

# Przemysław Gut

---

## Czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?

---

Analiza i Egzystencja 8, 21-33

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PRZEMYSŁAW GUT\*

## CZY MOŻLIWA JEST WOLNOŚĆ BEZ WOLNEJ WOLI?

Słowa kluczowe: wolność, wolna wola, determinizm, indeterminizm  
Keywords: freedom, free will, determinism, indeterminism

### Wstęp

Nie ma potrzeby osobno wywodzić, że badania nad wolnością, prowadzone od antycznych początków refleksji filozoficznej, ujawniły niebywałą złożoność tego tematu. Odwołując się do historii filozofii wiemy, że nie istnieje jeden sposób pojmowania wolności. Z pojęciem tym wiąże się cały zbiór (dzisiaj powiemy: cały pakiet) problemów, które omawia się w obrębie różnych dyscyplin filozoficznych. Sądzę jednak, że istnieje w tym zbiorze pewna kwestia zasadnicza, decydująca dla większości sporów, jakie prowadzi się w tej sprawie. Jej sens sprowadza się do dwóch ściśle ze sobą powiązanych pytań: 1) czy istnieje wolna wola oraz 2) czy jest ona koniecznym warunkiem wolności człowieka? Aby uniknąć nieporozumień

---

\* Przemysław Gut, dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Zajmuje się głównie filozofią nowożytną, zwłaszcza metafizyką i epistemologią XVII wieku, oraz filozofią współczesną, szczególnie teorią działania. Autor książek: *Leibniz – myśl filozoficzna w XVII wieku* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2004) oraz (wspólnie z J. Czerkawskim) *Stefan Swieżawski osoba i dzieło* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2006).

znaczeniowych, wyjaśnijmy sobie, że terminu „wolna wola”, o który w tych pytaniach chodzi, używam na określenie pewnej władzy lub instancji umysłowej zdolnej do rozpoczynania nowego działania oraz wyboru między alternatywnymi możliwościami. Te dwa aspekty, z których pierwszy wyraża ideę sprawstwa („mam w sobie moc sprawić”), drugi ideę wyboru („mam moc wybrać tak lub inaczej”) uważano tradycyjnie za podstawowe funkcje wolnej woli. W takim znaczeniu będę rozumiał dalej ten termin<sup>1</sup>.

Dla wielu filozofów istnienie takiej władzy wydawało się czymś absolutnie niezwykłym. Jej istnienie uważali wręcz za prawdę *a priori*. Uzasadniono to w ten sposób, że nie tylko wolność, lecz również odpowiedzialność moralna zakłada istnienie takiej władzy. Wolność jest wykluczona tam, gdzie to, co człowiek czyni i dlaczego to czyni podlega determinacji przez zewnętrzne lub wewnętrzne przyczyny. Jedynie pod warunkiem, że nasze postanowienia i działania wypływają z samej tylko woli, wykraczającej poza zdeterminowanie, jest w stanie zrealizować się wolność i odpowiedzialność. Gdyby sprawca nie dysponował czymś takim jak wolna wola, to przypisywanie mu wolności, a tym samym obarczanie go odpowiedzialnością, byłoby nonsensem.

Mimo niebywałej siły tego poglądu, jaki nadały mu autorytety filozoficzne i religijne, począwszy od rewolucji naukowej w XVII wieku pojawiać zaczęły się głosy podważające przekonania co do istnienia wolnej woli oraz co do istotnego związku wolności z wolną wolą. Autorem, który jako pierwszy ostro zaatakował doktrynę wolnej woli, był Baruch Spinoza. W swoim dziele życia – *Etyce* – doszedł do wniosku, że wolna wola jest iluzją, a przeto wszelkie próby budowania wolności człowieka na domniemanej wolnej woli biorą się z niezrozumienia świata i trzeba je uznać za przejaw zmitologizowanej lub antropomorficznej wizji świata. Ale jednocześnie – o czym się niekiedy zapomina – wysunął tezę, że cały problem wolności człowieka może zostać rozstrzygnięty bez postulowania istnienia tak specjalnej władzy jak wolna wola<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat (zwłaszcza rozdz. I), Warszawa: Czytelnik 2002; R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford 2005, s. 6–7.

<sup>2</sup> Zob. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, część II, twierdzenie 48, s. 128 oraz część IV, twierdzenie 68, dowód, s. 315, tłum. I. Myśliński, Warszawa: PWN 1954.

Pogląd Spinozy, chociaż nie od razu stał się popularny, zyskiwał jednak z biegiem czasu coraz to nowych zwolenników. W myśli nowożytnej był on rozwijany w wielu postaciach, ale ich wspólny wątek był za każdym razem ten sam: istnienie władzy takiej jak wolna wola jest nieporozumieniem. Najbardziej radykalną wersję tego przekonania, jaką znam, znaleźć można u Hegla, Schopenhauera i Nietzschego. Ten ostatni z właściwym sobie radykalizmem uważał nawet doktrynę wolnej woli za najfatalniejsze fałszerstwo wymyślone „po to tylko, by służyło za narzędzie kary”<sup>3</sup>. W XX wieku pogląd Spinozy zyskiwał coraz większe uznanie. Wielu autorom wydawało się, że wnioski, jakie płyną z nauki, są sprzeczne z przekonaniem o istnieniu tak szczególnej władzy jak wolna wola. Sądzono, że jeśli wciąż chcemy ocalić wolność w rodzaju ludzkim, to musimy ją ująć w taki sposób, który nie zakłada przyjęcia wolnej woli<sup>4</sup>.

Ten pogląd, opowiadający się przeciw wolnej woli jako podstawie wolności człowieka, jest właśnie przedmiotem obecnych rozważań. Rozpocznę od naszkicowania powodów, z jakich zrodziła się tendencja do ujmowania wolności człowieka bez wolnej woli. Potem zwrócę uwagę na pewien sens pojęcia „wolność”, za którym argumentowali niektórzy myśliciele odrzucający istnienie wolnej woli. Następnie rozważę pewne trudności, na jakie natrafia tak naszkicowany pogląd. Rozważania zakończę odpowiedzią na pytanie, które postawiłem w tytule mojego artykułu, a więc: czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?

---

<sup>3</sup> Cyt. za H. Arendt, *Wola*, s. 26.

<sup>4</sup> Z takim podejściem do problemu wolności spotykamy się u wielu współczesnych autorów. Znany przykładem jest m.in. propozycja G. Ryle’a, który pisał: „Mam nadzieję, że obalę doktrynę głoszącą istnienie jakiejś Władzy, niematerialnego Narządu czy Instancji (jak owa teoria przedstawia wolę), obalając tym samym pogląd o istnieniu procesów lub czynności określanych jako akty woli. Muszę jednak z miejsca uprzedzić, że ten negatywny wynik nie przekreśla rozróżnień, które czynimy zupełnie poprawnie między czynnościami «dobrowolnymi» i «niedobrowolnymi» oraz między osobami o «silnej woli» i «słabej woli». Przeciwnie, uwalniając te pojęcia od związków z absurdalną hipotezą wyjaśni się lepiej ich sens” (*Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970, s. 118).

## I

Pierwszą i chyba najczęściej spotykaną linią argumentacji za wyeliminowaniem wolnej woli z rozważań nad wolnością człowieka jest sugestia, że istnienia wolnej woli nie można uzgodnić z obecnym w świecie determinizmem przyczynowym. Jeśli przyczynowy determinizm jest prawdziwy w obszarze całego makroświata, a wiele wskazuje na to, że jest tak właśnie, to musi to oznaczać tylko jedno: że nie ma w nim miejsca na jakąś władzę zdolną do zaczynania czegoś bez przyczyny lub na władzę wyboru. W rezultacie każde zdarzenie, łącznie z ludzkim postanowieniem i działaniem, musi być objęte przyczynowością, a więc podlegać przyczynowej strukturze i działającym na niej prawom.

Wielu autorów analizujących to zagadnienie uważa, że wniosek ten można dodatkowo wzmocnić, pokazując, że nie podważa go – wbrew niektórym głosom – ani fizyka kwantowa dopuszczająca brak zdeterminowania na poziomie cząstek, ani też nasze subiektywne poczucie wolności woli.

Jeśli chodzi o indeterminizm na poziomie cząstek, to pokazuje się, że wcale nie wspiera on doktryny wolnej woli. Po pierwsze dlatego, że indeterminizm na poziomie cząstek nie dowodzi indeterminizmu na poziomie takich obiektów jak mózg czy nawet pojedynczy neuron, które w porównaniu z pojedynczymi cząstkami są obiektami tak wielkimi, że „mało prawdopodobne staje się ich «odchylenie» od oczekiwanych zachowań”<sup>5</sup>. Po drugie, indeterminizm na poziomie cząstek zupełnie nie dowodzi, że umysł może wpływać na tory tych cząstek. Dlatego, jak zauważa m.in. John R. Searle, „indeterministyczne zachowanie cząstek nie jest dowodem na to, że istnieje, lub mogłaby istnieć, jakaś umysłowa energia wolnej woli człowieka, kierująca cząsteczki tam, gdzie bez niej by się nie znalazły”<sup>6</sup>. Po trzecie, nie można wykluczyć, że w niedalekiej przyszłości pojawi się odmienna interpretacja fizyki kwantowej, która okaże się deterministyczna<sup>7</sup>. Wszystko to łącznie prowadzi do wniosku, że z punktu widzenia fizyki

<sup>5</sup> R.C. Weatherford, *Determinizm*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, pod red. T. Hondericha, tłum. J. Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 153.

<sup>6</sup> J.R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, Warszawa: Wydawnictwo CiS i W.A.B. 1995, s. 78.

<sup>7</sup> Zob. T. Honderich, *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, tłum. A. Florek, Poznań 2001, s. 69–82; R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, s. 7–10.

nie ma podstaw, by wierzyć w istnienie tak szczególnej władzy jak wolna wola.

Z kolei gdy chodzi o subiektywne poczucie istnienia wolnej woli, to pokazuje się, że samo to poczucie ma swoją przyczynę. Bierze się mianowicie stąd, że mamy świadomość własnych postanowień i działań, lecz nie znamy przyczyn, których determinacji podlegamy. I tylko dlatego interpretujemy tę sytuację jako rzekomy dowód, że nasze działania zależą całkowicie od nas samych, i tworzymy przekonanie, że choć zrobiliśmy jedną rzecz, mogliśmy zrobić inną<sup>8</sup>. Następnie pokazuje się, że znanych jest nam wiele badań empirycznych popierających powyższą interpretację złudnego poczucia wolnej woli. Niektóre z nich pochodzą z badań nad zachowaniami automatycznymi, błędami w predykcji własnych uczuć, złudzeniami świadomego sprawowania nad sobą kontroli czy zjawiskami hipnozy<sup>9</sup>. Wszyst-

---

<sup>8</sup> W ten właśnie sposób argumentował m.in. Spinoza, wskazując, że subiektywne poczucie wolności podczas decydowania i działania wcale nie dowodzi rzeczywistej wolności. Oto jak formułuje on tę myśl w liście do Schullera z 1674 r.: „A teraz zechciej, ze swej łaski, wyobrazić sobie, że kamień, kontynuując swój ruch, myśli i wie, że stara się w miarę możliwości ruch swój nadal przedłużyć. Ów kamień, jako że ma świadomość własnego wysiłku, a nie jest bynajmniej obojętny, będzie przeświadczony o tym, że jest najzupełniej wolny i tylko z tej racji nadal trwa w swoim ruchu, iż tego pragnie. Otóż i owa wolność ludzka, której posiadaniem wszyscy się chępią, a która na tym tylko polega, że ludzie świadomi są swoich popędów, nieświadomi natomiast przyczyn, których determinacji podlegają. Tak to dziecko jest przekonane, że swobodnie pragnie mleka, rozszoszczony chłopiec – że chce się zemścić, tchórzliwy – że chce uciekać. Podobnie myśli pijany, że na mocy swobodnego postanowienia mówi coś, co później, na trzeźwo, wolałby, iżby nie zostało powiedziane. Tak samo obłąkany, gaduła i mnóstwo innych ludzi tego gatunku wyobraża sobie, iż postępuje na mocy swobodnego postępowania umysłowego, nie zaś – że bodźce zewnętrzne wprawiają ich w ruch. I niełatwo się ludziom wyzwolić od tego przesądu, jako że wszystkim jest on wrodzony” (*List LVIII*, [w:] *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa: PWN 1961, s. 262). Podobny argument znajdujemy u Schopenhauera w jego słynnej rozprawie *O wolności wolnej woli*.

<sup>9</sup> Najbardziej znane i szeroko dyskutowane eksperymenty mające wykazać, że subiektywne poczucie wolności działania i wyboru jest złudzeniem, przeprowadzili B. Libet (*Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „The Behavioral and Brain Sciences” 8 (1985), s. 529–566; *Do We Have Free Will*, [w:] *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. R. Kane, Oxford, s. 551–564), J. Braside-Neto (*Focal Transcranial Magnetic Stimulation and Response Bias in a Forced Choice Task*, „Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry” 55 (1992), s. 964–

kie one prowadzą do wniosku, że samowiedza czy samoświadomość nie ukazują nam rzeczywistej wolności. Wolność polegająca na podejmowaniu własnych decyzji przez bezprzyczynowy z natury akt woli jest po prostu złudzeniem. W istocie robimy to, do czego zostaliśmy zdeterminowani przez poprzedzającą decyzję przyczyny i nie jest możliwe, aby to, co się stało, nie stało się jedynie za sprawą samego aktu woli.

Druga linia, którą proponują niektórzy autorzy krytykujący wolną wolę, jest nieco inna. W odróżnieniu od poprzedniej jej zamierzeniem nie jest wykazanie nieistnienia wolnej woli, lecz pokazanie, że przyjęcie wolnej woli jako podstawy wolności jest w istocie rezygnacją z wolności w wartościowym dla nas sensie. Oto jak przebiega ta argumentacja. Najpierw dowodzi się, że wolność zakładająca istnienie wolnej woli implikuje przypadkowość. Następnie dowodzi się, że przypadkowość wyklucza wolność, ponieważ wolne działanie zakłada pewien stopień kontroli przez podmiot, tymczasem przypadkowość jest z natury niekontrolowana<sup>10</sup>. W rezultacie, chcąc uchronić się od przypadkowości, należy uznać, że istota wolności

---

966) oraz Daniel Wegner (*The Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002; D. Wegner, T. Wheatly, *Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will*, „American Psychologist” 54 (1999), s. 480–491). Eksperyment Libeta wyglądał następująco: badani zostali podłączeni do aparatury rejestrującej nerwową aktywność mózgu oraz poproszeni, by zapoczątkowali dowolny ruch dłoni w dowolnie wybranej przez siebie chwili. Okazało się, że decyzja o wykonaniu ruchu pojawiała się około 200 milisekund przed wykonaniem ruchu. Zaskakujące jednakże było to, że narastanie aktywności mózgu pojawiało się u badanych około 550 milisekund przed wykonaniem ruchu, czyli około 350 milisekund przed tym, nim podjęli decyzję, żeby wykonać ruch dłonią. Odwołując się do wyników tego eksperymentu, Libet wysunął wniosek, że świadomy wybór ma swoje źródło w nieświadomych procesach zachodzących w mózgu. A w związku z tym to nie świadomy wybór jest źródłem działania, lecz jest nim nieświadomy obszar mózgu, który reguluje i naszym działaniem, i naszym myśleniem. Podobne wnioski sformułował Wegner. Czy wyniki eksperymentu Libeta rzeczywiście uprawniają do takich wniosków? Do dzisiaj toczy się w tej sprawie ożywiona dyskusja wśród filozofów. Zob. A. Mele (*Strength of Motivation and Being in Control: Learning from Libet*, „American Philosophical Quarterly” 34 (1997), s. 319–332) oraz T. O’Connora (*Freedom with a Human Face*, „Midwest Studies in Philosophy” 2005).

<sup>10</sup> Szersze omówienie tego argumentu znajduje się m.in. u P. van Iwagena (*An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press 1983, rozdz. IV) oraz u T.A. Warfielda (*Kompatybilizm i inkompatybilizm: wybrane argumenty*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2006), nr 1, s. 227–233, tłum. M. Iwanicki, M. Polanowska).

nie może leżeć w wolnej woli, o ile wolność ma mieć wartościowy sens, lecz musi tkwić w czymś innym.

Ten sam argument bywa niekiedy formułowany jeszcze inaczej. Otóż powiada się, że uznając pojmowanie wolności jako funkcję wolnej woli, trzeba odrzucić każde możliwe do uznania wyjaśnienie w odniesieniu do ludzkiego działania. Skoro postanowienie wydane przez wolną wolę, przesądzające o tym, jakie działanie nastąpi, nie jest uwarunkowane przez poprzedzające je przyczyny, to płynie stąd wniosek, że nie możemy tego działania w żaden sposób wyjaśnić. A to wydaje się sprzeczne z traktowaniem ludzi jako inteligentnych podmiotów, których działania można zrozumieć<sup>11</sup>.

I wreszcie, trzecia linia argumentacji zmierza do pokazania, że odpowiedzialność moralna daje się pojąć w taki sposób, który nie wymaga przyjęcia wolnej woli: człowiek może być odpowiedzialny za to, co uczynił, nawet jeśli nie dysponował możliwością wyboru, tj. nie miał możliwości postąpienia inaczej, niż faktycznie postąpił.

Oto pewien wariant tego rodzaju argumentacji, który w literaturze filozoficznej nazywa się argumentacją w duchu Frankfurta. Wyobraźmy sobie następującą sytuację. Jan postanowił, że na najbliższym zebraniu zarządu firmy będzie głosować za odwołaniem obecnego prezesa, przy tym Jan zdaje sobie sprawę, że jego głos będzie rozstrzygający. Nadchodzi dzień zebrania i Jan głosi tak, jak wcześniej postanowił. Dość wiarygodne wydaje się powiedzenie, że w tym wypadku Jan jest odpowiedzialny za odwołanie prezesa, zarobił przecież to, co właśnie chciał. Dodajmy następnie do tej sytuacji, że koledze Jana, Piotrowi, bardzo zależało na tym, by Jan głosował za odwołaniem prezesa. W tym celu monitorował przez cały czas stan umysłu i działania Jana za pomocą urządzenia kontrolującego jego umysł i był gotów zmusić go do głosowania za odwołaniem preze-

---

<sup>11</sup> W taki sposób argumentował np. A. Schopenhauer: „Gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem, który nie daje się wytłumaczyć – skutkiem bez przyczyny” (*O wolności wolnej woli*). Aby odrzucić ten argument, próbuje się pokazać, że istnieją inne typy wyjaśniania niż wyjaśnianie przyczynowe (np. zdaniem T. Nagela konkretnie musi to być wyjaśnienie związane ściśle z punktem widzenia podmiotu działającego – *Widok znikąd*, tłum. C. Ciesielski, Warszawa 1997, s. 140 i n.) lub, jak dowodził M. Scheler (*Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 2004, s. 81 i n.), że wyjaśnianie jest czymś różnym od rozumienia (Scheler sądził nawet, że „wyjaśnianie” i „rozumienie” mają się do siebie na odwrót: „człowiek jest tym bardziej niezrozumiały, im bardziej on i jego życie są wyjaśnialne”).



sa, gdyby tylko Jan wykazał najmniejszą oznakę, że nie zrobi tego sam. Interwencja Piotra nie była jednak potrzebna. Jan nie wycofał się z wcześniej podjętego postanowienia i zrobił to, co sam chciał.

W przedstawionej sytuacji Jan nie miał żadnej możliwości wyboru. Gdyby nie zrobił tego, co sam chciał, zostałby do tego zmuszony interwencją Piotra, która jednak okazała się zbędna. Zdaniem wielu autorów tego rodzaju sytuacje można uznać za przypadki odpowiedzialności bez wolnej woli (tj. bez możliwości wyboru między alternatywnymi możliwościami). W konsekwencji pokazuje to, dlaczego chybiony jest pogląd, który zakłada, że bez wolnej woli nie można obarczać człowieka odpowiedzialnością za jego czynny.

## II

Na tak naszkicowane argumenty powołują się przeciwnicy wolnej woli, twierdząc, że taka władza jak wolna wola po prostu nie istnieje. A nadto, że jej istnienie nie jest wcale potrzebne ani w zastosowaniu do wolności, ani też w zastosowaniu do kwestii moralnej odpowiedzialności za czyn. Ich zdaniem to wystarcza, aby całe nasze pojęcie tego, czym jest wolność i odpowiedzialność, kształtować bez postulowania wolnej woli.

Stąd rodzą się ich kolejne postulaty, żeby – po pierwsze – na bok odłożyć popularny pogląd, że wolność człowieka polega na dysponowaniu swobodą wyboru między alternatywnymi możliwościami, i – po drugie – żeby (co jest najistotniejsze) zespolić wolność człowieka z najpełniejszą wiedzą o rzeczywistości opartą na znajomości jej przyczynowo-skutkowego porządku. Sądzą, że wolność człowieka, jeśli jest naprawdę możliwa, musi polegać na postanowieniach i działaniach, które liczą się z wiedzą o świecie. W konsekwencji – dowodzą – że jedynym rzeczywistym źródłem wolności w rodzaju ludzkim jest rozum, dzięki któremu możemy poznać porządek rzeczywistości. I tylko przez odniesienie do rozumu daje się wytłumaczyć, na czym polega wolność człowieka, a na czym jej brak. Taka właśnie odmiana wolności jest – ich zdaniem – jedynie możliwa, ponieważ nie sprzeciwia się ogólnie ważnej przyczynowości<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Należy podkreślić, że teoria wolności oparta na zespoleniu wolności i rozumu, której rzecznikami byli Spinoza i Hegel, to nie jedyna koncepcja wolności bez wolnej woli.

Przy tym znaczeniu wolności człowiek okazuje się wolny wówczas, gdy robi użytek ze wskazań rozumu. Życie według wskazań rozumu nie oznacza jednak kierowania się subiektywnymi przeświadczeniami czy mniemaniem jednostkowymi, lecz polega na uzgodnieniu swojego postępowania z wiedzą o rzeczywistości. Znaczy to, że człowiek jest wolny w tej mierze, w jakiej rozumie siebie i świat oraz czyni z tego zasadę własnego postępowania. Im bardziej zatem – powiada to ujęcie – człowiek działa pod wpływem racjonalnych myśli, które w prawdziwy sposób prezentują mu jego sytuację, tym bardziej staje się wolny. Co więcej, dzięki potędze rozumu, który kroczy drogą racjonalnej myśli, człowiek zyskuje autonomię, ponieważ uwalnia się od zewnętrznych uwarunkowań lub ograniczeń, które mogą pobudzać go do działań, jakich faktycznie nie chciałby podjąć. Przy tym pojmowaniu wolności, jak widać, to nie po prostu dysponowanie wyborem między alternatywnymi możliwościami jest sensem wolności. Prawdziwym sensem wolności jest raczej to, by nasze działania były następstwem racjonalnych myśli, a nie skutkiem przyczyn zmuszających nas do tego, czego faktycznie nie chcielibyśmy przedsięwziąć. W rezultacie człowiek jest najbardziej wolny, a także czuje się najbardziej wolny, gdy działa zgodnie z tym, za czym przemawiają racje rozumu<sup>13</sup>.

Brakiem wolności – przy tym ujęciu – jest natomiast stan, kiedy postępowaniem człowieka rządzi nieracjonalne myśli. Myśli tego rodzaju nie tylko „paraliżują” osąd, lecz powodują działania, które chociaż są skutkiem własnych chęci człowieka, nie są w sensie ścisłym wolne. Fakt ten nie oznacza bynajmniej – powiada to ujęcie – że człowiek, wykonując działania pod wpływem irracjonalnych myśli, nie ponosi za nie odpowiedzialności. Brak adekwatnej wiedzy, o ile nie jest skutkiem rzeczywistego ograniczenia zdolności umysłowych, nie eliminuje odpowiedzialności za czyn. Niefrasobliwość, beztroska czy lekkomyślność są przewinami, za które

---

Wydaje się, że najbardziej rozpowszechnioną koncepcją wolności bez wolnej woli jest ta, która wychodzi z założenia, że wolność ma charakter negatywny, oznacza bowiem brak przymusu lub bariery. W rezultacie człowiek jest wolny wtedy, gdy może robić to, co chce. Z takim ujęciem spotykamy się u T. Hobbesa, D. Hume’a, A. Schopenhauera, J.S. Milla i u wielu współczesnych kompatybilistów.

<sup>13</sup> W taki właśnie sposób myślał o wolności Spinoza (S. Hampshire, *Spinoza and Idea of Freedom*, [w:] M. Grene (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City: Doubleday/Anchor Press: 1973, s. 297–317).

sprawca ponosi odpowiedzialność. Jedynym praktycznym następstwem takich sytuacji jest to, żeby zbyt łatwo nie poddawać się moralizatorskim zapędom oraz to, że niekiedy lepszą reakcją jest zastanowienie się nad możliwością pomocy, zanim zacznie się potępiać. Do tego wszakże, jak pisał Spinoza, potrzeba wiedzy, umiejętności i czujności<sup>14</sup>.

### III

Tak przedstawia się pogląd ujmujący wolność człowieka bez wolnej woli. Jak widać, ma on swoje racje i niejednokrotnie są to racje poważne. Dyskusja z nim nie jest wcale łatwa. Sądzę, że nie można się z nim rozprawić, głosząc po prostu, iż nie respektuje on naszych zdroworozsądkowych intuicji, bądź sugerując, że jest nonsensem przeczyć temu, co w sobie bezpośrednio „widzimy”, albo odwołując się do powiastek w stylu Paula Bourgeta, które miały dowodzić, że negacja wolnej woli prowadzi nie tylko do eliminacji etyki i religii, lecz wręcz do wizji świata, w którym zostaje usprawiedliwiona nawet najgorsza niegodziwość<sup>15</sup>.

Wydaje się, że jeśli chcemy bronić znaczenia wolnej woli dla wolności człowieka, to musimy znaleźć poważniejsze racje spoza poziomu zdrowego rozsądku. Wskażę tu na cztery trudności, które zdają się podważać koncepcję wolności bez wolnej woli.

Po pierwsze: można mieć wątpliwość, czy zespolenie wolności z rozumem nie odbiera tej pierwszej czegoś istotnego. Sądzę, że nikt z nas nie zaprotestuje, iż rozum jest istotnie ważnym składnikiem wolności człowieka. Rzeczywiście nie umiem sobie wyobrazić, żeby niewiedza miała być podstawą jakiegokolwiek dobrej wolności. Ale czy działanie zgodne z rozumem jest dokładnie tym samym, co działanie wolne? Wydaje się, że jest to tylko warunek, aby uważać dane działanie za działanie autentyczne tego oto podmiotu. Albo inaczej jeszcze: nawet jeśli zgodzimy się, że krocząc drogą racjonalnej myśli zyskujemy wolność rozumu, to wciąż nie jest to chyba to samo, co wolność człowieka. Wolność człowieka dotyczy przede wszystkim wolności chcenia, czyli wymaga czegoś więcej niż podążania drogą rozumu.

---

<sup>14</sup> Zob. Spinoza, *Etyka*, IV, Dopełnienie, Rozdz. XIII, s. 326.

<sup>15</sup> P. Bourget, *Uczeń*.

Wymaga mianowicie dysponowania możliwością wyboru. Tymczasem w pojęciu wolności opartym na zespoleniu wolności i rozumu nie zawiera się żadna możliwość czegoś innego niż to, co faktycznie zachodzi.

Po drugie: nie można się nie zgodzić z tym, że przytoczony przykład Jana i Piotra pokazuje, że stwierdzenie „nie dysponowałem wyborem” lub „nie mogłem zrobić nic innego” nie zawsze jest silną obroną przeciwko przypisywaniu odpowiedzialności za działanie. Jan nie miał możliwości postąpienia inaczej, fakt ten jednak nie pociąga za sobą wniosku, że Jan nie ponosi odpowiedzialności za to, co uczynił. Z drugiej strony jednak człowiek może być odpowiedzialny nie tylko za popełnione działanie, lecz również za zaniechanie działania. Wydaje się, że w tym drugim wypadku tylko wtedy ktoś może być pociągnięty do odpowiedzialności, kiedy miał możliwość podjęcia działania, którego zaniechał. Stąd jeśli można w niektórych sytuacjach uznać, że ktoś jest odpowiedzialny za popełniony czyn, nawet gdy nie miał możliwości wyboru innego działania, to nie wydaje się, aby było to stosowne w przypadkach zaniechania. Krótko mówiąc: gdyby człowiek, który zaniechał jakiegoś działania, nie mógł go wykonać, to obarczanie go odpowiedzialnością za to, że go nie podjął, byłoby chyba czymś nie w porządku, skoro nie mógł tego uczynić<sup>16</sup>.

Po trzecie: w nauce, tak samo jak i w życiu, nie lubimy nieuregulowanych konfliktów. Rozwiązujemy je najczęściej poprzez rewizję wyjściowych założeń lub przekonań. Nierzadko proces godzenia antagonistycznych w stosunku do siebie przekonań wymaga od nas daleko idących modyfikacji tego, co wcześniej zaakceptowaliśmy. Sądzę jednak, że dążenie do rozwiązywania konfliktów za wszelką cenę, nawet za cenę eliminacji naszych życiowych doświadczeń, musi wzbudzać wątpliwość. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz czyni następującą uwagę, że chociaż nie możemy pojąć, jak nasza wolność woli może współistnieć z przyczynowym determinizmem, to jednak dlaczego mamy wątpić w to, co z taką siłą doświadczamy w sobie? Pisze: „Byłoby mianowicie absurdem, dlatego że nie pojmujemy jakiejś jednej rzeczy [która być może z swej natury jest dla nas niepojęta –

---

<sup>16</sup> Nadto przypisywanie odpowiedzialności zakłada porównanie tego, co sprawca zrobił, z tym, czego nie zrobił, chociaż było mu to dostępne. Sądzę, że kiedy przypisujemy odpowiedzialność sprawcy, ustalamy coś więcej niż tylko to, czy sprawca nie został przymuszony do popełnienia czynu. Ustalamy również to, czy mógł postąpić inaczej.

P.G.], wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy”<sup>17</sup>.

Kluczowe w tej uwadze Kartezjusza jest to, że istnienie wolnej woli jest pierwotnym faktem świadomości działania lub namysłu, do którego każdy z nas ma bezpośredni dostęp. Ewentualna niespójność tego faktu z panującym w świecie determinizmem bynajmniej nie znosi jego prawdziwości. Brak zrozumienia, w jaki sposób przyczynowo-skutkowy porządek świata może łączyć się z wolną wolą, nie może zatem służyć za wystarczający argument przeciw istnieniu wolnej woli. Po prostu taki jest świat, że pewne stworzenia, które w nim istnieją, mają wolną wolę, a inne nie.

Po czwarte: jestem przekonany, że aby zachować wolność człowieka, należy dopuścić sytuację, w której przy tych samych warunkach człowiek może postąpić tak lub inaczej. A możliwość takiej sytuacji zakłada istnienie pewnej władzy, która nie jest jedynie pośrednim ogniwem w łańcuchach przyczynowych, lecz może wobec tych samych przyczyn powziąć takie lub inne postanowienie. Tymczasem w koncepcji wolności opartym na zespoleniu wolności i rozumu nie zawiera się żadna tego rodzaju możliwość. Człowiek w tej koncepcji nie jest w stanie w tych samych okolicznościach i przy tym samym stanie umysłu wybrać tak lub inaczej. Zdaję sobie sprawę, że dopuszczenie takiej sytuacji rodzi niemałe trudności<sup>18</sup>. Osobiście jednak sądzę, że nie ma innego wyjścia. Gdyby człowiek nie miał możliwości wyboru, zakładając, że wszystkie inne warunki pozostają niezmienione, nie byłby chyba ostatecznie wolny.

W świetle tego wszystkiego, co zostało powiedziane, odpowiedź na pytanie, jakie postawiłem w tytule artykułu, musi brzmieć negatywnie. Wolność człowieka nie jest możliwa bez wolnej woli. Myślę, że tylko przy założeniu istnienia takiej władzy jak wolna wola jest w stanie zrealizować się wolność polegająca na podejmowaniu własnych decyzji oraz dysponowaniu wyborem. Ale przez to wcale nie chcę powiedzieć, że ataki na wolną wolę to nieporozumienie. Po prostu z powodów, być może ostatecznie egzystencjalnych, nie widzę innej możliwości ocalenia wolności człowieka, jak tylko przez postulowanie istnienia wolnej woli.

---

<sup>17</sup> Kartezjusz, *Zasady filozofii*, I, 41, tłum. I. Dąbmska, Kęty: Antyk 2001, s. 41.

<sup>18</sup> Zob. na ten temat: R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, s. 32–52.

## IS FREEDOM WITHOUT FREE WILL POSSIBLE?

## Summary

The main aim of this presents paper is to critically explore the view according to which a understanding and grasping of freedom is possible in the absence of free will. In the first part I put forward crucial reasons on which the tendency to postulate freedom of man without free will is based. In the second part I consider the links existing between notions of freedom and knowledge. The third part of this paper deals with the difficulties that the theory of freedom without free will faces in confronted with.