

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

WOJCIECH ŻELANIEC

Nowe spojrzenie na wolną wolę

A new look upon free will

Kto i kiedy wynalazł problem wolnej woli? Nie znał go Platon ani Arystoteles, ten ostatni, mimo że prawil wiele w swoich *Etykach* na temat działań umyślnych, dobrowolnych (ἁεκούσιον), o wybieraniu (προαιρεῖσθαι), a nawet o woli (w sensie zamiaru) (βουλή, βούλησις, γνώμη, διάνοια) i czymśś, co się czasem tłumaczy jako „wolność woli” (αἰρεσις). Wolna wola nie rysowała się mu jako problem — przynajmniej nie jako ten, jaki znamy dzisiaj — ponieważ w scenografii jego metafizyki, dla której spośród wszystkich rodzajów przyczyn najważniejsza była przyczyna celowa, powszechna przyczynowość i wolna wola nie rodziły konfliktu. Dzięki temu, mógł on omijać to, co nam współczesnym się jawi jako problematyczne, jak mówi pani Huby, z „rozkoszną ignorancją”¹. Problemy z wolną wolą rysowały się tym wczesnym mędrcom inne: były one bardziej natury moralnej, niż metafizycznej, w porównaniu z dzisiejszym, dotyczyły bowiem mianowicie takich kwestii, jak, kiedy i dlaczego wybieramy dobro, a kiedy zło (τὰγαθα καὶ τὰ καχά)². Problem ten porusza Marek Piechowiak z Zielonej Góry w części I swojej nieopublikowanej jeszcze pracy habilitacyjnej *Filozofia praw człowieka*.

¹ Pamela Huby, *The first discovery of the freewill problem*, „Philosophy”, 42 (1967), s. 353–362; 356.

² Patrz: *Etyka Nikomachejska*, 1112a 1; por. *ibid.*, 1113b.

Na podstawie aktualnego stanu badań, można powiedzieć, że problem wolnej woli wynaleziono w kontekście epikurejsko-stoickim³, ale prawdziwą premierę nasza bohaterka zrobiła dopiero w filozofii chrześcijańskiej⁴, poczynawszy od św. Augustyna⁵.

Ściśle jednak rzecz ujmując, nie ma *jednego*, klasycznego problemu wolnej woli: są dwa. Można powiedzieć, że wolna wola wkracza na scenę historii filozofii wraz z nimi, bo dopiero dzięki nim pojęcie wolnej woli nabiera ostrzejszych konturów i staje się czymś więcej, niż mglistym wyrażeniem języka potocznego, odbijającym mglistą metafizykę potocznego rozsądku. Jeden z nich, to problem determinizmu; ten pojawia się, jak pokazały badania m.in. pani Huby, z całą wyrazistością u Epikura, który musiał wyjaśnić jakoś *libera voluntas quae per terras animantibus exstat* (mówiąc słowami epikurejczyka Lukrecjusza). (Próbował to uczynić przez wprowadzenie nieuprzączynionych odchyłeń atomów od ich normalnych torów.) Drugi klasyczny problem, to problem predestynacji, która w perspektywie dogmatów chrystianizmu — boskiej wszechwiedzy z jednej, ludzkiej zaś wolności z drugiej strony — wydaje się jednocześnie niemożliwa i konieczna. Średniowieczny spór o *futura contingentia* dotyczył głównie tego problemu, gdyż boska wiedza nie może być przygodna, jeżeli zatem Bóg zna moje przyszłe losy, Jego konieczna wiedza sprawia, że i moje poczynania są, wbrew pozorom, konieczne. Oryginalne rozwiązanie tego problemu przedstawił niedawno — opierając się zresztą na pewnym pomysle van Fraassena, dotyczącym: A) rozróżnienia między zasadą dwuwartościowości logicznej a prawem wyłącznego środka dokonał Danto w swojej książce *Analytic Philosophy of History*: Bóg jest wprawdzie wszechwiedzący, ale mimo to nie może wiedzieć tego, co nie nadaje się do wiedzenia, co nie może być jeszcze, albo wcale nie jest, przedmiotem wiedzy. Takim czymś są na przykład moje poczynania jutrzejsze. Dlatego moja wolność nie uszczupla boskiej wszechwiedzy. Podobne rozwiązanie przedstawili także niektórzy poważni filozofowie chrześcijańscy, dla

³ Nieco odmienne spojrzenie na historię problemu wolnej woli, ze szczególnym uwzględnieniem jego losów u wczesnych Ojców greckich prezentuje Nikolau Theodor w swojej pracy *Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 7 (1977), s. 384–403.

⁴ Tak! Autor tych słów wierzy w istnienie filozofii chrześcijańskiej. I nie jest to też wiara *quia absurdum*; jej uzasadnienie natomiast wymagałoby osobnego wywodu, na który tu nie ma miejsca.

⁵ Patrz np. Josef S. J. Lössl, *Wege der Argumentation in Augustinus' de libero arbitrio*, „Theologie und Philosophie”, 70 (1995), 321–354; Gannse Gregory, *The Development of Augustine's View of the Freedom of the Will*, w rękopisie. Na temat tego, co w filozofii amerykańskiej nie tak dawno uchodziło za *received view* nt. wolności u Augustyna i jej pogodzenia z ludzką wolnością, por. William L. Rowe, *Augustine on foreknowledge and free will*, „The Review of Metaphysics”, 18 (1964), 356–363 i Jasper Hopkins, *Augustine on foreknowledge and free will*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 8 (1977), s. 111–126.

których Bóg i temu podobne sprawy są więcej niż zabawką, jak np. Douglas Lackey⁶.

Jest jeszcze trzeci wielki rozdział, w którym wolna wola odgrywa rolę pierwszorzędną: jest nim teodycea. Św. Augustyn zapoczątkował kierunek myśli, w którym wolna wola jest odpowiedzią na pytanie „Dlaczego zło, skoro świat jest stworzeniem wszechmocnego i nieskończenie dobrego boga?” Wolna wola nadawała się tu do roli czynnika sprawczego, wyjaśniającego zło. Ten wątek ciągnął się przez wszystkie epoki, style i kierunki filozofii europejskiej, osiągając szczyty wyrafinowania u Leibniza i Hegla, u tego pierwszego w nauce o harmonii wprzód-
dy ustanowionej między porządkiem przyczyn celowych i przyczyn sprawczych, u drugiego zaś w jego doktrynie „zniesienia” (*Aufhebung*), które jest jednocześnie „podniesieniem” tego, co znoszone na wyższy poziom (*tollere i elevare*).

Jest rzeczą godną uwagi, że nawet w dobie obecnej, mimo jej powszechnego zeświecczenia, wątek teodycei jest ciągle obecny, reprezentowany przez bogatą literaturę, narastającą wokół pewnej liczby głośnych prac, takich jak — by wymienić jeden z najbardziej prominentnych przykładów — rozdział szósty książki Alvina Plantingi *God and Other Minds*,⁷ gdzie autor zaproponował swoją wersję tzw. „free will defense” — obrony Boga przez odwołanie się do wolnej woli⁸. W tym nurcie, nawet szermierze ateizmu, jak John Leslie

⁶ *A New Disproof of the Compatibility of Foreknowledge and Free Choice*, *Religious Studies*, 10 (1974), s. 313–318.

⁷ N. Y. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

⁸ Warto tu wymienić następujące prace: Robert Ackerman, *An alternative free will defence*, „*Religious Studies*”, 18 (1982), 365–372; J. Eu. Barnhart, *Theodicy and the free will defence: Response to Plantinga and flew*, „*Religious Studies*”, 13 (1977), s. 439–453; David Basinger, *Christian theism and the free will defence*, „*Sophia*”, 19 (1980), 20–33; Philip W. Bennett, *Evil, God and the free will defence*, *Australian Journal of Philosophy*, 51 (1973), 39–50; Bishop John, „*Compatibilism and the free will defence*”, *Australian Journal of Philosophy*, 71 (1993), 104–120; Boer Steven E., *The Irrelevance of the Free Will Defence*, *Analysis*, 38 (1978), 110–112; Botterill George, *Falsification and the existence of God: A discussion of Plantinga's free will defence*, „*The Philosophical Quarterly*”, 27 (1977), 114–134; Michael J. Coughlan, *In defence of free will theodicy*, „*Religious Studies*”, 23 (1987), 543–554; Michael J. Coughlan, *The free will defence and natural evil*, „*International Journal for Philosophy of Religion*”, 20 (1986), 93–108; William Lane Craig, *Augustine on foreknowledge and free will*, „*Augustinian Studies*”, 15 (1984), 41–63; William L. Craig, *St. Anselm on divine foreknowledge and future contingency*, „*Laval Théologique et Philosophique*”, 42 (1986), 93–104; William Lane Craig, *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Grand Rapids: Baker Book, 1987; Stephen T. Davis, *A defence of the free will defence*, „*Religious Studies*”, 8 (1972), 335–343; Frank B. Dilley, *Is the free will defence irrelevant?*, „*Religious Studies*”, 18 (1982), 355–364; Andrew Eshleman, *Alternative possibilities and the free will defence*, „*Religious Studies*”, 33 (1997), 267–286; A. G. N. Flew, *Compatibilism, free will and God*, „*Philosophy*”, 48 (1973), 231–244; Thomas P. Flint, *Divine Sovereignty and the free will defence*, „*Sophia*”, 23 (1984), 41–52; Thomas P. Flint, *The problem of divine freedom*, „*American Philosophical Quarterly*”, 20 (1983), 255–264; Rowan A. Greer, *Augustine's transformation of the free will defence*, „*Faith and Philosophy: Journal of the*

Mackie, doradzają Bogu, jak powinien być stworzyć świat lepszy, niż go faktycznie stworzył, i jednocześnie nie naruszyć ludzkiej wolności⁹, William Lane Craig zaś próbuje bronić już nie zła w świecie, ale zła w zaświatach, mianowicie tradycyjnej nauki o piekle, przed, jak ich nazywa, „uniwersalistami”, którzy usiłują dowieść, że w zamiarach Boga leży uniwersalne zbawienie i tym samym opustoszałe piekło¹⁰. Tego typu piśmiennictwo stanowi, by wyrazić to ostrożnie, więcej niż marginalną część nowszej literatury na temat wolnej woli. Jest ono zaiste godnym uwagi świadectwem — czego? Czy tego, że nasza dyscyplina programowo się odwraca od problemów, które interesują szerszą publiczność, a przy tym mają jakieś znaczenie praktyczne, czy tego, że wybitni filozofowie nie płyną z prądem ogólnej utraty zainteresowania dla problemów religijnych, czy może raczej tego, że problemy takie stanowią wdzięczne pole dla gier intelektu, czy jeszcze czegoś innego¹¹?

Ale może prawdziwą przyczyną tego jest, że problemy istotne dla świata poza instytutem filozofii rzadko są przedstawiane temu ostatniemu – jakby z braku wiary, że kogokolwiek w tym instytucie mogłyby zainteresować. Dlatego przeskakuję teraz całą bogatą historię problemu w średniowieczu — na przykład tak ważny rozdział, jakim jest wkład Dunsza Szkota, który w Polsce bodajże najlepiej zbadał Jerzy Gałkowski z KULu¹², pomijam Leibniza, Schopenhauera, którego wpływ na niemieckie prawo karne oczekuje wciąż na właściwą ocenę (w każ-

Society of Christian Philosophers,” 13 (1996), 471–486; Edward J. Khamara, *Mackie's paradox and free will defence*, „Sophia” 34 (1995), 42–48; Ian Markham, *Hume revisited: A problem with the free will defence*, „Modern Theology”, (1991), 281–290; Robert Oakes, *Actualities, possibilities, and free-will theodicy*, „The New Scholasticism”, 46 (1972), 191–201; David L. Paulsen, *Divine determinateness and the free will defence*, „Analysis”, 41 (1981), 150–153; Richard L. Purtill, *Flew and the free will defence*, „Religious Studies”, 13 (1977), 477–483; Axel D. Steuer, *Once more on the free will defence*, „Religious Studies”, 10 (1974), 301–311; James E., Tomberlin, McGinness, Frank, *Good, Evil, and the free will defence*, „Religious Studies” 13 (1977), 455–475; Walton Douglas, *Modalities in the free will defence*, „Religious Studies” 10 (1974), 325–331; Weisberger A. M., *Depravity, Divine responsibility, and moral evil: a critique of a new free will defence*, „Religious Studies” 31 (1995), 375–390.

⁹ W artykule *Evil and omnipotence*, „Mind”, 1955; na ten temat zobacz artykuł Markhama wzmiankowany w przypisie 8.

¹⁰ William Lane Craig, *Talbot's universalism*, „Religious Studies”, 27 (1991), 297–308. Por. też Thomas Talbot, *Craig on the possibility of eternal damnation*, „Religious Studies” 28 (1992), 495–510.

¹¹ Dobry przegląd piśmiennictwa (głównie) angielskojęzycznego na temat wolnej woli Czytelnik znajdzie [w:] Randolph Clarke, *Freedom and determinism*, „Philosophical Books” 36 (1995), 9–18.

¹² Patrz też: J. R. Cresswell, *Duns Scotus on the will*, „Franciscan Studies” 13 (1953), A. Jerzy Gałkowski, *Wolność i wartość: z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993, s. 147–158, i William A. Frank, *Duns Scotus Concept of Freely Willing: What divine freedom beyond choice teaches us*, „Franciscan Studies”, 42 (1982), 68–89.

dym razie jest duży¹³), pomijam tak obszerne poacie filozofii współczesnej, jak „stratyfikacyjna” koncepcja Frankfurta i dyskusja, która wokół niej powstała¹⁴, pomijam też obszerne dzieło Van Inwagena, poświęcone problemowi uzgadnialności wolnej woli i determinizmu oraz kwestii odpowiedzialności moralnej nawet wtedy, gdyby determinizm był stanowiskiem słusznym¹⁵. Pominąwszy (prawie) wszystko ważne i ciekawe na naszym polu, przechodzę do wyłuszczenia pewnego na wskroś *współczesnego* problemu wolnej woli. Oto i on: wolność woli a przewidywalność. Przewidywalność jest, w odróżnieniu od oceny osiągnięć Pana Boga, zaprzatających specjalistów od teodycei, problemem na wskroś praktycznym: w dobie społeczeństwa masowego, powszechnej standaryzacji, globalizacji i uryn-kowienia wszystkiego, ale również triumfu demokracji i jednoczesnego rozwoju technik multimedialnych, pozwalających wielu skupić uwagę na poczynaniach nielicznych, czy nawet jednego, jeśli tylko zajmuje on odpowiednio eksponowane stanowisko społeczne, i stosownie modyfikować swoje poczynania, przewidywalność poczynañ istot ludzkich jest zagadnieniem kluczowym. Czy filozofia może się jakoś przyczynić do postępów w badaniach nad tym zagadnieniem? Czy, w szczególności, tradycyjny topos „wolna wola” może coś tu wniesić? Czy pojęcie to — by zawęzić nieco pytanie — może pomóc zrozumieć, dlaczego poczynania istot ludzkich są w takich okolicznościach przewidywalne, a w innych znów nie, a także, dlaczego są takie i takie?¹⁶

¹³ Patrz: Paul Cliteur, *Schopenhauer en het strafrecht*, „Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte”, 77 (1985) 149–162.

¹⁴ Harry G., Frankfurt, *Freedom of the will and the concept of a person*, „The Journal of Philosophy”, 14 (1971), 5–20. Przegląd innych prac Frankfurta na ten sam temat i literatury dyskusyjnej daje Eleonore, Stump, *Sanctification, hardening of the heart, and Frankfurt's concept of free will*, „The Journal of Philosophy”, 85 (1988), 395–420.

¹⁵ Wymienię tu jedynie dwie prace: Peter Van Inwagen, *When the will is not free*, „Philosophical Studies”, 75 (1994), 95–113, id., *The incompatibility of free will and determinism*, „Philosophical Studies”, 27 (1975), 185–199.

¹⁶ Problem: wolna wola a przewidywalność był przedmiotem prawie piętnastoletniej dyskusji wywołanej artykułem MacKaya Donalda *On the Logical indeterminacy of a free choice* „Mind”, 69 (1960), 31–40, i szeregiem jego późniejszych prac, np. *Freedom of action in a mechanistic Universe*, (Eddington Memorial Lecture of November 1967), London: Cambridge University Press, 1967, *The logical indeterminateness of human choices*, „British Journal for the Philosophy of Science”, 24 (1973), 405–408 (kompletny zestaw odnośnych prac Czytelnik znajdzie [w:] D. M. MacKay, *Choice in a mechanistic universe: A reply to some critics*, „British Journal for the Philosophy of Science”, 22 (1971), 275–285). Do najteższych dyskutantów zaliczali się tu: Dewitt L. W., *The hidden assumption in MacKay's logical paradox concerning free will*, „British Journal for the Philosophy of Science”, 24 (1973), 402–405; I. J. Good, *Free will and speed of computation*, „British Journal for the Philosophy of Science”, 22 (1971), 48–50; Adolf Gruenbaum, *Free will and laws of human behavior*, „American Philosophical Quarterly”, 8 (1971), 299–317; P. T. Landsberg; Evans D. A., *Free will in a mechanistic universe?* „British Journal for the Philosophy of Science”, 21 (1970), 343–358; John Mcdermott, *I'm free because I know that I don't yet know what I'm going*

Przewidywalność wydaje się na początek nastęrczać tego samego rodzaju kłopotów, co predestynacja, drugi z klasycznych problemów wolnej woli, które wymieniałem na początku. Przewidywać coś, znaczy wiedzieć, że coś nastąpi. Ale jeżeli jest wiadome, że coś nastąpi, to na pozór znaczy to, że to coś musi nastąpić, a więc jest konieczne, a więc nie jest wolne. W drugim z tych dwu wnioskowań kluczową rolę odgrywa niewypowiedziana przesłanka, że cokolwiek jest konieczne, nie jest wolne. Przesłankę tę pragnę tu tylko odnotować, dodając, że stanowiła ona istotną część jednego z nurtów tradycji filozoficznej. Wolna wola natomiast, czymkolwiek bliżej jest, jest instancją sprawczą poczynań wolnych — jak mówi inna część tej tradycji. Jeżeli zatem nie ma poczynań wolnych, wolna wola przynajmniej się nie ujawnia, albo zgoła wcale nie istnieje. Wydaje się więc, że jeżeli istnieją niezależne powody, by sądzić, że wolna wola istnieje, to muszą istnieć przypadki *nieprzewidywalnych* poczynań istot ludzkich. Przypadki takie zaś zdają się istnieć w niemałej ilości — skąd właśnie owe problemy pozafilozoficzne, wspomniane wyżej.

Jak z tego widać, już na samym początku temat „wolność woli a przewidywalność” nasuwa cały splot problemów. Spróbujmy więc go rozpleść. Po pierwsze, przewidywać coś, nie znaczy wiedzieć, że to coś nastąpi, ale jedynie mieć jakiś rodzaj dobrych powodów do przekonania, że dane zdarzenie nastąpi. Przewidywanie toru pocisku, przewidywanie wyników wyborów, przewidywanie katastrofy naturalnej, przewidywanie rozwoju akcji na giełdzie, czy wreszcie przewidywanie czyjegoś postępowania w takiej czy innej sytuacji — wszystkie takie przewidywania są zawsze tylko hipotezami, nie zachodzi więc tu związek modalny postaci: z konieczności jest tak, że jeśli x jest przewidywalne, to x nastąpi. Sytuacja jest tu więc bardziej komfortowa, niż w przypadku Boga i Jego wszechwiedzy. W tym ostatnim przypadku, najpopularniejsza linia obrony przed niechrześcijańską predestynacją polega na tym, że się powiada: wprawdzie z konieczności, jeśli Bóg wie, że Adam zgrzeszy, Adam zgrzeszy, ale nie znaczy to jeszcze, że jeśli Bóg wie, że Adam zgrzeszy, to Adam koniecznie zgrzeszy. Ta linia¹⁷ napotyka jednak na przeszkodę w postaci przesłanki, że Bóg koniecznie wie, że Adam zgrzeszy, co, wedle podstawowego prawa logiki modalnej prowadzi wspólnie z tym, co się już wyżej przyznało, do wniosku, że Adam koniecznie zgrzeszy. Dlaczego Bóg miałby koniecznie wiedzieć, że Adam zgrzeszy? Ponieważ, z grubsza mówiąc,

to do? „British Journal for the Philosophy of Science”, 23 (1972), 343–346; Irving Thalberg, *New light on brain physiology and free will?* „British Journal for the Philosophy of Science”, 21 (1970), 379–383; J. W. N. Watkins, *Freedom and predictability: An Amendment to MacKay*, „British Journal for the Philosophy of Science”, 22 (1971), 263–286; C. J. F. Williams, *Comment on Professor MacKay's reply to Williams' Logical Indeterminacy and Freewill*, „Analysis”, 21 (1961), 84–85; i Young Robert, *Human freedom and Christian theism*, „Interchange”, (1974), 241–248.

¹⁷ Reprezentowana przez Rowe'a — patrz przypis 5.

jest bytem doskonałym, niezależnym od niczego poza sobą, jest bytem *a se*, i to właśnie Jego *aseitas*, nie zaś sama Jego wszechwiedza, prowadzą do problemu predestynacji (jak na to zwraca uwagę Robert F. Brown¹⁸). Rozwiązanie tego problemu przynosi św. Tomasz z Akwinu, który utrzymuje (w „*Summa Theologiae*” *prima secundae*, 14, 13 ad 2.), że konieczność, z jaką Bóg wie, że Adam zgrzeszy, dotyczy tylko Adama jako *esse intentionale*, a więc Adama, jaki jest przedmiotem Bożej wiedzy, nie zaś jakim jest w sobie. Podobno rozwiązanie to nie daje się utrzymać; tak twierdzi przynajmniej Gary Iseminger w swoim artykule *Foreknowledge and Necessity*¹⁹.

Po drugie jednak, przewidywalność nie jest tym samym co przewidzianość, i nawet, jeśli wydarzenia nieprzewidziane są w historii świata towarem zgoła nie-deficytowym, nie znaczy to, że były one wszystkie również nieprzewidywalne. Wprost przeciwnie, musi przecież uchodzić za pewnego rodzaju prawdę pojęciową, czy nawet „analityczną”, że cały teoretyczny i praktyczny wysiłek znajdowania sposobów przewidywania wypadków na ogół nieprzewidzianych zakłada różnicę między nieprzewidywalnym a nieprzewidzianym.

Czym zatem jest przewidywalność? Powiedzmy, że chodzi nam jedynie o przewidywalność racjonalną, a więc taką, która opiera się na naukowo stwierdzonych prawidłowościach. Powiedzmy z grubsza, że zdarzenie *z* jest przewidywalne na podstawie tego, co zaszło dotąd, jeżeli istnieją jakieś prawa, z których wynika, że zawsze, gdy zaszła jakaś część tego, co zaszło dotąd, zajdzie również zdarzenie *z*. Prawa takie nie muszą mówić niczego ani o zdarzeniu *z*, ani o zdarzeniach czy stanach rzeczy, które zaszły dotąd, ponieważ prawa takie, z natury rzeczy, będą ogólne; musi z nich jednak wynikać, że nastąpi *z*, skoro nastąpiły pewne inne rzeczy. W ten sposób, tor lotu piłki pingpongowej wystrzelonej właśnie z pistoletu przez mojego syna jest przewidywalny, podobnie jak miejsce jej upadku, nawet, jeśli nikomu nie będzie się chciało ich naprawdę przewidzieć. Przewidywalność tak pojęta ma do to siebie, że trudno negować tu istnienie swego rodzaju koniecznego związku między tym, że zdarzenie *z* jest przewidywalne, a tym, że zachodzi — istnienie takiego związku wydaje się wynikać tu z definicji.

Mimo to, prawdziwego związku koniecznego między przewidywalnością zdarzenia a jego zajściem tutaj nie ma, ponieważ nie istnieją prawa — poza prawami nauk apriorycznych, ale te powinniśmy tutaj wyłączyć — które gwarantowałyby w sposób konieczny, że nastąpi zdarzenie *z*, skoro zaszły pewne rzeczy, które zaszły. Piłka została wystrzelona z punktu *p*, z siłą *F*, pod kątem α — zatem przewidywalnie upadnie w miejscu *s*, itp. — jeżeli nie zaistnieją inne okolicz-

¹⁸ *Divine omniscience, immutability, aseity, and human free will*, „Religious Studies”, 27 (1991), 285–295.

¹⁹ *Midwest Studies in Philosophy*, 1 (1976), 5–11.

ności. Czy znaczy to, że nic w naturze nie dzieje się koniecznie, mimo jej praw, odkrywanych przez naukę? Standardowa odpowiedź na to pytanie, zastosowana do wystrzelonej piłki, brzmiałaby, że upadek piłki w konkretnym miejscu s jest konieczny w danych okolicznościach towarzyszących zdarzeniu, na podstawie którego miejsce tego upadku było właśnie przewidywalne, czyli wystrzeleniu jej przez mojego syna z siłą F , pod kątem α ... Te okoliczności to na przykład aktualna siła ciężenia, aktualna gęstość powietrza, czy chociażby to, że miejsce s , wyznaczone geometrycznie, ma takie właściwości fizyczne, że nadaje się do tego, by na nie upadać (tzn. hamuje dalszy lot piłki.) Przetłumaczone na obrazowość światów możliwych znaczy to, że nasza piłka upadnie w miejscu s — czy jego odpowiedniku — nie we wszystkich możliwych światach, ale we wszystkich możliwych światach podobnych do świata aktualnego pod względem owych okoliczności towarzyszących.

Gdzie tu miejsce dla wolnej woli? Wyobraźmy sobie, że chcemy nie wystrzeliwać piłkę, ale wpłynąć na działanie Jana w kierunku przez nas pożądanym, i zastanawiamy się, czy mamy wybrać drogę pochlebstwa, przekupstwa, czy zastraszenia. Sytuacja tu jest analogiczna do tej z piłką, którą chcieliśmy tak wystrzelić, by upadła w określone miejsce. W obu więc wypadkach — Jana i piłki — zasadnicze pytanie będzie brzmiało: „czy, jak, i w jakim stopniu zachowanie się obiektu jest przewidywalne?” Prawa, na których budujemy, nie są prawami fizyki, lecz psychologii, ale poza tym, mamy tu ten sam, co w przypadku piłki, rodzaj sytuacji. Wolno nam założyć, że podobnie jak w przypadku piłki, możemy ustawiać rozmaite współrzędne tych dwóch środków działania — psychologiczne odpowiedniki siły F i kąta α — tak, by zwiększyć prawdopodobieństwo osiągnięcia zamierzonego celu. Pochlebstwo, na przykład, nie może być zbyt jaskrawe, bo wtedy będzie niewiarygodne, zastraszenie musi być właściwej mocy, bo za słabe mogłoby spowodować u Jana agresję zamiast uległości, a zbyt silne mogłoby obezwładnić go psychologicznie w stopniu uniemożliwiającym mu zachowania, które chcemy u niego wywołać. Oprócz tego, musimy jeszcze znać „psychologię Jana”, jego rozmaite właściwości psychiczne, istotne dla naszego przedsięwzięcia, ale i to nie różni bieżącej sytuacji od sytuacji z piłką: tam również musieliśmy znać masę, sprężystość i właściwości aerodynamiczne pocisku. Przypuśćmy dalej, że za pomocą jednego z wyżej wymienionych środków faktycznie udaje nam się osiągnąć pożądaný cel: Jan zachowuje się, tak jak chcieliśmy. Załóżmy dodatkowo, że jest to rzeczywiście takie zachowanie, a nie jego pozór, zachowanie sfingowane, markowane, czy w inny sposób obliczone na wprowadzenie nas w błąd. Czy osiągnęliśmy pełen sukces, tego rodzaju, jakiego mogliśmy oczekiwać w przypadku piłki? Wszystko zdaje się wskazywać na to, że tak, i pojęcie wolnej woli nie ma tu żadnego zastosowania lub co najwyżej jest Wittgensteinowskim *idle cog*, trybikiem, który o nic nie zahacza.

Ale rozpatrzmy dla odmiany sytuację równie jasnego *niepowodzenia*, i to w obu wypadkach. Przypuśćmy, że na podstawie obserwacji i rozważań teoretycznych ustaliliśmy, że piłka wystrzelona tak i tak powinna upaść tam, gdzie chcemy, i że Jan, jeśli podziałać na niego tak a tak, zachowa się tak, jak tego chcemy. Piłka jednak nie pada tam, gdzie chcieliśmy, a Jan nie zachowuje się zgodnie z naszymi życzeniami. Jedno z możliwych wyjaśnień tego faktu, w przypadku Jana, ale nie w przypadku piłki, brzmieć będzie, że oto ujawniła się jego — Jana — wolna wola.

Będzie to jednak wyjaśnienie, a raczej „wyjaśnienie”, zdroworozsądkowe, a może raczej tylko utarty sposób mówienia, który porównać można z powiedzeniem, że Polskie Radio jest już od tyłu a tyłu lat w eterze, chociaż wiadomo skądinąd, że eteru nie ma. Na czym polega lub na czym mogłaby polegać prawdziwa różnica między sposobem, w jaki piłka przekreśla dotyczące ją prognozy, a sposobem, w jaki czyni to Jan?

Tradycyjnie ujmuje się to tak, że wolna wola jest czymś umiejscowionym w psychice tego, kto ją ma, ponieważ zaś piłka nie ma psychiki, nie może mieć wolnej woli. Ale również psy mają psychikę, a mimo to i im nie przypisujemy wolnej woli. Prawdziwy problem leży jednak nie w skomplikowaniu psychiki człowieczej i względnej prostocie psychiki psiej, ale w tym, że psychika sama jest dziedziną podległą powszechnej determinacji przyczynowej. Wraca tu na scenę wspomniany na początku problem determinizmu, w nowoczesnej wersji, jako spór między zwolennikami powszechnego determinizmu, wykluczającego wolną wolę, a zwolennikami wolnej woli, jako ograniczającego powszechny determinizm, i „kompatybilistami”, którzy chcieliby uratować wolną wolę, ale i powszechny determinizm w nieograniczonej formie. W uproszczeniu można rzecz wyrazić następująco: Jan może zawodzić dotyczące go przewidywania w inny sposób, niż piłka, a to dzięki swojej wolnej woli. Ale ta tzw. „wolna wola” jest niczym innym, jak jednym z wielu zdarzeń przyrodniczych, przytrafiających się Janowi, tak, jak nagły powiew wiatru jest zdarzeniem przyrodniczym przytrafiającym się piłce, i sprawiającym, pada ona w końcu nie tam, gdzie przewidziano. Nie ma więc podstaw, oprócz może inercji tradycji nazewniczej, do wyodrębniania tego, co umożliwił Janowi krzyżowanie czynionych w związku z nim planów, jako czegoś stawiającego go poza ogólnym spłotem przyczynowym.

Na to są zasadniczo dwie odpowiedzi — pomijając trzecią, która brzmiałaby, że psychika jest czymś stojącym poza ogólnym związkiem przyczynowym. Pierwsza powiada, że uwarunkowanie przyczynowe dotyczy tylko zdarzeń fizycznych, a dokładnie organicznych, w mózgu właściciela danej psychiki, nie zaś zdarzeń psychicznych, z którymi tamte zdarzenia psychiczne są tak czy inaczej powiązane. Brak nomicznych powiązań między zdarzeniami psychicznymi opisanymi w terminologii mentalistycznej a odpowiadającymi im zdarzeniami w mózgu,

scharakteryzowanymi w terminologii naturalistycznej sprawa — tak brzmiałby dalszy ciąg tej odpowiedzi — że w dziedzinie zdarzeń psychicznych nie można dowieść istnienia ścisłego determinizmu. Jest to popularna linia obrony wolnej woli przed determinizmem, poparta faktem, że się istotnie *jak dotąd* nie udało znaleźć *nomicznych* związków między zdarzeniami psychicznymi a organicznymi w mózgu. Determinizm jednak, wobec którego taka linia jest skuteczna, jest determinizmem świeżej daty. Tradycyjny determinizm głosił bowiem przyczynową zależność zdarzeń psychicznych od innych zdarzeń psychicznych, gdzie jedno i drugie opisane są w terminach nie innych, niż mentalistyczne²⁰. Jeden ze sposobów, w jaki ujmuje tego typu determinizm psychologia ludowa polega na tym, że się mówi: „Charakter determinuje postępowanie człowieka”. Przez charakter rozumie się jakieś nawarstwienie cech dyspozycyjalnych, powstałych za sprawą — znów jakiś rodzaj powiązań przyczynowych między zdarzeniami psychicznymi scharakteryzowanymi mentalistycznie — często nawracających cech epizodycznych. Wiara w istnienie tego rodzaju przyczynowości, nawet jeżeli błędna, jest bardzo silna i rozpowszechniona, nawet i wśród filozofów; bo czyż nawet oni nie usiłują *wychowywać* swoich dzieci? ... Ale poza determinacją przyczynową przez cechy dyspozycyjalne mamy i znane z codziennego doświadczenia uwarunkowanie jednych cech epizodycznych przez inne. Mówimy o przemożnej sile, którą oddziaływa na alkoholika kieliszek absyntu, lub choćby tylko myśl o nim. Mówimy też o obezwładniającym strachu, biorącym górę gniewie, także o owładającym nami pragnieniu, czy myśli. To jest rodzaj determinacji, którego jesteśmy bezpośrednio świadomi, przykład na *an impression of causality*, jakiego, podobno, nie potrafił znaleźć Hume.

Wydaje się więc, że przed powszechnym determinizmem, również w domenie psychiki, nie ma ucieczki i że pojęcie wolnej woli nie ma miejsca na zastosowanie. Można się zastanawiać, jak to się stało, że pojęcie to zostało w ogóle wynalezione, i na czym polegają złudzenia, które zdają się dostarczać mu zastosowania. Ale tylko zdają się.

Następujące jednak rozważanie *a priori* pokazuje, że tak być nie musi. Wyobraźmy sobie, że mamy pewien szczególny rodzaj przeżycia, które *nie jest* w tym szczególne, że jest nieuprzączynowane. Jego szczególność polegałaby na tym, że te czynniki, które determinują je przyczynowo nie determinują bez reszty jego treści intencjonalnej. Aby uprzedzić wszelkie nieporozumienia, wyjaśnię od razu, że wiara w istnienie czegoś takiego jak „treść intencjonalna przeżyć psychicznych” — wspólne dobro całej rodziny tradycji filozoficznych biorących swój początek

²⁰ Tak ujmował zagadnienie, w swojej nauce o *Vorstellungsmechanik*, zapomniany już dzisiaj filozof, który przez pół wieku (XIX) nadawał ton naszej dyscyplinie w Niemczech: Johann Friedrich Herbart.

u Brentana — nie zobowiązuje nas to przyjmowania, że *wszystkie* przeżycia psychiczne mają taką częściowo niezdeteterminowaną przyczynowo treść intencjonalną. Wręcz przeciwnie, kontrprzykłady bardzo łatwo znaleźć: większość spostrzeżeń zmysłowych zewnętrznych jest bez reszty zdeterminowana kauzalnie, nawet co do swojej treści intencjonalnej. Przeżycia psychiczne mają również zwierzęta, którym przecież nie chcielibyśmy przypisać wolnej woli. Podobnie, czasem może się wydawać, że jakieś przeżycie psychiczne nie jest zdeterminowane przyczynowo co do pewnych składników swojej treści intencjonalnej, ale w wyniku dalszych badań okazuje się, że pozór ten powstał w ten sposób, że owe pozornie niezdeteterminowane składniki były zdeterminowane przyczynami czasowo czy w inny sposób dalszymi — dalszymi, niż te, które determinowały resztę przeżycia. Dobrym przykładem czegoś takiego jest słynny epizod z ciasteczkami magdalenką opisany przez Prousta w *W poszukiwaniu straconego czasu*. Poszukiwany przeze mnie tu rodzaj przeżycia psychicznego musiałby zawierać coś, co w nie tylko terminologicznym nawiązaniu do Sartre'a (z *L'être et le néant*) można by nazwać „dziurą w bycie”²¹.

Udowodnić, że taka dziura w bycie rzeczywiście istnieje (jeśli dziury mogą istnieć) jest z oczywistych powodów trudne — tym bardziej, jeśli nie chce się rozwiązywać problemu przez *overkill*, jak to miał w zwyczaju Sartre. Mimo to podejmę tę próbę. Otóż twierdzę, że tego rodzaju przeżycie psychiczne, to, rzadko się pojawiająca, myśl, którą można wysłowić jako: „czy to, co teraz robię, czy to, co za chwilę zrobię, jest słuszne, właściwe, dobre, sprawiedliwe, zbawienne?” (warianty alternatywne). Albo „czy maksyma mojej woli, którą właśnie przekładam na uczynki, nadaje się do tego, by stać się prawem powszechnym”? Albo: „dlaczego właściwie robię to, co robię”? Albo „czy rzeczywiście chcę tego, co przy sprzyjających okolicznościach uda mi się osiągnąć, a jeśli tak, to dlaczego właściwie tego chcę”? Nie chcę powiedzieć, że pytania te są równoważne, ani nawet, że w tych czy innych okolicznościach odpowiedzi na nie muszą być podobne. Cechą jednak wspólną myśli wyrażonych w takich pytaniach jest to, że stawiają one pod znakiem zapytania działanie, które ich podmiot właśnie spełnia, czy inicjuje. W treści intencjonalnej takich myśli, jeśli są myślane uczciwie, a zakładam tu, że *foro interno* są one z reguły myślane uczciwie, nie kryje się od razu odpowiedź na to pytanie, kryje się natomiast otwarty horyzont możliwych odpowiedzi, które wyznaczony jest przez przez zasoby intelektualne podmiotu. W tym właśnie sensie można powiedzieć, że tego rodzaju myśli — popularne

²¹ Na wypadek, gdyby ktoś miał wątpliwości, czy „piewca absurdu” Sartre, jak wspomniany wyżej Herbart prawie już zapomniany, nadaje się do tej roli obrońcy tego fundamentu moralności, jakim jest wolna wola, polecam rzut oka na książkę Uwe Tollnera, *Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik: Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von „L'être et le néant”*, New York: Lang, 1996.

zwane „momentem refleksji nad swoim postępowaniem” — są przeżyciami psychicznymi zawierającymi w sobie ową Sartre’owską „dziurę w bycie”.

Czy istnienie takich przeżyć wystarcza jednak, by można było mówić o „wolnej woli”?

Po pierwsze, trzeba zauważyć, że przeżycia tego typu nie są nieuprzączynowane. Wręcz przeciwnie, można badać zależność częstotliwości ich występowania u osobników ludzkich w zależności od ich wykształcenia, poziomu intelektualnego, historii osobniczej i innych jeszcze czynników. Możliwe, że w niektórych kulturach jednostka ludzka otrzymuje lepsze przysposobienie do wywoływania w sobie tego rodzaju przeżyć, niż w innych kulturach. Mówienie więc o wolnej woli jako o cesze ogólnoczułowieczej, w oderwaniu od kultury, byłoby zatem, w myśl tej uwagi, mówieniem o jakiejś tkwiącej w naturze ludzkiej potencjalności, którą poszczególne kultury aktualizują lepiej lub gorzej. Zdeterminowana kulturowo, ale też i przez epizody historii osobniczej, jest również pojęciowość występująca w pytaniach typu wskazanego wyżej. Dla problemu wolnej woli nie ma jednak znaczenia, jaka ta pojęciowość jest w konkretnym wypadku, a tym bardziej, czy filozof badający wolną wolę sam posługuje się pojęciowością występującą w jakimś konkretnym przykładzie, pytania typu „czy to, co robię, jest właściwe?” Kryteria słuszności działania, jakimi posługuje się dany nosiciel wolnej woli mogą być naszemu filozofowi zupełnie obce. Ważne jest jedynie, że zachodzi tu przeżycie postawienia pod znakiem zapytania własnych poczynań.

Niezdeterminowanie przyczynowe takich przeżyć odnosi się natomiast do ich treści intencjonalnej, i to tylko w tym sensie, że nic nie wymusza takiej czy innej odpowiedzi na pytanie typu „Czy to, co robię, jest właściwe?” Nie wymusza — poza ramami wyznaczonymi przez wiedzę i przekonania podmiotu, jego chwilową sprawność intelektualną i temu podobne czynniki. Wymuszanie jednak tego rodzaju jest czymś innym, niż wymuszanie kauzalne, na przykład jak gdy widok olśniewającego przedmiotu wymusza na nas chęć posiadania go lub podobnego. Odpowiedź, której udziela sobie podmiot, zadający sobie w jakiejś fazie działania lub przed jego rozpoczęciem jedno z wyżej wymienionych pytań, jest na nim wymuszona przez jego wiedzę i inne czynniki, w tym sensie, w jakim uznanie jakiegoś sądu jest wymuszone przez argumenty za nim przemawiające. A to jest, jak zauważył Nicolai Hartmann, nie taki rodzaj wymuszania, jaki może zagrażać wolności woli — raczej wolności myśli, w którą, zdaniem Hartmanna, wierzyło średniowiecze, tzn. wolności wierzenia w to czy tamto *ad libitum*. Niezależnie od tego nader wątpliwego poglądu Hartmanna, trzeba powiedzieć, że jest to rodzaj wymuszania, który dotyczy wszystkiego, co tylko może sobie poczynąć istota ludzka, i wydaje się nieodłącznie związany z *condicio humana*. Nie taki jednak rodzaj wymuszania stanowi wyzwanie dla wolnej woli, i rzuca cień na samo domniemanie jej istnienia.

W dodatku, zauważyć trzeba rzecz następującą: w nowożytnej krytyce pojęcia woli (wolnej lub nie, bez różnicy) przejawia się ciągle ten motyw przewodni: wola jest homunculusem, który sprawia decyzje; ale jeśli tak, to kto sprawia decyzje samej woli...? Zarzut ten, wprawdzie nie w tej postaci, lecz jego abstrakcyjną strukturę, można łatwo wykorzystać jako obronę koncepcji wolności woli tu szkicowanej: przypuśćmy, że ktoś zadał sobie pytanie: „Czy to, co robię, jest właściwe?” i *odpowiedział sobie na nie w ten czy inny sposób*; otóż nie jest on zniewolony tą odpowiedzią, bez względu na wspomniane uwarunkowania, ponieważ i w odniesieniu do niej może zadać pytanie analogiczne. Może — nie musi, i zapewne często tego nie czyni — mówimy jednak o wolności woli, która, jak wszystkie wolności, ma to do siebie, że można, choć nie trzeba, czynić z niej użytku.

Po drugie, przeżycia scharakteryzowanego tu rodzaju mogłyby się nie nadać do roli, którą chcę im tu przypisać, gdyby w wypadku odpowiedzi negatywnej na pytanie: „czy to, co teraz robię, jest właściwe” nigdy nie towarzyszyła zmiana obranego działania, odstąpienie od powziętego zamiaru, przerwanie rozpoczętej już czynności. Jest jednak wystarczająco dużo przykładów na to, że tak nie jest. Wyobraźmy sobie taką oto banalną sytuację: jestem na diecie, która zakazuje mi jedzenie potraw zawierających określone składniki. Znajduję się jednak w sytuacji, w której zapominam o tym zakazie i sięgam po zakazaną potrawę. Zanim jednak zdążyłem podnieść ją do ust, w świadomości rozbrzmiało mi pytanie — „czy to, co właśnie robię, jest właściwe?” — wraz z odpowiedzią negatywną. Otóż gdyby w tego typu banalnych sytuacjach jakaś niewidzialna siła zmuszała nas mimo wszystko do robienia tego, o czym właśnie zdaliśmy sobie sprawę, że nie jest właściwe — w tym przypadku, skosztowania zakazanej potrawy — można by mówić, że wolna wola jest złudzeniem, lub istnieje co najwyżej na sposób opisany przez Sartre’a: jako moc powiedzenia „nie”, z którego nie wynikają żadne praktyczne konsekwencje. Tak jednak nie jest, przynajmniej w sytuacjach banalnych, takich, jak przed chwilą opisana. Istnieją i innego rodzaju sytuacje, w których refleksja nad własnym działaniem i dojście do przekonania, że działanie to nie jest właściwe, istotnie nie owocuje, albo nawet i nie może zaowocować żadnymi konsekwencjami praktycznymi. Pokazuje to jednak tylko, że wolność woli, podobnie jak i wszelkie inne znane nam wolności, jest bardzo ograniczona, a nie, że jest iluzoryczna.

Wolna wola tak pojęta, to jest, jako zdolność do kwestionowania własnych poczynań zanim jeszcze zostały doprowadzone do końca, pozwala nam jednocześnie zrozumieć, jak to się dzieje, że jak w jednych przypadkach użytek czyniony z wolnej woli tłumaczy fakt, że jakaś prognoza czyjś postępowania okazała się błędna, tak w innych przypadkach takim samym użytkiem tłumaczyć można to, że ktoś jest przewidywalny. Mój przyjaciel jest przewidywalny, w tym

sensie, że mogę na nim polegać. Jest jednak taki nie dlatego, że brakuje mu wolnej woli, ale dlatego, że ma jej wystarczająco wiele, by wybrać zawsze taką drogę postępowania, którą wcześniej uzgodniliśmy, *pomimo* takich czy innych bodźców, i pomimo swojej namiętności, do, powiedzmy, gier komputerowych. Mój przyjaciel, gdy owładnie nim ta namiętność, potrafi sobie zadać pytanie „czy to, co robię, jest właściwe?”, i jeśli stwierdza, że oddawanie się namiętności zabiera mu środki niezbędne do pielęgnowania naszej przyjaźni, potrafi nad swoją namiętnością zapanować. Pozostawiam do oceny Czytelnikowi, czy wyjaśnienie przewidywalności dzięki (a nie wbrew) wolnej woli w myśl koncepcji tu naszkicowanej nie jest lepsze, niż forsowana ostatnio przez niektórych filozofujących przyrodników wyjaśnienie posiłkujące się pojęciem „deterministycznego chaosu”²². Teoria chaosu została wymyślona po to, by wyjaśnić, w jaki sposób z pozornie najbłaższych zdarzeń mogą wynikać najdramatyczniejsze, a właśnie z powodu niewspółmierności jednych i drugich nieprzewidywalne skutki: oto jakiś motyl załopotał skrzydełkami, a w rezultacie powstał niszczycielski huragan. Teoria natomiast chaosu deterministycznego stawia sobie za zadanie wyjaśnić trochę co innego, a mianowicie, w jaki sposób takie nieprzewidywalne skutki mogą się układać — w odpowiednio większej skali obserwacyjnej — w regularne następstwa, mające pozór celowej działalności, i właśnie w pewnym sensie przewidywalne. . .

Nie umniejszając znaczenia tych nowych koncepcji dla nauk przyrodniczych i społecznych, chciałbym podkreślić, że moja teoria próbuje godzić wolność woli z przewidywalnością w sposób znacznie mniej „kosztowny”, a przy tym zupełnie tradycyjny. Sięga ona wstecz do Arystotelesa, stoików, Plotyna, Ojców greckich, z drugiej strony również Leibniza, który na swój sposób kontynuował przecież tych wielkich starożytności²³. Te historyczne związki byłyby jednak tematem na inny wykład; tym bardziej, że niektóre z nich są niebezpieczne, jak ten z archiherezjarchą Pelagiuszem, dla którego wolność (woli) to „*facultas per rationem eligendi*”.

²² Dobre wprowadzenie w problematykę deterministycznego chaosu daje Theodor Leiber w swoim artykule *Chaos, Berechnungskomplexität und Physik: Neue Grenzen Wissenschaftlicher Erkenntnis?* „*Philosophia Naturalis*”, 33 (1996), 23–54.

²³ W sprawie Leibniza patrz Pauline Phemister, *Leibniz, Freedom of Will and Rationality*, „*Studia Leibnitiana*”, 23 (1991), 25–39.