Grzegorz Francuz
Uniwersytet Opolski
ORCID: 0000-0002-1660-420X

DOI: 10.24987/20838972.22.1

# Zachodnie ujęcie wolnej woli i odpowiedzialności moralnej a kwestia wolności i odpowiedzialności w myśli buddyjskiej

Podmiotowość, rozumiana jako samoświadomość i zdolność do działania, stanowi kluczową kategorię filozofii, psychologii i etyki. W tradycji zachodniej utożsamiana jest z istnieniem trwałego „ja" (duszy lub *ego*), wiąże się z wolną wolą i autonomią jednostki, zdolnej do podejmowania samodzielnych decyzji. Takie ujęcie ma silne podstawy w myśli nowożytnych filozofów: Kartezjusz definiował osobę poprzez *cogito* (myślącą substancję), Locke pojmował tożsamość jako ciągłość pamięci, Kant zaś twierdził, że autonomia rozumu (wolna wola) jest warunkiem moralności. Wolna wola jawi się jako fundament przypisywania odpowiedzialności moralnej; ta z kolei jest zasługą lub winą, którą można przypisać sprawcy działania, o ile mógł on postąpić inaczej. Jest to też zbieżne z dominującą na Zachodzie tradycją chrześcijańską, podkreślającą wymiar teologiczny ludzkiej wolności: wolna wola uznawana jest za dar od Boga, a jej użycie obarcza jednostkę winą lub zasługą.

W filozofii buddyjskiej doktryna *anattā* (pāli) i *anātman* (sanskryt), tj. brak trwałej jaźni, odrzuca istnienie niezmiennego podmiotu. Nie ma duszy ani *ego* w sensie substancjalnym, co wymaga przedefiniowania pojęć woli i odpowiedzialności moralnej. Jednocześnie buddyzm mocno akcentuje powszechną prawidłowość przyczynową (doktryna współzależnego powstawania, *pratītya-samutpāda*) oraz prawo karmy, a te łączą każde działanie z jego skutkami. Rodzi to paradoksy i problemy wolnej woli oraz odpowiedzialności w myśli buddyjskiej i prowadzi do pytań: Czy w ramach takiego światopoglądu jest miejsce na wolną wolę i moralną odpowiedzialność? Jeśli

nie ma stałego „ja", które byłoby autonomicznym sprawcą, to jak mówić o wolnym wyborze i odpowiedzialności za czyny? A jeśli wszystko podlega prawu przyczyny i skutku, to czy nasze decyzje nie są z góry uwarunkowane? Zestawiając perspektywę buddyzmu w ogólnym ujęciu – ponad podziałami na poszczególne szkoły – z wybranymi stanowiskami filozofii Zachodu, można ukazać, w jaki sposób założenia antropologiczne i metafizyczne buddyzmu oddziałują na nasze rozumienie wolności i odpowiedzialności oraz jak dialog między Wschodem a Zachodem pomaga w rewidowaniu pojęcia wolnej woli i odpowiedzialności moralnej we współczesnej etyce.

## Wolna wola i odpowiedzialność moralna w filozofii Zachodu

Wolna wola od starożytności była przedmiotem intensywnej debaty w filozofii zachodniej. Arystoteles analizował warunki odpowiedzialności, wskazując na znaczenie rozumnego wyboru (grec. *proairesis*) dla czynów etycznych. W tradycji chrześcijańskiej średniowiecza zakładano istnienie duszy obdarzonej wolną wolą przez Boga, dzięki czemu człowiek mógł wybierać dobro lub zło i ponosił moralne konsekwencje swoich decyzji. W dobie nowożytnej nastąpiło umocnienie pojęcia autonomicznego podmiotu: Kartezjusz utożsamił „ja" z niecielesną, myślącą substancją, co dało podstawę przekonaniu o niezależnym sprawcy czynów. John Locke definiował osobową tożsamość poprzez ciągłość pamięci i odpowiedzialność za własne czyny w czasie, Immanuel Kant zaś uważał, że człowiek jako istota rozumna musi przyjmować istnienie wolnej woli, inaczej pojęcia powinności moralnej i winy tracą sens. To założenie wolności podmiotu jest centralne; jeśli bowiem człowiek może wybierać i postępować niezależnie od niekontrolowanych przez niego uwarunkowań, zasługuje na pochwałę lub naganę.

David Hume poddał radykalnej krytyce ideę trwałego, niezmiennego „ja", będącego centrum ludzkiej podmiotowości. Twierdził, że człowiek nie ma bezpośredniego doświadczenia „ja" jako trwałej substancji i dostrzega jedynie ciąg zmieniających się wrażeń, idei i doznań. Według Hume'a podmiot nie jest substancją metafizyczną jak u Kartezjusza, ale serią psychicznych stanów. Tożsamość osobowa to jedynie złudzenie wynikające z przyzwyczajenia umysłu do widzenia ciągłości tam, gdzie istnieje zmienność. Podmiotowość z kolei jest konstruktem wynikającym z pamięci, która pozwala kojarzyć różne wrażenia jako należące do tej samej osoby, oraz ze zwyczaju, który powoduje, że zakładamy ciągłość istnienia „ja".

Hume pytał, czy ludzkie działania są zdeterminowane przez prawa przyrody, czy też pozostaje tu miejsce na wolną wolę. Filozof ten jest jednym z prekursorów kompatybilizmu – stanowiska, zgodnie z którym wolna

wola i determinizm nie wykluczają się nawzajem. Według Hume'a wolność to działanie zgodne z wewnętrznym poczuciem intencji, woli, a nie absolutna niezależność od przyczyn. Wola sama jest uwarunkowana przez przyczyny psychiczne, ale nie jest przez to mniej „nasza". Hume uważał, że spór między wolną wolą a determinizmem jest pozorny, ponieważ opiera się na nieporozumieniach językowych. Determinizm to po prostu przekonanie, że te same przyczyny prowadzą do tych samych skutków. Nasze pojęcie odpowiedzialności moralnej nie wymaga metafizycznej „absolutnej wolności", lecz przewidywalności i intencjonalności działań. Ludzie są odpowiedzialni za swoje czyny, jeśli wynikają one z ich charakteru, pragnień, intencji, chęci. Odpowiedzialność moralna nie wymaga istnienia wolnej woli w sensie libertariańskim, czyli niezdeterminowanej, lecz raczej wewnętrznej spójności psychologicznej.

Baruch Spinoza, utożsamiając Boga z naturą (łac. *Deus sive natura*), z substancją składającą się z nieskończonej ilości atrybutów, z których każdy wyraża wieczną i nieskończoną istotę, podkreśla, że wszystko, co istnieje, wynika z konieczności boskiej natury. W świecie nie ma miejsca na przypadek, niezależność czy arbitralność, wszystko jest zdeterminowane. W twierdzeniu 29 w *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzionej*, najważniejszym dziele Spinozy, czytamy: „We wszechświecie [w naturze rzeczy] nie mamy nic przypadkowego; przeciwnie, wszystko z konieczności natury bóstwa jest wyznaczone do tego, aby w pewien sposób istniało i oddziaływało"[1]. Wszystkie rzeczy są przejawami Boga, modyfikacjami atrybutów jedynej substancji. Ludzkie działania są więc również koniecznymi skutkami boskiej natury, podobnie jak zjawiska przyrody. Umysł i ciało to dwie modalne manifestacje jednej substancji, atrybuty myślenia i rozciągłości. To, co dzieje się w umyśle, jest równoległe do tego, co dzieje się w ciele, i odwrotnie. Spinoza podkreślał: „ludzie mają się za wolnych, ile że są świadomi swych chceń i swego popędu, a przyczyny, wywołujące w nich pragnienie i chcenie, ponieważ nie są im znane, nawet we śnie na myśl im nie przychodzą"[2]. Czujemy się wolni, ponieważ działamy świadomie, ale nie jesteśmy świadomi przyczyn, które nami kierują. Nasza „wolność" to niezrozumienie własnych motywacji, a nie realna zdolność wyboru spośród możliwości. „Woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną"[3]. Każdy akt woli ma swoją przyczynę w poprzednich stanach, które same wynikają z wcześniejszych przyczyn, w ten sposób tworzy się nieprzerwany łańcuch konieczności.

[1] Benedykt de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki (Warszawa: Wydawnictwo AKME, 1991), 23.

[2] *Ibidem*, 29.

[3] *Ibidem*, 24.

Człowiek jest wolny nie wtedy, gdy działa niezależnie od przyczyn, ale wtedy, gdy działa w zgodzie z rozumem. Wolność to zrozumienie konieczności. Spinozjańska wolność to emancypacja poznawcza: im więcej rozumiemy, tym mniej w nas biernych uczestników rzeczywistości. Etyka Spinozy ma na celu transformację afektów i osiągnięcie „miłości intelektualnej do Boga" (łac. *amor Dei intellectualis*), czyli stanu duchowej wolności wynikającej z pełnego poznania. Takie ujęcie wolnej woli jest zbieżne z podejściem współczesnych sceptyków wobec wolnej woli – Gregga Caruso i Derka Pereboома – odrzucających jej tradycyjne pojęcie. Choć Spinozę dzieli od nich ponad 300 lat, Pereboom i Caruso tworzą z nim wspólny front sceptycyzmu w kwestii ludzkiej wolności, odpowiedzialności i winy. Ich celem nie jest nihilizm moralny, lecz transformacja etyki, a zamiast karania, potępienia i odpłacania za złe czyny – proponują współczujące rozumienie, edukację, empatię i prewencję. W świetle tego podejścia człowiek może być wolny tylko wtedy, gdy rozumie mechanizmy, które nim kierują, a nie wtedy, gdy złudnie wierzy w swoją metafizyczną niezależność.

## Współczesne dyskusje o wolnej woli

Współczesna dyskusja w zachodniej filozofii skupia się na relacji wolnej woli do determinizmu. Wyodrębniły się trzy główne stanowiska: libertarianizm (inkompatybilizm), kompatybilizm i sceptycyzm (twardy determinizm lub twardy inkompatybilizm)[4]. Odrzucający wolną wolę sceptycy odwołują się zwykle do neuronauki. Część naukowców oraz filozofów skłania się ku redukcjonistycznemu materializmowi (materialistycznemu eliminacjonizmowi) i twierdzi, że wszystkie działania umysłu są sprowadzalne do procesów biologicznych zachodzących w mózgu. W świetle tego stanowiska umysł jest jedynie produktem aktywności neuronalnej, a zaczerpniętą z potocznej psychologii i opartej na introspekcji wiedzę o świadomości należy zastąpić neurofizjologią, a ta posługuje się tylko terminami fizycznymi. Stosowany bowiem zarówno w psychologii, jak i w filozofii słownik mentalistyczny jest w gruncie rzeczy przestarzały i bezużyteczny; niepotrzebnie odwołuje się do fikcyjnych bytów mentalnych.

Neuronaukowcy, tacy jak Patricia i Paul Churchlandowie, uważają, że wyjaśnienie stanów mentalnych jest możliwe poprzez badanie mechanizmów mózgowych, a pojęcia takie jak „świadomość" mogą zostać zastąpione przez bardziej precyzyjne, biologiczne terminy. Wszystkie działania człowieka można sprowadzić do wyniku procesów biochemicznych

[4] Daniel C. Dennett i Gregg D. Caruso, *Wolna wola. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny?*, tłum. Łukasz Kurek (Kraków: Copernicus Center Press, 2022), format: EPUB.

zachodzących w mózgu. Pozwala to stworzyć i rozwijać nową dziedzinę filozofii: neurofilozofię. Patricia Churchland pisze:

> Czym jest neurofilozofia i jaka jest jej rola? Częściową odpowiedzią jest to, że natura umysłu (w tym natura pamięci i uczenia się, świadomości i wolnej woli) od dawna była przedmiotem zainteresowania filozofii. Filozofowie od dawna zmagają się z tymi zagadnieniami i nadal kontynuują swoje prace. Neurofilozofia wynika z uznania, że w końcu nauki o mózgu i towarzysząca im technologia są na tyle zaawansowane, że można osiągnąć rzeczywisty postęp w zrozumieniu umysłu i mózgu. Mówiąc bardziej dosadnie, przewiduje ona, że filozofia umysłu prowadzona bez zrozumienia neuronów i mózgu będzie prawdopodobnie jałowa. W rezultacie neurofilozofia koncentruje się na problemach znajdujących się na styku zazieleniającej się neurobiologii i starzejącej się filozofii[5].

Jeśli nasze myśli i decyzje są jedynie wynikiem deterministycznych procesów w mózgu, to wolna wola, rozumiana jako swoboda wyboru i niezależność od przyczyn zewnętrznych, jest tylko iluzją. Poczucie wolnej woli jest efektem poznawczym, użyteczną fikcją, która pozwala nam racjonalizować i wyjaśniać nasze zachowania, ale nie odzwierciedla rzeczywistej przyczynowości.

Zwolennicy tezy, że wolna wola może być iluzją, powołują się często na wyniki eksperymentów przeprowadzonych przez Benjamina Libeta w latach 80. Libet odkrył, że wektor napięcia elektrycznego w korze mózgowej (tzw. potencjał gotowości, RP) pojawia się średnio ok. 550 ms przed fizycznym ruchem i na ok. 350 ms wcześniej niż świadomość chęci ruchu. Stąd Libet wywnioskował, że „mózg decyduje" o zainicjowaniu pewnych działań jeszcze przed subiektywną świadomością podmiotu o podjęciu decyzji. Innymi słowy, jeśli proces „teraz działaj" jest uruchamiany nieświadomie, to świadoma wola tego nie inicjuje. Wynikałoby z tego, że decyzje o działaniach są podejmowane przez mózg, zanim świadomie je sobie uświadomimy, a nasze subiektywne poczucie kontroli nad własnymi decyzjami może być iluzoryczne. Jednocześnie Libet twierdził, że gdy świadomy sygnał pojawia się przed wykonaniem ruchu, może posłużyć jako *veto*, czyli jako świadoma decyzja o powstrzymaniu ruchu. Gdy osoba orientuje się w swej intencji, ok. 100–150 ms przed ruchem, może nie wykonać zaplanowanego ruchu (*veto*). Gdy uświadomimy sobie decyzję, możemy ją odrzucić, zatrzymać[6].

[5] Patricia S. Churchland, *Brain, Wise: Studies in Neurophilosophy* (Cambridge, MA – London: The MIT Press, 2002), 2–3.

[6] Benjamin Libet, „Do We Have Free Will?", w *The Oxford Handbook of Free Will*, red. Robert Hilary Kane (Oxford: Oxford University Press, 2002), 553–564.

Libet, komentując wyciągnie zbyt pochopnych wniosków z jego badań, pisał:

> Mój wniosek na temat wolnej woli, prawdziwie wolnej w sensie niedeterministycznym, jest zatem taki, że jej istnienie jest co najmniej tak samo dobrą, jeśli nie lepszą, opcją naukową niż jej zaprzeczenie przez teorię deterministyczną. Biorąc pod uwagę spekulatywną naturę zarówno deterministycznych, jak i niedeterministycznych teorii, dlaczego nie przyjąć poglądu, że mamy wolną wolę (dopóki nie pojawią się rzeczywiste dowody przeciwne, jeśli kiedykolwiek się pojawią)? Taki pogląd pozwoliłby nam przynajmniej postępować w sposób, który akceptuje i uwzględnia nasze głębokie poczucie, że mamy wolną wolę. Nie musielibyśmy postrzegać siebie jako maszyn, które działają w sposób całkowicie kontrolowany przez znane prawa fizyczne[7].

Omawiając eksperymenty Libeta, Alfred Mele zwraca uwagę, że dane są trudne do jednoznacznego zinterpretowania, np. wielu badanych może świadomie planować ruch tuż przed rejestracją EEG, a samo stwierdzenie pojawienia się potencjału gotowości nie odpowiada bezpośrednio pytaniu o wolę. Mele apeluje o ostrożność w przechodzeniu od obserwacji neurofizjologicznych do wniosków filozoficznych o wolności woli, wskazując na liczne luki argumentacyjne[8].

## Libertarianizm

Libertarianie, jak Richard Swinburne, utrzymują, że posiadamy metafizycznie wolną wolę, niezdeterminowaną prawami przyrody, co często wiąże się z wiarą w czynnik niematerialny – duszę – lub w specjalną podmiotową przyczynowość (ang. *agent causation*). Swinburne broni klasycznego libertarianizmu woli, traktuje człowieka jako dualistyczną istotę (ciało i duszę) obdarzoną autonomią. Twierdzi, że większość ludzi na Zachodzie zakłada, iż nasze czyny nie są całkowicie zdeterminowane i że posiadamy wolną wolę, co czyni nas moralnie odpowiedzialnymi. W książce *Umysł, mózg i wolna wola* Swinburne podkreśla, że tradycyjna intuicja o wolności wyboru i istnieniu duszy jest słuszna. Dusza jako niematerialna substancja może rzeczywiście być przyczyną działania niezależną od praw przyrody. Filozof pisze:

[7] Libet, „Do We Have", 564.

[8] Alfred R. Mele, „Free Will and Neuroscience: Revisiting Libet's Studies", w *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*, red. Antoine Suarez i Peter Adams (New York: Springer, 2013), 195–207.

> podejrzewam, że większość zwykłych ludzi (przynajmniej w krajach zachodnich), nadal wyznaje założony w prawie karnym pogląd, że (z pewnymi wyjątkami) ludzie nie są w pełni zdeterminowani do popełniania czynów, które popełniają, i są moralnie odpowiedzialni za swoje działania; a także wyznają pogląd, że składają się z dwóch części – duszy i ciała, więc nawet jeśli w rzeczywistości nie ma życia po śmierci, założenie, że nasze dusze (istotowa część nas) mogą przetrwać śmierć, nie jest niespójne. W niniejszej książce argumentuję, że tradycyjny pogląd większości mieszkańców Zachodu na te kwestie jest słuszny[9].

Swinburne broni dualizmu interakcyjnego, według którego umysł i ciało są oddzielnymi bytami, ale mogą na siebie wpływać. Dusza to niematerialny byt, odpowiedzialny za świadomość, myśli, emocje i wolną wolę; ciało natomiast (w tym mózg) jest materialnym narzędziem, przez które dusza działa w świecie fizycznym. Dusza (umysł) może inicjować zdarzenia fizyczne w mózgu i kontrolować ciało, ale nie jest przez nie determinowana. W *Umyśle, mózgu i wolnej woli* czytamy: „każdy z nas jest istotowo czystą substancją mentalną. Argumenty uzasadniające pogląd (zwany «dualizmem substancji»), że jesteśmy zasadniczo czystymi substancjami mentalnymi, są – pomimo skrajnej niepopularności – przekonywające"[10].

Z perspektywy libertariańskiej wolna wola wiąże się z odpowiedzialnością moralną w sensie podstawowej zasługi (ang. *basic desert*). Jeśli rzeczywiście podejmujemy decyzje niezależnie od czynników deterministycznych, to jesteśmy odpowiedzialni moralnie. Jednostka zatem może zasługiwać na pochwałę lub naganę i potępienie, ponieważ to ona, jako samoistna substancja, jest sprawcą działania. Swinburne pisze, że „chociaż zawsze znajdujemy się pod wpływem zdarzeń mózgowych lub mentalnych, czasami (a zwłaszcza wtedy, gdy podejmujemy trudne decyzje moralne) zdarzenia te nie determinują w pełni tych intencji. Mamy pewną swobodę kształtowania intencji działania niezależnie od wszelkich wpływów, którym podlegamy, co będę nazywał «wolną wolą»"[11]. Wolna wola oznacza dla Swinburne'a realną zdolność podmiotu do dokonania innego wyboru niż ten, który wynikałby z sumy uwarunkowań; jest to swoista moc sprawcza, dzięki której to my sami stanowimy o swoim działaniu, a nie tylko czynniki poza nami. Ludzie są przyczynami sprawczymi swoich działań, działają intencjonalnie i nie są w pełni uwarunkowani przez inne czynniki – można im przypisać autentyczną odpowiedzialność za podjęte działania.

---

[9] Wstęp do: Richard Swinburne, *Umysł, mózg i wolna wola*, tłum. Tomasz Sieczkowski (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022), format: EPUB.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*.

## Kompatybilizm

Kompatybiliści z kolei argumentują, że wolna wola może istnieć nawet w świecie zdeterminowanym, jeśli rozumiemy ją jako zdolność do działania zgodnie z własnymi celami i rozumem, bez zewnętrznego przymusu. Daniel C. Dennett, odrzucając istnienie niematerialnej duszy, opisuje nas, ludzi, za pomocą metafory „zespołu robotów". Ciało to zbiór bilionów komórek, a każda komórka jest bezmyślnym mikrorobotem. Mimo to cały złożony zespół komórek składa się na jeden świadomy umysł. Dennett pisze:

> Jesteś zbiorem około stu bilionów komórek, tysięcy różnych rodzajów. [...] Każda z twoich komórek jest bezmyślnym mechanizmem, w dużej mierze autonomicznym mikro-robotem. Nie jest bardziej świadoma niż twoi bakteryjni goście. Żadna z komórek, które cię tworzą, nie wie, kim jesteś, ani nie dba o to. [...] Im więcej dowiadujemy się o tym, jak ewoluowaliśmy i jak działa nasz mózg, tym bardziej jesteśmy przekonani, że nie ma żadnych dodatkowych składników. Każdy z nas składa się z bezmyślnych robotów i niczego więcej, nie ma w nas żadnych niematerialnych, nie-robotycznych składników[12].

W książce *Freedom Evolves* Dennett podejmuje kwestię pogodzenia wiary w ludzką wolność z naturalistycznym, naukowym obrazem świata. Podkreśla, że: „Wolność człowieka nie jest iluzją; jest obiektywnym zjawiskiem, odrębnym od wszystkich innych warunków biologicznych i występującym tylko u jednego gatunku, czyli u nas. [...] Wolność człowieka jest prawdziwa – tak samo prawdziwa jak język, muzyka i pieniądze"[13]. Wolna wola, zdaniem Dennetta, jest zjawiskiem, które można badać naukowo jak każde inne zjawisko naturalne. Autor odrzuca zarówno dualizm, zgodnie z którym wolna wola wymaga niematerialnej duszy wyłamującej się spod praw natury, jak i fatalistyczne przekonanie twardego determinizmu, że wolność to jedynie iluzja świadomości. Proponuje zamiast tego ujęcie ewolucyjne i naturalistyczne. Wolna wola wyewoluowała wraz z rozwojem złożoności organizmów i ludzkiej kultury, a jej zrozumienie wymaga wiedzy filozoficznej i naukowej (biologicznej, kognitywnej).

Dennett podejmuje próbę odczarowania pozornego paradoksu: Jak to możliwe, że wolna wola jest realna, skoro człowiek jest częścią przyrody podlegającą prawom przyczynowym? Tradycyjnie wolną wolę przeciwstawiano deterministycznej naturze; wydawało się, że aby ocalić autentyczną wolność decyzji, trzeba gdzieś w mechanizmie świata zrobić

[12] Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves* (New York: Viking Penguin, 2003), 20.

[13] *Ibidem*, 379.

„luz", przerwę w łańcuchu przyczynowym. Dennett proponuje spojrzenie, w którym ta opozycja „przyroda *vs.* wolna wola" zostaje zniesiona. Zauważa, że nasze wyobrażenia o tym, czym miałaby być „prawdziwa" wolna wola, są obciążone mitem. Wedle „tradycyjnej" koncepcji wolności jednostka musiałaby posiadać całkowitą autonomię, zdolność do bycia *causa sui*, samoistną przyczyną siebie i swoich czynów, niezdeterminowaną przez żadne wcześniejsze przyczyny.

Celem Dennetta jest ujęcie wolnej woli zgodne z darwinowską wizją człowieka jako części przyrody, a zarazem podtrzymanie naszych intuicji dotyczących moralności i odpowiedzialności. W *Freedom Evolves* czytamy: „Wolna wola istnieje naprawdę, ale nie jest ona cechą istniejącą od zawsze, tak jak prawo grawitacji. Nie jest też tym, za co uważa ją tradycja: boską mocą pozwalającą wyzwolić się z sieci przyczyn i skutków świata fizycznego. Jest ona wynikiem ewolucji ludzkiej działalności i przekonań i jest tak samo realna jak inne wytwory ludzkiej działalności"[14]. Wolna wola nie jest zatem magiczną „zdolnością Boga w nas" do łamania praw fizyki, lecz jest wyłonionym w toku ewolucji fenomenem, zakorzenionym w ludzkich zdolnościach poznawczych i społecznych. Wolna wola jawi się jako wytwór ludzkiego umysłu i kultury, który jest realny i niezwykle cenny. Podlega naturalnym prawidłowościom i nie wymaga cudownego „wyjęcia" spod praw przyrodniczego determinizmu.

Dennett odrzuca zatem obraz wolnej woli jako siły nadprzyrodzonej, wydobywającej nas z sieci przyczynowych związków, taki wymóg bowiem czyni z wolności pojęcie niemożliwe do obrony w świetle nauki. W zamian filozof przedstawia koncepcję wolnej woli kompatybilistycznej, tj. zgodnej z determinizmem, poszerzonej o perspektywę ewolucyjną i kognitywistyczną. Proponuje, aby traktować wolną wolę jako zdolność, którą organizmy (a w pełni rozwiniętej postaci tylko ludzie) nabyły w toku ewolucji biologicznej i kulturowej. Jest to zdolność do świadomego kierowania swoim zachowaniem na podstawie informacji, przewidywania konsekwencji oraz refleksji nad motywami. Tak rozumiana wolna wola nie jest zero-jedynkowa (obecna lub nieobecna w ogóle), lecz stopniowalna i uzależniona od poziomu organizacji. Kluczowe różnice między ludźmi a innymi istotami, m.in. język, zdolność abstrakcyjnego myślenia, świadomość siebie, rozbudowane życie społeczne, tworzą nową jakość, odróżniającą autonomiczne, ludzkie podmioty od reszty natury. Z perspektywy biologii ewolucyjnej wolna wola jest cechą, która mogła wyłonić się podobnie jak inne unikatowe właściwości gatunku ludzkiego. Nie towarzyszyła nam od zawsze. Jak zaznacza Dennett:

[14] *Ibidem*, 33.

> Wolność człowieka jest młodsza od samego gatunku. Jej najważniejsze cechy mają zaledwie kilka tysięcy lat – to mgnienie oka w historii ewolucji – ale w tym krótkim czasie zmieniła planetę w sposób równie znaczący, jak wielkie przemiany biologiczne takie jak powstanie atmosfery bogatej w tlen i pojawienie się życia wielokomórkowego. Wolność musiała ewoluować tak jak każda inna cecha biosfery i nadal ewoluuje[15].

Fundamentem wolnej woli jest – według Dennetta – zdolność do unikania pewnych zdarzeń i dążenie do innych, czyli zachowanie celowe. W świecie całkowicie nieożywionym nic nie ma celów ani preferencji, wszystko po prostu się dzieje. Pojawienie się życia wprowadza nową jakość: organizmy dążą do przetrwania i rozmnażania, walczą o zasoby, unikają zagrożeń. Dennett wskazuje, że nawet w deterministycznym wszechświecie możliwe jest istnienie tworów, które skutecznie unikają pewnych niekorzystnych zdarzeń, a więc dla nich te zdarzenia nie są nieuchronne. Wprowadza on termin *evitability* (od ang. *evitable* – możliwy do uniknięcia) jako przeciwieństwo nieuchronności. Jeżeli w zdeterminowanym świecie pojawia się istota zdolna przewidywać pewne niebezpieczeństwa i na tej podstawie modyfikować swoje działania, to będzie ona unikać zdarzeń, które inaczej by ją spotkały. Z perspektywy tej istoty pewne rezultaty nie są więc *inevitable* (z ang. nieuniknione), lecz właśnie *evitable* (z ang. uchronne). Dennett formułuje to tak: „W niektórych deterministycznych światach istnieją istoty unikające szkód. Dlatego w niektórych deterministycznych światach niektóre rzeczy są unikane. Wszystko, czego można uniknąć, jest możliwe do uniknięcia lub możliwe do powstrzymania. Dlatego w niektórych deterministycznych światach nie wszystko jest nieuniknione. Dlatego determinizm nie oznacza nieuchronności”[16]. Inaczej mówiąc, los człowieka w deterministycznym świecie nie musi być losem liścia miotanego wiatrem. Wolna wola w kategoriach praktycznych to umiejętność przewidywania konsekwencji i unikania niepożądanych skutków swoich działań (ang. *evitability*), co jest możliwe nawet przy działaniu powszechnych praw przyrody, jeżeli podmiot moralności nie jest fizycznie czy psychicznie zniewolony. W podejściu tym rezygnuje się z absolutnej niezależności ludzkiego podmiotu na rzecz wolności rozumianej jako wewnętrzna kontrola nad własnym zachowaniem. Nawet bez nadprzyrodzonego sprawstwa możemy zachować odpowiedzialność moralną.

Kluczowym elementem wolnej woli w teorii Dennetta jest samokontrola. Osoby posiadające wolną wolę to te, które mają zdolność do regulowania swojego zachowania, przystosowywania się do racji moralnych

[15] *Ibidem*, 379.

[16] *Ibidem*, 83.

i społecznych oraz reagowania na otoczenie w sposób świadomy. Autonomia jest więc zdolnością do kontroli nad sobą w ramach przewidywalnych i racjonalnych zasad. Dennett odrzuca tradycyjną ideę „zasługi podstawowej", według której ktoś zasługuje na pochwałę lub karę wyłącznie ze względu na swoje działania, bez względu na przyszłe konsekwencje. Zamiast tego wprowadza „zasługę niepodstawową", która opiera się na bardziej pragmatycznych i konsekwencjalistycznych zasadach: działania mogą być nagradzane lub karane na podstawie tego, jakie mają konsekwencje społeczne, a nie na zasadzie moralnego absolutyzmu. Ludzie mogą być pociągani do odpowiedzialności za swoje czyny, ponieważ mają zdolność do refleksji i zmiany swojego postępowania. Zasługa i nagana są uzasadnione przez społeczne i moralne praktyki, które sprzyjają dobremu funkcjonowaniu jednostek i społeczeństwa. Kary i nagrody nie są wyrazem absolutnej moralnej sprawiedliwości, ale spełniają praktyczne funkcje: zapewnienie porządku, prewencję przestępstw i motywowanie ludzi do przestrzegania norm społecznych. Dennett odrzuca retrybutywną koncepcję kary (według tego ujęcia osoby zasługują na karę tylko dlatego, że popełniły złe czyny) i opowiada się za podejściem pragmatycznym, w którym kary są uzasadniane korzyściami społecznymi, takimi jak zapobieganie przestępstwom, rehabilitacja czy utrzymanie porządku[17].

## Sceptycyzm wobec wolnej woli

Sceptycy, Gregg D. Caruso i Derk Pereboom, utrzymują, że wolna wola w tradycyjnym sensie jest iluzją, zarówno w świecie zdeterminowanym (bo wszystko ma przyczyny, zanim podejmiemy decyzję), jak i w świecie indeterministycznym (bo działania przypadkowe nie dają kontroli). W takim ujęciu nikt nigdy nie mógłby faktycznie postąpić inaczej niż postąpił; przypisywanie jednostce pełnej odpowiedzialności, podstawowej zasługi (ang. *basic desert*), jest zatem nieuzasadnione.

Jako inkompatybilista oraz sceptyk wobec wolnej woli, Caruso twierdzi, że nasze czyny są wynikiem okoliczności, które znajdują się poza naszą kontrolą, przez co wykluczona zostaje możliwość poniesienia odpowiedzialności moralnej w tradycyjnym sensie. Determinizm, a także elementy indeterminizmu, jak mechanika kwantowa, podważają naszą wolność w podejmowaniu decyzji. Jeśli nasze czyny są zdeterminowane przez niezależne od nas okoliczności, np. wydarzenia z przeszłości czy prawa natury, to nie możemy być odpowiedzialni moralnie za swoje czyny. Ani determinizm, ani indeterminizm nie pozwalają na istnienie wolnej woli

[17] Dennett i Caruso, *Wolna wola*, Polemika 3.

w sensie, w którym moglibyśmy prawdziwie zasługiwać na naganę i karę czy pochwałę i nagrodę. Nasze działania są ostatecznie wynikiem czynników, które są poza naszą kontrolą, co wyklucza odpowiedzialność moralną.

Caruso podkreśla znaczenie trafu (ang. *luck*), czyli okoliczności, na które nie mamy wpływu, a które determinują naszą osobowość, pragnienia i działania. Nasze charaktery, pragnienia i predyspozycje są wynikiem trafu konstytutywnego (ang. *constitutive luck*), co podważa koncepcję, że jesteśmy w pełni odpowiedzialni za nasze działania. Zarówno traf konstytutywny, związany z tym, kim jesteśmy jako osoby w wyniku dziedziczenia, wychowania, warunków życia itp., jak i traf obecny (ang. *present luck*), który dotyczy konkretnych momentów podejmowania decyzji, podważają możliwość przypisania odpowiedzialności moralnej opartej na wolnej woli. Caruso pisze: „wszystkie działania istotne z moralnego punktu widzenia podlegają albo trafowi konstytutywnemu, albo trafowi obecnemu, albo obu tym rodzajom, a ponieważ zarówno traf konstytutywny, jak i obecny negują podstawową moralną odpowiedzialność za zasługi, powinniśmy dojść do wniosku, że podmioty nigdy nie ponoszą odpowiedzialności moralnej w odpowiednim znaczeniu”[18].

Proponowana przez Caruso koncepcja odrzuca ideę zasługi podstawowej, czyli tego, że człowiek zasługuje na pochwałę lub karę wyłącznie ze względu na swoje działania, bez uwzględniania przyszłych konsekwencji. Kara nie powinna być uzasadniana retrybutywnie (czyli oparta tylko na tym, co już się wydarzyło), ale raczej powinna pełnić inne funkcje, jak rehabilitacja, unieszkodliwienie lub prewencja. Zamiast uzasadniać karę tym, że za popełnione przestępstwo dana osoba na nią zasługuje, Caruso proponuje podejście pragmatyczne i instrumentalne. Kary powinny być stosowane z myślą o ochronie społeczeństwa, poprawie zachowania przestępców oraz prewencji, a nie jako forma moralnej odpłaty. Oznacza to, że kara ma pełnić funkcję społeczną, a nie moralną. Pojęcie winy oparte na wolnej woli jest nie tylko błędne, ale również szkodliwe społecznie, prowadzi bowiem do nadmiernego karania i utrwalania nierówności.

Pomimo sceptycyzmu wobec wolnej woli, Caruso nie odrzuca całkowicie osądów moralnych. Podkreśla, że wciąż możemy oceniać działania innych

[18] Gregg D. Caruso, *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 106; Dennett i Caruso, *Wolna wola*, Polemika 1: „Po pierwsze, mamy wyjściową «loterię życia» czy wyjściowe «wyciągnięcie losu», na co nie mamy wpływu. To, czy urodziliśmy się w ubóstwie czy w dostatku, wojnie czy pokoju, domach pełnych przemocy czy miłości, to po prostu kwestia ślepego losu. Kwestią trafu jest również to, jakie są nasze wrodzone zdolności, talenty, predyspozycje i cechy fizyczne. Poza tą wyjściową loterią życia pozostaje również traf związany z tym, co przydarza nam się, gdy tworzą się nasze charaktery, oraz z tym, w jaki sposób wpływa na nas zazwyczaj środowisko”.

ludzi w kontekście społecznym, np. aby zmniejszać szkodliwość działań i chronić społeczeństwo. Tego rodzaju oceny są jednak oparte na efektywności interwencji (np. prewencja przestępstw) i nie mają na celu moralnego ukarania sprawców. Ponadto sceptycyzm wobec wolnej woli może prowadzić do większej empatii wobec osób, które popełniają złe czyny. Skoro ich zachowanie jest wynikiem okoliczności niezależnych od nich, możemy bardziej skupić się na tym, jak można im pomóc i jak można zminimalizować szkodliwe działania w przyszłości, zamiast po prostu potępiać.

Autor *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice* opowiada się za reformą systemu karnego, odrzucając retrybutywizm na rzecz systemu, który koncentruje się na przyszłych korzyściach, takich jak bezpieczeństwo społeczne i zadośćuczynienie, zamiast na idei zasługi i odpłaty za zło. Caruso argumentuje, że jeśli nie posiadamy wolnej woli, nie możemy być odpowiedzialni moralnie za nasze czyny w klasycznym, retrybutywnym sensie. Pisze:

> istnieją dobre pragmatyczne powody, aby odrzucić retrybutywizm, ponieważ ma on ograniczoną skuteczność w promowaniu ważnych celów społecznych, takich jak resocjalizacja i reforma przestępców. Retrybutywne uzasadnienie kar prawnych utrzymuje, że w przypadku braku okoliczności łagodzących sprawcy są moralnie odpowiedzialni za swoje czyny i zasługują na karę proporcjonalną do popełnionego wykroczenia, nawet jeśli nie przynosi to żadnych korzyści dla jednostki lub społeczeństwa w przyszłości[19].

Zadośćuczynienie dla ofiar w modelu Caruso ma zatem pragmatyczny i konsekwencjonalistyczny charakter. Skoro sprawca nie jest moralnie odpowiedzialny w sensie zasługi podstawowej, to zadośćuczynienie nie ma być formą odpłaty czy wynagrodzenia retrybutywnego. Zamiast tego zadośćuczynienie ma objąć naprawę szkód wyrządzonych ofiarom i przywrócenie równowagi w społeczeństwie.

Opartą na sceptycyzmie wobec wolnej woli politykę sprawiedliwości społecznej, która obejmuje zapobieganie krzywdom i ich naprawę, Caruso nazywa modelem zdrowia publicznego–kwarantanny (ang. *public health–quarantine model*). W jej ramach zadośćuczynienie jest częścią szerszej polityki naprawczej, w której ważna jest rehabilitacja i prewencja, a nie kara wymierzona sprawcy jako odpłata. Ofiary powinny otrzymać zadośćuczynienie, aby zminimalizować u nich negatywne skutki przestępstwa, ale nie jest to argument na rzecz tego, że sprawca zasługuje na karę. Caruso popiera podejście oparte na sprawiedliwości naprawczej (ang. *restorative justice*),

[19] Caruso, *Rejecting Retributivism*, 150.

które koncentruje się na przywróceniu relacji społecznych, uznaniu cierpienia ofiar oraz naprawie szkód. W tym modelu sprawca, mimo że nie jest moralnie odpowiedzialny w tradycyjnym sensie, nadal może uczestniczyć w procesie naprawy, np. przez zadośćuczynienie materialne lub zaangażowanie w działania społeczne, co sprzyja oczyszczeniu i reintegracji. „Sprawiedliwość naprawcza – zaznacza Caruso – to podejście, które kładzie nacisk na naprawienie szkód spowodowanych przez przestępcze zachowania poprzez zbliżenie członków społeczności, ofiar i sprawców"[20]. Caruso podkreśla znaczenie empatii zarówno wobec ofiar, jak i sprawców. Zrozumienie bowiem, iż nie mamy pełnej kontroli nad sobą, prowadzi do większego zrozumienia i współczucia wobec ludzi i do unikania przypisywania im pełnej odpowiedzialności za ich czyny. Zadośćuczynienie powinno brać pod uwagę nie tylko potrzeby ofiar, ale również możliwość rehabilitacji sprawcy, który sam mógł działać pod wpływem niezależnych od niego okoliczności.

Derk Pereboom rozwija model twardego inkompatybilizmu (ang. *hard incompatibilism*)[21]. Model ten zakłada, że wolna wola w sensie podstawowej zasługi (ang. *basic desert*) praktycznie nie istnieje, niezależnie od tego, czy wszechświat jest zdeterminowany, czy nie[22]. Brak wolnej woli eliminuje standardowe uzasadnienia kar i pochwał oparte na idei zasługi podstawowej. Podobnie jak Caruso Pereboom nie przypisuje ludziom zasługi ani winy za działanie, gdyż wszystkie nasze decyzje są powodowane przez czynniki znajdujące się poza naszą kontrolą (geny, wychowanie, przypadek, traf).

Pereboom odrzuca pogląd, że wolna wola wymaga alternatywnych możliwości wyboru. Zamiast tego argumentuje za koncepcją źródła działania. Aby być naprawdę odpowiedzialnym moralnie, trzeba być źródłem własnego działania, a nie tylko korzystać z wolnych wyborów narzuconych zewnętrznie – inkompatybilizm źródłowy (ang. *source incompatibilism*). Istotą wolnej woli, w sensie wymaganym do ponoszenia pełnej odpowiedzialności moralnej, jest bycie ostatecznym źródłem własnych działań. Oznacza to, że prawdziwa wolność wymaga, aby podmiot samodzielnie inicjował swoje decyzje i czyny, a nie był jedynie ogniwem w długim łańcuchu przyczynowo-skutkowym determinowanym przez zewnętrzne czynniki. Jeżeli deterministyczne prawa natury i wcześniejsze stany świata w pełni warunkują każdy nasz wybór, to nikt nie może być ostatecznym źródłem swoich działań. Innymi słowy, prawdziwa wolność i deterministyczna przyczynowość się wykluczają. Mamy tutaj do czynienia z rozumowaniem: a) podmiot działa

[20] *Ibidem*, 286.

[21] Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 3.

[22] *Ibidem*, 4.

z własnej wolnej woli tylko wtedy, gdy jest ostatecznym źródłem swojego działania; b) jeśli prawdziwy jest determinizm, to nikt nie jest ostatecznym źródłem swoich działań; c) zatem jeśli determinizm jest prawdziwy, to nikt nie działa z własnej wolnej woli[23]. Istotne nie jest istnienie alternatywnych scenariuszy, ale to, by faktyczna historia przyczynowa działania pochodziła od samego podmiotu. Dopiero czyn niebędący skutkiem czynników zewnętrznych nadaje podmiotowi pełny status sprawcy.

Pereboom pisze:

> Twierdzę, że podstawową odpowiedzialność moralną podmiotu za działanie wynikającą z zasługi można wyjaśnić przede wszystkim tym, że działanie to ma przyczynową historię, w której podmiot jest źródłem swojego działania w określony sposób. Mój pogląd jest zatem inkompatybilizmem źródłowym (*source incompatibilism*) w przeciwieństwie do inkompatybilizmu swobody (*leeway incompatibilism*). Libertarianizm przyczynowania przez podmiot (*agent-causal libertarianism*) jest powszechnie postrzegany jako stanowisko inkompatybilistyczne, w którym podmiot może być źródłem swojego działania w sposób wymagany dla odpowiedzialności moralnej w omawianym sensie, a w rezultacie zwolennicy tego poglądu są zazwyczaj inkompatybilistami źródłowymi. Ale można też być inkompatybilistą źródłowym i poważnie wątpić, czy mamy rodzaj wolnej woli wymagany dla tego rodzaju odpowiedzialności moralnej, a to jest stanowisko, które popieram[24].

W przeciwieństwie do inkompatybilizmu swobody (ang. *leeway incompatibilism*) nie przywiązuje się tu kluczowej wagi do tego, czy podmiot mógł postąpić inaczej. Nawet gdyby istniały alternatywy, deterministyczna historia związków przyczynowo-skutkowych i tak uniemożliwiałaby aktywnemu podmiotowi bycie ich ostatecznym generatorem. Innymi słowy, sama możliwość wyboru nie wystarczy; podmiot musi naprawdę uzasadnić swoje działanie samym sobą, być ich przyczyną samą w sobie. Pereboom twierdzi, że alternatywne działania są w tym przypadku mało istotne; istotne jest to, że rzeczywista przyczyna działania (przyczynowa historia) jest deterministycznie przesądzona przez czynniki będące poza kontrolą podmiotu.

> Stanowisko źródłowe jest takie, że aby podmiot był moralnie odpowiedzialny za działanie, musi być źródłem swojego działania w odpowiedni sposób. […] Źródłowy inkompatybilista twierdzi, że wymaga to, aby

[23] Michael McKenna i D. Justin Coates, „Compatibilism", w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta i Uri Nodelman, 2024, dostęp 5 czerwca 2025, https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/compatibilism/.

[24] Pereboom, *Free Will*, 4.

> rzeczywista historia przyczynowa działania była indeterministyczna. Dokładniej, działanie nie może być przyczynowo zdeterminowane przez czynniki pozostające poza kontrolą podmiotu, takie jak odległa przeszłość wraz z prawami natury[25].

Inkompatybilizm źródłowy wymaga indeterminizmu w historii przyczynowej działania. Dla Perebooma liczy się rzeczywisty autor czynu, a nie tylko subiektywna iluzja wyboru między alternatywami.

Pereboom utrzymuje, że etyka i poczucie sensu życia mogą przetrwać bez osobistej odpowiedzialności, a rezygnacja z idei odpowiedzialności moralnej daje szansę na bardziej sprawiedliwy i humanitarny system wymierzania sankcji. Podkreśla, że perspektywa życia bez wolnej woli jest kompatybilna z racjonalnym planowaniem, wartościową moralnością i bogatym poczuciem sensu życia.

> Jestem zwolennikiem – pisze – optymistycznego poglądu, że wyobrażenie sobie życia bez tego rodzaju wolnej woli nie byłoby katastrofalne dla naszych koncepcji sprawczości, moralności i sensu życia, a pod pewnymi względami mogłoby być nawet korzystne. W szczególności koncepcja ta jest całkowicie zgodna z racjonalnym rozumowaniem, z praktycznie wykonalnymi pojęciami moralności i odpowiedzialności moralnej, z funkcjonującym systemem postępowania w przypadku zachowań przestępczych oraz z poczuciem sensu w życiu[26].

W innym miejscu książki *Free Will, Agency, and Meaning in Life* czytamy:

> Myślę, że Spinoza miał rację, twierdząc, że sceptycyzm wobec wolnej woli może sprzyjać pewnego rodzaju spokojowi ducha, który byłby dla nas znaczącą korzyścią. Jednak to, czy życie w zgodzie z perspektywą sceptyczną byłoby dla nas ogólnie lepsze, jest kwestią empiryczną, której filozoficzna metoda nie jest w stanie rozstrzygnąć. Niemniej jednak jestem optymistą i uważam, że biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, taki rodzaj życia byłby dla nas lepszy[27].

Streszczając, dominująca zachodnia intuicja zakłada istnienie autonomicznego sprawcy jako podmiotu moralności. Jeśli ten warunek jest spełniony, możliwe jest przypisanie mu wolnego wyboru i odpowiedzialności za czyny. Problem wolnej woli, jaki zna filozofia europejska, to w gruncie rzeczy pytanie: Jak autonomiczny podmiot może istnieć w zdeterminowanym świecie? Myśl buddyjska stawia inne pytanie, kwestionując samą ideę

[25] *Ibidem*, 28.

[26] *Ibidem*, 4.

[27] *Ibidem*, 176.

niezależnego „ja", a równocześnie nie rezygnuje z etyki i pojęcia konsekwencji działań.

Myśl zachodnia generalnie zakłada istnienie pewnego „rdzenia" osobowego, podmiotu, który dokonuje wyborów. Nawet Hume, który porównał jaźń do wiązki percepcji, co zdaje się zbliżać do buddyjskiej idei strumienia świadomości, przyjmował istnienie ciągłości psychologicznej i podkreślał naturalne poczucie sprawstwa. W konsekwencji odpowiedzialność moralna na Zachodzie tradycyjnie opiera się na założeniu, że istnieje ktoś, kto mógłby działać inaczej, a zatem zasługuje na pochwałę lub naganę. Ta koncepcja przenika systemy prawne i etyczne: od idei grzechu i Sądu Bożego w religiach Abrahamowych, po świeckie instytucje prawa karnego, gdzie wina jednostki uzasadnia wymierzenie kary. Pojęcie to jest sprzężone z wiarą w wolną wolę: jeżeli zanegujemy wolność decyzji, to zgodnie z klasycznym poglądem podważymy też podstawy przypisywania winy i kary.

## Buddyjska filozofia a koncepcja wolnej woli

Jednym z najważniejszych pytań buddyzmu jest pytanie o niezależne istnienie jaźni – podmiotu, który działa i podejmuje decyzje. Kwestia ta jest ściśle związana z problemem wolnej woli. Fundamentem odróżniającym buddyjską wizję wolności od wielu zachodnich ujęć jest doktryna *anātman* (*anattā*), brak stałego, niezależnego „ja". Buddyzm neguje istnienie niezmiennej duszy czy *ego* stanowiącego istotę człowieka. Zamiast tego naucza, że to, co potocznie nazywamy osobą czy „ja", jest w rzeczywistości złożonym strumieniem pięciu agregatów (skandh): formy cielesnej, uczuć, percepcji, formacji mentalnych i świadomości. Te elementy nieustannie się zmieniają i nie ma w nich żadnego trwałego rdzenia. Klasyczne teksty (*Milinda-panha – Pytania króla Milindy*) posługują się metaforą wozu lub płomienia przekazywanego z jednej lampy na drugą, by pokazać, że osobowa tożsamość jest jedynie zjawiskową ciągłością, a nie substancjalnym bytem. W *Pytaniach króla Milindy* pojawia się taki dialog:

> „Mówisz, że nazywasz się Nàgasena; a więc czym jest ten Nàgasena? Czy to włosy?" „Nie twierdzę tego, wielki królu". „Czy zatem są to paznokcie, zęby, skóra lub inne części ciała?" „Z pewnością nie". „A może jest to ciało, uczucia, postrzeganie, formacje lub świadomość? Czy jest to połączenie wszystkich tych elementów? A może to coś poza nimi jest Nàgasena?" Nàgasena nadal odpowiadał: „To nie jest żadna z tych rzeczy". „W takim razie, bez względu na to, jak będę pytał, nie mogę odkryć

> Nàgaseny. Nàgasena jest pustym dźwiękiem. Kogo widzimy przed sobą? To jest fałsz, który wypowiedziałeś, czcigodny"[28].

Wiara w trwałe „ja" jest iluzją rodzącą przywiązanie i cierpienie; ostatecznym celem praktyki jest wykorzenienie tej iluzji. Choć nie ma w człowieku żadnego niezmiennego „atomu jaźni", to doświadczenie bycia osobą nie jest całkowicie negowane, a jedynie analizowane jako fenomen względny. Analizy buddyjskie oferują sposób postrzegania jaźni jako ani istniejącej, ani nieistniejącej, jest ona bowiem jedynie konstruktem. Stanowi więc niewłaściwy przedmiot rozważań egzystencjalnych czy metafizycznych. Jaźń zarówno istnieje, jak i nie istnieje, jawi się jako realna konwencjonalnie, narracyjnie; jednak na głębszym, ostatecznym poziomie nie istnieje[29]. Budda odrzucał eternalizm i anihilacjonizm, proponując w zamian drogę środka.

W buddyzmie odróżnia się poziom prawdy ostatecznej, w którym wszystko jest pozbawione esencji i puste, od poziomu konwencjonalnego, na którym możemy sensownie mówić o osobach, intencjach i skutkach czynów. To ujęcie dwóch prawd pozwala buddyjskim myślicielom twierdzić, że funkcjonalny podmiot istnieje na użytek etyki i praktyki, choć nie ma ontologicznego statusu niezależnej substancji. Osoba jest użyteczną konstrukcją, pewnym kontinuum procesów psychofizycznych, ale nie posiada niezależnej, nieuwarunkowanej, stałej duszy. Jay Garfield podkreśla za Dennettem, że jesteśmy „centrami narracyjnymi"; nasz byt jako osób ma charakter konstrukcji społecznej[30]. Pisze:

> Dla Madhjamaki jaźń powstaje poprzez przypisanie sobie skupisk, poprzez uznanie ciała, myśli, wartości, skłonności i intencji za swoje. Z kolei te fizyczne i poznawcze procesy powstają w odniesieniu do tej przypisującej sobie jaźni. To przywłaszczanie sobie i opowiadanie o życiu nie jest sprawą indywidualną. Opowiadamy o sobie nawzajem i konstruujemy się nawzajem w hermeneutycznym zbiorowym akcie życia społecznego [...]. Nikt z nas nie jest bez winy w swoim tworzeniu, ale nikt z nas nie jest w nim *autonomiczny*. Nasze tożsamości są negocjowane, płynne i złożone, ponieważ naznaczone są trzema uniwersalnymi cechami: nietrwałością, współzależnością i brakiem jaźni.

[28] Bhikkhu Pesala, red., *The Debate of King Milinda: An Abridgement of the Milinda Pañha* (Penang Malaysi: Inward Path, 2001), 32–33.

[29] Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 121.

[30] Jay Garfield, „Just another word for 'nothing left to lose'. Freedom, agency, and ethics for Mādhyamikas", w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York, Routledge 2016), 53.

> To kontekstualna interpretacyjna asymilacja – a nie autonomiczna, substancjalna jaźń – determinuje metafizyczne i moralne pytania dotyczące sprawczości i odpowiedzialności w Madhjamace[31].

Wydaje się, że buddyzm musi się zmierzyć z paradoksem: kto miałby być wolny, skoro nie istnieje żaden odrębny „ktoś"? Jeśli zaś nie ma żadnej jaźni, centrum podejmującego decyzje, to czy w ogóle sensowne jest mówić o dokonywaniu wolnych wyborów, pracy nad sobą czy kultywowaniu cnót? Jak już podkreślałem, na poziomie prawdy ostatecznej nie ma odrębnego „ja", ale na poziomie prawdy relatywnej można mówić o „osobie" jako funkcjonalnej całości. *Anatman* nie oznacza, że ludzie nie istnieją jako jednostki, lecz że nie są tym, za co się uważają, nie mają stałego *ego*. Procesualna koncepcja jaźni zakłada, że decyzje i czyny wyłaniają się z dynamicznego układu składowych psychofizycznych, w którym żaden element nie jest „suwerennym panem", lecz całość może mieć właściwości systemowe, jak świadomość refleksyjna czy zdolność do samokontroli. W nauczaniu Therawady nie uznaje się istnienia trwałej jaźni ponad wszystkimi uwarunkowaniami i wolnej od tych uwarunkowań woli, ale przyznaje się, że osoba, jako skupisko uwarunkowanych procesów, może mieć sprawczość i odpowiedzialność[32]. Z perspektywy buddyjskiej, pytając o wolną wolę, nie pytamy: „Czy mamy nieuwarunkowaną duszę, która jest źródłem wolnej woli?", ale: „Jak zachodzi proces podejmowania decyzji w strumieniu zjawisk i czy może on być pod kontrolą umysłu?".

Drugą fundamentalną cechą buddyjskiej wizji świata jest uniwersalny związek przyczyn i skutków. Buddyzm głosi zasadę współzależnego powstawania (sanskryt *pratītya-samutpada*, pali *paticcasamuppāda*). Wszystko jest uwarukowane; istnieje tylko w sieci współzależności, nie ma niezależnego istnienia. Nic nie dzieje się przypadkowo ani z kaprysu stwórcy, każde zjawisko ma swoje przyczyny i warunki. Dotyczy to także naszego życia psychicznego, naszych myśli, emocji i decyzji, które wynikają z uprzednich uwarunkowań, zarówno fizycznych, mentalnych, społecznych, jak i karmicznych. W przeciwieństwie do zachodniej tradycji libertariańskiej, gdzie wyobrażano sobie wolną wolę jako niezależną od przyczyn, np. jako duszę działającą poza prawami natury, buddyzm nie zostawia miejsca na spontaniczną, wolną od wpływów aktywność umysłu i całkowitą swobodę podejmowania decyzji. Jego klasyczna nauka głosi, że nic nie ma własnej stałej natury, wszystko jest współzależnym procesem – dotyczy to również naszych wyborów.

[31] *Ibidem*, 53–54.

[32] Peter Harvey, „Psychological versus metaphysical agents A Theravāda Buddhist view of free will and moral responsibility", w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 158–169.

## Buddyjski kompatybilizm

Wśród filozofów zachodnich pojawiają się skrajne interpretacje buddyzmu: z jednej strony mamy tezę, że buddyzm to twardy determinizm, wykluczający wolną wolę, z drugiej zaś stanowisko, że buddyzm jest w gruncie rzeczy kompatybilistyczny, a nawet zawiera elementy libertarianizmu. Tradycyjne nauki buddyjskie są sprzeczne z libertariańską koncepcją wolnej woli. Bliżej im do pewnej odmiany kompatybilizmu lub wręcz do praktycznego sceptycyzmu wobec wolności woli i podejmowania decyzji.

Budda unikał fatalizmu; stanowczo odrzucał pogląd, jakoby wszystko, co czynimy, było z góry zdeterminowane przez los czy wcześniejsze przeznaczenie. W *Anguttara Nikāya* znajduje się krytyka tzw. Niyatavādy – fatalistycznej doktryny głoszącej, że cała dola człowieka jest z góry ustalona boskim zrządzeniem lub wcześniejszą karmą. Budda określał takie przekonanie jako błędne i szkodliwe, prowadzące do zaniechania wysiłku; gdyby wszystko było przesądzone, daremne byłoby podejmowanie starań, przestrzeganie dyscypliny czy unikanie złych uczynków. Głosił zatem koncepcję środkowej drogi, w której przyczynowość nie wyklucza aktywnej roli jednostki. W *Anguttara Nikāya VI.63* pada zdanie: *Cetanā 'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi* – „To wola, mnisi, jest tym, co nazywam karmą. Ponieważ mając wolę, człowiek działa ciałem, mową lub umysłem"[33]. To znaczy, że moralną wartość czynu determinuje właśnie intencjonalny akt woli. Nasze świadome intencje są również ogniwem w łańcuchu przyczynowym, ale ogniwem szczególnym, bo od nas zależnym. Budda krytykuje nauczycieli głoszących fatalizm – jako tkwiących w błędzie i demoralizujących.

Budda ganił postawę skrajnego determinizmu praktycznego, określaną *akiriyavāda*, tj. doktryną „bezczynności" (ang. *doctrine of non-doing*, *the inefficacy of action*), wedle której nasze działania nie przynoszą żadnych owoców. Odrzucał także przekonanie, że kosmos jest kontrolowany przez zasadę zwaną *niyati*, czyli przeznaczenie, los, a ludzie są całkowicie bezsilni, bo wszystko jest z góry ustalone[34]. Nauczał o prawie przyczyny i skutku karmicznego w taki sposób, by zachęcić do odpowiedzialnego życia. Cierpienie i szczęście istot mają przyczyny, na które możemy wpływać poprzez własne decyzje moralne.

[33] Bhikkhu Bodhi, tłum., *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya* (Somerville: Wisdom Publications, 2012), format: EPUB.

[34] Bhikkhu Bodhi, tłum., *The Discourse on the Fruits of Recluseship: The Samannaphala Sutta and Its Commentaries* (Onalaska, WA: Pariyatti Publishing, 2022), format: EPUB.

> Ważne jest, aby rozpoznać, że nauki Buddy dotyczące współzależnego powstawania składają się z dwóch części. Pierwsza część mówi: to są przyczynowe warunki cierpienia. Wiele z tych warunków wiąże się z głęboko zakorzenionymi nawykami, które rządzą życiem większości zwykłych dorosłych ludzi (niewiedza, formacje, pragnienie, lgnięcie itp.). Ale druga część mówi, że możesz wykorzystać wiedzę o tych warunkach jako część programu treningowego, aby tak zmienić swoje nawyki, by zmniejszyć i ostatecznie wyeliminować cierpienie. To jest sedno praktycznych nauk Buddy: wiedza o ludzkiej naturze, która jest wykorzystywana w praktyce[35].

Buddyzm kładzie przede wszystkim nacisk na praktyczną zdolność zmiany podmiotu: każdy może i powinien podejmować wysiłek, by doskonalić swój charakter i zbliżać się do wyzwolenia. Jest to pragmatyczny kompatybilizm. Nawet jeśli wszystkie zjawiska podlegają prawom przyczynowym, to w obrębie tych praw istnieje możliwość świadomego kierowania swoim życiem, co jest wystarczające, by mówić o wolności w sensie odpowiedzialności za siebie. Człowiek nie kontroluje wszystkich warunków życia, ale poprzez uważność i zrozumienie może kształtować własne motywacje. W ten sposób buddyzm łączy uznanie powszechnego determinizmu przyczynowego z wiarą w możliwość wewnętrznej przemiany.

> Cała nauka Buddy opiera się na współzależnym powstawaniu. Współzależne powstawanie wydaje się deterministyczne, ale kanoniczne kontrprzykłady determinizmu i fizykalizmu sugerują coś innego. Możliwe, że Budda był po prostu „kompatybilistą" [...] w odniesieniu do tych sprzecznych napięć: mógł po prostu utrzymywać domyślnie sprzeczne przekonania. (Oczywiście przekonanie, że osiągnął stan wszechwiedzy, zdecydowanie przemawia przeciwko tej drugiej opcji). Podczas gdy twardzi i miękcy deterministi zgadzają się z karmavādins, że działania mają skutki, twardy determinizm sugeruje, że ponieważ nie ma alternatyw, działania są nieuniknione. Jednak wiara w nieuchronność grozi paraliżem woli, a ponieważ Budda uważał, że przekonanie grożące paraliżem woli powinno być odrzucone, odrzuciłby twardy determinizm[36].

Mark Siderits wprowadza w odniesieniu do buddyzmu termin „paleokompatybilizm", odnoszący się do buddyjskiej wersji zgodności wolnej

[35] Christopher W. Gowans, „Why the Buddha did not discuss 'the problem of free will and determinism", w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 15.

[36] Riccardo Repetti, „Earlier Buddhist Theories of Free Will: Compatibilism", *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 305–306, https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/12/21/buddhist-theories-of-free-will-compatiblism-2/.

woli z przyczynowością, obecnej jeszcze przed nowoczesnymi debatami filozoficznymi. Paleokompatybilizm stanowi interpretację buddyzmu, w której wolność działania jest możliwa pomimo odrzucenia trwałego „ja" i akceptacji przyczynowego determinizmu, karmy, współzależnego powstawania. Analogicznie do klasycznego kompatybilizmu podmiotowa kontrola polega na zgodności między wolą a działaniem, nie na ich niezdeterminowaniu. Według paleokompatybilisty determinizm i wolna wola są „realne" na różnych dyskursywnych poziomach, więc pytanie o ich zgodność jest frazeologicznie niepoprawne. Odpowiednie sformułowanie determinizmu może być prawdziwe na głębszym, ostatecznym poziomie, a twierdzenie, że osoby są moralnie odpowiedzialne za niektóre ze swoich działań, jest prawdziwe w sensie konwencjonalnym.

## Buddyjski sceptycyzm wobec wolnej woli

Charles Goodman, znawca etyki buddyjskiej, argumentuje stanowczo, że buddyzm akceptuje twardy determinizm i inkompatybilizm, co w praktyce oznacza odrzucenie zarówno idei wolnej woli, jak i tradycyjnej odpowiedzialności moralnej. W książce *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, idąc za koncepcją Perebooma, twierdzi, że buddyjskie podejście do wolnej woli jest niekompatybilne z determinizmem oraz indeterminizmem. Pisze:

> Twardy determinizm sam w sobie nie jest pojęciem buddyjskim i nie ma odpowiednika w sanskrycie. Jednak [...] buddyści akceptują twierdzenia, które możemy zidentyfikować jako uniwersalną przyczynowość i formy determinizmu oparte na zasadzie przewidywalności (*predictability-in-principle forms of determinism*). Wyraźnie odrzucają oni koncepcję sprawczości podmiotu (*agent causation*), która odgrywa kluczową rolę w libertariańskich poglądach na temat wolnej woli. Buddyści są w szczególności twardymi deterministami, a nie kompatybilistami, ponieważ twierdzą, że gniew i uraza nigdy nie są uzasadnione i że te negatywne emocje można podważyć poprzez refleksję nad bezosobowymi procesami przyczynowymi, które leżą u podstaw szkodliwych działań innych ludzi[37].

Goodman dowodzi, że skoro w buddyzmie nie ma niezmiennego „ja", to nie może być mowy o żadnym autonomicznym sprawcy, postrzeganym jak w filozofii zachodniej. Argumenty te można streścić następująco:

[37] Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 188.

uniwersalny determinizm, prawo karmy i współzależne powstawanie sprawiają, że „każdy skutek ma swoją przyczynę, nic nie dzieje się przypadkiem"; *anatman* brak duszy/podmiotu oznacza, że nie istnieje żaden niezależny autor czynu; wolna wola wymaga jaźni, bez założenia istnienia autonomii podmiotu nie sposób mówić o wolnym, samorzutnym działaniu. Jeśli nie ma wolnej woli, to nikt w sensie absolutnym nie zasługuje na karę ani na nagrodę, co znajduje odzwierciedlenie w buddyjskiej etyce współczucia. Nie ma tutaj wiecznej winy, brak wiecznego piekła i potępienia grzeszników; zamiast tego jest nacisk na zrozumienie, a nie na odpłatę za winy. Podobnie jak w myśli Caruso i Perebooma – odrzucona zostaje idea zasługi podstawowej.

Goodman wskazuje, że w praktyce buddyzm zachęca do wybaczania i empatii zamiast do potępiania i karania, co jest spójne z koncepcją, że nikt nie jest ostatecznie winny w sensie metafizycznym. Prawo karmy interpretuje zatem nie jako moralny sąd nad duszą, lecz naturalne prawo przyczynowe – złe czyny przynoszą cierpienie sprawcy nie dlatego, że zasługuje on na karę, ale dlatego, że negatywne działania z natury prowadzą do negatywnych skutków (podobnie jak np. brak higieny prowadzi do choroby, a nie jest karą za grzech brudu). Autor *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* podkreśla:

> 1. Gniew wobec podmiotu X jest poznawczo odpowiedni tylko wtedy, gdy X jest niezależnym, autonomicznym inicjatorem swoich działań. 2. To, że podmiot X jest niezależnym, autonomicznym inicjatorem swoich działań, jest nie do pogodzenia z tym, że jego sprawczość jest ukonstytuowana przez bezosobowe procesy przyczynowe. 3. Działanie każdej czującej istoty jest ukonstytuowane przez bezosobowe procesy przyczynowe. 4. Dlatego gniew wobec czujących istot nigdy nie jest poznawczo właściwy[38].

Goodman zauważa, że idee mahājany, np. wszechogarniające współczucie bodhisattwy, podkreślają szkodliwość gniewu i eliminują pojęcie osobowej zemsty czy odpłaty, co wskazuje na deterministyczny i konsekwencjalistyczny charakter etyki buddyjskiej.

Buddyzm kładzie nacisk na aspekt korekcyjny i edukacyjny odpowiedzialności. Celem nie jest ukaranie winnego w imię abstrakcyjnej sprawiedliwości, lecz naprawa sytuacji i redukcja cierpienia wszystkich zaangażowanych. Wynika to z nadrzędnej wartości, jaką jest współczucie (*karuṇā*).

[38] Charles Goodman, „Uses of the illusion of agency: why some Buddhists should believe in free will", w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 35–36.

Jak zauważa Caruso, buddyjska perspektywa etyczna zachęca do życia bez założeń o fundamentalnej, zasłużonej odpowiedzialności moralnej, co jednak nie oznacza życia bez moralności: jeśli ktoś dopuścił się zła, reakcja powinna skupiać się na uzdrowieniu sytuacji, udzieleniu pomocy ofiarom, przemianie sprawcy, a nie na odpłacie. Caruso pisze:

> sceptyczna perspektywa [wobec wolnej woli] jest nie tylko jedyną, którą buddysta może przyjąć, ale perspektywą, którą powinien przyjąć, jeśli chce poważnie traktować buddyjską etykę. [...] buddyzm najlepiej pojmować nie tylko jako wyraz pewnego rodzaju sceptycyzmu wobec wolnej woli, ale etyka buddyjska może stanowić pomocny przewodnik po życiu bez podstawowej odpowiedzialności moralnej i wolnej woli[39].

Buddyzm najbliższy jest modelowi restoratywno-rehabilitacyjnemu. Idea zasłużonej odpłaty, typowa dla retrybucjonizmu w klasycznym prawie karnym czy w etyce kantowskiej, zostaje tu zastąpiona ideą naprawy szkody i przemiany sprawcy. Kara jest usprawiedliwiona o tyle, o ile służy zmniejszeniu przyszłego cierpienia. Jak już wspominałem, Caruso i Pereboom, odrzucając istnienie wolnej woli w sensie zasługi podstawowej, proponują system wymiaru sprawiedliwości oparty na detencji prewencyjnej i rehabilitacji, bez odwoływania się do pojęcia winy moralnej. Idee te wydają się zbieżne z buddyzmem, w którym od wieków praktykowano podejście nastawione na resocjalizację i współczucie nawet wobec złoczyńców. Caruso proponuje, „aby buddysta przyjął najbardziej konsekwentne stanowisko, które jest podobne do mojej nieodwetowej i niekarnej alternatywy: modelu zdrowia publicznego–kwarantanny (*public health–quarantine model*)"[40].

Buddyjska koncepcja odpowiedzialności moralnej opiera się na indywidualnej karmie za działania intencjonalne, ale nie utożsamia odpowiedzialności z wymierzaniem kar w duchu odwetu. Kto czyni źle, ten doświadczy cierpienia, ale nie dlatego, że jakaś instancja go potępia, lecz dlatego, że zły czyn z natury rodzi złe skutki wewnętrzne i zewnętrzne. Społeczność czy władza mają prawo reagować na niemoralne czyny, ale powinny to czynić, kierując się mądrością i współczuciem, nie gniewem. Winny w ujęciu *Dharmy* to raczej ktoś potrzebujący pomocy, a nie wróg do ukarania. Tym samym odpowiedzialność ma wymiar przede wszystkim edukacyjny i transformacyjny. W etyce buddyjskiej ważniejsze od pytania: „Czy sprawca zasłużył na karę?" jest pytanie: „Jak zapobiec dalszemu cierpieniu i pomóc wszystkim stronom osiągnąć zrozumienie?".

[39] Gregg D. Carus, „Buddhism, Free Will, and Punishment: Taking Buddhist Ethics Seriously", *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 492.

[40] *Ibidem*, 489–490.

W pismach mahājany podkreśla się ideał władcy-bodhisattwy, który rządzi z miłością do poddanych jak do własnych dzieci. *Bodhisattvabhūmi*, traktat opisujący ścieżkę bodhisattwy, zaleca, by król będący wyznawcą *Dharmy* traktował przestępców jak chore osoby wymagające leczenia, a nie jak wrogów zasługujących na gniew. Nawet użycie środków przymusu czy kary ma być według tego tekstu podyktowane troską o dobro ogółu i naprawę winowajcy, a nie żądzą zemsty. Podobnie indyjscy nauczyciele, np. Śantidewa czy Nagarjuna, głosili, że karanie powinno odbywać się ze współczuciem. Nagarjuna w swoim słynnym tekście *Ratnāvalī* (*Precious Garland*) radzi królowi: „Podobnie gdybyś miał zamiar sprawić, by nieposłuszne dzieci zachowywały się właściwie, powinieneś je karać, kierując się współczuciem, a nie gniewem lub chęcią uzyskania korzyści materialnych"[41]. Tego rodzaju wskazania pokazują, że moralna odpowiedzialność w ujęciu buddyjskim nie polega na potępianiu sprawcy jako złego człowieka, lecz na zrozumieniu przyczyn jego czynu i podjęciu działań, by skorygować sytuację, wyciągnąć naukę, przemienić charakter, ochronić innych przed złem.

## Praktyczny wymiar buddyzmu

W tekstach buddyjskich, choć brakuje terminu jednoznacznie odpowiadającego pojęciu „wolna wola" we współczesnym filozoficznym sensie, bardzo często jest mowa o wysiłku, wyborze drogi i intencji. Cała Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, wiodąca do ustania cierpienia, opiera się na założeniu, że praktykujący może świadomie kierować swoim postępowaniem i unikać złych uczynków, rozwijać cnoty, panować nad umysłem. Nauki Buddy są nastawione radykalnie praktycznie i niechętne spekulacjom filozoficznym[42]. Te postulaty nie miałyby sensu, gdyby człowiek był całkowicie pozbawiony sprawczości.

Jeżeli nie ma niezależnego „ja", a każda decyzja wynika z warunków, to kto i w jakim sensie jest wolny? Filozofowie tacy jak Owen Flanagan i Jay Garfield[43] zauważają, że klasyczny zachodni problem wolnej woli, czyli zagadnienie, jak pogodzić ludzką wolność z boską wszechwiedzą lub z naukowym determinizmem, w buddyzmie pojawia się w odmiennej formie lub nie pojawia się wcale, głównie dlatego, że buddyzm nie potrzebuje teodycei ani samoistnego podmiotu sprawczego. Flanagan twierdzi:

[41] Sara McClintock i John Dunne, *Nagarjuna's Precious Garland: Ratnavall* (New York: Wisdom Publications, 2024), 62.

[42] Gowans, „Why the Buddha", 11–21.

[43] Garfield, „Just another word", 45–58.

> „pragnienie «wolności woli» w najwyższym metafizycznym sensie" – nie jest potrzebą buddyzmu. Nie ma stworzenia *ex nihilo*. I nie ma wszechmocnego, wszechkochającego, wszechdobrego Boga; nie ma też wiecznej nagrody ani kary. Kwestia tego, jakie muszą być osoby, aby Bóg nie był kapryśny i zły, nie jest kwestią wewnętrzną buddyzmu. Istnieje oczywiście seria odrodzeń, które strzegą jakości moralnej, ale w buddyzmie wartość odrodzenia, jak również ostateczne uwolnienie od cierpienia, jest kwestią działania bezosobowych praw przyczynowych. Wreszcie, nie ma psychologicznych dowodów, że coś takiego jak „pragnienie «wolności woli» w najwyższym metafizycznym sensie" jest normalnym lub naturalnym ludzkim pragnieniem bez pewnych teologicznych lub filozoficznych ram. [...] nie ma systematycznej refleksji nad problemem wolnej woli, ponieważ buddyści nigdy nie mieli wewnętrznych problemów filozoficzno-teologicznych, które wywołałyby u nas takie teoretyzowanie. [...] Wolna wola jest jednak czymś, na temat czego tradycje buddyjskie nie mają zdania lub, co jest równie prawdopodobne, czymś, co – jeśli znajdziemy sposoby mówienia o niej w ramach tradycyjnego buddyzmu – będzie wydawać się dziwne, niezręczne, nieodpowiednie, być może niespójne lub pozbawione znaczenia, być może, na granicy, po prostu pustą ideą[44].

Istnieje wewnętrzne napięcie w myśli buddyjskiej, które można nazwać paradoksem podmiotowości: Jeśli nie ma trwałego „ja", to jak ująć fakt, że ktoś doświadcza skutków swoich czynów i podejmuje duchowy wysiłek? Jeśli sprawca złego czynu i cierpiący potem „grzesznik" to nie ta sama wieczna dusza, to dlaczego mamy mówić, że ponosi on odpowiedzialność? Klasyczni myśliciele buddyjscy zdawali sobie sprawę z tego dylematu. W przywołanych wcześniej rozmowach króla Milindy, *Milindapanha*, mnich Nagasena tłumaczy greckiemu władcy Menanderowi, że osoba jest jak zaprzęg: składa się z wielu części i zmienia się w czasie. Menander pyta, kto w takim razie otrzymuje karmiczną nagrodę lub karę za uczynki, skoro nie istnieje żadna niezmienna dusza. Nagasena odpowiada w przewrotny sposób: „ani ta sama, ani inna" istota doświadcza skutków, istnieje ciągłość procesu, strumienia świadomości i karmy, choć brak jest stałego rdzenia. To znaczy, że przyszła osoba jest kontynuacją obecnej, mimo braku identyczności.

Ten paradoksalny wniosek można ująć tak: odpowiedzialność istnieje w obrębie ciągłości procesu, nie wymaga niezmiennej substancji.

[44] Owen Flanagan, „Negative dialectics in comparative philosophy. The case of Buddhist free will quietism", w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 63.

Wprawdzie z perspektywy absolutnej nikogo nie można ostatecznie obdarzyć winą, nie ma ostatecznej, podstawowej zasługi, bo nie ma nieśmiertelnej duszy, którą należy karać po wieki, jednak z perspektywy praktycznej to właśnie „ja" jako ciągły proces poniosę konsekwencje swoich czynów, nawet jeśli ulegam ciągłym przeobrażeniom.

> Ponieważ karma jest kluczowa dla etyki buddyjskiej i doktryny nagrody i kary, etyka buddyjska wymaga wolnej woli. Jednak wiele osób, które nie zgadzają się co do etyki buddyjskiej, zgadza się, że konsekwencja karmiczna nie jest nagrodą ani karą, ale konsekwencją czysto przyczynową. […]. Sprawiedliwość nie ma zastosowania do kuli bilardowej poruszającej się po uderzeniu przez białą bilę. Zatem *karma* nie może motywować wolnej woli[45].

Buddyzm ujmuje odpowiedzialność w kategoriach naturalnych konsekwencji, nie zaś wymierzonej kary. Kiedy czyn zostaje dokonany, uruchamia się ciąg przyczynowy, który prędzej czy później przyniesie przyjemne lub przykre owoce dla sprawcy – lub raczej dla przyszłej kontynuacji procesu, który nazywamy sprawcą. W odróżnieniu od teistycznych koncepcji Sądu Ostatecznego nie ma tutaj nadprzyrodzonego sędziego ani aktu wymierzania kary, kara lub nagroda wydarzają się poprzez prawo karmy. Mówi się zatem o odpowiedzialności transpersonalnej lub międzyżyciowej; skutki etyczne mogą dojrzewać nawet w kolejnym wcieleniu.

Praktykująca buddyzm osoba uzyskuje wgląd w swoje uwikłanie we współzależne związki przyczynowości społecznej i przyrodniczej, zdaje sobie sprawę ze swojego uwięzienia w narzuconej z zewnątrz i utkanej przez siebie konceptualizacji. Dzięki temu może rozróżnić swoje zdrowe i niezdrowe działania, zauważyć i wznieść się ponad własne automatyzmy, które pogrążają ją w samsarze. Garfield pisze:

> Droga do wyzwolenia dla jaźni, która jest jedynie koncepcyjną atrybucją, jest drogą do autorstwa narracji, w której lepsza jaźń jest bohaterem, jaźnią której działania są uwarunkowane współczuciem, współodczuwaniem radości, hojnością i pewnością siebie, przez otwartość, a nie reakcję. Jaźń, którą wyobrażam sobie na wyższych etapach ścieżki, jest wolna w sposób, w jaki jaźń, którą teraz konstruuję, nie jest. Większość jej działań jest działaniami, do których autorstwa się przyznaję, a warunki tych działań są moralnie uzdrawiające i nie przynoszą odwrotnych do zamierzonych skutków[46].

[45] Garfield, „Just another word", 51.

[46] *Ibidem*, 55.

Świadoma, czująca istota jest niejako zobowiązana wobec własnych czynów na przestrzeni kolejnych żywotów: dobre prowadzą do pomyślnych okoliczności, złe sprowadzają cierpienie. Jest to pewien rodzaj rozszerzonej sprawiedliwości retrybutywnej, ale bez personalistycznego ujęcia; to nie Bóg ani społeczeństwo wymierza sprawiedliwość, lecz naturalny bieg rzeczy, swego rodzaju prawo natury. Co istotne, buddyzm nie twierdzi bynajmniej, że wszystko, co spotyka istotę, jest od razu adekwatnym odpłaceniem za jej czyny; wręcz przestrzega przed takim uproszczonym rozumieniem karmy. Podkreśla raczej, że negatywne stany umysłu i czyny prowadzą do powstania tendencji do negatywnych rezultatów, a pozytywne – do pozytywnych; w złożonym układzie przyczyn skutki te mogą się jednak pojawić dopiero w sprzyjających warunkach.

## Buddyjska wolność umysłu

Współczesny filozof i praktykujący buddysta Rick Repetti zdecydowanie odrzuca interpretacje buddyzmu jako twardego determinizmu i sceptycyzmu wobec wolnej woli. Według Repettiego buddyzm uznaje wolną wolę w sensie funkcjonalnym. Tak samo jak wspomniany już wcześniej Siderits, Repetti uznaje, że w kwestii wolnej woli buddyzm można scharakteryzować jako paleokompatybilizm[47]. Opisując ludzką wolę, za Dennettem posługuje się terminem „ewitabilizm" (ang. *evitabilism*) i pisze:

> skupiam się na wyartykułowaniu argumentów za teorią wolnej woli, którą uważam za najbardziej spójną z buddyzmem i współczesnymi zachodnimi dyskusjami: miękkim kompatybilizmem, poglądem, że ewitabilizm (*evitabilism*), zdolność do samoregulacji i wolność umysłu (wystarczająca dla odpowiedzialności moralnej) są możliwe niezależnie od tego, czy świat jest deterministyczny czy indeterministyczny, a w przypadku buddyzmu, niezależnie od tego, czy jaźń jest ostatecznie iluzoryczna (to ostatnie stanowi buddyjski wariant „pół-kompatybilizmu" *semi-compatibilism*)[48].

Zdaniem Repettiego Budda zdecydowanie przeciwstawia się jakimkolwiek doktrynom nieuchronności (ang. *inevitabilism*), które podkreślają nieuchronność losu, karmy lub zrządzenia bogów. Choć, oczywiście, Budda nie używa terminu „ewitabilizm", to w pełni akceptuje takie stanowisko[49].

[47] Repetti, „Earlier Buddhist Theories", 278–310.

[48] Rick Repetti, „Agentless agency. The soft compatibilist argument from Buddhist meditation, mind-mastery, evitabilism, and mental freedom", w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge, 2016), 193.

[49] *Ibidem*, 194–196.

Repetti twierdzi, że Budda nie odrzucił pojęcia osoby jako sprawcy. Przeciwnie, w nauczaniu wielokrotnie posługiwał się kategorią podmiotu w sensie empirycznym, mówił np. „kto czyni dobro, temu wzrasta zasługa". To oznacza założenie istnienia działającego „ja" na poziomie konwencjonalnym. Należy powtórzyć: brak jaźni trzeba rozumieć jako stwierdzenie, że żaden ze składników istoty ludzkiej nie jest odrębną, niezależną duszą, nie jest zaprzeczeniem, a suma składników działa jako pewna całość. Współcześnie powiedzielibyśmy, iż umysł to system, który nie ma centralnego homunkulusa, jednak wciąż podejmuje decyzje i reguluje zachowanie. Repetti podkreśla, że buddyzm wypracował bogate pojęcie umysłu dysponującego intencją, zdolnego do samokontroli i modyfikowania swoich reakcji poprzez praktykę medytacyjną. Klucz do zrozumienia buddyjskiej wolności leży w rozróżnieniu poziomów prawdy; ostatecznie nie ma autonomicznego *ego*, ale na poziomie doświadczenia jest aktywność umysłu, która może być mniej lub bardziej wolna, w zależności od stopnia zniewolenia ignorancją i namiętnościami.

Repetti wprowadza pojęcie „wolność mentalna" (ang. *mental freedom*), definiując je jako zdolność umysłu do samoregulacji i powstrzymywania wewnętrznych automatyzmów. W tym ujęciu osoba jest wolna w stopniu, w jakim potrafi świadomie kierować swoimi myślami, emocjami i działaniami, choć sama podlega prawom psychologii, ulega nawykom i wrodzonym schematom (pali *sankhāra*, sanskryt *saṁskāra*), tkwi w sieci przyczynowości. Taka wolność nie oznacza cudownej, niczym nieuwarunkowanej decyzyjności, jak chcieliby zachodni libertarianie, lecz wewnętrzną autonomię. Im bardziej jesteśmy uważni, zdystansowani od zachcianek i lęków, tym bardziej nasze działania wynikają z naszych świadomie przyjętych wartości, a nie z przypadkowych impulsów czy zewnętrznych nacisków.

> Wolność umysłu Buddy – twierdzi Repetti – polega na tym, że ma on tylko te stany umysłu, które chce mieć. Nazywam to „twierdzeniem Buddy o wolności umysłu". Biorąc pod uwagę, że osiągnął nieuwarunkowaną *nirwanę*, Budda jest w stanie być ostatecznie odpowiedzialny za swoje zachowanie, niezależnie od tego, czy świat jest deterministyczny, indeterministyczny, losowy, czy wiąże się ze szczęściem. Budda może zapobiegać powstawaniu wszelkich niepożądanych stanów umysłu, więc nie można nim manipulować. Jego zdolność przewyższa zdolność libertarianina do wybrania inaczej[50].

[50] Riccardo Repetti, „A Defense of Buddhism, Meditation, and Free Will: A Theory of Mental Freedom", *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 544.

Repetti nawiązuje do koncepcji Harry'ego Frankfurta, który przedstawia hierarchiczną teorię pragnień i woli jednostek ludzkich. Według Frankfurta, w psychice człowieka można wyróżnić dwa poziomy pragnień: pierwszego rzędu oraz drugiego rzędu. Pierwsze są naszymi naturalnymi chęciami, impulsami, dążeniami do uzyskiwania określonych stanów rzeczy w świecie, są związane z reakcjami, nawykami. Ich obiektami są doświadczenia. Z kolei pragnienia drugiego rodzaju są refleksyjnie nakierowane na same pragnienia, są swego rodzaju metapragnieniami i polegają na uznawaniu lub braku uznania tych pierwszego rzędu. Można powiedzieć, że pragnienia pierwszorzędowe dotyczą tego, czego chcę, drugorzędowe natomiast tego, co chciałbym chcieć. Między tymi poziomami pragnień może być konflikt. Dla Frankfurta wolność woli polega na tym, że osoba nie tylko „działa tak, jak chce" (ang. *freedom of action*), ale także „chce tego, czego powinna chcieć" (ang. *freedom of the will*), czyli aprobuje własne motywacje w sposób refleksyjny[51].

Repetti interpretuje buddyjskie praktyki medytacyjne jako proces wykształcania metamentalnej aprobaty lub dystansu wobec stanów niższego rzędu, tak jak w modelu Frankfurta.

> Uważność na strumień świadomości jest warunkiem koniecznym dla osiągnięcia wolności umysłu i kontroli nad wolą, ponieważ nie znając dogłębnie swoich fluktuacji umysłowych, nie można uniknąć bycia przez nie popychanym lub ciągniętym. Uważność wyzwala świadomość z pierwszorzędowego strumienia myśli, emocji, wrażeń i woli poprzez ich obserwację, ale jednocześnie generuje metakontrolę nad tymi popychającymi do działania dźwigniami, które w przeciwnym razie quasi-świadomie kierują naszymi działaniami. Uważna obserwacja oswaja stany umysłu pierwszego rzędu, usuwa ich przyczynową władzę i przenosi ją na poziom metapoznawczy. Jest to istota buddyjskiej teorii: umysł widzący generuje wolność umysłu[52].

Wolność wymaga nie tyle zdolności do innego działania, ile zgodności między intencjami, pragnieniami niższego (ang. *volitions*) i wyższego rzędu (ang. *metavolitions*). Według Frankfurta osoba działa z wolnej woli, gdy jej wola niższego rzędu (np. chęć palenia) jest zgodna z wolą wyższego rzędu (np. chęć, by chcieć rzucić palenie). Ta zgodność tworzy strukturę refleksyjnej aprobaty. Podobną strukturę odnajdujemy w buddyjskiej metamentalności, czyli świadomości własnych stanów mentalnych i możliwości ich

[51] Harry G. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy* 68, nr 1 (14 stycznia 1971): 5–20.

[52] Repetti, „Agentless agency", 194.

regulacji. Buddyjska praktyka dotyczy trenowania swego rodzaju metawoli (ang. *metavolition)*, czyli wyższych zamiarów (np. *bodhicitta*). W Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce takie elementy jak *właściwa intencja* czy *właściwy wysiłek* wymagają świadomego dostrajania naszych zamiarów do ścieżki oświecenia: „Dla buddystów – zaznacza Repetti – wolność umysłu wiąże się z relacją między stanami umysłu a stanami «metamentalnymi» (nastawieniem umysłu do stanów umysłu): upraszczając, wolność umysłu ma się wtedy, gdy jest się w stanie kontrolować swoje stany umysłu, a im większa jest wolność umysłu przy podejmowaniu decyzji, tym większa jest wolna wola"[53].

Jak pisze Repetti, zarówno Frankfurt, jak i Budda przywiązują większą wartość do ujmowanej z metapoziomu wolności woli niż do samej wolności działania. Kluczowe jest nie samo posiadanie możliwości alternatywnego działania, lecz zdolność refleksyjnego stosunku do własnych motywacji. Medytacja pozwala obserwować i modyfikować intencje i pragnienia, zanim przekształcą się w czyny, co należy uznać za buddyjską formę realizacji pragnień drugiego rzędu. Praktyka pozwala nie tylko na regulację motywacji, lecz także na ich eliminację, gdy okazują się szkodliwe, co wpisuje się w ścieżkę do nirvāny (nibbaṇy) jako stanu wolności od afektów i pragnienia. Repetti twierdzi: „Medytacja buddyjska pozwala kontrolować stany umysłu, które ograniczają wolność, niezależnie od tego, czy są deterministyczne, czy nie, umożliwiając zarówno wolność umysłu, jak i wolną wolę"[54].

Frankfurt zakłada istnienie podmiotu, który identyfikuje się z własną wolą. Buddyzm zaprzecza istnieniu trwałego „ja". Repetti podkreśla, że identyfikacja z intencjami może zachodzić na poziomie procesualnym, w ramach strumienia świadomości. To stanowisko czyni z buddyzmu funkcjonalny odpowiednik kompatybilizmu, ale bez metafizycznych założeń o osobowym podmiocie. Repetti nie ogranicza się do akceptacji modelu Frankfurta; uważa, że buddyzm idzie dalej – nie tylko ku zgodności woli, ale ku wyzwoleniu od woli. Frankfurt uznaje wolność za identyfikację z własną wolą, podczas gdy buddyzm zmierza do przekroczenia wszelkiej intencjonalności:

> Dla buddystów autonomia ma również znaczenie karmiczne: podmiot moralności, który dokonuje wolnych wyborów, jest architektem swoich przyszłych doświadczeń, zgodnie z prawem karmy, które obejmuje nie tylko wolną wolę, ale wszystkie zachowania wynikające z woli.

[53] Riccardo Repetti, „Meditation and Mental Freedom: A Buddhist Theory of Free Will", *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 166, https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/07/15/meditation-and-mental-freedom/.

[54] *Ibidem*, 167.

> Wyzwolenie jest zaprzestaniem wszystkich egocentrycznych chęci generujących karmę. […] wyzwolone istoty są w pewnym sensie transpersonalne, a zatem wykraczają poza autonomię. Zatem autonomia w stylu Frankfurta stanowi jedynie segment szerszego buddyjskiego kontinuum, rozciągającego się między zniewoleniem a wolnością. Z tej szerszej perspektywy autonomia w stylu Frankfurta ma znaczenie jedynie w odniesieniu do swojej roli w sprzyjaniu lub utrudnianiu wyzwolenia, które wykracza poza autonomię[55].

W buddyzmie Repetti widzi projekt postkompatybilizmu: najpierw zgodność z właściwymi postawami, nastawieniami i dążeniami, potem transcendencja, co idzie dalej nawet od zachodniego libertanianizmu.

Repetti przywołuje postać doświadczonego medytującego – arahanta lub bodhisattwy – jako przykład maksymalnej wolności umysłu. Ten oświecony człowiek osiągnął tak wysoki poziom kontroli nad własnymi procesami psychicznymi, że przestał reagować mechanicznie na bodźce; każda jego akcja jest w pełni świadoma i dobrowolna. W zachodnich teoriach często utożsamia się wolną wolę z możliwością podjęcia innej decyzji w danej sytuacji. Tymczasem idealnie wytrenowany umysł buddyjski posuwa się dalej: potrafi kształtować sam swoje pragnienia i nawyki, zanim w ogóle staną się one impulsem do działania.

To rodzaj wolności, która nie potrzebuje pojęcia metafizycznego „ja". Repetti określa to jako sprawczość bez podmiotu (ang. *agentless agency*) – działania się dokonują, z pożytkiem i mądrością, choć nigdzie nie ma władcy-lalkarza pociągającego za sznurki.

> *Nirwana* jest opisywana jako nieuwarunkowany stan, którego nie *trzeba tworzyć*, by go osiągnąć. Wręcz przeciwnie, jej osiągnięcie jest wynikiem procesu odwarunkowywania (*deconditioning*) własnych stanów mentalnych od wszystkich czynników warunkujących stany mentalne związane z poczuciem jaźni. […] jeśli nieuwarunkowane stany są warunkiem wstępnym ostatecznej odpowiedzialności i wolnej woli, to *nirwana* umożliwia ostateczną odpowiedzialność i wolną wolę. Co więcej, buddyjska ścieżka to właśnie metody zalecane do osiągnięcia *nirwany*, której podstawowym narzędziem jest medytacja. Tak więc buddyjska ścieżka ma wbudowane w siebie metody zwiększania wolnej woli, pomimo paradoksalnej implikacji, że ścieżka ta prowadzi do urzeczywistnienia braku jaźni, a tym samym prawdopodobnie do urzeczywistnienia bezpodmiotowej sprawczości (*agentless agency*)[56].

[55] *Ibidem*, 170.

[56] Repetti, „A Defense of Buddhism", 543.

Powyższe wydaje się zbieżne z zaproponowanym na gruncie terapii akceptacji i zaangażowania[57] modelem dwóch modułów funkcjonowania umysłu: jako kontekstu i jako treści. Treść to wszystko, co się dzieje w „naszych głowach", czyli myśli, obrazy, doznania, emocje itp. Kontekst zaś to przestrzeń, w której się to dzieje. Gdy jesteśmy zanurzeni w treściach umysłu – poddajemy się im, przeżywamy je niejako dosłownie, wierzymy w ich prawdziwość, utożsamiamy się z konceptualizacjami ja, które reifikujemy. Gdy zaś przyjmujemy perspektywę obserwatora działania i zawartości naszego umysłu – wchodzimy w tryb „ja jako kontekstu". Wtedy uzyskujemy dystans do swoich myśli, stajemy niejako ponad myślami, nie jesteśmy w nich zanurzeni i nimi motywowani. Myśli są wówczas tylko obserwowanymi faktami mentalnymi w ramach przestrzeni umysłu; nie opisują rzeczywistości. W tym stanie podmiot staje się bezstronnym, nieoceniającym obserwatorem fenomenów świadomości. Obserwator ten to pozaczasowe transcendentne Ja. Nie jest to istniejący byt, nie ma żadnej substancji. Ja obserwujące nie jest rzeczą, wydaje się nie mieć granic, nie jest przedmiotem obserwacji, a stając się takim przedmiotem, jawi się jako fenomen mentalny, który ulega zwykle reifikacji jako coś, do czego się lgnie lub co się odpycha. To tryb funkcjonowania świadomości, czysta obserwacja, czysta świadomość, która wykracza poza czas i przestrzeń, jest kontekstem każdego przeżycia, doświadczenia, zdarzenia. Ten aspekt ludzkiej świadomości bardzo dobrze zdołał uchwycić Edmund Husserl, opisując proces redukcji transcendentalnej:

> jeśli Ja oddające się światu w naturalny sposób całym swoim doświadczeniem i pogrążające się w nim innymi jeszcze aktami swego życia określimy jako Ja *zainteresowane* światem, to fenomenologicznie zmodyfikowane i utrzymywane nieustannie w tym charakterze nastawienie polega na tym, że prowadzi ono do zaistnienia pewnego rozwarstwienia w obrębie Ja *(Ichspaltung)*, w którym ponad Ja pochłoniętym światem osadza się *(etabliert)* Ja fenomenologiczne jako *nieuprzedzony obserwator (uninteressierter Zuschauer)*. Że tak rzeczywiście jest, wiemy znowu dzięki pewnemu nowemu aktowi refleksji, który, jako akt transcendentalny, domaga się ponownie realizacji owej postawy *nieuprzedzonego* obserwowania – obserwowania, którego jedyną zachowywaną korzyścią jest patrzeć, i to, co zobaczone, adekwatnie, wyłącznie tak, jak jest zobaczone, w jego „co" i „jak" opisywać[58].

[57] Steven C. Hayes, *Umysł wyzwolony*, tłum. Anna Sawicka-Chrapkowic (Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2020), format: EPUB.

[58] Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982), 50.

Mamy tutaj przejście od zanurzonego w świecie i zainteresowanego światem „ja" psychologicznego, do wyzwolonego od świata „ja" transcendentalnego, które zawiesza swoje istnienie i zaangażowanie w świat. Jest to swego rodzaju epistemologiczny zwrot: od epistemologii zanurzonej w świecie do epistemologii wyzwolonej, bez metafizycznego podmiotu. Z perspektywy buddyjskiej oświecenie wydaje się zwieńczeniem tego procesu i uzyskaniem pozycji epistemologicznego absolutu, gdzie nie ma już nic solidnego, do czego można lgnąć lub się przywiązać. Ten stan jest poza wolą i determinacją. Znikają takie przeciwieństwa jak wolność i konieczność, samsara i nirwana, ja i nie-ja.

## Zakończenie

Buddyzm wnosi do dyskusji o wolnej woli perspektywę soteriologiczną. Tutaj zagadnienia wolności i odpowiedzialności nie są czysto teoretyczne, są sprzężone z celem duchowym, jakim jest wyzwolenie od cierpienia – nirvāṇą. Ostatecznym celem buddyzmu nie jest bycie moralnie odpowiedzialnym, lecz bycie oświeconym, co wiąże się z przekroczeniem zarówno iluzji „ja", jak i karmicznych uwikłań. W myśli zachodniej natomiast, szczególnie w zsekularyzowanej myśli nowożytnej i współczesnej, dyskusje o wolnej woli mają charakter intelektualnego sporu metafizycznego, oderwanego od kwestii zbawienia czy potępienia. Garfield zauważa, że zachodni filozofowie mogliby skorzystać na konfrontacji z buddyjskim ujęciem: uświadomić sobie, iż ich kategorie, takie jak „osoba", „wolność" czy „wina", nie muszą być absolutne i oczywiste, skoro istnieje spójna filozofia operująca bez nich albo nadająca im inne znaczenie.

Buddyści mogą zapożyczać narzędzia analityczne Zachodu (np. Repetti korzysta z teorii Harry'ego Frankfurta o pragnieniach wyższego rzędu), z kolei zachodni filozofowie inspirują się buddyzmem w badaniach nad świadomością i jaźnią (np. naturalizowanie fenomenologii dzięki medytacji, badania neurobiologiczne nad efektem treningu uważności na procesy decyzyjne). Obie tradycje spotykają się na gruncie pewnych konkluzji, np. zgodności deterministycznego obrazu świata z etyką odpowiedzialności (buddyjski kompatybilizm karmiczny i kompatybilizm Dennetta dochodzą do podobnej tezy, że przewidywalność zdarzeń nie odbiera sensu podejmowaniu wysiłku) czy podkreślenia roli intencji (buddyjskie *cetana* jako klucz do karmy i zachodnie teorie etyki cnót, gdzie motywacja decyduje o cnocie czynu). Takie zbieżności sugerują, że istnienie pomostu między Wschodem a Zachodem jest możliwe i obiecujące.

Analiza paradoksów wolnej woli i odpowiedzialności moralnej w myśli buddyjskiej ujawnia złożony obraz, w którym spotykają się wgląd

w nietrwałość i współzależność ludzkiej natury z praktycznym ideałem etycznej samokontroli. Buddyzm uczy, że nie uznaje niezależnego *ego*, co podważa sens tradycyjnie pojmowanej wolnej woli jako autonomii absolutnej. Zarazem jednak kładzie nacisk na wolność od wewnętrznych zniewoleń; wolność rozumianą jako czystość umysłu i mądrość pozwalającą działać bez przymusu pragnień, namiętności, oczekiwań. Ten paradoks wolności w uwarunkowaniu rozwiązywany jest przez odwołanie do dwóch poziomów prawdy: na konwencjonalnym poziomie możemy mówić o osobie dokonującej wyborów i ponoszącej konsekwencje, co jest użyteczne i „prawdziwe" w praktyce"; na ostatecznym poziomie rozumiemy zaś, że nie ma osoby niezależnej od praw natury i zmiany. W ten sposób myśl buddyjska sugeruje, że wolna wola może istnieć, o ile nie definiujemy jej w sprzeczności z determinizmem, lecz jako część deterministycznego świata; jako zdolność pewnych złożonych istot, czyli ludzi, do refleksji i samonaprawy w obrębie wzajemnej współzależności przyczyn.

Porównanie z filozofią Zachodu ukazuje, że pytania o wolność i odpowiedzialność są uniwersalne, jednak odpowiedzi bywają różne w zależności od przyjętych założeń o naturze człowieka. Zachodni filozofowie zakładają zwykle istnienie autonomicznego podmiotu i starają się pogodzić go z mechanistycznym światem, co prowadzi do niekończących się sporów. Buddyzm natomiast chwyta za pewien paradoksalny punkt: brak niezależnego *ego* nie wyklucza sensownej mowy o wolnych decyzjach i o rozliczaniu z czynów. Wymaga jedynie zmiany perspektywy; uznania, że wolność i odpowiedzialność nie są własnością metafizycznej duszy, lecz funkcją złożonego umysłu zanurzonego w przyczynowości. Ta nauka może być cenna poza kontekstem religijnym. We współczesnej etyce i edukacji etycznej inspiracja buddyjska zachęca do rozwijania postawy współczucia, świadomej samodyscypliny i odpowiedzialności za skutki działań, bez obarczania ludzi stygmatem nieodwołalnej winy. W świecie, w którym nauka coraz śmielej mówi o uwarunkowaniach naszych zachowań (genetycznych, środowiskowych, neurologicznych), perspektywa ta pozwala zachować moralność i poczucie sensu wysiłku – w duchu pokory, zrozumienia i wspólnoty losu istot, a nie w duchu indywidualistycznego rozliczania zasług. Z tego względu dialog między myślą buddyjską a zachodnią filozofią może wzbogacić obie strony, oferując świeże spojrzenie na odwieczne problemy wolności, odpowiedzialności i natury sprawczości ludzkiej.

## Bibliografia

Bodhi, Bhikkhu, tłum. *Anguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2012.

Bodhi, Bhikkhu, tłum. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Somerville: Wisdom Publications, 2000.

Bodhi, Bhikkhu, tłum. *The Discourse on the Fruits of Recluseship: The Samannaphala Sutta and Its Commentaries*. Onalaska, WA: Pariyatti Publishing, 2022, format: EPUB.

Bodhi, Bhikkhu, tłum. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya*. Somerville: Wisdom Publications, 2012.

Caruso, Gregg D. „Buddhism, Free Will, and Punishment: Taking Buddhist Ethics Seriously". *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 474–496. https://doi.org/10.1111/zygo.12599.

Caruso, Gregg D. *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Caruso, Gregg D., i Daniel C. Dennett. *Wolna wola. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny?* Tłumacz Łukasz Kurek. Kraków: Copernicus Center Press, 2022.

Churchland, Patricia. S. *Brain, Wise: Studies in Neurophilosophy.* Cambridge, MA – New York: The MIT Press, 2002.

Dennett, Daniel C. *Freedom Evolves.* New York: Viking Penguin, 2003.

Flanagan, Owen. „Negative dialectics in comparative philosophy. The case of Buddhist free will quietism". W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 59–71. New York: Routledge, 2016.

Frankfurt, Harry G. „Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy* 68, nr 1 (14 stycznia 1971): 5–20.

Garfield, Jay L. *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Garfield, Jay. „Just another word for 'nothing left to lose'. Freedom, agency, and ethics for Mādhyamikas". W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 45–58. New York: Routledge, 2016.

Goodman, Charles. „Uses of the illusion of agency: why some Buddhists should believe in free will". W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 34–44. New York: Routledge, 2016.

Goodman, Charles. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Gowans, Christopher W. "Why the Buddha did not discuss 'the problem of free will and determinism'". W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 11–21. New York: Routledge, 2016.

Harvey, Peter. „Psychological versus metaphysical agents A Theravāda Buddhist view of free will and moral responsibility". W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 158–169. New York: Routledge, 2016.

Hayes, Steven C. *Umysł wyzwolony*. Tłumacz Anna Sawicka-Chrapkowic. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2020.

Husserl, Edmund. *Medytacje kartezjańskie*. Tłumacz Andrzej Wajs. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982.

Libet, Benjamin. „Do We Have Free Will?" W *The Oxford Handbook of Free Will*, redaktor Robert Hilary Kane, 551–564. Oxford: Oxford University Press, 2002.

McClintock, Sara, i John Dunne. *John Nagarjuna's Precious Garland: Ratnavall*, New York: Wisdom Publications, 2024.

Mele, Alfred R. „Free Will and Neuroscience: Revisiting Libet's Studies". W *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*, redaktorzy Antoine Suarez i Peter Adams, 195–207. New York: Springer, 2013.

Pereboom, Derk. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Pesala, Bhikkhu, red. *The Debate of King Milinda: An Abridgement of the Milinda Pañha*. Penang Malaysi: Inward Path, 2001.

Repetti, Riccardo. „A Defense of Buddhism, Meditation, and Free Will: A Theory of Mental Freedom". *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 540–564. https://doi.org/10.1111/zygo.12600.

Repetti, Riccardo. „Buddhist Hard Determinism: No Self, No Free Will, No Responsibility". *Journal of Buddhist Ethics* 19 (2012): 129–197. https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2012/04/19/buddhist-hard-determinism.

Repetti, Riccardo. „Buddhist Reductionism and Free Will: Paleo-compatibilism". *Journal of Buddhist Ethics* 19 (2012): 33–95. https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2012/04/11/buddhist-reductionism-and-free-will-paleo-compatibilism.

Repetti, Riccardo. „Earlier Buddhist Theories of Free Will: Compatibilism". *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 279–310. https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/12/21/buddhist-theories-of-free-will-compatiblism-2.

Repetti, Riccardo. „Meditation and Mental Freedom: A Buddhist Theory of Free Will". *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 166–212. https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/07/15/meditation-and-mental-freedom.

Repetti, Rick. "Agentless agency. The soft compatibilist argument from Buddhist meditation, mind-mastery, evitabilism, and mental freedom". W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 193–206. New York: Routledge, 2016.

Siderits, Mark. „Buddhist paleocompatibilism". W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?,* redaktor Rick Repetti, 133–147. New York: Routledge, 2016.

de Spinoza, Benedykt. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłumacz Ignacy Myślicki. Warszawa: Wydawnictwo AKME, 1991.

Swinburne, Richard. *Umysł, mózg i wolna wola*. Tłumacz Tomasz Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022.

Grzegorz Francuz

## Zachodnie ujęcie wolnej woli i odpowiedzialności moralnej a kwestia wolności i odpowiedzialności w myśli buddyjskiej

**Streszczenie**

Artykuł zawiera analizę problemu wolnej woli i odpowiedzialności moralnej w kontekście porównawczym filozofii Zachodu i myśli buddyjskiej. W tradycji zachodniej pojęcie wolnej woli jest ściśle powiązane z ideą autonomicznego podmiotu, zdolnego do podejmowania suwerennych decyzji i ponoszenia odpowiedzialności moralnej. W artykule przedstawiono ewolucję tego pojęcia od Arystotelesa, poprzez Kartezjusza, Kanta i Hume'a, aż po współczesne stanowiska libertariańskie, kompatybilistyczne i sceptyczne wobec wolnej woli (Caruso, Dennett, Pereboom). W myśli buddyjskiej doktryna *anattā* (braku trwałego „ja") oraz zasada współzależnego powstawania (*pratītya-samutpāda*) kwestionują ontologiczne podstawy tradycyjnej koncepcji wolnej woli. W niniejszym tekście ukazano, że buddyzm, choć odrzuca ideę niezmiennego podmiotu, nie rezygnuje z etyki ani z idei odpowiedzialności praktycznej. Omówiono ponadto buddyjskie wersje kompatybilizmu (paleokompatybilizm) oraz sceptycyzmu wobec wolnej woli (Goodman), podkreślając znaczenie intencjonalności, transformacji wewnętrznej i etyki współczucia. Wskazano też, że dialog między filozofią Zachodu a buddyzmem może prowadzić do rewizji klasycznych pojęć odpowiedzialności moralnej we współczesnej etyce.

**Słowa kluczowe:** wolna wola, odpowiedzialność moralna, buddyzm, *anattā*, współzależne powstawanie, kompatybilizm, sceptycyzm, etyka

**Grzegorz Francuz** – profesor Uniwersytetu Opolskiego, polski filozof, specjalizuje się w antropologii filozoficznej, ekofilozofii, etyce środowiska oraz filozofii edukacji. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na praktycznych implikacjach myśli filozoficznej, a także na możliwościach zastosowania metod filozofii oraz różnych koncepcji filozoficznych do rozwiązywania aktualnych problemów etyki, człowieka czy bytu społecznego; obejmują ponadto etykę środowiskową, ekofilozofię, bioetykę, filozofię edukacji oraz filozofię polityki. Autor łączy filozofię z coachingiem – jest dyplomowanym coachem, certyfikowanym mediatorem, ukończył studia podyplomowe z terapii akceptacji i zaangażowania.

## The Concept of Free Will and Moral Responsibility in the Light of Western and Buddhist Thought

**Abstract**

The article analyses the problem of free will and moral responsibility in a comparative perspective between Western philosophy and Buddhist thought. In the Western tradition, the concept of free will is closely linked to the idea of an autonomous subject capable of making sovereign decisions and bearing moral responsibility. The paper presents this concept from Aristotle through Descartes, Kant, and Hume, to contemporary libertarian, compatibilist, and sceptical positions (Caruso, Dennett, Pereboom). In Buddhist thought, the doctrine of *anattā* (non-self) and the principle of dependent origination (*pratītya-samutpāda*) challenge the ontological foundations of the traditional concept of free will. While Buddhism rejects the notion of a permanent self, it does not abandon ethics or the idea of practical responsibility. It discusses Buddhist versions of compatibilism (paleo-compatibilism) and scepticism about free will, emphasising the importance of intentionality, inner transformation, and the ethics of compassion. It also highlights how dialogue between Western philosophy and Buddhism can lead to a revision of classical concepts of moral responsibility in contemporary ethics.

**Keywords:** free will, moral responsibility, Buddhism, *anattā*, dependent origination, compatibilism, skepticism, ethics

**Grzegorz Francuz** – Professor at the University of Opole, Polish philosopher, specialising in philosophical anthropology, ecophilosophy, environmental ethics, and philosophy of education. His research interests focus on the practical implications of philosophical thought, on the possibilities of applying the methods of philosophy and various philosophical concepts to solve current problems of ethics, humans, or social being. They include environmental ethics, ecophilosophy, bioethics, philosophy of education and philosophy of politics. He combines philosophy with coaching: certified coach, certified mediator, postgraduate studies in Acceptance and Commitment Therapy.