

# Eseje o paradoksach niewolności. Kairos

KAROL  
KASPROWIC  
Z



## *Eseje o paradoksach niewolności. Kairos*

Dopóki z sobą grasz, to tylko  
sprawa zręczności, błaha sprawa,  
ale gdy nagle chwycić musisz piłkę,  
którą odwieczna towarzysza zabaw  
ku tobie rzuci, owym łukiem  
dokładnie znanym, niczym przęsło,  
co z mostu Boga w górę wzlata,  
wtedy to władzą jest ta zręczność –  
nie twoją, ale świata.

R.M. Rilke (cyt. za: Gadamer 2013, s. 2)

\*\*\*

Jednym słowem: człowiek czyni zawsze tylko to, co chce, a mimo tego czyni to koniecznie. A polega to na tym, że już jest tym, czym chce: gdyż z tego, czym jest, wynika z koniecznością wszystko, co każdym razem czyni.

A. Schopenhauer (Schopenhauer, online, s. 104)

Krakowskim Przedmieściem przechadza się łysawy jegomość. Z tłumu przechodniów wyróżnia się wyrastającą znad klifu jego twarzy grzywką. Podchodzi do każdego, a ten kto go spotka na swojej drodze, na moment może go uchwycić, dotknąć, złapać. Rzadki to widok. Na imię (a może to przydomek?) mu Kairos i jest znany wśród ludzi Śródmieścia. Od kilku lat po mieście rozniosła się legenda, że komu uda się choć na krótką chwilę go zatrzymać, temu los będzie sprzyjać. Anuszcze udało się dotrzeć z oliwą do domu. Mario zwyciężył wygrał kilka tysięcy w kasynie. Janusz przestał uosabiać nosacza sundajskiego. Kilku osiedlowych ziomków poluje na niego, lecz Kairos po wyjściu ze sklepu nocnego zwykł natychmiast znikać. Ostatnio podobno zaginął.

Podobno zbieżność z greckim antycznym bożkiem nie jest przypadkowa. Kairos (gr. Καῖρός Kairós, łac. Caerus) był uosobieniem szczęśliwego zbiegu okoliczności, właściwego momentu bądź niewykorzystanej szansy. Obok Chronosa uznawano go za personifikację czasu.

Kairos to „ten oto”, „ten właściwy” czy też odpowiedni czas. Kiedy minął, nikt już nie mógł go złapać (więcej o Kairosie jako dramacie Historii: Tischner 1992). Kairos mógłby zostać uznany także za symbol wolności. Fundamentalnym paradoksem wolności jest jej nieuchwytność, chwilowość, ulotność. Nie jest ani konieczna, ani niezbędna – wymaga stworzenia przestrzeni dla swego istnienia. Funkcjonujemy w koleinach losu, w sieciach tkanych przez Mojry. Wolność zaś egzystuje w ramach klątwy rzuconej na świat przez Parmenidesa z Elei, który stwierdził rzekomą oczywistość: „Istniejące istnieje, istniejące nie istnieje, o nieistniejącym nie da się ani mówić, ani myśleć”. Klątwa Parmenidesa (Bartoś 2020) narzuca żelazną klątkę na wolną wolę, która nie istnieje, istniejąc (bądź odwrotnie). Dlaczego jednak najbardziej pragniemy tego, co nie istnieje według Parmenidesa? Z jednej strony wolność i konieczność to tautologie – wciąż staramy się je wyjaśnić, próbując dotrzeć tam, gdzie już jesteśmy. Jak pisał Martin

Heidegger: „Dwa razy mówić to samo: język jest językiem – jak ma to nas dalej prowadzić? My jednak nie chcemy iść dalej. Chcielibyśmy tylko naprawdę dotrzeć kiedyś tam, gdzie już przebywamy” (Heidegger 2007, s. 6). Jeśli świat nie daje się pomyśleć, jesteśmy skazani na ciągłe egzorcyzmowanie klątwy i kulturowe osvajanie rzeczywistości, którą poznajemy. Z drugiej strony staram się myśleć o wolnej woli jako tajemnicy, znajdującej się tuż poza zasięgiem naszego widzenia. Wolność woli jest w moim przekonaniu papierkiem lakmusowym sprawczości (przynajmniej w kulturze Zachodu), a gdy spojrzymy w przeszłość, jest swoistą archeologiczną pozostałością ludzkiej podmiotowości (o dziejach pojmowania duszy, umysłu i ducha od czasów homeryckich zob. MacDonald 2019a i b). Przyjmując taką postawę, wracamy tym samym do kosmologicznych rozważań o naturze człowieka (jego *nous* bądź starotestamentowego *ruach*) i świata z czasów Parmenidesa, Heraklita czy Anaksymandra. Jedynie w najstarszych warstwach dziejowych naszego uniwersum pojęciowego (Stary Testament, eposy homeryckie) nie obserwujemy kartezjańskiego podziału człowieka na *res extensa* i *res cogitans*. Już od presokratyków narasta w Europie przeświadczenie, że tkwi w nas tajemniczy, nieuchwytny i kluczowy pierwiastek. Dopiero w XXI w. osiągnięcia neuronauki i dziedzin pokrewnych zaczynają nam uświadamiać, iż egzystencja człowieka nie zależy ani od materii, ani od ducha/duszy/umysłu, lecz jest jakością niezależną od tego podziału.

Po co nam wolność woli i kiedy może się objawiać? Czy rację ma Hannah Arendt, stwierdzając, iż „wolność pojawia się tylko tam, gdzie »chcę« i »mogę« są zbieżne” (Arendt 1994, s. 195)? Co więcej: czy wolność wymaga istnienia wolnej woli? Wielki łańcuch (Lovejoy 2009) pojmowania wolności i wolnej woli – od św. Augustyna, Marcina Lutra, Arthura Schopenhauera po Fryderyka Nietschego i Hannah Arendt – doczekał się w ostatnich latach empirycznych uzasadnień. Spór o wolną wolę wkroczył na grunt naukowy. Jak stwierdził Daniel Dennett, badania empiryczne same w sobie nie są w stanie przeważyć

szali w jedną ze stron sporu filozoficznego o wolną wolę. Jednak empiria pozwala je rozjaśnić, przeformułować i skorygować, przez co dogłębnie wpływają na proces refleksji filozoficznej. Wolna wola to jednak przypadek szczególny, być może podstawowy do zrozumienia, kim jest bądź nie jest człowiek – przez jednych uznana za „konieczne złudzenie” (Philippe Meyer) bądź „iluzję” (Sam Harris, Jerry Coyne, Daniel Wegner), dla innych przyczyną do poszukiwań nowych odpowiedzi na odwieczne pytanie (Patrick Haggard, Patricia Churchland, Michael Gazzaniga; Hohol 2015). Powtórzyć należy w tym kontekście pytanie Philippe’a Meyera: „Czy w głębinach ludzkiej osobowości zostało choć trochę miejsca wolnego od podwójnej ingerencji genów i środowiska; jakaś przestrzeń, w której człowiek dokonywałby wolnych wyborów?” (Meyer 2007, s. 7). Pojawia się zatem pytanie: Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? (Gazzaniga 2020). Przyjrzyjmy się więc co ma do powiedzenia na ten temat *neuroscience*? Spójrzmy na pewien eksperyment, który ponownie otworzył tę puszkę Pandory.

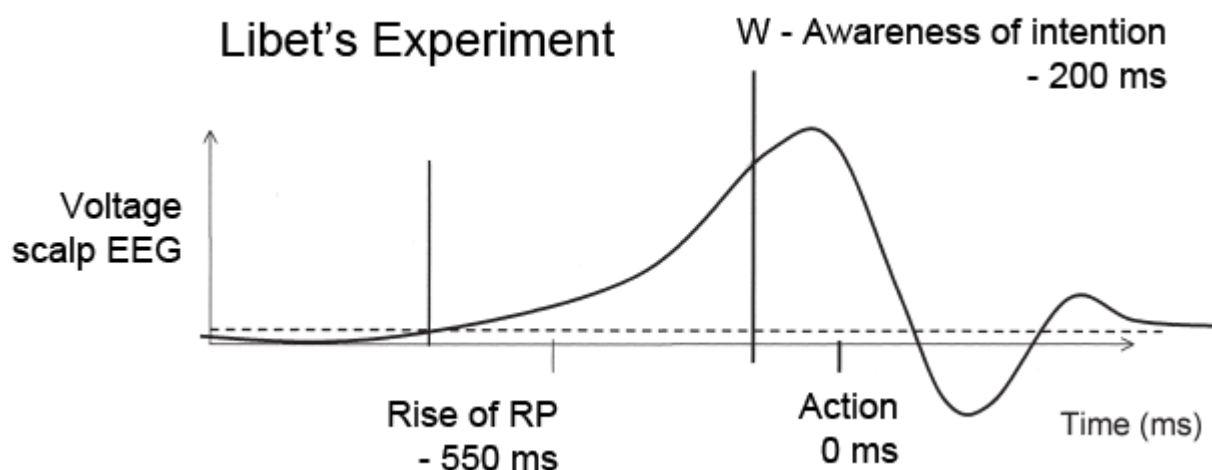


jolyon.co.uk

## **Eksperyment Benjamina Libeta**

Za sprawą Benjamina Libeta z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley wolna wola przestała być przedmiotem wiary, a stała się przedmiotem badań. W latach sześćdziesiątych dwaj neurologowie, Hans Kornhuber i Lüder Deecke, zauważyli, że już przed dokonaniem wyboru jest możliwa rejestracja tzw. symetrycznego potencjału gotowości za pomocą elektroencefalografu (EEG), który nazwali neuronalnym markerem woli (Kornhuber, Deecke, s. 1–17). Profesor Libet, idąc tym tropem wraz ze współpracownikami, postawił fundamentalne pytanie: czy przyczyną naszych zachowań są świadome akty woli, czy też uprzednie wobec nich procesy mózgowie? Zaprojektowano eksperyment, w którym osoby badane wykonywały proste ruchy ręką, jednocześnie skupiając wzrok na tarczy zegara w

pomieszczeniu. Mogły wykonać ruch w dowolnym momencie, najważniejsze było zaś, aby osoby te zapamiętały, kiedy podjęły decyzję o poruszeniu ręką. Na ich głowach były umieszczone elektrody EEG, które pozwoliły na zmierzenie potencjału gotowości. Badanych proszono o naciśnięcie przycisku w dowolnym czasie oraz zapamiętanie momentu podjęcia decyzji, podczas gdy naukowcy mierzyli aktywność elektryczną ich mózgów. Wyniki eksperymentu okazały się sensacyjne. Potencjał gotowości zarejestrowano w pierwszorzędowej korze ruchowej (ang. *primary motor cortex*, MI) oraz dodatkowej korze ruchowej (ang. *supplementary motor area*, SMA; zob. Duch 2009) około 550 milisekund przed wykonaniem ruchu. Świadomy akt woli poprzedzał ruch tylko o 200 milisekund. Wedle dominującej interpretacji przyczyną ruchu nie jest więc świadomy wybór, lecz poprzedzająca go aktywność mózgową. Libet wbrew komentatorom starał się znaleźć miejsce (a w praktyce czas) dla wolnej woli. Twierdził bowiem, iż mimo że nasze działania inicjowane są przed pojawieniem się intencji, możliwe jest świadome weto, które może wystąpić około 100 milisekund przed zainicjowanym wcześniej wykonaniem ruchu (Libet 1985, s. 529 i n.).



Krytycy koncepcji wolnej woli często odwołują się do wyników eksperymentu Libeta – potwierdzają (według nich), że podejmowanie decyzji jest tańcem wedle muzyki i choreografii

mózgu. Naciskanie przycisku nie było wynikiem świadomej decyzji uczestników badania, byli oni raczej świadkami decyzji, którą już wcześniej podjął za nich ich mózg – odgrywali już gotowy scenariusz. Komentatorzy, przekonani o tym, że wolna wola jest tylko iluzją, twierdzą, iż świadome weto, o którym wspomina Libet (około 100 ms przed ruchem), jest typową hipotezą *ad hoc*. W kolejnych publikacjach Benjamin Libet podjął się jednak dalszej „obrony” wolnej woli. Przede wszystkim zwrócił uwagę na to, że uświadomienie sobie decyzji o podjęciu ruchu przez badanych następuje wprawdzie po zarejestrowaniu potencjału gotowości w mózgu, ale i tak około dwóch dziesiątych sekundy przed samym wykonaniem czynności. Dawało to wolnej woli, a być może świadomości czas oraz przestrzeń na reakcję – powstrzymanie się od wykonania czynności. Te stany świadomości uznano właśnie za akty woli. Zwolennicy istnienia wolnej woli do dziś krytykują dominującą filozoficzną (deterministyczną, materialistyczną czy też fatalistyczną) interpretację eksperymentu (por. Smith 2011).

Wolność woli postawiły pod znakiem zapytania także następne eksperymenty. Badania Jeffa Millera i Judy Traveny (Travena, Miller 2002, s. 162–190) zakwestionowały wyniki Benjamina Libeta. Aaron Schurger zaś całkowicie podważył znaczenie potencjału gotowości jako neuronalnego markera woli[1]. Pojawiły się z drugiej strony kolejne argumenty na rzecz świadomych aktów woli w postaci badań Marcela Brass (Brass 2011) oraz Richarda Passinghama (Passingham 1995). Uczeń Passinghama Patrick Haggard dowiódł, że istnieją w mózgu obszary, które odpowiadają za wyobrażenia o podejmowanych czynnościach (Haggard 2009, s. 731–733; więcej o jego badaniach zob. Wykład Patricka Haggarda). Obszarami tymi są kora ruchowa w płacie czołowym oraz tylna kora ciemieniowa. Problemem z eksperymentami przeprowadzonymi od lat osiemdziesiątych XX w. było oparcie na raportach werbalnych. To deklaracje badanych miały potwierdzać, czy działanie było wynikiem dobrowolnej decyzji. Potrzebujemy raczej badań ujawniających to, co nie może być w taki sposób zaraportowane.

W związku z tym polegają one obecnie przede wszystkim na analizie czasów reakcji (Bechara, Damasio, Tranel, Damasio 1997, s. 1293–1925).

W ostatnich latach zagadnienie aktów ludzkiej woli stało się przedmiotem badań zespołu pod przewodnictwem Johna-Dylana Haynesa (Soon, Brass, Heinze, Haynes 2008, s. 543–545), który twórczo rozwinął metody Libeta i realizuje w praktyce wskazania Haggarda. Głównym *novum* jest wykorzystanie niedostępnego jeszcze w latach osiemdziesiątych XX w. funkcjonalnego obrazowania mózgu rezonansem magnetycznym (fMRI – *Functional Magnetic Resonance Imaging*). Badani podobnie jak w eksperymencie Libeta stanęli przed decyzją, której konsekwencją jest podjęcie działania. Badany decyduje o naciśnięciu jednego z dwóch przycisków. Na początku był proszony o zapamiętanie, która litera z wyświetlanego ciągu pojawiła się na ekranie, gdy podjął decyzję o naciśnięciu przycisku. Analiza zebranych danych wykazała obecność dwóch obszarów mózgu, których aktywność zwiastowała wybór danego przycisków. Co ważne, aktywność ta następowała nawet około 7 do 10 sekund przed raportowanym momentem podjęcia świadomej decyzji. Decyzja zatem tkwiła w sferze nieświadomości (Młodinow 2016). Przypomnijmy, że Libet dostrzegł aktywność mózgu warunkującą przyszłą czynność jedynie o 550 milisekund przed jej wykonaniem (zob. Wykład Johna-Dylana Haynesa). W kolejnych badaniach zespół Haynesa zajął się prognozowaniem bardziej skomplikowanych decyzji. Osoby badane wpatrywały się w ekran, na którym wyświetlono pięć liczb jedną literę. Każdy ekran pojawiał się na sekundę, po czym był zastępowany przez kolejny. Zadanie badanych polegało na abstrakcyjnym wyborze pomiędzy dodawaniem i odejmowaniem, po wykonaniu operacji matematycznej zgodnej z decyzją na dwóch kolejnych środkowych liczbach, wyświetlających się na kolejnych ekranach. W tym samym czasie uczestnicy mieli zapamiętać, która litera widoczna była na ekranie w momencie dokonania świadomego wyboru, co pozwoliło badaczom na zebranie danych o czasie decyzji. Wyniki potwierdziły wcześniejsze badania. W



większości przypadków na podstawie obserwacji pomiarów rezonansu magnetycznego możliwe było przewidywanie około 4 sekund przed świadomym wyborem, jakie operacje matematyczne wybiorą osoby badane (Soon, Hanxi He, Bode, Haynes 2013, s. 6217–6222).



## **Okno pogodowe wolności**

Zarówno eksperyment Libeta, ustalenia Schrugera, refleksje Haggarda, badania Haynesa – mimo doświadczalnego potwierdzenia, że można przewidzieć przyszły ruch na podstawie aktywności mózgowej – projektują pewnego rodzaju przestrzeń (a przynajmniej jej nie wykluczają) do zaistnienia świadomego aktu woli. Wydaje się, że jest to swoiste okno pogodowe wolności. To właśnie w tym miejscu pojawia się miejsce dla Kairosa. Kairos, synonim odpowiedniego momentu czy szczęśliwego zbiegu okoliczności, potrafi wedle ustaleń neuronaukowych dokonać wyłomu w absolutnym panowaniu Chronosa – świecie zdeterminowanym przez boga czasu. Wiara w moment/zbieg okoliczności, w którym możliwe staje się wyrwanie z objęć losu czy też fatum, akcentowała w greckiej kulturze przekonanie o możliwości decydowania o własnym życiu, czyli poczucie osobistej sprawczości (Hamilton 1973, s. 25). Kultura chińska wykształciła coś przeciwnego – poczucie sprawczości zbiorowej (por. Nisbett 2015, s. 19–23), opartej na dążeniu człowieka do harmonii, co Konfucjusz przedstawiał w *Zuozhuan* przy użyciu metafory kucharza. Wyśmienity kucharz łączy bowiem aromaty, tworząc pyszny posiłek pełen harmonii (Nakamura 2005, s. 179–291; por. Rogacz 2019, s. 41–45). Jednak żaden z tworzących go aromatów nie jest całkowicie wtopiony w całość, a wyjątkowy smak wynika z połączenia rozmaitych wyróżniających się aromatów. Kultury Wschodu (w szczególności Chin) i Zachodu odzwierciedlają inne praktyki społeczne kształtujące te cywilizacje[2]. Wzorce percepcji i sposobów myślenia często są zupełnie rozbieżne. Natomiast Kairos jest intrygującym

przykładem bóstwa, które możemy sobie wyobrazić w obydwu przypadkach. Poczucie sprawczości osobistej i zbiorowej to jedynie dwie twarze Kairosa.

Spór o wolność woli pokazuje, jak istotna jest interpretacja (a często nadinterpretacja w sensie, jaki nadał jej Umberto Eco; Eco, Rorty, Culler, Brooke-Rose 1996, s. 45–65) badań neuronaukowych (Marzec-Remiszewski 2016, s. 475–492). Pozostaje otwarte pytanie, czy poszukiwanie fragmentów mózgu odpowiedzialnych za stany mentalne i zachowania czegokolwiek jednoznacznie dowodzi. Co więcej, eksperymenty Libeta bądź Haynesa dotyczą nie tyle wolności decyzji, ile wolności działania. Zasadnicze dla zrozumienia odmiennej terminologii *neuroscience* jest podejście kompatybilistyczne, polegające na tym, że teza o determinizmie nie jest sprzeczna z koncepcją wolnej woli. Bez wątpienia wiąże się to z odrzuceniem wywodzącego się już od Platona, a wzmocnionego przez Kartezjusza dualistycznego myślenia o relacji między umysłem a ciałem. Obecnie w mózgu (ciele) dostrzega się nośnik, na którym kodowane są doświadczenia, stany mentalne właściwe dla tego, co nazywamy umysłem. To, co naukowcy są w stanie powiedzieć, dotyczy świadomych intencji realizowanych przez procesy w mózgu. Ciekawym zagadnieniem są w tym kontekście konsekwencje przyjęcia tezy o determinizmie, która przy negacji wolnej woli znosi odpowiedzialność za czyny. Wina bez woli nie istnieje. Wystarczy jedynie zaznaczyć konsekwencje dla norm społecznych i regulacji prawnych będących skutkiem przyjęcia takiego punktu widzenia[3]. Ponadto czy wolna wola i wynikająca z niej sprawczość są w pryzmacie wyników badań kognitywnych cechami właściwymi ludziom, czy istnieją organizmy żywe zdolne do „świadomych” działań? (w pryzmacie problemów moralnych zob. de Waal 2013). Sprawstwo bytów nie-ludzkich jest bowiem silnie akcentowane w ramach posthumanistyki (Kipnis 2015, s. 59–74), performatyki (Domańska 2008, s. 9–21) czy też „futuresologii historycznej” autorstwa Yuwała Noaha Harariego[4]. Wskazuje się jednak, że tym, co wyróżnia działania ludzkie, jest ich intencjonalność

wynikająca z posługiwania się językiem (choć w świetle obserwacji zoologa Hansa Krumera nie jest to przesądzone; Kwiatek 2017).

W świetle tych refleksji Marian Golka podkreślał, że:

Problem wolnej woli i determinizmu (a także indeterminizmu, fatalizmu, czy fatalności) wydaje się nie do rozstrzygnięcia w rozważaniach filozoficznych, a także [...] w badaniach naukowych. A jednocześnie gdybyśmy przyjęli, że wolnej woli nie mamy, to musielibyśmy usprawiedliwić całe zło w świecie, uznając, że złe czyny były albo konieczne, albo całkowicie przypadkowe. Co gorsza, uznanie, że nie ma wolnej woli, a więc i winy, byłoby zrujnowaniem całego systemu wymiaru sprawiedliwości, większości zasad moralnych i założeń etycznych, a zapewne i wszystkich form ładu społecznego. Wierzmy, iż dysponujemy wolnością woli, że ta wolność umożliwia wybieranie między dobrem i złem oraz, że jest fundamentem naszej odpowiedzialności, moralności, prawa, wręcz poczucia sensu życia własnego i społecznego. To jednak, co wydaje się potrzebne i tak oczywiste, jest skomplikowane, złożone i tak niejasne, że trudno się dziwić, iż przez wielu autorów odrzucane (Golka 2017, s. 191).

José Ortega y Gasset starał się pokazać, że „człowiek nie ma natury, ale ma... historię” (Ortega y Gasset 2019, s. 221). Zaproponował pojęcie „rozumu historycznego”, który jego zdaniem:

[...] nie przyjmuje niczego jako czystego faktu, lecz każdy fakt rozpuszcza w jego macierzystym żywiole *stawania się* [*el fieri*]: *patrzy*, jak ten fakt się dzieje. Nie sądzi, że potrafi wyjaśniać fenomeny ludzkie, redukując je do jakiejś wiązki instynktów czy „władz” – które w istocie byłyby surowymi faktami, jak zderzenie czy przyciąganie – lecz pokazuje, co człowiek robi z tymi instynktami czy władzami, a nawet oznajmia nam, jak zaistniały owe „fakty” – instynkty i władze – będące rzecz jasna tylko ideami, interpretacjami,

skonstruowanymi przez człowieka w jakiejś szczególnej sytuacji życiowej [podkr. K.K.] (tamże, s. 236).

Odnoszę wrażenie, że Ortega y Gasset trafnie określił to, jak kreujemy, jako jednostki i zbiorowości, instytucje kulturalne takie jak wolność i sprawczość. Na poziomie filogenetycznym utożsamiamy się z innymi członkami naszego gatunku (co tłumaczy np. hipoteza dzielonej intencjonalności; Tomasello 2015, s. 13–22), na poziomie historycznym wytwarzamy kulturę, a w ramach ontogenezy przekazujemy ukształtowane w procesie historycznym wytwory oraz tradycje (tenże 2002, s. 267–286). Zdaje się, że wolność woli nie jest w tym pryzmacie złudzeniem bądź iluzją, lecz niezbędnym konstruktem/wytworem społecznym i kulturowym. Jak pisał Wolfgang Prinz, wolna wola jest czymś w rodzaju ważnej instytucji społeczno-kulturowej, podległej uwarunkowaniom historycznym, która na przestrzeni stuleci stała się niezbywalną wartością ludzkości (Prinz 2006). Luźną propozycją sposobu myślenia o sprawczości na gruncie humanistyki mogłoby być pojęcie „kompetencji kulturowej” (nie w sensie natywistycznym związanym z ideą kompetencji językowej Noama Chomsky’ego; Chomsky 1982)[5], które odnosiłoby się do nabywanej w procesie historycznym samoświadomości możliwości i ograniczeń wynikających z myślenia o wolności (a właściwie wolnej woli) i sprawczości. Byłoby to zbieżne z refleksją autorów zajmujących się socjologią praktyk – w szczególności Anthony’ego Giddensa, Theodore’a Schatzkiego, Pierre’a Bourdieu czy Margaret Archer – starających się znaleźć złoty środek pomiędzy jednostką a społeczeństwem (problem *agency/structure*)[6]. „Kompetencję kulturową” rozumiem zatem jako umiejętność bycia-w-świecie społeczno-kulturowym poprzez intencjonalne nadawanie sensu działaniom. Nie byłbym w stanie ująć tego lepiej niż Margaret Archer, która pisała:

Nieodłącznym elementem codziennego doświadczenia jest bowiem poczucie bycia jednocześnie wolnym i zniewolonym, zdolnym do kształtowania własnej przyszłości i poddanym przytłaczającym, na pozór bezosobowym ograniczeniom. Ci, którzy w toku

refleksji odrzucają megalomańskie złudzenie, że pociągają za wszystkie sznurki, a jednocześnie nie godzą się z wnioskiem, że są jedynie biernymi marionetkami, stają więc przed tym samym zadaniem – muszą jakoś ze sobą pogodzić te przeciwstawne bieguny doświadczenia, jeśli nie chcą, żeby ich zmysł moralny się stępił, a podejmowane przez nich działania „polityczne” okazały się bezowocne (Archer 2019, s. 74).

Wolna wola jest niejako oknem pogodowym wolności, współczesnym Kairosem, leżącym u fundamentów kultury europejskiej. Kultura poszerza to okno. Daje możliwości, uchyla drzwi sprawczości i wspólnotowości. Sprawczość to świadome doświadczenie poczucia kontrolowania własnych działań oraz – co kluczowe – kontroli nad zdarzeniami zachodzącymi w świecie zewnętrznym, będącymi skutkiem podejmowanych działań. Nie jest istotne, czy jest iluzją bądź złudzeniem – jej podtrzymywanie jest niezbędnym warunkiem funkcjonowania wspólnot (Wojciszke 2010) i praktyk społecznych opartych na myśleniu historycznym.

Celem zasadniczym tych luźnych rozważań jest przede wszystkim wyjście poza tautologie refleksji humanistycznej i próba przyjrzenia się innym sposobom konceptualizacji problemu wolnej woli, a co za tym idzie sprawczości. Intuicje humanistów są nie tylko potrzebne, lecz niezbędne w debatach dotyczących natury człowieka i jego świadomości. Warto w tym kontekście przytoczyć tu słowa Jerzego Topolskiego:

Okazuje się, że ani fatalizm, ani woluntaryzm, ani nawet stanowisko leżące między jednym i drugim, czyli będące kompromisowymi mieszankami jednego i drugiego, nie są przekonywujące. Nie biorą bowiem one pod uwagę związku między warunkami ludzkiego działania a samym działaniem. Fatalizm bierze pod uwagę tylko niezależne od człowieka warunki działania ludzkiego i od nich uzależnia bieg dziejów, przy czym fatalizm biologiczny czy geograficzny warunkom, które wysuwa, nadaje bezprawnie życie społeczne, woluntaryzm zaś bierze pod uwagę tylko ludzkie działania. Ani jedno, ani drugie stanowisko, a także stanowiska kompromisowe nie są w

stanie odtworzyć mechanizmów tego działania, a zwłaszcza tego, co w mechanizmach tych odgrywa centralną rolę, czyli tego, co stało się w toku ewolucji cechą wyróżniającą człowieka, mianowicie świadomości (Topolski 2004, s. 19).

Jest to świadomość prawa weta, czyli to, co nazywamy wolną wolą. Pytanie, czym ona jest, pozostanie otwarte, możemy jednak w coraz większym stopniu analizować adekwatność sposobów użycia pojęć wolnej woli i sprawczości w odniesieniu do wiedzy o rzeczywistości wynikającej z nauk o poznaniu.

Życie człowieka mieści się gdzieś pomiędzy – koniecznością, losem i światem utkanym z fatum a wolną wolą (zob. Wilson 2016). Czy ludzką historią rządzi konieczność podobna do tej, która wymusza na przyrodzie regularne działania? Ludzkie losy nie są ani regularne, ani przewidywalne. Dzieje się nie powtarzają, lecz rymują, jak mawiał Mark Twain – czasami się nawet jękają, wracając jako farsa<sup>[7]</sup>. Mimo to często doszukujemy się w nich swoistego fatum. Starożytne Mojry przędą człowiecze dzieje, „snują wokół człowieka wszelkie zdarzenia jego życia, obracając nim, jakby był wrzecionem; a być może... już to wszystko wyprzędły od początku” (Kubiak 1997, s. 57). Tak czy inaczej, jak pisał Michał Heller, przędza jest delikatna, łatwo się płącze oraz rwie (Heller 2016, s. 71). Kairos zezwala wówczas ludziom na moment sprawczości – ucieczkę od niewolności (por. Hayek 2015; Snyder 2019; Fromm 2014). Wolność w ostatecznym rozrachunku to poczucie władzy nad samym sobą, czyli możliwość zmiany siebie i otaczającej rzeczywistości. Jak stwierdził Laozi: „Trzeba działać, zanim coś zaistnieje” (Laozi, s. LXIII). Rolą historiografii w pielęgnowaniu idei wolnej woli oraz sprawczości (a generalnie myślenia historycznego) może stać się ukazywanie horyzontów możliwości aktorów przeszłych zdarzeń poprzez opis i próbę wyjaśnienia Historii z perspektywy jej sprawców (Sahlins 2011, s. 123–190). Tak jakby dzieje były borgesowskim ogrodem o rozwidlających się ścieżkach. Albowiem co do jednego jestem przekonany – im bardziej wierzymy w fundamentalne dla ludzkiej

kultury wartości, tym mocniej one „istnieją”. Tym samym ugruntowujemy naszą wspólnotową „epistemiczną wolność” (Velleman 1989; Hills 2019, s. 6). Inaczej XXI w. stanie się opowieścią o braku sprawczości i utraconej wspólnotocie. Kairos zniknie, tak samo jak się pojawił.

---

## Przypisy

[1] Badania Schurgera odcisnęły bardzo mocne piętno na badaniach nad wolą w neuronauce. Model klasyczny procesu decyzyjnego w postaci: intencja – decyzja – przygotowanie – akcja, został zakwestionowany; zamiast tego Schurger i współpracownicy zaproponowali model stochastyczny (czyli oparty na losowości), eliminujący decyzję z kognitywnej ontologii: kontekst – fluktuacje – akcja, przy czym nie wykluczili krótkiego momentu decyzyjnego po etapie fluktuacji (Schurger, Sitta, Dehaene 2012).

[2] Ważnym zagadnieniem jest/powinna być refleksja nad innymi kulturami, które wymykają się temu dualistycznemu rozróżnieniu.

[3] Przykładem aktualności tego typu rozważań jest sprawa Stefanii Albertani, skazanej na dożywocie za uprowadzenie oraz próbę zamordowania swoich rodziców, a także zabójstwo siostry, którą przymusiła do przyjęcia śmiertelnej dawki leków, po czym spaliła jej zwłoki. W 2011 r. sędzia Luisa Lo Gatto zmieniła wyrok Albertani na 20 lat więzienia, przychylając się do argumentacji obrony, powołującej się na wyniki badań neuroobrazowych i genetycznych. Adwokaci twierdzili, iż jej mózg w porównaniu z grupą kontrolną wykazuje ubytki istoty szarej w przedniej korze zakrętu obręczy (ACC) – co łączy się wedle specjalistów ze zmniejszeniem zdolności do hamowania zachowań impulsywnych – a także w korze wyspy, co łączono ze zwiększonymi zachowaniami agresywnymi. Sędzia wzięła też pod uwagę niską aktywność związanego z funkcjonowaniem kilku

neuroprzekaźników genu MAOA (nazywanego „genem wojownika”), co koreluje z antyspołecznymi zachowaniami. Ostatecznie sędzia Luisa Lo Gatto uznała Albertani za „częściowo niepoczytalną” (Kwiatek 2018; por. Baum 2016).

[4] W moim przekonaniu prace Harariego są wyjątkowe. Realizują to, o czym od lat pisze Edward Wilson, czyli są swoistą „konsiliencją” wiedzy. Gdy próbuję znaleźć odpowiednią nazwę dla jego refleksji, zdaje mi się, że „futurologia historyczna” (bynajmniej nie w pejoratywnym sensie) jest adekwatną etykietą, przede wszystkim ze względu na linię argumentacyjną przyjmowaną w ostatnich książkach dotyczących przyszłości ludzkości. Sam autor z pewnością by się odżegnywał od szufladkowania go, lecz niestety jak sam wielokrotnie o tym wspomina, nasze mózgi uwielbiają ekonomię poznawczą i szybkie ścieżki rozumowania (np. heurystyki Daniela Kahnemana). W tym miejscu warto także wspomnieć o poglądach Harariego na problem wolnej woli. Uważa on, w świetle badań neuronaukowych i genetycznych, iż wolna wola jest nie tyle konieczną, ile zbędną iluzją (Harari 2018). Podejście Harariego przypomina koncepcje Schopenhauera. (Bugła 2013).

[5] N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składni*, Wrocław 1982; „Kompetencja językowa” leżąca u podstaw paradygmatu gramatyki generatywnej była rozwijana przez kolejnych badaczy, np. Raya Jackendoffa czy Jerry’ego Fodora. Skłaniam się jednak ku krytykom, ze względu na skrajnie mechanistyczne i uniwersalistyczne podejście do zjawisk językowych oraz kulturowych – moim zdaniem nieadekwatne w stosunku do badanych przedmiotów. Stąd pojęcie „kompetencji kulturowej”, któremu bliżej do idei „kompetencji komunikacyjnej” Della Hymesa z 1966 r., będącej odpowiedzią na tekst Chomsky’ego.

[6] Kompleksowo o teorii podmiotowego sprawstwa zob. Iwińska 2015. Inną perspektywę odnośnie do sprawczości proponuje się w ramach dyskursu postkolonialnego. Jest to jednak temat na zupełnie odrębną opowieść. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o trafnej pod wieloma względami analizie sprawczości autorstwa



Homiego Bhabhy i tezie o jej przygodnym charakterze. Bez wątplenia w świetle badań z zakresu *neuroscience* (szczególnie hipotezy Schurger i in.). Zob. Bhabha 2010, s. 183–214.

[7] Por. aforyzm Stanisława Jerzego Leca „Historia się nie powtarza? Może. Ale się jąka”.

---

## **Bibliografia**

Archer M. (2019), *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, tłum P. Tomanek, Warszawa.

Arendt H., *Co to jest wolność?* [w:] tejże, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

Bartoś T., *Klątwa Parmenidesa*, Warszawa 2020.

Baum M.L., *The Neuroethics of Biomarkers: What the Development of Bioprediction Means for Moral Responsibility, Justice, and the Nature of Mental Disorder*, Oxford 2016.

Bechara A., Damasio H., Tranel D., Damasio A.R., *Deciding Advantageously Before Knowing the Advantageous Strategy*, „Science” 1997, t. 275 (5304).

Bhabha H., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.

Bugła A., *Schopenhauerowska krytyka pojęcia wolnej woli a perspektywa współczesnej neurobiologii*, [w:] *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, red. L. Kopciuch, Lublin 2013.

Chomsky N., *Zagadnienia teorii składni*, tłum. I. Jakubczak, Wrocław 1982.

Domańska E., *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3.

Eco U., Rorty R., Culler J., Brooke-Rose Ch., *Interpretacja i*

- nadinterpretacja*, tłum. T. Biedroń, red. S. Collini, Kraków 1996.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 2014.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Gazzaniga M., *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, tłum. A. Nowak, Sopot 2020.
- Golka M., *Paradoksy wolności*, Warszawa 2017.
- Haggard P., *The Sources of Human Volition*, „Science” 2009, t. 324.
- Hamilton E., *The Greek Way*, New York 1973.
- Harari Y.N., *Bomba zegarowa w laboratorium [w:] tegoż, Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018.
- Harari Y.N., *21 lekcji na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018.
- Hayek F. von, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba i in., Kraków 2015.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Heller M., *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2016.
- Iwińska K., *Być i działać w społeczeństwie. Dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*, Kraków 2015.
- Kipnis A., *Agency between humanism and posthumanism: Latour and his opponents*, „Journal of Ethnographical Theory” 2015, t. 5 (2).

Kornhuber H., Deecke L., *Changes in brain potentials with willful and passive movements in humans: The readiness potential and reafferent potentials*, „Pflügers Archiv: European Journal of Physiology” 2016, t. 468 (7).

Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.

Kwiatek Ł., *Przemów, a cię ochrzczę. O małpach wychowanych na człowieka*, Kraków 2017.

Laozi, *Taoteking. Księga sensu i życia*.

Libet B., *Uncoscious Cerebral Imitative and Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „The Behavioral and Brain Sciences” 1985, t. 8.

Lovejoy A., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.

MacDonald P.S. (2019a), *History of the Concept of Mind*, t. 2: *The Heterodox and Occult Tradition*, Taylor&Francis Group 2019.

MacDonald P.S. (2019b), *Psychē. Dzieje pojęcia. Dociekania o duszy, umyśle i duchu od Homera do Hume’a*, tłum. I. Kania, Warszawa 2019.

Marzec-Remiszewski M., *Czy wnioski z eksperymentów naukowych badających wolną wolę są uzasadnione? Przegląd i analiza krytyki eksperymentów Benjamin Libeta i Johna-Dylana Haynesa*, „Argument” 2016, t. 6 (2).

Meyer P., *Złudzenie konieczne. Biofilozofia I*, tłum. W. Jadacka, Warszawa 1998.

Młodinow L., *Nieświadomy mózg. Jak to, co dzieje się za progiem świadomości, wpływa na nasze życie*, tłum. J. Szajkowska, Warszawa 2016.

Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków

2005.

Nisbett R., *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2015.

Ortega y Gasset J., *Historia jako system* [w:] tegoż, *Idee, przeświadczenia, historia*, tłum. I. Kania, Warszawa 2019.

Passingham R.E., *The Frontal Lobes and Voluntary Action*, Oxford 1995.

Prinz W., *Free Will as a Social Institution* [w:] *Does Consciousness Cause Behavior*, red. S. Pockett, W.P. Banks, Sh. Gallagher, Cambridge 2006.

Rogacz D., *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku*, Poznań 2019.

Sahlins M., *Kultura i sprawstwo w historii* [w:] tegoż, *Z przeprosinami dla Tukidydesa. Rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2011.

Soon C.S., Brass M., Heinze H.J., Haynes J.-D., *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, „Nature Neuroscience” 2008, t. 11 (5), s. 543-545.

Soon C.S., , Hanxi He A., Bode S., Haynes J.-D., *Predicting free choices for abstract intentions*, „Proceedings of the National Academy of Science” 2013, t. 110(15).

Snyder T., *Droga do niewolności. Rosja, Europa, Ameryka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2019.

Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 2002.

Tomasello M., *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, tłum. B. Kucharczyk, R. Ociepa, Kraków 2015.

Topolski J., *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004.

Travena J., Miller J., *Cortical Movement Preparation before and after a Conscious Decision to Move*, „Consciousness and Cognition” 2002, t. 11(2).

Velleman J.D., *Practical Reflection*, Princeton 1989.

Waal F. de, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, tłum. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013.

Wilson E., *Znaczenie ludzkiego istnienia*, tłum. B. Baran, Warszawa 2016.

Wojciszke B., *Sprawczość i wspólnotowość. Podstawowe wymiary postrzegania społecznego*, Gdańsk 2010.

## **Netografia**

Duch Włodzisław (2009), *Jak działa mózg*, <http://www.is.umk.pl/~duch/Wyklady/Mozg/09-3-ruch.htm>, dostęp 31 V 2020.

Hills T.G. (2019), *Neurocognitive free will*, <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2019.0510>, dostęp 5 VI 2020.

Hohol M. (2015), *Iluzoryczny jak wolna wola*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/iluzoryczny-jak-wolna-wola-28813>, dostęp 4 VI 2020.

Kwiatek Ł. (2018), *Życie bez wolnej woli*, <https://www.granicenauki.pl/zycie-bez-wolnej-woli-151583>, dostęp 4 VI 2020.

Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/schopenhauer-o-wolnosciludzkiej-woli.pdf>, dostęp 4 VI 2020.

Schurger A., Sitta J.D., Dehaene S. (2012), *An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement*, [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1210467109](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1210467109), dostęp

2 VI 2020.

Smith K., (2011) *Neuroscience vs philosophy: Taking aim at free will*, <https://www.nature.com/articles/477023a> dostęp 2 VI 2020.

Tischner J. (1992), *Kairos. Rozmowy z ks. prof. Józefem Tischnerem*,  
<https://ninateka.pl/audio/kairos-rozmowy-z-ks-prof-jozefem-tischnerem>, dostęp 29 V 2020.

Wykład Johna-Dylana Haynesa, *O odczytywaniu myśli i wolnej woli*, <https://www.youtube.com/watch?v=MgLSagljezM>, dostęp 2 VI 2020.

Wykład Patricka Haggarda  
<https://www.copernicuscollege.pl/wyklady/wolna-wola-a-swiadomosc>, dostęp 29 V 2020.

Wywiad z Marcelem Brassem (2011) *The Neuroscience of Free Will*, Zob. <http://commonsenseatheism.com/?p=12153>, dostęp 2 VI 2020.

Korekta językowa: Beata Bińko