

3.4. Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli

Wykłady w Uniwersytecie Lwowskim

Lwów 1904–1905

Etyka, t. XX (1983), s. 123–159

Do druku przygotowała Izydora Dąmbska

WSTĘP

Z tytułu wykładów, które dzisiaj rozpoczynam, wynika, że nie mam zamiaru rozpatrywania zagadnienia wolności woli jako takiego; nie chodzi mi o samą tę kwestię teoretyczną. Pragnę się zastanowić nad STANOWISKIEM, jakie etyka i prawo karne względem tego zagadnienia zajmują – a jeżeli stanowisko to nie pod każdym względem okaże się poprawne, pragnę wskazać, jakie stanowisko etyka i prawo karne wobec tego zagadnienia zająć powinny. Aby bliżej rzecz określić: zagadnienie wolności woli może być rozstrzygnięte – biorąc rzecz *a priori* – w sposób trojaki. Można twierdzić, że wola jest wolna, można temu zaprzeczyć, można nareszcie szukać jakiegoś pośredniego stanowiska, przyjmując względną, ograniczoną wolność woli. Otóż zachodzi pytanie, czy sposób, w jaki rozstrzyga się zagadnienie wolności woli, jest dla etyki i dla prawa karnego obojętny. W tej mierze różne słyszy się zdania. Często mawiają, że zaprzeczenie wolności woli znosi wszelką różnicę między dobrem i złem, między cnotą a występkiem; słyszy się, że zaprzeczenie wolności woli odejmuje wszelką podstawę karom i nagrodom. Ale słyszeć też można zdanie wprost przeciwne – mianowicie, że kara i nagroda żadnego znaczenia mieć nie mogą, jeżeli się przyjmie, że wola jest wolna. Na odwrót znowu mówią nam, że zaprzeczając wolności woli, traci się prawo pociągania kogokolwiek do odpowiedzialności itp. Widać z takich twierdzeń, że według dość powszechnego zdania nie jest dla etyki i prawa karnego rzeczą obojętną, czy się przyjmuje wolność woli, czy też jej się zaprzecza. Powstaje więc pytanie, czy taki pogląd jest słuszny: czy istotnie sposób rozstrzygnięcia zagadnienia wolnej woli może albo nawet musi wywrzeć wpływ na etykę i prawo karne.

W innej dziedzinie wpływ ten jest niewątpliwy, mianowicie w dziedzinie religii. Stosunek człowieka do Boga inaczej się przedstawia zupełnie, gdy przypiszemy człowiekowi wolną wolę, inaczej, gdy mu jej odmówimy. (a) Jeśli człowiek posiadający wolną wolę popełnia grzech i jeżeli Bóg za ten grzech karze, znajdujemy wszystko w porządku. (b) Jeżeli natomiast grzech popełnia człowiek, któremu odmawiamy wolnej woli, sprawa się wikła. Wtedy, jak mówi Hume (§56), „istnieje ciągły łańcuch koniecznych przyczyn, z góry ułożony i z góry określony, sięgający od pierwszej przyczyny wszechrzeczy do każdego aktu woli istoty ludzkiej... Ostatecznym sprawcą wszystkich naszych aktów woli jest Stwórca świata, który pierwszy wprowadził tę olbrzymią maszynę w ruch i postawił każdą istotę w tych właśnie warunkach, z których z nieuchronną koniecznością musi wynikać każde dalsze zjawisko. Więc czyny ludzkie albo w ogóle nie mogą mieć w sobie moralnej ohydy, gdy pochodzą od tak doskonałej przyczyny, albo też, jeśli mają w sobie coś ohydneho, muszą uwikłać naszego Stwórcę w tę samą winę, skoro uznajemy w Nim ich ostatecznego sprawcę, ich ostateczną przyczynę. Tak samo bowiem jak człowiek, który podpalił minę, odpowiada za wszystkie [tego] następstwa bez względu na to, czy użyty lont był długi, czy krótki, tak też wszędzie, gdzie istnieje określony i nieprzerwany łańcuch działających z konieczności przyczyn, ta Istota, bądź skończona, bądź nieskończona, która wywołuje pierwszą z nich, jest w równej mierze sprawczynią wszystkich dalszych i musi podlegać wynikającej z nich pochwie i naganie.”¹⁵⁷

Stąd to właśnie wprost różne kierunki wiary religijnej łączą się z przyjęciem lub odrzuceniem wolnej woli. (a) Jeżeli ktoś powiada, że wola człowieka wskutek pierwotnego grzechu utraciła zdolność wolnego wyboru między dobrem a złem, że musi wybierać zło – o ile łaska Boża jej nie dopomoże – to oczywiście zaprzeczając tym sposobem wolności woli, musi przyjąć mniej lub więcej predestynację: naukę powiadającą, że zbawienie lub potępienie człowieka od jego woli nie zależy, bo właśnie ta wola nie może wybierać między tym, co przynosi zbawienie,

¹⁵⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Lwów 1905, s. 134. Przekładu dokonali: J. Łukasiewicz i K. Twardowski [przyp. I. Dąbbskiej].

a tym, co pociąga za sobą potępienie. (b) A kto chce uniknąć konieczności przyjęcia predestynacji, ten musi obstawać przy wolności woli, jak to np. czyni Kościół Katolicki, który na Soborze Trydenckim przyjął wolność woli jako dogmat wiary. Zachodzi więc pytanie, czy tak jak w etyce religijnej, tak i w etyce naukowej pewien jej kierunek jest związany ściśle z przyjęciem lub odrzuceniem wolności woli, czy dalej i prawo karne w różnych swych twierdzeniach i pojęciach od sposobu rozważania tego zagadnienia jest zależne. Chodzi o KONSEKWENCJE takiego lub owakiego rozwiązania dla etyki i prawa karnego.

Mógłby ktoś jednak takie postawienie kwestii nazwać „fałszywym”. Mógłby się zapytać, po co mamy się zastanawiać nad tym, jakie konsekwencje dla etyki i prawa karnego pociąga za sobą przyznanie woli wolności, jakie konsekwencje pociąga odmówienie woli wolności, jakie na koniec pociąga za sobą kompromisowe załatwienie kwestii. Zamiast się nad tym zastanawiać, byłoby lepiej zastanowić się wprost nad zagadnieniem wolnej woli i rozstrzygnąwszy je, wysnuć stąd odpowiednie konsekwencje dla etyki i prawa karnego. Niezawodnie całkiem słuszne żądanie. A nie tylko wobec zagadnienia wolności woli słuszne jest to żądanie, lecz nawet niepotrzebne, bo już zostało spełnione. Jestem mianowicie tego zdania, że zagadnienie wolności woli już rozstrzygnięto, o ile zagadnienie to można rozstrzygnąć; jestem dalej zdania, że rozstrzygnięto je w kierunku negatywnym, odmawiając woli wolności.

Wiadomo, że pogląd odmawiający woli wolności nazywa się „determinizmem”, pogląd pierwszy „indeterminizmem”, pogląd pośredni „indeterminizmem umiarkowanym”. Jestem więc zdania, że determinizm jest ze wszystkich rozwiązań kwestii wolności woli [rozwiązaniem] najprawdopodobniejszym. Mówię „najprawdopodobniejszym”, gdyż z pewnością apodyktyczną takie zagadnienia tak samo nie dadzą się rozwiązać jak np. zagadnienie wieku Ziemi albo zagadnienie pierwotnego ustroju społeczeństwa, albo zagadnienie, czy słuszny jest pogląd atomistyczny, czy też energetyczny. Są to wszystko większe lub mniejsze prawdopodobieństwa. Ale tak jak nauka godzi się na rozstrzygnięcie tamtych kwestii, o ile jest to rozstrzygnięcie podane z wystarczającym stopniem prawdopodobieństwa, tak też i w kwestii wolności woli

nie mamy prawa wymagać pewności, lecz musimy i możemy zadowolić się rozstrzygnięciem prawdopodobnym.

Ale teraz dopiero można by postawić z jeszcze większym prawem pytanie, po co właściwie zastanawiać się nad konsekwencjami, które ma indeterministyczny pogląd, jeśli uznaje się deterministyczny za prawdopodobniejszy. I na to odpowiedź jest prosta. Wysnuwając z determinizmu konsekwencje dla etyki i prawa karnego, przekonamy się, że determinizm nie zagraża istnieniu ani jednej, ani drugiego; że pociąga za sobą tylko pewne odmienne sformułowanie pewnych pojęć zasadniczych; wysnuwając natomiast odnośne konsekwencje z indeterminizmu, przekonamy się, [że] wyłonią się pewne trudności w pogodzeniu tych konsekwencji z samymi założeniami etyki i prawa karnego. Dlatego to właśnie jest rzeczą bardzo pouczającą, aby wysnuwać obopólne konsekwencje i przekonać się, że i one przemawiają raczej za determinizmem, aniżeli za indeterminizmem.

Korzyść, jaka płynie z takiego porównania konsekwencji jednego i drugiego poglądu, jest jasna. Jeżeli istotnie wykażemy, że determinizm da się pogodzić z założeniami etyki i prawa karnego, i jeżeli wykażemy, że pogodzenie z nimi indeterminizmu jest rzeczą trudniejszą, usuniemy jeden z głównych powodów utrudniających pogodzenie się z determinizmem, utrudniających w ogóle rzeczowe i spokojne rozważanie argumentów przemawiających za determinizmem. A tym sposobem przyczynimy się do rozpowszechniania poglądu, który naukowo jest prawdopodobniejszy, a zarazem wykażemy, że – jak zawsze – szkodliwszy jest pogląd mylny od poglądu słusznego.

Według tego więc plan tych wykładów będzie mniej więcej następujący:

I. Uprzytomnimy sobie naprzód, jakie jest właściwe znaczenie pojęcia wolności woli oraz jej przeciwieństwa. Wyjaśnimy sobie stanowisko determinizmu i indeterminizmu. Uczynimy to w szeregu określeń, analiz psychologicznych i logicznych.

II. Następnie zapoznamy się z głównymi argumentami przytaczanymi za jednym i drugim poglądem i zobaczymy, dlaczego należy uważać determinizm za pogląd prawdopodobniejszy.

III. W dalszym ciągu rozbierzemy takie pojęcia jak dobro i zło, odpowiedzialność, poczytalność,¹⁵⁸ wina, zasługa, kara, nagroda itp. ze stanowiska indeterministycznego i deterministycznego.

Wszystko to będziemy się starali uczynić na gruncie ściśle empirycznym.

IV. Następnie rozpatrzmy jeszcze konsekwencje determinizmu i indeterminizmu w dwojakim kierunku, który łączy się już luźniej z etyką: mianowicie w kierunku etyki praktycznej (życia praktycznego) i w kierunku etyki opartej na poglądach religijnych.

Stąd widzicie Państwo, że niniejsze wykłady pragną skupić zagadnienia z różnych dziedzin filozofii: z psychologii, z etyki, z filozofii prawa, z filozofii religii, a o ile będziemy się musieli zająć kwestią przyczynowości – z metafizyki. Zagadnienia będące przedmiotem tych wykładów wskazują, jak dalece te różne dziedziny filozofii wiążą się i łączą w każdym ważniejszym zagadnieniu. Zarazem dowodzi to zagadnienia, że związek nauk filozoficznych z życiem i z różnymi jego objawami jest ściślejszy, aniżeli się na pierwszy rzut oka wydaje.

ROZDZIAŁ I. POJĘCIE WOLNOŚCI WOLI

1. Wstępne określenia słowne

WOLA I WOLNY. Zaczynam od wyrazu „wola”. Znaczenie [tego wyrazu jest] bardzo niejednolite. Najobszerniejsze [jest] to, w którym „wola” oznacza źródło wszystkich pragnień, pożądań, a nawet i uczuć, wola w znaczeniu, w którym np. średniowieczna filozofia za Arystotelesem przeciwstawiała *voluntas* intelektowi. W tym znaczeniu wola [jest] zdolnością do wszelkich zjawisk psychicznych, które tworzą uczuciową, emocjonalną stronę życia. Przeciwstawienie takie jak głowa i serce. *Voluntas sive affectus*. Z nowożytnych, najnowszych filozofów bierze wyraz „wola” w tym najobszerniejszym znaczeniu Schopenhauer i w tym też znaczeniu upatruje on w woli istotę wszechrzeczy.

¹⁵⁸ Twardowski posługiwał się tu terminem „poczytność”, który I. Dąmbska zastąpiła używanym obecnie w tym wypadku terminem „poczytalność” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

Już w nieco mniej, ale zawsze jeszcze bardzo obszernym znaczeniu wola brana [jest] tam, gdzie [jest] zdolnością do samych pragnień, pożądań chcień itd., a więc jak przedtem, lecz z wykluczeniem uczuć. Więc w tym znaczeniu wola obejmuje wszystkie popędy, wszelkie skłonności, jest źródłem wszelkiego działania, postępowania, zachowania się, o ile ono nie jest czysto mechaniczne, czysto fizjologiczne, odruchowe, automatyczne. Ten związek z zachowaniem, z działaniem ludzkim występuje tu jeszcze wyraźniej, aniżeli w poprzednim znaczeniu, gdzie właśnie przyłączenie uczuć nieco ten związek zaćmiewa. W obu tych pierwszych znaczeniach przypisujemy wolę nie tylko człowiekowi, lecz także zwierzętom; widzimy mianowicie w popędach i instynktach, w skłonnościach zwierząt, jak gdyby tylko mniej rozwiniętą wolę ludzką, jakby początki, zarodki, zarodki naszej własnej woli. W tym znaczeniu mógł np. Schneider napisać znane swe książki *Der thierische Wille* i *Der menschliche Wille*.¹⁵⁹ W tym znaczeniu używa wyrazu „wola” Bain w swym dziele *The Emotions and the Will*.¹⁶⁰

W trzecim już, ciaśniejszym znaczeniu rozumiemy przez „wolę” wyłącznie zdolność do postanowień, do powzięcia postanowień. Ta zdolność [do] postanowień jest także objęta poprzednimi znaczeniami; tu [„wola”] wyłącznie ma za treść zdolność [do] postanowień. Postanowienie każde przeciwstawiamy pragnieniom, chceniom, dążeniom, skłonnościom, popędom itd. Przyjmujemy, że postanowienie jest wyłączną własnością człowieka, gdyż na to trzeba rozwagi, trzeba zastanowienia się, trzeba zdania sobie sprawy z tego, co nas skłania do postanowienia, z jego następstw itd. Nie przeszkadza to samo przez się pogładowi, że postanowienia są tylko niejako jakimś wyższym stopniem rozwoju pragnień, dążeń, popędów; to kwestia, która nas nie obchodzi; nam chodzi tylko o rozróżnienie znaczeń wyrazu „wola”.

¹⁵⁹ G.H. Schneider, *Der thierische Wille*, Leipzig 1890; tenże, *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus“)*, Berlin 1882 [przyp. I. Dąbbskiej].

¹⁶⁰ A. Bain, *The Emotions and the Will*, 2nd ed., London 1865, s. 156 [przyp. I. Dąbbskiej].

Możemy trzy dotąd omawiane znaczenia tak zestawzić:

A. Wola to jest zdolność:

I. doznawania uczuć, żywienia pragnień, postanowień;

II. tylko żywienia pragnień, postanowień;

III. tylko żywienia postanowień.

Zaraz zaznaczam, że w każdym z tych znaczeń nie zachodzi kwestia wolności woli. [Ta] kwestia dotyczy innego znaczenia. Wszystkie dotąd omawiane znaczenia dotyczyły zdolności. W tych więc znaczeniach wyraz „wola” staje w jednym rzędzie z takimi wyrażeniami jak „pamięć”, „wyobraźnia”, „zmysł”, „rozum”, „poczucie piękna”, „uwaga”. Wszystkie te wyrazy bowiem oznaczają zdolności. „Pamięć” – zdolność odtwarzania dawniejszych wyobrażeń i pojęć; „fantazja” – zdolność tworzenia nowych; „zmysł” – zdolność odczuwania wrażeń zmysłowych (a w obszerniejszym znaczeniu zmysł spostrzegawczy, zmysł kombinacyjny *etc.*); „uwaga” – pewien wyższy stopień, chwilowe spotęgowanie zdolności wydawania sądów spostrzegawczych; „rozum” – zdolność wydawania trafnych sądów; „poczucie piękna” albo „smak estetyczny” – zdolność doznawania pewnych upodobań i nieupodobań *etc.* Otóż najogólniejszym wyrazem psychologicznym dla zdolności jest „dyspozycja”, „przysposobienie”. A każdej zdolności, dyspozycji, przysposobieniu odpowiada pewne lub odpowiadają pewne zjawiska, akty psychiczne. Można stosunek dyspozycji do ataku porównać ze stosunkiem siły w znaczeniu fizycznym do czynności, do zjawisk. Magnetyzm i zjawiska magnetyczne. Tak samo wyobraźnia i tworzenie wyobrażeń. Tak samo woli w znaczeniu zdolności, dyspozycji, przysposobienia odpowiadają akty doznawania uczuć, żywienia pragnień, pożądań, powzięcia postanowień (albo tylko ostatnie dwa, albo samo ostatnie).

Otóż wyraz „wola” służy często do oznaczenia nie tylko zdolności tej, ale też jej aktów. „Wola” często znaczy pragnienia, życzenia, postanowienia. Na przykład w modlitwie „Bądź wola Twoja”, [...] [wyrażenie] „Twoja wola” znaczy Twoje życzenie, to, co Ty chcesz, Twoje postanowienie. Albo „spisać swoją ostatnią wolę”. Albo „On nie wyraził całkiem jasno swej woli” – to znaczy nie wypowiedział [jasno] swego życzenia, swego postanowienia. Albo „napatrzeć się do woli”: według

życzenia, pragnienia. To znaczenie wyrazu „wola” możemy jako aktualnościowe przeciwstawić trzem pierwszym jako znaczeniom przysposobieniowym. Ale to znaczenie aktualnościowe znów jest szersze i ciaśniejsze. Albo bowiem obejmuje akty w II i III znaczeniu przysposobieniowego znaczenia, albo tylko w trzecim. Albo życzenia, pragnienia, chcenia, postanowienia, albo tylko postanowienia.

Więc możemy [to] tak zestawić:

B.

I. Wola – tyle, co pragnienie, życzenie, chcenie, chęć, postanowienie.

II. Wola – tyle, co tylko postanowienie.

Otóż mamy teraz to znaczenie, w którym w ogóle mowa o zagadnieniu wolnej woli. Znaczenie B-II. Aktualnościowe ciaśniejsze. Chodzi więc o to, czy nasze postanowienia, nasze decyzje są wolne. (Dodaję tu zaraz, że powyższe zestawienia znaczeń dotyczą tylko psychologicznego znaczenia wyrazu. W znaczeniu etycznym mówimy nadto jeszcze o woli dobrej i złej, o woli silnej, słabej itd. Wtedy znowu inne znaczenia. Wola określona jako „dobra” oznacza pewien kierunek, pewne cechy moralne postanowień albo też pragnień i życzeń. „Człowiek dobrej woli” albo „W jego postępowaniu brak dobrej woli”. To jednak tutaj już nas nie obchodzi, gdyż tylko psychologiczną stronę kwestii mamy do rozpatrywania.)

Ta wieloznaczność wyrazu „wola” jest z punktu widzenia teoretycznego rzeczą pożałowania godną, gdyż w idealnej terminologii naukowej każdemu pojęciu powinno odpowiadać osobne nazwanie. Ale zarazem jest przestrogą, aby w kwestii wolności woli mieć się na baczności. Skoro sam wyraz „wola” jest tak wieloznaczny, zachodzi obawa, że w rozpatrywaniu kwestii także inne wyrazy mogą się okazać wieloznacznymi. Więc mieć się na baczności trzeba. Dobra przestroga.

Wiemy więc, że zagadnienie wolności woli dotyczy postanowień. Ale to dla określenia kwestii nie wystarczy. Nie tylko o wolę, lecz o jej wolność chodzi. Otóż w jakim znaczeniu wyraz „wolny” wzięty jest, gdy się pytamy, czy wola jest wolna?

Wyraz „wolny” jest – co zaraz na wstępie trzeba powiedzieć – wyrazem względnym w znaczeniu logicznym. Względne są wyrazy i pojęcia, które mogą być określone tylko ze względu na jakieś inne pojęcie.

Na przykład pojęcie odległości – zawsze „od czegoś”; pojęcie zdolności – zawsze „do czegoś”, pojęcie funkcji w matematyce. Tak samo wolność – zawsze „wolność od czegoś”. Często używając takich wyrazów względnych, nie dodajemy wyrazu lub pojęcia uzupełniającego; czynimy tak tam, gdzie się wyraz uzupełniający niejako sam przez się rozumie. Na przykład: Nie wiem, po co posyłacie tego chłopca do gimnazjum; wszak on nie ma najmniejszych zdolności: oczywiście do nauk w zakresie wymaganym w gimnazjum. Tak samo opuszczamy uzupełnienie przy wyrazie „wolny”. Na przykład: Czy krzesło [jest] wolne? Albo przejście wolne. Albo we Lwowie bardzo mało wolnych mieszkań. Wolność słowa. Pobiera taką pensję i wolne mieszkanie. Albo wolne spadanie ciał. Na wolnym ogniu. Czasem dodajemy: list wolny od opłaty. Wszystkie te przykłady pouczają nas, że mówiąc o wolności woli, musimy się zapytać, od czego wola ma być albo jest wolna. A ponieważ wiemy, że „wola” znaczy tu postanowienie, przeto pytać się można, od czego wolne są albo mają być postanowienia nasze. To w następnym paragrafie rozpatrzymy. W zastosowaniu do woli „wolność” może być różnie rozumiana i brana. Ważną rzeczą zdać sobie sprawę, od czego wola ma być wolna, może być wolna. I tu następujące wypadki nam nasuwają.

2. Wolność woli w znaczeniu fizycznym

Wola jest wolna w znaczeniu pierwszym (potocznym), jeżeli jej wykonaniu nic nie stoi na przeszkodzie. Jest to wolność od zewnętrznego przymusu, *libertas a coactione*. W tym znaczeniu człowiek powiada: jestem wolny, tj. jeżeli chcę teraz wyjść, mogę wyjść; jeżeli wolę iść na spacer aniżeli do kawiarni, mogę to uczynić. Jeżeli zaś siedzi w więzieniu, nie jest wolny. Jeżeli jest w internacie i każą mu iść na spacer, nie jest wolny, a w chwili gdyby zawrócił do kawiarni, prefekt złapałby go za ramię i nie puścił do niej – wtedy nie jest wolny w tym znaczeniu. W tym znaczeniu mówi ktoś o sobie, że jest wolny jak ptak, tj. jak ptak lecąc tu lub tam, nie natrafia na przeszkodę w przestworzu, tak i on może chcieć poruszać się tu lub tam, czynić to lub owo i na przeszkody nie natrafi. Więc kto w tym znaczeniu nazywa się „wolnym”, ten przypisuje swej woli wolność w znaczeniu pierwszym. Wolność ta dotyczy więc działania,

postępowania będącego w[y]pływem naszej woli i zawiera w swym pojęciu następujące momenty: (1) „Jeżeli chcę, mogę to lub owo zrobić.” (2) „Gdybym nie chciał, nie zrobiłbym tego.” Przykłady: „Jeśli chcę, wyprostuję ramię.” „Jeślibym nie chciał wyprostować ramienia, tobym nie wyprostował.” Przeciwnieństwo, brak tej wolności zachodzi, gdy w pierwszym wypadku jestem sznurami skrępowany, w drugim ktoś siłą większą od mojej, wbrew mej woli wyprostuje mi ramię, kurczowo przeze mnie zgięte. Widzimy zarazem, że wolność w tym znaczeniu, wolność od przeszkód i przymusu zewnętrznego da się też określić – jak Schopenhauer wywodzi – pozytywnie. Możliwość robienia [tego], czego chcę, i nierobienia, czego nie chcę. Więc postępowanie zgodne z moją wolą. W podobnym znaczeniu mówimy o czymś, że to „wolno”. Nie muszę robić, nie muszę nie robić, ani w jednym, ani w drugim kierunku przymus, lecz możliwość postępowania zgodnie z własną wolą. Chcesz, zrobisz – nikt przez to nie straci; nie chcesz, nie zrobisz – nikt zmuszać nie będzie. „Nie wolno”, tj. istnieje zakaz, przeszkoda w postaci kary *etc.*

Otóż wolność w tym znaczeniu nazywa Schopenhauer „wolnością w ZNACZENIU FIZYCZNYM”, gdyż oznacza wolność od przymusu, od przeszkód fizycznych.¹⁶¹ A zarazem widzimy, że wolność w tym znaczeniu istnieje; nie jest kwestią ani zagadnieniem. Nie znaczy to, żeby wolność fizyczna istniała dla każdego zawsze, żeby była nieograniczona. Przeciwnie. Chociaż nie istniałyby przeszkody i przymusy przez ludzi innych stworzone. Na przykład nie istnieje wolność od przeszkód, które naszym mięśniom stawia ciężkość własnego ciała albo paraliż, albo znużenie itp. Wszelako w pewnych warunkach posiadamy tę wolność. Zawsze jest nam ona upragniona, a brak jej odczuwamy jako przykrość. Więc tu nie ma żadnego problemu. Że to istotnie nie nasz problemat, to widać już chociażby z tego, że mówiąc o wolnej woli w tym znaczeniu, używamy wyrazu „wola” w znaczeniu, z którym, jak powiedziałem, nie łączy się wcale nasza kwestia. Albowiem tutaj „wola” wzięta [jest] w pierwszym, ogólniejszym, aktualnościowym znaczeniu. Jeśli wolność polega na po-

¹⁶¹ A. Schopenhauer, „Preisschrift über die Freiheit des Willens”. W: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, Leipzig 1902, Bd 6 [przyp. I. Dąbskiej].

stępowaniu zgodnym z moją wolą, to „wola” może tu znaczyć nie tylko postanowienie, lecz także pragnienie, chcenie, życzenie, pożądanie. Mówimy dlatego, że mogę robić, co mi się żywnie podoba; mogę czynić to, czego tylko dusza zapagnie; mogę postąpić, jak sobie tego życzę. Mówimy też: tu nikt mi nie ma nic do rozkazywania – zrobię, jak sam zechcę, tj. jaka «moja» wola będzie. W tym pozytywnym sformułowaniu występuje bardzo jasno, że „wolność” w tym znaczeniu mamy na myśli, gdy w mowie potocznej o niej mówimy. Dodam, że to jest też wolność w znaczeniu POLITYCZNYM. Jak wolny jest człowiek, który urządza sobie życie tak, jak chce, tak też wolny jest naród, który żyje, jak chce, a nie tak, jak ktoś inny mu żyć każe. I to nie tylko w najogólniejszym znaczeniu politycznej, obywatelskiej, wolności, ale i tam, gdzie chodzi o poszczególne wolności, czyli swobody polityczne. Na przykład wolność słowa polega na tym, że w wypowiedaniu tego, co chcę, nie doznaję przeszkody; wolność prasy, wolność zgromadzeń itd. Tu należy też pojęcie WOLNOŚCI AKADEMICKIEJ, której istotą jest wolność uczenia i nauczania. Nauczający nie jest skrępowany podręcznikami ani przepisami; uczący się nie jest skrępowany jakimś planem nauki. Jeden i drugi może sobie swe zajęcia i prace urządzać „do woli”; nadto z pojęciem akademickiej wolności łączy się jeszcze brak przymusu i skrępowań wielu, które pod względem karności w naszych szkołach istnieją. Więc wolność polityczna – tak jak akademicka – należy do wolności w tym pierwszym znaczeniu. I to ponownie potwierdza, że tu dla psychologii problemu nie ma. W pierwszym znaczeniu wolność woli jest bowiem możliwością postępowania zgodnego ze swą wolą. Nim przejdziemy do innych znaczeń wyrazu „wolność woli”, zauważmy, że niektórzy to pierwsze znaczenie określają jako „psychologiczne”, gdyż ono tylko fakt psychologiczny wyraża.¹⁶² W gruncie rzeczy nie całkiem to ściśle, gdyż tu chodzi także o fakty fizyczne. Chcąc być dokładnym, trzeba pamiętać, że tu chodzi o wolność działania, postępowania. Zanim przejdziemy do innych znaczeń „wolności woli”, musimy zająć się pewnymi pojęciami.

¹⁶² Czyni tak np. A. Höfler, *Psychologie*, Wien–Prag 1897, s. 556 [przyp. I. Dąmbkiej].

3. Charakter i pobudka (motyw)

O pobudkach postępowania i o charakterze mówimy w życiu potocznym. Głównie nas tu znowu obchodzi wtedy strona etyczna. Czystość, niskość pobudek, egoistyczne pobudki, nieuczciwe itd. Charakter szlachetny, podły, chwiejny, stały, wyrobiony, niewyrobiony, a nawet czarny charakter. Posługujemy się tymi wyrazami z wielką swobodą i pewnością, ale cóż one znaczą? Z góry możemy powiedzieć, że charakter i pobudki to są czynniki, o których przyjmujemy, że wpływają na nasze postępowanie. A twierdzimy to dlatego, gdyż właśnie tłumaczymy sobie postępowanie człowieka pobudkami i charakterem jego. Na przykład przyjaciel wierny, stały zrobił coś takiego, co zupełnie sprawia nam zawód, np. zaszkodził nam w naszych planach. Zdziwieni pytamy się, co za pobudki mogły go do tego skłonić. Albo też czy przypadkiem nie pomyliliśmy się co do niego. Sądziliśmy, że to człowiek z charakterem, a tymczasem nie. Albo: ktoś, czyje życie wydawało się nam szczęśliwe, kończy samobójstwem. Znowu szukamy pobudek. Albo złodziej nałogowy znowu kradnie. Ha – ma to już we krwi, w charakterze jego leży. Albo ktoś się nas pyta, czy możemy komuś ufać, a my powiadamy – nie, bo to niepewny charakter. Już te przykłady wraz z potocznym używaniem tych wyrazów pozwalają nam na następujące skonstatowania: charakter nie jest czymś, co by było dane w doświadczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym. Charakter może się tylko «objawiać», a objawia się w szeregu stanów psychicznych, które mają to do siebie, że należą do grupy emocjonalnej i wolicjonalnej (serce) i na postępowanie wpływają. Charakter człowieka objawia się w tym, jakich on doznaje uczuć (charakter okrutny), jakie żywi pragnienia i dążenia (charakter mściwy, porywczy), jakie widzimy postanowienia (charakter nieugięty). Więc poznajemy w charakterze rzecz nam już dobrze znaną. Jest to po prostu ogół dyspozycji, zdolności do uczuć, pragnień, postanowień, właściwy pewnemu człowiekowi. (Jednym słowem „wola” w znaczeniu A–I.) W tym znaczeniu mówimy o charakterach stałych i chwiejnych, stosownie do tego, czy zdolności, dyspozycje do uczuć, pragnień i postanowień są u danej jednostki dłuższy czas takie same, czy też w pewnych granicach ulegają wahaniom. Ale obok tego najogólniejszego [sa]

jeszcze dwa inne znaczenia. Mianowicie nazywamy „charakterem” w znaczeniu drugim, ściślejszym stałe dyspozycje do uczuć, pożądań, postanowień, więc wszelkie dyspozycje objęte znaczeniem A–I wyrazu „wola”, o ile nie są czymś przemijającym, przypadkowym, zmiennym. W tym znaczeniu mówimy, że trzeba sobie wyrobić charakter, że w tym lub owym postępowaniu objawia się charakter. W tym leży charakter – mawiamy. Na przykład chłopiec, który dba o to, by mu przyznano męstwo i odwagę, nawet wtedy, gdy mu się przydarza wielki ból fizyczny, zaciska zęby *etc.*, ale nie krzyknie. Tu konstatujemy charakter, stałość dyspozycji do pragnień, gdyż nawet w tych trudnych warunkach pragnie przede wszystkim nie uciec przed bólem, lecz okazać się mężnym. Tu jeszcze nie chodzi wcale o etyczną wartość dodatnią czy ujemną. Charakter w tym znaczeniu mieć może także etycznie bardzo ujemny człowiek. Na przykład ktoś, kto wychodzi z założenia, że należy niszczyć obecny ustrój społeczny chociażby najokrutniejszymi środkami mordowania tych, co stoją na kierujących stanowiskach tego ustroju, i wskutek tego nie dbając o siebie i swe bezpieczeństwo, naraża się na więzienie i karę śmierci *etc.*, ten posiada charakter w tym drugim znaczeniu i każdy mu go przyzna, [zarówno] ten, kto potępia, jak ten, kto – jako współwyznawca jego doktryn – go chwali. Tylko że ten drugi przyzna mu charakter także w trzecim znaczeniu, w którym charakter to tyle, co dobry, dodatni etycznie charakter. W tym też znaczeniu mówimy o jednych „To człowiek z charakterem”, o innych „To człowiek bez charakteru”. Otóż z tych dystynkcji wynika, że granica między charakterem w znaczeniu I i II nie [jest] całkiem stanowcza. Ogół dyspozycji do uczuć, pragnień, postanowień i ogół dyspozycji STAŁYCH [do uczuć, pragnień, postanowień] to nie zawsze [jest możliwe] do rozgraniczenia, gdyż ta stałość [jest] pojęciem niezupełnie ścisłym. Ale te przejściowe formy nie przeszkadzają przyjęciu tej ważnej różnicy. Niektórzy tak stawiają kwestię, że do charakteru zaliczają tylko całkiem stałe, przez całe życie niezmienniejące się dyspozycje, a wtedy oczywiście stwierdzić mogą, że charakter jest niezmienny. Prawdopodobnie jednak i w tym drugim znaczeniu charakter może ulegać pewnym zmianom, ale raczej ilościowym, aniżeli jakościowym. Na przykład człowiek bardzo prędkiego, porywczego

usposobienia z wiekiem może się utemperować, ustatkować. Albo człowiek łagodny może się wskutek nerwowości postępującej z wiekiem stać nieco mniej łagodny. Ale żeby człowiek porywczy przestał nim być, to dość wyjątkowa rzecz. (Podobnie z lenistwem, łatwością poddawania się cudzym wpływom, poczuciem obowiązku, litościwością *etc.*) Zresztą do tej kwestii jeszcze powrócimy później w innym związku. Tu chodzi o samo rozróżnienie tych znaczeń. Dla wyjaśnienia jeszcze o stosunku pojęcia charakteru do pojęcia woli w pierwszym znaczeniu dyspozycyjnym. Czy charakter i wola w owym I znaczeniu to identyczne pojęcie? Zdaje się, że tak, skoro i tu mówimy o chwiejnej woli, stałej woli, dobrej woli. Ale [jest] pewien odcień różnicy. Wola – szczegółowsze, charakter – ogólniejsze pojęcie. Mianowicie już w poszczególnym zachowaniu się, w poszczególnym uczuciu, pragnieniu, postanowieniu objawia się, występuje wola człowieka, tj. zdolność i przysposobienie do doznawania takich uczuć *etc.* Ale dopiero wszystkie te zdolności tworzą razem charakter. Podobnie ma się rzecz z pamięcią, rozumem, bystrością, zmysłem kombinacyjnym, które wszystkie razem tworzą «inteligencję». Tyle o pojęciu charakteru, a teraz jeszcze do pojęcia pobudki się zwracam.

Pobudka albo motyw. Pobudzać, poruszać. Co ma być pobudzane albo poruszane? I do czego? Otóż pobudzonym ma być charakter, ściślej mówiąc, wola, pewna zdolność w charakterze zawarta. To samo przez się całkiem jasne. Mianowicie zdolność jest dyspozycją do pewnych aktów, czynności, zjawisk. Na przykład pamięć. Aktem jej odpowiadającym jest przypomnienie. Aby jednak na podstawie pamięci powstało przypomnienie, musi być coś, co owo przypomnienie wywołuje. Na przykład powstaje w umyśle spostrzeżenie, a to spostrzeżenie przywodzi mi na pamięć jakieś wyobrażenie odtwórcze, więc przypomnienie. Albo w innej sferze: wiedza, wiadomość, tj. zdolność do wydawania trafnego sądu o pewnym przedmiocie. Wiedza ta drzemie we mnie. Aby wystąpiła czynnie, dała początek aktowi, musi ją coś pobudzać. Tym może być pytanie, np. kiedy umarł Kartezjusz. Otóż tak samo przy woli. Mam zdolność do pragnień, np. zdolność pragnienia muzyki. Inny tej zdolności nie ma, muzyka [jest] mu całkiem obojętna. Ale żeby ten, który tę zdolność ma, istotnie pragnął, na to trzeba czegoś. Trzeba, aby myślał

o muzyce; inaczej nie zapragnie. I jeszcze coś: trzeba, by był w usposobieniu odpowiednim. Jeśli [jest] śpiący, zmęczony *etc.*, to nie zapragnie muzyki. Mimo myśli o muzyce nie zjawi się pragnienie. Albo: inny ma zdolność do postanowień w kierunku altruistycznym. Postanawia zakładać jakiś szpital, postanawia dać kwotę na cel dobroczynny. Ale aby do takiego postanowienia doszło, musi coś jego zdolność postanawiania pobudzić do działania. Całkiem tak jak magnetyzm jest zdolnością przyciągania żelaza, aby zaś działał, musi się znaleźć w jego obrębie coś, co ten magnetyzm do faktycznego przyciągania pobudza, co mu daje sposobność działania. Więc w powyższym przykładzie jest to myśl o nędzy, chęć wspomoczenia, przekonanie, że należy ze swego nadmiaru dawać potrzebującym itd. Naturalnie i tutaj musimy przyjąć jeszcze inne warunki: musi nie stać na przeszkodzie myśl o własnej rodzinie potrzebującej wsparcia albo może właśnie żal do własnej rodziny i wskutek tego pominięcie jej. Te przykłady pozwalają nam już sformułować prowizoryczną na razie definicję pobudki, motywu. Pobudką, motywem [jest] to, co pobudza wolę człowieka. Ale ta definicja wymaga w jednym kierunku pewnego wyjaśnienia. W życiu potocznym mówimy o pobudkach postępowania, z czego by wynikało, że pobudki pobudzają do postępowania. My zaś mówiliśmy o tym, że one pobudzają wolę, a więc [skłaniają] do aktów odpowiadających woli w znaczeniu dyspozycyjnym; takim aktem postępowanie nie jest, lecz pewne zjawiska psychiczne, jak właśnie pragnienia, postanowienia. Ale to nas w błąd nie wprowadzi, jeżeli uprzedzimy sobie, że postępowanie jest wpływem pragnień i postanowień i że wskutek tego pobudka, pobudzając do pragnień i postanowień, tym samym POŚREDNIO do postępowania pobudza. To jest ten skrócony sposób wyrażania się w życiu potocznym, który bierze pod uwagę początkowe i końcowe ogniwo szeregu zjawisk, bo na tych dwóch ogniwach głównie mu zależy, a nadto te dwa ogniwa najbardziej podpadają spostrzeganiu. Tylko że w takim razie oczywiście także nie myśli się o tym, co właściwie bywa pobudzane, o woli człowieka, lecz o człowieku jako takim, o całym człowieku. Co pobudziło, co skłoniło tego człowieka do takiego postępowania? – pytamy się, a nie co skłoniło, pobudziło jego wolę. Otóż to jedno wyjaśnienie. Ograniczenie zaś dotyczy znaczenia,

w jakim wzięta tu jest „wola”. Czy w pierwszym, czy w drugim, czy w trzecim? Pobudka do pragnień, życzeń, pożądań, dążeń? Zdaje się tak, bo powiadamy, że kogoś coś pobudziło do takiego lub owakiego dążenia (pobudką jego dążności była ambicja, chęć naprawienia złego). Ale nie mówimy o pobudkach, motywach życzenia, pragnienia, wstrętu (*vide* poniżej, s. 286). To wskazuje, że i w poprzednich wypadkach używamy wyrazu „pobudka”, „motyw” w odniesieniu do „dążności”, dlatego że „dążnością” obejmujemy nie jakiś akt psychiczny, lecz całe postępowanie, wynikające z jakichś pragnień, dążeń itd. O samych pragnieniach mówimy, że je coś obudza, wzbudza, ale nie mówimy, że je coś pobudza. Więc i w drugim znaczeniu wola nie jest tłem pobudek, lecz tylko w trzecim: WOLA JAKO ZDOLNOŚĆ POSTANOWIEŃ. Aby postanowienie zaistniało, musi naszą wolę coś pobudzić. I to właśnie jest pobudką naszego postanowienia.

Zachodzi teraz pytanie, czym jest pobudka postanowień. Co naszą wolę tak pobudza jak siłę magnetyczną żelazo, jak powinowactwo chemiczne podwyższenie temperatury, jak zdolność do odruchów podrażnienie nerwu? Chodzi o to, że wiedząc, iż pobudka działa na zdolność postanowień, pytamy się, co właściwie na tę zdolność działa. W tym punkcie RÓŻNE ZDANIA. Na przykład Schopenhauer nazywa „motywem” przedmiot, którego uświadomienie pobudza wolę do czynności, a którego także się ten akt woli tyczy, na który więc wola reaguje, zmierzając do wprowadzenia w nim jakiejś zmiany. Określenie to zaś chociażby dlatego [jest] za ciasne, że przecież samo uświadomienie sobie jakiegoś przedmiotu nie wystarcza nigdy do wywołania aktu woli, postanowienia, jeśli mi ten przedmiot [jest] obojętny, jeśli nic mi na nim, na jego istnieniu, na jego zmianie nie zależy. I dlatego bierze się pojęcie motywu szerzej, zaliczając do pobudek wszystkie te czynniki świadome, które pobudzają do działania wolę, które wywołują postanowienie. Tak np. Sergi (Eisler, *Motiv*)¹⁶³ nazywa pobudkami „*les stimulants à la volition, quand ils sont*

¹⁶³ G. Sergi, *La psychologie physiologique*, Paris 1888, s. 419; R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Aufl. 2, Berlin 1904, t. 1, s. 696 i nast. W wydaniu czwartym słownika tego cytatu brak [przyp. I. Dąbbskiej].

passés dans la conscience de l'agent sous une forme psychique". Podobnie Höfler. Nacisk położony na „świadomość” motywów, czyli pobudek. Stąd pochodzi, że do pobudzenia woli, do powzięcia postanowienia, potrzeba jeszcze szeregu innych czynników, które nie uświadamiają się nam, jak właśnie pewien stan samej woli, brak pewnych przeszkód *etc.* Mamy więc definicję pobudki. Pobudką nazywamy wszystkie te stany, czynności lub zjawiska psychiczne, które warunkują wolę do powzięcia postanowień. W to wchodzi także jako częśćka to, co Schopenhauer nazywa „motywem”: mianowicie uświadomiony przedmiot. Zamiast tego możemy powiedzieć: uświadomienie przedmiotu, tj. przedstawienie przedmiotu, a wtedy rzecz w porządku. Tylko że ten motyw sam nigdy nie wystarczy, aby wolę do działania pobudzić. Na to trzeba jeszcze więcej. Trzeba właśnie pewnych uczuć i pragnień; musi być chęć osiągnięcia czegoś; musi być szereg sądów o stosunku tego celu do nas, jaki jest on w sobie, skoro mamy go osiągnąć itp. Mamy więc, jak stąd widać, motywy dwojakie: jedne natury intelektualnej, poznawczej; drugie natury uczuciowo-pragnieniowej, emocjonalnej. Na przykład pobudka, gdy postanawiamy dać komuś jałmużnę (Höfler, pg. 558).¹⁶⁴ Chęć wspomnienia biednego; ale ta chęć wynika z tego, że nam go żal, więc także litość. Aby jednak mogła litość i chęć wspomnienia powstać, musimy widzieć biednego, dalej mieć przekonanie, że on naprawdę jest biedny, dalej musimy mieć przekonanie, że mamy przy sobie monetę. Albo: ktoś podpala drugiemu chałupę. Pobudki: chęć wyrządzenia mu szkody. Ale to dlatego, że np. chęć zemsty, a ta chęć zemsty z przypomnienia krzywdy, którą nam wyrządził; dalej także przekonanie, że mu przykrość wyrządzimy, a nie że mu to będzie na rękę, bo jest wysoko asekurowany. Dla odróżnienia obu grup motywów: intelektualnych i uczuciowych, niektórzy, jak np. Kreibitz, proponują nazwać uczuciowe „impulsami”, a intelektualne „motywami” w ściślejszym tego słowa znaczeniu.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ten przykład i następny o podpalaniu przytacza A. Höfler za Ch. Sigwartem (*Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache*) w notce na wymienionej przez Twardowskiego stronie *Psychologie* [przyp. I. Dąbbskiej].

¹⁶⁵ J.C. Kreibitz, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, Wien 1902 [przyp. I. Dąbbskiej].

Możemy sobie teraz dobrze zdać sprawę z roli i motywów, i z ich stosunku do charakteru. Jeżeli charakter jest ogółem dyspozycji do uczuć, pragnień i postanowień, to pobudki są tym, co oddziałuje na dyspozycje do postanowień w ten sposób, że powstaje postanowienie. Aby więc postanowienie doszło do skutku, potrzeba i zdolności do tego, i nadto czegoś, co zdolność tę w ruch wprawia. Pierwsze [to] charakter, drugie – motyw. Możemy teraz bliżej rozpatrywać stosunek motywów do woli i do postanowień, mianowicie zdać sobie sprawę, w jakim stosunku te poszczególne motywy stoją do aktu woli i czy one są wszystkie równorzędne, czy też nie.

4. Stosunek pobudek do postanowień

O tym stosunku poucza nas codzienne doświadczenie. Pozwala nam sformułować pewne prawa. Najważniejsze [są] następujące:

1) Niezbędnym warunkiem postanowienia jest przedstawienie sobie tego, co postanawiam, tj. myśl o tym, uprzytomnienie sobie tego. Czego sobie nie przedstawiam, tego postanowić nie mogę. To wynika z ogólnego prawa życia psychicznego. Szczególny jego przypadek.

2) Niezbędne do powstawania postanowienia jest przekonanie, iż to, co mamy postanowić, leży w naszej mocy, albo przynajmniej brak przekonania przeciwnego, że nie leży w naszej mocy. To znaczy: jeśli jestem przekonany, że coś nie jest w mej mocy, nie mogę tego postanowić. Ale niekiedy postanawia się bez wyraźnego przekonania, że jest w mojej mocy, a dopiero z czasem, w ciągu wykonywania postanowienia albo przekonywamy się jasno i wyraźnie, że jest w naszej mocy, albo też że nie jest, a wtedy zaraz urywamy wykonywanie postanowienia. Na przykład ktoś widzi na wystawie sklepowej piękną rzecz, namyśla się, czy ma jeszcze dość pieniędzy do końca miesiąca, oblicza, że wystarcza mu, i w tej chwili wchodzi do sklepu, by kupić. Ale sięga do kieszeni – nie ma pieniędzy przy sobie. Więc daje spokój interesowi. Nie byłby wcale postanowił wejść do sklepu i kupić, gdyby był od razu wiedział, że przy sobie pieniędzy nie ma. Tak samo nikt nie postanowi skoczyć na 10 metrów wysoko, do powały, przemienić żelazo w złoto, napisać w ciągu nocy grubą książkę itp. Powyższe prawo obejmuje kilka szczegółowych

wypadków [jak ten]: nie możemy postanawiać czegoś, co stanie się i bez naszego przyczynienia się, albo dokładniej, o czym jesteśmy przekonani, że stanie się bez naszego przyczynienia się. Na przykład postanowienie zejścia kiedyś z tego świata (bez oznaczenia czasu), postanowienie upadnięcia, gdy nam ktoś obie nogi u stóp podniesie, nie podpierając nas itp.

Oba dotąd przytoczone prawa różnią się tym, że pierwsze [jest] także ważne dla woli w znaczeniu najobszerniejszym, drugie tylko w znaczeniu trzecim. Przedstawienie sobie przedmiotu [jest] także warunkiem uczuć i pragnień; ale nie jest warunkiem uczuć i pragnień, by nie być przekonanym o niemożliwości ziszczenia się tego, co budzi u nas uczucia i pragnienia. Można pragnąć nie umrzeć, skoczyć aż po sufit itp. To różnica ważna. Jeżeli już ona pozwala nam stwierdzić różnice między pragnieniami i postanowieniami, to tym bardziej dotyczy to następującego prawa:

3) Niezbędnym warunkiem postanowienia czegoś jest to, by przedmiot postanowienia był przedmiotem pragnienia. Innymi słowy: czego nie pragniemy, tego nie postanawiamy. To prawo niezmiennie ważne. Można je wyrazić także w tych słowach: co nam jest obojętne, nie może być przedmiotem postanowienia. Mianowicie pragnąć możemy tylko tego, co ma wartość dla nas (według naszego przekonania i uczucia, urojoną czy rzetelną); więc wartość przedmiotu warunkiem pragnienia, a pragnienie znów warunkiem postanowienia. Na przykład jeżeli zdanie egzaminu dla kogoś nie przedstawia żadnej wartości, wtedy tego nie pragnie; jest mu rzeczą obojętną. A skoro tak, to też nie postanawia. Albo: komu obojętne, czy w pokoju ciepło, czy zimno, też nie zapragnie, by było ciepło, i nic nie postanowi, co by ciepło wywołało. Czasem, co prawda, mówimy, że postanawiamy rzeczy, które są nam w gruncie rzeczy obojętne. Ale wtedy rzecz ta w oderwaniu obojętna, sama dla siebie, a staje się nieobojętna ze względu na stosunek swój do innych rzeczy. (Na przykład pieniądz, w ogóle środki do celu, egzamin obojętny, ale nieobojętnie zmartwienie ojca.) I to trzeba też wziąć pod uwagę, że pragnienie, które jest warunkiem postanowienia, często może być zastąpione przez formy zarodkowe, niekiedy może wystarcza samo przekonanie, że rzecz ta jest przeze mnie upragniona, a samo pragnienie w całej

pełni nie występuje. To zwłaszcza wtedy, gdy «na zimno» rozważamy, czy postanowić to, czy owo, np. pójść na ten lub inny wydział, wybrać sobie tę lub ową grupę przedmiotów. Wtedy śledzimy w myśli skutki takiego lub owakiego postanowienia, zastanawiamy się, jaką korzyść to, jaką tamto [przyniesie], ale zawsze na dnie tego wszystkiego tkwi kwestia, co jest bardziej nam pożądanе, a co mniej, tzn. co większą [ma] wartość, co mniejszą, czego więcej, czego mniej pragniemy, na czym nam zależy mniej, na czym więcej. Tak więc ogólne prawo pozostaje w mocy.

Otóż to rzuca światło na kwestię, do czego pobudki pobudzają. Mianowicie czy także do pragnień, czy tylko do postanowień (por. s. 282). Widzimy teraz, że pragnienie samo jest pobudką do postanowień, gdyż ono pobudza zdolność postanowienia. Powody, źródła pragnień i pobudki postanowień nie są zatem czymś równorzędnym, skoro pragnienie bywa warunkiem postanowienia. Ale oczywiście to nie przeszkadza nam, byśmy używali wyrazu „pobudka” w znaczeniu nieco obszerniejszym, stosując go także do pragnień. Istotnie mówimy też, że pobudki takiego lub owego życzenia są dość przejrzyste albo że nie są nam jasne. Tutaj zaś będziemy używali tego wyrazu zawsze w znaczeniu ściślejszym, dotyczącym tego, co pobudza wolę w trzecim znaczeniu dyspozycyjnym do postanowień.

5. Wolność woli w znaczeniu filozoficznym

Wiedząc, czym [jest] charakter, czym [są] pobudki, możemy teraz przystąpić do znaczenia drugiego „wolności woli”, i to właśnie do tego znaczenia, które stanowi ów ciężki problemat. Znaczeniu temu różni różne dają nazwy. Jedni (Schopenhauer) „wolność w znaczeniu moralnym”; inni (Höfler) „wolność w znaczeniu metafizycznym”, jeszcze inni „w znaczeniu psychologicznym”, co właśnie Höfler dla „wolności w znaczeniu potocznym” („fizycznym” według Schopenhauera) rezerwuje. Obieram wyraz „filozoficzny” dla przeciwieństwa do „znaczenia potocznego”. Potoczne znaczenie występuje w życiu; to zaś stanowi problemat filozoficzny, ściślej – metafizyczny. Ale o co chodzi? Chodzi po prostu o stosunek, w jakim działanie pobudek na charakter, wywołujące postanowienie, pozostaje do prawa przyczynowości. Prawo przyczyno-

wości znane. Orzeka, że nic się nie dzieje bez przyczyny. Wszystko ma swą przyczynę. Każde zjawisko jest skutkiem innych zjawisk. W kwestii determinizmu i indeterminizmu chodzi o to, czy zjawisko psychiczne, znane jako postanowienie, także pod to prawo podpada, czy więc i każde postanowienie ma swoją przyczynę. Kwestia ta, na pozór bardzo niewinna, okazuje całą swą doniosłość, gdy się zastanowimy nad tym, co w twierdzeniu deterministów i indeterministów się zawiera. No to przyjrzyjmy się nieco pojęciu przyczyny. Aby rzecz w krótkości załatwić, przypominam, że stosunek przyczynowy zachodzi między dwoma zjawiskami nie wtedy, gdy jedno po drugim następuje. Od dawna odróżnia się *post hoc* i *propter hoc*. W chwilę po położeniu podpisu pod list wypada z pieca iskra albo znajomy wchodzi do pokoju. Tu *post hoc*, a nie *propter hoc*. Nie wystarczy też dla skonstatowania związku przyczynowego, aby zjawiska stale i zawsze po sobie występowały, np. dzień po nocy, wiosna po zimie *etc.* Przyczyna i skutek [są] tam, gdzie, jak mówimy, jedno zjawisko WYWOŁUJE drugie. Ale to „wywołuje” jest przenośnią, antropomorfizmem. Nauka starała się dla tego pojęcia przyczyny ściślej określić i dzisiaj czyni to mniej więcej w ten sposób: Zjawisko *X* nazywamy wtedy „przyczyną zjawiska *Y*”, a zjawisko *Y* „skutkiem zjawiska *X*”, jeżeli zjawisko *X* jest niezbędne, ale zarazem wystarczające, by powstało zjawisko *Y*. Jeżeli brak jednej z obu tych cech: niezbędności lub dostateczności, wtedy *X* nie jest przyczyną *Y*. Na przykład mamy przekonanie, że położenie podpisu [nie jest] ani niezbędne, ani wystarczające na to, by padła iskra z pieca lub [by] znajomy wszedł do pokoju. To byłoby się stało i bez tego. A mogło się i nie stać przy obecności tamtego. Tak samo nie jest rzeczą niezbędną dla zjawienia się dnia, by go noc poprzedziła. Może być wszak ciągle dzień jak na półkuli Ziemi (w stanie Księżyca¹⁶⁶) zwróconej ku Słońcu. Podobnie z wiosną. Ale jeżeli mam nabita strzelbę, wszystko w porządku i doprowadzę nabój do wybuchu, wtedy

¹⁶⁶ To skrótowe sformułowanie – zgodnie z sugestią prof. T. Bigaja – należy rozumieć w ten sposób, że gdyby Ziemia w stosunku do Słońca zachowywała się tak jak Księżyc w stosunku do Ziemi – czyli gdyby była zawsze zwrócona tą samą stroną do Słońca – to na jednej półkuli byłby zawsze dzień, a na drugiej – zawsze noc [przypr. nasz – A.B. i J.J.].

to wszystko było niezbędne, ale zarazem wystarcza, by kula z lufy wyleciała. A skoro nie wyleci, mamy przekonanie, że to lub owo, do tego niezbędne, nie było dane. Albo mam ciało cięższe od powietrza; trzymam w ręku; skoro opuszczę, spada. Tu opuszczenie było niezbędne, ale też wystarczające, by ciało upadło. Albo: aby zapalić świecę, musi być tlen, musi być [odpowiednie] podwyższenie temperatury knotu; skoro to dane, nie trzeba nic więcej, by świeca zapłonęła. Widzimy z tych przykładów, że ta niezbędność wymaga bliższego wyjaśnienia. Na przykład jeżeli przebiję sztyłem serce, następuje śmierć. Czy przebicie sztyłem było niezbędne, chociaż było wystarczające? Nie, bo kula mogła zrobić to samo. Więc wprawdzie wystarczające, ale nie niezbędne? To pochodzi z niedokładności w wyrażaniu się. Skutek niedokładnie wyrażony. Mianowicie śmierć – jaka? Różne rodzaje śmierci. Otóż tutaj chodzi o całkiem konkretne zjawisko śmierci w pewnym czasie. Aby ta właśnie śmierć nastąpiła, to było niezbędne. Ale może ktoś powie: w tej samej chwili mógł tego człowieka razić paraliż serca. Ale i na to jest odpowiedź; mówiąc, że śmierć następuje wskutek paraliżu serca lub przekłucia serca sztyłem lub przeszycia go kulą, właściwie podajemy tylko «ostateczny skutek» i przyczynę odleglejszą. To znaczy, że my właściwie nie wiemy, co jest przyczyną śmierci. Bo gdybyśmy to wiedzieli, wiedzielibyśmy też, dlaczego np. uszkodzenie pewnych partii mózgu sprawdza śmierć, a uszkodzenie partii innych nie. Cokolwiek w tym kierunku powiadamy, jest tylko przybliżeniem. Zresztą wszelkie wątpliwości ustaną, gdy tak sprawę postawimy, [że] aby było życie, muszą być pewne czynniki; one są niezbędne. Skoro jeden z nich usuniemy, życie ustaje. A to ustanie nazywamy „śmiercią”. Otóż ten przykład i inne prowadzą nas do określenia przyczyn bliższych i dalszych, a tym samym [do] jeszcze ściślejszego określenia stosunku przyczyny i skutku, gdy pokazuje się ze wszystkich tych przykładów, że nigdy jakieś jedno jedyne zjawisko nie jest wystarczające, aby nastąpiło inne. Przykład najprostszy: spadanie ciała. Nie wystarczy ciało opuścić, lecz musi być siła ciężkości, czyli przyciąganie ze strony ziemi; musi też być ciało cięższe od powietrza, w ogóle od medium, w którym spada. Opuszczenie nie wystarcza, gdyż np. balon gazem świetlnym napełniony nie upadnie. Więc

mamy tutaj względną ilość czynników niezbędnych. One nie [są] jednokowe. Jedne z nich to pewne własności wchodzących w grę przedmiotów. Inne to pewne stosunki tych przedmiotów do siebie i do otoczenia. Jeszcze inne to pewne zjawiska występujące na tle tych przedmiotów, ich własności i stosunków. Na przykład pewien ciężar ciała, w tym zawarty pewien stosunek do Ziemi, a nadto zjawisko opuszczenia ciała, pozbawienia go podstawy. Siłę ciężkości, sam ciężar ciała mniejszy od powietrza nazywamy „warunkami niezbędnymi” (przy czym to „niezbędne” jest tutaj pleonazmem), pozbawienie zaś podstawy nazywamy „przyczyną”.¹⁶⁷ Podobnie z karabinem wypalającym. Podobnie ze śmiercią wskutek przeszycia serca. Warunkiem, by ciało było żywe; inaczej śmierci nie ma. Więc tak można zestawzić, aby powstał skutek, tj. zjawisko jako skutek; muszą być dane warunki. Jak długo [są] same tylko warunki, skutku nie ma. Skoro jednak jeszcze jakieś zjawisko wystąpi, ono razem z warunkami wywołuje inne zjawisko. Na przykład powstawanie siarczku żelaza w próbówce. Otóż wobec tego rozróżniamy warunki i przyczynę. Albo też nazywamy wszystkie warunki z przyczyną razem „przyczyną całkowitą”, a tę przyczynę w znaczeniu poprzednim „przyczyną ostateczną”. W takim określeniu mieści się następujący szereg twierdzeń. Jeżeli z ogółu warunków brak jednego, nie ma skutku. Albowiem one wszystkie są niezbędne. Jeżeli wszystkie warunki wraz z przyczyną ostateczną są dane, wtedy musi nastąpić skutek. To „musi nastąpić” znaczy, że nie może nie nastąpić: że jest konieczność, by nastąpił skutek. Zastosujmy to teraz do naszej kwestii.

Jeżeli chodzi o to, czy postanowienie podlega prawu przyczynowości, chodzi o to, czy postanowienie następuje z koniecznością, skoro dane są pewne warunki i ostateczna przyczyna. Więc: warunkami zdolność powzięcia postanowienia. Ale i jeszcze coś dalszego, jak już wiemy. Przedstawienie tego, co ma być ewentualnie postanowione. Dalej pewien warunek negatywny, mianowicie brak przekonania, że to nie leży w naszej mocy. Jeszcze dalej pozytywny warunek: musi nam zależeć,

¹⁶⁷ Na marginesie notka ołówkiem: „Potem charakter „koniecznością”” [przyp. I. Dąbskiej].

musi mieć wartość ów przedmiot, ów cel woli. To są wszystko warunki niezbędne. Ale wiemy, że z obecności tych warunków niezbędnych nie wynika, że one są warunkami wystarczającymi. Bardzo często się zdarza, że te warunki są spełnione, a postanowienia nie ma. Na przykład urzędnik ku latu zmęczony, znużony, niezdrowszy, więc pragnie odpoczynku i namyśla się, czy podać o urlop już zaraz. Podanie o urlop jest przedmiotem ewentualnego postanowienia, a zależy mu na nim pośrednio. Spełnione też inne warunki. Mimo to do postanowienia może nie przyjść. Powiemy: dlatego, że zachodziły jakieś względy; np. urzędnik obawiał się narazić szefowi albo przypuszczał, że otrzymanie urlopu [jest] mało prawdopodobne. Albo wie, że kolega biurowy chce pójść na urlop i że go bardziej od niego potrzebuje. Ale może nadejść czas, że mu lekarz powie, że koniecznie musi zaraz pojechać na urlop, jeśli nie chce się narazić na ciężką chorobę. Więc już się dłużej nie zastanawia, lecz postanawia wnieść podanie i wnosi. Widzimy z tego przykładu i z rozbioru podobnych, że tamte warunki zrazu nie były wystarczające; stały się wystarczającymi z chwilą, gdy wartość przedmiotu postanowienia osiągnęła pewien stopień. To było ostateczną przyczyną: wzbudzona troska o zdrowie, obawa podkopania zdrowia itd. Przez to przedmiot postanowienia nabrał także większej wartości pośredniej i postanowienie zapadło. Możemy to doskonale porównać z owym powstaniem siarczku żelaza. Dopiero wtedy zaczyna się tworzyć, gdy temperatura osiągnie pewien stopień.

Przedstawienie rzeczy, które powyżej podałem, jest deterministyczne. Wychodzi bowiem z założenia, że z chwilą gdy dane są owe warunki, tj. myśl o wniesieniu podania, przekonanie o możliwości i wartości tego wniesienia, zdolność postanowienia, i skoro się przyłączy dalej pewien stopień tej wartości, następuje postanowienie tak samo nieuchronnie jak wytwarzanie się siarczku żelaza. To znaczy, że owe warunki wraz z przyczyną ostateczną były niezbędne, a zarazem wystarczające do wywołania, do powstania postanowienia. Ono musiało w danych warunkach zapaść; nie mogło nie zapaść. Indeterminiści natomiast mówią: uznajemy, że wszystkie owe warunki są niezbędne. Bez nich nie ma postanowienia. Ale przeczymy, jakoby były wystarczające. Chociaż są,

postanowienie wcale zapaść nie musi. Konieczności nie ma. Wola rozważa i może postanowić albo nie. Posiada bowiem *liberum arbitrium*, wolny wybór. Postanowienie nie jest więc koniecznym następstwem owych danych, lecz jest swobodnym aktem woli, do którego tamte dane są tylko potrzebne. Aby powrócić do naszego porównania, sprawa ma się według indeterministów tak, jak by było z kamieniem, który z ręki puszczoney nie musi upaść. Jego ciężar i brak podparcia są niezbędnym warunkiem padania. Nie wystarcza jednak, aby kamień padł; na to musi być jeszcze dobra wola kamienia, bo gdy nie zechce, nie upadnie. Można więc kwestię w krótkości tak sformułować. Czy charakter człowieka wraz z motywami jest wystarczającą i niezbędną przyczyną postanowień, czy też tylko niezbędnym warunkiem?

I teraz możemy sobie zdać sprawę z doniosłości, którą się tej kwestii przypisuje. Według deterministów każdy akt woli, każde postanowienie jest koniecznym następstwem danych warunków, danego charakteru, danych pobudek. Jeśli podanie o urlop przybiera dla owego urzędnika dostateczną wartość, nie może on [zachować się] inaczej, jak postanowić, że je wniesie. Albo: jeżeli u człowieka chęć zemsty [jest] wraz z innymi warunkami dana i chęć zemsty [jest] dość silna, nie może on inaczej [postanowić,] jak sąsiadowi podpalić chałupę. To konieczne, nieuniknione, nieuchronne. Nie może nie popełnić tej zbrodni, (a) więc jakże można od niego tego wymagać? A jeśli nie można od niego tego wymagać, by chałupy nie podpalał, to jakim prawem możemy żądać, by nie podpalał, jakim prawem możemy go karać za to, że podpalił? A tak samo: (b) jak może Bóg go karać, kiedy on musiał tak postanowić? A dalej: (c) dlaczego mamy mieć wyrzuty sumienia, jeżeli np. w złości kogoś skrzywdzimy? Wszak postanowienie skrzywdzenia było nieuniknionym wynikiem naszego charakteru, naszej złości, naszego żalu do owego człowieka. Albo: (d) jak można wymagać, by ktoś pracował nad swoim doskonaleniem, tj. nad tym, by pewnych rzeczy nie robił, by inne wykonywał, skoro to, co robi i wykonywa, jest następstwem jego postanowień, a te postanowienia wynikają nieuchronnie z charakteru i z pobudek? A dalej: (e) dlaczego mamy się czuć odpowiedzialni za to, co postanawiamy i robimy, skoro to «nie od nas» zależy, lecz od tego, jaki

mamy charakter dzięki naszym przodkom, okolicznościom wychowania, oraz od tego, jakie działają na nas w danej chwili pobudki? Więc gdzież jest granica i różnica między winą a zasługą, grzechem a cnotą, dobrem a złem? Wszystko to ustaje. Człowiek staje się automatem działającym z taką samą koniecznością, z jaką działa np. automobil. Skoro wszystko w porządku, a ja pokręcę odnośną korbą, puszcza się w ruch. Tak samo człowiek, tylko jeszcze bardziej skomplikowany. Skoro taki a taki charakter, a przyjdą te a te pobudki, to a to zrobi. Tak przedstawia się sprawa według deterministów, mówią indeterminiści, a o sobie powiadają: wszystkie te trudności ustają, skoro postanowienie nie jest nieuchronnym następstwem charakteru i pobudek, skoro nawet w danych warunkach mogę postanowić tak lub owak. Wtedy bowiem powiem do podpalacza: „Ha, trudno, musisz cierpieć karę, skoro postanowiłeś podpalić. Wcale tak postanowić nie musiałeś, mimo mściwości swej i pobudki do zemsty mogłeś postanowić, że się nie zemścisz, że przebaczysz. To była twoja wola. I dlatego też masz wyrzuty sumienia i czujesz się odpowiedzialny za to, bo wiesz, że mogłeś nie zrobić, a zrobiłeś.” Więc [jest to] sprawa doniosła, jeśli od tego ma zawisnąć być cała etyka.

ROZDZIAŁ II. KWESTIA DETERMINIZMU I INDETERMINIZMU

1. Argumenty indeterministów

Naturalnie ograniczam się do najważniejszych argumentów z jednej i z drugiej strony.

I. Otóż [PO PIERWSZE,] indeterminiści POWOŁUJĄ SIĘ NA BEZPOŚREDNIĄ ŚWIADOMOŚĆ, na bezpośrednie poczucie. Descartes (*Principia philosophiae* I 39): „*Quod autem sit in nostra voluntate libertas et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae sit recensendum*”. I to samo na różne tony ciągle powtarzają indeterminiści. Nieprawda, że postanowić tak muszę, jak postanowiłem, gdyż mogę też postanowić inaczej. I każdy to twierdzenie podpisze. Zwracam uwagę, że formułuję: mogą postanowić tak lub owak, a nie: mogę robić tak lub

owak, gdyż o wolność postanowienia od konieczności przyczynowej chodzi. Więc nie o to, czy mogę robić, co chcę, lecz czy mogę postanowić, co chcę. Otóż samo to sformułowanie: mogę postanowić, co chcę, daje okazję do kilku uwag. Co znaczy „chcę”? Wyraz tak samo wieloznaczny jak wola. Mowa potoczna oznacza bowiem akt psychiczny odpowiadający dyspozycji znanej jako wola nie tylko wyrazem „wola”, lecz także wyrazem „chcenie”. Więc „chcę” znaczy „to mi się podoba”. Tak często zwłaszcza [jest u] dzieci. Drugie znaczenie takie: „chcę” – „pragnę”, „nie chcę” – „nie pragnę”, „mam wstręt”. Chcesz iść na spacer? Czy sobie życzysz tego? Albo nie: ja nie chcę. Wcale mi się nie chce, albo chce mi się jeść. Trzecie znaczenie: chcę, postanawiam. Trzeba tylko umieć chcieć! Albo: decyduj się, czy chcesz, czy nie chcesz. Pokrewne z tym znaczenie np.: nie gniewaj się, nie chciałem ciebie obrazić. Nie zamierzałem. Nie było ani mym pragnieniem, a tym mniej mym postanowieniem. Otóż jeżeli ktoś mówi, że może postanowić, co chce, to oczywiście jasna sprawa, że każdy może postanowić to, co odpowiada jego uczuciu, co odpowiada jego pragnieniu. To jest bardzo możliwe, a co więcej: tylko to, czego chcemy, możemy postanawiać, tj. tylko to może być przedmiotem postanowienia, co przedstawia dla nas wartość pewną i czego skutek tego pragniemy. Na to zgoda. Ale gdy w trzecim znaczeniu? Czy mogę postanowić, co postanawiam? To może znaczyć: (A) Czy możliwe jest, że postanawiam to, co teraz postanawiam, a wtedy [to jest] tautologia, gdyż oczywiście *ab esse ad posse valet consequentia*. Skoro postanawiam, musi takie postanowienie być możliwe. Albo (B) Czy możliwe, abym postanowił, com postanowił *sc.* postanowić? A i na to odpowiemy, że to możliwe. Ja postanawiam sobie dzisiaj, że jutro postanowię np. cały dzień nie palić papierosa albo wstrzymać się od jedzenia. Albo poweźmę dzisiaj jakieś ogólne postanowienie, które jutro rozszczepi się na szereg postanowień szczegółowych, np. postanawiam od jutra poprawić się w tym lub owym itd. I to nic trudnego, gdyż postanowienie jedno może być przedmiotem innego postanowienia (podobnie sądu sąd, uczucia uczucie, pragnienia pragnienie itd.). Więc owo twierdzenie, że mogę postanowić, co chcę, żadnego waloru w naszej kwestii nie ma. Aby wyrażało jakiś argument indeterministyczny, trzeba je nieco

inaczej sformułować, mianowicie: mogę, stając przed różnymi postanowieniami, równie dobrze powziąć jedno lub drugie. Wtedy przeciwieństwo do konieczności przyczynowej. Wierzimy bowiem, że w świecie fizycznym to, co się dzieje, musi się tak dziać, jak się dzieje, więc gdy np. wzięliśmy przekrój zdarzeń w obecnej chwili, to to, co w następnej chwili się stanie, już jest stanem rzeczy w chwili obecnej zupełnie i jednoznacznie określone. Na przykład wczoraj przed burzą; albo wysokość, do której trawa wyrośnie tego roku w ogrodzie botanicznym. Więc indeterminiści mówią, że poczucie nasze informuje nas inaczej co do naszych postanowień. W danych warunkach mogę postanowić to lub owo; mam niezależność, niezawisłość; jest to obojętne, jaka jest konstelacja warunków i danych. Stąd nazwa „*liberum arbitrium indifferetiae*”. Indyferencja wobec motywów, a wybór wobec tego wolny, tylko od mojej woli zależy. (Ten zwrot „od mej woli zależy” – także ciekawy; aby bowiem miał sens, nie wolno brać inaczej jak w znaczeniu zdolności do postanowień; wtedy to znaczy, że pobudki nie decydują, że one nie zniewalają mnie do postanowienia, lecz sama zdolność woli wydaje z siebie postanowienia, jak chce. Ale to mimochodem.) Zajmijmy się tym argumentem indeterministów. Czy więc istotnie mogę postanowić tak lub owak? Bardzo plastycznie kwestią tą zajmuje się Schopenhauer (III 421).¹⁶⁸ Przedstawmy sobie człowieka, który stojąc na ulicy, mówi sobie: „Jest szósta wieczór, moje zajęcia skończone, mogę teraz iść na spacer, mogę iść do kasyna, mogę też wejść na wieżę, aby zobaczyć zachód słońca, mogę także pójść do teatru, mogę także odwiedzić tego lub owego przyjaciela, a mogę nawet wybiec przez bramę w świat daleki i nigdy już nie wrócić. Wszystko to jest w mej mocy, mam zupełną w tym względzie swobodę; ale nic z tego nie uczynię, lecz równie dobrowolnie wracam do domu, do żony” (to naturalnie krótkie sformułowanie zamiast: mogę POSTANOWIĆ to i tamto, i trzecie, gdyż nie o wolność w znaczeniu potocznym tu chodzi). „Ale – powiada dalej Schopenhauer – to tak jak gdyby woda rzekła: mogę toczyć wysokie bałwany (pewnie – w morzu, gdy jest burza), mogę rwącym prądem płynąć w dół (pew-

¹⁶⁸ A. Schopenhauer, *op.cit.*, rozdz. 3, s. 187 [przyp. I. Dąbbskiej].

nie – w korycie rzeki), mogę, pieniać się i szumić, spadać (pewnie – w wodospadzie), mogę swobodnie jako struga wznosić się w powietrze (pewnie – w fontannie), ostatecznie mogę nawet wygotować się i zniknąć (pewnie – przy 80° Réaumura¹⁶⁹) – ale z tego wszystkiego teraz nie zrobię, lecz dobrowolnie i spokojnie, i niezamącona pozostaję w szklącym się jeziorze. Tak jak woda to wszystko może tylko wtedy, gdy zjawiają się przyczyny, determinując ją do tego lub owego, tak też i ów człowiek może to, o czym mniema, że może, nie inaczej jak pod tym samym warunkiem. Póki nie zjawiają się przyczyny, jest to dla niego niemożliwością; wtedy jednak musi, tak samo jak woda, skoro znajdzie się w odpowiednich okolicznościach.” Zatem robi tu Schopenhauer indeterministycznemu argumentowi zarzut: *nihil probat, qui nimium probat*. To, co mówicie o człowieku, o jego postanowieniach, da się tak samo stosować do zjawisk i przedmiotów, o których sami twierdzicie, że podlegają prawu przyczynowości. Ma zupełną słuszość. To „mogę”, to „może” nic innego nie znaczy. Pojęcie możliwości ma za treść brak konieczności przeciwności. Czy woda może zamarznąć? Może. Może wrzeć? Może. „Może zamarznąć” znaczy nie musi nie zamarznąć; „może wrzeć” znaczy nie musi nie wrzeć. Ale czy woda ZAWSZE może wrzeć? Czy zawsze może zamarzać? Nie – tylko wtedy, gdy dane są warunki odpowiednie. Ale czy wtedy, gdy dane są te warunki i przyczyna ostateczna, może nie wrzeć? Nie – wtedy musi wrzeć. Podobnie gdy postanawiam. Mogę postanowić to, mogę postanowić tamto; to nie znaczy, że ZAWSZE mogę. Na przykład teraz nie mogę postanowić wyjść na tę oto katedrę, bo już na niej jestem. Ale mogę postanowić, gdy dane [są odpowiednie] warunki. Ale gdy dane [są] warunki i przyczyna ostateczna, charakter pewien i pobudki, wtedy muszę postanowić. Gdy więc indeterminiści powołują się na to, że mogę równie dobrze postanowić jedno, jak drugie, mają rację, jeżeli dodają, o ile są dane odpowiednie warunki. Tylko wtedy, gdy dane [są] warunki do jednego postanowienia, to jedno musi nastąpić; gdy dane [są] do drugiego, wtedy to drugie musi nastąpić. Więc w tym znaczeniu istotnie równie dobrze jedno, jak i drugie postanowienie

¹⁶⁹ 80° w skali Réaumura odpowiada 100° w skali Celsjusza [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

jest możliwe; tak jak równie dobrze woda ta w misce może wrzeć lub zamarznąć, gdy ją ogrzeję lub oziębię. Cały więc argument indeterministów opiera się na tym, że przeocząją hipotetyczny charakter owego „mogę”, tj. przeocząją, że „mogę” znaczy: jeżeli dane są warunki odpowiednie. Więc ten argument nie jest przekonujący.

II. ARGUMENT DRUGI [INDETERMINISTÓW] OPIERA SIĘ NA POCZUCIU ODPOWIEDZIALNOŚCI. Co to jest? Posłuchajmy zwolennika indeterminizmu, teologa Kneiba, który w rozprawie pt. *Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit*¹⁷⁰ właśnie uzasadnia indeterminizm poczuciem odpowiedzialności, w wypadku gdy ktoś, mając poczucie obowiązku, przecież za głosem obowiązku nie poszedł, lecz dla wygody, z lenistwa postanowił inaczej (Np. powinienem wnieść podanie, które mi znajomy dał, o stypendium; ale mi się nie chce, to i owo przeszkadza. Nareszcie powiadam sobie: Eh! Całkiem nie wniosem, on i tak tego stypendium nie dostanie; dowiaduję się jednak potem, że byłby dostał, gdyby podanie zostało było wniesione.) Otóż co się mieści w tym poczuciu odpowiedzialności, które mnie potem dręczy, iż sobie robię wyrzuty? Według Kneiba:

(1) [W poczuciu odpowiedzialności mieści się] zarzut, który sobie sami robimy, że nie postanowiliśmy, jak wymagał obowiązek. Ten zarzut tylko wtedy [jest] możliwy, jeżeli mamy przekonanie, że mogliśmy byli powziąć postanowienie wbrew naszemu lenistwu i naszej wygodzie, zgodnie z głosem obowiązku.

(2) Przypisujemy sobie wewnętrzną wartość ujemną wynikającą z naszej własnej winy. Ta wartość ujemna z pojęciem ubocznym własnego przewinienia może wynikać tylko z tego, że postanowienie było naszym własnym dziełem, a nie czymś koniecznym, nieuniknionym.

(3) W poczuciu odpowiedzialności mieści się [wreszcie] przekonanie, że w tych samych warunkach powinno w innym wypadku nastąpić postanowienie zgodnie z obowiązkiem albo że przynajmniej może takie postanowienie nastąpić. Oto poczucie odpowiedzialności.

¹⁷⁰ Ph. Kneib, *Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit*, Mainz 1898 [przyp. I. Dąbbskiej].

Argument z niego czerpany widocznie bardzo silny, skoro przekonująco działa na samego Schopenhauera,¹⁷¹ który gwoli temu argumentowi właściwie cały swój determinizm neguje. Mianowicie na końcu swej rozprawy powiada, że wykazawszy w zupełności, że rację ma determinizm, doszedł właśnie do punktu, gdzie możemy zrozumieć prawdziwą wolność. Mianowicie teraz zwraca uwagę na poczucie odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) za to, co czynimy, polegające na przekonaniu, że sami jesteśmy sprawcami naszych czynów. Dzięki temu przekonaniu nikt – nawet najbardziej przekonany determinista – nie usprawiedliwia się koniecznością swoich postanowień, nie zwała winy na pobudki. Albowiem każdy widzi, że wprawdzie w danych warunkach nie mógł inaczej postąpić, ale zarazem widzi, że z tych warunków jeden jest podmiotowego charakteru, mianowicie jego własny charakter. Postanowił tak, gdyż przy danym charakterze musiał tak postąpić. Ale charakter, tj. ogół dyspozycji woli naszej, a wola według Schopenhauera istotą rzeczy, rzeczą samą w sobie, a jako taka nie podlega przyczynowości. O ile więc postanowienia wynikają z charakteru jako rzeczy samej w sobie, a przecież z niego wynikają, są niepodległe prawu konieczności i dlatego człowiek może się czuć odpowiedzialnym. Więc takiego rozumowania potrzeba było Schopenhauerowi, by wyjaśnić fakt poczucia odpowiedzialności i pogodzić [go] z determinizmem swoim. Zobaczmy, czy tego wszystkiego potrzeba.

Rozbiór pojęcia odpowiedzialności damy później; tutaj trzymajmy się znaczenia, w którym indeterminiści używają [tego] wyrazu. Zobaczmy, jak u Kneiba rzeczy stoją. Co się tyczy punktu (2) i (3), łatwo się [z nimi] uporać. Poczucie ujemnej naszej wartości niezależne [jest] od tego, czy [akceptujemy] indeterminizm, czy determinizm. Albowiem tak jak poczucie ujemnej wartości etycznej, możemy mieć poczucie ujemnej wartości estetycznej, intelektualnej, chociaż przecież nie od nas zależy, czyśmy piękni, czy brzydzy, mądrzy lub głupi, czy popełniamy błąd, czy go nie popełniamy. Punkt (3) również zgodny, gdyż przekonanie w tym

¹⁷¹ Nad tymi słowami dopisał Twardowski w nawiasie: „Kant: „*Du kannst, denn du sollst*” [przyp. I. Dąbskiej].

punkcie wyrażone mówi tylko, że to, cośmy postanowili, było złe. A o ile punkt trzeci brzmi, że w innym wypadku możemy postąpić inaczej, aniżeliśmy uczynili, schodzi na to samo, co punkt pierwszy. Mianowicie czynimy sobie wyrzuty, żeśmy tak, a nie inaczej postanowili, a to tylko wtedy ma sens – mówi Kneib – jeżeli było dla nas możebne powziąć inne postanowienie. Otóż weźmy nasz powyższy przykład. Czy było dla mnie rzeczą możebną postanowić, że wniosę podanie przyjaciela? I co to znaczy, że było możebne? Możliwe było – to jest, że gdybym był miał przekonanie, iż niewniesienie podania może tak przyjacielowi zaszkodzić, byłbym je wniósł. Ale czy było możebne mieć to przekonanie, czy mógł ten motyw na mnie działać? Niezawodnie, gdybym się był dokładnie informował o szansach podania. Czy mogłem jednak postanowić informować się o szansach podania? Niezawodnie, gdyby mi to było przyszło na myśl. A czy mogło mi to przyjść na myśl? Niezawodnie, ale nie przyszło. Dlaczego? Może zabrakło mi dość żywego zainteresowania się sprawą, a w takim razie brak leżał w braku pewnych dyspozycji do uczuć, a przecież ode mnie to nie zależy, że tych dyspozycji w ogóle albo wtedy we mnie nie było. Więc ostatecznie schodzi na to, że gdybym miał inne dyspozycje, inaczej byłbym mógł być postanowić. Weźmy teraz rzecz ze strony odwrotnej. Przyjmujemy, że warunki były inne, że zainteresowanie było, że wobec tego na prośbę przyjaciela poszedłem się informować o szansach podania i dowiedziałem się, że skoro tylko wniosę podanie, on to stypendium dostanie. Czy mogłem wtedy postanowić, że podania nie wniosę? Każdy chyba powie, że nie. A jeżeliby przecież ktoś postanowił wtedy nie wnieść [podania], powiedzielibyśmy, że widocznie miał pobudki inne, które tamtym przeciwdziałały. Otóż jeżeli mając dość żywe zainteresowanie dla spraw przyjaciela i wiedząc o szansach podania, nie mogłem postanowić, że [go] nie wniosę, to tak samo przy braku tego zainteresowania i braku owych informacji co do szans nie mogłem postanowić, że wniosę. Wynik zaś tej analizy dla kwestii wyrzutów sumienia jest taki, że dowodzi, jak to już tyle razy podnoszono, że nasze wyrzuty sumienia skierowane są przeciw naszemu usposobieniu, naszemu charakterowi, że on to jest winowajcą, wzbudzającym ujemne oceny etyczne. Więc ten żal, ta gorycz, którą mamy

względem siebie samych, wcale nie jest uwarunkowana tym, jakoby postanowienia nie zapadały z koniecznością, lecz tym właśnie, że wynikają z charakteru naszego. Bo proszę rzecz znowu odwrócić: Co zyskamy dla wytłumaczenia wyrzutów sumienia, jeżeli przyjmiemy indeterminizm? Według indeterminizmu mogłem mimo braku zainteresowania, mimo braku wskutek tego informacji o szansach podania postanowić, że podanie wniosę. Nie uczyniłem tego. Wyrzuty przeciw czemu teraz skierowane? Przeciw mojemu postanowieniu. To postanowienie nie było koniecznym następstwem charakteru i pobudek, lecz czymś od nich zupełnie niezależnym. Skoro raz postanowienie to zapadło, robię sobie wyrzuty, że ono tak, a nie inaczej zapadło. Wyrzuty zwracają się przeciw czemuś, co jest ode mnie, od mej istoty, mego charakteru całkiem niezależne, gdyż inaczej postanowienie nie byłoby wolne – a pytam się: czym się takie od niczego niezależne postanowienie różni od mego charakteru pod względem niezależności ode mnie? Ja swego charakteru sam sobie nie dałem. Tak samo jak nie kierowałem mym postanowieniem. Bo „ja” to znaczy mój charakter, moja osobowość cała, a jeżeli ona kieruje mym postanowieniem, nie jest ono wolne w znaczeniu indeterministów. Wyrzuty więc zwracają się [zarówno] w jednym, jak w drugim wypadku przeciw czemuś, co jest ode mnie niezależne. Raz tym [czymś] niezależnym [jest] mój charakter, raz moje postanowienie. Więc indeterminizm wcale nie zmienia postaci rzeczy, a powyższy rozbiór dowodzi, że istota wyrzutów sumienia wraz z przekonaniem, że mogłem postanowić inaczej, nie jest niczym innym, jak niezadowoleniem z własnego charakteru – wraz z przekonaniem, że przy innym charakterze byłbym mógł postanowić inaczej. Ale to całe rozumowanie narażone na jeden zarzut.

III. [Trzeci] ARGUMENT INDETERMINISTÓW [brzmi następująco]. Jeżeli postanowienia nie są wolne w znaczeniu indeterministów, czym się różnią w takim razie postanowienia powzięte w normalnych warunkach od postanowień powziętych pod przymusem psychicznym, pod przymusem wewnętrznym? Nie o zewnętrzny przymus chodzi, gdyż ten może nas zmusić do wykonania lub zaniechania czegoś wbrew naszemu postanowieniu. Ale o przymus wewnętrzny. Na przykład defraudacja. Żonie groziła śmierć; operacja natychmiastowa, lecz lekarz powiedział, że tylko

w szpitalu, do szpitala daleko, kolej, nie ma pieniędzy. Albo: tortura – jeżeli nie powiesz, kto to zrobił, będziesz dręczony itp. Pod wpływem wielkich cierpień zdradza torturowany tajemnicę. Jeżeli – mówią indeterminiści – tu najwidoczniej pobudki pewne zmuszają wolę do takich a takich postanowień, i jeżeli wskutek tego przyjmujemy tutaj okoliczności łagodzące, gdyż nie dobrowolnie takie postanowienia zapadają, lecz właśnie pod przymusem, to w takim razie według poglądu deterministycznego wszystkie postanowienia musiałyby mieć takie samo prawo do okoliczności łagodzących. A w takim razie nikogo nigdy nie mamy prawa winić. Wtedy ustaje wszelka odpowiedzialność itd. Ale na to odpowiadamy: istota wewnętrznego przymusu polega na tym, że pewne pobudki zwykle niepobudzające woli danego osobnika do postanowień, wskutek niezwyklej swej siły pobudzają tę wolę w kierunku nieodpowiadającym charakterowi. Gdyby defraudacja była wywołana pobudką mniej silną, musielibyśmy przyjąć skłonność do defraudowania, niezdolność szanowania cudzej własności *etc.* Tak samo, gdyby zdradzenie tajemnicy nastąpiło bez tortur. Skoro aż tak silnych pobudek było potrzeba, skoro dalej, jak to prawie zawsze można konstatować, ulegnięcie pobudek wyprzedziła walka,¹⁷² można przypuścić, że postanowienia zapadłe nie odpowiadają charakterowi danego człowieka. Przymus wewnętrzny nie polega więc na tym, że postanowienie staje się konieczne, nie będąc zresztą konieczne, lecz na tym, że postanowienie zapada wbrew charakterowi wskutek wielkiej siły pobudek. Dlatego też człowiek czuje się wtedy «czysty» (*cf.* s. 298),¹⁷³ Co więcej, indeterminiści dają nam swym rozumowaniem w rękę bardzo silny argument przeciwko sobie samym, przyznają bowiem, że w pewnych razach postanowienia zapadają z koniecznością, mianowicie w razie przymusu wewnętrznego. Ale to się sprzeciwia ich własnej teorii. Bo jeżeli wola jest wolna, jeżeli postanowienia są wyjęte spod prawa przyczynowości, jakim sposobem mogą czasem pod nie podpadać? A jeśli indeterminiści mówią, że podpadają

¹⁷² Na marginesie notka: „Należałoby tę walkę psychologicznie zanalizować” [przyp. I. Dąbbskiej].

¹⁷³ Po tych słowach w klamrze uwaga: „Wyjaśnić, że i wtedy w charakterze muszą być owe zdolności, ale bardzo słabe” [przyp. I. Dąbbska].

postanowienia pod to prawo tylko wtedy, gdy pobudki są dość silne, to jest to wykręt, albowiem dla danego charakteru zawsze pewne pobudki są dość silne, by wywołać postanowienie. A jeżeli może powiedzieć, że i ten wewnętrzny przymus nie był absolutny, gdyż nawet w owych wypadkach wola dość silna mogła być oprzeć się pokusie, odpowiedzieć wypadu, że ta „wola dość silna” właściwie znaczy – gdyby były przeciwdziałały dość silne pobudki przeciwne, np. chęć wyjścia nieskałanym, zasady etyczne tak silne, że się im nawet życie poświęca itd. Tak więc indeterminiści w żadnym kierunku nie mogą się utrzymać. Argumenty ich sprawiają może chwilowo trudność deterministom, ale w jeszcze większą trudność wtrącają samych indeterministów. Nawiasowo tylko wspomnę, że powyższe wywody od razu załatwiają też kwestię indeterminizmu umiarkowanego (sprzeciwiają się zasadzie sprzeczności, *aut-aut* itd.). *Inclinant, sed non necessitant*. Na czym ta inklinacja ma polegać, jeżeli wpływu decydującego nie mają motywy? Wystarczy wzmocnić nieco, a będą *necessitantes*.

2. Argumenty deterministów

Z powodu braku czasu nie mam zamiaru w tym wykładzie samej tej kwestii determinizmu i indeterminizmu wyczerpująco przedstawić, lecz chodzi mi o wykazanie, że determinizm wcale nie ma niezgodnych z etyką *etc.* konsekwencji, które mu zarzucają indeterminiści. Wobec tego więc, zamiast obszernie wyluszczać wszelkie argumenty deterministów, wspomnę tylko o niektórych, zaznaczając ich wartość. Bo i z tej strony często grzeszono, nie zdając sobie sprawy, jak kruche są niektóre argumenty.

I. Takim kruchym argumentem jest powoływanie się na fakt, że POSTANOWIENIE ZAWSZE IDZIE W KIERUNKU SILNIEJSZEGO MOTYWU. Ten argument tylko wtedy byłby przekonujący, gdybyśmy zawsze dokładnie wiedzieli, który motyw jest silniejszy. Ale zwykle oceniamy to *ex post*, tj. nazywamy „silniejszym” i uważamy za silniejszy ten motyw, za którym postanowienie poszło. Na przykład – czy mam dać pieniądze biednemu, czy też nie dać mu. Dla pierwszego motywem litość, tj. uczucie wraz z przekonaniem o tym, że on bardzo pomocy potrzebuje. Dla drugiego

chęć przeciwdziałania pladze żebractwa, może wątpliwość, czy istotnie ten żebrak jest biedny, czy nie raczej leniwy *etc.* Które motywy silniejsze? Powiemy dopiero wtedy, gdy się ktoś zdecyduje. Więc ten argument nie [jest] wart. Dopiero gdy z innych względów przyjmujemy determinizm, mamy prawo mówić, że wola idzie za motywem silniejszym, gdyż wtedy twierdzenie to jest dedukcją z owej zasady determinizmu.

II. Nie bardzo też przekonujący jest argument znany pod nazwą dość zabawną „OSŁA BURYDANA”. Burydan był filozofem scholastycznym wieku XIV. Francuz, z imienia Jan, uczeń Wilhelma z Ockham, nominalista. Otóż jemu przypisują argument, którego jednak w jego dziełach nie ma, a który jest dawniejszy od Burydana. Mianowicie: jeżeli osła postawimy między dwie wiązki siana, jednakowo wielkie, pachnące, jednakowo od niego oddalone, osioł zginie z głodu, gdyż nic go nie skłoni do zwrócenia się raczej ku jednemu, aniżeli ku drugiemu. Myśl: przy braku motywu przeważającego wolę w tę lub tamtą stronę postanowienia być nie może, więc postanowienie wymaga przyczyny. Otóż całkiem ta sama myśl już u Dantego, a jeszcze dawniej u Arystotelesa, tylko że tam zamiast osła człowiek występuje.¹⁷⁴ Ale i ten argument nie jest ścisły, gdyż jest fikcją; służyć jednak może do plastycznego uprzytomnienia całej kwestii oraz do wskazania trudności, na jakie natrafia pogląd indeterministyczny. Pogląd ten bowiem powiada: rzecz jasna, że właśnie z naszego punktu widzenia trudności nie ma, gdyż mimo braku przeważającego motywu po tej lub tamtej stronie wola z własnej mocy rozstrzyga. Ale w takim razie właśnie najwidoczniejszą jest rzeczą, że postanowienie zapada bez przyczyny, że więc także nie można mówić o żadnym składaniu woli ku temu lub owemu postanowieniu, że więc fakty [sa] z tym niezgodne.

III. POWSZECHNOŚĆ PRAWA PRZYZYNOWOŚCI. Kto stoi na stanowisku, że to jest prawo aprioryczne, ten oczywiście już sprawę woli rozstrzygnął. Trudniej komuś, kto prawo przyczynowości uważa za prawo oparte

¹⁷⁴ Arystoteles, *O niebie*, ks. I, rozdz. 13, 295b; Dante, *Boska komedia*, pieśń czwarta, V, 1–7. Na to prekursorstwo zwrócił uwagę Schopenhauer. Por. na ten temat A. Höfler, *Psychologie*, s. 257, notka 1 [przyp. I. Dąmbskiej].

na doświadczeniu. Doświadczenie bowiem nie daje nigdy bezwzględnej pewności. Może być, że dotąd na wszystkich polach leżących poza zjawiskami woli skonstatowano, że wszystko ma swą przyczynę. To wprawdzie jest bardzo prawdopodobną rzeczą, że i postanowienia mają swą przyczynę, ale pewną rzeczą to wcale nie jest. Że prawo to nie ma wyjątku, że właśnie postanowienia nie są wyjątkiem, trzeba stwierdzić osobno badaniem. To jednak powiedzieć można, że na podstawie doświadczenia poza dziedziną woli jest rzeczą bardzo nieprawdopodobną, żeby postanowienia nie miały swej przyczyny. Albowiem wszędzie zresztą tak jest. Nawet na polu wszystkich innych zjawisk psychicznych. Nikomu na myśl nie wpadnie temu zaprzeczyć. I dlatego ten argument już wiele znaczy, albowiem daje on wielkie, bardzo wielkie prawdopodobieństwo, a to w kwestiach empirycznych już nam wystarcza, zwłaszcza jak długo nie ma *instantiae contrariae*. Otóż takiej instancji *contrariae* w postaci faktu, który byłby się dał chociażby raz obserwować, a który polegałby na tym, iż zapadło postanowienie bez przyczyny, takiego faktu nikt nie wskazał niewątpliwego, gdyż w takim razie determiniści nie mogliby go ignorować. Owe zaś *instantiae contrariae* pośrednie, polegające na rzekomych konsekwencjach determinizmu, okazały się nam pozbawione podstawy.

IV. Najlepszym argumentem byłby FAKT STWIERDZAJĄCY W SPOSÓB NIEWĄTPLIWY, ŻE POSTANOWIENIA MAJĄ PRZYZYCNĘ.¹⁷⁵ Czy istnieją takie fakty? Tak jest. I to jest czynnikiem rozstrzygającym¹⁷⁶ cały spór. Faktem bowiem jest, że możemy prawie zawsze u siebie, a bardzo często też u innych, wskazać wprost motywy, które się stały przyczyną postanowienia. Niekiedy nie możemy odkryć u innych tych motywów, ale wiemy, i doświadczenie znowu stwierdza to, że przy bliższej znajomości charakteru i okoliczności ostatecznie udaje się nam motywy wykryć. Nawet tam, gdzie dla nas postanowienie jest całkiem niezrozumiałe, ta niezrozumiałość właśnie polega na tym, że nie znamy motywów i że te motywy istnieją. Gdyby bowiem motywy nie były przyczynami postanowień,

¹⁷⁵ Zwrot nie jest w oryginale podkreślony [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

¹⁷⁶ W rękopisie: „decydującym” [przyp. I. Dąbskiej].

każde postanowienie byłoby w jednakowym stopniu dla nas rzeczą niezrozumiałą.

Te argumenty można by szerzej rozprowadzić. Ograniczam się do tych uwag, a teraz przechodzę do pojęć i kwestyj należących do zakresu etyki i prawa karnego, a zagrożonych rzekomo przez determinizm. Są to przede wszystkim pojęcia odpowiedzialności i poczytalności, dalej związane z tym pojęcia kary i poprawy, doskonalenia, sprawiedliwości *etc.*

ROZDZIAŁ III. ROZBIÓR POJĘĆ ODPOWIEDZIALNOŚCI *ETC.*

Szereg pojęć zaczynam od rozbioru tych, które zarówno w etyce, jak w prawie karnym mają zasadnicze znaczenie: poczytalność, odpowiedzialność, kara. Właśnie przeciwko możliwości stosowania tych pojęć ze stanowiska determinizmu zwraca się argumentacja indeterministów. Już nieco o odpowiedzialności wspomniałem, ale bez dokładniejszego rozbioru tego pojęcia, który teraz chcę przeprowadzić. Zwracam zaraz uwagę, że takie postawienie kwestii i argumentowanie, jakie jest bardzo ulubione ze strony indeterministów, którzy właśnie owe trzy pojęcia naprzód wysuwają, jest nieco jednostronne, albowiem zwraca uwagę tylko na ujemną stronę etyczną. Świadczy o tym chociażby sam wyraz „poczytalność”, który tak samo jak z pojęciem winy łączyć się może z pojęciem zasługi. Mówiąc zaś o odpowiedzialności i o karze, stawia się rzecz od razu na gruncie ujemnej strony skali etycznej i prawnej. Ale zostaliśmy przy tym najzwyczajniejszym postawieniu kwestii ze względu na prawo, a możemy w trakcie wywodów w każdej chwili stosować je także do strony dodatniej w znaczeniu etycznym.

1. Poczytywanie. Poczytalność

Zaczynam od tego pojęcia z powodów, które rychło się pokażą, a zarazem dlatego, że ono nie jest jednostronne w używaniu, nie ogranicza się wyłącznie do dobrych albo złych rzeczy. Poczytywać za winę, za grzech, tak samo jak poczytywać za zasługę, za cnotę: przede wszyst-

kim więc chodzi przy pojęciu poczytywania o to, co jest jego przedmiotem, tj. co bywa lub może być poczytywane, a w związku z tym KOMU bywa to [lub] owo poczytywane. Mamy więc dwie niewiadome. A właściwie [jest] jeszcze trzecia, mianowicie: co to właściwie znaczy „poczytywać”? Weźmy całkiem prosty przykład: bójka; jeden drugiego pchnął nożem. Kto? Dochodzenie pokazuje, że *X*. Przyznaje się, że całkiem świadomie, z wyraźną wolą pchnął nożem; powiada, że chciał pchnąć tamtego, gdyż tamten chwycił go za gardło i dusił bezlitośnie. Wobec takiego przyznania się i takiego stanu rzeczy nie wahamy się ani na chwilę w poczytaniu CZYNU owemu *X*. Ale co znaczy „owemu *X*”? Ten *X* – także coś bardzo skomplikowanego; nie poczytujemy czynu ani jego oczom, ani nogom, ani nawet ramieniu, które go wykonało, ani rozumowi, ani czemuś innemu, prócz właśnie woli. I to [woli] w tym dwojakim znaczeniu. Wola albo akt – postanowienie, albo dyspozycja, a ogół tych dyspozycji – tyle, co charakter. Otóż skoro ów *X* przyznaje się, że chciał pchnąć przeciwnika, by się w walce uwolnić, rzecz jasna, że POCZYTUJEMY ten czyn jego woli w znaczeniu chcenia, postanowienia. Ale czy także w znaczeniu dyspozycji, charakteru? To jest jeszcze kwestia. Mianowicie *X* mógł działać i postanawiać wskutek bólu, cierpień, strachu przed własną śmiercią. Ale *X* to człowiek zresztą spokojny, bardzo wrażliwy i uczuciowy *etc.* Albo: *X* mógł działać z najzimniejszą w świecie krwią, mógł szukać sposobności pchnięcia tamtego, [z] premedytacją *etc.* W drugim wypadku powiemy, że postanowienie i czyn wpływały w zupełności z charakteru osobnika *X*, w pierwszym zaś nie. W drugim wypadku tedy będziemy także czyn poczytywać woli w znaczeniu dyspozycji, charakteru; w pierwszym nie, albo przynajmniej w słabym stopniu. A naturalnie zupełnie by ustało poczytywanie, gdyby się pokazało, że *X* wcale nie chciał pchnąć przeciwnika, lecz że ktoś inny chwycił go za rękę, w której przypadkowo miał nóż, i trącił nią tak, iż pchnął przeciwnika. Otóż ten bardzo popularny przykład pozwala nam zrozumieć, że istotnie poczytujemy czyn woli, tj. postanowieniu, a następnie charakterowi. Co prawda można też poczytywać komuś postanowienie. Ale wtedy owo postanowienie zajmuje miejsce czynu, gdyż wiemy, iż tak jak czyn, można też postanowić sobie postanowienie; nadto poczytywanie

postanowienia tłumaczy się tym, że ono wobec woli w znaczeniu dyspozycyjnym, wobec charakteru, spełnia to samo zadanie jak czyn, tj. ujawnia charakter, wynika z niego; tak samo jak o czynie, tak i o czymś postanowieniu mówimy: to do niego podobne, niepodobne. Podobnie też ma się rzecz z zaniechaniem. Nie poczytujemy oczywiście nikomu wszelkich zaniechań, których się człowiek w każdej chwili w nieskończonej ilości dopuszcza; tylko te, które podpadają pod ocenę kodeksu etycznego lub karnego. A i wtedy te zaniechania wynikają mniej lub więcej z charakteru, z postanowień. Na przykład niańka zaniechała nadzoru nad dziećmi, bo lekkomyślna *etc.* (może być i dodatnie etycznie [zaniechanie]: ktoś zaniechał zemsty, bo szlachetny; kto zaniechał dlatego, że nie mógł się zemścić, temu w mniejszym stopniu poczytamy to zaniechanie lub całkiem nie, albowiem zaniechanie nie wynikało z jego woli w drugim znaczeniu). To wszystko pozwala nam też zdać sobie sprawę z tego, co znaczy, że poczytujemy komuś coś za winę lub zasługę. Mianowicie to jest poczytywanie w połączeniu z oceną etyczną czynu, który poczytujemy. W zasadzie możliwe też poczytywanie bez takiej oceny. Ale to chyba wyjątkowe wypadki; np. w praktyce sędziego zdarzyć się może, że musi karać za czyn etycznie obojętny, lecz ustawą karną zabroniony (noszenie broni bez pozwolenia władzy). Wtedy etycznie nie poczytuje się za winę, lecz tylko z punktu widzenia prawa karnego. Ale w zasadzie i to nie jest potrzebne do aktu poczytywania; wystarczy stwierdzenie, że czyn wynika z postanowienia, dalej z charakteru czyniącego. Albowiem możemy teraz odpowiedzieć już na naszą trzecią niewiadomą: Co znaczy „poczytywać”? Znaczy wydawać sąd, że czyn pewien wynika z charakteru danego osobnika, że więc dany osobnik jest sprawcą czynu. Poczytując osobnikowi *X* czyn *C*, wydajemy sąd, który może brzmieć: To zrobił *X*, a nie kto inny. To zrobił *X* zgodnie ze swym charakterem, więc czyn *C* z tego charakteru wynika. Czyn *C* odpowiada charakterowi [*X*-a]; to do niego podobne. Takie poczytywanie, takie wydawanie sądu nazywa się „poczytywaniem intelektualnym”; obok tego [jest] jeszcze [poczytywanie] emocjonalne, gdy właśnie ze stwierdzeniem tego stanu rzeczy łączy się oparta na uczuciu ocena etyczna czynu poczytywanego. Tu właśnie [tkwi] źródło owego poczytywania za winę

lub zasługę. Po takim określeniu poczytywania czynów i poczytalności sprawcy możemy też określić warunki zmniejszonej lub zniesionej poczytalności czynów. Poczytywanie [zostaje] zniesione, jeżeli albo nie było czynu, albo nie było woli, [a] jeżeli – to tylko pozornie była. Poczytywanie [jest] zmniejszone, jeżeli:

1) czyn nie odpowiadał postanowieniu: chciałem go zranić (albo w ogóle nie chciałem nic), a zabiłem;

2) jeżeli postanowienie nie odpowiadało charakterowi;

3) jeżeli jedno i drugie [zachodzi].

„Niepoczytalność sprawcy” (już nie powinien nazywać się „sprawcą”) jest wyrazem, którego się używa dla zmniejszonej lub zniesionej poczytalności czynu z powodu (2) – to znaczy jeżeli postanowienie nie jest wynikiem jego charakteru, lecz innych okoliczności; w miarę jak od charakteru odbiega, poczytalność się zmniejsza. To się właśnie łączy z pojęciem wolności woli w znaczeniu moralnym. Przewaga warunków wewnętrznych, moich, nad zewnętrznymi, przypadkowymi (Höfler, 572).

Na tym tekst wykładu Twardowskiego się urywa. Ponieważ jednak pewne tezy związane z jego poglądami na zagadnienia poczytalności zostały sformułowane w odczycie wygłoszonym na posiedzeniu Towarzystwa Prawniczego we Lwowie dnia 25 marca 1899 roku pt. „O pojęciu poczytalności karnej w świetle psychologii”, podajemy je tu na podstawie tekstu ogłoszonego w *Rozprawach i artykułach filozoficznych*, Lwów 1927 roku. Streszczają one bowiem niektóre istotne myśli publikowanego obecnie wykładu.¹⁷⁷

1) Poczytywanie w znaczeniu prawa karnego jest szczegółowym przypadkiem poczytywania pojętego w znaczeniu najobszerniejszym, czyli poczytywania moralnego.

2) Poczytywanie moralne zawiera ocenę etyczną czynu poczytywanego, kwalifikując go jako dozwolony albo niedozwolony, albo poprawny, albo chlubny.

3) Ocena etyczna jest czynnością psychiczną, złożoną z pewnych uczuć etycznych i z sądu, będącego wyrazem tych uczuć.

4) Poczytywanie zawiera prócz oceny etycznej jeszcze sąd, orzekający, że pewien osobnik jest sprawcą danego czynu.

¹⁷⁷ Akapit jest autorstwa I. Dąbbskiej [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

5) Poczytywanie karne różni się od poczytywania moralnego pod dwoma względami: (A) Miejsce uczuć etycznych zajmują w poczytywaniu karnym postanowienia ustawy karnej. (B) Poczytywanie karne ogranicza się do czynów kwalifikowanych jako niedozwolne.

6) Przedmiotem poczytywania są czyny ludzkie. Nie można jednak czynu określać jako taki objaw życia danego jestestwa, który jest dziełem jego woli. Wtedy bowiem nie można by nikomu poczytywać czegoś za winę nieumyślną.

7) Wolne od powyższego zarzutu byłoby określenie: Czynem jest każda czynność ludzka, która albo jako taka, albo ze względu na swe skutki, podpada pod ocenę etyczną lub karną.

8) Nazywając kogoś „sprawcą danego czynu”, czyli poczytując mu dany czyn, dajemy wyraz przekonaniu, iż wśród warunków danego czynu znajduje się także charakter i – gdzie nie chodzi o przypadki winy nieumyślnej – postanowienie osoby, której czyn poczytujemy.

9) Jeżeli więc pewien czyn nie jest wpływem charakteru – ewentualnie także postanowienia – danego osobnika, nie może mu być poczytywany. Kara jednak może w takich przypadkach mieć miejsce w celach pedagogiczno-społecznych.

10) Poczytalność jest zmniejszona, jeżeli udział charakteru – *respective* także postanowienia – w pewnym czynie jest ograniczony.

11) Jeżeli dany czyn jest w pełni wpływem charakteru sprawcy, wtedy sprawca, dokonując czynu, znajduje się w stanie tzw. wolności moralnej.

12) Wolność moralna jest zatem warunkiem poczytalności czynów, wolność woli natomiast (w tym znaczeniu, w którym ona stanowi przedmiot sporu między indeterministami i deterministami) nie jest warunkiem poczytalności.