

Przyczynowość, tożsamość, wolna wola

M a r e k Ł a g o s z

Hume’owska ontologia umysłu a problem następstwa czasowego przyczyny i skutku

Słowa kluczowe: przyczynowość, następstwo czasowe, konieczność, kauzalne teorie czasu, ontologia umysłu, fenomenologia

1. Wstęp

W artykule spoglądam przez pryzmat systemu Hume’a na ontologiczny problem przyczynowania w aspekcie relacji następstwa czasowego. Chciałbym zwrócić uwagę na niespójność, jaka występuje u Hume’a między empirystyczną krytyką kategorii przyczynowości a jego ontologią umysłu oraz niektórymi spontanicznie formułowanymi przez niego stwierdzeniami ontologicznymi. Dokładniej: idzie mi o rozbieżność w rozumieniu roli i charakteru relacji następstwa czasowego w odniesieniu do związku przyczynowo-skutkowego. Proponuję tu taką interpretację Hume’owskiej filozofii umysłu, która pozostaje w zgodzie z kauzalnymi teoriami czasu w filozofii.

2. Hume’owska ontologia świata zewnętrznego i empirystyczna krytyka pojęcia związku przyczynowo-skutkowego

W filozofii Hume’a brak spójnej i konsekwentnej ontologii świata zewnętrznego. Nad dającymi się tam odnaleźć elementami realistycznej ontologii świata materialnego dominuje perspektywa subiektywistycznie zorientowanej epistemologii empirystycznej oraz koncepcja „pluralizmu monadycznego”¹ (mno-

¹ J. Szewczyk, *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume’a. Na podstawie I tomu „Traktatu o naturze ludzkiej”*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 200–212.

gość indywiduów-jakości bez ontycznego powiązania), w świetle których filozof podejmuje m.in. – interesujący mnie tu głównie – problem związku przyczynowo-skutkowego².

W swej krytyce przyczynowości, zamiast na transcendentnych przedmiotach i ich realnych związkach, Hume koncentruje się na ich umysłowych reprezentacjach: percepcjach oraz ich mentalnych powiązaniach. I tak badanie idei przyczynowości sprowadza się u niego do badania impresji, gdyż – jak pisze – „badanie impresji daje jasność idei”³. Przy czym źródłem idei przyczyny i skutku są – według Hume’a – nie tylko impresje zmysłowe (doświadczenie zewnętrzne), ale także „impresje refleksywne” (doświadczenie wewnętrzne)⁴.

Wskazaną tu zmianę perspektywy z obiektywnej na subiektywną ilustruje Hume’owski przykład ruchu jednego ciała, które uderza w drugie. Ruch pierwszego – zauważa filozof – jest uważany za przyczynę ruchu tego drugiego. Za chwilę jednak dodaje, że gdy rozważymy rzecz „z najwyższym napięciem uwagi, to stwierdzamy tylko to, że jedno ciało zbliża się do drugiego i że jego ruch poprzedza ruch drugiego, lecz bez uchwytniej przerwy”⁵.

Podejście takie skutkuje nieadekwatnym ujęciem związku kauzalnego⁶. Nieadekwatność ta polega na sprowadzeniu go – w zasadzie – do relacji następstwa czasowego i zaprzeczeniu tym samym konstytutywnej roli przyczynowości, jeśli chodzi o kategorię czasu, a w szczególności – relację następstwa czasowego. Pozostaje to w niezgodzie z preferowanymi przez wielu filozofów (np. przez – *mutatis mutandis* – Henryka Mehlberga czy Hansa Reichenbacha) kauzalnymi teoriami czasu.

Dokładniej biorąc: idea związku przyczynowego obejmuje u Hume’a trzy momenty: styczność, poprzedzanie (następstwo) oraz konieczność powiązania przyczyny i skutku⁷. Przy czym styczność i następstwo są tymi relacjami, które mogą być nam dane w poszczególnym przypadku związku przyczynowo-skutkowego; tylko je „widać” w doświadczeniu. Konieczność powiązania zaś musi być w pewien sposób wywnioskowana.

Jeśli chodzi o relację styczności, to – uznając ją za moment idei przyczynowości – Hume daje po prostu wyraz swojemu przeświadczeniu o niemożli-

² Z tej perspektywy Hume rozważa także zagadnienia dotyczące innych podstawowych kategorii ontologicznych, jak siła czy substancja.

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, tłum. Cz. Znamierowski, PWN 1963, s. 103.

⁴ Tamże, s. 107.

⁵ Tamże, s. 105–106.

⁶ Nie znaczy to, że w rozważaniach Hume’a nie da się znaleźć trafnych spostrzeżeń na temat tego związku. Tyle tylko, że są one sporadyczne i „zaciemnione” przez Hume’owską „epistemologię przyczyny i skutku”.

⁷ Tamże, s. 106.

wości realizowania się *actio in distans*⁸. Zwróćmy przy tym uwagę, że w przypadku zagadnienia styczności filozof pozostaje na poziomie ontologicznym i nie zamienia go – jak to robi z zagadnieniem przyczynowości – w problem: „skąd (na jakiej podstawie) możemy to wiedzieć?”.

Co się zaś tyczy momentu konieczności powiązania przyczyny i skutku, to – jak już wskazywałem – wykracza on poza to, co bezpośrednio dane w doświadczeniu, będąc szczególnym wnioskiem, jaki – zdaniem Hume'a – wyprowadzamy na podstawie percepcji większej liczby poszczególnych przypadków. Filozof porzuca w tym wypadku perspektywę ontologiczną, tj. bezpośrednie badanie związku koniecznego. Zamiast tego stawia pytanie o racje (o poznawcze podstawy) uznawania powiązania między impresjami lub ideami za konieczne⁹. Konieczność powiązania przyczyny i skutku nie tkwi – zdaniem Hume'a – w sprawstwie, a w każdym razie nic o tym wiedzieć nie możemy, gdyż „moc sprawcza (...) nie tkwi w uchwytnych zmysłami własnościach przyczyny”¹⁰. W związku z powyższym sprowadza on konieczność do stałego powiązania, czyli zachodzenia w wielu przypadkach¹¹. Konieczność jest dla niego „wewnętrzną impresją umysłu (...), skłonnością do tego, żeby przenosić nasze myśli z jednej rzeczy na drugą”¹². Hume jest w przypadku konieczności nie tylko sceptyczny co do jej obiektywności, lecz twierdzi kategorycznie: „Te idee [idee konieczności, mocy i zdolności sprawczej – M.Ł.] zatem reprezentują nie jakąś określoną cechę, która przynależy lub może przynależeć danym rzeczom, jakie są powiązane ze sobą niezmiennie”¹³. Zjawiska ukazują się nam jako niezależne i odrębne: „Jedno następuje po drugim, ale jakiegoś węzła między nimi nie udaje się zaobserwować. Wydają się *połączone*, lecz nigdy *związane*”¹⁴.

Konieczność powiązania nie ma zatem u Hume'a ontycznego umocowania; nie wynika z samej specyfiki funkcjonowania bytu realnego, lecz opiera się na psychicznych (subiektywnych) podstawach: wielokrotna powtarzalność wytwarza *nawyk*, który powoduje *przeświadczenie* o stałym współwystępowaniu lub następstwie określonych zjawisk. Pojawia się swego rodzaju przymus psychiczny. „Konieczność wszelkiego działania – pisze Hume – czy to w świecie materii czy umysłu, nie jest właściwie cechą tej rzeczy, która działa, lecz

⁸ Tamże, s. 104.

⁹ „(...) dlaczego wnioskujemy, że takie a takie przyczyny muszą z koniecznością mieć takie a takie skutki (...)” (tamże, s. 112).

¹⁰ Tamże, s. 123.

¹¹ Tamże, s. 119.

¹² Tamże, s. 218.

¹³ Tamże, s. 217.

¹⁴ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977, s. 90.

tej istoty myślącej i rozumnej, która może rozważać to działanie; i konieczność ta polega na tym, iż myśl tej istoty zmuszona jest wnioskować o istnieniu tego działania na podstawie pewnych danych poprzedzających”¹⁵.

Taka „konieczność” daje się w zasadzie sprowadzić do psychologicznie umotywowanego wysokiego *prawdopodobieństwa* i z ontologicznego punktu widzenia nie może być za konieczność uznana¹⁶.

Hume’owskie ujęcie konieczności rozmija się także z praktyką poznawczą współczesnego przyrodoznawstwa – z hipotetyczno-dedukcyjnym modelem powstawania wiedzy naukowej. Często bowiem mówi się na podstawie określonej teorii o pewnych koniecznych zależnościach (związkach przyczynowych), zanim przeprowadzi się stosowne obserwacje czy eksperymenty, a zatem zanim zdąży się „przywyczaić” do określonego porządku percepcji.

Zauważmy także, że w myśli możemy równie dobrze przechodzić od idei przyczyny do idei skutku, jak i odwrotnie. Jednakże skutku – choć jego idee możemy mieć wielokrotnie daną jako pierwszą, jako poprzedzającą ideę przyczyny – nie uznajemy za przyczynę. Stąd należy zgodzić się z Szewczykiem, który pisze: „A więc nie nawyk i nie przebieg aktywności psychicznej decyduje o poczuciu konieczności, jest tu bowiem najwyraźniej coś jeszcze, z czym nasz umysł musi się liczyć: sam ów porządek”¹⁷.

Zresztą sam Hume „zapomina się” czasem, jeśli idzie o naturę konieczności, i ujmuje ją w sposób obiektywny. W drugim tomie *Traktatu...* czytamy na przykład: „Uznany powszechnie jest faktem, że oddziaływania ciał zewnętrznych są poddane konieczności; i że gdy jedno poruszają drugie, gdy się przyciągają, gdy przylepiają się do siebie przez kohezję, to nie ma tam najmniejszych śladów obojętności czy wolności”¹⁸. Dalej zaś filozof pisze o łańcuchu przyczyn, „spojonych ze sobą tym, co się nam podoba nazywać koniecznością fizyczną”¹⁹.

W świetle tego, co powiedziałem wyżej, można uznać, że najbardziej istotnym i charakterystycznym momentem Hume’owskiej krytyki kategorii przyczynowości jest sprowadzenie związku kauzalnego do relacji następstwa czasowego. Następstwo czasowe staje się u Hume’a – co jest wbrew zarówno zdrowemu rozsądkowi, jak i wielu podstawowym teoriom z zakresu filozofii czasu (myślę

¹⁵ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 179.

¹⁶ Filozof stwierdza przy tym, że niektóre ustalenia oparte na przyczynowości wychodzą poza prawdopodobieństwo i można je uznać za „wyższy rodzaj oczywistości” (D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 165). Nie wyjaśnia on jednak ontycznej konieczności, na jakiej taką oczywistość można by oprzeć. Jak zwraca uwagę Szewczyk, Hume miesza opartą na skłonności konieczność empiryczną z koniecznością logiczną, koniecznością związków apriorycznych, stwierdzanych w ściśle ogólnych twierdzeniach matematyki (J. Szewczyk, *Krytyka...*, s. 112).

¹⁷ Tamże, s. 123.

¹⁸ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 169.

¹⁹ Tamże, s. 178.

tu głównie o kauzalnych teoriach czasu) – warunkiem dostatecznym zachodzenia związku kauzalnego²⁰. Hume pisze: „Zgodnie zatem z tym doświadczeniem można zdefiniować przyczynę jako *przedmiot, po którym następuje przedmiot inny, przy czym przy wszystkich przedmiotach podobnych do pierwszego następują przedmioty podobne do drugiego*; albo innymi słowy: *przy czym, gdyby nie było przedmiotu pierwszego, drugi nie mógłby być istnieć*”²¹.

Zauważmy przy tym, że Hume słusznie odrzuca tezę o jednoczesności przyczyny i skutku, argumentując, że jej konsekwencją byłoby „zniweczenie (...) następstwa przyczyn”, a w konsekwencji „całkowite unicestwienie czasu”²². Wszechświat – mówiąc językiem współczesnym – miałby w tym wypadku naturę „blokową”: cała rzeczywistość zdarzeń istniałaby jednocześnie *en bloc*.

Zauważmy jeszcze za Szewczykiem, że samo pojęcie czasu zostaje u Hume’a zredukowane do relacji następstwa czasowego. Hume w swym monadystycznym systemie pomija tzw. McTaggartowską czasową *serię A*, tj. serię pozycji czasowych przebiegających od przeszłości poprzez teraźniejszość ku przyszłości, która zakłada ciągłość czasową rzeczywistości (zachowanie przez przedmiot czasowy tożsamości), a tym samym umożliwia wprowadzenie pojęcia ruchu jako zmiany, stawania się, rozwoju. W konsekwencji jest u Hume’a następstwo, a nie ma zmiany²³.

Hume przyjmuje zasadniczo słuszną, niesubstancjalną, relacyjną koncepcję czasu. W *Traktacie* czytamy, że czas nie może być „niczym innym niż różnymi ideami, impresjami czy rzeczami, uporządkowanymi w pewien określony sposób, a mianowicie: następującymi jedna po drugiej”²⁴. I dalej: „(...) niepodobna

²⁰ Jest intuicyjnie oczywiste, że nie każde dwa następujące po sobie zdarzenia pozostają względem siebie w związku przyczynowym, chociaż – jak słusznie twierdzą zwolennicy kauzalnych teorii czasu – owo następstwo czasowe da się wyjaśnić w kategoriach przyczynowości. Jeśli bowiem zdarzenie *x* poprzedza zdarzenie *y*, a nie jest przy tym jego przyczyną, to należy ono przecież do szeroko rozumianych warunków działania przyczyny *y*-a. Odmienny argument za uniwersalnością kauzalnej teorii czasu można oprzeć na modalnej kategorii możliwości: „*x* jest wcześniejsze od *y*” znaczy w tym przypadku tyle, co: „*x* należy do obszaru możliwych przyczyn *y*-a”. Można by tu odwołać się także do koncepcji uwarunkowania przechodniego (patrz: Józef Lipiec, *Ontologia świata realnego*, Warszawa 1979, s. 266–270): *x* nie oddziałuje wprawdzie na *y*, lecz poprzez to, że *x* oddziałuje na jakieś oddziałujące na *y* *z*, „w sposób przechodni” modyfikuje samo *y*. Widać zatem, że argument „z niedomiaru” (więcej jest faktów następstwa czasowego niż powiązań przyczynowych) nie podważa definitywnie kauzalnych teorii czasu.

²¹ D. Hume, *Badania...*, s. 93. Zauważmy niekonsekwencję zawartą w przytoczonej wypowiedzi Hume’a. Druga część zdania (następująca po słowach: „albo innymi słowy”) mówi bowiem o czymś więcej niż tylko o następstwie. Wskazuje na ontyczną zależność egzystencjalną: pierwszy przedmiot determinuje istnienie drugiego. Widać stąd także, że definicja Hume’a wyklucza wielo-jednoznaczność związków przyczynowych (różne przyczyny, ten sam skutek).

²² D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 105.

²³ Por. tamże, s. 212–223.

²⁴ Tamże, s. 57.

pojąć (...) czasu, w którym nie byłoby następstwa lub zmiany w jakiejś rzeczy realnie istniejącej”²⁵.

Problem tylko w tym, że filozof zatrzymuje się na stwierdzeniu następstwa zdarzeń, nie próbując określić jego ontycznego mechanizmu. Można przypuszczać, że gdyby nie był ograniczony wąskimi ramami skrajnego empiryzmu, które nie pozwalały mu „widzieć” więcej niż tylko to następstwo, doszedłby do wniosku, że zmienność, która jest „substratem czasu”²⁶, zasadza się na związku przyczynowo-skutkowym rozumianym jako sprawstwo.

Związku kauzalnego nie można redukować do relacji następstwa czasowego, gdyż – zgodnie z przyczynową teorią czasu – właśnie odwołanie się do tego związku wyjaśnia fundamentalną cechę relacji następstwa czasowego: nieodwracalność (istnienie „strzałki” czasu)²⁷.

Zauważmy też, że fenomenalistyczne oraz monadystyczne rozumienie związku przyczynowo-skutkowego (sprowadzające go w zasadzie do relacji poprzedzania/następstwa) prowadzi Hume’a – poprzez swe „atomistyczne” konsekwencje – wprost do odrzucenia jednego z fundamentów racjonalnej ontologii materialistycznej – zasady przyczynowości: „(...) nie ma żadnej, absolutnej ani metafizycznej konieczności, iżby każdemu początkowi istnienia towarzyszyła taka rzecz [przyczyna – M.Ł.]”²⁸. Jest to istotna słabość myślenia autora *Traktatu*²⁹.

Rozwiązanie przyjęte przez Hume’a uniemożliwia mu odpowiedź na pytanie, dlaczego skutek zawsze następuje po przyczynie (zawsze go poprzedzającej). Filozof może się tu powołać co najwyżej na psychologiczną pewność. Odpowiedzi na powyższe pytanie łatwo udziela zaś kauzalna teoria czasu:³⁰ skutek zawsze następuje po przyczynie, ponieważ przyczyna jest czynnikiem

²⁵ Tamże, s. 57–58.

²⁶ Jak pisał Arystoteles: „substrat czasu, czyli ruch” (Arystoteles, *Fizyka*, s. 114).

²⁷ M. Łagosz, *Realność czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 106–238.

²⁸ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 226.

²⁹ Jak zwraca uwagę Szewczyk, negacja zasady przyczynowości nie da się u Hume’a utrzymać nawet z punktu widzenia krytyki immanentnej, co wspomniany autor uzasadnia tak: „Przyczyna to dla Hume’a rzecz poprzedzająca i przystająca. Każdy początek czegoś zakłada czas, w którym do tego początku dochodzi, czas zaś, wedle koncepcji Hume’a, prezentuje nam dopiero z istoty jakiś zmieniający się przedmiot. A więc w myśl powyższej koncepcji każda nowa rzecz i jej początek stanowi zmianę czegoś, co ją samą w bycie poprzedzało, czyli zakłada istnienie czegoś” (J. Szewczyk, *Krytyka...*, s. 114). Ogólnie zaś mówiąc: odrzucenie zasady przyczynowości trudno pogodzić z Hume’owskim relacjonistycznym rozumieniem czasu.

³⁰ Istnieją liczne odmiany tej teorii, których specyfikacja nie ma tu większego znaczenia (patrz np. M. Łagosz, *Realność...*). Powiem tylko, iż uważam, że kauzalne teorie czasu zakładające asymetryczność relacji przyczynowej są trafnymi koncepcjami, np. w sposób skuteczny rozwiązują problem nieodwracalności następstwa czasowego („strzałki czasu”).

sprawczym skutku (sprawia go, wywołuje, determinuje). Skutek nie może być wcześniejszy od przyczyny, bo wtedy trudno byłoby mówić o sprawstwie przyczyny wobec skutku. W określonych warunkach przyczyna zawsze wywołuje swój skutek, a skutek nigdy nie wywołuje swojej przyczyny. Związek przyczynowy jest relacją asymetryczną (jeśli zaś dopuścimy *causa sui* – antysymetryczną)³¹. Tak więc w kauzalnej teorii czasu konieczność relacji *bycia następnikiem (poprzednikiem)* i nieodwracalność tejże ma obiektywny, ontologiczny – a nie jak u Hume'a – psychologiczny charakter.

Jeśli chodzi o istotę związku przyczynowego, czyli sprawstwo, Hume'a interesuje głównie to, jaką ideę zdolności sprawczej posiadamy³². Skoro zaś mówimy o idei, to – na gruncie jego założeń – automatycznie kierujemy się ku impresji, z której owa idea się wywodzi. Zwracając się zaś do doświadczenia, znajdujemy – jak utrzymuje Hume – że w żadnym poszczególnym przypadku nie da się wskazać czynnika, w którym tkwi „siła i sprawność przyczyny”³³. Dopiero na podstawie wielokrotnych rejestracji współwystępowania określonych impresji rodzi się nawyk wiązania treści jednej impresji z treściami odpowiednich idei. W związku z powyższym, w odniesieniu do koncepcji Hume'a lepiej jest mówić o „zjednoczeniach” czy „przyczynowych powiązaniach rzeczy”³⁴ niż o sprawstwie. Przy czym powiązania te mają czysto subiektywną podstawę, nie są „realne”, gdyż „rozum nigdy nie stwierdza żadnego realnego powiązania pomiędzy przedmiotami i że nawet powiązanie przyczyny i skutku, poddane ścisłemu badaniu, sprowadza się do nawykowego kojarzenia idei”³⁵.

Stwierdzenie Hume'a, że „nie mamy żadnej idei mocy czy zdolności sprawczej jako czegoś, co by było poza umysłem i co należałoby do samych przyczyn”³⁶, można rozpatrywać jako radykalne i mocno przesadzone użycie

³¹ Chociaż oczywiście sam nośnik skutku może oddziaływać zwrotnie na nośnik przyczyny (oddziaływania wzajemne). W filozofii spotykamy także symetryczne koncepcje związku przyczynowego, np. kauzalna teoria czasu Henryka Mehlberga, koncepcja „zamkniętych łańcuchów kauzalnych” czy idea korelacji preinterakcyjnych w pewnej interpretacji kwantowomechanicznego eksperymentu Einsteina–Podolsky'ego–Rosena. Nie są one jednak – moim zdaniem – zbyt przekonujące (patrz M. Łągosz, *Realność...*, s. 143–212).

³² Terminy: „zdolność sprawcza”, „zdolność działania”, „moc”, „siła”, „energia”, „konieczność”, „powiązanie”, „własność wytwórcza” Hume traktuje jako będące „niemal synonimami” (D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 207). Jak stwierdza zaś Szewczyk, pojęcie wytwarzania (sprawstwa) nie zostaje jednak u Hume'a poddane rzeczowej analizie ontologicznej (J. Szewczyk, *Krytyka...*, s. 125).

³³ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 209.

³⁴ Patrz J. Szewczyk, *Krytyka...*, s. 11.

³⁵ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 336–337. „(...) ta więc, to powiązanie czy ta energia – pisze dalej Hume – tkwi jedynie w nas samych i nie jest niczym innym niż tą dyspozycją w naszym umyśle, którą zdobywamy nawykiem (...)” (tamże, s. 345).

³⁶ Tamże, s. 291.

reguły „brzytwy Ockhama” w jej wariacie empirycznym: ponad konieczność jest wszystko to, co wykracza poza bezpośrednie dane doświadczenia³⁷.

Przede wszystkim wątpliwe jest jednak przeświadczenie Hume’a, że samo doświadczenie nie prezentuje nam nic ponad następstwo i styczność. Czy patrząc np. na dwie kule bilardowe, z których jedna, poruszająca się, uderza w drugą, nieruchomą, nie dostrzegamy po prostu tego, że ta pierwsza w p r a w i a tę drugą w ruch? Przecież sam Hume mówi – „przejeżdżając się” – o „przekazaniu ruchu” jednej kuli przez drugą³⁸. Ważny jest zatem przekaz energii (w tym wypadku kinetycznej), a nie samo następstwo i styczność. Wielokrotnie przecież stwierdzamy pewne regularne następstwa i styczności, a nie przychodzi nam w związku z nimi do głowy idea związku kauzalnego. Czy odlatujące bociany – by użyć przykładu Szewczyka³⁹ – są przyczyną następujących po nich mrozów? Ogólnie: często w doświadczeniu zewnętrznym stwierdzamy następstwo impresji lub idei, podczas gdy przedmioty, do których odnoszą się ich treści, realnie na siebie nie oddziałują. Z drugiej strony, np. w kontakcie naszego ciała z ogniem doświadczamy niszczącego działania ognia, a nie li tylko faktu, „że z bólem oparzenia współwystępował czy też towarzyszył mu nie związany z nim wcale ogień”⁴⁰. Generalnie można powiedzieć, że Hume „nie widzi” procesów powstawania, wytwarzania, oddziaływania, gdyż patrzy na percepcje, a nie na rzeczy same. Taki zaś „refleksywny” punkt widzenia jest ontologicznie wtórny.

Szewczyk sugeruje ponadto, że jednym z powodów niezauważania sprawstwa przez Hume’a jest nieuprawnione ograniczenie rozumienia doświadczenia do danych wzrokowych bądź przyznanie wizualnej stronie doświadczenia szczególnie uprzywilejowanej roli. Takie jednak zjawiska jak „opór” czy „napór” dostrzegamy przede wszystkim poprzez bezpośredni kontakt cielesny, przez dotyk⁴¹.

Jeśli uznamy do tego, że u podstaw naszej idei związku kauzalnego leży nawyknienie związane z powtarzalnością współwystępowania (następstwa) pewnych percepcji, to dalej uprawnione będzie pytanie o przyczynę owego przejścia nawykowego. Rozwiązanie zaś mówiące o nawyknieniu do nawykania jest nie do przyjęcia, gdyż odsuwa tylko problem. Należałoby tu raczej

³⁷ Jak wyrażał to Leszek Kołakowski: „(...) tyle o świecie wolno nam przyjąć do wiadomości, ile przyjąć musimy w rezultacie nieodpartych świadectw doświadczenia (...)” (L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966, s. 21; patrz też M. Łagosz, *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 82).

³⁸ J. Szewczyk, *Krytyka...*, s. 119.

³⁹ Tamże, s. 148–149.

⁴⁰ Tamże, s. 145.

⁴¹ Patrz tamże, s. 168–169.

przyjąć, że – ogólnie biorąc – przyczyną nawyknienia jest sam umysł z jego władzami i predyspozycjami. Te ostatnie są także odpowiedzialne za tworzenie wszelkich innych percepcji złożonych.

Należy przy tym pamiętać, że Hume w swoim epistemologicznym (subiektywnoempirystycznym) ujęciu związku przyczynowego nie jest bynajmniej konsekwentny. Zdarzają mu się wypowiedzi o ontologicznym i obiektywnym charakterze, które odwołują się wprost do idei sprawstwa: „(...) dwie rzeczy są związane stosunkiem przyczyny i skutku nie tylko wówczas, gdy jedna z nich powoduje [kursywa – M.Ł.] ruch lub jakieś działanie w innej, lecz również wówczas, gdy ma ona moc spowodować ten ruch lub działanie”⁴². Lub gdzie indziej: „Ta sama przyczyna zawsze wywołuje ten sam skutek (...)”⁴³.

Istnienie tego typu niekonsekwencji (zresztą nagminnych w wywodach Hume'a) można potraktować jako świadectwo niewydolności Hume'owskiej epistemologicznej analizy pojęć ontologicznych (przyczyny i skutku, substancji, siły/mocy) oraz jej wtórności wobec ujęcia ontologicznego. Kategorie, które Hume *explicite* pozbawia istotnych elementów ich ontycznej charakterystyki (w przypadku związku kauzalnego – sprawstwa), powracają w rozmaitych miejscach jego wywodu spontanicznie w pełni swych ontycznych określeń.

3. Hume'owska ontologia umysłu jako podstawa adekwatnego rozumienia związku kauzalnego

Mimo iż brak u Hume'a jednolitej ontologii świata zewnętrznego, to jest u niego spójna i konsekwentnie zbudowana ontologia umysłu. Ontologia ta ma w dużej mierze charakter fenomenologiczny; jest ontologią świadomości („ontofenomenologią”), w której Hume często „bierze w nawias” przekonania dotyczące świata zewnętrznego i związku tego, co fizyczne, z mentalnym światem percepcji i władz umysłowych. Tak w każdym razie można interpretować daleko posunięty sceptycyzm filozoficzny Hume'a co do istnienia i natury świata zewnętrznego, a także substancji myślącej⁴⁴.

⁴² D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 26.

⁴³ Tamże, s. 228. Zresztą w *Streszczeniu* traktatu Hume już nagminnie używa terminu „wywołuje”, co jest bezpośrednim odniesieniem do idei sprawstwa (D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 486, 488).

⁴⁴ W *Traktacie* czytamy: „(...) mogę zaryzykować i twierdzić, że reszta ludzi to nic innego niż wiązka czy zbiór różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu” (D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 327–328). Przypomina to fenomenologiczną ideę strumienia świadomości oraz nawiązuje do fenomenologicznego problemu świadomościowej konstytucji świata zewnętrznego – w tym do kwestii *alter ego* (patrz np. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszek, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1990, s. 58–71).

Filozof nie zaprzecza jednak sile zdroworozsądkowego przekonania o realnym istnieniu obiektywnego świata i jego własności – co więcej, często mu spontanicznie ulega. Daje to – jak zobaczymy niżej – podstawę do zdjecia „fenomenologicznego nawiasu” z jego filozofii umysłu i prób materialistycznej (fizykalnej) jej interpretacji. Póki co, przyjrzyjmy się jednak bliżej „rzeczom samym” zasiedlającym uniwersum umysłu.

Wszystkie przedmioty mentalne sprowadzają się u Hume’a do percepcji: „Wszystko, co zjawia się w umyśle, zjawia się w istocie rzeczy jako percepcja (...)”⁴⁵. Percepcje stanowią całą treść, jaką znajdujemy w umyśle, a ze względu na „żywość” filozof dzieli je na impresje (żywe percepcje) i – pochodne od tych pierwszych – idee (percepcje mniej żywe). Oba wymienione rodzaje percepcji podlegają u Hume’a podziałowi na proste i złożone. Między percepcjami da się oczywiście wprowadzić hierarchia złożoności – różny stopień złożoności impresji lub idei. Elementem podstawowym Hume’owskiej ontologii umysłu są impresje proste, a biorąc ściślej – impresje proste pierwotne⁴⁶. Filozof przeczy przy tym możliwości wyjaśnienia ostatecznej przyczyny impresji pochodzących ze zmysłów⁴⁷.

Jeśli system Hume’a uznać za swoistą „mechanikę”, której elementami podstawowymi są impresje pierwotne, w której rozważa się przedmioty wyższego strukturalnie piętra (idee złożone, impresje wtórne), to niezbędne są tu jeszcze mechanizmy pozwalające wiązać ze sobą elementy tego umysłowego uniwersum⁴⁸. Najogólniej biorąc, „odpowiednikiem” Newtonowskiej siły grawitacji jest u Hume’a „siła asocjacji”: „(...) natura dała pewnego rodzaju siłę przyciągającą pewnym impresjom i ideom, dzięki której jedna z nich, zjawiwszy się, w naturalny sposób wprowadza do świadomości swój korelat”⁴⁹. Ściślej zaś mówiąc: kojarzenie idei odbywa się ze względu na ich podobieństwo, styczność w czasie lub przestrzeni oraz stosunek przyczyny i skutku⁵⁰.

⁴⁵ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 249.

⁴⁶ Do przedstawionych klasyfikacji Hume wprowadza dodatkowo podział impresji na pierwotne (impresje zmysłowe) oraz wtórne, czyli refleksyjne (wywodzące się z impresji pierwotnych bądź bezpośrednio – jak np. pożądanie – bądź za pośrednictwem idei tych impresji pierwotnych – jak np. miłość); D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 9.

⁴⁷ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 115.

⁴⁸ To, na ile można mówić o analogii między systemem mechanicystycznym a Hume’owską filozofią umysłu, jest osobnym problemem, który wykracza poza ten artykuł. Wskażę tylko na pewne momenty w ontologii umysłu Hume’a, które taką analogię uprawdopodobniają. Należą do nich: koncepcja bytów elementarnych (impresje pierwotne), hierarchia struktur (złożoność), wyszczególnienie własności pierwotnej (żywość), odróżnienie własności percepcji w ogóle od własności ich poszczególnych rodzajów, redukcjonizm. Także w wypowiedziach samego Hume’a można znaleźć analogie mechanicystyczne (np. tamże, s. 125).

⁴⁹ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 26.

⁵⁰ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 24. Hume zwraca też uwagę, że podobnie jak między ideami (czy też między ideami i impresjami), tak też między samymi impresjami zachodzi „pewne

Jeśli chodzi o tworzenie idei, podstawowymi władzami umysłu są: *pamięć* i *wyobraźnia*. Pamięć – jak ujmuje to Hume – przywraca uprzednią impresję w postaci zachowującej w znacznym stopniu jej pierwotną żywotność, tak że otrzymujemy coś pośredniego między impresją a ideą. Wyobraźnia różni się zaś od pamięci tym, że impresja, która powraca za jej sprawą w umyśle, traci „całkowicie” swą żywość i staje się „czystą ideą”⁵¹. Dodajmy jeszcze, że o ile w księdze pierwszej *Traktatu* filozof utrzymywał, że dwie idee tej samej rzeczy różnić się mogą jedynie stopniem siły i żywości, o tyle w *Dodatku* stwierdza: „Gdybym powiedział, że dwie idee tej samej rzeczy mogą się różnić tylko *doznaniem uczuciowym*, jakie się z nimi wiąże, byłbym bliższy prawdy”⁵².

Hume zauważa też, że – chociaż myśl ludzka wydaje się mieć nieograniczone możliwości wyobrażania (poza „absolutną sprzecznością”) – to cała „twórcza moc umysłu” sprowadza się w zasadzie do kilku prostych operacji: „zdolności łączenia, przemieszczania, powiększania lub umniejszania materiału dostarczonego nam przez zmysły i doświadczenie”⁵³.

Fundamentem i warunkiem koniecznym wszelkiej konstrukcji umysłowej (także tej opartej na wyobraźni) jest pamięć. Jest to władza, która nie tylko umożliwia powstawanie w umyśle „obrazów” percepcji minionych (idei), ale także pozwala wiązać następujące po sobie percepcje: pamięć „pamięta” współwystępowanie i następstwo. Stąd też stanowi ona o możliwości uchwycenia takich stosunków jak przyczynowość czy tożsamość⁵⁴. Przy czym w dziełach umysłu pamięć nie tylko pozwala poznać te stosunki, ale – jak mówi Hume – „przyczynia się” do ich wytworzenia⁵⁵. Dla Hume’a pamięć pełni też szczególną rolę metafizyczną, gdyż „ją trzeba uważać (...) za źródło tożsamości osobowej”⁵⁶.

przyciąganie czy kojarzenie”. Z tą jednak różnicą, że impresje kojarzą się li tylko przez podobieństwo (tamże, t. II, s. 19–20). Wydaje się, że uwaga ta odnosi się do impresji refleksyjnych (patrz wyżej, przypis 51): smutek wywołuje gniew, radość wspaniałomyślność itd.

⁵¹ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 22. Tak rozumiane rozróżnienie między pamięcią a wyobraźnią nie jest precyzyjne. Dokładniej rzecz ujmuje Husserl, który odróżnia „przypomnienie pierwotne” (pamięć retencjonalną) od – opartego na wyobraźni – „przypomnienia ponownie uobecnijającego” (przypomnienie wtórne); por. M. Łagosz, *Realność...*, s. 261–262.

⁵² D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 472.

⁵³ D. Hume, *Badania...*, s. 19.

⁵⁴ „Gdybyśmy nie mieli pamięci, nie mielibyśmy w ogóle żadnego pojęcia o przyczynowości (...);” D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 339.

⁵⁵ Tamże, s. 338.

⁵⁶ Tamże, s. 339. Trzeba też przypomnieć, że w *Dodatku* Hume stał się bardziej – niż był w pierwszej księdze *Traktatu* – sceptyczny, jeśli chodzi o możliwość wyjaśnienia tożsamości osobowej. „(...) *Nie mamy* – pisze on – *żadnego pojęcia o umyśle, które by było różne od konkretnych percepcji*” (D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 470). Jednocześnie trudno jest – jego zdaniem – znaleźć czynniki wiążące w myśli następujące po sobie percepcje (tamże, s. 471). W każdym razie pamięć przestaje dla Hume’a odgrywać taką jednoczącą rolę. Czy słusznie?

Uniwersum umysłu to świat „rzeczy samych”. To niejako realizacja fenomenologicznego postulatu Husserla: „z powrotem do rzeczy samych” (*zurück zu den Sachen selbst*). Tutaj nie mamy już do czynienia li tylko z reprezentacjami przedmiotów umysłowych, lecz z samymi tymi przedmiotami, prezentującymi się nam bezpośrednio. Wprawdzie i o nich Hume mówi, że są dane nie inaczej niż w doświadczeniu. Tyle tylko, że charakter tego doświadczenia jest odmienny. Jest ono bezpośrednie, intuicyjne w sensie fenomenologicznym. Nie potrzeba tu żadnych reprezentacji. Zamiast impresji, których treścią są impresje, lub idei, których treścią są idee, mamy przed sobą po prostu same te przedmioty mentalne⁵⁷.

Wskazywaną realność i bezpośredniość prezentowania się przedmiotów umysłowych Hume wyraża tak: „Nie ma impresji ani idei żadnego rodzaju, których mamy świadomość lub przypomnienie, a których byśmy nie ujmowali jako istniejących (...); z tej świadomości powstaje najbardziej doskonała idea istnienia i najbardziej doskonałe *przeświadczenie o istnieniu*”⁵⁸. „(...) Umysłowi nie jest nigdy realnie dana żadna rzecz inna poza percepcjami”⁵⁹. Tak więc bez żadnego sceptycznego wahania każdy „element składowy” systemu impresji i idei (uniwersum umysłu) nazywa Hume „rzeczą *realną*”⁶⁰. Ponadto – w przeciwieństwie do uwikłanej w sprzeczności wiedzy o świecie przyrody – to, co wiemy o świecie intelektualnym, jest „zgodne w sobie wewnętrznie”⁶¹.

Stanowisko reprezentacjonistyczne, wedle którego wszystko, co dane, dane jest za pośrednictwem czegoś⁶², prowadziłoby w tym przypadku do – trudne-

⁵⁷ Nie znaczy to, że nie możemy utworzyć sobie np. idei idei, lecz tylko tyle, że nie jest to konieczne, aby mieć do idei dostęp. Wystarczy idea czegokolwiek, by mieć przed sobą ideę we własnej osobie. Za Franzem Brentaną można powiedzieć, że idea (przedstawienie) jest zawsze bezpośrednim wtórnym przedmiotem intencjonalnym każdego przedstawienia. Oczywiście – przy odpowiednim nastawieniu – może być ona także przedmiotem pierwotnym. Wbrew Hume’owi – trzeba powiedzieć, że także w doświadczeniu zewnętrznym rzeczy stają przed nami we własnej osobie, a umysłowych efektów tego pojawienia się (obrazu, impresji, przedstawienia itp.) nie należy mylić z rzekomym reprezentantem te rzeczy zastępującym – a już na pewno nie wolno ich do takiego „reprezentanta” redukować. Absurdalność rozważania percepcji zamiast transcendentnych przedmiotów wychodzi u Hume’a na jaw np. przy problemie identyczności percepcji w kontekście ich nieciągłego trwania w umyśle (patrz D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 267–271). Krótko zaś mówiąc: sensualizm jest poglądem nie do utrzymania w ontologii (patrz M. Łagosz, *Brzytwa...*, s. 108–137).

⁵⁸ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 93.

⁵⁹ Tamże, s. 94.

⁶⁰ Tamże, s. 145.

⁶¹ Tamże, s. 302.

⁶² Hume tak charakteryzuje reprezentacjonizm: „Najbardziej gminna i pospolita filozofia informuje nas, że żadna rzecz zewnętrzna [zwróćmy uwagę na ograniczenie do rzeczy zewnętrznych! – M.Ł.] nie może dać się poznać umysłowi wprost bez pośrednictwa jakiegoś obrazu czy percepcji” (tamże, s. 311).

go do zaakceptowania – regresu w nieskończoność: impresja impresji impresji impresji... (idea idei idei idei...). Dopuszczenie takiego nieograniczonego „iterowania” percepcji prowadziłoby do podobnych kłopotów, jakie scholastyczni filozofowie mieli z tzw. *species*. William Ockham odrzucił istnienie tego typu form poznawczych (zapośredniczających rzekomo poznanie intelektualne rzeczy) na mocy – zinterpretowanego infinstycznie – postulatu „brzytwy”⁶³.

Także dla Hume’a sytuacja taka zdaje się być wykluczona; czytamy u niego bowiem: „Nie tylko nie ma żadnej odrębnej impresji, która by towarzyszyła każdej impresji i każdej idei, lecz nie myślę też, żeby były jakieś dwie odrębne impresje, które by były związane niepodzielnie”; i dalej: „Tak więc, choć każda impresja i każda idea, jaką sobie przypominamy, może być uważana za istniejącą, to przecież idea istnienia nie pochodzi z żadnej szczególnej impresji”⁶⁴.

Wprawdzie Hume pisze tutaj *expressis verbis* o idei i impresji istnienia, ale rzecz można uogólnić ze względu na fakt, że w doświadczeniu fenomenologicznym mieć impresję czy ideę to tyle, co mieć ją jako istniejącą. Tak że każda idea idei byłaby przede wszystkim ideą istnienia idei. Jeśli zaś nie potrzeba odrębnej idei istnienia danej idei, to – jak można wnosić – nie potrzeba też odrębnej idei dotyczącej jakiegokolwiek charakterystyki (treści) tej idei. I tak np. „żywość” (względnie różnica „żywości”) percepcji jest czymś samobecnym i do jej uchwycenia nie potrzeba percepcji „trzeciej”.

W związku z tym że w doświadczeniu wewnętrznym mamy do czynienia z przedmiotami samymi, „widzimy” także ich związki, realne zależności, determinacje, a nie jedynie ich współwystępowanie czy następstwo czasowe. W przypadku przedmiotów umysłowych (impresji i idei) sam Hume wskazuje – inaczej niż ma to miejsce w przypadku zjawisk zewnętrznych, będących treścią percepcji – nie tylko na ich powiązanie, lecz także na *zależność*: „(...) nasze impresje są przyczyną naszych idei, nie zaś nasze idee naszych impresji”⁶⁵. Dostrzega on zatem wyraźnie różnicę w ujmowaniu związku kausalnego przy przejściu od domniemanych obiektów świata zewnętrznego do przedmiotów umysłu (percepcji); świadczą o tym następujące słowa: „Lecz gdy skierujemy naszą uwagę inaczej, z rzeczy na percepcje, to w tym przypadku impresje należy uważać za przyczynę, żywą zaś ideę za skutek”⁶⁶.

⁶³ Patrz M. Łagosz, *Brzytwa...*, s. 54–56.

⁶⁴ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 93. Stanowisko reprezentacjonistyczne budzi wątpliwości w odniesieniu do substancji w ogóle, czemu Hume daje wyraz w słowach: „Jakże bowiem może impresja reprezentować substancję inaczej niż przez to, że jest do niej podobna? I jakże może impresja być podobna do substancji, skoro (...) nie jest ona substancją i nie posiada żadnej z własności swoistych i charakterystycznych substancji?” (tamże, s. 302).

⁶⁵ Tamże, s. 18.

⁶⁶ Tamże, s. 223.

Mamy tutaj do czynienia z niekonsekwencją Hume'a w ujęciu przyczynowości, która ujawnia się przy przejściu od doświadczenia zewnętrznego do wewnętrznego. Niekonsekwencję tę trafnie przedstawia Szewczyk, pisząc: „Dopuszczając możliwość determinowania czegoś przez coś czy też przymuszania czegoś przez coś w sferze psychiki, Hume dopuszcza, nie zdając sobie z tego sprawy, przekreśloną uprzednio w swoim systemie możliwość determinowania czegoś przez coś w o g ó l e⁶⁷.”

Wprawdzie i w przypadku związków między przedmiotami umysłowymi Hume „psychologizuje” swój wywód, wskazując na „nową skłonność” leżącą u podstaw koniecznego powiązania percepcji⁶⁸. W tym wypadku jednak należałoby mówić raczej o fenomenologicznej bezpośredniej oczywistości, o „widzeniu” samego związku między przedmiotami mentalnymi, a nie li tylko o ich nawykowym powiązaniu. Ponieważ percepcje są nam dane bezpośrednio, można powiedzieć, że Hume'owska ontologia umysłu ma intuicyjne podstawy. Nie chodzi jednak o intuicje psychologiczne, lecz o źródłową naoczność tego, co umysłowe.

Jeśli zaś mowa o związku przyczynowym (czy szerzej: determinowaniu) w dziedzinie umysłowej, to nie same impresje determinują pochodzące od nich idee; warunkiem koniecznym transformacji impresji w idee jest – jak już na to wskazywałem – pamięć (pojawienie się impresji przy współdzialele pamięci p o w o d u j e pojawienie się odpowiedniej idei). W przypadku zaś determinowania idei złożonych przez idee proste potrzebna jest jeszcze wyobraźnia, pozwalająca dokonywać odpowiednich połączeń.

Takie ujęcie rzeczy daje podstawę do ontologicznego wyjaśnienia konieczności relacji następstwa czasowego. „(...) Impresje – pisze Hume – są *zawsze* [kursywa – M.Ł.] wcześniejsze od idei i (...) *każda* [kursywa – M.Ł.] idea, która znajduje się w wyobraźni, zjawia się najpierw w impresji”⁶⁹. Konieczność (bezwyjątkowość) można tu wyjaśnić ontologicznie, odwołując się do zależności sprawstwa: przyczyna powoduje swój skutek – nigdy odwrotnie.

Przedstawioną interpretację można krytykować na podstawie tego, że zależność między impresjami a ideami, czy też między różnymi ideami, nie może być interpretowana jako zależność kauzalna, gdyż ta – jako fizykalna, posiadająca „energetyczny” charakter – ma zastosowanie jedynie do świata materialnego. Próbuując uchylić ten zarzut, można odwołać się do szerszej niż przyczynowość kategorii determinacji (nie każda determinacja ma charakter kauzalny⁷⁰), do specyficznego niefizykalnego rodzaju sprawstwa: pamięć

⁶⁷ J. Szewczyk, *Krytyka...*, s. 172.

⁶⁸ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 223.

⁶⁹ Tamże, s. 53.

⁷⁰ Patrz Mario Bunge, *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce*, tłum. Stefan Amsterdamski, Warszawa 1968, s. 30–32.

powoduje, że z impresji powstaje idea, a wyobrażenia – że z idei prostych powstaje idea złożona.

Wspomniane wyżej determinowanie idei przez odpowiednie impresje i władze umysłowe można jednak zinterpretować w duchu fizykalnego kauzalizmu (tj. jako związek energetyczny). W tym celu wystarczy, aby impresje, pochodzące od nich idee oraz władze umysłu określić fizjologicznie, tj. jako stany i funkcje układu nerwowego. Sugestie co do takiego zdjęcia „fenomenologicznego nawiasu” daje niejednokrotnie sam Hume, który pisze na przykład: „Byłoby rzeczą łatwą dokonać w wyobraźni rozcięcia mózgu i pokazać dlaczego, gdy sobie przedstawiamy jakąkolwiek ideę, humory zwierzęce rozlewają się na wszystkich traktach przyległych i budzą inne idee, które z daną są związane”⁷¹. Albo wprost: „(...) wszystkie nasze percepcje zależą od naszych organów oraz od dyspozycji w naszych nerwach i humorach zwierzęcych”⁷². Konsekwencją jest zaś to, że – jak zauważa filozof – brak funkcji pewnych organów zmysłowych skutkuje brakiem odpowiednich idei⁷³. W zasadzie można uznać, że Hume w sposób spontaniczny akceptuje teorię superweniencji, zgodnie z którą superwenientne cechy mentalne są zależne od stanów fizykalnych, a każda zmiana w szeregu cech mentalnych zakłada – będącą jej przyczyną – zmianę w szeregu cech fizykalnych⁷⁴. Trzeba zatem powiedzieć, że konsekwentnym „fenomenologiem” Hume nie był.

Odwołanie się do zdarzeń fizjologicznych (ruch „humorów zwierzęcych” w organach) zamyka koło Hume'owskich niekonsekwencji. Zastąpiwszy w swej krytyce pojęcia przyczynowości przedmioty transcendentne przedmiotami mentalnymi, filozof nie uniknął koniec końców odniesienia się do tych pierwszych jako warunkujących te ostatnie.

Niezależnie od tego czy Hume'owską ontologię umysłu będziemy interpretować fenomenologicznie („z nawiasem”), czy też nadamy jej interpretację transcendentną (ontologia umysłu jako fragment ontologii świata materialnego – fizjologia wyższej czynności nerwowej), będziemy mogli mówić o rzeczach

⁷¹ D. Hume, *Traktat...*, t. I, s. 86.

⁷² Tamże, s. 275. Patrz też s. 321–322.

⁷³ Tamże, s. 18.

⁷⁴ Por. Józef Bremer, *Jak to jest być świadomym? Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 117. Dokładniej biorąc, superweniencję można rozumieć albo w sposób materialistyczny, jako zależność tego, co mentalne, od tego, co fizykalne, albo słabiej – jako jedynie kowariancję zmian w szeregu mentalnym i fizykalnym. Opowiedzenie się za pierwszym z wariantów jest – jak sądzę – bardziej zgodne z duchem Ockhamowskiej brzytwy.

samych (przedmiotach umysłowych lub obiektach fizycznych) i łączących je realnych zależnościach, a nie tylko o psychicznych powiązaniach ich myślowych reprezentantów. Daje to podstawy do właściwego rozumienia związku przyczynowego. Zgodnie z tą interpretacją, następstwo czasowe jest *conditio sine qua non* więzi kauzalnej, a konieczność poprzedzania skutku przez przyczynę wyjaśnia się nieodwracalnym kierunkiem rzeczywistego determinowania przyczynowego: przyczyna powoduje swój skutek, nie odwrotnie. Ujęcie takie zgodne jest zarówno z intuicją naukową, jak i z kauzalnymi teoriami czasu w filozofii.

Inaczej jeszcze: wadliwy sposób rozumienia związku przyczynowo-skutkowego, będący konsekwencją Hume'owskiej subiektywnoempirystycznej krytyki pojęcia przyczynowości, może zostać skorygowany na podstawie ontologii umysłu Hume'a, szczególnie gdy – do czego sam filozof wielokrotnie daje powód – zdjąć z niej nawias fenomenologiczny, tj. nadać jej sens psychofizjologiczny.

Streszczenie

W artykule podejmuję ontologiczny problem przyczynowania w aspekcie relacji następstwa czasowego. Zwracam uwagę na niespójność, jaka występuje między Hume'owską empirystyczną krytyką kategorii przyczynowości a jego ontologią umysłu oraz niektórymi formułowanymi przez niego stwierdzeniami ontologicznymi. Chodzi mi głównie o rozbieżność co do rozumienia roli relacji następstwa czasowego w związku przyczynowo-skutkowym. Proponuję taką interpretację filozofii umysłu Hume'a, która pozostaje w zgodzie z kauzalnymi teoriami czasu.