

Joanna Górnicka
Uniwersytet Warszawski

TOŻSAMOŚĆ I WOLA W POGLĄDACH HARRY'EGO G. FRANKFURTA

Podejmowanie dowolnej decyzji jest bez wątpienia działaniem, w którym nikt nie może nas wyręczyć. Możemy dokonywać wyboru szybko i bez wahania, możemy także przeżywać dotkliwie rozterki, szukając właściwego rozwiązania. Ów trud wyboru angażuje nasze przyszłe i obecne wartości oraz nasze wyobrażenie spodziewanych korzyści, każe nam porównywać siłę naszych pragnień czy konfrontować je z wymogami moralności. Niekiedy w swoich wyborach idziemy za głosem bezrefleksyjnej skłonności czy rutyny charakteru, kiedy indziej usiłujemy rozstrzygnąć różne racje działania, zastanawiając się nad ich strategiczną lub moralną prawomocnością.

Te psychologiczne trudności dotyczą wszystkich dziedzin, w których chodzi o wybór pomiędzy różnymi celami działania i zastosowanie odpowiednich środków; starannie oceniamy owe cele i zastanawiamy się nad racjonalnością wybranej strategii. Z pola ludzkich działań wyodrębnia się w sposób szczególny etyka, w której perspektywę indywidualnych motywów i osobistych relacji konfrontujemy nieustannie z tym, czego domaga się od nas moralność, gdzie rozmaicie pojmowane własne potrzeby i interesy konkurują z nakazem bezstronnego traktowania wszystkich ludzkich istot i ich zamierzeń. Czasem jest to spór różnych racji moralnych, czasem zaś psychologicznie dotkliwy konflikt pokusy i obowiązku. Owo przeżywanie sytuacji wyboru – przedmiot niezliczonych dzieł klasyki moralnej – jest aktem podmiotowym niepoddającym się deskrypcji żadnej teorii, a zarazem świadectwem niepowtarzalności indywidualnych aktów woli. Bez względu na jakość i charakter konfliktujących się ze sobą argumentów ostatecznie to my sami podejmujemy decyzję, odczuwając w tym momencie szczególnie wyraźnie fakt naszej odrębności w stosunku do innych osób lub przedmiotów.

Analiza fenomenu ludzkiej woli jest tyleż atrakcyjnym, co niezwykle trudnym przedmiotem filozoficznych dociekań. Najczęściej zadawano sobie pytanie o wolność woli, chcąc dociec istotnej różnicy między mechanizmami wprawianymi w ruch drogą zewnętrznych przyczyn, a istotami w sposób refleksyjny decydującymi o swoim losie. Pytano także o granice ludzkiej wolności, o stopień niezależ-

ności ludzkich działań od praw przyrody, od woli Boga czy wreszcie od innych konieczności: fizycznej, psychologicznej lub społecznej natury. Etykę interesowała głównie odpowiedź na pytanie o granice odpowiedzialności moralnej: czy jesteśmy w pełni odpowiedzialni za swoje czyny, a więc można nas obarczyć winą, czy też działamy w warunkach rozmaicie pojętego przymusu – lub np. wyboru między większym a mniejszym złem – zatem możemy uwolnić się od odpowiedzialności, gdyż nie działaliśmy w sposób całkowicie wolny i nieprzymuszony. Stawiano sobie również pytanie o to, czy wolność wyboru da się stopniować, czy możemy odróżnić sytuację silnego przymusu zewnętrznego od konieczności natury psychologicznej, którą można przy pewnym wysiłku wyeliminować (np. przypadek strachu czy słabej woli). Zastanawiano się także nad innego typu ograniczeniami woli: nad imperatywnym charakterem uczuć w stosunku do racji rozumu czy wreszcie nad dominującą rolą motywów wobec decyzji woli.

B. Williams¹ odróżnia podmiotową wolność woli ograniczoną działaniami innych ludzi (przymus) od ograniczeń wolności ludzkiej wynikłych z konieczności przyrody, twierdząc jednocześnie, że o ile wolność da się stopniować, o tyle wolna *wola* jest atrybutem każdego podmiotu ludzkiego, jeśli tylko ma on przed sobą przynajmniej dwie alternatywne możliwości działania. Na absurdalność dylematu wolności woli wskazuje natomiast John Locke. Pojęcie wolnej woli ma jego zdaniem charakter redundantny, ponieważ wola z definicji jest możliwością działania; jest to atrybut umysłu, który nakazuje świadomości, by zatrzymała się na jakiejś idei oraz by przełożyła ruch ciała nad spoczynek. Według Locke'a pytanie o to, czy wola jest wolna, jest tym samym, co pytanie, czy bogactwo jest bogate, czy taniec tańczy lub czy ruch chodzi². Równie skrajne stanowisko, choć bynajmniej nie negujące sensowności pytania o wolną wolę, prezentował wcześniej Kartezjusz, twierdząc, iż wolności woli w niczym nie można ograniczyć, a jedyną rzeczą, która zakłóca wolny wybór, jest „chwiejność chęci”, biorąca się z nietrafności sądu. Owa niepewność towarzysząca czasem wyborom nie przeczy wszelako naszemu wewnętrznemu przekonaniu, iż nasza wola jest doskonała i absolutna³.

W etyce analitycznej problematyka woli, szczególnie zaś *wolnej woli*, jest płodnym obszarem dyskusji wokół filozoficznej idei tożsamości osobowej. Harry Frankfurt, jeden z najbardziej interesujących i dyskutowanych współcześnie analitycznych psychologów moralności zajmujący się kwestią wyboru moralnego, jest przekonany, że specyficzna struktura woli jest tym, co wyróżnia osoby ludzkie. Tylko człowiek jest zdolny do przeżywania wewnętrznych rozterek, do analizowania własnych motywów i konfrontowania ich z wyidealizowaną wizją własnej osoby. Tylko człowiek poprzedza swoje działanie racjonalnym namysłem i tylko istota ludzka przeżywa stany *akrazji*, będące wynikiem rozbieżności między silnym

¹ B. Williams *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 175.

² J. Locke *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 328.

³ R. Descartes *Rozmowa z Burmanem*, w: *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I.

postanowieniem opartym na uznaniu pewnych działań za wartościowe a świadomym odstępstwem od owego działania, wynikającym przeważnie z prostych pobudek hedonicznych. Tylko do człowieka wreszcie można zastosować kategorie odpowiedzialności nie tylko w sensie sprawczym, lecz także moralnym, o ile jego czyny mają charakter intencjonalny i podjęte są w sposób świadomy. Oczywiście zakładamy, iż konkretne działanie oraz jego krytyczną ocenę poprzedza racjonalny namysł skłaniający podmiot do owego aktu; jest to refleksja nad wartością powodujących go motywów oraz nad sensownością obranego celu w świetle wszystkich alternatywnych możliwości. Krótko mówiąc, odpowiedzialny, racjonalny podmiot ludzki to istota w pełni kontrolująca wartość zarazem swoich aktualnych poczynań i pobudek, jak i wartość ideału, z którym chciałaby się utożsamiać. W swej głośnej pracy *Wolność woli i pojęcie osoby*⁴ ("Journal of Philosophy", 1971) Frankfurt zajmuje się aktami wolicjonalnymi kierującymi ludzkim działaniem, ujawniając jednocześnie zawsze *pierwszoosobową* strukturę podmiotowości. Jestem podmiotem o tyle tylko, o ile moje działania są w pełni dobrowolne, są dziełem mojego rozumu i swobodnej deliberacji. Choć w pracach Frankfurta trudno znaleźć wyraźny opis samego procesu konstytucji naszej podmiotowości, wydaje się, że interesuje go coś więcej niż to, co w klasycznych koncepcjach tożsamości wysuwa się na plan pierwszy, tzn. odrębność cielesna podmiotu, jego manifestowana społecznie aktywność czy racjonalność działań. Frankfurt co prawda używa pojęcia „osoba” (*person*), starając się ją odróżnić od istot ludzkich, które na to miano nie zasługują (*wanton*), jednak źródeł osoby poszukuje w szczególnej refleksyjności podmiotu działań. W jakimś sensie o tym, że mamy status *osoby*, decydują zjawiska dokonujące się w naszej *jaźni*. Oczywiście źródła tego typu rozważań możemy odnaleźć w literaturze najdawniejszej. Sokrates tłumacząc Fajdrosowi⁵, jaka jest natura miłości, twierdzi, iż „władza rozsądku, który argumentami prowadzi do tego, co najlepsze i panuje, to władza nad sobą, a pierwiastek pragnienia, które bezmyślnie ciągnie nas do rozkoszy i opanowuje, to »buta«”. Zmagania rozsądku z ekscesywnymi pragnieniami opisuje także Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*; tylko ten, kto owych zmaganiań doświadcza, może ocenić miarę swojego wysiłku i moralnej zasługi.

Starożytne szkoły filozofii moralnej wskazywały na dwa elementy kierujące naszymi wyborami: pragnienia oraz rozum. Jednak to zawsze rozum (rozsądek) decyduje o kierunku motywów. Inaczej rzecz wygląda u Hume'a, dla którego uczucia, utożsamiane z systemem motywacji, decydują o wyborze celu, rozum zaś zajmuje się jedynie doborem odpowiednich środków. Frankfurt, któremu od początku kariery akademickiej bliska jest myśl kartezjańska, szuka struktury tożsamości osobowej w refleksyjności naszego umysłu. To nie sam kształt naszych poczynań ani cechy psychofizyczne decydują o naszej identyczności, lecz akty psy-

⁴ H. Frankfurt *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: J. Hołówka *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia moralna*, Warszawa 1977.

⁵ Platon *Faidros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 237 d–e.

chiczne, których tylko my sami jesteśmy w pełni świadomi. Frankfurt odrzuca koncepcję Strawsona redukującą istotą ludzką do trzecioosobowego opisu podmiotu działań⁶. Niewiele bliższa mu jest teoria Dennetta (tzw. teoria systemów intencjonalnych), który twierdzi, iż X jest systemem intencjonalnym, o ile można w sposób racjonalny opisać, wyjaśnić i przewidzieć jego zachowania w trzeciej osobie, a także o ile na podstawie zachowań X-a można przypisać mu pewne przekonania i pragnienia⁷. Zdaniem Frankfurta żaden z autorów nie dostrzegł tego, co w naszej naturze niepowtarzalne: wewnętrznych relacji między rozmaitego typu pragnieniami, których ukoronowaniem jest ostateczny akt woli. Opis Dennetta mógłby odnosić się w jakiejś mierze do wyżej zorganizowanych zwierząt, nie mówiąc już o tym, że pomija fakt zawłości dróg, jakimi wędrują nasze intencje, nie zawsze jasne i oczywiste nawet dla ich nosiciela. Frankfurta interesuje przede wszystkim struktura naszej woli, zapewne statystycznie podobna u wszystkich ludzi, ale mimo to różniąca każdego z nas w sposób zasadniczy od pozostałych osobników ludzkich. Każdy z nas ma inne pragnienia, inne przedmioty zainteresowań i inne kryteria wartości. W każdym z nas w inny sposób i w innym natężeniu manifestują się różne skłonności i motywy, rozmaicie przeżywane i oceniane. Tylko my sami możemy doświadczyć psychologicznego fenomenu słabej woli czy samooszukiwania się, tylko my sami możemy określić charakter naszej tożsamości.

Teoria Frankfurta opiera się na starej jak świat idei odpowiedzialności. Jedyne *osoba* może być odpowiedzialna za swoje czyny, jednak tylko wówczas, gdy działa w sposób wolny. Czy jednak wola zawsze jest wolna? Z pozoru tak, ponieważ niewiele jest okoliczności krępujących nas na tyle, byśmy nie byli odpowiedzialni za swoje wybory. Tymczasem sam fakt możliwości dokonania pewnego czynu świadczy jedynie o naszej zdolności (*capacity*) do tego, by go spełnić. Musimy nadto dysponować odpowiednią mocą (*power*) działania oraz posiadać wolną wolę. Hobbes sądzi⁸, że wolność jest okolicznością zewnętrzną, władza zaś (*power*) – wewnętrzną. Frankfurt twierdzi odwrotnie: mogę być zdolny do działania, nie być skrupowany ograniczeniami jakkolwiek pojętej mocy, a jednak wewnętrznie nie jestem wolny. Decydują o tym zjawiska znane tylko z pierwszoosobowej autopsji.

Podstawą koncepcji Frankfurta jest analiza ludzkich pragnień, jednak nie w takim sensie, jaki narzucają etyczne systemy normatywne. Nie ma tu ani wyraźnej klasyfikacji pragnień, ani ich zdecydowanej oceny moralnej. Relacje między pragnieniami, motywami a systemami wartości tworzą egzystencjalną strukturę ludzkiego bytu, w istocie bardziej formalną niż substancjalną. Jeśli nie przeżywasz owych relacji w odpowiedni sposób, nie możesz być *osobą*, podobnie jak nie

⁶ Zob. P.F. Strawson *Indywidualność: próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980.

⁷ Zob. D.L. Dennett *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Warszawa 1997.

⁸ Zob. T. Hobbes *Leviathan*, przeł. A. Znamierowski, Warszawa 1954.

możesz być Sartre'owskim podmiotem autentycznym, „bytem-dla-siebie”, jeśli sam siebie nie doświadczasz. Pierwotnym faktem naszego życia – twierdzi Frankfurt – jest *chcenie* (*want*); dzielimy tę własność ze zwierzętami, które także mają jakieś pragnienia. *Chcenie* może mieć różne obiekty: czynności, przedmioty, stany rzeczy, doznania cielesne lub duchowe. Przez całe życie czegoś chcemy. Wykonujemy pewne czynności, by zaspokoić swoje pragnienia: chcemy jeść, pić, robić różne niemądre acz przyjemne rzeczy, chcemy także pomagać innym lub wykręcać się od narzuconych obowiązków. Czasami także chcemy pozostać w bezczynności lub zdecydowanie *nie chcemy* wykonać czegoś, co wydaje się nam nieprzyjemne. Akty *chcenia* przeważnie są spontaniczne i bezrefleksyjne. Czujemy się wolni w naszych wyborach – inaczej mówiąc, doświadczamy poczucia wolności woli – i wyrażamy, a zapewne także realizujemy nasze pragnienia. Owo pasywne rozumienie woli jako spontanicznego odruchu pragnieniowego właściwe jest lekkoduchom (*wanton*). W istocie *wanton* to ktoś, kto kieruje się chwilowymi zachciankami, przeżywa życie bezmyślnie, nie ma wyraźnego obrazu swojej osoby, a w każdym razie nie zastanawia się nad tym, czy jego wybory odpowiadają przyjętemu wcześniej projektowi normatywnemu. Zapewne tak rozumieli system motywacyjny człowieka oświeceniowi naturaliści – zwłaszcza Hobbes, w mniejszym stopniu Hume – dla których wobec emocjonalnej proveniencji naszych motywów jedynym rozwiązaniem było przyjęcie perspektywy społecznego utylitaryzmu, zwiastującego mimo wszystko lepsze nadzieje naszym pragnieniom niż bezmyślna spontaniczność uczuć. Klasa lekkoduchów obejmuje z pewnością zwierzęta, dzieci oraz nierzadko ludzi dorosłych, którzy żyją w sposób niefrasobliwy – twierdzi Frankfurt⁹.

Jednak ów pozór wolnej woli nie daje nam żadnego poczucia samoświadomości. Jest to co najwyżej wolność wyboru pomiędzy alternatywnymi możliwościami lub wolność odstąpienia od powziętego zamiaru. Nie zawiera się w niej żaden projekt wartościujący, żadna koncepcja własnego planu życiowego ani żadna normatywna wizja własnej osoby. W przeciwieństwie do wolności wyboru między przypadkowymi pragnieniami (*first-order-desires*) prawdziwa aktywność woli dotyczy tzw. pragnień drugiego rzędu (*second-order-desires*). Są to pragnienia psychologicznie przypominające pragnienia pierwszego rzędu, jednak o charakterze autorefleksyjnym. Aktami pragnień drugiego rzędu oceniamy wartość pragnień pierwszego rzędu, a nadto chcemy tak ukształtować swój system motywacyjny, by skłaniał nas do wcześniej wybranych przez nas „chceń”. Inaczej mówiąc, nie chodzi o to, by sformułowały swój system wartości, zmuszać się do wcielania go w życie, lecz o to, by nasza wola spontanicznie nas do tego skłaniała. „Pragnienie drugiego rzędu ma się albo wtedy, gdy chce się po prostu mieć określone pragnienie, albo wtedy, gdy chce się, by określone pragnienie było naszą wolą. W sytuacjach ostatniego rodzaju będę nazywał pragnienia drugiego rzędu „aktami woli drugiego rzędu. Otóż właśnie występowanie aktów woli drugiego rzędu (...)

⁹ H. Frankfurt *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: *op. cit.*, s. 28.

uważam za kwestię zasadniczą dla bycia osobą¹⁰. Jak widać, nie jest to Arystotelesowski trud znalezienia na skali ludzkiego temperamentu złotego środka, który jest miejscem wyznaczonym przez epistemologiczny akt *fronesis*, ani Kantowski akt wysiłku autonomicznej woli przewyżniającej hedoniczne skłonności w imię obiektywnego prawa moralnego. Jak się zdaje, Frankfurtowi nieco bliższy jest pomysł Milla, który sądził, że można tak „oswoić” cnotę, by stała się przedmiotem intensywnych pragnień i tworzyła trwałą podstawę aktów woli¹¹. Jednak substancjalność etyki utylitarystycznej nie pasuje do formalno-psychologicznego schematu Frankfurta. Interesują go tylko pewne typy charakterologiczne: *lekkoduch* oraz *osoba ludzka*. Pierwszy w swoich wyborach kieruje się tylko skłonnością, choć nie można odmówić mu racjonalności w dążeniu do zaspokojenia swoich pragnień. Nie zastanawia się jednak nad ich wartością ani nie konfrontuje ich z pragnieniami drugiego rzędu. *Osoba* w obliczu silnej pokusy lub wobec nękających ją nieakceptowanych pragnień pierwszego rzędu stara się zmienić kierunek swoich chęci. Chce, by jej pragnienia były inne, podporządkowane jej własnemu systemowi wartości. Jak wskazuje cytowany przez Frankfurta przykład narkomana – nie zawsze jej się to udaje. Z dwóch opisywanych narkomanów bez wątpienia jeden jest lekkoduchem; nie zastanawia się nad wartością swoich pragnień, nie usiłuje ich zmienić. Drugi narkoman przeżywa natomiast głęboko swoje uzależnienie. Chce się z niego wyzwolić oraz za wszelką cenę pokonać nieakceptowane pragnienia. Niestety nie udaje mu się tego osiągnąć. Zapewne lepiej pasowałby do teorii Frankfurta przykład narkomana, któremu udało się przewyżczyć swoje uzależnienie. Jednak i ten narkoman, świadomy swojej charakterologicznej ułomności, pozostaje dla Frankfurta *osobą*, ponieważ mimo wszystko usiłuje nakłonić się do zmiany pragnień.

Ten hierarchiczny układ osobowości nie jest zbyt klarowny, z czego sam autor zdaje sobie sprawę. Czy zawsze jesteśmy szczerzy wobec samych siebie? Czy nie zdarza się czasem tak, że sami się oszukujemy, formułując pragnienia drugiego rzędu? Co zrobić jeśli pragnienia drugiego rzędu popadają ze sobą w konflikt? (Np. co jest ważniejsze: kariera artystyczna, ideał bez wątpienia wart życiowych starań, czy wartościowe życie rodzinne; ideały patriotyczne czy kariera naukowa?). Jeśli pragnienia drugiego rzędu mają zamienić się w akty woli, muszą mieć jednoznaczne brzmienie, jeśli natomiast układ preferencji nie jest wyraźny, podmiot staje się niezdolny do jakichkolwiek aktów woli. To, co miało stać się podstawą autonomii osobowej, mianowicie zdolność podmiotu do narzucania sobie normatywnego modelu postępowania, przekształca się w całkowitą utratę zdolności działania.

Kwestią pasywności i aktywności zajmuje się Frankfurt m.in. w pracy *Identyfikacja i zewnętrżność*¹², proponując inny aspekt rozważań nad ideą tożsamości

¹⁰ *Ibidem*, s. 27.

¹¹ J.St. Mill *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959.

¹² Zob. H. Frankfurt *The Importance of What We Care About*, 1988.

osobowej. Tym razem odwołuje się do pary pojęć „zewnętrzne-wewnętrzne”: idąc śladem Arystotelesa twierdzi, iż przyczyna sprawcza może być względem rzeczy lub wydarzeń zewnętrzna albo wewnętrzna. Pewne intuicje każą nam sądzić, że analogię tę dałoby się zastosować do człowieka. Bez wątplenia działanie silnej wicherury na ciało ludzkie jest czynnikiem zewnętrznym, wobec którego zachowujemy status pasywny. Wydawać by się mogło natomiast, że wszystko to, co pochodzi z funkcjonowania naszego ciała lub naszego umysłu, jest naszą *aktywnością*. Jednak z pewnością ani proces trawienia, ani przypadkowy skurcz nogi, ani atak kaszlu nie są świadectwem naszej aktywności. Podobnie nurtujące nas obsesyjnie myśli, działanie pod wpływem hipnozy czy spontaniczne niekontrolowane uczucia pozostawiają nas w jakiejś mierze poza możliwością aktywnej ingerencji w kierunek naszego postępowania. Jak widać, kategorie zewnętrzności-wewnętrzności nie mogą być więc rozumiane w znaczeniu przestrzennym. Gdzie zatem tkwi ośrodek naszej aktywności? Kiedy nasze ruchy są efektem naszych własnych zamierzonych działań? Które z naszych myśli nie przydarzają nam się bez naszej kontroli, lecz rzeczywiście pochodzą od nas samych? Zdaniem Frankfurta w gruncie rzeczy są to pytania o nasze doświadczanie siebie samych. Doświadczamy swoich myśli, ale przede wszystkim doświadczamy swoich pragnień. One to w każdym razie są przedmiotem naszych decyzji i naszej aktywnej woli, one także konstytuują naszą osobową tożsamość. Z niektórymi z nich chętnie się identyfikujemy, inne przydarzają się nam niejako wbrew naszej woli. Czym innym jest popchniecie pasażera w zatłoczonym autobusie na skutek czyjejś chwilowej utraty równowagi – jest to zaledwie zdarzenie w historii pewnej osoby – czym innym jest natomiast świadome wykonanie podobnego ruchu na skutek powziętego wcześniej zamiaru. Podobnie rzecz się ma z pragnieniami, twierdzi Frankfurt. Jedne przydarzają się nam jako epizod w historii naszego umysłu, z innymi natomiast chętnie się identyfikujemy. Bez wątplenia one to właśnie tworzą strukturę naszej osoby. Jednak nasuwa się od razu pytanie, które także nurtowało T. Penelhumę¹³: co przemawia za tym, że niektóre z doznawanych pragnień traktujemy jako nasze własne, inne natomiast – nawet jeśli intensywne, a może właśnie dlatego – wydają się nam wobec nas zewnętrzne. Według Penelhumy odpowiedzialni jesteśmy za każde z naszych pragnień, ponieważ pojawiają się w naszym umyśle; Frankfurt jako wewnętrzne traktuje tylko te pragnienia, które formują naszą aktywną wolę. Nie wydaje się jednak, by myśl Frankfurta dało się tu obronić, chociażby z formalnych względów, nie jest bowiem jasne, czy mówiąc o tożsamości X-a, ma on na myśli deskrypcję pewnych rysów jego charakteru, np. to, że X ma notorycznie pewne pragnienia (1), czy określa tożsamość X-a na podstawie jedynie jego ambicji normatywnych, których nigdy nie udało mu się (i zapewne nie uda) zrealizować, np. zapał do pracy (2), czy też o tożsamości X-a świadczą te pragnienia, do których się on sam najchętniej przyznaje. Czy prawiąc komuś komplement z racji jego powszechnie uznanych zasług, chcę mu zrobić przyjem-

¹³ T. Penelhumy *The Importance of Self-Identity*, “The Journal of Philosophy” 1971, october.

ność, czy też czynię zadość konwenansom w gruncie rzeczy odczuwając jednocześnie niemiłe uczucie zawiści? Tylko ja sam doświadczenie to mogę zweryfikować. Tylko ja sam odczuwam naganność lub słuszność mych pragnień. Tylko ja sam przeżywam autonomiczne akty mojej woli.

Szczególny aspekt owej głęboko zsubiektywizowanej koncepcji tożsamości możemy odnaleźć także w eseju Frankfurta¹⁴, gdzie badając warunki odpowiedzialności moralnej osoby ludzkiej, twierdzi on, iż nawet zewnętrzne okoliczności unimożliwiającej jednostce dokonanie innego czynu, niż w istocie dokonała, nie muszą koniecznie przeczyć wolności jej wyboru i tym samym odpowiedzialności za powzięty wybór. Wracamy więc do tezy wcześniejszej: tylko ja sam mam wgląd w świat własnych pragnień i motywacji. Jeśli – nawet w sytuacji zewnętrznych ograniczeń, które nie dawały mi możliwości wyboru – chciałem i tak postąpić w pewien sposób, przypadkowo zbieżny z jedynie możliwym kierunkiem działań – to czyniwszy to, jestem za ów akt odpowiedzialny¹⁵. Mamy więc odpowiedź na jedno z nurtujących Frankfurta pytań o odpowiedzialny podmiot; jest to *osoba* ludzka świadomie przeżywająca swoje wybory, dokonująca aktów woli wynikających z wcześniej powziętych zamiarów o charakterze normatywnym – *nawet* wobec niezależnych od niej zewnętrznych przymusów.

Rozwijana przez Frankfurta koncepcja tożsamości oparta na przeżywaniu własnych aktów nieograniczonej wolności wykracza poza ramy rozważań etycznych, ponieważ żywione przez nas pragnienia ani nie muszą być przedmiotem moralnej krytyki, ani zgoła nie muszą moralności dotyczyć. Jest to raczej pewna teoria charakteru czy też koncepcja psychologicznej struktury osobowości. Od klasycznej Arystotelesowskiej teorii różni ją przede wszystkim fakt, iż dla Arystotelesa raz ukształtowany charakter – choć ukształtowany zgodnie z naszą świadomą wolą – determinuje wszystkie nasze decyzje. Wpadamy niejako w nałóg tyleż złych, co dobrych uczynków, nie angażując w to naszej woli. Nie jest pewne, czy Frankfurtowi o taki właśnie model autonomicznej osoby chodzi. Owo pragnienie drugiego rzędu, które ma nas doprowadzić do takiego stanu woli, że na poziomie pragnień pierwszego rzędu będziemy chcieć tylko tego, czego życzymy sobie na poziomie wyższym, bez wątplenia przypomina Arystotelesowską pracę jednostki nad własnym charakterem. Jednak wersja Frankfurta domaga się, byśmy każdy wybór podejmowali świadomie, byśmy świadomie chcieli pewnych rzeczy, a nie tylko biernie poddawali się rutynie cnoty. Jeśli do pragnień drugiego rzędu zaliczymy np. model życia poświęconego pracy, to dobrze by było, by nie traktować pracy jako nakazu obowiązku lub nawykowo poddawać się pewnym uciążliwym czynnościom, lecz by rzeczywiście *chcieć* pracować.

Choć Frankfurt stara się prowadzić swoje rozważania w stylu neutralnym, rzadko sięgając do słownika pojęć etycznych, to jednak aż nadto wyraźnie wyczu-

¹⁴ H. Frankfurt *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, w: *Fragmenty filozofii analitycznej: Filozofia moralna*, op. cit.

¹⁵ *Ibidem*, s. 171–172.

wa się w jego poglądach nutę normatywną. Bez wątpienia człowiek będący na poziomie pragnień pierwszego rzędu – lekkoduch – jest mniej wart niż krytycznie nastawiona do swoich motywacji osoba ludzka. Jednostka pozostająca we władzy prymitywnych bezrefleksyjnych zachcianek z pewnością stoi niżej od istoty ludzkiej dokonującej aktów wolnej woli, zaś człowiek o słabej woli mniej jest wart od istoty realizującej swe silne postanowienia. Jednak Frankfurt nie wyjaśnia nigdzie czytelnikowi, jak odróżnić psychologiczne akty pierwszego i drugiego rzędu, wobec faktu, że i tak tylko każdy z nas, niejako przez autopsję, ocenia rozmiary swojej wolności. Równie wolny czuje się palacz-lekkoduch, co człowiek, dla którego papierosy nie stanowią żadnej pokusy. Zapewne dla Frankfurta interesujący staje się dopiero człowiek, który świadomie porzucił palenie, lub przynajmniej ten, który – nawet jeśli bezskutecznie – walczy z nałogiem.

Jak więc widać, argument wewnętrznej wolnej woli nie wystarcza, by dobrze wyjaśnić koncepcje Frankfurta. Owo „silne wartościowanie” (*strong evaluation*) nie może bowiem wypływać li tylko z radykalnej wolności właściwej bytom całkowicie autonomicznym. Widoczne pokrewieństwo koncepcji Frankfurta z egzystencjalistyczną wizją autentycznego podmiotu, który krytycznie ocenia swoje społeczne i psychologiczne zależności, sprawiło, iż Frankfurtowska teoria doczekała się tyłuż entuzjastów, co krytyków. Brak kryteriów wartościujących czy też jakiegokolwiek normatywnego autorytetu nie pozwala odróżnić lepszych i gorszych wzorców postępowania. Pełna autonomia stwarza ryzyko anomii. Gary Watson w komentarzu do teorii Frankfurta¹⁶ sugeruje, by wrócić do klasycznego podziału na wartościujący i motywacyjny poziom naszych aktów decyzji. W miejsce pustej, radykalnej wolności Watson proponuje jedynie zgodność naszego systemu ewaluacyjnego z poziomem motywów. Wolny podmiot działań to ten, który potrafi przełożyć własny system wartości na system motywacyjny. Nie każde pragnienia – nawet z niższego piętra – muszą być naganne, natomiast postawy wyższego rzędu nie są wiele warte bez właściwego zakorzenienia w naszym systemie wartości.

Licznych komentarzy do teorii Frankfurta dostarczył również Charles Taylor. Jego definicja osoby ludzkiej jako zwierzęcia, które samo się interpretuje, zawiera pewne elementy wizji Frankfurtowskiej. Taylor zwraca uwagę na autorefleksyjność istot ludzkich: oprócz tego, że mamy pewne pragnienia, potrafimy też się do nich zdystansować. Część naszych pragnień może przypominać proste bezrefleksyjne odruchy zwierzęce, gdzie co najwyżej jesteśmy w stanie stwierdzić, na co mamy w tym momencie większą ochotę; jesteśmy jednak w stanie wznieść się na poziom języka wartościującego (*strong evaluation*), stosując moralne lub paromoralne oceny naszych preferencji. Wszelako szukając źródeł owego języka *self-interpretacji*, który w istocie jest językiem wartościowania, musimy sięgnąć poza uwarunkowania naszej psychicznej struktury. Taylor zwraca uwagę na tzw. *subject-refraining circumstances*, czyli szczególne okoliczności związane z sytuacją

¹⁶ G. Watson *Free Agency*, “The Journal of Philosophy” 1975, nr 8.

podmiotu działań, które mają wyraźny wpływ na nasze wybory. Owe okoliczności nie są zawieszane w próżni. Bez wątpienia tworzy je normatywny horyzont naszej ludzkiej wspólnoty.

Zapewne dla Harry'ego Frankfurta byłaby to jedna z odpowiedzi możliwych, jednak szuka on innej retoryki. W swoim głośnym, acz o niewielkich rozmiarach dziele *The Importance of What We Care About* Frankfurt uzupełnia aksjologiczną lukę swojej teorii. Jego koncepcja nabiera substancjalnej wymowy. Dotychczas mówiliśmy o dwóch rodzajach woli: *po pierwsze* o woli lekkoducha, cokolwiek bezmyślnej łatwości i swobodzie podejmowania decyzji przeważnie o charakterze hedonicznym, *po drugie* o woli rzeczywistej, wynikającej z całkowitej niezależności od determinujących nas nawyków i tzw. pragnień pierwszego rzędu, która w istocie konstytuuje naszą osobowość. Jednak w drugim przypadku jest to konstatacja niewypełniona żadną normatywną treścią, odwołująca się jedynie do całkowicie nieintersubiektywnego przeżycia wewnętrznej dyscypliny: wiem, że panuję nad swoim aktem wyboru, który jest świadomie podjęty i zamierzony, nadto chcę, by podobne akty woli wypełniały moje życie, czyniąc je dla mnie wartościowym. Jednak owa głęboka subiektywność mojej oceny domaga się jakiegoś zewnętrznego kryterium. Sam Frankfurt, a i jego liczni komentatorzy, często cytują w tym miejscu ideę egzystencjalistycznej radykalnej wolności. Egzystencjalistyczna krytyka uprzedmiotowienia istoty ludzkiej w ciasnych schematach społecznych i psychologicznych ograniczeń także nie pozwala bowiem stwierdzić, w jakiej mierze owym ograniczeniom ulegamy, ponieważ zjawisko to dane jest każdemu z nas tylko z autopsji. Owo zamknięcie się w klatce własnej podmiotowości, całkowicie nieprzenikliwej i niedostępnej innym jaźniom – naturalna sytuacja ontologiczna – dopuszcza być może także taki przypadek, kiedy egzystencjalistyczny mieszczuch wyraża wewnętrzną świadomą zgodę na swój drobnomieszczański świat, a jedyny trud wolnego wyboru dotyczy dla niego przedmiotów zaspokojenia. Z zewnątrz nikt nie jest jednak w stanie tego ocenić, podobnie jak nie można wykluczyć, że chłopiec ze sławnego Sartrowskiego przykładu z *Egzystencjalizm jest humanizmem* przeżywa tylko z pozoru głębokie dylematy. Może dlatego chce zostać z matką, bo boi się armatnich strzałów, lub – przeciwnie – bardziej nęci go przygoda wojenna niż monotonia atmosfery matczynych pieleszy?

Dylemat *wolnego aktu* z teorii Frankfurta zawiera podobne trudności. Dwa rodzaje woli obejmujące pragnienia pierwszego i drugiego rzędu są w gruncie rzeczy nieco zmienioną reprodukcją – w duchu Reida – dawnych sporów kompatybilistów z inkompatybilistami o strukturę woli i o podmiotową autonomię. Decyzje pierwszego rzędu determinują osobowość, ponieważ w sposób pasywny zależy ona od niekontrolowanych upodobań, natomiast akty woli wypływające z tzw. silnych wartościowań są *samodeterminacją* osoby ludzkiej: są przyczynami zdarzeń, same nie są natomiast wywołane przez żadne przyczyny oprócz wewnętrznych, tzn. oprócz przyczyn natury mentalnej. Ten aktywny aspekt naszej osobowości jest źródłem autonomii i silnego poczucia tożsamości. Jak się zdaje, w tym punk-

cie Frankfurt zaczyna być świadom pustych miejsc swojej koncepcji działania. Jeśli chcę być w pełni autonomiczny, muszę sam projektować swoje życie i narzucać sobie pewne wartości. Ale czy dowolne wartości? Nie wszystkie, twierdzi Frankfurt, lecz tylko te, które są objęte naszą szczególną troską (*caring*). Ciągłe jednak nie jest jasna ich proveniencja. Frankfurt stara się uniknąć starego pytania o to, co jest ważniejsze w naszych wyborach: pragnienia czy rozum. Ten klasyczny dylemat ma zastąpić pojęcie rzeczywistej naszej *troski* o pewne rzeczy. Troska, czy też raczej szczególne zainteresowanie się czymś w życiu, jest substancjalnym elementem naszej woli. Jeśli nie wiemy, czym wypełnić tzw. pragnienia drugiego rzędu, zadajemy sobie pytanie: co jest istotnym przedmiotem mojego zainteresowania? Porównujemy ze sobą różne obiekty i wybieramy ten, który wydaje nam się najwłaściwszy. Jednak wybór, o którym mówi Frankfurt, nie jest efektem intelektualnej deliberacji. Jest to wybór narzucający się nam w sposób imperatywny, niemal z taką samą mocą jak przypadkowe pragnienia pierwszego rzędu. Frankfurt nazywa owo uczucie, bo chyba właśnie o emocję mu chodzi, koniecznością woli (*volitional necessity*). „Konieczność woli nie tylko jest zgodna z autonomią, lecz pod pewnym względem stanowi jej esencję. Wolność musi mieć granice, jeśli chcemy, by nasza realna osobowość mogła zyskać autonomię. To, co nie ma ustalonych granic, staje się bezkształtne”¹⁷. Owa konieczność woli ma charakter imperatywny i osobisty, jest wewnętrznym nakazem, od którego trudno się uwolnić. Frankfurt szuka w swej teorii czegoś więcej niż to, co oferuje etyka ze swoją zewnętrzną wobec indywiduum normatywnością. Oczywiście błędem byłoby sadzić, że w teorii Frankfurta brak jakichkolwiek idei moralnych. Czuje się on natomiast rozczarowany chłodem etyki i jej ambicjami bezstronności. Stosunki ludzkie są zawsze indywidualne i osobiste, etyka zaś nie usiłuje dotrzeć do indywidualnych jaźni i indywidualnych systemów motywacji. Tu Frankfurt bliski jest tradycji emotywizmu, ponieważ sądzi, że jeśli jesteśmy moralni, to tylko dzięki emocjonalnie zakorzenionym aktom woli, a te znamy z wewnętrznego doświadczenia, a nie z nakazu norm i społecznych kanonów. Frankfurt szuka więc motywacji, które *rzeczywiście* w nas tkwią. Nie pytajmy: „O co powinienem się troszczyć w życiu?”, lecz: „Co jest rzeczywistym przedmiotem mojego życiowego zainteresowania?” – proponuje Frankfurt. Tym, co najważniejsze i bez wątpienia najbardziej w nas wewnętrzne, jest w gruncie rzeczy *miłość*, miłość do ludzi i do ideałów. Nie podyktowana etyką czy racjonalnymi postawieniami, lecz tym, co naprawdę czujemy i o co się poważnie troszczymy. Jest to myśl mająca dać substancjalne tło koncepcji Frankfurta i tym samym obronić ją przed zarzutami formalizmu i aksjologicznej pustki.

W jednym z wywiadów, Frankfurt stara się wyjaśnić istotę owej miłości, jednak nie jest tu specjalnie oryginalny. Chodzi mu po prostu o to, byśmy wzbudzi-li w sobie (czy odnaleźli) pokłady życzliwości dla innej osoby lub szczególne zainteresowanie dla jakiegoś obiektu fizycznego czy duchowego. Tylko ta motywa-

¹⁷ H. Frankfurt, wstęp do: *The Importance of What We Care About*, *op. cit.*, s. IX.

cja jest wiarygodna, ponieważ tylko ten typ uczucia nosi cechy „jasnej i wyraźnej percepcji”. Dla miłośnika Descartes’a, a za takiego bez wątpienia uchodzi Frankfurt, jest to argument poważny. Uczestnictwo we wspólnocie jest przemożną potrzebą każdej jednostki; nie możemy się od niej uwolnić, ponieważ boimy się samotności fizycznej i psychicznej. Nasze poczucie rzeczywistości zależy od tego, jak ludzie na nas reagują. Konstytuujemy naszą tożsamość obserwując, jak inni się do nas odnoszą.

Mimo tych uwag aksjologicznej natury Harry Frankfurt pozostaje bez wątpienia analitycznym psychologiem moralności, a nie moralistą. Niezbyt przekonująco i dość powierzchownie brzmią jego uwagi na temat roli miłości w ludzkim życiu, natomiast z pewnością interesujący jest jego hierarchiczny model osobowości oraz teoria woli. Jednak i tu pewne kwestie wydają się niezbyt dobrze wyjaśnione. Między innymi nie do końca wydaje się jasny proces tworzenia się tożsamości: czy tworzymy ją *ex post* czy *ex ante* aktów woli? Nie wiadomo także, czy zawsze indywidualna świadomość zdolna jest odróżnić od siebie pragnienia różnych poziomów czy chociażby ocenić na skali wyraźnych preferencji przedmioty *troski*. A nadto czy istnieją jakieś analityczne narzędzia, choćby wewnętrznej psychologicznej natury, pozwalające ocenić poziom naszej autonomii, wobec faktu jakże częstego zjawiska samooszukiwania się czy innego typu przejawów fałszywej świadomości? Część uwag Frankfurta ma charakter psychologicznego opisu, część natomiast wyraźnie operuje jakąś skalą preferencji. Niewątpliwie o coś w życiu się *troszczymy* i warto byłoby objąć to szczególną uwagą, jednak wobec psychologicznie imperatywnego charakteru aktów *troski*, chociażby takich jak miłość, nie zawsze łatwo jest ocenić zarówno wartość obiektów, jak i sposobów objawiania się owej miłości.

Mimo tych pytań, na które trudno odpowiedzieć, doniosłość filozoficzna rozważań Frankfurta jest jednak znaczna, czego dowodem są niezliczone komentarze do jego książek i artykułów. Kwestionuje on wiele starych pomysłów dotyczących zarówno autonomii jednostki, jak i jej natury wolicjonalnej, w to miejsce proponując rozwiązania uwzględniające aktualną wiedzę psychologiczną oraz moralne doświadczenia ostatnich pokoleń.

WILL AND IDENTITY IN FRANKFURT’S VIEW

The article deals with crucial philosophical problems of the nature of will and personal identity in the theory of Harry Frankfurt. In his analytical approach Frankfurt develops the hierarchical model of the self. His conception of the autonomy is based on the notion of volitional necessity, the active element of our rational will. Frankfurt presents this specific irresistible inclination, responsible for our self-identification, as a source of such motivations as *caring about* or *loving*. By virtue of this aspect of our emotional life concentrating our attention on a stable goal we can integrate our desires and passions. For Frankfurt it means the authentic personal freedom.