

Marek Pyka

Rozum i namiętności w Hume'owskiej teorii działania

Hume'owska filozofia natury ludzkiej powstała w kontekście co najmniej dwóch sporów, w które zaangażowany był Hume: sporu z racjonalistami etycznymi o podstawę rozróżnień moralnych oraz sporu z racjonalistami metafizycznymi o zasadnicze rozumienie tego, czym jest człowiek. Niezależnie od tego, sama zdolność do bystrej obserwacji zjawisk mentalnych oraz ludzkich zachowań na scenie historii doprowadziła zapewne u Hume'a do silnego przeświadczenia, że rola rozumu w działaniu nie jest taka, jak uważali racjoniści.

Te i inne czynniki sprawiły, że obraz człowieka jaki wyłania się z dzieł Hume'a, to obraz istoty znajdującej się we władaniu namiętności, sama zaś Hume'owska teoria motywacji stanowi wyzwanie wobec racjonalizmu. Wyzwanie to, paradoksalne ze względu na oświeceniowy charakter filozofii Hume'a, ma co najmniej dwojaki charakter. Oznacza ono bowiem nie tylko negację możliwości samodzielnego rozpoczynania działań przez rozum w teorii motywacji, ale zwraca się również przeciwko możliwości oceny ludzkich działań pod względem racjonalności.

Poniższy tekst przedstawia analizę Hume'owskiej psychologii motywacji z uwzględnieniem aktualnych dyskusji na jej temat. W drugiej, ogólniejszej części rozważań podejmujemy kwestię koncepcji racjonalności praktycznej, jaka zawarta jest w filozofii Hume'a. Proponujemy też pewne wyjaśnienie dotyczące przyczyn, które skłoniły Hume'a do odrzucenia możliwości oceny racjonalności celów ludzkich działań.

Psychologia działania

Racjonalistycznej idei rozumu jako najwyższego czynnika w człowieku Hume przeciwstawił ideę rozumu jako narzędzia całkowicie podporządkowanego naturalnym potrzebom i uczuciom¹. Hume lubił formułować swe poglądy w sposób

¹ Obraz człowieka jako istoty kierowanej namiętnościami, którym rozum jest podporządkowany, pojawił się już u Hobbesa. Przeciwko racjonalnej teorii motywacji opowiadali się

prowokacyjny, a metafora „niewolnika” dotycząca wspomnianego przeciwstawienia, należy pod tym względem do najbardziej znanych. Głosi ona, że: „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”².

Hume’owska teoria motywacji daje się wyrazić w dwóch tezach: (1) rozum jest bierny wobec sfery działania oraz (2) jedynym czynnikiem mogącym zapoczątkowywać działania są namiętności³. Termin „namiętności” w filozofii Hume’a ma bardzo szerokie znaczenie, obejmuje on bowiem nie tylko sferę emocjonalną, lecz także sferę dążeń oraz doznania naturalnych potrzeb. Z kolei wolę pojmuje Hume bardzo wąsko, jako jedną z impresji należących do kategorii namiętności: „(...) przez wolę nie rozumiem nic innego, niż impresję wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy świadomi, gdy z rozmysłem dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała albo nowej percepcji naszego umysłu”⁴.

Teza (1) o bierności rozumu głosi, że rozum nie może samodzielnie ani zapoczątkowywać nowego działania ani zapobiec działaniu motywowanemu już przez jakąś namiętność. Jak uzasadnia Hume swoje tezy (1) i (2)? Zgodnie z podstawowym założeniem metodologicznym *Traktatu* należałoby oczekiwać, że Hume oprze się na doświadczeniu, czyli że będzie próbował wskazać ugruntowanie wspomnianych tez w strumieniu świadomości. Tak właśnie postąpił w swej słynnej krytyce substancji duchowej wskazując, że nie istnieje żadna prosta i trwała impresja, o której można by powiedzieć, że pochodzi od takiej substancji. Czy w sporze o pierwsze motywy działania Hume potrafi wskazać racjonalistom istnienie odpowiednich impresji, tj. namiętności, tam gdzie mówią oni o motywacji czysto racjonalnej?

Hume zaczyna od przypadków łatwiejszych, w których namiętności są wyraźnie obecne. Wskazuje, że w tych przypadkach bez namiętności działanie nie jest możliwe, a rola rozumu, pojętego zresztą jako rozum matematyczny czy empiryczny, sprowadza się wyłącznie do dobierania środków odpowiednich do skutecznego osiągania celów. Kupiec może w swych interesach stosować najbardziej zaawansowane procedury analizy, ale gdyby nie pragnienie zysku, same one nie byłyby w stanie wywołać żadnego działania. Podobnie jest w przypadkach wszelkich innych działań motywowanych przez przyjemność i przykrość. Czy jednak te przypadki wystarczą, aby uzasadnić ogólne tezy (1) i (2)? Jak się zdaje,

Shaftesbury i Hutcheson. Zob. N. Capaldi, *Hume’s Place in Moral Philosophy*, New York 1992, s. 8 i 9.

² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, wyd. II poszerzone, Warszawa 1963, t. II, s. 188. Sformułowanie określające rozum jako „niewolnika uczuć” pojawiło się w angielskiej wersji słownika Bayle’a niemal w takiej samej postaci, jak później u Hume’a; zob. P. Jones, *Hume’s Moral Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh 1982.

³ D. Hume, *Traktat...*, dz. cyt., s. 185–193.

⁴ Tamże, s. 168.

Hume początkowo wyciągał taką konkluzję, ale potem, jakby sam nie przekonany, podaje dalsze uzasadnienia⁵.

Prawdziwą trudność stanowią te przypadki motywacji, w których w bezpośrednich danych świadomości nie można dostrzec wyraźnej obecności namiętności, a które racjoniści uważają za przykłady motywacji czysto rozumowej. Aby poradzić sobie z nimi, Hume musi wyraźnie wykroczyć poza bezpośrednie dane świadomości i uciec się do wprowadzenia pewnej teorii. Teoria ta odwołuje się do istnienia łagodnych (*calm*) namiętności⁶, które „wywołują w umyśle nieznaczące tylko emocje i są bardziej znane dzięki swym skutkom, niż w bezpośrednim uczuciu czy doznaniu”⁷. Przytoczone słowa Hume'a można rozumieć dwojako: albo w ten sposób, że doznania wspomnianych „nieznaczących emocji” są zbyt słabe, aby kiedykolwiek mogły zostać dostrzeżone w strumieniu świadomości, albo też, że przynajmniej w pewnych przypadkach można przy bacznej obserwacji w bezpośrednich danych świadomości dostrzec obecność pewnych słabych uczuć. W pierwszym przypadku uzasadnienie Hume'a jest rozstrzygnięciem czysto teoretycznym, natomiast w drugim ma ono przynajmniej pewne oparcie w doświadczeniu.

Teoria Hume'a postuluje zastąpienie motywacji czysto racjonalnej motywacją poprzez uczucia łagodne. Analogicznie, tam gdzie racjoniści mówili o konfliktach między rozumem a uczuciami, Hume dostrzega jedynie konflikty pomiędzy uczuciami łagodnymi i gwałtownymi. Uczucia łagodne podobne są zresztą, według Hume'a, do czynności rozumienia pod tym względem, że nie wywołują w umyśle wyraźnego poruszenia, i dlatego też bywają mylone z rozumieniem. Hume'owska lista uczuć łagodnych jest stosunkowo niewielka, ale ogólności występujących w niej namiętności powoduje, że wystarczają one do motywacji stosunkowo szerokiego zakresu zachowań. Obejmuje ona: doznania potrzeb naturalnych, głodu, pożądania płciowego i innych cielesnych pragnień, a także pragnienie kary dla wrogów i szczęścia dla przyjaciół, życzliwość, złość, umiłowanie życia, czułość dla dzieci oraz ogólne pragnienie dobra i odrazę do zła⁸. Temu więc, kto np. chciałby mówić, że dobry dla zdrowia tryb życia jest motywowany przez rozum, Hume zapewne odparłby, że czynnikiem motywującym nie jest w tym przypadku rozum, ale łagodne uczucie „umiławania życia”.

⁵ Tamże, s. 188 i 191.

⁶ Odróżnienie pomiędzy uczuciami gwałtownymi (*violent*) i łagodnymi (*calm*) jest jednym z Hume'owskich podziałów w obrębie sfery namiętności. W węższym, właściwym znaczeniu, terminu „namiętność” używa Hume w odniesieniu do uczuć gwałtownych. Uczucia moralne i estetyczne występują zawsze w formie łagodnej, a doznanie, jakie wywołują one w umyśle, Hume określa terminem „emocja”. Niemniej jednak, nigdzie wyraźnie nie przeprowadza on rozróżnienia pomiędzy „namiętnościami” a „emocjami”. Różnica, jaka się rysuje, jest następująca: „namiętności” odnoszą się do przeżyć silnych i aktywnych, natomiast „emocja” — do przeżyć słabych i pasywnych.

⁷ D. Hume, *Traktat...*, dz. cyt., s. 191.

⁸ Tamże, s. 191 i 219.

Charakterystyczną cechą wymienionej grupy uczuć, określanych przez komentatorów mianem uczuć pierwotnych, jest to, że w przeciwieństwie do wszystkich pozostałych uczuć powstają one w umyśle wprost, bez pośrednictwa przyjemności i przykrości. Ponadto do uczuć łagodnych należą także uczucia moralne i zapewne dlatego, mógłby Hume dodać, niektórzy filozofowie biorą je za czynności rozumu.

Jak ocenić powyższą teorię Hume'a? Już T. Reid zwrócił uwagę, że Hume rozszerzył znaczenie pojęcia „namiętność” poza zakres ówczesnego języka angielskiego do tego stopnia, że jego teza jest niemal tautologiczna. Współczesny autor B. Stroud zwraca uwagę, że teoria Hume'a jest nie do pogodzenia z jego podstawowym założeniem epistemologicznym głoszącym, że nie można mylić się co do bezpośrednich danych świadomości⁹. Ponadto Stroud uważa rozważany argument za niepoprawny sam w sobie, ponieważ Hume nie podaje innego sposobu poznawczego dotarcia do łagodnych namiętności jak tylko poprzez przyjęcie jego hipotezy. Pewien cień wątpliwości pozostawia Hume'owska fraza „nieznaczne tylko emocje”— być może Hume faktycznie sądził, że w pewnych przypadkach da się dostrzec istnienie łagodnych uczuć tam, gdzie wcześniej była mowa o czynnościach rozumu. Niemniej jednak nie ma podstaw aby sądzić, że Hume twierdzi, iż da się to zrobić zawsze. Ma więc chyba rację J. Mackie, gdy twierdzi, że Hume nie obala teorii racjonalistów przez odwołanie się do zjawisk mentalnych, ale *de facto* wysuwa nową, konkurencyjną teorię¹⁰. Spór między Hume'em a racjonalistami mógłby konkluzywnie rozstrzygnąć tylko doświadczenie, ale we wchodzącej w grę kwestii jest ono niejasne i najczęściej uwikłane już w jakąś teorię.

Inny argument na rzecz tezy o bierności rozumu wobec sfery działania Hume opiera na różnicach pomiędzy zjawiskami myślenia a namiętnościami. Idee pełnią funkcję reprezentatywną wobec impresji, których są kopiami, natomiast namiętności są „jakimś istnieniem pierwotnym” czy też jego „modyfikacją”. Argument ten jest mało przekonujący w świetle innych analiz Hume'a. W księdze I *Traktatu* wywodził on bowiem, że z idei jakiegoś zjawiska nie można w żaden sposób *a priori* wywnioskować, jakie inne zjawisko może ono wywołać, a zatem nie można też wywieść, że nie może ono być przyczyną jakiegoś zjawiska. W szczególności, z różnicy pomiędzy myśleniem a uczuciem czy też myśleniem a działaniem, nie wynika, że myślenie nie może wywołać wprost działania czy też uczucia. Wątpliwości mogłoby rozstrzygnąć doświadczenie potwierdzające lub zaprzeczające istnienia wspomnianych związków. Podobnie nie jest przekonujący argument odwołujący się do faktu, że idee mają charakter ogólny, a działania odnoszą się do przedmiotów konkretnych.

Krytyka racjonalizmu w teorii działania nie oznacza, że Hume chciałby w ogóle pominąć rolę rozumu w działaniu. Pozytywna część jego poglądów

⁹ B. Stroud, *Hume*, London 1977, s. 163 i 164. Cyt. za: D. Shaw, *Hume's Theory of Moral Motivation*, „Hume Studies”, nr 1, 15 (1989), s. 163–183.

¹⁰ J. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London 1980, s. 48 i 49.

przedstawia przeformułowaną relację między rozumem a namiętnościami. Rozum w Hume'owskiej teorii działania spełnia ważną rolę, ale też jest to rola tylko pomocnicza, bowiem nie może on zapoczątkowywać nowych działań ani bezpośrednio wstrzymywać działań motywowanych przez namiętności. Rola rozumu w działaniu może być dwójaka: albo może on wskazywać obiekt, który jest stosowny jako przedmiot określonej namiętności, albo też wskazać środki stosowne do osiągnięcia przedmiotu namiętności.

W drugim przypadku namiętność nie ogranicza się tylko do swego pierwotnego przedmiotu, ale rozszerza się także na wszystkie te przedmioty, które mogą być środkami do jego osiągnięcia. W tym sensie można mówić, że rozum wpływa na uczucia, w innym sensie jego wpływ polega na identyfikacji pierwotnych przedmiotów namiętności. Podwójna rola rozumu wyznacza też sytuacje, w których Hume godzi się mówić o irracjonalności uczuć. Ma ona miejsce wtedy, gdy rozum myli się w którejś ze swoich funkcji, popełniając błąd albo co do pierwotnego przedmiotu namiętności, albo co do doboru środków. Także i w tym przypadku nie można mówić o „walce” uczucia i rozumu, bowiem, zdaniem Hume'a, namiętności łatwo dostosowują się do nowej sytuacji, gdy rozum spostrzeże i skoryguje swój błąd. Można mieć wątpliwości, czy Hume nie dokonuje w tym miejscu zbyt pochopnego uogólnienia. Faktycznie, nikt nie ma dłużej ochoty sięgać po owoc, gdy dowiedział się, że jest trujący, jak głosi Hume'owski przykład. Ale też, z drugiej strony, wiadomo, że silne uczucia miłości czy nienawiści mogą utrzymywać się znacznie dłużej, niż istnieją dla nich racjonalne podstawy.

Mimo ograniczenia roli rozumu w Hume'owskiej teorii działania, rola ta jest bardziej znaczna, niż mogłoby się to wydawać, szczególnie gdy się pamięta o prowokacyjnych wypowiedziach Hume'a. Wykorzystując wiedzę demonstratywną i empiryczną oraz informacje o faktach, rozum ma znaleźć środki do celów określonych przez namiętności lub też, kontynuując myśl Hume'a, ma znaleźć optymalne środki i sposoby osiągnięcia tych celów. Zważywszy na szerokość tej wiedzy, możliwość skomplikowania sytuacji, wielość kombinacji i splotów możliwych łańcuchów konsekwencji itd., rola ta nie jest mała. Tym natomiast, na co kładzie akcent teoria Hume'a, jest przekonanie, że nie może być mowy o motywacji, jeśli czynnościom rozumu nie towarzyszy odpowiednia namiętność. Rzecz jasna, pragnienia jakie wchodzą w zakres Hume'owskich namiętności, to wyłącznie pragnienia związane z potrzebami naturalnymi. Gdyby przyjąć możliwość istnienia pragnień duchowych, jako np. motywowanych wprost przez rozum, to zniknęłaby różnica między Hume'owską a racjonalistyczną teorią motywacji¹¹.

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 2, 6 (1958), s. 13–31.

*

Hume'owska teoria motywacji jest koncepcją stosunkowo wiarygodną i wpływową. O jej aktualnej pozycji najlepiej świadczy opinia jednego z jej przeciwników, określająca ją jako „dogmat” psychologii filozoficznej, dogmat, który należy obalić¹². W aktualnych dyskusjach Hume'owska teoria występuje w dwóch wersjach, które można określić jako mocniejszą i słabszą. W wersji mocniejszej głosi ona, że czynnikiem konstytutywnym motywacji jest obecność pewnego pragnienia wraz z odpowiednim przekonaniem o strukturze środek-cel, przy czym obecność tego pragnienia musi być wykrywalna w strumieniu świadomości¹³. Wersja słabsza brzmi identycznie z wyjątkiem ostatniego warunku, który jest pominięty. W sformułowaniu D. Davidsona, na przykład, brzmi ona następująco: działać z jakiegoś powodu, oznacza mieć pewien rodzaj postawy „za” określonymi działaniami oraz mieć przekonanie, że wchodzące w grę działanie jest tego właśnie rodzaju¹⁴.

Tekst Hume'a dopuszcza właściwie obydwie wersje. W większości przypadków wypowiada się on w duchu wersji mocniejszej, ale istnieją też miejsca, które stwarzają podstawę do interpretacji słabszej. Mówi on bowiem o „stałych” namiętnościach, które przez to, że działają stale, mimo, że silnie wpływają na działanie, nie wywołują już w umyśle „żadnego wyraźnie uchwytnego poruszenia”¹⁵. Także Hume'owska teoria uczuć łagodnych stwarza możliwość dla interpretacji słabszej. O tych namiętnościach Hume mówi, że „wywołują w umyśle nieznaczne tylko emocje i są bardziej znane dzięki swym skutkom, niż bezpośredniemu czuciu czy doznaniu”¹⁶.

Wpływowym przeciwnikiem Hume'owskiej teorii motywacji jest T. Nagel¹⁷. Argumentacja Nagela odwołuje się do prostego kontrprzykładu działań motywowanych przyszłymi potrzebami, powiedzmy, do przypadku osoby robiącej zakupy żywności, mimo iż aktualnie jest ona całkiem syta i nie ma żadnych pragnień związanych ze spożywaniem czegokolwiek. Zdaniem Nagela jest to przykład motywacji czysto racjonalnej. Obronę Hume'owskiej teorii w wersji mocniejszej, co prawda nieco zmodyfikowanej, przedstawił D. Shaw¹⁸. W przypadku takim jak

¹² M. Smith, *The Humean Theory of Motivation*, „Mind” 96 (1987), s. 36–61. Smith następująco formalizuje teorię Hume'owską: „R at t constitutes a motivating reason of agent A to p if there is some q such that R at t consists of a desire of A to p and a belief that were he to p he would q”; s. 36.

¹³ Zob. D. Shaw, dz. cyt. Anglosascy autorzy mówią najczęściej o dostępności odczucia czynnika pragnieniowego w introspekcji lub w bezpośredniej świadomości.

¹⁴ D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, „Journal of Philosophy”, 60 (1963), s. 685. Cyt. za: G. Carlson, *Hume and the Moral Realists*, „Australasian Journal of Philosophy”, nr 4, 63 (1985), s. 407–418.

¹⁵ Tamże, s. 193.

¹⁶ Tamże, s. 191.

¹⁷ Krytyka jest zawarta w książce T. Nagela *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970.

¹⁸ D. Shaw, *Hume's theory...*, dz. cyt., tenże *Hume's Theory of Motivation — Part 2*, „Hume Studies”, nr 1, 18 (1992), s. 19–39.

powyższy, twierdzi Shaw, istnieje jednak możliwość wykrycia odpowiedniego doznania w potencjalnych przeżyciach rozważanej osoby. Gdyby skupiła się ona na swoich przyszłych stanach i skonfrontowała przypadek, w którym ma zapasy żywności z drugim, w którym nie mając ich cierpi głód, z pewnością mogłaby odczuć określone preferencje.

Inne argumenty przeciwko mocniejszej wersji Hume'owskiej teorii motywacji odwołują się do istnienia pragnień i motywacji nieświadomych, rozumianych albo w sensie psychoanalitycznym, albo szerzej — w sensie behawiorystycznej filozofii umysłu w stylu G. Ryle'a. Jeszcze inny argument odwołuje się do pewnych pragnień, które aby mogły zaistnieć, muszą być wzbudzone przez pewne przekonania. Gdyby faktycznie udało się wskazać, że istnieją takie pragnienia, to wprawdzie dałoby się utrzymać współczesną wersję rozpatrywanej teorii — twierdząc, że pragnienie jest konstytutywnym elementem motywacji — ale znacznie podważyłoby to oryginalną teorię Hume'a z *Traktatu*. Namiętności byłyby wprawdzie w takich przypadkach konieczne do powstania motywacji, ale nie byłyby one pierwszym motywem, gdyż same byłyby wzbudzone przez stosowne przekonania. Obraz rozumu jako narzędzia namiętności byłby tylko częścią prawdy o relacji między rozumem a namiętnościami.

Obrońcy Hume'owskiej teorii rozszerzają z kolei pojęcie pragnienia w ten sposób, aby uchylić zarzuty przeciwników; przechodzą oni tym samym na pozycję słabszej wersji rozpatrywanej teorii. Jak wyżej wskazaliśmy, tekst Hume'a nie wyklucza możliwości takiego kroku. Sprawia to jednak, że spór między zwolennikami i przeciwnikami Hume'owskiej teorii motywacji staje się już sporem między dwoma konkurencyjnymi teoriami ludzkiego działania. Jako taki, nie może on być już rozstrzygnięty poprzez odwołanie się do tego, co bezpośrednio dane w sensie filozofii fenomenologicznej.

Ocena racjonalności działań

W najprostszym sensie działanie można by uznać za racjonalne, jeśli jest ono motywowane przez rozum. Hume nie dopuszcza takiej możliwości w ścisłym sensie, ale ma świadomość, że w „nieścisłym i niefilozoficznym sensie” uczucia łagodne bywają ujmowane jako racje rozumu. Nawet i przy takim rozszerzeniu znaczenia pojęcia rozumu, człowiek w pismach Hume'a nie ukazuje się jako istota racjonalna. Aby móc postępować zgodnie z celami wyznaczonymi przez uczucia łagodne, trzeba by cały czas wszystkie sytuacje i występujące w nich dobra oceniać z odległego i ogólnego punktu widzenia. Człowiek w oczach Hume'a ma jednak stałą skłonność do przedkładania tego, „co jest aktualne nad to, co jest odległe i oddalone”¹⁹. Jest to nieuchronna konsekwencja perspektywizmu pojawiają się percepcji w umyśle. Przedmioty i dobra aktualne lub bliskie wzbudzają

¹⁹ D. Hume, *Traktat...*, dz. cyt., s. 349.

zawsze żywsze percepcje niż dobra większe, ale odległe. Natomiast w kontekście rozważań nad posłuszeństwem czytamy nawet, że: „Ludzie (...) zawsze są bardzo skłonni przedkładać aktualny interes nad daleki i odległy; i nie jest dla nich rzeczą łatwą oprzeć się pokusie, jaką jest korzyść, której mogą doznać bezpośrednio, gdy mają na widoku zło, co leży w pewnej od nich odległości”²⁰. Hume określa rozważaną skłonność jako „słabość natury ludzkiej” oraz „ograniczoność duszy”.

Hume’owskie wyzwanie wobec rozumu nie ogranicza się tylko do tezy o niemocy rozumu w ścisłym sensie w psychologii działania oraz tezy, że uczucia łagodne często ulegają gwałtownym. Wyzwanie to sięga głębiej, bo dotyczy również samej możliwości oceny celów ludzkich działań pod względem ich racjonalności. Hume zasadniczo odrzuca tę możliwość: „Nie jest sprzeczne z rozumem przedkładać zniszczenie całego świata nad zadrapanie mojego palca. I nie jest dla mnie sprzeczne z rozumem, że wybiorę moją całkowitą ruinę, ażeby zapobiec drobnej przykrości jakiegoś Indianina czy osoby całkiem mi nie znanej. I równie niesprzeczne jest z rozumem przedkładać nawet moje własne wyraźnie mniejsze dobro nad moje większe, i gorzeć większym uczuciem dla pierwszego niż dla drugiego”²¹.

To prawda, że ludzie faktycznie tak nie postępują, ale to, że tak się nie dzieje, nie wynika zdaniem Hume’a z tego, że dokonują racjonalnych ocen i wyborów, ale z tego, że są motywowani przez namiętności, które temu zapobiegają. Jedyny rodzaj racjonalności w sferze praktycznej jaki dopuszcza Hume, to racjonalność instrumentalna. Pozwala ona oceniać, czy racjonalny jest dobór środków do celów, ale nie same cele. Środki są racjonalne względem jakiegoś celu wtedy i tylko wtedy, gdy pozwalają na jego osiągnięcie.

Zawarta w filozofii Hume’a koncepcja racjonalności działania i rozumowania praktycznego, obok koncepcji Arystotelesa i Kanta, należy do historycznie najważniejszych i najbardziej wpływowych²². Współczesne dyskusje na temat racjonalności działania i rozumowania praktycznego pozostają w jakimś stopniu od nich zależne i zawierają ich elementy. Teorie Arystotelesa i Kanta są szersze w porównaniu z Hume’owską, bowiem każda z nich pozwala oceniać nie tylko dobór środków do celów, ale również same cele działania.

Psychologiczną podstawą motywacji w ujęciu Arystotelesa jest szczęście, które jest przedmiotem pragnienia ze względu na nie samo; szczęście jest również celem działania na poziomie etycznym. Arystotelesowska koncepcja racjonalności praktycznej opiera się na założeniu, że działanie jest racjonalne wtedy, gdy prowadzi do szczęścia działającej osoby. Jest więc racjonalne, gdy jego celem jest wprost jakiś element konstytutywny szczęścia albo też, gdy stanowi do niego środek.

²⁰ Tamże, s. 350. Podkr. M.P.

²¹ Tamże, s. 189, 190 i 245. Skądinąd przykład podobny do pierwszego z wymienionych pojawia się u Dostojewskiego. Ale u Dostojewskiego służy on ukazaniu nieograniczonej wolności czy też egoizmu jednostki.

²² R. Audi, *Practical Reasoning*, wyd. 2, London 1991.

Przekonanie o zasadniczej racjonalności ludzkiego działania przejawia się jeszcze wyraźniej u Kanta. Kant jest przekonany, po pierwsze, że rozum praktyczny ma możliwość zapoczątkowywania zupełnie nowych czynów, niezależnie od wszelkich uwarunkowań o naturze biologicznej, społecznej czy psychologicznej. Po drugie, sądzi on, że istnieje pewna ogólna racjonalna formuła, czyli imperatyw kategoryczny, z której — mimo bogactwa w różnicowaniu ludzkich osobowości, motywów, sytuacji, itd. — można zawsze wywieść czyn moralnie dobry. Racjonalność tego czynu polega nie tylko na tym, że jego źródłem jest wyłącznie lub przede wszystkim rozum. Polega ona też na tym, że czyn ten można wywieść z pewnej ogólnej formuły, tak jak w naukach dedukcyjnych twierdzenia szczegółowe wywodzi się z ogólnych.

W przeciwieństwie do zarysowanych teorii, racjonalność działania w filozofii Hume'a jest wyłącznie racjonalnością w granicach celów, ale z wyłączeniem samych celów. Racjonalność instrumentalna pozwala ocenić, czy są racjonalne środki do celów, ale nigdy nie pozwala ocenić samych celów. Te bowiem, jak twierdzi Hume, wyznaczone są tylko i wyłącznie przez namiętności i, jako takie, nie są ani racjonalne, ani nieracjonalne²³.

Można się zastanawiać, jakie elementy filozofii Hume'a lub jej milczące założenia sprawiły, że odrzucił on możliwość racjonalnej oceny celów ludzkich działań. Dlaczego nie przyjął, na przykład, że działanie racjonalne to takie, które motywowane jest przez uczucia moralne? Albo dlaczego nie wyciągnął tych konsekwencji, które potencjalnie były już zawarte w jego filozofii, a które wyciągnęli później utylitaryści, że mianowicie działanie racjonalne to takie, które sprowadza maksymalną ilość pożytku dla jak największej liczby osób. Mógł też pójść za radą starożytnych mędrców i uznać, że racjonalnym celem jest długie i dobre życie. We współczesnych dyskusjach nad racjonalnością działania w filozofii anglosaskiej dominuje koncepcja głosząca, że działanie racjonalne to takie, które maksymalizuje wartość oczekiwaną użyteczności wszystkich jego skutków. Także i ta koncepcja nie jest pozbawiona wpływów Hume'owskiej filozofii działania.

Można by zapewne dawać różne odpowiedzi na postawione pytania. Tutaj ograniczymy się do dwóch: odpowiedzi nawiązującej do Hume'owskiej psychologii oraz nawiązującej do jego filozofii wiedzy. Uczucia moralne, jak twierdzi Hume, motywują ludzkie działania, ale motywują je też namiętności gwałtowne, które często nad nimi przeważają. Teza, że ludzkie działania są motywowane wyłącznie przez namiętności, zmienność uczuć, grę uczuć łagodnych i gwałtownych etc., mogła skłonić Hume'a do przekonania, że zakres nieobliczalności ludzkich zachowań jest tak znaczny, iż próba ich uogólnienia na poziomie

²³ Zob. też: D. Hubin, *Irrational Desires*, „Philosophical Studies”, 62 (1991), s. 23–44. oraz D. Shaw, *Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy*, „Hume Studies”, nr 2, 18 (1992), s. 349–367.

psychologicznym w jakichś ogólnych formułach byłaby nadmiernym uproszczeniem. W szczególności za takie uproszczenie uważał teorię Hobbesa redukującą wszystkie motywy do własnego interesu. „Ludzie — pisał — często świadomie działają wbrew swemu interesowi: dlatego widoki na największe nawet dobro, jakie tylko jest możliwe, nie zawsze mają na nich wpływ”²⁴. Nie widząc możliwości ugruntowania racjonalności ludzkich działań w oparciu o porządek psychologiczny, i nie będąc zainteresowany zbudowaniem teorii normatywnej jako takiej, Hume nie był też zainteresowany ugruntowaniem racjonalności praktycznej na poziomie etycznym.

Druga z odpowiedzi nawiązuje do koncepcji rozumu, czy też rozumności, jaką zakłada Hume’owska filozofia. Model tej rozumności wynika z filozofii poznania Hume’a. Postawił on rozumności tak wysokie wymagania, że wraz z podstawową tezą jego filozofii umysłu o zależności idei od impresji doprowadziły one do bardzo wąskiej koncepcji racjonalności. W istocie bowiem warunkom tym były w stanie sprostać tylko nauki, a dokładniej matematyka i nowożytne przyrodoznawstwo. Kiedy Hume rozpatrywał możliwość wpływu rozumu na działanie, to faktycznie miał na myśli rozum naukowy nowożytnego przyrodoznawstwa. Zafascynowany sukcesem Newtona, Hume sprowadził racjonalność w ogóle do racjonalności wspomnianych nauk²⁵, dając przy okazji trudny do przecenienia impuls do powstania nurtu pozytywistycznego w filozofii europejskiej. Zważywszy jakie pojęcie rozumu Hume miał na myśli, jego tezy stają się przynajmniej po części mniej paradoksalne. Nauki nie wpływają bowiem na ludzkie działanie w sposób inny, jak tylko instrumentalny, a od czasów Hume’a zdążyły wpłynąć w sposób potężny, bo ucieleśniony w technice. Niemniej jednak nadal milczą na temat celów czy sensów ludzkich działań, gdyż na kategorię celu nie ma miejsca w ich repertuarze metodologicznym. Jeśli racjonalność w ogóle utożsamiać z racjonalnością naukową, to Hume ma rację, celów ludzkich działań nie można oceniać pod względem racjonalności, nie są one bowiem ani racjonalne, ani nieracjonalne.

Gdyby Hume operował szerszym pojęciem rozumu, na przykład takim, w którym jego sfera obejmowałaby nie tylko idee rozumu naukowego, ale także idee ludzkich charakterów, to nie mógłby już głosić tak prowokacyjnych wobec rozumu tez. Bowiem w myśl jego własnej teorii emocji określone idee własności są przyczynami określonych namiętności, a to by z kolei oznaczało, że rozum ma udział w ich wzbudzaniu.

Ujawniające się w filozofii Hume’a pęknięcie pomiędzy racjonalnością w ogóle a racjonalnością pozytywistyczną narastało, w różny sposób dając o sobie znać

²⁴ D. Hume, *Traktat...*, dz. cyt., s. 192.

²⁵ W innym miejscu Hume pisze: „Wobec tego, że operacje rozumu ludzkiego dzielą się na dwa rodzaje, a mianowicie na porównywanie idei i wnioskowanie z faktów, to gdyby rozum odkrywał cnotę, musiała by ona być przedmiotem jednej z tych operacji, bo *nie ma żadnej trzeciej operacji rozumu*, która by mogła ją odkrywać” (D. Hume, *Traktat...*, dz. cyt., s. 251. Podkr. M.P.).

w filozofii europejskiej. Po Humie powstało zapewne wiele bardziej lub mniej znaczących koncepcji racjonalności, próbujących zapłacić wspomniane pęknięcie. Niemniej jednak ujawniający się w filozofii Hume'a problem pozostaje aktualny przynajmniej na poziomie deskrypcyjnym. Po pierwsze dlatego, że niepomniernie wzrosły możliwości rozumu instrumentalnego ucieleśnionego w technice. Po drugie dlatego, że historia choćby tylko ostatniego stulecia pokazała, że mimo swego rozwoju rozum instrumentalny może być wprzęgany na służbę celów, których z żadnej perspektywy racjonalności, nie można uznać za zgodne z rozumem. W filozofii Hume'a idea rozumności naukowej została odcięta i obrócona przeciw szerszej, europejskiej idei racjonalności, z której wyrosła i której nie obce były pytania o cele i sensy. W ten sposób w filozofii tej zostało ujawnione to, co miało być później nazwane „kryzysem nauk europejskich” czy też „kryzysem europejskiego człowieczeństwa”²⁶.

²⁶ Dziękuję profesorowi Adamowi Węgrzeckiemu oraz dr. Markowi Drwiedze za uwagi nad wcześniejszymi wersjami artykułu.