

Andrzej Nowakowski

Krytyka klasycznego kompatybilizmu

Słowa kluczowe: *kompatybilizm, wolność, przyczynowość, podmiot, działanie, sztuczki semantyczne*

1. Wstęp

Tak zwany „problem wolności i determinizmu” można wyrazić na wiele sposobów – słowa „determinizm” i „wolność” mają wiele znaczeń, które można kombinować ze sobą tak, że pod jednym nagłówkiem wygeneruje się wiele sformułowań tego samego problemu, albo nawet wiele różnych problemów. Może to prowadzić do nieporozumień i czysto słownych sporów, których lepiej byłoby uniknąć, opisując możliwie dokładnie, jak się ów problem rozumie.

Przedstawiam więc problem w moim wydaniu, jednym z wielu możliwych, zależnie od interpretacji kluczowych terminów. Nie jest ono bynajmniej oryginalne; śmiem nawet przypuszczać, że jest jak najbardziej tradycyjne – mówię „moje” w sensie „przyjęte w tym artykule”.

Za „determinizm” odpowiada teza:

Zasada przyczynowości

Każda zmiana jest spowodowana przez inną zmianę.

Za „wolność” (częściowo) teza:

Zasada niezależności

Jeżeli istnieje wolność, to przynajmniej niektóre zmiany nie są spowodowane przez inne zmiany.

Z koniunkcji tej zasady z następną:

Zasada wolności

Istnieje wolność.

wynika wniosek:

Przynajmniej niektóre zmiany nie są spowodowane przez inne zmiany.

Koniunkcja tej ostatniej tezy z zasadą przyczynowości daje sprzeczność:

Zła teza

Każda zmiana jest spowodowana przez inną zmianę i przynajmniej niektóre zmiany nie są spowodowane przez inne zmiany.

Jeżeli przy tym uznajemy, że:

Zasada sprzeczności

Wszystkie zdania sprzeczne są fałszywe

to dochodzimy do wniosku, że mamy (przynajmniej częściowo, w tym fragmencie) fałszywy obraz świata. Ponieważ naszym celem poznawczym jest prawdziwy obraz świata, mamy problem.

Najprostszym sposobem wybrnięcia z niego jest wymiana logiki. Można by np. odrzucić zasadę sprzeczności: skorzystać z podpowiedzi Grahama Priesta¹ i postarać się uzasadnić, że mamy tu do czynienia ze zdaniem sprzecznym, które jest prawdziwe. Jednak ten najprostszy sposób jest najmniej satysfakcjonującym sposobem. Prawdziwe sprzeczności Priesty są zarazem fałszywe, więc nie byłoby to pełne zwycięstwo. Poza tym majstrowanie przy logice jest nazbyt uniwersalnym, a przez to i trywialnym środkiem „rozwiązywania” problemów, by warto było po nie sięgać.

Inny sposób – bodajże najczęściej stosowany w teoriach filozoficznych – to odrzucenie zasady wolności. Mamy wprawdzie poczucie, że jesteśmy wolni,

¹ Zob. Priest 2000, s. 305–319.

ale to jest jedno z wielu naszych złudzeń. W istocie jesteśmy automatami, jak nasze urządzenia, np. odkurzacze. Wprawdzie świadomymi, jednak to nie ma realnego znaczenia dla naszego postępowania, dla naszych losów w świecie. Nasze myśli są skutkami przyczyn leżących daleko poza nami – właściwie wcale nie są „nasze”. W tej sytuacji zła teza nie wynika, możemy racjonalnie uznawać ten fragment obrazu świata za prawdziwy.

Analogiczny efekt można osiągnąć odrzucając zasadę przyczynowości lub osłabiając ją do postaci „tylko niektóre...”. Sposób ten jest stosowany rzadko, poza tym generuje on kolejne, trudne problemy. Istnienie przypadku – zmian losowych – nie jest wcale lepszym gruntem dla istnienia wolności niż powszechna przyczynowość. Odrzucając ją lub osłabiając, trzeba mieć pomysł na to, jakie relacje wprowadzić na jej miejsce.

2. Niezależność

Miano „kompatybilizmu” nadaje się stanowisku, które usiłuje uniknąć przyjęcia złej tezy, utrzymując i zasadę wolności, i zasadę przyczynowości – według hasła „wolność jest zgodna z determinizmem”². Kompatybilizmem „klasycznym” nazywa się stanowiska w sprawie wolności zajęte przez J. Locke’a, Th. Hobbesa i D. Hume’a oraz podobne do nich koncepcje współczesne³. Sprzeczności unika się tu odrzucając zasadę niezależności. Muszę więc, zanim przejdę do omówienia poszczególnych teorii kompatybilistycznych, poświęcić kilka zdań objaśnieniu tej właśnie zasady.

Pochodzi ona z pewnej wizji podmiotu działania, jest jej częściową wykładnią metafizyczną. Przypuszczalnie bardzo niewiele naszych zachowań, o ile w ogóle są takie, jest wolnych czy – można też tak to ująć – jest zachowaniami nas samych jako wolnych podmiotów. Przeważają odruchy, automatyzmy, doraźne reakcje na doraźne bodźce. Zdarza się jednak, że – nieraz po długich i trudnych rozważaniach – podejmujemy racjonalne decyzje i działamy na ich podstawie: robimy to, co zdecydowaliśmy zrobić.

To właśnie działania wykonane na mocy decyzji są kandydatami – być może nawet jedynymi – do miana „wolnych”. Powód jest prosty: decyzje opieramy na rozważeniu racji (jak gdyby argumentów za i przeciw danemu działaniu – decyzja jest zawsze aktem wyboru), przy czym zdarza się, a przynajmniej taka sytuacja jest do pomyślenia, że między racjami panuje równowaga, a decyzje i tak są podejmowane.

² „Kompatybilizmem” nazywa się też analogiczne stanowisko w sprawie odpowiedzialności moralnej. Nie będę nim się tu zajmował.

³ Zob. Kane 2005, s. 13–14.

Lepiej zaznać przyjemności niż nie zaznać jej.
 Zjeść ciastko to zaznać przyjemności, nie zjeść to jej nie zaznać.
 Zatem lepiej zjeść ciastko niż go nie zjeść.

Lepiej nie utyc niż utyc.
 Zjeść ciastko to utyc, nie zjeść to nie utyc.
 Zatem lepiej nie zjeść ciastka niż je zjeść.

Gdyby zawsze jedna ze stron miała przewagę, to można by uznać, że racje (lub wyniki ich „ważenia”) są przyczynami decyzji. Ponieważ jednak zdarza się – a przynajmniej jest do pomyślenia – równowaga racji, nie można przyjąć, że związek między racjami a decyzją jest przyczynowy.

Wolny podmiot przede wszystkim powinien być podmiotem. Jednak gdy wszystkie relacje prowadzące do działania są przyczynowe, podmiot nie istnieje. W każdym razie nie taki, jakim go (a więc samych siebie) pojmujemy: skończony, mały podmiot zabiegający działaniami o swe przetrwanie. Jest to co najwyżej Wielki Podmiot, z jednej strony ograniczony bieżącym działaniem, z drugiej – nieograniczony niczym: będący monstrualnym, być może nieskończonym łańcuchem przyczynowym, rozciągającym się poprzez przestrzeń i czas daleko, stanowczo dalej, niż zwyczajni „my” jesteśmy w stanie sięgnąć. Można to ująć w postaci tezy:

Zasada Wielkiego Podmiotu

Jeżeli S jest podmiotem danego działania i jeżeli wszystkie składniki S powodujące to działanie są bezpośrednimi lub pośrednimi skutkami przyczyn znajdujących się poza S , to wszystkie te przyczyny są również składnikami S .

Inaczej: nie ma żadnej racji za tym, by cokolwiek z powodującego dane działanie łańcucha przyczynowego wyróżnić jako podmiot tego działania, podzielić ów łańcuch na podmiot i resztę. Gdzie jest początek danego działania? Gdzieś w przestrzeni i przeszłym już czasie, daleko poza tym czymś, co uważamy za „siebie”. To nie *ja* jestem podmiotem działania, ono nie jest „moje”. Natomiast o bezprzyczynowych początkach działań można myśleć jako o naturalnych granicach podmiotów – z jednej strony. Z drugiej strony granice są niewyraźne: podmiot „kończy się” tam, gdzie kończą się jego działania i skutki tych działań, stopniowo wygaszane przez inne wydarzenia.

Bezprzyczynowe zdarzenia z zasady niezależności to nasze decyzje. Decydując i działając na podstawie tych decyzji, tworzymy i utrzymujemy swą podmiotowość. Wygląda więc na to, że jeśli zasada niezależności nie jest prawdziwa, to nie możemy być podmiotami, chyba że jako absurdalne Wielkie Podmioty, swoimi granicami sięgające nawet granic wszechświata. Albo jesteśmy automatami, wolność nie istnieje, ściśle rzecz biorąc, nie ma żadnych

nas. Jak więc można twierdzić – jak to musi robić kompatybilizm – że nie ma bezprzyczynowych zmian, ale wolność istnieje?

Jeden sposób narzuca się sam i jest dość łatwy w zastosowaniu. Można mianowicie odpowiednio zdefiniować „wolność” lub „przyczynowość”. Jest to tym łatwiejsze, że słowa te – tak samo jak np. „sprawiedliwość”, „szczęście”, „kultura” – należą do notorycznie niejasnych, mają wiele znaczeń i sposobów użycia, różnie przez różnych ludzi akceptowanych i odrzucanych. Można więc, nie narażając się na powszechny sprzeciw, przyjąć takie znaczenie „wolności”, by utrzymywać, że zgadza się ono z przyczynowością w stosownie dobranym znaczeniu „przyczynowości”.

Jaskrawym przykładem takiego podejścia⁴ jest rozumowanie G.E. Moore’a. Problem wolności i determinizmu opisuje on następująco:

Jeżeli wszystko ma przyczyny, to *S* nie mógłby postąpić inaczej, niż postąpił.

Jeżeli *S* jest wolny, to *S* mógłby postąpić inaczej, niż postąpił.

Wszystko ma przyczyny.

S jest wolny.

Zatem *S* nie mógłby i mógłby postąpić inaczej, niż postąpił⁵.

Sprzeczność – twierdzi Moore – jest pozorna, ponieważ słowo „mógłby” występuje tu w różnych znaczeniach.

Mamy takie znaczenie słowa „mógłby”, przy którym fakt, że często mogliśmy byli uczynić coś, czego nie uczyniliśmy, da się doskonale pogodzić z zasadą, że wszystko ma przyczynę⁶.

Jeżeli da się tym znaczeniom należny im wyraz graficzny (różnym znaczeniom – różne napisy), np. „mógłby₁” i „mógłby₂”, to pozór sprzeczności znika.

Rozumowanie Moore’a

Jeżeli wszystko ma przyczyny, to *S* nie mógłby₁ postąpić inaczej, niż postąpił.

Jeżeli *S* jest wolny, to *S* mógłby₂ postąpić inaczej, niż postąpił.

Wszystko ma przyczyny.

S jest wolny.

Zatem *S* nie mógłby₁ i mógłby₂ postąpić inaczej, niż postąpił.

Jak widać, konkluzja nie zawiera sprzeczności. Znaczenie „mógłby” wyrażone przez „mógłby₁” zazwyczaj występuje w takich kontekstach jak „mógłbym

⁴ Jego ideologię bez ogródek wyłożył R.E. Hobart – wszystko jest sprawą odpowiedniej „analizy” słów. Zob. Hobart 1934, s. 1–3.

⁵ Moore 1980, s. 134–135.

⁶ Tamże, s. 141, zob. też s. 144.

przejsć kilometr w godzinę, a nie mógłbym w sekundę”, „kot mógłby wejść na drzewo, a pies nie mógłby” itp. Chodzi tu o możliwości określone przez zgodność z prawami przyrody, a zapewne też z prawami logiki. Prawdą jest więc, że gdy S zrobił d , to nie mógłby₁ postąpić inaczej, niż postąpił⁷.

Znaczenie „mógłby” wyrażone przez „mógłby₂” typowo występuje w kontekstach takich jak „mógłbym przejsć kilometr w godzinę i mógłbym nie przejsć kilometra w godzinę” – przejścia kilometra w sekundę oraz kotów i psów to nie dotyczy. „Mógłbym₂ zrobić to a to” znaczy tyle, co „zrobiłbym to, gdybym tak zdecydował”. Prawdą jest więc, że gdy S zrobił d , to mógłby₂ postąpić inaczej, niż postąpił⁸.

Czy S mógłby zdecydować inaczej, niż zdecydował? Jeśli zakładamy obojętowanie zasady przyczynowości, to same akty decydowania są też ogniwami łańcuchów przyczynowych. Okazuje się jednak, że i tu „mógłby” jest wieloznaczne, przy czym dwa znaczenia są takie, że twierdzenie, iż można zdecydować inaczej, nie wchodzi w sprzeczność z zasadą przyczynowości.

Zgodnie z pierwszym z nich, S mógłby₃ zdecydować zrobić d , gdyby (analogicznie do „mógłby₂”) zdecydował podjąć decyzję, żeby zrobić d . Zgodnie z drugim, S mógłby₄ zdecydować zrobić d , gdyby nikt nie mógł wiedzieć, że S nie zdecyduje zrobić d . Jeśli zatem formułując problem, postąpimy starannie i użyjemy różnych słów dla różnych znaczeń, otrzymamy najwyżej koniunkcje: „ S nie mógłby₁ i mógłby₃ zdecydować d ” oraz „ S nie mógłby₁ i mógłby₄ zdecydować d ”, w których sprzeczności nie ma⁹.

Moore założył, że znaczenie słowa „wolny” jest związane z „mógłby₂”, a nie z „mógłby₁”. Założył też, że „mógłby₁” nie jest podrzędne względem „mógłby₂” – w przeciwnym razie sprzeczność i tak by się pojawiła. Ponadto określił znaczenia „mógłby₃” i „mógłby₄” w taki sposób, że pierwsze prowadzi w nieskończoność, a według drugiego czyjaś możliwość podejmowania decyzji jest pewnym niedostatkiem powszechnej wiedzy. Przyjął to wszystko mocą dekretu – bo jak mógłby zrobić inaczej? Zupełnie jałowe byłoby wchodzenie w dyskusję, czy faktycznie istnieją takie znaczenia, czy takie a nie inne są relacje między nimi, bo każdy jest tu świadkiem i sędzią we własnej sprawie.

Sprzeczność została zlikwidowana, lecz za prawdziwie lichwiarską cenę. Sięgając po groteskową metodę mnożenia znaczeń, można spacyfikować każdy problem, można udowodnić, że psy śpiewają, kanarki szczekają i co tylko komu się spodoba. Rozwiązanie Moore’a jest zabiegiem trywialnym. Aby być interesującym, kompatybilizm nie może być tylko sztuczką semantyczną; oczekujemy zaangażowania bardziej ambitnych środków.

⁷ Tamże, s. 137–138.

⁸ Tamże, s. 131–133.

⁹ Tamże, s. 145–147.

3. Kompatybilizm bezczelny

Teza Quine'a

Działanie d podmiotu S jest wolne wtw motywy S są ogniwem łańcucha przyczynowego d .

To, czy motywy S są skutkami przyczyn, które nie są motywami ani innymi składnikami S , jest bez znaczenia¹⁰. Zgodność wolności z determinizmem w świetle tej tezy jest więcej niż oczywista, jednak S jest tu Wielkim Podmiotem – teza Quine'a nie stosuje się do nikogo z nas, nie o naszą wolność tu chodzi.

Nie wiadomo, dlaczego akurat motywy mają być tym ogniwem łańcucha przyczynowego, którego obecność przesądza o wolności działania, dlaczego np. to nie ruch ciała jest tym elementem. Działanie spowodowane przez motywy działającego jest wolne, a spowodowane przez coś innego, nie jest. Jaka to szczególna „wolnościotwórcza” relacja zachodzi między działaniem a motywami, a nie zachodzi między nim a innymi elementami świata? Część odpowiedzi zapewne jest następująca: jeśli to ma być działanie S -a, to podmiotem je inicjującym powinien być on lub przynajmniej jakiś jego element, a nie świat czy element świata poza nim. A dlaczego tym elementem powinien być akurat motyw, a nie co innego?

Wyraźne jest tu założenie, że motywy są przyczynami działań, a nawet, że aby coś było działaniem, musi być spowodowane przez motywy właśnie. Charakterystyczne, że nie ma tu mowy o rozważaniach i decyzjach – jak gdyby nie istniały. Istotna jest tylko relacja motyw-działanie. Ktoś dręczony pragnieniem znajduje wodę i pije – bez wagi racji i bez decydowania – popychany tym pragnieniem, porwany koniecznością picia. Taki jest obraz każdego działania, jakby nie istniała racjonalność, jakby funkcjonowanie człowieka nie różniło się od funkcjonowania dżdżownicy, ćmy czy kijanki. Według tej teorii, każde zachowanie jest wolne, bo każde ma jakiś motyw (świadomy lub nie); nie są wolne najwyżej pozbawione motywów poruszenia ciała, jak odruch kolanowy, konwulsje czy dreszcze.

Wskazanie motywu jako czegoś wyróżniającego podmiot nie może być skuteczne, ponieważ nie może chodzić tu o jakikolwiek motyw błakający się gdzieś w świecie, tylko o motyw tego właśnie a nie innego podmiotu – czyli podmiot musi już być wyróżniony. Widać więc, że w ramach tej teorii, jeśli

¹⁰ „Czyn jest wolny w takim stopniu, w jakim motywy lub pobudki działającego są ogniwem łańcucha przyczynowego tego czynu. Motywy lub pobudki mogą być tak mocno zdeterminowane, jak tylko uzna się to za stosowne!”, Quine 1995, s. 40. „Motywy lub pobudki” – w oryginale *motives or drives*, co wyraźnie wskazuje, że nie chodzi tu o racje ani decyzje.

w ogóle ma być mowa o podmiocie, to może być nim tylko Wielki Podmiot (w skrajnej postaci – cały świat).

Ten rodzaj kompatybilizmu zasługuje na miano „bezczelnego”, ponieważ „rozwiązuje” problem przez ostentacyjne zlekceważenie go. Motywy są skutkami łańcuchów przyczynowych rozciągających się do początku historii wszechświata lub w nieskończoność, działanie jest skutkiem motywów i jest wolne, bo jest skutkiem motywów. Dlaczego nie?

Każdą próbę krytyki, jak to oskarżenie o bezczelność, można łatwo odeprzeć utrzymując, że oskarżający próbuje narzucić własne, specyficzne rozumienie „wolności”, że „wolność” może być i faktycznie jest przez bardzo wielu rozumiana tak, jak w rzekomo beczelnej tezie. Sama teza okazuje się – przynajmniej częściową – definicją „wolności” i tautologią, cóż jednak w tym złego? Przecież prawda analityczna to porządny argument.

Dochodzimy więc do swoistego pata – słowo przeciwko słowu, definicja przeciw definicji i żadnej instancji, do której można się odwołać, by przesądzić sprawę. Każda ze stron skazana jest na uprawianie imperializmu semantycznego. Dlaczego rozumieć przez „wolność” raczej to niż coś innego? Nie ma odpowiedzi na to pytanie.

Alfred Ayer próbował wybrnąć z tej trudności, zalecając, by używać słowa „wolność” w zwyczajnym sensie. Jednak nie wyjaśnił, dlaczego akurat w zwyczajnym, ani który z sensów jest tym „zwyczajnym” i dlaczego akurat ten¹¹. Poza tym zwyczajne sensy bywają tak różnorodne i mgliste – tak jest i w tym wypadku – że nietrudno jako zgodne z nimi podać, cokolwiek tylko przyjdzie do głowy. Gdy filozof wybiera się na poszukiwania „zwyczajnego” sensu – nieważne, jaką obierze metodę poszukiwań – tym, co znajduje, jest zawsze po prostu jego własny sens, bardzo często różny od zwyczajnych sensów znalezionych przez innych filozofów.

Jeżeli sens, w którym Quine używał słowa „wolność”, rzeczywiście jest zwyczajnym sensem, to zwyczajny sens jest nieinteresujący, a zakładające go rozwiązanie problemu wolności i determinizmu nie tyle jest rozwiązaniem, co bezceremonialnym unikiem.

Irytujące jest, że nie ma tu możliwości udowodnienia niczego. Uwaga o byciu nieinteresującym jest nieusuwalnie subiektywna i jako taka nie liczy się jako argument. Tak samo kwestia, czy jest to zwyczajny sens, czy nie jest – nie mamy obiektywnych sposobów dostępu do zwyczajnych sensów, a jeśli nawet mamy, to nie potrafimy (obiektywnie) wykazać, że w danej sprawie to one właśnie zostały zastosowane; wartość argumentacyjna powoływania się na zwyczajne sensy jest żadna. Każdy znajdzie tu coś dla siebie i każdy może uprzeć się, że to jest właśnie tym, o co „naprawdę” chodzi. Docieramy

¹¹ Ayer 1954, s. 276.

tu do punktu, w którym czujemy, że brakuje nam kryterium odróżniającego argument będący tylko sztuczką słowną od będącego rzetelnym rozwiązaniem.

Sądzę, że zamiast bić głową o mur, trzeba się z tym pogodzić. Niczego w tej sprawie dowieść się nie da. Na bezczelność jedynym skutecznym środkiem jest też bezczelność: zamiast walczyć – ignorować. Temu nie da się zaprzeczyć: istnieje taki sens „wolności” – być może nie „zwyczajny”, to obojętne – w którym wolność, przynajmniej na pierwszy rzut oka, nie jest zgodna z determinizmem. Interesuje nas kompatybilizm, który przyjmuje ten właśnie sens i który potrafi wykazać, że niezgodność wolności z determinizmem występuje *tylko* na pierwszy rzut oka, że głębiej, pod powierzchnią pozorów, panuje zgoda. Taki kompatybilizm jest przedsięwzięciem ambitnym, które – gdyby zostało zrealizowane – zasłużyłoby na miano „odkrycia”, i to wybitnego. Kompatybilizm będący tylko deklaracją pewnego sensu „wolności” – jak sens Quine’a – zasługuje na zignorowanie.

4. Kompatybilizm chceń

Teza Locke’a

*S jest wolny wtw S robi to, co chce*¹².

Wynika stąd, że jeśli *S* robi coś, czego nie chce robić, i że jeśli nie robi czegoś, mimo że chce, to nie jest wolny. Jeśli nie chcę napić się wody, ale piję, bo tak zdecydowałem, to nie jestem wolny. Jeśli bardzo chcę zapalić papierosa, ale nie palę, bo zdecydowałem rzucić palenie, to też nie jestem wolny. Sam powiedziałbym coś przeciwnego: że właśnie wtedy, gdy postępuję wbrew chceniu, bo tak zdecydowałem – gdy „zmuszam się” do czegoś – w szczególnie wyraźny sposób realizuję swą wolność i podmiotowość. A postępując zgodnie z chceniem – jeśli nie poprzedzam działania decyzją – jestem tak wolny jak chorągiewka na wietrze. Teoria Locke’a „wolnymi” nazywa niewolników swoich chceń. Nie uwzględnia konfliktów chceń i pomija proces decydowania.

Dzisiejszy kontynuator tej idei Locke’a, Józef Bremer, ujmuje rzecz następująco:

Być wolnym w sensie kompatybilistycznym to po prostu być zdolnym do działania zgodnie z własnymi życzeniami lub pragnieniami – „mógłbym był działać inaczej”. Nie być wolnym to być niezdolnym do realizacji własnych celów. Wolność, w warunkowym ujęciu, jest

¹² „Każdy wolny jest o tyle, o ile własnym postanowieniem czy wyborem przedkładając to, że działanie nastąpi, nad to, że nie nastąpi, albo przeciwnie, może spowodować, że pewne działanie rzeczywiście nastąpi albo nie nastąpi”. Z kolei „takie przedkładanie (...) pewnego działania nad zaniechanie go jest chceniem tego działania”, Locke 1955, s. 333.

kwestią tego, czy czynię to, co chcę. Chciałem się napić herbaty i tak uczyniłem. Powiedzenie, że byłem także wolny i mogłem napić się kawy, znaczy po prostu, że napiłbym się kawy, gdybym zechciał¹³.

Widać stąd, że ta koncepcja wolności zakłada teorię działania przypominającą freudowską teorię racjonalizacji – cokolwiek robię, to robię z powodu jakiegoś chcenia, choćby ukrytego przede mną samym. Jeśli robię coś wbrew chceniu, to tylko wtedy, gdy mam inne, silniejsze chcenie, z którego najwyżej nie zdaję sobie sprawy; gdy coś zrobiłem, niechybnie tego właśnie chciałem, decyzje nie istnieją. Jeżeli S zrobił d , to S chciał zrobić d – to jest uznane za prawdę analityczną.

Przyпускаjąc, że za powstanie tej koncepcji odpowiedzialne jest poczucie swobody, zadowolenia czy ulgi towarzyszące działaniom zgodnym z chceniami. Z drugiej strony, gdy nie robimy tego, czego chcemy, albo robimy coś wbrew chceniu, czujemy się „skrępowani” (nie czujemy się wolni w jednym ze zwyczajnych sensów „wolności”).

Nie potrafimy chyba powiedzieć, jak można by wyobrazić sobie kogoś bardziej wolnym od tego, kto może czynić, co chce¹⁴.

Przyroda – dawca chceń – nagradza nas za ich realizację i karze za jej brak. Folgując chceniom, czujemy się dobrze, postępując mimo lub wbrew nim – źle. Z krowami dzieje się tak samo.

Podmiot Locke’a-Bremera nie tyle może, co musi czynić, co chce. Chcenia pojawiają się w nas w wyniku oddziaływań przyczynowych reszty świata.

To więc jest oczywiste, że w każdym przypadku, gdzie zjawia się przed człowiekiem możliwość działania, nie jest wolny chcieć albo nie chcieć¹⁵.

A skoro nie istnieją decyzje, skoro działanie jest prostym skutkiem aktualnego chcenia, to – kontynuując ostatnio cytowaną myśl – podmiot nie jest wolny działać albo nie działać. Przypisanie nam wolności opiera się tu wyłącznie na skojarzeniach: chcenie – działanie – przyjemne poczucie swobody.

Teza Frankfurta (I)

1. S ma wolność działania wtw S ma wolność robienia tego, co chce robić.
2. S ma wolność woli wtw S ma wolność chcenia tego, czego chce chcieć¹⁶.

¹³ Bremer 2013, s. 57.

¹⁴ Locke 1955, s. 333.

¹⁵ Tamże, s. 335.

¹⁶ „Wolność działania jest (...) wolnością robienia tego, co się chce. Analogicznie więc, zdanie mówiące, że osoba dysponuje wolnością woli, znaczy (...), że dysponuje ona wolnością pragnienia tego, czego chce pragnąć. Dokładniej mówiąc, znaczy to, że ma ona wolność chcenia tego, czego pragnie chcieć, czy też posiadania woli, jaką zechce. Tak jak odpowiedź

„Wolność” została określona przez „wolność”, więc albo mamy tu do czynienia z *idem per idem*, albo z czterema różnymi „wolnościami” – dwoma definiowanymi i dwoma definiującymi, lecz nie zdefiniowanymi dalej. W każdym razie sytuacja jest nadzwyczaj niejasna, dlatego dokonam pewnego uproszczenia i do dalszych rozważań przyjmę następującą formułę:

Teza Frankfurta (II)

1. Działanie *S-a* jest wolne wtw *S* robi to, co chce.
2. Wola *S-a* jest wolna wtw *S* chce tego, czego chce chcieć.

Teza (II)-1 jest bliźniacza wobec tezy Locke’a i nie wymaga osobnego omówienia. Różnica jest kosmetyczna, bo wolne działanie jest działaniem wolnego podmiotu, a podmiot danego działania jest wolny, gdy to działanie jest wolne.

Nowością jest (II)-2 – określenie wolności woli. „Wolą” nazywa Frankfurt chcenie pewnego działania powodujące jego wykonanie („efektywne chcenie pierwszego rzędu”). Chcę napić się wody i piję dlatego właśnie, że mam to chcenie, a nie z jakiegoś innego powodu – wtedy jest ono moją wolą¹⁷. To, czy ta wola jest wolna, czy nie, zależy od spełnienia kolejnych, bardziej subtelnych warunków (choć zwrot „wolna wola” wydaje się pleonazmem, Frankfurt zakłada podział woli na wolną i niewolną¹⁸).

Mogę chcieć pewnego chcenia dla samego tego chcenia – chcieć, żeby chciało mi się napić wody bez żadnych dalszych konsekwencji: mogę być obojętnym wobec samego picia wody albo nawet nie chcieć jej się napić, lub chcieć się nie napić (mogę mieć chcenie drugiego rzędu posiadania nieefektywnego chcenia pierwszego rzędu). Mogę też chcieć, żeby chciało mi się napić wody po to właśnie, żeby jej się rzeczywiście napić, np. cierpię na brak łaknienia, ale rozumiem, że powinienem pić, i w ten sposób próbuję się ratować. W tym wypadku mam chcenie drugiego rzędu posiadania efektywnego chcenia pierwszego rzędu, czyli chcenie posiadania takiej a takiej woli (mam „akt woli drugiego rzędu”)¹⁹. Dlatego treść (II)-2 można też wyrazić mówiąc, że wola *S-a* jest wolna, gdy *S* chce, żeby była taka właśnie, jaka jest. Widać

na pytanie o wolność jakiegoś działania podejmowanego przez podmiot zależy od tego, czy jest to działanie, które chce on podjąć, tak samo kwestia wolności jego woli zależy od tego, czy jest to wola, którą chce on mieć”, Frankfurt 1997, s. 33.

¹⁷ Tamże, s. 23–25.

¹⁸ Nie jest to odosobniony przypadek; przypuszczam, że sprawa już tak się zagmatwała, iż zatraciliśmy orientację, czy coś jest lapsusem językowym, czy jeszcze nie jest. Józef Bremer np. nadał książce tytuł: *Czy wolna wola jest wolna*, jak gdyby pytał, czy silnik czterosurowy jest czterosurowy.

¹⁹ Frankfurt 1997, s. 27.

więc teraz, że formuły (II)-1 i (II)-2 są analogiczne: tak wola, jak i działania są wolne, gdy są chciane. Nie są wolne, gdy nie są chciane.

Frankfurt przedstawił własną wersję teorii Locke'a, komplikując ją – dodając kolejne piętra chęć. Jednak – choćby dodawać piętra w nieskończoność – nie może wyłonić się z tego istotna różnica. Ponieważ bowiem same chcenia, obojętnie którego rzędu, są skutkami łańcuchów przyczynowych rozciągających się do początków wszechświata lub w nieskończoność, to i sam podmiot rozmywa się w ten sposób.

Podmiot Locke'a-Bremera-Frankfurta jest Wielkim Podmiotem – nie ma sposobu, by z łańcucha „... → przyczyny chęć → chcenia → działania → ...” wyodrębnić normalny podmiot. Ten rodzaj kompatybilizmu nie jest „bezcelny”, jak kompatybilizm Quine'a, bo jest oparty na pewnych powszechnie podzielanych odczuciach (przyjemność działania zgodnego z chceniami). Jednak wynosząc je do roli jedynego wyróżnika wolności, rysuje niedorzeczny obraz podmiotu jako niewolnika chęć (mnożenie kolejnych pięter nie rozwiązuje problemu, tylko odsuwa go).

5. Kompatybilizm przeszkód

Teza Hobbesa

S jest wolny wtw nic mu nie przeszkadza w wykonywaniu działań, które ma wolę wykonać²⁰.

W świetle tej tezy istnienie wolności nie wymaga istnienia zmian bezprzyczynowych. Ponadto, w całkowicie zdeterminowanym świecie przeszkody pojawiają się lub nie, zależnie od układów łańcuchów przyczynowych. Sensowny jest więc podział działań i ich podmiotów na wolne i niewolne.

Zgodnie z jedną z interpretacji „przeszkadzania”, podmiot Hobbesa jest wolny, gdy robi coś nie napotykając żadnych przeszkód (łapie muchę, która nie ucieka), a nie jest wolny, gdy robi to samo, chociaż przeszkody pojawiają się (łapie muchę, która ucieka). To co najmniej dziwaczna idea. Sam powiedziałbym, że właśnie wtedy, gdy robię coś wbrew przeciwnościom, w szczególności wyraźny sposób wykazuję swoją wolność (o ile w ogóle ją posiadam). A gdy robię coś dobrego, to tym większa moja zasługa. Odrzucę więc to rozumienie „przeszkody” jako niedorzeczne; przyjmę, że przeszkodą w tezie Hobbesa

²⁰ „Człowiek wolny to ten, któremu w tych rzeczach, jakie przy swojej sile i swoim dowcipie jest on zdolny uczynić, nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma wolę uczynić”, Hobbes 1954, s. 185.

jest wyłącznie przeszkoda „nie do pokonania” – coś, co uniemożliwia dane działanie. Taką przeszkodą są na przykład kajdany Hume’a:

Przez wolność możemy więc jedynie rozumieć *możność działania lub niedziałania stosownie do determinacji woli*; co znaczy, że jeśli chcemy się nie ruszać, możemy się nie ruszać, jeżeli chcemy poruszyć się, możemy i to uczynić. Otóż hipotetyczna ta wolność przysługuje według zgodnego i powszechnego zdania wszystkim, którzy nie są więzieni i zakuci w kajdany²¹.

I tu jednak potrzebne są pewne zastrzeżenia. Więzień jest – według określenia z żargonu prawniczego – „pozbawiony wolności”, co nie znaczy w tym żargonie niczego innego niż „zamknięty w więzieniu”. Nie znaczy to w szczególności, że nie ma żadnych racji za i przeciw pewnym działaniom, że nie może ich rozważać, że nie może podejmować żadnych decyzji i działać według nich. Jest tylko zamknięty w więzieniu – ograniczony został zakres jego możliwych działań i nic ponadto. Wszyscy – siedząc i nie siedząc w więzieniach – mamy ograniczony zakres działań. Nie jesteśmy w stanie zjeść naraz całej świni, ukraść Księżycy, biegać z prędkością światła, a przecież nie upatrujemy w tym braku wolności; „nie mogę biegać z prędkością światła, więc nie jestem wolny” – to byłoby śmieszne. Więzień jest wolnym podmiotem, o ile w ogóle istnieją wolne podmioty – o ile był nim, nie będąc więźniem. Więzienie nie odbiera mu ani wolności, ani podmiotowości, tylko ogranicza zakres korzystania z niej. Więzień dodatkowo skrępowany – kajdanami, kaftanem bezpieczeństwa itp. – nadal jest wolny, tylko zakres jego możliwych działań jest jeszcze bardziej ograniczony, postawiono mu kolejne przeszkody nie do pokonania. Nie zabije muchy, choćby nawet zdecydował ją zabić, bo nie jest w stanie się poruszyć, ale być może zabije siebie: zdecyduje, że lepiej nie żyć niż żyć, połknie język i się udusi. A jeśli skrępują mu język, zrobi to w inny sposób. Z drugiej strony, człowiek tak skutecznie skrępowany, że nie mógłby zrobić absolutnie niczego, nawet przełknąć śliny, wybierając moment przełknięcia, myśleć o tym lub owym według swego wyboru (decydując, o czym będzie myślał), musiałby być człowiekiem odurzonym, lub uśpionym, lub martwym. Rozprawianie o jego wolności miałoby tyle sensu, co rozprawianie o wolności kamienia²². To skrajny przypadek, ale do takich absurdów prowadzi linia rozumowania przyjęta przez Hobbesa i Hume’a.

²¹ Hume 1977, s. 114.

²² Hobbes zresztą to przyznaje: „Wolność czy swoboda oznacza, ściśle biorąc, brak przeciwstawienia (przez przeciwstawienie rozumem zewnętrzne przeszkody dla ruchu); i można o niej mówić równie dobrze, gdy chodzi o istoty nierozumne i nieożywione, jak i o istoty rozumne”. Znamienne, że Hobbes zauważa absurdalność sytuacji i nie chce mówić o braku wolności kamienia i człowieka obezwładnionej chorobą, ale o ich „braku mocy”, Hobbes 1954, s. 185.

Teoria Hobbesa-Hume'a przy jednej interpretacji „przeszkody” jest niedorzeczna, przy drugiej – trywialna. Gdy wchodzę do sklepu, żeby kupić papier, ale nie ma papieru w sklepie, to nie kupuję papieru, nie wykonuję zamierzonego działania. Gdy na drodze działań pojawiają się przeszkody nie do pokonania, to nie ma tych działań i – siłą rzeczy – nie ma też ich podmiotów (nie ma działania – nie ma podmiotu tego działania), nie pojawia się więc wcale kwestia wolności ani działań, ani ich podmiotów. Byłaby to kwestia wolności niczego. Kwestia wolności nie pojawia się tam, gdzie mamy do czynienia z sytuacjami, w których nic się nie dzieje; pojawia się tam, gdzie zachodzą zmiany i mamy ustalić, czy te zmiany są działaniami wolnych sprawców. Jeżeli natomiast zaczynamy od stwierdzenia, że nie ma podmiotów i nie ma działań, to nie ma czego ustalać.

Dzisiejsza kontynuatorka Hobbesa i Hume'a podejścia do wolności, Kadri Vihvelin, przedstawia sprawę w sposób bardziej wyrafinowany niż jej poprzednicy.

Teza Vihvelin

S ma wolność woli i działania wtw:

1. *S* ma dyspozycje do wyborów i działań, i
2. *S* wykorzystuje te dyspozycje w reakcji na próby wykonywania działań, i
3. środowisko *S*-a dostarcza mu okazji i środków potrzebnych do wykorzystania tych dyspozycji, i
4. nie istnieją przeszkody dla wykorzystania tych dyspozycji²³.

Dyspozycjami są np. rozpuszczalność cukru, elastyczność gumy, zdolność wypicia wody (odpowiednio sprawne usta, przełyk itd.)²⁴. Próbą wykonania działania *d* jest sekwencja zdarzeń składająca się z nabycia przez *S* pragnienia wykonania *d* oraz ze spowodowanego przez to pragnienie zapoczątkowania robienia czegoś, o czym *S* jest przekonany, że przybliży go do zrobienia *d* (zaprzagnąłem napić się, to pragnienie spowodowało ruch mojej ręki w kierunku kranu)²⁵. Okazja i środki dostarczane przez środowisko rozumiane są jak w codziennych sytuacjach: kran z wodą jest w pobliżu i – ojej, mam za krótką rękę, by dosięgnąć kranu! – uff, znalazłem stosowny przedłużacz. Przeszkodą jest – jak kajdany Hume'a – tylko przeszkoda nie do pokonania²⁶.

Można mieć dyspozycje, środki i okazje, ponadto można nie napotkać przeszkód w świecie rządzonym powszechną przyczynowością. Można więc

²³ Zob. Vihvelin 2013, s. 193–196, zob. też s. 11–13, 169, 173–175.

²⁴ Tamże, s. 170–171.

²⁵ Tamże, s. 176.

²⁶ Tamże, s. 110–111.

twierdzić – w świetle tezy Vihvelin – że wolność jest zgodna z determinizmem. Ale jest to „wolność” podmiotu niedziałającego, i tylko takiego. Dyspozycje same się nie realizują; gdy dochodzi do działania, jest ono skutkiem łańcucha przyczynowego: „... → przyczyny pragnień → pragnienia → zapoczątkowanie działania → ...”. Czyli dochodzimy do sytuacji dopiero generującej nasz problem, a nie do rozwiązania go. Vihvelin twierdzi, że to nieistotne.

Jest nieistotne, czy twoje pragnienie było produktem przyczynowym twoich przeszłych doświadczeń, czy było spowodowane przez marzenie senne albo przez czyjąś grzeczną prośbę, posthipnotyczny rozkaz albo przez ingerencję neurochirurga²⁷.

Pojawił się tu element kompatybilizmu bezczelnego: kluczowe zagadnienie, źródło całego problemu, zostaje ogłoszone „nieistotnym”.

Jak poprzednie podmioty kompatybilistów, podmiot Hobbesa-Hume’a-Vihvelin jest Wielkim Podmiotem. Ale mamy też, w stosunku do poprzednich, dodatkowy element. Wolność uzależniona jest od pojawiania się przeszkód na drodze podmiotu: nie ma przeszkody (i inne warunki są spełnione) – jest wolność; jest przeszkoda – nie ma wolności. Według tej teorii nie mogą istnieć wolne podmioty w najbardziej dosłownym sensie – z wolnością zawartą w swej strukturze – ponieważ wolność jest pewnym układem okoliczności zewnętrznych. Rzeczywistość od czasu do czasu usuwa przeszkody, spuszcza nas niby psy z łańcucha, a my rzucamy się naprzód gnani pragnieniem wszczepionym przez neurochirurga. To jest wolność według Hobbesa, Hume’a i Vihvelin.

6. Zakończenie

Otóż szukanie takiego wybiegu jest marnym środkiem zaradczym, którym wciąż jeszcze niejeden daje się zwodzić, mniemając, że w ten sposób, przy pomocy małostkowego nicowania słów, rozwiązali ów trudny problem, nad którego rozwiązaniem wieki daremnie pracowały²⁸.

Klasyczny kompatybilizm jest stanowiskiem rozczarowującym. Tradycyjny wywód wykazujący niezgodność wolności z determinizmem posiada dwie przesłanki, które programowo akceptuje kompatybilista: zasadę wolności i zasadę przyczynowości. Trzecią przesłankę, zasadę niezależności, kompatybilista musi odrzucić. Spodziewamy się więc ujawnienia czegoś w strukturze świata, czego dotąd nie zauważaliśmy – wykazania, że istnienie wolności nie wymaga luk w łańcuchach przyczynowych. Oczekujemy przełamującej deterministyczny

²⁷ Tamże, s. 177.

²⁸ Kant 1984, s. 158.

schemat, nowej, odkrywczej wizji podmiotu. Zamiast tego otrzymujemy twierdzenia, że w pewnym sensie słowa „mógłby” ktoś mógłby postąpić inaczej, niż nie mógłby w innym sensie słowa „mógłby”, że czyny są wolne, o ile spowodowane są przez motywy, nieważne, jakie jest pochodzenie tych motywów, że być wolnym to robić, co się chce, nie napotykać przeszkód itp. Bez końca można wymyślać kolejne tego typu formułki. Ktoś może powiedzieć, że być wolnym to dawać upust namiętnościom. Albo, dajmy na to, robić to, co konieczne. Można tak tworzyć następne kompatybilistyczne teorie wolności; dlaczego nie? Nie ma żadnych faktów, które takie teorie powinny wyjaśniać, ani w ogóle żadnych obiektywnych ograniczeń, nie ma nic, co stanowiłoby podstawę do wyróżnienia niektórych z nich jako lepszych, niektórych jako gorszych.

Klasyczny kompatybilizm jest omijaniem problemu, ignorowaniem go, lekceważeniem. Teorii kompatybilistów nie da się odróżnić od sztuczek semantycznych. Wprawdzie masz zapalenie płuc, nie przeszkadza to jednak, byś mógł wierzyć, że jesteś zdrowy – już my podpowiemy ci właściwy sens „zdrowia”. Odpowiednio zdefiniuj słowa, a problem się ulotni.

Kompatybilista mógłby na to odpowiedzieć, że problem da się postawić tylko przy rozumieniu słowa „wolność” częściowo wyrażonym przez zasadę niezależności, a przecież nie jest to rozumienie lepsze czy bardziej poprawne niż inne. I to jest właśnie jądro jałowej metodologii kompatybilistycznej – wszystko obraca się wokół nicowania słów i nie może bez niego się obejść.

Oczywiście, że problem tylko tak właśnie daje się postawić – jak *każdy*, zresztą, problem. Każdy stawiany jest przy jakimś, często jednym z wielu, rozumieniu słów. I tak, jak jest postawiony, ma być rozwiązywany, a nie omijany za pomocą jakiegoś innego rozumienia. Łatwo jest nadać problemowi nazwę i potem twierdzić, że się go rozwiązało, chociaż z powodu manipulacji werbalnych rozwiązało się co innego, albo nic zgoła. Józef Bremer rozbijając wyznaje:

Kompatybiliści nie stawiają tak wysokich wymagań wobec wolności. Uważają oni, że przeciwieństwem wolności nie jest zdeterminowanie, lecz przymus, zniewolenie²⁹.

Doprawdy, to wyśmienita strategia. Ustąpmy nieco z wymagań wobec kwadratowości, a rozwiążemy problem kwadratury koła.

²⁹ Bremer 2013, s. 55.

Bibliografia

- Ayer A.J. (1954), *Freedom and Necessity*, w: tenże, *Philosophical Essays*, London: MacMillan.
- Bremer J. (2013), *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków: WAM.
- Frankfurt H.G. (1997), *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak, w: J. Hołowska (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa: SPACJA i Fundacja Aletheia.
- Hobart R.E. (1934), *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, „Mind”, t. XLIII, nr 169, s. 1–27.
- Hobbes T. (1954), *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Hume D. (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: PWN.
- Kane R. (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant I. (1984), *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: PWN.
- Locke J. (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, przeł. B.J. Gawecki, Warszawa: PWN.
- Moore G.E. (1980), *Etyka*, przeł. Z. Szawarski, Warszawa: PWN.
- Priest G. (2000), *Truth and Contradiction*, „The Philosophical Quarterly”, t. 50, nr 200, s. 305–319.
- Quine W.V. (1995), *Rzeczy i ich miejsce w teoriach*, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: TN KUL, s. 31–52.
- Vihvelin K. (2013), *Causes, Laws, and Free Will. Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford: Oxford University Press.

A n d r z e j N o w a k o w s k i

A critique of classical compatibilism

Keywords: *compatibilism, freedom, causality, subject, action, semantic tricks*

In the article I present and criticize the view of classical compatibilism on freedom, i.e. the view according to which free subjects and free actions can exist in the world ruled by universal, exceptionless causality. I claim that compatibilism does not solve the problem of freedom and determinism, but avoids and disregards it. Compatibilism pretends to accomplish the task by playing with semantic tricks that create a misleading impression of ‘compatibility’.