

Historia filozofii

46 David Hume

autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

Dziś po południu zajmiemy się trzecim z wielkich angielskich empirystów: Locke'em, Berkeleyem, a teraz Hume'em. Powiedziałem: empiryści angielscy. Powinienem być powiedzieć: empiryści brytyjscy.

On jest Szkotem. A Hume, jak to on, pojawił się tak naprawdę zaledwie 50 lat po Johnie Locke'u. W 1690 roku John Locke opublikował esej o ludzkim rozumie.

Rok 1748 był rokiem badań Hume'a nad ludzkim rozumem. I tak w ciągu niecałych 50 lat dokonała się znacząca zmiana. Od optymizmu Johna Locke'a, niemal racjonalistycznego optymizmu, co do możliwości poznania empirycznego, do sceptycyzmu Davida Hume'a w tej kwestii.

W rzeczywistości, przed rokiem 1748, dziewięć lat wcześniej, gdy miał zaledwie dwadzieścia kilka lat, jak widać, urodził się w 1711 roku, traktaty ukazały się w 1739 roku. W rzeczywistości zostały ukończone, jak sądzę, w 1736 roku. W tym młodym wieku ukończył traktaty dotyczące natury ludzkiej, które są znacznie dłuższe niż śledztwo.

Jest wydanie dla każdego, wiesz, te małe, kompaktowe, niebieskie tomiki, dwa tomy. Miałem zabrać swój, ale odkryłem, że jeden tom, który komuś pożyczyłem, nigdy nie wrócił. Więc miałem zabrać wydanie jednotomowe, czyli standardowe wydanie naukowe, i odkryłem, że pożyczyłem je komuś i nigdy nie wróciło.

Więc jeśli znasz kogoś, kto ma Hume'a z moim nazwiskiem na początku, poszukaj tej osoby i odzyskaj ją. Pożyczałem je ludziom w zeszłym roku, kiedy odbywało się seminarium o Hume'ie. Ale w każdym razie, wcześniejsza książka, Traktaty, jest dłuższa.

Hume komentuje, że tekst został porzucony przez prasę. I tak najwyraźniej napisał swoje dzieło w znacznie krótszej formie, nieco je uatrakcyjnając, aby zdobyć sławę literacką, na którą, jak przyznaje, tak bardzo czekał. Dlatego traktaty są dłuższe, pełniejsze, a mówiąc o Hume'ie, będę się odwoływał zarówno do traktatów, jak i do samego badania.

Liczba tematów, które pomija w swoich rozważaniach, jak zobaczymy, a także nacisk, jaki kładzie on w naszej wiedzy o rzeczach zewnętrznych, w rzeczywistości skupia się na naszej wiedzy o związkach przyczynowo-skutkowych. Trochę na naszej wiedzy o Bogu, ale w traktatach zajmuje się wiedzą o związkach przyczynowo-skutkowych, wiedzą o przestrzeni, wiedzą o czasie, wiedzą o materii, wiedzą o umysłach oraz

znacznie pełniejszym omówieniem zagadnień metafizycznych, które, jak zauważyliśmy, są istotne zarówno u Locke'a, jak i Berkeleya. W obu tych dziełach, traktatach i w rozważaniach, koncentruje się on oczywiście na epistemologii.

To jest główny temat epoki Oświecenia. Można to dostrzec w tytułach dzieł. John Locke, Esej o ludzkim rozumie.

George Berkeley, Zasady poznania przyrodniczego. David Hume, Badania dotyczące ludzkiego rozumienia. Take it back, esej o ludzkim rozumieniu.

A Leibniz odpowiadając na... Nie, zobaczmy, Locke to esej. Zgadza się. Hume to dociekanie.

A odpowiadając Locke'owi, zapewne pamiętacie, że Leibniz napisał „Nowe eseje o rozumie ludzkim”. W tym okresie skupiamy się na tym. Jakie są możliwości ludzkiej wiedzy? Jaki zasięg może mieć ludzka wiedza w tej epoce rozumu, która jest oczywiście erą rozumu naukowego? Innymi słowy, jaki jest zakres wiedzy naukowej? I właśnie w tej kwestii Hume staje się dość sceptyczny.

Teraz, w traktatach, przyjmuje, że kluczem do rozstrzygnięcia sporów filozoficznych jest badanie natury ludzkiej. Badanie natury ludzkiej. Dlatego książka nosi tytuł „Traktaty o naturze ludzkiej”, powie.

I dodaje podtytuł, aby wskazać, że zajmuje się naturą ludzką za pomocą tego, co nazywa metodą eksperymentalną. Słowo „eksperymentalny” nie miało więc nic wspólnego z hipotezami i potwierdzeniami. Odnosiło się po prostu do odwołania się do doświadczenia.

Próbuje więc przedstawić empiryczny opis natury ludzkiej w odniesieniu do dwóch kwestii – mówi. Ludzkich przekonań i ludzkich działań. Ludzkich przekonań i ludzkich działań.

W świetle tego napisu, znamienne jest, że nie mówi o ludzkiej wiedzy. Ponieważ jego główny nacisk kładzie na opis psychologii ludzkich przekonań, w powiązaniu z psychologią ludzkiej natury, która wpływa na etykę. Ujmijmy to inaczej.

Jeśli chcemy wyjaśnić ludzkie przekonania według Hume'a, musimy odejść od wyjaśnień racjonalistycznych. Wierzymy w to, co da się udowodnić. Wierzymy proporcjonalnie do obiektywnych dowodów empirycznych.

Przypomnij sobie kryterium dowodowe Johna Locke'a. Musisz od tego odejść i skupić się na opisie psychologii człowieka. Natura ludzka każe nam wierzyć.

Istnieje psychologiczny opis wiary. Podobnie jest nie tylko z wiarą moralną, ale i z działaniem moralnym. Do działania moralnego prowadzi nas, znowu, nie siła rozumowania o zasadach etycznych, ale po prostu psychologia ludzkich uczuć.

Uczucia moralne, które prowadzą nas do działania. Zatem w obu przypadkach oferuje on raczej psychologię opisową niż racjonalny, logiczny dowód czy uzasadnienie oparte na dowodach. Jego zarzut dotyczy niejasności idei, która wprowadza w błąd ludzi takich jak Kartezjusz, Locke, Spinoza, a nawet Berkeley.

Teraz brzmi to trochę dziwnie, gdy mówi się o niejasności idei, skoro Kartezjusz i Locke podkreślali jasne i wyraźne idee. Jego teza jest po prostu taka, że idee nie są jasne i wyraźne. I w tym sensie przypomina mi pewnego znajomego, który mawiał, że gdy ktoś mówił o jakiejś idei: „Cóż, dla mnie jest ona całkowicie jasna”, odpowiadał: „Przepraszam, nie wydaje mi się”.

Bo przecież kryterium jasności i wyrazistości jest bezpośrednio względne w stosunku do sposobu, w jaki dana osoba postrzega daną ideę. Jest ono zależne od osoby. A Hume nie uważa, że idee, które Kartezjusz i Locke uważają za jasne i wyraziste, są takie.

Zauważysz, zagłębiając się w jego teorię idei, że Hume, zamiast mówić o jasności i wyrazistości, mówi o sile i żywości. Siła i żywość. Zauważ, że są to kryteria afektywne, a nie poznawcze.

Nie chodzi tu tyle o jasne myślenie, co o silne odczuwanie. To staje się ważne. Właśnie to wyjaśnia on we wstępie do traktatów.

Ale w pierwszej części tego badania robi coś bardzo podobnego. I jeśli czytaliście tę pierwszą część, mogliście zauważyć – mam nadzieję, że zauważyliście – że mówił o typach, które nazywa abstrakcyjnymi, i, z drugiej strony, o filozofii praktycznej. A to, za czym opowiada się w dłuższej perspektywie, jest połączeniem tych dwóch.

Ideałem jest swego rodzaju połączenie tych dwóch. Abstrusyjna filozofia to dziedzina, w którą angażowali się Kartezjusz i John Locke. Jej wartość w teoretycznych rozważaniach o ideach, wiedzy itd. leży w logicznej precyzji.

Motywuje ją intelektualna ciekawość. Nie stanowi ona podstawy dla moralności, wiedzy o świecie zewnętrznym ani teologii naturalnej. Innymi słowy, racjonalne, racjonalistyczne podejście jest bezsilne w uzasadnianiu moralności, naukowej wiedzy o świecie zewnętrznym i wiary w Boga na podstawie racjonalnych dowodów.

Abstrusyjna filozofia, z tego rodzaju logicznym wymogiem, ma wartość tylko w matematyce. Tylko w matematyce. Zatem już na samym początku, w tej części

wprowadzającej, ogłasza on, ogłasza, swoje odrzucenie ducha oświecenia, oświeceniowej koncepcji wiedzy, panowania rozumu.

A mówiąc o filozofii praktycznej, w przeciwieństwie do tego, mówi o tym, co kieruje działaniem. Dlaczego ... Wierzymy w to, w co wierzymy. I tak, mówi, mówiąc o połączeniu tych dwóch rzeczy, bądź filozofem, ale nadal człowiekiem.

No cóż, kobieta też. Innymi słowy, to natura ludzka, a nie sztuczne wymagania rozumu, powinna charakteryzować filozofię, jej rozumienie. Niezależnie więc od tego, czy zaczynamy od traktatów, czy od dociekań, tak jak u Kaufmana, początek jest ten sam.

Zaczyna od ogłoszenia, co zamierza zrobić. Odłóżmy na bok twierdzenia Kartezjusza i Locke'a o ludzkim rozumie i rozwińmy psychologię wiary. Dobrze, czy to wystarczająco jasne? Gdy już to zrozumiesz, myślę, że zrozumiesz, co Hume robi.

Niestety, zbyt często ludzie mówią o Hume'ie i, co za tym idzie, nauczają Hume'a, jakby napisał tylko pierwsze cztery części „Badania”, czyli „Zasadę rozumu”. Zapominając o tym, co następuje potem, w rozdziale 5, który dotyczy tego, co on sam nazywa sceptycznym rozwiązaniem tych wątpliwości. Jest sceptyczny wobec rozumu.

Jak rozwiewa wątpliwości? Rozwijając psychologię wiary, która pokazuje, że wiara nie zawsze jest dobrowolna, jak powiedział Kartezjusz, jak powiedział Locke. Pamiętaj ich postawy. Jeśli nie ma wystarczających dowodów, wstrzymaj się z wiarą.

Wola nie może wyprzedzać intelektu. Na co Hume w istocie odpowiada. Wola może nie wyprzedzać intelektu, ale ty tak.

Ale tak jest. Nawet jeśli nie znalazłeś żadnego dowodu na istnienie świata zewnętrznego. Zauważ, jak zachowujesz się w otaczającym cię świecie, jakby był całkowicie realny.

No dobrze. To mój sposób na wprowadzenie. Teraz, rozwój, w jaki Hume wchodzi w dyskusję o wiedzy i wierze, jak można się spodziewać na tle Kartezjusza i Locke'a, musi zostać wprowadzony poprzez omówienie teorii idei.

I sugeruję, że w tym miejscu szczególnie ważne jest, aby zwrócić uwagę na to, gdzie nie zgadza się z Johnem Locke'em. Jeśli uważnie przeczytałeś Locke'a, dostrzegłeś różnice. Co więcej, różnice nie tylko między Locke'em a Berkeleym.

Weźmy na początek Locke'a. Weźmy na początek Locke'a. Zauważ, że Locke zaczyna od mówienia o ideach.

Proste i złożone. W porządku. Hume chętnie mówi o ideach, zarówno prostych, jak i złożonych.

Różnica polega na tym, że podczas gdy Locke uważa, że proste idee są pierwotnym wkładem do świadomości, jasnymi i wyraźnymi prostymi ideami, Hume wprowadza jako pierwotny wkład nie idee, lecz wrażenia. Wrażenia. Wrażenia są pierwotnymi bodźcami o sile i żywości.

Oto jest, nie jasne i wyraźne, ale silne i żywe. Siła i żywotność. Tak silne, że nie sposób się oprzeć.

Tak żywe, że nas urzekło. Mocne i pełne życia. Chodzi mu po prostu o to, że wrażenie, jakie wywołuje stan emocjonalny, afektywny, w momencie jego pojawienia się, pobudza świadomość.

A gdy zanika, ustępuje miejsca idei. Zatem idea to stan poznawczy następujący po wrażeniu, który dostarcza ci kopię tego wrażenia. Jasne? Kopię wrażenia.

Wyobraź sobie na przykład, że oślepia cię jasny błysk światła. To, czego doświadczasz początkowo, nie jest jasnym i wyraźnym wyobrażeniem jasnego błysku światła. To, co czujesz początkowo, to ból, oślepiająca siła tego błysku.

A jeśli nagle na ciebie nawrzeszczę, początkowy wpływ będzie fizyczny, a nie, czy cię obudziłem? Będzie fizyczny, a nie koncepcyjny, całkiem oczywiste. Ale najbardziej widoczne jest to w tych fizycznych doznaniach, które są związane z jakimś stopniem, czymkolwiek, szokiem, bólem, czymkolwiek. Chodzi mu jednak o to, co, gdy później dotrzemy do Whiteheada, nazywa on prymatem skuteczności przyczynowej w percepcji.

Tyle że Hume nie jest gotów nazwać tego skutecznością przyczynową. Ale to prymat afektu, że tak powiem, emotywnego, a nie poznawczego w ludzkim doświadczeniu. Tak.

Prymat afektu i emocji. Co się stanie, jeśli jedziesz autostradą i nagle coś mignie ci przed oczami? Widzisz, to nie jest jasna i wyraźna myśl. To odruch, a serce bije dość szybko.

W tym sensie uprawia więc swoją psychologię opisową. Interesujące jest to, że choć wrażenie pozostawia w nas pewien pomysł, to ten pomysł, gdy przychodzi nam do głowy, powraca do pamięci, przypominając sobie wrażenie, a ten pomysł, zapamiętany, również pozostawia swoje własne wrażenie. A to wrażenie pozostawia swój pomysł.

Oto więc, co mamy, to mieszanie się wrażeń i idei. Początkowe wrażenie, początkowe uczucie, rodzi ideę, która jest jego kopią. Wrażenie, które jest skojarzone, wrażenie, które jest pożądaniem, niechęcią, czymś w tym rodzaju.

Nie podobała ci się ta emocjonalna reakcja. Pamięć, albo jak wolisz, wyobrażenie czegoś, też pozostawia wrażenie. Masz więc cały ten wachlarz wrażeń.

A słowo „wrażenie”, które teraz kojarzy się z początkowym wrażeniem, a nie z samą ideą, to właśnie to, co rozumiesz przez „wrażenie” w potocznym języku. Kiedy ktoś cię łaskocze, a ty mówisz: „Hej, to niezłe doznanie”. Zatem nacisk kładziony jest na aspekt fizyczny, emocjonalny, a nie poznawczy.

Cóż, to jest jedna z głównych różnic w porównaniu z Johnem Locke'em. A Hume używa słowa percepcja, aby odnieść się do całej tej kwestii. Percepcja.

Percepcje nie są jasnymi i wyraźnymi ideami. Percepcje to po prostu stany świadomości. Stany świadomości, które zaczynają się od wrażeń i obejmują idee.

Cóż, drugie odejście od Locke'a nie jest aż tak radykalną zmianą, ale moim zdaniem stanowi postęp w stosunku do niego. Mówi o skojarzeniu idei. W końcu, jeśli połączymy proste idee w złożone, jak to robimy, to zainteresuje go psychologiczny proces, który za tym idzie.

Skąd czerpiemy idee substancji? Idee relacji? Idee sposobów bytu? Przypadkowe, choć konieczne. Widzi on, że istnieją trzy zasady asocjacji, które są wykorzystywane. Mogłbym powiedzieć, że na tym etapie historii, na początku XVIII wieku, psychologia asocjacyjna miała się całkiem nieźle.

Zatem to, co Hume tu robi, jest zgodne z psychologią asocjacionistyczną, która stara się znaleźć zasady, którymi kierują się skojarzenia. Otóż, trzy zasady asocjacji, które proponuje Hume, to: podobieństwo, przyległość, przyczyna i skutek. Wydaje się więc, że łączymy idee, łączymy je w bardziej złożone, gdy powtarzające się wrażenia i idee są podobne.

Łączymy je. I w ten sposób czerpię ideę konkretnej substancji. Skąd wiem, że to jeden z tych tak zwanych bezpyłowych suchych markerów? Cóż, wrażenia, jakie na mnie wywiera, to zarówno wygląd, jak i odpychający zapach.

Musiałem dodać coś odpychającego, żeby uzyskać odpowiedni termin. Ten odpychający zapach, rozumiesz, powtarza się. Powtarza się to samo.

Z tego, co pamiętam z poprzedniego razu, znowu to poczułem. I to podobieństwo rozwija ideę substancji o trwałej tożsamości. To tak, jakby kształtował się mentalny nawyk myślenia o tym znaczniku.

W ten sposób. Idea substancji. Przyległość również.

Jeśli rzeczy sąsiadują ze sobą, mamy tendencję do ich kojarzenia. Sąsiadująco przestrzennie. Sąsiadująco chronologicznie.

W ten sposób otrzymujemy idee relacji przestrzennych i czasowych. A zatem, idee lokalizacji w przestrzeni i idee lokalizacji w czasie. Zauważmy, że to są konkretne lokalizacje .

Tak jak znacznik jest konkretną substancją. Ponieważ złożone idee, które otrzymuję, nie są ideami abstrakcyjnych uniwersaliów. Są ideami konkretów.

Nie abstrakcyjne idee ogólne, ale idee szczegółów. I jeśli w ogóle dostaję idee znaczników w ogólności, idee ogólne, to znowu dzięki podobieństwu. A teraz, kiedy mowa o związku przyczynowo-skutkowym, zasada przyczyny i skutku jest zasadą skojarzenia, czyli tam, gdzie pojawia się trudność.

To jest problem, na który wskazuje w czwartej części badania. Okazuje się bowiem, że próbując empirycznie opisać to, co nazywamy relacjami przyczynowo-skutkowymi, możemy zaobserwować jedynie stałe koniunkcje, jednorodne skojarzenia. Nigdy jednak nie obserwujemy siły, która jest wywierana, mocy przyczynowej, tego, co nazywa on związkami przyczynowymi.

Zatem jednorodność natury jest uogólnieniem empirycznym. Ale to, że A musi być przyczyną B, jest jego konieczną przyczyną, jest nieznaną empirycznie. Zatem z tych trzech zasad asocjacji, choć wszystkie działają, wnioskowanie z trzeciej o jakichkolwiek koniecznych powiązaniach jest nieważne.

Chociaż psychologicznie dochodzimy do takiego przekonania. I to będzie klucz do tego, jak dochodzimy do pewnych przekonań, takich jak wiara w obiekty materialne, obiekty zewnętrzne, wiara w Boga i tak dalej. Ponieważ dochodzimy do wiary w związki przyczynowo-skutkowe, na które nie ma dowodów empirycznych, a co za tym idzie, żadnej wiedzy a priori.

Pamiętajcie więc również o tym, o skojarzeniu idei. To prowadzi go do... Trzecie miejsce w odniesieniu do Locke'a, co prowadzi go do pójścia o krok dalej niż Locke i sformułowania tego, co później stało się znane jako empirystyczne kryterium znaczenia. Empiryczne kryterium znaczenia.

Nie mówi tu o kryterium prawdy. Ani o uzasadnionym przekonaniu. Mówi po prostu o języku, o znaczeniu słów, rozumiesz.

A jeśli mówimy o znaczeniu faktycznym, odniesieniu do czegoś , odniesieniu do czegoś konkretnego, nazwaniu czegoś, opisaniu czegoś, to kryterium znaczenia dla empirysty będzie takie, że język musi odnosić się do jakichś oryginalnych, nie, nie oryginalnych idei o charakterze empirycznym, ale do oryginalnych wrażeń o charakterze empirycznym. Spójrzmy więc na stronę 100, nie, cofnijmy się, 291 w Kaufman. 291, która znajduje się na końcu Sekcji 2 „Badania”.

Ostatnie kilka zdań pochodzi z Sekcji 2. Dochodzenia. I zwróć uwagę, co on mówi. Ostatnie trzy zdania.

Wszystkie wrażenia, czyli wszystkie doznania, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Doznania zewnętrzne, doznania wewnętrzne. Mówi o zmyśle zewnętrznym i zmyśle wewnętrznym.

Wszystkie wrażenia, wszystkie doznania. Do wewnątrz i na zewnątrz. Silne i żywe.

Granice między nimi są dokładniej określone. Niełatwo też popaść w błąd co do ich istnienia. Kiedy zatem podejrzewamy, że termin filozoficzny jest używany bez znaczenia lub idei, co zdarza się aż nazbyt często, wystarczy zapytać, z jakiego wrażenia wywodzi się ta domniemana idea.

A jeśli nie da się przypisać żadnego wrażenia, posłuży to potwierdzeniu naszych podejrzeń. Ukazując idee w tak jasnym świetle, możemy rozsądnie oczekiwać rozwiania wszelkich sporów , jakie mogą powstać co do ich natury i realności. Czy twoje idee mają jakąkolwiek podstawę? Oparcie w doświadczeniu, czy nie? Starasz się więc wziąć złożoną ideę, przeanalizować ją w kategoriach idei prostych i zadać sobie pytanie, z jakich pierwotnych wrażeń te proste idee się wywodzą .

I to jest właśnie to kwaśne kryterium. To właśnie to empiryczne kryterium znaczenia wykorzystuje on z taką skutecznością. Kiedy mówi o idei koniecznego związku, nie ma pierwotnego wrażenia koniecznego związku, więc idea ta nie ma znaczenia.

Kiedy mówi o cudzie, zakłada, że idea cudu jest czymś niezwiązanym z żadnym pierwotnym wrażeniem, a zatem niemożliwym do ustalenia. Idea czegokolwiek abstrakcyjnego, abstrakcyjnych idei, realnych uniwersaliów, w tej samej sytuacji. Okazuje się, że dotyczy to nawet koncepcji umysłu jako substancji, jako bytu.

Duszy, pamiętacie, rozmawialiśmy o tym trochę ostatnio. Bo on na to patrzy, cóż, mamy wrażenia z naszych własnych stanów mentalnych, naszych pragnień, nadziei i uczuć, ale gdzie jest wrażenie substancji umysłu, substancji duszy? Nie pozostawia żadnych wrażeń . Więc nie ma empirycznego punktu odniesienia, który by się tu liczył, mówiąc w ten sposób.

Można by zapytać: dlaczego Berkeley tego nie dostrzegł? Albo Locke? Skoro to miało znaczenie, Kartezjusz? Cóż, Kartezjusz zaczął od stwierdzenia: nie, nie mamy żadnego bezpośredniego, jasnego i wyraźnego pojęcia o umyśle, ale mamy pojęcie. Pojęcie. Pojęcie, że on istnieje.

Więc kiedy Kartezjusz przechodzi przez swoje „Myślę, więc istnieję”, byt myślący, jego pojęcie dotyczy tego ciągłego „ja”, które jest myślącym podmiotem, i ja w pewnym sensie łapię siebie na gorącym uczynku, kiedy mówię: „Myślę, istnieję, mam siebie”. Locke i Berkeley podążają tym tokiem myślenia, ale nie tak jak Hume. Nie tak jak Hume.

Czym jest „ja”? Jeśli nie substancją, to czym jest empirycznie? I to prowadzi do pytania o tożsamość osobową. W Traktacie znajduje się rozdział poświęcony pojęciu substancji umysłu. W kolejnym rozdziale autor zajmuje się koncepcją tożsamości osobowej. A jeśli nie mamy podstaw do stwierdzenia istnienia substancji umysłu, to należy poruszyć kwestię tożsamości osobowej.

Co wiemy o tożsamości osobistej? A on mówi, że wszystko, co wiemy o tożsamości osobistej, pochodzi z pamięci. Wiecie, poszukajcie siebie. Jeśli szukacie empirycznych podstaw do mówienia o „ja”, czym jest to „ja”? Czym jest dla was twoje „ja” empirycznie? Otóż, jasne jest, że nie chodzi o ciało jako takie.

Bo nadal jesteś sobą, nawet jeśli przycinasz paznokcie u rąk i nóg i strzyżesz włosy. Utrata tak dużej masy ciała nie ma na ciebie wpływu. A teraz wiemy, że możesz pogodzić się z przeszczepem, nawet przeszczepem serca.

Ludzie piszą filozoficzne science fiction o tym, czy byłbyś sobą po przeszczepie mózgu. Rozumiesz? Tak, wokół tego tematu narodziło mnóstwo fascynujących dzieł literackich. Ale jeśli chodzi o humor, ciało jest nieistotne, bo to ciało jest tym, a nie ja. I czujesz, że jeśli widzisz siebie na zdjęciu, to widzisz siebie na filmie.

To nie jest moje „ja”. Mogę to zobiektywizować. Nie, moje „ja” to wewnętrzne „ja”, które poznaję poprzez to, co nazywają refleksją.

Widzisz? To „ja” było myślące w takiej sytuacji. To uczucie, w innej sytuacji. To mówienie, w innej sytuacji.

Ja, którego doświadczałem wewnętrznie. Widzisz? A zatem tożsamość osobista dla Hume'a tak naprawdę polega na całym tym strumieniu, nurcie idei i wrażeń. Doznaniach i refleksjach, które w mojej pamięci śledzę aż do końca, wzdłuż złożonych strumieni idei i wrażeń, które były moje.

Widzisz ? Więc ostatecznie mówi, że jaźń jest jak teatr, w którym idee pojawiają się i przemijają. Jedna po drugiej, ulotne, gdy przychodzą i odchodzą. To wszystko, co składa się na tożsamość.

Następnie dodaje kolejne zdanie w ramach uzupełnienia. Nie pozwól, żeby to cię źle zrozumiało. „Ja” to strumień idei, a nie scena, na której się one znajdują.

Nie chodzi o budowanie teatru, tylko o pozory. Więc jeśli chodzi o naturę jaźni, jest on po prostu fenomenalistą, a nie realistą. Tylko fenomenalistą.

Możemy mówić tylko o tym, jak jaźń się objawia, a nie o tym, czym jaźń jest. Cóż, myślę, że to, co rozwija pod koniec drugiej księgi Traktatu, jest prawdopodobnie jednym z najwyraźniejszych przykładów działania tego empirycznego kryterium znaczenia. Do czego jeszcze mamy się odwołać empirycznie, mówiąc o jaźni ? Cóż, jak zapewne wiesz, to właśnie to empiryczne kryterium znaczenia zostało przyjęte i zaktualizowane przez empirystów logicznych XX wieku.

I znów się z tym spotkamy, gdy sięgniemy po książkę AJ Ayera „Język, prawda i logika”, którą będziemy czytać wiosną. Och, gdybym był w Ayer, kiedy nadejdzie kwiecień. To będzie mniej więcej ten moment, kiedy niektórzy z nas powiedzą: „Och , gdybym był teraz w Anglii, kiedy nadszedł kwiecień”, to byłby AJ Ayer”.

A on, koniec końców, jest Anglikiem. Dobrze, jakieś komentarze na temat Locke'a i tego, jak on idzie, cofam to, Hume i to, jak on idzie dalej niż Locke? Dobrze. Dobrze, teraz, wciąż o jego teorii idei, jak wypada w porównaniu z Berkeleyem? Jak wypada w porównaniu z Berkeleyem? Cóż, myślę, że pierwsza obserwacja jest oczywista: zgadza się z nominalizmem Berkeleya.

Zgadza się z nominalizmem Berkeleya. To oczywiste, prawda? Jeśli mamy być ścisłymi empirystami, sprowadzając wszystko do wrażeń, to nie ma empirycznych wrażeń abstrakcyjnych bytów ani abstrakcyjnych idei. Wszystkie nasze idee dotyczą konkretnych cech , które widzimy lub odczuwamy.

A słowa stają się nazwami ogólnymi dopiero w wyniku zwyczajowego użycia, które używa ich bez rozróżnienia między podobnymi szczegółami. Łączymy szczegóły na mocy ich wspólnych cech i używamy jednego słowa, aby je wszystkie opisać. Nigdy jednak nie abstrahujemy od żadnej koncepcji uniwersalnej istoty.

Zatem zgadza się z Berkeleyem w tej kwestii. A to podejście Hume'a do idei abstrakcyjnych ujawnia się w jego rozważaniach na temat przestrzeni i czasu, które znajdują się w drugiej części traktatu. Nie ma go w samym badaniu.

Twierdzi, że nie mamy empirycznego pojęcia, ponieważ nie mamy ostatecznego wrażenia, o nieskończonej przestrzeni ani o nieskończonym czasie. A kiedy ludzie,

tacy jak niektórzy presokratycy, mówią o nieskończonej podzielności cząstek materii i tak w kółko, cóż, jeśli nie mamy pojęcia o nieskończoności, nie możemy myśleć z jakąkolwiek jasną ideą nieskończonej podzielności. I tak te pojęcia związane z tradycyjną dyskusją odpadają.

Potrafimy myśleć tylko o skończonych relacjach przestrzennych i czasowych, i tylko o tym. Nie istnieje abstrakcyjna idea przestrzeni, abstrakcyjna idea czasu, abstrakcyjna idea substancji. Tylko złożone idee poszczególnych substancji są zbiorem idei prostych.

To wszystko. Żadnego pojęcia o istnieniu, tylko o szczegółach, o których myślimy, jak mówimy, że istnieją. Ale ty nie masz pojęcia o istnieniu, żadnych wrażeń o istnieniu.

Otrzymujesz wrażenia, które mają swoje własne cechy. Istnienie nie jest cechą idei. I to będzie istotne, gdy dotrzemy do Immanuela Kanta, który mówi o dowodzie ontologicznym, rozumiesz, o idei bytu doskonałego, który musi koniecznie istnieć.

Cóż, jeśli istnienie nie jest pojęciem, nie można go o niczym orzekać. Nie jest to właściwy predykat, jak mówi Kant. A zatem nie ma na to dowodu ontologicznego.

Zatem, kiedy przejdziesz przez to wprowadzenie do zmodyfikowanej teorii idei Hume'a, będziesz już całkiem dobrze widział, dokąd zmierza. I myślę, że naprawdę zaczyna się wydawać, że reszta to po prostu operacja sprzątnia. Przynajmniej reszta jego działań w zakresie wiedzy, wiary, zagadnień metafizycznych i teologicznych.

Zauważ, że jego podstawowe pytanie nie brzmi: czy możesz udowodnić to i to, ale o czym w doświadczeniu mówisz? Podstawowe pytanie dotyczy sensowności, znaczenia empirycznego, a nie prawdy. Chyba że wiesz, do czego empirycznie się odnosi. Jak możesz sprawdzić prawdziwość stwierdzenia? No cóż, pytanie, komentarz.

Tak. Wydaje mi się, że empirystyczne kryterium znaczenia prowadzi naturalnie do nominalizmu dla empirysty, ponieważ wtedy nie można mieć pojęcia, że słowa są w rzeczywistości ideami. Zrozumiałeś to? Słyszałeś to pytanie, John? Wygląda na to, że empiryczne kryterium znaczenia prowadzi naturalnie, chyba logicznie rzecz biorąc, do nominalizmu.

Tak, o ile utrzymujesz empirystyczny pogląd. Tak, myślę, że masz całkowitą rację. Moje pytanie brzmi więc, chyba się zastanawiam, kiedy narodziła się idea, że słowa są ideami? Czy nie pojawiła się, dopóki Wittgenstein nie zakwestionował tego? Kiedy narodziło się przekonanie, że słowa są ideami? Albo że reprezentują coś innego.

Tak, reprezentując coś innego. Cóż, Wittgenstein jest też, jak sądzę, nominalistą. W tym sensie, że odrzuca abstrakcyjne idee.

John Locke, oczywiście, jest empirystą, który nie jest nominalistą. I być może twoje pytanie brzmi, czy istnieją inni empiryści, nie, czy oprócz Locke'a istnieją inni empiryści, którzy nie są nominalistami. Rozumiesz? Być może masz na myśli to.

Czy Locke mylił się co do logicznej zgodności empiryzmu i konceptualizmu? Czy empirysta zawsze musi być nominalistą? Czy to koniecznie wynika? Cóż, tak, myślę, że tak jest z empirycznym kryterium znaczenia. Zastanawiam się, kiedy to empiryczne kryterium znaczenia zostało ostatecznie zakwestionowane, aby mogło otworzyć bardziej logiczne podstawy dla empiryzmu? Cóż, zostało zakwestionowane w latach 40., a właściwie w latach 50. A w latach 60. było już praktycznie passe, lata 60.

Ale wyzwanie to nie wynikało aż tak bardzo z punktu widzenia konceptualistów. W przeciwieństwie do tych, którzy twierdzili, że empirysta z empirystycznym kryterium znaczenia nie jest wystarczająco empiryczny w odniesieniu do różnorodności języka. I o to właśnie, w pewnym sensie, chodziło Wittgensteinowi.

Powiedziałby, że język gra w inne gry niż tylko nazywanie, wskazywanie, oznaczanie i odnoszenie się. A to wymaga uznania, że język nie składa się tylko z izolowanych słów. Żadnych struktur składniowych.

Ale język jest funkcją społeczną. Aktywnością kulturową. Środkiem, za pomocą którego w naszej kulturze robimy najróżniejsze rzeczy.

Widzisz, w kulturze językowej. Więc to nadmierne uproszczenie. Myślę, że ta krytyka jest trafna.

Był jeszcze jeden wątek krytyki, który uważam za równie trafny. Pozytywiści logiczni sformułowali to kryterium w ten sposób, że każde stwierdzenie faktu, aby miało znaczenie empiryczne, musi, co do zasady, być przynajmniej empirycznie weryfikowalne. Czy to stwierdzenie faktu? Jeśli tak, to czy jest ono empirycznie weryfikowalne? Wiecie, staje się oczywiste, że to nie jest stwierdzenie faktu, które jest empirycznie weryfikowalne.

I tak pozytywiści musieli się wycofać i powiedzieć: nie, to jest nasze metodologiczne zastrzeżenie. I mówiąc to, naprawdę zmienili punkt widzenia i stwierdzili, że będziemy postępować tak, jakby odniesienie empiryczne było jedynym rodzajem znaczenia. Nie, myślę, że stanowisko Locke'a da się obronić, jeśli uznamy, że nośnikami abstrakcyjnych idei nie są obrazy mentalne.

Locke, z jego koncepcją jasnej i wyraźnej idei, zdaje się uważać, że to, co nosimy w umysłach, to mentalne obrazy czegoś. Obraz błękitu twojej koszuli, czy czegokolwiek innego. Nie, kiedy myślimy abstrakcyjnie, nie wyobrażamy sobie konkretnych cech.

Myślimy werbalnie. A to słowa są nośnikami myślenia nieempirycznego. Myślenia w oderwaniu od rzeczywistości.

Jeśli więc chcesz użyć tego zwrotu, jedną z gier, w które gra język, jest myślenie abstrakcyjne. Co jest najbardziej widoczne w sposobie działania matematyki. Albo słownika.

Chociaż ten rodzaj myślenia abstrakcyjnego, w którym stwierdzenia nie są stwierdzeniami faktograficznymi, lecz analitycznymi, nie jest, jak sądzę, jedynym. Myślę, że poezja to kolejny rodzaj myślenia abstrakcyjnego. W którym słowa poety przywołują całe, ogólne idee, nie odmalowując szczegółów.

Czasami, poprzez wyobrażenie sobie konkretnego słowa, a innym razem samo słowo nabiera symbolicznego znaczenia. Symbolika. Cóż, to oczywiście kluczowe pytanie.

A kiedy ta sprawa pojawiła się w XX wieku, o czym porozmawiamy, kiedy do tego dojdziemy, dwie kluczowe kwestie dotyczyły tego, jaki wpływ ma to na język moralny i jaki ma to wpływ na język religijny. I to były dwie kluczowe kwestie w latach 50. Dobrze.

Skierujmy teraz uwagę na kolejny etap rozwoju, dotyczący wiedzy i przekonań. I tutaj przypomnijmy sobie po prostu, że wiedza składa się z twierdzeń. Z twierdzeń, które potwierdzają coś na temat relacji między ideami.

Zdanie ma podmiot i orzeczenie. Zawiera co najmniej te dwa terminy, dwie idee. Istnieje zatem dwa rodzaje zdań, mówi Hume.

Dwa rodzaje, które stały się znane od tamtej pory, to twierdzenia analityczne i syntetyczne. Twierdzenia analityczne dotyczą po prostu logicznych relacji idei. Logicznych relacji idei.

A zatem, jeśli takie twierdzenia są prawdziwe, nazywamy je prawdami logicznymi. Prawdami logicznymi. Synteza dotyczy faktów.

I tak nazywamy je prawdami faktycznymi, jeśli są prawdziwe. Otóż, logiczne relacje idei dotyczą po prostu idei, a nie tego, co one reprezentują. Więc jeśli powiemy na przykład, że kawaler to nieżonaty mężczyzna.

Mówimy o słowie „kawaler” i jego znaczeniu, czyli o nieżonatym mężczyźnie. Mówimy o języku. A znaczenie tych terminów jest takie, że są logicznie równoważne.

Analizujesz więc po prostu logiczny związek między tymi dwoma terminami. To samo dotyczy każdej definicji. Najbardziej oczywistym przykładem jest matematyka.

3 plus 5 równa się 8, mówi o logicznym związku między wyrazami 3, 5 i 8. Mówimy tu więc po prostu o używanym języku. Albo, jeśli wolisz, o ideach. Nie zamierzamy mówić o niczym innym niż wrażeniach.

Nie zamierzamy mówić o niczym zewnętrznym. Niezależnie od tego, czy w tym pomieszczeniu pozostali jacyś kawalerowie, faktem jest, że wszyscy kawalerowie byliby nieżonatymi mężczyznami. Z drugiej strony, oczywiście, jeśli powiesz: „No cóż, kawalerowie są nieszczęśliwi”, będzie to stwierdzenie faktu.

Otóż Hume poświęca bardzo, bardzo mało czasu relacjom idei. Jest to najbardziej widoczne w matematyce. I nie chce o tym wspominać, poza tym, że to właśnie tam abstrakcyjna filozofia, abstrakcyjne rozumowanie ma swoją wartość.

To dobre ćwiczenie umysłowe i trening nóg dla nas wszystkich, którzy nie znamy się na matematyce. Ale jego niepokój budzą stwierdzenia o charakterze rzeczowym, w których logicznie możliwe jest stwierdzenie odwrotne. Nie jest logicznie możliwe, żeby kawaler był żonaty.

Logicznie rzecz biorąc, możliwe jest, aby kawaler nie był nieszczęśliwy. Zatem logicznie możliwe jest stwierdzenie przeciwne do stwierdzenia faktu. Są one falsyfikowalne.

Zatem zasadnicze pytanie, a także pytanie o to, gdzie empiryczne kryterium znaczenia wchodzi w grę, dotyczy przede wszystkim wiedzy o faktach. I to właśnie on zamierza zakwestionować. Jego linia argumentacji w tym zakresie rozwija się w kluczowej, czwartej części badania.

Ta kluczowa sekcja czwarta. I widzę, że ten zegar się spóźnia. Czas się skończył, więc nie wstrzymuj oddechu.

Ale do tej kluczowej części przejdziemy następnym razem.