

ANDRZEJ BOGUSŁAWSKI

## O „wolności woli”

W związku z artykułem Marka Witkowskiego *Wolność, konieczność, przypadek*

Marek Witkowski w swym elokwentnym, antydeterninistycznym mimo Hobbesowskiego tytułu<sup>1</sup>, wywodzie głosi, nie będąc w tym oczywiście odosobniony, że wola ludzka nie jest wolna. Treść tego orzeczenia jest taka: na to, czego się chce lub nie chce i co się robi lub czego się nie robi, nie ma się decydującego wpływu: każdy bądź tak już został ukształtowany, bądź znalazł się w takim przypadkowym układzie sytuacyjnym, że w momencie  $t$  chce, by  $p$  lub robi  $R$ , albo też że w momencie  $t$  jest odwrotnie. Inni, jak wiadomo, z naciskiem głoszą tezę werbalnie wręcz przeciwną, choć niekoniecznie z myślą o tej samej treści: wola ludzka jest wolna. Spór trwa.

I jest traktowany jako rzeczywisty spór, od którego rozstrzygnięcia, co więcej, zależy coś wielce istotnego i to w życiu ogółu ludzi; nic dziwnego, że sporowi temu towarzyszą często bardzo silne emocje<sup>2</sup>. Owa gorączka sporu wynika w szczególności z ogólnie przyjmowanego założenia, że każde z przywołanych zdań orzeka coś, czego, logicznie rzecz biorąc, mogłoby nie być. Mamy się więc z tych zdań dowiedzieć jakiejś ciekawej rzeczy o świecie, w takim mniej więcej sensie, w jakim prawo Boyle'a-Mariotte'a mówi nam coś, co automatycznie z żadnych rzeczy już wcześniej powszechnie znanych nie wynika. I nie tylko: to, po której stronie jest racja, ma i w tym wypadku doniosłość praktyczną; jeżeli racja jest po stronie Marka Witkowskiego, znikać ma podstawa do zmartwienia, że ktoś chciał tego czy owego i że to zrobił, znikać ma zmora „odpowiedzial-

<sup>1</sup> Por. Th. Hobbes, *Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum*, London 1956.

<sup>2</sup> Płomiennym obrońcą wolności woli jest np. Victor Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984.

ności moralnej”, poczucia winy, neuroz; tylko zaś jeżeli rację mają głosiciele „wolnej woli”, pozostaje realny problem takiej odpowiedzialności, a wraz z nim wszystkie zgryzoty faktycznie (choć, zdaniem Marka Witkowskiego, niepotrzebnie, na zasadzie urojenia) trapiące tak wielu.

W obecnej wypowiedzi chcę się odnieść przede wszystkim do tej właśnie „charytatywnej” strony artykułu Marka Witkowskiego. Muszę się jednak zająć bardziej szczegółowo sprawą „wolności woli”, bo autor wprowadza swe porady z pewnego projektu definicyjnego na temat „wolności”, przyjmując, że jej brak automatycznie likwiduje odpowiedzialność moralną i twierdząc, że „wolnością woli”, której obraz zarysował, ludzie się nie cieszą. Otóż jest to prawda, ale po prostu dlatego, że wolność w jego ujęciu to wolność boska. Może warunkiem koniecznym odpowiedzialności moralnej jest inaczej, skromniej rozumiana „wolność woli”? A może w ogóle co innego? Jeżeli zaś rzeczywiście trzeba powiedzieć: „warunkiem odpowiedzialności moralnej jest wolność woli”, to czy za takim powiedzeniem kryje się coś szczególnie ważnego i kontrowersyjnego, jak zdaje się to sugerować ogromna literatura przedmiotu i temperatura odpowiednich dyskusji?

Podchodząc do rzeczy z pewnym sceptycyzmem, zapytajmy przede wszystkim, czy założenie, że sąd „wola ludzka jest (lub: nie jest) wolna” przyznaje woli atrybut, którego mogłaby ona nie mieć, a więc że jest to sąd syntetyczny i nieoczywisty, jest na pewno trafne?

Istnieją niechybnie atrybuty woli, które mają naturę syntetyczną. Mówimy na przykład: *a* chce dobrze i zdajemy sobie sprawę, że samo przez się czyjeś chcenie, ze względu na istotę zjawiska chcenia, ani nie musi być zawsze dobre, ani nie musi nie być dobre nigdy. I właśnie dlatego często używamy zwrotów takich, jak *chce dobrze*, stwarzając rzetelną sytuację informacyjną.

Jest rzeczą zastanawiającą, że o „wolności woli” lub jej braku zwykli ludzie właściwie nigdy nie rozprawiają, choć tak dużo mówią o swoich i cudzych chceniach i działaniach. Praktycznie jedyną formułą z polskim wyrażeniem *wolna wola*, jaka się przypomina z życia, nie zaś z traktatów filozoficznych i innych spekulacji teoretycznych, gdzie „wolności woli” poświęcono mnóstwo miejsca, jest formuła „czy masz wolną i nieprzymuszoną wolę pojąć *N* za męża (żonę)?”. Ale ten zwrot rytualny (i pleonastyczny) oznacza tylko tyle, co „czy naprawdę chcesz zawrzeć związek małżeński”, tzn. „czy nie jest przypadkiem tak, żeś tu przyszedł (przyszła) pod przymusem i że masz zamiar skłamać”; nie chodzi więc o żaden rzeczywisty atrybut woli, tylko o alternatywę samej jej obecności i jej braku. W języku angielskim życiowo realne jest zasadniczo tylko utarte wyrażenie *of one's own free will*, którego polskim odpowiednikiem jest, rzecz charakterystyczna, zwrot „z własnej i nieprzy-

muszonej woli”, gdzie przymiotnika wolny brak<sup>3</sup>. Dobrze też jest pamiętać o tym, że wolna wola jako element terminologii filozoficznej odpowiada łacińskiemu *liberum arbitrium* (swobodne rozstrzygnięcie, swobodny wybór).

Prawem kontrastu i paralelizmu zatem (kontrastu i paralelizmu wobec wyrażen w rodzaju *chce dobrze*, które są syntetyczne, a zarazem są w powszechnym użyciu) jest rzeczą racjonalną zastanowić się nad tym, czy aby wszystko, co się kryje za sprzecznymi tezami na temat wolności woli, o której w potocznym życiu się nie mówi, nie sprowadza się do tego, że wola ludzka wraz z innymi zjawiskami podlega logice, tzn. że wszystko, co tkwi w niej i w faktach ją otaczających, podobnie jak każda inna rzecz, implikuje wszelkie możliwe tautologie i zdania analityczne, a także oczywiste, skądinąd znane prawdy. Gdyby tak było, spór byłby bezprzedmiotowy. Nikt przecież nie jest gotów ani odkrywać wszechobecności tautologii, ani jej przeczyć. A może być właśnie tak, że zwrot „wolna wola” niesie tylko myśl „wola + tautologie  $T_1$ ”, zwrot zaś „nie-wolna wola” — „wola + tautologie  $T_2$ ”. Ponieważ wszakże każda rzecz implikuje naturalnie wszystkie tautologie i wszystkie zdania prawdziwe, to okazywałyby się rzeczą obojętną, którego z tych zwrotów użyjemy. Niewątpliwie praktycznie najlepszym wyjściem byłoby używanie wyłącznie krótkiego wyrażenia *wola* (*chce* itd.), tak jak właśnie czynił wiedziony chyba niezawodnym „instynktem logicznym”, stale mu zresztą towarzyszącym, ogół.

Oczywiście, w rozstrzygnięciu przedstawionego problemu wszystko zależy od znaczenia, jakie włożymy w przymiotnik *wolna* dołączany do rzeczownika *wola*; gdyby na przykład *wolna wola* znaczyło *dobra wola*, sprawa byłaby jasna: do pewnych ludzi i pewnych momentów wyrażenie to stosowałyby się, do innych nie. Owo znaczenie trzeba dopiero „włożyć”, bo, jak się rzekło, uzus codzienny go nie wykształcił.

Rozważymy pewną liczbę możliwych interpretacji semantycznych wyrażen: *wolna wola*, *nie-wolna wola* i pokrewnych. Na wyrażenia realizujące te interpretacje nakładam następujące warunki: 1) mają to być wyrażenia dobrze zrozumiałe; 2) wyrażenia te powinny być sensownie skojarzone z przymiotnikiem *wolny* przy takim zasobie użyć tego leksemu, jaki znamy z podstawowych tekstów współczesnych; a znaczy to, że idzie o negatywne pojęcie „braku ograniczeń”; 3) wyrażenia te muszą pasować do wyrazu *wola* jako rzeczownikowego reprezentanta pojęcia

<sup>3</sup> Na obecność przytoczonego frazeologizmu angielskiego jako argument uzasadniający sensowność dyskusji o *free will tout court* powołuje się w dyskusji z J.F. Thomsonem Mary Warnock; por. D.F. Pears (ed.), *Freedom and the Will*, London 1963, s. 14—15. Thomson w pewnej mierze ulega tej argumentacji. Nieśluszenie.

*chce* (i jego negacji: nie jest taki, że *chce*), a zatem także do bardziej zwykłych wykładników tego pojęcia: *chce* z bezokolicznikiem, *chce by ...*; najważniejsze są przy tym połączenia implikujące: *chce robić R*, gdzie *robić R* można zastąpić dowolnym opisem czynności; 4) wyrażenia te muszą się stosować do ogółu normalnych ludzi w bardzo szerokim rozumieniu normalności (tzn. w rozumieniu wykluczającym zasadniczo tylko przedstawicieli naszego gatunku w ogóle pozbawionych zdolności mówienia/myslenia); aczkolwiek bowiem znaczenie wyrażenia *wolna wola* będzie przedmiotem poszukiwania, wiążemy wstępnie z tym wyrażeniem pewne nieabsurdalne intuicje semantyczne zgodne z tym szczególnym, ezoterycznym uzusem, jaki jest rozpowszechniony w znanej literaturze, w której się wolnością woli zajmowano: do takich intuicji należy na pewno to, co przed chwilą powiedzieliśmy; 5) wyrażenia te nie mogą mówić tylko tyle, co *wola ludzka*, bądź to powtarzając w istocie rzeczy to, co tkwi w wyrazie *wola*, bądź to, co tkwi w wyrazie *ludzka*, powtarzając choćby przez fakt, że wymagają w końcu odwołania się do tych wyrazów.

Skomentuję te założenia. Zaczniemy od założenia 5. Przykładem wywodu podsuwającego myśl, że *wola ludzka* nie jest *wolna*, który pozostawiam na boku, jest rozważanie Locke'a<sup>4</sup> zatytułowane „Co się tyczy aktów woli, człowiek nie jest wolny”. Locke'owi chodzi w istocie o obowiązywanie tautologii: *chce*  $\vee$  nie jest taki, że *chce* wszędzie tam, gdzie *chce* (czegoś) daje się zastosować bez sprzeczności, z dowolnymi uzupełnieniami tego funktora. Taka interpretacja nie wnosi nic, co by nie tkwiło we właściwościach samego wyrazu *wola* lub *chce*.

Przejdźmy do założenia 4. Chociaż prawie zupełnie niehonorowane wezwaniem Locke'a<sup>5</sup>, „by położyć kres sporom dotyczącym pytania od dawna dyskutowanego i, [...] nieracjonalnego, bo niezrozumiałego: czy *wola ludzka* jest czy nie jest *wolna*?”, może mieć istotny sens (właśnie o coś takiego chodzi mi w tym miejscu), nie sposób jest uznać jego argumentacji, zgodnie z którą inkryminowane wyrażenie jest po prostu nonsensem z tego gatunku, co szybki sen lub kwadratowa cnota. Ci wszyscy, którzy dyskutowali o wolności woli, wiedzieli doskonale, że istnieją wyrażenia implikujące sprzeczność (np. bycie przedmiotem posiadającym kształt i nie bycie takim przedmiotem), które mogą mieć co najwyżej charakter metaforyczny, i że się nad nimi debaty analitycznej prowadzić nie godzi. Właśnie samo dyskutowanie pojęcia *wolnej woli* jest wystarczającą wskazówką, że powszechnie przyjmowano i przyjmuje się założenie o nieobecności w dyskutowanym wyrażeniu takiego „pomieszania kategoriałnego”, o jakim mówił Locke, a w każdym razie postulowano dla tego wyrażenia sens nie grzeszący takim pomieszaniem. I w istocie przy-

<sup>4</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, Warszawa 1955, s. 334.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 327.

miotnik *wolny* żadnej takiej groźby przy połączeniu z wyrazem *wola* nie stwarzał; mamy mnóstwo precedensów, por. np. wolny czas. Miało tu ewidentnie chodzić o jakąś uprawnioną metonimię, podobną do tej, jaka prowadzi nas od zdrowego człowieka do zdrowego pokarmu. W tej wypowiedzi taką lub inną rudymenarną *sensowność* wyrażenia *wolna wola* przyjmuję jako z góry daną.

Co więcej, chodzi o sens już jakoś sugerowany w kontekstach, w których to wyrażenie napotykaamy, nie zaś o sens zupełnie nowy, nadawany mniej lub bardziej arbitralnie. Sugestie dające się wyczytać z tych kontekstów są w jednym punkcie całkiem jednoznaczne: zakres ewentualnej wolności woli ma się w zasadzie pokrywać z gatunkiem ludzkim (wykraczanie tego zakresu poza gatunek ludzki — ku aniołom, marsjanom itd. — możemy tu spokojnie pominąć).

Ponieważ zmiana zakresu naszego wyrażenia ograniczająca je do niektórych tylko ludzi musi być zmianą w stosunku do tego, co charakteryzowało inklinacje ogółu dotychczasowych dyskutantów, radykalną, bo dotyczącą niemal jedynej jasnej rzeczy, którą praktycznie wszyscy w to wyrażenie wpisywali, a chodzi mi właśnie i wyłącznie o intuicje powszechne, nie będę uwzględniać pomysłów interpretacji arbitralnej, w której zakres „gatunek ludzki” zostaje zastąpiony jakimś jego podzakresem.

Takie interpretacje istnieją. Na przykład Wolf<sup>6</sup> orzeka, że wolność jest nie do pogodzenia ze zdeterminowaniem, by być złym. Nieco zbliżoną tendencję reprezentuje Watson<sup>7</sup>, który wprowadza pojęcie wartościująco-porządkujące „mniejszej lub większej wolności”, takie, że niejako w zaokrągleniu miałyby się przypisywać wolną wolę może nawet niezbyt licznym ludziom objawiającym *unimpaired faculty of practical deliberation* i *conception of a good way to live*, co byłoby ich swoistym „osiągnięciem”<sup>8</sup>, innych zaś kwalifikować jako raczej pozbawionych wolnej woli, jako rozrzuczonych wzdłuż jak gdyby skali „wspinania się ku wolności woli”; jednoznacznego przypisania ludziom jako gatunkowi wolności woli lub odmówienia im jej u Watsona nie ma. Podobnie dyskryminacyjne, a więc sprzeczne z tradycją, konsekwencje ma koncepcja Frankfurta<sup>9</sup>, zgodnie z którą wolna wola jest tam, gdzie jednostka ma nie tylko chcenia czegoś nie będącego chceniem, lecz także chcenia chceń; część jednostek, zwłaszcza dzieci, zatrzymuje się na niższym szczeblu (Frankfurt nazywa je swawolnymi (*wanton*); w tej sytuacji interpretację Frankfurta

<sup>6</sup> S. Wolf, *Asymmetrical Freedom*, „Journal of Philosophy” 1980.

<sup>7</sup> G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford 1982.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> H.G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 1971.

trzeba uznać za regulację wyrażenia *wolna wola* zwięzającą je zakre-sowo.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na symptomatyczność pojawia-  
nia się tego rodzaju projektów regulacyjnych: najwidoczniej autorzy od-  
czuwają potrzebę zwiększenia sensowności, przydatności wyrażenia *wolna  
wola* i sposób na to znajdują w ograniczeniu jego zakresu, w przekształ-  
ceniu go na przykład w prestiżowy tytuł wyróżniający niektórych ludzi  
(na podobieństwo silnej woli), w odseparowaniu go od klasy, która ma  
już inną, doskonałą nazwę, mianowicie *ludzka wola*.

Najbardziej jednak domaga się komentarza założenie 3. Traktuje ono  
jako kluczowe w całym rozważaniu pojęcie: *chce*. Oznacza to, że przy-  
mujemy wybór słowny zmierzający do przejaśnienia nie najjaśniejszego  
z pewnością wyrazu *wola*, jakiego dokonał Marek Witkowski.

Przyjrzenie się stosunkom frekwencyjnym i zakresowym w kręgu wy-  
rażeń wiążących się jakoś z hasłem *wola* pozwala, moim zdaniem, na  
jednoznaczne wyróżnienie tego właśnie czasownika. Jest on niewątpliwie  
bezkonkurencyjnie częstotliwy, jest używany powszechnie i ma najszer-  
szą skalę zastosowań: od impulsów fizjologicznych, popędów do najbar-  
dziej wyrafinowanych pragnień i od organizmów wręcz niezwykle dale-  
kich od człowieka (por. obserwacje typu: jaszczurka chce się ukryć, dla  
których nie ma żadnego powodu przyjmować jakiegokolwiek metaforycz-  
ności) do istot mówiących, a nawet Boga.

Co więcej, istnieje poważne uzasadnienie dla sformułowania hipotezy,  
zgodnie z którą „*chce*” jest jednym z wyrażen-pojęć niedefiniowalnych,  
bazowych w sensie absolutnym<sup>10</sup>. W tym miejscu wspomnę tylko ogólnie

<sup>10</sup> „Chcenie”, pod postacią angielskiego *want*, znajduje się niezmiennie na li-  
stach *semantic primitives* prezentowanych przez A. Wierzbicką (por. jej *Semantic  
Primitives*, Frankfurt am M. 1972, s. 15). Niżej wskazany argument uniwersalności  
podnosi Wierzbicka szczególnie w ostatniej swej pracy na ten temat (por. A. Wier-  
bicka, *Semantic Primitives and Lexical Universals*, „Quaderni di Semantica” 1989/1).  
Różnica podejścia między Wierzbicką a mną polega na tym głównie, że nie widzę  
konieczności przyjmowania dalszego elementu „wolitywnego” w postaci *does not  
want/diswant*, lecz raczej traktuję takie wyrażenie jako wykładnik kombinacji  
„*chce*” z negacją uzupełnienia, w tym wypadku nietypowo leksykalizowaną (tak  
więc „nie chcę” uznaję w większości przypadków za równoznacznik „*chce* (by) nie”;  
w pewnych jednak wypadkach ciąg „nie chce” może realizować czystą negację  
„*chce*”, por. „niezależnie od tego, czy chce czy nie chce”; dla uniknięcia dwuznac-  
ności w języku polskim czystą negację „*chce*” wyraża się niekiedy za pomocą  
„wcale nie chce”, co pokazuje, że podstawowym użyciem *nie chce* jest użycie z ne-  
gacją „wewnętrzzną”). Niemieckiego odpowiednika *chcien* (*wollen*) używał jako pod-  
stawowego wyrażenia czasownikowego w swych rozważaniach o woli Schopenhauer.  
Jednoznaczną opcję na rzecz *want* zaprezentował, w odróżnieniu od bodaj więk-  
szości dyskutujących problemy woli z odwołaniem do angielskiego materiału języko-  
wego, Harry G. Frankfurt (*Freedom of the Will*). Przeważa niezdecydowanie lub

o takich wskazówkach, jak ciągłość dziedziny zjawisk pokrywanych przez czasownik *chcieć* (nie jest tak, iżby fenomeny intuicyjnie pośrednie między intuicyjnie oddalonymi od siebie desygnatami czasownika *chcieć* nie mogły otrzymać tej nazwy), „nienacechowanie” w porównaniu z wieloma innymi wyrazami (stosunek inkluzji zbiorów), prostota relacji przekładowej odpowiednich jednostek leksykalnych w różnych językach (co pozwala myśleć o tym, że mamy tu do czynienia z jednym z pojęć uniwersalnych), wyraźnie łatwiejsze wyjaśnianie czy definiowanie innych wyrażen za pomocą „chcieć” niż na odwrót, przede wszystkim zaś niepowodzenie najbardziej, jak się wydaje, racjonalnych prób zdefiniowania pojęcia *chce* (pokaz tego stanowi osobne zadanie, którego nie mogę tu podjąć).

Pojęcie *chce* ma dwa wykładniki komplementarne: z bezokolicznikiem przy identyczności chcącego i podmiotu tego, co chciane, oraz ze spójnikiem *by* (*żeby*) ... w innych wypadkach. W razie potrzeby będę się w dalszym ciągu posługiwać zapisem „*chce, by*” jako umownym wykładnikiem pojęcia *chce* we wszelkich uwikłaniach kontekstualnych.

Muszę podkreślić, że nie uważam bynajmniej sprawy woli i chcenia, pomijając już kwestię wolności woli, za prostą, a założenia o istnieniu odrębnej relacji *chce* (nie mówiąc o jej niedefiniowalności) za bezpośrednio oczywiste<sup>11</sup>. W tej wypowiedzi nie mogą one jednak być roztrząsnięte i ugruntowane do końca: na przeszkodzie stoją zarówno trudności merytoryczne, jak i szczupłość ram artykułu. Co jest całkiem jasne, to tylko to, że w całej wielkiej dziedzinie działania zagadnienie woli i chcenia, niekoniecznie natomiast zagadnienie wolności woli, jest rzeczywiście i centralne, i bardzo poważne. Ale kształtu jego ostatecznego rozwiązania nie można uznać za przesądzone; w szczególności nie przesądza go i nie może przesądzać obecna moja wypowiedź.

Odpowiedniość wola—chcenie wydaje się intuicyjnie najbardziej oczywista. Nie należy jednak zapominać o tym, że rzeczownik *wola* bywa używany w zwrotach, w których bynajmniej nie odpowiada mu „chcenie

---

obojętność wobec sprawy doboru materiału leksykalnego, a także *promiscuitas*, co odbija się niekorzystnie na postępie dyskusji; wyraźny wybór dokonany przez Witkowskiego jest rzeczą bardzo cenną.

<sup>11</sup> Można tu przywołać pewną paralełę. Czy na pewno zdanie „Ptaki tego gatunku mają instynkt latania do ciepłych krajów” nie da się wyeliminować na rzecz z pewnością absolutnie niezbędnego „Ptaki tego gatunku regularnie latają do ciepłych krajów?” Za przyjęciem odrębnej relacji chcenia przemawia nie tylko głęboka naturalność wyrazu *chcieć*, w odróżnieniu od wyrazu *instynkt*, i jego powszechność, lecz także niepodważalnie istniejące fenomeny przechodzenia od wahanania do czynności, zwłaszcza zaskakującego sam podmiot, a także powstrzymywania się od czynności i zmuszania się do czynności. Nie ma tu miejsca na porządne rozpatrzenie tych spraw.

czynności", lecz wprost sama czynność. Są to zresztą bodaj zwroty częstsze w realnej mowie niż te, w których wola wiąże się wyłącznie z chceniem. Chodzi o charakterystyki takie, jak „ostatnim wysiłkiem woli wbił hak”, „mobilizował całą wolę, by nie zasnąć”, „aktem woli nakazał sobie powstrzymanie się od wypicia kieliszka” itp. Do nich należy także kwalifikacja: ma silną wolę; znaczy ona mniej więcej tyle, co „często (zazwyczaj), kiedy chce coś zrobić, a uważa, że nie powinien tego zrobić, zmusza się skutecznie do nie robienia tego”, gdzie bezpośrednio wyrazowi *wola* zdaje się odpowiadać głównie czasownik *zmuszać się do* (robienia lub nierobienia czegoś), chcenie zaś jest w tle, jest tym, czemu przeciwstawia się właśnie robienie czegoś oznaczone wskazanym czasownikiem.

Problematyka wolności woli zahacza zresztą w istocie o obie rzeczy: o chcenie i o czynności. Pytanie o wolność woli można przeformułować na pytanie o to, czy możemy robić to, co chcemy, i na pytanie o to, czy samo chcenie, by robić to a to, jest nam narzucone z zewnątrz czy nie.

Ważniejsza jest ta druga sprawa<sup>12</sup>; na niej też skupia uwagę Marek Witkowski. Uwydatnię ją i ja, starając się jednak nie zaniedbać sprawy pierwszej.

Zanim przejdę do rozważania kolejnych możliwych interpretacji wolności woli, poczynię jeszcze jedną obserwację dotyczącą faktu całkowicie oczywistego, czegoś zatem różnego od przedmiotu założenia głoszącego istnienie odrębnej i nawet elementarnej relacji chcenia, założenia, jak podkreślałem, nieoczywistego. Jest to fakt następujący: obok relacji „*a* chce, by *p*” istnieją zawsze inne relacje dotyczące *a*.

Przyjmując tę obserwację odrzucamy automatycznie najbardziej fantastyczną i, powiedziałoby się, najbardziej absolutną interpretację wolności woli jako faktu, że ktoś chce czegoś w tym sensie niezawisłe, iż odznacza się t y l k o tym chceniem, nie pozostając w żadnej innej relacji do niczego. Możemy to samo sformułować inaczej: interesuje nas wola kogoś, kto nie jest Bogiem. Rozumiem przez to nie, że Bóg nie pozostaje w żadnej relacji do niczego oprócz relacji chcenia czegoś, lecz że nie jest z góry uznane za niekoherentne zdanie o Bogu jako odznaczającym się tylko pewną relacją chcenia lub robienia czegoś; otóż podobne zdanie o człowieku lub innej istocie stworzonej jest niekoherentne (przesądza ono, że podmiot jest Bogiem, zarazem zaś, przez użycie określenia, powiedzmy, *człowiek*, w logiczny sposób to wyklucza). Mówiąc krótko, człowiek z natury rzeczy nie znajduje się „na pustym polu”. Warto tu zwró-

<sup>12</sup> Temu rozróżnieniu bardzo wiele (za wiele w stosunku do potrzeb) miejsca poświęcił, kładąc szczególny nacisk na sprawę determinacji chceń jako prawdziwy problem „wolności woli”, Schopenhauer, por. jego *O wolności ludzkiej woli*, Warszawa 1908.



cić uwagę na to, że taka sytuacja oznacza, na mocy schematu  $q \rightarrow (p \rightarrow q)$ , iż każde ludzkie chcenie i każda ludzka czynność ma nieprzebrane mnóstwo warunków koniecznych poza warunkami analitycznymi.

Po odsunięciu wskazanej wizji „absolutnej wolności woli” zajmijmy się możliwymi interpretacjami nie-absolutnymi tezy „wola ludzka jest wolna”.

1. „To samo chcenie tego samego podmiotu może towarzyszyć różnym zespołom okoliczności”.

Chodzi tu o pewien aspekt niezależności określonego chcenia od faktów innych niż ono samo: oto te inne fakty się zmieniają, a ono pozostaje. Oczywiście wyrazowi *wolna* taka sytuacja odpowiada lepiej niż coś, co sugeruje przeciwstawna charakterystyka „kiedy okoliczności się zmieniają, nie może zachodzić to samo chcenie tego samego podmiotu”.

Jakie są jednak konsekwencje tej ostatniej charakterystyki?

Przyjmując ją musielibyśmy przystać na to, że dowolna minimalna zmiana faktów różniąca dwa momenty  $t_i$  i  $t_j$  implikuje różnicę polegającą na obecności określonego chcenia podmiotu  $a$  w  $t_i$  i nieobecności tego chcenia w  $t_j$  lub na odwrót. Temu z kolei w sposób logicznie nieuchronny towarzyszyłby fakt, że różnica polegająca na obecności określonego chcenia  $a$  w  $t_i$  i jego nieobecności w  $t_j$  implikowały prawdziwość w  $t_i$  każdej propozycji fałszywej w  $t_j$  i fałszywość w  $t_i$  każdej propozycji prawdziwej w  $t_j$ . Inaczej mówiąc, wszystkie stany rzeczy rozpadłyby się na dwa i tylko dwa kompleksy:  $F(x, t_i) \wedge G(y, t_i) \wedge \dots \wedge \sim F(x, t_j) \wedge \sim G(y, t_j) \wedge \dots$  do jednego z nich należałoby każde chcenie lub jego brak, do drugiego — ich odwrotności.

Stosując dla przejrzystości prostą symbolikę, konsekwencję charakterystyki przeciwstawnej tej, która ma być interpretacją wolności woli, zapisalibyśmy w sposób następujący:

$$(1) \quad \hat{x} \hat{t}_i \quad F(x, t) \leftrightarrow C(a, t)$$

gdzie  $C$  symbolizuje dowolny rodzaj chcenia, a  $F$  dowolną relację inną niż  $C(a, t)$ .

Ponieważ momenty, w których występują  $F(x, t)$  i  $C(a, t)$ , z jednej strony, a  $\sim F(x, t)$  i  $\sim C(a, t)$ , z drugiej strony, muszą być różne, możemy wskazać, co wynika dalej z formuły (1) przy wprowadzeniu warunku różnicy momentów czasowych. Wynika z niej mianowicie, co następuje:

$$(2) \quad \hat{x} \hat{y} \hat{t}_i \hat{t}_j \quad t_i \neq t_j \rightarrow (F(x, t_i) \leftrightarrow G(y, t_j))$$

gdzie  $F \neq G$ . Formuła (2) jest równoważna formule

$$(3) \quad \sim \left[ \hat{x} \hat{y} \hat{t}_i \hat{t}_j \quad t_i \neq t_j \wedge [(F(x, t_i) \wedge \sim G(y, t_j)) \vee (\sim F(x, t_i) \wedge G(y, t_j))] \right]$$

Formuły (2), (3) wynikają z (1), ponieważ na podstawieniu za  $F(x, t)$  nie nałożyliśmy żadnych ograniczeń oprócz nieidentyczności z  $C(a, t)$ . Gdyby

na przykład wraz z  $C(a, t_i)$  mgło wystąpić  $F(b, t_i)$  i  $G(c, t_i)$ , ale ponadto miał istnieć jakiś moment  $t_k$ , w którym  $\sim F(b, t_k)$  występowałoby wraz z  $G(c, t_k)$ , to w momencie  $t_k$  ze względu na  $\sim F(b, t_k)$  musiałyby wystąpić  $\sim C(a, t_k)$ , a ze względu na  $G(c, t_k)$  musiałyby wystąpić  $C(a, t_k)$ , co dawałoby w efekcie sprzeczność.

Dlatego formuła (1) jest do pogodzenia tylko z formułami (2), (3). Tymczasem negacja (3), powstająca przez zwykłe pominięcie znaku  $\sim$  w (3), która jest nie do pogodzenia z (1), obrazuje kombinacje faktów w sposób oczywisty istniejące. Nie pozostaje nic innego, jak porzucić implikację (1).

Ta nieco pedantyczna prezentacja prowadzi do tezy skądinąd ogromnie banalnej: musimy głosić, że „to samo chcenie może towarzyszyć różnym zespołom okoliczności”.

Jeżeli przez wolność woli rozumieć tyle, to wola ludzka (i wola w ogóle) jest wolna. Ale też przy takim sensie przymiotnika *wolna* nie może nie być wolna.

Jest jasne, że ten sam wynik otrzymamy zastanawiając się w podobny sposób nad analogicznie rozumianą wolnością woli w sensie wolności robienia czegoś; logicznie nieuniknione jest, iż na podobnej zasadzie można robić to samo w różnych zespołach okoliczności.

2. „Przy tym samym zespole okoliczności może wystąpić określone chcenie pewnego podmiotu i jego brak”.

Poprzednia właściwość woli niezawodnie przysługuje. Jednocześnie wszakże jest niesłychanie mało interesująca. Prawdopodobnie też nikt z tych, którzy w ogóle mają zamiar posługiwać się jakoś wyrażeniem *wolna wola*, nie zechciałby się zgodzić na takie ograniczenie jego treści.

Na pewno z większym uznaniem spotkałoby się skorelowanie przymiotnika *wolna* w naszym wyrażeniu z następującym aspektem niezależności określonych chceń od faktów innych niż one same: oto mamy identyczny zespół okoliczności, a towarzyszy mu raz taki, a kiedy indziej inny stan podmiotu  $a$  dotyczący danego chcenia. Oczywiście wyrazowi *wolna* takie sformułowanie odpowiadałoby lepiej niż coś, co sugeruje przeciwstawną charakterystyką: „kiedy mamy do czynienia z pewnym całokształtem okoliczności, poza określonym chceniem  $a$  lub jego brakiem, stan  $a$  dotyczący tego chcenia jest tylko jeden”.

Jeżeli jednak, by posłużyć się symboliką wprowadzoną w punkcie 1., taka wolność woli ma polegać na tym, że  $C(a, t_i) \wedge \sim C(a, t_i)$ , to otrzymujemy sprzeczność. Aby jej uniknąć, musimy przyjąć na temat owych różnych stanów ( $C, \sim C$ ), że niesprzeczne są tylko  $C(a, t_i)$  i  $\sim C(a, t_j)$ ; to zaś oznacza, że różnica między  $C$  a  $\sim C$  tego samego podmiotu jest właściwie skorelowana z różnicą zespołów okoliczności: te są różne w  $t_i$  i  $t_j$ .

Możemy zatem powiedzieć, że wolność woli w obecnie rozważanym sformułowaniu jest czymś absurdalnym; jeśli kto chce, może na tej podstawie upierać się, że wola nie jest wolna (rozumiejąc to tak właśnie); ale znowu będzie musiał dodać, że w tym sensie wola logicznie nie może być wolna (o niedorzeczności wolności woli w tym sensie mówił Locke<sup>13</sup>).

I znowu jest jasne, że identyczny wynik otrzymamy zastanawiając się w podobny sposób nad wolnością woli w sensie wolności robienia czegoś; logicznie nieuniknione jest, iż w literalnie tym samym zespole okoliczności zachodzi tylko jedno z dwojga: robienie czegoś przez *a* lub brak robienia tego przez *a*.

3. „Poza pewnymi chceniami o charakterze nomologicznym (praktycznie: fizjologicznym) takim jak fakt, że organizm żywy po upływie określonego czasu od momentu, kiedy jadł, i w normalnych warunkach, chce jeść, tylko to, co logicznie implikuje obecność określonego chcenia *a* (jego brak), a nie jest tezą negatywno-egzystencjalną ogólną mającą analogiczną implikację, rzeczywiście wyklucza jego brak (jego obecność); odpowiednie tezy negatywno-egzystencjalne wykluczają wprawdzie logicznie brak (obecność) określonego chcenia, ale dla danego rodzaju chcenia nikt żadnej takiej tezy nie przyjmuje”.

Niewątpliwie zależność logiczna chcenia (jego braku) wyłącznie od siebie samego kojarzy się z wolnością woli: nie występuje tu bowiem sprzeczność braku chcenia (jego obecności) z czymś zewnętrznym; taka sprzeczność z czymś zewnętrznym pasowałaby dość dobrze do obrazu „niewoli” woli.

W tej interpretacji wolności woli zawarte są dwa momenty.

Jeden z nich ma charakter czysto tautologiczny. Chodzi tu o implikację

$$(4) \quad (\Box C(a, t_i) \rightarrow p) \rightarrow (\sim p \rightarrow \sim C(a, t_i)).$$

Nazywanie tej właściwości woli wolnością jest niesłychanym dziwactwem, choć, oczywiście, jak każda arbitralna decyzja czy umowa nazewnictwa, tak i ta jest dopuszczalna. Trzeba jednak powiedzieć, że wskazane tu ograniczenie logiczne całkiem dobrze, z „literackiego” punktu widzenia, można też nazwać niewolą woli (wola nie może naraz występować i nie występować).

Drugi moment, moment nieobecności uznawanych przez kogokolwiek ogólnych tez negatywno-egzystencjalnych dotyczących chceń nefizjologicznych, ma już charakter syntetyczny. Ale jest to po prostu stwierdzenie braku czegośkolwiek, co by dotyczyło woli wymuszając ją lub wy-

<sup>13</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 337.

kluczając, a pozostawało poza tautologiami. Jest mianowicie faktem, że, pomijając chcenia fizjologiczne, nikt nie przedstawił nigdy (w każdym razie na serio) tezy mówiącej, co następuje: „nie istnieje (w sensie ściśle ogólnym) wypadek, kiedy ma miejsce taki a taki ciąg okoliczności nie implikujący logicznie  $C(x, t)$  (ewentualnie braku takiego stanu), a nie zachodzi stan  $C(x, t)$  (jest obecny stan  $C(x, t)$ )”, tezy, z której (wraz ze stwierdzeniem odpowiednich okoliczności dla  $t_i$ ) można dedukować  $C(a, t_i)$  ewentualnie  $\sim C(a, t_i)$ . Innymi słowy, nie mamy ani jednego „prawa”, które by dotyczyło chceń niefizjologicznych.

Jak wiadomo, ideę istnienia takich praw głosili przynajmniej niektórzy „determiniści”, w szczególności behawioryści<sup>14</sup>. Ale nie wypisali do końca żadnego. Ich zapewnień, że dotarcie do takich praw jest tylko kwestią odpowiedniego wysiłku badawczego, nie można utożsamiać z rzeczywistym przyjęciem jakiegokolwiek konkretnej tezy; jedynie zaś jakąś taką konkretną tezę można by poddawać próbom empirycznym. Nawet jednak gdybyśmy taką tezę mieli i gdyby oparła się ona próbom falsyfikacji rokując dobrą nadzieję na to, że jest hipotezą prawdziwą, nie oznaczałoby to jeszcze poddania w s z y s t k i c h chceń analogicznym prawom.

Ale ogólne twierdzenie deterministów brzmi inaczej: tam, gdzie nie można podać skończonej koniunkcji okoliczności wymuszającej  $C(x, t)$ , zachodzi wymuszanie  $C(x, t)$  przez koniunkcję nieskończoną. Mówi się często wprost o nieskończonym łańcuchu przyczyn<sup>15</sup>; wielką rolę w tym przypisuje się dziedzictwu genetycznemu. Chodzi nie tylko o nieskończoność czasową: chodzi także o nieskończoność przestrzenną, a także nieskończoną podzielność czy to substancji czy też ustopniowania cech gradacyjnych (jeżeli więc jakiś przedział na skali nie daje korelacji bezwyjątkowej, można zawsze powiedzieć, że przesuując ten przedział wpadniemy kiedyś wreszcie na ściśle prawo).

Otóż trzeba w tym miejscu zauważyć, że to, co ktoś mógłby nazwać zdeterminowaniem nieskończonościowym, nie różni się od braku deter-

<sup>14</sup> Przykładem może tu być Burrhus Skinner. Przytoczę jego charakterystyczną wypowiedź na temat „ludzi wyłamujących się ze schematów”: „W pewnym niewielkim zakresie zachowanie ich może wyjątkowo odbiegać od konwencji, a wyjątkowych motywów powinniśmy szukać w ich indywidualnych dziejach. (Przypisywanie niezwykłych zasług zadziwiającym właściwościom autonomicznego człowieka nie jest, rzecz jasna, żadnym wyjaśnieniem)”. B.F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, Warszawa 1978, s. 145. Trzeba się zgodzić z uwagą w nawiasie; ale na czym ma polegać istotna różnica między tym, co jest tam powiedziane, a tym, co jest powiedziane w zdaniu poprzednim?

<sup>15</sup> Por. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, s. 161: „przyczyny te następują stale z niezłomną koniecznością, a łańcuch ich, złożony wyłącznie z ogniów tak samo koniecznych, biegnie aż w nieskończoność”.

minacji innej niż ta, jaka tkwi w prawie sprzeczności, a więc nie wykracza poza okoliczności tautologiczne.

Zdeterminowanie bowiem  $C(a, t_i)$  przez nieskończony ciąg innych faktów ma charakter czysto jednorazowy, dotyczy właśnie momentu  $t_i$  i indywidualium  $a$ . Zespół okoliczności, który jest nie do pogodzenia z  $\sim C(a, t_i)$ , ma to być zespół wszystkich okoliczności występujących w momencie  $t_i$  różnych od  $C(a, t_i)$  i od  $\sim C(a, t_i)$ , zespół dający się jednakże określić jedynie jako zespół okoliczności występujących w tym momencie  $t_i$ , w którym występuje  $C(a, t_i)$ ; oznaczmy go jako  $W(t_i)$ . W jaki sposób  $W(t_i)$  mogłoby być do pogodzenia z  $\sim C(a, t_i)$ ? Niesprzeczne jest tylko  $C(a, t_i) \wedge \sim C(a, t_j)$ : wobec tego  $W(t_i)$  dające się pogodzić z  $\sim C(a, t)$  musiałoby być równe jakiemś  $W(t_j)$ . To zaś jest z założenia niemożliwe: oznaczałoby to, że może być tak, iż  $W(t_i) \neq W(t_i)$ . Ponieważ jednak przyjmujemy, że: dla każdego  $t$ ,  $W(t) = W(t)$ , musimy odrzucić, na zasadzie czysto logicznej,  $C(a, t_i) \wedge W(t_j)$ , gdzie  $W(t_j) \neq W(t_i)$ . „Wymuszenie”  $C(a, t_i)$  przez  $W(t_i)$  nie różni się więc od faktu, że każde  $C(x, t)$  zachodzi w pewnym momencie  $t$ , że jest tym, czym jest.

Dodajmy tu, że z faktu, iż nie istnieje  $W(t)$  takie, że  $W(t) \neq W(t)$ , wynika logicznie, iż nie istnieje sytuacja taka, że 1. istnieje  $W(t_i)$  takie, że  $W(t_i) \neq W(t_i)$ , 2.  $\sim C(a, t_i)$ , ale że z równą mocą z tego samego wynika logicznie, iż nie istnieje sytuacja taka, że 1. istnieje  $W(t_i)$  takie, że  $W(t_i) \neq W(t_i)$ , 2.  $C(a, t_i)$ . A zatem wskazana cecha danego nieskończonego ciągu  $W(t_i)$ , jak każdego ciągu  $W(t)$ , logicznie rzecz biorąc, z taką samą koniecznością pociąga za sobą  $C(a, t_i)$ , jak i  $\sim C(a, t_i)$ ; jest tylko incydentalną prawdą (w układzie wziętym tu umownie pod uwagę), że przy  $W(t_i)$  zachodzi  $C(a, t_i)$ , a  $\sim C(a, t_i)$  jest fałszem.

To że dwa bliźniaczo podobne nieskończone łańcuchy przyczynowe prowadzą do  $C(a, t_i)$  i  $\sim C(a, t_i)$ , jest oczywiście czymś intuicyjnie i probabilistycznie normalnym. Można sobie wyobrazić następujący eksperyment: przez wiele pokoleń wychowujemy wiele par bliźniaków jednojajowych pochodzących od bliźniąt jednojajowych, dbając o całkowitą identyczność warunków ich wzrostu i wychowania, w szczególności zaś o ich zupełną obojętność wobec różnicy między prawą a lewą stroną, następnie zaś polecamy każdemu z bliźniaków w każdej parze z późnego pokolenia odgadnąć, w której ręce eksperymentator trzyma cukierek, upewniwszy się, że odezwania się poprzedzone są właściwym chceniem udzielenia szczerzej odpowiedzi. Nikłe jest prawdopodobieństwo, że w każdej parze odpowiedzi będą jednakowe. W każdym razie przyjmijmy, że nasze bliźniaki nie są idealnymi sobowtórami, tzn. że wykazują jakieś różnice w zachowaniu. A nasz przykład można uznać za modelowy, jeśli chodzi o możliwe różnice przygodne. W wypadku identyczności odpowiedzi we wszystkich parach, ze względu na inne różnice, nie zechcemy mi-

mo wszystko ogłosić jakiegoś prawa. W wypadku różnicy choćby w jednej parze jest to naturalnie zupełnie wykluczone. Deterministę natomiast ucieszy ogromnie identyczność odpowiedzi, nie zniechęci zaś w ogóle wynik z różnicą: w najgorszym razie odeśle on nas do materiału genetycznego sprzed wielu setek czy tysięcy lat, który mógł być przecież różny w bliźniakach niesfornych, objawiać zaś swą jednorodność w bliźniakach zdyscyplinowanych.

Sedno sprawy nie tkwi jednak w groteskowej fantazyjności tej sytuacji. Tkwi ono w nakazie deterministy, by w wypadku kłopotów posuwać się dalej lub głębiej *ad infinitum*. Prawa tak czy inaczej nie sformułujemy, bo nie da się zapisać nieskończonego łańcucha zdarzeń i cech<sup>16</sup>. Opatrzanie zaś konstatacji ogólnikową deklaracją głoszącą powszechną przyczynowość jest tylko ornamentálním *façon de parler*. Jedyną „niewolą woli”, jaką na pewno trzeba uznać, jest fakt, że *a* nie tylko chciał tego a tego, lecz również pozostawał w innych relacjach do osób i rzeczy. T a k ą niewolę uznaliśmy na samym wstępie. Trudno jednak o sąd mniej informatywny.

Ale prawie tak samo nieinformatywne jest dodawanie do pojęcia woli klauzuli mówiącej, że nie ma нефизjologicznych praw woli. Jest to pewna oczywistość. Je ż e l i tę właśnie oczywistość uczynimy treścią atrybutu *wolna*, to nie sposób jest odrzucać tezy o wolnej woli. Powstaje jednak wówczas pytanie, dlaczego nie głosimy równolegle wolności mowy, wolności wiedzy, wolności uczucia itd.: przecież na przykład to, że ktoś coś wie, także nie da się wyprowadzić z żadnego prawa.

Podobnie jak w poprzednich punktach, to, cośmy wyżej powiedzieli o chceniach, można przenieść i na działania.

Co prawda, ludzkie czynności są często wyjaśniane przez odesłanie do chceń. Gdyby miała tu zachodzić więź o charakterze prawa, rzecz sprowadzałaby się do schematu

$$(5) \quad (C_R(x, t_1) \wedge \sim p) \rightarrow R(x, t_2),$$

w którym  $C_R$  oznacza chcenie czynności  $R$ ,  $p$  zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy uniemożliwiającego  $R(x, t_2)$ ; 1, 2 — następstwo momentów. Takie sformułowanie ukrywa jednak oczywistą tautologię, bo  $\sim p \rightarrow R(x, t_2)$ <sup>17</sup>. Nawet zaś gdybyśmy znaleźli rzeczywiste prawo (lub prawa dla różnych chceń) przechodzenia od chcenia do działania, obejmowałoby ono, po pierwsze, tylko działania „intencjonalne”, po drugie, odsuwałoby jedynie

<sup>16</sup> Por. D. Wiggins, *Towards a Reasonable Libertarianism*, w: T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, London 1973.

<sup>17</sup> Celowościowe wyjaśnianie zachowania jako użycie „zasady apriorycznej” charakteryzuje N. Malcolm, *The Conceivability of Mechanism*. „The Philosophical Review” 1968. Przedruk w: G. Watson, *Free Will*.

niewoła brak zdeterminowania, który ciążyłby i tak nad całością, skoro ciąży nad chceniami.

4. „Chcenia i brak chcień nie są powiązane z następującymi po nich stanami rzeczy żadnymi prawami wymuszającymi te stany rzeczy”.

Sformułowanie takie głosi oczywiście brak ścisłych ograniczeń *ex ante* nałożonych na wskazane stany rzeczy, w szczególności działania, przez chcenia do nich się odnoszące, ale także coś, na co warto zwrócić najbaczniejszą uwagę: brak ograniczeń *ex post* nałożonych na chcenia ze strony chcianych stanów rzeczy. Po każdym chceniu określonego rodzaju, odpowiedni stan rzeczy następuje albo nie; regularności mogą mieć tylko charakter statystyczny.

Tego rodzaju układ z brakiem ścisłych praw odpowiada naturalnie idei wolnej woli zarówno jeśli chodzi o chcenia, jak i działania.

Ale o tyle, o ile chcenia przestają wskutek tego być „panami sytuacji”, a ta utrata „panowania” podmiotu miałyby się jakoś kojarzyć z „niewołą”, zwłaszcza wobec własnych działań podmiotu *chcącego*, można też zarysowany układ potraktować jako „dowód, że ludzka wola nie jest wolna”; na pytanie „czy człowiek może robić to, co chce?” prawidłowa odpowiedź, wbrew temu, co się mówi potocznie, a nawet w traktatach filozoficznych, brzmi: może się zdarzyć, że robi to, co chce, a może się też zdarzyć co innego.

Opisana tu właściwość woli nie jest zapewne tautologią. Jest to jednak prawda niezbita, elementarnie oczywista. O ile można mieć jeszcze jakieś podejrzenia, że gdzieś czekają na odkrycie prawa wymuszające chcenia, o tyle nikomu nie przyjdzie do głowy podawać w wątpliwość braku jakichkolwiek (nietautologicznych) praw wiążących chcenia z tym, co po nich następuje. Każdy ma pod dostatkiem kontrprzykładów dla takich ewentualnych praw (np. chciałem jeść, a nie jadłem, bo coś odwróciło moją uwagę; nie miałem ochoty na jedzenie, lecz zjadłem to, co mi podano, dla świętego spokoju).

Udaremnienie czynności ma często postać rzeczową; mimo to wykluczanie jej pozostaje tautologiczne. Na przykład jeżeli nie istnieje obiekt działania na określonym rodzaju obiektów, to nie będzie i tego działania. Ale jeszcze częściej tautologia ukrywa się w zwodniczych szatach wyjaśnień, które bywają nazywane „przyczynowymi”. Do nich należy charakterystyka czynności jako efektu „najsilniejszej pobudki” występująca w licznych dziełach (np. u Hobbesa). Ktoś jest skłonny powiedzieć: chcenie nie osiągnęło odpowiedniego natężenia i tylko dlatego nie nastąpiła czynność; jednakże kiedy zapytamy, o jakie „natężenie” idzie, dowiemy się, że o takie, jakie w danych warunkach było potrzebne dla wystąpienia danej czynności. Było chcenie, nie było czynu — to cała in-

formacja netto. Podobną atrapą jest ogromnie popularne pojęcie „charakteru człowieka”: „chciał, ale nie zrobił, bo mu nie starczyło charakteru” (a jaki charakter był niezbędny i wystarczający? — taki, żeby zrobić).

Wspomnijmy dodatkowo o „działaniu intencjonalnym”. Obecność takich działań pociąga za sobą z koniecznością obecność odpowiednich chcień, tak iż brak chcenia z kolei wymusza brak działania. Ale znowu idzie tu o tautologię: chcenie wraz z działaniem nie zachodzi bez tego właśnie chcenia wraz z działaniem.

5. „Człowiek ma świadomość, w szczególności zaś jest świadom tego, co zostało powiedziane w zdaniu interpretującym 4.”

To sformułowanie prawdopodobnie n a j b a r d z i e j odpowiada ogólnym intuicjom dotyczącym ludzkiej wolnej woli — poprzez przypomnienie, że człowiek to nie tylko istota chcąca, lecz także wiedząca i mówiąca — myśląca, co ma dla chcenia i działania dobrze znane wielkie znaczenie, następnie zaś poprzez odniesienie do głównej kategorii rzeczy chcianych, tzn. własnych działań podmiotu.

To właśnie ze świadomością niezależności chcień i działań trzeba powiązać klasyczną parafrazę wolności woli: „mógł zrobić inaczej”, parafrazę, której interpretacja przez okres warunkowy „zrobiłby inaczej, gdyby chciał” wywołała tyle namiętnych dyskusji<sup>18</sup>.

W tym miejscu mogę się tylko opowiedzieć przeciwko wskazanej interpretacji warunkowej. Zdanie „a mógł zrobić inaczej” mówi tyle, co „a nie musiał zrobić tak, jak chciał”, a to z kolei sprowadza się do faktu, że zdanie „a chciał R, R nie nastąpiło” (a także jego odwrotność z brakiem chcenia) nie wchodzi w sprzeczność z żadnym prawem.

Świadomość tej prawdy, tzn. wiedza o niej i to wiedza artykułowana (choć niekoniecznie dokładnie w podanej werbalizacji), a więc wiedza połączona z mową, to najbardziej życiowa realność „wolnej woli”, z którą wiąże się też tylekroć przywoływany fenomen wyboru. Wybór oczywiście nie pojawia się bynajmniej na każdym kroku; ale wiedza, a w czasie czuwania świadomość, jest czymś stałym i czymś, czego właśnie nie mają

<sup>18</sup> Punktem wyjścia dyskusji była interpretacja Moore'a, zgodnie z którą „a mógł zrobić inaczej” to tyle, co „a zrobiłby inaczej, gdyby chciał”. Por. G.E. Moore, *Ethics*, London 1911, rozdz. 6. Idee Moore'a podtrzymał m. in. P. H. Nowell-Smith, *Free Will and Moral Responsibility*, „Mind” 1948 i B. Aune, *Hypotheticals and 'Can': Another Look*, „Analysis” 1967. Przedruk: G. Watson, *Free Will*. Obiekcje i kontrpropozycje zgłaszali m.in. C.A. Campbell, *Is „Free Will” a Pseudo-Problem*, „Mind” 1951; K. Lehrer, *Cans without Ifs*, „Analysis” 1968, przedruk w: G. Watson, *Free Will*; J.L. Austin, *Ifs and Cans*, „Proceedings of the British Academy” 1956; R.M. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, w: J. Bricke (ed.), *Freedom and Morality*, Lawrence 1976.



zwierzęta<sup>19</sup>. I nie ma powodu odmawiać jej udziału w tym, co ostatecznie człowiek będzie robił.

Zauważmy jednak, że jesteśmy tu już bardzo blisko powiedzenia, że przedmiotem naszego zainteresowania jest wola ludzka. Różnica jest ta, że wskazujemy na konkretny fakt stanowiący przedmiot zdania syntetycznego. Ale zdanie to jest przyjęte wcześniej jako oczywiste; do zdania o woli zostaje przyłączone według schematu tautologicznego  $q \rightarrow (p \rightarrow q)$ .

6. „Dla żadnych okresów (wyznaczonych w jakikolwiek sposób) nie zachodzi żaden regularny (powtarzający się) stosunek liczbowy czy liczbowo-sekwencyjny obecności jakiegokolwiek określonego rodzaju chcenia (działania) w określonym typie warunków”.

Gdyby było tak, że jakiś rodzaj chcenia nienomologicznego, np. pragnienie człowieka dorosłego spotkania z własną matką po roku niewidzenia jej, w okresach wyróżnionych w jakikolwiek sposób, np. jako stulecia od narodzenia Chrystusa, stale miał ściśle tę samą liczbę wystąpień, co jego brak, albo gdyby te kategorie układały się stale w ten sam wzór, to do takiej sytuacji statystycznej pasowałoby nieźle określenie „brak wolności”. Zauważmy, że gdyby te kategorie odznaczały się równowagą w takich okresach, ale w pierwszej części któregoś okresu doszło do znacznej przewagi wystąpień chcenia, to w drugiej części prawdopodobieństwo jego braku w konkretnej sytuacji rosłoby gwałtownie, ostatni zaś przypadek byłby zdeterminowany w 100%.

Traktujemy oczywiście taką możliwość jako zupełną fantazję. W ścisłym zaś sensie, wobec nieskończonej liczby teoretycznie możliwych regularnych schematów liczbowo-frekwencyjnych, w szczególności nieskończonej liczby możliwych interwałów czasowych, które mogą być względem siebie konkurencyjne, oraz nieskończonej liczby chceń i ich zestawień z okolicznościami, prawdopodobieństwo dowolnego typu regularności, o jaką tu chodzi, jest nieskończenie małe.

Otóż tego rodzaju brak braku wolności można odpowiednio nazwać wolnością woli. Przy tej interpretacji staje się ona znowu czymś nie do odrzucenia; ale jej głoszenie jest znowu głoszeniem oczywistości.

Uznając to, co przedstawiłem, ktoś może wpaść na pomysł, by orzec, że w nieskończoności stanów rzeczy wystąpi równowaga chceń i ich braku,

<sup>19</sup> Ten dość oczywisty aspekt woli ludzkiej został mocno wydobyty przez S. Hampshire'a, *Thought and Action*, London 1959. Dobrze podsumowuje to B.A.O. Williams w *Postscript*, w: D.F. Pears (ed.), *Freedom and the Will*, s. 136—137: „he stresses the connection of freedom with knowledge, self-awareness, and the ability to think of alternate courses of action; and this emphasis precisely brings to the fore the role of reason and thought in free action, as opposed to the tradition which has stressed only the role of the will”.

że zatem w takiej nieskończoności wola cierpi niewolę. W tym wypadku jednak etykieta antywolnościowa ukrywałaby fakt, iż nieskończoność jest równa nieskończoności; bo obu kategoriom przypisujemy teraz tę właśnie rangę liczbową. Naturalnie równie puste byłoby nazwanie tej sytuacji wolnością woli.

Fakt, o którym jest mowa w tym punkcie, ma dwa aspekty: jednym jest nieregularność występowania chceń i działań, drugim — przewaga statystyczna wystąpień w określonych warunkach nad brakiem lub na odwrót. Do skrótowego oznaczania tego drugiego aspektu w zgodzie z ogółem odpowiednich asocjacji zdecydowanie bardziej nadaje się sformułowanie „wola nie jest wolna”. I rzeczywiście tę statystyczną korelację chceń z najrozmaitszymi stanami poza nimi wielokrotnie podnoszono jako argument obalający tezę o wolnej woli<sup>20</sup>.

Kłopot polega na tym, że *j e d e n* i ten sam niepodważalny fakt wraz ze swymi dwoma równie niepodważalnymi aspektami skłania zarówno do mówienia o wolności woli jak i o braku takiej wolności i że *j e ż e l i* się przyjmie którekolwiek z tych wysłowień, równa bezdyskusyjność samych zjawisk każe się na zasadzie logicznej rozstać z drugim z nich.

7. „Chcenie *a*, by *p* i brak takiego chcenia mogą być wynikiem chcenia *a*, by zachodziło owo chcenie, by *p* (jego brak)”.

Zgodnie z tą interpretacją wolność woli zostałaby zrównana z faktem, że chcenia mogą być same przedmiotem chceń. Marek Witkowski idzie dalej, ograniczając wolność do sytuacji, kiedy wszystkie chcenia i braki chceń są przedmiotem chcenia. Taką wolność jako przysługującą ludziom słusznie odrzuca; ale też nikt jej chyba dotychczas tak nie rozumiał. Wymuszanie chceń przez chcenia również odrzucimy mając na uwadze wcześniejsze rozważania.

Co więcej jednak, nie sposób jest przyjąć czegoś, co można nazwać aktualnym autometachczeniem, a więc chcenia *a*, by ten sam aktualny *a* w bieżącym momencie chciał, by *p*, jako konstrukcji koherentnej. Uznajmy bowiem za niezbędny element aksjomatyki pojęcia „chce” to, że stan chciany, przynajmniej w odniesieniu do czegoś znanego chcącemu, nie istnieje w momencie chcenia. Ktoś zatem, kto w momencie *t* „chce chcieć, by *p*”, musi w momencie *t* być pozbawiony chcenia, by *p*. Z dru-

<sup>20</sup> Np. E. Dupréel (*Traktat o moralności*, Warszawa 1969) przez determinizm rozumie także „wyznaczanie zjawisk [...] przez prawa [...] prawdopodobieństwa” (s. 310, przypis 1.). L. Petrażycki widzi jednak fundamentalną różnicę między ścisłą przyczynowością a tendencjami wyrażanymi w „liczbach statystycznych” i stwierdza, że „dzisiaj nie upatruje się już” w nich „podstawy do obalenia indeterminizmu”, L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej*, Warszawa 1930, s. 189—190, przypis 1.

giej strony nie jest obojętny wobec *p*; po odrzuceniu supozycji, że chce, by nie-*p* (potoczne *nie chce p*), „chcąc chcieć, by *p*” (co nie wyklucza, notabene, tzw. sprzecznego chcenia, by nie-*p*), dojdziemy do wniosku, że chce, by *p*. Otrzymujemy więc jawną sprzeczność. W konsekwencji koreferencjalną iterację *a chce* musimy, w zgodzie, zauważyć, z uzusem, w którym w ogóle nie słyhać o chceniu chcenia, odrzucić. W danym momencie podmiot po prostu bądź chce, by *p*, bądź jest takiego chcenia pozbawiony.

Z obecnie rozpatrywanej pozycji interpretacyjnej wola nie jest wolna. Ale też nie jest wolna z konieczności logicznej: sama interpretacja jest absurdalna.

Z drugiej strony nie ma nic absurdalnego w chceniu podmiotu dotyczącym jakichś momentów lub określonych okoliczności, by związane były z jakimś jego chceniem. Tak więc „*a chce, by odtąd zawsze było tak, iż nie chce wziąć do ust alkoholu, którym go ktoś częstuje*” jest przykładem zdania w niczym nie naruszającego wymagań pojęcia „chce”. Ale też tym, czego dotyczy chcenie *a*, nie jest tu on sam w aktualnej sytuacji, lecz zestaw pojęć pewnych stanów rzeczy tym jedynie charakterystycznych, że obejmujących jego samego, i ich relacja wzajemna. Tak właśnie należy rozumieć przypominające się w tym związku nieuchronnie zdanie z Wyspiańskiego „oni nie chcą chcieć”: chodzi tu o chcenie wiadomych osób, by nigdy nie było tak, że chcą działać; iteracja tu jest, ale nie iteracja koreferencjalna w omówionym przed chwilą sensie<sup>21</sup>.

Tego rodzaju możliwość „autometachceń” jest tylko szczególnym przypadkiem realizacji świadomości i samoświadomości ludzkiego podmiotu chcącego. Nie wnosi on nic nowego do tych aspektów wolności woli, o których była mowa w punkcie 5.

Co się zaś tyczy projektu nazwania wolnością woli faktu, iż określone chcenie było wcześniej przedmiotem chcenia tego samego przedmiotu i jest z nim zatem zgodne, to jest to projekt arbitralnej regulacji wyrażenia, daleko odbiegającej od ogólnych presumpcji dotychczasowych, bo ograniczającej wolność woli do części jedynie ludzkiego bytowania, a nawet tylko do części ludzi („ubodzy duchem” mogą nie mieć żadnych planów na swój temat; mają oni jednak ducha, i to często jeszcze jakiego!; por. tzw. proste, a niekiedy święte, kobiety). Dodajmy, że wyłania się tu pytanie, czy przy takiej regulacji za „wolne” miałyby się uznać również

<sup>21</sup> Koreferencjalną iterację dla *will* odrzuca H.A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford 1949, s. 192. Warto tu odnotować, że opisana sytuacja ma bliską paralełę w postaci braku sensownej iteracji *wie, że idącym w parze z normalnością zdań* typu „*a wie, że a wie mnóstwo rzeczy*” (obszerną argumentację na rzecz takiej tezy przedstawiam w artykule *You can never know that you know*), „Semantikos” 1986, 1—2.

chcienia, które były przedmiotem zarówno chceń, jak i „antychceń” podmiotu, jeżeli zaś tak, to czy ważna byłaby też kolejność czasowa owych chceń i „antychceń”?

8. „Chcienie  $a$ , by  $p$  (brak chcienia  $a$ , by  $p$ ) może występować po akcie  $a$  skierowanym ku powstaniu owego chcienia (braku chcienia)”.

Inaczej mówiąc, wolność woli byłaby równoznaczna z możliwością robienia ze sobą tak, aby chcieć, by  $p$ . Taka możliwość „nakłaniania siebie samego” do czegoś niezawodnie istnieje. Ale jest to po prostu szczególny przypadek zdolności robienia czegoś w warunkach samoświadomości. Ograniczanie zaś wolności woli do osób, które „nakłanianie siebie” faktycznie realizują, może być tylko przedmiotem dowolnej definicji.

9. „Chcienie  $a$ , by  $p$  (brak chcienia  $a$ , by  $p$ ), może występować po akcie oceny ze strony  $a$  możliwych stanów alternatywnych”.

Chodzi tu o zjawiska „postanawiania”, zdaniem niektórych<sup>22</sup>, decydujące o specyfice ludzkiej woli i będące główną podstawą przyznania jej atrybutu „wolna”. Stosują się tu uwagi zawarte w punkcie poprzednim.

10. „Bywa tak, że człowiek zmusza się do robienia czegoś, czego nie chce robić”.

Jest to dla wielu koronny dowód wolności ludzkiej woli. Do tej interpretacji jako ewentualnej cechy definicyjnej znowu stosują się uwagi z punktu 8. Trzeba jednak dodatkowo odnotować, że w tym wypadku mamy do czynienia nie z pojawianiem się chceń w jakiejś korelacji ze skierowanymi ku nim aktami, lecz z działaniem nastawionym na działanie. Chodzi mianowicie o robienie ze sobą tak, by robić coś, czego się nie chce robić<sup>23</sup>. Tę sytuację trzeba odróżnić od całkowicie realnych przy-

<sup>22</sup> Wymieńmy przede wszystkim Stuarta Hampshire'a, *Thought and Action* oraz *The Freedom of the Will* (w: *Freedom, Language, and Reality*, „Aristotelian Society Proceedings” Suppl. vol. XXV, 1951), Frankfurta, *Freedom of the Will* i Watsona, *Free Will*. Trzeba powiedzieć, że dyskusję nad tym problemem utrudnia zatarcie różnicy między „postanawianiem” a „postanowieniem” (a także różnicy w innych analogicznych parach) przez wyrazy takie, jak ang. *decide*. Hampshire (*The Freedom of the Will*, s. 173—178) ucieka się do wyrażenia *try to do* (a także *set oneself to do*), głosząc, że sytuacja taka jest zawsze możliwa.

<sup>23</sup> Warto podkreślić, że wbrew niektórym potocznym opiniom nie można na serio mówić o kimś, kto coś robi pod przymusem, że „w końcu chce, skoro robi”. Tego rodzaju operacje semantyczne są w aż nadto przejrzysty sposób instrumentalne; przedstawia się tu zwykły fałsz analityczny jako prawdę korzystając z mylących pozorów. Tak już właśnie jest, że ludzie potrafią wyłącznie nie chcieć robić pewnej rzeczy, a jednocześnie robić to; w tym celu robią coś ze sobą, co bynajmniej nie oznacza, że robią coś ze sobą, by wzbudzić w sobie chęć (choć i ten rodzaj „samoobróbki” istnieje).

padków chceń rozbieżnych, kiedy ktoś zarówno chce coś robić, jak i nie chce tego robić<sup>24</sup>; robienie ze sobą tak, by tylko jedno z tych chceń pozostało, nazwiemy postanawianiem; robienie zaś ze sobą tak, by zachowywać się zgodnie z jednym z rozbieżnych chceń, nazwiemy raczej mobilizowaniem się lub zbieraniem się w sobie.

Jak można podsumować nasze dotychczasowe obserwacje na temat woli ludzkiej? Wynika z nich, że jeżeli się zdecydujemy odnieść do woli ludzkiej w ogólności i orzecznik *wolny* wykorzystując te treści, jakie ma on w swych najbardziej charakterystycznych użyciach znanych skądinąd, to znajdziemy w bezspornych faktach jej dotyczących zarówno aspekty, z myślą o których można sensownie głosić: wola jest wolna, jak i aspekty, z myślą o których można sensownie głosić: wola nie jest wolna. Jednocześnie wszakże musimy zauważyć, że w obu wypadkach trudno jest wykryć coś szczególnie ciekawego. Albo bowiem ogłaszamy coś bardzo ważnego, ale coś, co ma już gotowe znakomite oznaczenia, nade wszystko fakt, że ludzie chcą i działają wiedząc wiele rzeczy, mówiąc i rozumując, także na własny temat, albo przypominamy różne truizmy logiczne i semantyczne, albo wreszcie fiksujemy inne banały, zwłaszcza to, że nie ma „praw chcenia” i „praw działania” (w sensie „prawa” znanym z nauk przyrodniczych).

Marek Witkowski skonstruował pojęcie wolnej woli, której normalni ludzie nie posiadają. Ale jednocześnie dał sugestywny obraz realnej woli ludzkiej, z którym nic z tego, o czym mówiłem wyżej, nie jest sprzeczne. Obrazem woli, która nie jest wolna, nazywa on wizję nie bardziej „anty-demiurgiczną” niż ta, jaką ja mam na widoku i jaką inni nazywali wizją wolnej woli. Z pewnością nie można nazywać tej samej rzeczy przeciwstawnymi mianami, choćby się nie kryło za nimi żadne realne przeciwstawienie: nawet pozorna sprzeczność razi. Ale czy warto kruszyć kopie o nazwę?

Problem leży oczywiście gdzie indziej: wydaje się czymś nie do pomyslenia, by bez frazy „ludzka wola jest wolna” pozostało jeszcze miejsce dla odpowiedzialności moralnej.

W tym miejscu przechodzę do sprawy, którą określiłem na wstępie jako główną. Przypomnę, że Marek Witkowski nie ogranicza się do deklaracji „wola nie jest wolna”. Wyciąga z niej wnioski etyczno-terapeutyczne.

<sup>24</sup> Sprzeczność zachodzi tylko między chceniem, by  $p$ , a jego brakiem, nie zaś między chceniem, by  $p$ , a chceniem, by  $\sim p$ . Takie rozbieżne chcenia (mówimy:  $a$  chce, by  $p$  i nie chce, by  $p$ ) rzeczywiście występują empirycznie; w każdym zaś razie następujące bezpośrednio po sobie chcenia rozbieżne (nieraz następujące wielokrotnie, por. stan wahania) są czymś oczywistym i częstym.

Mianowicie przyjmując tradycyjną implikację:

- (6) (człowiek jest moralnie odpowiedzialny  $\rightarrow$  wola ludzka jest wolna)  $\leftrightarrow$  (wola ludzka nie jest wolna  $\rightarrow$  człowiek nie jest moralnie odpowiedzialny)

oraz kwalifikując zdanie „wola ludzka jest wolna” jako fałsz proklamuje ostatni człon tej czwórki.

Jak wiadomo, Schopenhauer<sup>25</sup> przyjął implikację (6) i fałsz wskazanego zdania, ale za jeszcze mocniejszą tezę uważał pierwsze zdanie w (6). Prowadziło to oczywiście do sprzeczności, z której wybrnął, rzecz ciekawa, nie rezygnując z tej ostatniej tezy i nie naruszając jej w niczym, lecz dokonując operacji właśnie na parze „wola jest wolna”, „wola nie jest wolna”: w znaczeniu transcendentálnym wola miała być wolna, w znaczeniu „zjawiskowym” miała nie być wolna i to „zniewolenie”, mianowicie przez z góry dany i niezmienny „charakter”, zostało nawet uznane za warunek konieczny odpowiedzialności moralnej (niemożliwej, zdaniem Schopenhauera, w warunkach „wolności czystego przypadku”), na równi z „transcendentálną wolnością woli” oraz bezprzymiotnikową wolnością woli Marka Witkowskiego i innych.

Pokazuje to, że dla Schopenhauera zwrot „wolność woli”, którego filozof nie chciał się całkowicie pozbyć, nie był tak oczywisty co do treści i tak niepodatny na regulację, jak zwrot „odpowiedzialność moralna”; nie ufał on, w odróżnieniu od Marka Witkowskiego, rozumowaniu prowadzącemu prostą drogą, ale tylko dzięki prostolinijnemu podejściu do pojęcia „wolności woli”, do odrzucenia odpowiedzialności moralnej.

Zmodyfikował też treść wyrażenia „wolność woli” po to, by zachować zarówno (6), jak i odpowiedzialność moralną, Dupréel<sup>26</sup>. W tym wypadku zmiana była skrajnie radykalna: wolność woli przyjął Dupréel jako nazwę przypisywania przez ludzi innym i sobie zasług i win<sup>27</sup>. Ponieważ nie

<sup>25</sup> A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*.

<sup>26</sup> E. Dupréel, *Traktat o moralności*.

<sup>27</sup> Ibid., s. 309: „Wolna jednostka jest umownym wytworem życia społecznego. Znaczenie tej konwencji całkowicie zamyka się w następującym stwierdzeniu: jednostce można przypisać zasługę i winę”. Jest to naturalnie drastyczna regulacja semantyczna, z czego Dupréel zdawał sobie sprawę. Mimo całej rzadkości zwrotu „wolna wola”, mamy na jej temat pewne wstępne intuicje; należy do nich to, że ten zwrot mówi ewentualnie o części zjawiska zwanego zasługą lub winą: o przedmiocie wartościowania, nie zaś o już zwartościowanym przedmiocie wraz z odpowiednią wartością; zwrot ten uznajemy więc z góry za wyrażający ewentualnie zaledwie warunek konieczny zasług i win. Widać to w spontanicznej reakcji na zdanie „Jan ma zasługi lub winy, a mianowicie ma wolną wolę” jako tak czy inaczej dewiacyjne: w takim użyciu „a mianowicie” mówi, że z frazy prawostronnej wynika logicznie fraza lewostronna, ale niekoniecznie na odwrót (por. dewiacyjne zdanie „Kupiłem jabłka, a mianowicie owoce”). Gdyby było tak, jak głosi Dupréel, żadnej dewiacji by tu nie było.

inaczej należy rozumieć w jego ujęciu odpowiedzialność moralną, (6) faktycznie realizuje u niego schemat  $(p \rightarrow p) \leftrightarrow (\sim p \rightarrow \sim p)$ . Pozostaje tylko wybór między  $p$  a  $\sim p$ ; nikt przy zdrowych zmysłach nie odrzuci  $p$ .

Spróbujmy teraz, wciąż zachowując (6) jako prawdę wyjściową, zmodyfikować nieco, wzorem Schopenhauera i Dupréla, składnik dotyczący woli, nie zaś składnik dotyczący odpowiedzialności, ale zmodyfikować go inaczej niż oni, a mianowicie zmodyfikować go zgodnie z przedstawionymi wcześniej obserwacjami na temat tautologii i oczywistości kryjących się zarówno za hasłem „ludzka wola jest wolna”, jak i za hasłem „ludzka wola nie jest wolna”; zobaczymy następnie, jakie będą tego efekty. Nasza modyfikacja będzie polegać na tym, że zdanie „wola ludzka jest wolna” uznamy za oznaczające treść „wola ludzka jest taka, jaka jest”; rzecz jasna, na miejsce tego zdania moglibyśmy podstawić jego odpowiednik negacyjny z tą samą treścią i, jak łatwo jest się przekonać, otrzymać dokładnie te same wyniki merytoryczne.

Jakie to są wyniki? Negacja naszego zdania nie może już konkluzywnie prowadzić do tezy „człowiek nie jest odpowiedzialny”, bo jest negacją zdania koniecznie prawdziwego, a taka negacja implikuje każde zdanie. Wszystko w (6) pozostaje prawdą; ale przy obecnym rozumieniu zdania o woli prawdą jest też, że jego negacja implikuje ponadto, że człowiek jest odpowiedzialny.

To samo stosuje się, rzecz jasna, do dowolnego tautologicznego rozumienia zdania „wola jest wolna”. To prawda, że u Marka Witkowskiego zdanie to charakteryzuje osobę realizującą każde chcenie i do niczego się nie zmuszającą, więc jest rozumiane inaczej. Ale nie pokazał on, że w dyskursie na temat odpowiedzialności chodzi o takie właśnie rozumienie lub jakieś inne rozumienie nietautologiczne, przy którym zdanie to jest fałszem. Dlatego następnika „człowiek nie jest moralnie odpowiedzialny” w jego wywodzie nie można uznać za tezę dowiedzioną w relacji do zwykłych kontekstów.

Nie znaczy to, że zostaje w ten sposób dowiedziona teza odwrotna. Znaczy to jednak, że wartość logiczna każdej z nich musi zostać ustalona na innej, niezależnej podstawie; warunkiem koniecznym takiego ustalenia jest oczywiście dokładne rozważenie treści, jakie się w nie wkłada.

Przyjrzyjmy się typowej realnej sytuacji, w której ujawnia się problem odpowiedzialności moralnej. Jaś tak niefortunnie szturchnął swego kolegę, że mu wyrządził poważną krzywdę. Przejęty tym woła rozpaczliwie: „ja nie chciałem, ja nie chciałem!” Zgódźmy się, że to, o co mu chodzi, to właśnie zapobieżenie zdecydowanie negatywnej ocenie moralnej jego czynu, a zwłaszcza jego samego, zupełna zaś szczerść, a także ostrość jego niepokoju wskazuje na fakt, że gdyby „chciał to zrobić”, uznałby się sam za „winnego” lub raczej „szczególnie winnego” i cierpiał

jeszcze bardziej (jego okrzyki są więc również sposobem samopocieszenia się, zmniejszania „dyskomfortu psychicznego”). Dodajmy jeszcze jedną istotną okoliczność: uciekając od opisu „chciał to zrobić”, Jaś ucieka jednocześnie od przypisania sobie wiedzy, że chciał to zrobić: każde bowiem zdanie niehipotetyczne implikuje epistemicznie wiedzę mówiącego, że jest tak, jak to zdanie głosi. Wszystko to razem składa się na ogólnie zrozumiałe poczucie odpowiedzialności moralnej Jasia za jego czyny i chcenia; tak właśnie byśmy nazwali, i to całkiem idiomatycznie, zgodnie z powszechnym uzusem, przeżycia Jasia.

Ani natomiast w sytuacji takiej, jak opisana, ani w żadnej innej (poza może jedynie rozmowami filozofów specjalizujących się w problematyce wolności woli) jest nie do pomyślenia zdejmowanie z siebie czy też z kogoś innego odpowiedzialności lub zmniejszanie ciężaru przykrości, jaką sprawia czyn, przez odwoływanie się do tego, że czyn był wprawdzie chciany, ale że na to chcenie nie było rady, ponieważ wola ludzka nie jest wolna, bądź też że wszystko, co dotyczyło danej osoby w danym momencie prowadziło ją do takiego właśnie chcenia, a oparcie się mu było niepodobieństwem, bądź wreszcie że „tak było zapisane w górze”. I ktoś, kto by się zwrócił z podobnymi uwagami nawet do osoby najbardziej spragnionej pociechy, spotkałby się ze zdziwieniem: osoba ta uznałaby, że uwagi pocieszyciela są, niestety, po prostu „nie à propos”. Jeżeli zaś Jaś naprawdę chciał okaleczyć kolegę, a jednocześnie miałby się starać nakładaną nań odpowiedzialność moralną zrzucić, to będzie kłamać używając tych samych słów „nie chciałem”; nie będzie wywodził: „to nie ja przecież narzuciłem sobie tę wielką chęć okaleczenia go”.

Nierewelacyjny wniosek, jaki płynie z takich obserwacji, jest ten, że wprawdzie normalnie rozumiana odpowiedzialność moralna, a także inne wyrażenia z tego samego kręgu: zasługa, wina, chwalebność, grzech itd., każą myśleć o różnych rzeczach, ale wolna wola wśród nich znajdzie się dopiero, kiedy wyposażymy ten zwrot w jakieś znaczenie mające lepiej znane nazwy, a rzeczywiście nieodłączne od znaczenia frazy „odpowiedzialność moralna”. A każą owe słowa w istocie myśleć o pewnych dobrze określonych rzeczach, bo są, w odróżnieniu od zwrotu „wolna wola”, używane w multum konkretnych, powszechnie dostępnych sytuacji, i to w dość jasno zakreślonych granicach.

Jakie to są rzeczy? Spróbuję je wyliczyć w sposób wstępny (na pełną analizę nie ma tu miejsca), ale, jak sądzę, wystarczający dla obecnej dyskusji; myślę, że ta lista zgadza się we wszystkim, co istotne, z tym, co wielokrotnie prezentowano<sup>28</sup>. Oto ona:

(I) a robił R (z użyciem wyrazu robił w znaczeniu podstawowym).

<sup>28</sup> Przypomnę tu F.H. Bradleya, *Ethical Studies*, London 1927, s. 1—8.



a więc w szczególności nie w sensie „powodowania pośredniego” (to, że  $a$  robił  $S$ , powodowało  $R$ )); ważnymi realizacjami tego są:  $a$  powstrzymał się od  $R'$ ,  $a$  zmuszał się do  $R'$ ;

(II)  $R$  ( $R'$ ) i/lub to, co jest związane następczo z  $R$  ( $R'$ ), jest dobre lub złe pozaosobiście; sformułowania te wymagają naturalnie rozwinięcia: tu zakładam tylko dotarcie do niezbędnych wstępnych intuicji; podkreślę jedynie, że do istoty odpowiedzialności moralnej należy asymetria stosunku  $R$  do tego, co dotyczy  $a$ , i tego, co dotyczy innych rzeczy (co nie znaczy, że np. samookaleczenie nie może być oceniane jako złe moralnie: ale taką ocenę będzie ono miało ze względu na coś innego niż, powiedzmy, ból  $a$ );

(III)  $a$  miał w momencie robienia  $R$  świadomość tego, co istotne dla (I), (II), oraz rozróżniał rzeczy dobre i złe pozaosobiście; nie znaczy to, że musi oceniać dany czyn tak samo, jak ktoś, kto głosi jego odpowiedzialność moralną;

(IV)  $a$  chciał robić  $R$  i (nie) powstrzymywał się od  $R$  bądź nie było tak, że  $a$  chciał robić  $R$ , i  $a$  (nie) zmuszał się do  $R$ ;

(V)  $a$  mógł się powstrzymać od  $R$  bądź  $a$  mógł się zmusić do  $R$ ; tę możliwość rozumiem, zgodnie z tym, o czym była mowa poprzednio, jako niemożliwość wskazania prawa (w ścisłym sensie), które by na  $a$  wymuszało obecność /brak powstrzymania się od  $R$  lub obecność/ brak zmuszenia się do  $R$ , albo trudność wskazania takiego prawa.

Zupełnie niezależnie od tego, co nazwiemy wolnością woli lub brakiem wolności woli, te warunki są ewidentnie spełniane przez pewne konkretne osoby określane jako winne czegoś lub mające zasługę zrobienia czegoś, więc w tej mierze, w jakiej odbijają one to, co istotne w ogólnym pojęciu odpowiedzialności moralnej, w nie regulowanym arbitralnie rozumieniu jej nieistnienia nie da się na serio głosić.

Oczywiście, wszystkie te warunki lub ich część można nazwać wolnością woli lub jej brakiem i w tej konwencji wolność woli lub jej brak stanie się warunkiem koniecznym odpowiedzialności moralnej. Poza wszelkimi specjalnymi konwencjami trzeba przyjąć tylko, że nie ma odpowiedzialności moralnej tam, gdzie nie ma wartościowanych działań i chęć rozgrywających się w świetle świadomości i nie odruchowych (w wąskim sensie); tam zaś, gdzie są, orzeczenie o nich, słuszne czy niesłuszne, że „są ogniwami powszechnego i nieskończonego splotu przyczyn” lub że „są cząsteczkami chaosu zdarzeń przypadkowych, ślepej gry koincydencji”, ich charakteru „zasług” i „win” nie znosi, bo w takie sprawy te pojęcia się nie wdają.

Na zwykłe poczucie zasługi lub winy uświadomienie sobie swej niesamodzielnej pozycji w świecie nie jest żadnym remedium.

To o co nam chodzi, kiedy mówimy o winie (by skupić się na tym, co

najbardziej zajmuje ludzi rozprawiających o odpowiedzialności), to żal, że z dwóch grup czynów i chceń, „dobrej” i „złej”, osobę *a* objęła ta druga, mimo że cechy różniące *a* od *b*, *c* itd. i *vice versa* (cechy inne niż inkryminowany czyn) są do pogodzenia zarówno z wchodzeniem *a*, *b*, *c* itd. do grupy „dobrej”, jak i do grupy „złej”; a przy tym żal, że osoba *a* znalazła się w tej „złej grupie” mając może sama tego świadomość, wbrew temu, że, jak sądzimy (mając po temu jakieś świadectwa), taka świadomość znajduje się ogólnie w korzystnej korelacji z wchodzeniem osób, poprzez ich czyny i chcenia, do grupy „dobrej”. Teleologiczny sens takiego żalu, możliwego dzięki pamięci, jest ten, że ma on szanse wzmocnić ową pozytywną korelację statystyczną w przyszłości; oczywiście nie ma tu żadnych praw ani gwarancji: przejście od *video meliora proboque, deteriora sequor* do „mocno postawionej poprawy” jest skokiem, który jest raczej w nas dokonywany niż którego my dokonujemy.

Prawdziwym dylematem dręczącym teoretyków jest bardziej to, jak pogodzić odpowiedzialność moralną z przypadkowością, niż to, jak pogodzić ją z prawami. Na jakiejś nie całkiem dla mnie zrozumiałej zasadzie piszący o tych sprawach z niemal stuprocentową jednomyślnością uznają implikację

(7) chcenia i czyny ludzkie są przypadkowe  $\rightarrow$  człowiek nie jest moralnie odpowiedzialny

(gdzie chodzi o brak odpowiednich praw typu przyrodniczego), za coś zbliżonego do prawdy logicznej, coś co nie jest przedmiotem najślabszej choćby skłonności do dyskusji. Tymczasem w interesującym nas zakresie faktów prawa są mitem. Przypadkowość zaś jest po prostu dopełnieniem logicznym „rządów praw”. Pozostaje więc tylko: przypadkowość bez odpowiedzialności moralnej. A to jest widmo, którego każdy niemal gorączkowo chce się w jakiś sposób pozbyć. Marek Witkowski okazał tu rzadkie męstwo.

Ale co jest właściwie takiego nieodpartego w implikacji (7)?

Wróćmy do sprawy żalu ukrytego w orzeczeniu winy. Otóż żal w pełni stosuje się do przypadków. Logika żalu wyklucza spośród jego obiektów jedynie prawdy konieczne. Z przyczyn logicznych nie można żałować, że liczba *x* nie jest liczbą pierwszą, ale oczywiście można żałować, że przypadkowo na sali znalazł się ktoś, kto potrafił obalić właśnie wygłoszoną tezę odwrotną. I żal przechodzi w poczucie winy niepostrzeżenie, co tylko pokazuje, że przedmiotem odpowiedzialności moralnej przypadki mogą być i są. Matka żałuje, że wyprowadziła synka na spacer dokładnie o godzinie piątej i że w tym momencie zranił go spadający odłamek tynku. Trudno tu jest mówić o poczuciu winy. Ale wyobraźmy sobie, że matka wyprowadza synka na spacer w niszczącym mieście, gdzie wypadki tego rodzaju są na porządku dziennym, i że dochodzi do poważnej kontuzji

lub śmierci. Wszyscy uznają ją za niewinną (czy miała go stale trzymać w domu? czyż nie mógł sam wybiec?). Ale w niej powstanie, choćby tylko zaczątkowe, poczucie winy. I nikt na to nie znajdzie rady.

Wylaniają się jednak dalsze pytania. Dlaczego nie ograniczamy się właśnie do żalu? Jaki sens ma swoisty żal za przypadek, por. żal za grzechy lub żal do kogoś? Czyż nie chodzi tu o przygodności wśród tylu innych, przygodności, co do których wystarczy po prostu żałować, że wystąpiły, nie dodając do tego żalu nic nieprzyjemnego, co by się kierowało niejako przeciwko osobom samym?

Jest prawdą, że chcenia i działania ludzkie należą do tej samej kategorii zjawisk zależnych, niesamodzielnych, co dowolne inne zdarzenie w świecie. Paweł VI powiedziałby, że są one, jak wszystko „darem”.

I ten fakt, i ich przypadkowość stwarzają silną presję w kierunku ich upodobnienia do reszty zjawisk, całkowicie obcych kategoriom odpowiedzialności moralnej, przez jej całkowite wyeliminowanie, przez uznanie jej za fantazmat i sztuczną narośl, bez której społeczeństwo może tylko lepiej funkcjonować (to, co potrzebne społeczeństwu, załatwiałaby odpowiedzialność prawna).

Na przeszkodzie takiemu posunięciu stoi nie tylko fakt, że sankcje moralnej winy i zasługi są niezastąpionym narzędziem korzystnej w sumie interakcji społecznej (świetnie charakteryzował to Dupréel); organizacja społeczna posiadająca tylko instrumenty prawne byłaby kaleką.

Chodzi przede wszystkim o względy ontologiczne. Na całą interesującą nas dziedzinę nakłada się naraz kilka krzyżujących się parametrów. Podniesione faktycznie, choć nie werbalnie, przez Marka Witkowskiego, przeciwstawienie to przeciwstawienie chceń i działań boskich wszystkiemu innemu. Jest to może nawet najważniejsze, najbardziej nadrzędne przeciwstawienie. Ale byłoby błędem *angustior divisio*, który krytykował w innym odniesieniu, choć również mówiąc o sprawach woli, Petrażycki<sup>29</sup>, gdybyśmy nie wydobyli pokrewieństw przekraczających tamtą granicę.

Takie ważne pokrewieństwo łączy człowieka z Bogiem pozostawiając po drugiej stronie resztę natury; dalsze pokrewieństwo łączy z Bogiem zarówno człowieka, jak i inne stworzenia. W pierwszym wypadku chodzi o wspólnie im przysługującą świadomość, czyli, ujmując rzecz w terminach najbardziej podstawowych, fakt, że zarówno Bogu, jak i ludziom, gotowi jesteśmy przypisać niedefiniowalną relację „mówi”. W drugim wypadku chodzi o inne relacje proste stanowiące fundament całego mnóstwa relacji złożonych: o relacje „wie, że”, „chce” i, nade wszystko, „robi”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa*, s. 205.

<sup>30</sup> Mówiąc ściślej, mam tu na myśli alternatywę dwóch pojęć elementarnych: „robi” takiego jak implikowane przez „podnosi rękę” i „robi z czymś coś, by” ta-

Złożona relacja odpowiedzialności moralnej jest produktem skrzyżowania tych różnych relacji. Są mianowicie istoty, które nie tylko robią coś i ewentualnie tego chcą oraz dysponują jakąś wiedzą, ale ponadto mówią, i to mówią o tym właśnie, tak iż na ich czyny nakłada się niejako ich świadomość, w tym wartościowanie, z drugiej zaś strony, w odróżnieniu od Boga, takie, że wszystko to się dzieje w warunkach ich wzajemnego ograniczenia oraz wielu innych ograniczeń, do których należą na przykład prawa fizjologiczne. Takimi istotami są właśnie ludzie.

Kiedy człowiek coś robi, dzieje się z nim coś lub przydarza mu się coś; w tym sensie nie jest różny nie tylko od poruszającego się *sponte sua* zwierzęcia, lecz nawet od liścia poruszanego przez wiatr. O Bogu natomiast nie powiemy, że mu się coś przydarza czy też że się z nim coś dzieje. Z drugiej strony nie o każdym dzianiu się powiemy, że polega ono na tym, iż ktoś coś robi i to świadomie (por. rozśmieszające nawet małe dzieci pytanie z gramatyki szkolnej „co robi stół?”, które ma być zastosowane, po prostu w braku innych, krótkich wyrażen służących do zapytywania o relacje lub własność, przy rozbiorze zdania: stół się chwieje). Możemy to powiedzieć o Bogu i człowieku. Przy czym kiedy mówimy „a robi R”, wykluczamy przypisanie tego robienia Bogu, jeżeli *a* to jakiś człowiek. Wszystko jest, możemy powiedzieć, „w rękach Boga”, łącznie z tym robieniem, ale nie znaczy to, że „robił R” Bóg lub ktokolwiek inny czy też cokolwiek innego niż *a*. I kiedy *a* chce tego, wie o tym i towarzyszących okolicznościach, mówi o tym wszystkim, a zwłaszcza ocenia to, każdą z tych relacji przypisujemy również bez zastrzeżeń owemu człowiekowi, nie Bogu<sup>81</sup>.

To właśnie trudne do zakwestionowania uporządkowanie (wysławiam je tu niechętnie, tak jest banalne) funduje osobną kategorię odpowiedzialności moralnej jako coś przysługującego istocie, którą najtrafniej charakteryzuje znana fraza: *nec Deus nec bestia*. Natura tej kategorii odbija się nieźle w etymologii i składni zarówno polskiej nazwy, jak i jej odpowiedników w wielu językach: chodzi o mówienie (odpowiadanie jest

---

kiego, jak implikowane przez „smaruje chleb masłem”; zbiór odpowiadający temu drugiemu pojęciu jest podzbiorem właściwym pierwszego; o potrzebie takiej dystynkcji pisałem w artykule *Preliminaries for Semantic-Syntactic Description of Basic Predicative Expressions with Special Reference to Polish Verbs*, w: A. Orzechowska, R. Laskowski (red.), *O predykcji*, Wrocław 1974. Sam czasownik „robić” nie zawsze występuje jako wykładnik pojęcia elementarnego; istnieje np. znaczenie „wytwarzać”, które jest wyrażane przez ten czasownik i które jest złożeniem pojęciowym o partym na pojęciu „robi”.

<sup>81</sup> Ważne rozważania poświęcone roli identyczności osobowej w pojęciu odpowiedzialności znajdujemy w wielu pracach, w szczególności w dziele G. de Tarde'a, *Penal Philosophy*, Boston 1912, s. 83—89 i W.D. Rossa, *Foundations of Ethics*, Oxford 1939, s. 246—251.

mówieniem) wobec czy do kogoś (odpowiadanie przed kimś, kto może pytać, zwłaszcza zadawać pytanie „dlaczego zrobiłeś R?”, w którym już się kryje ocena, por. dewiacyjność pytania: dlaczego nareszcie przyszedłeś?) na temat czynów (odpowiadanie za coś)<sup>32</sup>.

Zauważmy, że zgodnie z istotnymi dla rzeczy właściwościami wchodzących w grę pojęć, odpowiedzialność moralna odgranicza człowieka nie tylko od zwierzęcia, któremu nie przysługuje mówienie (ten aspekt odpowiedzialności zbliża człowieka do Boga<sup>33</sup>), lecz także od Boga: przypisując Bogu odpowiedzialność popełniamy dewiację semantyczną lub, jeśli kto chce, bluźnierstwo<sup>34</sup>. Bóg nie ma przed kim odpowiadać.

W sumie odpowiedzialność moralna jest odbiciem realnego wieloparametrowego usytuowania człowieka. Tej realności trudno jest przeczyć.

Czy można szukać dalszych wyjaśnień odpowiedzialności moralnej i uzasadnień jej istnienia? Czy stwierdzenie „tego, co robi człowiek, nie robi Bóg, robienie zaś czegoś nie redukuje się do rzeczy, które się tylko z czymś lub kimś dzieją, a robienie czegoś przez istotę mówiącą jest w dwójnasób nieredukowalne do takich rzeczy” musi kończyć sprawę?

Odpowiedź na to pytanie brzmi: tak, ponieważ znajdujemy się tu na poziomie pojęć elementarnych.

Wychodząc poza to możemy uzyskiwać tylko różne parafrazy o niezwykłym wystroju słownym, naładowane osobistym „wglądem w rzeczy” formułującego je<sup>35</sup>. Kiedy zapytamy, jak je należy rozumieć i po-

<sup>32</sup> Por. artykuł *Pojęcie odpowiedzialności* G. Pichta, w jego *Odwadze utopii*, Warszawa 1981, s. 231—262.

<sup>33</sup> To zbliżenie można dodatkowo uwydatnić wskazując na semantycznie sensowne wyrażenia „robić coś komuś” (por.: Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie), „robić coś dla kogoś” stosowane zarówno do ludzi, jak i Boga; celownika w zdaniu o zwierzęciu użyje się tylko na zasadzie podobnej do tej, na jakiej występuje on także w zdaniach o przedmiotach nieożywionych, por.: pies podarł mi nogawkę, urwał mi się guzik.

<sup>34</sup> B.A.O. Williams przypomina, że Platon wykluczał odpowiedzialność Boga (*Freedom and the Will*, s. 4).

<sup>35</sup> Tak np. R.M. Chisholm (*Human Freedom and the Self* s. 27 i nast.) wprowadza oparty na tradycji średniowiecznej termin *immanent causation* dla oznaczenia czynności. U podstaw tej operacji leży troska o to, by jakoś zafiksować to, że dane zdarzenie przysługuje określonej jednostce ludzkiej, a nie komukolwiek lub czemuśkolwiek innemu, że jest niejako jej „własnością”, co wydaje się nieprzekazywalne bez odwołania się do wyrazu „przyczyna” dotychczas monopolistycznie obsługującego ideę „źródła” czegoś w zjawiskach. Ale „przyczynie” zawsze odpowiada zdanie, tu zaś „przyczyną” ma zostać nazwany argument relacji, który z istoty rzeczy na żadne zdanie nie jest przekładalny. W efekcie otrzymujemy coś w rodzaju „nieprzyczynowej przyczyny”. Znajdowanie „wspólnego mianownika” okazuje się tylko wybiegiem słownym. Ale też nie jest ono wcale potrzebne: swoistość sytuacji jest nam dana wraz z jej maksymalną jasnością; bo taką się odznacza czasownik „robi” jako wykładnik pojęcia elementarnego. C. A. Campbell (*Is „Free Will” a Pseu-*

prosimy o wyjaśnienie w terminach wszystkim dostępnym, ktoś, kto by chciał udzielić takiego wyjaśnienia, prędzej czy później dojdzie do banałów przed chwilą przywołanych, przede wszystkim z użyciem kluczowego wyrazu *robić*.

Dla powszechnej intuicji nieredukowalność tego wyrazu jest jedną z rzeczy, od których się wszystko zaczyna. Tylko po to, by odsunąć przewrotne, chimeryczne wątpliwości, trzeba się uciekać do przypominania elementarnych faktów językowych. Oto parę z nich.

Zdaniu

(8) Na murze zostało napisane prawą ręką Piotra złowrogie słowo. odpowiadać mogą dwa doskonale rozróżniane zdarzenia: „Piotr napisał prawą ręką ...”, „Ktoś napisał (coś napisało) prawą ręką Piotra ...”. W obu przypadkach możemy powiedzieć, że z Piotrem coś się stało. Ale na pytanie: „czy w związku ze zdaniem (8) nie można powiedzieć więcej o Piotrze?” oczywistą odpowiedzią jest „tak”, jeżeli zaszło pierwsze zdarzenie, a jej rozwinięcie będzie brzmiało: „mianowicie Piotr napisał ...”. I nie ma sposobu uciec od czegoś, w czym będzie tkwić pojęcie „robi”. Możemy próbować odpowiedzi w stylu: „stało się z Piotrem to, że (8), a ponadto stało się jeszcze coś innego”, ale starając się o adekwatność rychło będziemy musieli zakończyć czymś w istocie równym myśli „Piotr z r o b i ł to oto”.

O przemieszczaniu się obiektu nieożywionego i ożywionego mówi się często używając tych samych wyrazów, por. strzała leci, ptak leci. Ale rozkład takich koincydencji jest zleksykalizowany; mamy bowiem jasne przeciwstawienia takie, jak ang. *float* vs. *swim*, których istotę oczywiście trzeba rozciągnąć na wszystkie przypadki.

O etażerze powiemy: stoi na podłodze, mogąc jednak zastąpić to bez żadnej utraty sensu niezgrabnym: jest oparta na podłodze, jest w pozycji pionowej i nie przesuwa się. Ale powiedzieć to samo o człowieku, to powiedzieć, nie że stoi (tak jak ten wyraz funkcjonuje w kontekście wyrazu *człowiek* i podobnych), lecz że został w jakiś dziwny sposób unieruchomiony i tak sprytnie „opracowany”, by znajdował się w pozycji pionowej.

Godzi się w tym miejscu zauważyć, że do likwidacji odpowiedzialności moralnej nie doprowadzą nawet skrajni behawioryści, jeśli nie zechcą wyeliminować swego „zachowania” na rzecz opisów w kategoriach „dziania się z czymś”, bo ich termin *zachowanie* jest tylko inną nazwą robienia.

do-Problem, s. 460 i nast.) tę samą swoistość sytuacji chce odsłonić za pomocą wyrażenia *creative activity*, nie bacząc na to, że „tworzenie” jednostronnie implikuje „robienie”, że jest węższe odeń, a przy pewnym sensie tego wyrazu nie stosuje się w ogóle do człowieka; trzeba więc owo *creative activity* rozumieć jakoś inaczej niż do tego skłania jego źródło leksykalne, a gdzie szukać wyjaśnienia, jak nie w wyrazach prostszych, bardziej pospolitych?

Co prawda, dla odpowiedzialności moralnej wiążące są również takie pojęcia, jak wiedza i chcenie, które behawioryści redukują do dyspozycji zachowaniowych oraz mówienia, które ma być rodzajem zachowania, więc ich zaawansowanie na drodze do fizykalizmu jest znaczne. Ale najbardziej kluczowym pojęciem jest „robienie/zachowanie”; przesądza ono w wystarczający sposób o odrębności tego, o co chodzi w odpowiedzialności moralnej, jeżeli tylko przyjmijemy jeszcze dystynkcję: dobro—zło. Dodajmy, że nikt nie zredukował dotychczas naprawdę wiedzy, chcenia i mówienia do czegoś innego<sup>36</sup>.

Uznanie tych wszystkich pojęć za pierwotne i nieredukowalne pozwala też uniknąć tajemniczego przeciwstawienia „poglądu ludzkich czynów od zewnątrz” i „oglądu ich od wewnątrz, ze strony samego działającego człowieka”, przeciwstawienia, o którym wiele mówiono starając się uchronić zarówno poczucie odpowiedzialności moralnej, jak i opis obiektywizujący, w którym rzekomo nie ma miejsca na fenomen „stania wobec wyboru”, bo wszystko sprowadza się do faktów dokonanych, a te są zawsze bądź na tak bądź na nie. Tak nie jest: indywidua działające i mówiące przez sam fakt mówienia mają przed sobą alternatywę; i przypisujemy to tak samo sobie, jak każdemu bliźniemu. Żadne dwie niewspółmierne perspektywy, dwa odrębne światy pojęć nie są tu potrzebne; oczywiście odróżniamy siebie od innych.

\*

Konkluzja, do jakiej skłania całe nasze rozważanie, jest ta, że zwykłej odpowiedzialności moralnej każdy z nas może się pozbyć jako czegoś, co jest u siebie objawia w postaci przykrego fenomenu, tylko w jeden z następujących sposobów: 1) przestając cokolwiek robić, czyli kończąc życie, 2) przestając w ogóle mówić/myśleć/rozumieć, 3) tracąc poczucie identyczności, własnej i cudzej, czyli pamięć, tak iż mówiąc o jakimkolwiek czynie nie zestawia się go z niczym innym (jeżeli to jest w ogóle logicznie możliwe), 4) rozstając się z rozróżnieniem dobra i zła; zaś na odpowiedzialność moralną poza nami nie ma już żadnej rady.

Ale czy zwykła odpowiedzialność moralna jest ciężarem nie do zniesienia, od którego, gdyby nas przytłoczył jako, mimo wszystko, jedynie efekt niemądrego przyjęcia na podobieństwo zabobonu, czyjegoś złośli-

<sup>36</sup> Doskonale przedstawia tę nieredukowalność, zwłaszcza języka, N. Malcolm (*The Conceivability of Mechanism*). Pokazuje on mianowicie solipsystyczne konsekwencje przyjęcia wyjaśnień, które nazywa „mechanistycznymi”. O pierwotności języka por. też. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 11—20.

wego pomysłu filozoficznego, trzeba ludzi wybawić, bo im zupełnie zmarnuje życie?

Ta szlachetna idea zdaje się przyświecać Markowi Witkowskiemu; wypada więc mu w każdym razie przypisać pozytywną odpowiedzialność moralną.

Ale chociaż nawet uciążliwości znacznie mniejszych niż męki Tantala dobrze jest ludziom oszczędzać, kiedy dają się one jakoś uniknąć, nie można zamykać oczu na skalę tych dolegliwości.

Otóż trzeba powiedzieć, że ogólnie rzecz biorąc, dolegliwości związane z odpowiedzialnością moralną są czymś jak najbardziej dla ludzi; jeżeli doprowadzają do wyniszczenia, to chyba tylko w wypadkach skrajnych, których liczba stanowi *quantité négligeable* (nb. prawdopodobnie osoby wchodzące w grę właśnie dlatego powinny być w ogóle zwolnione z odpowiedzialności).

To że sytuacja nie jest dramatyczna, bierze się stąd, że zwykle pojęcie odpowiedzialności moralnej jest stosowane głównie jako pojęcie porządkujące, gradacyjne; jako pojęcie klasyfikacyjne, „czarno-białe”, funkcjonuje tylko w tym sensie, iż pewnym obiektom przyznaje się prawo czy też narzuca status bycia obiektami, do których stosuje się owa właśnie gradacja (jest z tym analogicznie, jak z kategorią bycia istotą inteligentną (bez oceny pozytywnej) w jej relacji do skali inteligencji). Posługując się więc kategorią odpowiedzialności moralnej nie wrzucamy nikogo (siebie też nie) bezpowrotnie i w całości do piekła, którego mógłby równie całkowicie uniknąć, gdyby jej nie było. Raczej aplikujemy małe jęczyzki ognia piekielnego, mówiąc *winny*, a mając na myśli „winny w pewnym stopniu” (*winny czegoś*, to oczywiście pojęcie klasyfikacyjne, ale w tym wypadku chodzi jedynie o surowe fakty, o to, „czy zrobił, czy nie”). Te stopnie, bardzo rozgałęzione, tkwią już w samym pojęciu z jego alternatywami wewnętrznymi (por. wyżej); do tego dochodzą niezliczone okoliczności faktualne, które ogromnie, jak wiadomo, łagodzą karę, jaką jest samo odniesienie wyrazu *winny* do danej osoby<sup>37</sup>.

Naturalnie to, że „nasza własna zła wola zaludnia świat widmami” (Thomas Merton), pozostanie na zawsze strapieniem.

Ale myśl filozoficzno-religijna podnosząca tę oczywistość, że kiedy my coś robimy, to nie robi tego Bóg, nie zaniedbała wykrycia (nie: skonstruowania!) pociechy: w czynieniu tego, co czynimy, jesteśmy skrajnie

<sup>37</sup> Klasyczną pozycją odnoszącą się do tej sprawy jest artykuł J.L. Austina; *A Plea for Excuses*, „Aristotelian Society Proceedings”, vol. LVII, 1956—57. Tłumaczenie H. Rosnerowej: „Jestem niewinny”, „Znak” nr 276, 1977. Por. też de Tarde, *Penal Philosophy*.



niesamodzielną, potrzebna nam jest „łaska skuteczna”<sup>88</sup>, bo, jak byśmy powiedzieli, nasze czyny pozostają tylko w nieregularnej korelacji statystycznej z chceniami; godziwe jest zatem „odpuszczanie grzechów”. Marek Witkowski eksponuje totalną zależność człowieka po to, by ze swej wizji wysnuć nakazy stoicyzmu i łagodności wobec bliźnich. Mamy tu więc do czynienia z ujęciami postulatycznymi dającymi się ze sobą pogodzić. Czym innym oczywiście są ich podstawy ontologiczne; te muszą być osądzone zgodnie z właściwymi sobie kryteriami.

Skoro już jednak wdaliśmy się po trosze w refleksje dotyczące tego, co korzystne lub nie, co nas może cieszyć, a co martwić, warto chyba jeszcze przypomnieć myśl Kołakowskiego<sup>89</sup> wskazującego, że „kulturę, której nie opuściła jeszcze energia kwitnienia” tworzą „grzesznicy świadomi własnej grzeszności”.

Na zakończenie wróć do wątku, który w tym artykule zajął największe miejsca, bo stanowił kłopotliwy punkt wyjścia dla rozważań nad odpowiedzialnością moralną: do sprawy wolności woli.

Mówi się o człowieku wolnym mając na myśli to, że nie siedzi w więzieniu, o swobodnej decyzji, chcąc dać do zrozumienia, że ten, kto ją podejmował, nie dostosowywał się jedynie do życzenia „popartego” groźbą itd. Wszystko to są całkiem jasne sytuacje, przeciwstawiające się innym możliwym i dlatego będące przedmiotem ciekawej informacji. Ale dodawanie przymiotnika wolny do *abstractum* wola nie służy żadnej narzucającej się potrzebie; dotyczy to również kombinacji z zaprzeczeniem tego przymiotnika. Nic ważnego i ciekawego, co by dotychczas nie miało jeszcze dobrych sposobów wysłowienia, połączenia takie nie są w stanie przekazać. Mogą one natomiast stać się i rzeczywiście stają się źródłem paradoksów, zwikłań, pozornych problemów i ... pozornych pocieszeń.

Cwietajewa mówi: „Wsiakij wolen wybirat siebie lubimych, wiernieje, nikto swoich lubimych wybirat' nie wolen”. Czy mamy swobodę kochania tych, a nie innych ludzi, czy też do kochania tych, których kochamy, jesteśmy zniewoleni? Kiedy stawiamy to pytanie, prawie nieuchronnie wpadamy w rozterkę, którą znakomicie obrazuje *dictum* Cwietajewej. Kiedy tego pytania nie stawiamy, wiemy dobrze, że po prostu pewnych ludzi kochamy, a innych nie. Do uporania się z wynikającymi stąd dyle-

<sup>88</sup> Korzenie doktryny św. Tomasza z Akwinu o „łasce skutecznej” tkwią, jak wiadomo, przede wszystkim w dziełach św. Augustyna, por. św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, Warszawa 1953.

<sup>89</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 180, 196.

matami odpowiedzialności moralnej potrzebne jest niejedno; ale nie roztrząsanie owego pytania. Czy naprawdę musimy to pytanie chcieć rozstrzygnąć? <sup>40</sup>

Uniwersytet Warszawski

### О „свободе воли”

В связи со статьей Марека Витковского *Свобода, необходимость, случайность*

Автор отвергает вывод Марека Витковского о том, что никто не несет моральной ответственности ни за что. Этот вывод основан на импликации «х несет моральную ответственность → х имеет свободу воли» и на положении «никто не имеет свободы воли», которое, в свою очередь, доказывается путем указания на то, что существуют только две возможности возникновения ситуации, когда кто-нибудь хочет чего-нибудь: либо его состояние вынуждается в соответствии с определенной закономерностью либо оно случайно, причем обе возможности, согласно Мареку Витковскому, влекут за собой отсутствие свободы воли в том смысле, который он вкладывает в это выражение.

Автор настоящей статьи утверждает, что расхождение между тезисом Марека Витковского о несуществовании как свободной воли, так и человеческой моральной ответственности, с одной стороны, и мнением других людей, которые принимают их существование, с другой стороны, является следствием эквивокации. Во-первых, введенное Марекем Витковским понятие «свободы воли», которое требует, чтобы все желания свободно действующего лица (1) вытекали из того факта, что оно хочет хотеть того, чего оно хочет (до бесконечности) и (2) были полностью независимы от каких бы то ни было внешних факторов, никак не представляет качества, обычно приписываемого человеку и его воле. Во-вторых, импликация «если то, что кто-нибудь хочет чего-нибудь или делает что-нибудь, случайно, то он не несет моральной ответственности» (впрочем, действительно получившая широкое одобрение среди теоретиков) является основополагающей по отношению к понятию «моральной ответственности» Марека Витковского, между тем как она совсем чужда обиходному понятию, выражаемому тем же словосочетанием («моральная ответственность»), как оно употребляется в повседневной речи.

Того, что Марек Витковский называет «моральной ответственностью» и чему он приписывает необходимое условие почти «абсолютной» «свободы воли» и неслучайности соответствующих желаний и действий, наверное не существует (строго физиологически обусловленное поведение не имеет никакого отношения к моральной ответственности и должно рассматриваться отдельно). Но это ничуть не уменьшает реальности «моральной ответственности», понимаемой обычным образом.

Автор делает набросок определения такого обыкновенного понимания «моральной ответственности». Это понятие требует исключительно того, чтобы то, что делает действующее лицо, не было подчинено строгой естественной закономерности (логическим дополнением такой зависимости является случайный характер фактов, и его необходимо принять

<sup>40</sup> Dziękuję dr Jadwidze Wajszczuk za wskazanie mi tekstu Cwietajewej. Dziękuję dr. Wojciechowi Hermanowi za pomoc bibliograficzną. Dziękuję mgr. Markowi Witkowskiemu za udostępnienie mi tekstu swego artykułu i zgodę na to, bym się wypowiedział w tym miejscu.

как нечто данное). Действующее лицо несет моральную ответственность именно за то, что оно делает что-то или действует определенным образом, просто потому, что слово «ответственность» относится как раз к его действию и, таким образом, к его влиянию на мир, а не к несуществующему «решающему влиянию» действующего лица на то, какое влияние (очевидно, случайное) оно может оказывать на положение вещей в мире. Выражение «моральная ответственность» соотносит факты с моральными качествами «хорошее», «плохое», а кроме того повторяет некоторым образом различие между «сознательным действием» и другими отношениями, такими, как, например, знание (мы не говорим «а несет моральную ответственность за то, что он знает»), а также различие между человеком и Богом (обыкновенное словоупотребление не допускает, в чисто языковом порядке, характеристики «Бог несет моральную ответственность за то-то и то-то»). Весьма важным обстоятельством, на которое следует обратить внимание, является тот факт, что человеческая зависимость от многочисленных факторов хорошо отражается в том, что (обычная) «моральная ответственность» представляет собой градуационное понятие, которое часто допускает только очень мягкое отягощение действующих лиц.

Введенное Марекем Витковским понятие «моральной ответственности» неприменимым ни к кому делает неприменимость того, что было включено в него как одно из его необходимых условий: «свободы воли» в истолковании Марек Витковского. Марек Витковский показывает эту неприменимость весьма подробно.

Автор уделяет много места обзору 10 возможных (и более правдоподобных, чем формулировка Марек Витковского) интерпретаций выражения «свобода воли», которое, как он подчеркивает, почти неупотребительно в повседневных разговорах (в отличие от философских, этических и т.д. диссертаций и статей). Оказывается, что при этих интерпретациях «свобода воли» относится либо к частью тавтологическим, частью невозможным аспектам «воли», либо к самоочевидным фактам, таким, как одновременное проявление человеком «воли» и «сознания» (знания, речи, рассуждения). На самом деле фраза «свобода воли» малополезна. Одной из предпосылок «моральной ответственности» является безусловно человеческая воля (делание того, чего хотят или решают делать). Но мы не добьемся ничего, добавляя к ним заведомо многозначную фразу «свобода воли», фразу, которая почти неизбежно ведет к подозрению, что одно необходимое условие «моральной ответственности» (а именно то условие, которое выражает эта фраза) не выполнено (причем остается в тени тот факт, что при определенном понимании это условие не может быть выполнено по логическим причинам), и которая, при определенных других интерпретациях, полностью избыточна по отношению к весьма доступному и, скорее всего, однозначному понятию «человеческой воли».

### On „the Freedom of the Will”

In connection with Marek Witkowski's article *Freedom, Necessity and Chance*

The author rejects Marek Witkowski's conclusion to the effect that no one is morally responsible for anything. This conclusion is based on the implication „ $x$  is morally responsible  $\rightarrow x$ 's will is free” and the claim „no one's will is free” which is justified, in its turn, by pointing out that there are only two possibilities of how it comes about that one wants something: either one's state is necessitated according to a certain law or it is coincidental, both the possibilities entailing, in Marek Witkowski's opinion, the absence of the freedom of the will as he understands it.

It is the present author's claim that underlying the controversy between Marek Witkowski's thesis of the non-existence of both the freedom of the will and human moral responsibility, on the one hand, and other people's acceptance of their existence, on the other, is an equivocation. First, Marek Witkowski's notion of „free will” which requires that whatever a free agent wants (i) derive from his wanting himself to want that (in infinitum), (ii) be totally independent from any extraneous factors, is far from being an attribute commonly ascribed to man and his will and held to be necessary for someone to be called „morally responsible”. Second, the implication „if what one wants or does is accidental, then one is not morally responsible” (otherwise, it is true, widely accepted by the theorists) is crucial to Marek Witkowski's concept of „moral responsibility”, whereas it is alien to the down-to-earth concept expressed by the same word sequence (moral responsibility) as it is used in ordinary parlance.

What Marek Witkowski calls „moral responsibility” and what he endows with the necessary conditions of nearly „absolute” „free will” and of non-accidentality of the respective states of wanting and doing is surely non-existent (the strictly physiologically determined behaviour having nothing to do with „moral responsibility” and having to be kept apart). But this detracts nothing from the reality of „moral responsibility” conceived of in the usual way.

The author outlines a definition of such a pedestrian concept of „moral responsibility”. This concept merely requires that what the agent does be not subject to a strict natural law (the logical complement of this kind of dependence is accidentality and it must be taken for granted). The agent is morally responsible precisely for DOING something or ACTING in a way simply because it is his doing something and thus influencing the world which the word „responsible” envisages, and not the agent's non-existent „decisive influence” on what influence (accidental, to be sure) he can exercise on what the world is like. In addition to relating the doings to the moral qualities „good” and „evil”, the expression „responsible” reiterates in a way the distinction between „consciously doing something” and other relations, such as, e.g., knowledge (we do not say „a is morally responsible for what he knows”), as well as the distinction between man and God (in ordinary talk, God cannot, linguistically, be characterized as „responsible for something”). It is also important to take cognizance of the circumstance that human dependence on multifarious factors is aptly reflected in the nature of the ordinary notion „moral responsibility”: it is a gradient which often admits of only very mild kinds of burden on the agents' part.

Marek Witkowski's concept of „moral responsibility” is made inapplicable to anyone by the inapplicability of what has been included in it as one of its necessary conditions: „free will” in Marek Witkowski's interpretation. Marek Witkowski shows this latter inapplicability in much detail.

The author devotes much space to a survey of 10 possible (and more plausible than it is the case with Marek Witkowski's formulation) interpretations of the expression „free will” which, he emphasizes, is hardly used at all in common conversations (unlike in philosophical, ethical, and so on, treatises and essays). It turns out that, under these interpretations, „free will” refers either to, in some cases, tautologous, and, in some other cases, impossible aspects of „will” or to obvious and plain facts such as the concomitance of „will” and „consciousness” („knowledge”, „speech”, „reasoning”) in man. In fact, the phrase „free will” is of little use. One of the preconditions of „moral responsibility” is no doubt the human will (doing what one wants or decides to do). But there is nothing we can gain by

adding the notoriously ambiguous phrase „free will” to them, a phrase which almost inevitably leads to a suspicion that a necessary condition of „moral responsibility” (to wit, the condition expressed by this phrase) is not satisfied (while the fact that the condition, under a certain interpretation, cannot be satisfied for LOGICAL reasons is not unveiled), and which, under some other interpretations, is completely redundant vis-à-vis the readily understandable and rather unambiguous concept of „human will”.