

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

Mateusz Kuźma

O woli jako przyczynie działania – na podstawie rozważań Bogusława Wolniewicza

*Praca licencjacka napisana pod kierunkiem
doktora Michała Głowali*

Wrocław 29.06.2011

Spis treści:

Strona tytułowa: s. 1,

Spis treści: s. 2,

Wstęp: s. 3-4,

Rozdział 1: Wprowadzenie: s. 4-5,

Rozdział 2: Sytuacje rozstajne: s. 5-6,

Rozdział 3: Przyjemność i wybór: s. 7-8,

Rozdział 4: Pojęcia, funkcje i aksjomaty związane z zagadnieniem woli: s. 8-12,

Rozdział 5: Prawo Ehrenfelsa: s. 12-13,

Rozdział 6: Hedoniczny mechanizm motywacji: s. 13-15,

Rozdział 7: Przyczyny działania. Wola jako przyczyna: s. 15-18,

Rozdział 8: Wolność woli: s. 18-22,

Rozdział 9: Zła wola: s. 22-24,

Zakończenie: s. 24,

Bibliografia: s. 25.

*...podmiotowi poznania [...] dany jest klucz
do zagadki, a klucz ten zwie się: wola.*

Schopenhauer

Wstęp. Celem mojej pracy jest wyjaśnienie, w jaki sposób wola jest przyczyną działania. Aby to uczynić, poddam analizie i komentuję poglądy profesora Bogusława Wolniewicza na interesującą mnie tutaj sprawę.

Wybór tematu rozumie się sam przez się, jako iż wola jest jednym z tych obiektów, wokół których najusilniej krąży myśl filozoficzna wszystkich czasów. Wśród wielu różnych rzeczy, które pchają człowieka do działania, zajmuje ona bowiem szczególne miejsce. To, jaka jest czyjaś wola, w najsilniejszy sposób określa, jaki ów ktoś jest: ludzie dobrej woli to dobrzy ludzie, zaś ludzie złej woli – to ludzie źli. Kierunek i kształt woli w dużej mierze decydują o tym, co się z danym człowiekiem dzieje, przy czym chodzi tu nie tylko o jego losy, lecz także o stan wewnętrzny: mamy poczucie, że jeśli coś takiego jak szczęście i spokój ducha w ogóle istnieją, to ściśle łączą się one z chceniem odpowiednich rzeczy w odpowiedni sposób. Wokół tak nurtujących problemów, jak te związane z naturą ludzkiego chcenia, nie sposób przejść obojętnie, a każda próba rzucenia na nie światła jest godna wysiłku.

Na swego przewodnika po tych trudnych kwestiach wybrałem profesora Wolniewicza, ponieważ jego myśl wyróżnia się co najmniej dwiema cechami, bez których nie ma porządnej filozofii: jasnością oraz odwagą. Ta ostatnia przejawia się choćby w tym, że w czasach takich, jak nasze, podejmuje się zagadnienia klasyczne, a na pojawiające się przy nich pytania udziela się odpowiedzi zupełnie niezgodnych ze smakiem sobie współczesnych, ale za to zgodnych z prawdą. Filozofia Wolniewicza łączy dialektycznie zarówno świeżość spojrzenia z poszanowaniem dla tradycji, jak i matematyczną precyzję z metafizyczną wrażliwością. Ciężko by było o kogoś, kto przeprowadziłby nas bezpieczniejszemu przez zawile ścieżki wiodące do poznania tego, co podług motta tej pracy jest kluczem do zagadki wszechświata.

Moją pracę rozpoczynają ogólne uwagi wprowadzające, które mają dawać wstępne rozeznanie na temat woli. Następnie zostaje przedstawiona bardzo ważna dla dalszych analiz idea sytuacji rozstajnej, a także pewne związki pomiędzy przyjemnością a wolą. W rozdziale czwartym omawiam kluczowe dla rozważanego zagadnienia pojęcia i aksjomaty, zaś w rozdziale kolejnym prezentuję pewne ważne prawo dotyczące dążeń. Później staram się wyjaśnić jeden z aspektów mechanizmu motywacyjnego ściśle z tamtym prawem związany. Rozdział siódmy zawiera ogólny opis wszelkiego ludzkiego działania i odpowiedź na pytanie o miejsce woli w całej sprawie – a więc wyjaśnienie zasadniczego problemu tutaj

podejmowanego. Praca kończy się rozważaniami o wolności oraz o złu, ponieważ – w przeświadczeniu autora – każdy, kto wypowiada się na temat woli, powinien być zdolnym do powiedzenia czegoś rozsądnego w tych dwóch kwestiach – choćby szkicowo.

1. Wprowadzenie. By móc z pożytkiem rozprawiać na trudny temat, potrzebne są zawsze jakieś wyjaśnienia wprowadzające; bez nich nie moglibyśmy nawet zacząć. Skupiają one naszą uwagę na pewnych aspektach przedmiotu i umożliwiają wstępne porozumienie. Tego rodzaju wyjaśnienia dotyczące woli znajdujemy w pracy profesora Wolniewicza *O związkach myślenia z językiem*¹. Pojawiają się one obok zasadniczych kwestii, którym ów tekst jest poświęcony, co jednak w niczym im nie urąga. Ostatnie zdanie pracy głosi: „Wola to czucie przefiltrowane przez myśl, czyli przez język”². Jak tę charakterystykę należy rozumieć?

Wola to coś specyficznego ludziom – nie są nam znane inne istoty, które by ją posiadały. Ludzka świadomość jest efektem syntezy dwóch składników: czucia (wrażliwości) oraz mowy (języka), które, rzecz jasna, mogą także występować z osobna (inne zwierzęta, komputery). Połączone ze sobą nabierają nowych własności i dają w efekcie wolę i myśl. Wola jest więc postacią czucia; taką, do której dołączył się język – jest czuciem o pewnych nowych cechach. Różni się znacznie od np. wrażliwości krokodyla, choć pod pewnymi względami jest do niej podobna.

Czucie może być bierne (hedonicznie obojętne) lub czynne (przyjemne albo przykre), tj. może być percepcją (wrażeniem) bądź emocją (wzruszeniem). Czucia zsintezowane z mową dają spostrzeżenia (w przypadku percepcji) oraz uczucia (w przypadku emocji). Emocje bezpośrednio pobudzają istotę żywą do ruchu, percepcje zaś tylko pośrednio – przez wzbudzenie emocji.

Podobnie jak każda postać wrażliwości wola kieruje się interesem, czyli odczuwaną potrzebą. Potrzeby te są różne i tworzą nawet pewną hierarchię. Każdy z nas jest zainteresowany tym, żeby nie bolało, żeby być zdrowym, żeby życiowo ekspandować. Istnieje wreszcie również interes sumienia: żeby czynić dobro, a zła unikać – choć ta ostatnia warstwa interesu oczywiście nie u wszystkich występuje.

¹ B. Wolniewicz, *O związkach myślenia z językiem*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003, s. 3-18.

² Ibidem, s. 18.

Trafność powyższych stwierdzeń może budzić wątpliwości, a same te stwierdzenia – mnóstwo dalszych pytań. Proponuję Czytelnikowi wziąć je w tym miejscu – próbnie – za dobrą monetę; dalsza część pracy rzuci na nie mocniejsze światło.

2. Sytuacje rozstajne. Wyjaśnienia kluczowe dla zrozumienia woli zaczerpniemy z cyklu prac poświęconych hedonizmowi. Prace te (*Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*³, *Motywy i motywacje*⁴, *Hedonizm i obowiązek I*⁵, *II*⁶, *Melioryzm contra pejoryzm*⁷) stanowią zwarty i bardzo przekonujący wykład z antropologii filozoficznej. Zakres zjawisk, nad którymi próbuje się w nich myślowo zapanować, jest bardzo rozległy – mimo to znajdujemy tam rozważania dotyczące wielu spraw szczegółowych. Moim celem jest wyłowienie z tych prac objaśnień na interesujący mnie tutaj temat.

Jedną z centralnych idei antropologii Wolniewicza jest idea sytuacji rozstajnej. Stosunkowo łatwo uchwycić, co ma się tu na myśli. Przypuśćmy, że ktoś proponuje mi papierosa. Aby dodać sprawie nieco pikanterii, załóżmy ponadto, że niedawno postanowiłem, iż nie będę palił. Sytuacja, w której się znalazłem, stanowi punkt wyjściowy pewnego zdarzenia będącego zmianą w moim życiu. Jest to właśnie tzw. sytuacja rozstajna, jako że rodzi się w niej kilka potencjalności; przyjmijmy, że dwie: bądź skuszę się na tę małą przyjemność, bądź też odmówię. Te nowe, potencjalne sytuacje to punkty końcowe życiowej zmiany. (Dla uproszczenia zakładamy ponadto, że trafnie oceniam swoje położenie, tzn. uważam za możliwe te sytuacje, które rzeczywiście są możliwe.) Któraś z potencjalnych sytuacji zrealizować się musi; zarazem tylko ode mnie zależy, co się stanie – nie mogę uchylić się od wyboru. Niezależnie od tego, co wybrałem, powiemy, że dokonałem pewnego czynu, tj. sprawiłem czy też spowodowałem jakąś zmianę; mówiąc słowami von Wrighta, na które Wolniewicz się powołuje, jakoś „wtrąciłem się do >>biegu zdarzeń w świecie<<”⁸.

W owym czynie, czyli po prostu w owym zdarzeniu, na które składają się punkt wyjściowy wraz z punktem końcowym, uczestniczył akt woli. Ów akt nie jest żadnym

³ B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003, s. 19-62.

⁴ B. Wolniewicz, *Motywy i motywacje*, [w:] J. Kaczmarek, R. Kleszcz (red.), *Wokół logiki i filozofii. Księga jubileuszowa z okazji 60 urodzin profesora Grzegorza Malinowskiego*, Łódź 2005, s. 105-118.

⁵ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek*, „Edukacja filozoficzna” 42 (2006), s. 21-33.

⁶ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, „Edukacja filozoficzna” 43 (2007), s. 5-19.

⁷ B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja filozoficzna” 47 (2009), s. 23-37.

⁸ B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny...*, s. 31.

nowym zdarzeniem czy zjawiskiem; można jednak trafnie powiedzieć, że sprawił on pewne zdarzenie – np. że dzięki niemu odmówiłem. (Sposób, w jaki akty woli łączą się z sytuacjami rozstajnymi, wygląda na dość tajemniczy. Na razie musi nam tu wystarczyć wstępne rozeznanie poparte introspekcją.)

W ten sposób idea sytuacji rozstajnej łączy się z zagadnieniem woli: tylko bowiem tam, gdzie sytuacja rozstajna ma miejsce, czyli tam, gdzie musi dokonać się jakieś sprawstwo, mamy do czynienia z wolą. Podzielam zdanie, pod którym podpisałby się Wolniewicz⁹, że obserwacja postępowania ludzkiego w takich sytuacjach jest jedynym wiarygodnym źródłem informacji na temat tego, czego dany człowiek tak naprawdę chce: jaka jest jego wola.

Różne opcje, które otwierają się przed nami, gdy jesteśmy w sytuacji rozstajnej, wymagają odmiennego wysiłku. Podczas działania przez zaniechanie, które polega na tym, że nie ingerujemy w bieg zdarzeń, wysiłek mięśni oraz umysłu jest najmniejszy – co nie znaczy oczywiście, że nie występuje tu sprawstwo. Nawet bowiem w przypadku opcji, która wymaga minimalnego wysiłku ze strony tych dwóch rzeczy, mamy do czynienia z udziałem woli w jej urzeczywistnianiu.

Wydaje mi się, że kwestia relacji, jaka zachodzi pomiędzy wysiłkiem woli, mięśni i umysłu a różnymi rodzajami sprawstwa, nie jest do końca jasno przedstawiona w pracach Wolniewicza. Tak np. na stronie trzydziestej czwartej tekstu *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa* opisuje się sprawstwo pasywne jako „czyn z udziałem najmniejszego wysiłku umysłu lub mięśni, jaki tylko w danej sytuacji wyjściowej jest możliwy”¹⁰, chwilę wcześniej¹¹ sugerując, że zachowanie pasywne wiąże się z minimum wysiłku i napięcia woli. Ponadto czyni się w innym miejscu¹² pewne sporne założenia na temat przyjemności płynącej z wysiłku¹³.

Poprzestaję na wskazaniu powyższych trudności, nie podejmując się próby ich definitywnego usunięcia, ponieważ nie dysponuję wyjaśnieniami zdolnymi to uczynić.

⁹ Por. szczególnie B. Wolniewicz, *Melioryzm...*, s. 27-28.

¹⁰ B. Wolniewicz *Hedonizm teoretyczny...*, s. 34

¹¹ Ibidem, s. 34.

¹² B. Wolniewicz, *Motywy...*, s. 114-115.

¹³ Chodzi o założenie, że wysiłek woli jest zawsze przykry oraz o założenie, że wartość hedoniczna wysiłku sumuje się z wartością hedoniczną stanu rzeczy, który chce się osiągnąć. Trochę więcej na ten temat mówię w rozdziale szóstym.

3. Przyjemność i wybór. Jedno z najciekawszych pytań antropologicznych brzmi następująco: dlaczego ludzie postępują tak a nie inaczej – będąc w sytuacji rozstajnej wybierają jedno zamiast drugiego? (Lub nieco odmiennie: dlaczego kierunek ich woli jest taki a nie inny?) Podobnie jak w przypadku wszystkich pytań rdzennie filozoficznych brzmi ono prosto, natomiast odpowiedź na nie jest trudna. Nie pytamy tu bowiem o to, dlaczego w takiej to a takiej sytuacji ktoś postąpił tak a tak – to na ogół stosunkowo łatwo ustalić. Chcemy poznać ogólny mechanizm wszelkiego ludzkiego działania; łatwo widzieć, że jest on wielce skomplikowany (na tyle, że posłużenie się tu słowem „mechanizm” jest oczywistym nadużyciem). Skomplikowanie samej rzeczy odzwierciedla się z kolei w skomplikowaniu reguł nią rządzących – niełatwo więc je uchwycić.

Siła hedonizmu bierze się, między innymi, stąd, że dysponuje on dobitną i – przynajmniej na pierwszy rzut oka – wiarygodną odpowiedzią na pytanie, jaką opcję wybierze podmiot dążeń (gdy mówimy o ludziach, znaczy to także: podmiot woli), gdy stanie w sytuacji rozstajnej? Wybierze on mianowicie tę opcję, która będzie mu najprzyjemniejsza – odpowiada hedonizm, a wraz z nim jakaś część naszej duszy. Gdy jedna z opcji będzie mi przyjemniejsza od innych, to właśnie ku niej skieruje się moja wola, a za nią – czy też raczej wraz z nią – dążenie. I na odwrót – jeśli, dla przykładu, dążę do tego, by dotrzymać swojego postanowienia, to niechybnie jest mi to przyjemniejsze (lub mniej przykre), niż ulegnięcie pokusie; bez perspektywy przyjemności ani akt woli, ani sprzężone z nim dążenie nie nastąpią.

Według Wolniewicza w hedonizmie jest tyle prawdy, ile w prawie sformułowanym przez Ehrenfelsa; głosi ono, że „każdy akt woli zwiększa stan szczęśliwości w porównaniu ze stanem, który wystąpiłby, gdyby ów akt się nie pojawił”¹⁴. Kilka rzeczy trzeba tu od razu wyjaśnić. Po pierwsze: przyjmujemy, że opcje w sytuacjach rozstajnych są ze sobą porównywalne pod względem przyjemności, którą ze sobą niosą¹⁵. Po drugie: przez „wzrost szczęśliwości” rozumie się tu tyle, co „więcej przyjemności lub mniej przykrości”¹⁶. Po

¹⁴ Ibidem, s. 105.

¹⁵ O założeniu tym powiada się, iż jest ważne i sporne, nie podaje się natomiast racji, które za nim przemawiają (por. B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny...*, s. 43, 48-49, patrz także B. Wolniewicz, *Motywy...*, s. 113). Nie wiem, jakie argumenty przemawiają za tym założeniem, ani co skłoniło profesora Wolniewicza do jego przyjęcia; w każdym razie wydaje mi się ono dość rozsądne. Podobne założenia czyni się często w przyrodznawstwie dla potrzeb teoretycznych (ze świadomością, że ryzykuje się błąd i że dopiero odległe doświadczenia rozstrzygną ewentualnie, czy założenie było słuszne).

¹⁶ B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny...*, s. 44.

trzecie zaś: nie jest wcale tak, iżby w myśl prawa Ehrenfelsa przyjemność była zawsze celem działania – nie jest tak, bym za każdym razem miał zamierzać, że robiąc to a to osiągnę skutek w postaci przyjemności. Twierdzi się tu tylko tyle, że wzrost szczęśliwości zawsze współwystępuje z aktem woli – jest jego warunkiem koniecznym, a ów akt dla tegoż wzrostu wystarcza.

4. Pojęcia, funkcje i aksjomaty związane z zagadnieniem woli. W celu jasnego ukazania związków logicznych, które zachodzą pomiędzy prawem Ehrenfelsa a innymi sformułowaniami tezy hedonizmu, Wolniewicz posługuje się ich zapisami formalnymi. Przy okazji omawia własności wchodzących w skład owych formuł funkcji zdaniowych, które to charakterystyki rzucają sporo światła na naturę woli. Zanim jednak przyjrzymy się sprawie nieco bliżej, omówimy kilka ważnych związków, jakie zachodzą między podstawowymi pojęciami antropologicznymi. Dopiero bowiem dzięki temu będziemy mogli w pełni pojąć sens wspomnianych funkcji oraz pewnych twierdzeń.

Pierwszym z fundamentalnych pojęć, nad którymi się zatrzymamy, jest pojęcie dążenia. W antropologii Wolniewicza jest to pojęcie pierwotne, którego nie objaśnia się definicjami, lecz przez aksjomaty oraz uwagi wyjaśniające i komentarze do nich. Taka droga wydaje mi się uzasadniona, gdyż podzielam zdanie Wolniewicza, iż „związki pojęć podstawowych da się wyjaśnić tylko przez aksjomaty, czyli przez teorię, która by te pojęcia obejmowała łącznie”¹⁷. Koniec końców każda wiedza musi się odwołać do punktu, w którym objaśnienia się urywają. Nie ma więc sensu zarzut, iż rozprawiamy o dążeniu, a nie wyjaśniliśmy tak naprawdę, o czym mówimy. Wyjaśnimy, ale nieco inaczej, niż na ogół się coś wyjaśnia.

Zacznijmy od kilku uwag wprowadzających. Podmiotem dążeń może być wszelka istota czująca i tylko ona, przynajmniej według Wolniewicza. (Osobiście jestem skłonny przypisywać dążenia także roślinom, czyli – ogólnie – wszystkim istotom żywym; natomiast

¹⁷ Ibidem, s. 45. Można mieć wątpliwości, czy wyjaśnianie poprzez teorię (przeciwstawiane tu wyjaśnianiu poprzez definicje lub doraźne objaśnienia) dokonuje się tylko przez aksjomaty, czy także innymi środkami. Spójrzmy bowiem dla przykładu na podręczniki do teorii mnogości: zawierają one nieraz poboczne komentarze, uwagi czy innego rodzaju formuły, które dotyczą zbiorów, a nie są aksjomatami ani twierdzeniami; podobna sytuacja ma miejsce w pracach Wolniewicza, o czym zresztą wyżej napisałem. Wspomniane środki pomocnicze znacznie ułatwiają zrozumienie tego, co chcemy zrozumieć i ciężko byłoby utrzymywać, że w ogóle nie są wyjaśnieniami. Nadto wydaje się rozsądnym przypuszczenie, że bez tego rodzaju środków układ aksjomatów niewiele by nam powiedział.

przypisywanie ich kamieniom czy rzekom – tak jak to robią np. arystotelicy czy Schopenhauer – zdaje mi się dziomorfizacją przyrody, gdy przez tę ostatnią rozumieć nieuprawnione przypisywanie własności bytów ożywionych bytom nieożywionym. Dla naszych rozważań kwestia ta jest jednak drugorzędna, nie będziemy się więc przy niej zatrzymywać.) Dąży się zawsze do czegoś: mianowicie do osiągnięcia pewnego stanu rzeczy (na przykład do tego, by być bogatym, czyli – inaczej mówiąc – do bogactwa). Dążenia dzielą się wstępnie na dwa rodzaje: dodatnie (które są pogonią za czymś) oraz ujemne (które są ucieczką od czegoś).

Dążyć do czegoś to tyle, co tego czegoś chcieć. Gdy zaś mówimy o ludziach, znaczy to również tyle, co mieć taką wolę. To, że ktoś czegoś chce, czyli że taka jest jego wola, rozpoznaje się po tym, że jeśli tylko może to coś uczynić, to czyni. Podobnie, jeśli ktoś może coś sprawić i nie sprawia, daje tym samym dowód, że tego czegoś nie chce. Wola połączona z możliwością przeradza się w działanie. I na odwrót: jeśli działam, tj. jeśli robię coś dobrowolnie, to tym samym pokazuję, że tego właśnie chcę. (Przyjmuję za Arystotelesem, że z robieniem czegoś dobrowolnie mamy do czynienia tam, gdzie robi się coś świadomie i bez fizycznego przymusu.¹⁸⁾ Jeśli, dla przykładu, Małgosia skrzywdziła Jasia, to tym samym dała dowód, że chciała to zrobić – że do tego dążyła. Oczywiście może się zdarzyć tak, że po wszystkim będzie mówić, że „ona nie chciała”, być może nawet będzie jej szczerze żal; w każdym razie to czyny pokazują, czego tak naprawdę chcemy – nie zaś to, co sobie mówimy czy myślimy.

Zamiast mówić, że wola połączona z możliwością przechodzi w działanie, możemy również powiedzieć, że dążenie połączone z możliwością przeradza się w działanie, ponieważ „dążenie jako zjawisko psychiczne jest przejawem woli: gdzie nie ma dążenia, tam nie ma woli; a gdzie nie ma woli, tam nie ma też dążenia”¹⁹ – oczywiście uwaga ta dotyczy tylko dążenia ludzkiego. Jeśli ktoś ma możliwość, by zadziałać, to jego dążenie oraz działanie są, odpowiednio, wewnętrzną oraz zewnętrzną stroną jednego zjawiska. Tę pierwszą znamy z introspekcji, tę drugą z obserwacji. (Behawiorystyczna interpretacja prawa Ehrenfelsa brzmiałaby więc: każde działanie zwiększa stan szczęśliwości w porównaniu ze stanem, który nastąpiłby, gdyby do tego działania nie doszło.)

Przystępujemy teraz do omówienia formalnych własności funkcji zdaniowej: „podmiot woli x dąży, by było tak, że p” (w skrócie: $D(x:p)$), tj. – zgodnie z tym, co

¹⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1110 a-b.

¹⁹ B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny...*, s. 53.

powiedzieliśmy wcześniej – do wyjaśnienia przy pomocy aksjomatów, czym jest dążenie (lub inaczej: do ukazania, czym się ono na pewno odznacza)²⁰.

- (1) Jeśli zdania p i q przedstawiają tę samą sytuację, tzn. jeśli są sobie ściśle równoważne, to ściśle równoważne są sobie także zdania $D(x:p)$ oraz $D(x:q)$.

Np. to, że Małgosia dąży do skrzywdzenia Jasia, jest w istocie tym samym (tą samą sytuacją), co to, że Małgosia dąży do tego, by Jaś został przez nią skrzywdzony.

Najważniejszym aksjomatem charakteryzującym dążenie zdaje mi się „aksjomat niesprzeczności dążeń”:

- (2) Jeśli ktoś dąży do p , to nie dąży do $\sim p$.

Pokazuje on bowiem, że podmiot woli nie może chcieć w jednej sytuacji różnych rzeczy – to zaś z kolei pozwala odróżnić chcenie od rzeczy do niego podobnej, mianowicie od pragnienia (życzenia). Pragnienia bywają bowiem sprzeczne między sobą, a ponadto często jest tak, iż chceniu towarzyszy „sprzeczne” z nim pragnienie: tak np. naszej krzywdzącej Jasia Małgosi mogło towarzyszyć pragnienie, by Jaś nie został skrzywdzony. (Dla uproszczenia wywodów będziemy zakładać, że mamy do czynienia tylko z sytuacjami rozstajnymi dwudzielnymi, czyli takimi, w których istnieją tylko dwa uzupełniające się i zarazem wykluczające punkty końcowe. Aksjomaty oraz niektóre wnioski, do których dojdziemy, łatwo uogólnić na sytuacje, w których opcji jest więcej. Np. aksjomat niesprzeczności dążeń dla sytuacji rozstajnej, w której jest n opcji, głosiłby, że jeśli ktoś dąży do p_i , to – dla każdego j – nie dąży do p_j , gdzie $1 \leq i \leq n$, $1 \leq j \leq n$ oraz $i \neq j$.)

- (3) Będąc w sytuacji rozstajnej i nie dążąc do p , dąży się tym samym do $\sim p$.

Wstrzymanie się od dążenia do p (np. do zapobiegnięcia czyjejś krzywdzie) jest też pewnym dążeniem (tutaj: dopuszczeniem, by stała się krzywda) – przeciwnym temu

²⁰ Omawiamy wszystkie aksjomaty dotyczące dążenia, które pojawiają się w pracach Wolniewicza. Zestawienie tych aksjomatów można znaleźć na stronie dwudziestej dziewiątej pracy *Hedonizm i obowiązki*. Dowiadujemy się tam również, że ich lista jest „z pewnością niekompletna” i stanowi jedynie wystarczające dla stawianych sobie celów przybliżenie aksjomatyki właściwej. Wydaje mi się, że dla celów mojej pracy owa lista również wystarcza – a w każdym razie nie jestem w stanie zadowalać jej rozszerzyć.

pierwszemu. Aby ujrzyć prawdziwość tego aksjomatu, trzeba sobie uświadomić, że istnieją nie tylko dążenia czynne, lecz także bierne:

Potocznie „dążyć” do czegoś to tyle, co „usiłować”, „starać się” o coś, czy „zabiegać”. U nas natomiast może znaczyć także „godzić się” na coś, czy do czegoś „dopuszczać”.²¹

Łącząc omówiony powyżej aksjomat z poprzednim, otrzymujemy tezę, iż w sytuacji rozstajnej dążenie do $\sim p$ jest równoważne niedążeniu do p .

Według Wolniewicza nie ma „chceń iterowanych”²², czyli chcień, by czegoś chcieć. Aby oddać ten fakt w swoim formalizmie, Wolniewicz przyjmuje aksjomat:

$$(4) \quad D(x:D(x:p)) \leftrightarrow D(x:p).$$

W ten sposób podstawienie $D(x:p)$ w miejsce p w formule $D(x:p)$ jest zawsze jałowe: daje formułę równoważną wyjściowej. Formuła $D(x:D(x:p))$, która wyraża chcenie iterowane, zostaje tym samym – według Wolniewicza²³ – wyeliminowana, choć lepiej byłoby chyba powiedzieć, że zostaje wyeliminowane pewne związane z nią niebezpieczeństwo. Na mocy aksjomatu (4), formuły $D(x:D(x:p))$ oraz $D(x:p)$ są sobie bowiem równoważne – i jeśli ktoś uznaje jedną z nich, musi też uznać drugą; nie może więc np. twierdzić, że dąży do tego, aby dążyć do wydobywania się z lenistwa, a nie dąży do tego, by się z lenistwa wydobyć. (Formułę $D(x:D(x:p))$ można by wyeliminować jeszcze inaczej²⁴, mianowicie przyjmując, że podstawienie $D(x:p)$ w miejsce p w formule $D(x:p)$ daje zawsze formułę bądź bezsensowną, bądź fałszywą. Wybór sposobu, w jaki osiąga się tutaj swój cel, jest uzasadniany tym, że wybrana opcja jest formalnie najdogodniejsza²⁵.)

Podaję, że Wolniewicz przyjął formułę (4) za aksjomat głównie dlatego, że utrzymywanie, iż można dążyć do dążenia do p nie dążąc jednocześnie do p , służy najczęściej do mydlenia oczu²⁶. Innych racji na rzecz tego, że nie ma dążeń iterowanych, w pracach

²¹ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązki*, s. 31.

²² B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny...*, s. 47.

²³ Ibidem, s. 47.

²⁴ Por. uwagi Wolniewicza w tej sprawie: ibidem s. 46.

²⁵ Ibidem, s. 47.

²⁶ Por. ibidem, s. 47, gdzie powiada się o omawianym aksjomacie, że odrzuca on pedagogiczną mrzonkę, jaką jest tzw. samowychowywanie.

Wolniewiczza nie znajdujemy – a rzecz nie jest wcale oczywista. Nawet jednak zgodziwszy się na to, że ich nie ma, można mieć wątpliwości, czy aksjomat (4) adekwatnie ten fakt wyraża. W jego świetle bowiem – gdy rozumieć go dosłownie tak, jak powyżej stoi – jeśli chcemy jakiegoś chcenia, to chcemy także jego obiektu; i na odwrót: jeśli czegoś chcemy, to chcemy także tego naszego chcenia – jednemu chceniu jak cień towarzyszy drugie, iterowane.

Za aksjomaty charakteryzujące dążenie Wolniewicz uznaje również dwie poniższe formuły:

- (5) Jeśli x jest w sytuacji rozstajnej i dąży do p , to będzie p .
- (6) Jeśli x dąży do p , to przyjemniej mu dążyć do p , niż nie dążyć do p .

Aksjomat (5) wiąże pojęcie dążenia z ideą sytuacji rozstajnej i wyraża omówioną wcześniej intuicję, że wola połączona z możliwością przeradza się w działanie. Natomiast wyjaśnienia dotyczące aksjomatu (6) znajdują się w kolejnym rozdziale mojej pracy.

5. Prawo Ehrenfelsa. Powróćmy teraz do prawa Ehrenfelsa i zapytajmy: jakie światło rzuca ono na wolę? Zanim jednak odpowiemy na to pytanie, trzeba powiedzieć dokładniej, co rozumiemy przez owo prawo. W tym celu potrzebna jest nam jeszcze jedna funkcja zdaniowa, mianowicie: „podmiotowi x jest przyjemniej lub mniej przykro, gdy p , niż gdy q ”, co zapisujemy skrótowo: $P(x: p, q)$. Dzięki niej możemy sformułować prawo Ehrenfelsa jak następuje:

$$D(x:p) \rightarrow P(x: D(x:p), \sim D(x:p)).$$

Być może najłatwiej uchwycić sens tej formuły, czytając ją tak: koniecznym warunkiem dążenia do osiągnięcia stanu rzeczy p jest to, by dążenie do tego stanu (dążenie, a nie ów stan!) było przyjemniejsze niż niedążenie do owego stanu.

Powiedzieliśmy wcześniej, że będąc w sytuacji rozstajnej dwudzielnie i nie dążąc do p , dąży się tym samym do $\sim p$; wobec tego mamy dla takich sytuacji:

$$D(x:p) \rightarrow P(x: D(x:p), D(x: \sim p)).$$

Okazuje się, że implikację tę można wzmocnić do równoważności²⁷; ostatecznie otrzymujemy więc twierdzenie mówiące, że jeśli coś zależy tylko od x -a, to x dąży do tego czegoś wtedy i tylko wtedy, gdy przyjemniej x -owi do tego dążyć, niż nie dążyć.

Twierdzenie powyższe wiąże wolę z przyjemnością w sposób najbardziej jawny i dobitny – i trudno oprzeć się wrażeniu, że mówi coś bardzo ważnego. Uznawszy bowiem to twierdzenie, możemy udzielić ogólnej i zgoła nietrywialnej odpowiedzi na pytanie o kierunek woli w sytuacji rozstajnej. Zyskujemy ponadto kryterium, które pozwala stwierdzić, co komu sprawia przyjemność: jeśli ktoś do czegoś dąży, to znaczy, że dążyć mu do tego przyjemniej (lub mniej przykro), niż nie dążyć; jeśli zaś mówi przy tym coś przeciwnego, mamy pełne prawo uznać jego słowa za *sui generis* zasłonę dymną. Wszyscy łatwo się zgodzą, iż to, co człowiekowi sprawia przyjemność, pokazuje najlepiej, kim ów człowiek jest. Dzięki prawu Ehrenfelsa możemy powiedzieć równie dobrze: to, do czego dążysz – a zatem także to, jak działasz – pokazuje, kim jesteś. *Operari sequitur esse*.

Prawo Ehrenfelsa jest twierdzeniem teorii nazwanej „empirystyczną psychologią woli”. Teoria ta próbuje wytłumaczyć, czym jest dążenie, sprowadzając je do innych elementów psychiki („sprowadzić” znaczy tu tyle, co „związać funkcyjnie”). Jak widać, prawo Ehrenfelsa wiąże funkcyjnie dążenie z doznawaniem przyjemności. To jednak nie mówi nam jeszcze, jaki dokładnie czynnik psychiczny ma zawsze współwystępować w duszy z dążeniem; można powiedzieć ogólnie, że jest nim względny przyrost szczęśliwości – ale trzeba jeszcze wyjaśnić, jak liczony.

Będąc w punkcie początkowym sytuacji rozstajnej, podmiot nie ma bezpośrednio do czynienia z leżącymi w przyszłości punktami końcowymi, lecz z ich wyobrażeniami. Przedstawienie przyjemności związanych z przyszłym dążeniem do owych punktów końcowych jest tym właśnie, co nierozzerwalnie wiąże się z dążeniem czy też chceniem. Spróbujemy teraz powiedzieć, na jakiej zasadzie.

6. Hedoniczny mechanizm motywacji. Powróćmy do przykładu z papierosem i przyjrzyjmy się mu nieco bliżej. Punkty końcowe naszej sytuacji rozstajnej (p = „zapalił”, p' = „odmówił”) mają swoje wartości hedoniczne: $h(p)$ i $h(p')$ – właściwa jest im pewna „intensywność hedonicznego zabarwienia”²⁸. Dla ustalonego podmiotu – np. dla mnie –

²⁷ Zainteresowany Czytelnik znajdzie dowód tego faktu na s. 49-51 pracy *Hedonizm teoretyczny...* lub s. 30 pracy *Hedonizm i obowiązki*.

²⁸ B. Wolniewicz, *Motywy...*, s. 113.

wartości te są między sobą porównywalne (jedno jest mi przyjemniejsze bądź mniej przykre niż drugie). Swą wartość hedoniczną posiada również wysiłek woli (odpowiednio w oraz w'), jaki trzeba włożyć w dążenie do owych opcji. Warto w tym miejscu zauważyć, że ów wysiłek, który objawia się duchowym napięciem, jest nieodłączny od dążenia do dobrych celów; zanotujmy ponadto, że jest on nam nieprzyjemny (przynajmniej na ogół; według Wolniewicza – zawsze²⁹). Jest to zapewne głównym powodem, iż tak lichy mobilizujemy się ku dobremu. Naturalnie może się zdarzyć, że któraś z opcji nie wymaga żadnego wysiłku – jest tak, zdaje się, w przypadku samowoli i zachcianek.

Kierunek dążenia podmiotu można wyrazić przez gradient woli:

$$\Delta h = [h(p) + h(w)] - [h(p') + h(w')],$$

gdzie „+” oznacza operację składania wartości hedonicznych³⁰. Ponieważ z gradientem woli mamy do czynienia tylko w sytuacjach rozstajnych, dla których obowiązuje równoważnościowa wersja prawa Ehrenfelsa:

$$D(x:p) \leftrightarrow P(x: D(x:p), D(x: \sim p)),$$

to podmiot dąży do p wtedy i tylko wtedy, gdy $\Delta h > 0$, zaś dąży do p' wtedy i tylko wtedy, gdy $\Delta h < 0$. (Im wyższa wartość bezwzględna Δh , tym dążenie silniejsze.)

W naszym przykładzie $h(w) = 0$, tak więc dążenie do ulegnięcia pokusie nastąpi wtedy, gdy $h(p) > h(p') + h(w')$; w przeciwnym wypadku – tj. gdy $h(p) < h(p') + h(w')$ – nastąpi dążenie do dotrzymania postanowienia. Zważywszy na to, iż wysiłek woli, jaki trzeba włożyć w sytuacjach tego typu w odmowę bywa spory, oraz na to, że zapalić sobie jest dość przyjemnie, widzimy, że perspektywa przyjemności z odmowy musi być znaczna, aby w naszej sytuacji podmiot postąpił słusznie. (Szansa na dotrzymanie postanowienia pojawia się również wtedy, gdy sumienie obrzydzi nam opcję p. Rolę sumienia w motywacji zostawiamy jednak chwilowo na uboczu.)

²⁹ Ibidem, s. 114-115.

³⁰ Por. ibidem s. 114. Operacji tej nie określa się bliżej, wspominając jedynie, że przynajmniej pod pewnymi względami przypomina zwykłe sumowanie. Jestem skłonny zgodzić się z tym, że wartości hedoniczne jakoś się ze sobą składają, a w złożeniu tym odzwierciedla się kierunek woli. O zrobionym tu założeniu mogę powiedzieć mniej więcej to samo, co powiedziałem w przypisie piętnastym o założeniu, że opcje w sytuacjach rozstajnych są ze sobą porównywalne pod względem przyjemności, którą ze sobą niosą.

Na uwagę zasługuje również taki wariant naszej przykładowej sytuacji, w którym podmiotowi wprawdzie przyjemniej byłoby nie zapalić, jednakże wysiłek związany z odmową jest mu tak przykry, że ulega pokusie. Wariant ten pokazuje bowiem fałsz silnej tezy hedonizmu, która głosi, iż dąży się zawsze do tego, co jest przyjemniejsze.

7. Przyczyny działania. Wola jako przyczyna. Aby móc powiedzieć, w jaki sposób wola jest przyczyną działania, musimy najpierw przeanalizować ogólny schemat motywacji. W świetle antropologii Wolniewicza wola nie jest bowiem „żadną osobną dyspozycją czy >>władzą<<, lecz jedynie sposobem wzajemnego powiązania inteligencji z charakterem”³¹. Natura woli ujawnia się więc dopiero na tle pewnych innych rzeczy, nad którymi chcemy się teraz zatrzymać.

Przyczyną dążenia, a tym samym i działania, jest wszystko to, co stanowi adekwatną odpowiedź na pytanie: „dlaczego to zrobił?”. Na pytanie: „dlaczego zapalił?” można odpowiadać różnie: „bo go poczęstowano”, „bo jest nieopanowany”, „bo silnie tego pożądał” – i wreszcie: „bo tego chciał”. Tego typu odpowiedzi częściowe trzeba w jakiś sposób uporządkować i skompletować do dostateczności³² – tak aby ująć mechanizm działania w sposób w miarę przejrzysty i wyczerpujący.

Pierwszym ogniwem motywacyjnym – i zarazem motywem działania – jest doznanie przez podmiot pewnej sytuacji zewnętrznej: jej percepcja. (Dodajmy nawiasem, iż pojęcie motywu jest chwiejne³³, jako że za motyw możemy uznać nie tylko doznanie sytuacji, lecz także samą sytuację³⁴.) Percepcja zostaje przetworzona przez rozum teoretyczny w apercepcję

³¹ Ibidem, s. 116. Można przez to rozumieć, iż nie ma w człowieku jakiejś osobnej zdolności do postanowień, którą musielibyśmy wyodrębnić (tak jak wyodrębniamy np. rozum teoretyczny lub charakter), by uzyskać adekwatny opis działania.

³² Mówiąc o potrzebie uporządkowania i skompletowania tych odpowiedzi do dostateczności, mam na myśli potrzebę przedstawienia takiego opisu ludzkiego działania, w którym kolejne etapy motywacji są zaprezentowane zgodnie z ich rzeczywistą kolejnością i bez pominięcia żadnego z nich. Każdy bowiem z takich etapów łączy się z pewnym typem odpowiedzi na pytanie: „dlaczego to zrobił?” (np. etap, w którym interweniuje charakter podmiotu, wiąże się z takim typem odpowiedzi na powyższe pytanie, w którym wskazujemy cnotę czy wadę dyktującą uczynek).

³³ Por. B. Wolniewicz, *Motywy...*, s. 105-107. Na pracę *Motywy i motywacje* można patrzeć jako na próbę wprowadzenia porządku w obrębie tego obszaru myśli, z którym pojęcie motywu jest nieodłącznie związane.

³⁴ Wspomnijmy, że pewien kłopot jest sprawiany przez okoliczność, iż postrzegana sytuacja może być częścią sytuacji szerszej, jednocześnie przez podmiot postrzeganej (por. ibidem, s. 107). Komplikację tę pomijamy tutaj jako mającą charakter raczej logiczny niż etyczny i niebezpośrednio związaną z przedmiotem dociekań. Warto

intelektualną danej sytuacji: podmiot staje się świadomy otwierających się przed nim opcji oraz tego, że będzie musiał wybrać tylko jedną z nich (naturalnie interesują nas tu tylko sytuacje rozstajne, a więc te, w których tkwią pewne potencjalności, które podmiot – lepiej lub gorzej, lecz zgodnie z naszym założeniem (*vide* rozdział drugi) trafnie – rozpoznaje; ukryte możliwości stają się widoczne dla działającego dzięki jego doświadczeniu życiowemu).

Aby percepcja została przetworzona w emocję – i tym samym mogła skłonić kogoś do działania – musi natrafić na specyficzną dla siebie dyspozycję emocjonalną, tkwiącą w usposobieniu tego kogoś; innymi słowy: podmiot musi być na dany rodzaj sytuacji wrażliwy. Dzięki dyspozycjom emocjonalnym doznania stają się przyjemne bądź przykre.

Na dyspozycje emocjonalne można więc patrzeć jako na te własności podmiotu, które przetwarzają funkcyjnie percepcje w emocje. Ich rola polega również na tym, iż wybierają z doznawanej sytuacji to minimum, które jest właściwym motywem działania. Dla przykładu: na doznawaną sytuację składa się oprócz tego, że jestem poczęstowany papierosem także to, że właśnie wychodzę z domu; ta okoliczność może być dla motywacji istotna – np. miałem dawniej zwyczaj palić właśnie wtedy – lub też nieistotna – nie miałem takiego zwyczaju, a powiedzenie, iż właśnie wychodzę z domu, jest tylko wskaźnikiem czasu, dla powstającego we mnie dążenia obojętnym. Dyspozycje aktywują się dzięki odpowiednio przez siebie przykrojonemu fragmentowi sytuacji doznawanej.

Można wreszcie także spojrzeć na dyspozycje emocjonalne jako na pewne prawa, które rządzą naszym zachowaniem. Do tej sprawy jeszcze powrócimy.

Dyspozycje emocjonalne dzielą się na dwa rodzaje: należą bądź do warstwy interesu, bądź do charakteru. Te pierwsze są moralnie obojętne, te drugie nie. Dyspozycje składające się na interes podmiotu usposabiają go do dbałości o siebie i troski o swe potrzeby – np. o zdrowie i dobre samopoczucie. Dyspozycje charakterologiczne z kolei – tj. rysy charakteru – są naszym „słuchem moralnym na głos *daimonionu*”³⁵; dzięki nim jesteśmy zdolni do działania zgodnie z powinnością, gdy jest nam to niemiłe. (Taką dyspozycją jest np. stanowczość, która może spowodować, że – choć przyjemnie byłoby mi zapalić – odmawiam sobie; stanowczość sprawia, że ulegnięcie pokusie jest mi mimo wszystko bardziej przykre niż dotrzymanie postanowienia, a tym samym ułatwia dążenie w słusznym kierunku.)

jeszcze zauważyć, że i w nieco innym sensie niż ten, który jest wyjaśniany w pracy *Motywy i motywacje*, mawia się niekiedy o motywach – np. powiadając, że motywem była zemsta.

³⁵ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązki II*, s. 12.

Percepcja jest przetwarzana przez odpowiednią dyspozycję emocjonalną należącą do warstwy interesu w emocję utylitarną, to jest w pewną chęć zaspokojenia swej potrzeby (np. poczucia się lepiej pod wpływem działania nikotyny na organizm). W tym miejscu interweniuje materialny rozum praktyczny, czyli zbiór przekonań o tym, co być powinno; kierunek chęci może się okazać z owymi przekonaniami zgodny lub niezgodny, bądź też wreszcie stan rzeczy, który wyniknąłby z zaspokojenia chęci, może być moralnie obojętny. W trzecim przypadku rozum praktyczny kończy swoją interwencję, a dalsza część motywacji przebiega u człowieka jak u innych zwierząt: zgodnie z prawem Ehrenfelsa podmiot dąży do tego, do czego przyjemniej mu dążyć, co znaczy tutaj: do tego, czego kierunek został wytyczony przez emocję utylitarną.

Również wtedy, gdy kierunek chęci jest zgodny z nakazami sumienia, rozum praktyczny wyłącza się z gry (chyba, że charakter jest zły – wtedy możemy mieć do czynienia z dążeniem antymoralnym, o którym będzie jeszcze mowa). Podobnie jak w przypadku, gdy cel, ku któremu zmierza emocja utylitarna, jest dla rozumu praktycznego obojętny, tak i tutaj podmiot nie odczuwa dobrze nam skądinąd znanego napięcia czy też „nacisku na wolę”. Pojawia się ów nacisk tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z niezgodnością kierunku, w którym zmierza chęć, z obowiązkiem nakładanym przez rozpoznaną przez rozum praktyczny powinnością. Sumienie odwołuje nas wówczas od tego, ku czemu skłaniała emocja: np. mówi nam: „to, że masz teraz silną ochotę zapalić, nie jest powodem, by złamać postanowienie”.

Głos sumienia trafia na charakter podmiotu, który – gdy dobry – wytwarza iskrę, dzięki której świadomość obowiązku przekształca się w emocję moralną; emocja ta zderza się z przeciwną jej emocją utylitarną. Zderzenie to jest tym właśnie, co decyduje o ostatecznym kierunku chcenia (czyli określa wolę podmiotu), jako że wytworzona w nim emocja wypadkowa³⁶ przechodzi – zgodnie z prawem Ehrenfelsa – automatycznie w dążenie (jeśli tylko gradient woli $\Delta h \neq 0$, tzn. wtedy, gdy emocja wypadkowa ma niezerową wartość; w przypadku, gdy $\Delta h = 0$, mamy do czynienia z reapercepcją sytuacji rozstajnej, tj. z próbą

³⁶ Emocję wypadkową definiuje się u Wolniewicza jako efekt zsumowania ze sobą emocji utylitarnych i moralnych (patrz *ibidem*, s.10-11). Nie jestem w stanie podać argumentów za tym, że taka emocja rzeczywiście powstaje, choć, jak wspomniałem w przypisie trzydziestym, sądzę, że wartości hedoniczne jakoś się ze sobą składają – emocje zaś (albo chociaż ich intensywność) są przez te wartości i przez ich złożenie w pewien sposób określane, choć nie mam jasności co do tego, jak ta sprawa się odbywa. (W tej kwestii por. także B. Wolniewicz, *Motywy...*, s. 113.) Ponadto mam wrażenie, że mówiąc o emocjach profesor Wolniewicz nieraz posługuje się pewnymi konstrukcjami teoretycznymi, o których trafniej byłoby powiedzieć, że jakoś odwzorowują rzeczywistość, niż że ją w pełni odzwierciedlają.

zwalczenia powstałej w duszy rozterki poprzez lokowanie swojego położenia w coraz szerszym kontekście sytuacyjnym). W powyższym opisie leży odpowiedź na pytanie, w jaki sposób wola jest przyczyną działania. Pytamy: „dlaczego to zrobił?”, a odpowiadamy: „bo tę opcję wolał”, co znaczy: po emocjonalnym porównaniu na wadze charakteru wszystkich „za” i „przeciw” przyjemniej było mu dążyć tam, gdzie podążył.

Myśl, iż będąc w sytuacji rozstajnej podmiot waży w duchu nie swoje myśli czy życzenia, lecz emocje, a ważenie to decyduje o kierunku woli podmiotu, jest jednym z punktów ciężkości antropologii Wolniewicza. Drugim takim punktem jest przekonanie, że owa iskra rodząca emocję moralną pochodzi właśnie od charakteru; ten zaś jest nam wrodzony i niezmienny, co pociąga za sobą między innymi, iż zaszczepienie skłonności do wytwarzania takich moralnych iskieł nie leży w ludzkiej mocy – *velle non discitur*. Przekonanie to jest również najbardziej tychicznym (tj. wytworzonym przez poczucie losu) rysem nauki Wolniewicza i innych pejorystów. Wyraża ono w sposób dobitny zgodę na to, „że są rzeczy dane, dane nieodmiennie, nie do cofnięcia”³⁷.

8. Wolność woli. Antropologia Wolniewicza jest silnie deterministyczna, co rodzi pewne wątpliwości. Spróbujmy je wypowiedzieć i trochę rozjaśnić.

Zacznijmy od tego, że Wolniewiczowa nauka nigdzie nie kłóci się z tym, iż jest wolność w sensie zgodności działania z wolą. Jeśli np. chcę zapalić i to robię, to jestem w owym czynie wolny w powyższym sensie. Przyjęliśmy wcześniej (*vide* rozdział czwarty) za Arystotelesem, iż z taką wolnością, czy może lepiej – dobrowolnością, mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie podmiot robi coś świadomie i bez fizycznego przymusu (więc również wtedy, gdy ktoś inny wywiera na niego presję, by to coś zrobił).

Wola jest przyczyną ludzkich działań i to taką przyczyną, że gdzie jej nie ma, tam nie ma też sprawstwa. Jeśli ktoś coś czyni, to tego właśnie chce. Okoliczności zewnętrzne są tu wprawdzie również przyczyną, lecz nie są warunkiem wystarczającym.

Jestem skłonny sądzić, że fakt, iż czyjaś wola jest przyczyną czyichś działań – a co za tym idzie, że owe działania są działaniami tego kogoś, w zupełności wystarcza do obarczenia go odpowiedzialnością za jego czyny. U Wolniewicza czytamy jednakże: „nie ma sprawstwa bez wolnej woli”³⁸, co może dziwić.

³⁷ B. Wolniewicz, *Melioryzm...*, s. 35. Por. także H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 421.

³⁸ B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny...*, s. 31.

Pewne światło na tę kwestię rzuca artykuł *Determinizm i odpowiedzialność*³⁹. Z pracy tej możemy wydobyć m.in. następujące tezy:

- (1) Wolność jest warunkiem koniecznym odpowiedzialności za czyn.

Ponieważ wolność można rozumieć rozmaicie, należy określić, w jaki sposób rozumiemy ją w (1).

- (2) Na ogół wolność w (1) rozumie się metafizycznie, tj. „jako niezależność woli od biegu przyrody i rządzących nim praw”⁴⁰.

Zwolennicy istnienia wolnej woli w rozumieniu metafizycznym na ogół wyjaśniają ją dalej jako zdolność podmiotu do pewnego rodzaju aktów – zwanych aktami woli – tj. czegoś, co wchodzi pomiędzy sytuację, w której podmiot się znajduje, a jego zachowanie. Przy czym:

Akty te nie podlegają przyczynowej determinacji, a jednak wpływają na bieg zdarzeń: mają skutki, choć nie mają przyczyn.⁴¹

- (3) Istnienie wolnej woli w powyższym znaczeniu, a nawet sensowność mówienia o czymś takim, są sporne.
- (4) Dla filozofii prawa stan opisany w (3) jest bez większego znaczenia, jako że na jej użytek można mówić o wolności w sensie całkiem empirycznym, niezależnym od jakiegokolwiek metafizyki.
- (5) Ów sens empiryczny występuje milcząco w myśleniu prawniczym i potocznym.

Sens, o którym mowa w (5), rozjaśnia się stopniowo przez ciąg kolejnych tez.

- (6) Czyn jest wolny wtedy i tylko wtedy, gdy jego sprawca mógł był postąpić inaczej.

³⁹ B. Wolniewicz, *Determinizm i odpowiedzialność*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003, s. 113-119.

⁴⁰ Ibidem, s. 113.

⁴¹ Ibidem, s. 113.

- (7) Pytanie: „czy X mógł być w pewnej sytuacji postąpić inaczej?” jest z punktu widzenia filozofii prawa ściśle związane z pytaniem: „czy każdy normalny człowiek postępuje w tej sytuacji tak, jak X?”.
- (8) Kwestia: „czy każdy normalny człowiek postępuje w pewnej sytuacji tak, jak X” jest równoważna kwestii: „czy zdarzyło się już kiedyś, by ktoś – będąc w takiej sytuacji – postąpił inaczej, niż X?”.

Zamiast pytać o to, czy ktoś mógł postąpić inaczej, można pytać o to, czy mógł inaczej postanowić. Związek jest tu taki, że jeśli ktoś coś postanawia, to – o ile jakieś nieprzewidziane okoliczności nie zablokują akcji – czyni to; chodzi nam tu bowiem o postanowienia stanowcze, czyli tak naprawdę o dążenia, nie zaś o niestanowcze (pobożne życzenia). I na odwrót: jeśli ktoś coś czyni, to dążył do tego stanowczo.

Weźmy przykład. Ustalono, że Małgosia znalazłszy się w sytuacji S postanowiła była, iż zabije Jasia, co też uczyniła. (W opisie sytuacji S będą na ogół zawarte takie okoliczności, na które lubi powoływać się obrona, np. to, że Małgosia była pod wpływem silnych emocji i miała trudne dzieciństwo.) Chcemy ustalić, czy Małgosia odpowiada za to, co zrobiła. W tym celu zadajemy sobie pytanie: „czy mogła była postanowić inaczej?”. Aby się tego dowiedzieć, poszukujemy przykładu porównawczego: sytuacji S' takiej samej, jak S (to, że dwie sytuacje są takie same, znaczy: na odpowiednim stopniu dokładności opisu – ugruntowanym normą cywilizacyjną i prawniczym rozsądkiem – ich opisy są identyczne) oraz osoby Y, która postanowiła przeciwnie niż Małgosia. Na ogół wychodzi wtedy na jaw, iż bynajmniej nie wszyscy, którzy byli w tej samej sytuacji co Małgosia, postanowili tak jak ona – zachowanie Małgosi nie było więc bezwzględna normą gatunkową. To w zupełności wystarcza, by stwierdzić, iż Małgosia mogła była postanowić inaczej i pociągnąć ją do odpowiedzialności; nad metafizyczną wolnością woli zastanawiać się tu nie musimy.

W zwrocie: „mogła była postanowić” operuje się pewnym pojęciem możliwości. Jeśli rozumiemy przez ów zwrot tylko tyle, że istnieje przypadek porównawczy, w którym inny sprawca tak właśnie postanowił, mamy do czynienia z tzw. możliwością pseudo-Diodorową, którą charakteryzuje równoważność:

- (9) X mógł być postanowić w sytuacji S, że p („zrobię to a to”) wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje taka osoba Y, której wola jest równie wolna (czy też równie zdeterminowana) co wola X-a oraz istnieje sytuacja S' taka sama jak S, w której Y postanowił, że p.

Relacja: „wola X-a jest równie wolna co wola Y-a” jest równoważnością w zbiorze ludzi, a ponadto spełnia następujący warunek:

- (10) Jeżeli wola X-a jest równie wolna co wola Y-a, to dla wszelkiego p: jeśli – w sytuacji S – X mógł być postanowić, że p, to Y będąc w sytuacji S' takiej samej jak S mógł być postanowić, że p.

W (9) i (10) za p można podstawiać zdania opisujące „jakiś uczynek lub czynność zamierzoną i wykonalną; np. >>pójdę spać<< albo >>przestanę palić<<”⁴².

Nie wdając się szczegółowo w dyskusję wyłożonych tu poglądów, zauważmy tylko rzecz następującą. Chociaż często jest tak, iż przy obarczaniu kogoś odpowiedzialnością porównujemy jego zachowanie z działaniami innych ludzi, i rzeczywiście jest tak (a przynajmniej powinno tak być), że „prawo kieruje się normą gatunkową, na indywidualistyczne psychologizowanie nie ma w nim miejsca”⁴³, to jednak istnieją, jak się zdaje, sytuacje, w których chcąc ustalić, czy ktoś odpowiada za to, co zrobił, nie stosowalibyśmy się do schematu przedstawionego powyżej. Jeśli np. kogoś – wbrew jego woli – nafaszerowano odpowiednimi środkami farmakologicznymi, co spowodowało, że zachował się tak a tak, to nie będziemy poszukiwać przypadku porównawczego; osoba ta bowiem zwyczajnie nie mogła była nic postanowić. Z drugiej strony: przypuśćmy, że dotychczasowe stosowanie pewnej tortury było w stu procentach skuteczne – kogo w dany sposób torturowano, ten się łamał. Poddano owej torturze również Jasia, który także nie wytrzymał. Pytamy: „czy Jaś mógł być postanowić: >>wytrzymam<<?”. Gdy rozumiemy „mógł być” pseudo-Diodorowo, odpowiedź brzmi: nie. Jednakże przecież w jakimś sensie mógł! Względ na przypadki porównawcze w sytuacji tego rodzaju będzie zapewne istotną okolicznością łagodzącą czy wręcz uniewinniającą dla Jasia. Inna sprawa, że np. sąd wojenny mógłby wymierzyć Jasiowi karę za złamanie się na torturach u wroga i wsypanie przyjaciół, nie tylko nie dywagując nad metafizyczną wolnością woli, lecz także nie wdając się w porównywanie czynu Jasia z czynami podobnymi.

Kwestia wolności woli łączy się ściśle ze sprawą, do której w poprzednim rozdziale obiecaliśmy powrócić, mianowicie z tym, że na dyspozycje emocjonalne można patrzeć jako na pewne prawa rządzące ludzkim zachowaniem. Prawa takie czynią owo zachowanie

⁴² Ibidem, s. 115.

⁴³ Ibidem, s. 115.

przewidywalnym. Jeśli np. przypisaliśmy komuś – na podstawie obserwacji – przewrotność, to tym samym stwierdziliśmy w jego czynach jakąś prawidłowość i wiemy teraz, czego się możemy po nim w pewnego rodzaju sytuacjach spodziewać.

Prawa rządzące ludzkim zachowaniem znamy „jak zawsze tylko hipotetycznie”⁴⁴. Ktoś, np. Schopenhauer, mógłby w tym miejscu rzec: „gdybyśmy mieli odpowiednio głęboki wgląd w czyjąś duszę, to znając okoliczności zewnętrzne byłibyśmy w stanie przewidzieć dokładnie, jak ów ktoś się zachowa – wiedzielibyśmy to; w tym wyraża się dana nam *a priori* zasada powszechnej przyczynowości”. Ktoś inny mógłby tu jednak rzec: „hipotetyczność owych praw bierze się stąd, że nawet gdybyśmy dysponowali nie wiadomo jakim wglądem w duszę, to i tak nie moglibyśmy wiedzieć, jak ów ktoś się zachowa – choć oczywiście moglibyśmy snuć pewne domysły o dużym poziomie prawdopodobieństwa; wyraża się w tym natura wolnej woli”⁴⁵.

Powróćmy jeszcze na chwilę do naszego przykładu z papierosem. Otóż zdarza się chyba, iż ktoś postanawia rzucić palenie i natrafiając później na sytuacje rozstajne, w których musi zdecydować, czy dotrzyma słowa, raz podejmuje decyzję taką, a raz inną; słowem: jest w tym chwiejny. Sytuacje owe są przy tym nieraz takie same, tj. identyczne w opisie na odpowiednim poziomie jego dokładności. Jeśli tak jest, to *velle mutatur* – kierunek woli bywa różny. Może być przy tym tak, iż kierunek ustalony na wadze charakteru danego człowieka – tj. wypadkowa kierunków emocji utylitarnej oraz moralnej – jest zawsze taki sam, powiedzmy: w stronę zapalenia. Jednakże człowiek ów może chyba po prostu nie dać tej pokusie drogi – odwrócić od niej wzrok. Być może tu jest miejsce na wolność woli. Znaczyłoby to między innymi, iż emocje nie są warunkiem wystarczającym działania; nie mają tej własności, iż niezablokowane przez okoliczności zewnętrzne przechodzą automatycznie w akcję. Jeśli tak jest, to schemat motywacji opisany w rozdziale siódmym bardzo się komplikuje.

9. Zła wola. Problem złej woli oraz spraw z nią związanych jest w filozofii Wolniewicza jednym z problemów głównych i zarazem takim jej punktem, który czyni ją tak godną uwagi – trzeba więc tu o nim wspomnieć, choćby prowizorycznie.

⁴⁴ B. Wolniewicz, *Motywy...*, s. 109.

⁴⁵ Por. np. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2004, s. 44, teza 5.1362: „Wolność woli polega na tym, że nie można teraz znać swych działań przyszłych. [...]” – choć w tezie tej, zważywszy na sposób widzenia związku przyczynowo-skutkowego charakterystyczny dla *Traktatu*, chodzi chyba jednak o coś trochę innego.

Zasadniczą tezę głoszonego przez Wolniewicza pejoryzmu da się ująć tak: istnieją takie działania, w których ludzie – będąc w pełni świadomi, co czynią – dążą ku czemuś złemu i to właśnie dlatego ku temu dążą, że jest to złe. Istnienie złej woli – a w tym takiej, o której przejawiający ją podmiot ma pełną wiedzę, że jest zła – to pewien pierwotny fakt antropologiczny, który należy po prostu przyjąć do wiadomości, jeśli chce się pozbyć złudzeń co do natury ludzkiej i uzyskać jasność spojrzenia na parę spraw. Zła wola bywa różnego rodzaju. Interesuje nas tu najbardziej jej rodzaj diabelski, tj. taki, w którego przejawie głównym motywem jest przyjemność z tego, że robi się komuś krzywdę.

Schopenhauer odróżniał trzy zasadnicze siły napędowe ludzkich działań: współczucie, egoizm i złośliwość⁴⁶. Różnica pomiędzy czynami wynikającymi z egoizmu i ze złośliwości jest następująca: w tych pierwszych przejawia się troska o swoje dobro, zaś w tych drugich – troska o cudze zło. Złośliwość jest bezinteresowna: przyjemność z zadawanego cierpienia i radość z czyjś nieszczęścia są dla niej całkowicie sycącym posiłkiem; deseru w postaci korzyści własnej jej nie potrzeba.

Ta lekcja Schopenhauera została przyjęta i rozwinięta przez Wolniewicza. Znajduje to wyraz między innymi w koncepcji charakteru, a konkretnie w tym jej twierdzeniu, że bywają charaktery złe. „Są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia”⁴⁷ – lubi powtarzać Wolniewicz za Miłoszem.

Uznawszy, że istnieje coś takiego jak miłość zła, tj. zła wola wraz ze sprzężoną z nią złą radością (cieszeniem się, przyjemnością z tego, że czyni się coś złego; np. kradnie owoce – jak św. Augustyn za młodu⁴⁸), jesteśmy w stanie zrozumieć wiele faktów inaczej niezrozumiałych. Jako przykład takiego faktu Wolniewicz przytacza zabawy dwóch młodzieńców, którzy obezwładniwszy wpierw koty, wrywali im zęby kombinerkami, zaśmiewając się do rozpuku na widok efektów, do których ta ich zabawa prowadziła⁴⁹. Zaiste, ciężko przypuścić, iżby mogło tu wchodzić w grę jakieś inne wyjaśnienie, niż poprzez wskazanie, iż owi młodzieńcy kochali zło – i to całkiem bezinteresownie. Nie mogli się przecież mylić w ocenie swoich czynów; doskonale wiedzieli, że kota boli i że zadawanie tak

⁴⁶ Por. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993, s. 101-119, szczególnie s. 108-113. Patrz także A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Zofia Bassakówna, Kraków 2006, s. 83-96.

⁴⁷ Patrz np. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, s. X. Por. również Mt 13, 24-30 i 36-43.

⁴⁸ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 30.

⁴⁹ Patrz B. Wolniewicz, *Melioryzm...*, s. 25.

potwornego cierpienia jest czymś złym. Żaden interes również nie wchodził tu w rachubę – bo niby jaki interes mógłby przewyższyć nad litością dla zwierząt, które męczyli?

Przejawy miłości zła nazywa Wolniewicz „epifanią diabła”⁵⁰. Istnieją takie epifanie na wielką skalę, np. Katyń, Oświęcim czy Treblinka. Zła wola i zła radość dają w nich o sobie znać w tak wielkim natężeniu, że łatwo dojść do wniosku, iż mamy tu do czynienia z pewną potężną siłą niewiadomego pochodzenia, która poprzez ludzkie działania manifestuje swą obecność budząc grozę. Ponadto:

W wielkich epifaniach XX wieku [...] najbardziej uderza nie ich groza, lecz ich utylitarny bezsens. (Ten sam, który spotykamy w mikro-epifaniach, jakimi są tzw. czyny chuligańskie.) Pytanie „po co to zrobiono?” nie znajduje utylitarnie dobrej odpowiedzi. Stąd bierze się poczucie ich irracjonalności – pozornej oczywiście, bo mierzonej niewłaściwą dla nich miarą.⁵¹

Pozostawiamy w tym miejscu Czytelnika z jego własnymi przemyśleniami na temat złej woli, mając nadzieję, że powyższe uwagi będą zachętą do sięgnięcia do dzieł, z których są zaczerpnięte.

Zakończenie. Podsumujmy krótko rezultaty naszej pracy. Korzystając z idei sytuacji rozstajnej (rozdział 2) oraz pewnych intuicji hedonizmu teoretycznego (rozdział 3), zaprezentowaliśmy pojęcia i aksjomaty charakteryzujące dążenie (rozdział 4). Następnie omówione zostało wiążące wolę z przyjemnością prawo Ehrenfelsa (rozdział 5) oraz przedstawiony hedoniczny mechanizm motywacji (rozdział 6). Tak przygotowani mogliśmy omówić schemat, pod który podpada wszelkie ludzkie działanie i opisać rolę woli w sprawstwie (rozdział 7), co było głównym celem, jaki sobie tu stawialiśmy. W dwóch wieńczących pracę rozdziałach poruszyliśmy dwa fundamentalne zagadnienia związane z wolą: problem wolności (rozdział 8) oraz problem zła (rozdział 9).

W trakcie pisania pracy wyszły na jaw pewne komplikacje (patrz szczególnie końcowa część rozdziału ósmego), które powodują, że rozsądnym zdaje się przypuszczenie, iż schemat motywacji przedstawiony przez Wolniewicza trzeba będzie poddać pewnym modyfikacjom; te zaś wniosą zapewne jakieś zmiany w odpowiedź na pytanie, w jaki sposób wola jest przyczyną działania. Jakie to jednakże będą zmiany – tego jeszcze nie wiemy.

⁵⁰ Ibidem, s. 34.

⁵¹ B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, s. 208-223.

Bibliografia:

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, Wydawnictwo Naukowe PWN.
2. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, Instytut Wydawniczy PAX.
3. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
4. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, Wielkie Dzieła Filozoficzne, tłum. Zofia Bassakówna, Kraków 2006, Wydawnictwo Zielona Sowa.
5. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Biblioteka Klasyków Filozofii, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2004, Wydawnictwo Naukowe PWN.
6. B. Wolniewicz, *Determinizm i odpowiedzialność*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003, Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 113-119.
7. B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 208-223.
8. B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek*, „Edukacja filozoficzna” 42 (2006), Warszawa 2006, Uniwersytet Warszawski, s. 21-33.
9. B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, „Edukacja filozoficzna” 43 (2007), Warszawa 2007, Uniwersytet Warszawski, s. 5-19.
10. B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003, Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 19-62.
11. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja filozoficzna” 47 (2009), Warszawa 2009, Uniwersytet Warszawski, s. 23-37.
12. B. Wolniewicz, *Motywy i motywacje*, [w:] J. Kaczmarek, R. Kleszcz (red.), *Wokół logiki i filozofii. Księga jubileuszowa z okazji 60 urodzin profesora Grzegorza Malinowskiego*, Łódź 2005, Uniwersytet Łódzki, s. 105-118.
13. B. Wolniewicz, *O związkach myślenia z językiem*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003, Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 3-18.
14. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993, Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 101-119.