

MAGDALENA PŁOTKA

(Warszawa)

PRAGNIENIE, WOLA I POWINNOŚĆ. Spór o rolę samowiedzy w filozofii średniowiecznej i współczesnej¹

Do zagadnień związanych z poznaniem samego siebie należy, między innymi, samopoznanie w kontekście racjonalnego i wolnego działania². Wyobraźmy sobie osobę, która chce rzucić palenie i postanawia, że nie sięgnie już po papierosy. Po kilku tygodniach zauważa jednak, że wbrew postanowieniom wciąż pali i zaczyna zastanawiać się dlaczego tak się dzieje: „Czy woli brakuje wytrwałości? Może nie mam dość silnego przekonania o wadze zerwania z nałogiem? Czy palenie sprawia mi na tyle dużą przyjemność, że nie potrafię z niego zrezygnować na rzecz zdrowia? Czy troska o zdrowie jest rzeczywiście celem moich działań?”. W wyniku takiej refleksji osoba może nabrać sił i umocnić się w postanowieniu zerwania z nałogiem lub też uznać, że troska o zdrowie nie jest celem jej działań i wycofać się z postanowienia. Niezależnie jednak od decyzji (czy kontynuować zrywanie z nałogiem czy nie), funkcja autorefleksji pozostaje ta sama: modyfikacja wyborów i wpływających z nich działań.

Podstawowy problem, który chciałabym rozważyć, sprowadza się zatem do pytania: czy samowiedza bierze udział w procesie (wolnego)

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518. Chciałabym podziękować Anonimowemu Recenzentowi „Kwartalnika Filozoficznego” za celne uwagi i sugestie, które znacząco wpłynęły na ostateczny kształt tego artykułu.

² B. Gertler, *Self-Knowledge* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Zalta, 2003.

wyboru i działania? Jeżeli tak, to do jakiego stopnia poznanie samego siebie modyfikuje charakter podejmowanych decyzji i działań? Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest koncepcja działania, w której związek pragnień i działań ujmuje się jako związek przyczynowo-skutkowy. Tego typu koncepcja była popularna w średniowieczu (jej zwolennikami byli Tomasz z Akwinu, Jan Burydan, a także wczesnośredniowieczni teologowie), ale współcześnie również ma swoich kontynuatorów (Roderick M. Chisholm oraz Lawrence A. Blum, który ją zakłada w swojej krytyce związania odpowiedzialności z działaniami woliwytwnymi)³. Z powodu ciągłości dociekań nad problematyką działania w czasach średniowiecznych i współczesnych⁴, wyniki badań filozofów analitycznych posłużą tutaj jako dodatkowe uzupełnienia rozważań Akwinaty i Burydana.

W pierwszej części artykułu postaram się zatem (w oparciu o analizy Tomasza z Akwinu) zrekonstruować tę teorię oraz przedstawić problemy z nią związane. W drugiej części artykułu wykorzystam teorię pragnień woli drugiego rzędu w wersji Burydana oraz Harry'ego Frankfurta (zgodnie z którą wolność działania wyraża się na poziomie aktów woli II-go rzędu), by pokazać, w jaki sposób można rozbić przyczynowo-skutkowy związek pragnienia i działania i tym samym zapewnić zarówno wolność wyboru i działania, jak i zagwarantować odpowiedzialność podmiotowi działającemu.

W trzeciej części artykułu będę argumentować, dlaczego rozwiązanie Burydana jest niewystarczające; w tym celu przywołam wspólne stanowisko Bluma oraz Akwinaty, według którego krytyczna refleksja nad własnymi pragnieniami i dążeniami jest warunkiem wolności działań. Zdaniem obu filozofów, poprzez krytyczną refleksję nad własnymi pragnieniami i powiązаныmi z nimi działaniami podmiot działający wyraża wiedzę o samym sobie. Na koniec postaram się pokazać, w jaki sposób koncepcja Tomasza odwołująca się do powinności jako

³ Zob. J. Bishop, *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

⁴ Starożytna i średniowieczna myśl wypracowała model działania określany niekiedy „standardowym”, „klasycznym” lub „tradycyjnym”. Nawiązując do niego, współcześni badacze próbują z nim dyskutować, przeformułowywać, modyfikować i uzupełniać. Zob. J. D. Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 5–12; D. Davidson, *Jak możliwa jest słabość woli?* [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem opatrzył J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 99.

źródła treści pragnień drugiego rzędu może stanowić uzupełnienie stanowiska Bluma⁵.

1. NATURALNY ZWIĄZEK PRAGNIENIA I DZIAŁANIA

W ujęciu Tomasza z Akwinu działanie przebiegu według modelu teleologicznego, nie zachodzi ono inaczej, jak tylko wtedy, gdy jest aktualizowane przez cel. Tomasz pisze: „podmiot działający nie porusza się inaczej jako tylko ze względu na cel. Bo jeżeli podmiot nie byłby zdeterminowany do jakiegoś konkretnego skutku, nie czyniłby raczej tej rzeczy, lub innej”⁶. Aby działanie mogło dojść do skutku, musi z konieczności być zdeterminowane do jakiegoś pewnego konkretnego skutku, który ma naturę celu; bez celu działanie nigdy nie zaistniałoby.

Celowość działań wiąże się z uprzednim poznaniem celu, dlatego Tomasz spośród trzech elementów działania – rozumu, pożądania oraz samego działania⁷ – wskazuje na rozum i związane z nim poznanie jako na kluczowy element działania. Twierdzi, że wiedza jest pierwszym krokiem działania, ponieważ jej skutkiem jest sformułowanie stwierdzenia dotyczącego celu działania: „aby coś mogło być dokonane ze względu na cel, musi istnieć poznanie celu”⁸. Następnym etapem działania jest pożądanie, które zostało zdefiniowane przez Tomasza jako „domaganie się czegoś, jakby dążenie do tego, do czego jest się odniesionym”⁹. Zdaniem Akwinaty, wiedza o celu wprost skutkuje po-

⁵ Mimo że działanie jest zagadnieniem blisko związanym z samowiedzą, jest wciąż rzadko badany jej aspekt. Zwłaszcza rola samowiedzy w działaniu w filozofii św. Tomasza z Akwinu jest kwestią wciąż domagającą się obszerniejszych i głębszych badań. Ukazanie możliwości realizacji postulatów samopoznania na płaszczyźnie praktycznej – w której człowiek poznawałby samego siebie jako działającego – w sposób istotny może uzupełnić dotychczasowe badania nad tą problematyką. Zob. M. Jeannerod, *Consciousness of Action* [w:] *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. M. Velmaus, S. Scheider, Oxford 2007, 540. O roli samowiedzy w działaniu zob. również: S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), 276–277.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q. 1, a. 2, co.

⁷ „[...] cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio”. Tenże, *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

⁸ Tenże, *Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q. 6, a. 1, co.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, tłum. J. Rusczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 193; por. „Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum”. Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 1, co. Powyższy przekład wydaje się nieścisły, dlatego można zaproponować inną jego wersję: pożądanie jest „domaganiem się czegoś [zabieganiem o coś], jakby dążeniem w kierunku tego, czemu jest ono przyporządkowane”.

siadaniem pragnienia¹⁰. Dlatego kiedy człowiek poznaje coś jako dobre, jego władze pożądawcze w sposób naturalny kierują się ku temu. Działanie woli (umysłowej władzy pożądawczej) różni się zarówno od pożądania zmysłowego, jak i naturalnego. W przeciwieństwie do nich, dla woli istnieją obszary niezdeteterminowania, co oznacza, że nie jest jednoznacznie zdeterminowane ani to, czy wola w ogóle będzie dążyła do konkretnego poznanego dobra, ani to, do którego z poznanych dóbr będzie dążyła, ani to, przy użyciu jakich środków będzie to czyniła¹¹.

Mechanizm funkcjonowania władz poznawczych i pożądawczych jest do pewnego stopnia – jak się okaże w następnym akapicie – wspólny dla człowieka i zwierzęcia. Podobnie jak człowiek rozpoznaje w pożywnym posiłku cel, który posłuży mu do zaspokojenia głodu, tak głodny tygrys poznaje swój cel podczas polowania, a następnie dąży do jego osiągnięcia, tj. upolowania i zjedzenia swojej ofiary. Jeśli człowiek odczuwa głód, to sam ten fakt, samo to jego pragnienie, jest wystarczającą przyczyną podjęcia działania zmierzającego do jego zaspokojenia, tak jak racją zjedzenia antylopy przez tygrysa jest jego głód. Pożądanie (głód) jest jedyną przyczyną spożywania pokarmu. Takie pożądanie nie wymaga niczego innego do zaistnienia aktywności¹².

Powyższe wyjaśnienie nie opisuje jednak całego spektrum działań ludzkich. W przeciwieństwie do działania zwierząt i zjawisk naturalnych (Tomasz przytacza przykład ruchu ciała niebieskiego), działania człowieka nie są zdeterminowane przez naturę¹³. O ile ciało niebieskie nie może inaczej jak tylko poruszać się określonym ruchem po ustalonym torze, o tyle człowiek pozostając w możliwości do wielu rzeczy może działać różnie. Natura nie determinuje go do określonych działań. Dlatego Tomasz, oprócz opisu działania w kategoriach naturalnego związku przyczynowo-skutkowego, poszukuje dodatkowych zasad, które wyjaśniłyby niezdeteterminowany charakter działań typowo ludzkich.

¹⁰ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 206–207.

¹¹ „Wola z natury chce dobra, ale bez ograniczenia czy chce tego, czy tamtego dobra, podobnie jak wzrok z natury widzi kolor bez ograniczenia, czy widzi ten, czy tamten konkretny kolor. Dlatego wszystko, co chce wola, chce pod postacią dobra, lecz nie zawsze musi chcieć tego lub innego konkretnego dobra”. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, dz. cyt., s. 215.

¹² Zob. M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010, s. 61.

¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (1–2, qu. 49–70), t. 11, przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył o. F. W. Bednarski, O.P., Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London, s. 16.

Podjrzliwy stosunek do naturalnego i mechanicznego wyjaśnienia współdziałania rozumu i woli żywił również Jan Burydan. Co prawda, opisywał pierwsze reakcje woli jako pojawiające się mechanicznie i z konieczności towarzyszące samemu poznawczemu ujęciu przedmiotu. Reakcje te nazywał upodobaniem (*complacentia*) i niechęcią (*displicentia*)¹⁴. Uważał, że w sposób naturalny wola reaguje na przedmiot ujęty jako dobro pożądaniem (aprobata), a na przedmiot ujęty jako zło niechęcią (dezaprobata). Burydan nie uznaje jednak podstawowej reakcji aprobaty lub dezaprobaty za właściwe działanie woli właśnie ze względu na to, że pojawia się ona automatycznie w formie naturalnych reakcji na konkretne przedmioty. Ponieważ pożądanie lub niechęć są skutkami poznawczych aktów i pojawiają się z konieczności, Burydan właściwe działanie woli usunął z poziomu naturalnych reakcji i umieścił na poziomie aktów drugiego rzędu. Burydan nie określiłby zatem pragnieniem woli, na przykład, naturalnej chęci zapalenia papierosa u osoby chcącej zerwać z nałogiem. Jego zdaniem, właściwe pragnienia woli mogą zaistnieć tylko pod warunkiem, że wola dokona zwrócenia się ku swoim własnym pierwotnym aktom oraz sformułuje akt drugiego rzędu, mianowicie, gdy zwróci się ku podstawowym aktom aprobaty i dezaprobaty i dokona ich oceny. Działanie woli, które Burydan nazywa chceniem (*velle*) i nie-chnieniem (*nolle*), ma miejsce wówczas, gdy działający podmiot refleksyjnie odniesie się do swoich pragnień¹⁵. Przedmiotem woli we właściwym sensie nie są zatem poszczególne i indywidualne rzeczy w świecie (byty), lecz pragnienia; właściwe działanie woli uruchamia się dopiero wtedy, gdy częstowana papierosem osoba zwróci się ku własnemu pragnieniu zapalenia oraz ustosunkuje się do niego pozytywnie (*velle*) lub negatywnie (*nolle*).

¹⁴ „Ita iudicium, vel anima informata iudicio de bonitate vel malitia obiecti, primo generat in ipsa voluntate complacentiam quandam in obiecto vel displicentiam in obiecto, mediantibus quibus ipsa voluntas acceptare potest obiectum vel refutare, quae quidem acceptatio vel refutatio sunt iam actuales inclinationes voluntatis ad quas motus consequitur, si non fuerit impedimentum [...] Modo ergo diceretur quod si obiectum fuerit voluntati praesentatum sub ratione boni, tunc statim causabitur necessario in ipsa voluntate dictus actus complacentiae. Et si fuerit sibi praesentatum sub ratione mali, causabitur actus displicentiae. Et si praesentetur simul sub ratione boni et mali, causabuntur in ea simul utrique actus, scilicet complacentia ex obiecto illo et displicentia”. J. Buridanus, *Super decem libros Ethicorum*, fo. LXII, Paris 1513. Por. J. Zupko, *John Buridan. The portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001, s. 252.

¹⁵ Tamże.

Zauważmy jednak, że skoro człowiek nie ma wpływu na uczucia aprobaty i dezaprobaty, nie jest też za nie odpowiedzialny. Jeżeli bowiem związek między pragnieniami a działaniami jest naturalny, to w jakim sensie można mówić o odpowiedzialności za działania? Jeżeli wola w sposób naturalny reaguje na przedmiot-dobro, to w jaki sposób człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje wybory? Na ten problem zwrócił uwagę Roderick M. Chisholm: jeżeli pragnienie do działania ma się tak jak przyczyna do skutku, oraz jeżeli pragnienie jest na tyle silne, by skutkowało działaniem w tym sensie, że jeśli pojawia się pragnienie A, to wynikające zeń działanie zmierzające do osiągnięcia A *musi* nastąpić, tak jak pojawienie się przyczyny *musi* doprowadzić do wywołania skutku, to osoba nie jest odpowiedzialna za podjęcie działania wynikającego z pragnienia A¹⁶. Skoro pragnienia prowadzą do działań, a te z nich w sposób naturalny i niejako mechaniczny wynikają, to jeżeli pragnienie zapalenia papierosa jest na tyle silne, że doprowadza ono do tego, że osoba faktycznie zapala papierosa, to nie ponosi ona odpowiedzialności za swoje działanie.

Celem uniknięcia tej trudności Burydan przyjął, że człowiek jest jedynie odpowiedzialny za tę część swych czynności, które stanowią przedmiot jego dobrowolnego wyboru. Do tych czynności zalicza on działania wynikające z pragnień woli, natomiast wyklucza z nich naturalne reakcje aprobaty czy dezaprobaty¹⁷. Na marginesie warto zauważyć, że stanowisko Burydana nie było popularne w średniowieczu. Na przykład Anzelm z Laon pozytywne zareagowanie woli na pokusę

¹⁶ „Jeżeli powódź spowodowała zerwanie źle skonstruowanej zapory, to można powiedzieć, iż przy takiej powodzi i takiej konstrukcji zapory zerwanie musiało nastąpić i nie innego nie mogło mieć miejsca. Jeśli więc pragnienie było na tyle silne, że mężczyzna poddał się słabej woli, to człowiek ten musiał zrobić właśnie to, co rzeczywiście zrobił, i nie był za to odpowiedzialny bardziej niż zaporą za wylanie rzeki”. R. M. Chisholm, *„Ja” a wolność człowieka* [w:] *Filozofia podmiotu*, wybrała i wstępem opatrzyła K. Górnicka-Kalinowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 350.

¹⁷ „Ocena moralna może dotyczyć tylko tego, co jest bezpośrednio wynikiem naszej woli czy też należy bezpośrednio do domeny woli. Tylko to, co wybieramy lub postanawiamy zrobić, może być podstawą moralnej krytyki, odpowiedzialności i oceny. Za to, o co możemy być moralnie obwiniani lub za co możemy być chwaleni, musimy być w pełni odpowiedzialni jako inicjatorzy albo sprawcy; nie może to być rezultatem czegoś, co od nas nie zależy. Ale to, za co jesteśmy odpowiedzialni, musi pozostawać całkowicie w naszej mocy, czyli mogą to być jedynie działania; nie mogą to być uczucia ani emocje. Działania są bowiem tym, co robimy, zaś uczucia i emocje są czymś, czego doświadczamy, a zatem co się nam zdarza. Nie mamy wpływu na to, co czujemy, a tylko na to, co robimy”. L. A. Blum, *Wola, uczucia i podmiot* [w:] *Filozofia podmiotu*, dz. cyt., s. 463.

(w rozpatrywanym przez nas przypadku mogłoby to być zapalenie papierosa) określa jako *pro-passio* i definiuje jako „nagły ruch, który nie jest poprzedzony przez rozważenie dobra i zła, i który jest grzechem lekkim”¹⁸. *Pro-passio* jako stan niezapośredniczonego pożądania, emocjonalnej odpowiedzi stanowił spontaniczny akt, w którym, podobnie jak w teorii Burydana, nie uczestniczy ani wola, ani rozum i które swoje źródło posiadają w zmysłowej duszy¹⁹. Różnica między stanowiskiem Anzelma z Laon i Burydana sprowadza się jednak do tego, że o ile pierwszy myśliciel był skłonny obarczyć człowieka odpowiedzialnością za posiadanie *pro-passiones*, o tyle drugi z nich – nie.

Problem odpowiedzialności człowieka za *pro-passiones* wcześnie myśliciele średniowieczni rozwiązywali różnie. Zdaniem Piotra z Kapui, człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje pierwsze poruszenia, ponieważ Bóg wyposażył człowieka w taką naturę, która czyni pierwsze poruszenia grzechem²⁰. W duchu bardziej tolerancyjnym i kompromisowym wypowiadał się Wilhelm z Auxerre: *pro-passiones* dzielą się na jednostkowe i uniwersalne; można odeprzeć dane jednostkowe poruszenie (na przykład kiedy przychodzi konkretne pożądanie, można skierować myśli na tematy bardziej świętobliwe), ale nie można odeprzeć poruszeń jako takich w ogóle. Według Wilhelm, dane poruszenie A może nadejść, kiedy człowiek nie wykonuje B, jego nie wykonywanie B jest równoznaczne z pozwoleniem woli na A, mimo że A jest niechciane. Robienie B bądź nie robienie B jest w naszej mocy, więc w naszej mocy jest odpieranie A²¹.

Choć wcześniejsi myśliciele średniowieczni odpowiedzialność człowieka za „pierwsze poruszenia” uznali za bezsporną, to jednak przynależność *pro-passiones* oraz wpływających z nich działań do świata natury sprawiła, że dla Tomasza z Akwinu czy Jana Burydana wolność takich działań była wątpliwa. Podobną intuicję znajdziemy w koncepcji Chisholma, który w średniowiecznym duchu stwierdza, że ludzka wolność pociąga za sobą brak determinacji przyczynowej²².

¹⁸ S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, New York 2004, s. 179.

¹⁹ Tamże, s. 180–184.

²⁰ Tamże, s. 187.

²¹ Tamże, s. 188.

²² R. Zob. R. Chisholm, *Freedom and Action* [w:] *Freedom and Determinism*, red. K. Lehrer, Random House, New York 1966, s. 11–44; cyt za H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby* [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność*

Z powodu problematycznego charakteru przyczynowo-skutkowego powiązania pragnień z działaniami, które ze względu na swój naturalny i automatyczny charakter nie pozostawia miejsca na wolność działań, Burydan proponuje rozwiązanie polegające na przeniesieniu wolności z poziomu *pro-passiones* na poziom aktów drugiego rzędu odnoszących się do upodobań i niechęci²³.

2. ROZERWANIE ZWIĄZKU MIĘDZY PRAGNIENIEM A DZIAŁANIEM: AKTY WOLI DRUGIEGO RZĘDU

Zagadnieniem zwrócenia się ku własnym pragnieniom współcześnie zajmował się Harry Frankfurt. Taki zwrot, dokonujący się, podobnie jak u Burydana, na poziomie woli nazywa pragnieniami drugiego rzędu (*second-order desires*)²⁴: na przykład, gdy ktoś jest w trakcie zrywania z nałogiem tytoniowym, to jest rozdarty między pragnieniem zapalenia papierosa oraz pragnieniem niepalenia. Jednak na wyższym poziomie jego wola może chcieć pragnąć nie-palić. Można wyobrazić sobie kogoś, kto twierdzi „Chciałbym nie posiadać pragnienia palenia” lub „Chciałbym, aby niechęć do palenia stała się tym, czego pragnę”. Frankfurt twierdzi, że pragnieniem drugiego rzędu może być albo chęć posiadania określonych pragnień, albo chęć, aby określone pragnienie stało się przedmiotem mojego pragnienia²⁵.

Frankfurt oraz Burydan są zgodni zarówno w odmowie aktom pierwszego rzędu (pierwszym poruszeniem, *pro-passiones*) realizowania wolności działań (obaj uważają, że dokonywanie aktów pierwszego rzędu jest wspólne dla człowieka i zwierzęcia), jak i w przyznaniu aktom woli drugiego rzędu kluczowej roli w zagwarantowaniu tej wolności. Mechanizm obu pragnień można wyjaśnić następująco: jeżeli głodny człowiek widzi posiłek i zarazem chce i nie chce go zjeść (bo chce odłożyć na później lub wstrzymać się całkowicie, na przykład ze względu na post), to nadal konflikt między pragnieniem zjedzenia

moralna, wybrał i wstępem opatrzył J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 35.

²³ Warto wspomnieć, że Harry Frankfurt nie zgadza się z wyłożonym tu poglądem, uznając, go za błędny. Swoje stanowisko w sprawie związku odpowiedzialności za działania i wolności wyraża w sposób następujący: „Nie jest prawdą, że osoba jest moralnie odpowiedzialna za to, co zrobiła, tylko wtedy, gdy jej wola była wolna, gdy to robiła. Może być moralnie odpowiedzialna za zrobienie czegoś, gdy jej wola wcale nie była wolna”. H. Frankfurt, dz. cyt., s. 36.

²⁴ Tamże, s. 27.

²⁵ Tamże, s. 31.

posiłku a pragnieniem niezjedzenia go jest konfliktem między sądami wyrażającymi pragnienia pierwszego rzędu. Zdaniem Frankfurta, jeżeli będąca na diecie osoba powstrzyma się od spożycia posiłku, to akt jej rezygnacji z działania nie będzie świadczył o tym, że wypływa ono z wolnej woli²⁶. Jak pisze, z powodu obojętności w stosunku do swoich pragnień i motywacji, a także braku zdolności do refleksji²⁷, osoba bez aktów woli drugiego rzędu nie dba o to, które z jej pragnień (pierwszego rzędu) zwycięży i w konsekwencji, które z przeciwstawnych działań podejmie²⁸.

Wolna wola może wyrażać się jedynie za pośrednictwem pragnień drugiego rzędu, które pojawią się dopiero wtedy, gdy przedmiotem stanie się pragnienie pierwszego rzędu, to znaczy, jeżeli człowiek powstrzymuje się od zjedzenia posiłku dlatego, że pragnie pragnienia niezjedzenia go, mianowicie, gdy pragnie, aby jego działania kierowane były przez określone pragnienia²⁹. Rozdzielenie pragnień pierwszego rzędu i woli Frankfurt wyjaśnia następująco:

[...] pojęcie woli, tak jak ja go używam, nie jest koekstensywne z pojęciem pragnień pierwszego rzędu. Nie jest to pojęcie oznaczające coś, co po prostu w pewnej mierze skłania podmiot do działania w określony sposób. Jest to raczej pojęcie odnoszące się do pragnienia *efektywnego* – takiego, które konsekwentnie prowadzi [...] osobę do działania³⁰.

O wolności woli można mówić dopiero na poziomie aktów wyrażających pragnienia posiadania określonych zamiarów i intencji, które sterowałyby dalej działaniami, mianowicie w sytuacji, w której osoba wyrazi pragnienie, aby te pragnienia były takie a takie. Obaj filozofowie, wiążąc wolę z jej aktami drugiego rzędu upatrują w tego typu aktach koniecznego warunku jej wolności³¹.

²⁶ Zdaniem Frankfurta, nawet zwierzę doświadcza konfliktu na poziomie aktów pierwszego rzędu; wybór którejkolwiek z opcji nie świadczy o wolnej woli zwierzęcia. Podobnie człowiek, który dokonał wyboru między przeciwstawnymi dążeniami A i B, nie jest w pełni osobą, o ile nie jest on zdolny formułować akty drugiego rzędu. Zob. tamże, s. 28.

²⁷ „Lekceważy on [lekkoduch – przyp. M.P.] kwestię tego, jaka będzie jego wola. Gdy działa, nie tylko idzie za tym, do czego czuje największą skłonność, ale nie dba też o to, która z jego skłonności jest najsilniejsza”. Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 28–29.

³⁰ Tamże, s. 25.

³¹ Tamże, s. 33.

Z większą subtelnością niż Burydan, Frankfurt rozróżnia pożądania drugiego rzędu od aktów woli drugiego rzędu. Twierdzi jednocześnie, że tylko te drugie są właściwe osobom³². Racjonalny podmiot, który zastanawia się nad swoimi pragnieniami jedynie w sytuacji pojedynczych działań, nie spełnia aktów woli drugiego rzędu, ponieważ tylko te akty, w których człowiek zastanawia się nad swoimi działaniami w ogóle, czynią go osobą³³. Innymi słowy, osoba, która w reakcji na swoją chęć zapalenia papierosa reaguje stwierdzeniem „Wolałabym nie chcieć odczuwać chęci zapalenia” różni się od osoby, która będąc w tej samej sytuacji może, prócz powyższego zdania (które Frankfurt nazywa pożądaniem II-go stopnia), stwierdzić „Wolałabym w ogóle nie odczuwać pragnienia zapalenia, ponieważ chcę w ogóle nie pragnąć palić”. Rozróżnienie pożądań oraz aktów woli drugiego rzędu sugeruje, że posiadanie jednostkowych chęci posiadania określonych pragnień nie wystarczy do zapewniania wolności działań. Frankfurt chce pokazać, że prócz posiadania celów doraźnych, warunkiem wolności działań (oraz bycia osobą) jest posiadanie również celu porządkującego. I choć wyraźnie stwierdza, że istotę bycia osobą należałoby umieścić w jej zdolnościach nie tyle poznawczych, co wolitywnych³⁴, to jego wskazanie na konieczność istnienia ogólnego celu porządkującego całość działań zbliża go bardziej do Akwinaty³⁵, niż do Burydana.

3. SAMOWIEDZA A POWINNOŚĆ: TOMASZ Z AKWINU I LAWRENCE A. BLUM

Podobnie jak Harry Frankfurt, Tomasz z Akwinu postuluje istnienie aktów woli drugiego rzędu³⁶ oraz twierdzi, że człowiek jest wolny ze względu na swoją zdolność do refleksji nad własnym działaniem –

³² „[...] jest możliwe – acz mało prawdopodobne – że istniałby podmiot działania posiadający pragnienia drugiego rzędu, a nie dokonujący aktów woli drugiego rzędu. Stworzenie takie nie byłoby, moim zdaniem, osobą”. Tamże, s. 27–28.

³³ Tamże, s. 28.

³⁴ „Twierdząc, iż istota bycia osobą zasadza się nie na rozumie, lecz na woli, daleki jestem od sugerowania, że istota pozbawiona rozumu może być osobą. Albowiem tylko dzięki swoim władzom rozumowym osoba może odnosić się w sposób krytyczny i świadomy do swojej własnej woli i kształtować akty woli drugiego rzędu. A zatem struktura woli osoby zakłada, że jest ona istotą racjonalną”. Tamże, s. 29.

³⁵ Zob. *STH I^a-IIae* q. 10 a. 1 co.

³⁶ „Czynności woli mogą być swym własnym przedmiotem, chcę bowiem własnego chcenia, miłuję własną miłość”. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I^a-IIae, q. 11, a. 3, arg. 3.

argumentuje, że „człowiek jest panem swoich działań ze względu na swoje zdolności do rozważań nad nimi”³⁷. Namysł rozumu jest źródłem istnienia aktów woli drugiego rzędu (a w konsekwencji źródłem wolności), ponieważ namysławiający się rozum odnosi się do przeciwnych możliwości (*ratio deliberans se habet ad opposita*), dzięki czemu idąca za tym namysłem wola również może zwracać się ku różnym możliwościom, w jednym bądź drugim kierunku (*voluntas in utrumque potest*). Ale w przeciwieństwie do amerykańskiego filozofa stoi na stanowisku, że funkcję artykułowania aktów drugiego rzędu sprawuje rozum, nie wola³⁸. Według Akwinaty, to racjonalna wiedza jest tym, co weryfikuje i kontroluje akty drugiego rzędu, a w konsekwencji – jest gwarantem zarówno wolności działania, jak i rozróżnienia prawdziwego i pozornego dobra oraz wyboru tego pierwszego. Tomasz argumentuje, że specyficzne dla człowieka działanie wymaga nie tylko wiedzy o celu, ale również dodatkowo wiedzy dotyczącej tego, dlaczego coś jest celem oraz wiedzy o proporcjonalnych środkach do niego wiodących. Innymi słowy, kiedy człowiek wykonuje A ze względu na B, nie wykonuje on niczego więcej niż to, co robią zwierzęta; ale kiedy robi on A ze względu na B oraz dodatkowo jest zdolny do namysłu dlaczego B jest celem A – jego działania są ludzkie i wolne. Tomasz podkreśla, że wolność działania wymaga refleksji dotyczącej motywacji, pożądań i ich relacji do celu. Wiedza na ich temat stanowi konieczny warunek wolnego działania³⁹. Tomaszowe sądy rozumu drugiego rzędu pełnią

³⁷ Tamże, q. 6, a. 2, ad 2. Mechanizm refleksji nad swoim działaniem i rozpoznania siebie jako podmiotu działającego (moralnego) Tomasz wyjaśnia, podobnie jak Harry Frankfurt, poprzez rozróżnienie dwóch sądów intelektu: kiedy pragnę A, pragnę go na podstawie pierwszego sądu intelektu, w którym A jest przedstawione jako dobro i sąd ten zezwala na A. Jednakże Tomasz wymienia również drugi sąd intelektu będący wynikiem pracy wyższej władzy rozumu, a który dotyczy decyzji nakierowanej na cel. Tomasz wiąże dwa poziomy rozumu z dwoma rodzajami sądu. Pierwszy z nich jest sądem pierwszego rzędu dotyczącym nakierowania na dobro. Z kolei sąd drugiego rzędu dotyczy sądu rzędu pierwszego. Zob. tamże, q. 15, a. 4, ad 1.

³⁸ Choć za św. Augustynem wspomina o aktach „chcenia chcenia” i „miłowania miłości”. Zob. Sth I-IIae, q. 11, a. 3, arg. 3.

³⁹ Dlatego rodzaj intelektualnego osądu, który zwraca się do własnych sprawności i cnót potrzebnych do działania jest dokładnie tym, co Tomasz nazywa wewnętrzną zasadą działania: „Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet [...] sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare [...] liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in Princ. Metaphys. [...] Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia

analogiczną funkcję co akty woli Frankfurta; sprawiają, że związek działań i pragnień traci swój naturalny i mechaniczny charakter. Krytyczna refleksja rozbija przyczynowo-skutkowy związek przekonania i pragnienia z jednej strony, oraz pragnienia i działania z drugiej strony.

Jednym z powodów, dla którego Tomasz z Akwinu umiejscowił weryfikującą pragnienia funkcję w rozumie (a nie w aktach woli)⁴⁰ był jego sceptyczny stosunek do skuteczności woli w formułowaniu sądów drugiego rzędu. Uważał, że pragnienia pierwszego rzędu nie są wystarczającą podstawą do formułowania aktów woli drugiego rzędu. Podejrzliwą postawę wobec wystarczalności woli zajmował również Lawrence A. Blum. Argumentował, że „nie jest w naszej mocy spowodować, byśmy przejęli pewną postawę lub wyznawali jakąś wartość jedynie dzięki wysiłkowi woli i nakierowaniu uwagi; ani nie jest na ogół w naszej mocy, byśmy uwolnili się od niepożądanych skłonności i wartości (oraz emocji) w taki właśnie sposób”⁴¹. Jego zdaniem, działanie woli nie wystarczy, aby nadać kierunek szczegółowym pragnieniom, wola nie posiada mocy zweryfikowania pragnień, sam zamiar woli wyrażony w zdaniu „chcę nie odczuwać pragnienia palenia” nie wystarczy do porzucenia nałogu, ponieważ – jak spytałby Akwinata – skąd wola może wiedzieć, czego ma chcieć?

Jednego z wyjaśnień może dostarczyć Harry Frankfurt, który proponuje uczucia i pragnienia pierwszego rzędu (Burydanowską aprobatę i dezaprobatę) interpretować jako własne i wewnętrzne lub nie-własne i zewnętrzne:

bruta [...] tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia [...] Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo”. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 24, a. 1, co. Współcześnie Mirosław Rutkowski podkreśla, że w działanie wymaga nie tylko pożądania, lecz również sądu dotyczącego relacji między pożądaniem a celem. Takie sądy nazywa quasi-motywacyjnymi. Zob. M. Rutkowski, dz. cyt., 27.

⁴⁰ Należy jednakże dodać, że umiejscowienie tej funkcji w sędzie rozumu swoje uzasadnienie znajduje w ogólniejszej teorii poznania Tomasza, według której wola aktualizuje się w wyniku zetknięcia z treścią przedstawioną przez intelekt. Akty woli są zatem zareagowaniami na treść dostarczaną przez rozum. Zob. „Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta [...] tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia”. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 24, a. 1, co.

⁴¹ L. A. Blum, *Wola, uczucia i podmiot* [w:] *Filozofia podmiotu*, dz. cyt., s. 472.

[...] uczucia są wobec nas zewnętrzne po prostu wtedy, gdy wolelibyśmy ich nie mieć lub gdy wolelibyśmy, by nami nie kierowały; wewnętrzne są natomiast wtedy, gdy ich pojawienie przyjmujemy z aprobatą lub obojętnie akceptujemy. W tym ujęciu uczucie jest jednoznacznie własne, gdy pozostaje zgodne z tym, co chcemy lub gotowi jesteśmy odczuwać, zaś uczucie, którego występowanie spotyka się z naszą dezaprobatą, nie jest własne w ścisłym sensie⁴².

Innymi słowy, za pomocą pragnień drugiego rzędu wola odnosi się do podstawowych pragnień (upodobań i niechęci), posługując się kryterium uznania ich za własne lub nie własne. Rzucająca palenie osoba formułuje pragnienie drugiego rzędu („Nie chcę odczuwać pragnienia zapalenia”) w sytuacji, gdy pierwotną chęć zapalenia papierosa nie uznaje za swoje własne odczucie. Uczucia aprobujemy lub nie w zależności od ich zgodności z „preferowaną przez nas wizją samego siebie”⁴³.

Analizując proces przemiany moralnej Blum argumentuje, że „nie można [jej – przyp. M.P.] zrozumieć bez jakiegoś wyobrażenia moralnego ja”⁴⁴. Przemiana polegająca na świadomym wyborze woli (wyrażającym się w sądach drugiego rzędu) podjęcia pewnych działań lub rezygnacji z wykonywania innych działań zakłada samowiedzę; znajomość samego siebie jest podstawą⁴⁵, na której bazują akty woli drugiego rzędu. Jeżeli pierwszą reakcją osoby rzucającej palenie na widok papierosa będzie burydanowska aprobata („Tak, mam wielką ochotę zapalić”), a jej kolejną reakcją będzie pragnienie drugiego rzędu („Nie chcę odczuwać pragnienia zapalenia”), to na podstawie czego uformowało się to konkretne pragnienie? Na podstawie czego wola osoby rzucającej palenie koryguje uczucie aprobaty wobec perspektywy zapalenia? Jak wyjaśnić to, że wola posiada zdolność weryfikacji treści pragnień pierwszego rzędu?

Inaczej mówiąc – czym charakteryzuje się ten typ wiedzy, na podstawie którego formułują się akty woli drugiego rzędu? Zdaniem Tomasza, jeżeli akty woli pierwszego rzędu są zareagowaniami na sądy wyrażające wiedzę o dobru, to źródłem aktów woli rzędu wyższego nie jest już sąd intelektu wyrażający wiedzę pochodzącą z poznania zmysłowego, lecz taki sąd intelektu, poprzez który działający podmiot odnosiłby się do „Bożych zasad”. Tomasz pisze:

⁴² H. Frankfurt, *Identyfikacja i zewnętrzność [w:] Filozofia podmiotu*, dz. cyt., s. 369.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ L. A. Blum, dz. cyt., s. 486.

⁴⁵ Nie zaś Boże zasady, jak chciałby Tomasz.

Ostateczne postanowienie należy do zakresu działania wyższej władzy, której zadaniem jest osądzać postanowienia wszystkich innych czynników [...]. Otóż nie ulega wątpliwości, że osądzanie wszystkich spraw należy do wyższych zadań rozumu; gdyż sam rozum osądza świat zjawisk zmysłowych, natomiast sprawy odnoszące się do ludzkiego postępowania trzeba osądzać w świetle Bożych zasad, a to należy do wyższych zadań rozumu. Dlatego żadne postanowienie rozumu nie może być ostateczne tak długo, dopóki nie ma pewności, czy sprzeciwia się lub nie sprzeciwia się zasadom Bożym⁴⁶.

Akty woli drugiego rzędu, których zadaniem jest kontrola pragnień i działań, pochodzą z poznania najwyższych zasad-norm kierujących ludzkim zachowaniem. Tomasz nazywa je „Bożymi zasadami” lub prawem naturalnym⁴⁷. Na przykład, postanowiwszy zerwać z nałogiem człowiek może żywić dwa sprzeczne pragnienia: palenia oraz wstrzymania się od palenia. Jednak na wyższym poziomie, człowiek taki może żywić pragnienie drugiego rzędu („Chciałbym nie pragnąć palić”), którego źródłem jest sąd rozumu wyrażający „Bożą zasadę”, czyli normę prawa naturalnego o powszechnym pragnieniu dobra.

Te rozważania Tomasza znajdują dodatkowe uzasadnienie w jego koncepcji dobra jako ostatecznego celu działania. Jeżeli rozum identyfikuje dobro jako ostateczny cel działania⁴⁸, to sąd taki wywołuje pragnienie dobra⁴⁹, które nie jest pragnieniem konkretnego dobra, lecz pragnieniem (wołą) wyboru poszczególnych dóbr. Wola wyrażona w sądzie „Chciałbym nie pragnąć palić” jest dokładnie wolą pragnienia dobra i unikania zła, ponieważ jeżeli palenie jest rozpoznane jako szkodliwe (jako nie-dobro), to w akcie woli drugiego rzędu wyrażone jest pragnienie dobra w ogóle, które to pragnienie realizowałoby się poprzez posiadanie pragnień nakierowanych na konkretne dobra. Innymi słowy, akty woli drugiego rzędu kierujące pragnieniami i wynikającymi zeń działaniami odnoszą się do ostatecznych zasad prawa naturalnego rozpoznanych przez rozum. Dlatego moralne działanie wymaga sformułowania sądów drugiego rzędu, w których rozum osądza warunki zamierzonego działania w świetle Bożych zasad⁵⁰.

⁴⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I^a-IIae, q. 15, a. 4 co.

⁴⁷ W kontekście rozważań na temat pokuty, Akwinata zwraca uwagę, że zwrócenie się ku własnym motywacjom działań (jak w przypadku, gdy ktoś żałuje zła, które popełnił) należy do prawa naturalnego, zob. tenże, *Summa theologiae*, III, q. 84, a. 7, arg.; q. 84, a. 10, ad. 4.

⁴⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I^a-IIae, q. 94, a. 2, co.

⁴⁹ Zob. P. Lichacz, O.P., *Did Aquinas justify the transition from “is” to “ought”?*, Warszawa 2010.

⁵⁰ Można jednak z powodzeniem formułować pragnienia drugiego rzędu, nie odwołując się do znajomości Bożych zasad, jak w sytuacji, w której osoba rzucająca

Lawrence A. Blum i Tomasz z Akwinu krytycznie odnoszą się zatem do stanowiska stwierdzającego, że to wola nadaje kierunek naszym pragnieniom i działaniom. Obaj kierują się podobną intuicją, zgodnie z którą, po pierwsze, pragnienia drugiego rzędu mają za zadanie korygować dążenia i zamiary, a po drugie, same nie są wystarczające, ponieważ są mało efektywne w kierowaniu pragnieniami i działaniami z nich wypływającymi. Wątpliwą skuteczność pragnień woli drugiego rzędu pokazuje następujący przykład: osoba ofiarująca ubogiemu jałmużnę może pragnąć, by przy czynności tej kierowała się pragnieniem dobra ubogiego. Jest to sytuacja, w której formułując twierdzenie „Robiąc X, chciałbym kierować się motywacją A” podmiot działający wyraża pragnienie posiadania określonych intencji zmierzających do pewnych działań. Zgodnie z koncepcją Frankfurta, sąd stwierdzający posiadanie określonej motywacji również jest sądem wyrażającym pragnienia drugiego rzędu⁵¹. Działaniom towarzyszy intencja, jednak trudno wskazać – zdaniem Bluma i Akwinaty – w jaki sposób wola jest w stanie wymusić posiadanie określonych intencji i pragnień.

W konsekwencji, i Tomasz i Blum postulują umocowanie pragnień drugiego rzędu w samowiedzy⁵². Dla Bluma pragnienie woli wynika z obrazu samego siebie, z pewnej wiedzy o samym sobie, swoich

palenie wyraża pragnienie pozbycia się chęci palenia, a nie posiada wiedzy o Bożych zasadach. Osoba, która chce rzucić palenie, a mimo to wciąż pali i wyraża swoją chęć w sądzie „Chciałabym nie chcieć palić” formułuje sądy drugiego rzędu na podstawie krytycznej oceny własnych działań: jeżeli pragnę A, a czynię nie-A, ponieważ moje czynienie nie-A wypływa z niedostatecznego pragnienia A, to mogę sformułować sąd stwierdzający, że pragnę pragnienia A. Wydaje się, że osoba taka nie potrzebuje, jak sugeruje to Tomasz z Akwinu, znajomości Bożych zasad ani żadnego innego typu „wyższej” wiedzy, by móc sformułować sądy dotyczące pragnień drugiego rzędu. Jeżeli jednak sformułowanie aktów drugiej woli niekoniecznie opiera się na znajomości Bożych zasad, oznacza to, że sądy mogą opierać się na jakimś innym źródle. Na źródło pragnień drugiego rzędu składa się zarówno wiedza pochodząca od zmysłów (stwierdzająca szkodliwość palenia), jak i krytyczna refleksja nad samym sobą, w której porównywaloby się pragnienia woli oraz efektywność własnych działań.

⁵¹ H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, s. 23.

⁵² „(1) utożsamienie moralnej podmiotowości z wolą, zdolnością wyboru i decydowania, rozumem, czyli z tym, czego jesteśmy sprawcami i to jest całkowicie pod naszą kontrolą; (2) traktowanie emocji i uczuć jako zewnętrznych wobec podmiotowości moralnej. Konsekwencją tych dwóch przesłanek jest teza, że jako podmioty moralne nie mamy żadnej kontroli nad doświadczanymi przez nas uczuciami i emocjami. Nie mamy kontroli nad tym, czy doświadczamy poszczególnych uczuć i emocji, bo uczucia i emocje przychodzą do nas z zewnątrz. Ich charakter spowodowany jest czymś, co nie jest częścią naszego ja moralnego”. L. A. Blum, dz. cyt., s. 486.

dyspozycjach, uczuciach, zamiarach i przekonaniach⁵³. Blum zakłada, że działania wynikają z pragnień i przekonań, a jeżeli działanie jest sprzeczne z deklarowanymi przekonaniem czy pragnieniami, źródłem tej sprzeczności należy się doszukiwać w samym sobie, tzn. we własnej nieautentyczności swych przekonań i pragnień. Jego zdaniem, samowiedza jest kluczowym elementem zapewnienia ciągłości oraz jedności między przekonaniem i pragnieniem; to dzięki wiedzy o samym sobie działający podmiot może dokonać oceny swoich działań, skorygować je i w przyszłości poprawić; samowiedza jest warunkiem przemiany moralnej.

Akwina również wskazuje na decydującą rolę samowiedzy, na którą składają się sądy dotyczące własnych pragnień, motywacji, intencji i ich relacji z celami. Dodatkowo, Tomasz postuluje odnośnienie swoich pragnień do ostatecznego celu, ponieważ cel ten stanowi właściwą perspektywę oceny oraz ewentualnej korekty pragnienia woli i działania. Poznanie ostatecznego celu jest równoznaczne z wiedzą o powinności (Bożych zasadach). Na przykład twierdzenie „Chcę nie pragnąć palić”, zdaniem Tomasza wynika z twierdzenia „Powinam chcieć nie pragnąć palić”. Cel spełnia funkcję porządkującą, ponieważ organizuje wszystkie działania⁵⁴. Wolne działanie wymaga nie tylko racjonalnej refleksji nad samym sobą (nad własnymi pragnieniami oraz ich związkiem z działaniami), lecz również wiedzy o powinności (celu ostatecznym), której zadanie polega na uporządkowaniu całości działań.

Zakończenie

Omawiani filozofowie wspólnie zwracają uwagę na trudności związane z przyczynowo-skutkową teorią działania. Jeżeli działanie miało by wpływać z pragnienia (motywacji, intencji itp.) tak jak przyczyna wpływa ze skutku, to powstaje problem z uzasadnieniem wolności działań, a w konsekwencji – z odpowiedzialnością za nie. Jedną z prób rozwiązania tej trudności (proponowaną przez Jan Burydana, Tomasza z Akwinu i Harry’ego Frankfurta) polega na postulowaniu przeniesie-

⁵³ L. A. Blum przywołuje inną ilustrację swojej koncepcji: gdy ktoś deklaruje się jako przeciwnik rasizmu, a mimo to zdarza mu się zachowywać w sposób lekceważący i obraźliwy wobec innej rasy, to, jego zdaniem, powinien dokonać samooceny, tzn. krytycznie przyrzeć się swoim przekonaniom i uczuciom, czy na pewno jego przekonania i pragnienia są antyrasistowskie. Zob. L. A. Blum, dz. cyt., s. 477.

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I^a-II^ae, q. 18, a. 9, co.

nia wolności wyboru i działań na poziom pragnień drugiego rzędu, w których podmiot działający stwierdza chęć posiadania lub nieposiadania określonych pragnień, z których wypływają działania.

Rozwiązanie to zakłada, że podmiot działający jest odpowiedzialny tylko za te działania, które wypływają z jego wolnej woli, tzn. są dobrowolne. Pogląd ten krytykują zarówno niektórzy średniowieczni teologowie (Anzelm z Laon, Piotr z Kapui i Wilhelm z Auxerre) argumentując, że konstytucja istoty człowieka jest właśnie taka, że do pewnego stopnia odpowiada on nie tylko za to, co wynika z jego woli, ale także za to, co należy do jego natury (*pro-passiones*), jak i Lawrence A. Blum, którego zdaniem wola nie jest w stanie samodzielnie przeprowadzić przemiany moralnej. Blum i Akwinata dzielą przekonanie o niewystarczalności woli (jej aktów drugiego rzędu) w jej funkcji bycia źródłem wolnego działania i wspólnie wskazują na samowiedzę, która miałaby poprzedzać formułowanie aktów woli drugiego rzędu. Uważają, że niewystarczalność woli wypływa z tego, że nie jest ona zdolna do formułowania pragnień drugiego rzędu; ich treść musi wypływać z wiedzy, która jest tożsama z poznaniem samego siebie. Blum opisuje ją w kategoriach „wglądu w moralne ja”⁵⁵, z kolei dla Akwinaty na samowiedzę składają się poszczególne akty odnoszenia się do własnych przekonań, pragnień, motywacji, celów⁵⁶.

Tomasz dalej jednak pyta: w jaki sposób podstawą formułowania pragnień drugiego rzędu może być samowiedza (poznanie własnych przekonań, pragnień i celów)? W jaki sposób działający podmiot mógłby z uzyskanej wiedzy o samym sobie (np. że żywi on przekonanie A oraz związane z nim pragnienie B) wyprowadzić wniosek, że należy podjąć działanie C? Wydaje się również, że analogiczną wątpliwość dotyczącą źródła aktów woli formułuje Harry Frankfurt, gdy rozróżnia pragnienia drugiego rzędu od aktów woli drugiego rzędu: tylko w tych drugich może wyrażać się wolna wola, ponieważ tylko akty woli (a nie pragnienia) mogą wiązać się z poznaniem i sformułowaniem ogólnego

⁵⁵ L. A. Blum, dz. cyt., s. 486.

⁵⁶ Na gruncie tomizmu nie jest możliwa samowiedza, która polegałaby na jakimś wglądzie w samego siebie typu introspekcji. Zob. R. T. Lambert, *Self-Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Bloomington 2007; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; M. Płotka, *Między refleksją a introspekcją. Problem poznania samego siebie w filozofii średniowiecznej* [w:] *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*, red., K. Dąbrowska, B. Olszewski, M. Rupniewski, E. Wyrębska, M. Zawidzki, Łódź 2009.

celu działania, który z jednej strony spełnia funkcję uporządkowania i zhierarchizowania wszystkich poszczególnych działań, a w którym, z drugiej strony, wyraża się samowiedza. Dla Akwinaty poznanie celu ogólnego, choć musi odbywać się w kontekście poznania samego siebie, wymaga nabycia dodatkowej wiedzy, która dotyczy powinności (Bożych zasad). Innymi słowy, pragnienie chcenia A musi wynikać z powinności pragnienia chcenia A. Na przykład, osoba chcąca zerwać z nałogiem może stwierdzić, że chce przestać palić (akt woli pierwszego rzędu); jednocześnie, w wyniku nabycia samowiedzy (poznania własnego zdrowia, własnych dyspozycji w zakresie wytrwałości w decyzjach, przekonań co do celów itd.) wyraża akt woli drugiego rzędu, w którym stwierdza, że chciałaby chcieć przestać palić. Jednak warunkiem skuteczności przeprowadzenia działania (porzucenia nałogu) jest dodatkowo sformułowanie sądu dotyczącego celu ogólnego, tj. takiego celu, który dostarczyłby uzasadnienia dla posiadania określonych pragnień drugiego rzędu, a w konsekwencji – dla wypływających z nich konkretnych działań. Innymi słowy, chcąc rzucić palenie osoba może stwierdzić „Chciałabym chcieć przestać palić, ponieważ moim celem jest troska o zdrowie”⁵⁷. Od celu ogólnego (troski o zdrowie) zależy czy działający podmiot zechce zerwać z nałogiem tytoniowym oraz czy na jego podstawie oraz nabytej samowiedzy będzie formułował akty woli drugiego rzędu sterujące konkretnymi pragnieniami. Zauważmy, że na gruncie koncepcji Akwinaty przyczynowo-skutkowy związek pragnienia i działania zostaje rozerwany, ponieważ mimo że pragnienie jest źródłem działań, to jednocześnie jest ono wtórne wobec poznania celu.

Tomasz dodatkowo wskazuje, że właściwym źródłem aktów woli drugiego rzędu jest powinność. Argumentuje, że poznanie ogólnego celu porządkującego całość działań równoznaczne jest z poznaniem powinności (Bożej zasady). Dlatego właściwym wyrażeniem związku aktów woli i celu jest stwierdzenie: „Chciałabym chcieć przestać palić, ponieważ moim celem powinna być troska o zdrowie”.

⁵⁷ Zdaniem H. Frankfurta, tylko takie stwierdzenia dotyczące celu ogólnego gwarantują wolność działania i czynią działający podmiot osobą. Zob. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, s. 28.

DESIRE, WILL AND OBLIGATION: JOHN BURIDAN
VS. THOMAS AQUINAS ON HUMAN ACTION

Summary

The aim of the article is to present the role played by the will in human action in the accounts of Thomas Aquinas and John Buridan. The achievements of contemporary analytic philosophy are the context for considering medieval theories of action. First, I focus on second-order volitions whose objects are desires (John Buridan and Harry Frankfurt). Next, I present the modifications of this theory carried out by Thomas Aquinas and Lawrence A. Blum. They agree in postulating some kind of self-cognition as the source of second-order volitions; however, it would seem that Aquinas, who argues for placing the source of such acts in obligation (God's principles), offers a significant improvement on Blum's account.

Magdalena Płotka