

A d a m G r z e l i Ń s k i

Granice mechaniki umysłu. Hume'owska eksplikacja pojęcia woli

Słowa kluczowe: David Hume, empiryzm, wola, sprawstwo, determinizm

David Hume wielokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że odstępstwo od wcześniejszej, siedemnastowiecznej metafizyki, w której naczelną rolę odgrywała kategoria substancji, pozwoli ufundować filozofię na nowej podstawie, jedynej, na której nauki mogą „oprzeć się pewnie”¹. Dopiero analiza doświadczenia, jego rozbiór na poszczególne składowe, a także wskazanie na łączące je relacje, miały pozwolić na dokładne określenie, jakie treści można podstawić pod takie pojęcia filozoficzne, jak podmiot myślący czy materialne ciała. Zamyśl ten widoczny jest już w tytule największego dzieła Hume’a, jakim był *Traktat o naturze ludzkiej*, który miał być „próbą wprowadzenia eksperymentalnej metody rozumowania do problematyki moralnej”², a także w ostatniej filozoficznej pracy, jaką była *Rozprawa o uczuciach*, wieńcząca wysiłki Hume’a zmierzające do zaprezentowania szerszej publiczności treści owego wczesnego dzieła, któremu wartości Hume wielokrotnie odmawiał, a którego znaczenie doceniono znacznie później. W zakończeniu tej pochodzącej z 1757 roku rozprawy Hume pisze: „Nie roszczę sobie pretensji do tego, że wyczerpałem temat. Dla mego celu wystarczy jednak, jeśli udało mi się ukazać, że w powstawaniu i przepływie uczuć można zauważyć pewien stały mechanizm, który poddaje się równie precyzyjnemu badaniu, jak prawa ruchu, optyki, hydrostatyki czy jakiegokolwiek innej części filozofii naturalnej”³. Pomimo deklarowanego przez

¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, *Wstęp*, s. 80 (dalej cytuję jako TNL, podając kolejno nr księgi, części, rozdziału i strony).

² Pełny tytuł dzieła Hume’a: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*.

³ D. Hume, *Rozprawa o uczuciach*, przeł. A. Grzeliński i in., „Filo-Sofija” 2008, nr 8, s. 267.

szkockiego filozofa systematycznego charakteru prowadzonych dociekań, jego dzieła dostarczają okazji do różnorodnych interpretacji, często również prowadzą do nieporozumień, tak jakby wciąż aktualne były pochodzące z końca dziewiętnastego stulecia uwagi jednego z wydawców, jakoby „mówił on tak wiele różnych rzeczy na tak rozmaite sposoby i w tak różnych związkach, a także z tak wielką obojętnością wobec tego, co twierdził wcześniej, że jest bardzo trudno ustalić, czy nauczał tej bądź innej doktryny”⁴. A przecież wnikliwsze spojrzenie na filozofię Hume’a pozwala wskazać powody, dla których należy doszukiwać się w niej spójności: dostrzegamy je zarówno w wyrażonej we wstępie do *Traktatu* zapowiedzi stworzenia spójnego systemu nauk o ludzkiej naturze, misternej, miejscami wręcz szkatułkowej budowie dzieła, ponawianych próbach przeredagowania zawartych w nim treści tak, aby w kolejnych dziełach wyrazić je w przystępniejszej dla czytelników formie.

W niniejszym artykule rekonstruuję Hume’owską eksplikację pojęcia „wola”, umieszczając ją w całokształcie architektоники *Traktatu o naturze ludzkiej*. Rezygnacja z substancjalistycznego pojmowania podmiotu, który u Hume’a przestaje już być „czymś, co może istnieć samo przez się”⁵, jak chciał Descartes, pozwala rozpatrywać ludzkie czyny w skomplikowanej zależności od ludzkich charakterów i motywów oraz zewnętrznych okoliczności. Pozwala to uzyskać zrozumiałość ludzkich czynów, zaś nauka o ludzkiej naturze ma osiągnąć pewność równą przyrodoznawstwu. Staram się jednak wykazać, że nazbyt pochopne odczytywanie Hume’owskiej koncepcji umysłu w sposób quasi-mechaniczny napotyka pewne trudności. Aby je przewyżyć, w ostatniej części proponuję pewien sposób odczytywania filozofii Hum’a, który stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o powody zarówno ciągłego zainteresowania myślą Hume’a, jak i różnic interpretacyjnych.

Definicja woli. Wola jako impresja wewnętrzna

Gdybyśmy mieli trzymać się trzeźwej uwagi Hume’a, zgodnie z którą powinniśmy „przypatrywać się uważnie ludzkiemu życiu” i brać je tak, jak ukazuje się ono „w zwykłym toku zdarzeń, patrzeć na zachowanie ludzi w towarzystwie, w interesach i w rozrywkach”⁶, to musielibyśmy przyznać, że zgodnie ze zdroworozsądkowym punktem widzenia akt woli dotyczy sprawstwa, a dokładniej – rozmyślnego zapoczątkowywania przez człowieka dających się zaobserwować zmian w świecie. Jednakże to, co zdrowy rozsądek przyjmuje z całą oczywi-

⁴ L.A. Selby-Bigge, *Editor’s Introduction*, w: D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, Oxford 1998, s. VII.

⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 58.

⁶ TNL, *Wstęp*, s. 83.

stością, zaczyna się komplikować, gdy usiłujemy wskazać konkretne empiryczne treści, które miałyby wypełnić pojęcia takie, jak „sprawstwo” czy „wola”. Przeciwwstawienie samorzutności aktów wolicjonalnych i konieczności praw przyrody, któremu w kartezyjańskiej tradycji filozoficznej odpowiadało przeciwwstawienie dwóch substancji, nie respektuje podstawowego wymogu filozofii empirystycznej, dla której ostatecznym sprawdzianem zrozumiałości stosowanych pojęć pozostają dające się wykazać w doświadczeniu treści; niezależnie istniejąca i tożsama ze sobą w przeciągu czasu samorzutna substancja myśląca jest pojęciem bardzo mglistym, a pomiędzy postulowanymi przez Descartes'a dwiema substancjami pozostaje niedająca się zrozumieć przepaść, oddzielająca treści myślenia (takie chociażby, jak akty woli) i niezależnie, pozaumysłowo istniejące ciała, w których zmianach miałyby przejawiać się skutki zarówno ich wzajemnych oddziaływań, jak i aktów wolicjonalnych. Na płaszczyźnie poznania rozróżnieniu temu odpowiada różnica pomiędzy psychologicznym opisem obiektów myślenia (percepcji: ich rodzajów i związków pomiędzy nimi) a sądami metafizyki, dotyczącymi realnego istnienia rzeczy. O specyfice stanowiska Hume'a decyduje sposób, w jaki łączy on oba te podejścia.

Przywołajmy na początek dwa stwierdzenia, które rozpoczynają TNL II, III, 1 – część poświęconą, jak głosi jej tytuł, „woli i uczuciom bezpośrednim”, pozostawiając tymczasem na boku kwestię takiego właśnie umiejscowienia problematyki związanej z wolą w obrębie *Traktatu*. Hume stwierdza tam, że chociaż wola „właściwie mówiąc, nie należy do uczuć, to przecież pełne zrozumienie jej natury i własności jest niezbędne do wyjaśnienia uczuć i wobec tego musi tu być ona przedmiotem naszego badania”⁷; określa ją przy tym w sposób następujący: „przez wolę nie rozumiem nic innego, niż impresję wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy wewnętrznie świadomi, gdy z rozmysłem (*knowingly*) dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała, albo nowej percepcji naszego umysłu. Tej impresji, podobnie jak poprzednich impresji dumy i pokory, miłości i nienawiści, nie podobna zdefiniować i nie ma żadnej potrzeby, żeby je opisywać dalej”⁸.

Założony na potrzeby tworzonej przez Hume'a nauki o ludzkiej naturze podział percepcji na pierwotne impresje zmysłowe i wtórne impresje refleksyjne, określane również zbiorczo mianem uczuć (*passions*), nie dopuszcza wyjątków: zgodnie z przywołanym określeniem, od strony doświadczającego podmiotu wola pozostaje jedynie pewnym doznaniem wewnętrznym, przeświadczeniem o własnej sprawczości. Choć jako doznanie proste i nierozkładalne na elementy składowe, impresja ta pozostaje niedefiniowalna, Hume podaje, że warunkiem jej pojawienia się jest „dawanie z rozmysłem początku

⁷ TNL II, III, 1, s. 475.

⁸ Tamże.

ruchowi ciała bądź nowej percepcji umysłu”. Przeświadczenie to jednak sprowadza się do domniemanej „wolności obojętności” (*liberty of indifference*) – przekonania, że pewne doświadczenie stało się naszym udziałem niezależnie od zewnętrznych okoliczności – co pozwoliłoby przeciwstawić wolność ludzkich czynów konieczności zdarzeń zachodzących pomiędzy rozciągniętymi ciałami tworzącymi przyrodę, a zarazem towarzyszy mu przekonanie o „wolności samorzutności”. W tym przypadku należy jednak położyć akcent zarówno na bezpośrednie przeświadczenie dotyczące własnego sprawstwa, jak i wspomniany namysł. Dopiero kiedy zjawiska można połączyć w ciąg przyczynowo-skutkowy, a zamiarowi towarzyszy przewidywany skutek, wtedy może pojawić się przeświadczenie dotyczące własnego sprawstwa. Wszelkie wiązanie przez wyobraźnię poszczególnych treści w zrozumiałą ciąg przyczynowo-skutkowy jest wynikiem nawyku powstałego wraz z ich stałym następstwem, a namysł konieczny dla pojawienia się poczucia sprawstwa dotyczy zgodności pomiędzy pewnym zamiarem – wyobrażeniem pewnego mającego mieć miejsce doznania – a innymi przewidywanymi zjawiskami, na przykład pomiędzy oczekiwanymi doznaniem z ruchem własnego ciała i zdarzeniami, które ułożą się w zrozumiałą sekwencję. Gdy to, co się zdarzy, zgodne jest z naszymi oczekiwaniami, jesteśmy przeświadczeni o własnym sprawstwie. „Czujemy, że nasze działania w wielu wypadkach zależą od naszej woli, i *wyobrażamy sobie, że czujemy* [podkreślenie – A.G.], iż sama wola nie jest już zależna od niczego”⁹.

Niezwykle łatwo jest jednak wskazać przykłady zawodności takiego poczucia sprawczości – impresji refleksyjnej zwanej wolą nie musi odpowiadać żadna obiektywna rzeczywistość, a wewnętrznemu odczuciu mogą przeczyć sądy dotyczące faktów. Jednakże możliwość przeciwstawienia wewnętrznego doznania powstającego wraz z wyobrażeniem innych możliwych zdarzeń, którym ma towarzyszyć ruch naszego ciała, wymaga zobiektywizowania własnego doświadczenia i zasadniczo przyjęcia perspektywy trzecioosobowej, ostatecznie zaś – bezstronnego powiązania czynów z motywami, charakterem i okolicznościami. Nie ma zatem, głosi Hume, żadnego bezpośredniego dostępu do faktu własnej sprawczości, gdyż subiektywne doznanie może być zawodne. „Możemy sobie wyobrazić, iż czujemy wolność w nas samych; widz natomiast może zazwyczaj wywnioskować nasze działania z naszych motywów i naszego charakteru; gdzie zaś tego nie może, wnioskuje ogólnie, iż mógłby, gdyby znał dokładnie wszelkie elementy składowe naszej sytuacji i naszego usposobienia oraz najbardziej tajne sprężyny naszej natury i naszej dyspozycji”¹⁰.

⁹ TNL II, III, 2, s. 483–484.

¹⁰ Tamże, s. 484.

Wola jako przedmiot sądu

Chodzi w tym przypadku o sądy, które mają charakter egzystencjalny i pozwalają orzekać nie tylko wrażeniach i odczuciach, ale o „faktach i istnieniu” (*matters of fact and existence*), a więc przejść od stwierdzenia pewnych treści doświadczenia (np. aktu wolicjonalnego) do uznania ich obiektywnego odniesienia (realnego sprawstwa). Chociaż nie ma tu miejsca na szczegółową analizę treści pierwszej księgi *Traktatu*, poświęconej rozumowi (*understanding*) w jego relacji do przyrody i tego, co można nazwać faktem, przypomnijmy tylko, że przyznanie obiektywnego charakteru pewnym treściom doświadczenia jest dla Hume'a równoznaczne ze sformułowaniem sądów przyczynowo-skutkowych. Pierwotne rozbicie owych treści na podmiotowe i przedmiotowe dzięki rudymen tarnej cesze ludzkiej natury, jaką jest przeświadczenie (*belief*), uzupełnione zostaje danymi pamięci – ostatecznie zaś przez funkcjonowanie wyobraźni pozwalającej kojarzyć idee w oparciu o zasadę przyczyny i skutku. Jakkolwiek związek przyczynowo-skutkowy pozostaje zasadą wyobraźni jednoczącą zjawiska, to jednak połączenie ich w spójny ciąg przyczyn i skutków jest warunkiem uznania ich realności. Kolejne kroki tej procedury zawierają kolejne korekty – rudymen tarne jest odniesienie do zjawisk zmysłowych, uzupełnionych danymi pamięci, następnie wiązanie ich w szeregi przyczyn i skutków, kresem procedury – uzyskanie spójnego obrazu przyrody dzięki koherencji systemu praw ustanawianych przez przyrodoznawstwo. Ponieważ jednak sądy te opierają się na przekonaniu, że dająca się dotychczas zaobserwować regularność zjawisk będzie również aktualna w przyszłości, sądy te, podobnie jak wszelkie sądy o faktach i istnieniu, są jedynie prawdopodobne. Empirysta Hume odwraca klasyczny, racjonalistyczny porządek dociekań – nie zakłada się tu bowiem istnienia substancji i nie przypisuje się jej możliwości mechanicznego oddziaływania, ale – na odwrót – punktem wyjścia czyni się szereg bezpośrednich doświadczeń, które – jeśli zostają odpowiednio uporządkowane – uznaje się za *matters of facts*. Zwieńczeniem tej procedury są „reguły, jak sądzić o przyczynach i skutkach” – to tytuł krótkiego rozdziału (TNL I, III, 15), w którym Hume podaje prawidła pozwalające stworzyć spójny system sądów – aby móc odnieść się do doświadczeń jako do systemu przyrody.

Sądy dotyczące aktywności wolicjonalnej powstają, zdaniem Hume'a, w podobny sposób: i w tym przypadku warunkiem możliwości wydania sądu jest uporządkowanie dostępnych doświadczeń w oparciu o związek przyczynowo-skutkowy. Oto dlaczego Hume uznaje za bezsensowne przeciwstawienie wolności i konieczności. Konieczność przypisywana relacjom pomiędzy ciałami w gruncie rzeczy okazuje się regularnością zachodzących zjawisk, pozwalającą antycypować kolejne zdarzenia w oparciu o reguły rozumowa-

nia. Wolność będącą przeciwstawieniem tak pojmowanej konieczności oznaczałaby pełną niezrozumiałość zachowania, jego całkowitą kapryśność i nieprzewidywalność. Tak rozumianą wolność można byłoby przypisać jedynie szaleńcom.

Opisując w ten sposób warunki zrozumiałości ludzkiego postępowania, Hume unika metafizycznego (substancjalnego) przeciwstawienia wolności umysłu i konieczności świata rzeczy, wskazując przy tym, że w przypadku gdy rozumowanie wiąże czyjś charakter z motywem czynu, wiązanie to, zawierające w sobie konieczność właściwą światu rzeczy, prowadzi do określenia, że ostateczną dającą się wskazać przyczyną zaistnienia czynu była czyjaś wola. W sytuacji gdy sięgam po szklankę z wodą i pragnę wytłumaczyć sobie powody tego działania, poszukuję jego motywów – gdy jest to pragnienie, mogę wiązać ten czyn z wiedzą z zakresu fizjologii i rozwijać ciąg przyczynowo-skutkowy, który doprowadził w ostateczności do tej sytuacji. Jeśli jednak powodem sięgnięcia po szklankę miałby być swobodny akt wyboru (kaprys), ciąg rozumowania kończy się wskazaniem mojej osoby jako ostatecznej dającej się uchwycić przyczyny aktu. Jednak i w tym przypadku, jak pisze Hume, moja wola zdeterminowana jest pewnym motywem, którym jest (paradoksalnie) chęć wykazania jej niezeterminowania.

Uznanie istnienia wolności obojętności napotyka zdaniem Hume'a dwie zasadnicze trudności. Po pierwsze, uznanie danego czynu za wynik kaprysu jest zwykle sprawą nieznamomości ludzkich charakterów i motywacji działania: niezwiązany z nimi czyn byłby czymś niezrozumiałym. Drugim ograniczeniem jest znaczna trudność w określeniu motywów własnego postępowania. Już we wstępie do *Traktatu* Hume pisze, że w przeciwieństwie do filozofii naturalnej, trudności związane ze studiowaniem filozofii moralnej polegają na niemożności opisu zjawisk, który nie prowadziłby do ingerencji w nie: „gdybym próbował w ten sam [jak w filozofii naturalnej – A.G.] sposób wyjaśniać wszelkie wątpliwości filozofii moralnej, stawiając się w taką samą sytuację, jaką rozważam, to rzecz jasna, taka refleksja i premedytacja naruszyłaby działanie tych naturalnych czynników we mnie samym, tak iż musiałoby się stać niemożliwe, iżbym wyprowadził jakąś słuszną konkluzję z tego zjawiska”¹¹. Innymi słowy, „pragnienie – czytamy w TNL II, III, 2 – by wykazać naszą wolność, byłoby jedynym motywem naszych działań, a wobec tego nie moglibyśmy nigdy uwolnić się z więzów konieczności. Możemy sobie wyobrazić, iż czujemy wolność w nas samych; widz natomiast może zazwyczaj wywnioskować nasze działania z naszych motywów i naszego charakteru; gdzie zaś tego nie może, wnioskuje ogólnie, iż mógłby, gdyby znał dokładnie wszelkie elementy skła-

¹¹ TNL, *Wstęp*, s. 83.

dowe naszej sytuacji i naszego usposobienia oraz najbardziej tajne sprężyny naszej natury i naszej dyspozycji”¹².

Dlatego też, jak poucza Hume, „sądząc o działaniach ludzi, musimy opierać się na tych samych regułach, na jakich się opieramy, gdy myślimy o rzeczach zewnętrznych”¹³, również odwołując się do związku przyczynowo-skutkowego. Związek ten nie dotyczy już jednak – jak w przypadku rzeczy zewnętrznych – zjawisk zmysłowych, ale – jak pisze Hume – motywów, usposobienia i okoliczności. Spójne powiązanie tych trzech elementów jest podstawą sądu, dzięki któremu wola przestaje być jedynie wewnętrznym przekonaniem, a staje się czymś realnym – faktem czyjegoś sprawstwa.

Wola, sprawstwo i architektonika *Traktatu*

Swój filozoficzny program starannego uprawiania prawdziwej metafizyki, by „zniszczyć fałszywą i nieszczerą” (jak czytamy na początku *Badania dotyczących rozumu ludzkiego*¹⁴), Hume realizuje poprzez dokładne sprawdzenie, co można zrozumieć z tego, co tradycyjnie wyrażano za pomocą kategorii substancji. Problem woli nieprzypadkowo pojawia się dopiero pod koniec drugiej książki *Traktatu*, bowiem problematyka ta wpisana jest w szersze zagadnienie tożsamości osobowej. Punktem wyjścia czyni się tu bowiem bezpośrednio doświadczane treści, ich rodzaje i relacje pomiędzy nimi, które mają stanowić sprawdzian zrozumiałości wszelkich stosowanych przez filozofię pojęć. Jak zatem mamy rozumieć, czy też: jakie empiryczne treści można podstawić (*under-stand*) pod pojęcie podmiotu sprawczego, pod pojęcie substancji myślącej, podmiotu, który nie tylko jest obdarzony rozumem, ale także wolą? Innymi słowy – *kto* jest obdarzony wolą, *kto* jest sprawcą?

Pod to, co wcześniejsza metafizyka sprowadzała do pojęcia substancji myślącej czy też nieśmiertelnej duszy, podstawić można bardzo różne treści. Skrótowno zasygnalizujmy, że w interesującym nas aspekcie problem tożsamości osobowej Hume analizuje na trzech różnych płaszczyznach:

- a) W aspekcie poznawczym – gdy podmiot traktować jako poznający umysł – zmysłowość, pamięć i wyobrażenia, a także wnioskowanie rozumu pozwalają stwierdzić, że umysł jest wiązką percepcji, które uznaje się za subiektywne i przeciwstawione światu (TNL I, IV), ale zarazem treści te powiązane są ze sobą na najrozmaitsze sposoby, odpowiadające kolejnym funkcjom doświadczenia. Zmysłowości odpowiada percypowanie oznaczające sam

¹² TNL II, III, 2, s. 483.

¹³ TNL II, III, 1, s. 479.

¹⁴ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal i T. Sieczkowski, Kraków 2004, s. 8 (dalej cytuję jako BR, podając numer rozdziału i strony).

fakt zjawiania się treści; pamięć i wyobrażenia pozwalają na chronologiczne uporządkowanie zjawisk w relacji do teraźniejszości; wyobrażenia zestawia ponadto zjawiska wedle reguł kojarzenia, w oparciu o które rozumowanie pozwala na uzyskanie spójnego systemu wiedzy.

- b) Oddźwięk uczuciowy pozwala opisać podmiot jako osobę w relacjach międzyludzkich, dzięki zrozumieniu uczuć pośrednich, miłości i nienawiści, pokory i dumy (TNL II, I). Dopiero wtedy możliwe jest określenie osoby jako przedmiotu uczuć innych ludzi, a także jako tego, kto sam żywi wobec nich uczucia.
- c) Dopiero kiedy można mówić o osobie jako kimś, kto wchodzi w sieć powiązań z innymi ludźmi tworzącymi społeczność, dopiero wtedy można uznać ją za sprawcę czynów – można jej przypisać aktywność wolicjonalną i uznać, że jest obdarzona wolą, a przez to określić jej odpowiedzialność za czyny (TNL III).

Pojęcie sprawstwa ma zdaniem Hume’a znaczenie nie wtedy, kiedy przeciwstawia się konieczności przyrody, ale sprawstwu innych osób. Także w relacji do przyrody jako ogółu zjawisk powiązanych przyczynowo-skutkowo, nie sposób w pełny sposób określić tożsamości osobowej. Jest to możliwe dopiero jako *rezultat* całej procedury, jaka w skrótowny sposób została opisana powyżej. To zresztą powód, dla którego zakończenie pierwszej książki *Traktatu* pełne jest sceptycznych twierdzeń i gorzkich słów, wedle których zawarta tam zasada pozwalająca określić tożsamość osobową jest „niestała i zawodna”¹⁵. Podobny wydźwięk mają zresztą uwagi zawarte w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, w których Hume wykazuje niemożliwość wskazania ludzkiego sprawstwa w przypadku zdarzeń w świecie¹⁶.

Jak łatwo można zatem dostrzec, Hume rozmyślnie przedstawił zagadnienie woli w rozdziale o uczuciach (w dodatku w części poświęconej uczuciom bezpośrednim, która następuje po części, w której omówiony zostaje oddźwięk uczuciowy i uczucia pośrednie!), bowiem wykazanie czyjegoś sprawstwa czynów ma sens tylko w przypadku konieczności wskazania odpowiedzialności za nie. Podmiotem w tym przypadku nie jest jedynie osoba żywiąca uczucia w stosunku do innych osób, skoro nie jest to od niej zależne, ale osoba wykonująca działania, które podlegają ocenie moralnej i politycznej: część poświęcona woli stanowi przecież zapowiedź książki trzeciej: *O moralności*.

A zatem stopniowa zamiana pojęć metafizycznych na pojęcia empiryczne (a więc zastępowanie mglistego pojęcia „substancja myśląca” pojęciem „osoba” oraz przypisanie jej charakteru czy możliwości wskazania motywów) dokonywana jest w porządku odwrotnym niż w tradycyjnej metafizyce: mówienie

¹⁵ TNL I, IV, 7, s. 343.

¹⁶ Por. BR IV, s. 25 i n.

o substancjalnym podmiocie ma sens dopiero na końcu, gdy dostępne treści empiryczne wypełnią puste pojęcie substancji; dopiero wtedy będzie możliwe określenie, *o kim powiada się, że jest obdarzony wolą, kogo uznaje się za sprawcę czynu*. Staje się ono zrozumiałe poprzez wskazanie trzech warunków: *charakteru osoby, motywów jej działania oraz towarzyszących działaniu okoliczności*.

Punktem wyjścia staje się tutaj negatywne określenie wolności poprzez określenie *okoliczności* – gdy zaistniałego zdarzenia nie jesteśmy w stanie połączyć związkiem przyczynowo-skutkowym bez odwołania się do charakteru i motywu, czyli bez wskazywania na sprawczość danej osoby. Z drugiej strony za przyczynę zaistniałych zdarzeń uznaje się nie abstrakcyjną osobę jako taką, ale kogoś obdarzonego konkretnym *charakterem*, dającym się określić w związkach międzypersonalnych. Wreszcie *motywacja* czynu może być trojaka i dotyczyć: a) *poziomu indywidualnego*, na którym motywem postępowania jest dążenie do przyjemności i unikanie przykrości; b) *poziomu międzyosobowego*, opisywanego za pomocą uczuć pośrednich (miłości i nienawiści, dumy i pokory) i dotyczącego mniej czy bardziej stronniczego uznania bądź dezaprobaty ze strony innych; wreszcie c) *poziomu moralności*, posługującej się pojęciem obowiązku poprzez wyznaczenie reguł ogólnych, dzięki którym w ocenie moralnej można przezwyciężyć subiektywizm indywidualnych ocen i punktów widzenia poszczególnych osób. Hume ujmuje to lapidarnie, pisząc o motywach „wyływających z interesu, z poczucia honoru czy obowiązku”¹⁷. Powiązanie motywów z działaniem wyznaczone jest poprzez odwołanie do idei przyczyny i skutku, gwarantując zrozumienie i pewność analogiczną do pewności praw Newtonowskiej fizyki. Píše Hume: „To samo stwierdzone w doświadczeniu powiązanie ma ten sam wpływ na umysł, bez względu na to, czy rzeczami powiązanymi są motywy, akty woli i działania, czy też kształt i ruch”¹⁸.

Tym samym wracamy do przywołanego wcześniej określenia woli jako tylko z pozoru uczucia, a zasadniczo – wniosku rozumu, dotyczącego czyjegoś sprawstwa. Rozumowanie określające motywy czyjegoś postępowania, uwzględniające mniej lub bardziej stałe cechy charakteru, a także zewnętrzne okoliczności, sprawia że postępowanie to jest czymś zrozumiałym. Zwieńczeniem rozumowania jest sąd bezstronnego obserwatora. Dopiero wtedy czyn można określić jako *a matter of fact* – coś zaistniałego, co potwierdzone jest sądem rozumowym – nawet jeśli rozumowanie to miałyby być, jak Hume pisze w czwartej części *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, rozumowaniem moralnym, a zatem prawdopodobnym.

¹⁷ TNL II, II, 9, s. 457.

¹⁸ TNL II, III, 1, s. 482.

Granice mechanistycznego ujęcia umysłu

Często podkreśla się niespójność w obrębie Hume'owskiej filozofii, a zwłaszcza niemożność pogodzenia krytycznej, sceptycznej części teoriopoznawczej ze zdroworozsądkową filozofią moralną. Jak jednak widzieliśmy podczas analizy pojęcia woli, wiele rozstrzygnięć – zwłaszcza w *Traktacie* – prezentowanych jest przez Hume'a w porządku odkrywania, stopniowego rozjaśniania tego, co skrywa się pod kategorią substancji – stąd wiele czynionych przezeń ustaleń ma charakter tymczasowy, a prowadzone analizy stają się coraz wnikliwsze. Przykładem tej procedury jest analiza woli, zaliczanej „z grubsza” do wewnętrznych impresji, a okazującej się przedmiotem rozumowego sądu – jednakże konstatacja ta możliwa jest dopiero wraz z zakończeniem opisu całokształtu ludzkiej natury.

Zgodnie z zapewnieniem poczynionym na wstępie do *Traktatu*, Hume zauważa, że całość ludzkiej natury należy rozpisać zarówno na ujmującą całość władz poznawczych *logikę*, ale także estetykę, etykę i politykę. i chociaż ów zamiar stworzenia *systemu nauk* przestał być czytelny, wraz z rozpisaniem poszczególnych ksiąg *Traktatu* na dwa tomy *Badań*, *Rozprawę o uczuciach* i eseje, to dopiero prześledzenie całości ludzkiej natury pozwala określić, czym jest ostatecznie człowiek – pojmowany jako poznający świat umysł, osoba żyjąca w społeczeństwie, podmiot moralny, obywatel państwa czy wreszcie człowiek zanurzony w żywiole historii (przypomnijmy, że w 1754 roku Hume przystąpił do swego największego przedsięwzięcia wydawniczego, jakim była pisana wstecz *Historia Anglii*). To, co tak mało precyzyjnie i w takim oddaleniu od każdorazowego, indywidualnego doświadczenia ujmowano jako substancję, można w tym momencie wypełnić empiryczną treścią. Bycie tym oto człowiekiem: istotą myślącą i obdarzoną wolą, można zrozumieć dopiero na końcu procedury. Jednym z powodów często zgłaszanych uwag dotyczących niespójności filozofii Hume'a w ogóle, a *Traktatu* w szczególności, jest właśnie wspomniany porządek odkrywania, nakazujący, aby wcześniejsze stwierdzenia pojmować dopiero w świetle kolejnych konstatacji.

Jak sądzę, wiele z dostrzeganych niekonsekwencji zniknie, gdy zauważymy, że analizy Hume'a wymagają odczytywania w trzech uzupełniających się perspektywach, które roboczo określam tu mianem perspektywy *substancjalistycznej*, *mechanistycznej* i *radykałnie empirystycznej*, i które stanowią kolejne uzasadnienia realizowanego przez Hume'a programu filozoficznego.

W pierwszej z nich, zgodnie z naturalnym nastawieniem zdrowego rozsądku, przyjmuje się niezależne istnienie ludzi i otaczających ich ciał. Perspektywa ta dostępna jest albo w sposób filozoficznie nierozjaśniony, właściwy naturalnemu nastawieniu i nierzadko wyrażana w języku potocznym, wraz z milcząco przyjmowanymi pojęciami takimi, jak dusza, człowiek czy świat,

albo w języku filozofów, którzy nazbyt ochoczo posługiwali się w tym przypadku kategorią substancji, pojmowaną jako niezmienny substrat doświadczenia. Przykładem takiej interpretacji są próby naturalizowania stanowiska Hume'a, w których przyjmuje się założenie, że przedstawione przez niego wyjaśnienie ludzkich zachowań ma charakter instynktowny. Zgodnie z tą interpretacją przeświadczenie o niezależnym od człowieka istnieniu ciał, które podlegają prawidłowościom, miałoby być biologiczną koniecznością, warunkiem, który musi być spełniony, jeśli pewien gatunek zwierząt mógł się utrzymać przy życiu. Tym samym milcząco przyjmuje się założenie o istnieniu przyrody, w której można napotkać zarówno materialne ciała, jak i żywe organizmy. Takie odczytywanie filozofii Hume'a znajduje poparcie w wielu sformułowaniach zawartych w jego pismach, z których bodaj najczęściej przywoływanym jest fragment następujący: „Natura z absolutnej i nie dającej się skontrolować konieczności sprawiła to, że musimy wydawać sądy, tak samo, jak musimy oddychać i czuć, i nie możemy uniknąć tego, iżby widzieć pewne rzeczy w bardziej silnym świetle wskutek tego, iż są powiązane z pewną aktualną impresją” (TNL I, IV, 1, s. 240). Podobne stwierdzenia napotykamy w *Badaniach*, gdzie Hume pisze np., że „ludzie nakłaniani są przez naturalny instynkt czy nastawienie, by dawać wiarę swoim zmysłom oraz że bez jakiegokolwiek rozumowania, a nawet niemal przed użyciem rozumu, zakładamy zawsze istnienie zewnętrznego wszechświata”¹⁹. Krótko mówiąc: w tej perspektywie mieści się ujmowanie Hume'a jako naturalisty. Interpretacja ta ma swoje mocne i słabe strony. Pisząc o konieczności odwołania do natury, Hume miał raczej na myśli niewystarczalność wąsko rozumianego rozumu (rozpatrywanego w oderwaniu od afektywnej sfery doświadczenia, od uczuć i przeświadczeń) w opisie człowieczeństwa. Z drugiej jednak strony, gdy interpretację tę potraktować jako ostateczną wykładnię Hume'owskiej filozofii, okaże się ona niewystarczająca: metafizyczne sądy głoszące istnienie pozazmysłowych ciał nie znajdują uzasadnienia, pozostając jedynie założeniem. Jakkolwiek perspektywa ta jest punktem wyjścia Hume'owskich badań (jako podstawa zdroworozsądkowych sądów o świecie), a w pewnym sensie także punktem dojścia (gdy sądy te zostają uzasadnione, tj. gdy znane jest wyjaśnienie, dlaczego zdroworozsądkowe sądy są w ogóle przyjmowane), to jednak nie stanowi moim zdaniem ostatecznej eksplikacji ludzkiej natury. Stąd Hume pisze np. „Co się zaś tyczy naszej koncepcji filozoficznej, to (...) jest ona też obciążona ponad wszelką miarę tą niedorzecznością, iż jednocześnie przyjmuje i odrzuca założenie potoczne”²⁰.

Dруга perspektywa to perspektywa *mechanistyczna*, w której umysł pojmowany jest na podobieństwo mechanizmu. Hume wielokrotnie pisze o „użycza-

¹⁹ BR XII, s. 122–123.

²⁰ TNL I, IV, 2, s. 299.

niu siły i żywości” idei przez impresję i często w opisie przedmiotów umysłu odwołuje się do związku przyczynowo-skutkowego, wspominając przy tym, że impresje są przyczynami idei. Rzecz jasna, czytelnika wprowadza w konfuzję możliwość zastosowania kategorii przyczynowości w opisie funkcjonowania ludzkiego umysłu – zwłaszcza w świetle przeprowadzonej przez Hume’a krytyki związku przyczynowego. Widziana z tej perspektywy filozofia Hume’a opisuje ludzki umysł w oparciu o postulaty analogiczne do tych, zgodnie z którymi można zdaniem Newtona badać przyrodę. Umysł zostaje zobiektywizowany – dostępny jest nie proces myślenia (starał się go ująć Locke, odróżniając idee refleksyjne i zmysłowe), lecz jedynie jego rezultat – konkretne przedmioty myśli – impresje i idee, dane zmysłowe i uczucia. Jednakże analogia pomiędzy opisem przyrody, która zarówno w teorii Newtona, jak i koncepcji Hume’a zostaje sprowadzona do sieci powiązań pomiędzy zjawiskami, przy porzuceniu problemu substratu zjawisk ma tę konsekwencję, że sama aktywność umysłu, podobnie jak oparte na akcie woli sprawstwo, nie jest bezpośrednio dostępna, ale może zostać wtórnie wywnioskowana.

Próba przewyciężenia oczywistej niekonsekwencji właściwej pojmowaniu umysłu jako mechanizmu jest perspektywa *radykałnie empirystyczna*, w której nie przesądza się o istnieniu jakiejkolwiek substancji, a jedyną dostępną badaniu płaszczyzną badań są treści doświadczenia, uporządkowane zależnie od łączących je relacji – percepcje: impresje i idee, impresje zmysłowe i refleksyjne. Różnica pomiędzy nimi nie sprowadzałaby się do związku przyczynowo-skutkowego (któremu w perspektywie mechanistycznej przypisuje się status obiektywny, choć dotyczący treści mentalnych), ale do różnicy rodzajów relacji łączących te treści. Przykładowo, wnikliwsza analiza doświadczenia ukazuje, że „impresja” i „idea” to dwa pojęcia, które opisują to samo doświadczenie, ale w różny sposób: impresja to sam fakt zjawiania się doświadczenia, potwierdzenie, że ma ono miejsce, podczas gdy to samo doświadczenie ujęte jako idea daje się ująć w ciągu relacji kojarzeniowych. Sygnalizowane w podtytule *Traktatu* „wprowadzenie metody eksperymentalnej do tematyki moralnej” należałoby zatem rozumieć przede wszystkim jako odejście od substancjalistycznego pojmowania zarówno przyrody, jak i ludzkiej natury. Umysł – pojmowany jako ogół procesów poznawczych, których przedmiotem jest przyroda²¹ – ukazuje się jako sieć powiązań doświadczanych treści. Percepcje nie są oddzielnymi i niezależnymi od siebie cegiełkami doświadczenia, ale oznaczają odmienne relacje w obrębie doświadczenia jako całości. Dlatego np. treści pamięci i wyobraźni są możliwe dzięki łączącym je związkom koja-

²¹ Problematyka ta zawarta jest w części systemu nauk o ludzkiej naturze, którą Hume nazywa logiką i która jest przedmiotem rozważań pierwszej księgi *Traktatu* oraz *Badanych rozumu ludzkiego*.

rzeniowym; trudno jednakże relacje pomiędzy impresjami zmysłowymi a ideami rozumieć dosłownie jako „kopiowania”, czy „użyczania siły i żywości”. Kopiowanie impresji przez idee wymagałoby porównania obu członów relacji – „pierwowzoru” (impresji) i „kopii” (idei). To jednak, co pierwotnie dane jako impresja, w następnym momencie staje się ideą, przywoływaną mocą pamięci i wyobraźni – jest tą samą treścią doświadczenia, jednak odmiennie ustrukturyzowaną, gdyż możliwe staje się porównanie jej z innymi, dzięki relacjom kojarzeniowym. Aby jednak porównanie to było możliwe, a pierwotnie płynne doświadczenie można było uchwycić jako sieć zrozumiałych relacji, konieczne jest to, co jako impresja dane jest tu-i-teraz i stanowi początek całego doświadczenia. Równocześnie jednak stanowi ono jego granicę, czyniąc nieuprawnionymi nazbyt pochopne założenia o istnieniu jakiegoś bodźca, który działając „spoza doświadczenia” stymulowałby proces poznawczy. Trudno byłoby również zgodzić się na dosłowne rozumienie „użyczania siły i żywości”: każda percepcja istniałaby całkowicie niezależnie od innych, lecz oddziaływałaby na nie specyficzną siłą – taki obraz trudno byłoby pogodzić z krytyką pojęcia przyczynowości, która stanowi jedno z najważniejszych rozpatrywanych przez Hume'a zagadnień. Perspektywa określona tu jako mechaniczna stanowi jedynie opis nie samego umysłu pojmowanego w sposób substancjalny (a więc nie opis pewnej *matter of fact*), ale jako opis dogodnego (Hume pisze o jego zrozumiałości – *intelligibility*)²² modelu ludzkiej natury. Radykalność takiej perspektywy sprowadzałaby się do kilku okoliczności: po pierwsze, całkowicie rezygnuje się w niej ze stanowiska substancjalistycznego – ani umysł, ani przyroda nie są pojmowane jako niezależnie istniejące substancje w sensie kartezjańskim, po drugie, wszelkie pojęcia odsyłałyby do doświadczenia – albo do bezpośrednich jego treści, albo jako pojęcia umożliwiające zrozumiałość tworzonego modelu ludzkiej natury.

Trudności z jednoznaczną interpretacją filozofii Hume'a przynajmniej po części biorą się z nieodróżniania wskazanych perspektyw. Kłopot jednak i w tym, że sam Hume w różnych częściach swego *Traktatu* wypowiada się w sposób odmienny, niekiedy przyjmując perspektywę zdroworozsądkową, wielokrotnie ujmując umysł w sposób quasi-mechaniczny, niekiedy jednak – zwłaszcza w swej krytyce tradycyjnej metafizyki z jej kategoriami substancji czy mechanicznej przyczynowości – całkowicie wypełniając założenia programu empirystycznego.

Stanowisko Hume'a, biorące pod uwagę okoliczności, charakter i motywy rozumowania dotyczącego woli, w którym wskazuje się na fakt, że bezpośrednie doświadczenie nie daje uprzywilejowanego dostępu do własnego sprawstwa (musiałoby się ono przejawiać się w jakimś niepowątpiewalnym doznaniu),

²² BR V, s. 38.

unikania kłopotów związanych z klasycznym stanowiskiem substancjalistycznym. W nieuprawniony sposób rozbijało ono pierwotnie ciągle doświadczenie na odrębne od siebie części – na wewnątrzumysłowe treści i zewnątrzumysłowe rzeczy, a także na całkowicie odrębne od siebie substancje tworzące odrębne umysły. Zbudowany przez Hume’a system czyni takie doświadczenie czymś zrozumiałym: to racjonalna konstrukcja pozwalająca odnieść do siebie człowieka i otaczający go świat rzeczy, a także wskazać relacje łączące poszczególnych ludzi tworzących społeczność, państwo i realizujących nakazy moralne.

Chociaż zatem wysiłek Hume’a zmierza do przewyciężenia kartezjańskiego dualizmu, a pojęcie substancji zostaje przezeń zastąpione ukazaniem systematycznego związku pomiędzy doświadczeniami rozpisanymi na poszczególne płaszczyzny przejawiania się ludzkiej natury, to w metodzie tej dostrzeżemy echa metody kartezjańskiej: racjonalny porządek wywodu wymaga wszak, aby krytycznie odnieść się do dotychczasowych eksplikacji, aby złożonej całości, określanej mianem ludzkiej natury, nie kwitować prostym określeniem „rozumności”, ale rozpisać na elementy, które dla poznającego podmiotu jawić się będą jako elementy proste, równie niepoddające się definicji, jak proste wrażenia zmysłowe i uczucia, by wreszcie procedura miała charakter uporządkowany i zupełny – zyskiwała potwierdzenie w codziennym doświadczeniu.

Streszczenie

Celem artykułu jest rekonstrukcja pojęcia woli w empiryzmie Dawida Hume’a. Punktem wyjścia jest postulat zasadniczej spójności poglądów szkockiego filozofa. Antysubstancjalistyczne stanowisko autora *Traktatu o naturze ludzkiej* sprawia, że aktywność wolicjonalna nie jest już przypisywana trwałemu, substancjalnemu podmiotowi (w czasach Hume’a przedstawicielem takiego poglądu był np. Berkeley), zaś znaczenia pojęcia „wola” należy poszukiwać na uzupełniających się płaszczyznach tworzących ogół empirycznych nauk o ludzkiej naturze. Rekonstrukcja ta pozwala na wskazanie trzech zasadniczych „warstw” filozofii Hume’a, które nieraz dawały podstawy do różnorodnych i sprzecznych ze sobą interpretacji. Są to następujące podejścia: substancjalistyczne (właściwe dla pojmowania zdroworozsądkowego punktu widzenia przez racjonalną metafizykę XVII wieku), mechanistyczne (wzorowane na newtonowskiej wizji przyrody) oraz radykalnie empirystyczne (rezygnujące z kategorii substancji i zawierające opis treści doświadczenia i łączących je relacji). Okazuje się zatem, że dopiero ta ostatnia, a nie często przyjmowana perspektywa mechanistyczna, stanowi ostateczne uzasadnienie wielu tez Hume’a.