

Karolina Wiśniowska¹

Wolność metafizyczna jako warunek odpowiedzialności? Znaczenie wolności metafizycznej dla teorii prawa w kontekście różnych podejść filozoficznych

Streszczenie:

Tekst przedstawia analizę dwóch typów podejść do kwestii wolności jako warunku odpowiedzialności. Skonfrontowane zostają poglądy dwóch współczesnych filozofów: Rodericka Chisholma oraz Romana Ingardena. Chisholm uznaje, że tylko wolność metafizyczna, czyli wolność woli umożliwia etyczną oraz prawną ocenę ludzkich zachowań. Ingarden argumentuje, że wolność, która umożliwia człowiekowi przypisanie odpowiedzialności, może istnieć w warunkach przyczynowości. Wolność opisywaną przez Ingardena można określić jako wolność od przymusu. Polskie prawo *explicite* zawiera normy odnoszące się do wymogu wolności od przymusu, jednak wolność woli nie jest sankcjonowana w żadnym przepisie. Można przeto uznać, iż istnienie wolności metafizycznej jest założeniem stojącym za całym systemem prawnym. Jest to presupozycja, za którą – jeśli uznamy, że wolność woli miałaby być własnością metafizyczną (na co wskazuje obecny stan wiedzy naukowej) – nie stoją jednak żadne argumenty naukowe.

Słowa kluczowe: wolność metafizyczna, Roderick Chisholm, Roman Ingarden

1. Wstęp

Często zachowania ludzi bywają dla innych przedstawicieli tego samego gatunku niezrozumiałe. Co więcej, nawet analizując własne decyzje można zastanawiać się:

¹ Autorka jest filozofką, prawniczką oraz studentką Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

dłaczego to wtedy zrobiłem, dlaczego nie uczyniłem czegoś innego? Stąd już tylko krok do refleksji, która pojawia się w filozofii niemal od jej narodzin jako nauki – do rozważań na temat wolności jako warunku odpowiedzialności. Choć zarówno Roderick Chisholm, jak i Roman Ingarden uznają wolność jednostki jako konieczną przesłankę do możliwości przypisania jej odpowiedzialności za czyn, reprezentują odmienne podejścia do tego, jak ową wolność definiować i z tego względu dobrze egzemplifikują różne możliwości podejścia do tego problemu. Analiza ta pozwoli uzasadnić, iż wolność od przymusu jest wystarczająca dla możliwości przypisania jednostce odpowiedzialności i nie ma potrzeby zakładania istnienia wolności metafizycznej.

Poniżej przedstawiony zostanie metafizyczny problem wolności jednostki oraz przykładowe próby jego rozwiązania – pogląd Rodericka Chisholma oraz idee Romana Ingardena. Koncepcje te zostaną następnie odniesione do teorii prawa. Pracę zakończą wnioski autorki.

2. Problem determinizmu i indeterminizmu

Metafizyczny problem wolności jednostki przedstawia się następująco: determinizm uniwersalny zakłada, że każde zdarzenie ma swoją przyczynę w innym zdarzeniu, indeterminizm zaś – iż zdarzenia w ogóle nie mają swoich przyczyn. Twierdzenie, iż każda osoba jest odpowiedzialnym podmiotem działającym wydaje się stać w sprzeczności zarówno z deterministycznym, jak i z indeterministycznym stanowiskiem dotyczącym postępowania człowieka².

Determinizm historycznie łączy się z trzema modalnymi źródłami. Najbardziej powszechnie przyjmowany dziś pogląd (określany najczęściej po prostu jako determinizm, ewentualnie jako silny determinizm lub determinizm uniwersalny) zakłada, że rzeczywistość jest ściśle zdeterminowana przez stałe, działające ściśle kauzalnie prawa przyrody. Determinizm teologiczny przyjmuje, że zdarzenia są zdeterminowane przez wolę Absolutu, a fatalizm, że rządzi nimi ślepy los (lub inna siła wyższa), podkreślając jednocześnie brak możliwości uniknięcia czy zmiany przyszłych stanów rzeczy³.

Zdaniem Rodericka Chisholma nie jest możliwe rozwiązanie tego problemu bez przyjęcia daleko idących założeń odnośnie natury podmiotu działającego. Dla unacznienia czytelnikowi tej kwestii, badacz posługuje się przykładem: mężczyzna (A) zastrzelił innego mężczyznę (B). Skoro A był odpowiedzialny za to, co się stało, to to, co miało się zdarzyć w momencie oddania strzału było czymś, co zależało całkowicie od niego samego. Istniał moment, gdy prawdą było, że A mógł oddać strzał oraz prawdą było, że A mógł nie oddać strzału. Jeśli A mógł swój czyn zarówno popełnić, jak i nie popełnić, to czyn ten nie mógł być zdeterminowany przez żadne ze zdarzeń, które nie zależały od A. Czyn ten nie mógł być więc spowodowany przez innego człowieka, który na przykład siłą lub za pomocą oddziaływania psychicznego zmusił A do oddania strzału. Co więcej, czyn ten nie mógł być zdeterminowany przez

² J. Woleński, *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne 1996, nr 29.

³ J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków 2013, s. 44–45.

pragnienia i przekonania A – gdyby to, co zrobił A było tylko i wyłącznie skutkiem jego przekonań i pragnień, to nie byłby w stanie zrobić niczego innego, niż to, co zrobił. Pytanie, czy człowiek jest odpowiedzialny za swoje dążenia, poglądy i pragnienia Chisholm pozostawia na boku, choć uznaje to za ważki problem. Stwierdza jedynie, że jeśli jest, to „był czas, w którym mógł je przyjąć bądź odrzucić”⁴. Podsumowując, niezależnie od tego, czy przyczyny determinujące zachowanie były względem człowieka zewnętrzne czy wewnętrzne, jeśli nie był za nie odpowiedzialny, to nie był odpowiedzialny za samo zdarzenie. Chisholm porównuje tę sytuację do powodzi, która zerwała wadliwie skonstruowaną zaporę. Można stwierdzić, że powódź tak wielka musiała zerwać zaporę o konkretnych właściwościach technicznych: wymiarach, zrobioną z takiego, a nie innego materiału, i tak dalej... Gdy więc A poddaje się czynnikom determinującym, nie jest za swoje zachowanie czy też ruchy ciała odpowiedzialny bardziej, niż zaporę za wylanie rzeki⁵.

Na marginesie należy zauważyć, że Chisholm jednoznacznie zakłada w swoim opisie koncepcję jednostki wyraźnie oddzielonej od swoich poglądów oraz emocji. Taka idea podmiotu w nowożytnej tradycji wiąże się ze stanowiskiem Kartezjusza oraz, a może przede wszystkim, z jego nowożytnym odczytaniem, dominującym w zachodniej tradycji filozoficznej. Francuski filozof w *Medytacjach* pisał: „jestem więc, mówiąc ściśle, czymś, co myśli, to znaczy duszą, umysłem czy rozumem, które to pojęcia mają znaczenie wcześniej mi nie znane. Jestem więc czymś prawdziwym i naprawdę istniejącym. Ale czym? Powiadam na to: czymś, co myśli”⁶. Stąd bierze się bardzo redukcjonistyczna wizja podmiotu, który zostaje sprowadzony tylko i wyłącznie do czynności myślenia. Współcześnie mamy do czynienia z innymi interpretacjami kartezjańskiego spojrzenia na podmiot, które musiały się pojawić – choćby ze względu na przytłaczającą krytykę tego konstrukt⁷.

Chisholm wysuwa także tezę, iż – jeśli każdy czyn pochodzi od Boga jako Pierwszego Poruszyciela – to Bóg jest w wyżej wymienionym przykładzie w sytuacji analogicznej do kogoś, kto hipnozą zmusza A do strzału. Wynikałoby z tego, że tak zwany grzesznik nie jest odpowiedzialny za to, co zrobił. Chisholm pisze, że nie znalazł w historii

⁴ R. Chisholm, „Ja” a wolność człowieka [w:] *Filozofia podmiotu*, Warszawa 2006, s. 350.

⁵ *Ibidem*, s. 349–350.

⁶ R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kęty 2001, s. 50.

⁷ Od wieku XVIII zaczęły bowiem załamywać się obowiązujące paradygmaty myślenia, w tym myślenia o podmiotowości. David Hume zwrócił uwagę na brak ciągłości świadomości – introspektywny wgląd w stany mentalne człowieka nie pozwala stwierdzić istnienia podmiotu. Hume i kontynuatorzy jego myśli twierdzili, iż istnieje jedynie wiązka czy zbiór różnych percepcji. Ponadto duży wpływ na zmianę paradygmatów miał duński filozof Soren Kierkegaard, występujący przeciw dominującej w filozofii jego czasów tendencji do generalizacji. Zauważył on, że ludzkie „ja” nie jest pojęciem uniwersalnym. Duży wpływ miała też krytyka marksistowska oraz poglądy Friedricha Nietzschego. Do zmiany sposobu myślenia o podmiocie przyczyniła się również psychoanaliza, której ojciec – Sigmund Freud – odkrył istnienie podświadomości. XX i XXI wiek to krytyka postmodernistyczna i strukturalistyczna oraz rozwój psychologii kognitywnej, badającej procesy umysłowe. Współcześnie dokonują się próby przywrócenia kategorii podmiotu w filozofii. Te dokonania pozostają jednak poza ujęciem problemu wolności człowieka dokonany przez Rodericka Chisholma.

zachodniej teologii nic, co by tej tezie przeczyło⁸. W teologii istnienie wszechwiedzącego Stwórcy często prowokowało wnioski fatalistyczne⁹. Odmienny pogląd prezentował jednak choćby Tomasz z Akwinu, który uważał, że niekoniecznie większa liczba opcji do wyboru oznacza więcej wolności. Przyczyną bowiem konieczności dokonywania wyboru jest niepewność sądów dokonywanych przez ludzi. Doskonała wola jest zdeteterminowana przez wiedzę i rozum, który rozpoznaje konieczne wybory. Zdaniem Tomasza nie ma więc sprzeczności między wolą a koniecznością¹⁰.

George Edward Moore zaprezentował argumentację, na podstawie której ma być wykazane, że determinizm nie wyklucza ludzkiej odpowiedzialności. Rozumowanie przedstawia się następująco – wyrażenia 1 i 2 oznaczają to samo:

- 1) *A mógł postąpić inaczej.*
- 2) *Gdyby A postanowił, że postąpi inaczej, wówczas postąpiłby inaczej.*

Jeśli zdania 1 i 2 orzekają to samo i jeśli zdanie 2 jest zgodne z determinizmem, to również zdanie 1 jest zgodne z determinizmem. Nawet więc jeśli wszystkie czyny tego człowieka były zdeteterminowane, to mógł on być tym, który jeśli dokonałby innego wyboru, to postąpiłby inaczej. Sprawca mógł postąpić inaczej, nawet jeśli był zmuszony postąpić, jak postąpił¹¹. Gdyby A postanowił, że nie strzeli, to by nie strzelił. Gdyby nie było powodzi, to zaporą by nie pękła. Jeśli przyjąć tę argumentację, można by stwierdzić, że determinizm i odpowiedzialność moralna się nie wykluczają¹². Chisholm jednak odrzuca ten argument, uznając, że nie jest prawdą, że zdanie 1 głosi dokładnie to, co zdanie 2. Zdanie 2 mogłoby być prawdziwe, gdyby zdanie 1 byłoby fałszywe. Nie można przeprowadzić rozumowania z 2 do 1, chyba że możemy dodatkowo uznać:

- 3) *A mógł postanowić, że postąpi inaczej*¹³.

Co więcej, podobnie rzecz ma się z indeterminizmem. Jeśli czyn nie był przez nic spowodowany, tylko przypadkowy, nikt ani nic nie jest odpowiedzialne za ten czyn. Indeterminiści współcześnie czasem powołują się na odkrycia mechaniki kwantowej, na przykład na zasadę nieoznaczoności Wernera Heisenberga, która mówi, że nie jest możliwe jednoczesne zmierzenie zarówno położenia, jak i prędkości konkretnej cząstki elementarnej – miałyby to bowiem podważać newtonowski (deterministyczny) obraz praw natury oraz tym samym procesów zachodzących w przyrodzie. Sam Heisenberg jednak, choć uważał, że odkrycia mechaniki kwantowej obalają materialistyczną wizję świata oraz determinizm¹⁴, nie uznawał, iż rozstrzygają one metafizyczny problem ludzkiej wolności¹⁵.

⁸ R. Chisholm, *op.cit.*, s. 351.

⁹ J. Woleński, *Wolność...*, s. 179.

¹⁰ J. Trzópek, *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Kraków 2003, s. 22–25.

¹¹ Za: R. Chisholm, *op.cit.*, s. 351–352.

¹² J. Bremer, *op.cit.*, s. 82–87.

¹³ R. Chisholm, *op.cit.*, s. 352–353.

¹⁴ S. Amsterdamski, *Posłowie [w:] W. Heisenberg, Fizyka a filozofia*, <http://filozofiauw.wdfiles.com/local-files/teksty-zrodlowe/Heisenberg%20W.%20C%20-%20Fizyka%20a%20filozofia.pdf>, 20.09.2018.

¹⁵ J. Bremer, *op.cit.*, s. 159–161.

3. Wolność metafizyczna w ujęciu Rodericka Chisholma

Chisholm dochodzi do wniosku, że koncepcja działania, która pozwalałaby na przypisanie podmiotowi działającemu odpowiedzialności, nie może być ani deterministyczna, ani indeterministyczna. Jedyne co według filozofa w tej sytuacji pozostaje to stwierdzenie, że przynajmniej niektóre zdarzenia mają przyczynę, ale tą przyczyną nie jest jakieś inne zdarzenie, ale człowiek¹⁶.

Filozof dokonuje podziału na przyczynowość transeuntywną – taka przyczynowość, o ile występuje, jest relacją między zdarzeniami lub stanami rzeczy – oraz przyczynowość immanentną – w tym przypadku mamy do czynienia ze zdarzeniem, które spowodowane jest przez podmiot działający (zdaniem Chisholma przez zdarzenia, które mają miejsce w mózgu). Odwołuje się tu do przykładu zaczerpniętego z tradycji starożytnej. Arystoteles bowiem, rozważając ten problem w *Fizyce*, obrazował go następująco: „laska porusza kamień, a sama jest poruszana przez rękę człowieka”. Laska poruszająca kamień to przykład przyczynowości transeuntywnej, poruszanie laski przez człowieka – to już przyczynowość immanentna¹⁷. Wizja Chisholma, ze względu na uwzględnienie przyczynowości immanentnej, kategoryzowana jest więc jako pogląd libertariański¹⁸.

Taki sposób stawiania sprawy może spotkać się z zarzutami. Pierwszy z nich brzmi: człowiek coś robi, ale jest to podniesienie ręki – nie robi on nic ze swoim mózgiem. Nie jest konieczne odwoływanie się do przyczynowości immanentnej jako czegoś jakościowo różnego od przyczynowości transeuntywnej jeśli ruch ręki był spowodowany przez coś, co zdarzyło się wewnątrz mózgu. Mamy tu do czynienia z przyczynowo-skutkową relacją pomiędzy stanami rzeczy. Zgodnie z tym rozumowaniem, człowiek nie jest odpowiedzialny za to zdarzenie, ma ono miejsce niezależnie od niego. Odpowiedź na ten zarzut brzmi: to, że podmiot działający nie robi nic ze swoim mózgiem, nie oznacza, że nie jest przyczyną tego, co ma miejsce w jego mózgu. Chisholm porównuje to do sytuacji, w której przy podnoszeniu laski z trawnika wywołujemy między innymi ruch źdźbeł trawy, ruchy cząsteczek powietrza, przemieszczanie się cienia. Możemy tego nie dostrzegać, ale to się dzieje. W związku z powyższym, podmiot działający może być przyczyną zdarzeń, które mają miejsce w jego mózgu. To, co Chisholm nazywa „zdarzeniem mózgowym”, może być porównane do przemieszczenia się cienia – sytuacją zaistniałą w momencie podnoszenia laski (czy też decyzji o jej podniesieniu). Koncepcja Chisholma jest więc następująca: podmiot działający czyni X i za sprawą przyczynowości immanentnej sprawia, że zachodzi zdarzenie mózgowe, a to mózgowe zdarzenie już za sprawą przyczynowości transeuntywnej sprawia, że zachodzi X.

Kolejny zarzut mogący się pojawić to argumentacja, iż nie ma różnicy pomiędzy zajściem zdarzenia X a powodowaniem przez podmiot działający, że X się stało. Odpowiedź jest następująca: jedyna różnica polega na tym, że w pierwszym przypadku zdarzenie X nie było spowodowane przez podmiot działający, czyli nie było zdarzeniem mózgowym.

¹⁶ R. Chisholm, *op.cit.*, s. 353.

¹⁷ *Ibidem*, s. 354.

¹⁸ Hasło: Roderick Chisholm, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/chisholm/>, 20.09.2018.

Ale co dodajemy w tym wypadku do stwierdzenia: X się stało, mówiąc: podmiot działający spowodował, że X się stało? Chisholm zauważa, że nie jest to problem, na który napotykamy wyłącznie mówiąc o przyczynowości immanentnej. Jest on szerszy i dotyczy pojęcia przyczynowości w ogóle¹⁹. „Natura przyczynowości transeuntywnej nie wydaje się bardziej rozumiała niż natura przyczynowości immanentnej”²⁰, pisze filozof.

Chisholm argumentuje, iż sam fakt, że rozumiemy i używamy pojęcia „przyczyny” wynika z naszych doświadczeń w powodowaniu zachodzenia zdarzeń. Obserwacja świata zewnętrznego, jak mówił Hume, nie dostarcza nam pojęcia przyczyny, więc używamy je tylko dzięki doświadczeniu naszej zdolności do wywoływania skutków. Bez zrozumienia dla przyczynowości immanentnej nie jest możliwe pojęcie zachodzenia przyczynowości transeuntywnej²¹.

Chisholm ujmuje metafizyczny problem wolności woli jako polegający nie na tym, czy jesteśmy wolni w osiągnięciu tego, czego chcemy, tylko na tym, czy jesteśmy na tyle wolni, aby chcieć postąpić tak, jak tego faktycznie pragniemy. Mimochodem przemycą tu interesującą myśl – mianowicie jeśli my, podmioty działające faktycznie, jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny, to mamy cechę przypisywaną tradycyjnie tylko Bogu: każdy człowiek robiąc coś jest nieruchomym pierwszym poruszycielem²². „Powodujemy, że zachodzą pewne zdarzenia, i nie istnieje nic i nikt, co sprawiałoby, że powodujemy, że zdarzenia te zachodzą”²³, zauważa filozof²⁴. Bycie pierwszym poruszycielem dla Chisholma implikuje fakt, że nasze czyny nie są przyczynowo zdeterminowane przez nasze pragnienia. Zauważa, że w filozofii można generalnie wyróżnić dwa przeciwstawne stanowiska dotyczące relacji pomiędzy pragnieniami a czynami. Pierwsze z nich to podejście hobbesowskie, które uważa za przyjmowane obecnie przez większość badaczy. Przeciwnie mu jest stanowisko kantowskie, którego zwolennikiem jest sam Chisholm. Pogląd hobbesowski charakteryzuje się tym, że jego zwolennicy wychodzą z założenia, że przy znajomości wszelkich zmiennych: przekonań osoby A, jej pragnień, ich siły oraz innych bodźców wpływających na A jest możliwe wydedukowanie, co zrobi A. Podejście kantowskie uznaje, że choć w wielu przypadkach możemy przewidzieć przyszłe zachowanie człowieka z dużą dozą prawdopodobieństwa, to nigdy nie możemy być pewni, że dana osoba zachowa się w określony sposób. Immanuel Kant

¹⁹ R. Chisholm, *op.cit.*, s. 355–357.

²⁰ *Ibidem*, s. 357.

²¹ *Ibidem*, s. 358.

²² *Ibidem*, s. 358–359.

²³ *Ibidem*, s. 359.

²⁴ To stanowisko spotkało się z polemiką ze strony innych badaczy. Poza oczywistą krytyką ze strony twardej deterministów, z Chisholmem nie zgodził się choćby Geert Keil, reprezentujący stanowisko libertariańskie. Zakłada ono, iż prawdą jest, że istnieje wolna wola, fałszywy natomiast jest determinizm. Keil uważa, że tak zwany mit pierwszego poruszyciela byłby prawdą jedynie, gdyby stwierdzono, że stanowisko deterministyczne jest prawdziwe – to znaczy, że prawa natury są takie, że zamykają wszystkie możliwości działania za wyjątkiem działań owego poruszyciela. Jak do tej pory badania naukowe nie udowodniły takiej tezy, wręcz przeciwnie – ostatnie odkrycia w dziedzinie nauk przyrodniczych, na czele z fizyką, wskazują, iż deterministyczne ujmowanie świata prawdopodobnie jest błędne. Zob. J. Bremer, *Czy wolna wola...*, s. 130–136.

twierdził, że wolna wola to wola nieuwarunkowana zarówno żadnymi zewnętrznymi przyczynami, jak i pozbawiona wewnętrznych motywów w postaci pragnień czy emocji. Autonomia (czy nawet wolność) objawia się tylko i wyłącznie przez postępowanie z obowiązku, a nie choćby w zgodzie z nim, ale z innych pobudek²⁵. Przyjęcie optyki kantowskiej implikuje, iż nie może istnieć nauka o człowieku w ścisłym sensie – taka, która mogłaby odkryć wszelkie prawa rządzące jego zachowaniem²⁶.

Chisholm przyjmuje, iż stanowisko kantowskie zgadza się z tym, że mogą zaistnieć warunki, gdy nasze pragnienia wymuszają na nas działanie. W większości przypadków jednak pragnienia czy motywy „mogą skłaniać nas do działania nie wymuszając go jednocześnie”, jak twierdził Leibniz. Pytanie tu postawione brzmi: czy zdanie *przy wszystkich zaistniałych warunkach powinienem zrobić X* jest przygodne, czy jest konieczne? Znaczenie, przy którym zdanie to może być uznane za przygodne jest, zdaniem Leibniza, takie, że nie ma żadnej logicznej sprzeczności w jego zaprzeczeniu. Konieczność zdania polega na tym, że jeśli warunki są takie a nie inne, to pewne jest, że zrobię X. Chisholm przytacza tu przykład dotyczący pewnego urzędnika. Rzeczony urzędnik jest osobą, która nie zabiegałaby o łapówkę, ale również nie uczyniłaby nic, aby zapobiec postawieniu jej przed faktem dokonanym. Istnieją w tej sytuacji cztery możliwości:

- 1) urzędnik sam powoduje przyjęcie przez siebie łapówki,
- 2) urzędnik sam powstrzymuje się od przyjmowania łapówki,
- 3) urzędnik czyni coś, co zapobiegałoby możliwości przyjęcia łapówki (czyli upewni się, że nikt niepostrzeżenie nie podrzuci mu koperty z pieniędzmi),
- 4) urzędnik nie czyni nic, co zapobiegałoby możliwości przyjęcia łapówki (czyli w sytuacji podrzucenia mu koperty z pieniędzmi, weźmie ją).

Bohater tej historyjki jest osobą, wobec której orzeczenie zdania 1 jest fałszem, ale orzeczenie zdania 4 jest prawdą. Zgodnie z rozumowaniem przyjętym przez Chisholma oznacza to, że formułując dwa przeciwstawne zdania:

- 1) urzędnik może powstrzymać się od pokusy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że stanie się X,
- 2) urzędnik może powstrzymać się od pokusy przyzwolenia, aby zaszło X,

zdanie 1 jest prawdziwe, a zdanie 2 – fałszywe. W takiej sytuacji, uznaje Chisholm, możemy powiedzieć, że motyw do sprawienia, aby X zaszło jest tym, co skłania, ale nie wymusza z konieczności zdarzenia X²⁷.

Powyższy sposób argumentacji nie jest przekonujący. Chisholm zakłada tu, że jeśli skutek przebiegu wydarzeń jest identyczny (przyjęcie łapówki) i w jednej z sytuacji ma on miejsce, podczas gdy w drugiej nie, to wówczas można dojść do wniosku, że wszelkie czynniki wpływające na dany podmiot nie determinują jego zachowania. To zbyt daleko idący wniosek. Badacz bowiem nie widzi w tej sytuacji czynników zewnętrznych (przykładowo stopnia determinacji wręczającego korzyść majątkową) jako kolejnych elementów wpływających na decyzję urzędnika. W sytuacji przedstawionej

²⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 14–17.

²⁶ R. Chisholm, *op.cit.*, s. 359–360.

²⁷ *Ibidem*, s. 360–362.

w przykładzie Chisholma można zasadnie argumentować, iż zachowanie osoby wręczającej łapówkę jest determinujące w stosunku do późniejszego przebiegu wydarzeń związanego z urzędnikiem.

4. Wolność od przymusu jako warunek odpowiedzialności – spojrzenie Romana Ingardena

Rozważania Chisholma doskonale obrazują jeden z kluczowych problemów filozofii prawa. Wobec pytania o naturę odpowiedzialności, zwłaszcza w ujęciu negatywnym, konieczne jest rozważenie kwestii wolności. Odpowiedzialność negatywna występuje, gdy mamy do czynienia z popełnieniem przez podmiot działający w sposób wolny jakiegoś czynu, który jest zabroniony (np. przez prawo)²⁸. Jakie warunki muszą być spełnione, aby można było przyjąć, że ów podmiot działał w sposób wolny? Dla Chisholma, jak zostało wskazane powyżej, konieczna jest wolność rozumiana w sposób metafizyczny – coś, co on określa jako przyczynowość immanentną.

Część badaczy inaczej spogląda na ten problem. Są tacy, którzy wychodzą z założenia, że spór o istnienie wolności woli jest w świetle nauki niemożliwy do rozwiązania. Nie znaczy to jednak, iż odrzucają możliwość przypisania jednostce odpowiedzialności. Wśród filozofów sceptycznych wobec możliwości wyjścia człowieka poza obserwowalny i zgodny z naturalistycznym obrazem świata cykl przyczynowo-skutkowy, dominują tacy, którzy uznają wolność od przymusu za wystarczającą dla uznania danej osoby za winną dokonania danego czynu lub zaniechania²⁹.

Kompatybilizm jest sposobem podejścia do tradycyjnego problemu wolnej woli negującym konieczność przeciwstawiania sobie wolnej woli i determinizmu. Dla reprezentujących ten pogląd wola może być jednocześnie wolna i zdeterminowana. Można odróżnić kompatybilizm konserwatywny, który nie postuluje potrzeby zmian w powszechnie przyjmowanym i sankcjonowanym podejściu do ludzkiej odpowiedzialności, oraz kompatybilizm rewizjonistyczny, który domaga się w tym zakresie przewartościowania³⁰.

Roman Ingarden reprezentuje stanowisko, które można zaliczyć do konserwatywnego kompatybilizmu. W tej koncepcji warunkiem wolnego działania nie jest jego niezeterminowanie, ale wy wpływanie z wewnętrznych przekonań oraz charakteru jednostki. Wolność może więc, jego zdaniem, istnieć w świecie, w którym przyczynowość jest zjawiskiem powszechnym. Ingarden zdecydowanie krytykuje koncepcję kantowską, zwracając w niej uwagę na problem, o którym wspominał także Chisholm – trudno mówić o odpowiedzialności, gdy mamy do czynienia z działaniem bez przyczyny³¹. Akt woli musi być umotywowany, inaczej brakowałoby mu podstawy bytowej. Dla Ingardena działanie wolne jest działaniem „własnym” danej jednostki, czyli takim, które człowiek podejmuje w zgodzie z przyjmowanymi przez siebie wartościami i poglądami.

²⁸ W. Załuski, *Wolność jako warunek odpowiedzialności* [w:] J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, *Paradoksy bioetyki prawniczej*, Warszawa 2010, s. 56.

²⁹ *Ibidem*, s. 67.

³⁰ J. Bremer, *op.cit.*, s. 53–57.

³¹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 84.

Nie jest więc nieuwarunkowane wcześniejszymi sytuacjami, lecz dostosowane do nich. Tu różni się od Chisholma, który uznaje, że jeśli podejmowane działanie jest skutkiem wyłącznie przekonań i pragnień człowieka, nie może zostać uznane za wolne. Zgodnie z tą koncepcją, działanie niepowodowane żadnymi bodźcami byłoby przypadkowe i w takim wypadku nie można by mówić o odpowiedzialności³². Ingarden ukazuje swój pogląd na przykładzie pragnienia seksualnego. Gdy akt płciowy powiązany jest z miłością, jest to działanie najbardziej *własne*. Gdy nie łączy się on z romantycznym uczuciem, dalej pozostaje *własnym* czynem danej osoby – ale w mniejszym stopniu niż w pierwszej z przytoczonych sytuacji, ponieważ jest, zdaniem Ingardena, realizacją popędu cielesnego, ale przy „przyzwoleniu” podmiotu. Charakter bycia *własnym* czynem traci w sytuacji, gdy dochodzi do zgwałcenia – w tej sytuacji nie ma mowy o wolności³³. „Kiedy *wszystko* jest wymuszone i w niczym nie przyzwolone, wtedy dopiero zachowanie człowieka nie jest jego własnym czynem”³⁴, pisze filozof.

Ingarden wprowadza rozróżnienie na wolność fenomenalną oraz wolność realną. Pierwsza to właściwe każdemu poczucie wolności, druga zaś realizowana jest wobec różnych warunków. Jest więc – zdaniem Ingardena – stopniowalna³⁵. Podobnie rzecz ma się z odpowiedzialnością, która „może być (...) albo bezwarunkowa i zupełna, albo w rozmaity sposób uwarunkowana lub ograniczona”³⁶.

Ingarden postuluje istnienie ontycznych fundamentów odpowiedzialności. Pierwszym z nich jest istnienie wartości, możliwość ich konkretyzacji oraz związki między nimi. Innymi słowy, dla możliwości zaistnienia w świecie odpowiedzialności, zdaniem filozofa, konieczne są właśnie wartości. Podstawowym zadaniem ogólnej ontologii wartości jest ustalenie, które z nich są w tym kontekście ważne, jaka jest ich istota oraz sposoby istnienia. Wartości nie mogą być bowiem subiektywne, ograniczone do konkretnych podmiotów i zależne od ich emocji czy motywacji – w takiej sytuacji bowiem, zdaniem Ingardena, brakowałoby podstawy dla odpowiedzialności oraz dla uprawnienia do pociągnięcia do odpowiedzialności innej osoby. Odpowiedzialności zagrażać ma też utylitaryzm, ponieważ nie opowiada się za żadnymi wartościami uniwersalnymi; przeciwnie – określenie, co posiada wartość użyteczności może się zmieniać w zależności od warunków. Mówiąc ogólnie: dla Ingardena każdy „relatywizm”, to znaczy teoria etyczna zakładająca brak istnienia stałych i niezmiennych wartości, jest sprzeczny z ideą odpowiedzialności. Kolejnym ontycznym warunkiem odpowiedzialności jest identyczność (rozumiana przez Ingardena przede wszystkim w kontekście upływu czasu) działającego podmiotu. Rozważania na temat rozumienia *osoby* w filozofii są kluczowe dla ingardenowskiej koncepcji odpowiedzialności³⁷. Warto podkreślić, że te rozważania nie doprowadziły do zaproponowania przez badacza całościowej koncepcji odpowiedzialności i niektóre wątki – w tym kwestia ontycznych

³² J. Trzópek, *op.cit.*, s. 55–56.

³³ R. Ingarden, *op.cit.*, s. 89–92.

³⁴ *Ibidem*, s. 92.

³⁵ J. Bremer, *op.cit.*, s. 87–89.

³⁶ R. Ingarden, *op.cit.*, s. 86.

³⁷ *Ibidem*, s. 97–122.

jej warunków – wymagają dalszych badań. Tymi zagadnieniami filozof zajmował się pod koniec życia i proces ten został przerwany przez jego śmierć³⁸.

Koncepcja Ingardena wynika z jego wizji jednostki jako „względnie izolowanego systemu zbudowanego z wielu podsystemów”³⁹. W związku z tym można uznać działania podejmowane z pobudek charakterologicznych, powodowane ludzką historią czy przeżyciami za własne – gdyż ich przyczyną są własności danej jednostki, a nie wpływy zewnętrzne. Dla Ingardena kluczowe w tym kontekście staje się „centrum działania”⁴⁰, czyli to, czy dany czyn wypływa z własnej inicjatywy człowieka. Koncepcja ta może uzyskać szerszą akceptację i być bardziej przydatna w naukach szczegółowych, np. w prawie, choćby dlatego, że – jak zauważa Wojciech Załuski – nie ma sporu co do istnienia tego rodzaju wolności⁴¹.

W nauce prawa odróżnia się przymus wewnętrzny oraz zewnętrzny⁴². Przymus wewnętrzny to określenie wszystkich patologicznych – w sensie medycznym – czynników, które wpływają na działanie człowieka od wewnątrz, czyli zaburzeń psychicznych, upośledzenia umysłowego czy chorób neurodegeneracyjnych. Takie okoliczności prowadzą do braku możliwości przypisania komuś winy czy wymagania od niego odpowiedzialności za podjęte działania. Na przykład w prawie karnym uznaje się, iż od takich osób nie można wymagać zachowania zgodnego z normami prawa⁴³. Przymus zewnętrzny występuje, gdy mamy do czynienia z wpływem na jednostkę działań osób trzecich lub innych okoliczności zewnętrznych, które wymuszają na niej podjęcie lub brak podjęcia zachowania, za które rozważana jest jej odpowiedzialność. Oba rodzaje przymusu mogą występować jako *vis absoluta* lub jako *vis compulsiva*. Z *vis absoluta*, czyli przymusem fizycznym, mamy do czynienia, gdy zachowanie zostało spowodowane przez siłę fizyczną oddziałującą na daną osobę, której dana osoba nie mogła się przeciwstawić. Z fizycznym przymusem wewnętrznym mamy do czynienia na przykład, gdy ktoś dostanie wylewu krwi do mózgu i spowoduje w tej sytuacji wypadek. Fizyczny przymus zewnętrzny to choćby opisywana przez Ingardena sytuacja zgwałcenia. *Vis compulsiva* to przymus psychiczny, czyli sytuacja, w której oddziaływanie zewnętrzne na psychikę jednostki motywuje ją do podjęcia decyzji. Z taką sytuacją mamy do czynienia na przykład, kiedy człowiek zostaje poddany torturom lub ma do czynienia z groźbami pod swoim adresem⁴⁴. Ujęcie Ingardena wyklucza wolność zarówno u osoby znajdującej się pod wpływem przymusu wewnętrznego – bowiem stan chorobowy takiej osoby zaburza lub uniemożliwia jej podjęcie *własnej* decyzji, jak i u osoby, która w konkretnej sytuacji znalazła się pod wpływem przymusu zewnętrznego – jeśli motywacje oddziałujące na tę osobę były zbyt silne, aby mogła im się oprzeć.

³⁸ J. Filek, *Roman Ingarden i problem negatywizmu odpowiedzialności* [w:] J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 194.

³⁹ *Ibidem*, s. 147.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 123.

⁴¹ W. Załuski, *op.cit.*, s. 63.

⁴² *Ibidem*, s. 64.

⁴³ W. Wróbel, A. Zoll, *Polskie prawo karne*, Kraków 2013, s. 179.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 172.

5. Wnioski i podsumowanie

Tradycyjnie zakładano, iż przyjęcie powszechnego determinizmu neguje istnienie wolnej woli, natomiast zaprzeczenie zdeterminowaniu wszelkich zdarzeń wskazuje na obecność w świecie wolności jednostki. Problem jednak w tym, że jeśli zdarzenie nie ma przyczyny, to jest przypadkowe – a przypadkowość podejmowanych decyzji nie pozostawia człowiekowi więcej wolności niż warunki założone przez silny determinizm. W związku z tym *prima facie* twierdzenie o wolności i o odpowiedzialności jednostki jest sprzeczne zarówno ze stanowiskami deterministycznymi, jak i z indeterministycznymi.

Podejście Rodericka Chisholma do kwestii wolności i odpowiedzialności to przejaw myślenia w kategoriach wolności metafizycznej. Charakteryzuje się ono tym, iż dla przypisania człowiekowi odpowiedzialności uznaje się za konieczne postulowanie posiadania przez niego wolności woli. Chisholm jednak definiuje tę wolność jako możliwość rozpoczynania nowych stanów rzeczy. Inaczej podszedł do tego zagadnienia polski filozof Roman Ingarden, którego podejście bliższe jest rozumieniu wolności jako wolności od przymusu – dla przypisania odpowiedzialności nie jest w tej sytuacji konieczne udowodnienie, że dana osoba w konkretnej sytuacji mogła postąpić inaczej – wystarczy, iż działanie można zakwalifikować jako jej *własne*, podjęte z uwagi na właściwe tej konkretnej jednostce motywy i przekonania.

Jako konieczną do pociągnięcia do odpowiedzialności za konkretny czyn wolność od przymusu uznaje zarówno polskie prawo karne (zawsze w przypadku *vis absoluta* oraz w wielu sytuacjach, w których mamy do czynienia z *vis compulsiva* – tutaj jest to w każdym przypadku rozpatrywane indywidualnie)⁴⁵, jak i prawo cywilne⁴⁶. Trudno powiedzieć to samo o wolności woli, choć można argumentować, iż jest to zasada, na której prawo się opiera. Wojciech Załuski wskazuje, że system prawny przyjmuje trzy tezy: „a) wolna wola jest warunkiem odpowiedzialności; b) każdy człowiek ma wolną wolę, choć nie wszystkie działania ludzkie są dokonywane pod wpływem wolnej woli; c) warunkiem koniecznym i wystarczającym do uznania, że podmiot X dokonał czynu *a* pod wpływem wolnej woli, jest stwierdzenie faktu, że dokonując *a* podmiot X nie działał pod wpływem przymusu”⁴⁷. Punkt c niejako zrównuje w dyskursie prawniczym wolność woli z wolnością od przymusu. W mojej opinii założenie to jest zbyt daleko idące, biorąc pod uwagę, że uznanie wolności woli za własność metafizyczną pociąga za sobą wniosek, iż w świetle nauki nie jest możliwe rozstrzygnięcie, czy ona istnieje⁴⁸. Czy wobec tego jest wystarczająco umotywowane przyjęcie założenia o jej istnieniu jako podstawy funkcjonowania systemu prawnego? Wśród grupy indeterministów są tacy, którzy znajdują pewne, dość specyficzne uzasadnienie dla przyjęcia w systemie prawnym założenia o wolnej woli. Zgodnie z tym poglądem, przyjmowanie idei wolności jest konieczne dla uzasadnienia moralności istot rozumnych. W tej sytuacji

⁴⁵ *Ibidem*, s. 168–170, 179–180.

⁴⁶ Zob. dział IV pierwszej księgi ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (Dz.U. 1964, Nr 16, poz. 93 ze zm.).

⁴⁷ W. Załuski, *op.cit.*, s. 66.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 59.

nie jest konieczne, aby wolność w świecie rzeczywiście miała miejsce. Jest to pogląd powtórzony za Kantem, który to zakładał, iż rzeczywistość, którą możemy bezpośrednio obserwować, to fenomeny i tu obowiązują związki kauzalne. Jeśli gdzieś należy szukać wolności, to w świecie noumenów, do którego nie mamy jednak poznawczego dostępu⁴⁹.

Jan Woleński zauważa dystynkcję między wolą w sensie ogólnej zdolności do podejmowania decyzji oraz w znaczeniu samego działania (aktu woli). Ani determinizm, ani libertarianizm nie może stosować się do woli w pierwszym z rozważanych znaczeń, ponieważ wolny może być tylko konkretny czyn, a nie zdolność do dokonania go. W tej sytuacji determinizm i wolność nie są sprzeczne, ponieważ działanie może być zdeterminowane z uwagi na swoją zależność od wcześniejszych stanów świata, ale i wolne, gdyż wynika z woli jako dyspozycji, którą posiada człowiek⁵⁰. Zdaniem filozofa odpowiedzialność opiera się na zobowiązaniach, ale dla jej zaistnienia niezbędna jest wolność (należy zauważyć, że ta zależność nie musi działać w przeciwnym kierunku)⁵¹. To podejście wydaje się nie tylko mieć za sobą racje merytoryczne, ale i stanowić doskonały punkt wyjścia do rozważań o odpowiedzialności w prawie.

Dla Woleńskiego jednak ontologiczny aspekt odpowiedzialności nie musi interesować prawników – juryście wystarczy przyjąć potoczne przekonania na jej temat, aby sensownie przypisywać odpowiedzialność w jej prawnym sensie⁵². Przyjęcie tego typu postawy jest jednak zajęciem konkretnego stanowiska filozoficznego dystansującego się od ostatecznego orzekania na temat istnienia (lub nie) wolności woli w prawie. Decyzja o świadomym pominięciu aspektu ontologicznego moim zdaniem również potrzebuje uzasadnienia (i takie uzasadnienie wielu prawników stara się przedstawić⁵³). Carl-Friedrich Stuckenberg proponuje odwoływanie się do perspektywy pierwszoosobowej. W tym ujęciu uznania odpowiedzialności wystarczy, aby sprawca dokonał swego czynu ze świadomością, że mógł postąpić inaczej. Innym interesującym stanowiskiem jest podejście, które również uznaje za wystarczające społeczne przekonania na temat wolnej woli do zaakceptowania uznania jej w praktyce prawnej, postulując jednak jednocześnie zerwanie ze sprawiedliwociowym spojrzeniem na prawo karne, zrównującym karę z właściwą odpłatą za zło⁵⁴.

W świetle powyższych rozważań uzasadnionym jest stwierdzenie, iż wolność od przymusu jest wystarczająca dla możliwości przypisania jednostce odpowiedzialności i nie ma potrzeby zakładania istnienia wolności metafizycznej – zwłaszcza, iż byłoby to właśnie jedynie założenie, nieoparte o naukowe przesłanki.

⁴⁹ J. Bremer, *op.cit.*, s. 301–302.

⁵⁰ J. Woleński, *Wolność...*, s. 178–179.

⁵¹ J. Woleński, *Analiza i odpowiedzialność*, Znak 1995, nr 485, s. 60.

⁵² J. Woleński, *Wolność...*, s. 176.

⁵³ J. Bremer, *op.cit.*, s. 303–306.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 302.

* * *

**Metaphysical Freedom as a Condition of Responsibility?
The Importance of Metaphysical Freedom for the Theory of Law
in the Context of Various Philosophical Approaches**

The paper presents two approaches to freedom and how it affects theory of law. It confronts Roderick Chisholm's and Roman Ingarden's views on liberty and responsibility. Chisholm believes that only metaphysical freedom – freedom of the will makes it possible to count a person responsible for their behaviour. Ingarden argues that freedom is possible in determined world. It can be described as a freedom from coercion. Polish law explicitly includes rules referring to freedom from coercion, but freedom of the will is not sanctioned in it. It is though a rule standing behind the whole law system, but it is not supported by any scientific proof.

Key words: metaphysical freedom, Roderick Chisholm, Roman Ingarden