

Хјум за проблемите на познанието – некои епистемолошки импликации

Мирко Ѓошевски

УДК: 165.64.073

1. Хјумовиот пристап кон прашањата на познанието

Дејвид Хјум – филозофот емпирист кој го доведе емпиризмот до крајни кон-секвенци на скептицизмот и агностицизмот, своето умување за прашањата на познанието го отпочна на следниов начин:

Сите восприемања (перцепирања) на човечкиот ум се делат на два различни вида кои ќе ги викам *впечататоци* и *прејисџава*.¹

А овие восприемања (перцепирања) на човечкиот ум се поделени вака според степените и силината на живоста со која го погодуваат умот и со која пробиваат во нашата мисла или свест. Оние восприемања кои пробиваат со најголема сила се впечататоците, а такви се сите наши осети, страсти, емоции и тоа онакви какви што се при нивното прво јавување во душата. Претставите, пак, за Хјум се бледи слики на овие впечататоци кои ги имаме при мислењето и умувањето. Според тоа, доживувањата кои ги имаме при директното гледање, слушање, допирање, спаѓаат во *впечататоци* (импресији). Нашите мисли настануваат врз основа на овие впечататоци и тоа како нивни повеќе или помалку јасни копии. Според тоа секоја наша мисла, т.е. *прејисџава* или идеја си има свој изворен впечаток (импресија) врз основа на која настанала. Така, во поглед на прашањето за потеклото на нашите знаења Хјумовиот одговор е дециден: искуството и тоа она кое настанува со дејноста на сетилата е изворот на сето наше познание. Нашето мислење може да се чини неограничено, па со него да си го замислуваме и она што никогаш не сме го имале во нашето искуство,

¹ Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1983, 15.

смета Хјум. Па сепак, тој сака да нè увери дека сите мисловни творби потекнуваат од сетилната граѓа која нашата душа ја сврзува, преобликува, зголеμουва или смалува. На пример, кога си претставуваме еден таков објект како што е „златна планина“ тогаш, всушност, ние сме сврзале две наши директни сетилни искуства – перцепции, и тоа онаа на златото (некој златен предмет и онаа на планината. Истото важи за сите идеи, па дури и за оние најсложените, кои се најоддалечени од нивните сетилни извори. Така и претставата за бог е настаната врз основа на нашите дејности кои се одликуваат со добрина и мудрост. А кога безгранично ќе ги зголемиме својствата на добрината и мудроста и ќе му ги припишеме на едно единствено суштество, тогаш сме ја создале претставата или идејата за бог.

Според вака сфатениот извор на познанието следува дека за вистинити знаења можат де се сметаат идеите за кои точно се утврдуваат импресиите од кои се настанати, а идеите кои се сврзуваат со импресиите од кои не се настанати водат во погрешни знаења и заблуди. Затоа, сега се наметнува пресудното прашање за определувањето на смислата и вредноста на Хјумовиот пристап кон човечкото познание: од каков карактер е емпиризмот на Хјум или кои проблеми тој поставува и какви решенија нуди за нив?

Кон одговорот на поставеното прашање ќе пристапиме најнапред со изложување на општиот теориски модел на емпиризмот како правец во теоријата на познанието. Со тој модел треба да се опфатат одговорите на прашањата за потеклото, предметот, средствата и критериумите на човечките знаења. Без оглед на бројните варијации во кои се јавува емпиризмот во однос на овие одговори, сепак како нивен заеднички содржател би биле следниве ставови:

- 1) Нашето познание започнува со искуствата стекнати со дејноста на сетилата;
- 2) Вистински предмети на познанието можат да бидат само сетилно-перцептивните ствари;
- 3) Основните средства на познанието се сетилните фактори: осетите и перцепциите;
- 4) Основен критериум на вистинитоста на нашите знаења е нивната кореспондентност со сведоштвата на искуството;
- 5) Основен метод на познанието е системтската примена на индуктивното заклучување.²

Функционирањето на овој модел во расветлувањето на Хјумовите гносеолошки погледи има ограничена експланаторна моќ. Всушност, Хјумовиот специфичен емпириски пристап доведува под прашање најмалку три од изложениите ставови. Емпиристичката теорија на познанието кај Хјум паѓа при решавањето на три

² Види, Мирко Ѓошевски, *Основи на теоријата на познанието*. Скопје: Аз-Буки, 2009. 406-409.

клучни проблема: утврдувањето на постоењето на супстанцијата, нужноста на причинско-последичната врска и валидноста на индуктивното расудување.

Овде, во куси црти, ќе бидат проследени овие Хјумови проблеми на познанието и ќе биде укажано некои нивни епистемолошки импликации.

2. Проблемот на супстанцијата

За појдовна точка во определувањето на Хјумовите ставови за супстанцијата ќе го земеме вториот став од изложениот теориски модел на емпиризмот: вистински предмети на познанието може да бидат само сетилно восприемливите ствари.

Според емпиристичкото учење на Џон Лок изворот на искуството стекнато со сетилното восприемање (сензацијата) е трансцендентен во однос на субјектот. Сетилно-восприемливи се идеите на надворешното искуство или сензацијата, добиени од дејствата на надворешните дразби – објективно постојните ствари, кои можат да се опфатат со поимот на телесната или материјална супстанција.

За Берклиевот субјективен идеализам и иманентизам постои само духовната супстанција, бидејќи стварите не се ништо друго освен комбинации од осети или перципирани идеи. Затоа неговиот идеализам води кон еден вид на сензуалистички спиритуализам.

Хјумовата појдовна точка во определувањето на онтолошкиот реалитет, всушност, се разликува и од Локовата и од Берклиевата. Овде е пресудно неговото поимање на содржините на познавателаната свест. За него впечатоците и претставите се безусловен или апсолутен реалитет. Во нивната даденост не можеме да се сомневаме. Отаде, вистинските објекти на познанието можат да бидат само релациите, мислите и фактите. Сите тие на одреден начин се однесуваат кон елементарните содржини на свеста – впечатоците и претставите. Но, кој е вистинскиот извор на впечатоците? Материјалната супстанција – трансценденцијата? Или, можеби, духовната супстанција – иманентоста? Хјум е дециден во своето одбивање да го утврди изворот на впечатоците во било каков вид на супстанцијата. Впрочем, тој го подложува овој поим на разурнувачка критика. Еве како тој го испитува централниот поим на нововековната филозофија – супстанцијата.

Радо би ги запрашал оние филозофи, кои толку многу од своите умувања засновуваат врз разликувањето на супстанцијата и акциденцијата и замислуваат дека за секоја имаме јасни претстави, дали претставата за супстанцијата потекнува од впечатоците или од рефлексивната?³

³ Види, Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, 26.

Со одговорот на вака поставеното прашање, Хјум се обидува да го разнебити наполно поимот за супстанцијата. Неговата аргументација се сведува на следново:

Ако таа „јасна“ претстава за супстанцијата ни ја пренесуваат сетилата, тогаш се прашуваме од кое сетило и на кој начин? Ако ја восприимеме со видот, тогаш мора да е боја, ако со ушите – звук, ако со јазикот и непцето – вкус! Но, очигледно, никој не ја смета супстанцијата за боја, звук или вкус.

Следува дека претставата за супстанцијата, доколку таа стварно постои, мора да потекнува од впечатоците на рефлексивната. А впечатоците на рефлексивната, смета Хјум, се различуваат на нашите страсти и емоции. Се разбира, невозможно е било која од нив да биде самата супстанција.

Па како тогаш воопшто настанала една ваква наша претстава? Таа, всушност, според Хјум, е собир од прости претстави кој ја составила нашата мечта, па му дала и посебно име со кое сме го довикувале тој собир во своето или туѓото сеќавање.

Така, доследен на емпиристичкиот филозофски пристап, како и во духот на екстремниот номинализам, Хјум наполно го разорува поимот на супстанцијата – централниот поим на филозофијата на новиот век. А низ сиот тој нов век (седумнаесеттиот), знаменитите филозофи – Декарт, Спиноза и Лајбниц – токму во овој поим го бараа клучот за отворањето на филозофската тајна и тоа во метафизиката (онтологијата), гносеологијата, етиката. Но, особено е интересна констатацијата дека после Хјумовата критика нема никаков сериозен обид во западната филозофија за возобновување на учењето за супстанцијата. Затоа, како најзначајна последица на оваа Хјумова критика е следнава епистемолошка импликација: материјалистички определените филозофи се свртуваат кон утврдувањето и продлабочувањето на природонаучниот поим на материјата, а идеалистите кон развивањето на трансцендентализмот (Шелинг) или кон апсолутниот идеализам (Хегел). Конечно, Хјумовата критика на поимот на супстанцијата во нововековната филозофија, во голема мера ја оправдува оценката дека токму овој мислител е родоначалник или духовен инспиратор на позитивизмот. Или, уште поопределено, оној кој во хронолошка смисла е првиот кој би можел да го носи називот „позитивист“ како духовен татко на филозофијата на позитивизмот.⁴

3. Проблемот на каузалитетот

Од сите проблеми на познанието, покренати во Хјумовите филозофски списи, најголемо внимание привлечило неговото истражување на причинско последич-

⁴ Види, Lešek Kolakovski, *Filozofija pozitivizma*. Beograd: Prosveta, 1972, 62.

ната врска – каузалитетот. Можеби, овој интерес првенствено е предизвикан од резултатите со кои Хјум го разнишал овој темелен принцип на научното познание.

Како, всушност, Хјум го поставува и толкува причинско-последичниот однос меѓу појавите?

Колку за потсетување, треба да се истакне најнапред дека за Хјум основната функција на разумот е во неговата моќ да ги утврдува врските меѓу впечатоците (импресиите) и претставите (идеите) кои настанале врз нивна основа. При тоа може да се истражуваат и врските меѓу самите идеи, независно од впечатоците од кои потекнуваат. А тоа се идеите кои ги изразуваат врските (релациите) на сличноста, спротивноста, степените на разни квалитети, квантитативните соодноси. Затоа, до колку предмет на нашето мислење се овие односи, тогаш не нѝ е потребно никакво нивно сообразување со впечатоците или фактите. Такви се врските и односите изразени во идеите кои ги проучуваат математичките науки – аритметиката и геометријата. Овие науки го даваат демонстративното познание, бидејќи ги изразуваат нужните врски на односите меѓу идеите. На ваквото познание, кое е наполно априорно во однос на искуството, се создал идеалот на Декартовата теорија на познанието – универзалната математика (*mathesis universalis*). Таквите знаења се засновани на несомнените јасни и очигледни вистини, па отаде произлегува и нвната нужност и уверливост.

Меѓутоа, во сосем поинаква положба се наоѓаме кога сакаме да ги утврдиме односите како што се: идентитетот, допирот, положбите во просторот и времето и причинско-последичните врски. Овде сме во сферата на искуствените знаења, бидејќи се работи за утврдувањето на врските меѓу идеите и фактите.

Односите, идентитетот, како и на положбите на предметите во просторот и времето, ги утврдуваме со едноставните акти на перципирањето. Затоа, овде, смета Хјум, не се работи за никакви демонстративни акти на разумот, за никакви интелектуални операции. Бидејќи, овде умот никогаш не оди подалеку од она што е непосредно дадено во сетилата. Но, затоа пак, само и единствено односот на причиноста тврди одредена врска која постои или не постои меѓу предметите кои им се дадени на сетилата во просторниот допир и временското следување. Согласно со својот метод на испитување на потеклото на идеите, Хјум анализите на причиноста ги отпочнува со разгледувањето на оваа сложена претстава и со барањето на нејзиното потекло. Во трагањето по изворните впечатоци на причиноста Хјум поаѓа од согледбите:

- 1) За сите предмети за кои сметаме дека се причини на одредени последици, имаме потврдени сетилни впечатоци дека се во одреден просторен допир. Односот на допирот е од суштински карактер за причиноста.

- 2) Временското претходење на причината во однос на последицата, иако не е универзално прифатено, сепак, претставува битен составен елемент на претставата на причиноста.
- 3) Претставата на причинско-последичната врска ја подразбира и нејзината нужност.

Хјум, овде потсетува дека нужноста на причиноста произлегува од општата максима во филозофијата - што год е и да отпочне да постои мора да има причина на постоењето.⁵

За верификацијата на првите два става доволни ни е искуството, бидејќи самите осети ни ги даваат впечатоците од кои настануваат нивните соодветни претстави. Така, доколку за две појави сме уверени дека се во причинско-последична врска, т.е. дека едната како причина го предизвикува јавувањето на втората како последица, тогаш потврда за таквата врска имаме во искуството и тоа така што нашите сетилиа ни покажуваат дека тие се допираат во просторот и временски едната ѝ претходи на другата.

Но проблемот се јавува при утврдувањето на нужната поврзаност меѓу двете појави за кои сметаме дека се поврзани како причина и последица. Како да се утврди оваа нужна поврзаност?

Хјумовиот одговор е поразителен и тоа не само за филозофијата, туку во голема мера и за науката, па дури и за обичниот здрав разум. Тој сака да не увери дека нашето познание не може на никаков начин да ја утврди или оправда оваа нужна поврзаност. Ниту искусно, ниту интуитивно, ниту демонстративно не е можно да се утврди нужната врска меѓу појавите за кои веруваме дека едната истапува како причина – другата како последица. Од самата очигледност на топлината и светлината која доаѓа од огнот не е можно однапред да се заклучи дека од него може да се изгори. Впрочем еве како Хјум сака да не увери во неможноста да се утврди оваа нужност:

Кога околу себе ги гледаме надворешните предмети и го набљудуваме делувањето на причината, никогаш, во одделен случај, не сме во состојба да откриеме никаква сила или нужна поврзаност, никакво својство кое ја поврзува причината со последицата и дека едното предизвикува задолжително последица од другото. Она што првенствено го наоѓаме е, дека едното навистина следи по другото.⁶

⁵ Види, Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, 80.

⁶ Дејвид Хјум, *Испитување на човечкото познание*. Скопје: Слово, 2001, 62-63.

Хјум го илустрира својот став со бројни и разновидни примери. Еден од нив, кој следи непосредно по цитираниот текст, е примерот со судирот на двете билјардски топки. Удирот на едната топка во другата е следен со движењето на оваа втора. И тоа, според Хјум е сè што им се јавува на нашите надворешни сетила. Од таквото дејство на предметите, духот немал никакво чувство или „внатрешен впечаток“. Или, друг Хјумов пример, падот на каменот оставен без потпирка. Ние секогаш ја сметаме за нужна врската меѓу падот и немањето потпирка. Но во самиот камен, смета Хјум, нема ништо инхерентно што би нè попречувало во помислата дека тој не би требало да појде кон височината наместо да падне на земјата. Затоа, во ниту еден одделен случај на причина и последица, нема ништо што би сутерира-ло идеја на сила или нужна поврзаност – заклучува Хјум.

Според тоа, за Хјум нужноста е својствена само за сферата на интелектот – демонстративното познание (математичката дедукција), а не им е инхерентно својство на самите ствари. Токму поради тоа во искуството не е можно да се потврди идејата за нужната врска меѓу појавите за кои сметаме дека се поврзани како причина и последица. Колку и годе да сме имале искуства со некој вид повторувања на случувањата кои ги сметаме за причински поврзани, сепак, оттука никако не следува дека таа врска е нужна, т.е. дека безусловно ќе важи и за следното повторување, т.е. за иднината.

Ако е така, како што тврди и образложува Хјум, тогаш се прашуваме: од каде потекнува нашата силна увреност во нужноста и објективноста на причинско-последичните врски?

Според Хјум, таквата увреност доаѓа од создадената навика да очекуваме дека она што се случувало во одредени текови на минатото да продолжи да се случува и во иднината. Тоа е нашата длабока потреба: да го организираме и средиме нашето искуство, не само за да делуваме успешно, туку и воопшто да се одржиме во живот. Значи, моќта на навиката – таа наша втора природа, е клучот за нашето верување дека појавите кои ги регистрираме во сетилното искуство како просторно допирни и временски последователни, дека таквите појави се уште и нужно поврзани како причина и последица. Едноставно, самата наша природа бара таков поредок во природата во кој одредени случувања ќе ги сметаме за причини кои нужно предизвикуваат одредени последици. Во едно вакво објаснување би се резимирал Хјумовиот одговор на поставеното прашање.

Епистемолошките консеквенци од изложеното Хјумово поимање на каузалитетот, поточно од неговото негирање на реалитетот на нужноста на оваа врска, имало силен одглас во сите позначајни текови на подоцнежната филозофија.

Најнапред како неодминливо се наметнува Кантовото реагирање на Хјумовото поимање на каузалитетот, бидејќи токму на оваа категорија, според Кант, се

темели познанието од кое настануваат нашите научни знаења. Впрочем, каузалитетот и депенденцијата (причината и последицата) е во составот на неговата табела на чистите поими на разумот – категориите.⁷ Всушност, Кант прави усилби да ја спаси нужноста и општоважноста на каузалитетот, бидејќи токму во неа е темелот на научното познание. Причиноста во неговиот критицизам и трансцендентален идеализам е издигната на нивото на синтетички априорен закон: „секоја појава мора да има своја причина“. Иако не им ја припишува на стварите по себе, сепак, за Кант каузалитетот е неопходна категорија која овозможува суредување на светот на појавите на природата и претставува моќно орудие на разумот во нивното проучување.

Хјумовата негација на нужноста и објективноста на каузалитетот наидува на особено остра критика од страна на марксистите. Тие му забележуваат на Хјум за неговиот радикален скептицизам, кој во крајна линија води во агностицизам – одрекување на можноста за достигнување на објективната вистина. Така, Енгелс во своите разгледби на проблемите на дијалектиката и теоријата на познанието, најнапред му оддава признание на Хјум за неговото аргументирање на ставот дека самото правилно следување на појавите едни по други може да создаде претстава дека едната нужно ја произведува другата. Како на пример, светлината и топлината кои заедно доаѓаат од Сонцето. Но, она што го немал предвид Хјум, а особено го истакнува Енгелс, тоа е човековата дејност – праксата. Благодарение на неа и само на неа може да биде оповргнат Хјумовиот скептицизам. А токму во праксата ние потврдуваме дека едно движење е причина на друго и тоа така што и самите создаваме одредено движење доколку ги создаваме условите во кои тоа се врши во природата.⁸ Овде Енгелс во побивањето на скептицизмот се служи со познатиот пример: полнењето на пушката со капсула, експлозив, куршум и опалување. Имено, врз основа на досегашниот опит очекуваме одредена последица, доколку само го повлечеме чкрапалото. Овде ни најрадикалниот скептик не е во право ако тврди дека од сето досегашно искуство не произлегува дека и следниот пат ќе дојде до очекуваниот ефект – опалување и исфрлање на зрното. И во случај да се изврши опалувањето, но и во случај да не се изврши – секогаш постои нужната причинско последична врска. Бидејќи и за неопалувањето постои соодветна причина: откажало палењето на барутот, се распрснала цевката, неисправност на механизмот за опалување и друго. На тој начин каузалитетот е двојно потврден - и при исфрлањето на зрното и при неговото изостанување. Разбирливо, Енгелс и неговите следбеници, особено дијалектичките материјалисти, настојуваат по секоја цена да ја сочуваат објективната реалност и нуж-

⁷ Види, Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ 1976, 90.

⁸ Види, Фридрих Енгелс, *За дијалектиката*. Скопје: Култура, 1975, 89.

носта на каузалитетот, бидејќи тоа е за нив темлот на филозофскиот материјализам и научното познание, особено она во сферата на природните науки.

4. Проблемот на индукцијата

Прашањата на познанието кои Хјум ги покренал на страниците на неговата *Расправа за човечката природа*, неминовно водат кон испитувањето на валидноста на логичките операции на заклучувањата од премисите засновани врз искуството. Се работи за оној вид заклучувања кои особено ги преферира Франсис Бекон – индукцијата и тоа, особено, онаа непотполната. Како Хјум доаѓа до согледувањето и формулирањето на проблемот на логичката заснованост на индукцијата?

Расправајќи за „заклучувањето од впечатокот кон претставата“ Хјум, со нему својствениот манир на испитување на валидноста на идеите, настојува да нè увери дека овој премин не го прави разумот, туку искуството. Како што беше покажано, во случајот со тврдењето на причинско-последичните врски, видливо е дека ова заклучување се засновува врз минатото, т.е. искуството кое ја твори навиката дека овие врски се нужни врски. Овде, при преминот од впечатокот кон претставата, Хјум смета дека разумот не може да ја има определувачката улога, бидејќи:

Ако разумот би определувал, тој би постапувал според принципот дека случаите за кои не сме имале искуства мора да им се слични на случаите за кои сме имале искуства, па текот на природа се продолжува еднообразно исто.⁹

Според тоа, за Хјум не е можно да се имаат никакви демонстративни аргументи за тврдењата дека она за што сме имале искуство мора да биде слично со она за што не сме имале искуство. Затоа заклучувањата од овој вид, бидејќи не се демонстративни акти на интелектот, може да бидат само акти на верувањето, втемелени врз искуствата на повторувањето. За нивната оправданост ја имаме само нашата навика, т.е. верувањето дека мора да постои сличност меѓу појавите за кои сме имале искуство и појавите за кои не сме имале сеуште никакво искуство. Всушност, тоа е Хјумовиот став кон заклучувањата засновани врз премисите стекнати со искуството, познати како индукција.

На тој начин овој длабокоумен скептик, без да ги употреби термините „индукција“ и „индуктивно заклучување“ но подразбирајќи ги токму нив, е првиот мислител во Новиот век кој го отворил проблемот за валидноста или логичката засно-

⁹ Види, Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, 89.

ваност на индукцијата. Решението кое тој го понудил, од логичка гледна точка не е релеватно, бидејќи е од антрополошко-психолошки карактер. Имено, Хјум смета дека оваа операција на духот не му припаѓа на интелектот, туку на нашата навика, т.е. на нашите очекувања дека идните случувања ќе наликуваат на минатите, т.е. на оние за кои сме имале одредени искуства.

Хјумовото покренување на овој проблем, поточно неговото негирање дека е можно да се изнајде строго логичко оправдание за овој вид на заклучувања – непотполната индукција, предизвикало вистинска лавина од епистемолошки импликации насочени првенствено кон трагањето по решението на проблемот.

Овој проблем прецизно е формулиран и сторен е целосен обид да биде решен од страна на Џон Стјуарт Мил. Неговиот принцип на униформноста на природата, со кој се обидува да го реши проблемот, својата изворна инспирација ја има токму во Хјумовото умување за индукцијата. Следуваат разните обиди за прагматичкото решение, дијалектичкото посредување на Енгелс, сè до обидите во современата епистемологија да се пронајде решението со воведувањето на поимот на веројатноста. Така од Мил па до Расел, Карнап, Рајхенбах и Попер, упорно се трага по целосното решение на овој проблем. Па иако секој од нив, отворено или прикриено, смета дека дошол до вистинското решение, сепак, проблемот останал до денсе сеуште отворен и актуелен.

Кога станува збор за епистемолошките импликации на Хјумовиот пристап кон проблемот на индукцијата, тогаш е мошне значајно да се укаже на последиците кои ги имаат неговите испитувања. Според Попер најзначајни последици од Хјумовата размисла за индукцијата би биле следниве:

- преобразувањето во скептик на еден од најрационалните човечки духови и негово преобраќање во верник во една ирационалистичка теорија на познанието;
- докажувањето дека повторувањето нема вистинска логичка моќ;
- демаскирање на познанието како верување кое не може рационално да се брани, туку е само ирационална вера.¹⁰

Овие последици Попер ги засилува и со Раселовата оценка дека Хјумовата филозофија означувала пропаст на разборитоста на XVIII-от век.

Сепак, во својот обид да дојде до конечно решение за овој проблем Попер поаѓа од Хјумовите изворни ставови, разликувајќи го Хјумовиот логички проблем од Хјумовиот психолошки проблем.

¹⁰ Види, Karl Popper, *Objektivno saznanje*. Beograd-Podgorica: Paideia-Cid, 2002, 14.

5. Епилог: дали е поколебано човечкото познание?

Остроумната критика на човечкото познание што ја спроведува во своите филозофски списи Дејвид Хјум, ги довела во прашање трите носечки столба на нововековната филозофија и наука:

- поимот на супстанцијата – темелот на нововековната спекулативна метафизика;
- каузалитетот – темелот на природните науки и рационалноста воопшто;
- индуктивното заклучување, т.е. логичко-методската операција на непотполната индукција која има решавачка улога во растот на човечките знаења.

Дали Хјумовите критички испитувања на познанието се најава за драмата на интелектот? Дали е вистина дека со таквата критика е избришана разликата меѓу разборитоста и неразборитоста? Дали настапува квечерината на рационалноста воопшто?

Се разбира, одговорот на поставените прашања може да биде само децидно: не! Доволно е само да се укаже на научните достигања и филозофските трендови од Хјум па наваму, па да се увериме во исправноста на дадениот одговор. И науките и филозофијата говорат многу повеќе во прилог на афирмацијата на човечките познавателни моќи. Науките со енормниот пораст на знаењата, а филозофијата со возобновувањето на метафизиката и со високиот степен на конвергенција со научното познание.

Се разбира, тогаш се наметнува прашањето: во што е значењето на Хјумовата критика на познанието и во што се состои смислата на неговата филозофска порака?

Хјум е емпиристички филозоф. Но истовремено тој се јавува и како најрадикален критичар на емпиризмот, покажувајќи ја сета ограниченост на искуството и тоа во немоќта да го трансцендира фактицитетот на дадените сетилно восприемливи факти, да ја легитимира категоријата на каузалитетот како нужна врска и да ја афирмира индуктивната интелектуална познавателна операција. Затоа, се чини, мошне исправна оценката дека Хјумовата филозофија е „самонегација на емпиристичката теорија на познанието и на просветителството воопшто“.¹¹

Емпиристот Дејвид Хјум со својата критика ни ги покажа вистинските граници на емпиријата – искуството. Затоа треба да си припомниме на Хјум и да се опоменуваме: на човечкиот интелект не му прилега дрскоста да ја присвојува апсолутната и нужна вистина, повикувајќи се исклучиво на искуството. Ете, во таквата опомена е неминливата слава на филозофот Дејвид Хјум.

¹¹ Види, Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1955, 139.

Користена литература

1. Хјум Дејвид. *Испитување на човечкото познание*. Скопје: Слово, 2001.
2. Ѓошевски, Мирко. *Основи на теоријата на познанието*. Скопје: Аз-Буки, 2009.
3. Hјum, Dejvid. *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.
4. Енгелс, Фридрих. *За дијалектиката*. Скопје: Култура, 1975.
5. Kolakovski, Lešek. *Filozofija pozitivizma*. Beograd: Prosveta, 1972.
6. Petrović, Gajo. *Engleska empiristička filozofija*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1955.
7. Popper, Karl. *Objektivno saznanje*. Beograd-Podgorica, Paideia-Cid, 2002.

Mirko Gjoshevski

HUME ON PROBLEMS OF KNOWLEDGE – SOME EPISTEMOLOGICAL IMPLICATIONS (Summary)

The subject of this paper are the three basic problems of knowledge formulated by the philosopher David Hume. These are: substance as category, causality, and induction. Hume has completely dissolved the notion of substance characteristic for the philosophy prior his time. He showed that experience is insufficient in establishing the necessity of causal connections. And, finally, he underlined the logical validity of inductive reasoning. Hume's understanding of human knowledge has far-reaching epistemological implications with a huge impact on the contemporary epistemology in particular and on philosophy in general.