

MAREK WITKOWSKI

Wolność, konieczność, przypadek

Pytanie, które stawiam sobie w niniejszym eseju, to odwieczne pytanie o wolność ludzkich postanowień i czynów, czyli mówiąc najkrócej problem wolności woli. Jest to problem ważny, bo wolność jest wartością. Jest ona wartością dla każdej poszczególnej jednostki ludzkiej, czego dowód jest iście tautologiczny. Przecież powiedzenie, że wolność jest dla mnie wartością, można w najbardziej typowych przypadkach sparafrazować: chcę być wolny. A „chcę być wolny” znaczy najczęściej „chcę robić to, co chcę”. Nieco więcej trudności sprawia ugruntowanie wolności jako wartości ponadjednostkowej, tzn. przekonanie kogoś, że winno mu zależeć na wolności innych ludzi. Ale poprzestańmy na tym, że w naszej kulturze wolność funkcjonuje jako wartość. Jako pojęcie centralne występuje ona w jednej z najbardziej nośnych filozofii politycznych — liberalizmie, a także w najmodniejszej w dwudziestym wieku filozofii życia — egzystencjalizmie. Warto też wspomnieć o tomizmie, przeżywającym nadal swój renesans. Wszystkie one głoszą, że człowiek jest, lub że przynajmniej powinien być wolny. Czy mają rację?

Dojdziemy do wniosków paradoksalnych. Po drobiazgowej analizie semantyczno-metafizycznej odmówimy człowiekowi atrybutu wolności woli. Uczynimy to na innej podstawie niż to się zazwyczaj czyni, nie przyjmując założenia o pełnym zdeterminowaniu świata. Okaże się potem, że odrzucenie mitu wolnej woli nie jest groźnym nihilizmem, a przeciwnie, ma interesujące konsekwencje etyczne.

Wolność pozytywna

Analiza pojęć to próba ustalenia ich znaczenia. Zanim ustalimy, czy człowiek jest wolny, spróbujmy ustalić, co ludzie mają na myśli, mówiąc

o wolności. Będziemy to czynić stopniowo, uwzględniając kolejne aspekty pojęcia wolności. Zaczniemy od zjawiska, które niektórzy nazywają „wolnością do czegoś”, a co w istocie sprowadza się do możliwości osiągania stawianych sobie celów. Twardowski¹ i Moore² proponowali, by możliwość dokonania jakiegoś czynu eksplikować w sposób następujący:

- (1) S może zrobić to-a-to \rightarrow S zrobiłby to-a-to, gdyby tylko zechciał.

Według tej wykładni powiedzenie, że ktoś może wyjechać za granicę znaczy tyle, iż wyjechałby za granicę, gdyby tylko zechciał. S może w ogóle nie chcieć opuszczać kraju. Ważna jest sama potencjalność wyrażająca się słówkiem „gdyby”. Nawiasem mówiąc, nie jest to w pełni właściwa eksplikacja czasownika „móc”. „Może zginąć” nie znaczy wcale „zginąłby, gdyby zechciał”. Jednakże eksplikacja ta pomoże nam w zrozumieniu problemu wolności.

Wolnym nazywamy najczęściej kogoś, kto wiele może. To właśnie jest istotą wolności pozytywnej. Można nawet powiedzieć więcej. Ktoś, kto jest w pełni wolny, może wszystko. Pełna wolność polega bowiem na braku jakichkolwiek ograniczeń.

- (2) S jest wolny \rightarrow S zrobiłby wszystko, gdyby tylko zechciał.

Nieco dokładniej można to wyrazić w ten sposób:

- (3) S jest wolny \rightarrow dla każdej czynności, S zrobiłby ją, gdyby tylko zechciał.

Sformułowanie (2) rozumiane tak jak (3) dobrze ujmuje sens wolności pozytywnej. Cele, które sobie stawiamy, zależą bowiem od naszych pragnień. Wolność pozytywna to brak przeszkód w ich urzeczywistnieniu.

Wolność negatywna

Wolność do czegoś to tylko jeden aspekt pojęcia wolności. Mówi się często o wolności od czegoś. Wolność tego rodzaju bywa też często przedmiotem ludzkich starań. Liberali będzie zachwalać wolność od podatków. Marksista — wolność od kryzysów i bezrobocia. Stoik — od potęg, nad którymi nie możemy zapanować. Epikurejczyk od strachu. Platonik i chrześcijanin — od własnych pożądań. Sceptyk od pytań, na które nie potrafimy odpowiedzieć. Pewna uniwersalność pojęcia wolności drażniła wielu. Píše Leszek Kołakowski: „Wiadomo wszakże wszystkim, którzy zajmują się historią idei, że cokolwiek gdziekolwiek uchodziło za wartość

¹ Por. K. Twardowski, *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli*, „Etyka” t. 20, 1983, s. 132.

² G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szwajcarskiego, Warszawa 1980, s. 141.

albo było przedmiotem ludzkich starań, nazywane było również wolnością. Trudno znaleźć takie dobro, które oprócz zwyczajnej swojej nazwy nie nosiło także miana wolności. Miałoby powiedzieć, że ktoś ma dosyć jedzenia, mogę powiedzieć, że jest 'wolny od głodu'; zamiast powiedzieć, że korzysta z bezpieczeństwa, mogę mu przypisać 'wolność od strachu'; wolno mi równość nazwać 'wolnością od nierówności' a wiedzę — 'wolnością od ignorancji'. Od czasów najdawniejszych poddanie się woli boskiej określane było w chrześcijaństwie jako 'wolność od grzechu', a przynajmniej od XVII wieku ateizm sławiony był jako 'wolność od przesądów religijnych'. Odpowiednio też wszystko, co uchodziło za zło, albo przeciwność, albo ograniczenie jakiegokolwiek, zwane było niewolą, niewolnictwem, zniewoleniem, spętaniem; wolno mi, bez pogwałcenia zwyczajów językowych, powiedzieć, że ktoś jest 'w niewoli błędu', że jest niewolnikiem jakiejś namiętności, niewolnikiem strachu, grzechu, niewiedzy, choroby, prawa albo bezprawia. Wszystko, co ogranicza mnie w jakikolwiek sposób, a więc wszystko, co sprawia, że nie jestem wszechwiedzącym Bogiem, mogę określić jako niewolę czy brak wolności"³.

Moim zdaniem, owej semantycznej uniwersalności wolności nie należy oceniać jednoznacznie. Częściowo wypływa ona ze znaczenia przymiotnika „wolny”. Wydaje się bowiem, iż nie może być w pełni wolny ktoś, kto nie spełnia następującej zależności:

(4) S jest wolny \rightarrow S nie zrobiłby niczego, czego by nie chciał.

Jest to negatywny warunek wolności. Zgodnie z nim liberał — przeciwnik płacenia podatków — nigdy nie poczuje się wolny, jeśli będzie się go zmuszać do ich płacenia. Ktoś, kto jak stoik pragnie życia skromnego, lecz ustabilizowanego, nie nazwie siebie człowiekiem wolnym, jeśli jego życie zależeć będzie od wielu nieprzewidzianych okoliczności. Robotnik szukający pracy nie poczuje się w pełni wolny, jeśli pracy nie znajdzie. Stąd niejednen z przykładów Kołakowskiego (a można przytoczyć i inne) jest zupełnie zgodny z potocznym rozumieniem wolności.

A jednak opisana przez Kołakowskiego sytuacja trochę niepokoi. Dysponujemy już dziś doświadczeniem historycznym pokazującym, iż wielokrotnie działania podejmowane w imię wolności prowadziły do zniewolenia człowieka. Niejednokrotnie też mówiono, że człowieka trzeba do wolności przymusić i wyglądało na to, iż Orwellowska maksyma — wolność jest niewolą — nie jest tak paradoksalna. Jak to się stało, że chociaż (4) jest jednym z podstawowych aksjomatów wolności, to wielu rewolucjonistów doszło, z mniejszą lub większą samoświadomością, do przekonania, iż człowiek nie osiągnie wolności, jeśli nie zmusi się go do robienia rzeczy, których by nie chciał.

³ L. Kołakowski, *Wolność i wolności*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony?* Londyn 1982, s. 35—36.

Sprawa nie jest prosta, ale przynajmniej jeden jej aspekt wiąże się z tym, o czym pisał Kołakowski. Jeśli „wolnościami” nazwiemy upragnione przez nas wartości, to pojęcie „wolność” zrelatywizowane będzie do kogoś, kto uznaje tę wartość, kto chce, by była ona urzeczywistniona. Ateizm jest wartością, a więc i wolnością, dla wolnomyślicieli, nie jest nią natomiast dla chrześcijanina. Chrześcijanin poddany ateizacji niekoniecznie staje się bardziej wolny. Tymczasem propagując własne wartości, wielu rewolucjonistów czyni to w imię wolności — wolności po prostu — nie zrelatywizowanej dla kogoś, kto tej wolności pragnie. Nie wolno tak czynić, nie narażając się na zarzut manipulowania pojęciami.

Nie upraszczajmy jednak. Bywa i inaczej. Ateista może świetnie zdawać sobie sprawę, że bezbożnictwo nie jest wartością dla człowieka religijnego. Może jednak uważać, że wiara w Boga stoi na przeszkodzie nieskrępowanego rozwoju innych pragnień człowieka religijnego. I w imię jego wolności do realizacji tych pragnień chce mu siłą odebrać wiarę w Boga. Z różnymi, jak wiadomo, wynikami.

Wolność to kwestia ludzkiej autonomii. Autonomii polegającej na tym, że robi się to, co chce, a nie robi się tego, czego się nie chce. Wolność taka jest ideałem częściowo tylko osiągalnym i to ze względów logicznych. Po prostu nasze pragnienia mogą być sprzeczne, natomiast nasze osiągnięcia nie mogą być sprzeczne. Pełną wolnością pozytywną i negatywną nie może dysponować nawet Bóg, jeżeli obowiązują go prawa logiki. Nie jest to oczywiście żadne odkrycie. Dużo ciekawszą konstatacją jest to, że nawet suma wolności pozytywnej i negatywnej nie jest jeszcze wolnością pełną.

Umysł zniewolony

Nie chodzi na razie o wielkie problemy metafizyczne. Wydaje się, iż scharakteryzowane przez nas dotąd pojęcie wolności nie wystarczy nawet do postawienia pewnych problemów z dziedziny filozofii polityki. Wyobraźmy sobie więzienie, w którym wszystkie bramy są otwarte. Nie ma krat, strażników, psów, wieżyczek wartowniczych, reflektorów itd. Więźniowie w każdej chwili mogą bez trudu opuścić więzienie. Nie uczynią tego jednak. Poddano ich bowiem działaniom narkotyków wywołujących niechęć do wszelkiego oporu, a zwłaszcza do ucieczki. W świetle naszych dotychczasowych ustaleń musielibyśmy uznać więźniów za wolnych (przynajmniej w pewnym aspekcie — możliwości opuszczenia więzienia). Opuściliby bowiem więzienie, gdyby tylko zechcieli. Z drugiej strony wiadomo jednak, że więźniowie nigdy bez zgody swoich prześladowców więzienia nie opuszczają. Choć bez krat i dozorców, więzienie pozostaje dla

nich więzieniem. Nie są więc wolni, bo choć nie poddano ich żadnym ograniczeniom fizycznym, ich psychika została zniewolona.

Sytuacja ta nie jest bynajmniej wymyślona. Coś podobnego (choć niedokładnie to samo) dzieje się w państwach totalitarnych. Państwa te zarówno dawne, jak i obecne, największe spustoszenia czynią w dziedzinie psychiki. Zaczynają wprawdzie od fizycznego rozprawienia się z opozycją, później jednak najważniejsza jest propaganda. Tej zaś chodzi o to, by każdą myśl o sprzeciwie wobec władzy tłumił wewnętrzny cenzor każdego obywatela jako „przestępstwo myślowe”. W końcu dojdzie do tego, że obywatel będzie miał takie same preferencje, jak i władza, nawet wbrew własnym interesom. Umysł jego będzie zniewolony, choć on sam będzie czuł się wolny, skoro wolno mu robić to, co zechce. A że chce tego, co i władza ... W takim totalitaryzmie żadne kraty nie będą mu potrzebne. Pamiętajmy, co pisał Mickiewicz:

Kto z was podniesie skargę, dla mnie jego skarga
Będzie jak psa szczekanie, który tak się wdroży
Do cierpliwie i długo noszonej obroży,
Że w końcu gotów kasać — rękę, co ją targa.

Istnienie zniewolonych preferencji pokazuje, że winniśmy uzupełnić charakteryzowane przez nas pojęcie o nowe elementy. Zastanówmy się nad pewnym kontrastem istniejącym w obrębie naszych chęci. Mam tu na myśli kontrast między pragnieniami, życzeniami, upodobaniami z jednej strony a popędami, silnymi nawykami, fiksacjami z drugiej. Powiedzmy sobie od razu, że granica między pierwszą a drugą grupą nie jest ostra. Jednakże w przypadkach najbardziej typowych obie te grupy dzieli pewna zasadnicza różnica. Jeśli weźmiemy pod uwagę najczęściej spotykane nałogi: papierosy, alkohol czy choćby kawa u dorosłych, a cukierki u małych dzieci, to zauważamy pewien paradoks. Ktoś może chcieć napić się wódki, a zarazem nie pochwałać tej swojej skłonności. Małe dziecko, bojąc się dentysty, może bronić się przed widokiem kolorowych landrynek, a mimo to i tak sięgnie w końcu do torebki z cukierkami. Wreszcie przykład najbardziej drastyczny — narkoman. Chciałby być człowiekiem normalnym, bez zżerającego go nałogu, jednakże nie może nic na to poradzić — prędzej czy później dopadnie go głód narkotyków. Narkoman chce zażyć narkotyków, ale zarazem broni się przed tym pragnieniem. Chce narkotyku, ale nie chce go chcieć. Znajduje się w niewoli nałogu. Jeśli nałóg jest bardzo silny, to ktoś, kto znajduje się pod jego wpływem musi chcieć, choćby tego nie chciał chcieć.

Nałogowiec nie jest człowiekiem wolnym (głosił to już Platon). Definicja wolności musi ten fakt uwzględniać. Proponuję jej uzupełnienie o następujący warunek:

(5) S jest wolny \rightarrow Jeżeli S czegoś chce, to nie musi tego chcieć.

Warunek ten jest równoważny:

(6) S jest wolny \rightarrow Jeżeli S czegoś chce, to może tego nie chcieć.

Najważniejsza sprawa, by należycie rozumieć następnik (6). A rozumiemy go po Moorowsku:

(7) Jeżeli S chce czegoś, to może tego nie chcieć \rightarrow S nie zechciałby czegoś, jeśli by nie chciał tego chcieć.

Z (6) i (7) wynika:

(8) S jest wolny \rightarrow S nie zechciałby czegoś, jeśli by nie chciał tego chcieć,

czyli:

(9) S jest wolny \rightarrow S nie zechciałby czegoś, czego by nie chciał chcieć.

Tego właśnie rodzaju kosekwencja pozwala nam traktować nałogowców — ludzi ulegających, niekiedy wbrew własnej woli, namiętnościom, popędom itd. — jako nie w pełni wolnych. Jest to zgodne z tym, co na ten temat mieli do powiedzenia Platon, stoicy, św. Augustyn i filozofia chrześcijańska. Chciałbym jednak, by powyższej generalizacji nie traktowano wartościująco. To, iż człowiek ulegający namiętnościom nie może być w pełni wolny, nie znaczy jeszcze, że zawsze trzeba starać się być w pełni wolnym i w związku z tym zwalczać w sobie wszelką spontaniczność, nie dać się zaskakiwać swoim emocjom, ukrytym pragnieniom i skłonnościom. Jest to postawa, która głęboko człowieka zubaża.

Z powyższych rozważań możemy również wysunąć definicję tych doznań, do których należą m.in. nałogi i popędy:

(10) a jest przedmiotem popędu (nałogu) $S \rightarrow S$ chce a i nie może nie chcieć a .

Chcę zwrócić uwagę na pewien aspekt definiowanego pojęcia. Popędy i nałogi dotyczą działań samocelowych, tzn. podejmowanych ze względu na nie same. Pije się po to, żeby pić. Kocha się po to, żeby kochać. Na tym m.in. polega tzw. irracjonalność popędów. Nie znaczy to jednak, iż owe działania nie mogą mieć jeszcze innych celów poza sobą. Alkoholik pije, bo chce pić i po to, by zapomnieć o zmartwieniach. Kocha się po to, by kochać, ale i po to, by nie być samotnym. Autoteliczność (samocelowość) wspomnianych działań polega raczej na tym, że gdyby nawet nie miały żadnego innego celu, prócz siebie samych, to nie zostałyby zaniechane. Stąd definicja (10) wymaga pewnego uzupełnienia:

(11) a jest przedmiotem popędu (nałogu) $S \rightarrow S$ chce a i nie może nie chcieć a i jeśli istnieje takie b , że S chce a , bo chce b , to S chciałby a , nawet gdyby nie chciał b .

Uzupełnienie to jest niezbędne, bo teoretycznie można sobie wyobrazić istnienie nieodpartych pragnień nieautotelicznych.

Pragnienia nie będące popędami tworzą bardziej zróżnicowaną grupę. Są wśród nich takie, które aprobujemy. Są takie, do których mamy stosunek obojętny. Czy są też takie, których nie aprobujemy? Definicja (10) nie wyklucza takiej możliwości, oczywiście pod warunkiem, że pragnienia takie nie mają charakteru przymusowego, bo wówczas byłyby popędami. Na ogół jednak człowiek racjonalny, nie aprobując swojego pragnienia, stara się je wyeliminować, więc trzeci przypadek miałby charakter sztuczny.

Podsumujmy teraz główny wątek naszych rozważań. Pozytywno-negatywne pojęcie wolności trzeba uzupełnić o warunek wolności od determinacji pragnień. Stąd też pojęcie wolności będziemy odtąd charakteryzować za pomocą czterech warunków — trzech wymienionych dotychczas i czwartego, który dodajemy nie tylko dla symetrii. Zaznaczam, iż nadal nie jest to jeszcze definicja, lecz warunek konieczny:

- (12) S jest wolny \rightarrow
- (a) S zrobiłby wszystko, co by tylko zechciał,
 - (b) S nie zrobiłby niczego, czego by nie zechciał,
 - (c) Jeżeli S czegoś chce, to nie musi tego chcieć,
 - (d) Jeśli S czegoś nie chce, to nie musi tego nie chcieć.

Z powyższej charakterystyki wynika, dlaczego więźniowie, którym farmakologicznie zmieniono preferencje, nie są wolni. Chcą oni czegoś, czego nie mogą nie chcieć. Do tego rodzaju preferencji zostali zmuszeni. Natomiast co do opisu sytuacji w państwie totalitarnym muszę zrobić pewne zastrzeżenie. Najczęściej propaganda nie oddziałuje drogą przymusu bezpośredniego, lecz poprzez manipulację. Jest to środek nie wywołujący tak natychmiastowych skutków jak narkotyki. Nie jest też, z punktu widzenia władzy, równie niezawodny. Nie kształtuje jednostek w sposób deterministyczny. Człowiek w społeczeństwie totalitarnym ma więc szansę. Nie jest w pełni zniewolony. Może stać się inny niż jest.

Wolność a determinizm

Determinizm, czyli wizja polegająca na tym, że wszystkie czyny człowieka zostały już wcześniej przesądzone, wyklucza wolną wolę. Determinizmy są różne. Jest determinizm religijny, luteransko-kalwińskiego pochodzenia, mówiący, iż jednych Pan Bóg przeznaczył do zbawienia, innych zaś skazał na potępienie i żadne wysiłki człowieka wyroków boskich odmienić nie są w stanie. Bóg protestantów jest w swoim wyborze

(5) S jest wolny \rightarrow Jeżeli S czegoś chce, to nie musi tego chcieć.

Warunek ten jest równoważny:

(6) S jest wolny \rightarrow Jeżeli S czegoś chce, to może tego nie chcieć.

Najważniejsza sprawa, by należycie rozumieć następnik (6). A rozumiemy go po Moorowsku:

(7) Jeżeli S chce czegoś, to może tego nie chcieć \rightarrow S nie zechciałby czegoś, jeśli by nie chciał tego chcieć.

Z (6) i (7) wynika:

(8) S jest wolny \rightarrow S nie zechciałby czegoś, jeśli by nie chciał tego chcieć,

czyli:

(9) S jest wolny \rightarrow S nie zechciałby czegoś, czego by nie chciał chcieć.

Tego właśnie rodzaju kosekwencja pozwala nam traktować nałogowców — ludzi ulegających, niekiedy wbrew własnej woli, namiętnościom, popędom itd. — jako nie w pełni wolnych. Jest to zgodne z tym, co na ten temat mieli do powiedzenia Platon, stoicy, św. Augustyn i filozofia chrześcijańska. Chciałbym jednak, by powyższej generalizacji nie traktowano wartościująco. To, iż człowiek ulegający namiętnościom nie może być w pełni wolny, nie znaczy jeszcze, że zawsze trzeba starać się być w pełni wolnym i w związku z tym zwalczać w sobie wszelką spontaniczność, nie dać się zaskakiwać swoim emocjom, ukrytym pragnieniom i skłonnościom. Jest to postawa, która głęboko człowieka zubaża.

Z powyższych rozważań możemy również wysunąć definicję tych doznań, do których należą m.in. nałogi i popędy:

(10) a jest przedmiotem popędu (nałogu) $S \rightarrow$ S chce a i nie może nie chcieć a .

Chcę zwrócić uwagę na pewien aspekt definiowanego pojęcia. Popędy i nałogi dotyczą działań samocelowych, tzn. podejmowanych ze względu na nie same. Pije się po to, żeby pić. Kocha się po to, żeby kochać. Na tym m.in. polega tzw. irracjonalność popędów. Nie znaczy to jednak, iż owe działania nie mogą mieć jeszcze innych celów poza sobą. Alkoholik pije, bo chce pić i po to, by zapomnieć o zmartwieniach. Kocha się po to, by kochać, ale i po to, by nie być samotnym. Autoteliczność (samocelowość) wspomnianych działań polega raczej na tym, że gdyby nawet nie miały żadnego innego celu, prócz siebie samych, to nie zostałyby zaniechane. Stąd definicja (10) wymaga pewnego uzupełnienia:

(11) a jest przedmiotem popędu (nałogu) $S \rightarrow$ S chce a i nie może nie chcieć a i jeśli istnieje takie b , że S chce a , bo chce b , to S chciałby a , nawet gdyby nie chciał b .

Uzupełnienie to jest niezbędne, bo teoretycznie można sobie wyobrazić istnienie neodpartychnych pragnień nieautotelicznych.

Pragnienia nie będące popędami tworzą bardziej zróżnicowaną grupę. Są wśród nich takie, które aprobujemy. Są takie, do których mamy stosunek obojętny. Czy są też takie, których nie aprobujemy? Definicja (10) nie wyklucza takiej możliwości, oczywiście pod warunkiem, że pragnienia takie nie mają charakteru przymusowego, bo wówczas byłyby popędami. Na ogół jednak człowiek racjonalny, nie aprobując swojego pragnienia, stara się je wyeliminować, więc trzeci przypadek miałby charakter sztuczny.

Podsumujmy teraz główny wątek naszych rozważań. Pozytywno-negatywne pojęcie wolności trzeba uzupełnić o warunek wolności od determinacji pragnień. Stąd też pojęcie wolności będziemy odtąd charakteryzować za pomocą czterech warunków — trzech wymienionych dotychczas i czwartego, który dodajemy nie tylko dla symetrii. Zaznaczam, iż nadal nie jest to jeszcze definicja, lecz warunek konieczny:

- (12) S jest wolny \rightarrow
- (a) S zrobiłby wszystko, co by tylko zechciał,
 - (b) S nie zrobiłby niczego, czego by nie zechciał,
 - (c) Jeżeli S czegoś chce, to nie musi tego chcieć,
 - (d) Jeśli S czegoś nie chce, to nie musi tego nie chcieć.

Z powyższej charakterystyki wynika, dlaczego więźniowie, którym farmakologicznie zmieniono preferencje, nie są wolni. Chcą oni czegoś, czego nie mogą nie chcieć. Do tego rodzaju preferencji zostali zmuszeni. Natomiast co do opisu sytuacji w państwie totalitarnym muszę zrobić pewne zastrzeżenie. Najczęściej propaganda nie oddziałuje drogą przymusu bezpośredniego, lecz poprzez manipulację. Jest to środek nie wywołujący tak natychmiastowych skutków jak narkotyk. Nie jest też, z punktu widzenia władzy, równie niezawodny. Nie kształtuje jednostek w sposób deterministyczny. Człowiek w społeczeństwie totalitarnym ma więc szansę. Nie jest w pełni zniewolony. Może stać się inny niż jest.

Wolność a determinizm

Determinizm, czyli wizja polegająca na tym, że wszystkie czyny człowieka zostały już wcześniej przesądzone, wyklucza wolną wolę. Determinizmy są różne. Jest determinizm religijny, luteransko-kalwińskiego pochodzenia, mówiący, iż jednych Pan Bóg przeznaczył do zbawienia, innych zaś skazał na potępienie i żadne wysiłki człowieka wyroków boskich odmienić nie są w stanie. Bóg protestantów jest w swoim wyborze

bardzo kapryśny, jednych hojnie nagradza, innych niezasłużenie karze. Determinizm starożytnych Greków uosobiony w postaci Losu, był natomiast bardzo złośliwy. Edyp, któremu dane było poznać swoje przeznaczenie, podjął różne wysiłki w celu uniknięcia tragedii, ale właśnie one doprowadziły go do spełnienia przepowiedni.

Dziś tego typu determinizm nie straszy już wielu. Podobno kościół kalwiński odchodzi od doktryny predestynacji. Jeśli wszystko jest przesądzone i nie mogę nic na to poradzić, to nie mogę być odpowiedzialnym podmiotem moralnym. Wizja ta może demoralizująco wpływać na ludzi (choć jak pokazuje przykład purytanów amerykańskich, nie zawsze) i nie jest atrakcyjna dla żadnej instytucji próbującej wychowywać.

Inny natomiast determinizm zdobył sobie umiarkowane powodzenie. Jest nim determinizm naukowy. Nauka to zbiór praw opisujących rzeczywistość. Najprostszym przykładem prawa naukowego jest następujące zdanie:

(13) (Każde) ciało nie podparte spada w dół.

Żaden kamień nie zawisnie w powietrzu. Wszystkie kierować się będą w dół. I posłużmy się od razu słownictwem, które nas interesuje. Żadne ciało spadające w dół nie jest „wolne”. Nie może swobodnie, choćby tylko w takim zakresie jak atom Epikura, wybrać sobie kierunku spadania. Nie zejdzie z toru ustawionego dlań przez prawa fizyki.

Sukcesy nauk ścisłych w opisywaniu świata spowodowały powstanie hipotezy, że wszystkie zdarzenia — obecne, przeszłe i przyszłe dadzą się opisać i/lub przewidzieć za pomocą praw naukowych. Zdarzenia łączą się w łańcuchy przyczynowo-skutkowe z tym, że każdy skutek ma swoją przyczynę, a każda przyczyna jednoznacznie wyznacza skutek. Podobnie jak znając położenie wskazówek zegara w chwili nakręcania wiemy, gdzie znajdą się one po dwóch godzinach, tak wiedząc, jak wygląda świat 29 maja 1987 r. i znając wszystkie niezbędne prawa naukowe moglibyśmy precyzyjnie określić stan świata 1 stycznia 2000 r.

Nauki o człowieku — psychologia, socjologia itd. nie odnotowały tak wielkich sukcesów. I tutaj jednak wyraża się nadzieję, iż zdołamy odkryć prawa rządzące zachowaniem ludzkim. Behawioryści uważają, że zachowaniem ludzkim da się sterować: stwarzając odpowiednie bodźce można uzyskać zachowania uznane przedtem za pożądane. Jeśli mają rację, to tylko przy założeniu, że postępowanie jednostki da się przewidzieć i opisać za pomocą praw przypominających prawa fizyki. Przyjmijmy dla dyskusji, że teza determinizmu jest prawdziwa. Wówczas każde zachowanie ludzkie staje się konieczne i nieuniknione. Człowiek nie ma żadnej możliwości wyboru. Musi postąpić w określony sposób. Najmniejszy ruch jego palca przewidziany jest przez odpowiednie prawo (które nie musi być akurat znane). Jeśli nawet człowiekowi zdaje się, że ma wolność wyboru,

to jest to tylko złudzeniem, gdyż jego preferencje, na których wybór ten miałby się opierać, zostały już wcześniej przesądzone.

I ten determinizm ma konsekwencje dla odpowiedzialności moralnej. Zostaje popełniony gwałt. Zdroworozsądkowa moralność przypisze winę sprawcy. Tymczasem determinista może się zawahać. Czyn popełniony jako gwałt zależy przecież od wielu czynników, na które sprawca nie ma wpływu: jego napięcia seksualnego, bodźców zmysłowych, prymitywnej kultury erotycznej, impulsu chwili. Być może przy tego typu układzie czynników popełnienie gwałtu było nieuniknione. Ktoś powie, że sprawcy zabrakło silnej woli. Jednakże również i słabość woli mogła być czymś zdeterminowana.

Jak to się ma do naszej charakterystyki pojęcia wolności (12). Podany prawom naukowym człowiek nie może być inny niż jest. Albo nie może postąpić inaczej, gdyby chciał, albo nie może nie chcieć tego, co chce. Prawa naukowe ograniczają jego postępowanie i/lub preferencje.

Przeciw powyższemu wysunąć można następującą argumentację. Zastanówmy się, czym jest prawo naukowe, jaka jest jego struktura logiczna. Jako przykład rozważmy prawo (13). Jest to zdanie ogólne mówiące o wszystkich ciałach nie podpartych, że podlegają swobodnemu spadkowi. Strukturę tego prawa da się zapisać za pomocą kwantyfikatora ogólnego, zmiennych nazwowych i stałych predykatowych.

(14) $\hat{x} \{ F(x) \rightarrow G(x) \}$ (czyli, czytając odpowiednio stałe predykatowe, dla każdego x , jeżeli x jest ciałem nie podpartym, to x spada w dół).

Odtworzywszy formę logiczną prawa naukowego, zapytajmy teraz, co ono właściwie stwierdza. Stwierdza ono mianowicie pewną bezwyjątkową zależność, współwystępowanie, najczęściej powtarzalność. I nic więcej. Nie ma tu mowy o żadnej konieczności. Wyobraźmy sobie, że całe życie wychodząc z domu Platon przestępował próg wyłącznie lewą nogą. Wówczas zjawisko to można opisać zdaniem o kształcie (14) nie przesądzając, czy prawidłowość ta miała charakter konieczny, czy po prostu tak się sprawy potoczyły. Prawo naukowe mówi, jak się sprawy mają, a nie o tym, jak się muszą mieć. Nie ogranicza więc naszej wolności. Opisuje ono nasze zachowanie, nie zaś je reguluje. Ktoś natomiast, kto przypisuje prawu naukowemu jakąś konieczność albo zgoła przymus, popełnia błąd myślenia magicznego, wpada w sidła animizmu, antropomorfizuje siły przyrody. Konieczność i przymus to kategorie ludzkie, prawa naukowe należą do świata przyrody. Oto w największym skrócie argumentacja deterministów miękkich spod znaku Ayera⁴.

⁴ A. J. Ayer, *Freedom and Necessity*, w: G. Watson, *Free Will*, Oxford 1982, s. 15—24.

W jednym argumentacja ta ma niewątpliwie słuszność. Konieczność prawa naukowego nie wynika z samej jego formy, którą jest zdanie ogólne. Jest ona metafizycznym uzupełnieniem logiki prawa naukowego. Ów metafizyczny dodatek wyraża się najczęściej żądaniem, by prawo naukowe jako zdanie ściśle ogólne uzasadniało odpowiedni nierzeczywisty okres warunkowy. Prawdziwość zdania (13) winna zatem przesądzić prawdziwość zdania (15).

(15) Gdyby ciało x nie było podparte, to by spadło w dół.

Przy czym w miejsce x można podstawić przedmiot najzupełniej dowolny, np. wazonik stojący na półce, a więc podparty. Okres warunkowy (15) mówi natomiast, co by się z nim stało, gdyby np. urwała się pod nim półka. Owa rozległość dziedziny prawa naukowego wynika właśnie stąd, że współczesna metodologia wymaga od praw naukowych, by wyrażały prawdy nieakcydentalne, a więc konieczne. Czy to żądanie jest słuszne? Myślę, że przemawiają za nim dobre argumenty. Na podstawie generalizacji przypadkowych trudno przewidywać przyszłość. Jeśli 1 maja któryś tam raz z rzędu świeci słońce, to nie znaczy wcale, iż następne święto pracy będzie równie pogodne. Przewidywać przyszłość możemy tylko na podstawie takich generalizacji, co do których możemy podejrzewać, że odzwierciedlają pewien niezmienny porządek świata, jakąś tkwiącą u jego podstaw konieczność.

Jednakże takie postawienie sprawy, uchodzące w metodologii nauk za ortodoksyjne, determiniści miękkiego nie przekona. Zwróci on uwagę, iż pojęcie konieczności w odniesieniu do generalizacji faktów nie jest równie jasne jak pojęcie konieczności czy raczej przymusu w stosunku do ludzkiego zachowania.

Jaki stąd morał? Determinizm jest zagrożeniem wolności tylko wówczas, gdy uważa się, że prawa naukowe, na których się opiera, to coś więcej niż bezwyjątkowa powtarzalność. Są powody, by tak sądzić. Ale jak wyeksplikować konieczność praw naukowych, by nie budziło to niczyich zastrzeżeń?

Wolność jako *creatio ex nihilo*

Pomijając trudności pojęciowe, wcale nie uważam determinizmu za hipotezę na tyle dobrze uzasadnioną, że musimy z konieczności go przyjąć. Margines działań niezeterminowanych — jego rozmiar — jest sprawą do dyskusji — czy raczej, na poziomie obecnej wiedzy, spekulacji. Człowiek z pewnością nie wyzwoli się spod zależności praw fizycznych.

Jednakże poza tą „twardą” deterministyczną dziedziną niewiele jest wyjaśnień, które by jednoznacznie przewidywały zachowanie ludzkie. Nie są nimi wyjaśnienia psychologii analitycznej czy behawiorystycznej. Modele kompetencji językowej tworzone przez językoznawców nie potrafią przewidzieć, jakie zdanie zapiszę za chwilę. Ta epistemologiczna słabość naszych teorii wspiera moją ontologiczną wiarę, że nie jesteśmy w pełni zdeterminowani przez prawa naukowe.

Gdyby cztery warunki, podane jako (12), wyczerpywały treść pojęcia wolności, to moglibyśmy zarazem wierzyć, że istnieje wiele dziedzin życia, w których człowiek jest wolny. Niestety, wydaje się, iż wolność woli to coś więcej. Jest ona tak samo nie do pogodzenia z determinizmem jak i z indeterminizmem, zarówno z koniecznością, jak i przypadkiem. (12) jest tylko warunkiem koniecznym wolności woli. Wolnym nazwiemy tylko takie postępowanie, które zależy ode mnie i tylko ode mnie, będąc wolne od wszelkich innych uwarunkowań. Przyjmując, iż są czyny nie podlegające deterministycznym prawom, nie dowiedliśmy jeszcze, iż czyny te spowodowane zostały przez podmiot działania i tylko przez niego. Nie określiliśmy też, w jaki sposób owo „powodowanie” należy rozumieć. Gdyby zaś się okazało, iż z jakichś powodów nie możemy wyjść poza dualizm determinizmu i indeterminizmu, konieczności i przypadku (a uważam, że tak właśnie jest), wówczas musielibyśmy przyznać, iż czyny nie podlegające determinizmowi są wprawdzie wolne od pozajednostkowych uwarunkowań, ale nie zależą od podmiotu ani nikogo innego. Są to czysto przypadkowe zdarzenia. Podmiot tych czynów moglibyśmy wprawdzie nazwać wolnym, ale tylko w takim sensie, w jakim wolny jest elektron. Byłby on jak tratwa na morzu, swobodnie dryfująca, ale zarazem poddana tyranii PRZYPADKU i całkowicie wobec niego bezsilna.

Wielu filozofów (np. egzystencjaliści, tomiści) uważa, iż możliwe są wolne działania podmiotu ludzkiego. Chcąc scharakteryzować je bliżej R. Chisholm wprowadził pewne istotne rozróżnienie w obrębie relacji przyczynowości. Obecnie w metodologii nauk przyjmuje się powszechnie, że przyczynowość jest relacją między zdarzeniami (lub stanami). Podmycie torów (zdarzenie) spowodowało wykołowanie się pociągu (inne zdarzenie). Chisholm powiada, iż pierwsze zdarzenie stanowiło przyczynę zewnętrzną drugiego. Przyczynowość bywa też jednak relacją między osobą (podmiotem działania) a pewnym działaniem. Hokeista, uderzając krążek, spowodował jego ruch; morderca, strzelając z pistoletu, spowodował śmierć ofiary. Tę drugą relację nazywa Chisholm relacją przyczynowości immanentnej. Za pomocą pojęć relacji zewnętrznej i immanentnej można zdefiniować pojęcie czynu wolnego. Czyn jakiejś osoby jest wolny, jeśli ona i tylko ona go spowodowała (była jego przyczyną immanentną), tzn. jeśli nie miał on żadnej innej przyczyny ze-

wewnętrznej lub immanentnej (nie został spowodowany przez inne zdarzenie lub osobę).

Teologowie przypisują Bogu wiele własności. Nazywają go poruszy-cielem, który sam nie wykazuje znamion ruchu. Nazywają go stwórcą, który tworzy z niczego, sam nie będąc przez nikogo stworzony. Podobną własność przypisuje Chisholm człowiekowi. Może on powodować różne działania, nie będąc przez nic powodowanym, może on być przyczyną różnych zdarzeń nie ulegając przy tym determinacji. W ten sposób Chisholm pozornie przewycięża dualizm przypadku i konieczności. Pojawia się bowiem coś trzeciego. To, że prezydent został zastrzelony nie wynikało ani z przypadku, ani z konieczności, lecz ze świadomego działania zabójcy⁵.

Chisholm niewiele mówi o relacji przyczynowości immanentnej. Z jego wywodów wynika jednak dość wyraźnie, że chodzi mu o działania świadome, realizowane z poczuciem wolności. Dobrym wzorcem takiej relacji mógłby być wiersz Staffa Kowal — klasyczny manifest wolności, tej absolutnej, tej nietzscheańskiej:

Całą bezkształtną masę kruszców drogocennych,
Które zaległy piersi mej głąb nieodgadłą
Jak wulkan z swych otchłani wyrzucam bezdennych
I ciskam ją na twarde, stalowe kowadło.

Chisholm powiada, iż relacja przyczynowości immanentnej jest genetycznie pierwotna w stosunku do przyczynowości zewnętrznej. Istotnie, najpierw naukowcy uważali, iż ruch strzały wywołany jest siłą łucznika i przyczynę tego ruchu traktowali immanentnie. Dopiero później sformułowali definicję przyczyny w kategoriach Hume'owskich — jako regularne następstwo zdarzeń.

Przyczynowość immanentna jest na pewno czym innym niż przyczynowość zewnętrzna już choćby z tego powodu, że druga jest relacją między zdarzeniami, a pierwsza między osobą a zdarzeniem. Chisholmowskie rozróżnienie nie może jednak stanowić argumentu na rzecz wolności woli. Chcę bowiem twierdzić, że

(16) Jeżeli jakies zdarzenie ma przyczynę immanentną, to ma również przyczynę zewnętrzną lub jest czysto przypadkowe.

Czym jest bowiem postępowanie świadome? Jest to realizacja swoich pragnień lub czegoś, co uważa się za swój obowiązek. Jeśli świadomie biorę książkę do ręki, to dlatego (na przykład), że chcę ją przeczytać. Pewne moje pragnienie jest przyczyną mojego działania. Przyczyną zewnętrzną. Działanie to nie jest więc wolne.

⁵ R. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, w: G. Watson, *Free Will*, s. 24—36.

Chisholm stanowczo przeczy temu, by relacja między działaniami a pragnieniami leżącymi u ich podstaw była relacją przyczynową. Nasze postępowanie nie wynika z naszych pragnień. Gdyby tak było, to ze zbioru zdań na temat ludzkich pragnień, sądów i sytuacji bodźcowych moglibyśmy wydedukować to, co w danej sytuacji człowiek będzie próbował zrobić. Tymczasem jest to niemożliwe. Nie może istnieć nomologiczna nauka o człowieku. I tutaj Chisholm powołuje się na Reida, który twierdzi, że chociaż możemy wnioskować na temat motywów na podstawie działań — z pewnym oczywiście prawdopodobieństwem — to nie możemy wnioskować na temat działań na podstawie motywów⁶.

Nietrudno wymyślić przykłady potwierdzające tezę Chisholma. Cyd chce poślubić Szimene, ale tego nie robi, bo „ojciec Szimeny łyż rodzi-ca”. Warto jednak zdać sobie sprawę, jak niewiele ten przykład dowodzi. Z całą pewnością postępowanie nie wynika jedynie z motywacji. Jeśli się tak twierdzi, to z pewną przesadą. Postępowanie wynika z motywacji oraz z wszystkich istotnych okoliczności, w których znajduje się podmiot. Hobbes twierdził na przykład, że jeśli znamy przekonania i pragnienia człowieka, ich siłę, jeśli wiemy czego jest pewny, czego pragnie ponad wszystko inne, jeśli znamy stan jego ciała oraz bodźce, którym został poddany, możemy logicznie wywnioskować, co robi — lub, nieco dokładniej, co spróbuje zrobić lub podejmie się zrobić. Stanowisko Hobbesa przytoczone przez Chisholma⁷ jest wolne od jednostronności hasła „z pragnień wynikają działania”. Dopuszcza ono również wyjaśnienie faktu, dla czego nauka o człowieku jest niemożliwa. Czynności istotnych dla podjęcia działania jest zbyt dużo, by można je było opisać prawem.

Stanowisko Hobbesa zakłada zdeterminowanie naszego postępowania przez motywy i okoliczności. Jeśli tak, to przeczy ono wolności ludzkiego postępowania. Motywy, pragnienia itd. nie są bowiem w pełni zależne od ich właścicieli. Są one najprawdopodobniej ukształtowane genetycznie, społecznie w procesie wychowania. Nie muszą być zresztą w pełni zdeterminowane. Możemy założyć, że o ich ostatecznym kształcie w dużym stopniu decyduje przypadek, ale pamiętajmy, że przypadki pozostają poza kontrolą podmiotu działania. To prawda, że ludzkie preferencje nie są nigdy czymś niezmiennym. Mogę zmienić swoje pragnienia przez autoperswazję. Mogę np. obudzić w sobie wstręt do papierosów. Mogę dać się namówić do bardziej aktywnego życia. Zmiana preferencji nie bierze się jednak z niczego. Rzucam papierosy, bo chcę żyć zdrowiej. Staję się bardziej aktywny, bo lękam się nudy. Swoje pragnienia mogę zmienić jedynie dzięki innym pragnieniom lub dzięki okolicznościom, w których się

⁶ R. Chisholm, *Human Freedom*, s. 33.

⁷ *Ibid.*, s. 32.

znajdę. Nie ma wyjścia z zakłętego kręgu swoich preferencji (chyba, że zmiana prągnięć nastąpi przypadkowo).

Ktoś powie, że związek przyczynowy nie jest jedynym związkiem, jaki może zachodzić między motywami a postępowaniem. Trudno jednak przyjąć, że między motywami a postępowaniem zachodzi związek przypadkowy. Jeśli zamachowiec świadomie strzela do prezydenta, to jego intencja zamordowania prezydenta miałyby nie mieć nic do rzeczy? Możliwe jednak, że między motywami a postępowaniem zachodzi związek mieszany — częściowo przyczynowy a częściowo przypadkowy. Co to znaczy? Chodziłoby o zależność statystyczną: tego-a-tego rodzaju motywy prowadzą najczęściej do takiego-a-takiego zdarzenia.

Nie przesądzając charakteru relacji między motywacjami a działaniem, musimy przyznać, że Chisholmowska relacja przyczynowości immanentnej nie pozwala obronić tezy, że człowiek jest wolny. Ludzkie zachowania są przynajmniej częściowo zdeterminowane charakterem człowieka i okolicznościami, w których się znajduje. Reszta to dzieło przypadku. Również czymś przypadkowym i niezależnym od człowieka jest jego charakter. Nie znaczy to wcale, że człowiek nie może go zmieniać ani ulepszać. Jednakże w pracy nad sobą musi się on oprzeć na własnej osobowości i sile woli, która też jest niezależnym od niego darem.

Dualizm przypadku i konieczności nie został przewyciężony. Właściwym wnioskiem z naszej metafizycznej części rozważań jest odmówienie człowiekowi wolnej woli.

Implikacje etyczne

Konkluzja jest bardzo mocna. Człowiek nie jest wolny w żadnym ze swych czynów. Geneza bowiem ich wszystkich sprowadza się do konieczności i przypadku. Czy jest to wniosek zaskakujący? Chyba tak, jednakże filozof nie powinien przytakiwać zdrowemu rozsądkowi tam, gdzie on ewidentnie błądzi. Równie zaskakująca jest pewna konsekwencja etyczna poglądu głoszącego, że człowiek nie jest wolny. Zgodnie z tradycją zakładam, iż jeśli człowiek nie jest wolny, to nie jest też za nic odpowiedzialny i jakkolwiek by nie postąpił, nie można mu przypisywać winy ani zasługi. Z twierdzenia tego muszę się wytłumaczyć. Przeczy ono bowiem podstawowym aksjomatom kultury europejskiej, zwłaszcza tym jej pierwiastkom, które wywodzą się z chrześcijaństwa. Nie jest ono jednak takie nihilistyczne. Nie wynika z niego bowiem, że przestępców nie należy karać, a dzieci uczyć tego co dobre. Spinoza zwracał uwagę, iż tępi się jadowite węże, nie troszcząc się, czy mają wolną wolę. Tak samo

usuwamy kamień, który leży na drodze⁸. Podobnie twierdzi współczesna psychologia behawiorystyczna, zwłaszcza w wydaniu Skinnera.

Czytelnik w tym miejscu zaprotestuje. Przecież sądy karzą o wiele surowiej za działania rozmyślne niż nieumyślne. Zgoda, ale tylko dlatego, że nieumyślny sprawca rokuje nadzieję, iż swego czynu nie powtórzy w przyszłości, zaś niecny zamiar świadczy o bardziej trwałej dyspozycji do zachowania przestępczego. Zresztą nie jest wcale prawdą, że sądy karzą zawsze surowiej za czyny świadome niż za nieświadome. Czyny popełniane pod wpływem alkoholu są oceniane bardzo surowo.

Dręczy nas niekiedy neurotyczne poczucie winy, tymczasem na to, jak człowiek postąpi, składa się wiele czynników nie w pełni przez niego kontrolowanych. Zrozumienie, iż postępowanie człowieka zależy w ostateczności od przypadku i konieczności, zachęca nas do tolerancji i opanowania gniewu. „Na nikogo nie należy się gniewać — pisze Marek Aureliusz — jeśli bowiem możesz, to go popraw. A jeżeli tego nie możesz, to popraw jego czyn. A jeżeli tego nie możesz, cóż ci pomoże zagniewanie się?”⁹ Nie szukajmy winy ani w sobie, ani w innych. Ludzie są, jacy są, a ja jestem jednym z nich. Pamiętajmy, że nie ma ludzi bezwartościowych i że nawet ludzie wartościowi są takimi dzięki swoistemu moralnemu „szczęściu”. Bądźmy humanitarni. Kara — jeśli już musi być, niech nie będzie zbyt surowa. Niech nie przekształca się w represję. Spełni swoje zadanie, jeśli wygasi niepożądane ze społecznego punktu widzenia dyspozycje. Nie zapominajmy też — zwracają na to uwagę behawiorysty — że równie skutecznym co kary narzędziem regulacji zachowania ludzkiego są nagrody.

Oto inny problem etyczny. Skoro wolność woli jest iluzją, to czy warto tak usilnie o wolność zabiegać? Czy powinna ona zostać skreślona z listy naszych wartości? Nie, ponieważ mówiąc o dążeniu ludzi do wolności rozumie się ją w sposób nieco uproszczony. Wolność oznacza wówczas prawo każdego człowieka do zaspokajania własnych pragnień, brak przymusu i manipulacji. Czyli, krótko mówiąc, pojęcie, które rozwijaliśmy w pierwszych trzech częściach tego artykułu. Taka wolność jest na pewno osiągalna i warto o nią zabiegać. Trzeba natomiast powiedzieć, że nieistnienie wolnej woli dowodzi, iż wiele spośród filozofii europejskich wspiera się na fałszywym założeniu. Jeśli Szawarski ma rację pisząc: „W tradycji racjonalistycznej miarą godności ludzkiej jest właściwy człowiekowi rozum i wolna wola”¹⁰, to trzeba przyznać ze smutkiem, że słabe są owej godności przesłanki.

⁸ Por. B. Baczek, *Dwoje oczu Spinozy*, w: A. Kasia (red.), *Antynomie wolności*, Warszawa 1966, s. 223.

⁹ M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, Warszawa 1958, s. 96.

¹⁰ Z. Szawarski, *Wartość życia*, „Etyka” t. 21, 1985, s. 63.

A może mimo wszystko należy żyć przy założeniu, że człowiek jest wolny? Może trzeba uwierzyć w mit wolnej woli, by nie popaść w fatalizm, to jest przekonanie, iż wszystko już zostało przesądzone i nie ma sensu o nic się starać. Jestem przekonany, iż zarysowana wyżej koncepcja nie prowadzi do fatalizmu. Nie ma bowiem charakteru deterministycznego. Dopuszcza wypadki, iż ktoś mógł postąpić inaczej niż ostatecznie postąpił.

Powie ktoś, cóż to za różnica, skoro wszystkim, co nie jest przesądzone, rządzą reguły gry w kości? Zdani na konieczność i przypadek nie możemy właściwie decydować o sobie.

Rozpatrzmy to jednak dokładniej. Każdy z nas chce czegoś od życia. Na tej podstawie stawia sobie pewne cele. Jeśli naprawdę chce ich spełnienia, to będzie do nich aktywnie dążył. Przyjęcie postawy kwietystycznej nie byłoby racjonalne, bo wówczas postawione przed sobą cele nie zostałyby zrealizowane (chyba że przypadkiem). Przyjęte tu założenia nie prowadzą więc do postawy fatalistycznej. Przeciwnie, zachęcają do jak największej aktywności.

Jeśli jednak pomimo wszelkie moje starania nie uda mi się osiągnąć tego, co sobie zamierzyłem, nie powinienem czynić sobie wyrzutów. To, że nie wyszło tak jak chciałem, nie zależy w końcu ode mnie, ale od przypadku i konieczności. Najwłaściwszą postawą jest wówczas stoicyzm, czyli rozumienie własnych ograniczeń, godzenie się z nimi. Przecież i Einstein, geniusz w młodości, w drugiej połowie życia został opuszczony przez Muzy. „Co do zdarzeń zewnętrznych — pisze Marek Aureliusz — to albo są dziełem przypadku, albo opatrności. A nie należy ani się gniewać na przypadek, ani żalić na opatrność”¹¹. Powtórzmy jednak, dopóki są szanse, należy wytrwale dążyć do tego, co się zamierzyło. Nikt w końcu nie zna *a priori* własnych możliwości ani też praw, którym podlega. Nie wie też, co przyniesie kapryśny zazwyczaj, lecz czasami zaskakująco hojny los. Trzeba zaufać własnemu istnieniu.

Uniwersytet Warszawski

Свобода, необходимость, случайность

Свобода несовместима с необходимостью. И здесь философы придерживаются единого мнения. Однако она также несовместима со случайностью. Ибо мы не можем влиять ни на необходимость, ни на случайность. Наша целесообразная деятельность опирается на то,

¹¹ M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, s. 147.

что мы хотим сделать. Однако наши желания не зависят от нас, а от необходимости (детерминизм) или случайности (индетерминизм). You can do as you please, but you cannot please as you please. Следовательно, мы не свободны и никто не может нас в этом упрекнуть, разве что он хочет нас исправить.

Freedom, Necessity, and Chance

Freedom is incompatible with necessity, say philosophers. But it is also incompatible with chance. For neither about necessity nor about chance can you do anything. Your deliberate actions are based on what you want to do. But what you want to do does not ultimately depend on you but on necessity (determinism) or blind chance (indeterminism). You can do as you please, but you cannot please as you please. Thus, you are not free and no one can blame you, unless he wants to improve you.