

WSTĘP

...l'on immole à l'être abstrait les êtres réels; l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail.

Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête*¹

I

Pierwszy z tych pięciu esejów ukazał się w połowie stulecia w nowojorskim periodyku „Foreign Affairs”, pozostałe cztery mają początek w wykładach. Rozważają różne aspekty wolności jednostki. Zajmują się głównie zmiennością tego pojęcia w trakcie ideologicznych walk naszego stulecia, ponadto znaczeniem, jakiego nabiera ono w pismach historyków, badaczy społecznych i autorów weryfikujących przesłanki i metody historii czy socjologii, po trzecie, wagą dwóch głównych koncepcji wolności w historii idei, po czwarte, rolą graną przez ideał jednostkowej wolności w myśli jednego z jej najbardziej oddanych orędowników, Johna Stuarta Milla; wreszcie, relacją między wiedzą a wolnością.

Pierwszy, czwarty i piąty esej wywołały niewiele komentarzy. Drugi i trzeci wzbudziły szeroki i, jak mi się wydaje, owocny spór. Ponieważ niektórzy z moich oponentów wysunęli obiekcje, które wydają mi się istotne i uzasadnione, postaram się wyjaśnić kwestie, w których zarzuca mi się błędy i niejasności; inne zarzuty są (jak mam nadzieję wykazać) chybione. Część najsurowszych krytyków atakuje moje poglądy bez przywoływania faktów ani argumentów

¹ „Realne byty poświęca się na rzecz abstrakcji, jednostki ludzkie składa się w ofierze ludowi jako zbiorowości” (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne*, część 1, rozdz. 13, *De l'uniformité*, w: Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Marcel Gauchet [red.], Paris 1997, s. 169).

lub imputuje mi opinie, których nie wypowiadałem, i nawet jeśli może to niekiedy wynikać stąd, że nie wyrażałem się dość jasno, nie czuję się w obowiązku rozważać ani tym bardziej bronić stanowisk, które niekiedy wydają mi się tak samo niedorzeczne jak tym, którzy je atakują².

Główne przedmioty sporu między mną a moimi poważnymi krytykami można sprowadzić do czterech tematów: po pierwsze, determinizm i jego adekwatność do naszych pojęć człowieka i jego historii; po drugie, miejsce sądów wartościujących, a w szczególności moralnych w myśleniu historycznym i społecznym; po trzecie, możliwość i potrzeba rozróżniania w sferze teorii politycznej tego, co współcześni autorzy nazwali wolnością „pozytywną” i wolnością „negatywną”, oraz adekwatność tego rozróżnienia do dalszej różnicy: między wolnością a jej warunkami, a także kwestia, co czyni wolność, każdego rodzaju, z istoty wartą zabiegów czy posiadania; wreszcie, sprawa monizmu, jedności lub harmonii ludzkich celów. Wydaje mi się, że niewłaściwe przeciwstawianie czasem „negatywnej” wolności innym, bardziej ewidentnie pozytywnym społecznym i politycznym celom, jakich ludzie poszukują – takim jak jedność, harmonia, pokój, racjonalne samoukierunkowanie, sprawiedliwość, samorządność, porządek, współpraca w dążeniu do wspólnych celów – ma w niektórych przypadkach korzenie w starożytnej doktrynie głoszącej, że wszystkie prawdziwie dobre rzeczy łączą się w jedną, doskonałą całość, a przynajmniej nie mogą być niezgodne. Pociąga to konkluzję, że realizacja tworzonego przez nie wzorca stanowi jeden wspólny cel wszelkiej racjonalnej działalności, zarówno publicznej, jak i prywatnej. Gdyby takie przekonanie miało się okazać błędne lub niekoherentne, mogłoby to zniszczyć lub osłabić podstawę znacznej części dawnej i obecnej myśli i działalności, a w każdym razie wpłynąć na koncepcje osobistej i społecznej wolności oraz na przyznawaną jej wartość. Zatem także ta kwestia jest istotna i fundamentalna.

² Choć nie zmieniałem tekstu w jakiś radykalny sposób, poczyniłem szereg zmian w celu rozjaśnienia pewnych kluczowych punktów opacznie zrozumianych przez krytyków i recenzentów. Niech zechcą przyjąć moje serdeczne podziękowania Stuart Hampshire, H.L.A. Hart, Thomas Nagel i Patrick Gardiner za zwrócenie mi uwagi na błędy i niejasności. Staralem się je poprawić, nie satysfakcjonując w pełni, jestem pewien, tych znakomitych i pomocnych krytyków.

Pozwolę sobie zacząć od najbardziej szacownej kwestii wpływającej na ludzką naturę: od sprawy determinizmu, czy to przyczynowego, czy teleologicznego. Nie twierdziłem, jak utrzymywali niektórzy z moich najzagorzalszych krytyków, że jest pewne (a tym mniej, że potrafię wykazać), iż determinizm się myli; twierdziłem tylko, że argumenty na jego rzecz nie są konkluzywne i że gdyby stał się szeroko uznanym przekonaniem i składnikiem struktury powszechnego myślenia i postępowania, to znaczenie i użycie pewnych kluczowych dla ludzkiej myśli pojęć i słów zdezaktualizowałyby się lub wymagałyby drastycznej zmiany. Pociąga to za sobą wniosek, że obecny uzus tych podstawowych słów i pojęć stanowi pewną ewidencję – wprawdzie nie tezy, że determinizm jest błędny, lecz hipotezy, że wielu głoszących tę doktrynę rzadko, jeśli w ogóle, praktykuje to, co głosi, i (jeśli moja teza jest słuszna) jakby nie uświadamia sobie, rzecz osobliwa, tego, co *prima facie* wydaje się brakiem odpowiedniości między ich teorią a własnymi faktycznymi przekonaniem wyrażanymi w czynach i słowach. Fakt, że problem wolnej woli sięga czasów stoickich; że nękał zwykłych ludzi tak samo jak zawodowych filozofów; że nader trudno sformułować go w jasny sposób; że średniowieczne i nowożytne dyskusje, choć subtelniej zanalizowały rozległy zespół odnośnych pojęć, nie zbliżyły nas w kwestii samej istoty rzeczy do definitywnych rozwiązań; że gdy jednych problem ten zdumiewa, inni postrzegają takie zdumienie jako zwykłą dezorientację możliwą do rozjaśnienia jednym silnym filozoficznym rozpuszczalnikiem – wszystko to nadaje determinizmowi pewien szczególny status wśród kwestii filozoficznych.

W poniższych esejach nie podejmowałem systematycznej próby omówienia problemu wolnej woli jako takiej; interesowała mnie jej adekwatność do idei przyczynowości w historii. Tu mogę tylko powtórzyć swoją pierwotną tezę, że wydaje mi się zupełną sprzecznością twierdzić z jednej strony, iż wszelkie zdarzenia są w pełni zdeterminowane do bycia tym, czym są, przez inne zdarzenia (jakikolwiek status ma ten pogląd)³, a z drugiej, że ludzie mają swobodę wyboru między co najmniej dwoma możliwymi przebiegami działania – swobodę nie po prostu w sensie możliwości robienia tego,

³ Ma pozór uniwersalnej tezy o naturze rzeczy, ale nie bardzo może być wprost empiryczny, bo jakie niby doświadczenie miałoby przemawiać przeciw niemu?

co wybiorą (i dlatego, że to wybierają), lecz w sensie niezdeterminowania do wyboru tego, co wybierają, przez przyczyny pozostające poza ich kontrolą. Jeśli się utrzymuje, że każdy akt woli czy wyboru w pełni determinują jego odpowiednie poprzedniki, to (mimo wszystkich przeciwnych opinii) nadal uważam, że przekonanie takie jest niezgodne z pojęciem wyboru, jak je rozumieją przeciętni ludzie i filozofowie, gdy nie bronią świadomie stanowiska deterministycznego. Mówiąc konkretniej, nie widzę sposobu ominięcia faktu, że wiara w determinizm podkopywałaby zwyczaj formułowania moralnych pochwał i nagan, gratulacji i potępień za działanie ludzi z tą implikacją, że są za nie odpowiedzialni moralnie, ponieważ mogliby postąpić inaczej, tj. nie musieli zadziałać tak, jak zadziałali (w pewnym znaczeniu „móc” i „musieć”, które nie jest czysto logiczne ani prawne, lecz w którym terminów tych używają w zwykłym empirycznym dyskursie zarówno ludzie na ulicy, jak i historycy). Bez wątplenia tych samych słów mogliby też używać determiniści do wyrażenia podziwu lub potępienia ludzkich cech lub poczynań czy zachęcania lub powstrzymywania i takie funkcje można wyśledzić we wczesnym okresie ludzkiego społeczeństwa. Jakkolwiek by było, bez założenia swobody wyboru i odpowiedzialności w sensie, w jakim używał tych terminów Kant, co najmniej jeden ze sposobów normalnego używania ich dzisiaj uległby niejako unicestwieniu.

Determinizm ewidentnie pozbawia życia całe spektrum wyrażen moralnych. Bardzo niewielu obrońców determinizmu zadało sobie pytanie, co wchodzi w skład tego spektrum i (niezależnie od tego, na ile byłoby to pożądane) jak jego eliminacja wpłynęłaby na naszą myśl i nasz język. Dlatego sądzę, że historycy i filozofowie historii utrzymujący, iż odpowiedzialność i determinizm nigdy nie są niezgodne, myślą się niezależnie od tego, czy określona forma determinizmu jest prawdziwa, czy nie⁴; z kolei niezależnie od tego, czy uzasadniona jest jakaś forma wiary w realność odpowiedzialności moralnej, wydaje się jasne, że możliwości te wzajem się wykluczają.

⁴ Nie podejmuję się odpowiedzieć, jakiego rodzaju jest to niezgodność – logiczna, pojęciowa, psychologiczna czy jakaś inna. Relacje przekonań o faktach do postaw (lub przekonań) moralnych – ich logika i psychologia – wymagają moim zdaniem dalszych badań filozoficznych. Teza, że nie zachodzi żaden adekwatny związek logiczny, np. podział na fakt i wartość, często przypisywana Hume’owi, wydaje mi się niesłuszna i wskazująca problem, nie jego rozwiązanie.

ją: oba przekonania mogą być bezzasadne, lecz nie mogą oba być prawdziwe. Nie próbowałem rozstrzygać tej alternatywy, twierdziłem tylko, że w zwykłym dyskursie ludzie zawsze uważali wolność wyboru za coś oczywistego. Twierdziłem następnie, że gdyby ludzie faktycznie doszli do wniosku, iż przekonanie to jest błędne, rewizja i transformacja podstawowych terminów i idei implikowana taką konkluzją byłaby większa i dotkliwsza, niż większość współczesnych deterministów zda się sobie uświadamiać. Nie wyszedłem poza te wywody i proponuję teraz też nie posuwać się dalej.

Przekonanie – na którym opiera się znaczna część krytyki mojej argumentacji – że próbowałem wykazać mylność determinizmu, jest bezzasadne. Muszę powiedzieć to z niejakim naciskiem, ponieważ niektórzy z moich krytyków (zwłaszcza E.H. Carr) uparcie przypisują mi obalanie determinizmu. Tymczasem nigdy takiego stanowiska nie broniłem ani nie zajmowałem, podobnie jak innego dziwnego imputowanego mi poglądu, jakoby historycy mieli obowiązek wypowiadać oceny moralne; będę miał okazję wrócić do tej kwestii później. Bardziej konkretnie, zarzucano mi mylenie determinizmu z fatalizmem⁵. Lecz i to jest zupełnym nieporozumieniem. Sądzę, że przez fatalizm rozumie się tu pogląd, iż ludzkie decyzje to tylko produkty uboczne, epifenomeny niezdolne wpływać na zdarzenia przybierające nieuchronny obrót niezależnie od ludzkich życzeń. Nigdy nie przypisywałem takiego mylnego stanowiska żadnemu z moich oponentów. Większość z nich uznaje „autodeterminizm” – koncepcję, w myśl której ludzkie charaktery i „struktury osobowości”, a także uczucia, zachowania, wybory, decyzje i wynikające z nich działania w pełni uczestniczą w wydarzeniach, lecz same są wynikiem pewnych przyczyn, psychicznych i fizycznych, społecznych i indywidualnych, które z kolei są skutkami innych przyczyn itd., w nieprzerwanej sekwencji. W myśl najlepiej znanej wersji tej koncepcji jestem wolny, jeśli mogę robić, co chcę, i być może wybierać, który z dwóch rodzajów działania podejmę. Mój wybór wszakże sam jest uwarunkowany przyczynowo, gdyby bowiem nie był, stanowiłby zdarzenie losowe, i ta alternatywa wyczerpuje możliwości, więc opisywanie wyboru jako wolnego w jakimś innym sensie – jako ani nie uwarunkowanego,

⁵ Zob. A.K. Sen, *Determinism and historical predictions*, „Enquiry” (Delhi), 2 (1959), s. 99–115. Także Gordon Leff w *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*, London 1961, s. 146–149.

ani nie losowego – oznacza próbę powiedzenia czegoś pozbawionego sensu. Wydaje mi się, że ten klasyczny pogląd, który większość filozofów zdaje się podzielać w kwestii wolnej woli, jest po prostu wariantem ogólnej tezy deterministycznej i wyklucza odpowiedzialność nie mniej niż „mocniejszy” wariant tej tezy. Taki „autodeterminizm” lub „słaby determinizm”, który od czasu sformułowania go przez stoickiego mędrca Chryzypa zadowala licznych myślicieli, Kant nazwał „marnym wykrętem”⁶. William James nazwał to „miękkim determinizmem” i, może zbyt surowo, „bagnem uników”⁷.

Nie rozumiem, jak można powiedzieć o Helenie nie tylko to, że jej twarz wysłała w bój tysiąc okrętów, lecz także że na dodatek opowiadała za wojnę trojańską (a nie że ją tylko spowodowała), skoro wojna ta wybuchła z powodu czegoś, co nie było wynikiem swobodnego wyboru – ucieczki z Parysem – wyboru, którego Helena nie musiała dokonywać, lecz tylko jej nieodpartej urody. Sen w jasnej i umiarkowanej krytyce przyznaje (czego niektórzy jego stronnicy nie czynią), że istotnie zachodzi niespójność między pewnymi znaczeniami przypisywanymi treściom zwykłego sądu moralnego z jednej strony a determinizmu z drugiej. Neguje wszelako, by wiara w determinizm musiała eliminować możliwość racjonalnego sądu moralnego, argumentując, że z takich sądów można nadal korzystać w celu wpłynięcia na ludzkie działania zachętą do nich lub powstrzymaniem przed nimi. W nieco podobnych terminach Ernest Nagel w nader skrupulatnym i przejrzystym wywodzie⁸ twierdzi, że nawet zakładając prawdziwość determinizmu, pochwała, nagana i przypisywanie odpowiedzialności mogą zasadniczo wpływać na ludzkie zachowanie – na przykład na dyscyplinę, wysiłek itp., podczas gdy nie będą (przypuszczalnie) wpływać w ten sposób na proces trawienny człowieka ani na jego krwiobieg.

Możliwe, lecz nie dotyka to głównej kwestii. Nasze sądy wartościujące – pochwały lub potępienia działań lub charakterów osób od

⁶ „elender Behelf” w *Krytyce praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, *Dziela zebrane*, 6 t., Toruń 2010–2012, tu: t. V, s. 418.

⁷ William James, *The dilemma of determinism*, w: tegoż, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1897, s. 149.

⁸ *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, tł. różni, Warszawa 1970, s. 512–516. Tego samego autora także *Determinism in history*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 20 (1959–1960), s. 291–317, tu: s. 311–316.