

WOLNOŚĆ I JEJ WYZWANIA

Poznajemy jednak tajemnicę nie przez to, że ją odsłaniamy i kawalkujemy, ale tylko w ten sposób, że strzeżemy tajemnicy jako tajemnicy.

Martin Heidegger¹

Wolność należy do tych „podstawowych wyrazów” naszego myślenia, które wciąż na nowo ukazują nam słabość tego myślenia². Czym bowiem jest wolność? Jak wolność się okazuje i w czym się objawia? Czy możemy się trzymać tak po prostu naszej świadomości, względnie intuicji, która nam mówi, że jesteśmy wolni? W jakich okolicznościach historyczno-filozoficznych, względnie historyczno-teologicznych, zaczęto mówić o wolności w sensie wolnej woli? Czy w ogóle wolność istnieje? A jeżeli istnieje, to jakie rodzaje wolności da się wyróżnić – jak choćby wolność woli i wolność działania, wolność pozytywna lub negatywna, wolność metafizyczna lub moralna? Oto niektóre tylko pytania, jakie się wiążą z wolnością i jej „wyzwaniem”

1. Wyzwanie wolności a „kryzys humanizmu”

Wolność jest – a przynajmniej taką nam się jawi – wątpliwa sama w sobie. Albowiem wolne działanie nie jest w pierwszym rzędzie jakimś przypadkowym lub dowolnym działaniem. Kiedy dobrowolnie działamy, to nie działamy na zasadzie przypadku lub jakiegoś widzimisię, lecz jesteśmy w stanie podać motywy tego naszego działania. Skoro zaś są motywy, to czy działamy jeszcze dobrowolnie? Czy wolność jako taka nie rozplywa się coraz bardziej wówczas, gdy coraz intensywniej się zastanawiamy nad podstawami naszego działania: świadomymi i nieświadomymi, społecznymi, psychologicznymi lub mózgowo-fizjo-

¹ *Heimkunft. An die Verwandten*, w: M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1981, s. 24 (9-31).

² Por. W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main 1980, s. 111-156.

logicznymi i gdy potrafimy przytoczyć więcej jeszcze racji na rzecz tego naszego działania? Wydaje się na pierwszy rzut oka, że powinniśmy się zgodzić – mając właśnie na uwadze żywotnie dyskutowane obecnie nowsze odkrycia naukowe w dziedzinie nerwic i ich znaczenia – z Wolfem Singerem, który tak ujmuje i wyjaśnia swoje osiągnięcia: „W poznawaniu leżących u ich podstaw procesów nerwowych jawi się obecnie jako problematyczna obiegowa aktualnie w świecie praktyka odróżniania decyzji całkowicie niedobrowolnych, trochę bardziej wolnych i zupełnie wolnych. Można jedynie odróżniać pochodzenie różnych wariantów i sposób ich traktowania: czynniki genetyczne, wczesne naciski, społeczne nauczanie i aktualne wyzwacze, do których zalicza się także rozkazy, polecenia, życzenia i argumenty innych, współdziałają wciąż ściśle ze sobą, wywołując tym samym wrażenie, jakoby decyzje były wynikiem raczej nieświadomych niż świadomych motywów. Określają one wspólnie dynamiczne uwarunkowania «decydujących» powiązań nerwowych»³ Czy mamy zatem tylko bezwolne decyzje – a tym samym już nie decyzje jako takie, ale tylko pewne wydarzenia, które się nam jawią jako decyzje będące aktami wolności⁴?

Pytanie dotyczące wolności człowieka nie jest wcale nowe. Stawiano je od zarania dziejów myśli filozoficznej (choć na różne sposoby), albowiem z wolnością wiąże się ściśle samo-zrozumienie człowieka jako jedynej działającej i myślącej istoty pośród wszystkich bytów tego świata. Kto zaś stawia pytanie o wolność, ten pyta się także zawsze o to, kim człowiek jest tak naprawdę – jest to jedna z podstawowych kwestii ludzkiego samo-zrozumienia, jeśli nawet nie wyjątkowe i szczególne pytanie wynikające z refleksji człowieka nad sobą samym. Kiedy bowiem zwracamy się do siebie samych i do innych ludzi, wówczas cały nasz sposób postępowania zależy w znacznym stopniu od tego, czy traktujemy siebie i innych jako ludzi wolnych, czy też nie. I tylko w otwartości wolności – zasadniczego działania – jawi się w pełni owa różnica, jaka wyróżnia człowieka od zwierzęcia⁵, i to szczególne miejsce człowieka wśród całości bytujących, które człowiek uświadamiał sobie

³ W Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, w: Chr. Geyer (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004, s. 62 (30-65).

⁴ W kwestii decyzji jako prawdziwych aktów wolności, zob. J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, s. 45-78.

⁵ Zob. w tej kwestii G. Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt am Main 2003; H. Jonas, *Die Freiheit des Bildens: Homo pictor und die differentia des Menschen*, w: tenże, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987, s. 26-43.

coraz bardziej w ciągu dziejów. Kto zastanawia się zatem nad kwestią wolności, ten myśli wciąż także o wielu innych problemach: o winie, grzechu i odpowiedzialności⁶, o wstydzie i żalu, o istocie postaw i decyzji, względnie o właściwym lub niewłaściwym życiu – a także o tym podstawowym pytaniu: co oznacza w swej istocie *być* człowiekiem i co decyduje ostatecznie o godności człowieka?

Pytanie o wolność nabrało jednak szczególnej mocy i znaczenia dopiero w XX i na początku XXI wieku. Jesteśmy bowiem świadkami – stwierdza E. Lévinas – podobnie jak miało to miejsce przed miarodajną interpretacją dzisiejszego „kryzysu humanizmu”, „upadku mitu o człowieku jako istocie, która jest celem samym dla siebie. Upadek ten spowodował pojawienie się porządku, który nie jest ludzki ani też nieludzki, kształtują go bowiem ludzie i kultury wyrosłe z tego upadku, który jednak, patrząc całościowo, kształtuje się przez rozumną w ścisłym tego słowa znaczeniu siłę dialektycznego lub logiczno-formalnego systemu. Nie-ludzki porządek, do którego pasuje dokładnie nazwa «materii», nazwa, która wskazuje właśnie na anonimowość”⁷ Ale w tej anonimowości materii człowiek nie ma już żadnej wolności. W coraz to bardziej uporządkowanej i systematycznie ukształtowanej rzeczywistości niepotrzebne jest to podstawowe słowo „wolność” jako „wyjaśnienie”, wskazanie i wyraz samo-doświadczenia. Człowiek stał się bowiem przedmiotem zamkniętego systemu rzeczywistości i właśnie dlatego – ponieważ brakuje mu wolności – nie jest już pojmowany jako ta istota, która jest „celem dla siebie”, ale jako bezimienny, anonimowy środek do innych celów, ustalanych mniej lub bardziej arbitralnie, albo też związanych z logiką systemu. Wobec tego kryzysu humanizmu, wobec naukowo-systematycznego dążenia do demitologizacji wolność jest stałym wyzwaniem.

Kiedy mówi się w tym miejscu o „wyzwaniu wolności”, to dopełnienie to trzeba tu rozumieć w podwójnym znaczeniu: *genetivus subjectivus* i *genetivus objectivus*: wolność jest wymagana i zarazem wymagająca. Znaleźliśmy w ten sposób pierwsze dojście do pytania o ludzką wolność, uwzględniające w szczególny sposób aktualną dyskusję o wolności człowieka. Dzisiaj bowiem, w początkach XXI wieku, wolność jest nie tylko ciągłym i stałym wyzwaniem, ale jest też coraz bardziej wymagana. Na czym jednak polegają te jej wymagania i wyzwania?

⁶ Por. także W. Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, art. cyt., s. 63n.

⁷ E. Lévinas, *Humanismus und An-archie*, w: tenże, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, s. 66.

1.1. Wolność wymagana

Teza, że człowiek jest wolny, zawiera w sobie dwa różne wyzwania: absolutyzowania wolności i deterministycznego negowania wolności. Skoro zaś chodzi o różne wyzwania, które wpływają, każde na swój sposób, na nasze samo-zrozumienie i naszą praktykę codzienną, to ukazują się jasno ich wzajemne powiązania ze sobą. Te różne wyzwania zostaną tu krótko naszkicowane i wyjaśnione na przykładach. Ważny przykład *absolutyzowania wolności* i jej dialektyki znajduje się w filozofii J.-P. Sartre'a. Jego „dewiza człowieka” polega na tym, że „człowiek angażuje się w swoje życie, sam określa swoją postać i poza tą postacią nie ma nic”⁸ Rozumie się więc tu człowieka jako wytwór jego własnego tworzenia. Egzystencjalizm określa bowiem człowieka „przez działanie”: „Nie ma innej rzeczywistości, jak tylko działanie (...) Człowiek jest tylko i wyłącznie projekcją, istnieje tylko o tyle, o ile realizuje siebie, jest tylko zespołem swoich czynów, jest tylko swoim własnym życiem”⁹ O tym, kim jest człowiek, decyduje przeto całkowicie każdy człowiek poprzez konkretną realizację swojej wolności. Sartre nie uznaje tym samym żadnej natury, żadnej istoty człowieka, która byłaby przyporządkowana uprzednio wolności, czyli egzystencjalno-konkretnej skłonności jego istoty. Wyraża to znana wypowiedź tego myśliciela, że mianowicie egzystencja jest przyporządkowana istocie, którą to wypowiedzią zrywa on z tradycyjnym ujęciem przyporządkującym istotę istnieniu. Dopiero wtedy, gdy człowiek doświadcza zniewolenia, ukazuje się w jego odniesieniu do tego zniewolenia także jego własna wolność. Człowiek jest bowiem „wolny, bo zawsze może wybierać, niezależnie od tego, czy zniesie swój los w rezygnacji, czy też mu się oprze”

Można by zarzucić, że stanowisko Sartre'a nie jest, ściśle rzecz biorąc, wyzwaniem wolności, albowiem wywodzący się od niego egzystencjalizm stracił już na swej aktualności, którą się tak bardzo cieszył jeszcze w połowie XX wieku¹⁰ Jednak sam fakt, że to myślenie przeszło już do historii, bynajmniej nie oznacza braku tegoż wyzwania, albowiem w tym złożonym procesie, który wymaga jeszcze historycz-

⁸ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem* (tłum. J. Krajewski), Warszawa 1998, s. 54. Nie jesteśmy tu w stanie zająć się późniejszą filozofią moralną Sartre'a, w której ten filozof odkrył inne jeszcze dojście do kwestii wolności człowieka i rozpracował je filozoficznie. Zob. w tej kwestii jego dzieło: *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek bei Hamburg 2005.

⁹ *Egzystencjalizm...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁰ Zob. B.-H. Lévi, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, s. 13nn.

nego opracowania, filozofia Sartre'a przyczyniła się do rozpowszechnienia tej „wulgarnej filozofii”, w której autonomiczny dostęp do świata jako przedmiotu ludzkiego działania określa samą istotę świata i człowieka. Podstawą takiego stanu rzeczy jest zasadniczo to, że myślenie Sartre'a jest o wiele mniej oryginalne, aniżeli to ongiś przypuszczano. Akcentuje on bowiem mocno rozpowszechnione wówczas rozumienie rzeczywistości jako produktu czyli owocu ludzkiego myślenia i działania, a tym samym podmiotowości rozumianej jako wola mocy. Za jego przemyśleniami stoją zatem nie tylko Marks, ale także Nietzsche – filozofowie subiektywności, u których zasada wolności przeobraża się radykalnie w swoje własne przeciwieństwo.

W tym miejscu pojawia się jednak jeszcze głębiej posuwające się pytanie od tego, czy filozofia Sartre'a stanowi faktycznie wyzwanie dla wolności, a mianowicie: Jak dalece wymagana jest nasza wiedza o wolności człowieka, kiedy to – jak u Sartre'a – wolność zajmuje tak centralną pozycję? Sartre nie neguje wolności, ani jej nie ogranicza; wprost przeciwnie, umieszcza ją w samym centrum swego filozoficznego zainteresowania i rozwija, wychodząc od wolności, swoje dochodzenie do tego, czym jest bycie człowiekiem. A to bycie człowiekiem oznacza dla niego przede wszystkim i po prostu: być wolnym. Ukazuje się tu przeto pewna dialektyka, która naświetla pytanie: dlaczego absolutyzowanie wolności oznacza także jej wymaganie. Dlatego, że wolność jest tym słowem podstawowym, które jest wciąż skazane na inne słowa podstawowe, o ile tylko ma być poprawnie rozumiane i nie popadać dialektycznie w swoje przeciwieństwo. Albowiem jako skończeni (przygodni) ludzie nie możemy być wolni w absolutny sposób. Sama wolność jest wydarzeniem relacyjnym. I dlatego akt wolności jest czymś, co sytuuje się zawsze w odniesieniu do innego, co tylko w odniesieniu do całości wolności jest wyrazem prawdziwej wolności.

A ponieważ wolność nie zaczyna się dopiero tam, gdzie znika konieczność, jak to ukazuje Hans Jonas, nie wymagałaby siłą rzeczy odniesienia do konieczności i mogłaby zostać z powodzeniem określona przy całkowitym oderwaniu się od konieczności. Niemniej Jonas twierdzi: „Wolność polega na zmaganiu się z koniecznością i w nim żyje. Oddzielona od konieczności traci swój obiekt i staje się tak pusta jak siła, która nie napotyka oporu. Pusta wolność tak jak pusta siła znosi samą siebie. Wraz z powagą rzeczywistości, która jest zawsze również koniecznością, znika godność wyróżniająca człowieka, właśnie w jego związku z tym, co rzeczywiste i konieczne (...) Inaczej mówiąc: *nie ma królestwa wolności poza królestwem konieczności!* Tak więc,

zarówno wolność jak i godność są w zajęтым przez hobby utopijnym czasie wolnym skazane na porażkę”¹¹

Wolność wymaga jednak nie tylko odniesienia do konieczności, ale także odniesienia do natury jako nie będącej wynikiem naszych przemyśleń przesłanki każdego wydarzenia wolności. Niemożliwe jest dlatego całkowite odizolowanie się od natury¹². Jesteśmy nie tylko tym, kim chcemy być, ale także tym, kim zawsze jesteśmy. Jako ludzie nie możemy tak po prostu nie mieć swojej natury – w wolności. I dlatego R. Spaemann określa dobitnie wolność jako „przypominaną naturę”¹³. Albowiem tylko tam, „gdzie zachowana zostaje w pamięci natura w działaniu jako miara działania, dokonuje się faktycznie przekroczenie natury”¹⁴. Oznacza to, że każda próba bycia wolnym bez odniesienia do natury – w radykalnym odizolowaniu się od tego, co naturalne – nie tylko nie liczy się z tym, czym jest faktycznie wolność, ale prowadzi także do popadnięcia w to, co naturalne. Akt wolności, kiedy to wolność nabiera absolutnej powagi, staje się aktem czystej natury. Niedostrzeganie tego odniesienia wolności do natury oznacza przeto ostatecznie negowanie samej wolności. Wszystko staje się wówczas marne, znikome, względnie – z innej perspektywy – równie ważne. Staje się wyrazem lub przedmiotem dowolności lub dowolnej siły: „W tymże mgnieniu oka” jednak – tak Adorno i Horkheimer – „kiedy to człowiek przekreśla świadomość siebie samego jako natury, stają się także niczym wszystkie te cele, za jakimi opowiadał się w swym życiu, społeczny postęp, wzrost wszelkich sił duchowych i materialnych, a także świadomość siebie samego”¹⁵

Również niemożliwe jest, podobnie jak powyższe, radykalne zerwanie wspólnoty z innymi ludźmi. Jako ludzie znajdujemy się zawsze w jakimś odniesieniu do innych ludzi, a to oznacza, że znajdujemy się w relacji odpowiedzialności wobec innych ludzi, którzy są dla nas nie

¹¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej* (tłum. M. Klimowicz), Kraków 1996, s. 348.

¹² Por. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, s. 209nn.

¹³ R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, w: tenże, *Philosophische Essays*. Erweiterte Ausgabe, s. 60-79, 75. Por. też tenże, *Personen...*, dz. cyt., s. 106nn.

¹⁴ R. Spaemann, *Natur*, w: tenże, *Philosophische Essays...*, dz. cyt., s. 33 (19-40).

¹⁵ Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (w: Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Band 3), Darmstadt 1998, s. 73. Gdy chodzi o rozumienie natury przez Adorno w kontekście dzisiejszych debat bioetycznych, zob. także J. Habermas, „*Ich selber bin ja ein Stück Natur*” – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft, w: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, s. 187-215.

tylko „piekłem”, jak głosił to Sartre¹⁶, ale otwierają też przestrzeń (dokładniej mówiąc: mają ją zawsze otwartą), w której dopiero możemy żyć po ludzku, a tym samym także jako ludzie wolni. Nie do pomyślenia jest zatem wolność bez odpowiedzialności wobec innych ludzi. Tymczasem wobec drugiego człowieka wolność doznaje radykalnego ograniczenia. Nie może być już absolutna lub rozumieć siebie jako absolutną, albowiem nasze odniesienie do innych ludzi nie jest bynajmniej neutralne, lecz jest relacją odpowiedzialności, w której moja wolność zostaje zawsze ograniczona. „Wejście w stosunek społeczny – pisze E. Lévinas – przyjęcie mistrza, polega na czymś odwrotnym: moje używanie wolności zostaje zakwestionowane. Jeżeli sytuację, w której moja wolność zostaje zakwestionowana, nazwiemy świadomością moralną, stosunek społeczny, czyli przyjęcie Innego, jest właśnie świadomością moralną”¹⁷ W tym wydarzeniu odpowiedzialności moralnej człowiek może – jak to już wcześniej Kant ukazał – doznać dalszego jeszcze „doświadczenia” ograniczenia wolności, mianowicie wobec „manifestacji” Transcendencji lub Nieskończoności. Również w przeżyciu religijnym, w odniesieniu do Boga, a także w filozoficznym myśleniu o Bogu ludzka wolność pozostaje wciąż o-graniczona w swej skończoności, a tym samym „skazana” na relację z tym, co nie jest przedmiotem naszej wolności, albowiem do istoty granicy to właśnie należy, że ona nie tylko dzieli, ale także – i przede wszystkim – łączy, zespala.

Gdyby jednak ludzka wolność była całkowicie usidlona, straciłaby wówczas to swoje odniesienie do konieczności, do natury, do odpowiedzialności, do innych, do Nieskończonego lub Boga, a tym samym także swój charakter jako skończonej i ograniczonej wolności, stając się mniej lub bardziej silną wolą mocy, która musi się ostatecznie rozbić na własnym nadmiernym wartościowaniu siebie i absolutyzowaniu swojej dialektyki. Radykalna wolność staje się przeto całkowicie samorodnym lub własnowolnym wydarzeniem, które nie otrzymuje już w żaden sposób swej miary z odniesienia do rzeczywistości granic wolności. W tej „beźmierności” wolność nie może więc być już

¹⁶ Por. J.-P. Sartre, *Bei geschlossenen Türen*, Reinbek bei Hamburg 1965, s. 42: „Patrzę na tę oto postać i uświadamiam sobie, że jestem w piekle. Mówię wam: *wszystko zostało z góry przewidziane*. Przewidziane, że stanę przed tym kominem, że dotknę ręką tego posągu, zwracając na siebie uwagę wszystkich (...) Jest to więc piekło. Nigdy bym w to nie uwierzył... Piekłem są inni”

¹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności* (tłum. M. Kowalska), Warszawa 1998, s. 108.

traktowana jako pozytywnie pojmowane wyzwolenie się spod obcego określania, ale jawi się raczej jako przekleństwo, jako brzemię, jako „przedmiot” skazania lub „zesłania” (na wygnanie). Ostatecznie bowiem człowiek będzie traktował absolutną lub bezkresną wolność jako przeciążenie: ma być jakby Bogiem i musi doświadczać tego, jak wszystko – a więc także on sam – staje się wytworem jego własnego działania.

Sartre był świadomy tej ambiwalencji absolutnie ugruntowanej i nieograniczonej w żaden sposób wolności. W *Muchach* Orestes wyraża swoje doświadczenie przekleństwa wolności w następujących słowach skierowanych do Zeusa: „Ulegając twoim poleceniom, zjawiała się przed moimi oczyma moja młodość, płacząc jak mająca być porzuconą oblubienica; po raz ostatni widziałem własną młodość. Ale nagle zstąpiła na mnie wolność i zadrzałem, natura zrobiła krok wstecz i nie miałem już żadnego wieku, i poczułem się całkiem samotny pośród małego, pozbawionego harmonii świata, jak ktoś, kto zgubił swój własny cień, a nie było to już w niebie, ani dobro ani zło, ani ktokolwiek, kto by mi wydawał rozkazy”¹⁸. Jupiter odpowiada na te słowa Orestesa, w których pobrzmiewa nietzscheańskie doświadczenie „śmierci Boga”¹⁹: „Przypomnij sobie, Orestesie, że należałeś do mojej trzody, pasłeś się na moich łąkach razem z moimi owieczkami. Twoja wolność jest jedynie parchami, które cię śwędzą, jest jedynie skazaniem”²⁰

Jeśli się skłaniamy do radykalnego zanegowania wolności w sensie wolnej woli, czyli do niekompatybilnej pozycji deterministycznej, to wchodzimy tym samym w dziedzinę neuro- i bio-filozofii, czyli takiej filozofii, która znajduje się w bliskim kontakcie z naukami dotyczącymi nerwów i nerwic oraz z biologią. Zwłaszcza w ostatnich latach toczono publicznie intensywne debaty na temat nowszych odkryć tychże nauk²¹. Punktem wyjścia dla tych debat były stanowiska zajmowane przez niektórych neurologów i neuro-filozofów, którzy na podstawie tych

¹⁸ J.-P. Sartre, *Die Fliegen*, Reinbek bei Hamburg 1961, s. 71.

¹⁹ Zob. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125.

J.-P. Sartre, *Die Fliegen*, dz. cyt., s. 71.

²¹ Zob. np. K. P. Liessmann (red.), *Die Freiheit des Denkens*, Wien 2007; M. Pauen, *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, München 2007; tenże, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2006; G. Roth, *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen 2006; Chr. Geyer (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004; M. Pauen – G. Roth, *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München 2001. Zob. też P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München – Wien 2001.

nowych odkryć naukowych głosili tezę, że człowiek nie jest wolny, a wolność jest złudzeniem, albowiem ludzkie działanie jest zawsze całkowicie zdeterminowane. „Idei ludzkiej wolnej woli – głosi W. Prinz – nie da się w zasadzie pogodzić z danymi naukowymi. Nauka wychodzi z faktu, że wszystko, co się dzieje, ma swoje przyczyny i że te przyczyny można odkryć. Dla mnie jest to niezrozumiałe, że ktoś, kto uprawia naukę doświadczalną, może jeszcze wierzyć, że możliwe jest do pomyślenia wolne, czyli niezdeterminowane, działanie”²² Jeśli więc jako ludzie wyobrażamy sobie, że dysponujemy jakąś wolną wolą, to chodzi wówczas zasadniczo nie o alternatywne nienaukowe ujęcie, które dałoby się w zasadzie pogodzić z ujęciem deterministycznym, lecz jedynie o jakąś „konstrukcję społeczną”²³

Na pytanie: jakie jest zatem wyjaśnienie tej tak skutecznej iluzji wolności, W. Singer podaje taką oto odpowiedź: Istnieją dwa powody tego złudzenia. Jednym jest przeświadczenie, że możemy świadomie podejmować decyzje, oparte na podstawie oddzielenia świadomie i nieświadomie przebiegających w korze mózgowej procesów, traktowanego jako niesprzeczne samo w sobie²⁴ Ponieważ jednak nasza świadomość wolności odpowiada rzeczywistości, wynika stąd to zafałszowanie naszego myślenia, że faktycznie nic nie wiemy o dokonującej się nieświadomie determinacji naszego działania. Drugim zaś powodem naszego złudzenia jest przypisywanie innym ludziom wolności i odpowiedzialności²⁵ Jesteśmy przeto w pewnej mierze uwarunkowani nie dającym się sobie potem przypomnieć sposobem wychodzenia od wolności naszych poczynań, a tym samym także naszej odpowiedzialności za nie. Nie jest przy tym tak bardzo oczywiste to, czy opisano tutaj poprawnie genezę instytucji wolności i odpowiedzialności, czy też mówiąc o genezie naszego samo-zrozumienia jako wolnych i odpowiedzialnych podmiotów nie zakwestionowano wagi i znaczenia tego samo-zrozumienia.

²² W Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, w: Chr. Geyer (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, s. 22 (20-26). Por. także W. Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, w: K. P. Liessmann (red.), *Die Freiheit des Denkens*, s. 111-143.

²³ W Prinz, *Der Mensch ist nicht frei...*, dz. cyt., s. 24.

²⁴ Por. W. Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, w: Chr. Geyer (red.), dz. cyt., s. 50 (30-65). Por. także inne opracowania W. Singera: *Zum Problem der Willensfreiheit*, w: K. P. Liessmann (red.), *Die Freiheit des Denkens*, s. 111-143; *Vom Gehirn zum Bewusstsein*, Frankfurt am Main 2006; *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2003; *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2002.

²⁵ Por. tenże, *Verschaltungen legen uns fest*, dz. cyt., s. 50n.

Zdecydowani przeciwnicy wolności wychodzą jednak z tego właśnie założenia, przy czym niemal z reguły nie uświadamiają sobie związanych z tym problemów. I dlatego wolna wola nie tylko naukowo dla nich nic nie znaczy, ale jest nawet nie do pomyślenia w sposób niesprzeczny sam w sobie. Rozumienie wolnej woli staje się czystą konstrukcją myślową, która ma swój początek w naszym codziennym samo-zrozumieniu i codziennym przebywaniu nawzajem ze sobą. Konstrukcja ta nie wyraża jednak żadnej substancjalnej rzeczywistości. Może być niewątpliwie w pełni sensowne nie tylko mówienie o wolności, ale także takie postępowanie, jak gdyby człowiek był faktycznie wolny (bardzo ważna przesłanka dla obowiązującego prawa karnego), nie da się jednak wyprowadzić z tego żadnych miarodajnych wypowiedzi na temat istoty człowieka. Na pytanie: czy z racji tych nowych osiągnięć naukowych nie należałoby zmienić dotychczasowego systemu prawnego, Prinz jasno odpowiada: „Nie musimy tego czynić tak długo, jak długo jesteśmy w stanie wytrzymać niespójność codziennych naszych intuicji psychologicznych z odkryciami naukowymi. Z drugiej strony możemy jednak wprowadzić jakiś inny system prawny. Choćby taki, który nie będzie się opierał na zasadzie winy i odpowiedzialności, ale na tym, że należy płacić za działania, które przynoszą szkodę innym, nie poddając ich przy tym działaniu naszej wolności i grzeszności”²⁶

Również wówczas, gdy to wyzwanie dotyczy wolności, pojawiają się pewne pytania i zarzuty: Można by tu zacząć wskazaniem na następstwa takiego rozumienia człowieczeństwa. Skoro bowiem określa się doświadczenie wolności jako iluzoryczne, podważa się tym samym rangę i znaczenie wielu innych podstawowych doświadczeń człowieka: jeśli wolność jest złudzeniem, to odnosi się to samo również do odpowiedzialności, do doświadczenia złego sumienia, do wstydu lub winy, a ostatecznie także do „sprawy” i idei godności człowieka. Chodzi przy tych zjawiskach w najlepszym razie o uwarunkowane, społecznie uzależnione sposoby ludzkiego zachowania lub samoświadomości. Tym samym jednak zostałby zakwestionowany cały nasz system prawny i moralny – i to tak dalece, że niektórzy przedstawiciele

²⁶ W Prinz, *Der Mensch ist nicht frei...*, dz. cyt., s. 26. Zob. także R. Merkel, *Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld*, w: K. P. Liessmann (red.), *Die Freiheit des Denkens*, s. 68-110; W. Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, s. 140-143. Krytycznie podchodzi do tego: H.-L. Kröber, *Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortung zurück*, w: Chr. Geyer (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, s. 103-110.

determinizmu uważają za swój obowiązek bronić co najmniej tradycyjnego systemu prawnego, albo też ukazywać go jako nadal miarodajny i wiążący. Jednak taka krytyka wskazująca na tragiczne poniekąd skutki ciasnego determinizmu jest jeszcze zbyt słaba: Chodzi bowiem o to, że nie da się zakwestionować tego ciasnego determinizmu – podobnie zresztą jak innych tego typu teorii – samym tylko wskazaniem na ich następstwa dla naszego codziennego samo-zrozumienia. Może przecież się zdarzyć, że jakaś teoria jest prawdziwa, a mimo to sprzeciwiamy się prawdzie i jej skutkom przez nasze tradycyjne iluzoryczne uprzedzenia i opory.

Następstwa jakiejś teorii i jej sprzeciw wobec naszego intuicyjnego samo-doświadczenia mogą prowadzić także do bardziej gruntownego zbadania miarodajności tejże teorii. Jeśli więc chodzi o neurofizjologicznie uzasadniony determinizm, ważne jest postawienie jeszcze na przedpolu autentycznej debaty neurofizjologicznej istotnych pytań, które mocno ograniczają roszczenia uzasadnianego neurofizjologicznie ciasnego determinizmu.

Pojawia się najpierw pytanie: w jakim stopniu wolność, a tym samym także określone działanie, może być przedmiotem badań (przyrodniczo-) naukowych. K. Jaspers zwrócił uwagę na to, że nie istnieje jakiś jeden tylko sposób dochodzenia człowieka do siebie samego: „W rzeczy samej człowiek może dojść do siebie na dwa sposoby: jako przedmiot badania i jako istnienie niedostępnej dla jakichkolwiek badań wolności”²⁷ Nie wyraził on jednak w ten sposób jakiegoś nowego spojrzenia, gdyż odnajdujemy je już u Leibniza i Kanta: jeśli chodzi o człowieka, możliwe są dwie perspektywy: obiektywna i subiektywna. Jako ludzie jesteśmy zawsze obecni w tej podwójnej perspektywie: w dwóch perspektywach, które pozostają względem siebie w trwałym napięciu. „Subiektywna” perspektywa wewnętrzna oraz „obiektywna” zewnętrzna nie mogą zostać łatwo uzgodnione między sobą. Dużo wcześniej – również w krytycznym odcieciu się choćby od prób niemieckiego idealizmu łączącego obie te perspektywy w jeden „system wolności” – trzeba wyjść od tego, że dualizmu tych perspektyw nie da się po prostu ominąć.

Mocny, oparty na naukach przyrodniczych determinizm wychodzi, zasadniczo tego wprost nie mówiąc, z prymatu zewnętrznej perspektywy, mianowicie prymatu uprzedmiotowionego oraz obiektywizują-

²⁷ K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s. 50. Zob. także J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, s. 13-43.

cego spojrzenia na człowieka, wobec którego samo-doświadczenie może być ostatecznie nie tylko drugorzędne, ale nawet iluzoryczne. Wydaje się jednak, że takie deterministyczne stanowisko nie tylko skłania się ku monistycznemu rozwiązaniu podziału na perspektywę zewnętrzną i wewnętrzną, lecz również wychodzi od błędnego rozumienia relacji tych dwóch perspektyw. Skoro zaś – idąc za Jasperssem – dominuje niepodważalne dualistyczne podejście do człowieka, to prymat należy się raczej perspektywie „od wewnątrz”, albowiem – aby się wyrazić językiem Jaspersa – każde uprzedmiotowiające naukowe podejście do człowieka jest podejściem wolnej egzystencji i dlatego naukowo-objektywizujące myślenie musi być pojmowane jako wywodzące się z wolnej egzystencji, jak to nam wciąż ukazuje nasze samo-doświadczenie. Albowiem wolna egzystencja rozwija się w obszarach wolności, które otwierają przede wszystkim możliwość myślenia naukowego. Wolność nie jest więc faktem dającym się zmierzyć czy zaobserwować w sposób naukowy, jak to całkowicie błędnie zakładają ci neurologicy, którzy wierzą, że na podstawie nowych technik wywoływania obrazu mogą śmiało się wypowiadać o istnieniu lub braku wolności; wolność jest natomiast warunkiem każdego myślowego aktu człowieka, a więc i każdej pracy naukowej.

Mimo to myśl naukowa ma tendencję do odrzucania swego „wymiaru subiektywnego” i dlatego uznała „naukę” za od-subiektywną instancję poznawczą, która – w przeciwieństwie do wolności i wszelkich innych momentów – powinna być wolna od subiektywności. Istotne jest jednak to, aby nie przeoczyć, że sama „nauka” przedstawia sobą jakąś konstrukcję: ponieważ w „nauce”, przy wszelkiego rodzaju wysiłkach (i wykorzystaniu wszystkich możliwości) mających na celu zbliżenie się do możliwie maksymalnej obiektywności chodzi jedynie o wspólnotę naukowców, czyli o grupę tych ludzi, którzy dążąc do poznania kierują się przy tym zawsze jakimiś własnymi interesami, a więc subiektywnym „byciu-w”, i to również wtedy, gdy kontr-faktyczna i transcendentalna idea nauki oraz naukowej obiektywności – w pewnym stopniu doskonała i niezależna od jakichkolwiek subiektywnych warunków „obiektywna nauka” – brana jest za podstawowy warunek działalności naukowej, wszystkie te założenia znajdują się przeto przed nie dającym się obejść warunkiem wolności, co więcej: uznają te uwarunkowania.

Nietrudno jest wykazać istnienie subiektywnego momentu pracy naukowej u tych, którzy radykalnie negują ludzką wolność. Wielu

bowiem wyznawców mocnego deterministycznego stanowiska używa języka, który często przypomina raczej emancypacyjne obietnice utopijnych myślicieli niż jasność i trzeźwość naukowego myślenia²⁸ Spod rzekomo neutralnej interpretacji określonych osiągnięć naukowych wyłania się niejednokrotnie jakaś forma subiektywności, która stoi w jawnej sprzeczności z wypowiedzianymi wyraźnie metodycznymi i treściowymi roszczeniami naukowców. Pewne stanowiska stają się nawet niekiedy tak oczywiste, że jawią się wprost jako przedmiot określonej preferencji czy upodobania. W. Prinz pisze: „Zwykła psychologia jest dualistyczna, ponieważ odróżnia mentalny i fizyczny stan rzeczy oraz wierzy, że duch rządzi ciałem. Jeśli natomiast myślimy naukowo, to taka dualistyczna pozycja staje się nie do utrzymania. Nauka kocha monizm i determinizm”²⁹ Samemu temu „kochaniu” nie można by było niczego zarzucić, gdyby się je pojmowało jako w pełni świadome samo-ograniczenie, które nie wyklucza innych sposobów dochodzenia do rzeczywistości lecz pozostaje wobec nich otwartą na nie alternatywą. Natomiast sam dobór słów jest już bardzo podejrzany: „zwykła psychologia” jawi się jako mało wartościowa i raczej ciasna w swym myśleniu, nie potrafi bowiem nawet zająć stanowiska wobec osiągnięć ściśle naukowych. Tymczasem naszemu codziennemu samo-zrozumieniu przeciwstawia się mocno pewność naukowego poznania, która w przypadku naturalistycznego determinizmu nie jest wcale aż tak pewna, jak pewni są sami niektórzy jej przedstawiciele – pomijając tu całkowicie pytanie: czy zwykła psychologia jest rzeczywiście dualistyczna?

W dyskusji na temat wolności człowieka pojawia się to, co Julian Nida-Rümelin nazwał trafnie „przyrodniczą i filozoficzną przesadą”³⁰ Liczne odkrycia z zakresu neurofizjologii stają się kontrowersyjne. Pisze o tym lekarz molekularny Gerd Kempermann: „Nauki przyrodnicze mogą powiedzieć to jedno na temat założeń naszego działania zgodnie z «wolną wolą»: Bez mózgu nie byłoby wolnej woli. Nie oznacza to jednak, że da się na poziomie biologicznym w pełni uchwycić i wytłumaczyć wolną wolę. Tego typu zjawisko będzie zawsze

²⁸ Pouczające są w tym względzie rozważania M. Schmidt-Salomona, same w sobie sprzeczne: *Von der illusorischen Freiheit zur realen Freiheit. Autonome Humanität jenseits von Schuld und Sühne*, w: K. P. Liessmann (red.), *Die Freiheit des Denkens*, s. 179-218.

²⁹ *Der Mensch ist nicht frei...*, dz. cyt., s. 23. Por. G. Kaiser, *Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller*, w: Chr. Geyer (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, s. 261-267.

³⁰ J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, dz. cyt., s. 7.

w pełni biologiczne i w pełni duchowe, w pełni sprawą genów oraz w pełni – środowiska”³¹ Mózg bowiem nie jest tym samym co „ja” – stwierdza Thomas Buchheim: „to, że myślę głową, nie oznacza, że głowa myśli za mnie”³² Ponadto z punktu widzenia nauk przyrodniczych byłoby właściwe poddać zastrzeżeniu ewentualnej falsyfikacji wszystkie wyniki oraz interpretacje, jak również ograniczyć *a priori* ich teoretyczną miarodajność. Ważne jest również zwrócenie uwagi na fakt, że wraz z obraniem naturalistyczno-deterministycznego punktu widzenia, który wymaga możliwości pozytywnego wykluczenia wolności, przyjmuje się nie naukowo-przyrodnicze lecz filozoficzno-metafizyczne założenia, chociaż często pozostaje wrażenie, że chodzi tu jedynie o empirycznie uzasadnianą pozycję, a więc o pozycję, która odpowiada ścisłym naukowo-poznawczym wymaganiom wiedzy³³ Pre-dylekcja dla monizmu i determinizmu nie jest tylko naukową preferencją lecz jest uprzywilejowaniem jednego punktu widzenia, którego jako teorii dotyczącej całości rzeczywistości nie da się uzasadnić za pomocą naukowego podejścia i dlatego stanowi ona jedno z ujęć metafizycznych.

Takie krytyczne zakwestionowanie roszczeń pewnych deterministycznych ujęć nie podważa w żaden sposób dążenia nauki do prawdy. Roszczenia te są bowiem związane z określonym kontekstem i odnoszą się do nieodzownych warunków naukowości. Wobec zdewaluowania wolności jako subiektywnego jedynie wyczucia lub nabytej iluzji trzeba stwierdzić, że w podejściu do rzeczywistości istnieje prymat naszego doświadczenia samego siebie, jako że o dostępie człowieka do rzeczywistości – również w dosłownym znaczeniu naukowego dostępu – może być mowa tylko o tyle, o ile odbywa się on na gruncie naszego własnego doświadczenia siebie³⁴ To docieranie do tego, czym jest człowiek, potwierdza się w naszym własnym doświadczeniu: potrafimy świadomie przeżywać i obiektywizować siebie, chociaż nie jesteśmy w stanie zobiektywizować w pełni pewnego subiektywnego i nieświadomego momentu tej obiektywizacji. Można by zatem określić wolność jako warunek możliwości także determinizmu, a w konsekwencji wykazać, że naukowy determinizm znajduje się w sztucznej

³¹ G. Kempermann, *Infektion des Geistes. Über philosophische Kategorienfehler*, w: Chr. Geyer (red.), dz. cyt., s. 236 (235-239).

³² Th. Buchheim, *Wer kann, der kann auch anders*, w: Chr. Geyer (red.), dz. cyt., s. 161.

³³ Por. J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, dz. cyt., s. 167.

³⁴ „...natura nauk przyrodniczych jest tylko pewnym konstruktem, a więc i wytworem kultury” G. Kaiser, *Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller*, s. 264.

sprzeczności z własnymi założeniami naukowymi, a więc również upada jako sensowna teoria³⁵

Zanim przejdziemy do rozpatrywania specyfiki wolności, postawmy sobie jeszcze pytanie: w jakim stopniu całkowite uznanie oraz zupełne odrzucenie wolności odpowiadają sobie nawzajem. Na pierwszy rzut oka oba te stanowiska zdają się być sprzeczne ze sobą. Niemniej nasza refleksja na temat tych dwóch wyzwań wolności już wykazała, że sprzeczność między nimi nie jest czymś absolutnym: podobnie bowiem, jak absolutyzacja wolności – jak w myśli Sartre'a – prowadzi dialektycznie do samo-zniesienia wolności, tak całkowite jej zaprzeczenie może ostatecznie być rozumiane tylko jako jedno z ujęć wolności. Mamy tutaj do czynienia ze ścisłym powiązaniem subiektywizmu i obiektywizmu we współczesności, na które wskazał już wcześniej M. Heidegger: „Zapewne, w ślad za wyzwoleniem człowieka nowożytność promuje subiektywizm i indywidualizm. Równie jednak pewne jest, że żadna wcześniejsza epoka nie stworzyła obiektywizmu dającego się porównać z nowożytnym oraz że nigdy przedtem to, co nieindywidualne, nie uzyskało znaczenia pod postacią kolektywności. Istotna tu jest nieunikniona przemienność subiektywizmu i obiektywizmu”³⁶ Zarówno w obiektywizmie, jak i subiektywizmie, chodzi o moment tego wydarzenia, w którym sam świat staje się obrazem: „W tym ujęciu byt w całości bytuje dopiero i tylko o tyle, o ile postanawia go człowiek, który przedstawia i dostawia, wytwarza. Tam, gdzie powstaje światobraz, zapada istotna decyzja o bycie w całości. Bycia bytu poszukuje się i znajduje się je w tym, że jest on przedstawiany”³⁷ Absolutyzacja oraz całkowite zaprzeczenie wolności są zatem przejawami jednego i tego samego przesunięcia w naszym rozumieniu „trwania w całości” Skoro więc chodzi o natknięcie się na te wyzwania wolności, to chodzić też musi o „zdobycie świata jako obrazu”, które nie prowadzi jednak do „przekroczenia świata”, lecz jedynie do przyjęcia od niego jego wymiaru. Dopiero wtedy mówienie o wolności

³⁵ Por. J. Nida-Rümelin, dz. cyt., s. 169: „Gdy bardziej dogłębnie potraktuje się to zagadnienie, okazuje się jasne, iż każdy, kto bierze udział w odkrywaniu podstaw nauki (...), przynajmniej nie wprost zakłada, że podstawy grają jakąś rolę oraz wpływają na przyjęcie istnienia ludzkiej wolności. Gdyby bowiem podstawy były tylko dokonywaną *ex-post* racjonalizacją zdeterminowanego już wcześniej mózgowego procesu neurologicznego, nie byłoby sensu wymieniać argumenty za i przeciw” Zob. J. Searle, *Freedom and Neurobiology*, New York 2007, s. 10: „Ludzka racjonalność zakłada wolną wolę. Dowodem na to jest fakt, że racjonalność musi być w stanie dokonywać rozróżnienia”

³⁶ M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 76.

³⁷ Tamże, s. 77.

(oraz byciu wolnym) będzie możliwe w sposób, który odbiega od przedstawionego. Zanim jednak będziemy mogli zarysować kontury takiego dojścia do wolności, pojawia się znów pytanie o wyzywający charakter wolności. Wolność bowiem nie tylko jest wymagana, ale również sama stawia wymagania. Można nawet domniemywać, iż wolność dlatego jest tak bardzo wymagana, że w jeszcze większym stopniu sama stawia wymagania.

1.2. *Wolność wymagająca*

Istnieją różne świadectwa, które pokazują wyzwanie, jakim jest sama wolność: obawa przed wolnością, potrzeba pewności oraz niepowodzenie mówienia o wolności językiem naukowym.

Istnieje przede wszystkim coś jakby *lęk przed wolnością*: doświadczenie wolności idzie bowiem często w parze z doświadczeniem dezorientacji i niepewności, doświadczeniem, które w obliczu istniejących w dzisiejszym społeczeństwie przestrzeni wolności prowadzi wprost do konkretnych psychologicznych, socjologicznych oraz psychiatrycznych skutków: ponieważ to, że jesteśmy wolni, że my jako my sami musimy prowadzić nasze życie i że to życie jest właśnie dlatego całkowicie niepewne, zdaje się wskazywać na świat, który się jawi jako zimny i mało pociągający. To, że się nie decyduje, albo że się decyduje, ale po prostu tak, jak się decyduje, zdaje się początkowo nieść ze sobą pewną ulgę. Już Heidegger zwrócił uwagę na fakt, że ów „kto” jestestwa jest w zasadzie bezosobowy: „Używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy / i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi”³⁸ Heidegger uzasadnia również to, dlaczego żyjemy tak, jak się żyje: „Się odciąża powszechność aktualnego jestestwa (...) Ponieważ przez odciążenie bycia Się wychodzi aktualnemu jestestwu stale naprzeciw, zachowuje ono i umacnia swe uparte władanie”³⁹ W życiu takim, jak się żyje, wolność i związana z nią odpowiedzialność zdają się nie odpowiadać za swe własne życie. Ale właśnie tu pojawia się – wolna ostatecznie – decyzja, aby nie tylko żyć, ale pozwolić sobie także na życie, a tym samym uniknąć samotności, która zawsze związana jest z życiem na podstawie własnej decyzji. Kto jednak ucieka przed wolnością, ucieka również od odpowiedzialności za swoje czyny, a tym samym przed możliwą winą.

³⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas* (tłum. B. Baran), Warszawa 1994, s. 180.

³⁹ Tamże, s. 182.

Socjologowie i psychologowie od dłuższego już czasu mówią o kryzysie poczucia winy w naszym społeczeństwie. Nie chcemy być winni, ani tym bardziej stawać się winnymi. W pewnym sensie kryzys poczucia wolności oraz negowanie wolności przedstawiają sobą dalszy ciąg oraz radykalizację tego kryzysu poczucia winy: Albowiem przy stałym założeniu wolności, poczucie winy może w najlepszym razie zostać wyparte i dawać o sobie znać tylko jako wyparta świadomość. Jeżeli jednak wolność nie istnieje, jeżeli jest ona jedynie iluzją, to nie potrzeba wypierać poczucia winy. Poczucie winy bowiem, wyrzuty sumienia są – podobnie zresztą jak odpowiedzialność za własne działanie – jedynie złudzeniem, takim jak wolność. W najlepszym wypadku może chodzić jedynie o zrozumienie tego, że poczucie winy jest iluzją, lub też o spoglądanie na nie poprzez pryzmat psychologicznej czy społecznej użyteczności, i w konsekwencji o relatywizację jego znaczenia.

Ponieważ przedstawiciele determinizmu, tacy jak W. Prinz, wychodzą z założenia, że istnieje sprzeczność między codzienną świadomością (naszymi „intuicjami codziennej psychologii”) a rozwiniętą wiedzą naukową, dostarczaną przez nauki neurologiczne⁴⁰, pojawia się przeto, wbrew tym społecznym tendencjom, pytanie, czy nie istnieje raczej poszerzające się wciąż stanowisko tej zwyczajnej psychologii, które współbrzmi z uzasadnianą naukowo negacją wolnej woli: również codzienna psychologia odciąża negację wolności – a to na podstawie deterministycznych czynników społecznych konkretnych sytuacji życiowych, takiego czy innego samopoczucia, własnej natury lub fizycznych procesów, które leżą u podstaw każdego działania ludzkiego – od ciężaru wolności, odpowiedzialności i ewentualnego poczucia winy. Istnieje pewna forma ludowego „fatalizmu”, którą w sposób zaskakujący potwierdzają osiągnięcia nauk neurologicznych.

Istnieje również inna forma lęku przed wolnością, mianowicie lęk przed wolnością innych. W królestwie wolności nie da się niczego obliczyć. W spotkaniu z inną wolnością, czyli wolnością innych ludzi, ludzka skłonność do upewnienia się drogą obliczeń i kalkulacji napotyka na granice. Nie jesteśmy w stanie uprzedzić na sto procent tego, co drugi człowiek mówi lub jak się zachowuje. Wobec drugiego człowieka doświadczamy bierności, która stoi na przeciwległym biegunie naszej tendencji do zabezpieczającej aktywności: „To, co przychodzi do mnie od innych, dzieje się wbrew mojej woli”⁴¹

⁴⁰ Por. W. Prinz, *Der Mensch ist nicht frei...*, dz. cyt., s. 23.

⁴¹ E. Lévinas, *Humanismus und An-archie*, dz. cyt., s. 82.

Jednak samo zaprzeczenie wolności nie czyni działania innych dającym się jednoznacznie przewidzieć, chociaż otwiera przed nim możliwość co najmniej satysfakcjonującego wyjaśnienia analityczno-przyczynowego. Działanie innych staje się w ten sposób przynajmniej zasadniczo obliczalne oraz dające się opanować i przestaje budzić obawy, które wiążą się z działaniem opartym na wolności. Każde bowiem działanie jest przypadkiem dającego się zrekonstruować w sposób naukowy ogólnego schematu działania, nie zaś wyrazem jakiejś nieodgadnionej wyjątkowości.

Ta obawa przed wolnością wiąże się mocno z uzasadnioną w pełni *potrzebą pewności*⁴², czyli przede wszystkim z potrzebą tego, żeby podstawowe parametry ludzkiego życia, jeśli nawet nie pozostają wciąż jednakowe, to przynajmniej by się zmieniały w sposób ludzki i z ludzką prędkością, a więc tak, by nie każdy dzień naznaczony był ciężarem radykalnego wyboru lub spotkaniem z „całkowicie innym” Jednak potrzeba pewności może również prowadzić do tego, że nasze życie przemija niejako samo w sobie, a więc poza nami, i że my sami właściwie nie żyjemy. Jeśli bowiem ktoś stara się kształtować swoje życie tylko na wolności, żyje wtedy mniej po ludzku, aniżeli ten, kto zawsze usiłuje uniknąć, w trosce o stuprocentową pewność, każdej ważnej decyzji, każdego prawdziwego aktu wolności. W obu tych przypadkach się żyje, nie uznając jednak przy tym skończoności ludzkiego życia. W każdym razie absolutna wolność sugeruje niezależność oraz ponadczasowość, która musi pozostać jedynie fikcją, ponieważ jako skończeni ludzie jesteśmy ograniczeni, doświadczamy ograniczeń ze strony natury, innego, Boga, nicości lub śmierci – i to nie w jakimś konkretnym spotkaniu, ale ustawicznie, albowiem to nasze odniesienie do nich należy konstytutywnie do samej natury człowieka. Jako istoty ograniczone, musimy – z drugiej strony – czasami, jako my sami, napotykać lub podejmować decyzje i w nich chronić naszą wolność. Nie możemy w imię domniemanej pewności zaprzeczyć czy odrzucić wolność, tak jak gdyby można było wysliznąć się z życia i jak gdybyśmy żyli nie w tej oto określonej historii, która stawia przed nami wciąż nowe wymagania. Czas, który przeżywamy, jest ograniczony, i dlatego konieczne są takie decyzje, których ostatecznie nie da się pominąć. Właśnie tutaj – w każdym przejawie wolności – dokonuje się to, co odróżnia człowieka od wszystkich innych istot żyjących. Musimy

Por. w tej kwestii: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Leben*, Frankfurt am Main 1995, s. 31-54.

coś wraz ze sobą rozpoczynać – i na tym rozpoczynaniu ludzkiego życia polega pierwszy akt wolności oraz uznania naszej skończoności.

Uzasadniona potrzeba pewności pokazuje jednak również inną istotną formę słabości, która polega na wymaganiu konkretnego naukowego dostępu do rzeczywistości, czyli takiego dostępu, który ujmuje rzeczywistość wyłącznie w perspektywie jej obliczalności i domaga się mówienia o wolności w języku (przyrodniczo-) naukowym. Tymczasem, jak zostało to już ukazane, *wszystkie próby mówienia o wolności w ścisłym języku naukowym skazane są na niepowodzenie*. Kto zatem uznaje samą tylko perspektywę naturalnej przyczynowości, zajmuje tym samym stanowisko, w którym znika wolność. Jak pisze Kant: „Łatwo to zauważyć, że gdyby wszelka przyczynowość w świecie zmysłowym była czystą naturą, wówczas każda okoliczność byłaby określana przez jakąś inną w czasie, zgodnie z koniecznymi prawami, a więc skoro zjawienia się, jak dalece tylko określają samowolę, musiałyby wywoływać każde działanie jako swój naturalny skutek, to zniesienie transcendentalnej wolności zniszczyłoby wszelką wolność praktyczną”⁴³ Dlatego trzeba koniecznie – twierdzi Kant – wychodzić nie tylko od przyczynowości występującej w przyrodzie lecz również od przyczynowości wolności. W przeciwnym bowiem wypadku znika także praktyczna wolność – przy czym obie perspektywy, w których możemy siebie ujmować, pozostają ostatecznie niepodważalne. Ale dlaczego nie da się uchwycić wolności w sposób naukowy? Na czym polega „wyzwanie wolności” wobec podejścia tych nauk, którym chodzi o wyjaśnienie rzeczywistości, czyli zwłaszcza nauk przyrodniczych i społecznych?

Naukowa metoda abstrahuje od złożonych czasowych wymiarów życia (nie tylko ludzkiego) i sprowadza rzeczywistość do terażniejszości tego, co można dostrzec i zaobserwować, i dlatego życie w swojej intencjonalności – przede wszystkim zaś życie ludzkie wciąż na nowo dotykalne i przenikające w swojej subiektywnej czasowości, w swej przeszłości, terażniejszości i przyszłości – nie daje się po prostu pojąć w kategoriach naukowych, w najlepszym zaś wypadku możliwe są jedynie pewne zbliżenia do określonych procesów życiowych. Wolność jest natomiast fenomenem związanym z istotami żyjącymi. Poziomy istot żyjących są zarazem także poziomami wolności. Można tutaj posłużyć się za Hansem Jonasem „pojęciem wolności jako nicią Ariadny, aby ukazać w ten sposób znaczenie tego, co nazywamy

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 562.

«życiem»⁴⁴ Aby bowiem mówić o wolności czy też życiu, potrzeba innego podejścia niż to stosowane w dosłownym znaczeniu w naukach ścisłych. Ponieważ tego, co tworzy byt człowieka, co sprawia, że człowiekowi, aby wyrazić to językiem Heideggera, „chodzi w swym bycie o siebie samego”, że byt ludzki realizuje się jako czas, nie da się wprowadzić do języka wyjaśniającej nauki. Tutaj właśnie tkwi mniej więcej to, czego domaga się hermeneutyka życia i wolności⁴⁵

Jednak hermeneutyka wiąże się zawsze z jakąś określoną nieostrością: nie może bowiem być w niej mowy o obiektywnym i powszechnie obowiązującym wyjaśnieniu okoliczności, lecz jedynie o współ-odczuwającym rozumieniu, które to, co inne, rozumie zawsze w analogii do własnego doświadczenia. Rozumienie hermeneutyczne jest przeto aktem, w którym ten, kto go dokonuje, zostaje nim dotknięty i włączony weń w dużo większym stopniu niż ma to miejsce w naukach starających się o wyjaśnienie. W sensie ścisłym nie istnieje tutaj neutralne lub obiektywne poznanie (zresztą również w naukach ścisłych pojawia się ono jedynie pod warunkiem, że jest z reguły ujmowane metodycznie pod kątem ograniczających je warunków i zainteresowań poznawczych).

Ta różnica w wymaganiu pewności ze strony wyjaśniającej i postępującej w sposób analityczno-przyczynowy nauki oraz starającej się o zrozumienie hermeneutyki życia i wolności z drugiej strony wyjaśnia także, dlaczego rachujące myślenie naukowe łączy się z dużym zawsze wymaganiem wiedzy, zaś nie-rachujące myślenie, określone przez Heideggera jako myślenie kontemplacyjne⁴⁶, bywa często radykalnie kwestionowane. R. Spaemann stwierdza, że „anty-deterministyczne stanowisko”, czyli każde takie nastawienie, które można by określić jako „refleksyjne”, jest właśnie dlatego „tak słabe, że nie jest w stanie konkurować ze stawianym przez materializm wymaganiem wyjaśnienia” A przecież ważne jest to, by nie tracić nigdy sprzed oczu specyfiki tego wymagania wyjaśnienia: „tego, że samo to wymaganie jest z gruntu utopijne i nie zostaje tym samym nigdy zrealizowane”, co raczej „rzadko się jawi jako istotne na szalce u wagi”⁴⁷ Wbrew

⁴⁴ H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1994, s. 13.

⁴⁵ Lub, aby posłużyć się sformułowaniem R. Spaemanna: „hermeneutyka natury” (*Hermeneutik der Natur*) Por. R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, w: tenże, *Philosophische Essays...*, dz. cyt., s. 41-59, zwl. s. 44 i 49.

⁴⁶ M. Heidegger, *Gelassenheit*, w: tenże, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Frankfurt a. M. 2000, s. 517-529.

⁴⁷ R. Spaemann, *Personen...*, dz. cyt., s. 223.

utopijnemu roszczeniu *określonych*, przekraczających zresztą także wciąż na nowo granice nauki, naukowych podejść do rzeczywistości, miarodajne jest przeto przypominanie sobie nie-utopijnego myślenia, które poważnie traktuje wymóg wolności, a tym samym także trwałą tajemnicę wolności⁴⁸

2. Trwała tajemnica wolności

Nie będzie bez znaczenia ponowne przypomnienie tego, że różne wyzwania wolności, jakie pojawiają się na początku XXI wieku, nie są wcale czymś nowym. Jürgen Habermas zauważył, że wobec tego, co dzieje się dziś w dyskusji na temat wolnej woli, można mieć poczucie „cofnięcia do XIX wieku”⁴⁹. Można jednak czuć się nie tylko cofniętym do XIX wieku, lecz również rozpoznać w dzisiejszych debatach wokół wolnej woli ślady wielu innych debat z różnych epok: bez trudu dałoby się napisać historię zachodniej filozofii, która wychodzi od pytania o wolność oraz o związek wolności z koniecznością. Nie jest przede wszystkim mało ważne to historyczno-filozoficzne spostrzeżenie, że wolność zawsze, czyli od czasu pojawienia się świadomości wolności w greckiej filozofii, jawiła się w różnych wyzwaniach. Ukazuje się bowiem, jak zauważa Wilhelm Weischedel, iż „sama wolność jest czymś tak zagadkowym i problematycznym, że nawet pojęcie to trudno jest do niej dopasować”⁵⁰

Można by prawdopodobnie dojść do przeświadczenia, że wolność zaczyna się głównie w filozofii – w ramach filozofowania. A filozofowanie tam przeważnie ma miejsce, gdzie doświadcza się wolności lub ją się realizuje⁵¹. Można by bowiem ostatecznie ująć filozofię jako *wykonywanie wolności ze względu na wolność*; filozofia – właśnie jako teoria – jest *praktyką wolności*, a jako ta właśnie praktyka jest także zawsze *apologią wolności*, tak że filozofia tam, gdzie sama neguje

⁴⁸ Również John Searle uważa, że na pytanie o wolną wolę nie da się sensownie odpowiedzieć. Wychodzi on z założenia, że odpowiedź na nie mogłaby być sformułowana jedynie na podstawie neuro-biologicznej. Zob. *Freedom & Neurobiology*, s. 11, 31 i 37-78.

⁴⁹ J. Habermas, *Freiheit und Determinismus*, w: tenże, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, s. 155. Por. V Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007, s. 20; J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, dz. cyt., s. 161 i 165n; J. Searle, *Freedom & Neurobiology*, dz. cyt., s. 37n.

⁵⁰ *Skeptische Ethik*, dz. cyt., s. 112.

⁵¹ Por. Hans Jonas' *Gedanken zur „transzendierenden Freiheit des Geistes“* w: H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt am Main 1988, s. 25-30.

radykalnie wolność, zdradza samą siebie i dlatego stwierdza na nowo, że brak ciągłości z filozoficzną tradycją zachodniego myślenia jest o wiele większy niż wszelka ewentualna ciągłość. Radykalny determinizm nie jest, jak to widzieliśmy, ściśle rzecz biorąc jakimś stanowiskiem filozoficznym, a to przede wszystkim niekoniecznie dlatego, że neguje on wolność, ale głównie z tego powodu, że nie uznaje przesłanki tej negacji wolności – jaką jest sama wolność – i dlatego popada w performatywną sprzeczność między tym, co wyraźnie zostało powiedziane, a tym, co *implicite* zostało założone w tej wypowiedzi.

Ponieważ myślenie zawsze oznacza, że człowiek sam myśli i że w tym procesie myślenia zakłada się zawsze wolność, dlatego też spojrzenie na dzieje filozofii niewiele tu pomaga, gdyż wciąż musi chodzić o to, aby myśleć samemu – zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi wolność, a wraz z nią realizacja samego myślenia. Kiedy więc mówimy o wolności, nie chodzi nam wówczas o „coś”, co dałoby się ująć filozoficznie⁵². Chodzi, jak widzieliśmy, nie o coś, co byłoby wynikiem lub owocem filozoficznego myślenia, chodzi w ogóle nie o „coś” (jak gdyby wolność była dostrzegalnym faktem), lecz o podstawową przesłankę faktycznego życia, która znajduje swój wyraz nie tylko w filozofii, ale także w praktyce przeżywanego życia. I dlatego wszelki trud związany z uchwyceniem wolności jako samego tylko *wyniku* filozoficznej refleksji lub naukowego dowodu skazany jest *a priori* na niepowodzenie – a tym samym także różnorodne strategie odpowiadania na wymóg wolności stają się naturalistycznym jej zaprzeczeniem. Wolność nie może być bowiem wynikiem, ale może być zawsze tylko założeniem myślenia, a jeśli jest w pełni sensowne mówienie o jakimś wyniku, to tylko w ten sposób, że myślenie bywa zawsze okrężne, tak że wolność może być tylko Omegą filozofowania, ponieważ jest zawsze Alfą myślenia: Wolność – mówi F. W. J. Schelling⁵³ – jest początkiem i kresem filozofii. Dzięki temu jednak pozostaje to, czym jest wolność – albo lepiej: jak wolność się dzieje – wielką tajemnicą. Wolność ucieka od jakichkolwiek ujęć definicyjnych. Można ją tylko pokazać, znacząco ją wyrazić. Kiedy więc mówimy o wolności, wyrażamy zarazem tajemnicę naszej własnej egzystencji: to, że jako śmiertelni ludzie jawimy się tak bardzo uwarunkowani, a mimo wszystko zdolni

Por. w tej kwestii R. Spaemann, *Personen...*, dz. cyt., s. 209: „«Wolność» jest pojęciem refleksyjnym. Nie oznacza ono dającego się pozytywnie udowodnić stanu rzeczy, lecz ma na uwadze brak czegoś takiego, i to z reguły brak jakiegoś naruszenia, uszczerbku”

⁵³ *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), SW I/1, s. 101.

jesteśmy do własnego początku, że my – mówiąc jeszcze dosadniej – jesteśmy istotą początku.

Schelling zradyzalizował swoją filozofią wolności filozofię I. Kanta, i to z zamiarem utworzenia „systemu wolności” Obecnie wolimy jednak iść raczej za Kantem i jego spojrzeniem na „antynomię wolności”⁵⁴ Od czasów Schellinga pojawia się wszakże pytanie: czy nie należałoby ostatecznie pojmować ludzkiej wolności tylko jako obrazu boskiej wolności? Czy można bowiem bez pojęcia Boga, względnie Absolutu jako Wolności, mówić *odpowiednio* o ludzkiej wolności? Wskazówką w tym względzie może być to, że trzech najważniejsi idealistyczni filozofowie wolności – Fichte, Schelling i Hegel – pojmowali zawsze swoją filozofię wolności jako filozofię Absolutu. W tzw. piśmie wolnościowym i w swym późniejszym opracowaniu Schelling wyraził chyba najdokładniej swoje spojrzenie na związek ludzkiej i boskiej wolności. Wolność jest dla niego nie „czymś”, co posiadalibyśmy tak po prostu – lub nie posiadali – jako ludzie. Wolność jest „czymś”, co nas posiada, jako że znajdujemy się już zawsze w „pomieszczeniu” wolności – w wydarzeniu wolności. Również u późnego Heideggera pojawia się na jego drodze myślowej podobne ujęcie. Rozumie on bowiem wolność wyraźnie pod wpływem Schellinga już nie jako coś, co człowiek posiada (jak gdyby wolność była dostrzegalną właściwością człowieka), ale jako coś, co posiada człowieka. W swym sporze z filozofią wolności Schellinga formułuje on jednak to znamienne zdanie: „Wolność nie jest właściwością człowieka, ale człowiek własnością wolności”⁵⁵ Na innym miejscu Heidegger stwierdza, że znajdujemy się wciąż w „dającym wolność światło”, na które wystawiona jest wszelka obecność bytujących – a tym samym także zajmujących się nauką⁵⁶ Nie da się w tym miejscu rozwinąć szerzej tego, co się zawiera w tych krótkich stwierdzeniach. Poza obrazami świata i poza dialektyką obiektywizmu i subiektywizmu tkwi tutaj stałe zadanie zastanawiania się nad „samą sprawą” wolności, i to na naszym miejscu, na „scenie” samej wolności – w tej głębokiej refleksji, która zachowuje tajemnicę i kruchość „podstawowego słowa” wolności oraz nie za szybko je rozwiązuje⁵⁷

⁵⁴ Por. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, dz. cyt., B.

M. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, wyd. H. Feick, Tübingen 1971, s. 11.

⁵⁶ Por. tenże, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* (1965), w: tenże, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976* (GA 16), 620–633.

⁵⁷ Por. tenże, *Gelassenheit*, dz. cyt., s. 527nn.

Niezależnie od tego, czy to czynimy, czy też nie, pojawia się nieuchronnie kwestia decyzji, która jest ostatecznie decyzją o nas samych: czy widzimy siebie jako działające postacie na scenie życia, jako aktorów, którzy wiodą życie i dzięki temu mają także swoją biografię? Czy też widzimy siebie jako przedmioty jakichś anonimowych procesów? Lévinas, jak widzieliśmy, mówił już o tym, że „mit człowieka” jako istoty, która jest sama w sobie celem, popadł w kryzys humanizmu⁵⁸ Może być na czasie przypomnienie sobie tego mitu jako mitu – tajemnicy wolności jako tajemnicy – a to ze względu na fakt, że odmitologizowujące (rzekomo) negowanie wolności może prowadzić do nowych, alienujących mocno ludzi mitów: do mitu determinizmu i fatalizmu oraz prymatu rozumu naukowego.

Decyzja, o którą chodzi, nie jest decyzją, na którą dałoby się natrafić na jakiejś teoretycznej podstawie. Albowiem nawet teza o primacie naszego samo-doświadczenia może się stać przedmiotem odnowionego obiektywizującego spojrzenia naukowego. Teoretycznie zdajemy się gubić w nieskończonym. Jedynie więc wtedy, gdy się zwrócimy ku temu, co praktyczne, gdy uświadomimy sobie, że sposób, w jaki pojmujemy rzeczywistość – a tym samym nas samych, ale również rzeczywistość innych – ma wpływ na to, jak żyjemy i postępujemy, i że na odwrót: sposób, w jaki działamy i żyjemy, wpływa także na to, jak pojmujemy rzeczywistość – nienaruszalny krąg teorii i praktyki – ukazuje się droga, która prowadzi do ewentualnego, wciąż jeszcze zbijającego z tropu, ale i nieodzownego „rozwiązania” To „rozwiązanie” ukazuje się w uznaniu daru wolności: „Dopiero potwierdzenie innego samo-bytu – pisze R. Spaemann – jako uznanie, sprawiedliwość, miłość – pozwala nam osiągnąć ów dystans do siebie i tę zgodę na siebie, które są konstytutywne dla osób, czyli «wolność od nas samych». Wolność tę przeżywa się wyłącznie jako dar”⁵⁹

I tak oto wobec pytania o wolność sytuuje się pytanie: czy chcemy być faktycznie żywi, czy też nie, czy jako ludzie chcemy zaludnić scenę świata, czy też jako przedmioty chcemy się zatracić w anonimowości materii? Kto traktuje poważnie siebie samego oraz granice swego myślenia i działania, ten będzie otwarty na dar wolności – scenę, jaką wolność otworzyła już na zawsze dla nas; będzie też starał się opowiadać wciąż za wolnością, a tym samym za ustawiczną ułomnoś-

⁵⁸ *Humanismus und An-archie*, dz. cyt., s. 66.

⁵⁹ *Personen...*, dz. cyt., s. 230. Również Spaemann dostrzega więc ścisłe zespolenie wolności z myślą o Bogu, albowiem bycie osobą można właściwie zrozumieć – jak twierdzi – tylko przy założeniu stworzenia jej przez Boga. Por. tamże, s. 102-104.

cią i tajemniczością tego momentu naszego samo-doświadczenia, który możemy zanegować jedynie za cenę naszego samo-wydania. W tej zaś decyzji jawi się dobrowolny akt uznania rzeczywistości – wbrew pokusie pojmowania siebie jedynie jako „rzeczy” lub „zwierzęcia”, a przy tym wydobycia stąd tej niewątpliwej korzyści, jaką jest większa wiedza i większa siła.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC