

Izabela ADAMCZYK

### Kategoria przyczyny w filozofii D. Hume'a

Категория причины в философии Д. Юма

The Category of Cause in D. Hume's Philosophy

Kategoria przyczyny, jako jedna z podstawowych kategorii ontologicznych, pojawia się i funkcjonuje w pismach Hume'a w kilku znaczeniach. Informacje dotyczące przyczyny można wydobyć zarówno z polemik Hume'a ze stanowiskami filozoficznymi teoretycznie mu obcymi, jak i z bezpośrednio wyłożonych poglądów. Dlatego też klasyfikacja różnych odmian tej kategorii zostanie przeprowadzona w podwójnej perspektywie:

1) pozytywnych poglądów, ujmujących przyczynę jako zdarzenie i cechę (na tę pozytywną koncepcję złożyły się trzy ujęcia przyczyny, związane z trzema płaszczyznami przejawiania się zależności przyczynowo-skutkowej w sferach: przedmiotowej<sup>1</sup> (między zjawiskami przyrody), przedmiotowo podmiotowej (między zewnętrznym bodźcem<sup>2</sup> a percepcją), podmiotowej (między percepcjami),

2) negatywnej oceny koncepcji przyczyny-rzeczy.

Negatywna ocena koncepcji przyczyny-rzeczy wynika z polemiki

---

<sup>1</sup> Jest to z pewnością teza kontrowersyjna i może budzić wiele oporu, ponieważ bezpośrednio godzi w utrwalony w interpretacjach pogląd o Hume'a agnostycyzmie, sceptycyzmie i solipsyzmie, uskrainionym nawet do solipsyzmu chwili bieżącej, kwestionującym więc możliwość historycznego istnienia podmiotu. Wąskie ramy artykułu nie pozwalają autorce na szczegółowe sprecyzowanie swego stanowiska w tej kwestii, ani na wsparcie go wieloaspektową analizą pism Hume'a, aczkolwiek pośrednio podstawowe jego rysy ujawnią się w dalszym toku rozpatrywania wiodącego problemu-przyczyny.

<sup>2</sup> Przez bodziec zewnętrzny rozumie się tu bodziec pozapodmiotowy (dalej określany jako bodziec) w odróżnieniu od bodźców psychicznych, nazywanych przez Hume'a wewnętrznymi.

Hume'a z supranaturalistycznym i racjonalistycznymi paradygmatem objaśniania świata. Hume zaatakował zarówno metafizykę teorii filozoficznych zorientowanych teistycznie, jak i metafizyką wielkich systemów racjonalistycznych nie za podejmowanie problemu bytu, jak się powszechnie sądzi, przypisując mu prepozytywistyczny minimalizm filozoficzny, ale za sposób uprawiania teoretycznej refleksji. Metafizyka teologiczna nie była refleksją o rzeczywistym bycie, zaś metafizyka racjonalistyczna w zlaicyzowanej postaci rozstrzyga, jak uważa Hume, problemy ściśle teologiczne, brnąc w coraz bardziej wysublimowane mistyfikacje. Urok spekulatywnych konstrukcji przesłonił ich rzeczywistą funkcję „osłony zabobonu, fałszu i niedorzeczności”.<sup>3</sup> Podstawowym brakiem obu wersji nauki o bycie, według Hume'a, była ich kompletna nieprzydatność praktyczna. Niedocenianie przez nie roli doświadczenia, absolutyzowanie rozumu, operowanie nieostrą, niejasną, bo nieprzekładalną na język empirystyczny, aparaturą pojęciową odbiło się niekorzystnie na uznawanej przez nie koncepcji przyczyny. Polemiczne uwagi Hume'a dotyczą przyczyny zarówno w sensie spirytualistycznym, jak i apriorycznym. Uważa on że rozszczęnia do uniwersalistycznego opisu całości bytu w obu omawianych typach filozofii zmierzają do ustalenia niepodważalnego rejestru ostatecznych przyczyn zjawisk. Najwięcej jednak niechęci budzi w nim myśl o przyczynie ostatecznej jako każdorazowej przyczynie wszelkich zjawisk — według wersji monokauzalistycznej — oraz według arystotelesowskiej ideistycznej — jako przyczynie pierwszej. Ostrze jego krytyki skierowane jest właśnie przeciw aposteriorycznemu dowodowi istnienia Boga. Ogólnie więc, odrzuca spopularyzowany przez deistów pogląd, w którym na podstawie ładu, racjonalnego porządku, harmonii we wszechświecie dowodzą tezy o konieczności istnienia rozumnej jego przyczyny — najwyższej inteligencji. Jako zdecydowany przeciwnik animizmu i panpsychizmu protestuje przeciw antropomorfizowaniu przyrody, przypisywaniu jej cechy mądrości, czy uduchowienia.

<sup>3</sup> Negatywny stosunek Hume'a do prawomocności rozważań nad bytem w teoriach supranaturalistycznych i racjonalistycznych jest w jego dziełach motywem często powracającym. Najpełniej wyraził się w rozdziałach stanowiących myślową i światopoglądową klamrę, spinającą tekst *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Pierwszy, *O różnych rodzajach filozofii*, zawiera programowy postulat, jednoznacznie wskazujący na cel podjętego przez Hume'a teoretycznego trudu. Jest to postulat podkopania podstaw takiego typu filozofii. *Badania* zamknięte przeglądem stanowisk sceptycznych kończy następująca uwaga-odezwa: Biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce, zapytujemy się: czy zawiera jakieś rozumowanie abstrakcyjne, dotyczące wielkości lub liczby? Nie. Czy zawiera jakieś rozumowanie oparte na doświadczeniu a dotyczące faktów i istnienia? Nie. A więc w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterei i złudzeń! *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Lwów 1928, s. 179.

W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* zapytuje<sup>4</sup>: „Czyż potrafimy kiedykolwiek w sposób zadowalający uzasadnić jakiś pogląd, który sobie utworzyć możemy co do początku wszechbytu [...]?”. I dalej powiada, że „ostateczne zasady i sprężyny są w zupełności zakryte przed ciekawością ludzką i niedostępne badaniu. Elastyczność, ciężenie, spójność cząstek, udzielanie się ruchu przez zderzenie — oto prawdopodobnie ostateczne przyczyny i zasady, jakie kiedykolwiek odkryjemy w przyrodzie [...]”.<sup>5</sup> Aspiracje do poznania absolutnego są, zdaniem Hume'a, niepotrzebne, a ono samo niemożliwe, bo jak sądzi, wartościowe i pożyteczne jest właśnie poznanie cząstkowe, a „najdoskonalsza wiedza przyrodnicza polega jedynie na przesunięciu wstecz naszej wiedzy”.<sup>6</sup> Jest to współczesne postawienie sprawy, przecież można ustalić taki ciąg zdarzeń, łańcuch przyczynowo-skutkowy, zachodzący w skończonym czasie, a mimo to zawierający nieskończoną liczbę elementów-przyczyn względnie skutków, a więc pozbawiony elementu pierwszego, który mógłby być uznany za przyczynę pierwszą, ostateczną.

Hume obrał sobie dość przewrotny sposób przeprowadzenia krytyki, mianowicie posłużył się metodą stanowiska, które sam zaatakował, z łatwością wykazując jej niedookreśloność pozwalającą dowieść dwu przeciwnych tez. Sam o tym mówi w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*: „Nie będę badał słuszności tego argumentu (tj. dowodzenia z przyczyny — I. A.). Przyznam, że jest tak silny, jak tego pragnąć mogą moi przeciwnicy i oskarżyciele. Wystarczy, jeśli przy pomocy tego właśnie rozumowania potrafię dowieść, że zagadnienie to jest czysto spekulatywne i że nie uznając w swych filozoficznych rozstrząsaniach opatrności i życia przyszłego, nie podkopuję podstaw społeczeństwa, lecz wygłaszam poglądy, o których nawet oni, wychodząc ze swych własnych założeń i argumentując konsekwentnie, muszą powiedzieć, że są uzasadnione i zadawalające” [podkr. — I. A.].<sup>7</sup> Metodzie analogii w takim kształcie, w jakim stosował ją deizm, Hume zarzuca przede wszystkim, że cząstkowe zdarzenie uznaje za podstawę orzekania o całym biegu przyrody. Cztery człony porównania stanowiące o istocie analogii deizm zastosował do porównania części i całości, ale proporcja analogiczna nie przybrała charakteru: część do części ma się tak jak inna część do innej części w obrębie tej samej całości ani też:

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 177.

<sup>5</sup> Dla porównania warto przytoczyć uwagę Engelsa z *Dialektyki przyrody* (W-wa 1953 s. 241): „Oddziaływanie wzajemne jest prawdziwą *causa finalis* rzeczy. Dalej poza poznanie tego oddziaływania wzajemnego nie możemy się posunąć, ponieważ poza nim nie ma właściwie nic do poznania.

<sup>6</sup> *Badania*, s. 39.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 149.

część do całości ma się tak, jak inna część do tej samej całości. Wersja deistyczna uniemożliwia w ogóle ułożenie proporcji.

Kolejny zarzut odnosi się do niekonsekwencji tkwiącej w aposteriorycznym dowodzie, polegającej na wprowadzeniu do niego elementów pozaempirycznych. Wszak na podstawie własności części nie można otrzymać niezawodnej wiedzy o całości, byłoby to wbrew zasadzie indukcji. Metoda analogii pozwala na przeprowadzenie porównania zarówno między członami o bardzo dużym stopniu podobieństwa, jak i małym, czy nawet ledwie prawdopodobnym. Dlatego też bywa zawodna, a jej wnioski mają charakter jedynie hipotetyczny, niemniej jednak podstawą jej musi być podobieństwo. Tymczasem w aposteriorycznym dowodzie na podstawie skutków wnosi się, że przyczyna była czymś wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju, niemożliwym więc do porównania z jakąkolwiek inną przyczyną znaną z doświadczenia. Zatem przypisano jej właściwości absolutnie zaprzeczające jakimkolwiek właściwościom skutku.

Pomimo świadomości braków metody analogii Hume zastosował ją sam. Zapowiedział przecież, że atak na deistyczną koncepcję przyczyny przeprowadzi z wnętrza wytyczonych przez jej autorów zasad argumentacji i tak zdaje się postępować. W aposteriorycznym, deistycznym sposobie dowodzenia jego poszczególne etapy przybrały postać: a) zachodzi przyczynowość w świecie, więc b) świat wymaga rozumnej przyczyny. U Hume'a ten tok przedstawia się następująco: a) udowodnić brak relacji przyczynowych w świecie i na tej podstawie b) podważyć przekonanie o istnieniu jego przyczyny, przy czym, zgodnie z poglądami Hume'a, świat nie może mieć ani przyczyny transcendentnej, ani też nie może być przyczyną samego siebie.

Hume istotnie dowodzi braku przyczynowości w świecie, ale w takim sensie, w jakim była pojmowana przez deizm. Podważa przyczynowość ograniczoną jedynie do zależności, w której przyczyna jest traktowana jako samodzielny byt uzdolniony do wywoływania skutków. Wątpi więc w zasadność uznawania sprawczej przyczyny-rzeczy i czyni to we wszystkich swych pracach. Przyczyna sprawcza, siła, energia, moc, przyczyna aktywna — to dla Hume'a synonimy oznaczające ciało o nadprzyrodzonych własnościach twórczych, charakteryzujące się immanentną dyspozycją do wytwarzania innych ciał, bądź ich reakcji. Tak pojęte oddziaływanie równałoby się kreacji z niczego, a definicja takiego ciała powinna zawierać określenie, jakiego typu skutki może ono wywołać, np. bila A jest ciałem, które swoimi właściwościami determinuje zachowanie bili B. Ale o takich właściwościach przedmiotów doświadczenie nie informuje, pozwala ono jedynie na stwierdzenie ich cielesności, rozciągłości i ruchu.

Przyjrzyjmy się ulubionemu przykładowi Hume'a dotyczącemu zachowania się dwu kul bilardowych. (Przykład ten należy uważać za szcze-

gólnie cenny, wskazuje bowiem na fakt doceniania przez Hume'a wartości eksperymentu, który ma tę zaletę i przewagę nad bierną obserwacją, że można go powtarzać, kontrolując warunki, w jakich się odbywa). Ze zachodzi między nimi jakies oddziaływanie, Hume nie wątpi. Nie jest to jednak relacja przyczynowa w sensie takim, który przyczynie przypisuje właściwości wywołania, wytworzenia czegoś a osolutnie nowego. Jeden przedmiot nie jest przyczyną drugiego, ani też przyczyną jego reakcji, zachowania się. Bile pozostawione w bezruchu nie tracą swojej tożsamości. A jaki byłby tok potocznego, nawykowego myślenia, którego mechanizmy tak konsekwentnie Hume odsłania w pierwszym tomie swojego *Traktatu*? Następujący: przyczyną zachowania się bili B jest bila A. Zachodzi tu sytuacja przeniesienia przyczyny na przedmiot, który stanowi jej podłoże, albo inaczej — sytuacja przypisana przedmiotowi będącemu nośnikiem przyczyny, jej właściwości<sup>8</sup>, uznanie za przyczynę pewnego zdarzenia konkretną rzecz. Tymczasem bila A nie wprawiła bili B w ruch przy pomocy swej wewnętrznej właściwości, w jaką wyposażył ją stwórca, ani też poruszenie bili B nie jest oddzielnym aktem twórczym bóstwa zniewolonego ruchem bili A. Czym jest zatem owa siła według Hume'a?

— Ruchem, który został bili B przekazany przez bilę A, czy odebrany przez bilę B w mierzalnej ilości, w jakiej go sama nabyła. Zatem ciało jest nośnikiem przyczyny-ruchu, którego szybkość i kierunek są ściśle określone prawami przyrody. Bila A przekazała tylko energię od kija bilardowego, ten zaś od ludzkiej ręki. Tak więc przyczyną zachowania się bili B nie jest ani bila A, ani kij, ani ręka, ale ruch bili, ruch kijem, ruch ręki czyli ogólnie, dynamiczny układ zjawisk, w obrębie którego ciała oddziałują na siebie. Te oddziaływania Hume pojmuje na modłę mechanistyczną. „Gdyby ludzie potrafili dokonać anatomicznego rozbioru przyrody, to wedle najbardziej prawdopodobnej filozofii [...] przekonaliby się, że przyczyny te to tylko szczególna budowa i wewnętrzny układ drobniutkich cząsteczek własnych ich ciał oraz przedmiotów zewnętrznych i że wszystkie te zjawiska, o które się tak bardzo kłopotczą (przypadki — I. A.) to wytwory prawidłowego i w ustalony sposób działającego mechanizmu”.<sup>9</sup> Wzajemne oddziaływanie ciał, sprowadzające się, zdaniem Hume'a, do przyciągania, kohezji i poruszania, wpływa na zmianę konfiguracji układu, czy to małego, względnie izolowanego, czy unikalnego, jakim jest wszechświat.

W ten sposób od krytyki koncepcji przyczyny-rzeczy przeszedł Hume do pojmowania przyczyny jako czasoprzestrzennie zlokalizowanego zda-

<sup>8</sup> Wiele przykładów na poparcie koncepcji przyczyny-zdarzenia analizuje R. Ingarden w *Sporze o istnienie świata*.

<sup>9</sup> *Naturalna historia religii*, Warszawa 1962, s. 149.

rzenia, wpisanego w schemat obowiązującego w konieczny sposób prawa przyrodniczego.

Treść pojęcia przyczyny okazała się historycznie zmienna.<sup>10</sup> Dotychczasowe jego znaczenie zdewaluowało się, przestało być pomocne w opisie rzeczywistości, nawiązującym do Newtonowskiego modelu nauki. Hume modernizując pojęcie przyczyny opowiedział się za fizykalnym rozumieniem jego treści, odrzucając dwa pozostałe, logistyczny i teologiczny.<sup>11</sup> Tak więc sceptycyzm Hume'a w kwestii determinizmu odnosi się do pewnej tylko koncepcji związku przyczynowo-skutkowego. Podobnie zresztą sceptycyzm starożytnej Grecji, zwalczając przyczynowość, dyskutował tylko z koncepcją przyczyn-rzeczy. Różnica między tymi dwoma stanowiskami polega jednakże na tym, że sceptycy greccy nie znaleźli innego sposobu myślenia o przyczynie, Hume zaś go dostrzega i stosuje, przypisując temu pojęciu nowe treści, które jak dotąd oparły się próbie czasu.<sup>12</sup>

Posługiwanie się metodą analogii, doświadczenia i obserwacji pozwala na skonstruowanie takiego modelu wszechświata, którego strukturę wyznaczy kilka elementów, odpowiadających najogólniejszym, co wcale nie znaczy pozbawionym konkretności, przyczynom, do których można sprowadzić rządzące zjawiskami przyrody zasady. Te bynajmniej nie pozostają zakryte przed poznaniem.<sup>13</sup> Powiada Hume: „jeśli chwilowo nie potrafimy uznać czegoś za istniejące, nie znaczy, że tego nie ma i przedwczesny byłby wniosek, że kwestia ta jest dla rozumu ludzkiego nierozwiązalna.”<sup>14</sup>

Przez pozytywną koncepcję związku przyczynowo-skutkowego, według Hume'a, powszechnie rozumie się następstwo zdarzeń. O ile trudno nie zgodzić się na adekwatne do teorii Hume'a uznanie koncepcji zdarzenia (jednakże tylko w odniesieniu do dwu płaszczyzn pojawiania się zależności przyczynowej, tj. przedmiotowej i podmiotowej) o tyle określenie *następstwo* wydaje się niewystarczające, bo prowokuje pytanie często Hume'owi stawiane, czy każde *po czymś* oznacza *wskutek czegoś*? Wątpliwość ta w żadnym razie nie może odnosić się do Hume'a ani też świadczyć

<sup>10</sup> Zarys historycznego przebiegu rozumienia pojęcia przyczyny przedstawił W. Wundt w swojej *Teorii poznania* (Warszawa 1889, s. 329—336), wysoko oceniając Hume'a właśnie za sformułowanie koncepcji przyczyny-zdarzenia.

<sup>11</sup> W takim świetle teorię Hume'a widzi także M. Grene w pracy *Causes*, „Philosophy”, 1963, nr 144.

<sup>12</sup> Koncepcja przyczyny-zdarzenia jest uznawana współcześnie przez wszystkie kierunki filozoficzne, za wyjątkiem neotomizmu.

<sup>13</sup> Nawet autor pracy interpretującej Hume'a w duchu agnostycyzmu, dostrzega agnostycyzm dopiero na poziomie pytania o ostateczną przyczynę, twierdząc że zjawiska przyrody Hume ujmuje na sposób kauzalistyczny, bowiem redukuje je do przyczyn i zasad, zgodnie z którymi zachodzą różne typy wydarzeń. Por. J. N o x o n: *Hume's agnosticism*, „The Philosophical Review”, 1964, nr 2.

<sup>14</sup> *Badania...*, s. 47.

o bezwartościowości jego uwag nad istotą związku przyczynowo-skutkowego. On sam, już w *Traktacie*, podkreśla różnicę między *post hoc* i *propter hoc*. Wskazuje także na trzy stosunki między przedmiotami, które wyznaczają zależność przyczynową. Są to:

1) styczność czasoprzestrzenna,

2) czasowe pierwszeństwo przyczyny przed skutkiem, inaczej nieodwracalność, asymetryczność tej zależności (i tylko tak wypada rozumieć następstwo),

3) konieczne powiązanie między dwoma członami relacji („Jakaś rzecz rzecz może być styczna i wcześniejsza w stosunku do innej, a może nie być uznana za jej przyczynę. Trzeba wziąć pod uwagę jakieś powiązanie konieczne i ten stosunek ma znacznie większe znaczenie niż którykolwiek z dwu powyżej wspomnianych [...] Styczność i następstwo nie wystarczają do tego iżbyśmy uznali, że dwie rzeczy są przyczyną i skutkiem”).<sup>15</sup>

Wprawdzie w dalszej części *Traktatu* w rozdziale *Dlaczego przyczyna zawsze jest konieczna*, nie wskazuje żadnego rodzaju powiązania koniecznego między rzeczami, ale też teoretyczna zawartość i tomu jego dzieła sprowadza się do: 1) analizy psychologicznych, w tym przypadku naturalnych, mechanizmów, sprawiających, że koncepcja przyczyny-rzeczy przyjmowana jest bezrefleksyjnie; 2) wykazu błędów potocznego myślenia; 3) polemiki z zastanym materiałem filozoficznym. Dlatego więc wspomniany rozdział wypada traktować raczej jako podważenie tradycyjnych koncepcji konieczności w sensie racji logicznej oraz konieczności w sensie supranaturalistycznym. Właściwe poglądy na istotę konieczności zawarł Hume w II tomie *Traktatu*, gdzie wyraźnie podkreśla, że konieczność polega na stałej łączności między dwoma członami, przyczyną i skutkiem. To określenie wymaga zastanowienia. Można je interpretować na dwa sposoby, jako: powtarzalność, regularne następowanie po sobie, a także łączność, która nie może ulec zerwaniu przy żadnej zmianie warunków, w jakich rozpatrujemy zjawiska.

Trafniejsza jest druga interpretacja. Taka konieczna łączność, w najogólniejszym wymiarze, równa się oddziaływaniu ciał. „Oddziaływania materii należy uznać za przykłady działań koniecznych i wszystko, co pod tym względem równorzędne jest materii, trzeba uważać za konieczne [...] Znamy z bezpośredniego doświadczenia tylko ich (tj. ciał — I. A.) powiązania i z tego stałego powiązania wypływa konieczność. Gdyby rzeczy nie były powiązane ze sobą w sposób niezmienny i prawidłowy, nie doszlibyśmy nigdy do idei przyczyny i skutku.”<sup>16</sup> Mamy więc w umyśle ideę przyczyny, a to wywodzi się z doświadczenia, z relacji między rzeczami. „Istotnie też nie ma takiej rzeczy istniejącej bądź zewnątrznie bądź

<sup>15</sup> *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, Warszawa 1963.

<sup>16</sup> *Traktat...*, t. II, s. 170.

wewnętrznie, której by nie należało uznać bądź za przyczynę, bądź za skutek.”<sup>17</sup> Podmiot co prawda dysponuje także ideami, pozornie wydawałoby się, innego typu, np. ideą Boga. Z tą ideą Hume radzi sobie argumentami Locke’a, twierdząc, że powstała ona w wyniku refleksji podmiotu nad własnym umysłem. W kwestii koniecznych powiązań między rzeczami Hume zajmuje stanowisko następujące: konieczności, jako realnie istniejącego ogniwa wiążącego, stwierdzić nie można, albowiem konieczność to oddziaływanie przedmiotów, a to ogranicza się, przypomnijmy, do kohezji, przyciągania i poruszania. Dlatego nie trafiają do przekonania argumenty oponentów Hume’a, wskazujące na zjawiska jednorazowe, których zaistnienie, jako rezultat pojedynczych przyczyn, miałyby godzić w Hume’owską koncepcję przyczynowości. W. Krajewski w pracy poświęconej istocie związku przyczynowo-skutkowego przytacza, jako zabójczy dla teorii Hume’a, argument Łukasiewicza, ponieważ udało mu się, jak sądzi autor artykułu, wskazać zjawisko, które w Układzie Słonecznym zaszło tylko raz.<sup>18</sup> Zarzut ten zupełnie nie zagraża teorii Hume’a. Po pierwsze, jak to już zostało stwierdzone, jego teoria nie kładzie szczególnego nacisku wyłącznie na powtarzalność zjawisk, ale także na ich konieczne powiązanie. W filozofii empirycznej konieczność nie przybiera formy wiecznej, niezmiennej regularności, jest raczej rodzajem możliwości, jedynej jaka mogła zaistnieć w określonych warunkach.<sup>19</sup> Po wtóre, pomijając już nawet fakt, że problem jednorazowości nie jest tu w gruncie rzeczy kłopotliwy, dostrzegam trudność mówienia o wyjątkowości tego właśnie konkretnego, opisanego przez Łukasiewicza zjawiska. W takim sensie, w jakim ono może być traktowane jako jednorazowe, jednorazowe jest każde inne zjawisko przyrody, każde zdarzenie w świecie.

Zależność przyczynowo-skutkowa ujawnia się nie tylko w sferze przedmiotowej, występuje również w relacjach między przyrodą a umysłem człowieka, w płaszczyźnie przedmiotowo-podmiotowej.<sup>20</sup> Przedmiot poznania jest w tych rozważaniach ujęty w znaczeniu węższym. Hume bowiem mówi o dwóch typach przedmiotu poznania. Jeden to stosunki między ideami, drugi to fakty. Oczywiście fakty są dwojakiego rodzaju — umysłowe oraz zewnętrzne. Rozpatrywany tu przedmiot poznania rozumiany będzie w tym ostatnim znaczeniu.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 103.

<sup>18</sup> Por. W. Krajewski: *Istota związku przyczynowego*, „Studia Filozoficzne”, 1964, n 1.

<sup>19</sup> Por. Ch. Hartshorne: *Causal Necessities*, „Philosophical Review”, 1954, n 4.

<sup>20</sup> Oddziaływania przyczynowe w kierunku podmiotowo-przedmiotowym Hume wiąże z celową działalnością podmiotu, dlatego też problem ten, jako wykraczający poza przyczynowość w ścisłym sensie, nie będzie analizowany.

Zakwalifikowanie oddziaływań przedmiotowo-podmiotowych do relacji przyczynowo-skutkowych nie nastęrcza trudności. Postawione przez Hume'a warunki styczności, uprzedniości przyczyny przed skutkiem i konieczności (dany bodziec wywołuje odpowiednią impresję) w tym przypadku można raczej bez zastrzeżeń uznać za spełnione, oczywiście z uwagą, że sam bodziec nie charakteryzuje się właściwościami skutkotwórczymi, wymaga bowiem przystosowanego do odebrania go receptora. Wyjaśnienia wymaga bardziej interesujący problem, jak możliwa jest zależność przyczynowo-skutkowa? Co sprawia, że warunki styczności, uprzedniości i konieczności w przypadku oddziaływań typu przedmiot — psychika mogą zachodzić? Wydaje się, że podążając za myślą Hume'a uzyskać można jeaną odpowiedź — podobieństwo między tymi elementami. Twierdzenie to wymaga dokładniejszego uzasadnienia. Kierunek myślenia byłby następujący — jeżeli istnieje podobieństwo, związek przyczynowy zachodzi. Kategoria podobieństwa nie jest zbyt dokładnie określona przez Hume'a. Stąd też znacznie prościej można określić sytuację, kiedy należałoby uznać, że zachodzi brak podobieństwa. Byłoby tak, gdyby zachodziła absolutna odrębność jakościowa między tym co psychiczne, a tym co fizyczne. Jednakże Hume nie akceptuje dualizmu ani ontycznego, ani psychofizycznego. Takie stanowisko zwalcza m. in. krytyką substancjalnego istnienia duszy. Skoro niemożliwy jest brak wspólnej podstawy zjawisk obu typów, pozostaje więc ich podobieństwo. Na stosunek ten, jako na konieczny warunek oddziaływań Hume wskazuje wielokrotnie, nigdzie jednak nie precyzując jego istoty. Można w jego tekstach znaleźć takie uwagi: [...] bunt aniołów, stworzenie świata i upadek człowieka są do siebie podobne, ponieważ są cudowne i leżą poza zwykłym biegiem przyrody [...]”<sup>21</sup>, albo w *Naturalnej historii religii*, broniąc tezy o jednorodności świata, powiada, że „wszystkie rzeczy we wszechświecie są w widoczny sposób jednolite”. Zatem chociaż trudno odpowiedzieć, na czym polega podobieństwo między przyczyną a skutkiem, warto pokusić się o próbę wyjaśnienia, czym jest ono zagwarantowane.

Niewątpliwie najdoskonalszą postacią podobieństwa jest tożsamość. Takie rozwiązanie przyjmują ci wszyscy, którzy ujmują poglądy Hume'a w kategoriach subiektywistycznych. W przypadku tożsamości psychicznej, każda rzecz musiałaby być uznana za przejaw jedynej substancji powszechnej, *modi* jej istnienia. W przypadku tożsamości fizycznej percepcje wypadałoby uznać na sposób naiwno-realistyczny za przedmioty odbarzone takimi samymi cechami jak przedmioty transcendentne. Hume nawet żartuje na ten temat mówiąc, że idee można by wtedy ważyć. W jednym z rozdziałów *Traktatu — O sceptycyzmie w stosunku do zmy-*

<sup>21</sup> *Badania...*, s. 32.

słów twierdzi, że „taki typ pojmowania przysługuje całej niemyślącej i niefilozoficznej części ludzkości [...], a więc tym wszystkim, którzy przyjmują, że ich percepcje są jedynymi ich przedmiotami i którzy nie myślą nigdy o istnieniu podwójnym, wewnętrznym i zewnętrznym, reprezentującym i reprezentowanym”<sup>22</sup> [podkr. — I. A.] Podwójne istnienie nie oznacza drugiej, równie skrajnej ewentualności, dualizmu doznań i bodźców. Hume uznał za właściwe stanowisko pośrednie: „rzeczy nie są co do swej natury, czymś innym niż czymś dosłownie tożsamym z percepcjami”.<sup>23</sup> Ten cytat posłużył Krajewskiemu do poparcia tezy o subiektywizmie Hume’a.<sup>24</sup> Wydaje się dyskusyjne, czy myśl Hume’a została przez niego trafnie odczytana. Krajewski uznał zacytowaną uprzednio wypowiedź Hume’a za jednoznacznie sprecyzowany pogląd o tożsamości rzeczy i percepcji. W takim świetle rzeczywistość Hume jawi się jako subiektywista, ale w swojej wypowiedzi nie mówi o identyczności zjawisk obu typów, lecz ich natury. Krótkie określenie, co do natury” wymaga wyjaśnienia. Można je interpretować jako wskazujące na tożsamość istot rzeczy i percepcji, co zupełnie nie przystaje do empirycznej filozofii Hume’a, można, chociaż nie jest to najwłaściwsze podejście do analizowanego tekstu, nie przywiązywać do niego znaczenia i pozwolić, by umknęło uwadze, można wreszcie potraktować je za oznaczenie wspólnej, bo przyrodniczej, materialnej podstawy doznań i bodźców. I taki typ interpretacji, jako koherentny z całością poglądów Hume’a, tutaj przyjęto.

Stwierdzono, że istnieją przedmioty materialne, które oddziałują na zmysły i w połączeniu z biologiczną strukturą podmiotu stanowią przyczyny doznań zmysłowych. Oczywiście każdorazowe pojawienie się doznania zmysłowego nie musi świadczyć o aktualnym działaniu zewnętrznego bodźca. Istnieją także przeżycia pojawiające się w fantastycznych wizjach, w marzeniach sennych. Jeśli więc mówi się o relacji przyczynowej między światem a psychiką, to przez przyczynę trzeba rozumieć nie sam przedmiot, ale jego cechę, która staje się przyczyną impresji. W przeciwnym razie trzeba byłoby uznać za realny byt złotej góry, podczas gdy idea ta jest rozkładalna na elementy proste, odpowiadające cechom barwy i kształtu. Podobnie jest z ideami emocji. Sam przedmiot nie budzi uczucia, np. nienawiści, ale jego cecha, np. egoizm. W takim właśnie związku przyczynowym, gdzie przyczyna odpowiada cesze przedmiotu, tej zaś proste doznanie psychiczne, znajduje oparcie asocjacyjna psychologia Hume’a.

Bodźce, cechy przedmiotu dostarczyły psychice wyłącznie pierwotnych

<sup>22</sup> *Traktat...*, t. I, s. 268.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 284.

<sup>24</sup> *Loc. cit.*

impresji zmysłowych, które z kolei są bezwzględny warunkiem pojawienia się prostych idei zmysłowych. Inaczej jest ze znacznie bardziej Hume'a frapującymi impresjami refleksyjnymi. Mają one za przyczyny impresje zmysłowe lub idee zmysłowe. Oznacza to, że chociaż percepcje refleksyjne (uczucia, namiętności, pożądania) mają każdorazowo swoją partykularną przyczynę, generalnie dają się sprowadzić bezpośrednio do przyczyny—idei, impresji zmysłowej, pośrednio zaś do bodźca. Zachodzi tutaj podwójne uwarunkowanie. Istnienie percepcji zmysłowych nie wystarcza do zaistnienia refleksyjnych. Znajdują one swoje podłoże także w podmiotowym instynkcie aprobaty i dezaprobaty. Podobnie jak w przypadku relacji bodziec-percepcja, Hume podkreśla ważność przystosowania psychiki do odbioru impulsów. Tak więc wszystkie fakty umysłowe, tj. myśli, percepcje tkwiące w świadomości, system wartości, znajdują oparcie w biologicznej strukturze organizmu człowieka. Percepcje nagromadzone w świadomości zostają poddane działaniu dwu władz umysłu — pamięci i wyobraźni. Pamięć zachowuje idee żywe, wyobraźnia mgliste. Inna jednak różnica wydaje się bardziej interesująca. W pamięci idee zjawiają się w naturalnym układzie i porządku. Naturalny układ to taki, który odpowiada układowi rzeczy. Wynika to z przekonania Hume'a twierdzącego, że „gdzie tylko idee są adekwatnymi obrazami rzeczy, tam stosunkom między ideami [...] odpowiadają także między rzeczami [...]”.<sup>25</sup> Wyobraźnia natomiast dokonuje destrukcji układu pamięciowego, narusza naturalny porządek rzeczy, konstruuje nowy układ, wyobraźniowy, oparty na dużej dowolności manewrowania elementami prostymi. Ze względu na charakter obecnych rozważań warto ustalić, dlaczego możliwa jest swoboda wyobraźni i czym jest ograniczona. Dowolność dokonywania manewrów zagwarantowana została tym, że: 1) idee są kopiami impresji, 2) idee złożone są układem idei prostych i na taką się rozkładają.

Ramy określające zakres stosowalności asocjacyjnych połączeń wyznaczają: 1) uprzednie pojawienie się impresji, 2) reguły, zgodnie z którymi zachodzi kojarzenie idei.

Hume wymienia trzy takie zasady: styczność czasoprzestrzenną, podobieństwo oraz związek przyczynowo-skutkowy. Th. Reid interpretując Hume'a uznał, że dla uzasadnienia asocjacji wystarczą dwie pierwsze<sup>26</sup> i jest to spostrzeżenie słuszne, tyle że Hume o umyśle człowieka każe myśleć przez analogię do świata przyrody, w którym, według niego, zdarzenia są organizowane przez wszystkie przytoczone zasady. Odnoszą się one również do ludzkich działań, „o których sądząc musimy opierać się na tych samych regułach, na jakich opieramy się, gdy myślimy o rzeczach

<sup>25</sup> *Traktat...*, t. II, s. 47.

<sup>26</sup> Zauważył to M. Hempoliński *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*, Warszawa 1966, s. 19.

zewewnętrznych”.<sup>27</sup> O człowieku przez pryzmat przyrody można mówić tylko wtedy, kiedy uznaje się jakościowe jego z tym światem pokrewieństwo. Taką właśnie wymowę zawierają pisma Hume’a, co uwidoczniło się także w jego poglądzie na brak zasadniczych różnic między ludzkim i zwierzęcym sposobem bytowania, ze względu na wspólność podstawy działania oraz czynników regulujących zachowanie. Naturalne podobieństwo fizjologicznych struktur podmiotów oznacza w dodatku, że psychika i ciało funkcjonują w rytm praw przyrody, że procesy psychiczne i fizyczne mają wspólne podłoże. Tak więc zjawiska psychiczne determinuje biologiczna konstytucja podmiotu.<sup>28</sup> Stosuje się to do wszystkich sfer psychiki, emocjonalnej i wolicjonanej także. Rozum, wedle tej koncepcji, jest instynktem na równi z innymi instynktami, seksualnym czy głodu. Instynkt leży także u podłoża uczuć aprobaty i dezaprobaty, stanowiących podstawę sądów etycznych.<sup>29</sup>

Otóż okazuje się, że analiza poglądów Hume’a na przyczynowość w ogóle wiedzy ku mechanycyzmowi, a na przyczynowość w płaszczyźnie przedmiotowo-podmiotowej — ku naturalistycznej antropologii. Zresztą kiedy Th. Reid przypisywał Hume’owi słuszność spostrzeżeń co do analizy przyczyn fizykalnych, zarzucając mu równocześnie bezprawność przenoszenia tego na wszelką przyczynowość<sup>30</sup>, wprowadzie nieświadomie ale odczytał go w kategoriach mechanicznych i naturalistycznych.<sup>31</sup>

## РЕЗЮМЕ

Главный тезис статьи сводится к утверждению, что в философии Юма содержится конструктивная концепция причинности. Юм занял отрицательную позицию лишь по отношению к принципу причинности в той форме, которую она получила в теории об абсолютистском характере. Главным предметом поле-

<sup>27</sup> *Traktat...*, t. II, s. 173.

<sup>28</sup> W świetle zaprezentowanych poglądów nie do utrzymania jest teza N. Melcherta, który uznając wagę wyjaśnienia mechanizmu asocjacji w teorii Hume’a sądzi, że kojarzenie percepcji może wyłącznie zachodzić dzięki percepcji wyższego rzędu. Por. N. Melchert: *Hume Metaphysics*, „The Journal of Philosophy”, 1974, n. 19.

<sup>29</sup> Prawdopodobieństwo takiego wniosku dopuszcza także M. Ossowska: *Myśl moralna angielskiego Oświecenia*, Warszawa 1966, s. 296.

<sup>30</sup> Naturalizm w refleksji nad człowiekiem przezwyjęcza subiektywistyczne wątki filozofii Hume’a. Poglądy dotyczące wartości doświadczenia rodzaju ludzkiego mają zdecydowanie wydzwięk antysolipsystyczny. Warunek bezpośredniego ujmowania rzeczy, jej skutków i przypomnienia, że kiedyś były tak ujmowane odnosi się nie do pojedynczego podmiotu, ale do podmiotu zbiorowego, rodzaju ludzkiego. Ta komunikacja międzyludzka, wymiana informacji o percepcjach pozwala na uznanie istnienia tych przedmiotów, których podmiot sam bezpośrednio nie ujmował.

<sup>31</sup> Na ten pogląd Th. Reida zwrócił uwagę S. Dür w pracy: *Reid, jako krytyk epistemologii Hume’a*, „Studia Filozoficzne”, 1962 n. 3.

мики философа стала концепция причины — вещи, т.е. предмета, способного вызывать следствие при помощи своих имманентных свойств. Это связывалось с нарушением принципа, устанавливающего первоначальное существование причины. Вместо так понимаемой причины-вещи Юм вводит концепцию причины-явления и причины-свойства. Первый из этих типов обязывает, по мнению Юма, во внесубъективной действительности и в воздействиях объективных предметов на субъект. Причина-свойство функционирует исключительно в психической сфере и вызывает массовые психические переживания.

#### S U M M A R Y

The principal thesis of this article may be reduced to the claim that Hume's philosophy comprises a constructional concept of causality. Hume was only sceptical about the principle of causality, as it emerged from the theories of an absolutist character.

The central issue in Hume's polemic was concerned with the concept of the cause of thing, viewed as an object capable of producing an effect due to its immanent qualities.

This was connected with the refutation of views recognizing the necessary existence of the first cause. In place of so conceived cause — thing, Hume introduced the concept of cause — event, and cause — property. The first of the afore mentioned types is valid, according to Hume, in the extra-subjective reality and in the reactions of objective things on the subject. The cause — property functions exclusively in the sphere of the psyche and induces collective psychic experiences.

