

Maciej Chlewicki

Podstawy przyczynowości: nawyk czy pierwotna własność umysłu?

Słowa kluczowe: empiryzm brytyjski, Hume, filozofia umysłu, teoria przyczynowości

Krytyka związku przyczynowego należy z pewnością do najbardziej znanych wątków myśli Hume'a, a swą filozoficzną rangą przewyższa być może wszystkie pozostałe kwestie podejmowane w jego pismach. O wadze tego zagadnienia w nowożytnej teorii poznania i filozofii nauki może świadczyć nieustające zainteresowanie Hume'em, trwające od czasów Kanta do czasów współczesnych. Z pewnych bardzo istotnych względów samo zagadnienie przyczynowości jest jednak przede wszystkim tematem ważnym z punktu widzenia teorii umysłu, co jest szczególnie interesujące, gdy dziedzinę tę potraktujemy jako wyodrębnioną, może nawet podstawową dziedzinę filozoficzną. Podstawy takiego przekonania tkwią już u samego Hume'a, który w ten właśnie sposób pojmował naczelne zadanie filozofii. W początkowych partiach *Badania dotyczących rozumu ludzkiego*, gdzie wyklada główne zasady i cele swojej filozofii, pisze Hume z pełnym przekonaniem, iż konieczna jest i możliwa nauka, która chce poznać „tajemne sprężyny i prawa, które kierują czynnościami naszego umysłu”¹. Badanie władz i organizacji umysłu jest dla Hume'a w istocie tożsame z ogólniejszym zadaniem, jakie postawił przed filozofią wcześniej, mianowicie zadaniem poznania ludzkiej natury. Problematyka umysłu stanowi najistotniejszą część tego zagadnienia i należy do najtrudniejszych wyzwań stojących przed prawdziwą filozofią. Zarazem Hume'owi towarzyszy przekonanie, iż to on jest tym, kto po raz pierwszy podejmuje to zadanie w sposób gruntowny i systematyczny.

¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 2001, s. 13.

Badanie umysłu, które Hume w sposób obrazowy nazywa „duchową geografią”, jest w ogóle możliwe dlatego, że sam umysł obdarzony jest licznymi zdolnościami i władzami, pośród których istnieje określony porządek; porządek, który można wykryć i adekwatnie opisać. Naturą tego porządku jest między innymi to, że „jedne czynności i prawa umysłu zależą od drugich; te znowu mogą się dać sprowadzić do innych, jeszcze ogólniejszych i powszechniejszych”². Struktura czy organizacja umysłu to nic innego jak system tych czynności i praw, pośród których da się zauważyć pewną hierarchię. Niewątpliwie jedno z naczelných miejsc, jeśli w ogóle nie najważniejsze, będzie przypadające właśnie zasadzie przyczynowości. Wielokrotnie Hume podkreśla jej rolę, mówiąc o niej, że jest najściślejsza, najbardziej pożyteczna i ma największy zasięg; że – jak pisze – „nie ma stosunku, który by wytwarzał w wyobraźni powiązanie silniejsze i torował lepiej drogę od jednej idei do innej niż stosunek przyczyny i skutku między przedmiotami tych idei”³, czyli że stanowi ona jedną z głównych, może najważniejszą, zasadę kojarzenia idei; a przede wszystkim, że jest ona podstawą wszelkiego rozumowania o faktach⁴.

Wydaje się, że z powyższych względów miejsce przyczynowości w Humowskiej teorii umysłu jest niepodważalne. Zarówno w *Badaniach*, jak i wcześniej w *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume podkreśla jej znaczenie, wskazując na nią już na samym początku jako na jedną z trzech zasad kojarzenia idei, według których działa umysł. Tymczasem, tym, z czego przede wszystkim znane jest to zagadnienie w Humowskim ujęciu, jest jego krytyka podjęta na gruncie empirystycznej teorii poznania. Jak wiadomo, po bliższej analizie Hume stwierdza, iż w oparciu o zasady empiryzmu nie da się utrzymać pojęcia przyczynowości w ścisłym sensie, chyba że zredukujemy je do zasady regularnego następstwa zjawisk, co jednak musi okazać się rozwiązaniem połowicznym.

Rysuje się w związku z tym pewna dwuznaczność roli, jaką problematyka przyczynowości odgrywa w filozofii Hume’a. Z jednej strony stara się on uczynić tę zasadę jednym z fundamentów swojej teorii umysłu; z drugiej natomiast – kierując się empirystyczną metodą, poddaje ją gruntownej krytyce, eliminując *de facto* przyczynowość jako taką na rzecz teorii następstwa. Taki porządek przedstawiania tego problemu znajdujemy w obu głównych dziełach Hume’a. Dodatkowo na tę dwuznaczność roli przyczynowości nakłada się jeszcze inna, może nawet o wiele bardziej dotkliwa dychotomia. Zarówno w *Traktacie*, jak i w *Badaniach* rozpoczyna Hume od przedstawienia podstawowej roli, jaką odgrywa umysłowa czynność kojarzenia idei, z zasadą przyczynowości na czele, którą to zdolność opisuje filozof jako pierwotną czy

² Tamże.

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 1, s. 25.

⁴ D. Hume, *Badania...*, wyd. cyt., s. 31.

instynktowną, w każdym zaś razie jako taką, w którą umysł wyposażony jest z natury. Z drugiej jednak strony, w dalszych i – jak się zdaje – ważniejszych i bardziej znanych partiach obu dzieł, tam, gdzie Hume poddaje krytyce zasadę przyczynowości, gotów jest ewentualnie bronić tej zasady, ale za cenę zmiany jej pochodzenia, jej podstawy. Już nie pierwotna, naturalna własność umysłu, ale nawyk powstający w umyśle w wyniku wielokrotnego doświadczenia regularnego następstwa zjawisk jest źródłem „przyczynowości” (o ile w tym momencie jest to w ogóle jeszcze przyczynowość). Nie przesądzając z góry o niemożliwości pogodzenia obu tych ujęć przyczynowości obecnych w pismach Hume’a, można chyba z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że znalezienie kompromisowego wyjaśnienia godzącego oba stanowiska może sprawiać pewne trudności. Bo gdyby rzecz całą ująć radykalnie, to albo podstawą przyczynowości w umyśle jest nawyk i doświadczenie, albo „wrodzona” zdolność, pierwotna własność umysłu. Czy jest to jakaś zasadnicza sprzeczność tkwiąca w poglądach Hume’a, z której może nawet sam autor nie zdawał sobie sprawy – tego z całą pewnością nie można stwierdzić. Ale rzecz wymaga na pewno wyjaśnienia, a co najmniej bliższego się jej przyjrzenia.

Zazwyczaj nie stawia się problemu dwóch wspomnianych teorii pochodzenia przyczynowości w tak radykalny sposób, tym bardziej nie sugeruje się tu jakiejś sprzeczności czy wewnętrznego konfliktu. Na ogół badacze myśli Hume’a omawiają te sprawy oddzielnie, koncentrując się bądź na jednej, bądź na drugiej kwestii, najwięcej uwagi poświęcając zagadnieniu empirystycznej krytyki przyczynowości. Jest to poniekąd zgodne ze sposobem myślenia samego Hume’a, który także prezentuje te sprawy oddzielnie, bardzo rzadko łącząc je ze sobą, a już na pewno nie dostrzegając tu jakichś teoretycznych kłopotów. Że takie problemy mogą tu jednak wystąpić, niech świadczy choćby jeden przykład, który uwidocznia, jak sam Hume w niejasny sposób odwołuje się tak do jednej, jak i do drugiej koncepcji przyczynowości. W jednym z fragmentów *Badań* pisze Hume na przykład, że to sama natura wyposażała nas w mechanizm czy instynkt kojarzenia zjawisk na zasadzie związku przyczynowego. Tak skonstruowany w umyśle obraz rzeczywistości ma – według Hume’a – odpowiadać porządkowi świata zewnętrznego, porządkowi ustanowionemu przez naturę. W związku z tym Hume mówi tu nawet o „z góry ustanowionej harmonii pomiędzy biegiem przyrody a następstwem naszych idei”⁵. Nie musimy dokładnie wiedzieć, na czym ów porządek naturalny polega, ale nasze jego przyczynowo-skutkowe przedstawienie musi być jakoś adekwatne, gdyż inaczej nie byłoby ono zgodne z zamiarem natury i byłoby źródłem całkowicie błędnego pojmowania świata, co w końcu doprowadziłoby do naszej zguby. W każdym razie to z samej „mądrości przyrody” wynika, że zabez-

⁵ Tamże, s. 57.

pieczyła nas ona tym instynktem, wyposażając umysł w naturalną skłonność do właściwego kojarzenia idei. Ale zarazem we fragmencie tym mówi Hume, że za ową zgodność porządku idei w umyśle i porządku świata zewnętrznego odpowiada nie tyle wrodzona zdolność umysłowego kojarzenia, ile raczej coś innego, mianowicie proces nawykowego powstawania naszej wiedzy. Czyli że dopiero w oparciu o nawyk powstały na podstawie obserwacji wielokrotnych, powtarzających się związków pomiędzy zjawiskami umysł jest w stanie zbudować uporządkowany, adekwatny obraz rzeczywistości. Wygląda więc na to, jakby Hume nie widział tu większego problemu albo jakby sugerował – jak można przypuszczać – iż ów wrodzony instynkt, umysłowa pierwotna zdolność wiązania idei, albo sama powstawała na bazie nawyku, albo po prostu była tym samym, co ów nawyk. Wprawdzie takie rozwiązanie nie jest niemożliwe i faktycznie można tak zdefiniować naturalny instynkt, że miałby on polegać na nawykowym uczeniu się porządku świata, ale takie wyjaśnienie jest uczynione trochę na siłę i wygląda dość sztucznie. Poza tym pozostaje wciąż problematyczne, czy będzie ono zgadzało się ze wszystkimi elementami Humowskiej teorii umysłu oraz jego analizami pojęcia przyczynowości.

Wydaje się, że najistotniejszym elementem filozofii umysłu Hume'a jest teoria asocjacji, czyli nauka o prawach, według których umysł kojarzy idee. Zarazem, co warto podkreślić, jest to także dla Hume'a nauka – jak już wspomniano – o podstawach naszego wszelkiego rozumowania o faktach. Jak wiadomo, Hume sprowadza całą pracę umysłu do trzech zasad asocjacji: podobieństwa, styczności w czasie lub w przestrzeni oraz związku przyczynowego. Interesuje nas ta ostatnia. Zwracano już nieraz uwagę, iż w odróżnieniu od transcendentalnego wyjaśnienia zasady przyczynowości u Kanta, jej wytłumaczenie podane przez Hume'a ma raczej naturę psychologiczną. W niczym nie zmienia to jednak faktu, że zasada ta, niezależnie od swego transcendentalnego bądź psychologicznego pochodzenia, ma charakter działania wyprzedzającego poznanie i niejako narzucającego wiedzy określony schemat i porządek. Krótko mówiąc, ma wobec doświadczenia sens aprioryczny. Wprawdzie jest on inaczej objaśniany niż u Kanta, ale nawet zwolennicy filozofii tego ostatniego skłonni są mówić wprost o „psychologicznym *a priori*” zasady przyczynowości u Hume'a. Wydawałoby się, iż takie aprioryczne interpretowanie tej zasady stoi w sprzeczności ze skrajnie empirycznym wyjaśnieniem poznania u Hume'a, zwłaszcza ze słynną u empirystów angielskich krytyką wiedzy wrodzonej⁶. Jednak to, jak sam Hume przedstawia tę zasadę działania umysłu,

⁶ Należy zauważyć, że aprioryczny charakter działania umysłu nie musi przeczyć tezie o niemożliwości wiedzy wrodzonej i w tym sensie teoria taka nie jest niezgodna z zasadami empiryzmu. Po prostu to, że umysł działa jak mechanizm, we właściwy sobie sposób, według określonych prawideł łącząc idee czy fakty, nie przesądza jeszcze o tym, że w umyśle musi istnieć jakaś wiedza, o której można by powiedzieć, że wykracza poza doświadczenie. Sposób

pozwała – przy dostatecznie szerokim rozumieniu tego pojęcia – przyjąć nawet taką, aprioryczną jej interpretację. A jeśli tak, jeśli takie objaśnienie byłoby słuszne, to interesujący nas tu problem podstaw przyczynowości musiałby przybrać postać innego typu alternatywy. Nie dotyczyłaby ona już tylko różnicy pomiędzy pierwotną własnością umysłu a nawykowym pochodzeniem, ale przybrałaby kształt bardziej klasycznego – jeśli tak można powiedzieć – zagadnienia, czyli różnicy pomiędzy tym, co *a priori*, a tym, co *a posteriori*.

Co może świadczyć o apriorycznym (w sensie psychologicznym) charakterze przyczynowości u Hume'a? Jak już była o tym mowa, Hume wielokrotnie podkreśla, że przyczynowość, obok pozostałych zasad kojarzenia, jest po prostu tym, w co wyposażała nas sama natura i co w tym sensie, przy dostatecznie szerokim rozumieniu tego słowa, można uznać za predyspozycję „wrodzoną”. Jest to więc coś, co działa w nas na zasadzie instynktu i mechanizmu czy automatyzmu. W pewnym sensie na aprioryczny charakter praw asocjacji wskazuje również to, że według tych praw działają wszystkie umysły, że są to zasady wspólne wszystkim ludziom, czyli że jest to cecha ludzkiej natury jako takiej. Dalej, działanie tych zasad odbywa się nieustannie, jest czymś, co jakby stale panuje nad naszym myśleniem i wyobraźnią, a nie jest tylko podręcznym narzędziem, z którego moglibyśmy korzystać lub nie w razie potrzeby, stosownie do okoliczności i celów. To działanie realizuje się też we wszystkich obszarach naszej aktywności umysłowej, tak w potocznym, codziennym rozumowaniu, jak i w twórczej działalności naukowej czy artystycznej. Władza umysłowych praw kojarzenia, w tym oczywiście zasady przyczynowości, jako nadana nam, czy raczej narzucona, przez naturę, ma – jak pisze Hume – charakter „łagodnej siły”⁷, która zmusza nas do takiego a nie innego sposobu myślenia. Tego przymusu nie można uniknąć ani się z niego wyzwolić, i w ogóle najczęściej nie zdajemy sobie z niego sprawy, choć jest on nieustannie obecny. Umysł działa w tym wszystkim niejako spontanicznie, sam z siebie łącząc idee i przedstawienia oraz prowadząc rozumowania o faktach. Czynność ta ma więc charakter samorzutny, niezamierzony i niezaplanowany.

Dodatkowo, jak sugeruje niekiedy Hume, zawarte w umyśle zasady kojarzenia stanowią dla nas coś w rodzaju norm poprawnego rozumowania, czego

działania umysłu to jedno, a sama treść wiedzy, pojęta jako zbiór idei – to drugie. Tej ostatniej, z oczywistych dla empirystów względów, może dostarczyć jedynie doświadczenie. Ale nie wyklucza to istnienia pewnych mechanizmów, według których umysł porządkuje czy przetwarza idee, o czym wie zarówno Hume, jak i już wcześniej Locke. Inaczej mówiąc, umysł jako *tabula rasa* to skrótowne określenie odnoszące się jedynie do treści, a nie do formy poznania. Oczywiście, może pojawić się słuszne pytanie, na ile ta praca umysłu wpływa na kształt i treść powstającej w nim wiedzy? Ale nie jest to pytanie, nad którym empiryści angielscy potrafiliby się skupić z takim zrozumieniem, z jakim mamy do czynienia na przykład w kantowskim transcendentalizmie.

⁷ Zob. D. Hume, *Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 24.

dowodem jest – tak przynajmniej można interpretować tę uwagę Hume’a – że potrafimy wykryć błędy i niepoprawność rozumowania, jeśli łamie ono wspomniane reguły⁸. To zagadnienie jednak, samo w sobie bardzo interesujące i ważne, wikła teorię Hume’a w nowy spór. Bo jeśli popełniamy błędy w rozumowaniu w postaci odstępstw od naturalnych zasad pracy umysłu, to jak traktować ową psychologiczną konieczność, z jaką rzekomo zasady te miałyby w nas funkcjonować? Jest to oczywiście pytanie o sensowność czysto psychologicznego wyjaśnienia praw myślenia, pytanie, które stanie się później na przykład podstawą antypsychologicznego wystąpienia Husserla. Na pewno słabości psychologicznego wyjaśnienia podstaw myślenia były też powodem powstania Kantowskiej filozofii transcendentalnej, bezpośrednio odwołującej się przecież do Humowskich inspiracji, w tym do problematyki przyczynowości.

Szereg wskazanych powyżej cech dotyczących funkcjonowania umysłu według Hume’a, z zasadą przyczynowości na czele, pozwala chyba stwierdzić, że jakkolwiek wszystko to jest raczej natury psychologicznej niż transcendentalnej, to wolno mówić tu o swego rodzaju *a priori*. Ale tym, co u Hume’a najsilniej przemawia na rzecz apriorycznego sensu przyczynowości, jest jego przekonanie najbardziej oczywiste ze wszystkich, mianowicie, że zasada ta po prostu istnieje w naszym myśleniu, że tak po prostu działa umysł, że to należy do jego wyposażenia, jest jego własnością, władzą, prawem, cechą. Hume nieustannie to potwierdza, traktując jako filozoficzny pewnik. Inaczej mówiąc, nie byłoby Humowskiej teorii umysłu, gdyby umysł właśnie nie był taki, gdyby nie działał sam z siebie w opisany sposób. Jak się zdaje, właśnie to wszystko ma na myśli Hume traktując zasadę przyczynowego kojarzenia idei jako „naturalną” własność umysłu.

Obraz przyczynowości zmienia się jednak, gdy Hume przechodzi do bliższej analizy tego pojęcia i stara się bardziej lub mniej konsekwentnie trzymać podstawowych zasad empiryzmu. Charakterystyczne jest to, iż na przykład w *Traktacie*, gdzie w początkowych partiach Hume prezentuje teorię asocjacyjną, zapowiada zarazem, że najważniejsza w tej teorii zasada przyczynowości zostanie szczegółowo omówiona później, co pozwala się domyślać, że jej nieco uproszczony wstępny obraz może się zmienić. Ale czy zapowiada to zmiany tak radykalne, z jakimi faktycznie mamy do czynienia w dalszych partiach książki? Na razie nic na to nie wskazuje.

Jak wiadomo, zgodnie z zasadami swej filozofii Hume pyta o pochodzenie idei przyczynowości i poszukuje odpowiedniej impresji, która byłaby jej podstawą. W tym sensie chce on uczynić zadość swojej teorii o szczególnie pojętym doświadczeniu jako jedynej możliwej podstawie wiedzy. Problem

⁸ Zob. D. Hume, *Badania...*, wyd. cyt., s. 21.

przyczynowości w tym kontekście prezentuje się następująco: „Gdy się zapytamy, jaka jest istota wszelkiego naszego rozumowania o faktach, właściwa odpowiedź, jak się zdaje, brzmi, że opiera się ono na stosunku przyczyny i skutku. A gdy się pytamy dalej, jaka jest podstawa wszelkiego naszego rozumowania i wnioskowania o tym stosunku, odpowiedzieć możemy jednym słowem: doświadczenie”⁹. Okaże się jednak, że doświadczenie nie dostarcza żadnej bezpośredniej impresji, która byłaby podstawą idei przyczynowości, w związku z czym teza o empirycznym pochodzeniu naszej wiedzy na temat stosunku przyczyny i skutku musi mieć inne uzasadnienie. Jej źródłem będzie oczywiście doświadczenie, ale już nie doświadczenie samej przyczynowości, ale czegoś innego: regularnego następstwa zjawisk, które mogliśmy obserwować wielokrotnie; zjawisk, które zawsze w taki sam sposób połączone pozwalają nam wnioskować na temat stałego związku między nimi. Wtedy zachodzi rzecz niezwykła. Pisze Hume: „Bez żadnej dalszej ceremonii nazywamy jedno przyczyną, drugie skutkiem, i z istnienia jednego wnioskujemy o istnieniu drugiego”¹⁰. Skąd jednak pochodzi ta sprawność, która z taką łatwością pozwala umysłowi mającemu do dyspozycji tylko następstwo przechodzić do pojęć przyczyny i skutku?

Można by sądzić, że jej źródłem jest właśnie opisana wcześniej naturalna własność umysłu, polegająca na samorzutnym ujmowaniu zjawisk przy pomocy stosunku przyczynowego. Taka odpowiedź wydawałaby się dość zrozumiała, zwłaszcza w świetle tego, co na temat przyczynowości i jej roli w strukturze umysłu mówił wcześniej sam Hume. Ale niestety Hume w tym miejscu o niczym takim w ogóle nie wspomina, co z pewnością może trochę dziwić; a to, w jaką stronę pójdą jego dalsze analizy i objaśnienia przyczynowości, pozwala przypuszczać, że wręcz zrezygnował on z możliwości takiego wyjaśnienia tego zagadnienia.

Teraz Hume poszukuje źródła przyczynowości w innym procesie czy zjawisku psychicznym, jakim jest nawyk. Umysł po prostu przyzwyczaja się do tego, żeby po pewnych zjawiskach, po których zawsze do tej pory następowały zjawiska określonego rodzaju, oczekiwać podobnych do tych ostatnich. Oczywiście ważną rolę odgrywają tu dodatkowo takie funkcje umysłu, jak pamięć oraz zdolność do rozpoznawania podobieństwa, co odpowiednio rozbudowuje koncepcję nawyku. Tak czy inaczej, to na zasadzie podobieństwa do obserwowanej wcześniej wiele razy określonej sekwencji zdarzeń umysł spodziewa się, że zjawisko takie będzie zachodzić w każdym przypadku. A co najważniejsze – i to właśnie będzie wymagało wyjaśnienia – umysł interpretuje ów stały związek jako związek przyczynowy i nie ma problemu z określeniem pierw-

⁹ D. Hume, *Badania...*, wyd. cyt., s. 36.

¹⁰ D. Hume, *Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 118–119.

szego faktu, po którym zawsze pojawiał się następny, jako przyczyny, natomiast tego drugiego – jako skutku. Problem jednak w tym, że Hume zarazem doskonale zdaje sobie sprawę, iż ani nawyk, ani idea regularnego następstwa zjawisk nie są dostatecznym wyjaśnieniem pochodzenia pojęcia przyczynowości. Bo niby na jakiej podstawie wolno mówić o przyczynach i skutkach tam, gdzie doświadczenie dostarcza jedynie wiedzy o następstwie, a istnienie nawyku potwierdza tylko, że umysł nabywa skłonność do oczekiwania takiego następstwa? Hume dobrze wie i pisze o tym, że ani następstwo, ani styczność, ani nawet stałe powiązanie, jakie obserwujemy przy okazji zjawisk interpretowanych przez nas w kategoriach przyczynowo-skutkowych, nie są wystarczającą podstawą samej przyczynowości¹¹. Przyczynowość to zupełnie nowa w stosunku do tamtych idea, powiedzielibyśmy: nowa jakość, posiadająca całkowicie odmienną treść, której nie da się utworzyć na podstawie idei następstwa, stałego powiązania czy styczności¹². Jak więc umysł do niej dochodzi, skoro nie posiada innych podstaw niż tamte? I jak doświadczenie – jeśli w ogóle – może być podstawą idei przyczynowości?

Hume próbuje jeszcze jednego sposobu, ale i ten, jak się okaże, będzie bezskuteczny. Wielokrotnie chce on ratować sytuację odwołując się do pomysłu, że wprawdzie jednorazowe następstwo faktów nie daje podstaw do utworzenia pojęcia przyczynowości, jednak wielokrotne tego typu obserwacje w jakimś sensie już tak. Bowiem to właśnie wielokrotność i powtarzalność są źródłem nawyku, na podstawie którego umysł zaczyna łączyć fakty na zasadzie przyczyny i skutku. Tymczasem jednym ze sztandarowych argumentów Hume'a w jego krytyce przyczynowości jest właśnie to, że tak jak jednorazowa obserwacja nie dostarcza podstaw do wnioskowania o istnieniu związku przyczynowego, tak samo wielokrotne tego typu obserwacje nie są wystarczające. Bo – jak słusznie zauważa Hume – widząc coś jeden raz i widząc coś wiele razy, widzę dokładnie to samo, nie lepiej, ale po prostu częściej. Tak jak za pierwszym razem nie widziałem tego, co pozwoliłoby mi wnioskować o związku przyczynowym między faktami, tak też nie widzę tego i za setnym razem. Jedyna różnica jest taka, że w wyniku powtarzających się obserwacji tej samej sekwencji zdarzeń, w umyśle pojawia się skłonność do oczekiwania czegoś podobnego w przyszłości. Pytanie, dlaczego i w którym momencie zaczynam interpretować to powtarzające się następstwo faktów jako przyczynę i skutek, wciąż pozostaje nierozstrzygnięte. Następstwo ani nie jest przyczy-

¹¹ Zob. D. Hume, *Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 119–120.

¹² Warto w tym miejscu przytoczyć podawaną przez Hume'a definicję przyczynowości, zwłaszcza że w końcu on sam z niej jednak rezygnuje na rzecz idei regularnego następstwa zjawisk: „Można uważać, że dwie rzeczy związane są tym stosunkiem zarówno wówczas, gdy jedna jest przyczyną jakichś działań lub ruchów drugiej, jak i wówczas, gdy pierwsza jest przyczyną istnienia drugiej” (D. Hume, *Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 26).

nowością, ani nie może być podstawą tej idei – to dwie zupełnie różne rzeczy. *Natomiast nawyk jako pewna psychiczna skłonność jest tylko predyspozycją do oczekiwania, że określone następstwa będą zachodzić w każdym podobnym przypadku.* Nie ma tu niczego więcej. Przyczynowość jako taka wciąż się nie pojawia.

Z jakichś względów Hume nie chce jednak rezygnować całkowicie z idei przyczynowości, a zarazem nie chce opuścić swego empirystycznego stanowiska. Pomimo całej przeprowadzonej krytyki mówi więc wciąż o przyczynowości, ale robi to za cenę jej przedefiniowania w kategoriach idei następstwa i jego psychologicznego ugruntowania. „Zjawienie się przyczyny naprowadza umysł zawsze mocą wynikłego z nawyknienia przejścia na ideę skutku. Tego uczy nas również doświadczenie. Możemy tedy zgodnie z tym doświadczeniem utworzyć inne określenie przyczyny i nazwać ją przedmiotem, po którym następuje inny, a którego zjawienie się naprowadza zawsze naszą myśl na ten inny przedmiot”¹³. Taki jest, jak się zdaje, ostateczny wynik przeprowadzonych przez Hume’a analiz przyczynowości. Można chyba jednak sensownie pytać, czy taka interpretacja przyczynowości nie idzie za daleko? Czy jest to tylko inna definicja, czy może wręcz likwidacja idei przyczynowości na rzecz czegoś innego¹⁴? Bo – po pierwsze – wydaje się, iż następstwo to jednak nie przyczynowość, a po drugie, Hume nie udowodnił, że pomimo wielostronnej krytyki tego pojęcia i braku jego wystarczającego ugruntowania wciąż mamy prawo się nim posługiwać.

Pytania te w tym momencie mają służyć jedynie uwypukleniu jednego podstawowego i interesującego nas tu zagadnienia. Nie chodzi o samą Humowską krytykę przyczynowości, ale o jej stosunek do teorii przyczynowości jako naturalnej własności umysłu. Wydaje się, iż pomimo tego, że obie te kwestie są ważnymi elementami filozofii Hume’a, nie ma między nimi bliższych związków, choć – jak zostało to zasugerowane – byłyby ku temu powody. Można by na przykład próbować wyjaśnić pojawienie się kategorii przyczyny i skutku w sytuacji regularnego następstwa zjawisk właśnie tym, że umysł na zasadzie wrodzonej predyspozycji ma skłonność do takiego właśnie postrzegania zjawisk, a wielokrotność powtarzających się następstw byłaby tu okazją do uaktywnienia się tej umysłowej czynności. Nie trzeba by było wówczas uciekać się do w istocie niewystarczającej i kontrowersyjnej teorii nawyku. Hume jednak wybiera tę ostatnią możliwość, co może oznaczać, że o wiele

¹³ D. Hume, *Badania...*, wyd. cyt., s. 77.

¹⁴ Sam Hume w *Badaniach...* przyznaje, że ostatecznie nie mamy idei przyczynowości, a jedyne jej określenie, jakie wolno nam przyjąć, pochodzi z czegoś, co jest w stosunku do niej obce (zob. *Badania...*, wyd. cyt., s. 76). Tym czymś „obcym” są pojęcia następstwa, nawyku czy podobieństwa, przy pomocy których staramy się „wyjaśnić” przyczynowość, choć jej istota wydaje się nam wciąż wymykać.

ważniejsze było dla niego trzymanie się zasad empiryzmu – z czym, jak mu się wydawało, zgodna była koncepcja nawykowego tłumaczenia przyczynowości – niż opowiedzenie się po stronie ciężającej ku aprioryzmowi teorii wyjaśniającej przyczynowość jako pierwotną własność umysłu.

W tych okolicznościach interesująco rysuje się zagadnienie rozumowania i wnioskowania, co jest o tyle istotne, że wielokrotnie Hume podkreśla, iż to właśnie stosunek przyczyny i skutku jest podstawą tych procesów. Autor *Traktatu* w ten sposób definiuje nawet jeden z głównych problemów swojej teorii, kiedy mówi, iż to dlatego powinniśmy poznać źródła przyczynowości, ponieważ chcemy poznać podstawy procesu rozumowania, i że bez tego nie wiedzielibyśmy, na czym proces ten polega, a co za tym idzie, nie potrafilibyśmy też poprawnie rozumować¹⁵.

Trzeba jednak pamiętać, że Hume'a interesuje w tym momencie dość wąski sens rozumowania, mianowicie pojętego jedynie jako wnioskowanie dotyczące odpowiedniej relacji pomiędzy faktami. Pomija więc w tym wypadku to, co często za rozumowanie uchodzi, a czym są prawa myślenia na gruncie nauk dedukcyjnych – logiki i matematyki. O tej ostatniej mówi na przykład, że prawdziwość jej zdań stwierdza się albo intuicyjnie (jako oczywiste), albo poprzez dowodzenie. Podstawą takiego ich traktowania jest to, iż – według niego – wyrażają one pewne stosunki pomiędzy pojęciami czy przedmiotami matematycznymi: figurami lub liczbami¹⁶. I choć Hume mówi w tym przypadku także o związkach pomiędzy ideami, to ma na myśli szczególny sens pojęcia idei i nie interesuje go zupełnie to, co wielokrotnie mówił na temat umysłowych praw kojarzenia idei, w tym na temat roli zasady przyczynowości. Jeśli więc mówi kiedykolwiek o rozumowaniu, to ma na myśli coś, co nazywa „rozumowaniem o faktach”. Oczywiście, specyfiką Humowskiego stylu filozofowania jest to, iż „rozumowanie o faktach” ma umysłowy charakter także w tym sensie, że owe „fakty” i związki między nimi znane są nam tylko w postaci ich umysłowych przedstawień (idei) i przebiegów, co jest dość dalekie od zwykłego (realistycznego, zdroworoządkowego) traktowania tych spraw. Tym niemniej Hume ma w zwyczaju odwoływać się do realistycznej nomenklatury i wciąż mówi tu o faktach, a nie tylko o ideach w umyśle. Wszelkie rozumowanie natomiast polega na porównywaniu i na wykrywaniu stosunków zachodzących pomiędzy faktami lub rzeczami¹⁷. Dokładniej rzecz biorąc, według Hume'a rozumowanie jest tym samym co wnioskowanie: wnioskowanie na podstawie jednej rzeczy czy faktu o drugiej rzeczy lub fakcie. Najczęściej jest to wnioskowanie na podstawie rzeczy znanej lub bezpośrednio

¹⁵ Zob. D. Hume, *Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 103.

¹⁶ Zob. D. Hume, *Badania...*, wyd. cyt., s. 30.

¹⁷ Zob. D. Hume, *Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 101.

obecnej o rzeczy nieznannej i nieobecnej. Natomiast związek pomiędzy wnioskowaniem (rozumowaniem) a przyczynowością polega na tym, że w ostateczności wnioskovanie to nic innego jak przechodzenie od jednej rzeczy jako przyczyny do drugiej jako skutku¹⁸. Najkrócej mówiąc, rozumowanie to wnioskovanie z przyczyny o skutku.

Jeśli tak, to zgodnie z interesującym nas tu zagadnieniem musi pojawić się pytanie o naturę rozumowania. Jeśli rozumowanie oparte jest na zasadzie przyczynowości, to podobnie jak ta ostanta – jego podstawą jest albo pierwotna własność (naturalna predyspozycja) umysłu, albo jest ono wynikiem doświadczenia i nawyku. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź Hume'a zmierzać będzie w stronę tego ostatniego rozwiązania. Będzie on wręcz skłonny na tyle poszerzyć pojęcie rozumowania, by przypisać je nawet zwierzętom, a to tylko dlatego, że rozumowanie – jak się okaże – to nic innego jak zdolność do nawykowego i wyrobionego na podstawie doświadczenia kojarzenia następstw i faktów; a tę zdolność niewątpliwie zwierzęta posiadają¹⁹. Dysponując takim pojęciem rozumowania nie sposób odmówić tej zdolności także zwierzętom. Jeśli wnioski Hume'a są poprawne i to dość kontrowersyjne stwierdzenie na temat rozumowania zwierząt jest uzasadnione, to tym bardziej trzeba się przyrzec, jakie przesłanki stoją za tą teorią i jaka jest ich wartość.

Głównym argumentem Hume'a na rzecz nawykowego i empirycznego pochodzenia procesu rozumowania jest przekonanie, że rozum nie potrafi czysto analitycznie wywnioskować niczego na podstawie jednej rzeczy o drugiej. Jeśli pierwsza z nich miałaby być przyczyną, to *a priori* nie potrafimy wywnioskować niczego o skutkach, jakie z niej mogłyby wynikać, ani – jeśli uważać ją za skutek – o przyczynach, które miałyby ją wywołać. O czymś takim może poinformować nas jedynie doświadczenie, a to poprzez odwołanie się do spostrzeżenia odpowiednich faktów. Oprócz bezpośredniego stwierdzenia faktów, z których pierwszy jest uważany za przyczynę, a drugi za skutek, doświadczenie warunkuje rozumowanie przede wszystkim w inny sposób, mianowicie poprzez wskazanie na podobieństwo wielokrotnie powtarzających się, następujących po sobie zjawisk. „Po przyczynach, które wydają się podobnymi, spodziewamy się podobnych skutków. To jest cała treść wszystkich naszych wniosków w zakresie doświadczenia”²⁰. Rozumowanie działa więc w oparciu o doświadczenie i nawyk powstały na bazie wielokrotnych obserwacji podobnych zjawisk. Jest skłonnością umysłu do oczekiwania tego, co podobne do znanych nam zdarzeń. Podstawą rozumowania okazuje się więc w istocie podobieństwo. Wnioskujemy w zasadzie tylko dzięki temu, że

¹⁸ Zob. tamże, s. 122.

¹⁹ Zob. tamże, s. 231–234.

²⁰ D. Hume, *Badania...*, wyd. cyt., s. 40.

umiemy rozpoznawać to, co podobne, oraz że skłonni jesteśmy „domyślać się”, iż w obserwowanych zjawiskach istnieje jakaś regularność i niezmiennosc, jakiś mechanizm, dzięki któremu rzeczy podobne wywołują zawsze podobne skutki. Jak zauważa Hume, zakładamy tu w sposób nieuprawniony niezmiennosc praw rzeczywistości. Jest to jednak założenie, bez którego wprawdzie rozumowanie byłoby niemożliwe, ale też którego rozum nie potrafi udowodnić. Jeśli więc ono miałoby być podstawą wszelkiego rozumowania o faktach, to musimy przyznać, że takiej podstawy w istocie nie posiadamy. Nie posiadamy jej, ponieważ nie potrafimy udowodnić prawdziwości reguły o regularności i niezmiennosci zjawisk. Dlatego jedynym punktem oparcia, jakie w ogóle jest w stanie zaakceptować Hume, jest koncepcja nawyku jako podstawy rozumowania. Bo choć nawyk nie przesądza o konieczności i niezmiennosci praw rządzących faktami, to przynajmniej pozwala nam rozumować na podstawie dotychczasowego doświadczenia. Bez niego rozumowanie jako wnioskowanie z jednej rzeczy o innej nie byłoby w ogóle możliwe.

W powyższej argumentacji dotyczącej podstaw rozumowania Hume podkreśla decydującą rolę podobieństwa. Jak wiadomo, podobieństwo – obok przyczynowości i styczności – to jedna z naczelných zasad kojarzenia idei w Humowskiej teorii umysłu. Można by w związku z tym uczynić filozofowi zarzut, iż eksponując rolę podobieństwa zignorował to, co wcześniej mówił na temat decydującej roli przyczynowości w procesie rozumowania. Trzeba przyznać, że teoria Hume’a nie jest do końca jednoznaczna i dopuszcza różne interpretacje, w zależności od tego, który z elementów uznamy za decydujący i gdzie położymy główny akcent. Zwłaszcza treść *Traktatu*, bardzo złożona i różnorodna, dostarcza ku temu wielu okazji. Wydaje się, iż sam Hume nie miał co do tego ostatecznej pewności, o czym może świadczyć na przykład jego koncepcja wyobraźni jako jeszcze jednego elementu wyjaśniającego podstawy rozumowania. Trzeba o tym powiedzieć na koniec kilka słów.

Znacząca jest bowiem wypowiedź z *Traktatu*, w której autor zauważa, iż wobec zasadniczej niemożliwości czysto rozumowego wyjaśnienia związków przyczynowych pomiędzy faktami, właściwego wyjaśnienia tego zjawiska musimy doszukiwać się w roli wyobraźni. Gdyby nie samoczynne działanie właśnie wyobraźni, która posiada zdolność kojarzenia w sobie właściwy sposób – między innymi na zasadzie związku przyczynowego – nigdy nie wiedzielibyśmy, dlaczego dwie rzeczy łączą się regularnie w ten sam sposób jako przyczyna i skutek²¹. Znaczy to, że jeśli związek przyczyny i skutku jest zasadą rozumowania, to właśnie wyobraźnia jest jego podstawą. Rozumowa-

²¹ Pisze Hume: „Gdyby idee nie były związane w wyobraźni bardziej, niż rzeczy się wydają rozumowi, nie moglibyśmy nigdy wyprowadzać wniosków z przyczyn o skutkach, ani zdobywać przeświadczenia o jakimkolwiek fakcie. Wnioskowanie więc zależy wyłącznie od powiązania idej w jedno” (*Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 125).

nie jako wnioskowanie z przyczyny o skutku możliwe jest więc tylko dzięki wyobraźni i jej naturalnej zdolności. Ale czy nie oznaczałoby to jednocześnie przechylenia się na stronę „nie-empirycznego” i „nie-nawykowego” tłumaczenia podstaw rozumowania? Wydawałoby się, że odpowiedź powinna być jak najbardziej twierdząca, gdyż to przecież tylko wyobraźnia, a nie doświadczenie następstwa czy nawyk, jest źródłem jedności tworzącej strukturę związku przyczynowego. Hume jednak daje odpowiedź inną i za wszelką cenę chce teraz wyjaśnić funkcjonowanie wyobraźni poprzez jej empiryczne uwarunkowania. Mówi na przykład niekiedy, że wyobraźnia działa czy nawet kształtuje się pod wpływem nawyku i doświadczenia; że to nawyk w ten szczególny sposób usposabia wyobraźnię czy ją ożywia²². Stwierdzenia takie, w przeciwieństwie do wielu innych wypowiedzi Hume’a, wyraźnie sugerują, że wyobraźnia nie posiada sama z siebie jakichś pierwotnych zdolności do kojarzenia w sposób przyczynowy i że to nie ona jako taka jest podstawą rozumowania.

Jak widać na przykładzie problemu wyobraźni, ostatecznie u Hume’a bierze górę tendencja empirystyczna; ona także jest podstawą wyjaśniającą proces rozumowania. Ale tak jak wcześniej wydawało się sensownym pytać, w jaki sposób nawyk, mający do czynienia jedynie z powtarzającym się następstwem faktów, mógł być podstawą kategorii przyczynowości, tak teraz wydaje się uzasadnione zapytać, w jaki sposób nawyk dostarcza wyobraźni podstawy do utworzenia w niej pojęć przyczyny i skutku. W obu przypadkach mamy do czynienia z tą samą trudnością i nie wydaje się, by można było ją łatwo rozstrzygnąć. Jak bowiem wyjaśnić pojawienie się w wyobraźni stosunku przyczynowości poprzez odwołanie się do samych tylko pojęć nawyku i następstwa, jeśli już wcześniej przyczynowości w niej nie było? Czy nie należałoby po prostu jej założyć jako fundamentalnej zasady należącej do natury wyobraźni jako takiej? Zdaje się, że to właśnie tę rzecz ma na myśli Hume, gdy zarówno na początku *Traktatu*, jak i *Badań* wskazuje między innymi przyczynowość jako główną zasadę działania wyobraźni jako takiej. Ale czyni to w istocie zbędnymi wszelkie próby jej empirystycznego wyjaśnienia. A to z kolei groziłoby naruszeniem zasad empirystycznej filozofii, przynajmniej takiej, jak ją pojmował Hume.

Streszczenie

Artykuł jest próbą zbadania relacji, jaka zachodzi pomiędzy dwoma ujęciami przyczynowości możliwymi do odnalezienia w filozofii Hume’a. Z jednej bowiem strony Hume przedstawia przyczynowość jako jedną z podstawowych i naturalnych własności umysłu, która stanowi jego cechę pierwotną czy nawet

²² Zob. tamże, s. 196–197.

w pewnym sensie wrodzoną, będącą naczelną zasadą kojarzenia idei i wnioskowania o faktach; z drugiej natomiast – stara się w zgodzie z zasadami swego empiryzmu pokazać, że idea przyczynowości powstaje w umyśle w oparciu o doświadczenie i nawyk, czyli że jest zasadą nabytą. Ta druga interpretacja zdaje się przeważać w ogólnym stanowisku Hume’a, ale zarazem nie jest jasne, czy nie wchodzi ona w konflikt z tą pierwszą. Dodatkowo całą sprawę komplikuje słynna Humowska krytyka przyczynowości, zgodnie z którą nie da się w dostatecznym stopniu wytłumaczyć, jak idea przyczynowości może w ogóle pojawić się w umyśle, skoro doświadczenie poucza jedynie o regularnym następstwie zjawisk, a nie o samej przyczynowości.