

Agata Łukomska

„Samorzutność”. Hume o wolności

Słowa kluczowe: wolność, determinizm, indeterminizm, racjonalność praktyczna

Podjmując po raz pierwszy, w *Traktacie o naturze ludzkiej*, problem istoty wolności i możliwości jej istnienia w świecie, David Hume niejako na marginesie daje swoim czytelnikom cenną wskazówkę. Zauważa mianowicie, że nie wszystko, co zdarza nam się nazywać wolnością, jest warte tego, by o to zabiegać. Jak pisze:

Niewielu potrafi rozróżnić wolność samorzutności (...) i wolność obojętności; tę wolność, która przeciwstawia się gwałtowi, i tę, która oznacza negację konieczności i przyczyn. Słowa „wolność” używa się najczęściej w pierwszym znaczeniu; i nam chodzi tu tylko o to, by zachować ten rodzaj wolności; i ku temu głównie były zwrócone nasze myśli i niemal powszechnie mieszały tę wolność z tą inną (Hume 2005: 483).

Na tej innej wolności, na wolności niezdeterminowania, zdaniem Hume’a zupełnie nam nie zależy i zależeć nie może, a jeśli sądzimy inaczej, to właśnie dlatego, że mieszamy i mylimy ze sobą „wolność samorzutności i wolność obojętności”. Niełatwo je jednak od siebie odróżnić, tym bardziej, że gdy ta druga ma jasną, nawet jeśli paradoksalną definicję, ta pierwsza, choć doświadczamy jej wszyscy, tak skutecznie wymyka się analizie, że wielu poszukiwaczy jej istoty sam proces poszukiwań doprowadził do zwątpienia w jej istnienie. Hume proponuje zastosowanie nowej strategii: przekonajmy się, na jakiej wolności nam zależy, a odnajdziemy „wolność samorzutności”.

Przed wszystkim nikomu nie zależy na tym, by jego własne i w ogóle ludzkie działanie było absolutnie nieprzewidywalne. Argumenty, jakie na rzecz tezy o powszechnym obowiązywaniu prawa przyczynowości przedstawia (i przytacza, z całą świadomością sięgając do wspólnego skarbcza zdrowego rozsądku) autor *Traktatu*, są doskonale znane (por. Hume 2005: 477–482;

Hume 2004: 69–77): życie społeczne, komunikacja z innymi ludźmi, opiera się na założeniu o regularności ich reakcji; bez tego założenia nie ma sensu uprawianie jakichkolwiek nauk społecznych, jeśli mielibyśmy im przypisywać choćby minimalną ścisłość; osoby, których zachowanie jest nieprzewidywalne, nazywamy, jak pisze Hume, nie ludźmi bardziej od innych wolnymi, lecz obłąkanymi i szaleńcami, a zatem uznajemy za co najmniej społecznie upośledzone. Dalej, jeśli prawo przyczynowości nie obowiązywało w dziedzinie ludzkich reakcji, nie byłoby sensu kogokolwiek wychowywać, choćby dlatego, że kary i nagrody nie wywierałyby wpływu na karanych i nagradzanych; wreszcie w takiej sytuacji wszelki sens straciłaby idea odpowiedzialności moralnej, bo jeśli dobry lub zły czyn nie wynika z charakteru i intencji spełniającej go osoby, to niejako się jej „przydarza” – nie ma podstaw, by ją za to chwalić bądź obwiniać.

A przecież, jeśli nawet nie wśród zwykłych zjadaczy chleba, to wśród filozofów nigdy nie brakowało ludzi, którym wydaje się, że dowiedzenie możliwości niezdeteminowania jest sprawą najwyższej wagi, jako że, jak twierdzą, bez niego nie może być mowy o wolności. Ilekroć w swoich pismach Hume powraca do tej sprawy, ubolewa nad tym nieporozumieniem, podkreślając, że filozoficzny spór o wolną wolę jest niczym więcej niż sporem o znaczenie słów. Pisze: „Mam (...) nadzieję dowieść, że wszyscy ludzie zawsze byli zgodni zarówno co do doktryny wolności, jak i konieczności, jeśli tylko terminom tym przypisać jakieś rozsądne znaczenie” (Hume 2004: 68) – i z właściwym sobie optymizmem przewiduje, że wykonana przez niego praca definicyjna zupełnie wystarczy, by zakończyć tę polemikę. Jak twierdzi:

Przez wolność możemy (...) rozumieć jedynie moc działania bądź niedziałania, zgodnie z postanowieniami woli; tzn. jeśli postanowimy pozostać w spoczynku, możemy to zrobić, jeśli postanowimy się poruszyć, to także możemy uczynić. Otóż uznaje się powszechnie, że owa hipotetyczna wolność przysługuje każdemu, kto nie jest więźniem i nie pozostaje w okowach. Nie ma tu więc żadnej kwestii spornej (Hume 2004: 78).

Tymczasem dwieście pięćdziesiąt lat po zapisaniu przez niego tych słów spór trwa w najlepsze: gdy kompatybiści przekonują, że zagwarantowanie ludzkiej wolności nie wymaga dokonania jakichkolwiek rozstrzygnięć metafizycznych, inkompatybiści utrzymują, iż mówienie o wolnej woli wprost od tego zależy, ci zaś z nich, którzy w wolność wierzą, tzw. libertarianie, usiłują dowieść istnienia w naszej materialnej rzeczywistości momentów warunkującego ją, ich zdaniem, niezdeteminowania. Czy rzeczywiście, jak chciał Hume, istnieje taka teza na temat wolności, na którą zgodziliby się wszyscy?

Sądzę, że tak, a jej analiza może nam pozwolić uchwycić istotny problem, jaki kryje się za akademickim, bądź co bądź, sporem o możliwość wolności.

Tezę tę sformułowałabym następująco: wolność polega na możliwości kierowania się rozumem. Pod tym twierdzeniem podpisałiby się z pewnością zarówno Locke, jak i Kartezjusz, tak Hume, jak i Kant. Tyle tylko, że słowo „rozum” można tu rozumieć co najmniej dwójako.

Dla niektórych, jak dla Kartezjusza, rozum to ostatecznie władza, dzięki której możemy osiągnąć prawdy niejako bezpośrednio, ponad wszystkim i pomimo wszystkiego, co nas jako psychofizyczne, poznające świat za pośrednictwem zmysłów istoty warunkuje; władza w tym sensie niezależna od naturalnych ciągów przyczynowo-skutkowych (por. np. Kartezjusz 2010, I: 59 i n.). Jeśliby tak pojmowany rozum mógł kierować naszym postępowaniem, byłoby ono rzeczywiście przynajmniej czasami nieuwarunkowane żadnym z wpływających na nas naturalnych bodźców, a tym samym absolutnie wolne (choć można powątpiewać, czy to ujęcie ma wiele wspólnego z naszym potocznym rozumieniem wolności jako swobody decydowania o swoim działaniu: Kartezjusz przecież twierdzi, że najbardziej wolni jesteśmy wtedy, gdy nie jesteśmy w stanie nawet się zawahać – por. Kartezjusz 2010, II: 313 i n. – a Kant, jak się wydaje, za kanoniczny przejaw wolności uważa czynienie zadość nieodpartemu poczuciu obowiązku). By jednak było to możliwe, byśmy przynajmniej czasami mogli cieszyć się absolutną wolnością niezdeteminowania, przejawiającą się w aktach woli, a więc i działaniach w swojej istocie niezależnych od wszystkich poprzedzających je naturalnych czynników, zasada przyczynowości nie może obowiązywać powszechnie; niektóre z poruszeń naszych ciał, na przykład niektóre impulsy elektryczne w mózgu, muszą nie mieć możliwych do wskazania fizycznych przyczyn. Abyśmy zatem mogli kierować się tak rozumianym czystym rozumem, nasze działanie musiałoby być przynajmniej częściowo niezdeteminowane.

Powyższe ujęcie tego poglądu, być może nieco tendencyjne, ale chyba względnie wierne intencjom wyznających go myślicieli, pozwala łatwo zrozumieć, dlaczego Hume musi odrzucić taką wizję roli, jaką rozum odgrywa w kierowaniu naszym zachowaniem. Opiera się ona mianowicie na takim rozumieniu przyczynowości, które w świetle jego poglądów jest wewnętrznie sprzeczne: chcemy, by wyrok rozumu był przyczyną naszych działań, a zarazem żądamy, by ta zależność wymykała się wszelkiej obserwacji, która mogłaby ująć ją jako prawidłowość, a tym samym dać podstawy do *przewidywania* ludzkich reakcji. Tymczasem, jak wciąż na nowo podkreśla autor *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*:

wszystkie rzeczy, z których jedną nazywamy *przyczyną*, a drugą *skutkiem*, rozważane same przez się są tak różne i odrębne jedna od drugiej, jak tylko mogą być jakiegokolwiek dwie rzeczy w naturze w ogóle; i nigdy nie możemy, przy najstaranniejszym nawet w nie wejrzaniu, wnioskować o istnieniu jednej z istnienia drugiej. Tylko z doświadczenia i obserwacji,

że stale są ze sobą powiązane, możemy być zdolni wyprowadzić ten wniosek; i nawet gdy stwierdzimy w ten sposób to powiązanie, wniosek nie jest niczym innym niż skutkiem nawyku, który działa na wyobraźnię. Nie musimy tu zadowalać się twierdzeniem, że idea przyczyny i skutku wywodzi się z rzeczy stale ze sobą powiązanych; lecz musimy twierdzić, że ta idea jest dokładnie tożsama z ideą tych rzeczy i że *koniecznego powiązania* nie odkrywa się drogą rozumowania, lecz że jest to jedynie percepcja umysłu (Hume 2005: 481).

Idea przyczyny z konieczności zawiera w sobie regularną, możliwą do przewidywania powtarzalność; gdzie takiej prawidłowości dostrzec nie sposób, mamy do czynienia nie z „ukrytymi przyczynami”, ale z przypadkiem.

Dlatego też Hume proponuje inne, w swoim przekonaniu zarazem zdroworozsądkowe i spójne filozoficznie rozumienie wolności, które on sam nazywa możliwością samorzutności, ja zaś pozwolę sobie zdefiniować jako możliwość kierowania się rozumem *praktycznym*. By uprzedzić oczywiste zarzuty – przez rozum praktyczny rozumiem tu coś innego niż po prostu wolę. Chodzi naturalnie o racjonalność jako taką, o ile dotyczy ona wyboru celów i sposobów działania, a mimo to powyższa definicja nie jest obciążona błędem *idem per idem* – u Hume’a bowiem jest to racjonalność bardzo specyficzna.

Myślenie praktyczne jest przede wszystkim z konieczności „przyziemne”. Odsuńmy w tej chwili na bok kwestię, czy cele, dla osiągnięcia których je podejmujemy, wyznacza ostatecznie rozum teoretyczny, czy też są one wpisane w naszą gatunkową i osobniczą naturę; dążenie do nich nakłada na nasz namysł istotne ograniczenia i decyduje o jego specyficznym charakterze.

Po pierwsze, namysł praktyczny nie jest i nie może być zainteresowany wszystkimi danymi, jakie rozum w swej funkcji teoretycznej być może mógłby wziąć pod uwagę. „Nie może nas – pisze Hume – w najmniejszej mierze interesować to, że takie a takie rzeczy są przyczynami, a takie inne skutkami, jeśli zarówno przyczyny, jak skutki są dla nas obojętne” (Hume 2005: 489); o tym, co jest z punktu widzenia działającego podmiotu istotne, nie decydują żadne obiektywne kryteria, ale cele, do jakich ten podmiot dąży, oraz jego sytuacja w świecie. Ta sytuacja zaś, by odwołać się do słusznych, moim zdaniem, intuicji Daniela Dennetta (Dennett 1984: 68 i n.), to przede wszystkim czasowość; wszelkie działanie odbywa się w czasie, a czasu jest zawsze za mało, by rozważyć wszystkie możliwe „za” i „przeciw”. Ten fakt, a także, według Dennetta, konieczność rywalizacji z innymi o możliwość osiągnięcia swoich celów (Dennett 1984: 71), sprawiają, że myślenie praktyczne przyjmuje strategię radykalnie odmienną od tej, która jest właściwa myśleniu teoretycznemu; przybiera formę procesu heurystycznego, w ramach którego liczy się nie tyle metodyczność, co oszczędność czasu i środków, i nie tyle dokładność, co skuteczność.

Po drugie, namysł praktyczny nieodmiennie prowadzimy ze szczególnej perspektywy, jaką jest perspektywa działającego bądź nastawionego na działanie podmiotu, co czyni każdego z nas zarówno podmiotem, jak i przedmiotem namysłu. Skutkiem tej sytuacji jest właśnie, jak pisze Hume, „fałszywe doznanie wolności obojętności (niezdeteminowania):”

Konieczność wszelkiego działania, czy to w świecie materii, czy umysłu, nie jest właściwie cechą tej rzeczy, która działa, lecz 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. Z drugiej strony znów wolność czy przypadek nie jest niczym innym niż brakiem takiego musu i pewnym luzem, który odczuwamy, przechodząc albo nie przechodząc od jednej idei do drugiej. Otóż możemy stwierdzić, że chociaż rozważając działania ludzkie rzadko czujemy ten luz czy obojętność, to przecież zdarza się bardzo często, iż gdy sami dokonujemy działań, to doznajemy czegoś podobnego. (...) Czujemy, że nasze działania w wielu wypadkach zależą od naszej woli, i wyobrażamy sobie, że czujemy, iż sama wola nie jest zależna od niczego. Gdy bowiem ktoś zaprzeczy temu, to pobudza nas do tego, by rzecz wypróbować, a wówczas czujemy, że wola może zwracać się łatwo w dowolną stronę i że można wyobrazić sobie, iż opowiedziała się za tym, za czym w rzeczywistości się nie opowiadała (Hume 2005: 483).

I dalej tłumaczy, że ulegamy tu złudzeniu, gdyż nie możemy nigdy znaleźć się dokładnie w tej samej sytuacji, choćby dlatego, że przy kolejnej próbie będzie nam towarzyszyła nieobecna wcześniej intencja dowiedzenia swojej wolności. Dzieje się tu właśnie to, przed czym Hume przestrzegał we wstępie do swojego *Traktatu*:

Gdy mam wątpliwości co do tego, jaki wpływ w pewnej sytuacji wywrze jedno ciało na inne, to muszę tylko postawić te ciała w takiej sytuacji i obserwować, co z tego wyniknie. Lecz gdybym próbował w ten sposób wyjaśnić wszelkie wątpliwości filozofii moralnej, stawiając się w takiej samej sytuacji, 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 (Hume 2005: 83).

Dlatego Hume zaleca heterofenomenologię jako jedyne wyjście z tego poznawczego impasu. Sam termin ukuty został przez Daniela Dennetta, ale ten filozof nie był pierwszym po Humie, który podważył autorytet introspekcji; w dwudziestym wieku jej przydatność postawił pod znakiem zapytania przede wszystkim Wittgenstein (Wittgenstein 1972), a po nim, czy obok niego, Ryle (Ryle 1949). Otóż uprawiając heterofenomenologię, dojdziemy prawdopodobnie do wniosku, że ludzkie zachowania, w tym także i nasze własne, są stuprocentowo przewidywalne, a jeśli nie bywają w takim stopniu przewidywane, to dlatego,

że koszt takich badań byłby niewspółmierny do praktycznych celów, jakim mogłyby służyć. Zdobycie tej wiedzy w żaden jednak sposób nie pomoże nam zdecydować, co powinniśmy w danej sytuacji zrobić; z punktu widzenia namysłu praktycznego musimy, jak pisze Dennett, uczeń Gilberta Ryle'a, działać „pod wpływem idei wolności” (Dennett 1984: 101).

Cóż to jednak oznacza? Kluczem do odpowiedzi na to pytanie jest, jak sądzę, zrozumienie roli, jaką w procesie namysłu odgrywa wspomniana w przytoczonym wyżej cytacie wyobraźnia. Wyobraźnia przedstawia mi np. możliwe wyjścia z trudnej sytuacji. Czy możliwe faktycznie? Być może faktycznie mogę zrobić tylko jedno – to, co zrobię rzeczywiście. Możliwości, jakie wyobraźnia mi podsuwa, to opcje rozpoznane przez rozum praktyczny, działający w wyżej opisany sposób: „interesowny”, stronniczy i ograniczony czasem. To nie możliwości logiczne ani fizyczne, ale możliwości epistemiczne, a epistemicznie możliwe jest dla mnie wszystko, o czym nie wiem, że jest niemożliwe (Dennett 1984: 148). Ilekroć, wybrawszy jedną z takich możliwości, bez przeszkód ją realizuję, korzystam ze swojej wolności – zmieniam swoją sytuację w świecie dzięki uprzedniemu mniej lub bardziej świadomemu namysłowi, a moje poczucie wolności, jeśli tylko nie interpretuję go jako oznaki niezdecydowania, jest najzupełniej uprawnione. Wielość możliwości, jakie przedstawia mi zorientowany na działanie rozum praktyczny, daje mi poczucie wolności; fakt, że działam pod wpływem jego nakazów, stanowi o jej istocie.

Daniel Dennett traktuje tak rozumianą wolność jako w pełni naturalną cechę, którą nasz gatunek, i być może kilka innych, wykształcił w procesie ewolucji, mniej więcej tak, jak postawę wyprostowaną i umiejętność mowy (Dennett 1984: 100). Można tylko zgadywać, czy David Hume zgodziłby się z nim w tym punkcie. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie przystałby na żadną definicję wolności, która stawiałaby wolną jednostkę poza sferą przyrody i jej praw; przyczynowość, bez której pojęcie wolności traci jakikolwiek sens, w tej właśnie sferze nieodwołanie ją umieszcza. By podsumować słowami samego autora *Traktatu o naturze ludzkiej*:

Ośmielam się twierdzić pewnie, że nikt i nigdy nie będzie próbował odrzucić tych rozumowań inaczej, niż tylko wprowadzając zmiany w moje definicje i przypisując odmienne znaczenie terminom *przyczyna*, *skutek*, *konieczność*, *wolność* i *przypadek*. W myśl moich definicji konieczność jest istotnym momentem przyczynowości; co za tym idzie, wolność [obojętności] przez to, że usuwa konieczność, usuwa jednocześnie przyczyny i jest dokładnie tożsama z przypadkiem. (...) Jeśli ktoś zmieni definicję, ja nie mogę się z nim spierać, póki nie dowiem się, jakie znaczenie przypisuje tym terminom (Hume 2005: 482).

Bibliografia

- Dennett D.C. (1984), *Elbow room*, MIT Press: Cambridge.
- Hume D. (2004), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Wydawnictwo Zielona Sowa: Kraków.
- Hume D. (2005), *Traktat o naturze ludzkiej*, Fundacja Aletheia: Warszawa.
- Kartezjusz (2010), *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I i II, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Ryle G. (1949), *The Concept of Mind*, Hutchinson: London.
- Wittgenstein L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, PWN: Warszawa.

Streszczenie

Poszukując odpowiedzi na pytanie o naturę wolności, Hume poddaje krytycznej analizie próbę tłumaczenia jej niepełnym zdeterminowaniem ludzkiego działania, i odrzuca taką możliwość; jeśli chcemy czuć się sprawcami własnych czynów, musimy założyć, że podlegają one powszechnemu prawu przyczynowości. Niniejszy artykuł jest próbą wykazania, że proponowane przez Hume’a alternatywne wyjaśnienie fenomenu wolności nie „odczarowuje” jej, ale ją ugruntowuje.