

Mirjana Sokić

HJUMOVA TEORIJA MOTIVACIJE: PROBLEM MIRNIH STRASTI

APSTRAKT: Hjumova doktrina mirnih strasti smatra se klasičnim primerom ad hoc pretpostavke koja se uvodi kako bi se pogrešna teorija—u ovom slučaju Hjumova teorija motivacije—spasila od poražavajućih prigovora. Jedan od poznatih kritičara ove Hjumove doktrine, Beri Straud, tvrdi da ona predstavlja očigledan slučaj cirkularnog objašnjenja i da je u direktnom sukobu sa jednim od fundamentalnih Hjumovih principa—koji je u literaturi poznat kao „teza o nepogrešivosti“—prema kojem ne možemo grešiti u pogledu trenutnog sadržaja naše svesti. U ovom radu ću pokušati da pokažem da, iako je kritika koju izvodi Straud veoma uverljiva, ipak postoji način da spasimo Hjumovu doktrinu mirnih strasti. Naime, oslanjajući se na argumentaciju koju je u svojim radovima izložio Danijel Šo, braniću tezu da mirne strasti treba shvatiti kao neaktualizovane dispozicije.

KLJUČNE REČI: Hjumova teorija motivacije, mirne strasti, princip o nepogrešivosti

Hjumovo shvatanje motivacije

Prema Hjumovom shvatanju, nužan i dovoljan uslov da bismo bili motivisani da izvršimo neki postupak predstavlja par koji je sastavljen od dve različite vrste psiholoških stanja: (a) određene strasti (npr. želje) i (b) verovanja o tome kako tu želju možemo da realizujemo.¹ Ovaj par psiholoških stanja konstituiše naš motivišući razlog za vršenje određenog postupka. Jedan od najpoznatijih savremenih zastupnika Hjumove teorije motivacije, Majkl Smit (Michael Smith), u svojim radovima na sledeći način pruža formalniji prikaz ove teorije:

Razlog R u trenutku t konstituiše motivišući razlog osobe O da Φ -uje² akko postoji neki ψ takav da se R u trenutku t sastoji od prikladne želje osobe O da ψ i

- 1 Ovo shvatanje se direktno dovodi u vezu sa Hjumovom poznatom antiracionalističkom tezom, prema kojoj razum bez pomoći strasti nikada ne može da nas pokrene na neki postupak—tj. razum ne ispostavlja motiv (Hume 1978, str. 415). Neretko se ovaj Hjumov antiracionalizam preterano naglašava. Ipak, treba imati u vidu da u pogledu objašnjenja naših postupaka Hjum ostavlja veoma značajno mesto za razum, jer, po njegovom shvatanju, iako razum ne predstavlja *dovoljan* uslov za našu motivaciju, on svakako predstavlja *nužan* uslov (vidi, npr. Nuyen, 1984, str. 27).
- 2 Φ -ovanje (u originalu „ Φ -ing“) predstavlja izvršenje neke radnje.

verovanja da će postići ψ ukoliko Φ -uje, pri čemu su verovanja i želje o kojima je reč različite egzistencije (Smith 1987, str. 36; 1994, str. 92).³

Biti motivisan jeste isto što i imati motivišući razlog. Motivisući razlozi pružaju teleološko i kauzalno objašnjenje nekog našeg postupka—tj. ovi razlozi objašnjavaju *šta smo hteli da postignemo* tom radnjom kao i *šta nas je navelo* da to uradimo. Međutim, veoma je važno primetiti da imati motivišući razlog za neki postupak ne mora da znači da ćemo na kraju zaista izvršiti taj postupak. Za ovo postoji nekoliko razloga. Prvo, moguće je da imamo određeni motivišući razlog R da uradimo postupak P , ali da pored toga imamo i neki motivišući razlog R' da *ne* uradimo P i da R' ima veću snagu nego R . Razmotrimo tu mogućnost na sledećem slučaju. Zamislimo situaciju u kojoj dok ujutru podižem roletne u kuhinji vidim da neko upravo ispred mog prozora zlostavlja psa lutalicu. U tom trenutku mogu biti motivisana da izađem i da se otvoreno razračunam sa napasnikom. Drugim rečima, ja *želim* da ta osoba prestane da zlostavlja izmučenu životinju i *verujem* da ću to postići ukoliko izađem i suočim se s njom, a ovaj par psiholoških stanja konstituše moj motivišući razlog da izađem i fizički odbranim nezaštićenu životinju. Međutim, ja pored ovog motiva imam još jedan. Ja sam motivisana da se na javnim mestima nikada ne predstavljam kao osoba koja pribegava bilo kakvom obliku fizičkog nasilja—ja *želim* da se predstavim kao osoba koja nikad ne pribegava fizičkom nasilju i *verujem* da ću se tako predstaviti ako, između ostalog, na javnim mestima nikada ne udaram ljude. Ukoliko je drugi motivišući razlog *jači* od prvog, ja neću udariti ovu osobu, iako sam motivisana da to uradim. Šta znači reći da je motivišući razlog *jači* od nekog drugog motivišućeg razloga? S obzirom na to da naše motivišuće razloge konstitušu dve vrste psiholoških stanja, motivišući razlog može da bude *jači* na sledeća dva načina: (a) želja koja ga konstituše je *jača* od onih želja koje konstitušu ostale motivišuće razloge, (b) verovanje koje konstituše ovaj razlog sa većim stepenom verovatnoće dovodi do realizacije želje.⁴

Drugo, moguće je da imam motivišući razlog da uradim nešto što ne smatram poželjnim ili vrednim. Drugim rečima, moguće je biti motivisan da uradim nešto što nemam *normativni razlog* da uradim. Na primer, zamislimo slučaj heroinskog ovisnika koji je motivisan da uzme novu dozu heroina: on *želi* da otkloni neprijatne fizičke

3 Nasuprot Hjumovom stanovištu, zastupnici tzv. „antihjumovske teorije motivacije“ tvrde da bar neka naša verovanja mogu da budu potpuno dovoljna da nas motivišu na neku radnju. Preciznije rečeno, prema ovom shvatanju, naša verovanja, sama po sebi, mogu predstavljati *nužne i dovoljne* uslove za našu motivisanost da izvršimo neku radnju. (Kada je reč o klasičnim predstavnicima antihjumovske pozicije, vidi Nagel, 1970; McDowell, 1978; McNaughton, 1988; Platts 1991; Wiggins 1991; Dancy 1993; Shafer-Landau, 2003. Za više detalja o jednoj savremenoj odbrani antihjumovske pozicije, vidi Bromwich 2010.)

4 Motiv koji je *jači* od svih ostalih motiva koje delatnik ima u nekoj određenoj situaciji jeste tzv. „nadjačavajući motiv“ (*overriding motive*).

efekte heroinske krize i *veruje* da će to postići ako uzme novu dozu heroina. Međutim, on istovremeno može da smatra da uopšte nije *poželjno* da uzme novu dozu heroina i da taj postupak nema nikakvo racionalno opravdanje. Normativni razlozi upravo predstavljaju razloge na osnovu kojih je poželjno izvršiti određeni postupak. U tom smislu, oni ne pružaju kauzalno i teološko objašnjenje naših postupaka, nego ih opravdavaju sa stanovišta nekog sistema normi. Normativni razlozi na taj način pružaju *racionalno* opravdanje naših postupaka. Dakle, na osnovu toga što naš motivišući razlog može imati manju snagu od nekog drugog motivišućeg razloga, kao i zbog toga što se može sukobljavati sa nekim normativnim razlogom, jasno je da naša motivisanost da uradimo neki postupak ne mora nužno da povlači da ćemo taj postupak zaista i da uradimo. Do sada su izložene osnovne postavke Hjumove teorije motivacije. Iako se o ovoj teoriji svakako može još mnogo toga reći, smatram da su navedena objašnjenja sasvim dovoljna da se u narednom odeljku detaljnije upustimo u pitanja koja su neposredno vezana za glavnu temu ovog rada—naime, pozabavićemo se pitanjima vezanim za Hjumovu doktrinu „mirnih strasti“ (*calm passions*).⁵

Mirne strasti

Prema Hjumovoj teoriji motivacije, ne samo da naš motivišući razlog konstituišu dve vrste psiholoških stanja—verovanje i strast—već svaki put kada vršimo neku radnju, mi smo pomoću introspekcije *neposredno* svesni strasti na osnovu koje smo motivisani (Hume 1978, str. 414). Kako bi ova tvrdnja postala što jasnija, razmotriti ćemo primer koji je naveden u prethodnom odeljku. Kada se razbesnimo zato što smo videli da neko upravo ispred našeg prozora zlostavlja psa lutalicu i izađemo napolje kako bismo se s napasnikom razračunali, bez ikakve sumnje, bićemo introspektivno svesni strasti na osnovu koje smo postupili. Slično je i sa postupcima iz straha ili mržnje. U tom smislu, Hjum kaže:

Kad me neko ozledi, ja često osetim žestoku strast ljutnje, pa želim zlo i kaznu tome licu, nezavisno od svih obzira zadovoljstva ili koristi po mene samog. Kad mi neposredno zagrozi neko teško zlo, moja strahovanja, strepnje i mrskosti dostižu veliku visinu i proizvode osetnu emociju. (1978, str. 418)

Svi navedeni primeri su zapravo sasvim nekontroverzni, budući da je reč o postupcima na osnovu tzv. *žestokih* strasti. Ukoliko bismo sve postupke izvodili na

5 Iako se u našoj literaturi „*calm passions*“ najčešće prevodi kao „*the* strasti“, u ovom radu sam se odlučila za prevod „*mirne* strasti“. Naime, s obzirom na to da Hjum ovu vrstu strasti direktno suprotstavlja tzv. „žestokim strastima“ (*violent passions*), čini mi se da prevod „*mirne* strasti“ na najprikladniji način uspeva da očuva ovu terminološku distinkciju.

osnovu ove vrste strasti, Hjumova teorija motivacije bi bila neoboriva, jer u takvim postupcima strasti nedvosmisleno igraju ključnu motivacionu ulogu i mi smo toga u svim takvim postupcima neposredno svesni. Ipak, mnogi autori su prigovorili da u slučajevima kada vršimo uobičajene, rutinske, ili trivijalne radnje, uopšte nismo neposredno svesni prisustva bilo kakve strasti ili nekog drugog afektivnog stanja. Na primer, kada pravimo proračun u pogledu toga koliko novca ćemo sledećeg meseca potrošiti na račune, uopšte nije jasno koja strast je prisutna u vršenju ovog postupka. Isto tako, kada prelazimo ulicu ili se zaustavljamo na pešačkom prelazu—što svakako predstavlja vršenje uobičajenih ili rutinskih radnji—zaista se ne čini da smo neposredno svesni bilo kakve strasti na osnovu kojih bismo vršili ove postupke. Jednostavno rečeno, inspekcija sadržaja naše svesti u trenutku vršenja postupaka ove vrste ne otkriva ništa drugo do čisto razumska razmatranja. Međutim, ukoliko je to zaista tačno, nije jasno kako Hjumova teorija motivacije može da se održi. Hjum je, svakako, bio svestan ovog prigovora. Štaviše, njegov odgovor na ovaj prigovor predstavlja osnovu za jednu od najkontroveznijih doktrina vezanih za njegovo shvatanje prirode motivacije—reč je o doktrini „mirnih strasti“:

Izvesno je da ima mirnih žudnji ili težnji, koje, iako su prave strasti, proizvode malo emocije u umu i poznatije su posvojim posledicama negoli po neposrednom osećanju ili osetu. Žudnje su od dve vrste: ili su izvesni nagoni prvobitno usađeni u naše prirode, kao blagonaklonost i netrpeljivost, ljubav prema životu, dobrota prema deci; ili opšti prohtev za dobrim i mrskost prema zlu, uzeti prosto kao takvi. Kad su neke od tih strasti mirne i ne uzrokuju metež u duši, one se vrlo lako uzimaju za opredeljenja razuma i zamišlja se da dolaze od moći koja je ista sa onom kojom sudimo o istini i neistini. Njihova priroda i principi bili su zamišljeni istim, zato što njihovi oseti nisu očevidno različiti. (1978, str. 417)

Koliko je ovo Hjumovo uvođenje mirnih strasti uverljivo? Pre svega, pogledajmo kako ova Hjumova doktrina izlazi na kraj sa primerom radnje koju svakodnevno vršimo. Zamislimo da stojimo na pešačkom prelazu u vrlo prometnom delu grada i čekamo da se upali zeleno svetlo za pešake. Deluje sasvim uverljivo reći da je to što čekamo da se pojavi zeleno svetlo kako bismo prešli ulicu naprosto stvar *navike*. Takođe, čini se da naše uviđanje celokupne situacije u kojoj se nalazimo uključuje samo određena razumska razmatranja (npr. da je reč o pešačkom prelazu, da je svetlo na semaforu ispred nas crveno, da neprestano ispred nas prolaze automobili velikom brzinom itd.) i ništa više. Naprosto, ne izgleda nam da ovde, pored ovih čisto razumskih razmatranja, postoji još neki vid strasti na osnovu koje ne bismo zakoračili dok još automobili jure punom brzinom. Hjum, međutim, smatra da, iako u ovom slučaju naša introspekcija ne bi ukazala na postojanje bilo kakve strasti, u pogledu ove radnje je ipak na delu izvesna *mirna* strast—naime, reč je o našoj ljubavi prema životu. Veliki broj filozofa nije prihvatio ovakav odgovor na problem mirnih strasti. Upravo iz

tog razloga, doktrina mirnih strasti standardno se smatra najslabijim delom Hjumove teorije motivacije i klasičnim primerom *ad hoc* pretpostavke koja je uvedena kako bi se ova teorija spasila od očiglednog sukoba sa evidencijom (vidi, Shaw 1989, str. 165). Sa sigurnošću možemo reći da se od Hjumove originalne verzije teorije motivacije jedino zadržao njegov antiracionalistički stav, prema kojem sam razum nikada ne može bez pomoći nekog afektivnog stanja da nas motiviše na neki postupak, dok se svi ostali elementi njegovog stanovišta u pogledu motivacije smatraju krajnje kontroverznim i problematičnim. U narednom odeljku, predstavim dva poznata prigovora koja Hjumovoj doktrini mirnih strasti upućuje Beri Straud (Barry Stroud).

Straudova kritika Hjumove doktrine mirnih strasti

U svojoj knjizi *Hjum* (1977), Straud iznosi ozbiljnu kritiku Hjumove doktrine mirnih strasti. Naime, Straud smatra da je ova Hjumova doktrina (a) očigledan primer cirkularnog objašnjenja, (b) da je u direktnom sukobu sa jednim od fundamentalnih Hjumovih principa—koji je u literaturi poznat kao „teza o nepogrešivosti“—prema kojem *ne možemo* grešiti u pogledu trenutnog sadržaja naše svesti. Pogledajmo malo detaljnije ove Straudove prigovore.

Prigovor 1: Straud smatra da iz načina na koji Hjumov uvodi i artikuliše svoju tezu o postojanju mirnih strasti proizlazi da o postojanju ovih strasti zaključujemo na osnovu njihovih posledica (tj. radnji koje ove strasti proizvode), a da do tih posledica dolazimo na osnovu delovanja samih tih strasti. Međutim, kako Straud ističe, ovo je klasični primer cirkularnog objašnjenja:

[Hjum] kaže da su mirne strasti „poznatije po svojim posledicama negoli po neposrednom osećanju ili osetu“, ali šta su te posledice na osnovu kojih se saznaje da takve strasti postoje? Izgleda da bi jedini kandidati bili postupci ili inklinacije koje mirne strasti uzrokuju. Ali ako znamo da mirne strasti postoje na osnovu činjenice da se javljaju određeni postupci ili inklinacije, kao i na osnovu činjenice da te strasti jesu uzrok tih postupaka i inklinacija, onda mora postojati neki nezavisni način da otkrijemo da su mirne strasti uzroci tih postupaka i inklinacija. Ako bismo znali da su strasti uvek bile uključene u stvaranje svakog postupka, mogli bismo iz događanja neke radnje izvesti da je i neka strast postojala, čak i ako ona nije bila dovoljno „žestoka“ da bi se osetila. Zapravo, ovo radi Hjum. Ali on još uvek nije pružio takvo nezavisno opravdanje. To da li je neka posebna strast zaista bila umešana u stvaranje svakog postupka upravo i predstavlja pitanje. (Stroud 1977, str. 164-165)

Kako vidimo, Straud naglašava da mora postojati neki *nezavisan* način da otkrijemo da su upravo mirne strasti uzrok naših postupaka. U suprotnom, nemamo nika-

kvo necirkularno opravdanje da prihvatimo njihovo postojanje. Ali koji bi to nezavisan način mogao da postoji kada su u pitanju ove strasti? Ukoliko za mirne strasti saznajemo samo posredno, tj. na osnovu radnji koje proizvode, to dovodi do cirkularnosti. Prema tome, jedino što preostaje jeste da do saznanja o uticaju mirnih strasti dolazimo *neposredno*, tj. pomoću introspekcije. Ipak, to nas dovodi do drugog Straudovog prigovora, budući da je Hjum otvoreno isticao da se mirne strasti uopšte ne otkrivaju neposrednim introspektivnim uvidom. Setimo se, Hjum kaže da mirne strasti „ne uzrokuju metež u duši“ i da se iz tog razloga „vrlo lako uzimaju za opredeljenja razuma“ (Hume 1978, str. 417). Prema tome, ispostavlja se da je Hjum osuđen na izbor između dve opcije, pri čemu je svaka pogubna za njegovu teoriju motivacije: (a) da ostane pri svojoj tvrdnji da mirne strasti saznajemo po njihovim posledicama (tj. postupcima koje uzrokuju), i suoči se s optužbom za cirkularnost, ili (b) da pokuša da pruži neki neposredni—introspektivni—način na koji saznajemo za mirne strasti, što ga suočava sa sledećim Straudovim prigovorom.

Prigovor 2: Kao što smo videli, Hjum priznaje da mi vrlo često grešimo u pogledu toga da li je na naše postupke uticala neka mirna strast. Ipak, ovo Hjumovo priznanje je u direktnom sukobu sa jednim od njegovih fundamentalnih principa—koji je u literaturi poznat kao „teza o nepogrešivosti“—prema kojem ne možemo grešiti u pogledu trenutnog sadržaja naše svesti. U tom smislu, Straud kaže sledeće:

Hjum se slaže da direktna inspekcija ili introspekcija ne ukazuje uvek na strast kao na uzrok postupka. On misli da iako nam često izgleda kao da nikakve strasti ili emocije nisu uključene, mi ipak grešimo u takvim slučajevima. I u takvim slučajevima postoje strasti, iako je potpuno prirodno da nam promiču. [...] Mi ne možemo naprosto da osetimo mirne strasti; njihovo postojanje i delotvornost se ne otkriva direktnom inspekcijom. Ali Hjum kaže „izvesno je“ da postoje takve strasti i želje; osećamo ih baš kao „opredeljenja razuma“ ali on tvrdi da zna da one to nisu. Ovo ne koherira najbolje sa njegovim fundamentalnim principom da ne možemo pogrešiti u pogledu sadržaja naših vlastitih misli u bilo kom datom trenutku. Očigledno, mi često grešimo u pogledu toga da li su nam određene mirne strasti predočene u mislima. Samo na osnovu osećaja ili senzacije mi često mislimo da nas samo „opredeljenja razuma“ navode na postupak, ali to su zapravo mirne strasti, iako nam je to nepoznato. Hjum je spreman da zanemari jedan od osnova teorije ideja kako bi podržao svoje objašnjenje uloge razuma u pogledu postupaka, iako, kao što ćemo videti, njegova teorija postupaka dobija svoj oblik prevashodno na osnovu teorije ideja. (Stroud 1977, str. 163-164)

U svetlu ovog prigovora, izgleda da se Hjumova teorija motivacije suočava sa sledećom dilemom: (a) odbaciti tezu o nepogrešivosti i tvrditi da je moguće da u nekom datom trenutku grešimo u pogledu toga da nismo pod uticajem određene mirne strasti, ili (b) odbaciti doktrinu o mirnim strastima, što dovodi do zahteva da se pruži

neko bolje objašnjenje afektivne komponente koja konstituiše našu motivaciju. U sledećem odeljku ću izložiti argumentaciju pomoću koje se brani prva opcija. S obzirom da ova opcija podrazumeva odbacivanje Hjumovog principa o nemogućnosti greške u pogledu trenutnih sadržaja naše svesti, prvo ću prikazati jednu savremenu kritiku ovog principa, koju je izneo Majkl Smit (1994), a zatim ću ocrtati gledište prema kojem se mirne strasti mogu shvatiti kao neaktualizovane dispozicije.

Mirne strasti i Hjumova teza o nepogrešivosti

Prema Hjumovoj fundamentalnoj tezi o nepogrešivosti, *ne možemo* grešiti u pogledu trenutnog sadržaja naše svesti. Ova teza može da se interpretira na sledeći način: ukoliko verujem da u trenutku t imam određeno mentalno stanje M , onda *ne mogu* grešiti u pogledu toga da u trenutku t imam M . Koliko je opravdano prihvatiti ovu tezu? Bar na prvi pogled deluje da subjekt zaista teško može pogrešiti u pogledu neposrednih sadržaja svoje svesti. Ako zaista verujem da osećam svrab ili bol u nekom trenutku, vrlo je uverljivo reći da u pogledu toga ne mogu pogrešiti. Ipak, treba naglasiti da greške u pogledu identifikacije vlastitih mentalnih stanja uopšte nisu retkost (vidi, npr. Grahek 1981). S obzirom na to da bi nas temeljno ispitivanje ove problematike uvelo u veoma razvijenu diskusiju, u ovom radu ću se ograničiti na analizu samo onog dela Hjumove teze o nepogrešivosti koji je od neposrednog značaja za odbranu mirnih strasti. Drugim rečima, ograničiću se na njeno pretpostavljeno važenje u pogledu naših *afektivnih stanja*. Na taj način, dva oblika Hjumove teze o nepogrešivosti koja ću uzeti u razmatranje u daljem toku rada glase:

(HT1) Ako verujem da u trenutku t imam određeno afektivno stanje A , onda ne mogu grešiti u pogledu toga da u trenutku t imam A .

(HT2) Ako verujem da u trenutku t nemam određeno afektivno stanje A , onda ne mogu grešiti u pogledu toga da u trenutku t zaista nemam A .

Obe formulacije su u skladu s osnovnom idejom Hjumove teze o nepogrešivosti. Ipak, Majkl Smit smatra da ovakve formulacije teze o nepogrešivosti jasno pokazuju njenu pogrešnost. Kako bi to pokazao, Smit navodi sledeći primer. Pretpostavimo da Džon svakog dana kupuje novine na određenom kiosku. Pretpostavimo dalje da Džon ne može da navede bilo kakve razloge kojima bi objasnio zašto uvek kupuje novine upravo na tom kiosku—nema nikakve razlike u pogledu cene novina na tom kiosku i postoje još dva kioska koja su jednako udaljena od Džonovog stana. Ipak, ispred kioska na kojem Džon redovno kupuje svoje novine postoje ogromna ogledala koja su postavljena tako da svako ko kupuje praktično ne može da izbegne da se u njima ogleda. Možemo da zamislimo da smo upitali Džona da li je razlog što kupuje novine upravo na tom kiosku to što ujedno može da se ogleda i da je on ovaj razlog decidno odbacio. Kako Smit objašnjava, Džon je više puta otvoreno napadao ljudsku narciso-

idnost i posvećenost vlastitom izgledu. Pretpostavimo sada da čim su ogledala uklonjena Džon naprasno prestaje da kupuje novine na ovom kiosku. Ako bi ovo bio slučaj, zar ne bi bilo uverljivo reći da je Džon zapravo *želeo* da kupuje novine na ovom kiosku kako bi mogao da se istovremeno ogleda? Isto tako, zar ne bi bilo uverljivo reći da Džon uopšte *nije verovao* da je kupovao novine upravo na tom kiosku zato što je zapravo *želeo* da se ogleda? Koje drugo objašnjenje možemo da ponudimo, s obzirom da je jedina relevantna razlika to što su uklonjena ogledala ispred kioska? (Zarad uverljivosti Smitovog primera, odbacićemo i pretpostavku da je prodavačica na neki način bila neprijatna prema Džonu ili da je doživeo bilo kakvu sličnu situaciju koja bi dovela do toga da prestane da kupuje novine na ovom kiosku.) Ukoliko nam izgleda uverljivo da potvrdno odgovorimo na ova pitanja, Smit smatra da moramo da odbacimo tezu o nepogrešivosti (vidi, Smith 1994, str. 106).

Ukoliko je Smit u pogledu odbacivanja ove teze zaista u pravu, dobijamo dobru osnovu za odgovor na drugi Straudov prigovor Hjumovoj doktrini mirnih strasti. Naime, prema ovom odgovoru, glavni način da se odbrani doktrina mirnih strasti sastojao bi se u tome da odbacimo tezu o nepogrešivosti i tvrdimo da je moguće da u nekom datom trenutku grešimo u pogledu toga da nismo pod uticajem određene mirne strasti. Straud je svakako u pravu kada kaže da Hjumova doktrina mirnih strasti „ne koherira najbolje sa njegovim fundamentalnim principom da ne možemo pogrešiti u pogledu sadržaja naših vlastitih misli u bilo kom datom trenutku“ (Stroud 1977, str. 164). Ali, iako ova činjenica osporava koherentnost Hjumovog filozofskog sistema, ne vidim zašto bi na bilo koji način ugrožavala Hjumovu doktrinu mirnih strasti. Nekoherentnost sistema ne povlači da jedan od dva ili više neuskladivih delova tog sistema ne može biti tačan. A ukoliko je argumentacija koja je izložena u ovom poglavlju ispravna, ispostavlja se da je upravo Hjumova doktrina mirnih strasti, a ne njegova teza o nepogrešivosti, deo njegovog filozofskog sistema koji bi trebalo da prihvatimo. Ipak, ovim još uvek nismo dotakli pitanje o tome kako je uopšte moguće da ne budemo introspektivno svesni uticaja naših mirnih strasti. Odgovor na ovo pitanje predstavlja glavni predmet razmatranja u sledećem odeljku.

Mirne strasti kao neaktualizovane dispozicije

Na koji način se može pružiti uverljivo objašnjenje prirode mirnih strasti, ukoliko odbacimo Hjumov princip prema kojem ne možemo grešiti u pogledu neposrednih sadržaja svesti? Danijel Šo (Daniel Shaw) nudi sledeći odgovor: mirne strasti treba shvatiti kao *neaktualizovane dispozicije* (Shaw 1989, str. 177). Šo ovakvo shvatanje mirnih strasti potkrepljuje interpretirajući reči samog Hjuma. Naime, setimo se da Hjum o mirnim strastima kaže sledeće: „*Kad su neke od tih strasti mirne*, i ne uzrokuju metež u duši, one se vrlo lako uzimaju za opredeljenja razuma i zamišlja se da

dolaze od moći koja je ista sa onom kojom sudimo o istini i neistini“ (moj kurziv, Hjum 1978, str. 417). Šo se fokusira upravo na prvi deo ove Hjumove rečenice „Kad su neke od tih strasti mirne...“ i smatra da Hjum ovde zapravo kaže da mirne strasti mogu ali i *ne moraju* biti mirne. Sledeće mesto se, kako Šo napominje, dosta dobro uklapa u ovakvo shvatanje mirnih strasti:

Pored ovih mirnih strasti, koje često opredeljuju volju, postoje izvesne *žestoke emocije iste vrste*, koje isto tako imaju velik uticaj na tu moć. Kad me neko ozledi, ja često osetim žestoku strast ljutnje, pa želim zlo i kaznu tome licu, nezavisno od svih obzira zadovoljstva ili koristi po mene samog. (Moj kurziv, Hume 1978, str. 417)

Šo sugeriše da ukoliko bukvalno čitamo ovaj pasus, proizlazi da mirne strasti pod izvesnim okolnostima mogu da postanu *žestoke emocije iste vrste*. Ukoliko prihvatimo Šoovu sugestiju, ispada da u ovom pasusu Hjum zapravo tvrdi da postoje okolnosti pod kojima se mirne strasti, shvaćene kao neaktualizovane dispozicije, aktualizuju i postaju jasno predstavljene našem introspektivnom uvidu. Pre nego što utvrdimo da li Šoovu sugestiju o objašnjenju mirnih strasti kao neaktualizovanim dispozicijama treba i da prihvatimo, želela bih da pojasnim da se dispozicionalna stanja, prema uobičajenoj filozofskoj praksi, predstavljaju putem tzv. protivčinjeničkih kondicionala—tj. iskaza oblika „Ako bi se zadovoljili takvi-i-takvi uslovi, desilo bi se to-i-to“. Na primer, stakleni predmeti imaju dispozicionalno svojstvo lomljivosti. Protivčinjenički kondicional kojim bismo mogli predstaviti ovo dispozicionalno svojstvo glasilo bi: „Ako bismo ovu čašu ispustili sa određene visine, ona bi se razbila“. Kada ovaj model dispozicionalnog objašnjenja primenimo na slučaj mentalnih stanja, dobijamo sledeći protivčinjenički kondicional: „Ako bih se našla u tim-i-tim okolnostima, doživela bih to-i-to mentalno stanje“. Upravo ovakav vid predstavljanja mirnih strasti Šo koristi, interpretirajući iskaz o neaktualizovanoj želji „Subjekt *S* u trenutku *t* želi neko *X*“ na sledeći način:

Ako bi subjekt *S* u trenutku *t* vrlo ozbiljno prosudio realizaciju stanja stvari u kojem bi dobio *X*, nasuprot realizaciji stanja stvari u kojem ne bi dobio *X*, *S* bi iskusio introspektibilni pro-stav prema prvoj opciji, kao i introspektibilnu averziju prema drugoj opciji (tj. *S* bi tada postao svestan svog favoriziranja prve opcije u odnosu na drugu). (Shaw 1989, str. 173-174)

Razmotrimo ponovo primer u kojem stojimo na pešačkom prelazu i čekamo da se upali zeleno svetlo za pešake. Ovaj primer rutinske radnje nam ne nudi bilo kakav pokazatelj da pored čisto razumskih razmatranja postoji bilo kakav vid afektivnog stanja na osnovu kojeg ne bismo zakoračili dok automobili jure punom brzinom. Hjum je, kao što smo videli, smatrao da je čak i u slučaju ovakve radnje na delu izvesna *mirna* strast—naime, reč je o našoj ljubavi prema životu. Kako se ovo uklapa u shvatanje prema kojem bi mirne strasti predstavljale neaktualizovane dispozicije? Zamislimo da me dok stojim na pešačkom prelazu drugi pešak slučajno gurne tako da zakoračim na ulicu. Zar nije sasvim jasno da ću istog tog trenutka, iako pre toga uopšte

nisam bila svesna svoje ljubavi prema životu, veoma žurno i uplašeno da se, što je pre moguće, vratim na trotoar? Mislim da bi retko ko porekao da bi se upravo ovo dogodilo. (Verovatno bi ovo porekle izrazito suicidalne osobe, ali tim osobama ne bismo ni pripisali mirnu strast ljubavi prema životu. Zapravo, ovakve protivčinjeničke situacije kao što je naš primer, predstavljaju prikladan test za istinito pripisivanje mirnih strasti.) Ali, ukoliko je tako, deluje dosta uverljivo reći da bi u ovom slučaju moja neaktualizovana dispozicija—ljubav prema životu—postala aktualizovana. Prema tome, adekvatan protivčinjenički kondicional bi glasio:

Da me je neko gurnuo na ulicu dok sam stajala i čekala da se upali zeleno svetlo za pešake, ja bih momentalno osetila strah i ljubav prema životu.

Isto tako, nije redak slučaj da ljubav prema najbližim osobama (npr. članovima porodice), ili strah da im se nešto loše ne dogodi, predstavljaju vrstu afektivnih stanja koje bismo vrlo uverljivo mogli da opišemo u terminima Hjumovih mirnih strasti—kada našim najvoljenijima zapreti neka opasnost ili su ugroženi, gotovo momentalno postajemo potpuno svesni ovih strasti (u njihovoj punoj živosti). Štaviše, među mirnim strastima koje Hjum navodi, ne vidim nijedan slučaj strasti u pogledu kojeg ne bi važilo isto. Smatram da nam ova činjenica pruža sasvim dovoljno opravdanje da prihvatimo interpretaciju mirnih strasti kao neaktualizovanih dispozicija.

Zaključna razmatranja

Teza koju sam u ovom radu pokušala da odbranim jeste da postoje dosta ubedljivi razlozi da mirne strasti shvatimo kao neaktualizovane dispozicije. Naravno, želim da naglasim da ni na koji način ne pretendujem na to da sam iznela gledište koje je u svakom pogledu imuno na kritiku. Štaviše, ova teza se suočava sa dva veoma ozbiljna problema. Prvi problem je vezan za uverljivost odbacivanja Hjumove teze o nepogrešivosti. Naime, ukoliko se navedu dovoljno ubedljivi razlozi na osnovu kojih bi se teza o nepogrešivosti mogla odbraniti, morali bismo da odbacimo tezu o mirnim strastima. Jednostavno, reč je o dve međusobno isključive teze. U ovom radu su predstavljani argumenti na osnovu kojih bi trebalo odbaciti Hjumovu tezu o nepogrešivosti u korist prihvatanja doktrine mirnih strasti. Ali, treba biti svestan da je ovo daleko od nekontroverznog i neproblematičnog rešenja. Reč je o rešenju čije detaljno razmatranje daleko prevazilazi okvire ovog rada. Jedino što se bez sumnje može reći jeste da će se do konačnog suda u pogledu prihvatanja ili odbacivanja Hjumove doktrine mirnih strasti doći na osnovu veoma razvijene analize teze o nepogrešivosti.

Međutim, postoji i drugi problem. Naime, da li mirne strasti, shvaćene kao neaktualizovane dispozicije, mogu da budu kauzalno efikasne? Kao što smo videli, ukoliko bi se zadovoljila određena protivčinjenička situacija, naša neaktualizovana dispozicija da osetimo određenu strast bi se aktualizovala i postala bi jasno predstavljena

našem introspektivnom uvidu. Međutim, šta je to što nas motiviše u slučaju kada se mirna strast ne aktualizuje? Kako je moguće da neaktualizovana dispozicija predstavlja kauzalni faktor koji nas navodi na izvršenje neke radnje? Razmotrimo ovaj problem na gore navedenom primeru dispozicionalnog svojstva lomljivosti. Pretpostavimo da određenoj staklenoj čaši pripisujemo dispoziciju lomljivosti. Kao što smo videli, reći da čaša poseduje ovu dispoziciju jeste isto što i reći da će se slomiti, ukoliko je ispuštimo sa određene visine. Dok se ovaj protivčinjenički uslov ne zadovolji, dispozicionalno svojstvo lomljivosti će biti samo neaktualizovano svojstvo. U skladu s tim, sve dok se ova dispozicija ne aktualizuje, čaša se neće slomiti. Naprosto, neaktualizovane dispozicije ne predstavljaju kauzalne faktore za bilo koju vrstu događanja—dok su neaktualizovane, dispozicije su kauzalno inertne. Ali, ukoliko je to slučaj, onda po istom modelu rasuđivanja možemo reći da ni mirne strasti, kao neaktualizovane dispozicije, ne mogu predstavljati bilo kakav kauzalni faktor koji uzrokuje vršenje postupaka. A ukoliko mirne strasti ne predstavljaju kauzalni faktor koji nas navodi na vršenje postupaka, onda ne izgleda uverljivo reći da imamo bilo kakav osnov da pretpostavimo njihovo postojanje. Ovo bi nas vratilo na antihjumovsko stanovište. Uz primetnu dozu nesigurnosti i rezervisanosti, Danijel Šo pokušava da odgovori na ovaj problem. Naime, on smatra da u osnovi mirnih strasti, kao neaktualizovanih dispozicija, mora ležati neko moždano stanje koje je realizator kako ovih dispozicija, tako i naših postupaka u vreme kada su te dispozicije neaktualizovane u našoj svesti. To moždano stanje, kako Šo kaže, predstavlja „okurentnu osnovu“ (*occurent basis*) ovih neaktualizovanih dispozicija (Shaw 1989, str. 176). Naravno, Šo sasvim ispravno napominje da njegovo rešenje predstavlja empirijsku tvrdnju koju će tek buduća neurofiziološka istraživanja moći da potkrepe. Uz prihvatanje istih rezervi kao i Šo, sklona sam da prihvatim ovakvo rešenje.⁶

Na kraju, jedini zaključak koji se može odbraniti jeste da Hjumova doktrina mirnih strasti još uvek ostaje suočena sa ozbiljnim problemima—dva problema koja su izložena u ovim zaključnim razmatranjima predstavljaju realne teškoće sa kojima se ova doktrina mora otvoreno suočiti. Svakako, kako bi se postiglo jedno konkluzivno

6 Uprkos tome što prihvatam gledište prema kojem će nam konačnu sliku o prihvatljivosti Hjumove doktrine mirnih strasti pružiti buduća neuronaučna istraživanja, želim da se ogradim od radikalnije interpretacije, prema kojoj će dalji razvoj neuronauke dovesti do toga da folk psihologija, zajedno sa svojim celokupnim pojmovnim aparatom, bude potpuno napuštena kao teorija koja može da nam pruži adekvatno predviđanje i objašnjenje naših postupaka, dok će umesto nje biti prihvaćena teorija koja je zasnovana isključivo na pojmovnom aparatu neuronauka. U skladu s ovakvom interpretacijom, problem mirnih strasti bi se mogao rešiti tako što bi se umesto objašnjenja prirode naše motivacije da izvršimo određenu radnju u terminima verovanja i želja (ili strasti), prihvatilo objašnjenje koje je u potpunosti formulisano u terminima određenog neurološkog stanja koje je realizator te naše motivacije. (Za više informacija o ovakvom shvatanju uloge neuronauka u filozofiji, vidi Churchland 1981, 1985, 1989.)

opravdanje Hjumove doktrine mirnih strasti, neophodno je pružiti još dosta proširenja i razjašnjenja. Ipak, nadam se da je u ovom radu urađeno dovoljno kako bi se uspešno izložio jedan detaljan nacrt za buduće istraživačke projekte i filozofske analize u kojima će zastupnici hjumovske teorije motivacije pokušati da izađu na kraj sa ovim teškoćama. Svakako, s obzirom na to da je dokaz o uverljivost doktrine mirnih strasti neophodan element u odbrani čitave hjumovske teorije motivacije—teorije koja igra izuzetno značajnu ulogu u okviru praktične filozofije—možemo sa sigurnošću reći da će konačan ishod tih projekata i analiza imati veoma dalekosežne implikacije.

Mirjana Sokić

Literatura

- Bromwich, D. (2010). „Clearing Conceptual Space for Cognitivist Motivational Internalism.“ *Philosophical Studies*, 148, str. 343-367.
- Churchland, P. M. (1981). „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes.“ *Journal of Philosophy*, 78, str. 67-90.
- Churchland, P. M. (1985). „Reduction, Qualia and the Direct Introspection of Brain States.“ *Journal of Philosophy*, 82, str. 8-28.
- Churchland, P. M. (1989). „Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior.“ *Proceedings of the Aristotelian Society*, 62, str. 209-21.
- Dancy, J. (1993). *Moral reasons*. Oxford: Blackwell.
- Grahek, N. (1981). „Nepogrešivost i čulno opažanje.“ *Filozofske studije* XIII, str. 3-47.
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ur.), Oxford: Clarendon Press.
- McDowell, J. (1978). „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“ *Proceedings to the Aristotelian Society*, 52, str. 13-29.
- McNaughton, D. (1988). *Moral Vision*. Oxford: Blackwell.
- Nagel, T. (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press.
- Nuyen, A. T. (1984). „David Hume on Reason, Passions and Morals.“ *Hume Studies*, 10 (1), str. 26-45.
- Platts, M. (1979). *Ways of Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral Realism: a defence*. Clarendon Press: Oxford.
- Shaw, D. (1989). „Hume’s Theory of Motivation.“ *Hume Studies*, 15, str. 163-183.
- Smith, M. (1987). „The Humean Theory of Motivation.“ *Mind*, 96, str. 36-61.
- Smith, M. (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. Routledge & Kegan Paul.
- Wiggins, D. (1991). „Moral cognitivism, moral relativism and motivating moral beliefs.“ *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91, str. 61-85.

Mirjana Sokić

Hume's Theory of Motivation: The Problem of Calm Passions
(Summary)

It is often claimed that Hume's doctrine of calm passions represents a text-book case of an *ad hoc* supposition introduced to save Hume's theory of motivation from insurmountable objections. One famous example of this sort of criticism can be found in the writings of Barry Stroud, who claims that Hume's doctrine of calm passions cannot avoid circularity and, more importantly, it directly contradicts one of Hume's fundamental principles—i.e. the 'in corrigibility thesis'—according to which we cannot be mistaken about the contents of our own minds at any given moment. Although it is hard to deny that Stroud's objections have certain philosophical appeal, I will argue that there is a way to save Hume's doctrine of calm passions. Following arguments presented by Daniel Shaw, I will defend the claim that calm passion should be understood as unactualized dispositions.

KEYWORDS: Hume's theory of motivation, calm passions, the incorrigibility thesis.