

Lech Majchrowski

Uniwersytet Jagielloński
w Krakowie

Jagiellonian University
in Kraków

PRZYSZŁOŚĆ TO HISTORIA

The Future Is History

Słowa kluczowe: determinizm, wolna wola, Nietzsche, Schopenhauer, kognitywistyka.

Key words: determinism, free will, Nietzsche, Schopenhauer, cognitive science.

Streszczenie

Artykuł porusza kwestie determinizmu oraz wolnej woli. Zagadnienie to, jak się zdaje, pomimo upływu lat nadal budzi wiele emocji i pozostaje aktualne. Pytanie o ludzką wolność jest bowiem jednym z tych, od których odpowiedzi (pozytywnej lub negatywnej) głęboko uzależnione jest nasze pojmowanie własnej egzystencji, ogólny obraz świata (np. przekonanie, że życiem rządzi przeznaczenie), stosunek do rozmaitych koncepcji metafizycznych (bądź religijnych), a także rozumienie takich pojęć jak: moralność, sprawiedliwość, wina (grzech), odpowiedzialność czy autonomia. Z determinizmem dodatkowo łączy się egzystencjalny lęk o to, czy jesteśmy w stanie panować nad własnymi decyzjami i czy życie nasze, w związku z tym, nie jest li tylko igraszką w rękach losu.

Celem niniejszego artykułu, którego inspiracją była analiza pism F. Nietzschego¹, jest próba uzasadnienia stanowiska odrzucającego koncepcję wolnej woli jako swego rodzaju zlu-

Abstract

The following text addresses the issue of determinism and the associated problem of free will. This problem, as it seems, still raises a lot of emotions and remains current despite the passage of years. The question of human freedom is in fact one of those to which the answer (positive or negative) depends profoundly on our understanding of our own existence, the overall picture of the world (e.g. the belief that life is governed by destiny), the relation to the various metaphysical (or religious) concepts, as well as the understanding of concepts such as morality, justice, guilt (sin), responsibility and autonomy. Determinism also connects with the existential anxiety about whether we are able to control our own decisions and whether our life, therefore, is not merely a plaything in the hands of fate.

The purpose of this article which was inspired by an analysis of the writings of Nietzsche² is an attempt to justify the position of rejecting the concept of free will as a kind of

¹ To nie koncepcja nadczłowieka, śmierci Boga czy woli mocy, a właśnie determinizm (radykałna negacja wolnej woli) jest, moim zdaniem, absolutnie kluczowy dla rozumienia całej filozofii Nietzschego.

² This is not the concept of the superman, the death of God and the will of power, but just determinism (the radical negation of free will), which is, in my opinion, absolutely crucial for understanding the whole philosophy of Nietzsche.

dzenia panującego w ogólnoludzkiej świadomości. W związku z tym, tekst w głównej mierze koncentruje się na argumentach negujących idee wolnej woli, w mniejszym zaś stopniu na tych, które mogłyby przemawiać za jej utrzymaniem: nie uwzględnia np. zagadnień związanych z fizyką kwantową czy zasadą Heisenberga.

Zamiarem moim było zabranie głosu w sporze o wolną wolę i jednoznaczne opowiedzenie się za stanowiskiem deterministycznym w taki sposób, aby sprowokować Czytelnika do własnych przemyśleń, a nawet zainspirować do napisania własnego artykułu, w którym będzie On argumentował np. za utrzymaniem koncepcji wolnej woli poprzez wskazanie na błędy w moim rozumowaniu. W tekście staram się m.in. sformułować definicję wolnej woli, przedstawić jej genezę oraz konsekwencje wynikające z przyjęcia deterministycznej wizji świata.

illusion, reigning in the general human consciousness. In this regard, the text mainly focuses on arguments denying the ideas of free will, and so, to a lesser extent, on those that might argue for its maintenance: it does not include, e.g., issues related to quantum physics or the Heisenberg principle. My intention was to engage in the debate about free will and opt clearly for the deterministic position in such a way as to provoke the Reader to his or her own thoughts, and even inspire him or her to write their own article in which s/he will, for example, argue in favour of maintaining the concept of free will by an indication of the errors in my reasoning. In the text I try, among other things, to formulate a definition of free will, and present its origins and the consequences flowing from the adoption of a deterministic vision of the world.

*Co to znaczy: „chcieć?! Śmiejemy się z człowieka, który wychodzi ze swej izby w tej chwili, gdy słońce wychodzi ze swojej, i mówi „Chcę, żeby słońce weszło”; a także z człowieka, który nie potrafi zatrzymać koła i mówi: „Chcę, żeby ono się toczyło”; jak również z człowieka, który zostaje pokonany w zapasach i mówi: „Teraz leżę tutaj, ale chcę tu leżeć!”. Pomiędzy jednak wszystko to, co śmiesz! Czyżbyśmy kiedykolwiek różnili się od którejś z owych trzech osób, wypowiadając słowo: „chcę”?*³

*Potega bez zwycięstw. – Najsilniejsze poznanie (o zupełnym braku wolności ludzkiej woli) jest przecież najuboższe w skutki, ponieważ zawsze miało najsilniejszego przeciwnika: ludzką próżność.*⁴

Wyrocznia: *Coś słodkiego?*

Neo: *Wiesz, czy to wezmę?*

Wyrocznia: *Inaczej byłabym marną wyrocznią.*

Neo: *W takim razie nie mam wyboru.*

Wyrocznia: *Przychodząc tu już dokonałeś wyboru. Chcesz tylko wiedzieć czemu. [Neo bierze cukierek] Myślałam, że już to rozumiesz.*

Neo: *A co ty tu robisz?*

Wyrocznia: *To samo. Uwielbiam słodczyce ...*

Smith: *Zmieniłem się, odłączyłem od Matrixa. Jestem odrodzony i tak jak pan najwyraźniej wolny.*

³ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. L.M. Kalinowski, Kraków 2006, af. 124, s. 88.

⁴ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, af. 50.

Neo: *Gratuluję.*

Smith: *Dziękuję. Ale..., jak pan wie, pozory mogą mylić. I dlatego tu jesteśmy. Nie jesteśmy tu dlatego, że jesteśmy wolni. Wręcz odwrotnie. Od rozumu nie ma uciezki. Nie wyprzemy się celu. Nie istnielibyśmy... – bez celu.*

Smith nr 2: *To cel nas stworzył.*

Smith nr 3: *I cel nas łączy.*

Smith nr 4: *Cel nami kieruje.*

Smith nr 5: *Prowadzi nas.*

Smith nr 6: *Napędza.*

Smith nr 7: *On nas określa.*

Smith nr 8: *I wiąże.*⁵

Rozważania na temat wolnej woli pragnę rozpocząć od określenia jej istoty, tj. od przedstawienia tych filozoficznych założeń, które pozwalają mówić o wolności ludzkich działań. Następnie, odwołując się do pism Nietzschego oraz do własnych na ten temat przemyśleń, postaram się wykazać, iż założenia te są nie do utrzymania zarówno z punktu widzenia filozofii, jak i nauki. Dalej zajmę się odpowiedzią na pytanie: skąd wzięła się nauka o wolnej woli? Na koniec zaś powiem kilka słów o możliwych konsekwencjach wynikających z odrzucenia tej koncepcji (tzn. wolności ludzkiej woli).

Jakie założenia początkowe musimy przyjąć, żeby w ogóle móc, bez sprzeczności, powiedzieć, że jeśli nie wszystkie, to przynajmniej niektóre ludzkie czyny są wynikiem wolnego wyboru (podmiotu)? Gdzie zdeponowana jest esencja wolności? Odpowiedź na to pytanie można znaleźć już u Arystotelesa. Otóż filozof ten twierdził, iż zależne od woli są tylko te czyny, których „przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie, zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, wśród których działania dokonuje”⁶. W ujęciu praktycznym pogląd Arystotelesa wygląda następująco: „Ilekcóż bowiem czyn jakiś od nas zależy, zależy też od nas jego poniechanie, i na odwrót, ilekcóż zależy od nas zaniechanie jakiegoś czynu, zależy też od nas jego dokonanie – tak że jeśli czyn jakiś, który jest moralnie piękny, leży w naszej mocy, to leży też w niej poniechanie tego czynu, które jest haniebne, i jeśli leży w naszej mocy zaniechanie czynu jakiegoś, które jest moralnie piękne, to leży w niej i dokonanie go, które jest haniebne”⁷. Według Arystotelesa, ostatecznie to od nas zależy, czy jesteśmy dobrzy, czy źli. Z tym tylko zastrzeżeniem, że czyny nasze nie są dokonywane „pod przymusem bądź skutkiem nieświadomości”⁸.

⁵ Fragmenty dialogów zaczerpnięte z filmu *Matrix Reaktywacja*.

⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, fr. 1111a, s. 125.

⁷ Ibidem, fr. 1113 b, s. 131.

⁸ Ibidem, fr. 1110 a, s. 122. Według Arystotelesa: „Przymusowe jest to, czego przyczyna tkwi poza podmiotem i jest tego rodzaju, że ten, kto jest podmiotem lub przedmiotem określonego działania, wcale się do niego nie przyczynia, np. jeśli kogoś dokądś wiatr uniósł lub ludzie, w których mocy to leżało”.

Z powyższych stwierdzeń wyłaniają się dwa podstawowe założenia dotyczące ludzkiej wolności. Po pierwsze, przyczyny ludzkich działań muszą ograniczać się do samego podmiotu, po drugie, podmiot musi być przyczyn tych świadomy. Innymi słowy, aby zachowana została wolna wola, nie wolno nam sprowadzać naszych czynów do innych przyczyn, tkwiących poza nami oraz czyny nasze, których przyczynami sami jesteśmy, muszą być w naszej mocy. Myślę, że to stanowisko wyrażone przez Arystotelesa⁹ jest reprezentatywne dla wszystkich filozofów opowiadających się za wolnością ludzkiej woli; jak się zdaje, zanegowanie któregośkolwiek z powyższych założeń unicestwiłoby samo sedno tej idei. Potwierdzeniem tego wniosku mogą być chociażby słowa Kanta: „Podkreślam, że przez naturę ludzką rozumiem podmiotowe źródło zażywania wolności: czymkolwiek ono jest, poprzedza wszelki postrzegany czyn. Ale samo to źródło musi być także aktem wolnej woli, bo inaczej użycie jej – moralnie właściwe lub nie – nie mogłoby być sprawcy poczytywane, a zło i dobro nie byłoby moralnym”¹⁰. W innym fragmencie czytamy: „Jakikolwiek byłoby uprzednie postępowanie człowieka i jakiegokolwiek działały na niego przyczyny naturalne, zewnętrzne czy wewnętrzne: jego czyn jest wolny i żadna taka przyczyna go nie determinuje”¹¹.

A gdyby to radykalne i tak mocno wyrażone stanowisko podać w wątpliwość?

Czy faktycznie jest tak, że na człowieka, dokonującego aktu wolnej woli, nie działają żadne inne przyczyny poza tymi, których tylko on sam jest sprawcą i rodzicielem? Czy człowiek jest zatem niczym wolny i niezdeterminowany atom w próżni?

Osobiście uważam, że obserwacja świata skutecznie falsyfikuje ten pogląd, ale spójrzmy na niego jeszcze z innej strony. Skoro człowiek jest niezdeterminowany, tzn. jego działanie nie jest wynikiem żadnych zewnętrznych ani wewnętrznych (jakby chciał Kant) pobudek, to co decyduje o tym, że człowiek zachowuje się tak, a nie inaczej (źle lub dobrze)? Rozum? Nie. To niemożliwe, ponieważ gdy nie ma pobudek (złych i dobrych), rozum nie ma na czym dokonywać swoich operacji. A nawet gdyby pobudki takie istniały (złe i dobre), to

Problematykę tę w III ks. *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles oczywiście omawia znacznie szerzej, natomiast na potrzeby mojej pracy powyższe sformułowania są w zupełności wystarczające.

⁹ Niektóre fragmenty *Etyki nikomachejskiej* pozwalają nam się domyślać, że sam Arystoteles miał pewne wątpliwości co do stanowiska, które głosił: „[...] więc czyny są od woli zależne, choć w bezwzględnym tego słowa znaczeniu są może od niej niezależne: nikt bowiem nie postanowiłby żadnej z tych rzeczy samej w sobie”. Ważne, co trzeba podkreślić, że Arystoteles zwracał uwagę też na to, iż w rozróżnieniu czynów od woli zależnych i niezależnych „należy uwzględnić chwilę, w której ich się dokonywa” – ibidem. s. 123.

¹⁰ I. Kant, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica” 1988, nr 3, s. 1.

¹¹ Ibidem, s. 9.

nie mógłby rozstrzygać przeciwko pobudkom lepszym. Co – ciągle pojawia się pytanie – zatem sprawia, że ludzie zachowują się tak, a nie inaczej, jedni źle, a inni dobrze? Samowola? Czyny rodzą się z próżni? Nawet jeżeli tak jest, co wydaje się nader wątpliwe, to wolny wybór takiego czy innego czynu nie może od człowieka zależeć, gdyż wybór, aby mógł uchodzić za wolny, jak się zdaje, zawsze poprzedzać musi jakaś analiza. W tym przypadku musiałaby to być analiza próżni.

Tak więc myślę, iż bardziej adekwatne do rzeczywistości będzie założenie, że człowiek nie jest atomem umieszczonym w próżni, lecz w środowisku przyrodniczym, a jego czyny w związku z tym podlegają pewnym determinacjom środowiskowym – są wynikiem interakcji człowieka z otoczeniem (przyrodą, której ostatecznie on sam jest częścią).

Czy w takim ujęciu człowiek może stanowić ostateczną przyczynę swoich działań? Wydaje się, że nie, ponieważ funkcjonuje w środowisku, na jego działania wpływają czynniki, które są od woli jego niezależne, np. rozmaite procesy biologiczne. Ale czy w tym uniwersum praw środowiskowych nie pojawia się choćby mała przestrzeń dla wolności woli? – oto zasadnicze pytanie.

Zapytajmy zatem: jak mogłoby wyglądać działanie człowieka stanowiące wyraz jego wolnej woli? Czy w ogóle można sobie takie działanie wyobrazić? Otóż najprawdopodobniej właśnie to jest niemożliwe. Dlaczego? Myślę, że ma to związek z praktyczną niemożliwością wyjścia poza łańcuch przyczynowości, a ściślej poza owo *continuum*, o którym była już mowa wcześniej. Jeśli bowiem założymy, że każde działanie człowieka funkcjonującego w środowisku ma swoją przyczynę, która nie tkwi li tylko „w nim samym”, to jesteśmy zmuszeni dojść do wniosku, że owe przyczyny, a nie wolna wola, rządzą życiem. Można by sobie nawet wyobrazić człowieka, który będzie chciał się zbuntować i zrobić coś wbrew konkretnej przyczynie. Niech np. po ukazaniu się prasowych informacji o nagłym wzroście kradzieży aut, świadomie zostawi otwarty samochód z kluczami i niech ten samochód mu ukradną – postąpił wbrew wpływającym na niego okolicznościom. Czy na pewno? Otóż nie. Także i to działanie jest zdeterminowane, choć przez inne przyczyny – są to zdarzenia, które doprowadziły do tego, że człowiek, o którym mowa, zapragnął zerwać z determinizmem i podjąć jakieś działanie w sposób wolny i swobodny, co doprowadziło do owego absurdalnego postępu z autem. Coś go zmusiło do walki z determinizmem. Jakikolwiek działania nie zostaną podjęte, zawsze będą one koniecznym następstwem jakichś przyczyn, nigdy zaś wyrazem wolnej woli.

Można twierdzić, że nie dzieje się tak do końca, w mózgu człowieka zachodzą określone procesy i można utrzymywać, że czynniki zewnętrzne dają decyzję co do konkretnego działania dopiero w połączeniu z tymi procesami. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dwie różne osoby postawione w identycznej sytuacji mogą podejmować całkowicie różne decyzje. Ta iskra nadziei, która nagle zabły-

sła, szybko jednak gaśnie, ponieważ prawa, na jakich toczą się owe procesy myślowe, uformowały się w toku ewolucji gatunku ludzkiego, ostatni zaś szlif nabrały w trakcie rozwoju konkretnej jednostki, a zarówno ewolucja, jak i rozwój osobniczy pozostają pod całkowitym wpływem czynników zewnętrznych, tj. środowiska. Tak więc to, że w takiej samej sytuacji pan A podejmuje taką decyzję, a pan B podejmuje decyzję całkowicie odmienną, nie oznacza, że jeden lub drugi swobodnie ocenił sytuację i podjął wolną decyzję. Każde zdarzenie wynika w sposób konieczny z poprzedzających je innych zdarzeń, w związku z czym brak jest miejsca na wolną wolę.

A gdyby podać w wątpliwość powyższe twierdzenie i przyjąć, iż nie każde zdarzenie musi mieć swoją przyczynę? Inaczej mówiąc: że istnieją zdarzenia bezprzyczynowe. Czy w takim przypadku pojawia się miejsce na wolną wolę? Niestety nie!

Otóż nawet istnienie zdarzeń bez przyczyn nie powoduje, że możemy mówić o wolnej woli. Nie ma wszakże najmniejszej różnicy pomiędzy zdarzeniem, które jest całkowicie zdeterminowane przez jakąś przyczynę, a takim, które zdeterminowane w istocie nie jest, ale zdarzyło się bez jakiegokolwiek przyczyny – przypadkowo. Przecież w tej ostatniej sytuacji nie decyduje akt wolnej woli, a tylko przypadek właśnie, nad którym, rzecz jasna, żadnej władzy ani kontroli mieć nie można.

A zatem nie trzeba się zbytnio wysilać, aby obalić istnienie wolnej woli; wystarczy postawić jedno krótkie pytanie: jak mogłoby wyglądać działanie człowieka, które można by traktować jako przejaw jego wolnej woli (decyzji)? Wolności bowiem nie tylko nie da się zobaczyć, ale – co gorsza – nie można jej sobie nawet wyobrazić!

Wolność intelligibilna

Próbie pogodzenia wolności woli z ścisłą koniecznością ludzkich postępów podjął Artur Schopenhauer, powołując się m.in. na wyłożoną przez Kanta różnicę między empirycznym a intelligibilnym charakterem człowieka. Zgodnie z przekonaniem Schopenhauera, o wolności ludzkiej woli można wnioskować na podstawie posiadanego poczucia odpowiedzialności. Nie mogłoby ono bowiem powstać, gdyby uczynki nasze – pomimo iż następują z koniecznością – nie mogły być inne lub wręcz przeciwne niż są same w sobie. Istotnie uczucie to – wyjaśnia filozof – rodzi się nie tyle w odniesieniu do zachodzącego z koniecznością „czynu”, co do charakteru, z którego czyn ten wynika: „Wszystko zależy kim ktoś jest: to, co uczyni, wyniknie stąd samo przez się jako konieczny na-

¹² A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Kraków 2004, s. 81.

stępnik”¹². A co za tym idzie: nie w tym, „co się czyni”, ale w tym, „kim się jest” (czyli w charakterze), należy szukać wolności ludzkiej woli. Swoje rozumowanie Schopenhauer opiera na charakterystycznym dla całej jego filozofii kantowskim zmodyfikowanym podziale świata na Wolę i przedstawienie – tzn. zjawisko i rzecz samą w sobie. Pochodną tego podziału jest również rozróżnienie na empiryczny i intelligibilny charakter człowieka, dzięki któremu jedynie, zdaniem Schopenhauera, można pojąć „jak niezłomna konieczność naszych uczynków mimo to współistnieje z ową wolnością, o której świadczy uczucie odpowiedzialności, a dzięki której jesteśmy sprawcami naszych czynów, a czyny te nam moralnie poczytywać należy”¹³.

Relacja charakteru empirycznego i intelligibilnego rozumiana jest tutaj podobnie jak stosunek zjawiska do rzeczy samej w sobie, tzn. tak jak świat empiryczny (zjawisko) współistnieje ze światem transcendentalem jako rzeczą samą w sobie, tak bezwzględna konieczność charakteru empirycznego współistnieje z transcendentálną absolutną wolnością charakteru intelligibilnego. „Empiryczny charakter – pisze Schopenhauer – jest tak samo, jak cały człowiek, tylko zjawiskiem, jako przedmiot doświadczenia, jest więc związany z czasem, przestrzenią i przyczynowością jako formami wszelkich zjawisk i podlega ich prawom: natomiast warunkiem i podstawą tego całego zjawiska jest jego intelligibilny charakter, tzn. jego wola, jako rzecz sama w sobie, której jako takiej przysługuje bezsprzecznie także bezwzględna wolność, tzn. niezależność od prawa przyczynowości (która jest tylko formą zjawisk)”¹⁴. A zatem charakter empiryczny jest przejawem (zjawiskiem) charakteru intelligibilnego, tzn. sposobem, w jaki się manifestuje ludzkie „ja” samo w sobie. W efekcie czego wola jest co prawda wolna, ale tylko poza zjawiskiem – sama w sobie. Na poziomie zjawiska natomiast odznacza się już konkretnym charakterem, co sprawia, iż w połączeniu z określonymi pobudkami czyny muszą wpływać zeń z nieuchronną koniecznością.

„Wolność, której zatem nie można odnaleźć w *operari*, musi tkwić w *esse*”¹⁵ – stwierdza Schopenhauer. A to dlatego, że *operari* (sfera działania: zdeterminowania i nieodpowiedzialności), jego zdaniem, wtórnie wynika dopiero z *esse* (sfery bytu: wolności i odpowiedzialności). Niezadowolenie z czynu (świadomość i poczucie odpowiedzialności) zatem tylko pozornie dotyczy *operari*, właściwie zaś wypływa z będącego dziełem wolnej woli *esse* – głównej przyczyny egzystencji człowieka.

„Jednym słowem: człowiek czyni zawsze tylko to, co chce, a mimo tego czyni to koniecznie. A polega to na tym, że już jest tym, czym chce, gdyż z tego, czym

¹³ Ibidem, s. 79.

¹⁴ Ibidem, s. 79–80.

¹⁵ Ibidem, s. 80.

jest wynikiem z koniecznością wszystko, co każdym razem czyni”¹⁶. Wola więc wyprzedza jego egzystencję.

Pomijając już kwestię sensu i zasadności mówienia o rzeczach samych w sobie¹⁷, należy zauważyć, iż rozumowanie Schopenhauera opiera się na błędnym wniosku, że poczucie odpowiedzialności i niezadowolenie z czynu musi być uzasadnione, tzn. musi mu odpowiadać coś, co rozumnie i obiektywnie usprawiedliwia jego istnienie. Na tej podstawie niemiecki filozof stara się dowieść (bronić) wolności ludzkiej woli. Ale owo poczucie niezadowolenia i odpowiedzialności nie jest wcale czymś rozumnym, ponieważ spoczywa właśnie na założeniu, że czyn nie musiał zająć z koniecznością. To zaś, że człowiek uważa się za wolnego, a w rzeczywistości nim nie jest, powoduje, iż odczuwa wyrzuty sumienia i niezadowolenie z czynu, ponieważ nieustannie wmawia sobie: „mogłem wtedy postąpić inaczej”. Co więcej, jak zauważa Nietzsche, owo niezadowolenie z czynu „jest czymś, od czego można się odzwycząić; wielu ludzi nie odczuwa go wcale z powodu postępów, które je wzbudzają w wielu innych ludziach. Jest to rzecz bardzo zmienna, związana z rozwojem moralności i kultury, i istniejąca, być może, tylko przez stosunkowo krótki przeciąg historii świata”¹⁸.

Wolna wola i nauka

Czy zatem z filozoficznego punktu widzenia należy odrzucić koncepcje wolnej woli? Myślę, że jeśli powyższe wywody są prawidłowe (co do czego nie mam raczej wątpliwości), to odpowiedź brzmi twierdząco. Niemniej jednak, jak się zdaje, ów filozoficzny wniosek znajduje swoje potwierdzenie i wsparcie także w odkryciach naukowych dotyczących badań nad biologicznymi procesami zachodzącymi w ludzkim mózgu.

Czy nauka przyczynia się do odrzucenia idei wolnej woli? Znany psycholog Steven Pinker problem ten ujmuje w sposób następujący: „Według tradycyjnej koncepcji ducha w maszynie, nasze ciało zamieszkuje dusza, czy też jaźń, która wybiera zachowania wykonywane następnie przez ciało. Owe wybory nie są wymuszone wcześniejszymi zdarzeniami fizycznymi, co dzieje się na przykład

¹⁶ Ibidem, s. 81.

¹⁷ Warto tu przytoczyć cenną uwagę pochodzącą z niepublikowanych notatek Nietzschego: „Cechami rzeczy są skutki ich oddziaływania na inne »rzeczy«: jeśli usuniemy inny »rzeczy«, to rzecz przestanie mieć cechy, to znaczy nie ma rzeczy, która istniałaby bez innych rzeczy, czyli nie ma »rzeczy samej w sobie«” – F. Nietzsche, *Wola mocy*, af. 557 (cytat za: R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2001, s. 258).

¹⁸ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, af. 39, s. 46. (Na podstawie niniejszego aforyzmu powstał komentarz do przedstawionej tutaj koncepcji wolnej woli Artura Schopenhauera.)

wtedy, kiedy jedna kula bilardowa uderza drugą i posyła ją do górnej lub dolnej luzy. Idea, że nasze zachowania są wywołane czynnością fizjologiczną genetycznie ukształtowanego mózgu, wydaje się zaprzeczać temu tradycyjnemu pogładowi, utożsamiając nasze działania z automatycznym ciągiem reakcji poruszających się cząsteczek i nie pozostawiając miejsca dla autonomicznego podmiotu, który dokonuje niezależnych wyborów¹⁹.

Otóż od roku 1859, kiedy to Karol Darwin opublikował swoją teorię ewolucji, głoszącą, że ludzie wywodzą się od gatunków niższych, przy konstruowaniu teorii antropologicznych należy pamiętać o zwierzęcym dziedzictwie *Homo sapiens*. Biolodzy ewolucyjni twierdzą, że w gruncie rzeczy nie różnimy się od zwierząt, a genetycy molekularni i neurobiolodzy są zdania, iż nie jesteśmy zasadniczo odmienni od materii nieożywionej²⁰. Straciliśmy więc prawo do mówienia o człowieku jako o czymś radykalnie odrębnym od świata przyrody. Jak powiada Nietzsche:

Ongi rozniecano w sobie poczucie wyższości człowieka, powołując się na jego boskie pochodzenie: droga ta obecnie jest już zaparta, gdyż u wrót jej stoi małpa oraz inne plugawe bestye, szczerząc zmyślnie zęby, jak gdyby chciały rzec: ani kroku dalej!²¹

Niemniej jednak powszechne przekonanie, żywione nawet przez ludzi wysoko wykształconych, głosi, iż świat człowieka zasadniczo różni się od królestwa przyrody. Dlaczego? Ponieważ przypuszcza się właśnie, że w pierwszym panuje samowola wolnej woli, a w drugim konieczność. Ale to rozróżnienie jest niestety błędne. Jednym z fundamentów, na którym wspiera się ów pogląd, jest przesądzenie, że ludzie w przeciwieństwie np. do zwierząt (które działają instynktownie) dokonują swych wyborów w oparciu o rozum; i że to właśnie rozum (lub świadomość) jest ostatecznie źródłem wolnej woli. Czy pogląd ten w świetle współczesnej wiedzy jest do utrzymania? Czy decyzje rozumu faktycznie uznać można za wolne? Według mnie nie. Wolny wybór rozumu to jeden z największych i najpotężniejszych mitów panujących w ogólnoludzkiej świadomości. Wniosek ten staje się w pełni jasny, jeżeli uświadomimy sobie, że wszystkie świadome wybory rozumu zawsze dokonywane są w zależności od stopnia inteligencji i – jak mówi Nietzsche – „za każdym razem na miarę jego rozumności”²². Sama inteligencja zaś nie jest czymś, co możemy wybierać. Jak dowodzą naukowcy, inteligencja i osobowość w ogóle kształtowane są w wyniku interakcji dwóch czynników: skłonności genetycznych (przekazywanych w procesie dziedziczenia) oraz wpływów środowiskowych (kultura i wychowanie mają tu

¹⁹ S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Sopot 2005, s. 253.

²⁰ Ibidem. s. 256.

²¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. S. Wyżykowski, Warszawa 1907, af. 49.

²² Ibidem.

decydujące znaczenie)²³. Nie wchodząc w kwestie, co bardziej determinuje nasz aparat poznawczy: geny czy środowisko, trzeba zauważyć, że żaden z tych czynników w najmniejszym stopniu nie jest zależny od człowieka i jego wyborów. Jak trafnie ujął to Charles L. Brewer: „Dziedziczność rozdaje karty, a środowisko je rozgrywa”²⁴. Tak więc, jak widać, wolny wybór jest wolny tylko na pozór. Jeden z filozofów problem ten bardzo zgrabnie wyraził w postaci krótkiego aforyzmu: kamień rzucony ze skały, gdyby miał świadomość, także myślałby, że leci z wolnej woli²⁵.

Jak już zauważyli wielcy starożytności, Arystoteles i Epikur, zasadniczo każdy ludzki wybór dokonywany jest w nakierowaniu na osiągnięcie przyjemności lub uniknięcie bólu²⁶. Innymi słowy, ludzie w swoich wyborach szukają przyjemności lub bronią się przed przykrością. Można by więc wysnuć przypuszczenie, iż ostatecznie to instynkt samozachowawczy, a nie żadna wolna wola decyduje o wyborach naszego rozumu. W dalszym zaś rozrachunku przyczyną (ewolucyjną) naszych motywów jest nieuświadomione dążenie do zapewnienia genom naszych przodków przetrwania w środowisku, w którym ewoluowali. Jedną z najciekawszych analiz problematyki wolnej woli przedstawił Nietzsche w cytowanym już wcześniej 127 fragmencie *Wiedzy radosnej*. Jest on na tyle interesujący i ważny, że postanowiłem przytoczyć go tutaj w całości:

Oddziaływanie najdawniejszej religijności. – Każdy bezmyślny sądzi, że wola jest siłą jedynie działającą; chcieć, to coś niezłożonego, po prostu danego, niepo pochodnego, zrozumiałego w sobie. Jest on przekonany, że jeśli coś czyni, na przykład wymierza uderzenie, to on jest tym, co uderza i że uderzył, ponieważ chciał uderzyć. Nie widzi w tym żadnego problemu, lecz uczucie woli wystarcza mu nie tylko do przyjęcia przyczyny i skutku, ale także do wiary, że ich stosunek rozumie. Nie wie nic o mechanizmie wydarzenia i wielorakiej drobiazgowej pracy, która wprawdzie spełniona być musi, by dojść mogło do uderzenia, nie wie też o niezdolności woli w sobie do wykonania najmniejszej choćby tylko części tej pracy. Wola jest dla niego magicznie działającą siłą: wiara w wolę, jako w przyczynę skutków, jest wiarą w magicznie działające siły. Otóż pierwotnie człowiek wierzył wszędzie, gdzie widział jakieś wydarzenie, wierzył w działanie jakiejś woli jako przyczyny i jakichś poza nią osobiście chcących istot – pojęcie mechaniki było mu zgoła obce. Ponieważ jednak przez niesłuchanie długi czas

²³ Publikacje na ten temat: D.G. Meyers, *Psychologia*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2003, s. 108–148, 410–442; L.A. Pervin *Psychologia osobowości*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2002, s. 147–173; H. i M. Eysenk *Podpatrywanie umysłu*, tłum. B. Wojciszke, M. Dowhyłuk, M. Jaworski, D. Szczygieł, Gdańsk 2002, s. 138–150 i inne.

²⁴ Patrz: D.G. Meyers, op. cit., s. 146.

²⁵ A był to Spinoza. Patrz: L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie (seria II)*, Kraków 2005, s. 57.

²⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, fr. 1157b i 1172b s. 243 i 279: „bo natura zdaje się przede wszystkim unikać tego, co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne”; „wszak ludzie wybierają to, co przyjemne, a unikają tego, co przykre”. Podobnie uczy Epikur: „Wprawdzie dojrzały człowiek często przenosi za sprawą rozumnego namysłu doraźny ból nad doraźną przyjemnością, ale robi to tylko dlatego, ażeby później albo uzyskać większą przyjemność, albo też uniknąć większego bólu” – cyt. za: A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 2002, s. 181–182.

człowiek wierzył tylko w osoby (a nie w materię, siłę, rzeczy i tak dalej), przeto wiara w przyczynę i skutek stała się dlań wiarą podstawową, którą posługuje się wszędzie, gdzie się coś wydarza – i teraz jeszcze instynktownie, wskutek resztek atawizmu najstarszego pochodzenia. Twierdzenia „nie ma skutku bez przyczyny”, „każdy skutek jest znów przyczyną” wydają się uogólnieniami daleko ciaśniejszych twierdzeń: „gdzie jest działanie, tam była wola działania”, „działać można tylko na istoty chcące”, „nie doznaje się nigdy żadnego działania bez jakiegoś skutku, lecz wszystko czego się doznaje, jest pobudzeniem woli” (do czynu, obrony, zemsty, odwetu) – lecz w pryncypalach ludzkości były te i owe twierdzenia identyczne, pierwsze nie były uogólnieniami drugich, lecz drugie objaśnieniami pierwszych. – Schopenhauer ze swoim postulatem, że wszystko, co istnieje, jest tylko czymś posiadającym wolę, osadził na tronie prastarą mitologię; zdaje się, że nigdy nie przedsięwziął rozbiórki woli, ponieważ wierzył, jak wszyscy, że wszelkie chcenie jest czymś niezłożonym i bezpośrednim – gdy tymczasem chcenie jest tylko tak zręcznie zbudowanym mechanizmem, że uchodzi prawie uwagi badającego oka. Przeciwwstawiam mu te twierdzenia: po pierwsze – aby powstała wola, potrzebne jest wyobrażenie rozkoszy i przykrości. Po drugie: ażeby silną podniecie odczuć jako rozkosz lub przykrość, jest to rzeczą interpretującego intelektu, który oczywiście przeważnie jest przy tym czynny bez naszej świadomości; a jedna i ta sama podniecie może być interpretowana jako rozkosz lub przykrość. Po trzecie: tylko u istot intelektualnych istnieje rozkosz, przykrość i wola; ogromna ilość organizmów nie posiada nic podobnego.²⁷

Z genealogii wolnej woli

Zastanówmy się teraz nad tym, skąd prawdopodobnie mogła się wziąć koncepcja wolnej woli. Odpowiedź na to pytanie po części odnaleźć można już w powyższym wywodzie, lecz zagadnienie to, jak się zdaje, można jeszcze rozwinąć.

Otóż odczuwanie wolności (wolnej woli) jest związane, jak można się domyślać, z poczuciem siły i pewnego życiowego ożywienia. Mówiąc nadal w duchu nietzscheańskim: to, dzięki czemu jednostka czuje się silna, musi być także składnikiem jej wolności. A więc w czym jednostka odnajduje największe poczucie życia, największe nieskrępowanie i niezależność, w tym także czuje się najbardziej wolna. Mogą to być namiętności, obowiązek, przyzwyczajenia, wykonywanie zawodu, „sumienie logiczne”, posłuszeństwo, bunt czy poznawanie. Lecz jak powiada Nietzsche, wszyscy szukają wolności swej woli właśnie tam, gdzie najsilniej są związani: „jest to tak, jak gdyby jedwabnik szukał wolności swej woli w tym, że snuje nić”²⁸. Trudność tę bardzo dobrze można wyjaśnić, posługując się prostym przykładem. Otóż wyobraźmy sobie głęboki basen po brzegi wypełniony wodą, a następnie dwie sytuacje: w pierwszej do basenu wskakuje człowiek kompletnie nieumiejący pływać, w drugiej zaś złoty medalista olimpijski w pływaniu na 100 metrów. Który z nich będzie miał większe po-

²⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff, Kraków 2003, af. 127, s. 111.

²⁸ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecka, Kraków 2003, cz. II, af. 9, s. 136–137.

czucie swobody i niezależności? Oczywiście olimpijczyk. Ale czy będzie on bardziej wolny od swego poprzednika? Nie. Po prostu w wyniku przyzwyczajenia nie odczuwa on już ciężaru zależności; co przecież nie oznacza, że przestał on istnieć.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku procesów neurofizjologicznych zachodzących w naszych mózgach. Nie dostrzegamy ich, co sprawia, że mamy złudne poczucie wolnego wyboru. Tak samo, gdy czujemy głód, nie myślimy od razu o tym, że organizm chce być utrzymywany; to uczucie, zdaje nam się, odbywa się bez przyczyny i celu, traktuje się go jako wyodrębnione i uważa za samowolne.

Wniosek ten znajduje również swe potwierdzenie w konkretnych eksperymentach neurofizjologicznych, świadczących, iż procesy decyzyjne, które zachodzą w naszym mózgu na poziomie nieświadomym, docierają do świadomości dopiero po pewnym czasie; tak więc można powiedzieć, że świadomość niczym lustro odbija tylko – z opóźnieniem – to, co się już wcześniej wydarzyło w nieświadomości. Doświadczenie Liberta dowodzi na przykład, że „świadoma” reakcja na bodźce, tzn. taka, którą subiektywnie interpretujemy jako decyzję naszej świadomej wolnej woli, trwa o wiele krócej niż sam proces dochodzenia do świadomości (uświadomienia sobie) danych zmysłowych (wynoszący około 0,5 sekundy). Oznacza to więc, że reakcje (decyzje), które zachodzą na poziomie nieświadomym, w introspekcji „racjonalizowane” są wtórnie (*post factum*) jako autonomiczne i niezdeteminowane działanie wolnej woli (świadomego podmiotu).

Inny eksperyment, wykonany przez Kornhubera, polegał na tym, że podłączony do elektroencefalografu (EEG) badany miał w dowolnym, wybranym przez siebie momencie podjąć decyzję o zgięciu palca u ręki i od razu po tym rzeczywiście to uczynić. Otóż, jak wiadomo, od podjęcia decyzji do jej realizacji mija co najmniej ułamek sekundy. Co ciekawe, u badanego nasiloną aktywność określonych rejonów w mózgu (odpowiadających za procesy decyzyjne) pojawiła się aż 1,5 sekundy przed zgięciem palca. A zatem: decyzja o zgięciu palca zaistniała w mózgu badanego o ponad sekundę wcześniej, zanim w ogóle trafiła do jego świadomości. Badany uznawał jednak tę decyzję za własną, traktując ją jako przejaw swojej niczym niezdeteminowanej wolnej woli. Rzecz jasna badający, obserwując EEG, mógł z wyprzedzeniem w stosunku do badanego dowiedzieć się o postanowieniu tego ostatniego; inaczej mówiąc, świadomość badającego wiedziała wcześniej to, co za moment uczyni wolna wola badanego. Okazuje się zatem, że świadoma wolna wola nie jest ani świadoma, ani wolna. Świadomość nie bierze udziału w podejmowaniu decyzji, a jedynie *post factum* dowiaduje się o ich zaistnieniu, tzn. o tym, co wcześniej już wydarzyło się na poziomie biologicznym (nieświadomym)²⁹. W tym kontekście świadoma wolna wola nie tylko

²⁹ Powyższe przykłady zaczerpnięte zostały z książki B. Korzeniewskiego, *Od neuronu do (samo)świadomości*, Kraków 2005, s. 97–98.

nie jest potrzebna do wyjaśnienia takich aspektów, jak myślenie, działanie czy podejmowanie decyzji, gdyż – jak mówi Nietzsche – „niczego nie porusza, a zatem niczego nie wyjaśnia”, a jedynie towarzyszy zdarzeniom, wręcz w ogóle nie ma w nich na nią miejsca (i równie dobrze mogłoby jej nie być!).

Tak więc skąd wzięła się idea wolnej woli? Stąd właśnie: doświadczenia takie, jak zależność i stopień oraz niezależność i ochota do życia, człowiek przenosi w ostateczną „dziedzinę metafizyczną”. Poczucie siły i niezależności błędnie utożsamione zostaje z wolną wolą, zależność i stopień zaś z brakiem tejsze: „poczucie radości i cierpienia, wzniosłość nadziei, śmiałość pożądań, potęga nienawiści są przynależnością panujących i niezależnych, podczas kiedy poddany niewolnik żyje w ucisku i otepieniu – nauka o wolności woli jest wynalazkiem stanów panujących”³⁰ – puentuje niemiecki filozof przyszłości.

Konsekwencje

Na koniec chciałbym krótko zastanowić się nad konsekwencjami, jakie mogą wyniknąć z odrzucenia idei wolnej woli. Na temat implikacji związanych z obaleniem wolności woli można by na pewno napisać nie jedną książkę, ja natomiast pragnę przedstawić tylko te, które uważam za najważniejsze. Cóż zatem się okazuje, jeżeli dochodzimy do wniosku, że nie jesteśmy panami swoich czynów, a nasza wolność jest tylko pozorem? Jednym z najdonioślejszych rezultatów takiego stanowiska jest stwierdzenie, że życie nasze, używając metafory, jest jak utwór muzyczny, w którym wszystkie nuty są już zapisane.

Najkrócej mówiąc: *przyszłość to historia* – przytaczając motto jednego z filmów fantastycznonaukowych³¹. Odrzucając przekonanie, że nasze działania są wybierane przez „ducha zamieszkującego maszynę”, musimy się zgodzić także i na to, że wszystkie ludzkie czyny (złe czy dobre) są wytworem układów poznawczych i emocjonalnych w mózgu. A w związku z tym nie mogą być one dłużej traktowane jako akt wolnego wyboru, lecz jako dzieło zdeterminowanego układu poznawczego, odbiegającego od normy lub nie. I wobec tego, co bardzo znamienne, nie można już pod pojęcie sprawiedliwości podciągać tego, co zwykle uchodzi za „sprawiedliwość karzącą i nagradzającą”; jeżeli sprawiedliwość rozumiana jest jako oddanie każdemu tego, co mu się należy.

Ten bowiem, którego się karze, na karę nie zasługuje; używa go się tylko jako środka dla odstraszenia innych na przyszłość od pewnych postępów; i ten, którego się nagradza, na tę nagrodę nie zasługuje: **wszak nie mógł on postąpić inaczej, niż postąpił**. Dlatego nagroda posiada tylko znaczenie zachęty dla niego i innych, żeby tym sposobem stworzyć motyw dla

³⁰ F. Nietzsche, *Wędrowiec...*, cz. II, af. 9, s. 136–137.

³¹ Mam tu na myśli film w reżyserii T. Gilliana pt. *Dwanaście małp*.

czynów późniejszych; pochwałę wykrzykuje się biegnącemu w szrankach, nie temu, który stanął u mety. Ani kara, ani nagroda nie są czymś, co się komuś należy jako jego; udziela się ich ze względów pożyteczności, chociaż sprawiedliwie nie mógłby on do nich rościć pretensji.³²

Nie potrzeba także wielkiego wysiłku intelektualnego, żeby zrozumieć, iż powyższe stanowisko jest jednym z największych działań, jakie można wytoczyć przeciw religii. Unicestwione ostatecznie zostają tutaj koncepcje grzechu jako przewiny wobec Boga czy też zbawienia i potępienia jako kary lub nagrody bożej³³.

Blask nowej Ewangelii zwie się – konieczność!

Literatura

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.
- Eysenk H. i M., *Podpatrywanie umysłu*, tłum. B. Wojciszke, M. Dowhyluk, M. Jaworski, D. Szczygieł, Gdańsk 2002.
- Hollingdale R.J., *Nietzsche*, tłum. W. Jeżewski, PIW, Warszawa 2001.
- Kant I., *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica” 1988, nr 3.
- Kotakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie (seria II)*, Kraków 2005.
- Korzeniewski B., *Od neuronu do (samo)świadomości*, Prószyński i S-ka, Kraków 2005.
- Krokiewicz A., *Hedonizm Epikura*, Aletheia, Warszawa 2002.
- Meyers D.G., *Psychologia*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2003.
- Nietzsche F., *Jutrzenka*, tłum. L.M. Kalinowski, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Nietzsche F., *Ludzkie arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, GWP, Sopot 2005.
- Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Zielona Sowa, Kraków 2004.

³² F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, af. 105.

³³ Oczywiście problematyce religijnej w tym kontekście należałoby poświęcić osobną pracę. Nie jest ona właściwym przedmiotem moich rozważań, dlatego w niniejszym artykule tylko o niej wspominam.