

Paweł Łuków

SAMOTNOŚĆ INSTRUMENTALNEGO ROZUMU¹

W filozofii nowożytnej można dostrzec tendencję do budowania teorii moralnych opartych na możliwie najprostszych modelach działania. Tendencja ta wyraża się między innymi w przyjmowaniu koncepcji jedynie instrumentalnej racjonalności praktycznej. Taka koncepcja zakłada, że rozumowanie praktyczne polega wyłącznie na dobieraniu środków do celów według zasady „Jeżeli chcesz (lub powinieneś) X, to powinieneś Y”. Odrzuca ona istnienie jakiegokolwiek niezależnego sprawdzianu ich racjonalnej prawomocności². Według tego poglądu, nasze rozumowanie jest poprawne tylko wtedy, gdy wynajdujemy środki do celów. W radykalniejszej wersji tego stanowiska, myślenie o działaniu odbiegające od schematu dobierania środków do celów utożsamia się z brakiem rozumowania praktycznego.

Zasadę racjonalności jedynie instrumentalnej można interpretować na co najmniej trzy sposoby. W pierwszej interpretacji przyjmuje się, że w poprawnym rozumowaniu praktycznym faktycznie dobieramy środki do celów, tj. że myślenie o działaniu dokonuje się przy pomocy pojęć środków i celów. Według drugiej interpretacji, zasada racjonalności instrumentalnej jest ukryta poza rzeczywistymi aktami poprawnego myślenia o działaniu. Dobieranie środków do celów jest wówczas schematem leżącym u podstawy różnorodnych czynności psychicznych. Trzecie rozumienie zasady racjonalności instrumentalnej sprawdza ją do reguły służącej interpretowaniu faktycznych aktów myślenia o działaniu. Dwie ostatnie wersje tego stanowiska abstrahując od psychologii unikają trudności związanych z rozstrzygnięciem, czy rzeczywiste podmioty działające spełniają warunki konieczne do przypisania im tej formy racjonalności.

Niezależnie od różnic pomiędzy tymi interpretacjami każda z nich zakłada, że teoria moralna powinna dostarczać wskazówek działania, co obejmowałoby

¹ Tekst ten jest zmienioną i skróconą wersją odczytu pt. „The Solitude of Instrumental Reason” wygłoszonego na Międzynarodowym Kongresie Heglowskim w Stuttgarcie, 10–13 czerwca 1993 r.

² Z wyłączeniem celów podporządkowanych innym; odwołuję się tutaj do tzw. celów ostatecznych działania.

między innymi precyzję w przepisywaniu działania, jego niezawodność i poprawność w wyjaśnianiu i/lub interpretowaniu rzeczywistych fenomenów moralnych. Wymóg ten bierze się z przekonania o możliwości kwalifikowania sądów i czynów z punktu widzenia racjonalności i wprowadza do teorii normatywność. Takie kwalifikowanie sądów i czynów wywodzi się z wiary, że przestrzeganie prawideł racjonalności odróżnia myślenie moralne od bezładnej perswazji. Sądzymy, że standardy namysłu i dyskursu moralnego pozwalają formułować przepisy działania.

Teoretycy moralności wykorzystują koncepcję jedynie instrumentalnej racjonalności praktycznej, aby uniknąć twierdzeń „nienaukowych” i metafizycznych. Prowadzi to do minimalizmu teorii moralnych, łączącego Hume’owską teorię racjonalności praktycznej z pozytywistyczną niewiedzą³ dotyczącą wartości moralnych. Równocześnie przeocza się fakt, że zasada „Jeżeli chcesz (lub powinienes) X, to powinienes Y” nie jest ani oczywista, ani jak dotąd nie została „naukowo” uzasadniona.

Zamierzam przedstawić hipotezę, zgodnie z którą ograniczanie się teoretyka moralności do zasady racjonalności instrumentalnej jest niewystarczające. Jeżeli teoria moralna ma zachować zdolność podawania wskazówek postępowania, to nie można jej budować w oparciu o koncepcję jedynie instrumentalnej racjonalności praktycznej. Nie będę rozstrzygał, czy rzeczywiste rozumowanie praktyczne polega na samym dobieraniu środków do celów. Chcę jedynie sformułować hipotezę mówiącą, że dla teoretyka moralności ograniczanie się do zasady racjonalności instrumentalnej jest niewystarczające. Oprę się na fragmencie z *Uzasadnienia metafizyki moralności*, w którym Kant argumentuje, że koncepcji jedynie instrumentalnego rozumu praktycznego nie można uznać za godny polegania instrument służący formułowaniu wskazówek działania w porządku teleologii naturalnej.

Argumentacja składa się z trzech części. Pierwsza jest rekonstrukcją rozumowania Kanta pokazującego, że wierząc w teleologię naturalną musimy przyjąć, że albo jesteśmy racjonalni zarówno instrumentalnie, jak i nieinstrumentalnie, albo że racjonalność instrumentalną odizolowaną od innych form racjonalności trzeba odrzucić. W kolejnym kroku zamierzam pokazać, że sama racjonalność instrumentalna nie wystarcza również wtedy, gdy miejsce teleologii naturalnej zajmie teleologia ludzka. W części trzeciej teleologia zostanie zastąpiona wymogiem zdolności teorii moralnej do dostarczania wskazówek postępowania. Teoria moralna, która ma pozwalać na formułowanie przepisów postępowania, nie może obyć się bez nieinstrumentalnej koncepcji rozumowania praktycznego.

³ Odróżniam je od siebie, ponieważ, wedle mojej wiedzy, Hume posiadał pewną koncepcję dobra ludzkiego (choć nie sądził, by było możliwe jej racjonalne uzasadnienie; por. np. *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. A. Hochfeld, Warszawa, PWN 1975, Dodatek I, szczególnie s. 141, 149), podczas gdy pozytywiści zakładali, że jakakolwiek koncepcja dobra ludzkiego musi być filozoficznie wadliwa.

a filozoficzne ujęcie racjonalności praktycznej nie może ograniczać się do samego instrumentalizmu. Całość będzie nie tyle interpretacją, co przeformulowaniem tezy Kanta.

I

Aby zbić możliwe zarzuty przeciwko swojemu rozumieniu dobrej woli, w pierwszym rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności*, Kant przechodzi do omówienia roli rozumu w popularnej teleologii naturalnej. „Jeśli chodzi o przyrodzone zdolności istoty zorganizowanej, tj. celowo przystosowanej do życia, to przyjmijmy za zasadę, że znajdujemy w niej tylko takie narzędzie do jakiegokolwiek celu, które są do tego celu najstosowniejsze i najbardziej mu odpowiadają. Gdyby więc w istocie posiadającej rozum i wolę właściwym celem przyrody było jej utrzymanie, dobre powodzenie, słowem jej szczęśliwość, to przyroda poczyniłaby bardzo złe przygotowania do tego celu obierając rozum stworzenia na wykonawcę tego zamiaru. Albowiem [...] całe prawidło jej zachowania się wyznaczałby jej znacznie dokładniej instykt, i cel ów dałby się [...] daleko pewniej osiągnąć, aniżeli stać się to może kiedykolwiek za pomocą rozumu. A gdyby nawet stworzenie uprzywilejowane otrzymało nadto rozum, to musiałby on służyć mu tylko do tego, żeby rozmyślało o swych szczęśliwych darach przyrodzonych...., jednym słowem, przyroda nie byłaby do tego dopuściła, aby rozum zawodził w praktycznym użyciu i swym nieudolnym pojmowaniem rzeczy odważał się jej zakreślać nawet plan szczęśliwości i środków do niej prowadzących; przyroda byłaby się sama podjęła nie tylko wyboru celów, ale także i środków, i z mądrą przecznością powierzyłaby oba wyłącznie instyktowi”⁴.

Popularna teleologia zakłada, że każda rzecz w przyrodzie jest najlepszym z dostępnych środków prowadzących do jakiegoś z góry założonego celu charakterystycznego dla tej rzeczy. Pogląd ten wyraża przekonanie, że każdy ze środków jest zarazem najsprawniejszym narzędziem osiągnięcia właściwego mu celu. Ujęte w postaci zasady, przekonanie to jest pewną wersją zasady racjonalności instrumentalnej.

W przedstawionej przez Kanta popularnej teleologii naturalnej rozumowanie według zasady racjonalności instrumentalnej dokonywane jest przez zantropomorfizowaną Naturę. W odniesieniu do ludzi, celem wybranym dla nich jest nie tylko życie, ale także życie szczęśliwe⁵. Ponieważ Natura ustanawia cele przed podjęciem decyzji o zastosowaniu odpowiednich środków, jej rozumowa-

⁴ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberga przejrany przez R. Ingardena, Warszawa, PWN 1984, s. 13–14.

⁵ Kantowskie rozumienie szczęścia pod wieloma względami bliskie jest greckiej *eudaimonii*, por. *Ibidem*, s. 13, 19, 27.

nie podczas uporządkowywania świata nie ogranicza się do zasady racjonalności instrumentalnej.

Posługując się zasadą racjonalności instrumentalnej Natura mogła wybierać spośród co najmniej dwóch porządków pozwalających osiągnąć szczęśliwe życie ludzkie. W jednym z nich każdy z nas byłby wyposażony w odpowiedzi na bodźce dobrane tak, aby maksymalizowały one szanse osiągnięcia szczęścia. Aby obdarzyć nas takim systemem reakcji, Natura musiałaby posiadać bardzo rozległą i szczegółową znajomość relacji przyczynowo-skutkowych zachodzących pomiędzy zdarzeniami a naszymi stanami (psychicznymi). Musiałaby również dokonywać obliczeń probabilistycznych, pozwalających określić następstwa poszczególnych reakcji i ocenić, w jakim stopniu przyczyniają się one do szczęścia. Takie wdrukowane w nas odpowiedzi na bodźce musiałaby móc maksymalizować szczęście w każdych faktycznie możliwych okolicznościach. Rozwiązanie to można uznać za wyposażenie ludzi w „instynkt szczęścia”.

Drugim porządkiem umożliwiającym szczęśliwe życie człowieka byłoby obdarzenie ludzi odrębną władzą (lub władzami) dobierania środków do celu wyznaczonego przez Naturę. Dążenie do celu działania byłoby nam wrodzone, a wysiłek gromadzenia danych potrzebnych do wybrania najstosowniejszych środków, rozpoznanie czym konkretnie jest cel oraz samo rozumowanie instrumentalne Natura przeniosłaby na człowieka. Posiadalibyśmy zarówno rozum teoretyczny, jak i instrumentalny rozum praktyczny.

Kant jest przekonany, że spośród tych dwóch porządków umożliwiających szczęście ludzkie wyposażenie nas w instynkty byłoby bardziej godne wyboru. Działanie instynktowne mniej zawodnie prowadziłoby do szczęścia: określenie, co należy uczynić, byłoby znacznie dokładniejsze w wypadku instynktu niż jest to możliwe przy pomocy rozumu ludzkiego. Instynkt kierowałby działaniem skuteczniej i przez to w większym stopniu można by na nim polegać. Swoją tezę Kant ilustruje przykładem osoby poświęcającej swoje wysiłki wyłącznie poszukiwaniu szczęścia we wszelkich jego odmianach. Osoba ta nie osiąga upragnionego celu, podczas gdy ktoś, kto jedynie poddaje się instynktom ma większe szanse na sukces. „W istocie przekonujemy się [...], że im więcej rozum ucywilizowany oddaje się dążeniu do używania życia i szczęśliwości, tym bardziej człowiek oddala się od prawdziwego zadowolenia; stąd u wielu, i to najbardziej doświadczonych w jego użyciu [...] powstaje pewien stopień mizologii, tj. nienawiści do rozumu [...]. I ostatecznie temu pospolitemu rodzajowi ludzi, który bardziej poddaje się kierownictwu samego przyrodzonego instynktu, a rozumowi nie pozwala wiele wpływać na swoje postępowanie, raczej zazdroszczą, aniżeli go lekceważą”⁶.

Ta część argumentacji nie wydaje się przemawiać na korzyść stanowiska Kanta. Prawdopodobnie rozumowanie to pozostaje pod silnym wpływem

⁶ *Ibidem*, s. 14.

dobrze znanego podziwu Kanta dla prostoty moralnej. Wydaje się też, że osobie ślepo idącej za instynktami, Kant mimo wszystko przypisuje jakieś „instynkty moralne”. Z tego powodu nie można uznać, iż Kant wykazał pierwszeństwo instynktu wobec rozumu w ich zdolności do kierowania działaniem ludzkim tak, aby prowadziło ono do szczęścia. Kant nie dowiódł, że poleganie na samych instynktach jest mniej zawodnym sposobem osiągania szczęścia niż refleksja nad działaniem. Trudno też przypuszczać, żeby było możliwe podanie poprawnej argumentacji na rzecz tezy Kanta.

Uwagi Kanta dotyczące szczęścia w powiązaniu z jego wyobrażeniem teleologii naturalnej pozwalają wykryć prawdopodobne źródło jego rozumowania. Posługiwanie się wyłącznie zasadą racjonalności instrumentalnej przy podejmowaniu decyzji o działaniu wymagałoby od nas znajomości świata i zdolności przewidywania przyszłości równych tym, które posiadałaby Natura porządkująca świat. Musielibyśmy też dysponować stosunkowo precyzyjnym pojęciem szczęścia. Wiedza taka jest, zdaniem Kanta, niedostępna człowiekowi⁷. Kant sądzi, iż nasze poznanie rzeczywistości i utworzone na jego podstawie wyobrażenie szczęścia są całkowicie empiryczne i dlatego nie mogą dostarczyć materiału niezbędnego do formułowania szczegółowych strategii działania. Istnieją jednak dobre racje, aby całą tę argumentację odrzucić.

Po pierwsze, nie musimy przyjmować twierdzenia Kanta, że dążenie do szczęścia wymaga aż tak obszernej znajomości świata i dokładnego wyobrażenia szczęścia oraz celów wyznaczonych przez Naturę. Być może osiągnięciu szczęścia wystarczy ograniczona znajomość świata, przybliżone wyobrażenie szczęścia i zaledwie ogólne pojęcie o relacjach przyczynowo-skutkowych zachodzących pomiędzy okolicznościami a naszymi stanami (psychologicznymi). Po drugie, w sprawach praktycznych nie musimy opierać rozumowania na pewności. W rzeczywistości prawie zawsze działamy w warunkach niepewności, a mimo to na ogół potrafimy realizować nasze cele. Po trzecie, łatwo okazać na podstawie pobieżnej i potocznej znajomości zachowania instynktownego, że zakładając jakiś porządek teleologiczny instynktowne dążenie w kierunku jego „celu przyrodzonego” nie ma żadnych gwarancji sukcesu. Mogą zajść tak osobliwe okoliczności, że instynkt przetrwania doprowadzi do samozagłady. I po czwarte, pominąwszy przestarzałość i naiwność Kantowskiego przedstawienia teleologii naturalnej, niemal nie sposób uniknąć trudności związanych z określeniem możliwości intelektualnych Natury, Opatrzności czy Boga. Przyjęcie, że działanie instynktowne i działanie będące następstwem rozumowania instrumentalnego z równym powodzeniem prowadzą do szczęścia, wydaje się mniej ryzykowne.

Argumentacja na rzecz tezy o wyższości rozumowania instrumentalnego nad zachowaniem instynktownym również nie wydaje się możliwa. Nie możemy

⁷ *Ibidem*, s. 13, 47.

ocenić w sposób bezwzględny jak dobrą strategią osiągnięcia szczęścia jest dobieranie środków do celów. Jedyne miejsce, kiedy moglibyśmy takiej oceny dokonać miałby wtedy, gdybyśmy wiedzieli, że wyniki naszych faktycznych obliczeń nakierowanych na osiągnięcie celów są najlepszymi z możliwych. Aby ustalić prawdziwą wartość faktycznego rozumowania instrumentalnego musielibyśmy porównać je z idealnym rozumowaniem tego samego rodzaju. Ale wiedząc, że nasz pomiar stanowi rozumowanie idealne, najprawdopodobniej naśladowalibyśmy je i nasze rozumowanie faktyczne byłoby zarazem idealne.

Określenie względnej wartości zachowania instynktownego i zachowania opartego na rozumowaniu instrumentalnym, również nie wydaje się wykonalne. Aby oceny takiej dokonać należałoby porównać zdolność każdego zachowania instynktownego do realizacji wcześniej przyjętego celu z podobną zdolnością każdego działania będącego następstwem rozumowania instrumentalnego w podobnych okolicznościach. Postępowanie takie wymagałoby jednak zgromadzenia ogromnej wiedzy i przeprowadzenia nieskończonej liczby porównań. Niezależnie od tego, co będzie celem działania, przedkładanie instynktu nad racjonalność lub odwrotnie w wielkiej mierze zależy od tego, jaką mamy konkretną koncepcję tego celu, a nie od samego porównania konkurencyjnych strategii. Wydaje się, że należałoby przyjąć, iż działanie instynktowne zapewnia osiągnięcie szczęścia ludzkiego równie dobrze lub równie źle, jak działanie będące następstwem rozumowania instrumentalnego. Żadne z nich nie zasługuje na większe zaufanie w kierowaniu postępowaniem.

Powyższe uwagi stają się doniosłe, jeżeli zauważyć, iż argumentacja Kanta wymaga uznania, że Natura faktycznie obdarzyła ludzi zdolnością dobierania środków do celów. Jeśli zdolność do zapewniania szczęścia jest w zasadzie taka sama w wypadku instynktu, co w wypadku rozumowania instrumentalnego, to podstawowa różnica między nimi polega na tym, iż działając instynktownie nie dokonujemy namysłu praktycznego. Mimo to osiągamy ten sam stopień szczęścia, co wtedy, gdy działamy w oparciu o rozumowanie instrumentalne. Skoro instynkt i dobieranie środków do celów przez człowieka są równie dobrymi sposobami zapewnienia szczęścia, to decyzja zantropomorfizowanej Natury z argumentacji Kanta o wyposażeniu ludzi w racjonalność praktyczną musiała być podyktowana innymi względami niż tylko potrzebą zapewnienia sposobu realizowania zadanego celu. Z punktu widzenia zdolności do kierowania działaniem, wydaje się, że oprócz dobierania środków do celów rozum praktyczny ma spełniać jeszcze jakąś dodatkową rolę. Chcąc odrzucić to twierdzenie można uznać, że rozum w ogóle nie jest w nas praktyczny, ale wtedy nie można by też mówić o nim jako instrumentalnym. Jego jedyną rolą byłoby zwiększenie szczęścia istoty kierowanej instynktami poprzez podziwianie takiego szczęśliwego zrzędzenia losu.

Powyższą rekonstrukcję argumentacji Kanta można podsumować następująco. Zakładając jakiś porządek celów musimy przyjąć, że zdolność dobierania

środków do celów nie jest wymaganym uzasadnieniem dla racjonalności praktycznej. Albo racjonalność człowieka jest praktyczna, a wobec tego nie jest jedynie instrumentalna, albo nie jesteśmy racjonalni w ogóle i wtedy nie jesteśmy też racjonalni praktycznie. Ograniczenie koncepcji racjonalności ludzkiej do samego instrumentalizmu prowadzi teleologię naturalną do poważnych trudności. Bez poszerzenia koncepcji racjonalności praktycznej o twierdzenia na temat zdolności rozumu do kierowania działaniami, które wykraczają poza instrumentalizm, teleologia naturalna nie pozwala przyjąć, że rozum jest potrzebny w życiu praktycznym⁸.

II

Argumentacja zrekonstruowana powyżej stosuje się tylko do porządku teleologicznego. Mogłoby się zatem wydawać, że koncepcję jedynie instrumentalnego rozumu można przyjąć po odrzuceniu teleologii naturalnej. We współczesnym świecie wyśmiewanej teleologii i znikomej zgody w kwestiach wartości, posunięcie takie wydaje się godne akceptacji. A jednak jest to przeświadczenie błędne: zarówno w „prawdziwym życiu”, jak i w rozważaniach teoretycznych racjonalność instrumentalna nie występuje w odosobnieniu⁹. Nie broniąc żadnej teleologii, argumentację Kanta można przekształcić tak, że będzie ona miała znaczenie przynajmniej dla teoretyków moralności.

Przedtem jednak warto zwrócić uwagę na dwie cechy Kantowskiej argumentacji. Kant traktuje Naturę antropomorficznie. Opisuje ją jako istotę posiadającą zamiary i plany, zdolną do ustanawiania celów w świecie, w który wkracza i który aranżuje. Drugą cechą omawianej argumentacji jest to, że Kant otwarcie mówi o teleologii *n a t u r a l n e j*, tj. o porządku teleologicznym ustanowionym przez Naturę, co sugeruje, że porządek ten nie jest dany, ale wprowadzony. Cele w takim porządku są celami Natury u istoty wyposażonej w rozum (*der Zweck an einem Wesen, der Vernunft und einen Willen hat*)¹⁰. Cel ludzi należy do Natury, chociaż znajduje się u człowieka. Uwzględniając powyższe uwagi, teleologię naturalną można zastąpić teleologią ludzką. Ponieważ w teleologii naturalnej racjonalność Natury nie ograniczała się do instrumentalizmu, teleologię ludzką również należałoby uznać za angażującą nieinstrumentalną racjonalność podmiotów.

⁸ Zdawali sobie z tego sprawę starożytni, formułując swoje ujęcia rozumu praktycznego, który rozpoznaje i przyjmuje „cel człowieka”. Tak postępuje Platon w alegorii jaskini, gdzie znajomość Dobra z konieczności wzbudza miłość do niego (*Państwo*, przekł. W. Witwickiego, Warszawa, PWN 1958, s. 362–366). Podobnie jest w wypadku myśli Stoików, zgodnie z którą zrozumienie porządku kosmicznego wywołuje naszą zgodę na ten porządek.

⁹ Por. np. interpretację omawianego fragmentu z *Uzasadnienia* znajdującą się w pracy O. O'Neill *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1989, s. 73.

¹⁰ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, *op. cit.*, s. 13.

Jednakże twierdzenie to wydaje się przeczyć potocznemu doświadczeniu moralnemu. Ustanawianie celów – można by utrzymywać – nie jest jedynie ich odkryciem lub zadeklarowaniem, ale także zidentyfikowaniem ich statusu aksjologicznego. Powiedzieć, że coś jest celem człowieka, to twierdzić, że jest ono pod jakimś względem dobre. Przekonanie o wartości czegoś wymaga zaś uzasadnienia. Argument ten nie rozstrzyga sprawy, ponieważ, z jednej strony (jak wskazują na to wcześniejsze uwagi), nasze intuicje dotyczące teleologii naturalnej nie muszą być poprawne, a z drugiej – wprowadzenia ludzkiego porządku teleologicznego nie musimy pojmować w analogii do ustanawiania teleologicznego porządku przyrody. Stanowienie celów przez Boga może (lub musi) być ujmowane jako racjonalne, podczas gdy ludzki wybór celów nie musi.

Doniosłość powyższego rozszerzenia argumentacji Kanta jest również ograniczona. Argumentację tę możemy przyjąć po wcześniejszym wykazaniu, że ustanawianie celów przez istoty jakiegokolwiek rodzaju, a więc i przez ludzi, musi być aktywnością dokonywaną wedle jakiegoś standardu racjonalności. Tymczasem doświadczenie moralne sugeruje, że – szczególnie w odniesieniu do celów moralnie złych – cele nie zawsze wybieramy racjonalnie.

III

Na podstawie dotychczasowych uwag można sformułować hipotezę, że racjonalność instrumentalna nie występuje w izolacji: dobieranie środków do celów nie dokonuje się w oderwaniu od jakiegoś porządku celów godnych osiągnięcia lub standardu ustanawiania tych celów. W celu wsparcia powyższej hipotezy zamierzam przejść do kolejnego przekształcenia argumentacji Kanta tak, aby miała ona znaczenie dla teoretyka moralności. Przeinterpretowując podstawowe pojęcia i twierdzenia z argumentacji wyjściowej będzie można zachować intencjonalność i abstrahować od teleologii, ludzkiej czy naturalnej.

Ponieważ systemy etyczne zawierają przekonania dotyczące warunków postępowania i działania człowieka, wyjściową zasadę projektowania przez Naturę organów do życia pewnego rodzaju (np. szczęśliwego) można przeformułować w zasadę wyboru przez teoretyka moralności systemu etycznego pozwalającego na posługiwanie się tym systemem w działaniu. Różnica polegałaby na tym, że Natura ustanawia porządek teleologiczny, zaś teoretyk moralności wybiera koncepcję ludzkiego działania w oparciu o zasadę doboru środków do celów. Jednym z takich systemów byłby zbiór gotowych przepisów postępowania stanowiących odpowiedniki instynktów, a drugim koncepcja etyczna zawierająca procedurę lub procedury formułowania przepisów. Wybór takiej koncepcji byłby analogiczny do wyposażenia człowieka przez Naturę w zdolność rozumowania praktycznego. Obydwa systemy etyczne zakładają rozumowanie praktyczne poprzedzające sformułowanie przepisów postępowania. W wypadku systemu zawierającego procedurę formułowania tych przepisów rozumowania

dokonywałyby sam podmiot działający. Pierwszy z systemów (system przepisów postępowania) można sobie wyobrazić jako zbiór konkretnych zasad lub rad życiowych opartych na koncepcji celu człowieka. Obecność tej koncepcji nie jest jednak konieczna. Zasady postępowania mogą równie dobrze wywodzić się z usankcjonowanych przez tradycję stylów życia, jak też z przekonań religijnych i nie muszą być jednorodne. Drugi system zawierałby procedurę lub procedury formułowania przepisów działania w imię celów przyjętych wcześniej. Taki system opierałby się między innymi na zasadzie rozumowania instrumentalnego. Teoretyk moralności mógłby więc wybierać spośród tych dwóch systemów etycznych: jeden byłby podobny do kazuistyki lub katalogu przepisów, a drugi oferowałby koncepcję szeroko rozumianego rozumowania praktycznego obejmującego zasadę instrumentalizmu.

Opierając się na analogii z omawianą argumentacją Kanta można stwierdzić, że jednoznaczne określenie, który z powyższych systemów etycznych jest lepszym przewodnikiem w działaniu byłoby bardzo trudne. Możliwy jest system bardzo szczegółowych zasad postępowania, na których w praktyce można polegać równie dobrze, co na jakichkolwiek zasadach namysłu praktycznego. Z punktu widzenia zdolności do kierowania działaniem obydwie systemy byłyby równe. W takim wypadku podstawową racją wyboru jednego z tych systemów byłaby dla teoretyka moralności ich zdolność do podawania wskazówek działania, a nie jego przedfilozoficzne przekonania moralne czy też filozoficzne przesady.

Jeżeli analogia pomiędzy wprowadzaniem porządku teleologicznego a wyborem jednego z systemów etycznych rzeczywiście zachodzi, to w odniesieniu do tych systemów można rozsądnie zapytać: „Jeżeli teoretyk moralności wybiera jeden z nich, to jakie względy wspierają jego wybór?”. Trzymając się analogii z wcześniejszą rekonstrukcją argumentacji Kanta, można powiedzieć wstępnie, że wybierając system konkretnych przepisów postępowania teoretyk moralności nie zakładałby praktyczności rozumu, ponieważ uznałby, że rozum nie stanowi zasad postępowania, ale je zastaje. Właściwą rolą rozumu byłoby decydowanie, którą z zasad należy stosować w danych okolicznościach. Wtedy zaś rozumu nie uznawałoby się za instrumentalny, ale jedynie za teoretyczny, wzbogacony o władzę sądenia.

Gdyby teoretyk moralności wybrał system rozumowania praktycznego, to przyjmowałby zarazem, iż zasada racjonalności instrumentalnej jest poprawna. Ponieważ obydwie systemy uznaliśmy za równie sprawne w podawaniu wskazówek w działaniu, system rozumowania praktycznego podawałby takie przepisy postępowania, na których warto byłoby polegać w praktyce w tym samym stopniu, co na przepisach działania zawartych w systemie przepisów postępowania. Decydując się na system rozumowania praktycznego teoretyk moralności nie kierowałby się tylko tym, że poucza nas on o tym, jak dobierać środki do celów. Obydwie systemy mogły równie dobrze kierować działaniem

i równie dobrze można na nich polegać w działaniu, a to, czy konkretne przepisy są nam przekazywane przez tradycję i zapamiętywanie, czy też formułuje się je w drodze jakiejś procedury namysłu moralnego nie ma większego znaczenia. Nie miałyby też większej mocy argumentacyjnej twierdzenie, że system rozumowania praktycznego jest łatwiejszy do opanowania niż mnóstwo konkretnych przepisów działania. Może się przecież zdarzyć i tak, że w wielu sytuacjach łatwiej jest nauczyć się dziesiątków zasad niż stosować prostą, ale pochłaniającą mnóstwo wysiłku i czasu procedurę formułowania przepisów. Tym bardziej, że czasami nie poprzedzone namysłem działanie wedle gotowych zasad jest zachowaniem bardziej pożądanym niż namyślanie się nad tym, co należy uczynić. Racją wyboru systemu rozumowania praktycznego przez teoretyka moralności będzie zatem coś innego, niż sama obecność w tym systemie zasady racjonalności instrumentalnej.

System rozumowania praktycznego musi oferować coś więcej, aby być godnym wyboru. Wydaje się, że to „więcej” może być co najmniej dwóch rodzajów. Mogą się nań składać dodatkowe twierdzenia na temat ludzkiej racjonalności praktycznej, a rozumowanie instrumentalne byłoby elementem większej całości (np. Kant). Może to też być pewien wizerunek natury ludzkiej oparty o koncepcję dobra ludzkiego (jak np. u Arystotelesa). W obydwu wypadkach zasada racjonalności instrumentalnej byłaby zanurzona w jakiejś koncepcji pozwalającej identyfikować cele działania człowieka lub też kwalifikować moralnie cele rzeczywiste. Pierwsze stanowisko zawierałoby zarówno zasadę racjonalności instrumentalnej, jak i nie-instrumentalnej, pouczającej nas o tym, jak określać cel, co jest celem działania dobrego moralnie. Drugie ujęcie moralności natomiast wskazywałoby cele, do których powinniśmy dążyć, zaczerpnięte z koncepcji dobra ludzkiego. Teoretyk moralności uzasadniający takie ujęcie dobra ludzkiego nie ograniczałby się do uzasadnienia czysto teoretycznego, ponieważ jego zadanie polegałoby na wskazaniu do jakich celów winniśmy dążyć.

Teoretyk moralności mógłby wybrać stanowisko konsekwentnego sceptycyzmu i twierdzić, że w ostatecznym rozrachunku nie ma znaczenia, jakie cele się wybiera. Akceptowałby również zasadę namysłu instrumentalnego, ale też nie miałby wystarczająco dobrych racji, żeby wybrać system rozumowania moralnego zamiast systemu konkretnych przepisów postępowania. Nie potrafiłby powiedzieć, dlaczego nie mielibyśmy bezkrytycznie przyjmować jakichkolwiek zasad postępowania. Konsekwentny sceptyk przyznałby nie tylko, że życie moralne jest ostatecznie absurdalne, ale też, że refleksja filozoficzna jest irracjonalna w pewnym doniosłym znaczeniu.

„Naturalną” odpowiedzią mogłaby tu być ucieczka od problematyki celów. W ramach takiego pozytywistycznego stanowiska twierdziłoby się, że można sformułować teorię moralną zdolną do podawania wskazówek w działaniu bez włączania w nią dyskusji na temat standardów wyboru celów. Można wierzyć, że

nie sposób określić statusu aksjologicznego celów, a zadaniem teoretyka moralności jest dostarczenie procedury wyboru środków. W odniesieniu do tego stanowiska można zapytać o jego zdolność do podawania wskazówek działania. Jeżeli twierdzenie, że nie ma standardu wyboru celów znaczy, że teoria moralna nie może zrobić niczego poza sporządzeniem spisów alternatywnych działań w zależności od obranego wcześniej celu, to żadna z takich teorii – bez względu na dokładność i precyzyjność procedury doboru środków do celów – nie potrafi wskazać, co czynić. Jeżeli zaś twierdzenie to jest równoważne twierdzeniu, że każdy rzeczywiście wybrany cel jest prawomocny właśnie dlatego, że został wybrany, to w sposób oczywisty stanowisko to nie jest obojętne na problematykę prawomocności celów działania. Sankcjonując cele rzeczywiste, stanowisko to zawiera zasadę wyboru celów, a wobec tego nie opiera się na samej racjonalności instrumentalnej.

Pozostawałby jeszcze program czysto pozytywistyczny; teorię moralną należy ograniczyć do samego opisu porzucając problematykę racjonalności działania a z nią również problematykę i środków i celów. Wtedy też rezygnowalibyśmy z założenia wyjściowego, że teoria moralna powinna pozwalać na kierowanie się nią w działaniu. Z jednej strony, znajomość rzeczywistych przekonań moralnych nie pozwala nam zdecydować, co czynić, o ile nie dołączymy do niej dodatkowej przesłanki zalecającej zajęcie wobec nich pewnej postawy. Z drugiej strony, mówienie o racjonalności działania w jakimkolwiek sensie byłoby niemożliwe, ponieważ powiedzieć, że coś jest racjonalne lub nie, to porównać to coś ze standardem racjonalności. Czysty pozytywizm nie dostarcza jednak żadnego standardu racjonalności. Przyjmując czysty pozytywizm musielibyśmy porzucić problematykę racjonalnej decyzji. Jeżeli zatem teoretycy moralności są gotowi zgodzić się, że moralność angażuje co najmniej racjonalność instrumentalną, to nie mogą uniknąć zadania sformułowania ujęcia racjonalności nie-instrumentalnej.

*

Przedstawiona powyżej hipoteza pozwalałaby uchwycić pewne fenomeny życia moralnego i praktyki filozoficznej. Z jednej strony, moglibyśmy zrozumieć, dlaczego pomimo niemal powszechnego uznania doniosłości zasady doboru środków do celów dyskusje moralne nie kończą się na stwierdzeniu poprawności czyjegoś rozumowania instrumentalnego. Gdyby zasada racjonalności instrumentalnej była ostatecznym standardem myślenia praktycznego, to prawdopodobnie czulibyśmy się zmuszeni akceptować każde działanie i przekonanie moralne, które respektuje tę zasadę, pozostawiając innym samym sobie. Z drugiej strony, proponowana hipoteza pozwala zrozumieć, dlaczego rozwiązania filozoficzne głoszące ograniczenie się do zasady racjonalności instrumentalnej wciąż biorą udział w sporach filozoficznych. Skoro zasady tej na

ogół nie podaje się w wątpliwość, to zapewne nie ona jest naczelnym przedmiotem kontrowersji. Przedmiotem sporów jest uzasadnienie zakresu stosowalności zasady dobierania środków do celów. I w „prawdziwym życiu” i w refleksji filozoficznej jest to dyskusja na temat zasad prawomocności celów.

THE SOLITUDE OF INSTRUMENTAL REASON

The principle of instrumental rationality is often thought to be the only legitimate principle of practical reasoning on which moral theory could be based. The paper offers an analysis of Kants well-known argument from the Groundwork of the Metaphysic of Morals according to which human beings would not need practical reason if achieving happiness was their only natural end: the only justification of human practical rationality can be producing good will. By gradual reinterpretations and extensions of Kants original argument it is argued that if a moral theory is to be action-guiding the principle of instrumental rationality cannot be thought to function in isolation from other modes of practical rationality.