podobny kierunek czynności umysłowej, zostają bardzo łatwo pomieszane. Umysł przechodzi od jednej do drugiej i nie zauważa zmiany, gdyż nie jest zdolny do uwagi, która byłaby do tego potrzebna przy warunkach zwykłych”.⁸⁹ I to jest właśnie przyczyną [tego], że na miejsce idei przedmiotów skojarzonych stawiamy idee przedmiotu identycznego, że przedmiotom w swej istocie różnym przypisujemy identyczność. Dochodzimy do tego, że „obraz, który jest obecny zmysłom, jest dla nas ciałem rzeczywistym, a przemijającym obrazom tego rodzaju przypisujemy zupełną identyczność”.⁹⁰ Nie czujemy się jednak dobrze z tą identycznością. „Istnieje mianowicie w naszym wypadku sprzeczność między myślą o identyczności podobnych spostrzeżeń i rzeczywistymi przerwami w ich występowaniu.”⁹¹ Sprzeczności tej staramy się uniknąć w ten sposób, „że wymyślamy trwałą rzecz, które wypełnia te przerwy i w ten sposób zapewnia naszym spostrzeżeniom zupełną i całkowitą identyczność”.⁹² Wierzmy zaś w tę rzecz wymyśloną, w tę fikcję naszego umysłu, gdyż idee, które w danym wypadku wstępują w związki skojarzeniowe, są ideami lub impresjami pochodzącymi z przypomnienia i jako takie odznaczają się żywością i siłą, a wiara nasza w rzeczywiste istnienie czegokolwiek polega właśnie na żywości i sile wyobrażeń.⁹³ Nasze przekonanie o trwałym istnieniu naszych spostrzeżeń czyli przedmiotów pociąga za sobą z konieczności przekonanie o ich istnieniu odrębnym i niezależnym⁹⁴

⁸⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 270.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, s. 272.

⁹¹ *Ibid.*, s. 273.

⁹² *Ibid.*, s. 275.

⁹³ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 2, s. 276-277.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 278.

i w ten sposób dochodzimy na stanowisku potocznym do wiary w istnienie trwałe, odrębne i niezależne naszych impresji czyli przedmiotów świata zewnętrznego.

Stanowisko to zwalczają filozofowie. Czynią to ze słusnością, gdyż pogląd, jakoby nasze spostrzeżenia posiadały istnienie trwałe, odrębne i niezależne, nie wytrzymuje najbliższej krytyki. Istnienie ich jest zupełnie zależne od spostrzegającej jednostki, jak to wykazuje codzienne doświadczenie. Nie jest więc ani odrębne, ani trwałe — oto, co nam o nim mówi nasz rozum. Wyobraźnia jednak twierdzi co innego. Naturalne skłonności zmuszają ją do przyjęcia takiego właśnie istnienia naszych spostrzeżeń. „Sprzeczności tych myśli unikamy za pomocą fikcji, która czyni zadość zarazem temu, co nam mówi rozważanie, jak i temu, co mówi wyobraźnia, przypisując sprzeczne ze sobą własności różnym egzystencjom, *przerywalność* spostrzeżeniom, *ciągłość* przedmiotom.”⁹⁵

Ten rozumny pogląd krytyczny jest niestety ograniczony tylko do pracowni filozoficznej, poza tym zaś ulega pogładowi potocznemu. Ulega nie tylko u ludzi prostych, ale i u filozofów: „Bezpośrednio po opuszczeniu ich pracowni widzimy ich, jak znowu wracają do zarzuconej wiary innych ludzi, że nasze spostrzeżenia są jedynymi przedmiotami naszymi i że te właśnie przedmioty pozostają identyczne i nieprzerywane, choć się przedstawiają jako przerywane”.⁹⁶ „Przyroda nie pozostawiła nam w tym właśnie kierunku żadnego wyboru; uważała ten punkt niewątpliwie za nadto ważny, by wydać go na pastwę naszym niepewnym rozumowaniom i spekulacjom.”⁹⁷ Musimy widzieć ten świat takim, jakim się wyłania z naszego wnętrza z życia naszych impresji i naturalnych skłonności wyobraźni. Impresja dostarcza materiału, idea spaja go tkwiącą w niej „łagodną mocą przyciągania”⁹⁸ w wielkie uniwersum naszej wyobraźni, w którym dzięki odwróceniu perspektywy czujemy się tak mali.

III. IDEE

1. Spotykamy u Hume'a dwa określenia idei: jako słabszych i mniej żywych percepcji⁹⁹ i jako słabych kopii percepcji silniejszych i żywszych, tj. impresji.¹⁰⁰ Mimo to, że Hume łączy czasem oba te określenia razem, oznaczając idee jako słabsze percepcje lub kopie impresji,¹⁰¹ należy je traktować jako dwa różne określenia: pierwsze z nich jest wynikiem analizy introspekcyjnej, dokonanej na ideach jako takich, drugie zaś zawiera element genetyczny i jest wynikiem rozpatrywania idei w stosunku do impresji. Oprócz tego łączy się określenie pierwsze z określeniem impresji jako

⁹⁵ *Ibid.*, s. 284.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 285.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 250.

⁹⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 4, s. 21 i 23.

⁹⁹ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 20, s. 18.

¹⁰⁰ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 10.

¹⁰¹ *Traktat*, ks. 3, przedm., s. 193.

percepcji żywszych i silniejszych w jedną całość, gdy je rozpatrujemy w obliczu percepcji jako ich pojęcia nadrzędnego — i w tej też postaci oczekivalibyśmy go wobec powyższej definicji impresji, podczas gdy drugie podkreśla moment nowy, którego odpowiednik nie został oznaczony w określeniu impresji.

Oba Hume'owskie określenia idei przypominają dość dokładnie analogiczne definicje idei w znaczeniu ściślejszym u Berkleya,¹⁰² co znowu przemawiałoby za pewną łącznością oznaczeń u obu filozofów. I podobnie jak to było przy impresjach, tak i tutaj trudno by wskazać na podstawie samej definicji idei, które percepcje należy zaliczyć już do idei, a które z nich już wykluczyć. Podobnie też stara się Hume zapobiec niedostatkowi określenia, wskazując wyobraźnię i pamięć jako władze dostarczające nam idei, oraz zastanawianie się nad wrażeniami lub wzruszeniami jako sposób powstania w nas tego rodzaju percepcji.¹⁰³

2. Bardzo często używa Hume wyrazu „idea” w znaczeniu obrazu lub kopii przedmiotu,¹⁰⁴ nie [zaś] impresji. Jest to zgodne z jego definicją idei, gdyż według niego pierwotnie nie są nam dane żadne inne przedmioty, prócz impresji, tak że przez obraz przedmiotu należy tutaj rozumieć obraz (kopię) impresji.¹⁰⁵

Spotykamy u Hume'a jeszcze inne znaczenie wyrazu „idea”, na pierwszy rzut oka niezgodne z określeniem idei, w istocie zaś dające się sprowadzić do niego na stanowisku Hume'a. Używa mianowicie on terminu „idea” zamiennie z terminem „znaczenie wyrazu”,¹⁰⁶ co nie sprzeciwiałoby się określeniu tam, gdzie znaczeniem wyrazu jest wyobrażenie odtwórcze (u Hume'a kopia) przedmiotu. Nasuwałaby się zaś pewna trudność tam, gdzie znaczenie wyrazu byłoby pojęciem ogólnym lub ode-rwanym. Hume też używa idei w tym znaczeniu, gdy np. mówi o idei równości i nierówności,¹⁰⁷ idei spoczynku i zniszczenia,¹⁰⁸ idei ciemności, która nie jest żadną pozytywną ideą, lecz wyłącznie negacją światła,¹⁰⁹ idei bycia,¹¹⁰ siły,¹¹¹ identyczności¹¹² itd.

Jeśli przyjmiemy, że wszystkie przytoczone nazwy mają za desygnaty przedmioty ogólne, to trudno będzie tutaj rozumieć przez ideę obraz przedmiotu czyli kopię impresji, która z przyrody swej jest zawsze jednostkowa. Trudności tej nie ma jednak dla Hume'a, który, jak zobaczymy później, zaprzecza istnieniu przedmiotów

¹⁰² Por. dz. cyt., u. XXXIII, s. 37 i u. XXXIV, s. 39.

¹⁰³ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 18, s. 17; u. 20, s. 18.

¹⁰⁴ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 24, s. 19-20; *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 5, s. 75.

¹⁰⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 7, s. 129: „obraz przedmiotu lub impresji”.

¹⁰⁶ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 26, s. 21; *Badania dotyczące zasad moralności*, r. 3, cz. II, s. 35; r. 5, cz. I, s. 47.

¹⁰⁷ *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 4, s. 70.

¹⁰⁸ *Ibid.*, r. 5, s. 76.

¹⁰⁹ *Ibid.*, r. 5, s. 77.

¹¹⁰ *Ibid.*, r. 5, s. 90.

¹¹¹ *Ibid.*, cz. III, r. 1, s. 94.

¹¹² *Ibid.*, cz. IV, r. 2, s. 266.

ogólnych, zaś przez pojęcie ogólne rozumie ideę jednostkową, reprezentującą dzięki abstrakcji od pewnych cech szczegółowych szereg innych idei jednostkowych do niej podobnych.

Więc także tam, gdzie „idea” znaczy pojęcie ogólne, należy przez nią rozumieć zgodnie z określeniem obraz przedmiotu czyli kopię impresji.

3. Co się tyczy podziału idei na różne rodzaje, to znajdujemy dla tego u Hume'a kilka podstaw. Pierwszym jest wzgląd na pochodzenie idei. Rozróżnia tutaj Hume idee pochodzące od przypomnienia i „z samej wyobraźni”, które dalej będziemy nazywać „ideami odtwórczymi” i „wytwórczymi”. Różnicy między nimi poświęca Hume rozdział trzeci części pierwszej i rozdział piąty części trzeciej pierwszej księgi *Traktatu*. Różnica ta jest taka sama, jak między impresjami a ideami w ogóle: idee odtwórcze są żywsze i silniejsze od wytwórczych, które są słabe i blade w porównaniu z tamtymi. Oprócz tego zachowują idee odtwórcze na ogół formy i stosunki, w których przedmioty przypominane występowałyby pierwotnie, gdy tymczasem idee wytwórcze nie wiążą się formą i wzajemnymi stosunkami impresji pierwotnych.¹¹³ Główny nacisk kładzie Hume na cechę pierwszą, dzięki której idea odtwórcza staje się „pewnego rodzaju zjawiskiem pośrednim między impresją a ideą”.¹¹⁴ Przez nią stają się idee odtwórcze przedmiotem wiary czyli elementarnego aktu sądzienia, przedmiotem przekonania, które według Hume'a nieodłącznie towarzyszy impresjom, ideom odtwórczym oraz przedmiotom sądów opartych na stosunku przyczynowym.

Jak widzimy, posiadają impresje i idee odtwórcze pewną cechę wspólną, która je przeciwstawia ideom wytwórczym: jest nią ta właśnie siła i żywość, i związana z nimi wiara.¹¹⁵ Oczywiście przysługuje ona impresjom w stopniu najwyższym, w mniejszym ideom odtwórczym, co się zaś tyczy idei wytwórczych, to posiadają one tak mały stopień siły i żywości, że nie wzbudzają w nas żadnej wiary [a]ni uznania.¹¹⁶ Można by zatem na stanowisku Hume'a, wychodząc z jednej i tej samej podstawy: siły i żywości percepcji, przeprowadzić ich podział dwojako: na percepcje, którym towarzyszy przekonanie (impresje i idee odtwórcze), i takie, którym ono nie towarzyszy (idee wytwórcze), oraz na percepcje silniejsze i żywsze (impresje) i percepcje słabsze i mniej żywe (idee). Podziału drugiego dokonał Hume na początku swych rozważań,¹¹⁷ nie zastanawiając się bliżej nad tym, czego dotyczy siła i żywość różniąca impresje od idei. Dokładniej zajmuje się tą kwestią w rozdziałach, które dotyczą podziału pierwszego (zawartego w nich *implicite*), a szczególnie tam, gdzie

¹¹³ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 3, s. 19-20.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 18.

¹¹⁵ Por. *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 5, s. 115-116: „Wynika więc, że wiara czyli przyznanie, które towarzyszy naszym wspomnieniom i impresjom, nie jest niczym innym, jak żywością tych percepcji; nic poza tym nie odróżnia ich od idei wytwórczych”.

¹¹⁶ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 10, s. 162-163.

¹¹⁷ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1.

omawia stosunek idei odtwórczych do wytwórczych — i to nam pozwoli rzucić nieco światła na kwestię siły i żywości w odniesieniu do impresji i idei w ogóle.

Przede wszystkim należy stwierdzić, że nieznanne nam są źródła siły i żywości impresji, co wypływa z naszej nieświadomości co do pochodzenia impresji. Nie powinny nas zwodzić w tej sprawie niektóre powiedzenia Hume'a, dotyczące istoty wiary czyli przekonania, z których wynikałoby, że percepcje żywe czerpią swą siłę z przekonania, które im towarzyszy.¹¹⁸ To dziwne przeżycie, które Hume nazywa „wiarą”, „uznaniem”, „przekonaniem” lub „elementarnym aktem sądzenia”, sprawia mu znaczne trudności,¹¹⁹ które on usiłuje przezwyciężyć, podchodząc do niego z różnych stron i używając różnych sposobów wyrażania się, z czego powstają pewne nierówności w twierdzeniach. Nie należy z nich robić kwestii zasadniczych, tylko położyć na rachunek wspomnianych trudności. Tak np. spotykamy u Hume'a twierdzenia wręcz przeciwne do przytoczonych ostatnio, z których wynikałoby, że percepcje czerpią swą siłę i żywość z przekonania, lecz na odwrót, że przekonanie ma swe źródło w sile i żywości percepcji.¹²⁰ Na ogół zaś myśl Hume'a sprowadza się do tego, że przekonanie, wiara, nie jest czymś różnym od żywości percepcji, lecz jest percepcją żywą samą,¹²¹ tak że przypuszczenie, jakoby percepcje żywe czerpały swą siłę z przekonania, należałoby uważać za nieporozumienie wynikłe z nierówności językowych u Hume'a.

Pewne wahania spotykamy u Hume'a również odnośnie do tego, w czym się przejawia siła i żywość percepcji, którym towarzyszy przekonanie, a więc i impresji. Mamy u niego szereg powiedzeń, z których wynikałoby, że przejawia się ona w sposobie powstania percepcji, czyli w akcie wyobrażania;¹²² szereg innych odnosi te cechy do treści percepcji;¹²³ są wreszcie i takie, które upatrują ją w sposobie działania percepcji na nasze przeżycie wewnętrzne, uczucia i afekty.¹²⁴ W swojej uwadze 127 (s. 114) przeczy Lipps, jakoby Hume odnosił siłę i żywość percepcji do ich treści. Takie odniesienie prowadziłoby według niego do nieporozumień, których Hume unika przez to, że odnosi „te wyrazy nie do charakteru treści, może jej intensywności, lecz do bezpośrednio przez nas przeżywanego sposobu, jak przedstawienia są dane, jak w nas lub na nas działają”. Twierdzenie to nie jest zgodne z Hudem, który zbyt często i wyraźnie mówi o żywości treści percepcji — jeżeli przez „treść” rozumie Lipps w swym powiedzeniu psychiczny obraz przedmiotu. Tak np. czytamy w rozdz. 5 III części księgi 1 *Traktatu* (s. 115): „O obrazie, który unosi się przed na-

¹¹⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 7, s. 129: „Jeżeli zatem wiara zmienia tylko sposób [...], w jaki sobie uobecniamy wewnętrznie jakiś przedmiot, to działanie jej może polegać tylko na tym, że nadaje ona naszym ideom większą energię i żywość”. Analog. *ibid.*, s. 133; *ibid.*, r. 10, s. 163.

¹¹⁹ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 7, s. 132-133.

¹²⁰ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. VI, u. 94, s. 67; *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 12, s. 192.

¹²¹ *Ibid.*, r. 7, s. 129; *Bad. d. r.*, r. V, u. 81, s. 59.

¹²² *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 7, s. 129 i 131; *ibid.*, s. 132; *ibid.*, r. 10, s. 163.

¹²³ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 3, s. 19; cz. III, r. 5, s. 113; *ibid.*, s. 115.

¹²⁴ *Ibid.*, r. 7, s. 133; r. 8, s. 141.

mi, nie wiemy, czy należy do wyobraźni, czy do wspomnienia, jeżeli się nie przedstawia w żywych barwach, które cechują to ostatnie". Podobnie w innym miejscu:¹²⁵ „Jedynym rozsądnym przypuszczeniem, które pozostaje, jest [...] to, że podobne do siebie obrazy stapiają się i łączą swoją siłę, a więc wytwarzają obraz silniejszy i wyraźniejszy”.¹²⁶ Wyraźne zaś rozróżnienie między siłą i żywością obrazu i siłą i żywością jego na nas działania mamy w następującym zdaniu:¹²⁷ „Duch zostaje zniewolonym do obrazu silniejszego tylko z tą siłą, która pozostaje, gdy odejmiemy działanie obrazu słabszego”. Podobnych powiedzeń, łączących siłę i żywość percepcji z ich treścią, jest u Hume'a zbyt wiele, żeby można było je pominąć. Tym mniej można przypisywać Hume'owi myśli sprzeczne z tymi zdaniami, choćby się nawet dało tą drogą uniknąć możliwych nieporozumień.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że wiara, przekonanie, jest dla Hume'a uczuciowym korelatem siły i żywości percepcji, to sprawę umieszczenia tych cech w percepcji można przedstawić w następujących trzech typowych powiedzeniach: „Przekonanie nie jest niczym innym, jak żywszym, wyrazistym, silniejszym i słabszym sposobem pomyślenia sobie przedmiotu”¹²⁸ (żywość i siła w akcie). „Każde nowe doświadczenie jest jak gdyby nowe pociągnięcie pędzla, które barwom [obrazu] nadaje większej żywości”¹²⁹ (żywość i siła w treści). „Jeżeli jestem o jakimś zdaniu przekonany, znaczy to tylko, że pewna idea silniej na mnie działała”¹³⁰ (siła i żywość w działaniu na nas). Odnośnie zaś do idei spotykamy jeszcze czwarty typ twierdzeń, umieszczających siłę i żywość idei w wyobraźni, która ideę wytwarza.¹³¹

Czy są pomiędzy tymi twierdzeniami sprzeczne ze sobą, które by zniewalały nas do szukania dla nich interpretacji ubocznej, pozwalającej uniknąć sprzeczności i nieporozumień? Oczywiście, że nie. Przeciwnie; one dopełniają się nawzajem, co prawdopodobnie leżało w intencji Hume'a, który łączy nieraz momenty zaznaczone w pojedynczych z nich w jednym powiedzeniu.¹³² Momenty te, wzięte razem, stanowią całość psychiczną i nie wiem, w jaki sposób można by naruszyć choćby jeden z nich, nie naruszając tym samym całości. Ożywienie władzy (wyobraźni lub zmysłów) pociąga za sobą ożywienie aktu psychicznego, którego działanie przejawia się w żywej treści percepcji, ta zaś oddziaływa z odpowiednią żywością na resztę życia psychicznego. Łańcuch ten nie może być przerwany, jeżeli ma dojść do skutku percepcja i żadnemu z jego momentów nie można odmówić żywości, jeżeli ma dojść do skutku percepcja żywa.

¹²⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 12, s. 190.

¹²⁶ Analog.: *ibid.*, r. 13, s. 196; r. 7, s. 129.

¹²⁷ *Ibid.*, r. 12, s. 190.

¹²⁸ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. V, u. 80, s. 58.

¹²⁹ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 12, s. 185.

¹³⁰ *Ibid.*, r. 8, s. 141.

¹³¹ *Ibid.*, r. 12, s. 195.

¹³² *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 10, s. 167; ks. 2, cz. III, r. 6, s. 165; *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. VI, u. 94, s. 67; u. 80, s. 58.

Widzimy zatem, że siła i żywość przysługuje percepcji jako całości i w tym też duchu należy pojmować u Hume'a określenie impresji jako percepcji żywszej i silniejszej w porównaniu z ideami w ogóle i określenie idei odtwórczej jako idei żywszej i silniejszej w porównaniu z ideami wytwórczymi.

Na zakończenie ustępu o podziale idei na odtwórcze i wytwórcze należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden moment dotyczący stosunku wzajemnego tych idei do siebie, a związany z ich różnością pod względem siły i żywości, a mianowicie na wzajemną przechodniość tych idei w siebie przy odpowiedniej zmianie stopnia tych cech. Hume wyraża się o tym następująco:¹³³ „Jak idea pochodząca z przypomnienia, utraciwszy swą energię i żywość, może dojść do tego, że się ją uważa za czystą ideę wyobraźni, tak z drugiej strony może idea wyobraźni osiągnąć taką energię i żywość, że uchodzi za ideę pochodzącą z przypomnienia i wywiera odpowiedni wpływ na naszą wiarę i nasz sąd”. Zdanie to należy rozpatrywać nie tylko jako stwierdzenie pewnego zjawiska z naszego życia psychicznego, lecz także jako logiczną konsekwencję sprowadzenia różnicy między ideami odtwórczymi i wytwórczymi do różnicy w sile i żywości, jak to zobaczymy później.

Do podziału idei ze względu na ich pochodzenie należy również ich podział na idee zmysłowe i refleksyjne.¹³⁴ Ma on za podstawę analogiczny podział impresji i w nim też znajduje swoje określenie: idee zmysłowe są to kopie impresji dostarczonych przez zmysły zewnętrzne, zaś idee refleksyjne — kopie impresji danych przez refleksję czyli zmysły wewnętrzne.¹³⁵

Innego podziału idei dokonuje Hume ze względu na ich treść. Dzieli je mianowicie na proste i złożone: „Proste idee są te, które nie dopuszczają żadnego rozróżnienia lub podziału; odwrotnie ma się sprawa ze złożonymi: te mogą być rozłożone na części”¹³⁶ Łączenie idei prostych w złożone odbywa się według praw skojarzeniowych,¹³⁷ zaś możliwość dzielenia idei złożonych na proste daje podstawę dla działalności wyobraźni, tj. dla powstania idei wytwórczych.¹³⁸

Ostatni wreszcie podział dotyczy idei ze względu na ich zakres: rozróżnia tutaj Hume idee jednostkowe i abstrakcyjne czyli ogólne. Co do istoty idei ogólnych czyli abstrakcyjnych przyłącza się Hume zupełnie do myśli Berkleya, że mianowicie „wszystkie idee ogólne nie są niczym innym, jak ideami jednostkowymi, złączonymi z pewną określoną nazwą, która nadaje im szersze znaczenie i powoduje, że w danym wypadku zostają wywołane w pamięci inne podobne idee jednostkowe”¹³⁹ Pogląd ten, uważany przez Hume'a za „jedno z największych i najcenniejszych odkryć, zrobionych w ostatnich latach w dziedzinie nauk”, stara się on poprzeć, zwalczając

¹³³ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 5, s. 115.

¹³⁴ *Ibid.*, r. 2, s. 105.

¹³⁵ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. III, u. 103, s. 74, i u. 120, s. 8.

¹³⁶ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 11.

¹³⁷ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. III, s. 23, u. 27.

¹³⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 3, s. 20.

¹³⁹ *Ibid.*, r. 1.

pewną tezę dotyczącą idei ogólnych i stawianą u podstaw teorii tych idei. Tok jego rozumowania jest następujący: abstrakcyjna idea człowieka reprezentuje ludzi o wszystkich możliwych wielkościach i innych przymiotach. Przypuszczano, że może to uczynić tylko tak, iż albo reprezentuje zarazem wszystkie możliwe jakości albo też żadnej z nich. Że zaś umysł ludzki wobec swej ograniczoności nie może się zdobyć na pierwsze, przyjmowano drugie, tj. twierdzono, „że nasze idee abstrakcyjne nie zawierają w sobie w ogóle żadnego określonego stopnia ani pod względem ilościowym ani jakościowym”.¹⁴⁰ Twierdzenie to jest jednak mylne, gdyż po pierwsze: rzeczą niemożliwą jest wytworzyć sobie ideę jakiejś ilości lub jakości nie przedstawiając sobie zarazem pewnego określonego jej stopnia — i po drugie: nieprawdą jest, jakobyśmy nie byli w stanie wobec ograniczoności naszego umysłu wytworzyć sobie idei wszystkich możliwych stopni zarazem, choćby to było w sposób niedoskonały, ale wystarczający dla celów ludzkiego myślenia.

Za twierdzeniem pierwszym przemawiają następujące argumenty:

(a) Jesteśmy w stanie ujmować oddzielnie w umyśle tylko te rzeczy, które się dają odróżnić. Nie daje się odróżnić stopień od swej jakości, nie można więc ująć w umyśle jakości bez określonego stopnia.

(b) Każda idea jest kopią odpowiedniej impresji; wszystko więc (z wyjątkiem siły i żywości), co się odnosi do impresji, dotyczy również idei. Każdej impresji przysługuje określona ilość i jakość; musi więc przysługiwać także każdej idei.

(c) Nic, o czym nie możemy uczynić idei jasnej i wyraźnej, nie może istnieć w rzeczywistości. I na odwrót: o niczym, co nie może istnieć w rzeczywistości, nie możemy uczynić idei jasnej i wyraźnej. Nie może istnieć w rzeczywistości przedmiot nieoznaczony co do swej ilości i jakości; niemożliwe więc jest, byśmy posiadali o czymkolwiek ideę nieoznaczoną co do swej ilości i jakości.

Za prawdziwością twierdzenia drugiego przemawia analiza przeżyć psychicznych związanych ze zrozumieniem nazw ogólnych. Dzięki częstemu używaniu tych nazw dla oznaczenia przedmiotów podobnych do siebie pod pewnymi względami — powstaje w nas związek skojarzeniowy między tymi nazwami a pojedynczymi przedstawieniami tych przedmiotów, który powoduje, że przy ponownym uświadomieniu sobie nazwy powstaje w nas tendencja do przejścia od nazwy do skojarzonych z nią przedstawięń. Że zaś niemożliwe jest wobec ograniczoności naszego umysłu (a także niepotrzebne dla naszych potrzeb życiowych), byśmy przeszli od razu do wszystkich idei przedmiotów poszczególnych, to przeżywamy w naszej wyobraźni ideę jednego tylko z tych przedmiotów poszczególnych, odnośnie zaś do wszystkich innych idei z nazwą skojarzonych powstaje w nas tylko tendencja, poczucie możliwości przejścia do nich w razie potrzeby i ta właśnie tendencja, to poczucie, jest cechą odróżniającą idee abstrakcyjne od jednostkowych. W tendencji tej są umysłowi potencjalnie obecne wszystkie inne idee jednostkowe z nazwą skojarzone, ona reprezentuje je wobec umysłu i dlatego też idee abstrakcyjne należy okre-

¹⁴⁰ *Ibid.*, r. 7, s. 30.

ślić jako „jednostkowe co do swej przyrody, ale ogólne odnośnie do tego, co reprezentują”.¹⁴¹

Mimo podobieństwa określeń idei abstrakcyjnych u Hume’a i Berkeleya (u tego: idei ogólnych)¹⁴² należy stwierdzić, że Hume zupełnie słusznie nazywa powyższą interpretację idei ogólnych „swoją własną hipotezą”.¹⁴³ Wyszedłszy od teorii Berkeleya (argumenty (a), (b) i (c) mają na celu poparcie tej teorii), dochodzi Hume do analizy idei abstrakcyjnych odmiennej od Berkeleyowskiej i otrzymuje odmienne wyniki, tłumaczące różność przeżyć przy ideach jednostkowych i abstrakcyjnych tą tendencją, w której Hume wbrew Berkeleyowi (i poniekąd wbrew własnemu określeniu idei abstrakcyjnych) widzi właściwą reprezentantkę idei nie danych wprost w świadomości.¹⁴⁴

4. W kwestii pochodzenia idei ustanawia Hume zasadę, która stwierdza związek genetyczny między impresjami a ideami. Nazywa ją „pierwszą zasadą nauki o naturze ludzkiej”,¹⁴⁵ „zasadą fundamentalną”,¹⁴⁶ i w istocie odgrywa ona w jego teorii poznania rolę podstawową. Uczynił z niej narzędzie dla wyparcia owego żargonu, „który od tak dawna zawładnął metafizycznym rozumowaniem”, używając jej jako probierza przy analizie takich podstawowych pojęć metafizycznych, jak pojęcie istnienia, substancji i przyczynowości. Dlatego też ma prawo powiedzieć, że „żadne odkrycie nie mogło lepiej przysłużyć się do rozstrzygnięcia sporów o naszych ideach, jak to [...], że idee poprzedzają zawsze impresje i że każda idea występująca w wyobraźni musiała nam być obecna uprzednio w postaci odpowiedniej impresji”.¹⁴⁷

Zasadzie tej nadaje Hume na przestrzeni *Traktatu* różne sformułowania, z których pewne przypominają znaną zasadę sensualistyczną Locke’a („Nie ma nic w umyśle, co by nie było przedtem w zmysłach”), jak np. to: „Nie możemy mieć idei przedmiotu, nie danego nam nigdy ani przez zmysły zewnętrzne ani w poczuciu wewnętrznym”¹⁴⁸. (Porówn. Locke’a: „Nie mamy w umyśle swoim żadnej idei, która by nie była wyciśnięta jednym z tych dwóch sposobów”, tj. przez zmysły zewnętrzne lub refleksję.¹⁴⁹) W istocie jednak obie te zasady dotyczą różnych rzeczy i odbiegają od siebie o tyle, o ile odbiega Hume’owskie pojęcie idei od pojęcia idei Locke’a. Różność ich uwidoczni się, gdy nadamy im sformułowania skrajne, a jednak oddające dwie zasady zgodnie z myślą autorów. Zasada Locke’a brzmi: cały materiał naszego poznania pochodzi z doświadczenia zewnętrznego lub wewnętrznego¹⁵⁰; zaś

¹⁴¹ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 7, s. 37.

¹⁴² Por. Berkeley, dz. cyt., s. 9.

¹⁴³ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 7, s. 39.

¹⁴⁴ *Ibid.*, s. 36.

¹⁴⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 16.

¹⁴⁶ *Ibid.*, cz. III, r. 14, s. 221.

¹⁴⁷ *Ibid.*, cz. II, r. 3, s. 50.

¹⁴⁸ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. VII, u. 120, s. 84.

¹⁴⁹ Dz. cyt., s. 90.

¹⁵⁰ Dz. cyt., s. 88.

zasada Hume'a: każda idea jest kopią odpowiedniej impresji i oddaje ją dokładnie we wszystkich jej częściach.¹⁵¹

Najczęstszą postacią Hume'owskiej zasady jest następująca: „Wszystkie idee pochodzą od impresji i naśladują impresje”;¹⁵² najwyraźniej zaś określa stosunek impresji do idei takie jej sformułowanie: „Wewnątrz związku [percepcji] jest impresja przyczyną, a idea odnośnym skutkiem”.¹⁵³ Hume mówi wprawdzie tutaj tylko o ideach żywszych, ale można jednak to odnieść na jego stanowisku do wszystkich idei; o tym świadczą inne miejsca *Traktatu* o treści analogicznej (np.: „Nasze impresje są przyczynami naszych idei”¹⁵⁴). Zasada ta dotyczy wszystkich idei bez wyjątku: nie tylko więc prostych, co wynikałoby z niektórych sformułowań, ale i złożonych, gdyż „jeżeli to jest idea złożona, to musi ona być wyprowadzona od złożonych impresji; jeżeli prosta, to od prostych”.¹⁵⁵ I nie tylko tych idei, które pochodzą wprost od impresji, ale i idei drugiego rzędu, „które ze swej strony są kopiami tamtych pierwszych, [...] że jednak tamte pierwsze idee pochodzą od impresji, to pozostają przy tym, że wszystkie nasze [...] idee pochodzą pośrednio lub bezpośrednio od odpowiadających im impresji”.¹⁵⁶

Za prawdziwością tej zasady przemawiają według Hume'a następujące argumenty:

(a) Doświadczenie wewnętrzne wskazuje nam obok każdej prostej impresji odpowiadającą jej ideę, obok każdej zaś idei prostej odpowiadającą jej impresję; zachodzi więc ścisła zależność jednych od drugich, czyli że jedne z nich są przyczynami drugich.

(b) To samo doświadczenie wskazuje nam, że zawsze proste impresje poprzedzają odpowiadające im idee i że nigdy nie bywa odwrotnie, z czego wnosimy, że nasze impresje są przyczynami naszych idei, nie zaś odwrotnie.

(c) Doświadczenie wykazuje, że wszędzie tam, gdzie się wydarza brak jakichś impresji, czy to wskutek braku władz zmysłowych, czy odpowiednich bodźców, stwierdzamy zarazem brak odpowiadających tym impresjom idei.

(d) Najbardziej nawet złożone idee dadzą się rozłożyć na takie idee proste, które odtwarzają jakąś poprzednią impresję i niepodobna jest wskazać idei, która by nie dała się sprowadzić do odpowiedniej impresji.

Argumentami podobnymi do (c) i (d) posługuje się Locke przy uzasadnieniu swej zasady,¹⁵⁷ nie mogą zaś znaleźć u niego zastosowania dwa pierwsze, co też wskazuje na różność zasad.

W jaki sposób skutecznie się według Hume'a to pochodzenie idei od impresji? Posiadamy według niego zdolność do powtórnego przeżywania impresji. Możemy to

¹⁵¹ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 19, u. 23; *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 7, s. 129.

¹⁵² *Ibid.*, r. 14, s. 217.

¹⁵³ *Ibid.*, s. 228.

¹⁵⁴ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 14.

¹⁵⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. III, r. 14, s. 213.

¹⁵⁶ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 16.

¹⁵⁷ *Dz. cyt.*, s. 90 i 104-105.

czynić bądź w ten sposób, że impresja zachowuje przy tym „znaczny stopień swojej żywości, jest więc pewnego rodzaju rzeczą pośrednią między impresją a ideą”, bądź tak, że „traci ona ową żywość zupełnie i jest czystą ideą”. „Zdolność powtarzania naszych impresji w sposób pierwszy nazywa się „zdolnością przypominania”, druga zaś „wyobraźnią”.¹⁵⁸ Drugą zasadniczą różnicę między zdolnością przypominania a wyobraźnią stanowi to, że pierwsza zachowuje porządek i wzajemne położenie idei prostych względem siebie, druga natomiast ma zupełną swobodę w przestawianiu i zmianie swych idei.¹⁵⁹ Poza tym nie ma między nimi podstawowych różnic: obie czerpią swe idee proste z impresji,¹⁶⁰ obie naśladują lub odtwarzają percepcje zmysłów,¹⁶¹ w jednej i drugiej mechanizm działania jest taki, że duchy żywotne skierowują się w ową okolicę mózgu, w której znajduje się odpowiednia idea i wywołują ją pod warunkiem, że przebywają właściwą drogę i pobudzają tę właśnie [impresję], która dotyczy danej idei.¹⁶² Byłoby zatem powstanie idei rzeczą jasną i zrozumiałą: posiadamy zdolności pamięci i wyobraźni i zdolności te wywołują w nas idee, odtwarzając w nich z większą lub mniejszą siłą odpowiednie impresje. Jasność ta jest jednak złudna. „Czy możemy — bowiem — sobie przypisać znajomość istoty duszy ludzkiej i istoty idei albo zdolności, mocą której jedna wywołuje drugą? Jest to prawdziwy akt twórczy: wyprowadzenie czegoś z niczego, wymaga to siły tak wielkiej, iż, jak się zdaje na pierwszy rzut oka, może ją osiąść chyba istota nieskończona [...]; czujemy [...] wynik, mianowicie istnienie jakiejś idei zgodnie z rozkazem woli: sposób zaś, którym się to działanie odbywa, siła, która ją wywołuje, jest dla naszego rozumowania niedostępna.”¹⁶³

Nie znaczy to nic, że się wyrażamy tak, jakoby pamięć nasza wywoływała w nas idee, a wyobraźnia je wytwarzała; nie wynika z tego, jakoby wyrazom „pamięć”, „wyobraźnia”, towarzyszyły w naszej świadomości jasne i wyraźne idee. W istocie służą one nam tylko jako skróty dla opisu pewnych zjawisk psychicznych, których źródła są nam nieznane. Tak się przedstawia ta sprawa, jeżeli ją rozpatrujemy nawet na stanowisku potocznym, opierając się na bodaj jakiej analizie introspekcyjnej. Sceptyczny charakter jej rozwiązania pogłębia się znacznie na stanowisku specyficznym Hume’owskim, gdzie pamięć i wyobraźnia miałyby tkwić w zbiorze przemijających percepcji, któremu przez złudzenie tylko przypisujemy tożsamość i jasność.¹⁶⁴

Dochodzimy zatem i tutaj, w kwestii pochodzenia naszych idei, podobnie jak przy impresjach, do stanowiska sceptycznego: wiemy, że wszystkie nasze idee są podobne do odpowiednich impresji; wiele argumentów przemawia za tym, że też po-

¹⁵⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 3, s. 18.

¹⁵⁹ *Ibid.*, s. 20, cz. III, r. 5, s. 113.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 18, s. 17.

¹⁶² *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 5, s. 83.

¹⁶³ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. VII, u. 111, s. 78.

¹⁶⁴ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 6, s. 329.

chodzą od tych impresji. W jaki jednak sposób dokonuje się to pochodzenie, to wykracza poza granice naszego poznania.

5. Ustanowienie związku genetycznego między impresjami i ideami pociąga za sobą odpowiednie ustosunkowanie idei do jej przedmiotu. Każda idea jest ideą jakiegoś przedmiotu. Jeżeli to jest przedmiot świata zewnętrznego, to jest ona jego obrazem. Na stanowisku potocznym jest ona obrazem przedmiotu czyli impresji,¹⁶⁵ gdyż tutaj identyfikuje się impresję z przedmiotem, któremu się przypisuje istnienie odrębne, niezależne. Podobnie dla Hume'a jest idea obrazem przedmiotu czyli impresji, ale tylko dlatego, że on nie zna innych przedmiotów prócz impresji jako przemijających zjawisk psychicznych. Różnica ta między nim i stanowiskiem potocznym wynika niewątpliwie ze sceptycznego stanowiska Hume'a co do stosunku impresji do przedmiotów świata zewnętrznego. Należy ją podkreślić, gdyż pewne miejsca z dzieł Hume'a mogłyby nasunąć myśl, że w sprawie stosunku idei do przedmiotu świata zewnętrznego zajmuje on stanowisko potoczne. W istocie jednak byłoby to dla niego rzeczą niemożliwą. Jeżeli Hume nie znajdował nic w impresji, co by wskazywało na jej związek z przedmiotem zewnętrznym, to tym bardziej nie znajdzie nic takiego w idei. „Utworzyć sobie ideę przedmiotu [rzeczywistego] — mówi Hume — i utworzyć sobie po prostu ideę, jest tym samym, gdyż odniesienie idei do przedmiotu [rzeczywistego] jest oznaczeniem (*Bestimmung*) leżącym poza ideą, dla którego idea nie nosi w sobie żadnych śladów lub znaków.”¹⁶⁶

6. Jak zaznaczyliśmy już poprzednio — stanowisko wybitnie oryginalne zajmuje Hume w kwestii istoty osobowości czyli jaźni. Jeżeli można wskazać pewne miejsca styczności między nim a Lockiem lub Berkleyem w sprawach innych, to w tej sprawie dzieli go od tych filozofów cała przepaść. Pogląd Hume'a na istotę osobowości uwydatni się przy rozpatrywaniu stosunku idei do osobowości. Stosunek ten ujawnia się wyraźnie w Hume'owskim określeniu osobowości, jaźni, ducha. Według niego, mamy dopiero wtedy należyłą ideę ducha ludzkiego, gdy rozpatrujemy go jako system różnych percepcji lub różnych bytów, które są powiązane ze sobą przez związki przyczynowe i nawzajem się wywołują, niszczą, wpływają na siebie i zmieniają.¹⁶⁷ „Duch jest rodzajem sceny, na której różne percepcje występują po sobie, przychodzą i odchodzą, i mieszają się w nieskończonej różnorodności położenia i sposobów uporządkowania. W rzeczywistości nie znajdujemy w nim ani prostości w jednym momencie, ani identyczności w różnych momentach, choć jesteśmy z natury tak bardzo skłonni wmawiać w siebie taką prostotę i identyczność. Porównanie ze sceną nie powinno nas oczywiście wprowadzać w błąd. Wyłącznie następujące po sobie percepcje są tym, co *stanowi* ducha, podczas gdy nic a nic nie wiemy o jakiejś scenie lub o materiale z którego ta scena jest zbudowana.”¹⁶⁸

¹⁶⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. II, r. 3, s. 55.

¹⁶⁶ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 7, s. 33.

¹⁶⁷ *Ibid.*, cz. IV, r. 6, s. 337.

¹⁶⁸ *Ibid.*, s. 327.

Pomiędzy percepcjami stanowiącymi w pewnej chwili naszą osobowość znajdziemy impresje i idee. Zatem stosunek idei do osobowości dałby się określić jako stosunek części do całości. Nie jest to jednak część równorzędna w tej całości z częścią drugą, tj. impresjami. Rola jej ujawni się, gdy sobie wyobrazimy naszą osobowość pozbawioną idei, a zwłaszcza idei odtwórczych: przemienilibyśmy się prawdopodobnie w szereg stanów psychicznych niczym nie związanych i przemijających bez ustanku, w których ciąglej zmianie rodziłyby się i umierała nasza osobowość. „Że nam tylko przypomnienie podaje wiadomość o nieprzerwalności i [czasowej] rozciągłości następstwa naszych percepcji, oto główna konieczność, która je czyni dla nas źródłem identyczności osobistej.”¹⁶⁹

Nie powinno nas mylić to, że Hume tutaj mówi o zdolności przypominania jako o źródle osobowości. Nie trzeba odróżniać tej zdolności od samych idei pewnego rodzaju, a raczej od ich pojawiania się. Inaczej bowiem sprowadzałby Hume osobowość do zdolności przypominania, że jednak zdolność wymaga dla swego istnienia pewnego podmiotu, zaś tym podmiotem byłaby w danym wypadku osoba, to sprowadzałby osobowość do osobowości.

Jest tak, że w zbiorze percepcji stanowiących jaźń pojawiają się od czasu do czasu idee żywsze i silniejsze od innych, i to pojawianie się nazywamy „przypominaniem”. Jako uczuciowy odpowiednik siły i żywości tych idei występuje przekonanie o rzeczywistym istnieniu przedmiotów przypominania, tj. przypominanych percepcji, których idee są obrazami, zaś dzięki podobieństwu idei do tych percepcji następuje między jednymi i drugimi związek skojarzeniowy, który stanowi pierwszą podstawę systemu percepcji, zwanego przez nas „osobowością”. W ustępie tym występują obok siebie impresje i idee. Każda spomiędzy impresji pociąga za sobą podobną do siebie ideę jako swój skutek; każda spomiędzy idei znajduje w zbiorze minionych impresji podobną do siebie impresję jako swoją przyczynę. Stosunek przyczynowy stanowi jedną z najważniejszych zasad kojarzenia się idei; dzięki niemu powstaje i tutaj związek skojarzeniowy między percepcjami, który jest drugą podstawą systemu percepcji, zwanego „osobowością”.¹⁷⁰

O percepcjach połączonych ze sobą związkami skojarzeniowymi wiemy, że przejście w myśli od jednej z nich do drugiej nie wymaga żadnego wysiłku umysłu. Akt wyobrażania jest tutaj bardzo podobny do aktu wyobrażania przedmiotów identycznych. Że zaś jesteśmy skłonni przedmiotom o podobnych aktach wyobrażania przypisywać takie same cechy, ulegamy tej skłonności i tutaj: zbiorowi percepcji, w którym wyobrażenia porusza się swobodnie dzięki związkom skojarzeniowym, przypisujemy identyczność taką samą, jaką przypisujemy przedmiotowi niezmiennemu i nieprzerwalnemu w czasie.¹⁷¹ Żeby zaś usprawiedliwić się z niedorzeczności, jaką popełniamy przypisując identyczność egzystencjom różnym, wymyślamy

¹⁶⁹ *Ibid.*, s. 338.

¹⁷⁰ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 6, s. 336-337.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 329.

duszę, jaźń, substancję, która by przykryła zmiany zachodzące w nas; dochodzimy do fikcji osobowości.¹⁷² Taką jest droga prowadząca nas do poczucia naszej jaźni. Jest ona według Hume'a przypuszczalnie taka. Odczuwa on bardzo dobrze całą trudność zagadnienia. „Gdy rozpatruję dokładniej [...] treść rozdziału o identyczności osobowości, błędę w labiryncie myśli; muszę przyznać, że ani nie wiem, jak powinienem poprawić wypowiedziane tam poglądy, ani w jaki sposób można by je należycie uzasadnić” — mówi on w dodatku do księgi pierwszej *Traktatu*.¹⁷³ Wahania jego dotyczą jednak raczej sposobu powstania złudnego poczucia tożsamości i prostości jaźni, niż samej złudności tego poczucia. Za złudnością przemawia według niego cały szereg argumentów, dla których czyni ofiarę z ludzkiej osobowości. Jest to rodzaj całopalenia filozoficznego, w którym z popiołów jaźni identycznej, prostej i substancjalnej wyłania się czysta percepcja jako istota samoistna,¹⁷⁴ która poprzez związki asocjacyjne dochodzi do osobowości fikcyjnie identycznej i prostej, ale zadowalającej wymagania logiczne filozofa.

IV. WZAJEMNY STOSUNEK IDEI I IMPRESJI

1. Spośród stosunków zachodzących między impresjami a ideami rozpatrzymy dwa — podstawowe w kwestii wzajemnego ustosunkowania tych dwóch rodzajów percepcji na stanowisku Hume'a: stosunek podobieństwa i różnicy w treści i stosunek genetyczny. Charakterystyczne jest dla nich to, że zachodzą one między impresjami i ideami dotyczącymi tego samego przedmiotu: np. między impresją jabłka i ideą tego samego jabłka, między impresją smutku i ideą tego samego smutku itd.

Pierwszy stosunek da się sformułować w następujący sposób: idea jakiegokolwiek przedmiotu jest pod każdym względem równa impresji tego samego przedmiotu, z wyjątkiem siły i żywości: jest mianowicie mniej żywa i słabsza niż impresja. Hume ilustruje ten stosunek następującym przykładem: „Idea czerwoności, którą sobie wytwarzamy w ciemności, i odpowiednia impresja, którą otrzymuje nasze oko przy świetle słońca, różnią się tylko co do swego stopnia, nie zaś co do swej jakości”.¹⁷⁵ Pozostaniemy przy tym przykładzie, dlatego że jako prosty, dotyczący elementarnego zjawiska psychicznego, nadaje się dobrze do rozbioru.

Percepcja czerwoności jako elementarne zjawisko psychiczne nie dopuszcza dalszego rozkładu na podstawie analizy. Mimo to można w niej wyróżnić dwie odrębne części, a raczej dwa odrębne sposoby przejawiania się, a mianowicie jakość i intensywność (żywość i siłę). Obie te części stanowią w danej percepcji konkretną całość psychiczną i to całość nierozdzielną, gdyż jedna bez drugiej istnieć nie może. Nie jest jednak tak, jakoby jakość dana w naszej percepcji czerwoności mogła tworzyć

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Traktat*, ks. 1, cz. IV, r. 6, (dod.) s. 360.

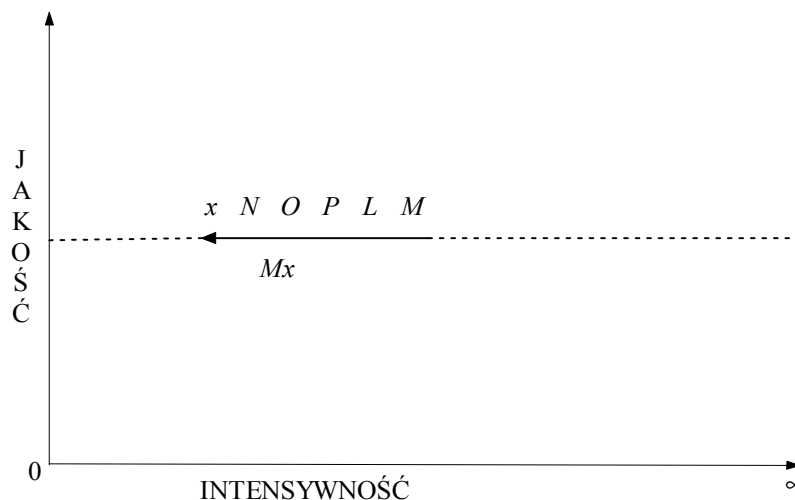
¹⁷⁴ *Ibid.*, s. 363.

¹⁷⁵ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 6, s. 12.

konkretną całość psychiczną tylko z daną intensywnością. Ta sama bowiem jakość czerwoności może występować w połączeniu z różnymi stopniami intensywności, czyli może zmieniać swoją intensywność. Oto co czytamy w tej sprawie u Wundta:¹⁷⁶ „Dzięki swojej złożoności z dwóch części określających — jakości i intensywności — posiada każdy element psychiczny w obrębie przynależnej mu jakości określony stopień intensywności, który można sobie pomyśleć jako przemieniony przez ciągłe stopniowanie w dowolny inny stopień intensywności tego samego elementu jakościowego. Stopniowanie to jest jednak zawsze możliwe tylko w *dwu* kierunkach, z których jeden określamy jako *wzrost*, drugi jako *ubytek* intensywności. A zatem stopnie intensywności każdego elementu jakościowego tworzą jeden jedyny wymiar, w którym możemy poruszać się z każdego punktu w *dwu* przeciwnych kierunkach, podobnie jak z dowolnego punktu linii prostej. Można to wyrazić w zdaniu takim: *stopnie intensywności każdego elementu psychicznego tworzą kontinuum o linii prostej*. Punkty końcowe tego kontinuum nazywamy przy wrażeniach „wrażeniem minimalnym” i „maksymalnym”, przy uczuciach „uczuciem minimalnym” i „maksymalnym”.”

Takie kontinuum tworzą także stopnie intensywności naszej percepcji czerwoności, rozważanej jako impresja lub jako idea. Spróbujmy scharakteryzować kontinuum impresji czerwoności na podstawie charakterystyki pojedynczych stopni — punktów tego kontinuum o układzie linii prostej.

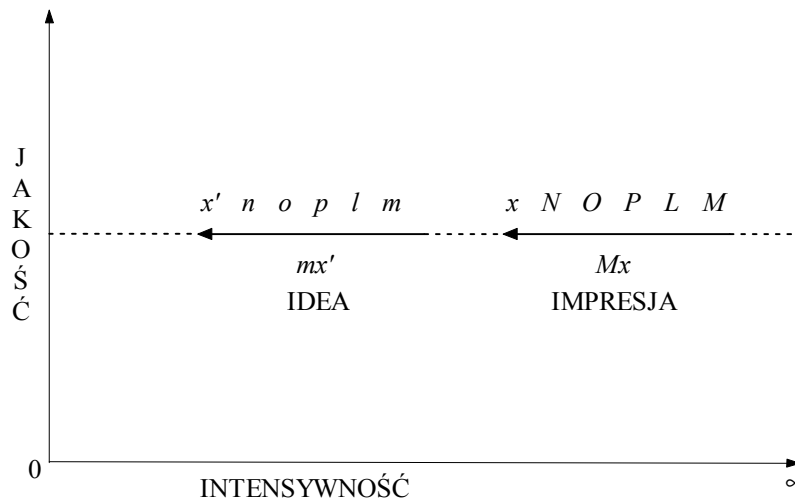
Jeżeli wyjdziemy od górnego (maksymalnego) punktu granicznego tego kontinuum, to zdążając w stronę równomiernego ubytku intensywności, będziemy mogli wykonać ruch tylko w jednym kierunku, np. w kierunku Mx (rys. 1).



Rys. 1

¹⁷⁶ W. Wundt: *Grundriss der Psychologie*, 11. Aufl., r. 5, u. 5, s. 37.

O punkcie L tego kontinuum, przedstawiającym jeden ze stopni intensywności, możemy orzec, że jest on tej samej jakości, co punkt M , różni się zaś od niego stopniem intensywności (siły i żywości), jest mianowicie słabszy od niego; że przechodzi tylko jeden raz w obrębie kontinuum i że określa jego kierunek, tj. wskazuje, w którym kierunku będą leżały wszystkie inne możliwe stopnie intensywności naszej jakości. Wszystkie te orzeczenia opierają się na założeniu, że jest on jednym z punktów naszego kontinuum, w którego pojęciu leży, że składa się ono ze wszystkich możliwych stopni tej samej jakości, że jest uporządkowane w kierunku równomiernego i ciągłego ubytku intensywności, tj. tak, że każdy następny stopień w jego wkładzie posiada intensywność mniejszą od poprzedniego, i że przedstawia sobą układ o linii prostej. O punkcie N tego kontinuum możemy orzec, że posiada tę samą jakość, co punkty M i L , różni się zaś od nich stopniem intensywności; że spotyka się tylko raz jeden w obrębie naszego kontinuum i że leży w kierunku prostej, oznaczonej przez punkty M i L . To samo możemy orzec o punktach O i P , i w ogóle o każdym punkcie naszego kontinuum możemy stwierdzić, że posiada tę samą jakość, co i inne jego punkty, różni się zaś od nich tylko stopniem intensywności (siły i żywości); że spotyka się raz tylko w obrębie kontinuum i że leży w kierunku prostej oznaczonej przez punkty M i L . Jak znowuż: (I) o każdym punkcie, o którym twierdzimy, że posiada tę samą jakość, co i inne punkty naszego kontinuum, różni się zaś od nich tylko stopniem intensywności (siły i żywości), możemy orzec, że leży w obrębie kontinuum Mx , o ile nie jest niższy co do swej intensywności od punktu x , lub że leży w kierunku prostej Mx , tj. może wejść w obręb kontinuum na wypadek jego przedłużenia, o ile posiada intensywność niższą od punktu x , gdyż jak stwierdziliśmy wyżej, wszystkie możliwe stopnie intensywności naszej jakości leżą w kierunku prostej oznaczonej przez punkty ML , prosta zaś Mx jest przedłużeniem ML .



Rys. 2

Podobnie da się scharakteryzować kontinuum utworzone ze wszystkich możliwych stopni intensywności idei czerwoności. Jeżeli więc wyjdziemy od górnego punktu granicznego m (rys. 2) i zdążać będziemy ku punktowi x' przez stopnie równomiernie ubywającej intensywności, to o punkcie l możemy orzec, że ma tę samą jakość, co punkt m , różni się natomiast od niego stopniem intensywności; że spotyka się tylko raz w obrębie kontinuum i że wszystkie inne możliwe stopnie intensywności naszej jakości leżą w kierunku prostej oznaczonej przez ten punkt i punkt m . W sposób analogiczny dadzą się określić punkty n, o, p (jak N, O, P) i każdy inny punkt danego kontinuum, jak też o każdym punkcie, o którym orzekamy, że posiada tę samą jakość, co inne punkty jego, różni się zaś od nich tylko stopniem intensywności, możemy stwierdzić, że leży w obrębie danego kontinuum, o ile co do swej intensywności nie jest niższy od punktu x' (lub wyższy od m), lub też, że leży w kierunku mx' , tj. może wejść w obręb kontinuum przy jego przedłużeniu, o ile posiada intensywność niższą od punktu x' (lub wyższą od m).

Zobaczmy obecnie, jak się przedstawi wzajemny stosunek obu tych kontinuum na stanowisku Hume'a. Spróbujmy go określić przez ustalenie stosunków zachodzących między pojedynczymi ich punktami. Zgodnie z Hume'owskim określeniem stosunku idei do impresji punkt l posiada tę samą jakość, co punkt L , różni się zaś od niego tylko stopniem intensywności (siły i żywości). Taki sam stosunek zachodzi między punktami n i N, o i O, p i P ; w ogóle o każdym punkcie kontinuum drugiego w stosunku do któregośkolwiek punktu kontinuum pierwszego, jako też o każdym punkcie kontinuum pierwszego w stosunku do któregośkolwiek punktu kontinuum drugiego możemy orzec, że posiada on tę samą jakość, co i tamten, różni się od niego tylko stopniem intensywności. Na podstawie zaś tego twierdzenia oraz twierdzenia (I) wnioskujemy: O każdym punkcie kontinuum Mx w stosunku do kontinuum mx' , jako też o każdym punkcie kontinuum mx' w stosunku do kontinuum Mx możemy orzec, że leży w kierunku prostej, oznaczającej to kontinuum, czyli że może znaleźć się w obrębie tego kontinuum na wypadek jego przedłużenia. W twierdzeniu tym leży określenie wzajemnego stosunku obu kontinuum. Każdy z punktów prostej Mx może się znaleźć «w obrębie» prostej mx' , tzn. może się stać jednym z jej punktów tylko wtedy, gdy w przedłużeniu ta linia utworzy z nią linię prostą. To samo dotyczy każdego punktu prostej mx' w stosunku do prostej Mx . Innymi słowy — między kontinuumi idei i impresji zachodzi taki stosunek, że w przedłużeniu do zetknięcia się stanowią one jedno kontinuum o linii prostej.

Czy takie przedłużenie jest przy nich możliwe? Jest nawet niepotrzebne, jeżeli weźmiemy oba kontinua w całości, z ich górnymi i dolnymi punktami granicznymi. Idea bowiem i impresja wyczerpują cały zakres percepcji, nie może więc być przerwy między kontinuumi utworzonymi ze wszystkich możliwych stopni ich intensywności, którą by należało zapełnić przedłużeniem jednego z kontinuum. Oto więc twierdzenie, do którego dochodzimy, opierając się na zdaniu Hume'a, że każda idea różni się od odpowiedniej impresji tylko stopniem siły i żywości, jest mianowicie słabsza i mniej żywa od niej: każda percepcja, rozpatrywana jako logiczna całość,

w której zakres wchodzi impresja i odpowiadająca jej idea, przedstawia co do swej intensywności kontinuum o linii prostej, którego górnym punktem granicznym jest maksymalny stopień intensywności impresji, zaś dolnym punktem granicznym minimalny stopień intensywności idei.

Zwrócimy uwagę na dwie konsekwencje, wynikające z powyższego twierdzenia. Pierwsza z nich brzmi: każdy stopień intensywności percepcji może przejść przez odpowiednią zmianę swej intensywności w dowolny inny stopień. Druga, już spotykana wyżej brzmi: każdy stopień intensywności percepcji spotyka się tylko raz w obrębie danego kontinuum.

Pierwsza konsekwencja stwierdza wzajemną zmienialność impresji w ideę i idei w impresję przy odpowiednim wzroście lub ubytku intensywności. Czy Hume odczuwał konieczność takiej konsekwencji swego określenia i czy ją przyznawał? Spotykamy u niego w tej sprawie szereg nierówności, które można przedstawić w następujących trzech typowych powiedzeniach:

(a) „Wyjawszy [...] wypadki rozstroju umysłowego [...], nie mogą nigdy percepcje te [= idee] dojść do takiego stopnia siły i żywości, by zupełnie nie dały się od pierwotnych odróżnić.”¹⁷⁷

(b) „Nie wyklucza to, że [impresje i idee] zbliżają się w wyjątkowych wypadkach do siebie bardzo. Tak — we śnie, w gorączce, w pomieszaniu lub innych silnych zaburzeniach duszy zbliżają się nasze idee do impresji, jak z drugiej strony zdarza się czasem, że nasze impresje bywają tak blade i słabe, że nie jesteśmy w stanie odróżnić ich od naszych idei.”¹⁷⁸

(c) „Żywa idea przemienia się stopniowo w rzeczywistą impresję dlatego, że te dwa rodzaje percepcji są w wysokim stopniu sobie równe i różnią się wyłącznie stopniem swej siły i żywości.”¹⁷⁹

Zgodne z Hume'owskim określeniem stosunku wzajemnego impresji i idei jest powiedzenie trzecie. W jednym zdaniu streszcza ono nasze wywody dotyczące kontinuum. Zbliża się do tego określenia powiedzenie drugie, zaś sprzeczne jest z nim powiedzenie pierwsze, które wyklucza stosunek wzajemnej zmienialności między impresjami i ideami. Odwrotnie — zdawałoby się — ma się rzecz, jeżeli chodzi o zgodność tych powiedzeń z rzeczywistością: zgodne z nią byłoby powiedzenie pierwsze, zbliżałoby się do niej drugie, zaś sprzeczne byłoby trzecie.¹⁸⁰ Z tego byśmy wnosili, że Hume'owskie określenie stosunku impresji do idei nie odpowiada rzeczywistości. Zdaje się jednak, że wszystkie trzy powiedzenia zgadzają się z rzeczywistością, jeżeli tylko przeprowadzimy w nich pewne ograniczenia: pierwsze wydaje się prawdziwe odnośnie do wyobrażeń, trzecie odnośnie do uczuć, drugie zaś odnośnie do jednych i drugich. Czy Hume dokonuje takiego ograniczenia? *Explicite*

¹⁷⁷ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, u. 18, s. 17.

¹⁷⁸ *Traktat*, ks. 1, cz. I, r. 1, s. 10.

¹⁷⁹ *Traktat*, ks. 2, cz. II, r. 4, s. 86-87.

¹⁸⁰ Por. Wundt: dz. cyt., r. 16, s. 304.

nie czyni tego co do żadnego z tych powiedzeń, *implicite* jednak zawiera się ono w kontekście: wynika mianowicie z niego, że przecząc, jakoby idee mogły dorównać co do swej siły i żywości impresjom, ma Hume na myśli wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze;¹⁸¹ stwierdzając zaś zmienialność wzajemną idei i impresji odnosi ją tylko do uczuć i afektów.¹⁸² Nie usuwa to jednak [nierówności] między przytoczonymi twierdzeniami Hume'a. W istocie bowiem nie ma on prawa czynić takich ograniczeń — wobec twierdzenia, że różnica między wszystkimi impresjami i ideami polega wyłącznie na różnicy w sile i żywości. Albo jest prawdą, że (a) wszystkie impresje i idee różnią się tylko stopniem siły i żywości, a wtedy musi być fałszem, jakoby stosunek zmienialności wzajemnej zachodził tylko między niektórymi ideami i impresjami, albo jest prawdą, że (b) między niektórymi tylko impresjami i ideami zachodzi stosunek wzajemnej zmienialności, a wtedy jest fałszem, jakoby wszystkie impresje i idee różniły się tylko stopniem siły i żywości. Hume stawia spokojnie jedno twierdzenie obok drugiego ((a) obok (b)) i w tym tkwi nierówność jego twierdzeń, która się sprowadza do sprzeczności.

2. Druga konsekwencja, która orzeka, że każdy stopień intensywności percepcji spotyka się tylko raz w obrębie kontinuum, łączy się z kwestią związku genetycznego między impresją a ideą. Związek ten można sformułować na stanowisku Hume'a w następujący sposób: każda idea pochodzi od odpowiadającej jej impresji, która jest jej przyczyną. Twierdzenie to robi Hume podstawową zasadą swej teorii poznania. Posługuje się nim jako „narzędziem inkwizycyjnym”¹⁸³ dla wypróbowania wartości terminów oświeconych tradycją filozoficzną, co do których powstaje podejrzenie, czy bywają używane ze znaczeniem. Odrzuca każdą ideę, o której się przekona, że nie pochodzi od żadnej impresji. Wynikałoby z tego, że uważa tę zasadę za niewzruszenie pewną. Zobaczmy, czy ma do tego prawo na swoim stanowisku.

Wszystkie twierdzenia dzieli Hume ze względu na ich wartość poznawczą na pewne i prawdopodobne.¹⁸⁴ Twierdzenia pewne mogą być według niego dalej podzielone na pewne: dzięki swej oczywistości, dzięki wynikaniu z rozumowania demonstratywnego i dzięki oparciu na niewątpliwych racjach czerpanych z doświadczenia.¹⁸⁵ Do którego z tych rodzajów twierdzeń pewnych należy zaliczyć naszą zasadę? Oczywiście ona nie jest, gdyż Hume używa dla jej udowodnienia szeregu argumentów. Nie wynika też z rozumowania demonstratywnego, gdyż rozumowaniem tym posługujemy się wyłącznie przy porównaniu samych idei,¹⁸⁶ przy rozpatrywaniu

¹⁸¹ Por. przedost. zd. u. 18-go *Badai dotychczas rozumu ludzkiego*, s. 17.

¹⁸² *Traktat*, ks. 2, cz. I, r. 11, s. 48; s. 50-51; s. 51-52; cz. II, r. 7, s. 103, 105; r. 9, s. 121; cz. III, r. 6, s. 164-165; ks. 3, cz. I, r. 2, s. 212; cz. III, r. 1, s. 329.

¹⁸³ Określenie przeciwnika Hume'a, filozofa szkockiego Reida: por. W. Long: *Über Hume's Lehre von den Ideen u. der Substanz*, Hdb. 1897.

¹⁸⁴ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. IV, u. 46.

¹⁸⁵ *Ibid.*; *Traktat*, ks. I, cz. III, r. 11, s. 171-172.

¹⁸⁶ *Traktat*, ks. I, cz. III, r. 4, s. 112.

stosunków między ideami,¹⁸⁷ zasada zaś dotyczy stosunku między impresjami, które należą do dziedziny „afektów”, a ideami. Jeśliby więc miała być pewna, byłaby nią dzięki wynikaniu z niewątpliwych racji czerpanych z doświadczenia. Posiadałaby wówczas taką pewność, jak powiedzenie: „Jutro wszędzie słońce” lub „Wszyscy ludzie są śmiertelni”; jest jednak jasne, że o tych rzeczach nie mamy większej pewności, jak ta, którą daje doświadczenie.¹⁸⁸ Pewność zaś, którą daje doświadczenie, jest tylko większym stopniem prawdopodobieństwa. „Żaden fakt nie wyklucza możliwości zdarzenia wprost przeciwnego, gdyż to zdarzenie nie może zawierać w sobie czegoś sprzecznego [...]. *Że słońce jutro nie wszędzie*, jest zdaniem nie mniej zrozumiałym i nie bardziej w sobie sprzecznym, niż twierdzenie, *że wszędzie*. Nadaremnie przeto usiłowałibyśmy dowieść jego błędności.”¹⁸⁹

Nadaremnie też usiłowałibyśmy dowieść błędności twierdzenia, że możliwa jest idea, która by nie pochodziła od impresji. Hume sam uznaje taką możliwość, choć nie zwraca uwagi na konsekwencje z tego przyznania wynikające.¹⁹⁰ Nie można więc na jego stanowisku posługiwać się z taką spokojną pewnością tą zasadą, z jaką on sam to czyni. Nie posiada ona nawet tego najwyższego stopnia prawdopodobieństwa, który nazywamy „pewnością” w życiu potocznym, a który opiera się na niewątpliwych racjach dostarczonych przez doświadczenie, gdyż nie wykluczony jest w doświadczeniu wypadek z nią sprzeczny. Zatem zasada stwierdzająca pochodzenie każdej idei od impresji jest na stanowisku Hume'a twierdzeniem prawdopodobnym tylko i jako takie może niezupełnie słusznie jest używana przez Hume'a jako próbiez waloru pojęć filozoficznych.

Ta niezupełna słuszność wystąpi wyraźniej, gdy spróbujemy określić stopień prawdopodobieństwa tej zasady. Należałoby to uczynić przez zbadanie siły argumentów użytych przez Hume'a dla jej uzasadnienia. Nim jednak to uczynimy, zastanowimy się przede wszystkim nad tym, co ta zasada twierdzi, gdy ją rozpatrujemy ze stanowiska Hume'a.

Twierdzenie: „Każda idea pochodzi od odpowiadającej jej impresji” interpretuje Hume bliżej w ten sposób, że impresję nazywa „przyczyną”, zaś podobną do niej ideę jej „skutkiem”. Ustanawia więc związek przyczynowy między impresją i ideą. Należyte zrozumienie zasady wymaga zatem poprzedniego wy tłumaczenia tego, co Hume rozumie przez związek przyczynowy. Podaje on dwie definicje przyczyny, z których pierwsza brzmi następująco: „Przyczyna jest to przedmiot, który poprzedza przedmiot inny i stoi z nim w bezpośrednim związku przestrzennym, o ile zarazem wszystkie przedmioty, które są równe przedmiotowi pierwszemu, stoją w równych stosunkach następstwa i sąsiedztwa przestrzennego do tych przedmiotów, które są równe drugiemu”.

¹⁸⁷ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. IV, u. 63, s. 44.

¹⁸⁸ *Traktat*, ks. I, cz. III, r. 11, s. 171.

¹⁸⁹ *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. IV, u. 47, s. 34.

¹⁹⁰ *Traktat*, ks. I, cz. I, r. 1, s. 14-15; *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, r. II, u. 25, s. 20-21.

Druga definicja określa przyczynę jako przedmiot, „który poprzedza przedmiot inny i stoi z nim w bezpośrednim związku przestrzennym i zarazem jest z nim tak w wyobraźni związany, że idea jednego narzuca umysłowi ideę drugiego, a impresja jednego narzuca umysłowi żywą ideę drugiego”.¹⁹¹ Moment charakterystyczny dla Hume’owskiego pojęcia przyczynowości jest podkreślony w definicji drugiej; jest nim związek skojarzeniowy między przedstawieniami przedmiotów, które nazywamy „przyczyną” i „skutkiem”. Związek ten wskazuje Hume jako źródło naszej idei związku przyczynowego.

Jeżeli dwa jakieś przedmioty występowały przed nami pewną ilość razy nierozłącznie jeden obok drugiego lub jeden po drugim, następuje w naszej wyobraźni skojarzenie między ideami tych przedmiotów. W przyszłości przejawia się to skojarzenie w tym, że przy spotkaniu się z przedmiotem pierwszym czujemy w sobie skłonność, konieczność przejścia w myśli do przedmiotu drugiego i ta skłonność jest źródłem naszego przekonania o tym, że po przedmiocie pierwszym musi nastąpić przedmiot drugi, czyli że przedmiot pierwszy z koniecznością wywołuje, powoduje przedmiot drugi jako przyczyna. W istocie „działanie przyczyn czyli zawarta w nich siła nie leży ani w przyczynach samych, ani w Bogu, ani we wspólnym działaniu obu tych czynników, lecz jest właściwą wyłącznie umysłowi, który sobie uprzytamnia połączenie dwóch lub więcej przedmiotów we wszystkich wypadkach poprzednich”.¹⁹² Umysł nasz jednak „posiada wielką skłonność do przenoszenia siebie samego w przedmioty świata zewnętrznego i do łączenia różnych impresji wewnętrznych, wywołanych przez te przedmioty i zawsze z nimi występujących, z [tymi przedmiotami] samymi i jeśli te przedmioty przedstawiają się zmysłom [...], ta sama skłonność jest powodem, dla którego przyjmujemy, że konieczność czyli siła jest czymś, co leży w przedmiotach, które spostrzegamy, nie zaś w spostrzegającym umyśle”.¹⁹³

Tak się przedstawia Hume’owi związek przyczynowy nie tylko między przedmiotami świata zewnętrznego. „W związku [percepcji] przedstawia się impresja jako przyczyna, żywa idea jako odpowiedni skutek. Ale także i tutaj związek konieczny między przyczyną i skutkiem nie leży w niczym innym, jak w nowej skłonności [...] do przejścia od idei impresji do idei idei. Przy tych przedmiotach spostrzeżenia wewnętrznego jest łącząca zasada tak samo niepojęta, jak przy przedmiotach zewnętrznych.”¹⁹⁴

Istota związku przyczynowego jest więc ta sama dla przedmiotów świata zewnętrznego, cielesnego, jak i wewnętrznego, psychicznego. Istotnymi momentami tego związku są:

¹⁹¹ *Traktat*, ks. I, cz. III, r. 14, s. 232.

¹⁹² *Ibid.*, s. 225.

¹⁹³ *Ibid.*, s. 226.

¹⁹⁴ *Traktat*, ks. I, cz. II, r. 14, s. 228.

- (a) częste występowanie dwóch przedmiotów w bezpośrednim sąsiedztwie przestrzennym lub czasowym;
- (b) powstanie związku skojarzeniowego między tymi przedmiotami lub ich przedstawieniami w naszej wyobraźni;
- (c) skłonność do przejścia w myśli od przedmiotu jednego, danego zmysłom lub wyobraźni, do drugiego.
- (d) przeżywanie tej skłonności jako przekonania o koniecznym wywołaniu jednego przedmiotu jako skutku przez przedmiot drugi jako przyczynę.

Powinni byśmy oczywiście odkryć wszystkie te cztery momenty w związku między impresjami i ideami, jeśliby zachodził między nimi związek przyczynowy. Musielibyśmy je odkryć w każdej parze impresji i pochodzących od nich idei, bo wszystkie idee pochodzą według Hume'a od impresji. W końcu nie powinniśmy odczuwać żadnej trudności w wykrywaniu tych momentów w związku między impresjami a ideami, gdyż nic nie jest nam tak bezpośrednio dane, jak te percepcje.

Trudno mi jednak dopatrzeć się któregośkolwiek z tych momentów w pierwszej z rzędu parze impresji i idei. Czy idea jabłka występowała we mnie kiedykolwiek tak często w bezpośrednim sąsiedztwie z impresją, żeby między jedną i drugą nastąpił związek skojarzeniowy? Czy obecnie, gdy spostrzegam jabłko przed sobą, czuję w sobie skłonność do przejścia [od impresji] jabłka do idei jabłka? Czy przeżywam tę skłonność jako przekonanie, że impresja jabłka jako przyczyna wywołuje ideę jabłka jako skutek? Nic z tego wszystkiego nie dostrzegam w sobie. Nie dostrzegam tego w sobie co do żadnej pary percepcji, która mi przychodzi na myśl. Przyznaję, że zachodzi wielkie podobieństwo między impresjami a odpowiadającymi im ideami. Że obok każdej impresji istnieje odpowiednia idea. Przypuszczam, że rzeczywiście impresja zawsze poprzedza odpowiednią ideę i że nigdy nie bywa na odwrót. Że przy braku pewnego rodzaju impresji stwierdzamy brak odpowiednich idei. Że najbardziej złożona idea da się sprowadzić do idei prostych, odtwarzających odpowiednie proste impresje. Nie wiem jednak w jaki sposób można by udowodnić tymi argumentami związek przyczynowy między impresjami i ideami, jeżeli ten związek pojmować tak, jak Hume każe pojmować każdy związek przyczynowy. A pojmować go inaczej zabrania nam sam Hume, który — jak widzieliśmy — związki przyczynowe między impresjami a ideami sprowadza do jednej zasady z innymi związkami przyczynowymi.

Wynikałoby stąd, że podstawowa zasada Hume'owskiej teorii poznania staje się niezrozumiała, gdy ją rozpatrujemy w świetle Hume'owskiego pojęcia związku przyczynowego. Tak samo niezrozumiała wydaje się ona, gdy ją rozważymy wobec twierdzenia, że każda percepcja jako całość logiczna, złożona z impresji i odpowiedniej idei przedstawia się co do swej intensywności kontinuum o linii prostej. W jakim bowiem sensie można by mówić o słabszej części tego kontinuum, że ona pochodzi od części silniejszej? Każdy stopień intensywności percepcji spotka się jeden raz w obrębie całego kontinuum i pod tym względem jest on jednakowo różny od któregośkolwiek innego stopnia całego kontinuum. Każdy stopień kontinuum posiada

tę samą jasność, co którykolwiek inny jego stopień i pod tym względem jest on równy każdemu innemu stopniowi. W tym samym sensie, w jakim Hume mówi o pochodzeniu stopni objętych nazwą „idei” od stopni objętych nazwą „impresji”, można też mówić o pochodzeniu jednego stopnia idei od drugiego, lub o pochodzeniu jednego stopnia impresji od któregośkolwiek stopnia idei, gdyż we wzajemnych stosunkach tych stopni nie ma istotnych różnic i od każdego z nich można przejść przez odpowiednią zmianę intensywności do innego.

Zasada stwierdzająca związek przyczynowy między impresjami a ideami wydaje się prosta, a argumenty przytaczane przez Hume’a w jej korzyść prawie że przekonujące — na stanowisku potocznym. Wikła się natomiast w nieporozumienia i wydaje się prawie że chybiona, gdy ją rozpatrujemy w obliczu innych zasad Hume’owskich, po części nawet zbudowanych na jej podstawie.