# Określenie pojęć

Przeważnie dobrym pomysłem na rozpoczęcie omawiania jakiejś kwestii jest precyzyjne i zrozumiałe zdefiniowanie występujących w niej kluczowych terminów. Niekiedy pozwala rozstrzygnąć debatowany temat zanim się rozpocznie. Idąc za tym tokiem rozumowania Schopenhauer proponuje rozpocząć namysł nad istnieniem wolnej woli od ścisłego przedstawienia znaczeń „wolności” oraz „woli”.

„Wola” oznacza według niemieckiego filozofa przede wszystkim chęć zrobienia czegoś w danym momencie. Mówiąc, że ktoś podnosi swoją dłoń z własnej woli, deklarujemy *de facto*, iż uczynił to w zgodzie z tym, czego akurat chciał. Z kolei „wolność” Schopenhauer pojmuje wyłącznie jako termin negatywny – możemy bowiem być wolni jedynie od czegoś, np. od pewnych więzów, przeszkód lub ograniczeń. Istnieją trzy rodzaje tak rozumianej wolności: fizyczna lub materialna, intelektualna oraz moralna.

Wolność fizyczna nie jest przez nikogo podważana, a odnosi się do przeszkód, które utrudniają lub uniemożliwiają swobodne korzystanie z czegoś. Np. „wolna droga” oznacza drogę, na której nie ma tylu samochodów lub jakichś innych blokad, które utrudniałyby przejazd. „Wolnymi rękami” możemy swobodnie operować, gdyż nie trzymamy w nich żadnego przedmiotu, który by to utrudniał. „Wolna prasa” oznacza stan, w którym można publikować w gazetach treści nie krępując się politycznymi restrykcjami. „Wolne środki na koncie” oznaczają pieniądze, którymi możemy swobodnie rozporządzać; „wolny naród” może w pełni samodzielnie ustalać swoje własne prawa itd. Wolność fizyczna pojawia się natychmiast po zniknięciu materialnych ograniczeń (np. więzień staje się wolny natychmiast po wyjściu z więzienia). Brak wolności woli według omawianego znaczenia wolności oznacza stan, w którym jest trudno lub niemożliwe realizowanie naszych chęci z uwagi na materialne ograniczenia. W takim znaczeniu człowiekiem, który nie posiada wolnej woli byłby ktoś, kto chciałby pojechać na wakacje, podczas gdy przeszkadzałby mu w tym brak pieniędzy lub pobyt w areszcie. Oczywiście nikt nie uznaje, iż tacy ludzie nie posiadają wolnej woli z wyżej wymienionego powodu.

Wolność intelektualna oznacza stan pełnej świadomości podejmowanych czynów. Kiedy ktoś działa pod wpływem upojenia alkoholowego, odurzenia narkotykami, w afekcie, posiadając jakieś choroby psychiczne itd. Każdy z wymienionych czynników stanowi blokadę, której usunięcie przywraca intelektualną wolność. Takie blokady są również brane pod uwagę w sądach, gdzie w ramach wyznaczania wyroku uwzględnia się poczytalność sprawcy. Natomiast rzadziej wskazuje się na fakt, że dany czyn był konieczny tak czy inaczej. Czyjś określony charakter przeważnie nie stanowi okoliczności łagodzącej. Jest wręcz przeciwnie – ludzie bywają skazywani właśnie za swój charakter, skoro przecież te same pobudki mogą skłaniać różne osoby do diametralnie odmiennych czynów.

Ostatnim rodzajem wolności jest wolność moralna i właśnie o nią pytamy, zastanawiając się nad istnieniem wolnej woli. Ten typ wolności określa się również jako *liberum arbitrium*, co można przetłumaczyć m.in. jako wolny wybór. W przypadku tego rodzaju wolności zachodzi największa trudność w zidentyfikowaniu tego, co miałoby zostać usunięte, aby owa wolność zaistniała. Ujmując rzecz inaczej: jakiej blokady nasza możliwość chcenia miałaby zostać wyzbyta, abyśmy mogli nim swobodnie rozporządzać?

Zauważono, że ludzie zachowują się różnie w takich samych lub bardzo podobnych sytuacjach, w których nie wiąże ich żadna materialna przeszkoda (kiedy istnieje zatem wolność fizyczna). Jedna osoba pod wpływem groźby postawi się napastnikowi, druga mu ulegnie; ktoś będzie przed bliskimi udawał, że wierzy w Boga, ktoś inny wykaże się w tym względzie szczerością; jeden będący na diecie ulegnie pokusie i zje ciastko, drugi wytrwa w postanowieniu. Istnienie właśnie takich sytuacji zrodziło wrażenie, że człowiek posiada wolną wolę.

Wolność fizyczna dotyczyła możności zrobienia czegoś. Wolność moralna dotyczy samego chcenia, a ściślej mówiąc dotyczy kwestii wyboru, która spośród naszych chęci przeważy. Pytanie jest przykładowo o to, czy mam realny wpływ na wybór tego, czy pójdę pobiegać, czy też poczytam książkę, skoro w danym momencie chcę jednego i drugiego. Ktoś mógłby udzielić odpowiedzi twierdzącej, ale tylko dlatego, że pomyliłby wolność fizyczną z wolnością moralną. Pytając jakiegoś człowieka, czy posiada wolną wolę, można niekiedy otrzymać spontaniczną odpowiedź, że tak, ponieważ kiedy chce on podnieść swoją lewą rękę, to może tak uczynić. Jako dowód podnosi ów człowiek swoją lewą dłoń. Tym sposobem utożsamiłby on wolność woli z brakiem przeszkód w realizacji własnej aktualnej chęci. Taka postawa wyrażana jest w twierdzeniu: „mam wolną wolę, ponieważ mogę robić to, czego chcę”.

Pozostaje jednak pytanie o wolność samego chcenia. Kiedy ktoś mówi, że posiada wolną wolę, ponieważ może robić to, czego chce, kwestia samej wolności owego chcenia pozostaje nierozwiązana. Adekwatnie zapytalibyśmy, czy kiedy ktoś zechciał podnieść lewą rękę i ją podniósł, to czy miał wybór tego nie zechcieć? Czy jednak chcenie zostało czymś spowodowane w sposób konieczny? Jeżeli wolna wola istnieje, odpowiedź musiałaby być negatywna. Wolność nie może być w żaden sposób połączona z koniecznością. Co to jednak znaczy, „konieczność”?

Schopenhauer podaje trzy definicje: 1) Koniecznym jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwe; 2) to, co nie może być inne niż jest; 3) to, co wynika z wystarczającej podstawy (np. skutek z przyczyny lub zespołu przyczyn albo wniosek z przesłanek).

Za przeciwieństwo czegoś koniecznego uznaje się to, co jest przypadkowe. W świecie realnym zjawiska są tylko względnie przypadkowe – zależą w pełni od swojej przyczyny i zderzają się z tym, co również zależy od swoich przyczyn. To zderzenie, chociaż nie wynikało z własności przedmiotów, które się zderzyły, jednak było konieczne ze względu ruch wynikający z właściwości owych przedmiotów. Kiedy orzech zostanie zrzucony na beton z odpowiedniej wysokości, to się rozłupie. Spotkanie się orzecha i betonu nie wynika z ich właściwości, ale efekt takiego spotkania już tak.

Jeżeli wola miałaby być wolna to jej przeciwieństwo musiałoby być możliwe, mogłaby być inna niż jest, a także nie wynikać z wystarczającej podstawy. Chcenie nie mogłoby zależeć od żadnej przyczyny; nie mogłoby być czymkolwiek spowodowane. Jako takie byłoby całkowicie niewytłumaczalne, biorąc pod uwagę, że poznanie jakiegokolwiek zjawiska w głównej mierze sprowadza się do poznania jego przyczyn. Wola rozumiana jako pozbawiona przyczyn i na skutek tego całkowicie przypadkowa określana jest jako *liberum arbitrium indifferentiae*, czyli *wolny wybór z obojętności.* Gdyby taka wolność istniała, to nasze czyny byłyby w pełni losowe, niewytłumaczalne i nieprzewidywalne.

Pozostaje jeszcze opcja, zgodnie z którą zespół przyczyn nie w pełni powoduje, że robimy to, co robimy. Przykładowo, ktoś stoi przed wyborem nauki do egzaminu oraz grania na konsoli. Ostatecznie wybiera granie na konsoli. Na daną osobę wpływał jej ówczesny nastrój; charakter; poziom zmęczenia; myśli, które same napływają do umysłu; posiadane przekonania, np. w sprawie ważności egzaminu; nawyki; widok konsoli oraz widok materiałów do nauki, a także wpływ całego otoczenia, w którym się przebywa; wcześniejsze doświadczenia – w tym wszystko, co dana osoba robiła w ciągu dnia; i wiele więcej różnorodnych efektów psychologicznych. Schopenhauer podaje, że założenie, iż zespół takich przyczyn czy podstaw, które nie powodują z konieczności swoich następstw i tym samym nie wpływają całkowicie na podjęcie określonej decyzji, sprawia, że „popadamy w chwiejne i mgliste tłumaczenia, poza którymi kryje się niezdecydowana połowiczność”.

# Wola wobec samowiedzy

Kolejny problem z wolnością chcenia dotyczy tego, że zawsze chcemy czegoś. Nie można chcieć po prostu lub chcieć niczego. Nasze chcenie jest każdorazowo na coś ukierunkowane. O chceniu można myśleć wyłącznie w odniesieniu do jakiegoś przedmiotu, nie można go zatem badać jako coś samodzielnego.

Przedmiot, na który chcenie jest ukierunkowane, nazwijmy pobudką. Cały akt woli sprowadza się do jakiegoś zadziałania względem pobudki, która na nas jakoś oddziałuje. Schopenhauer stawia pytanie, czy pobudki skłaniają nas do określonego działania w sposób konieczny. W sferze poznania, jak słusznie zauważyli Locke i Kant, człowiek ma tendencję więcej przypisywać przedmiotowi poznania niż podmiotowi, który dany przedmiot widzi po swojemu. Z wolą jest jednak odwrotnie i człowiek zbyt wiele przypisuje samemu sobie, a zbyt mało przedmiotowi, który nań wpływa. Dlatego człowiek czuje się odpowiedzialny za własne czyny, poczuwa się do winy, kiedy zrobił coś, co uważa za zły uczynek i odzywa się w nim wówczas jego sumienie, które należy jednak zaklasyfikować jako swoisty błąd poznawczy.

Kartezjusz odpowiadał, że nie ma wątpliwości w sprawie tego, iż wszyscy ludzie są świadomi wolności podejmowanych przez siebie wyborów, ale w żaden sposób takiego poglądu nie uzasadnił. Leibniz popadł w „niezdecydowaną połowiczność”, zauważając że wprawdzie istnieją pewne racje, które skłaniają nas do określonego działania, ale nie czynią tego w sposób konieczny. Dowodził – jak utrzymuje Schopenhauer – na podstawie wielu sprzecznych ze sobą twierdzeń, że pobudki jedynie poniekąd powodują działanie. Natomiast sam Schopenhauer twierdzi, że jeżeli już przyznamy czemuś siłę przyczynowości, to musimy się zgodzić, że powoduje ono swoje działanie koniecznie. Sytuacje odczuwanego niezdecydowania lub trudności z jakimi stawiany jest opór pokusom rodzą wrażenie, że wolność woli istnieje. Wówczas jednak wystarczy po prostu zwiększyć intensywność działającej przyczyny. „Kto się nie daje przekupić dziesięcioma dukatami, ale się waha, da się przekupić stoma”.

Niewykluczone, że wolność woli da się odkryć w czymś, co Schopenhauer określa jako „samowiedza”. Czyli być może istnieje jakieś poczucie wolności; poczucie, że nasze czyny były rzeczywiście własnowolne; jakieś poczucie sprawstwa. Niektórzy ludzie traktują wolność woli jako coś bezpośrednio znanego, jako na tyle niepodważalny fakt, że wszelkie dywagacje filozoficzne na jego temat traktują jako niepoważny żart. Niemiecki filozof przygląda się jednak temu, co owa samowiedza ma do powiedzenia na temat woli, kiedy tę wolę rozważa w oderwaniu od wszystkiego, co nie jest nią (a więc przede wszystkim od przedmiotów, na które jest ukierunkowana). I następnie wypowiada się ustami owej woli następująco: „Ja mogę chcieć, a gdy będę chciała wykonać jakąś czynność, to ruchome członki mojego ciała wykonają ją natychmiast, gdy tylko zechcę, całkiem nieochybnie”. Tak oto samowiedza mówi tylko o zgodności chcenia z czynem, a nie mówi nic na temat wolności samego chcenia. Posiadamy tylko i wyłącznie świadomość samej naszej chęci i wahań, ale samowiedza nie mówi nam nic na temat wolności. Jak magnes przyłożymy w odpowiedniej odległości do opiłków, to one też jak gdyby będą się chwilę wahać; co jeszcze bardziej się uwidoczni, kiedy o przyciągnięcie opiłków będzie walczyło kilka magnesów. A nikt na tej podstawie nie twierdzi, że opiłki obdarzone są wolną wolą.

Złudzenie istnienia wolnej woli wynika stąd, że możemy posiadać i często faktycznie posiadamy wykluczające się pragnienia. Schopenhauer przestrzega nas jednak, żeby nie utożsamiać życzenia sobie czegoś z chceniem. To pierwsze może się nie zrealizować, to drugie realizuje się zawsze. To, czego chcemy naprawdę, zawsze jest potwierdzone przez czyn. I odwrotnie – jeżeli czegoś nie zrobiliśmy, np. nie poszliśmy pobiegać, a wybraliśmy zamiast tego oglądanie filmików w Internecie, znaczy, że tak naprawdę nie chcieliśmy biegać. Dlatego samowiedza dowiaduje się o swojej chęci dopiero *post factum*. Przed podjęciem działania samowiedza widzi tylko, że posiada jakieś życzenia, ma jakieś pobudki, które to pojawiają się w niej, to znikają…

Na przekonanie o istnieniu wolnej woli wpływa również praktyczna natura człowieka. Ludzie uświadamiają sobie bowiem przede wszystkim czynną stronę swoich chęci, czyli ich skutek (chcę podnieść rękę, więc ją podnoszę). Trudniej im jednak przychodzi uświadomienie sobie strony biernej takiej chęci, czyli podstaw, które ową chęć wywołały, a nie następstw, które z niej wynikły. Schopenhauer sugeruje, że sama próba właściwego zrozumienia pytania o wolną wolę, tj. o przyczyny naszych chęci, mogłaby sprawić, że zaczniemy się już stopniowo przekonywać o tym, iż nie są one wolne, skoro zostały czymś spowodowane. Dlatego z zadaniem pytania o przyczyny naszej woli wiąże się emocjonalna trudność. Umysł już w punkcie wyjścia broni się przed uświadomieniem sobie, że w rzeczywistości nigdy nie mogliśmy postąpić inaczej, niż postąpiliśmy oraz że w przyszłości nigdy nie będzie inaczej.

Na właściwie postawione pytanie o wolność woli – mianowicie o jej podstawy – samowiedza nie daje żadnej jasnej odpowiedzi, natomiast na to samo pytanie, lecz rozumiane błędnie – mianowicie dotyczące następstw woli – samowiedza udziela odpowiedzi natychmiast.

*Ostatecznym powodem tego zjawiska jest to, że wola człowieka jest jego właściwem „ja”, prawdziwym rdzeniem jego istoty: dlatego stanowi ona prawdziwą podstawę jego świadomości, jest czemś, co mu jest po prostu dane, co po prostu istnieje i poza co człowiek nie może się wydostać. Bo on sam jest takim, jakim chce, a chce stosownie do tego, jakim jest.*

To zatem nie do samowiedzy należy się zwracać z pytaniem o podstawy naszej wolności. Dzięki niej mogę jedynie spostrzec, że moje chęci zbiegają się z czynnościami mojego ciała. Chcę podnieść rękę, podnoszę ją. Nic więcej.

# Wola wobec świadomości innych rzeczy

Kiedy zwracamy naszą uwagę na świat zewnętrzny, który jakoś na nas oddziałuje, to od razu postrzegamy go w kategoriach przyczynowości. Kiedy odczuwam na ręce wrażenie ciepła, zbliżywszy ją do ognia, to automatycznie zdaję sobie sprawę, że wrażenie ciepła jest skutkiem wywołanym przez ogień. Takie podejście dotyczy wszelkiego doświadczenia w ogóle. Kiedy widzimy czyny poszczególnych osób, to również zastanawiamy się nad przyczynami takiego a nie innego ich postępowania. Staramy się zrozumieć podejmowane przez ludzi decyzje poprzez poznanie co do nich doprowadziło i nierzadko odnajdujemy takie przyczyny we wczesnym dzieciństwie danych osób. Człowiek jest tak ukonstytuowany, że postrzega rzeczywistość w kategoriach przyczyn i skutków, ale tej zasady nie stosuje do samego siebie.

Schopenhauer proponuje nam zatem spróbować zrozumieć w kategoriach przyczyn i skutków nie tylko świat przedmiotów nieożywionych, ale również organizmów żywych – roślin i zwierząt, w tym ludzi. W przypadku każdej z wymienionych grup działają przyczyny w ścisłym tego słowa znaczeniu; czyli przyczyny fizyczne, prawa ruchu Newtona itp. Kiedy więc człowiek wyskoczy przez okno to spadnie w dół z określonym przyspieszeniem. Zmiana chęci po drodze nie zmieni tego stanu rzeczy.

Innym rodzajem przyczyny jest podnieta lub podrażnienie, czyli taka przyczyna, która powoduje, nie doznając przeciwdziałania, a jej intensywność nie jest równomierna do wywoływanego skutku. W ten sposób na ludzi działa alkohol (który w małej dawce może pobudzać, a w większej powodować otępienie) lub woda na rośliny (woda powoduje ich wzrost, ale przelanie sprawi, że zgniją).

Kolejnym rodzajem przyczyny jest motywacja. Jest to przyczynowość, z którą w sposób istotny połączone są zdolności poznawcze, którymi obdarzone są wyłącznie zwierzęta. O motywacji mówimy wówczas, gdy dane zwierzę w mniejszym bądź większym stopniu uświadamia sobie jakąś pobudkę. Pobudka różni się od podrażnienia tym, że nie musi dojść do fizycznego kontaktu przedmiotu z ciałem, aby zadziałała przyczyna. Roślina kieruje się ku słońcu, jedynie kiedy poczuje na sobie promienie słoneczne; liście zostają bezpośrednio podrażnione. Z kolei sam widok piłeczki może skłonić psa, aby do niej pobiegł, wziął w zęby i wrócił z nią do właściciela, aby ten spróbował mu ją zabrać.

W wyjątkowy sposób działa człowiek, ponieważ posiada rozum, który umożliwia mu tworzenie pojęć abstrakcyjnych i operowanie na nich. Dzięki temu może planować, rozpamiętując przeszłość i zastanawiając się nad przyszłością. Pozostałe zwierzęta dysponują tylko i wyłącznie przedstawieniami konkretnymi, a wybór ich działania jest ograniczony właśnie do takich przedstawień. Ludzka zdolność myślenia znacząco rozszerza możliwości wyboru człowieka lub – ściślej mówiąc – zakres oddziałujących na niego pobudek.

Myśli wpływają na nasze postępowanie, a przez to można je określić jako pobudki. Człowiek może je sobie przedstawiać i zastanawiać się nad następstwami podążania za którąś z nich. Ten proces można nazwać rozważaniem. Ta unikatowo ludzka możliwość przynosi człowiekowi cierpienie, ponieważ jego wola jest wciąż wypróbowana różnymi ścierającymi się ze sobą pobudkami, czego konsekwencją jest wahanie, które nie jest stanem przyjemnym. Ostatecznie i tak zwycięży pobudka w danym momencie najsilniejsza. Jak to ujmuje sam niemiecki filozof – „zakończenie to nazywa się postanowieniem i jako wynik walki następuje z zupełną koniecznością”.

Podsumowując, istnieją przyczyny fizyczne, podniety oraz motywacje, które z kolei dzielą się na konkretne i abstrakcyjne. Połączenie przyczyny i skutku daje się najłatwiej uchwycić w przypadku przyczyn fizycznych, a trudność takiej identyfikacji wzrasta wedle podanej kolejności. Łatwo uchwycić związek przyczynowo-skutkowy w tym, że ciało znajdujące się w ruchu uderzywszy w ciało znajdujące się w spoczynku nada tamtemu ruch, a samo ruch wytraci. Trudniej wytłumaczyć relację przyczynowo skutkową w przemianach fizycznych, kiedy np. podgrzawszy wodę pojawi się para; albo w przypadku podrażnień – kiedy przykładowo na skutek zimna pojawia się gęsia skórka. Natomiast w kwestii abstrakcyjnych motywacji przyczyna (czy raczej zespół różnorodnych przyczyn) może być już zupełnie niepodobna do skutku, a przez to jeszcze trudniejsza do uchwycenia. Wysoki poziom komplikacji związanych ze zrozumieniem motywacji działań sprawił, że pojawił się nurt, który redukował je do przyczyn fizycznych, sprowadzając np. wybory ludzi do fizycznych reakcji, jakie zachodzą w mózgu. Schopenhauer uznał to za przesadę w drugą stronę.

Niepodobieństwo przyczyn i skutków nie oznacza, że konieczność ich powiązania została zmniejszona. Fakt, że uderzę kijem o bilę i ta poleci z określoną prędkością jest tak samo pewny jak to, że kiedy podleję ziarno ono zakiełkuje, a dana pobudka sprawi, że postąpię w ściśle określony sposób. Ostatni przypadek jest jednak trudniejszy do zaobserwowania. Wiemy jednak, że u zwierząt słabo rozwiniętych znajduje się tylko tyle świadomości, ile jest potrzebne do ich przetrwania jako gatunku, przez co związek przyczyny i skutku ich działania zazwyczaj jest łatwo dostrzegalny, jak w przypadku jaszczurki polującej na muchę. Z racji niskiego rozwoju świadomości prymitywne zwierzęta mogą jednak nie uświadamiać sobie innych relacji przyczynowo-skutkowych, przez co często kompletnie nie uświadamiają sobie zagrożenia – *muchy siadają spokojnie na łbie jaszczurki, która dopiero co połknęła na ich oczach inną muchę*.

Wraz ze wzrostem inteligencji związek pomiędzy pobudką a reakcją staje się coraz bardziej pośredni i może pojawić się walka różnych pobudek ze sobą, powodująca wahanie. Pies widzący kość i słyszący polecenie „zostaw” może wykazywać niezdecydowanie, jednak w pewnym momencie, któraś z pobudek nieuchronnie przeważy, a wpłynie na to głód zwierzęcia, stopień wytresowania itd. U zwierząt innych niż człowiek pobudka zawsze musi być jednak konkretna i z tego powodu nikomu nie przychodzi na myśl przypisywanie im wolnej woli.

W przypadku człowieka, który jest zwierzęciem zdolnym do abstrakcyjnego myślenia – czyli takiego, które nie jest ufundowane w aktualnie narzucającym się otoczeniu – trudno lub nawet niemożliwe jest wykrycie związku pomiędzy przyczyną działania, a działaniem. Przyczyny mogą bowiem być złożone i odległe, mogą być zawarte w doświadczeniach z dzieciństwa; także większa ilość pobudek może ze sobą konfliktować. To wszystko sprawia, że przyczyny działania mogą być ukryte nawet przed samym człowiekiem, który postępuje w określony sposób. Jednak oceniając działania innych ludzi staramy się je zrozumieć, identyfikując ich przyczyny. Gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem niedającym się wytłumaczyć, a każde działanie stałoby się przypadkowe. Kiedy jednak badamy samych siebie, takie rozumowanie przychodzi nam z większą trudnością, bo przecież „mogę robić, co chcę”.

Wyobraźmy sobie człowieka, który powiedział sobie: „Jest szósta godzina wieczór, ukończyłem pracę dzienną. Mogę teraz pójść na przechadzkę lub do klubu, mogę także wyjść na wieżę, by widzieć zachód słońca, mogę także pójść do teatru, mogę też odwiedzić tego lub tamtego przyjaciela, ba, mogę także przejść przez bramę miasta, pójść w daleki świat i nigdy nie wrócić. To wszystko zależy jedynie ode mnie, poosiadam całkowitą wolność w tych rzeczach; lecz nie uczynię teraz nic z tego, ale pójdę, również dobrowolnie, do domu, do mojej żony”. Schopenhauer twierdzi, że to tak samo jakby woda powiedziała do siebie: „Mogę się spiętrzyć w wysokie fale”, a filozof dodaje: „niezawodnie: mianowicie w morzu podczas burzy”. Woda mówi: „mogę runąć w przepaść”; Schopenhauer komentuje: „oczywiście, że tak, w wodospadzie”. Woda mówi: „ostatecznie mogę się nawet ulotnić w parę”; Schopenhauer na to: „masz rację, przy 100 stopniach Celsjusza”. Na końcu woda stwierdza: „Ale jednak nie uczynię tego wszystkiego, lecz pozostanę, dobrowolnie, wewnątrz spokojnej toni stawu”. Jest z nią zatem tak samo jak z człowiekiem, który spokojnie wraca do żony. Żeby nastąpiła zmiana, muszą zmienić się okoliczności.

Ktoś myśli sobie, że może chcieć różnych rzeczy, ale ostatecznie i tak wybiera jedną, którą przeważy nad innymi opcjami. Może chcieć danej rzeczy, owszem, gdyby tylko nie wolał innej. Schopenhauer twierdzi, że gdyby stał sobie nad człowiekiem, który wraca do żony, filozofując o tym, iż wolna wola nie istnieje, ten człowiek mógłby ostatecznie nie wrócić do żony, aby udowodnić, iż wolna wola jednak istnieje. W takiej jednak sytuacji pobudką zmuszającą owego przekornego człowieka do zmiany pierwotnego zamiaru byłoby filozofowanie Schopenhauera. I raczej wybrałby przy tym teatr niż porzucenie wszystkiego, gdyż na to ostatnie niemiecki filozof dostarczyłby zbyt słabej pobudki.

„Mogę robić, co chcę: mogę, jeżeli zechcę, oddać biednym wszystko, co posiadam, i dzięki temu stać się sam jednym z nich – jeżeli zechcę! – Ale ja nie zdołam tego chcieć, bo pobudki przeciwne mają nade mną aż nazbyt wielką władzę, abym mógł. Natomiast gdybym posiadał inny charakter, i to w tym stopniu, żebym był świętym, wtedy mógłbym tego chcieć, a więc musiałbym to uczynić. To wszystko zgadza się z tym, co orzeka samowiedza: mogę robić, co chcę.”. Podobnie jak kula bilardowa nie może się poruszyć póki ją kij nie uderzy, tak też i człowiek nie może wstać z krzesła, póki go jakaś pobudka do tego nie skłoni, a jak już skłoni, człowiek ów musi już podnieść się z koniecznością. Pobudki są tak samo silnymi przyczynami jak przyczyny mechaniczne: wystarczy krzyknąć, że w budynku jest bomba, a ludzie o określonym charakterze wybiegną na zewnątrz tak samo pewnie jakby zastosowano w tym celu rozwiązania siłowe.

Więc dlaczego w podobnych warunkach jeden człowiek w radykalnie odmienny sposób od innego? Ponieważ te same pobudki działają na różne obiekty. Inaczej zachowa się kula o wadze 1 kg niż kula o wadze 100 kg, kiedy zostaną uderzone z tą samą prędkością przez ten sam kij. Ludzie także są różni, a bodźce, które na nich oddziałują są modyfikowane przez ich różne charaktery, doświadczenia, posiadaną wiedzę itd. Z racji ogromnego skomplikowania wszystkich owych właściwości decyzje, które podejmujemy, często stanowią zagadkę nawet dla nas samych do momentu aż ich faktycznie nie podejmiemy. Jednak kiedy poznamy kogoś bardzo dokładnie, to zaczynamy wiedzieć, czego się po nim spodziewać: człowiek, który kilkukrotnie dochował tajemnicy, raczej dochowa kolejnej; człowiek, który kilkukrotnie wygadał powierzoną mu tajemnicę, zapewne uczyni to ponownie. Poznajemy ludzi poprzez doświadczenie. To samo dotyczy nas samych – lepiej poznasz samego siebie, gdy przeanalizujesz swoje poprzednie czyny, a nie dzięki introspekcji. Ta jest mocno zawodna.

Schopenhauer powiada, że kiedy poznamy własny charakter dzięki doświadczeniu – taki charakter filozof określa jako empiryczny – możemy wiedzieć, czego się po sobie spodziewać i czego od siebie wymagać, a czego nie. Będziemy lepiej przewidywać własne reakcje na określone sytuacje. Wówczas pozbywamy się ewentualnych zawodów samym sobą i możemy odgrywać własną rolę metodycznie. „Człowiek [bowiem] nie zmienia się nigdy: jak postąpi w jednym wypadku, tak postąpi znowu, zawsze gdy zajdą zupełnie te same okoliczności (a należy do nich także trafna znajomość tych okoliczności)”. Stałość charakteru daje się zauważać w spotkaniach z ludźmi, których nie widzieliśmy wiele, może nawet kilkadziesiąt lat – nadal są podobni do swoich młodszych wersji. Stałość charakteru jest zakładana i dlatego dziwimy się, kiedy ktoś zachowuje się zupełnie inaczej niż za dawnych czasów, oraz ufamy ludziom, którzy już się sprawdzili, bo prawdopodobnie sprawdzą się ponownie. Badając czy ktoś popełnił zbrodnię, czy nie, uwzględnia się poprzednie czyny danej osoby: to czy była karalna, czy też nie – jeśli nie, to szansa, że popełniła przestępstwo jest uznawana za niższą. Czy w końcu pisarze powieści, konstruując swoich bohaterów, muszą uczynić ich konsekwentnymi, bo bohater o niestałym charakterze uznawany jest za źle napisanego. To wydarzenia i okoliczności mają wpływać na zmianę postępowania; brak ich uwzględnienia przez pisarza byłby błędem w sztuce.

Paradoksalnie, założenie stałości własnego charakteru może nam pomóc zapanować nad naszym niechcianym postępowaniem. Wówczas bowiem nie skupiamy się na próbie zmiany samych siebie, żeby postępować słusznie, jak to nieskutecznie usiłują uczynić księża, kiedy moralizują wiernych z ambony. Tak kaznodziejskie działanie można porównać do próby moralizowania drzewa, żeby rodziło inne owoce. Zdecydowanie skuteczniejszym sposobem działania jest brak wystawiania się na pobudki, które powodują niechciane przez nas reakcje i przebywanie w miarę możliwości w takich okolicznościach, które wyzwalają w nas to, czego sobie życzymy. Zrozumienie mechanizmów, które rządzą nami w sposób konieczny, dopiero pozwoli na realne pracowanie nad zmianą. Mocne postanowienie poprawy, moralizatorstwo albo skrucha i żal co najwyżej zamkną nas w błędnym kole nieudanych prób poprawiania samych siebie.

Charakter jest wrodzony, a nie wytworzony przez np. okoliczności. Te ostatnie powodują tylko, że osoba o określonym charakterze postępuje w określony sposób. Dlatego dzieci wychowujące się w podobnych warunkach stają się zupełnie różnymi dorosłymi. U każdego z nich już we wczesnym wieku można zaobserwować jakim dorosłym prawdopodobnie się stanie. Rozbieżności charakteru objawiają się zbyt szybko, żeby na poważnie rozważać ewentualność, zgodnie z którą człowiek rodzi się jako czysta karta. Zresztą, gdyby nawet tak było, to wolność woli i tak nie byłaby wówczas udowodniona, gdyż chociaż to nie nasz charakter skłaniałby nas w określoną stronę, ale okoliczności, które przecież także są od nas niezależne. Jeżeli wolność woli miałaby istnieć, to musielibyśmy ją usytuować nie na zewnątrz (gdzie są okoliczności) i nie wewnątrz (gdzie jest charakter), ale w jakimś nieokreślonym pomiędzy.

Czyn jest skutkiem działania określonych pobudek na określony charakter – żeby czyn był inny, musiałby być inny charakter lub inne pobudki nań działające. Innymi słowy, pobudki i charakter całościowo tłumaczą każde działanie. Nie jest to jednak takie oczywiste, gdyż charakter trudno jest dokładnie zbadać, a pobudki często bywają ukryte przed wszystkimi (np. wyparta ze świadomości trauma z dzieciństwa). Sprawa jeszcze bardziej się komplikuje, kiedy zwrócimy uwagę, że różne pobudki walczą między sobą. Biorąc wszystkie te aspekty pod uwagę dokonanie precyzyjnej kalkulacji wydaje się wręcz niemożliwe.

Charakter określa to, czym ktoś jest. Żeby jednak przyjąć istnienie wolnej woli nie można być czymś. Czyli musiałby istnieć taki byt, który posiadałby całkowicie nieokreśloną istotę lub, innymi słowy, posiadałby egzystencję nie posiadając esencji. W ścisłym sensie byłby zatem niczym, skoro to, czym coś jest, określa istota. Jednak taki byt jest niemożliwy, gdyż istnienie niczego jest wewnętrznie sprzeczne.

Wszystko, co istnieje, jest już czymś, a to, czym coś jest, determinuje tego czegoś działania, kiedy wystąpią określone pobudki. Nie może być tak, że jednego roku grusza urodzi gruszki, a kolejnego jabłka. Nie tworzymy własnej istoty dzięki dokonywanym przez nas czynom, ale dzięki nim poznajemy to, czym jesteśmy. Ktoś czyni złe rzeczy dlatego, że jest zły, a nie dlatego jest zły, że czyni złe rzeczy.

Znany jest przykład osła Buridana, w którym zwierzę padło z głodu, gdyż nie mogło się zdecydować na to, czy zjeść owies, czy siano, gdyż stanowiły one doskonale równie silną pobudkę. Najprawdopodobniej jednak ów scholastyczny myśliciel nie zawarł w swoich pismach takiej opowieści, a przynajmniej nie przetrwało do naszych czasów. Przykład został jednak wyrażony przez Aleksandra Fredrę następująco:

Osiołkowi w żłoby dano

W jeden owies, w drugi siano.

Uchem strzyże, głową kręci,

I to pachnie i to nęci;

Od któregoż teraz zacznie,

Aby sobie podjeść smacznie?

Trudny wybór, trudna zgoda:

Chwyci siano, owsa szkoda,

Chwyci owies, żal mu siana.

I tak stoi aż do rana,

A od rana do wieczora;

Aż nareszcie przyszła pora,

Że Oślina pośród jadła

Z głodu padła.

Takie eksperymenty myślowe robiono już jednak wcześniej niż rzekomo uczynił to Buridan i to nie ze zwierzętami w roli głównej, ale z ludźmi. Najbliższy słynnej historii o osiołku jest przykład z „Boskiej Komedii” Dantego, gdzie w IV rozdz. Raju autor pisze tak:

Intra duo cibi, distanti e moventi

D’un modo, prima si morria di fame,

Che Liber’ uomo l’un recasse a’denti.

Pomiędzy dwoma potrawami, odległymi i poruszającymi

Jednakowo, szybciej umrzesz z głodu

Niż wolny człowieku zatopisz [w którejś z nich] zęby.

Konkludując tę część, założenie istnienia wolnej woli warunkowałoby całkowitą nieprzewidywalność przyszłości, co kłóci się nawet z religijnym światopoglądem, w ramach którego ważną rolę odgrywają prorocy. Świat nie rządzony logiczną koniecznością przyczynową stałby się pozbawionym znaczenia chaosem. Nie martwmy się zatem tym, co nam kiedyś nie wyszło, gdyż byłoby to tylko bezsensownym zamęczaniem samego siebie. Wszystko, co się zdarzyło, zdarzyć się musiało.

# Poprzednicy

Arystoteles (384-322 p.n.e.) rozważał w swoich dziełach przede wszystkim kwestie związane z koniecznością fizyczną oraz intelektualną, a wolność moralną – najtrudniejszą w ujęciu – opracował co najwyżej powierzchownie i błędnie. Próbował zbadać wolność moralną syntetycznie, zamiast analitycznie, przez co doszedł do wniosku, iż to czyny danej osoby sprawiły, że nabyła ona określony charakter, a nie – że dane czyny wynikały z jej charakteru. Chociaż Stagiryta słusznie odnotowywał, iż na ludzi wpływają określone pobudki, ale nie podjął się wykazania, czym się one różnią od pozostałych przyczyn i dlaczego ich efekty nie miałyby być konieczne.

Klemens Aleksandryjski (150-212) przekonywał – a jego sposób rozumowania został później przyjęty przez Kościół – że gdyby człowiek nie miał realnej możliwości wyboru, to ganienie lub chwalenie go byłoby pozbawione sensu, a Bóg, będący przyczyną ludzkiej natury, zostałby obarczony odpowiedzialnością za grzechy wszystkich ludzi.

Augustyn z Hippony (354-430) wypracował swoją koncepcję wolnej woli w odniesieniu do poglądów osób, z którymi się nie zgadzał: Pelagiusza, który twierdził, że każdy człowiek posiada zdolność zwalczenia grzechu pierworodnego i nie potrzebuje do tego Bożej łaski, oraz manichejczyków, utrzymujących, iż źródło pierwszego grzechu było inne niż wolna wola pierwszych rodziców. Biskup Hippony miał jednak wątpliwości w sprawie wolności woli osób, które już grzech pierworodny odziedziczyły, a wraz z nim i skłonności ku złu.

Temat podjął później Marcin Luter (1483-1546) w swoim „De servo arbitrio”, gdzie zauważał, że nie od nas zależało, że przyszliśmy na świat i że jesteśmy akurat tacy. Bóg chciał nas takimi uczynić i tak też zrobił. Tylko on jest wolny i z własnej woli nałożył na nas konieczność. Jakąkolwiek inną możliwość wyklucza fakt, że Bóg jest wszechmocny i wszechwiedzący. Protestant dowodził, że prawda o nieistnieniu *liberum arbitrium*, czyli *wolnego wyboru*, jest zarówno wyryta w ludzkich sercach, jak i jest potwierdzana w całym Piśmie Świętym, np. w Jr 10:23, gdzie napisano: „Wiem, PANIE, że droga człowieka nie zależy od niego ani nie leży w mocy człowieka kierować swoimi krokami, gdy chodzi”.

Podobnie do protestanckiego teologa sprawę przedstawiał Lucilio Vanini (1584-1619), chociaż bardzo rzadko, gdyż krył się ze swoimi autentycznymi przekonaniami. Uczony dowodził, że gdyby Bóg chciał uczynić lepszy świat, to by tak zrobił, oraz że ludzie są jak gdyby instrumentem w rękach Wszechmocnego i jako narzędzia nie mają wpływu na to, co robią. Podobnie jak nie ma wpływu na wbicie gwoździa młotek kierowany ręką rzemieślnika. To Bóg jest ostateczną przyczyną zła i na Nim spoczywa za nie odpowiedzialność, od której próbowano go uwolnić, wymyślając wolną wolę człowieka. Vanini był przebiegły, gdyż poglądy, które pragnął zwalczyć, przeważnie wygłaszał jako swoje i podawał na ich rzecz bardzo płytką argumentację, żeby czytelnik się do nich zraził. Tego typu teksty były publikowane, gdyż duchowni długo nie domyślali się podstępu. Ostatecznie sprytny pisarz został nakryty i Kościół zastosował przeciwko niemu najsilniejszą argumentację, jaką dysponuje: spalił go na stosie.

David Hume (1711-1776) był pierwszym, który w ściśle filozoficznym sensie podjął temat wolności woli. Zauważył między innymi, że odpowiedzialność za winę spoczywa w głównej mierze na jej pierwszej przyczynie, czyli – jeżeli Bóg istnieje – to na Bogu. Podobnie, odpowiedzialna za wybuch pociągu jest nie tylko bomba, ale również ten, który ją wyprodukował i ten, który ją podłożył – niezależnie od długości czasu dzielącego moment produkcji, instalacji i eksplozji.

Immanuel Kant (1724-1804) zawarł bliskie humowskim rozważania w swojej „Krytyce praktycznego rozumu”. Powiadał tam, iż ostateczna przyczyna świadomych istot jest poza nimi, co czyni je tak samo uwarunkowanymi istotami, jak wszystkie inne przedmioty. Różnica polega jedynie na tym, że jedne byty są obdarzone świadomością, a inne nie, a owa cecha daje wrażenie możliwości kierowania własnymi czynami. Zapewne gdyby kamienie były obdarzone świadomością, to też uważałyby, że są wolne. Jednak całe zagadnienie było u Kanta wątpliwością, którą filozof starał się rozwikłać i doszedł do wniosku, iż ludzkie czyny, chociaż są konieczne, to dają się pogodzić z ludzką, inteligibilną wolnością. Dlatego to właśnie z charakterem Kant wiązał istnienie wolności – sfera wolności dotyczy tego, kim ktoś jest, nawet jeśli jego czyny są konieczne. Również ludzką niemiecki filozof traktował jako rzecz samą w sobie i jako taką nieuwikłaną w świat zjawisk, który jest uformowany przez czas, przestrzeń czy przyczynowość. To jaka jest nasza wola jest równoznaczne z tym, kim jesteśmy. To, co robimy, jest w pełni determinowane przez naszą wolę, którą jednak możemy kształtować. Cokolwiek miałoby to oznaczać, Schopenhauer twierdzi, że Kant sprawę przemyślał głęboko i nie należy ignorować jego rozważań.

Później już tylko Schelling sparafrazował myśl pochodzącego z Królewca uczonego, ukrywając jednak ten fakt, co przyniosło mu zaszczyt jako autorowi teorii. Kolejne dzieje filozofii to już tylko degradacja i powrót do bezmyślnego przyjmowania *Liberum arbitrium indifferentiae* oraz pewności wolnej woli, która wynika z samowiedzy: mogę robić, co chcę. Postęp filozoficzny został zaprzepaszczony przez filozofów, chociaż dawne, poprawne wnioski, były wypowiadane przez poetów.

To, co było trudnością dla Kanta, Thomas Hobbes (1588-1679) przyjmował wcześniej za pewnik, a Benedykt Spinoza (1632-1677) za przesłankę i ów ostatni wyciągnął z tego wiele konsekwencji. W jego „Etyce” czytamy bowiem, że wolnym jest tylko taki byt, którego istnienie wynika z jego własnej natury, a konieczny jest taki, który przez coś innego został powołany do istnienia. Czyli człowiek musiałby być swoim własnym tworem, żeby można było mówić o tym, iż jest wolny. Tak wszakże nie jest, więc za jego czyny odpowiada twórca jego określonej natury, która następnie w określony sposób jest pobudzana przez zewnętrzne względem podmiotu pobudki. Wola – czyli to, czego dany człowiek chce – również nie powstała znikąd, lecz jest wynikiem działania zewnętrznych czynników na dany charakter.

Joseph Priestley (1733-1804) nawrócił się na teorię konieczności, co jednak nie było dla niego emocjonalnie łatwe, i dowodził wtedy jasno, że albo mamy do czynienia z przyczynowością, która tłumaczy nasze działania, albo z niedorzecznością. Twierdził, że człowiek żałujący swoich czynów i myślący, że mógłby postąpić inaczej, powinien zastanowić się czy gdyby przyszło mu się znaleźć w dokładnie tej samej sytuacji, z taką samą wiedzą, nastrojem i wszystkimi innymi czynnikami, które działały nań wówczas, to czy podjąłby inny wybór. Czy jednak musiałby być roztropniejszy, a nie był? Podobnego nawrócenia doświadczył Voltaire (1694-1778), który w późnych latach przekonywał, że uczony nie wyszedłby z pokoju z taką samą koniecznością, kiedy ten pokój byłby zaryglowany, jak i podczas pełnego zaangażowania w jakieś naukowe zajęcie, gdy w ogóle nie przyszłoby mu do głowy, aby sobie gdzieś pójść.