

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

Uniwersytet Szczeciński

ZAGADNIENIE IDENTYCZNO CI OSOBY PRÓBA REKONSTRUKCJI STANOWISKA DAVIDA HUME'A

„Rzecz to pewna, że nie ma w filozofii sprawy bardziej ciemnej niż pytanie co do identyczności oraz natury tej jednoznacznej zasady, która tworzy jedno osobowo ci. Dalecy jesteście od tego, i byście mogli przy pomocy samych naszych zmysłów rozstrzygnąć tę sprawę; przeciwnie, musimy sięgać do najwiśszych głębin metafizyki, by dać na nie zadowalającą odpowiedź”¹.

Uwagi wstępne. Różeł problemu identyczności bytu oraz pierwszych prób jego rozwiązania można upatrywać u filozofów greckich, poszukujących ostatecznej zasady ontologicznej, unifikującej wiele fenomenalnie danych rzeczy. Z kolei zagadnienie identyczności osobowej bytu ludzkiego (wyrażające się w pytaniu, jak jest możliwe pozostawienie sam osob, pomimo radykalnych zmian - fizycznych i psychicznych - jakim ulegamy w życiu), szeroko podjęte zostało przez Ojców Kościoła, przy okazji poszukiwania przez nich adekwatnej wykładni zmartwychwstania oraz określenia warunków, jakie muszą być spełnione, by osoba, która dostąpiła wiecznego i stała się ostatecznym, była rzeczywiście **ta sama osob**, która wcześniej była na ziemi. W tym samym kontekście (zmartwychwstanie i stała się ostatecznym) problem identyczności osoby podjął J. Locke. Mimo, iż jego stanowisko spotkało się z krytyką takich filozofów, jak J. Butler i T. Reid, to jednak, zdaniem niektórych komentatorów, cała późniejsza literatura filozoficzna dotycząca identyczności osoby, ściśle z pracami powstającymi aktualnie (zwłaszcza na gruncie anglosaskim), można potraktować jako przypisy do Locke'a².

W obecnym artykule nie chodzi o badanie dziejów problemu identyczności osoby³, lecz o analizę najbardziej radykalnego i negatywnego jego rozwiązania, sformułowanego przez D. Hume'a. Nie budzi nas interesowała ewentualne historyczne zależności jego stanowiska od koncepcji wcześniejszych, lecz wewnętrzne racje, które legły u podstaw sformułowanej przez niego negatywnej teorii identyczności osobowej oraz zasugerowane

¹ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski T. 1, (O rozumie. Warszawa 1963, s. 248.

² Por. np. H. W. Noonan: *Personal Identity*. London-New York: Routledge 1989, s. 30-31.

³ Historyczną genezę i główne stanowiska w sporze o identyczność osoby zarysowałem w rozdziale I mojej książki *Zagadnienie mierni w filozofii analitycznej*. Lublin 1999.

przez niego spektrum innych możliwych rozwiązań problemu (zarówno tych, które poddał on krytyce, jak i tych, których sam *explicite* nie wyróżnił, które dają się jednak z jego wywodów wyczytać). Ten aspekt koncepcji Hume'a jest w rozległej literaturze na jego temat dosyć zaniedbany: badacze koncentrują się na eksplikacji poglądów Hume'a, rzadko jednak starają się przeprowadzić typologię zawartych w *Traktacie* pojęć identyczności⁴. Uwyraźnienie tej typologii jest jednym z zadań obecnego tekstu.

Definicja identyczności. W *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume odróżnił filozoficzny (cisły) i potoczny (fikcyjny) sens pojęcia identyczności. Filozoficzna idea identyczności to idea rzeczy ciągłej (istniejącej trwale) i niezmienniej: „Mamy wyrażenie i odrębne idee rzeczy, która pozostaje niezmienna i ciągła poprzez zmiany czasu; i tę ideę nazywamy ideą to samo”⁵. „Nie możemy w żadnym przy tym znaczeniu powiedzieć, że jaki przedmiot jest to sam z sobą, o ile nie rozumiemy przez to, że przedmiot, który istnieje w jednej chwili, jest to sam z przedmiotem, który istnieje w drugiej chwili”⁶. Precyzując wypowiedzi Hume'a można zaproponować następujące określenie:

Dowolny przedmiot x istniejący w czasie t_2 jest identyczny z przedmiotem y istniejącym w czasie t_1 , wtedy i tylko wtedy, gdy 1) x i y są numerycznie tym samym przedmiotem; 2) przedmiot y między czasem t_1 a t_2 nie uległ absolutnie żadnej zmianie oraz 3) wszystkie i tylko te cechy, które posiada przedmiot y , posiada również przedmiot x (i odwrotnie).

W formule tej dookreślenia wymaga pojęcie zmiany. Twierdzenia Hume'a sugerują, że chodzi o wszelkie zmiany, jakiej dana rzecz może podlegać, a więc zarówno o zmiany ilościowe, jak i jakościowe, o zmiany cech indywidualnych i gatunkowych, istotnych i akcydentalnych, wewnętrznych (konstituujących daną rzecz) i zewnętrznych (jej relacji do innych rzeczy, bez naruszania jej wewnętrznej struktury). Jeżeli nawet niektóre z wymienionych typów zmiany (jak opozycja zmiany istotowej i akcydentalnej) nie znajdują na gruncie systemu Hume'a uzasadnienia (a nawet sensu), ponieważ są pojęciami metafizycznymi, to jednak mogą zostać użyte do eksplikacji znaczenia, jakie przypisywał Hume pojęciu identyczności. Do zakresu tego, co posiada identyczność numeryczną pomimo upływu czasu, zostają bowiem przez Hume'a włączone wszystkie i jedynie te rzeczy, które **adnej** zmianie nie podlegają bądź to nigdy, bądź przynajmniej w jakimś dłuższym lub krótszym odstępie czasu.

⁴ Por. np. T. Penelhum: *Hume on Personal Identity*. „The Philosophical Review” 54 (1955), s. 571-589.

⁵ D. Hume. Op. cit., s. 329.

⁶ Tamże, s. 264.

Tak radykalna jednak definicja identyczności prowadzi do konsekwencji absurdalnych. Je eli bowiem dowolny przedmiot (ten oto kamie), aby zachowa swój identyczno , nie mo e ulec **adnej** zmianie, to znaczy to, e nie mo e ulec nie tylko zmianie **wewn trznej** (w sensie zyskania lub utraty dowolnego z konstytuuj cych go elementów wewn trznych), lecz równie jakiegokolwiek zmianie **zewn trznej** (jego relacji do innych przedmiotów). W tym drugim przypadku koniecznym (a zarazem wystarczaj cym) warunkiem zachowania identyczności owego kamienia byłaby absolutna niezmiennosc wszystkich istniej cych rzeczy, jakakolwiek bowiem zmiana w dowolnej rzeczy w wiecie, zmieniałaby zewn trzne relacje kamienia do innych przedmiotów (a wi c zmieniałaby równie sam ów kamie). Inaczej mówic, warunkiem zachowania identyczności przez dowoln rzecz byłaby nie tylko niezmiennosc **jej samej**, lecz tak e niezmiennosc wszystkich innych przedmiotów **poza ni** . To jednak jest warunkiem nieracjonalnie silnym i Hume raczej nie uznałby go za słuszny.

Wydaje si , e kiedy definiował on identyczno rzeczy jako jej ci głę i niezmiennie istnienie, nie miał na my li niezmiennosc tak radykalnie poj tej. Z tego powodu (a tak e z racji przykładów, którymi ilustruje swój wywód Hume, wskazuj cych, e chodzi mu o niezmiennosc własności **wewn trznych** rzeczy⁷) wypada przyj , i warunkiem zachowania przez dowoln rzecz identyczności w czasie jest jej niezmiennosc **wewn trzna**, niezale nie od ewentualnych zmian w innych przedmiotach, modyfikuj cych jej relacje zewn trzne. Znaczy to, e zmiana lokalizacji przestrzennej danej rzeczy nie niszczy jej identyczności; b d te (inny przykład), je eli nie uległem **adnej** zmianie wewn trznej w chwili, gdy umierał mój ojciec, to je eli nawet zmieniły si moje relacje zewn trzne (przestałem istnie w relacji bycia synem), to jednak ja sam (zachowuj c wszystkie własności wewn trzne) pozostałem identyczny z tym samym bytem, który istniał przed miercią mego ojca.

Identyczno przedmiotów prostych i zło onych. Okreliwszy sens sformułowanych przez Hume'a warunków identyczności nale y wskaza , które przedmioty z faktycznie istniej cych w wiecie ów warunek spełniaj .

Zbiór wszystkich przedmiotów nie podlegaj cych zmianie nale ałoby w pierwszym rz dzie podzieli na przedmioty **proste** (nie posiadaj ce **adnych** części, czy to ilo ciowych, czy te jako ciowych) oraz na przedmioty **złone** (w których mo liwe jest wyró nienie prostszych elementów, niekoniecznie ilo ciowych). Przykładem przedmiotu złonego mo e by dowolna rzecz istniej ca wokół nas (stół, krzesło czy kartka papieru), przykładami przedmiotu prostego mog by czyste i niepodzielne jako ci (o ile to mo liwe

⁷ Przykłady te zostan poddane analizie w dalszych fragmentach artykułu.

- niezapodmiotowana w niczym innym czerwie, czysta jako sprawiedliwość ci czy te, by posłużyć si przykładami zaczerpni tymi z filozofii Hume'a, niepodzielna czy rozci gło ci⁸ b d odrónia od innych pojedyncza percepcja itp).

Identyczno przedmiotów prostych polegałaby na ich czasowym istnieniu; jako proste (niezło one z cz ci) nie mogłyby one wszak utracić adnej swej cz ci. Wobec tego wszelka zmiana musiałaby oznacza dla nich nie tylko utratę identyczności ci, lecz unicestwienie (tym samym zreszt byłaby dla czystych jako ci, jak sprawiedliwość czy czerwie, minimalna zmiana ich intensywno ci). Wynika st d, i warunkiem przypisania identyczności ci obiektom prostym byłoby - na gruncie koncepcji Hume'a - ich istnienie przez jakiś (cho by bardzo krótki) upływ czasu bez adnej zmiany. Ponieważ jednak (według Hume'a) czas nie jest podzielny w nieskończoność, lecz składa się z niepodzielnych chwil tera niejszych, to przedmioty proste (aby był sens mówić o zachowywaniu przez nie identyczności ci **w czasie**) musiałby istnieć przynajmniej przez dwie bezpo rednio następujące po sobie niepodzielne chwile. W przypadku bowiem, gdyby istniały tylko w jednej chwili, nie podlegałyby **upływowi** czasu. Wówczas jednak, jak stwierdza Hume, powiedzie o takich przedmiotach, że s identyczne ze sobą w danej chwili, b dzie albo pozbawione sensu, albo redundantne. B dzie pozbawione sensu, jeżeli identyczność w czasie zakłada **upływ** czasu (wiecej niż jednej chwili); b dzie redundantne, jeżeli stwierdzimy, że istnieje i s tym, czym s (nie b dzie już jednak sensu powiedzie, że przedmioty te s tym, czym **były**, gdy taka formuła zakłada upływ czasu). Podsumowując: warunkiem koniecznym i wystarczającym identyczności ci przedmiotów prostych jest ich istnienie przez jakiś czas (dłuższy niż jedna chwila); wszelka za zmiana oznacza dla nich nie tylko utratę identyczności ci, lecz także utratę istnienia.

Z kolei warunkiem identyczności ci przedmiotów w jakikolwiek sposób złożonych byłoby to, by przez jakikolwiek czas (przynajmniej dwie niepodzielne chwile), nie utraciły adnej z posiadanych własności ci wewnątrznych ani nie uzyskały adnej własności ci nowej. Znacząco to, że przedmioty złożone mogą zachowywać identyczność w czasie, pod warunkiem jednak, że adna z ich części (cho by najmniejsza czy najmniej ważna) nie ulegnie zmianie przez przynajmniej dwie bezpo rednio po sobie następujące, niepodzielne chwile czasu (nawet, jeżeli zmieni się ich relacje zewnętrzne względem innych przedmiotów). Jeżeli jednak zmiana taka (cho by minimalna) nastąpi, dany przedmiot traci swoją identyczność, przestaje bowiem być tym przedmiotem, którym był wcześniej. Konsekwentnie też, tak jak w przypadku przedmiotów prostych, utrata identyczności ci przedmiotów złożonych spowoduje

⁸ Argumenty na rzecz wykluczenia tezy o nieskończonej podzielności rozci gło ci zawarł Hume w cz. ci pierwszej *Traktatu*.

dowana zmian wewnątrz, oznacza musi dla nich kres istnienia. To, co istnieje po zmianie, jest wszak w sensie dosłownym **nowym** przedmiotem, zachowuj cym z poprzednim jedynie ci gło pozorn .

W wietle tego wniosku odsłania się jedna z racji, dla których na gruncie filozofii Hume'a traci sens odróżnienie między istotą przedmiotu i jego przypadkami, a w konsekwencji także - odróżnienie zmiany istotowej od akcydentalnej. Jeżeli wszak nawet najmniejsza zmiana przedmiotu powoduje utratę jego tożsamości (oraz istnienia), to każdy jego element jest równie istotny, nie ma natomiast elementów akcydentalnych, nieistotnych dla bycia tym przedmiotem.

Czas i zmiana. Dotąd wskazaliśmy, że przy spełnieniu określonych warunków (niezmiennie wszystkich elementów wewnątrz), dowolny przedmiot (prosty lub złożony) mógłby zachować tożsamość pomimo upływu czasu. Obraz ten jednak Hume komplikuje (a nawet burzy) uwagę na temat relacji między czasem a zmianą. Zdaniem Hume'a bowiem czas jest możliwy tylko tam, gdzie istnieje zmiana (cięż: czas jest funkcją zmiany), wobec czego każdy przedmiot istniejący w czasie, nie może być niezmienny⁹. Tym samym jednak każdy przedmiot czasowy - wbrew naszej wcześniejszej konkluzji - nie może (w myślnym koncepcji Hume'a) posiadać tożsamości, z definicji bowiem podlega zmianie. Co więcej, samo wywołanie tożsamości rzeczy pomimo upływu czasu traci sens, tożsamość bowiem jako synonim niezmiennego może jedynie przysługiwać rzeczom niezmiennym a więc - w myślnym teorii Hume'a - **pozasobowym**. Z tego powodu, jeżeli jakkolwiek rzecz ma być tożsama ze sobą, to musi istnieć poza czasem. Problem w tym, że jeżeli rzecz taka jest możliwa (a nawet, jeżeli faktycznie istnieje), to i tak nie może być (i to z zasady) poznana (przynajmniej przy skrajnie empirycystycznych założeniach Hume'a, dotyczących genezy i granic ludzkiego poznania).

Trudno zakładać, by Hume przeoczył tak rażąco niespójność. Przeciwnie, też Hume należałby raczej potraktować jako próbę udobitnienia, i filozoficzne (cięż) pojęcie tożsamości nie ma w naszym (czasowym i zmiennym!) świecie żadnego zastosowania. Znaczący to, że pojęcie tożsamości jest fikcją naszego umysłu, a właściwym zadaniem filozofa jest nie tyle analiza treści owej fikcji, ile zbadanie jej **rodła** i funkcji. Z tego powodu można stwierdzić, iż Hume nie podejmuje problemu tożsamości (w tym tożsamości osoby) i jej kryteriów, lecz jedynie problem antropologicznej (psychologicznej) genezy złudzenia tożsamości¹⁰.

⁹ Por. D. Hume, op. cit., s. 263.

¹⁰ Por. H.W. Noonan, op. cit., s. 77-78.

W wietle dotychczasowych uwag odsłania si jeden podstawowy mankament wywodów Hume'a, zwi zany z poj ciem czasu. Stwierdzaj c bowiem fikcyjno poj cia identyczno ci Hume zadowolil si tez , i wszelki przedmiot czasowy jest zmienny, okre laj c zarazem czas jako funkcj zmiany. Inaczej mówi c, w my l wywodów Hume'a, przedmiot nie dlatego jest zmienny, e istnieje w czasie, lecz dlatego istnieje w czasie, e ze swej natury jest zmienny. Taka wykładnia relacji zmiany do czasu wskazuje, e sam czas jako taki nie ma adnego wpływu na istniej ce w nim rzeczy i nie mo e wywoływa w nich adnych zmian. Znaczy to, e rzeczy okre lane jako czasowe podlegaj wszelkim zmianom zupełnie niezależnie od jakiegokolwiek zwi zku z czasem. W takim jednak razie, skoro Hume wyklucza mo liwo istnienia przedmiotów identycznych pomimo upływu czasu, wyklucza również mo liwo przedmiotów niezmiennych. Znaczy to, e przynajmniej *implicite*, zakłada on słuszno jakiej formy heraklityjskiej ontologii. Założenie to mo na uzna za spójne z empirycystycznym programem Hume'a: je eli bowiem posiadamy tylko dwa ródl wiedzy rzetelnej o faktach (percepcje zmysłowe i refleksyjne), to nie sposób nie przyzna , i wiat rzeczywi cie jest płynn , ci gle si zmieniaj c (chaotyczn) mas percepcji i niczym wi cej. Stajemy jednak wówczas wobec paradoksalnego obrazu wiatu, w którym wszystkie **aktualnie** istniej ce objekty, istniej wyl cznie w jednej niepodzielnej chwili czasu. Innymi słowy, wiat w ka dej chwili niejako powstaje z nico ci i w ni si natychmiast zapada, na jego miejsce za w nast pnej chwili pojawia si zupełnie nowy wiat i podziela los poprzedniego¹¹.

Mimo i obraz taki mo na uzna za spójny, to istnieje jeszcze inna mo liwo zinterpretowania relacji mi dzy czasem i zmian , a mianowicie, e pewne przedmioty ulegaj wprawdzie zmianom zewn trznym (s wi c czasowe !), pozostaj jednak niezienne w aspekcie konstytuuj cych je elementów wewn trznych (upływ czasu nie niszczy ich identyczno ci). O takich przedmiotach mo na byłoby powiedzie , e istniały wczoraj i pozostały do dzi tymi samymi przedmiotami. Tym samym na gruncie koncepcji Hume'a mamy do wyboru dwie mo liwo ci: albo za warunek identyczno ci uznajemy tylko brak zmian wewn trznych rzeczy (wówczas jednak - wbrew tezie Hume'a - pojawi si mo liwo istnienia rzeczy zachowuj cych identyczno pomimo upływu czasu), albo te za warunek identyczno ci uznajemy wykluczon wcze niej hipotez absolutnej niezmiennoci przedmiotu (równie w aspekcie relacji do innych rzeczy), wtedy jednak Hume'owski warunek identyczno ci oka e si nieracjonalnie silny. Dotychczasowe analizy

¹¹ Przy takim obrazie wiatu narzuca si pytanie o mechanizm generowania owych monumentalnych wiatów oraz o zasady spójno ci ka dego z nich w tej chwili, w jakiej istnieje. Problemy te jednak nale y obecnie pomin , ich analiza wymagałaby osobnego studium.

pokazały jednak, i Hume nie byłby prawdopodobnie skłonny opowiedzieć się całkowicie za adnym z zarysowanych tu członów alternatywy: wprawdzie niezmiennie przedmiotu jako warunek identyczności zdawał się on rozumieć w sensie niezmiennie ci wewnątrz, mimo to uważał zarazem, że pojęcie identyczności jest bezprzedmiotowe. Taki wniosek jednak można utrzymać tylko wówczas, gdy (wbrew Hume'owi) **sam fakt czasowego istnienia** potraktuje się jako zmianę przedmiotu; znaczy to, że z parą pojęć czas - zmiana, podstawowe jest pojęcie czasu, zmiana zaś to (wbrew odwrotnej tezie Hume'a) jedynie **funkcja czasu**. Ci lej mówi się: czas musiałby posiadać moc powodowania zmian w istniejących w nim rzeczach. Znaczyłoby to, że jeżeli nawet czas nie byłby jedyną czy najbardziej podstawową przyczyną wszelkich zmian, to musiałby zostać uznany przynajmniej za jeden z typów zmiany. Przy takiej wykładni rozumiałe stały się zarówno to, że pomiędzy dwoma niepodzielnymi chwilami czasu (oraz istniejącymi w nich przedmiotami) nie ma żadnej wiązki, jak też i to, że pojęcie identyczności ci rzeczy pomimo upływu czasu jest pojęciem wewnątrz trznie sprzecznym.

W świetle tego wniosku można stwierdzić, że teza Hume'a o fikcyjności ci pojęcia identyczności jest bądź to skutkiem potraktowania wszelkiej zmiany (również zewnętrznej) jako unicestwienia przedmiotu, bądź to skutkiem uznania czasu za jedną z rzeczywistych przyczyn zmiany przedmiotów. Niezależnie od tego jednak, która z tych racji była bardziej zasadnicza, należy stwierdzić, że obie prowadzą do konkluzji, że pojęcie identyczności ci rzeczy pomimo upływu czasu jest pojęciem wewnątrz trznie sprzecznym (a stało się bezprzedmiotowym).

Pojęcie osoby i sens jej identyczności. Widujemy, dlaczego zagadnienie identyczności ci osoby Hume rozstrzygnął negatywnie: osoba bowiem definiowana jest przez Hume'a jako umysł, czyli jako wiązka lub zbiór różnych percepcji następujących po sobie w pewnym (bardziej lub mniej widocznym i stałym) porządku¹. Osoba jest więc bytem złożonym i zmiennym, co automatycznie wyklucza możliwość przypisania jej ciłego pojęcia identyczności ci. Hume nie poprzestaje jednak na tej konstatacji, lecz stara się ją wzmocnić dodatkowymi racjami.

Pierwsza z nich odwołuje się do znanego z tradycji filozoficznej pojęcia ja (ja), jako bytu prostego, niezmiennego, trwającego przez całe życie i stanowiącego beztreściowy podmiot wszelkich naszych przeżyć. Zgodnie z założeniami Hume'a, jeżeli idea ja ma być jasna i rozumiała, a także, jeżeli nie ma być ideą bezprzedmiotową, to musi pochodzić z jakiejś impresji, stanowi jej genetyczną podstawę. Impresja ta nie może być impresją zmysłów, wśród tych ostatnich bowiem nie znajdujemy żadnej, której można -

¹² Por. D. Hume, op. cit, s. 271, 327-328.

na byłoby potraktowa jako ja ; przeciwnie impresja odpowiadaj ca idei ja musi by refleksyjna, dana w introspekcji. Poniewa jednak idea ja (osoby) jest ide tego, co, niezmiennie i stałe, niezmiennie i stało powinny przysługiwa równie owej impresji. Problem w tym, e impresji o takich cechach w naszym do wiadczeniu wewn trznym nie spotykamy; wszystkie nasze impresje, s nietrwałe i zmienne. „Co do mnie - pisał Hume - to gdy wnikiem w to, co nazywam **moim ja**, to zawsze natykam si na jak poszczególn percej t czy inn , ciepła czy chłodu, wiatła czy cienia, miło ci czy nienawi ci, przykro ci czy przyjemno ci. Nie mog nigdy uchwyci mojego ja bez jakiej percepcji i nie mog nigdy postrzega nic innego ni percej”¹³. Idea ja (idea osoby) jako trwałego podmiotu naszych prze y okazuje si ide pozorn , bezprzedmiotow ; „ja” to termin zbiorczy, okre - laj cy wi zk (ci g) percepcji i nadaj cy im fikcyjn jedno .

Osoba (ja) nie uto samia si te z adn z impresji wzi tych z osobna. Powodem jest nie tylko zmienno percepcji, lecz równie to, e osoba z definicji ma by **podmiotem** wszelkich prze y a wi c tym, do czego nasze impresje i idee pozostaj w pewnym stosunku egzystencjalnej zale no ci i zapodmiotowienia. adna tymczasem impresja nie mo e stanowi podmiotu dla innej impresji ani ich zbioru¹⁴.

Hume wiadomy był nie tylko paradoksalno ci swego wniosku, lecz równie akceptowanych przez siebie systemowych racji, le cych u jego podło a. Zdaniem Hume’a bowiem w sporze na temat istnienia b d nieistnienia ja (ci lej: percepcji ja) nie mo na przedstawi argumentu rozstrzygajcego. Przeciwnie, ostateczny głos nale y tu odda naszemu do wiadczeniu, przy czym wolno nam uzna za prawdziwe tylko to, co z cał pewno ci jest w tym do wiadczeniu zawarte. Z tego powodu, je eli kto obstaje przy twierdzeniu, e posiada do wiadczenie (percej) ja, to dyskusja z nim nie jest, według Hume’a, mo liwa. Ró nica zapatrywa jest zbyt wielka i zbyt mocno zakorzeniona w naszych subiektywnych (obiektywnie nieuzasadnialnych) prze wiadczeniach: „By mo e - pisał Hume - jest w jego [oponenta -I. Z.] mocy postrzega jak rzecz prost i istniej c nieprzerwanie, któr on nazywa swoim ja, cho ja jestem pewien, e we mnie nie ma takiej rzeczy”¹⁵.

Ostatnie zdanie („we mnie nie ma takiej rzeczy¹⁶”) mo na zinterpretowa **ontologicznie** (nic, co idei ja miałyby odpowiada , w rzeczywisto ci nie

¹³ Tam e, s. 327.

¹⁴ Por. tam e, s. 326.

¹⁵ Tam e, s. 327.

¹⁶ W oryginalne zdanie to brzmi nast puj co: „He may, perhaps, perceive something simple and continu’d, which he calls himself; tho’ I am certain there is no such principle in me.” (D. Hume: *On personal Identity*, w: *Body, Mind, and Death*, ed. by A. Flew. The Macmillan Company 1964, s.189).

istnieje) b d **epistemologicznie** (nie ma mo liwo ci rozstrzygni cia, czy w rzeczywisto ci istnieje obiekt odpowiadaj cy idei ja). Z punktu widzenia programu filozoficznego realizowanego przez Hume'a bardziej adekwatna wydaje si wykładnia epistemologiczna; z punktu widzenia definicji osoby jako wi zki czy zbioru percepcji, dopu ci mo na jednak równie interpretacj ontologiczn , zwłaszcza e według Hume'a osobie nie mo na przypisa adnej postaci identyczno ci substancjalnej i to zarówno przy Arystoteleskim, jak i Kartezja skim poj ciu substancji. Nie mo emy przypisa osobie substancjalno ci w sensie Arystotelesowkim (jako *suppositum*, a wi c trwałego podmiotu własno ci), poniewa nie mamy adnej impresji (a co za tym idzie również idei) substancji ani adnej idei tego, co mogłoby znaczy , e jakie własno ci tkwi w substancji (lub w jakikolwiek inny sposób do niej przynale)¹⁷. Co wi cej, opozycja substancja - własno ci, mimo i nie uto - samia si z par poj istota - przypadło ci, jest z ni ci le zwi zana; tymczasem, jak ju zauwa yli my, na gruncie filozofii Hume'a ta ostatnia opozycja traci sens. W zwi zku z tym nie ma te sensu para poj substancja - własno ci oraz substancjalna interpretacja identyczno ci osobowej w sensie Arystotelesowskim (zwłaszcza, e adna percepcja ani idea nie jest konieczna, nie stanowi wi c niezbywalnej, istotowej cechy jakiegokolwiek osoby)¹⁸.

Podobnie negatywny wniosek wi e si z Kartezja skim poj ciem substancji, jako tego, co mo e samo przez si (niezale nie od innych rzeczy) istnie oraz samo przez si -by poznawczo uj te. Zdaniem Hume'a definicja ta obejmuje również percepcje, ka da wszak percepcja mo e zosta my lowo wyodr bniona spo ród innych percepcji i mo e istnie nie wymagaj c niczego, co miałoby j warunkowa lub podtrzymywa ¹⁹. Skoro jednak - jak trafnie zauwa a Noonan - percepcje zostały w taki sposób przez Hume'a zreifikowane, poj cie ja jako ich podmiotu nie ma racji bytu²⁰.

Wida ju , e na gruncie koncepcji Hume'a osoba jako byt czasowy i zmienny, nie mo e posiada identyczno ci w sensie ciłym, filozoficznym²¹. Wynika st d, e je li mimo to przypisujemy sobie trwałe ja nie, je eli posługujemy si (przynajmniej w yciu codziennym) poj ciem osobowej identyczno ci, to jego sens i racje musz mie charakter pozafilozoficzny.

Potoczny sens identyczno ci osoby. Poj cie identyczno ci w sensie potocznym nie ma, zdaniem Hume'a, ci le okre lonego znaczenia. Przeciwnie,

¹⁷ Por. D. Hume: *Traktat*, s. 304.

¹⁸ Por. H. W. Noonan, op. cit., s. 84.

¹⁹ Por. D. Hume: *Traktat*, s. 318-319, 327.

²⁰ Por. H. W. Nonnan, op. cit., s. 88.

²¹ „Wła ciwie mówi c, nie ma w naszych prze yciach adnej **prostoty** nawet w jednej chwili ani te **to samo ci** w chwilach ró nych, cho by my nie wiedzie jak mieli skłonno naturaln , by wyobra a sobie t prostot i to samo .” (*Traktat*, s.328).

podkładamy pod nie bardzo różne treści, zależnie od typów wchodzących w grę przedmiotów oraz od rodzaju zmian, jakim mogą one podlegać. Analizę zaczniemy od najprostszego z podanych przez Hume'a przykładów, mianowicie od dowolnej rzeczy materialnej, posiadającej pewien kształt oraz masę²². Musimy przyznać, iż dopóki wszystkie elementy konstytuujące ową rzecz trwają nieprzerwanie i niezmiennie przez wieki niejednemu chwile czasu (czyli dopóki nie traci ona ani nie zyskuje żadnych elementów), to, w myśli teorii Hume'a, należy jej przypisać identyczność pomimo upływu czasu. Jeżeli jednak choćby minimalna masa zostanie z owej bryły materialnej odjęta lub do niej dodana, jej identyczność zostanie naruszona; w sensie ścisłym będzie to już zupełnie nowa masa materii (nowa rzecz).

W podanym przez Hume'a przykładzie mamy do czynienia z identycznością, którą możemy określić mianem **ilościowej**: dopóki przedmiot posiada tę samą masę, pozostaje tym samym przedmiotem, gdy jednak jego masa w minimalnym stopniu się zmienia (zmniejsza lub zwiększa), przestaje on istnieć jako ten właściwy przedmiot. Niekiedy jednak zmiana może być tak niewielka w proporcji do całości przedmiotu, że nie będziemy jej w stanie zauważyć, a zauważywszy, zbagatelizujemy ją jako zbyt małą, by miała naruszać to samo przedmiotu. Jeżeli jednak najmniejszej możliwej zmiany masy przedmiotu nie potraktujemy jako utraty identyczności, to, zdaniem Hume'a, powstanie pytanie, **ile** masy musi ulec zmianie, byśmy uznali, że dana bryła materii utraciła swoją identyczność? Pytanie to wydaje się nierozstrzygalne, nigdy bowiem nie będziemy w stanie określić, jaka jest masa krytyczna każdego przedmiotu, przed utratą której zachowuje on swoją identyczność, po utracie której zaginie (stać się zupełnie innym przedmiotem)²³. Według Hume'a, w obliczu niemożliwości udzielenia na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi, należy uznać, że dana rzecz traci identyczność w chwili najmniejszej z możliwych zmiany swej masy.

Mimo to, kontynuuje Hume, jeżeli nawet nasz umysł tak minimalne zmiany dostrzega, to ją bagatelizuje jako nieistotną, traktując nadal daną rzecz jako identyczną z tą, która istniała przed zmianą. Umysł nasz bowiem jest wprawdzie skłonny odmówić identyczności rzeczy, która zmieniła się nagle i radykalnie, pomija jednak zmiany ilościowe i stopniowe, zwłaszcza, jeżeli z minionego do wiadczenia wiek, przesłone dla danego typu przedmiotów naturalne i zwykłe: „Zmiana jakiejś znacznej części ciała narusza jego to samo, lecz jest rzecz godną uwagi, że gdzie zmiana powstaje **stopniowo i niepostrzeżenie**, tam jesteśmy mniej skłonni przypisywać jej ten sam sku-

²² Por. tamże, s. 331-332.

²³ Poszukiwanie kryterium identyczności ilościowej bryły materialnej przypomina słynne pytania starożytnych dialektyków, dotyczące np. tego, po utracie dokładnie ile włosów mamy prawo danego człowieka nazwać łysym.

tek"²⁴. Je eli w odniesieniu do jakiego przedmiotu adnej zmiany nie ocze-
kujemy, to nawet najmniejsza zmiana, jakiej uległ, mo e w nas wzbudzi
przekonanie, e utracił on swój identyczność ; je eli jednak jaka rzecz (np.
rzeka) zmienia si nieustannie, to nawet najbardziej radykalnych jej zmian
umysł nasz nie traktuje (według Hume'a) jako utraty identyczności. „Co dla
jakiej rzeczy jest naturalne i istotne, to w pewien sposób jest i oczekiwane;
co za jest oczekiwane, to czyni mniejsz impresję i wydaje si mniej doniosłe
ni to, co jest niezwykle i nadzwyczajne”²⁵. Znaczy to, e ludzki umysł odno-
si pojcie identyczności tak e do rzeczy zmiennych, czyni to jednak bezza-
sadnie; analiza filozoficzna odsłania, e ich identyczność jest pozorna, nadana
im przez nas wbrew ich rzeczywistej naturze ontycznej.

Nie sposób nie zauważyć, e w pewnym sensie również osoba (definio-
wana przez Hume'a jako zbiór lub wiązka percepcji) powinna podpadać pod
ilościowe kryterium identyczności. Wprawdzie nie można o osobie powie-
dzie, e ma taką czy inną masę ani te, e jest określony brył materialny,
można jednak wyróżnić w niej poszczególne percepcje, określać ich liczbę
oraz czas trwania. Zabieg taki, gdyby nawet dał się przeprowadzić (wbrew
podkreślanej przez Hume'a dynamice i zmienności percepcji w naszych umy-
słach), byłby jednak zabiegiem chybnym; powodem jest to, e o ewentual-
nej identyczności osoby (zbioru percepcji) nie decyduje ich aktualna ilość,
lecz ich **charakter** (jako) oraz wzajemne **powiązania** między nimi. Tym
samym do osoby należałoby raczej odnieść pojcie identyczności jako ilości-
wej.

Identyczność **jako ilościowa** omawiana jest przez Hume'a na przykładzie
podobieństwa gatunkowego dwu lub więcej następujących po sobie percepcji.
Według Hume'a, słysząc powtarzające się w pewnych odstępach czasow-
ych pojedyncze i podobne do siebie szmerzy za oknem, mamy skłonność
traktować je jako ten sam szmer, przypisując mu identyczność numeryczną.
Wprawdzie słyszymy szmerzy numerycznie różne i oddzielone od siebie
przerwami, to jednak z jednej strony ich gatunkowe (jako ilościowe) podobie-
ństwo, z drugiej naturalne przypuszczenie, e wywoływane są przez nu-
merycznie ten sam rzecz (przyczyn), ma na nasz umysł tak silny wpływ, e
uznajemy je za jeden i ten sam szmer. Wniosek taki jednak, wykraczając poza
faktycznie dostępne nam dane do wiadczenia, tworzy (według Hume'a)
fikcję identyczności tam, gdzie jest tylko gatunkowe (jako ilościowe) podobie-
ństwo²⁶. Mamy tu znowu do czynienia jedynie z identycznością w sensie

²⁴ D. Hume: *Traktat*, s. 332-333.

²⁵ Tamże, s. 335.

²⁶ Por. tamże, s. 334.

potocznym, wygodnym z punktu widzenia naszej orientacji w rodowisku, lecz pozbawionym epistemologicznych i ontologicznych podstaw.

Pojcie identyczności ci jako ciowej również nie daje się (przynajmniej bezpośrednio) odnieść do osoby w sensie Hume'a. Jeeli bowiem nawet pewne pojedyncze percepcje (lub ich zbiory) są jako ciowo do siebie zbliżone, to traktujcie je jako wyznaczniki identyczności osoby, nie potrafiłbymy odróżnić dwóch lub więcej zbiorów jako ciowo podobnych percepcji jako należących do dwóch różnych osób. Inaczej mówiąc, jako ciowe podobieństwo różnych percepcji lub ich grup, uniemożliwiłoby nam ich odróżnienie i identyfikację jako zbiorów **osobnych** i niezależnych od siebie. Podobnie zresztą byłoby w przypadku konkretnej percepcji; kierujcie się wyłącznie jej jako ciowymi aspektami, nie byłbymy w stanie właściwie jej raczej do tego niż innego zbioru percepcji a więc przypisać jej raczej tej niż innej osobie. Obok podobieństwa jako ciowego należałoby uwzględnić również inne czynniki, zwłaszcza kauzalne powiązania percepcji między sobą.

Mimo tego wniosku wydaje się możliwe przypisanie osobie identyczności ci jako ciowej w sensie metaforycznym. Jeeli bowiem jaka osoba w swoich poczynaniach przejawiałaaby w miarę stały charakter czy wzorzec zachowania, to mielibymy prawo określić ją mianem tej samej osoby (w sensie jako ciowym), mówimy wszak często o „to samo ci moralnej” człowieka jako o czymś, co powoduje, że pozostaje on tym, kim był, pomimo nowych doświadczeń, które stają się jego udziałem²⁷. Mimo to **sama** identyczność ci jako ciowa nie gwarantuje żadnego możliwości odróżnienia podobnych osób od siebie. W związku z tym musi istnieć bardziej podstawowy typ jedności, który upoważnia do przypisywania osobie potocznego pojęcia identyczności ci. Zdaniem Hume'a jest nim przyczynowe powiązanie konstytuujących osobę percepcji, czyli identyczność **kauzalna**.

Tę ostatnią, zdaniem Hume'a, najzasadniczej można przypisać rolom i zwierciadłom. W przypadku organizmów żywych nie sposób przypisać im jakiegoś celu, który stanowiłby naczelną zasadę jednoczą wszystkie ich narządy oraz spełniane funkcje; można jednak i należy postrzegać organizmy żywe jako systemy wzajemnie (głównie kauzalnie) powiązanych elementów. Nie można przypisywać rolom ani zwierciadłom to samo ci jako ciowej czy jako ciowej, zarówno bowiem ich kształt, jak też masa, wygląd czy zdolność ulegają radykalnym zmianom w ciągu życia. Ponieważ jednak poszczególne etapy rozwoju organizmów są ze sobą kauzalnie powiązane (etap niżej stanowi warunek etapu wyżej), umysł nasz odnosi do nich pojęcie identyczności ci²⁸. Tym samym można stwierdzić, iż dany organizm x w chwili t_2

²⁷ Ten aspekt bardzo szeroko opisywał T. Penelhum w swojej polemice z D. Parfitem negującym pojęcie identyczności ci w sensie ścisłym (por. T. Penelhum: *The Importance of Self-Identity*, „The Journal of Philosophy” 68 (1972), s. 667-678).

jest identyczny kauzalnie z organizmem y w chwili t_1 , o ile istnieje nieprzerwana ciągłość przyczynowa pomiędzy poszczególnymi etapami prowadzącymi od organizmu y w chwili t_1 do organizmu x w chwili t_2 .

Zdaniem Hume'a to samo kauzalne relacje i związki stanowi najwłaściwszy model dla zrozumienia sensu pojęcia identyczności przypisywanej przez nas osobom²⁹. Jeżeli bowiem umysł potraktować jako trwały system kauzalnie powiązanych percepcji, to unikniemy wskazanych wcześniej trudności związanych z przypisaniem podobnych jako ciowo percepcji raczej tej niż innej osobie (zaliczenia ich raczej do tego niż innego zbioru percepcji); dana percepcja winna być przypisana po prostu temu zbiorowi percepcji, z którym jest powiązana kauzalnie³⁰. Przy takiej interpretacji jedno ci osoby (jako przyczynowo uporządkowanego zbioru percepcji) może ona być traktowana jako ta sama osoba (w sensie potocznym), nawet wtedy, gdy zmienia ulegnie jej charakterem wszystkie jej minione percepcje. Osoba może na przykład (zdaniem Hume'a) potraktować jako republikę czy wspólnotę, „w której poszczególni członkowie związani są ze sobą wzajemnie wiązankami i podporządkowania i dają początek innym osobom, które podtrzymują istnienie tej samej republiki w różnorodnych zmianach jej części. I podobnie jak ta sama republika może nie tylko zmieniać swych członków, lecz również swe prawa i konstytucje, tak ta sama osoba może zmieniać swój charakter i dyspozycje oraz swe impresje i idee, nie tracąc swej identyczności. Bez względu na to, jakim ona podlega zmianom, poszczególne części tej osoby są powiązane stosunkiem przyczynowym ci”³¹. Fakt zaś tego powiązania kauzalnego pozwala umysłowi z łatwością pomijać zmienność i różnorodność poszczególnych etapów istnienia osoby i traktować je jako elementy wiązki (i tej samej) całości.

Obok wspomnianych trzech typów identyczności (ilościowej, jako ciowej oraz kauzalnej), Hume omawia jeszcze dwa inne przykłady identyczności w sensie potocznym, które można określić mianem identyczności funkcjonalnej oraz identyczności relacyjnej. Identyczność funkcjonalną możemy, zdaniem Hume'a, przypisywać artefaktom, ich naturę określamy bowiem zawsze z uwagi na cel, jakiemu mają służyć. Z tego powodu określamy, w którym

²⁸ Por. D. Hume: *Traktat*, s. 333-334.

²⁹ Por. tamże, s. 333-334, 338.

³⁰ Osobnym problemem jest sposób interpretacji samego związku przyczynowego u Hume'a. Jeżeli jednak pozostajemy na poziomie życia potocznego mamy prawo nieprzerwaną ciągłość historii jakiego organizmu traktować jako zawierającą kauzalne oddziaływania pomiędzy poszczególnymi jej etapami. Na temat związku przyczynowego u Hume'a por. wci aktualny artykuł A. Wawrzyniaka: *Koncepcja stosunku przyczynowego według Davida Hume'a*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 12 (1964) z. 1, s. 39-51. Por. też: G. Strawson. *The Secret Connection, Causation, Realism and David Hume*. Oxford University Press 1989.

³¹ D. Hume: *Traktat*, s. 338-339.

wymienionych zostało wiele elementów, nadal jest dla nas tym samym okrtem, o ile tylko nie przestał skutecznie pełni swych funkcji, dla których został zbudowany. Raczej dla uznania jego identyczności nie jest jednak przede wszystkim stała jego masa, jako czy powiązania kauzalne pomiędzy poszczególnymi elementami czy etapami jego istnienia; przeciwnie, byłby raczej dla określenia go mianem tego samego przedmiotu, którym był wcześniej, jest niezmiennie jego **funkcji** (celu nadanego mu przez konstruktora, budowniczego i użytkowników). Znaczy to, że z chwilą, gdy przeznaczenie (funkcja) okrętu ulegnie zmianie, przestanie też istnieć racja dla przypisywania mu identyczności³². Okręt wszak może stać się użytecznym miejscem dla zorganizowania kawiarni, może zostać odstawiony do muzeum jako eksponat itp. W każdym jednak z tych wypadków przestanie być tym okrętem, którym był wcześniej.

Jest oczywiste, że pojęcie identyczności funkcjonalnej w przypadku osoby nie ma bezpośredniego zastosowania. Powodem jest nie tylko to, że osoba nie jest artefaktem biologicznym (jak głosi słynna maksyma Kanta) osoby nie można nigdy traktować tylko jako rodzajka do czegośkolwiek; głównym powodem jest to, że jako zbiór kauzalnie powiązanych percepcji nie jest (przynajmniej dla Hume'a) stworzeniem powołanym do istnienia przez jakiegoś Stwórcę dla realizacji określonego celu. Mimo to również osobie można byłoby przypisać identyczność funkcjonalną, przynajmniej w odniesieniu do podejmowanych przez nią wiadomych działań ukierunkowanych na cel. Jeżeli bowiem nawet życie osoby ogranicza się do przepływu kauzalnie powiązanych ze sobą percepcji, to przynajmniej niekiedy ma ona wpływ na to, **jakie** percepcje będzie dostępną. W związku z tym o tyle mamy prawo przypisywać jej identyczność w sensie funkcjonalnym, o ile realizowane przez nią cele są ze sobą zgodne i skutecznie realizowane. Nie znaczy to, że identyczność funkcjonalna miałaby być bardziej podstawowa aniżeli identyczność kauzalna, mogłaby jednak stanowić (i w praktyce stanowi) dodatkową rację dla naszego umysłu, by danej osobie przypisać identyczność³³.

Ostatnim przykładem identyczności potocznej, omawianym przez Hume'a, jest identyczność, którą można określić mianem **relacyjnej**. Wprawdzie przykład, jakim posługuje się Hume, został przez niego potraktowany jako egzemplifikacja identyczności gatunkowej, wydaje się jednak, że posiada on nieco inny charakter. Hume analizuje wiłczyń, która legła w gruzach, została jednak odbudowana na tym samym miejscu, z innego materiału i w innym stylu architektonicznym. Masa, materiał, kształt i wygląd wiłczyń są zupełnie inne, pozostał jednak ten sam rodzaj przedmiotu (wiłczyń), ta

³² Por. tamże, s. 333.

³³ Funkcjonalnej teorii identyczności broni współcześnie najlepiej A. Brennan. Por. jego książkę *Conditions of Identity: A Study of Identity and Survival*. Oxford: Clarendon Press 1988.

sama funkcja (dom modlitwy) i przede wszystkim ta sama **relacja** do osób uczyszczających do wiary, tworzących tę samą, co dawniej, parafię. Ten ostatni czynnik (ta sama relacja do parafii) przesądza, zdaniem Hume'a, i nazywamy nową kościołem identycznym z kościołem istniejącym wcześniej. Ułatwieniem jest tutaj dla naszego umysłu przerwa w istnieniu pomiędzy zburzeniem jednego kościoła a wybudowaniem nowego. W związku z tym nie stajemy tu wobec zmiany zbyt nagłej, wobec idei różnicy i wielkości, która mogłaby stanowić skuteczny hamulec przed nazwaniem obu wiary tą samą wiary. Czasowa przerwa, paradoksalnie, ułatwia nam pominięcie wszelkich zmian³⁴.

Na pierwszy rzut oka identyczność relacyjna nie ma zastosowania w odniesieniu do osoby, ponieważ w przypadku osoby nie ma żadnego zewnętrznego względnego podmiotu czy przedmiotu, do którego mogłaby ona (jako zbiór percepcji) pozostawać w różnych okresach czasu. Co więcej, tracąc pewne relacje (np. relację bycia synem) dana osoba nie musi jeszcze podlegać zmianie, w związku z czym również sytuacja odwrotna, a więc stało się zewnętrznymi relacjami danej osoby, nie musi być oznaką jej identyczności (w sensie potocznym). Zresztą nawet w samej strukturze osoby (jako zbioru percepcji) nie jest możliwa relacja percepcji i ich zbiorów do podmiotu, który miałby stanowić ich racjonalny fundament (te możliwości na gruncie filozofii Hume'a są jednak wykluczone).

Mimo to istnieje pewien sens, w którym również to pojęcie identyczności może na byłąby zasadnie odnieść do osoby. Jeżeli bowiem nawet zgodzimy się z wcześniej przytoczoną uwagą Hume'a, i w chwili, gdy zasypiamy, gdy nie są nam dane żadne percepcje, przestaje również istnieć nasze ja, to i tak można stwierdzić, że osoba budząca się ze snu jest tą samą osobą, którą była przed nią (pod warunkiem, że nie zmieniły się jej wczorajsze relacje do środowiska, zwłaszcza zaś do najbliższych jej ludzi). Innymi słowy, gdyby nawet (z racji przerwy w doświadczeniu spowodowanej snem) trudno było ustalić kausalną ciągłość danej osoby, to można byłoby to identycznie orzec na podstawie jej niezmienionych relacji do otoczenia. Wniosek ten nie podważa wcześniej tezy, że główną racją dla przypisywania identyczności osobie przez ludzki umysł jest pojęcie związku kausalnego i odnoszenie go do zbioru następujących po sobie percepcji konstytuujących osobę, umożliwia on jednak potraktowanie identyczności relacyjnej jako **dodatkowej** racji dla takiej operacji intelektu.

Widąc, że spośród pięciu typów identyczności omówionych przez Hume'a (choć nie zawsze wyrażonych przez niego odrębnie i odrębnie

³⁴ Por. D. Hume: *Traktat*, s. 334-335. Podobne przykłady rozważają, współcześnie szeroko D. Parfit i R. Nozick (por. D. Parfit: *Reasons and Persons*. Oxford University Press 1984; R. Nozick: *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press 1981).

nazwanych), cztery dają się odnieść do osoby: identycznie kausalna, funkcjonalna, relacyjna i jako ciowa (przy czym fundamentalne znaczenie ma pierwsza z nich, trzy pozostałe zaś są jedynie jej uzupełnieniem), natomiast (identycznie iluzyjna) nie ma w odniesieniu do osoby żadnego zastosowania. Niezależnie od tego jednak, które z wyróżnionych pojęć identycznie ci w sensie potocznym uznajemy za adekwatne, które zaś za nieadekwatne względem osoby, musimy stwierdzić, iż (na gruncie koncepcji Hume'a) są one wszystkie przykładami filozoficznie bezzasadnego stosowania pojęcia ci identycznie ci. W sensie ścisłym bowiem osoba identycznie ci posiada nie może. „To samo – konkluduje Hume – które przypisujemy umysłowi człowieka [osobie - I. Z.], jest tylko fikcyjna, tego samego rodzaju jak ta, które przypisujemy ciałom roślinnym i zwierzęcym”³⁵. W świetle tego wniosku staje się zrozumiała przytoczana wcześniej uwaga Noonana, iż zdaniem Hume'a głównym zadaniem filozofa jest nie tyle eksplikacja treści pojęcia ci identycznie ci czy wyróżnianie różnic jej typów, ile odkrycie źródła iluzji, której ulegamy, stosując to pojęcie do przedmiotów naszego doświadczenia (tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego).

Źródła iluzji. W świetle dotychczasowych analiz jest jasne, że filozoficznie pojęcie ci identycznie ci nie może (zdaniem Hume'a) pochodzić z doświadczenia, nigdy bowiem nie spostrzegamy przedmiotów trwałych i niezmiennych (ani w percepcji zmysłowej, ani w refleksji)³⁶. Innymi słowy, podmiotowym źródłem pojęcia ci identycznie ci oraz nawyku odnoszenia go do pewnego typu przedmiotów nie może być percepcja. Wobec tego musi nim być – zdaniem Hume'a – z jednej strony pamięć, z drugiej wyobraźnia.

Pamięć, dowodzi Hume, zaznajamia nas z minionymi percepcjami, pozwalając zarazem odkryć zachodzące pomiędzy nimi podobieństwa oraz związki przyczynowe. Co więcej, pamięć, zwłaszcza w przypadku często powtarzających się percepcji, nasuwa naszemu umysłowi idee ich nieprzerwanej ciągłości (obejmującej również te okresy czasu, kiedy nie są przez nas spostrzegane). Nie znaczy to, zdaniem Hume'a, że pamięć tworzy identycznie naszą osobę w sensie ontycznym (jak zdawał się sugerować Locke), lecz jedynie, że pamięć pozwala odkryć w dostępnym nam percepcjach pewne dane nasuwające nam skłonność do utworzenia pojęcia ci to samo ci, w tym to samo ci ja³⁷. „Gdyby my nie mieli pamięci – pisał Hume – nie mielibyśmy w ogóle żadnego pojęcia o przyczynowości, co za tym idzie, o tym łańcuchu przyczyn i skutków, które tworzą nasze ja, czyli naszą osobę”³⁸.

³⁵ Por. D. Hume: *Traktat*, s. 335-336.

³⁶ Por. tamże, s. 263, 330.

³⁷ Por. tamże, s. 338-340.

³⁸ Tamże, s. 339.

O ile pamięć pozwala nam utworzyć pojęcie identyczności, o tyle wyobraźnia pozwala nam je odnosić do przedmiotów, które jego kryteriów nie spełniają. Wyobraźnia bowiem, dowodzi Hume, pozwala naszemu umysłowi (niepostrzeżenie dla niego samego) traktować rzeczy podobne do siebie, powiązane ze sobą przyczynowo w sposób czysty i stały, będąc podlegając niewielkim zmianom - za identyczne ze sobą³⁹. Innymi słowy, pamięć pozwala nam pojęcie identyczności utworzyć, wyobraźnia zaś je (bezasadnie) stosować. Wniosek ten sugeruje jednak, iż pojęcie identyczności nie jest, według Hume'a, całkowicie arbitralne, pozbawione wszelkich podstaw w doświadczeniu. Przeciwnie, można wskazać nie tylko jego czysto podmiotowe, lecz także przedmiotowe źródło: jest nim powtarzalność i powiązanie pewnych percepcji ze sobą. Choćkaż bowiem każda z nich jest numerycznie odrębna percepcja, to jednak ich treść jest czysto zbiorowa ze sobą. Z tego powodu można powiedzieć, iż pojęcie identyczności nie jest dla Hume'a czysto myślowe (fikcyjne, pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości), lecz posiada minimalną podstawę w doświadczeniu. Znaczący to, że w jego utworzeniu bierze udział minione percepcje o tyle, o ile są zmagazynowane w pamięci i uaktualniane w przypomnieniach. Niezależnie od tego jednak zasadniczą treść pojęcia identyczności nie jest wyznaczona danymi percepcji, lecz musi pochodzić z umysłu (w treści percepcji bowiem, jak wielokrotnie podkreśla Hume, nie ma żadnej stałości ani niezmienności).

Widąc wyraźnie, że trudno byłoby omówić pojęcie identyczności potraktować jako pojęcie aprioryczne w sensie Kanta; jego geneza jest bowiem czysto empiryczna. Podobnie stosownie pojęcie identyczności w interpretacji Hume'a uzależnione jest nie od transcendentального wyposażenia i „transcendentalnej mechaniki” nieempirycznego podmiotu Kantowskiego, lecz od działających nawykowo wyobraźni podmiotu psychologicznego. Mimo to, Hume, sytuując rozstrzygnięcie zasadniczych problemów filozoficznych na płaszczyźnie praktyczno-wyciowych potrzeb natury ludzkiej, dostrzega konieczność uświadomienia przez nas (zwłaszcza w myśleniu potocznym) pojęcia identyczności (w tym identyczności osoby). Powód jest oczywisty: bez szerokiego stosowania pojęcia identyczności do danych doświadczenia, niemożliwe stałoby się dla nas biologiczne przetrwanie. Jeżeli bowiem świat jawiłby się nam jako całkowicie chaotyczna masa danych, nie byłibyśmy w stanie odróżnić pomiędzy tym, co dla nas w środowisku korzystne a tym, co wrogi; co wiemy, nie byłibyśmy w stanie w adekwatny sposób korzystać w aktualnym działaniu z jakichkolwiek doświadczeń minionych. Jeżeli więc nawet ostatecznie identyczność (zwłaszcza identyczność osoby) jest, w myśleniu

³⁹ Por. tamże, s. 327-331, 336-37.

koncepcji Hume'a, iluzji naszego umysłu (pamięci i wyobraźni), to jest fikcji nieuniknionej i uytecznej.

Trudno ci koncepcji Hume'a. Zaproponowane przez Hume'a rozwiązanie problemu identyczności osoby spotkało się w dziejach filozofii z wieloma bardziej lub mniej trafnymi zarzutami; w gruncie rzeczy dyskusja wokół niego nie słabnie równie współcześnie. Nie pretenduję do wyczerpującej prezentacji owych dyskusji, zwróćmy uwagę na jeden z podnoszonych najczęściej.

Zdaniem Penelhumy, Hume utożsamiając (błędnie!) identyczność z niezmiennością, radykalnie zmienia sens naszego języka, tworząc sztuczny i nie przystający do rzeczywistości język filozoficzny (i traktuje go jako jedynie prawomocny opis świata). W rzeczywistości jednak, zdaniem Penelhumy, pojęcia identyczności wykluczają możliwość zmian tylko w odniesieniu do przedmiotów z definicji niezmiennych. Hume tymczasem bezzasadnie niezmiennie potraktował jako synonim identyczności w odniesieniu do wszystkich typów przedmiotów⁴⁰.

Zarzut ten składa się z dwóch części, z których pierwsza (dotycząca języka) całkowicie rozmięka się z faktycznymi twierdzeniami Hume'a. Filozof ten nie postulował bowiem nowego języka czy eliminacji pojęcia identyczności. Przeciwnie, wskazywał jedynie na jego filozoficznie bezzasadność (czyli na brak filozoficznych racji dla posługiwania się pojęciem identyczności). Z drugiej jednak strony - podobnie, jak w przypadku związku przyczynowego, na którym opieramy się w myśleniu i działaniu, chociaż nie mamy po temu dostatecznych racji filozoficznych - wiemy, że pojęcie identyczności jest niezbędnym warunkiem (i narzędnym) naszego myślenia i działania. Wiczej, pojęcie identyczności jest (zdaniem Hume'a) konieczne biologicznie, w związku z czym nie jesteście my w stanie go porzucić. Tym samym też, analizując pojęcie identyczności, Hume (wbrew twierdzeniu Penelhumy) wskazuje jedynie na różnicę dwóch opisów świata: opisu filozoficznego (cislewego i krytycznego) oraz opisu potocznego (naiwnego). Z tego jednak, że na płaszczyźnie filozoficznej omawiane pojęcie nie ma racji bytu, nie wynika bynajmniej, że Hume postuluje usunięcie go również z opisu potocznego.

Niezależnie od powyższej uwagi, drugi zarzut Penelhumy (bezzasadność utożsamienia przez Hume'a identyczności z niezmiennością) może na (na pierwszy rzut oka) uznać za uzasadnione i trafne. W wietle bowiem przeprowadzonych w obecnym artykule rozróżnień, pojęcie przedmiotu wykluczającego wszelkie zmiany (wewnętrzne i zewnętrzne) prowadzi do absurdalnych konsekwencji: zmuszeni będziemy uznać, że dowolna zmiana w jakiegokolwiek rzeczy w świecie zmienia wszystkie inne przedmioty. Je eli

⁴⁰ Por. T. Penelhum: *Hume on Personal Identity*, s. 579-581.

natomiast jedynie zmiany wewnętrzne miałyby niszczyć identyczność przedmiotu, to wydaje się konieczne, by ustalić jednoznaczne kryterium, ile i które zmiany powodują utratę identyczności. Według Hume'a kryterium tym jest wszelka, nawet najmniejsza zmiana; problem w tym, że wówczas zanegowany zostaje sens pojęcia tego, co istotne i tego, co nieistotne w rzeczy. Nie jest tymczasem możliwe myślenie pozbawione tego rozróżnienia; jeżeli wszystkie elementy świata są jednakowo istotne, to nie jesteśmy w stanie w adekwatny sposób świat skategoryzować. Stąd też, dowodzi Penelhum, Hume winien nie tyle mówić o jednym pojęciu identyczności dla wszystkich obiektów, ile raczej - posługiwać się uniwersalnym odróżnieniem tego, co istotne i akcydentalne - określić, które typy przedmiotów jakiego dopuszczają rodzaj zmiany bez naruszania ich tożsamości. Problem w tym, że zdaniem Hume'a mielibyśmy w takim wypadku wyłuszczyć do czynienia z identycznością gatunkową, nie zaś numeryczną; ta pierwsza zaś jest przypadkiem identyczności pozornej. Gorzej, z perspektywy koncepcji Hume'a można byłoby stwierdzić, iż przemysla się tu pod pozorem pojęcia filozoficznego - pojęcia potoczne.

Wniosek powyższy wskazuje wyraźnie, iż sposób rozumienia fundamentalnych pojęć, za pomocą których myślimy o świecie a także wybór słownika filozoficznego do opisu danych do wiadczenia (nie mówić już o sposobie pojmowania samego do wiadczenia!) jest sprawą bardziej lub mniej arbitralnej decyzji. W sporze filozoficznym dochodzimy w pewnym momencie do sytuacji, w której nie jest możliwe dalsze racjonalne uprawomocnienie raczej tej niż innej hipotezy. Do analogicznych wniosków musiałyby nas doprowadzić analizy dotyczące dalszych zarzutów stawianych Hume'owi, a mianowicie zarzutu 1) bezzasadnej reizacji percepcji kosztem do wiadczonego ich substancjalnego podmiotu;⁴² 2) niedostrzeżenia, że wszystkie percepcje, tak w płaszczyźnie refleksyjnej jak i uwyśnawianej przez nas językiem, są traktowane przez nas jako **nasze** (a więc jako przeżycia mające nieredukowalną orientację egotyczną);⁴³ 3) pominięcia dostępnego dla demona z nas bezpośrednio wiadomości tego, które percepcje są nasze, nawet jeżeli nie są one bezpośrednio powiązane kauzalnie ze sobą, 4) braku wskazania zasady przynależności percepcji do określonego i tylko jednego ja⁴⁵ oraz wielu innych.

⁴¹ Tamże, s. 581-582.

⁴² Por. H. W. Noonan, op. cit., s. 96.

⁴³ Por. R. M. Chisholm: *Person and Object: A Metaphysical Study*. La Salle Ill.: Open Court Publishing Company 1979, s.21, 39; R.G.Swinburne: *Personal Identity: The Dualist Theory*, w: S. Shoemaker, R. G. Swinburne: *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell 1984, s.44.

⁴⁴ Por. H. W. Noonan, op. cit., s. 96-97.

⁴⁵ Por. tamże, s. 98.

Wszystkie te zarzuty wyrastają z **systemowo odmiennych założeń**. Z tego powodu za bardziej owocną linię ewentualnej krytyki poglądu Hume'a należałoby uznać krytykę immanentną, wskazującą na jego niespójność. Niespójność ta, jak stwierdzili my wcześniej, leży w potraktowaniu przez Hume'a czasu jako jednej z przyczyn (lub nawet typów) zmiany przedmiotów wbrew explicite sformułowanej przez niego definicji czasu jako funkcji (skutku) zmiany. Niespójność ta uniemożliwia sensowne mówienie na temat identyczności przedmiotów pomimo upływu czasu oraz przypisanie identyczności nawet tym przedmiotom, które nie podlegają żadnej zmianie wewnętrznej. Innymi słowy: albo zmiana oznacza wszelkie zmiany (takie i zewnętrzne), co jako nieracjonalne odrzucał nawet Hume, albo jedynie zmianę wewnętrzną, wtedy jednak jest moim zdaniem (wbrew Hume'owi) przypisanie identyczności ciszej przynajmniej niektórym przedmiotom istniejącym w czasie (i pomimo jego upływu).