

KAROL SAMSEL

CONRAD – HUME

KAROL SAMSEL

Dr, historyk literatury, poeta. Adiunkt w Instytucie Literatury Polskiej Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Publikował teksty w „Pracach Filologicznych”, „Studiach Norwidianach” oraz „Yearbook of Conrad Studies (Poland)”. Członek Polskiego Towarzystwa Conradowskiego, badacz życia i twórczości Wandy Karczewskiej. Redaktor działu esejów i szkiców kwartalnika „eleWator”. Autor tryptyku poetyckiego *Trzy pogrzeby* (2014–2016).

Badania literacko-filozoficznego wymiaru twórczości Josepha Conrada napotykać szereg trudności związanych z koniecznością wyjaśnienia czy wręcz wytłumaczenia i uargumentowania własnego stanowiska, punktu wyjścia i motywacji, co wynika w dużym stopniu z przyjętego z góry założenia o artystyczności prozy autora *Murzyna z załogi „Narcyza”*. Cóż, uważa się być może, że dyskusje na temat stosunku Conrada do irracjonalizmu bądź rozliczenia z emotywizmem w *Lordzie Jimie* należą do swoiście pojętych dywagacji, a nawet manipulacji, mających ujawnić jawnie ostentacyjny charakter filozoficznego pisarstwa Conrada. Ale w najmniejszym stopniu tak nie jest, nie chodzi przecież o antagonizującą alternatywę: albo Conradowski światopogląd artystyczny, albo filozoficzny, a więc *tertium non datur*. Podobnie przecież i dążenie przeciwstawne, tj. utrzymywanie tezy o wyraźnej manifestacji antyfilozoficznego wymiaru pisarstwa autora *Nostromo*, należałoby do działań w conradystyce niepożądanych. Nie chodzi bowiem o dowiedzenie wpływu też Hobbesa na *Nostromo* czy też oddziaływania ustaleń Hume’a na *Lorda Jima*, ale o istotne zabezpieczenie horyzontu filozoficznego powieści Josepha Conrada, ponieważ – bez takowej asekuracji – owa przestrzeń z łatwością ulega przejęciu przez inne, dużo bardziej dominujące w conradystyce dyskursy literaturoznawcze, między innymi dyskurs antropologiczno-kulturowy. Zagrożony horyzont filozoficzny w badaniach nad twórczością pisarza najbardziej, moim zdaniem, artykułowany jest na gruncie filozofii brytyjskiej – twierdzą tak w kontrze do powszechnie przyjętej ramy kantyzmu, filozofii, za pomocą której powieści Conrada bywały odczytywane i dekodowane najchętniej oraz najczęściej.

Być może istotnym krokiem na drodze do rozjaśnienia kwestii niejasnego: świadomego lub nie-

świadomego zadłużenia światopoglądu literacko-filozoficznego Conrada wobec brytyjskich filozofów empirycznych, a nawet analitycznych – po wskazaniu na przykład na daleko idące konsekwencje przyjaźni Conrada z Bertrendem Russellem¹ – powinno być zderzenie poglądu Conrada na świat z brytyjską filozofią umysłu i etyką Davida Hume’a. Tego rodzaju konfrontacja jest celem niniejszego tekstu i wpisuje się w styl badań poświęconych filozoficznemu nacechowaniu dzieł i wypowiedzi pisarza. Wybór nietypowej i śmiałej paraleli Conrad – Hume motywowała w tym przypadku moja wiara w to, że związki tzw. literackiej filozofii Conrada z brytyjską filozofią umysłu, stabilniej ukonstytuowaną w angielskiej tradycji filozoficznej niż brytyjska filozofia analityczna, okażą się czytelniejsze i przez to stanowić będą realny pomost przenoszący Conrada, przynajmniej domyślnie, w obszar rozważań filozoficzno-etycznych, tzw. russellovskich, niż dość ryzykowne, sporządzone wprost porównanie światopoglądu literacko-filozoficznego Conrada z brytyjską filozofią analityczną.

Może warto dodać, że w wypadku Conrada przeciwstawną dla paraleli Conrad – Hume byłaby sugerowana już przeze mnie przy *Nostramo* jako antywzorzec paralela Conrad – Hobbes. Pojawiają się w ten sposób dwie ścieżki filozoficznego czytania Conrada. Czytanie „przez Hobbesa” kładzie nacisk na pesymizm antropologiczny, widoczny szczególnie wyraźnie w *Nostramo*, który jest pochodną „pesymizmu ustrojowego” czy może raczej fatalizmu w myśleniu o tzw. ideale ustrojowym. Taka zdaje się Costaguana na ostatnich kartach powieści *Nostramo* – pozbawiona jakichkolwiek marzeń o restytucji czy rewitalizacji najistotniejszych praw obywatelskich. Choć całość powieści wskazuje na ramy innych filozofii, finał pozostający pod przemożnym wpływem rozwiązania fabularnego utworu zaaranżowany został jako zakończenie quasi-Hobbesowskie. Jak pisał Roman Tokarczyk:

Hobbes doszedł do wniosku, że ideał ustrojowy nie jest rzeczą najważniejszą; jest nią wykluczenie tego, co dla ludzi najgorsze – wyniszczającej wojny domowej. Opowiadając się za monarchią, sądził, że wojna jest większym złem niż arbitralne ograniczenie wolności obywateli. Przy zachowaniu Hobbesowskiego utożsamienia wolności absolutnej z nieuchronnością walk wszystkich przeciwko wszystkim wynikał wniosek, że prawdopodobieństwo wojny domowej w demokracji i arystokracji było większe, niż pełnia wolności obywatelskich w monarchii².

Uznanie konieczności zrzeczenia się mniejszej lub większej części praw obywatelskich oznaczało dla Hobbesa sygnał do pójścia dalej, żeby wyraźnie wyka-

1 Warto może przypomnieć, że o stopniu zażyłości Russella i Conrada świadczą także dokumenty rodzinne tego pierwszego: swojego pierwotnego syna nazwał imionami John Conrad, młodszego zaś, urodzonego trzynastu lat po śmierci Conrada – wciąż najwyraźniej przechowując w pamięci obraz pisarza z Polski – Conrad Sebastian Robert. I jeszcze jedna znamienita rzecz: Johna Conrada trzymał do chrztu w 1921 roku starzejący się Joseph Conrad. Margaret Moran, dostrzegając w tym fakcie symboliczne powtórzenie dawnego rodzinnego rytuału Russellów – ojcem chrzestnym Bertranda, jednym z dwóch, został John Stuart Mill – wyciąga daleko idące wnioski co do ważności i symboliczności polskiego pisarza dla Russella. Conrad jest dla brytyjskiego filozofa postacią emblematyczną, reprezentuje uniwersalną sylwetkę mędrca. Zob. M. Moran, *Men of letters: Bertrand Russell and Joseph Conrad*, „Russell. The Journal of Bertrand Russell Studies” 2/1982, s. 46.

2 R. Tokarczyk, *Hobbes*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 153.

zać tym, którzy się na to zgodzali, pełen wymiar przyjętych przez siebie ograniczeń, tzn. to, jak wiele konsekwencji wynika z zastosowania tego rodzaju samorestrykcji. Wymiar zgody należało bowiem pogłębić, co mogło doprowadzać do odślonienia pesymistycznego i absurdałnego obrazu świata przyjętego ustroju, któremu należało się podporządkować. Z jednej bowiem strony autor *Lewiatana* „charakteryzował suwerena za pomocą omnipotencji państwa”³ i wskazywał, że „może być [on] nawet dzieckiem, jeśli urzędnicy właściwie sprawują w jego imieniu władzę”⁴, z drugiej natomiast strony deklarował, że „jednocześnie cokolwiek uczyni suweren, pozostając w zgodzie z prawem natury, nie może być nazwane bezprawiem lub sprawiedliwością”⁵. Trudno w takiej sytuacji powstrzymać się od wrażenia upiornej marionetkowości sytuacji nakreślonej przez filozofa, w której niepełnoletni, niedoświadczony regent zostaje na mocy aktu ustawodawczego, a więc niejako *deus ex machina*, postawiony poza prawem i sprawiedliwością. Postawa Hobbesowska bardzo wydatnie koresponduje ze słynnym polskim sporem o Conrada, który tuż po wojnie toczyli między sobą między innymi Jan Kott oraz Maria Dąbrowska. Kott, jakkolwiek nie przyznawał tego wprost, wypowiadając się o „moralności galernicznej” Conradowskich „pracowników morza”, portretował jego świat jako przesycony Hobbesem, może zaś nawet jako coś w rodzaju literackiego, nowoczesnego przekształcenia-parafrazy wątków *Lewiatana*⁶.

Etyka Davida Hume’a ugruntowana została na radykalnej polemice z Hobbesem. W toku tej polemiki, w miarę jej rozszerzania się, odnajdywać możemy w esejach filozofa rozważania, które ewidentnie mogłyby posłużyć za fundament najważniejszych Conradowskich pojęć społecznych i metafizycznych, między innymi kategorii solidarności. W jednym z esejów politycznych Hume’a poświęconym problematyce biernego posłuszeństwa odnajdujemy zasadę obywatelskiego nieposłuszeństwa, wyraźnie uderzającą w Hobbesowski obraz utworów morskich Conrada, który nakreślił Kott. Podmiot Conradowski, zgodnie z tą nową Hume’owską wizją, to nie Hobbesowski egoista społeczny, jak za wszelką cenę chciałby go widzieć Kott, ale dojrzały oraz powściągliwy depozytariusz broni ostatecznej, której jeszcze nie wykorzystał, a którą stanowi obywatelskie nieposłuszeństwo, „konieczność postawienia gwałtownego oporu”, jak tłumaczy Hume: „Z racji tego, że prawo bez remedium na jego nadużycie byłoby absurdem, owym remedium jest w tym wypadku dopuszczalny w wyjątkowych okolicznościach sprzeciw, kiedy sprawy zachodzą tak daleko, że staje się on jedynym sposobem obrony ustroju”⁷.

Różnica pod tym względem między filozofią społeczną Hobbesa a etyką Hume’a jest fundamentalna, także – a może przede wszystkim – dla badaczy Conrada. Etyka emotywiistyczna Hume’a, uznająca moralność za skomplikowane dzieło

3 Tamże, s. 153.

4 Tamże.

5 Tamże.

6 Zob. między innymi J. Kott, *O laickim tragizmie Conrada*, „Twórczość” 2/1945, s. 160.

7 D. Hume, *O biernym posłuszeństwie*, [w:] tegoż, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, tłum. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 244.

uczuc moralnych, nie zaś sądów i oceny rozumu, w sposób rewolucyjny przybliżyła wizję międzyludzkiej solidarności, której wierny (w znaczeniu innym, bo metafizycznym) pozostawał Conrad. Konstruować ją miały u Davida Hume’a nowoczesne cnoty społeczne, takie jak „życzliwość, ofiarność, współczucie, wdzięczność, przyjaźń, wierność oraz bezinteresowność”⁸, rola rozumu była natomiast ważna na poziomie metaetycznym – był on strażnikiem czystości „altruistycznego uczucia sympatii”⁹, tutaj racjonalność miała posłużyć za „korektora” ocen moralnych¹⁰. Niezależnie od etycznego, nie zaś metafizycznego wymiaru tego pojęcia, podstawy Conradowskiego rozumienia solidarności są *par excellence* Hume’owskie, co więcej: dowodzą u autora *Nostromo* anty-Hobbesowskiego stosunku do wspólnoty, społeczeństwa i narodu.

Warto w tym kontekście przyjrzeć się sposobom definiowania pojęcia honoru przez Hume’a, tym, które występują w jego *Traktacie o naturze ludzkiej*. Jest to moment wyraźnie symptomatyczny dla całego wywodu porównawczego Conrad – Hume, szczególnie kiedy uzmysłowimy sobie, że polską kontynuatorką emotywistycznej etyki Hume’a na płaszczyźnie myśli etycznej szkoły lwowsko-warszawskiej była Maria Ossowska, autorka monografii o etosie rycerskim i jego odmianach¹¹. Stanisław Jedynak pokrótce zrelacjonował recepcję etyki Hume’a w dwudziestowiecznej Europie i Polsce. Jak pisał:

Do stanowiska Hume’a nawiązali z jednej strony anglosascy emotywiści (Alfred J. Ayer, Charles L. Stevenson), a z drugiej niektórzy metaetycy skandynawscy (m.in. Theodor Geiger). W Polsce stanowisko zbliżone do emotywizmu reprezentuje Maria Ossowska. Charakterystyczna jest jej ocena aksjologii Hume’a: „Teoria ocen Hume’a ma, jak się zdaje, w nauce współczesnej mocną pozycję. Nie znam sprzeciwiających się jej propozycji, które by nie opierały się na jakimś nieporozumieniu”¹².

W *Traktacie o naturze ludzkiej* honor jest przede wszystkim cnotą społeczną. „Publiczne pouczenia polityków oraz prywatne wpływy wychowawcze rodziców przyczyniają się do tego, iż powstaje w nas poczucie honoru i obowiązku – tłumaczy Hume – i że reguluje surowo nasze zachowanie wobec własności innych ludzi”¹³. Wnioskując wyłącznie z tego cytatu, niechybnie doszlibyśmy do wniosku, że *Lord Jim* jako „tragedia honoru”¹⁴ w sposób zgoła romantyczny przewycięża Hume’owskie pojęcie honoru jako jednostajnego uczucia moralnego wobec zewnętrznej grupy ludzkiej. Opowieść Hume’owska kończy się bowiem w *Lordzie Jimie* wraz ze skokiem młodzieńca z pokładu „Patny”, dalej zaś obserwujemy coś,

8 S. Jedynak, *Hume*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 80.

9 Tamże, s. 77.

10 Tamże, s. 77.

11 M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.

12 S. Jedynak, *Hume*, dz. cyt., s. 75–76.

13 D. Hume, *Pewne dalsze refleksje dotyczące sprawiedliwości...*, [w:] tegoż, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, wstęp J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 613.

14 Z. Najder, „*Lord Jim*” – *romantyczna tragedia honoru*, [w:] tegoż, *Sztuka i wierność. Szkice o twórczości Josepha Conrada*, tłum. H. Najder, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000, s. 87–100.

co należałoby nazwać zawikłanym, pośmiertnym oraz bardzo zinternalizowanym życiem tzw. Hume'owskiego uczucia moralnego. W obliczu całkowitej utraty szans na ściśle emotywistyczny opis życia moralnego Jima znika także możliwość uaktywnienia przeżyć międzyludzkich, zawiązania kręgu solidarności. Jim zostaje radykalnie osamotniony, ale bynajmniej nie wyłączony z kręgu Hume'owskiego świata moralnego. Test romantyczny, któremu poddana zostaje Hume'owska idea honoru, nie degraduje wcale Hume'owskiej etyki. „Żaden człowiek nie może złożyć przyrzeczenia ani być związany jego mocą, o ile nie jest go świadomy”, powiada Hume w finale swoich rozważań o źródle posłuchu w społeczeństwie¹⁵, ostatecznie dystansując się w ten sposób od kolektywnej, społecznej definicji honoru, wskazując na umieszczoną w tym pojęciu dialektyczną grę dwóch jakości: powinności społecznej oraz moralnego uczucia naturalnego. Ma to swoje przełożenie na pojęcie sprawiedliwości u Hume'a, które – jak tłumaczy Jedynak – nie może obejść się bez swojej naturalizacji:

W danej sytuacji zwraca się uwagę na to, czy człowiek, który miał wykonać czyn, kierował się motywem właściwym dla tego czynu. Takim motywem nie może być jednak wzgląd na cnotliwość danego działania, lecz jakiś czynnik naturalny. Na przykład, ojciec powinien dbać o swoje dziecko nie ze względu na powinność, lecz na uczucie naturalne, które powinien żywić w stosunku do dziecka¹⁶.

Jest u Davida Hume'a jeszcze jedna kwestia szczególnie istotna w kontekście dwuznaczności etosu honoru, dość kontrowersyjna, a zarazem przenikliwie prawdziwa. Bardzo ironiczną odpowiedzią na problem Hume'a, który przedstawię za chwilę, mogłaby być Conradowska nowela *Pojedynek*, wyraźnie problematyzująca Hume'owską wizję honoru jako cnoty społecznej. Otóż szkocki filozof różnicuje przypadki „otwartego i ukrytego naruszenia praw honoru”, wskazując, że:

Jest wiele spraw szczególnych, dotyczących honoru zarówno mężczyzn, jak i kobiet, których naruszenia jawnego i otwartego świat nigdy nie przebacza, które natomiast bardziej jest gotów pominąć uwagę, gdy zachowane są pozory i gdy przekroczenie jest otoczone tajemnicą i ukryte. Ta sama idea zjawia się w obu wypadkach i, ściśle biorąc, znajduje równe uznanie naszej władzy sądzenia; a przecież wpływ jest różny dlatego, że w różny sposób zjawiała się przed nami¹⁷.

Jak wyjaśnić tego rodzaju relatywizm etyczny, na który przyzwala Hume, dwuznacznie analizując pojęcie honoru, skoro podobne przypadki w klasycznych Hume'owskich sytuacjach moralnych domagały się raczej wyrównania wpływu wrażenia moralnego na jednostkę, na przykład poprzez wspomnianą „korektę” uczucia moralnego przez rozum? Conrad w *Pojedynku* jak gdyby podchwytował tę niekonsekwencję Hume'a, by ją nastygmatyzować, zdemonizować, ukazać w pla-

15 D. Hume, *O źródle posłuchu*, [w:] *Traktat o naturze...*, dz. cyt., s. 628.

16 S. Jedynak, *Hume*, dz. cyt., s. 81.

17 D. Hume, *O prawdopodobieństwie niefilozoficznym*, [w:] *Traktat o naturze...*, dz. cyt., s. 235.

nie wielkiej ironicznej hiperboli. Niekończąca się sekwencja pojedynków Armanda d’Huberta oraz Gabriela Ferauda rozgrywających się w cieniu wojny napoleońskiej w równym stopniu mogłaby uchodzić za *casus* „otwartego naruszenia praw honoru” (przecież to uświęcony tradycją europejski rytuał oddawania satysfakcji urażonemu), jak i „ukrytego naruszenia praw” (rozgrywa się przecież w cieniu i dzięki osłonie kampanii Napoleona Bonapartego, z tego powodu może trwać nadal jako pogłębiająca się groteska, nie wzbudzając niesmaku świata). Jeżeli uznamy sytuację z Conradowskiego *Pojedynku* za klasyczne „otwarte naruszenie praw honoru”, nadamy potęgującemu się, iście karnawałowemu szaleństwu pojedynkowania się d’Huberta i Ferauda prawo istnienia. „Świat nigdy nie przebacza”, powiada Hume, toteż donkiszoteria bohaterów *Pojedynku* nigdy nie będzie miała prawa się skończyć. Uznając skrajną argumentację emotywistyczną, przyznając prymat uczuciu moralnemu i ignorując, a nawet wyrzekając się możliwości racjonalistycznej korekty, na którą zazwyczaj przyzwał Hume, doprowadzamy tym samym do pojawienia się moralności „świata na opak”, a może nawet bardzo lokalnej, pierwiastkowej, mikroskopijnej wersji Hobbesowskiej „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Tak, u Davida Hume’a jest możliwe dostrzeżenie „tragizmu honoru”, wyprowadzenie z filozofii zasad tragedii moralnej, nie ma jednak ona narzędzi, aby bronić się przed nieoczekiwaną dyskredytacją, niekonsekwencją, ześlizgnięciem się w groteskowość kategorii, które zostały przecież ustalone, by uprzywilejować emotywistyczne pojęcie uczucia moralnego.

Powszechnie uznaje się *Zwycięstwo* Conrada za największe oskarżenie filozofii jako dyscypliny nauki. U źródeł porażki Axela Heysta tkwi jego projekt człowieczeństwa, który mężczyzna postanowił wysubtelnić, uczynić wyrafinowanym ponad wszelkie granice, czy też inaczej mówiąc: filozoficznym w złym znaczeniu. Rzadko przy tym dostrzega się, że w *Zwycięstwie* Conrad dyskredytuje światopogląd filozoficzny bohatera, stosując się wiernie – mimowolnie bądź świadomie – do zasad wyznaczonych w obrębie tzw. gilotyny Hume’a. Jak wskazują John Wright, Robert Stecker oraz Gary Fuller, autorzy monograficznego wstępu do *Traktatu o naturze ludzkiej*:

W części IV księgi I Hume pisze, że „prawdziwa filozofia jest bliska poczuciom potocznym” i utożsamia tę prawdziwą filozofię z „umiarkowanym sceptycyzmem”. O wyobraźni, która wytwarza nasze zdroworozsądkowe przekonania, mówi, że jest „ostatecznym sędzią wszelkich systemów filozofii”. Następnie dzieli zasady tej wyobraźni na takie, które są „trwałe, powszechne i nieodparte”, i takie, „które są zmienne, słabe i nieregularne”. Tylko te pierwsze mogą stanowić podstawę „wszelkich naszych myśli i działań”. Nadto Hume opisuje zasady prawdziwej filozofii jako te, które są konieczne do przetrwania ludzkości: „natura ludzka musiałaby od razu ulec zagładzie, gdyby usunąć te zasady”. Właśnie taki charakter mają zasady sprawiające, że wierzymy w przyczynowość, a także te, które skłaniają nas do wiary w istnienie niezależnych od nas przedmiotów zewnętrznych [wyróżnienie – KS]¹⁸.

18 J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller, *Wprowadzenie*, [w:] D. Hume, *Traktat o naturze...*, dz. cyt., s. 14.

Dość śmiało uznanie *Zwycięstwa* za powieść z kluczem Hume'owskim całkowicie reorganizuje porządek utworu. Wpierw dochodzi do znaczących przewartościowań. Jeśli „prawdziwa filozofia” doprowadza w systemie Hume'a do „przetrwania ludzkości”, powieść Conrada może być przewrotną, pesymistyczną parabolą, która zakorzeniona w założeniach filozofii umysłu Hume'a może stanowić opowieść *à rebours* o filozofującej z różnymi skutkami ludzkości – tu dotyczyłaby ona wyginięcia pewnego (prywatnego, jednostkowego, egzystencjalnego) świata na skutek oddziaływania „złej filozofii”, spekulacji metafizycznej. Chciałoby się powiedzieć, zapewne nadinterpretowując, że z dramatycznie brzmiącej tezy Davida Hume'a o zagładzie świata pozbawionego filozofii potocznej Conrad wydobywał w *Zwycięstwie* esencję tragiczną. Skonstruowawszy zaś powieść, wyprowadził literacki dowód na to, że filozofia Hume'a jest filozofią tragiczną.

Tzw. zła wiara Heysta to wiara radykalnego agnostyka i sceptyka, podczas gdy Hume zaleca zdroworozsądkowy sceptycyzm umiarkowany. Oznacza on przyzwolenie na agnostycyzm poznawczy. To prawda, nigdy nie będziemy wiedzieć tego, co przekracza możliwości percepcji naszego umysłu. Nie chce się jednak u Hume'a zrujnować przez to całej osobowej wizji świata! Wszystkie nawyki rozumu filozof nazywa fantazjami, także nawyki przyczynowe. To jednak fantazje konieczne. Kiedy w ciemności słyszymy jakieś głosy, słusznie wnioskujemy, że zbliżają się do nas ludzie. Ale jeśli sama ciemność wywołuje w nas lęk, to jest to nieuprawniony rodzaj fantazjowania, efekt „syreniego śpiewu”, zgubnego nawoływania z „pustego miejsca”, które pozostawiła po sobie metafizyka, przeżarta już dogłębnie „kwasem” krytyki. I analogicznie – jeżeli wierzymy, że Tamiza będzie płynąć jutro od źródła do ujścia, to dobra wiara. Jeżeli jednak wierzymy, że jutro słońce nie wstanie, wyznajemy złą wiarę implikowaną rozszalałą fantazją, która eliminuje wszelkie możliwości życia i działania krytycznego. Adam Grzeliński, badający rozległe Hume'owskie kategorie podmiotu i przedmiotu, orzeka w finale swoich rozważań jednoznacznie:

Jednym z celów, być może najważniejszych, jaki przyświecał Hume'owi, była budowa systemu filozofii praktycznej, przede wszystkim etyki, która wystrzegając się uproszczeń racjonalnej metafizyki, spełniłaby wymogi stawiane filozofii eksperymentalnej. Nie bez przyczyny Hume za najważniejsze swoje dzieło uznawał „Badania dotyczące zasad moralności”, które zawierały wnioski ze szczegółowych badań prowadzonych we wcześniejszych pismach¹⁹.

Tzw. gilotyna Hume'a „głosiła niemożność wyprowadzania na drodze wnioskowania logicznego zdań o powinności ze zdań o faktach (*no «ought» from «is»*)” i została wymierzona przeciwko doktrynerstwu „naturalistów metaetycznych”²⁰. Jak wskazuje Władysław Skarbek, stanowiła raczej element polemiki z całą tradycją

¹⁹ A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Davida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005, s. 431.

²⁰ W. Skarbek, *Teoria wartości etycznych D. Hume'a*, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski 2003, s. 216.

metafizyczną filozofii aniżeli odrębnie formułowany postulat: „Hume wypowiada się *expressis verbis* tylko o bezprawnym przechodzeniu z «bytu» do «powinności» na gruncie dotychczasowych systemów moralności”²¹. Tak jak Hume swoją gilotynę „ostatecznie pozytywnie przewyciężył”, tak Conrad wielokrotnie pokonywał ograniczenia „gilotyny Hume’a”, generując nową dziedzinę powinności w rzeczywistościach metaetycznych, kontrfaktycznych, w powieściach. Czymś takim był na przykład romantyzm Jima czy marionetkowe widzenie świata Razumowa. Tak zwana gilotyna Hume’a była jednak warunkiem granicznym i koniecznym, by odyseja tożsamości bohaterów Conradowskich i teź tożsamości przekraczanie siebie mogły w ogóle się zacząć. Tak samo Conradowska deklaracja antyfilozoficzna, jaką było *Zwycięstwo*, spotyka się z radykalną antyfilozoficzną kampanią Hume’a. Wymiary ataku na filozofię Conrada oraz Hume’a są tu, mimo pewnej koniecznej gamy różnic, właściwie całkowicie symetryczne:

Właśnie w związku ze swoim naukowym projektem oparcia naszych przekonań na zasadach natury ludzkiej David Hume ostatecznie rekomenduje sceptycyzm, którego celem „jest ukrócić pychę zwykłych ludzkich rezonerów przez wykazanie im, że nawet w wypadku zasad, które wydają się najbardziej jasne i których przyjęcie jest na nich wymuszone przez najsilniejszy instynkt natury, nie potrafią oni osiągnąć pełnej spójności i absolutnej pewności”²².

Istotne w tym jest uchwycenie pozycji Hume’a jako ojca brytyjskiej filozofii umysłu i filozofii analitycznej oraz tego, jaki zbiór hipotez dla conradystyki umożliwia przeprowadzenie przekonującej paraleli pomiędzy nim a Conradem. Etyka Hume’a urzeczywistnia się bowiem dopiero na skutek wprowadzenia określonych epistemologicznych założeń. To w jakimś sensie zatrzymanie filozofii w jej punkcie rozważania przedfilozoficznego. Podmiot powieści Conradowskich jest o tyle interesujący jako podmiot Hume’owski, o ile zauważamy w filozofii umysłu Hume’a wykluczenie jakiegokolwiek wewnętrznego poznania samego siebie. Podmiot moralny Hume’a nie jest podmiotem poznającym w sposób aprioryczny, jego umysłowość – jeśli jest pojęta jako substancjalne ja – nie istnieje realnie. Stanowi życzeniowy fantazmat. Umysł to u Hume’a dość skomplikowana wiązka percepcji, ale nic więcej, nic jednolitego, substancjalnego, co dałoby się podporządkować ujęciu prostemu i niepodzielnemu. Czy moralność bohaterów Conradowskich jest moralnością zbioru percepcji moralnych, podmiotów pozbawionych substancjalnego podłoża, jaki daje moralna umysłowość? Tego typu ujęcie organicznie dramatyzuje Conradowską sytuację powieściową, a zarazem ją uteatralnia. Gilotyna Hume’a – chciałoby się rzec – pracuje na multiplikującej się teatralnej scenie, bo umysł to swoisty teatr, percepcje zmieniają się w związku z niezliczoną ilością postaw i sytuacji, które budują niezwykle wąską strukturę pewności. Ale czy nie tak właśnie wygląda narracja Marlowa?

²¹ Tegoż, *Gilotyna Hume’a*, [w:] *Teoria wartości...*, dz. cyt., s. 198.

²² J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 15.

Nie narracja umysłu moralnego, lecz narracja, jaką jest w stanie wydobyć z siebie ludzka wiązka moralnych percepcji o rzetelnie zawężonym i sceptycznym horyzoncie. W ramach tak wykreowanej narracji człowiek, narrator, wiązka (najczęściej właśnie Marlow) nieustannie wybiera między rozbudowywaniem własnej metafory teatralnej a stosowaniem bądź niestosowaniem gilotyny Hume'a. Narracja Conradowska w jakimś stopniu zapośrednicza odkrycia brytyjskiej filozofii umysłu i w tym sensie jest Hume'owska, jest efektem niejasnego, ale i niepowątpiewalnego wpływu sceptycyzmu umiarkowanego Davida Hume'a na literaturę.

Bardzo Conradowski ruch, który w agnostycznym klinczu przedsięwzięte teraz Hume, polega na zamianie dotychczasowych terminów poznawczych na moralne. Substytucją teorii poznania ma się stać etyka. Hume rozbudowuje wiedzę o umyśle jako organie moralnym. Dopiero uznanie w wiązce percepcji oddziaływań metaetycznych pozwala na identyfikowanie tej wiązki, stworzenie tożsamościowego dla niej podłoża, które można nazwać moralną umysłowością. A więc zamiast metafizycznej nauki duszy pojawia się analityczna wiedza o umyśle moralnym. Ten zwrot Hume'a mógłby być również zwrotem Conrada, obecny już od *Lorda Jima* wzbudzałby zapewne przychylność Bertranda Russella w stosunku do pisarza, którego autor *Principia mathematica* mógłby uznawać za literackiego „analityka moralności”, zaszczepiającego na literackim podłożu brytyjskich powieści oraz brytyjskich narracji punkt widzenia nowoczesnej, szkockiej tradycji filozoficznej. Mimo wszystko obraz nieistnienia substancjalnych sił, które wiązałyby między sobą w sposób konieczny składniki świadomości, zdaje się dla Conrada porażający do samego końca. Efektem tego może być *Gra losu* (*Chance*), powieść, która w jakiejś mierze mogłaby zdradzać wyjściową pozycję filozofowania Hume'a: *ignoramus et ignorabimus*. Jest to zarazem, zauważmy zbieżność, wyjściowa pozycja opowiadania Marlowa oraz innych narratorów. Podmiotem granicznej niewiedzy, w o wiele większym stopniu niż kiedyś Jim w opowieści Marlowa, jest w tym wypadku postać Flory de Barral, córki ogołoconego z pieniędzy bankiera.

Swego czasu Leighton Pratt w studium o źródłach tzw. literackiej filozofii Conrada wskazywał na opinię Zdzisława Najdera o kantyzmie, względnie neokantyzmie pisarza i ukazywał ją jako niefortunna. Strategia Najdera została już w moim tekście przybliżona; była ona, jak się wydaje, związana przede wszystkim ze sceptycyzmem, a przynajmniej ze znamieną rezerwą, powściągliwością w konfrontowaniu światopoglądu Conrada z filozofią angielską, tj. brytyjską filozofią umysłu, filozofią analityczną, pragmatyzmem Williama Jamesa itd. Pratt usiłował przeciwstawić się temu kantowskiemu portretowi autora *Jądra ciemności*, dowodził, że „przekonanie Kanta co do ostatecznej, zainspirowanej porządkiem absolutnym organizacji społeczeństwa z pewnością nie było współdzielone przez Conrada”²³. Pojawiały się w końcu argumenty ostateczne, które w oparciu

²³ „Kant's belief in the ultimate, divinely inspired organisation of society was certainly not shared by Conrad”, zob. L. Pratt, *The sources of Conrad's „philosophy”*, [w:] tegoż, *Litterae et lingua. In honorem Premislavi Mroczkowski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 164.

o znaczące różnice pomiędzy pojęciami Kantowskiego i Conradowskiego obowiązku doprowadzały do wykolejenia pierwotnej koncepcji Najdera i w efekcie – konieczności uznania wcześniej rozpoznanej filiacji za pseudokantyzm. W tym wypadku argumentem rozstrzygającym miała być między innymi etyka w *Tajemnym wspólniku*, etyka – może warto przypomnieć – odnajdująca w szczególnym typie granicznej sytuacji egzystencjalnej subiektywną sankcję moralną. Leggatt, oficer „Sephory”, morduje na pokładzie własnego statku żeglarza, lecz uciekając przed sprawiedliwością, trafia na inny okręt, którego kapitan – w tajemnicy przed resztą załogi – postanawia ocalić go przed surową karą:

Now, the wide gulf between Kant and Conrad should be plain: Kant's morality was above all absolute (and his ethics were not nearly so autonomous as he at first claimed, for right behaviour he was subjected to the laws of the State and directed towards pleasing God), whereas in Conrad there is a relative morality, a common bond of constancy. Kant would undoubtedly have condemned the captain in The Secret Sharer, while Conrad obviously approves of his releasing Leggatt. Duty was seen by Kant in the most rigid terms as an expression of Man's rational nature (in which Conrad had little belief), which he was under the categorical imperative to follow, whereas for Conrad any device – whether rationally based or not – could be fairly used against the threat of evil. The French Lieutenant in Lord Jim behaves honourably in accordance with the Kantian imperative, and Conrad treats him coldly²⁴.

W swojej pracy, w jakimś stopniu kontynuując tę antykantowską lekturę Conrada (u Pratta jednak niezwykle Kanta spłycająca!), wysuwam konkurencyjny wobec Kanta i silniej akcentujący irracjonalizm oraz relatywizm etyczny projekt Davida Hume'a. Obie filozofie nie dają się do siebie, wbrew pozorom, sprowadzić, a bynajmniej nie na płaszczyźnie etycznej. Obranie ścieżki Hume'a w interpretacji dzieła Conrada owocuje tymczasem na wielu polach. Przede wszystkim umożliwia – oczywiście na gruncie hipotetycznym, ale to już bardzo wiele – stworzenie platformy możliwej dyskusji Conrada z brytyjską filozofią analityczną, choćby poprzez dzieło literackie, a tym samym pogłębioną interpretację relacji łączącej Conrada z Russellem. W dalszej części swojej pracy Leighton Pratt zdecydował się sprowadzić cały problem do refleksji nad alternatywą: Kant lub Schopenhauer, ostatecznie obierając dość trywialną drogę implikacji: jeżeli nie Kant, to Schopenhauer. Tymczasem, biorąc pod uwagę niekrytyczny stosunek Schopenhauera do Hume'a oraz fakt, że na ważne, kontrowersyjne, Conradowskie pytania o pojęcie obowiązku (takie właśnie jak bardzo testujące etyków pytanie o Leggatta z *Tajemnego wspólnika*) Hume, jak się wydaje, odpowiadałby afirmująco, moglibyśmy wyciągnąć wniosek o paraleli Conrad – Hume jako swego rodzaju paraleli „koncyliacyjnej”, mogącej pogodzić zarówno zwolenników badania kantowskiego nachylenia tzw. literackiej filozofii Conrada, jak i tych, którzy pragnęliby widzieć w autorze *Zwycięstwa* prekursora egzystencjalizmu przewyżającego swoją

²⁴ Tłumaczenie po polsku, tamże.

wizją etyczno-filozoficzno-literacką aporie sytuacji moralnych u Sartre'a i Camusa. W taki sposób, nie mówiąc niczego *sensu stricto* o schopenhaueryzmie Conrada, zakotwiczyłibyśmy w jego literacko-filozoficznym światopoglądzie intuicje, które należałoby nazwać preegzystencjalistycznymi.

Decyzję o wyswobodzeniu Leggatta podejmuje się w *Tajemnym wspólniku* niejako na prawach wyznaczanych przez Hume'owską ideę obywatelskiego nieposłuszeństwa. Absolutnie nie należy tu bowiem zapominać, że sumienie u Hume'a jest uczuciem, uczuciem moralnym, jedynie korygowanym lub niekorygowanym przez rozum. Tak przecież jest z ambiwalentnym u autora *Traktatu o naturze ludzkiej* pojęciem honoru:

O ile cnota jest celem i jest pożądana dla niej samej, to powinno występować pewne uczucie, które jej dotyczy, pewien wewnętrzny smak czy odczucie, czy jak nazwiecie to inaczej, co odróżnia dobro i zło moralne, przyjmuje jedno, a odrzuca drugie. [Smak] przejawia zdolność twórczą i ubarwia wszystkie przedmioty kolorami zapożyczonymi od uczucia wewnętrznego (internal sentiment), tworzy w określonym stopniu nowy twór. Rozum, będąc chłodny i niezainteresowany, nie jest motywem do działania, lecz tylko kieruje impulsami otrzymanymi od pragnień i skłonności i pokazuje nam środki umożliwiające realizację szczęścia oraz unikanie nieszczęścia²⁵.

Nie bez przyczyny – jak komentują to Wright, Stecker i Fuller – u Hume'a „mechanizm współodczuwania stał się podstawą koncepcji sądów moralnych”²⁶. *Tajemny wspólnik* to rzeczywiście przykład opowiadania, w którym Conradowskie maksymy moralne muszą zostać odsunięte na rzecz Hume'owskiej etyki uczucia typu *moral sentiment*. Jak zaś w *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume interpretował obowiązek, skoro w filozofii Kanta czyn Leggatta zostałby spostonowany właśnie ze względu na pogwałcenie idei obowiązku? Otóż w jednym z rozdziałów *Traktatu...* dotyczącym obowiązującej mocy przyrzeczeń Hume opowiada się za radykalną naturalizacją pojęcia obowiązku:

Wszelka moralność opiera się na naszych uczuciach; i gdy jakieś działanie czy jakaś własność umysłu podoba się nam w pewien określony sposób, to mówimy, iż to działanie czy też ta własność jest cenna; gdy zaś zaniedbanie czy niedokonanie jakiegoś działania nie podoba się nam w sposób podobny, to mówimy, że ciąży na nas obowiązek wykonania tego działania. Zmiana zobowiązania wynika ze zmiany uczucia; a powstanie nowego zobowiązania zakłada, że powstało jakieś nowe uczucie. Byłoby więc niedorzeczne chcieć w akcie woli jakiegoś nowego zobowiązania, to znaczy jakiegoś nowego uczucia przykrości czy przyjemności; i nie jest też możliwe, iżby ludzie w sposób naturalny popadali w taką grubą niedorzeczność. Przyrzeczenie więc z natury rzeczy jest czymś, czego zupełnie nie da się pojąć, i nie ma takiego umysłu, który by się z nim wiązał [wyróżnienie – KS]²⁷.

25 D. Hume, *Uczucie moralne*, [w:] S. Jedynak, *Hume*, dz. cyt., s. 203–204.

26 J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 43.

27 D. Hume, *Traktat o naturze...*, dz. cyt., s. 597.

Na tym jednak nie koniec – Hume idzie za ciosem i po ustaleniu oraz umotywowaniu naturalistycznej perspektywy widzenia obowiązku dąży do ugruntowania konwencjonalizmu. Naturalistyczno-konwencjonalistyczne pojęcie obowiązku natomiast doskonale współgra już nie tylko ze sprawą Leggatta w *Tajemnym wspólniku*, lecz także z kwestią Nostroma, jego służby i narodowego zobowiązania wobec Costaguany. Jeżeli bowiem mówić (a jest to bardzo ryzykowne) o „rozczarowaniu patriotycznym” (raczej quasi-patriotycznym) bądź jak gdyby Weberowskim „odczarowaniu patriotyzmu” (raczej quasi-patriotyzmu) u Nostroma, odczarowaniu jego zobowiązania, metafizycznego długu wobec Costaguany, to przewartościowanie całej tej sytuacji poprzez naturalistyczno-konwencjonalistyczne użycie pojęcia obowiązku Humowskiego jeszcze bardziej potęguje skalę dramatu. Hume tłumaczył bowiem:

Nie ma naturalnej skłonności do tego, żeby dotrzymywać przyrzeczeń – skłonności różnej od poczucia, że one obowiązują, a stąd wynika, że wierność przyrzeczeniom nie jest żadną cnotą naturalną i że przyrzeczenia nie mają żadnej mocy, która by była wcześniejsza niż konwencje między ludźmi. Gdyby ktoś nie chciał się na to zgodzić, to musiałby dać poprawny dowód następujących dwóch tez: a mianowicie tego, że istnieje swoisty akt umysłu związany z przyrzeczeniami oraz że wskutek tego aktu powstaje różna od poczucia obowiązku skłonność, by spełnić przyrzeczenie. Ja przyjmuję z góry – powiada na sam koniec Hume – że niemożliwą jest rzeczą dowieść którejkolwiek z tych dwóch tez; a co za tym idzie, odważam się wyprowadzić wniosek, że przyrzeczenia są ludzkimi wynalazkami opartymi na koniecznościach i interesach życia społecznego [wyróżnienie – KS]²⁸.

To, co jeszcze przemawia na rzecz paraleli Conrad – Hume, a odróżnia Conrada od Kanta, to wpływ tzw. tezy ignorancji, zupełnie inaczej aniżeli u Kanta – u Conrada rozbudowanej oraz (jak się wydaje) nieprzewyciężonej. Ta sama doktryna ignorancji, doktryna, nie zaś Kantowskie spostrzeżenie do przewyciężenia, święci triumfy także w obrębie filozofów szkockiej szkoły zdrowego rozsądku. Ostateczna diagnoza to właśnie ignorancja, a nie jak u Kanta stadium, które należałoby przekroczyć. W *Rozważaniach o władzach poznawczych człowieka* Thomas Reid notuje: „Jakkolwiek świadomi jesteśmy spostrzegania przedmiotów, jednak nic zupełnie nie wiemy na temat tego, jak ono zachodzi; równie niewiele wiemy o tym, jak spostrzegamy przedmioty, a także i o tym, jak zostaliśmy stworzeni”²⁹. W tzw. szkockiej filozofii zdrowego rozsądku, do której także przewrotnie przynależy Hume, lokować należy, jak się wydaje, właściwe pokłady „literackiej filozofii” Conrada. Czy to oznacza, że światopogląd Conrada należałoby nazwać neoszkockim, a nie neokantowskim? Dalsze słowa Reida implikują także problemy Conrada z narracją, które ostatecznie zyskują swoje przełożenie na eksperymenty narracyjne autora *Gry losu*: „Skoro przyjęlibyśmy, że w umyśle istnieje obraz lub że pozostaje on w styczności z umysłem, wówczas również niewiele wiedzieliby-

²⁸ Tamże, s. 599.

²⁹ T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. i wstęp M. Hempoliński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 217–218.

śmy o tym, w jaki sposób percepcja może być przez ten obraz wywołana, jak nie wiemy, w jaki sposób wywołana jest ona przez najbardziej oddalony przedmiot”³⁰. Nie wiemy, jak powstaje percepcja, lecz pomimo obowiązywania doktryny ignorancji heroicznie tworzymy narracje punktu widzenia – tak mogliby powiedzieć o swojej metodzie pisarskiej językami Hume’a i Reida autorzy postwiktorianscy, zwłaszcza Henry James i Joseph Conrad.

Doktryna ignorancji jest dla Hume’a nieustannie realnym punktem odniesienia, poza który żadnym sposobem nie daje się transcendować. Brak apodyktycznej pewności Kanta wiedzie tym samym do etyki, która – mimo że jest wyraźnie sformułowana – jest bezimperatywowa, nie podporządkowuje sobie argumentów za pomocą własnej tzw. apodyktycznej pewności. W tym względzie ekspansywizm Kanta (bo tak należy go określić) zostaje tutaj przewyższony rodzajem kontrfilozofii: minimalizmem, agnostycyzmem, asekuracją Hume’a, która nie jest jednak ani recesją, ani stagnacją. Właśnie dlatego chciałbym mianować propozycję Davida Hume’a etyką bezimperatywową, a zatem etyką bez choćby potencjalnego zagrożenia ideologią wynikającą z ekspansywności poglądów filozoficznych. To etyka Hume’a, a nie etyka Guyau, jak sugerowali Maria Dąbrowska i Zdzisław Najder, istnieje w swojej istocie „bez sankcji i bez powinności”. Wpływ doktryny ignorancji na brytyjską filozofię umysłu jest przeważający i – po prostu – niezwykle rozległy. Zda się integrować światopogląd pisarski Conrada, który należałoby zgodnie z tym punktem widzenia nazwać neoszkockim. Neoszkotyzm Conrada z kolei, wskazywany w jego dziełach, właściwie w przekrojach jego dzieł, ich wymowie, zbliża go do Russella na płaszczyźnie, o której do tej pory – z przyczyn orientacji genetyczno-biograficznej, nie zaś ideowo-porównawczej badań – nie mogło być mowy.

CONRAD – HUME

This study is an attempt to reassess the state of research on Joseph Conrad, his life and literary work. This research is strongly subjugated to only one line of anthropological discourse. It was developed around the cultural anthropology paradigm, and only in accordance with this discipline, thus determining not only basic notions of a narrative, but also the concept of cognition which is organising these narratives. It is not the aim of this paper to distinguish any components of Conrad’s philosophical worldview. Instead, the author would like to present Conrad’s work within the framework of, and using tools proffered by, philosophical anthropology, regardless whether they may be ignored by cultural anthropologists. The comparison of Conrad’s protagonists’ ethics (the author here analyses *Victory*, *Chance*, *Nostromo* and *Duel*) with the philosophical system of David Hume signifies, according

³⁰ Tamże, s. 218.

to the author, a shifting emphasis in the perception of the role of auxiliary sciences in building knowledge about the world of values of Conrad's novels and novellas. Not only has a cultural anthropologist working in the field of philosophy, using the classic quotations from Immanuel Kant, the potential to unlock this convoluted universe, but also a philosophical anthropologist is capable of comparison of fictional moral values attributed to the Conrad world with sophisticated texts such as less known Kants's essay *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. The final conclusion of these explorations is establishing the somewhat blurry attributes of the Scottish School of Common Sense which impacted Conrad's work.

