

MARIAN GOLKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Socjologii
Zakład Socjologii Kultury i Cywilizacji Współczesnej



WOLNA WOLA CZY ZŁUDZENIE?

Przedstawione tutaj rozważania dotyczą wielu kwestii, a pośrednio m.in. tego, czy ty, Czytelniku, musiałeś, czy chciałeś wziąć do ręki tekst, który masz przed oczyma; dotyczą także tego, czy ja, autor, chciałem, czy musiałem go napisać. Gdyby tylko tego, to skórka nie warta byłaby wyprawki. Jednak sprawy tu podjęte mają znacznie cięższy kaliber, bo dotyczą tego, jak pojmować nasze człowieczeństwo.

Rzeczywiście, szczególnym problemem i kłopotem intelektualnym (ale i wielkim dylematem) jest pytanie o to, na ile w naszej woli jest wolności, a na ile jest ona zdeterminowana albo kierowana nieprzewidywalnymi przypadkami. Wydawałoby się, że w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie nic prostszego jak odwołać do introspekcji. Byłoby to jednak zwodnicze, gdyż nie potrafimy sami w sobie rozpoznać wszystkich uwarunkowań i okoliczności naszych czynów. To, co wydawałoby się, że dobrze znamy, jest wielce tajemnicze, nierozpoznane i dyskusyjne. Mimo to nieraz trzeba się odwołać do autoanalizy, nawet gdy jej wyniki nie są pewne. Na szczęście od dawna toczy się debata na temat wolnej woli, choć sprawa wolności ludzkiej woli ciągle pozostaje skomplikowana. Jeśli jednak nie uzyskamy dzięki niej jednoznacznych przekonań, to przynajmniej wzbogacimy przesłanki. Można przy tym zauważyć, że filozoficzne rozważania też nierzadko odnoszą się do autorefleksji myślicieli czy obserwacji zachowań otaczających ich ludzi. Wyprowadzane stąd uogólnienia, wzbogacane poglądami innych autorów, stanowią wszak treść filozofii. I wzbogacenie własnych myśli.

Nie ma potrzeby przytaczania wszystkich składników tej dysputy, lecz o kilkunastu wybranych autorach wypada wspomnieć. Choćby po to, by

zwrócić uwagę, że poglądy niektórych współczesnych autorów – zarówno opowiadających się za istnieniem wolnej woli, jak i przeczących temu – mają wielu antenatów i długą historię. Po ich przypomnieniu w pierwszej, drugiej i trzeciej części tekstu zaprezentuję – w czwartej – własny punkt widzenia.

I

Przyglądając się dziejom refleksji dotyczącej wolnej woli, można zauważyć, że pojęcie to nie było znane starożytnym Grekom¹. Owszem, u Arystotelesa pojawia się dość nieśmiało pojęcie „wyboru” (*proairesis*), lecz jest ono słabo związane z aktem, a tym bardziej z władzą wolnej woli. Natomiast prawdopodobnie greccy stoicy w jakiś sposób uznawali istnienie wolnej woli, skoro tak wielką rolę przypisywali konieczności obrony wewnętrznych przekonań człowieka oraz sugestii, by człowiek nie przejmował się pragnieniami i okolicznościami, które nie są od niego zależne. Tym samym stoicyzm przypisywał jednostce konieczność pozostawania wolnym od wszelkich zewnętrznych oddziaływań i bronienia swych osobistych wewnętrznych zapatrywań. Rozważania na temat wolnej woli znajdujemy jednak dopiero w późnym rzymskim stoicyzmie – przede wszystkim u żyjącego w I wieku Epikteta, którego filozoficzne nauki i poglądy zostały spisane przez jednego z jego uczniów i znane są do dziś jako *Diatryby* oraz *Encheiridion*.

Epiktet, zgodnie ze stoicystycznymi poglądami, twierdził, że człowiek winien przejmować się jedynie tym, co jest zależne od jego woli, a pozostawać obojętnym na wszystko, co od niej nie zależy. Należy więc „wszelkim staraniem” otaczać swą wolną wolę, zaprawiać ją oraz hartować i w ten sposób dochodzić do stanu doskonałości – tak by była ona „prawdziwie wzniosła, wolna, niezależna od wszelkich trudności i przeszkód, wierna i skromna”². Choć filozof nie prowadził rozważań na temat tego, czym jest wolna wola, to sugerował, iż w niej samej toczy się jakiś wewnętrzny spór: „któż inny może pokonać twoje dążenie, jeśli nie inne dążenie?”, gdyż jedynie „wolna wola wywiera przymus na wolną wolę”³. A w innym miejscu stwierdza: „Jeżeli wolna wola nie przewycięży samej siebie, nic na świecie jej przewyciężyć nie zdoła”⁴. Jakby uprzedzając Św. Augustyna, twierdzi też Epiktet, że „istota dobra jest pewną postacią wolnej woli, istota zła jest również pewną posta-

¹ Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 25.

² Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 17.

³ Ibidem, s. 60.

⁴ Ibidem, s. 94.

cią wolnej woli”⁵. I dodaje, że w wolnej woli leży zarówno zło, jak i dobro, natomiast to, co nie jest ani złem, ani dobrem mieści się w rzeczach od niej niezależnych. Zatem dla człowieka nie jest ważna jego zdolność widzenia czy słyszenia, ani zdolność wypowiedzania się, ale właśnie zdolność wolnego wyboru⁶. Człowiek po prostu nie ma niczego znakomitszego niż ona, bo tylko dzięki niej otrzymuje na własność rzeczy od niej zależne. Niestety, możemy utracić wolną wolę, gdy zaczniemy przywiązywać wagę do rzeczy, które nie są od niej zależne. Epiktet tak radzi: „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale nagiń wole do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomysłności”⁷.

Warto także przypomnieć, że Św. Augustyn w ukończonym w 395 r. obszernym dialogu filozoficznym zatytułowanym *O wolnej woli* zadał jedno z najważniejszych pytań w tym względzie: „Czy mamy jakąś władzę chcenia”⁸. Zastanawiał się też nad tym, jakie jest źródło wolnej woli, a także nad tym, na ile jest ona odpowiedzialna za czynione zło. Ważniejsza jest jednak inna sugestia Augustyna, który proponuje uznać, że „nasza wolność to uległość wobec najwyższej prawdy” wpływającej z rozumu i mądrości⁹. Wolna wola stanowi jeden ze składników umysłu człowieka, obok pamięci i intelektu. Ważne jest przy tym to, że zdaniem filozofa tylko wolna wola może skłonić rozum do właściwego namysłu. Wola nie tylko musi więc być „wolna”, lecz przede wszystkim musi być „dobra”. Inaczej prowadzi do zła i grzechu. Chrześcijański filozof nie mógł nam odmówić wolnej woli, gdyż człowiek jej pozbawiony nie byłby odpowiedzialny za swe winy. „Przyczyną” wolnej woli jest według Augustyna Bóg, lecz sama wolna wola może być „pierwszą i jedyną przyczyną grzechu”¹⁰, gdyż może „złożyć z tronu pierwiastek rozumny i uniemożliwić jego prawidłowe działanie”¹¹. Oczywiście, zdaniem filozofa, wolna wola może też przyczynić się do osiągnięcia przez człowieka szczęśliwości. Wolna wola nie tylko istnieje, twierdzi Augustyn, lecz może wybierać właściwie lub niewłaściwie, jako że „posługuje się ona sama sobą”¹². Może być ona sprawcą grzechu, jest też „dobrem w ogólnym porządku bytów”¹³, gdyż mamy „wole do przejawiania woli” (co w nieco innych słowach

⁵ Ibidem, s. 93.

⁶ Ibidem, ss. 198–200.

⁷ Ibidem, s. 459.

⁸ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. W. Eborowicz, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Pax, Warszawa 1953, s. 99.

⁹ Ibidem, s. 148.

¹⁰ Ibidem, s. 209.

¹¹ Ibidem, ss. 109–110.

¹² Ibidem, s. 161.

¹³ Ibidem, s. 179.

stwierdził w swych *Wyznaniach*). Słusznie więc zauważa się, że augustiańska teoria woli jest aprobatą świata, a nawet swoistym wyrazem jego chwały.

Pogląd, że istnieje wolna wola, był w następnych wiekach mocno popierany. W XIII wieku Św. Tomasz z Akwinu¹⁴ powiązał myśl i wolę, twierdząc, iż „myśl poznaje, że wola chce, zaś wola chce, żeby myśl myślała”, choć w innych miejscach swych rozważań przyznawał on intelektowi wyższą i szlachetniejszą pozycję niż woli, uznając, że ta ostatnia powinna dostosować się do władz poznawczych człowieka. Niemal w tym samym czasie Duns Szkot przyjmował, że to raczej intelekt jest służebny wobec woli, gdyż dostarcza jej obrazów tego, czego ona chce, oraz wiedzy, jak ma się wola realizować¹⁵. Uznawał też, że nasza wola może opierać się nie tylko pragnieniom, ale i dyktatowi rozumu oraz intelektu, podkreślając, że jedynie wola, i nic innego, jest „przyczyną chcenia”.

Dużo później także Kartezjusz „odciął” Boga od winy za ludzkie błędy i fałsze, przyznając woli prymat w konstytuowaniu naszych przekonań. Pisał, że wola otrzymana od Boga nie posiada „żadnych granic” i dodawał: „Jedynie tylko wolę, czyli zdolność decyzji stwierdzam u siebie w takim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej”¹⁶. Według Kartezjusza rozum ma jedynie poprzedzać decyzje woli¹⁷, niejako je przygotowywać, zaś wszelkie nasze błędy zależą od współdziałania tych władz, czyli zarówno od intelektu, jak i woli.

Myśliciele oświeceniowi, przynajmniej niektórzy, przyznawali, że wolna wola istnieje. Jean Jacques Rousseau twierdził, iż człowiek, inaczej niż zwierzę, które kieruje się instynktami, jest w swoich czynach ich wolnym sprawcą. Pisał: „zwierzę wybiera albo odrzuca, kierując się instynktem, człowiek – aktem wolnej woli”¹⁸.

Syntetyczne przedstawienie poglądów Immanuela Kanta na temat woli to zadanie karkołomne. Wystarczy jednak przywołać jego zasadnicze uwagi (tym bardziej że znane są obszerniejsze wywody na ten temat¹⁹). Królewiecki filozof twierdził, że wola „jest zdolnością albo wytwarzania przedmiotów odpowiadających przedstawieniom, albo chociaż determinowania samej

¹⁴ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, tłum. P. Belch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1980, s. 170.

¹⁵ Por. H. Arendt, *Wola*, s. 181 nn.

¹⁶ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, ss. 75–76.

¹⁷ Ibidem, s. 79.

¹⁸ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 153.

¹⁹ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wyd. UMK, Toruń 1993.

siebie, tj. swej przyczynowości, do ich urzeczywistniania²⁰. W innym miejscu dopowiada, że „też można by wolę zdefiniować jako władzę wytyczania sobie celów”²¹. Celów nie byle jakich, bo tych, które jednocześnie przyczyniają się do naszej cnoty i szczęśliwości, a więc do naszego najwyższego dobra. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy tak rozumianą wolę zdaje się determinować (albo przynajmniej motywować) rozum, dzięki któremu przedstawiamy sobie przedmioty, i nasz do nich stosunek, czy też nad tym wszystkim (a więc i nad naszą wolą) jest jeszcze pożądanie szczęśliwości, czyli owo „principium miłości samego siebie”²². Kant słusznie sugeruje, że tylko wtedy można wolę uznać za wolną, gdy nie podlega ona prawom przyczynowym²³. Trudno jednak nie dostrzec, że wola podlega pewnym prawom. I tu Kant stwierdza, że ten dylemat „jest dla rozumu ludzkiego nierozwiązywalnym i identycznym z pytaniem: jak możliwa jest wolna wola”²⁴. Ta bezradność filozofa jest znamienna, gdyż tak naprawdę nie wiemy, czy Kant wyrażał pogląd, iż wolna wola istnieje, czy że jej nie ma. Widać, że najważniejszych problemów nie zdoła rozwiązać nawet geniusz filozoficzny.

Wiara części filozofów, że wolna wola istnieje, nie przygasła jednak. Na początku XIX wieku Friedrich Wilhelm Schelling zdecydowanie twierdził: „W ostatecznym i najwyższym sensie nie ma innego bytu jak tylko wola”²⁵. Georg Wilhelm Friedrich Hegel też zdawał się nie mieć wątpliwości, że istnieje wolna wola, choć nie jest w pełni jasne, jak ją rozumiał. W *Wykładach z filozofii dziejów* uznawał, iż wolna wola jest czymś abstrakcyjnym, co nie dziwi, gdy zwróci się uwagę na sugestię filozofa, że „wola jest tylko o tyle wolna, o ile nie chce niczego, co nie jest nią samą, niczego zewnętrznego, obcego (gdyż w takim wypadku byłaby zależna), lecz tylko siebie samej – tzn. woli”²⁶. Uznawał wolność woli za fundament tworzenia wszelkiego prawa, a zarazem za podstawowe prawo samo w sobie i podstawową przyczynę, przez którą „człowiek staje się człowiekiem”. Nie ma potrzeby analizowania innych, nader spekulatywnych i mało przekonujących wywodów Hegla. Wystarczy jedynie stwierdzić, że jego zdaniem wolność woli ma tkwić w rozumie, co zresztą przyjmował za wcześniejszymi autorami.

²⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 25.

²¹ Ibidem, s. 98.

²² Ibidem, s. 37.

²³ Ibidem, s. 49.

²⁴ Ibidem, s. 120.

²⁵ H. Arendt, *Wola*, s. 43.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 338.

Jeszcze w drugiej połowie XX wieku Hannah Arendt właśnie z perspektywy filozoficznej twierdziła, że wolna wola istnieje. Pisała: „uznaję wewnętrzne świadectwo »ja chcę« za dostateczny dowód realności fenomenu woli”²⁷. Inna rzecz, że autorka, analizując wiele argumentów przejawiających się w historii myśli europejskiej, własnego stanowiska nie rozwinęła ani nie ugruntowała. Jej pogląd wynika jedynie z przekonania, a właściwie odczucia, iż „tego, co właśnie czynimy, moglibyśmy równie dobrze nie czynić”²⁸. Przyjmuje ona, że „wolna wola jest tym wyposażeniem umysłu, które posiadamy, aby rozpocząć coś nowego, coś, o czym wiemy, że równie dobrze mogłoby go nie być”²⁹. I jeszcze jedno: zdaniem autorki chcenie, jako swoisty wolicjonalny „projekt przyszłości” charakteryzuje się znacznie większą wolnością niż myślenie – co nie zawsze i nie przez wszystkich musi być przyjmowane jako dobrodziejstwo.

Poglądy, że istnieje wolna wola, znalazły pewne potwierdzenie w badaniach naukowych. Na początku lat 80. głośnym echem odbiły się eksperymentalne badania Benjamina Libeta³⁰, według którego w ludzkim mózgu można zaobserwować stany świadomości, które rzekomo o milisekundy wyprzedzają dokonane czyny. Stany te interpretowano właśnie jako akty woli. Można dodać, że następne badania (np. Jeffa Millera oraz Judy Travenny) zakwestionowały te wyniki, zaś inne (np. Marcela Brassi czy Patricia Haggarda) je potwierdzały. Kilka lat temu neurobiolodzy odkryli w mózgu obszary (kora ruchowa w płacie czołowym oraz tylna kora ciemieniowa), które uznali za odpowiedzialne za wyobrażenia podejmowanych czynności³¹. Badacze dodają, że poczucie, iż wykonujemy jakies czynności (np. ruchy), a także intencje tych czynności oraz świadomość ich konsekwencji mieszczą się w odrębnych rejonach mózgu i poprzedzają same ruchy. Mimo iż chęć podjęcia działań poprzedza działania, to nie wiadomo, w jaki sposób zostaje to uświadomione, jak również nie wiadomo, czy w podjęciu czynności aktywną rolę odgrywa świadomość, czy decyzję podejmuje sam mózg lub tylko blokuje on te neurony, które byłyby odpowiedzialne za podjęcie odmiennych czynności. Inna rzecz, że gdyby tak właśnie było, że czynnościami samoistnie rządzi mózg, to istnienie wolnej woli znów byłoby podważone. Na obronę stanowiska, że istnieje jednak wolna wola, przywołuje się przypuszczenie, iż

²⁷ H. Arendt, *Wola*, s. 28.

²⁸ Ibidem, s. 51.

²⁹ Ibidem, s. 269.

³⁰ B. Libet, *Unconscious Cerebral Imitative and Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „The Behavioral and Brain Sciences” 8/1985, s. 529 nn.

³¹ Por. P. Haggard, *The Sources of Human Volition*, „Science” 324/2009, ss. 731–733.

choć to nasz mózg inicjuje działanie poprzedzającym je impulsem, to nasza świadomość może mieć coś w rodzaju prawa weta.

Nawiasem mówiąc, nie wiemy, czy zaglądnienie do mózgu i poszukiwanie jego fragmentów rzekomo odpowiedzialnych za takie czy inne nasze stany i zachowania cokolwiek jednoznacznie wyjaśnia. Wzajemnie sprzeczne wyniki badań neurologicznych nie mogą być traktowane jako rzekomo naukowe potwierdzenie istnienia vs. braku wolnej woli. To zawsze tylko jedna z przesłanek, której nie należy bagatelizować, lecz choćby złożoność i tajemniczość naszych mózgów uprawnia do pewnego sceptycyzmu i poczucia niepewności.

II

Warto spojrzeć na kilka koncepcji zaprzeczających istnieniu wolnej woli. Od dawna znane są poglądy, że wolnej woli (i wolności) w ogóle nie ma. Na przykład Benedykt Spinoza³² twierdził, że „woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną”. I dodawał: „W duszy nie ma żadnej woli bezwzględnej czy wolnej; ale do tego, by chcieć tego lub owego, determinuje dusze przyczyna, którą również determinuje inna, a tę z kolei inna, i tak w nieskończoność”³³. Stwierdzał przy tym, że to, co nazywamy wolnością, to jedynie niepoznane i nienazwane jeszcze przyczyny naszych czynów. Podkreślał także, w przeciwieństwie do Kartezjusza, iż wola nie jest silniejsza niż rozum, uznając, że nie potrafimy dzięki woli wstrzymać się od sądu rozumu. To oczywiście nie wszystkie Spinozjańskie zaprzeczenia istnienia woli, jej podległości wobec rozumu oraz obecności czynników determinujących rzekome wybory wolnej woli³⁴.

Arthur Schopenhauer w napisanej w 1838 r. konkursowej rozprawie pt. *O wolności ludzkiej woli* jeszcze bardziej zdecydowanie formułuje podobny pogląd. Wychodzi z założenia, że ludzie (ale i zwierzęta) mają wolność wtedy, gdy ich działania następują zgodnie z ich wolą³⁵. Natychmiast jednak filozof stawia pytanie, czy „sama wola jest wolna?” – czy nasza „możność” oraz nasze „chcenie” jest wolne i „czy wola jest zgodna ze sobą?”³⁶. Byłoby tak,

³² B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, PWN, Warszawa 1954, s. 45.

³³ Ibidem, s. 128.

³⁴ Por. M. Tyszko, *Utożsamianie woli i rozumu w filozofii Benedykta Spinozy*, w: L. Kopicuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Wyd. UMCS, Lublin 2013, s. 79 nn.

³⁵ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Vis-à-vis, Kraków 2014, s. 62.

³⁶ Ibidem, s. 64.

twierdził Schopenhauer, gdyby „poszczególne objawy takiej woli (akty woli) wpływały po prostu z niej samej, zupełnie pierwotnie, niespowodowane koniecznie ani poprzedzającymi je warunkami, ani [...] czymkolwiek bądź zgodnie z jakąś regułą”³⁷. Taka wola jest przejawem samowiedzy człowieka – samowiedzy, której przedmiotem zawsze jest, według filozofa, „własne chcenie”. Jednak gdy stykamy się ze światem zewnętrznym, a szczególnie tam, gdzie trafia owa samowiedza na świadomość istnienia innych rzeczy, stajemy na „granicy samowiedzy”³⁸. Inna rzecz, że te dwa światy, wewnętrzny i zewnętrzny, nie dzieli bezdenna przepaść, tylko łączy jakiś wspólny „most”. Choć samowiedza każdego człowieka orzeka wyraźnie, że może on czynić, co chce, to właśnie na tym moście, na tej granicy między światem wewnętrznym a zewnętrznym, może kończyć się poczucie, że „mogę czynić, co chcę”.

Jednocześnie Schopenhauer zakłada istnienie praw przyczynowych, bo to one decydują o wszystkich zmianach, jakie zachodzą w przedmiotach obiektywnie istniejących³⁹. I właśnie prawa przyczynowe decydują o tym, czego chcemy, a czego nie chcemy. Decydują – gdyż ludzie są takimi samymi przedmiotami istniejącymi w czasie i przestrzeni, jak inne przedmioty i tak samo podatnymi na istnienie owych praw przyczynowych. Dotyczy to także charakteru, pobudek oraz motywacji ludzkich działań⁴⁰. Gdyby takie prawa nie działały, świat byłby „dziwolągami, kupą gruzów, błazeństwem bez sensu, bez znaczenia”⁴¹. I tylko, zdaniem filozofa, brak wnikliwości w myśleniu sprawia, że ludzie przyjmują, jak gawiedź, przekonanie, iż istnieje wolna wola⁴².

Rozważania Friedricha Nietzschego na temat wolnej woli, choć nie są klarowne, wydają się ciekawe, a przynajmniej, jak to bywa u tego autora, przekorne. Były też dość wpływowe oraz inspirujące, dlatego warto je przedstawić. Już w napisanej w 1885 r. książce *Poza dobrem i złem* Nietzsche nie jest konsekwentny. W jednym miejscu zauważa, że pojęcie woli jest przesądem, by nieco dalej, rozważając głębiej to pojęcie, zasadnie stwierdzić, iż jest to zjawisko złożone, które „tylko jako słowo jest jednością”⁴³. Uznaje przy tym,

³⁷ Ibidem, s. 67.

³⁸ Ibidem, s. 71.

³⁹ Ibidem, ss. 86–87.

⁴⁰ Ibidem, s. 109.

⁴¹ Ibidem, s. 125.

⁴² Por. A.W. Wojtunik, *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011; A. Bugła, *Schopenhauerowska krytyka pojęcia wolnej woli a perspektywa współczesnej neurobiologii*, w: L. Kopciuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty...*

⁴³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowi-cza, Warszawa 1907, s. 26.

że „wola jest nie tylko kompleksem czucia i myślenia, lecz przede wszystkim [...] afektem rozkazu. [...] Człowiek, który chce – rozkazuje w sobie czemuś, co mu jest posłuszne, lub o czym mniema, iż mu jest posłuszne”⁴⁴. Zwraca także uwagę na to, że w akcie woli, zakładając, że takowa istnieje, zarazem wydajemy rozkazy i jesteśmy im posłuszni. „Wolność woli”, stwierdza Nietzsche, daje człowiekowi, „co rozkazuje i z wykonawcą w jedno zespała się zarazem, co uczestniczy jako taki w tryumfie nad przeszkodami”, swoiste poczucie rozkoszy⁴⁵. Towarzyszy temu pewne napięcie, a jednocześnie przechodzenie od przeszłości do przyszłości. Nietzsche zdaje się przypuszczać (choć w formie pytającej), że wola jest czynnikiem istotnie działającym – stanowi nie tylko przyczynę, lecz przyczynę jedyną⁴⁶. Uznaje przy tym, że wola może jedynie oddziaływać na wolę, nie zaś na rzeczywistość materialną, jednak siłę woli odnosi on zarówno do życia psychicznego człowieka, jak i do jego życia organicznego. Zdaje się też przyjmować, że wola wpływa na ujmowanie od wewnątrz człowieka świata wobec niego zewnętrznego, co nazywa „wolą mocy”. Owo „ujmowanie” jest też jego kształtowaniem, co wyraźniej stwierdza w notatkach bezkrytycznie i dość chaotycznie opublikowanych pośmiertnie pt. *Wola mocy*.

Można w tym dostrzec większy sceptycyzm filozofa w kwestii samej woli jako siły sprawczej. „Przyczynowość wymyka się nam” – pisze⁴⁷. W innym miejscu zaś zauważa, że dość szybko przyzwyczajamy się do tego, by zapatrywać się na nasze działania jako rezultaty woli, i podkreśla, że „woli nie ma”⁴⁸. Dopowiada: „»przyczyny« zgoła nie bywa” albo jest złudzeniem. I stwierdza wręcz, że łudząc się, łączymy „w pojęcie przyczyny swoje uczucie woli, swoje poczucie wolności, swoje uczucie odpowiedzialności i swój zamiar działania”⁴⁹. Trudno przy tym uznać, czy te uwagi Nietzschego mają charakter uniwersalny, czy są raczej krytyką ówczesnego przejawiania się woli (a właściwie jej braku). Zdaje się, że sam autor tego do końca nie wie, skoro pyta: „czy »wola mocy« jest rodzajem woli lub jest identyczna z pojęciem »wola«?”⁵⁰. I choć odnosi swoją opinię do rozważań Schopenhauera, to ostatecznie zdaje się stwierdzać, że wola jest tylko pustym słowem.

⁴⁴ Ibidem, s. 27.

⁴⁵ Ibidem, s. 28.

⁴⁶ Ibidem, ss. 55–56.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1911, s. 292.

⁴⁸ Ibidem, s. 311.

⁴⁹ Ibidem, s. 349.

⁵⁰ Ibidem, s. 355.

Problem wolnej woli był też rozpatrywany w neokantyzmie⁵¹. Wilhelm Windelband zauważył, że wolna wola – jeżeli istnieje – nie spełnia się w jednym akcie, lecz jest bardziej złożonym mechanizmem. Wyodrębnił tu „wolność chcenia”, „wolność wyboru” oraz „wolność działania”⁵². Nie są to przejrzyste rozróżnienia, a sprawę komplikuje to, że w tym ujęciu dwie pierwsze mają się przejawiać w relacji do świata zewnętrznego, zaś druga – zachodzić tylko wewnątrz świadomości podmiotu. Tym bardziej problematycznym czyni to istnienie wolnej woli, że sam Windelband przypisywał wolności wyboru także wiele innych skojarzeń i synonimów: samookreślenie, autonomia czy przyczynowość osobowości. Do tego dochodzą jeszcze różne stopnie i zmienne granice ewentualnych wyborów. Stąd konkluzja przyjęta w imieniu Windelbanda, że „złudzeniem poznawczym jest zatem uznawanie absolutnej i nieograniczonej wolności arbitralnej, której nie potwierdza doświadczenie”⁵³. Jeżeli takie uznanie się pojawia, to wynika nie tyle z poznania faktów, ile z punktu widzenia osądu normatywnego. Zdaniem filozofa wątpliwe może być nawet to, czy „człowiek może również chcieć chcenia”. Słowem, nie da się udowodnić tezy, że istnieje bezprzyczynowa wolna wola.

Podobnie jak próbuje się naukowo udowodnić istnienie wolnej woli, tak i negacja istnienia wolnej woli jest współcześnie argumentowana nie tylko filozoficznie⁵⁴, ale i naukowo – ze wsparciem neurologii, kognitywistyki czy psychofizjologii⁵⁵. Na tej podstawie nie można uznać istnienia wolnej woli, a tym samym odpowiedzialności za zdarzenia, które dokonują się w neuronach. Tak samo nie można nikomu przypisywać odpowiedzialności, gdyż nikt nie zdoła w wolny sposób wybrać zachowania, które byłoby inne niż to, które właśnie „wybiera”, jako że sprzeciwiają się temu wszelkie przeszłe i obecne uwarunkowania. Słowem, nie można uznać, że to człowiek jest sprawcą swych działań, można bowiem albo uznać, że „sprawcą” są przyczyny tych działań, albo po prostu uniknąć odpowiedzi na pytanie o to, co lub kto jest sprawcą. Trudno też uznać, że za nasze działania odpowiedzialne są nasze pragnienia. Owszem, są jedną z ich przyczyn, lecz nie można im przy-

⁵¹ A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa wolności. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1993.

⁵² H. Jakuszko, *Problem wolności woli w ujęciu Wilhelma Windelbanda*, w: L. Kopciuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty...*, s. 168.

⁵³ Ibidem, s. 171.

⁵⁴ Por. S. Harris, *Free Will*, Simon and Schuster, New York 2012.

⁵⁵ T. Honderich, *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, tłum. A. Florek, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 42 nn.; W. Prinz, *Free will as a social institution*, w: S. Pockett, W.B. Banks, S. Gallaghen (red.), *Does consciousness cause behavior*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2006, s. 257 nn.; J. Miller, J. Travena, *Brain preparation before a voluntary action*, „Consciousness and Cognition” 19/2010, s. 447 nn.

pisać odpowiedzialności w dosłownym znaczeniu. Idąc tym tropem, należy też uznać, że wyznawanie poglądu, iż wolna wola istnieje lub, przeciwnie, że nie istnieje, samo w sobie jest efektem szeregu przyczyn, które musiały sprawić, iż wyrażamy właśnie ten, a nie inny pogląd.

Podobnie jak daleki jestem od uznania, że można naukowo dowieść istnienia ludzkiej woli, tak samo nie sądzę, że naukowo da się udowodnić, iż jej nie ma. Okazuje się, że nie można uznać rzekomo rozstrzygającej mocy dowodów naukowych, gdyż procesy neuronalne w mózgu, charakter naszej świadomości oraz jej związek z naszymi czynami, z podejmowaniem decyzji, nie są ani jednoznacznie deterministyczne, ani indeterministyczne. Nie można tu liczyć na jakikolwiek przynoszący jednoznaczne rezultaty *experimentum crucis*. Ciągłe sprzeczne wyniki muszą być poddawane filozoficznej refleksji. Można więc z tych badań jedynie wywieść przekonanie, że zdarzenia psychoneuronowe, które dałoby się interpretować jako akty wolnej woli, albo nie poprzedzają w czasie wykonywanych czynności, albo są skutkiem czegoś, za co dokonujący wyboru nie jest odpowiedzialny, gdyż wybór ten determinują czynniki genetyczne i środowisko. Każdy wybór jest skutkiem istnienia długiego i bardzo skomplikowanego, a więc niemożliwego do prześledzenia, łańcucha przyczyn, które pojawiły się w mózgu i w ciele, zanim nastąpiła świadomość czynu i ewentualnego wyboru.

W konkluzji należałoby przyznać rację dawnej wątpliwości sformułowanej jeszcze przez Johna Locke'a⁵⁶, że problemem jest nie tylko to, czy nasza wola jest wolna, lecz czy w ogóle mamy wolę. To zaś wiązałoby się z wieloma innymi, może jeszcze trudniejszymi do rozwiązania kwestiami.

III

W refleksji na temat istnienia vs. nieistnienia wolnej woli zauważalne jest też stanowisko kompromisowe, które głosi, że można pogodzić prawa przyczynowe z wolną wolą. Za twórcę kompatylibizmu uznaje się Thomasa Hobbesa (lecz stanowisko to, zdaje się, nie było też obce Kantowi). W teorii tej zakłada się, że wolność i determinizm nie są logicznie sprzeczne, jako że ludzie mogą podlegać zarówno prawom przyczynowym, jak i mieć poczucie wolności, choć nie musi to być wolność rozumiana jako „wolna wola”. Próbuje się tu pogodzić determinizm z wolnością poprzez uznanie, iż przejawiamy coś w rodzaju wiary w zależność naszych zamysłów i naszych działań i ta wiara

⁵⁶ J. Locke, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955.

jest już po części siłą sprawczą. Sprawcy rzekomo wolnego czynu po prostu wydaje się, że mógłby zachować się inaczej, niż się zachował. A zachowałby się inaczej, gdyby oddziaływała na niego inna przyczyna (czy raczej zespół przyczyn).

Koncepcja ta jest rozwijana do dziś, podobnie jak do dziś trwają spory między zwolennikami tej teorii a jej przeciwnikami, czyli zwolennikami czystego determinizmu (w dyskusje te zaangażowali się nawet tacy myśliciele, jak Georg Edward Moore, John Langshaw Austin czy Bernard Williams, a także niektórzy przedstawiciele neokantyzmu, np. Wilhelm Windelband czy, z innej strony, Nicolai Hartmann). Nie ma tu potrzeby przywoływania tych stanowisk, tym bardziej że w kwestii wolnej woli dostrzega się jeszcze więcej stanowisk niż tylko dwa opozycyjne i jedno kompromisowe; należy też zauważyć indeterministów czy fatalistów, akcentujących rolę przypadku, czego zwolennikiem zdawał się być choćby William James⁵⁷. Na marginesie można dodać, że słusznie zauważa się, iż w tym kontekście próby oddzielenia indeterminizmu czy fatalizmu od determinizmu nie są przekonujące⁵⁸. Wracając do samego kompatybilizmu, wystarczy powiedzieć, że postuluje on pewne uzgodnienia⁵⁹. Uznaje się bowiem, że dość wyraźnie wyobrażamy sobie warunki, jakie musi spełniać wybór, by był uznany za wolny oraz warunki, jakie musi spełniać nasze działanie, byśmy uznali je za wolne. Wyobrażenia te odzwierciedlają się w języku. Zgodnie uznaje się więc, że wiara, iż mamy wolny wybór, jest na swój sposób prawdziwa i staje się czymś rzeczywistym, a obowiązkiem jest ciągle analizowanie językowych korelatów rozumienia zarówno wolności, jak i przyczynowości, np. tego, co oznacza słowo „mógłby”, czy słowo „decyzja”⁶⁰. I tyle tylko, gdyż nic więcej nie udało się uzgodnić między determinizmem a wolną wolą.

Jak łatwo zauważyć, te „uzgodnienia” nie są ani zbyt przekonujące, ani szczególnie obiecujące. Nadal niezwykle łatwo tkwić na przeciwstawnych stanowiskach, choćby dlatego, że językowe skojarzenia, zarówno związane z pojęciem wolności, jak i przyczynowości, mogą być odmienne u różnych osób. Choć kompatybilizm wciąż jest niezadowolającą próbą pogodzenia ognia z wodą, należy te próby podejmować, bo jeżeli jest szansa na znalezienie jakiegoś sensownego rozwiązania tego problemu, to raczej nie po

⁵⁷ R. Kane, *Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005.

⁵⁸ B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 183.

⁵⁹ T. Honderich, *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, tłum. A. Florek, Zysk i S-ka, Poznań 2001, ss. 116–117.

⁶⁰ Por. G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, PWN, Warszawa 1980, 140 nn.

którejkolwiek ze skrajnych stron, lecz właśnie w ujęciu kompromisowym. Kompatybilistą można być w mniejszym lub większym stopniu i w różnym przebraniu, gdyż dałoby się dowieść, iż różne są drogi prowadzące do tego stanowiska. Jedna to wychodzenie od wolnej woli ku dostrzeganiu determinizmu; druga to wychodzenie od determinizmu w kierunku widzianej gdzieś daleko na horyzoncie wolnej woli. Można też wyobrazić sobie drogę dłuższą i bardziej skomplikowaną – od uznania wolnej woli do determinizmu, a następnie drogę powrotną (lub trochę w bok) od niego ponownie ku jakiejś wersji kompatybilizmu. Na każdej z tych dróg można się błąkać, mylić i znajdować w różnym miejscu między punktem wyjścia a punktem nie tyle dojścia, ile punktem widzianym na horyzoncie. To błąkanie się, chociaż trudniejsze, jest jednak bardziej prawdziwe i przekonujące niż jednoznaczne i skrajne stanowiska, gdzie można tkwić niewzruszenie.

Nie sposób zaprzeczyć, że pojęcie wolnej woli należy do najbardziej wieloznacznych i nieokreślonych pojęć. Jednocześnie jest to pojęcie, którego nie można ani łatwo przyjąć, ani łatwo odrzucić, gdyż jest niemal fundamentem wyobrażeń o tym, czym jest człowiek i jak funkcjonuje w świecie.

Trudności z akceptacją stanowiska, że istnieje wolna wola, mają trzy źródła. Pierwsze to niemożność pogodzenia wiary we wszechmogącego i wszechwiedzącego Boga z uzurpacjami wolnej woli człowieka. Drugie to niemożność pogodzenia wolnej woli z mechanizmami przyczynowo-skutkowymi. Już wyobrażenie nieskończonego łańcucha przyczynowo-skutkowego, który determinuje wszystko w świecie od jego początków do końca, zdawało się przerażać Kanta. Trzecie to niemożność pogodzenia wolnej woli z czystą przypadkowością. Można wszak dostrzec oddziaływanie jakichś stochastycznych, nieprzewidywalnych i często nieokreślonych okoliczności o cechach fatalistycznych na rzekome akty woli. Pierwszy to problem teologiczny; drugi i trzeci ma naturę filozoficzną, której próbuje sekundować współczesna nauka.

Zawsze też pozostają dylematy moralne. Wszak cokolwiek by nie powiedziano na temat istnienia vs. nieistnienia wolnej woli, i tak pozostają znaczące konsekwencje funkcjonowania moralności, prawa i ładu społecznego. W realnym życiu problem ten, jak powszechnie wiadomo, wiąże się z przypisaniem komuś winy za jakiś czyn lub uniewinnieniem go. Zarówno jedno, jak i drugie rozwiązanie nie jest dla zainteresowanych błahie i iluzoryczne. Choć może nie dla wszystkich być przekonujące, bywa praktycznie stosowane z licznymi, i to bardzo znaczącymi, konsekwencjami. Wciąż nie wiemy, jakie warunki ludzkie przeżycia, pragnienia i działania muszą spełnić, by uznać je za wolne. Korci, by przywołać tu słowa Franza Kafki:

Masz wolną wolę, tzn. że była ona wolna, gdy wybierała pustynię; jest wolna, bo może wybrać drogę, którą pustynię tę przemierzysz; jest wolna, bo może wybrać sposób przemarszu; jest też zarazem związana, bo musisz iść przez pustynię, nie mając swobody, bo każda z dróg jest labiryntem, każde postawienie stopy – dotknięciem pustyni. [...] dla woli nie ma tutaj miejsca, ani dla wolnej, ani dla przymuszonej⁶¹.

Zarówno zwolennicy istnienia wolnej woli, jak i zwolennicy założenia deterministycznego trwają przy swoich przekonaniach, czego świadectwem są coraz nowsze publikacje podejmujące te kwestie. Mimo że problemy te są ciągle odczuwane, rozważane i dyskutowane, pytań i wątpliwości jest tak wiele, jakby nie było całych dwóch tysięcy lat refleksji na ich temat. Utwierdzenie się w swoich poglądach można uznać za istotny czynnik autodeterminujący każde ze stanowisk, dyskretnie wymazujący wolną wolę autorów tych czy innych poglądów.

IV

Chcąc dorzucić swoje „trzy grosze” do tej debaty, przedstawię kilka najważniejszych pytań i sugestii.

Nadal jednoznacznie nie wiemy, z czego wynikają nasze wybory ani co się z nimi wiąże: czy jest to tylko wyobrażenie i zamiysł, czy samoistna przyczyna; czy mamy jednoczesną i równorzędną możliwość zrobienia albo tego, co właśnie zrobiliśmy, albo czegoś innego, czego nie zrobiliśmy, gdyż nie chcieliśmy tego zrobić; czy tylko obserwujemy własne wybory, czy też wpływamy na nie; czy to, co robimy, robimy dlatego, że musimy, czy dlatego, że chcieliśmy to zrobić; czy to, co chcieliśmy, wynika z własnej woli, czy tylko z wyobrażeń, że ją mamy. Czy mamy więc kontrolę nad własnym życiem i własnymi zachowaniami (ale też myślami i emocjami)? Czy takie bądź inne rozumienie vs. nierozumienie tych spraw ułatwia, czy utrudnia nasze codzienne funkcjonowanie w świecie? Czy przyjęcie jednego bądź drugiego stanowiska wpływa na nasze zachowania, a więc czy rozumienie, jacy rzekomo jesteśmy, wiąże się z naszym postępowaniem?

To nie wszystko. Problem wolnej woli niesie ze sobą kolejne dylematy, np. czy można poprzez wolną wolę wywołać w sobie pragnienie jej braku, pragnienie „niechcenia”. Jeszcze ciekawszym zagadnieniem jest to, czy ostatecznie uznanie (z mocą pełnego przekonania lub tylko wyobrażenie i przypuszczenie), że wolna wola istnieje, albo przeciwnie: nie istnieje, za-

⁶¹ F. Kafka, *Osiem notatników*, tłum. B.L. Surowska, Atext, Gdańsk 1995, ss. 57–58.

leży w jakiś sposób od niej samej. Czy jest tu arbitralny wybór takiego lub innego poglądu, czy też przejawia się w tym jakaś determinacja lub choćby jakieś uwarunkowania?

Taki czy inny pogląd, jako odpowiedź na któreś z powyższych pytań i wątpliwości, zapewne jawi się jednostce jako jej własny wolny wybór, choć uwarunkowania tych poglądów są równie skomplikowane i niejasne jak sam problem wolnej woli.

Spróbuję ustosunkować się do niektórych z tych wątpliwości. Choć wcześniej stwierdziłem, że introspekcja nie może tu być szczególnie przydatna, przynajmniej jako materiał dowodowy, to przecież można ją wykorzystać jako materiał heurystyczny, pozwalający na wysunięcie pewnych przypuszczeń, gdyż nie należy się łudzić, że zdołamy dotrzeć do pewnych i jednoznacznych ustaleń. Raczej poprzez kolejne analizy nawiązujące do takich czy innych uzusów językowych lub codziennych sytuacji można stawiać kolejne hipotezy.

Wolna wola może być ewentualnie obecna tylko tam, gdzie możliwe są równorzędne przebiegi czynności (zakładając, że takowe mogą się przejawiać). Równorzędne, czyli wsparte takim samym ładunkiem sił przyczynowych. Tylko tam może nastąpić ze strony podmiotu wolny, niezdeteminowany wybór. Można też zakładać, że w łańcuchu oddziaływań przyczynowych występują jakieś zakłócenia, incydenty, zgrzyty, w które wolna wola może się wpisać i je wykorzystać. Podobne, choć równie ewentualne, a jeszcze bardziej iluzoryczne założenie można przyjąć w odniesieniu do relacji wolnej woli i przypadkowości. Przypadki, jak to przypadki, mogą pojawiać się w nieprzewidywalnych okolicznościach, mogą także występować równoległe obok siebie lub mieć równorzędną moc oddziaływania. Gdyby były dostrzegane przez podmiot, znalazłoby się miejsce na egzekwowanie oddziaływania wolnej woli. Są to jedynie hipotetyczne rozważania, gdyż ciągle nie wiemy, czy nawet w takich sytuacjach wolna wola może się manifestować, np. gdy jakieś przypadki są tak wymowne i wręcz natarczywe, że nie sposób ich odrzucić, nie sposób nie poddać się im.

Oto kilka banalnych sytuacji, w których można dopatrzeć się istnienia wolnej woli lub zauważyć jej brak: stukam palcami po blacie biurka. Nie mam wątpliwości, że mogę stukać rytmicznie lub chaotycznie; mogę też stukać dowolnie – raz prawą dłońią, potem lewą lub obiema naraz. Nie mam też złudzeń, że całkowicie ode mnie zależy, czy to stukanie będę kontynuował, czy je przerwę. Wydawałoby się, że w wykonywaniu tej prostej, dość mechanicznej czynności moja wola cechuje się pełnym i całkowicie autonomicznym sprawstwem. A co powiedzieć, gdy jestem czymś podenerwowany i moje stukanie jest rodzajem uspokajającego i nieco bezwiednego odruchu (nie mówiąc

już o sytuacji jakiejś psychicznej aberracji i wykonywaniu automatycznych ruchów o cechach natręctw)? Weźmy pod uwagę inną banalną sytuację: oto mogę w każdej chwili przerwać pisanie tego, co aktualnie piszę, i wstać od biurka lub, przeciwnie, mogę tę pracę kontynuować. Czy dokonuję tu wyboru? Gdy tylko próbuję się nad tym zastanawiać (co w realnym życiu byłoby pewnie nieco sztuczne), to oczywiście wiem, że mogę postąpić dowolnie. Jednak tak naprawdę wstaję od biurka, gdy albo czuję się zmęczony, albo muszę podejść do biblioteki, albo coś zjeść. Mogę wstać, gdy tylko pojawi się we mnie taka myśl, ale mogę też przymusić się jeszcze do siedzenia, by np. skończyć akapit. Przyjmijmy jednak, że wstaję, by coś zjeść.

Natychmiast pojawia się tu ciekawy problem stawiany już przez różnych autorów, a dotyczący tego, ile ścieżek postępowania jest dostępnych człowiekowi dokonującemu wyboru. Wszak nie zawsze chodzi o wybór dwóch przeciwstawnych zachowań, np. „zjem coś” lub „nie zjem nic”. Może być przecież i tak, że „szybko wezmę do ust jakiś kęs” albo „łyknę trochę wody”, a dopiero potem „zjem większy posiłek”; mogę też wybrać, czy zjem jabłko, banana, kanapkę, czy lunch. Moje myśli nie dotyczą jednak jedzenia, lecz podjętych tu kwestii. Wracam do biurka, sam nie wiem, czy dlatego, że chcę, czy dlatego, że muszę – a być może chcę, bo muszę. Muszę sprostać zobowiązaniu albo muszę, bo nic innego nie chce mi się robić, albo muszę dlatego, że przyzwyczailem się do tej pracy. Albo i dlatego, że tłoczą się myśli, które powinienem (tak mi się przynajmniej wydaje) zapisać. Myśli te przychodzą samoistnie, nie bardzo potrafię nimi pokierować, czasem z ledwością potrafię je zatrzymać i zająć głowę czymś innym. I sam nie wiem, czy to ja myślę, czy to myśli we mnie same się myślą. Zapisując je, nadaję tej płynnej i nieokreślonej magmie jakąś kulturowo określoną strukturę: formułuję zdania, szeregi zdań, szerszą wypowiedź. I cały czas, gdy się teraz nad tym zastanawiam, mam wątpliwości, gdzie tu może być zaangażowana moja wolna wola. Wszystko to nieustannie się rozrasta, tworzy rozgałęziające się linie, jak Borgesowski „ogród o rozwidlających się ścieżkach”.

Zazwyczaj jest tak, że jeden wybór albo determinuje kolejne wybory, albo, przeciwnie, otwiera kolejne możliwości wyboru, co komplikuje nie tylko wyobrażenie i rekonstrukcję temporalnych przebiegów zachowań, ale i ich interpretację jako wolnych czy zdeterminowanych. Gdy weźmiemy to pod uwagę, jeszcze trudniej będzie sobie wyobrazić relacje pomiędzy wyborem, sprawstwem, przyczyną i zachowaniem. Niejasność, czy podmiot może postąpić inaczej, niż w danej sytuacji postąpił, wydaje się być jeszcze większa.

Co mam myśleć: czy to ja stukałem palcami po biurku, czy ja chciałem lub nie chciałem odejść od biurka, jeść lub nie jeść? A może jednak byłem tylko bezwolnym wykonawcą poleceń jakiegoś ukrytego we mnie (czy w mej

biografii) motoru? Jak widać, trudno stwierdzić, czy nasze zachowania są, czy tylko wydają się raz dobrowolne, a innym razem konieczne.

A wszystko to były czynności stosunkowo proste. Trudniej będzie, gdy zastanowimy się nad kwestiami bardziej złożonymi, jak chociażby treść naszych poglądów czy decyzji. Nie będę udawał, że jestem politykiem, który musi zdecydować, czy z kasy państwa dać jednemu choremu na leczenie 100 tys., czy stu chorym po tysiącu; nie muszę wcielać się w generała, który waha się, czy poświęcić pułk wojska, aby ewentualnie uratować brygadę; nie jestem też sędzią, który musi w niejednoznacznej sytuacji podjąć decyzję, czy uniewinnić podejrzanego, czy skazać go. Nie, ja spróbuję skupić się nad tym, co rzeczywiście teraz robię i czego rozwiązanie mnie zajmuje. Oto siedzę przy moim biurku i rozważam istnienie vs. nieistnienie wolnej woli, próbując przy tym określić własne stanowisko, które szamoce się i wywija bardziej niż ryba uciekająca przed siecią rybaka. Mam przy tym poczucie, że nie tyle ja wybiorę takie czy inne rozwiązanie, ile ono samo zechce mnie złowić i wpasować się w moje poglądy.

Równolegle próbuję zastanowić się nad tym, czy mój pogląd, iż wolna wola istnieje (lub nie istnieje) wyniknie z mej arbitralnej decyzji i świadomego wyboru, czy też będzie skutkiem wcześniejszych uwarunkowań. Przecież przeczytałem na ten temat wiele znakomitych dzieł klasyków, myślę o tym problemie od pewnego czasu, zaangażowana jest też moja wiedza pozaźródłowa, setki ulotnych obserwacji i doświadczeń, które skumulowały się w mej biografii – wszystko to w jakiś sposób wpływa na mój pogląd, wszystko go współkształtuje. Także te argumenty, które do mnie docierają i bardziej mnie przekonują niż inne, mają swoistą władzę nade mną, większą moc sprawczą niż ja, który rzekomo biorę je pod uwagę. A więc ostatecznie, czy to ja wybrałem (wymyśliłem, przyjąłem, zaakceptowałem) taki a nie inny pogląd? Nie, to on sam się niejako wybrał czy wręcz narzucił mi. Jaka więc była moja rola? Co ode mnie tak naprawdę zależało w wyborze takiego czy innego stanowiska? Byłem sprawcą w znikomym stopniu, gdyż raczej przypominałem kawałek drewna niesiony z prądem rzeki, która może go wyrzucić równie dobrze na prawy, jak i na lewy brzeg, a może też doprowadzić do oceanu zwanego „nikąd”.

Choć nie wiemy z całą pewnością, czy wolna wola istnieje, czy nie, obserwujemy różnice w zachowaniach ludzi, gdy ci dokonują jakichś wyborów. Nie da się ukryć, że różni ludzie mają różny stopień zdecydowania i szybkości podejmowanych decyzji czy – przyjmijmy hipotetycznie – różną „moc” realizowania wolnej woli vs. bezwolności i podporządkowania. Zapewne najprościej byłoby przyjąć, że odgrywają tu rolę czynniki klasowe, bowiem oczywiste jest, że uprzywilejowane klasy panujące zawsze dysponowały

większymi możliwościami spełniania swej woli niż klasy podporządkowane (może zresztą z tego pragnienia dysponowania wolą wynikały m.in. walki klasowe, a cały proces społecznej emancypacji miał zwiększać stopień wolności klas i kategorii upośledzonych). Pytanie o zróżnicowanie stopnia wolnej woli łączy się też jednak z pytaniem o cechy osobowości, bowiem nie bardzo wiadomo, czego skutkiem są te różnice: genetycznych uwarunkowań, wychowania, kontekstu społecznego i kulturowego, w których ludzie żyją, własnej aktywności. Jeżeli oddziaływałyby ten ostatni czynnik, to wolna wola rzeczywiście wynikałaby z niej samej – byłoby to jedyne we wszechświecie *perpetuum mobile*. Bezpieczniej jednak uznać, że nie wiemy, czego skutkiem jest taki a nie inny stopień wolnej woli (a raczej szybkości podejmowanych decyzji oraz zdecydowania), a nie wiedząc tego, nadal nie bardzo wiemy, czym ona jest, i czy w ogóle jest.

Czasem mówimy o kimś, że przejawia „żelazną wolę”, mając na myśli osobę, która dąży do swoich celów z wielką determinacją i konsekwencją. Jestem przekonany, że taki upór nie tylko nie jest przejawem, a tym bardziej dowodem istnienia wolnej woli, lecz przeciwnie – jest jej, jeśli nie zaprzeczeniem, to przynajmniej zniesieniem. Jeśli w ludzkich zachowaniach nie ma wahań, wątpliwości, wewnętrznej dyskusji, problemów z wyborem takiego czy innego wariantu, a jest tylko uparte dążenie, to nie ma tam też wolności wyboru. Wahanie jest bardziej sceną przejawiania się wolnej woli niż jednoznaczne i trwałe zdecydowanie. To na tej scenie dałoby się ewentualnie zaobserwować wolną wolę, a nie w jednoznacznych i szybkich decyzjach, które – jak można mniemać – są nie tyle wyborem, ile ogłaszaniem wyciągniętych skądś gotowych postanowień, które nieco przypominają królika wyjętego przez magika z kapelusza.

O działaniu wolnej woli mógłby jedynie zaświadczyć pewien wysiłek podmiotu w wyborze takiego czy innego wariantu czynu. Tylko istnienie i poczucie jakiejś „linii oporu”, której nie pozwalają przekroczyć nasze przyzwyczajenia, pragnienia, potrzeby, żądze, jest ewentualnym potwierdzeniem istnienia wolnej woli, gdyż tylko ta linia oporu jest dla człowieka wyzwaniem. Właśnie pokonanie tego oporu, przymuszenie się do działania niezgodnego ze schematem, do działania wymagającego jakiegoś wewnętrznego wysiłku, aby wykonać czynność, której nie chce się wykonać, jak również działania niejako wbrew własnemu interesowi, może być ewentualnym świadectwem wolnej woli.

Wygląda na to, że człowiek jest więźniem samego siebie w stopniu większym, niż mu się wydaje. Nawet charakter człowieka, jego postawy, są rodzajem więzienia, które utworzone zostało przez szereg oddziaływań biologicznych, historycznych i biograficznych. Charakter, który jest siłą

oddziałującą na nasze zamysły, zamierzenia, zachowania, tylko wydaje się „nasz”, a to raczej my jesteśmy w nim uwięzieni. Wpadamy w to więzienie, bo po prostu wpadamy w samych siebie, czy raczej „żyjemy sami z sobą”. Trudno się przy tym dziwić, że nie potrafimy odróżnić poczucia własnej wolności od własnych odruchów, pragnień, namiętności. Interesującym problemem jest to, dlaczego nam się wydaje, że jest inaczej. Dlaczego człowiek zazwyczaj nie wie, że jest więźniem całej historii, własnej biografii, genów, wychowania i kumulacji wielu swych doświadczeń i doznań? Ten fakt życia w swoistym magazynie uwarunkowań nie zmienia faktu, że nadal nie wiemy, czy mimo wszystko jesteśmy tam wolni, czy, przeciwnie, przykuci żelaznym łańcuchem do ściany, powaleni i zakneblowani. Wydaje się, że nawet tam ciągle mamy prawo pytać o to, czy mamy wolną wolę, np. w odniesieniu do swych myśli, wyobrażeń czy marzeń. Może być to dość wątpliwe.

Pytanie o istnienie wolnej woli jest dlatego ważne, że dotyczy tego, czy oprócz tych wszystkich obiektywnych oddziaływań „istnieję ja jako ja, czy nie istnieję” lub lepiej powiedzieć: czy ja istnieję jako siła sprawcza siebie samego, swoich czynów i swego życia. I nie ma w tym zakresie jasności. Choć Hannah Arendt twierdziła, że z perspektywy jednostki „to nie wolność, ale konieczność jest złudzeniem świadomości”⁶², to trzeba uznać, że jest odwrotnie. To wolna wola jest słodkim omamem (już Kant miał stwierdzić, że jest to fantom tkwiący w mózgu – choć opinię tę trudno znaleźć w jego tekstach; pewne jest natomiast, że pisał, iż „wolność jest [...] tylko idea, której obiektywnej realności nie da się wykazać [...]”⁶³) niezbędnym do tego, abyśmy w swej świadomości nie musieli wyprzeć się swego istnienia – abyśmy mieli złudzenie, że „ja to ja”. Bez tego złudzenia nie dałoby się pewnie żyć.

Wygląda więc na to, że pojęcie wolnej woli jest wielkim uproszczeniem – swoistym skrótem myślowym (wręcz „skróceniem” myśli), czy może raczej skrótem naszej wiedzy o nas samych i uproszczeniem wyobraźni. Poczucie wolnej woli może bowiem wynikać także z nieogarniania złożoności świata, naszego w nim życia oraz uwarunkowań tego życia, towarzyszących mu myśli, doznań i dążeń. Tak czy inaczej, widać, że ta uluda jest jednak dla nas ważna, gdyż bez niej nie mielibyśmy nic własnego. Żeby nie oszaleć, pewnie zazwyczaj robimy to, co wydaje nam się, że chcemy, a chcemy to, co musimy. Poczucie wolnej woli jest po prostu akceptacją tego stanu rzeczy, swoistym przyzwyczajaniem się do tych wyobrażeń.

Problem wolnej woli i determinizmu (a także indeterminizmu, fatalizmu czy fatalności) wydaje się nie do rozstrzygnięcia w rozważaniach filo-

⁶² H. Arendt, *Wola*, s. 57.

⁶³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 105.

zoficznych czy badaniach naukowych. A jednocześnie, gdybyśmy przyjęli, że wolnej woli nie mamy, musielibyśmy usprawiedliwić całe zło w świecie, uznając, że złe czyny były albo konieczne, albo całkowicie przypadkowe. Co gorsza, uznanie, że nie ma wolnej woli, a więc i winy, byłoby zrujnowaniem całego systemu wymiaru sprawiedliwości, większości zasad moralnych i założeń etycznych, a zapewne i wszystkich form ładu społecznego. Wierzymy, że dysponujemy wolnością woli, że ta wolność umożliwia wybieranie między dobrem i złem oraz że jest fundamentem naszej odpowiedzialności, moralności, prawa, a nawet poczucia sensu życia własnego i społecznego.

Podłoże moralności, wymiaru sprawiedliwości i ładu społecznego jest więc dość chybotałiwe i niepewne, lecz nic innego nie mamy. W procesie życia społecznego (a raczej współżycia) musieliśmy niejako przypisać człowiekowi nie tylko wolę, ale i wolność tej woli. Raz robimy to oględnie i refleksyjnie, innym razem zdecydowanie i bezkrytycznie. To pierwsze jest niepewne, drugie może być zaś niebezpieczne. Tak czy inaczej, wiara w wolną wolę jest – jak słusznie to określił Wolfgang Prinz – czymś w rodzaju ważnej społeczno-kulturowej instytucji, która ma swoje historyczne i cywilizacyjne uwarunkowania, lecz która stała się sama w sobie niezbędnym i niezbywalnym warunkiem naszego postępowania, a im bardziej w nią wierzymy, tym bardziej ona istnieje⁶⁴.

Nie jest łatwo określić, jakie skutki przyniosłoby pełne i powszechne pozbycie się złudzenia, że wolna wola może istnieć. Niewykluczone, że przy tej okazji zniknęłoby nasze poczucie człowieczeństwa, a obojętność rozrosłaby się do skali jakiejś upiornej *elephantiasis*. Gdyby choć wiedzieć, co bardziej skutecznie redukuje nasz egocentryzm, nienawiść, okrucieństwo i wszelkie inne zło: uznanie wolnej woli czy uznanie determinizmu albo fatalności. A my nawet nie wiemy, ba, nie domyślamy się, jakie uczucia towarzyszą czy jakie są ewokowane przez przyjęcie jednego bądź drugiego stanowiska: jest to pewność czy bezradność, zaufanie czy zadufanie, rozczarowanie czy spełnienie, niepokój czy rezygnacja, wyrozumiałość czy potępienie?

Świadomość, że wolna wola odgrywa jakąś rolę, jest swoistym społecznym treningiem odpowiedzialności, budowaniem przekonania, że jednak coś od nas zależy. Jest tym samym współtworzeniem jednego z uwarunkowań naszych czynów. Staje się praktyczną i ważną siłą sprawczą czy raczej jedną z sił w większej i dość nieokreślonej ich wiązce, podobnie jak praktyczną siłą sprawczą jest rozsądny system kar i nagród, z którego nie można zrezygnować, gdyż i on współtworzy wiązkę uwarunkowań naszych czynów poprzez budzenie lęku przed nagannymi oraz tworzenie impulsu ku pożądanym.

⁶⁴ Por. W. Prinz, *Free will as a social institution*.

Zresztą ten system także zdaje się funkcjonować niezależnie od czyjejkolwiek woli. Jego twórcy, a przede wszystkim uczestnicy, dlatego w nim funkcjonują (ścigają, osądzają, karzą, ale też unikają kary, gdy mogą), że „muszą”, a nie dlatego, że chcą (albo chcą dlatego, że muszą, a muszą dlatego, że chcą). Oni także nie z własnej woli to wszystko czynią. I dobrze.

Nie jest do końca jasne, w jaki sposób świadomość, wyobraźnia i wiara (ale także przypadek) mogą same stać się czynnikiem determinującym. To jest ważna kwestia, jednak jej omówienie musi tu zostać pominięte z pozostawieniem jedynie sugestii, iż takie sprawcze oddziaływanie w jakimś stopniu istnieje. Można jedynie powiedzieć, że gdyby wolnej woli nie było (a raczej jej pojęcia i wyobrażenia oraz wszystkiego, co się z tym wiąże), należałoby ją wymyślić. Nasze pragnienia, by wolna wola jednak istniała, są niemal tak samo ważne jak to, czy ona rzeczywiście istnieje. W ten sposób „słowo staje się faktem” o pewnej doniosłości psychicznej i społecznej, a idea wolnej woli niejako ucieleśnia się w przekonaniu, że ona sama też istnieje. Jej wyobrażenie w jakiś sposób redukuje automatyzm człowieka, przyczyniając się do jego podmiotowości – niezależnie od tego, że jest to rodzaj błędnego koła, które dostrzegali już Immanuel Kant, gdy pisał: „przyjmujemy, że w porządku przyczyn sprawczych jesteśmy wolni, żeby w porządku celów uważać się za podległych prawom moralnym, a następnie uważamy się za podległych tym prawom, ponieważ przyznaliśmy sobie wolność woli”⁶⁵.

Trzeba by solidnych badań komparatystycznych, gdzie porównywano by ewentualne występowanie vs. niewystępowanie poczucia wolnej woli w różnych cywilizacjach. Jednak nawet bez takich badań można sądzić, że zapewne mniej jest (a przynajmniej mniej było) tego poczucia w cywilizacji chińskiej (gdzie większą rolę odgrywa podporządkowanie) oraz w cywilizacji indyjskiej (gdzie z kolei więcej jest fatalizmu) niż w cywilizacji zachodniej. Obecna tutaj wiara w wolną wolę może być też jednym z aspektów procesu emancypacji społecznej – przekonania, że wszelką wolność, także i tę dotyczącą własnej woli, można zdobyć i rozszerzyć. Nie jest to przekonanie całkowicie bezsensowne. Jeszcze raz parafrazując Kanta, można bowiem powiedzieć, że choć nie sposób udowodnić istnienia wolnej woli, należy próbować żyć tak, jakby to udowodniono. Żeby nie było to jedynie szalonym roszczeniem, trzeba znać granice wolności, a także sferę konieczności, która, mniej lub bardziej zamaskowana, kryje się za kulisami naszych myśli i zachowań.

W ostatnich zdaniach pojawiło się słowo „należy” i „trzeba”, a tym samym pośrednio nierozwiązany problem wolnej woli został tu podtrzymany. Ciągłe bowiem nie wiemy, kto jest panem owego „należy” i „trzeba” oraz jak się one spełniają.

⁶⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 92.