

JÓZEF BREMER

CZY WOLNA WOLA
JEST WOLNA?
KOMPATYBILIZM
NA TLE BADAŃ
INTERDYSCYPLINARNYCH

Wydawnictwo WAM

Kraków 2013

© Wydawnictwo WAM, 2013

Redaktor serii
dr Tomasz Homa SJ

Recenzenci
prof. dr hab. Jan Kaiser
prof. dr hab. Jan Woleński

Redakcja
Małgorzata Płazowska

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

Skład i łamanie
Jacek Żaryczny

Wydanie książki sfinansowano częściowo ze środków na działalność
statutową Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie,
3020/02/F-640/S/2012

ISBN 978-83-277-2342-0

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • fax 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • fax 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	9
Współczesny, interdyscyplinarny charakter pytania o wolną wolę	12
Metoda i cele pracy	15
1. Główne zagadnienia, terminologia, stanowiska	19
1.1. Określenia wstępne	19
1.1.1. Obrazy osoby, jej tożsamości i jedności	19
1.1.2. Jaźń, podmiot, osoba	23
1.1.3. Introspekcja	27
1.1.4. Wola, wolność woli	30
1.1.4.1. Wolność jako zdolność i jako działanie	31
1.1.4.2. Filozoficzne kryteria wolnej woli – przykłady	33
1.1.5. Iluzje	36
1.1.5.1. Iluzje zmysłowe	36
1.1.5.2. Wolna wola jako iluzja	37
1.2. Źródła problemu z wolną wolą	40
1.2.1. Pojęciowy obszar objaśniania wieloaspektowości wolności	42
1.2.2. Determinizm, fatalizm	44
1.2.2.1. Formy determinizmu	45
1.2.2.2. Fatalizm	50
1.3. Inkompatybilizm versus kompatybilizm	53
1.3.1. Kompatybilizm konserwatywny	55
1.3.2. Kompatybilizm rewizjonistyczny	56
1.4. Pragmatyczno-prawne rozumienie wolnej woli	57
1.5. Doświadczenie B. Libeta – etapy działania dobrowolnego	60
1.5.1. Przebieg eksperymentu	60
1.5.2. Działania dobrowolne	62
1.5.3. Słabość woli	66
1.6. Zamiast podsumowania: dwa trylematy	69
2. Problematyka wolnej woli w historii filozofii	73
2.1. Kompatybilizm	73
2.1.1. Starożytność i średniowiecze	73
2.1.2. Nowożytność i oświecenie	77
2.1.3. Współczesność	80
2.1.3.1. P.F. Strawson – postawy reaktywne	80
2.1.3.2. G.E. Moore – działanie dobrowolne	82
2.1.3.3. R. Ingarden – systemy częściowo otwarte	87
2.2. Libertarianizm	89
2.2.1. Starożytność i średniowiecze	89

2.2.2. Nowożytność i oświecenie	93
2.2.3. Współczesność	99
2.3. Determinizm	103
2.3.1. Starożytność i średniowiecze	103
2.3.2. Nowożytność i oświecenie	106
2.4. Podsumowanie: libertarianie, kompatybiliści, determiniści	112
3. Aktualne filozoficzne i naukowe ujęcia wolnej woli	115
3.1. Ujęcia filozoficzne odwołujące się do osiągnięć neuronauk	115
3.1.1. D. Dennett – kompatybilizm	115
3.1.2. J. Searle – inkompatybilizm	120
3.2. Ujęcia filozoficzne nieodwołujące się do innych nauk	125
3.2.1. T. Nagel – wewnętrzny i zewnętrzny punkt widzenia	125
3.2.2. G. Keil – libertarianizm	130
3.2.2.1. Badania mózgu a libertariańska koncepcja wolnej woli	134
3.2.2.2. Krytyka tez Keila	134
3.2.3. J. Habermas – dualizm perspektyw	136
3.2.3.1. Połączenie Kanta z Darwinem	139
3.2.3.2. Habermasa interpretacja eksperymentu Libeta	141
3.2.3.3. Krytyczna ocena tez Habermasa	142
3.3. Podsumowanie	145
3.4. Wolna wola – teoretyczne ujęcia naukowe	149
3.4.1. XIX-wieczne pytania o wolność woli	149
3.4.2. Naukowcy o wolnej woli	154
3.4.2.1. M. Planck	154
3.4.2.2. A. Einstein	157
3.4.2.3. W. Heisenberg	159
3.4.2.4. R.W. Sperry – emergentny kompatybilizm	161
3.5. Wolna wola jako własność emergentna	165
3.6. Płaty kory czołowej a wolna wola	169
3.7. Podsumowanie	173
4. Wolna wola: wyzwania empiryczne – neuronauki	177
4.1. Manifest jedenastu neuronaukowców	177
4.2. Badania empiryczne zajmujące się wolnością woli	181
4.2.1. Empiryczne badania introspekcji	181
4.2.2. Eksperymenty B. Libeta	186
4.2.2.1. H.H. Kornhuber, L. Deecke – potencjał gotowości	186
4.2.2.2. Zależność: potencjał gotowości – działanie dobrowolne	189
4.2.2.3. Libet – funkcja weta	194
4.2.2.4. Logiczne problemy z wetem	198
4.2.2.5. Inne problemy z wetem	200
4.2.2.6. Teoria świadomego pola mentalnego	205

4.2.2.7. Filozoficzne interpretacje wyników uzyskanych w eksperymentach Libeta	208
4.2.2.8. Neuronaukowe interpretacje eksperymentu Libeta	212
4.2.2.8.1. G. Roth i W. Singer	213
4.2.2.8.2. Krytyka twierdzeń Rotha i Singera	219
4.3. Inne eksperymenty	224
4.3.1. Eksperyment Haggarda i Eimera	225
4.3.2. Eksperyment J.-D. Haynesa	227
4.3.2.1. Odkodowywanie informacji – zadania obliczeniowe	229
4.3.2.2. Eksperyment Haynesa i Bode'a	235
4.3.2.3. Podsumowanie – krytyczna analiza eksperymentów Haynesa	238
4.4. Nieinwazyjne modulowanie aktywności mózgu	242
4.4.1. Stymulacja przezczaszkowa (TMS)	242
4.4.2. Elektryczne stymulowanie neuronalnego podłoża poczucia wolnej woli	246
4.5. Wnioski	249
5. Wolna wola: wyzwania empiryczne – psychologia	250
5.1. Eksperymenty społeczne – wpływ nieświadomych bodźców	250
5.1.1. Eksperymenty J. Bargha	250
5.1.1.1. Model adaptacyjnych preferencji	253
5.1.1.2. Sprawdzanie modelu adaptacyjnych preferencji	254
5.1.2. Nieświadome podejmowanie decyzji	256
5.1.3. Podsumowanie	258
5.2. Eksperymenty mające potwierdzić iluzoryczne bycie sprawcą	260
5.2.1. Efekt Carpentera, ruchy ideomotoryczne	260
5.2.2. <i>I Spy</i>	262
5.2.3. D. Wegner – wolna wola jako iluzja	264
5.2.3.1. Teoria pozornej mentalnej przyczynowości	266
5.2.3.2. Wnioski podsumowujące tezy Wegnera	267
5.3. Neuropoprawianie wolitywnych sprawności osoby	272
5.4. Podsumowanie i ogólne wnioski	275
5.4.1. Refleksja filozoficzna	275
5.4.2. Krytyka na płaszczyźnie pojęciowo-empirycznej	276
5.4.2.1. Zależność między filozofią umysłu a ujęciem wolnej woli	276
5.4.2.2. Refleksja neuronaukowa	281
6. Wolna wola a odpowiedzialność	283
6.1. Wolna wola i wina w prawie karnym	283
6.1.1. Klasyczne i pozytywne ujęcie prawa karnego	286
6.1.2. Ewolucja prawa karnego w Niemczech i Polsce	288

6.1.3. K. Twardowski i L. Kołakowski o odpowiedzialności	292
6.1.4. Teoria radykalnego rozdziału prawa od moralności	295
6.1.5. Wolność woli – niektóre współczesne stanowiska karnoprawne	298
6.1.6. Rozwój neuronauk a pytanie o reformę prawa karnego	306
6.2. Podsumowanie i wnioski	310
6.3. Wolna wola a niepoczytalność	312
6.3.1. Poczytalność – uwagi ogólne	313
6.3.2. Wolność woli w zachowaniach zaburzonych	314
6.3.2.1. Zachowania automatyczne	314
6.3.2.2. Zachowania socjopatyczne związane z uszkodzeniami mózgu	317
6.3.2.3. Osobowość dyssocjalna	319
6.3.3. Wolna wola w pierwszoosobowej terapii psychiatrycznej	322
6.3.4. Rewizjonistyczny kompatybilizm i odpowiedzialność. Czy neuronauki są wyzwaniem?	326
6.3.5. Relatywna wolność woli	331
6.3.5.1. Procesy przypadkowe	332
6.3.5.2. Wolność woli a prawo cywilne	335
6.4. Podsumowanie	337
Wnioski ogólne	342
Summary	347
Bibliografia	351
Indeks pojęć	375
Indeks osób	387

3 AKTUALNE FILOZOFICZNE I NAUKOWE UJĘCIA WOLNEJ WOLI

Przejdę teraz do przedstawienia i krytycznej analizy kilku wybranych współczesnych, teoretycznych ujęć wolnej woli, których twórcami są zarówno filozofowie, jak i naukowcy. Nawiązują oni – pośrednio lub bezpośrednio – do stanowisk omówionych w rozdziale poprzednim.

3.1 UJĘCIA FILOZOFICZNE ODWOŁUJĄCE SIĘ DO OSIĄGNIĘĆ NEURONAUK

3.1.1 D. Dennett – kompatybilizm

Filozof D. DENNETT przyjmuje, że twierdzenia o wolnej woli można wkomponować w naukowy obraz świata, w którym używamy języka współczesnej fizyki, neuronauk czy języka nauk o sztucznej inteligencji. Opowiada się on przy tym za tezami kompatybilistycznymi, a dystansuje się od tradycyjnych (metafizycznie libertariańskich i silnie deterministycznych) rozważań o wolnej woli¹. Swoje analizy opiera na konstruowaniu eksperymentów myślowych („dźwigni intuicyjnych”), które jednak z naukowego punktu widzenia nie pełnią ściśle wyjaśniającej roli, a jedynie rolę heurystyczną². DENNETTA rozumienie wolnej woli przedstawię w dwóch częściach dotyczących odpowiednio: A) jego argumentacji za tezą kompatybilistyczną, B) jego krytyki libertarianizmu.

A) Za konieczne warunki naszej wolności DENNETT uznaje: racjonalność, kontrolę, autonomię, moralną odpowiedzialność oraz możliwość alternatywnego działania (por. 1.1.4.2).

a) Jesteśmy zdolni do decydowania zgodnie z racjami rozumowymi o podjęciu działań i do realizacji tych decyzji. Jesteśmy istotami racjonalnymi, chociaż nasza racjonalność może być ograniczona, np. przez lęk czy chorobę. Racjonalność jest koniecznym założeniem dla wolności woli

¹ W swojej mowie do członków Church of Fundamentalist Naturalism DENNETT pisze: „There are indeed definable varieties of free will that are incompatible with determinism. Do they matter? I have argued, against philosophical tradition, that they don't” (D. DENNETT, *Natural Freedom*, „Metaphilosophy” 36 (2005), nr 4, s. 449). Por. D. DENNETT, *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge/MA: MIT Press-A Bradford Book, 1981/1998, s. 287.

² „A popular strategy in philosophy is to construct a sort of thought experiment I call an intuition pump” (s. 12). „Intuitions pumps are powerful pedagogical devices” (s. 18). D. DENNETT, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge/MA: MIT Press, 1984. W 1983 roku DENNETT wygłosił *John Locke Lectures* w Oksfordzie na temat wolnej woli. Rok później opublikował je w książce *Elbow Room*.

(jeśli określają nas nie racje, lecz lęki, to nie jesteśmy wolni, nie jesteśmy panami samych siebie)³. Jak jednak możemy być racjonalni, jeśli – według DENNETTA – jesteśmy złożonym mechanizmem fizycznym, podlegającym całkowicie prawom mechaniki? Jak można powiedzieć, że działamy według racji, jeśli ruchy naszego ciała są – w naturalistyczny sposób – powodowane odpalaniem neuronów? Nosimy w sobie skłonność do dopatrywania się celowych działań w przyrodzie, chociaż te najczęściej przebiegają według mechanicznego schematu. Nasze zachowania różnią się od mechanicznych zachowań np. osy koparki⁴ tym, że jesteśmy zdolni do: i) uczenia się (zachowanie osy jest zaprogramowane, nasze nie jest, gdyż dzięki doświadczeniu uczymy się), ii) samorefleksji (potrafimy zastanawiać się nad naszymi celami). Czy systemy mechaniczne dysponują zdolnościami i) oraz ii)? DENNETT uważa, że możemy przyjąć, iż sami jesteśmy takimi systemami. Od osy koparki różnimy się tym, że mechanizmy sterujące naszymi zachowaniami są o wiele bardziej złożone. DENNETT odrzuca (jak to nazywa) „absolutyzm” człowieka w stosunku do innych organizmów żywych⁵. Między człowiekiem a organizmami żywymi istnieje jedynie różnica stopnia złożoności.

b) DENNETT mówi, że sprawca A kontroluje zupełnie B (osobę, stan, cechę), gdy dla każdego możliwego stanu B zachodzi, że A może wprowadzić B w ten stan, jeśli tego zechce⁶. Znaczy to, że jakiś kontroler (według potocznego rozumienia kontroli) musi posiadać życzenia, nastawienia. Gdy mówi się o tym, że jesteśmy kontrolowani przez okoliczności z przeszłości, jest to błędne: sugeruje bowiem, że owe okoliczności są swoistym aktorem, sprawcą, który nas prowadzi według swoich życzeń. Nie lubimy być kierowanymi przez innych sprawców, podejrzewając, że może chcą nas wykorzystać do swoich interesów. Jednak w przypadku „okoliczności z przeszłości” nie zachodzi nic podobnego, stąd zdaniem DENNETTA nie jest uzasadnione przeniesienie naszej niechęci do kontroli przez innych sprawców na niechęć do zdeterminowania w ogóle. Kontrola, którą DENNETT ma na myśli, „[...] jest naturalnym produktem naszego biologicznego wyposażenia, poszerzonego i wzmocnionego przez nasze wejście w społeczeństwo”⁷.

c) Chcemy także być autonomiczni w określaniu naszych pragnień i celów. Jak to jednak pogodzić ze zdeterminowanym światem? Odpowiadając, DENNETT, podobnie jak LOCKE, wskazuje na samorefleksję – w odróżnieniu

³ Tamże, s. 20-21.

⁴ Ulubionym przez DENNETTA przykładem takich pozornie celowych, a w gruncie rzeczy mechanicznych działań są zachowania osy koparki *Sphex ichneumoneus* (tamże, s. 11, 29, 31, 35, 47, 61).

⁵ Por. tamże, s. 29, 35.

⁶ Por. tamże, s. 63-64.

⁷ Tamże, s. 169.

od zwierząt potrafimy myśleć o swoich celach, a także o cechach swojego charakteru, potrafimy je oceniać i zmieniać. Potrafimy podejmować decyzje, dzięki którym sami zmieniamy swój charakter. Decyzje te są zdeterminowane, gdyż nie tworzymy siebie z niczego, jesteśmy wyposażeni w pragnienia, za które nie odpowiadamy, ale w ciągu naszego życia przejmujemy odpowiedzialność za swój charakter⁸.

d) Pytanie o odpowiedzialność moralną DENNETT sprowadza do pytania o to, czy w przyrodniczo deterministycznym świecie mogą istnieć ludzie odpowiedzialni za swoje działania moralne⁹. Przypisujemy ludziom odpowiedzialność ze względu na sankcje: uznać, że osoba jest odpowiedzialna za swoje działania, to uznać, że zasłużyła na odpowiednie sankcje (nagroda, kara). Czy zatem w zdeterminowanym świecie sensowne jest karanie ludzi? DENNETT odpowie, że tak, gdyż kary mogą odstraszać, a tym samym zmieniać zachowania osoby na pozytywne. Praktyka karania może być sensowna także w zdeterminowanym świecie, a tym samym sensowna jest praktyka przypisywania odpowiedzialności moralnej. Co ma to jednak wspólnego z pytaniem, czy odpowiedzialność moralna faktycznie istnieje? i) Osoba odpowiedzialna może powstać w deterministyczny sposób z osoby, która nie była odpowiedzialna za swoje decyzje¹⁰; ii) Czy ludzie są rzeczywiście odpowiedzialni za swoje czyny? DENNETT zaznacza: gdy sensowne jest, jeśli się opłaca, traktowanie ludzi jako moralnie odpowiedzialnych, to fakt ten wystarczy na potwierdzenie, że odpowiedzialność moralna istnieje. Chcemy bowiem być moralnie odpowiedzialni¹¹.

e) Wolność zdaje się zakładać, że w naszej mocy leży także możliwość działania inaczej, że mamy do dyspozycji działania alternatywne¹², o ile – jak powie HUME – nie jesteśmy zakuci w kajdany. W zdeterminowanym świecie wydaje się to niemożliwe: Jeśli zdeterminowane jest to, co czynię, to wydaje się sprawą niemożliwą (w myśl determinizmu), że postąpię lub mogę postąpić inaczej. Czy wynika z tego, że w zdeterminowanym świecie nie ma ani prawdziwych alternatywnych działań, ani wolnej woli? Odpowiadając na to pytanie, DENNETT wskazuje na dwa znaczenia słowa „możliwy”¹³: i) w sensie ścisłym – możliwy dokładnie w tych samych okolicznościach oraz ii) w sensie luźniejszym – możliwy w okolicznościach,

⁸ Por. tamże, s. 33.

⁹ Por. tamże, s. 100.

¹⁰ Por. tamże, s. 84. DENNETT ponownie wskazuje na naszą zdolność do oceniania naszych aktualnych strategii, do ich potencjalnego zmieniania, a tym samym do udoskonalania siebie w taki sposób, że stajemy się odpowiedzialni za swój charakter.

¹¹ Por. tamże, s. 161, 169.

¹² Por. tamże, s. 135, 158.

¹³ W innej pracy DENNETT stwierdza: „There seem to be at least four different kinds or grades of possibility: logical, physical, biological, and historical, nested in that order” (tenże, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London: Penguin, 1996, s. 104).

które w znacznym stopniu są takie same. W przypadku i) w zdeterminowanym świecie i) nie jest możliwe, aby zachodziły rzeczy, które faktycznie nie zachodzą. W przypadku ii) jest to możliwe, to znaczy że z mało znaczących zmiennych powstają istotne zmiany. Determinizm nie wyklucza zatem tego, że rzeczy, które nie zachodzą, są możliwe w sensie ii). Czy możliwość ii) wystarczy do mówienia o wolności? Inkompatybilista udzieli negatywnej odpowiedzi, ale musi ją, zdaniem DENNETTA, uzasadnić. Musi on pokazać, po pierwsze, że gdy mówimy o alternatywach, to mamy na myśli alternatywy ścisłe, po drugie, że jesteśmy zainteresowani mówieniem o alternatywach ścisłych. Dopóki inkompatybilista tego nie dokona, można optować za tezami kompatybilistycznymi. DENNETT nie broni rzeczywistości wspomnianych alternatyw, bo chce zachować odpowiedzialność moralną. Teza, że sprawca jest odpowiedzialny za swoje działanie, gdy „mógł być także działać inaczej”, jest przez DENNETTA odrzucana¹⁴.

Omawiając eksperyment LIBETA, DENNETT zauważa, że – przeciwnie do naszych intuicji – eksperyment ten zdaje się wskazywać, iż nasz świadomy wybór nie jest wystarczającą przyczyną naszych działań.

Prace Libeta zdają się pokazywać, że nasza świadomość, przeciwnie do naszych intuicji, postępuje za procesami mózgu, które aktualnie kontrolują nasze ciało. Wielu dostrzegło w tym niepokojącą i deprymującą perspektywę, gdyż zdaje się to eliminować rzeczywistość (jako przeciwną iluzorycznej), wiodącą rolę „świadomej jaźni”¹⁵.

Dlaczego wolna wola jest dla nas tak istotna? Dlaczego chcemy być odpowiedzialni moralnie? Jedyną korzyścią z moralności jest, zdaniem DENNETTA, korzyść społeczna. Działanie moralnie prowadzi do zadowolenia płynącego z akceptacji lub do nieprzyjemnego oczekiwania kary. Posiadać wolną wolę znaczy zarazem być o niej przekonanym. Alternatywą dla działania z wolnej woli pozostaje (wybrana przez nas) apatia, nihilizm¹⁶. Kompatybilista DENNETT uważa, że wolność woli da się pogodzić z determinizmem oraz z naturalizmem. Jedynie „zupełnie libertariańska” wolna wola (przy założeniu całkowitej racjonalności) nie może się pojawić w świecie opanowanym przez prawa przyrody. Wolną wolę ma ten osobnik, który spełnia powyższe warunki a)-e), zwłaszcza gdy jest on wystarczająco racjonalny, zdolny do refleksji nad sobą i do samokontroli. Osobnik jest wówczas oceniany jako wystarczająco racjonalny i zdolny do samokontroli, gdy opłaca nam się zająć wobec niego osobową postawę, traktować go jako kogoś moralnie odpowiedzialnego. Zajęcie takiej postawy nie zostaje zakwestionowane, gdy danego osobnika będziemy traktować jak

¹⁴ DENNETT uważa taką tezę za dualistyczną: por. *Elbow Room*, s. 112-113, 128.

¹⁵ D. DENNETT, *Consciousness Explained*, London: Penguin, 1993, s. 163.

¹⁶ Tamże, s. 14, 105, 153-157,

mechanizm fizyczny. Taką postawę wobec osoby przyjmujemy często podczas uprawiania nauk przyrodniczych.

B) W 15 rozdziale swojej książki *Braistorms* zatytułowanym *On Giving Libertarians What They Say They Want*¹⁷ DENNETT, pozostając kompatybilistą, omawia w sześciu krokach libertariański model podejmowania decyzji. Jego celem jest „[...] dostarczyć libertarianom materiału, z którego mogą skonstruować przedstawienie osobowego sprawstwa decyzji moralnych”¹⁸. Zbudowany we wspomnianych krokach model podejmowania decyzji ma pokazać, że gdy zamierzamy podjąć ważną decyzję, wówczas generujemy rozważania, które po części są nieokreślone, lecz tworzą jednak serię rozwiązań. Część z nich może być bezpośrednio odrzucona (świadomie lub nieświadomie) jako nieistotna dla działającego sprawcy. Rozwiązania, które sprawca wybrał jako istotne dla decyzji, kształtują proces wnioskowania. Jeśli sprawca jest rozsądny, rozwiązania te służą bezpośrednio za wskazówki dla ostatecznej decyzji sprawcy¹⁹.

Następnie DENNETT podaje sześć racji, dla których libertarianie powinni ten model wolnej woli przyjąć: 1) sensowna selekcja, odrzucenie i rozważenie rozwiązań, których podmiot dokonuje, jest sprawą inteligentnego rozeznania różnic; 2) model DENNETTA umieszcza we właściwym miejscu indeterminizm, który jest do zaakceptowania przez libertarian; 3) z punktu widzenia konstrukcji biologicznej jest bardziej efektywne, a ostatecznie także bardziej racjonalne, aby decyzje zapadały w ten sposób; 4) model ten dopuszcza uczenie się moralnego rozróżniania; 5) wspiera nasze intuicje, że jesteśmy sprawcami moralnych decyzji; 6) wskazuje na wielość decyzji otaczających nasze decyzje moralne. Sugeruje on, że w licznych przypadkach nasza ostateczna decyzja o tym, w jaki sposób działać, jest mniej ważna fenomenologicznie jako współwspierająca nasze rozumienie wolnej woli aniżeli wcześniejsze decyzje, wpływające na sam nasz proces rozważania; np. decyzja, aby nie rozpatrywać danej sprawy dalej i przerwać rozważanie²⁰.

Owe pierwsze i pomocnicze decyzje tworzą to, co nazywamy działaniem odpowiedzialnym, wolnym w sensie wskazanym w następującym przykładzie: Mam podjąć ważną decyzję i po jej rozważeniu mówię sobie: wystarczy, zastanawiałem się nad tą sprawą wystarczająco długo i teraz zacznę działać. Czynię to z pełną świadomością, że mógłbym jeszcze dalej

¹⁷ D. DENNETT, *On Giving Libertarians What They Say They Want*, [w:] tegoż, *Brainstorm*, s. 286-299.

¹⁸ Tamże, s. 298. Oczywiście DENNETT odrzuca silnie libertariańską wolność w sensie „robienia wszystkiego, czego się tylko zapragnie”. Komentarz do tez DENNETTA podaje S. PINKER, por. S. PINKER, *Tabula rasa. Spory o ludzką naturę*, tłum. A. NOWAK, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005, s. 257-258.

¹⁹ Por. D. DENNETT, *On Giving Libertarians What They Say They Want*, s. 295.

²⁰ Por. tamże, s. 295-297.

rozważać i że może popełniam błąd, lecz w każdym razie z odpowiedzialnością przerywam rozważanie i zaczynam działać.

Omówiony w sześciu punktach model podejmowania decyzji odpowiada kompatybilistycznym tezom przedstawionym przez DENNETTA w a)-e).

3.1.2 J. Searle – inkompetybilizm

W pracach J. SEARLE'a pojawiają się wielokrotnie powiązane ze sobą tematy świadomości i wolnej woli. Czymś skandalicznym jest dla SEARLE'a uporczywość, z jaką problem wolnej woli krąży pośród filozofów. „Po wszystkich wiekach pisania o wolnej woli nie wydaje mi się, że uczyniliśmy jakiś poważny postęp”²¹. Jego własne stanowisko w tej materii ulegało zmianom. W jednym ze swoich ostatnich esejów (*Freedom and Neurobiology*) zajął się na nowo i bardziej bezpośrednio problemem wolnej woli, wskazując po raz pierwszy na indeterminizm jako pozytywne rozwiązanie tego problemu²². W swoich analizach – jak zobaczymy – powołuje się nawet na indeterminizm kwantowy, jako stanowisko wymagane nie tylko dla świata fizycznego, lecz także dla samej świadomości.

Zasadnicze pytanie, jakie SEARLE zadaje, brzmi: „W jaki sposób problem wolnej woli traktować jako problem neurobiologiczny?”²³. Już na samym początku wspomnianego opracowania wskazuje na unikalność problemu wolnej woli w porównaniu z innymi problemami filozofii umysłu, takimi jak świadomość czy intencjonalność²⁴.

A) SEARLE nie powołuje się na innych autorów i argumentuje niezależnie od nich. Za cel stawia sobie takie wystarczająco jasne sformułowanie problemu wolnej woli, aby mógł on być rozwiązany naukowo. Istotą całej debaty filozoficznej są jednak metafizyczne pytania: Kompatybilizm czy inkompetybilizm? Czy wolną wolę da się pogodzić z determinizmem? SEARLE

²¹ J. SEARLE, *Freedom and Neurobiology*, s. 37 (oryginalnie opublikowany jako: *Liberté et neurobiologie*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2004). Podobnie uważa T. NAGEL: „Jestem jednak obecnie przekonany, że nie przedstawiono do tej pory żadnego poglądu, który mógłby być rozwiązaniem [problemu wolnej woli, J.B.]” (T. NAGEL, *Widok znikąd*, s. 137).

²² „[...] according to the definition [...] that I am using, determinism and free will are not compatible” (J. SEARLE, *Freedom and Neurobiology*, s. 47).

²³ Tamże, s. 58.

²⁴ „The problem of free will is unusual among contemporary philosophical issues in that we are nowhere remotely near to having a solution. I can give you a pretty good account of consciousness, intentionality, speech acts and of the ontology of society but I do not know how to solve the problem of free will. Well, why is that important? There are lots of problems we do not have solutions to. The special problem of free will is that we cannot get on with our lives without presupposing free will. Whenever we are in a decision-making situation, or indeed, in any situation that calls for voluntary action, we have to presuppose our own freedom” (tamże, s. 11).

uważa, że na te pytania nie można odpowiedzieć na drodze empirycznej. Dlatego po prostu i bez argumentu przyjmuje inkompatybilizm (wolna wola domaga się indeterminizmu) oraz definiuje wolną wolę w sposób pozwalający na negację determinizmu²⁵.

Jego zdaniem wolność woli nie jest do pogodzenia z determinizmem. Determinizm stwierdza, że wszystkie działania są poprzedzone (przyczynowo) wystarczającymi warunkami. Natomiast teza o wolności woli stwierdza, że niektóre działania nie są poprzedzone wystarczającymi warunkami przyczynowymi. Takie określenie wolnej woli oznacza negację determinizmu. SEARLE opowiada się za uwzględnieniem w rozważaniach o wolnej woli luk (ang. *gaps*; por. niżej), które pojawiają się między zastanawianiem się, decydowaniem a działaniem. Osoby, w typowy dla siebie sposób, nie odczuwają racji dających podstawy do działań jako przyczynowo wystarczających w sensie wymuszenia danej decyzji. Ową świadomość luk SEARLE nazywa wolnością. Nie zachodzi zatem: „A spowodowało przyczynowo D”, lecz „Jażń J wykonała działanie D i działała przy tym z powodu racji R”. Przenosząc to co zostało powiedziane, do naukowego obrazu osoby, to znaczy przekładając to na język neurobiologii, otrzymamy pytania: Jak musiałby funkcjonować nasz mózg, abyśmy mieli wolną wolę? Co należałoby podstawić pod „x” oraz „y” w następującym zdaniu (Z): „Jeśli mój mózg funkcjonuje w sposób x w czasie t, w którym J wykonuje D, to w sposób wolny wykonuję D (lub używam wolnej woli przy dokonaniu D)”, żeby było ono prawdziwe? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak rozumiemy wolną wolę – kompatybilistycznie lub nie. SEARLE neguje kompatybilizm (to znaczy tezę, że funkcjonujący deterministycznie mózg nie wyklucza, iż J ma wolną wolę), pozostaje mu więc indeterminizm.

SEARLE dodaje jednak od razu, że „indeterminizm kwantowy” w świecie zewnętrznym nie pomoże nam w rozwiązaniu problemu wolnej woli, lecz to my sami musimy być wewnętrznie indeterministyczni²⁶. W typowych przypadkach, w których analizujemy rozważania i działania, napotykamy swoistą lukę między przyczynami występującymi na danym stopniu procesów rozważania, decydowania i działania a stopniami mu podległymi. Luka, o której mowa, może być podzielona na różne elementy: a) luka między racjami za jakąś decyzją a realizacją decyzji, b) luka między decyzją a początkiem działania, c) luka między początkiem działania a jego kontynuacją (dla działań rozbudowanych). W a)-c) nie odczuwamy przyczyn poprzedzających następny (kolejny) stan świadomości jako warunków przyczynowo

²⁵ Por. tamże, s. 47. Wady takiej definicji są znane od dłuższego czasu. Działając doprawdy samowolnie, nieobliczalnie możemy zakwestionować determinizm, lecz trudno to uznać za wyraz wolnej woli.

²⁶ Por. tamże, s. 44.

wystarczających dla tego stanu²⁷. Świadome przeżycie (doświadczenie) luki przekonuje nas – według SEARLE’a – o naszej wolności. Jeśli działamy w sposób wolny, przeżycie to nie może być iluzoryczne, a samo przycinanie w tych punktach połączenia musi być niedeterministyczne.

Jeśli luka ta nie jest iluzją (jak twierdzi rozwiązanie epifenomenalistyczne), to jak można o niej mówić na płaszczyźnie neurobiologicznej? SEARLE odpowiada: „[...] brakowi przyczynowo wystarczających warunków na płaszczyźnie psychologicznej odpowiada brak przyczynowo wystarczających warunków na płaszczyźnie neurobiologicznej”²⁸. Jeśli mamy wolną wolę, to znaczy, że nasz mózg jest tak zbudowany, iż świadoma jaźń jest zdolna podjąć decyzje i doprowadzić je do owych luk, gdzie ani decyzja, ani działanie nie są od początku zdeterminowane przez warunki przyczynowo wystarczające, a mimo to obydwie są racjonalnie wyjaśnione przez racje działającego sprawcy²⁹. Choć SEARLE zaznaczył, że indeterminizm kwantowy nie pomoże nam rozstrzygnąć pytania o wolną wolę, tu jednak traktuje jaźń jako własność przyrody, a jedynym naturalnym źródłem indeterminizmu jest dla niego indeterminizm kwantowy (innymi słowy: jeśli nie zaakceptujemy epifenomenalizmu, to rozwiązanie problemu wolnej woli może przyjść jedynie ze strony indeterminizmu kwantowego).

SEARLE przyznaje, że zawsze trudno było mu wprowadzić mechanikę kwantową do dyskusji na temat świadomości i wolnej woli. Teraz wie dwie rzeczy:

Wiemy, że nasze przeżycia (doświadczenia) wolnego działania obejmują indeterminizm i racjonalność [...]. Po drugie wiemy, że kwantowe niezdecydowanie jest jedyną formą indeterminizmu, która jest bezdyskusyjnie przyjęta jako fakt przyrodniczy [...] wynika stąd, że mechanika kwantowa musi zostać użyta do wyjaśniania świadomości³⁰.

SEARLE nie udziela jednak odpowiedzi na pytanie, co się stanie, jeśli kwantowy indeterminizm nie pomoże nam w tej kwestii, gdyż wolna wola to coś więcej niż fizyczny indeterminizm.

²⁷ Por. tamże, s. 42.

²⁸ Tamże, s. 62.

²⁹ Tamże, s. 73. Wywołuje to „[...] the trickiest question: How could the gap be neurobiologically real...? Assume we have an account of how the brain produces mental causation, and an account of how it produces the experiences of rational agency, how would we get rational indeterminism into our account of brain function?” (tamże, s. 74).

³⁰ Tamże, s. 73-74. SEARLE przedstawia odkrycie nieredukowalnej, kwantowej przypadkowości: „At the most fundamental level of physics, nature turns out not to be in that way deterministic. We have come to accept at a quantum mechanical level explanations that are not deterministic. However, so far quantum indeterminism gives us no help with the free will problem, because that indeterminism introduces randomness into the basic structure of the universe, and the hypothesis that some of our acts occur freely is not at all the same as the hypothesis that some of our acts occur at random” (tamże, s. 44).

Dla SEARLE'a problem wolności sprowadza się do inkompatybilistycznego dylematu: albo mamy determinizm w obszarze neuronalnym (wówczas pojawia się epifenomenalizm w obszarze mentalnym i nasza ludzka wolność okazuje się czystą iluzją), albo faktycznie wolność istnieje (wówczas w obszarze fizycznym musi panować indeterminizm, który z innych powodów wydaje się niezrozumiały). SEARLE przyznaje, że istnieje wiele innych propozycji starających się wyjaśnić wolną wolę za pomocą terminologii mechaniki kwantowej. Musimy jednak pamiętać, że dopóki skupiamy się na naszych obecnych teoriach świata, to jest możliwe, że na najbardziej podstawowym poziomie będziemy mieli niedeterministyczne wyjaśnienia zjawisk naturalnych. Możliwość ta jest istotna dla badania wolnej woli jako problemu neurobiologicznego.

Gruntowną krytykę tez SEARLE'a przeprowadza filozof W. LENZEN, który argumentuje za kompatybilizmem i wskazuje między innymi na wcześniejsze proponowane przez SEARLE'a kompatybilistyczne rozwiązania problemu wolnej woli³¹. Oto zasadnicze tezy argumentacji LENZENA: a) przyjęcie determinizmu na płaszczyźnie biologicznej jest do pogodzenia z indeterminizmem na płaszczyźnie mentalnej; b) naturalistyczne powiedzenie SEARLE'a „mózgi przyczynują umysł” należy do programu przyszłych badań z zakresu neuronauk lub kognitywistyki; c) przyjęcie ścisłego neurobiologicznego determinizmu jest problematyczne (żywy mózg jest bowiem systemem otwartym, otrzymującym stale nowe bodźce); d) epifenomenalizm (mówiący o braku przyczynowego oddziaływania stanów mentalnych) jest błędny, gdyż nie zauważa, że jeśli osoba w określonej sytuacji miałaby inne przekonania lub życzenia (lub podjęłaby inną decyzję), to tym samym także jej stany mózgu byłyby inne. LENZEN dodaje, iż tezy a)-d) nie rozwiązują jeszcze problemu wolnej woli, gdyż pozostaje chociażby pytanie, co należy rozumieć przez „mógł być działać inaczej”, na co już wcześniej zwróciłem uwagę.

B) W jednej ze swoich wcześniejszych prac (*End of the Revolution*) SEARLE pisze, że jeśli jest nam dostępna możliwość wyjaśnienia szczególnych form ludzkiego zachowania jako następujących według reguł, to mamy do dyspozycji bardzo bogaty aparat wyjaśniający, który „[...] różni się dramatycznie od aparatu wyjaśniającego stosowanego w naukach przyrodniczych”³². Gdy mówimy, że postępujemy według reguły, to akceptujemy pojęcie przyczynowości mentalnej i towarzyszące jej pojęcie racjonalności i obecności norm. Treść reguły nie tylko opisuje, co się dzieje, lecz także

³¹ Por. W. LENZEN, *Searles verpatzte Lösung des Freiheitsproblems*, passim.

³² J. SEARLE, *End of the Revolution*, „The New York Review of Books” 49 (2002), nr 3, s. 35 (recenzja książki N. CHOMSKY'ego: *New Horizons in the Study of Language and Mind*). Por. S.J. MORSE, *Moral and Legal Responsibility and the New Neuroscience*, [w:] J. ILLES (red.), *Neuroethics. Defining the Issues in Theory, Practice and Policy*, Oxford: OUP, 2006, s. 37.

ma swój udział w tym, że się to dzieje. Reguły prawne i moralne nie są po prostu mechanicznymi przyczynami wywołującymi refleksyjne przyzwolenie, lecz funkcjonują one w obszarze praktycznego uzasadniania. Reguły moralne i prawne mogą kierować działaniami osoby, gdyż uzdalniają osobę do działania lub powstrzymania się od działania. Gdybyśmy nie byli zdolni do postępowania według reguł prawnych i traktowania ich jako przesłanek w rozważaniach, prawo okazałoby się pozbawione siły oddziaływania na nasze zachowania.

C) Podsumujmy: a) Przyjmując inkompatybilizm, SEARLE dostrzega jedynie dwie drogi. i) Epifenomenalizm, wedle którego wolna wola jest iluzją, co zdaje się pasować do naturalistycznego widzenia świata. SEARLE uważa jednak, iż mamy wolną wolę, więc odrzuca epifenomenalizm. ii) Ludzkie działania są zaprzyczynowane niedeterministycznie przez „świadomą jaźń”, która jest wywołana i realizowana przez procesy mózgowe. Mimo że propozycja ta przypomina koncepcję przyczynowego działania sprawcy (podmiotu), SEARLE nie wskazuje na jakiegos przedstawiciela proponującego to rozwiązanie. b) Niezeterminowanie na płaszczyźnie mikro może wyjaśnić niezeterminowanie makrosystemu, lecz przypadkowość na poziomie mikro nie implikuje przypadkowości na poziomie całego systemu. Aby mówić o wolnej woli, musimy, według SEARLE’a, wprowadzić następujący model: i) uwzględnić indeterminizm kwantowy na „niższym poziomie”, ii) odwołać się do kwantowych wyjaśnień świadomości, iii) wyższy poziom, na którym pojawia się świadomość, musi dziedziczyć indeterminizm bez dziedziczenia dowolności (przypadkowości). Indeterminizm jest ograniczony do niższego – wolnego – poziomu (tworzenie alternatywnych, przypadkowych możliwości), nie ma indeterminizmu na poziomie woli (czyli wyższym – poziomie wyboru), gdzie można mówić o jakimś rodzaju determinizmu. c) Wspomniane przez SEARLE’a „luki” przypominają spinozańskie miejsce „pojawiania się z siebie woli”³³, dzięki którym odczuwamy akty wolicjonalne jako nasze (czujemy, że nasza jaźń może być sprawcą działań), a nie tylko widzimy je jako wydarzające się dla nas (jak np. nasze akty spostrzegania czy zdarzenia zewnętrzne). d) SEARLE ożywia wprowadzoną przez LEIBNIZA tezę, że stany mentalne (myśli, akty wolicjonalne) mogą być opisane wyłącznie w terminach odnoszących się do nich samych. W znanym opowiadaniu o mózgu powiększonym do rozmiarów młyna LEIBNIZ mówi, że spacerując po nim, nie zauważymy niczego, co przypomina stany mentalne. SEARLE używa tego argumentu przeciwko komputerowemu modelowi sztucznej inteligencji, a tym samym przeciwko psychologicznej i neuronaukowej teorii, które opisują umysł jako komputer. Komputery są budowane przez

³³ Coś o tyle istnieje, o ile jest przyczyną samego siebie – SPINOZA dowodzi koniecznego istnienia rzeczy najdoskonalszej (substancji), która byłaby przyczyną samej siebie. Por. N.K. LEVENE, *Spinoza's Revelation. Religion, Democracy and Reason*, Cambridge: CUP, 2004, s. 60-61.

ludzkie umysły, więc wejścia i wyjścia do nich są zawsze interpretowane przez ludzką świadomość. Sugerowanie, że komputer może myśleć lub działać wolitywnie, jest jedynie pewnym sposobem wyrażania myśli. e) Indeterminista SEARLE powinien wyjaśnić dwie rzeczy: i) jak przypadkowość na poziomie mikro jest spójna z niedeterministycznym myśleniem o nieprzypadkowym, systemowym działaniu sprawcy, ii) jak wynikający z tego typ niezdeterminowanego działania sprawcy konstituuje wolną wolę. f) Pojawia się pytanie o zgodność wyjaśnień odwołujących się do neuronauk z wyjaśnieniami odwołującymi się do reguł postępowania. Jako ludzie rozwinęliśmy ogromną ilość różnorodnych sposobów wspólnego życia. Wszystkie one zakładają reguły i ich rozumienie. Współczesne neuronauki nie opracowały sposobu obchodzenia się z tą różnorodnością reguł.

3.2 UJĘCIA FILOZOFICZNE NIEODWOŁUJĄCE SIĘ DO INNYCH NAUK

3.2.1 T. Nagel – wewnętrzny i zewnętrzny punkt widzenia

Odwołując się do analizy codziennych sytuacji, filozof T. NAGEL wskazuje najpierw na zakorzeniony w każdym z nas pogląd, że w czasie wykonywania takich czy innych działań mogliśmy je przerwać i zdecydować się na inne działanie³⁴. Objasnia również, co to znaczy, gdy ktoś stwierdza: „Byłbym mógł także zdecydować inaczej. To, co się wydarza, zależy wyłącznie od mojej własnej decyzji”. Według niego znaczy to, iż owa osoba, dokładnie w tym samym momencie czasu i w tych samych okolicznościach mogła była podjąć inną decyzję, a w konsekwencji postąpić inaczej. Tego typu zdolności najczęściej nie przyznajemy przedmiotom, zwierzętom ani roślinom. Jeśli jakiś samochód mógł wjechać na górę, to uważamy zazwyczaj, że miał on wystarczającej mocy silnik, aby na tę górę wjechać, a nie że tak po prostu mógł sam z siebie wjechać na górę.

Zdecydować się na inne działanie, bez tego, że wcześniej coś musiało się wydarzyć, mogą widocznie jedynie osoby. Zatem aż do momentu, w którym jakaś czynność się wydarzy, czynność ta nie jest jeszcze ustalona (demon Laplace’a jej nie obliczy). Jak będzie wyglądała przyszłość, jest pytaniem otwartym, a odpowiedź na nie zależy od naszych decyzji. Inne zdarzenia w przyrodzie nie cechują się tak otwartymi możliwościami. Przykładowo jest rzeczą fizycznie pewną, że jutro wszędzie słońce, nie ma żadnej możliwości (z wyjątkiem jakiejś kosmicznej katastrofy), że słońce jutro nie wszędzie. Zdarzenie to jest od samego początku ustalone przez

³⁴ T. NAGEL, *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, tłum. M. SZCZUBIAŁKA, Warszawa: Aletheia, 1998.

prawa przyrody. Jedynie naszych własnych działań nie postrzegamy jako ustalonych od samego początku.

NAGEL opisuje zasadniczy konflikt między dwoma intuicyjnymi sposobami patrzenia na rzeczywistość. Z jednej strony naszym subiektywnym, wewnętrznym widzeniem siebie jako odpowiedzialnych, w sposób wolny działających podmiotów, a z drugiej strony obiektywnym spojrzeniem na nas, obejmującym wszystkie warunki naszego działania. Przyjmuje przy tym dwie perspektywy patrzenia na wolność woli, lecz inaczej niż fizyk M. PLANCK (por. niżej, 3.4.2.1) nie zadowala się stwierdzeniem istnienia owych dwóch przeczących sobie punktów widzenia. Analiza napięcia między spojrzeniem zewnętrznym a wewnętrznym prowadzi go do tzw. dylematu autonomii: z obiektywnego punktu widzenia nie możemy powiedzieć, że ludzie wybierają w sposób autonomiczny³⁵. Różnicę między obydwoma spojrzeniami NAGEL uwiadamia na przykładzie śmierci. Z zewnątrz mogą sobie wyobrazić, że jestem martwy. Widzę swoje martwe ciało. Z perspektywy wewnętrznej mogą sobie wprawdzie także wyobrazić, że leżę w grobie. Nie mogą sobie jednak wyobrazić, że leżę martwy w grobie, jak długo obserwuję siebie z perspektywy wewnętrznej. Gdyż to, że mogę przyjąć spojrzenie wewnętrzne, zakłada, że żyję³⁶.

O jaki dylemat tutaj chodzi? Z subiektywnego punktu widzenia może się wydawać, że przynajmniej nasze najważniejsze decyzje nie są powodowane niczym innym niż naszymi racjami. Niemniej jednak zawsze jest możliwe, że racje te wydają nam się racjami z powodu jakichś ukrytych wpływów. Możliwość złudzenia wynika z faktu, że przedstawienie subiektywne wydaje się zupełne, lecz może takim nie być. Perspektywa subiektywna zawiera swoistą „ślepą plamkę”, której nie jesteśmy świadomi.

W perspektywie wewnętrznej czujemy się wolnymi podmiotami, które w swoim działaniu nie są całkowicie uwarunkowane przez minione bądź aktualne wpływy (motywy, pragnienia, stany mózgu). W momencie podejmowania decyzji jesteśmy wolni. Nawet gdy są nam dane wszystkie racje za i przeciw, uważamy, że nie jesteśmy przez nie określani (zdeteminowani), lecz że to my decydujemy, wybierając w wolny sposób między różnymi alternatywami.

W drugiej części swojego tekstu NAGEL przedstawia zarzuty przeciwko temu stwierdzeniu. Ich autorzy argumentują z punktu widzenia silnego determinizmu. Twierdzą oni, że nie jest możliwe nic, co od samego początku nie jest ustalone. Także nasze działania i decyzje są zdeteminowane i nie do uniknięcia. Są oni przekonani, że świat postępuje według określonych

³⁵ „Nagel acknowledges that his formulating this dilemma will not stop us from distinguishing free actions from actions that are not free. Nor was that Nagel's purpose. Nevertheless Nagel signals a real problem in our ideas about autonomy” (T. HEYSSE, *Freedom, Transparency and the Public Sphere*, „The Public” 5 (1998), s. 8).

³⁶ Por. T. NAGEL, *Śmierć*, [w:] tegoż, *Widok znikąd*, s. 271-280.

praw, które muszą być także odniesione do człowieka. Według tych praw możemy – w zasadzie – przewidzieć dalszy przebieg świata. Poprzez te prognozy zmieniają się jednak warunki początkowe, co znowu może zmienić przewidywane zdarzenie. Praktycznie jest więc niemożliwe, aby przepowiedzieć niektóre zdarzenia w naszym świecie, nawet gdybyśmy znali wszystkie prawa przyrody i warunki początkowe. Trudności praktyczne nie zmieniają jednak faktu, że nasze działania są z góry określone i nie do ominięcia. Jakaś decyzja jest zdeterminowana wyłącznie przez wcześniejszą sytuację, a ta znowu przez ją poprzedzającą itd.

W tym miejscu pojawia się jednak problem epistemologiczny: nasze rozumienie własnych motywów jest ograniczone. Nie tylko nie jest jasne, jak wybieramy spośród różnych alternatyw, lecz otwarta pozostaje także kwestia liczby i rodzaju możliwych sytuacji, w których podejmujemy decyzje. Perspektywa zewnętrzna obiecuje bardziej pełne i sprawdzalne spojrzenie, przewyższające tym samym spojrzenie z wewnątrz. Dlatego nie jesteśmy zadowoleni ze spojrzenia wewnętrznego. NAGEL mówi tutaj o ścieżce obiektywności, która obiecuje objaśnić motywy i przyczyny naszych działań (*inviting path of objectivity*)³⁷.

Kiedy rośnie nasza obiektywność i samoświadomość, wydaje się, że rośnie również nasza kontrola nad tym, co wpływa na nasze działania i w ten sposób bierzemy życie we własne ręce³⁸.

Drogę z perspektywy wewnętrznej „na zewnątrz” da się zrealizować w wielu krokach, a z każdym kolejnym krokiem poszerzamy nasz horyzont poznawczy. Najpierw musimy uznać wpływ różnych obcych oddziaływań na nasze działanie. Od tego, jakiego rodzaju ludźmi jesteśmy, jakie mamy charakter i osobowość, zależą nie tylko nasze decyzje, lecz także możliwe alternatywy działania.

Z jednej strony powiemy, że nasz charakter powstał dzięki splotowi różnych uwarunkowań i zależności. Jesteśmy naznaczeni kulturą, w której wyrosliśmy, wychowaniem, ważnymi przeżyciami z dzieciństwa. Wszystko to uczyniło z nas osobę, która podejmuje decyzje na podstawie swoich indywidualnych doświadczeń. Pod tym względem nie różnimy się od przestępcy, który usprawiedliwia się przed sądem, mówiąc: „Wszystkiemu winne jest moje trudne dzieciństwo!”

Z drugiej strony widzimy, że nie jesteśmy jednak całkowicie bezsilni i wydani na pastwę psychologicznych i kulturowych cech (nie naznaczają nas one w pełni i zupełnie). Znamy przykłady ludzi, którzy przeciwstawiają się normom panującym w ich środowisku, buntują się przeciwko rodzicom lub

³⁷ T. NAGEL, *Widok znikąd*, s. 145.

³⁸ Tamże, s. 144.

próbują zbudować alternatywną kulturę. Niektórym z nas – dzięki wytrwałej pracy i ćwiczeniom – udaje się nawet osłabić złe nawyki swojego zachowania.

Co jednak z uwarunkowaniami, których nie możemy zmienić? Świat wokół nas podlega prawom fizyki; my sami również jesteśmy materialnymi istotami, wszystkie zdarzenia i procesy w naszym mózgu mogą być opisane w sposób neurobiologiczny. Ponadto może jeszcze dojść uwarunkowanie metafizyczno-religijne. Jakiś fatalista może zapytać: „Jak mogę być wolny, jeśli mój los zależy od konstelacji gwiazd?”. W teologii – jak widzieliśmy wyżej – pojawia się często dyskutowane pytanie o to, jak pogodzić ludzką wolność i odpowiedzialność z Bożą wszechmocą i wszechwiedzą. Także takie pytania dadzą się łatwo wprowadzić do rozważań NAGLA, gdyż jako nieosiągalny cel proponowanej przez siebie obiektywizacji przyjmuje on wszechwiedzę. Co to znaczy? Im bardziej wszechobejmujący będzie punkt widzenia, tym mniejsze wydają się możliwości naszej własnej interwencji. Jeśli jestem sterowany przez tak wiele uwarunkowań, to jaki wpływ na moje działania mają jeszcze decyzje mojej woli? Wolna wola ukazuje się, jak wspomniałem, jako coś uludnego, opartego na naszej ograniczonej zdolności do poznania złożonych stopni uwarunkowań. Zupełnie obiektywny, to znaczy, według NAGLA, wszystkowiedzący obserwator nie widzi żadnej wolnej woli u tego, kogo obserwuje, lecz uznaje go za bezwolną część strumienia zdarzeń w świecie³⁹.

NAGEL rozpoczął od argumentacji zmierzającej do wykazania większej kontroli ze strony podmiotu, a ostatecznie wykazał zupełną utratę kontroli. Wola, którą możemy faktycznie opisać jako wolną, musi (jak się wydaje) zniknąć z tych wszystkich uwarunkowań. Lecz także w tym wniosku NAGEL rozpoznaje sprzeczność:

[...] jeśli bowiem mielibyśmy stać się naprawdę wolni, mielibyśmy działać, wychodząc od punktu, znajdującego się całkowicie poza nami, mielibyśmy decydować o wszystkim, co nas dotyczy, w tym o wszystkich zasadach, rządzących naszym wyborem – w pewnym sensie stwarzać siebie z niczego. To jest jednak wewnętrznie sprzeczne: jeśli mamy coś zrobić, to musimy najpierw czymś być⁴⁰.

Jeśli próbujemy wyeliminować wszystkie wpływy i uwarunkowania, to grozi nam utrata własnej tożsamości. Wola zdaje się wówczas być czymś „libertariańsko” oddzielnym od tego, co tworzy nas jako osobę. Wolne działania muszą jednak mieć jakiegoś sprawcę, aby móc je odgraniczyć od zdarzeń czysto przypadkowych. Swoje analizy NAGEL ujmuje w formę wspomnianego konfliktu między byciem sprawcą działania a posiadaniem autonomii i łączy to z odpowiedzialnością:

³⁹ „Działanie staje się składnikiem strumienia zdarzeń w świecie, którego częścią jest również działający podmiot” (tamże, s. 135).

⁴⁰ Tamże, s. 144.

a) Aby lepiej zrozumieć swoje decyzje, opuszczamy wewnętrzny punkt widzenia. Tym samym chcemy zapobiec stwierdzeniu, że nasze uczucie, iż sami podjęliśmy decyzję, pochodzi jedynie z niepełnej znajomości sytuacji. W spojrzeniu zewnętrznym nie jesteśmy jednak żadnymi sprawcami, lecz jedynie elementami fizycznego świata. Z tej strony grozi nam zatem utrata autonomii. Dalsza część tekstu NAGLA opisuje następstwa, jakie pojawiają się po przyjęciu determinizmu. Jeśli w naszych decyzjach nie jesteśmy wolni, to nie możemy być pociągani do odpowiedzialności za swoje czyny. Pochwały i nagany nie da się wówczas usprawiedliwić moralnie, a bezpardonowe zachowanie innych musi być widziane jako katastrofa naturalna. Karę można by było uzasadnić jedynie tym, że służy jako środek wychowawczy i odstrasżający.

b) W silnym sformułowaniu autonomii jakieś działanie jest tylko wtedy wolne, jeśli w tych samych warunkach może zostać również zaniechane. Wyklucza to jednak możliwość wyjaśnienia działania przez odwołanie się do życzeń, przekonań i zwyczajów działającego sprawcy. Im bardziej usuwamy się z wszystkich uwarunkowań, tym bardziej niezrozumiałe stają się nasze decyzje. Tracimy więc poczucie bycia sprawcą. Na końcu NAGEL omawia stanowisko przeciwne determinizmowi – indeterminizm. Jeśli nasze działania nie byłyby niczym z góry określone, ani naszymi życzeniami, ani naszymi przekonaniem bądź charakterem, to zachodziłyby one tak po prostu, bez tego, że można by je było wyjaśnić. Jeśli nie ma żadnego wyjaśnienia dla naszego zachowania, to nie możemy być za nie odpowiedzialni. W decydowaniu między determinizmem a indeterminizmem wpadamy zatem w ślepy zaułek: nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze decyzje – obojętnie czy determinizm jest prawdziwy, czy fałszywy.

Punkty a) oraz b) stawiają nas w trudnym położeniu: w jakimkolwiek kierunku spojrzemy, tracimy wolitywną kontrolę nad naszymi działaniami. Według NAGLA żadna droga nie wyprowadza nas z tego rozdzielenia. Niemniej jednak proponuje on jakiś rodzaj ugody między wewnętrznym i zewnętrznym punktem widzenia, drogę, na której obiektywizacja zostaje dokonana jedynie częściowo, a my, jako podmiot, zostajemy na stopniu między dwoma ekstremami. Lecz nawet wtedy problem wolności woli pozostaje dla NAGLA w nierozwiązalny sposób niewyjaśniony:

Nie będzie to odpowiedź na centralne pytanie o wolną wolę. Zamierzam dążyć raczej do tego, żeby obiektywna jaźń nie musiała w zbyt dużym stopniu myśleć o sobie jako o bezsilnym obserwatorze – przyznam jej zatem swego rodzaju wolność. Przypomina to trochę związek pomiędzy zwykłym dążeniem do obiektywnej wiedzy a filozoficznym sceptycyzmem (jeśli już mamy wyjaśniać nieznane przez nieznane)⁴¹.

⁴¹ Tamże, s. 154-155.

Przy problemie, który zasadniczo uchyla się od jakiegokolwiek rozwiązania, rodzi się podejrzenie, że został on błędnie sformułowany, a w naszym przypadku podstawa sformułowania leży w przeciwstawieniu spojrzenia zewnętrznego i wewnętrznego.

Z jednej strony NAGLA można zaliczyć do kompatybilistów, gdyż podejmuje on próbę uzasadnienia wolnych działań bez względu na to, czy determinizm jest prawdziwy, czy też nie jest. Z drugiej strony da się go także zaliczyć do inkompatybilistów. Dla niego rozdzielenie nie polega na różnicy między wolnością woli a determinizmem, lecz na różnicy między subiektywną i obiektywną perspektywą spojrzenia na człowieka. Proponowane przez NAGLA ujęcie oddaje wprawdzie tradycyjny problem wolnej woli, lecz zawiera ono także istotne różnice⁴²: wolna wola jest do pomyślenia jedynie z perspektywy wewnętrznej (subiektywnej). Z perspektywy zewnętrznej (obiektywnej) nie dałoby się ustalić, kto i dlaczego tak a tak postąpił. Niemniej jednak – i to jest istotna różnica – stanowiska NAGLA nie da się zrównać z determinizmem, gdyż tego, czy jakaś decyzja jest zdeterminowana, czy nie, nie można wyjaśnić z perspektywy obiektywnej.

W ostatniej części NAGEL przedstawia alternatywny sposób patrzenia, zgodnie z którym jakieś działanie na podstawie przyczyn, pojawiających się w samym człowieku, staje się osobistym działaniem, za które jest on odpowiedzialny. Wyjaśnienie to nazywa wyjaśnieniem psychologicznym.

W proponowanym przez NAGLA ujęciu wolnej woli nie ma słowa na temat autonomii podmiotu i jego odpowiedzialności. Świadczy to nie tylko o sile, lecz także o słabości jego argumentacji. Problem odpowiedzialności za swoje czyny i właściwie postawione pytanie o wolność woli oraz determinizm pozostają bez odpowiedzi, co NAGEL w końcu sam powinien przyznać.

3.2.2 G. Keil – libertarianizm

Za stanowiskiem libertariańskim argumentuje współcześnie filozof G. KEIL. Jego zdaniem proponowane w libertarianizmie ujęcie wolnej woli o wiele lepiej pasuje do jej potocznego rozumienia, aniżeli twierdzą krytycy libertarianizmu. Libertarianizm wymaga jednak pewnych korektur, przede wszystkim uwolnienia od błędnych doktryn filozoficznych. W szczegółowej argumentacji za libertarianizmem KEIL odrzuca najpierw kilka, jak je nazywa, „mitów” dotyczących tego poglądu⁴³.

⁴² „To z kolei sugeruje, że zagrożenie jest pozorne i że można podać takie wyjaśnienie wolności, które pozostaje w zgodzie z poglądem obiektywnym, a może nawet z determinizmem. Sądzę jednak, że tak nie jest” (tamże, s. 138).

⁴³ G. KEIL, *Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption der Willensfreiheit*, „Erwägen – Wissen – Ethik” 19 (2009), s. 9-15.

1) Mit nieuwarunkowania – mówi się, że libertariańska wolność jest wolnością od wszelkich uwarunkowań, szczególnie od nastawień i postaw chcącej osoby. Krytykując libertariańskie rozumienie wolności, P. BIERI stwierdza, że jest ono nie tylko iluzoryczne, lecz co więcej – niepożądane. Wolność nie może nie podlegać kontroli. Już HUME wskazywał na to, iż tak rozumiana wolność uniemożliwia przypisanie działań osobie. Aby móc osobie przypisać jej własne decyzje i działania, musi ona wykazywać swoistą stabilność. KEIL natomiast uważa, że żaden spośród liczących się filozofów libertarian nigdy nie opowiadał się za takimi nieuwarunkowaniami wolnej woli, a przykładem, do którego odwołuje się P. BIERI, jest Raskolnikow z powieści DOSTOJEWSKIEGO *Zbrodnia i kara*, a nie któryś z filozofów libertarian.

2) Mit dualizmu – libertarianie zaprzeczają rzekomo, że osoby i ich decyzje są częścią naturalnego świata. W ten sposób np. definiuje stanowisko libertarian neurolog G. ROTH:

Wolny akt nie może oczywiście być uwarunkowany korowo, lecz musi być zupełnie niematerialny, to znaczy musi zachodzić bez jakichkolwiek aktywności mózgu⁴⁴.

Jeśli libertarianin uważa, że wolny wybór dokonany przez jakąś osobę nie jest „uwarunkowany” przez zdarzenia w jej mózgu, to widocznie musi on sympatyzować z kartezjańskim dualizmem – tego dotyczy zarzut ROTH. Odpowiadając, KEIL podkreśla, że synchroniczny sens zdeterminowania został w tym zarzucie pomieszany z diachronicznym sensem tego wyrażenia. Ustalenie tego, o czym mówi determinizm, jest zdarzeniem w czasie. Ustalenie tego, o czym myśli ROTH, jest zaś związkiem między zdarzeniem mentalnym i jego równoczesnym neuronalnym korelatem bądź substratem. Pomieszanie obydwu rodzajów zdeterminowania prowadzi do utożsamienia neuronalnego substratu jakiegoś mentalnego zdarzenia z jego przyczyną. Pomiedzy zdarzeniem mentalnym i jego równoczesnym substratem nie może być jednak żadnego związku przyczynowego, ani w jedną, ani w drugą stronę. Zdarzenia mentalne są bowiem – powie KEIL – fizycznie urzeczywistnione, lecz ów związek urzeczywistnienia nie ma nic wspólnego z determinizmem i jako taki nie zagraża wolności. Faktycznie owo libertariańskie „móc inaczej” nie jest żadnym „móc inaczej” wobec aktualnego fizjologicznego zdarzenia, co by było absurdalne, lecz jest jakimś „móc inaczej” przy danej wcześniejszej historii. Nikt nie potrafi sprawić, żeby współczesność była inna, niż faktycznie jest. Chodzi raczej o to, czy działająca osoba może sprawić – od jakiegoś danego punktu – że świat będzie biegł dalej na więcej niż jeden sposób. Badanie neuronalnych korelatów świadomości jest tym samym, według KEILA, nieistotne dla problemu

⁴⁴ Tamże, s. 9. Cytat pochodzi z: G. ROTH, *Fühlen, Denken, Handeln*, s. 436.

wolnej woli – jak długo nie zostanie wprowadzone żadne dodatkowe deterministyczne założenie. Dlaczego okoliczność, że moje stany mentalne są urzeczywistniane fizycznie (że w moim mózgu coś się wydarza, gdy myślę lub czegoś chcę), ma zagrażać mojej wolności? Kto widzi tutaj jakąś sprzeczność – rekapitułuje KEIL – ten faktycznie buduje swoją wolność na dualizmie. Libertarianie nie muszą przyjmować dualistycznego ujęcia osoby.

3) Mit lokalnej luki przyczynowej – wolne decyzje potrzebują specjalnego rodzaju neuronalnego niezdecydowania, chodzi o zdecydowanie luki w procesach mózgowych, w które może wniknąć wolna wola. Mit ten przedstawiłem przy omawianiu tez KARTEZJUSZA. Współcześnie do tego typu luk odwołują się filozofowie R.H. KANE i J. SEARLE, wskazując na chaotyczne procesy w mózgu, które mogą podlegać wpływowi zdarzeń z poziomu kwantowego⁴⁵. Według KEILA – u podstaw ujęcia, iż dla wolnych decyzji musi istnieć specjalny rodzaj neuronalnego niezdecydowania, leży błędne rozumienie natury determinizmu i indeterminizmu. Kto w przypadku wolnych decyzji szuka specjalnego rodzaju niezdecydowania, ten zdaje się ogólnie przyjmować determinizm za prawdziwy. Należy jednak zauważyć, że indeterminizm nie jest lokalnym stanem świata, lecz globalnym. Indeterminizm nie oznacza nic innego niż to, że teza o determinizmie LAPLACE'a nie obowiązuje (nie jest prawdziwa), to znaczy że bieg świata nie podlega pozbawionym wyjątku prawom następstwa. W tym sensie nie jest także zdecydowane żadne zdarzenie LAPLACE'a.

4) Mit Nieporuszonego Poruszydźcy – mit zakładający, że wybierające w sposób wolny osoby potrafią czynić cuda lub są pierwszymi poruszydźcami, uruchamiającymi łańcuch przyczynowy. Mit ten głosi, że libertarianie negują zasadę przyczynowej zamkniętości świata, do którego należą nasze ciała. Ustosunkowując się do tego mitu, KEIL zadaje pytanie: czy prawa natury musiano by uczynić błędnymi, aby dojść do libertariańskiej wolności? Byłoby tak jedynie wtedy, gdyby determinizm już przyjęto jako prawdziwy. To znaczy gdyby stwierdzono, że prawa natury są takie, iż zamykają wszystkie możliwości działania – z wyjątkiem jednej, czyli działania Poruszydźcy. Jak długo ktoś nie wskaże takiego prawa, tak długo libertarianin nie musi się tym argumentem przejmować. Ludzie faktycznie nie potrafią zmienić (sfalszować) praw natury, polega to jednak tylko na tym, że w pojęciu prawa już jest wbudowana cecha bycia prawdziwym.

Trudno odrzucić stwierdzenie, że czyniący coś libertarianin nie jest Pierwszym Poruszydźcą. Broni go chociażby filozof R. CHISHOLM: „[...] każdy z nas, gdy działa, jest pierwszym Nieporuszonym Poruszydźcą”⁴⁶. Podobne sformułowania można znaleźć u I. KANTA:

⁴⁵ Opis mózgu jako systemu chaotycznego przedstawia Ł. KUREK, por. tenże, *Neurofilozofia a problem wolnej woli*, s. 71-74.

⁴⁶ Cyt. za: G. KEIL, *Wir können auch anders*, s. 11.

[...] więc wolno nam teraz również zgodzić się na samodzielne rozpoczynanie się już w samym toku [dziejów] świata różnych szeregów zgodnych z przyczynowością i na przypisanie ich substancjom zdolności swobodnego działania⁴⁷.

Sformułowanie to wymaga objaśnienia. W literaturze odróżnia się trzy przyczynowo-teoretyczne interpretacje libertarianizmu – owo „móc inaczej” w danych okolicznościach libertarianie mogą rozumieć: i) aprzyczynowo, ii) przyczynowo ze strony sprawcy lub iii) indeterministycznie od strony przyczynowo-zdarzeniowej. Opowiadający się za tezą o aprzyczynowości twierdzą, że wolne decyzje bądź wolne działania nie mają żadnych przyczyn. Zwolennicy drugiego poglądu sądzą, że decyzje lub działania są powodowane przez działających sprawców, a trzeciego – że decyzje i działania są powodowane w niezdeterminowany sposób. Najwięcej miejsca KEIL poświęca krytycznemu przedstawieniu przyczynowego działania wywołanego przez sprawcę, twierdząc, że osoba nie może być – w sensie dosłownym – uznana za przyczynę czegoś. Osoba była już bowiem przed działaniem i jest jeszcze po nim. Jest ona trwałą substancją, która przetrwa pomimo zmian zachodzących w niej lub dokonywanych na niej.

Proponowane przez KEILA libertariańskie rozwiązanie problemu przyczynowości można streścić następująco: substratem naszych działań są ruchy ciała. Ruchy te mają przyczyny i skutki. Faktycznie rozpoczynamy działania, lecz w żaden sposób nie uruchamia to łańcucha przyczyn. Łańcuchy przyczynowe nigdzie się nie rozpoczynają ani nie kończą, lecz przebiegają przez nas w niezdeterminowany sposób. Według przyczynowej teorii działania każdorazowo, gdy coś czynimy, poprzedzające zdarzenia mentalne wywołują ruchy naszego ciała. Nie wyklucza to jednak, że to my jesteśmy tymi, którzy te ruchy ciała wykonują. „Wykonują” jest czymś innym aniżeli „wywołują przyczynowo”. Samo wykonanie albo dokonanie nie ma wewnętrznej, przyczynowej struktury. Wszystko, co sprawca w tym czasie czyni, zbiega się z fizjologicznym lub behawioralnym substratem zdarzeń stanowiących jego działanie.

⁴⁷ KEIL wskazuje tutaj na I. KANTA *Krytykę czystego rozumu*, A450/B478. Należy w tym miejscu dodać, że KANTOWSKA antyteza przeciwstawia konieczności pierwszego lub możliwości nowego początku „w samym toku [dziejów] świata” konieczność prawidłowości zachodzącą w danym szeregu. KANT uważa za poprawne obydwie tezy i argumentację za nimi (uzasadnienie przyczynowości pochodzącej z wolności oraz uzasadnienie przyczynowości pochodzącej z przyrody), dlatego pojawiająca się antynomia byłaby fatalna dla naszych możliwości poznawczych. W swoim rozwiązaniu tej antynomii KANT wskazuje na konieczność rozróżnień w pojęciu antynomii. Przyczynowość przyrody dotyczy całego obszaru doświadczeń w ramach nauk przyrodniczych, przyczynowość znaczy możliwość rozpoczęcia jakiegoś stanu od siebie samego (autonomicznie) „[...] zdolność zaczynania samemu pewnego stanu...” (B 561). Por. H. EIDMAN, *Kausalität aus Freiheit. Kant und der Deutsche Idealismus*, Würzburg: Königshausen and Neumann GmbH, 2007, s. 124-125.

3.2.2.1 Badania mózgu a libertariańska koncepcja wolnej woli

KEIL zakłada, że badania mózgu nie wnoszą nic istotnego do filozoficznego problemu wolnej woli⁴⁸. Problem wolności, gdy chcemy o nim mówić w liczbie pojedynczej, składa się z różnych elementów: pojęciowych, metafizycznych, normatywnych i empirycznych. Pierwszymi trzema zajmuje się filozofia, ostatnim zajmują się nauki empiryczne. W minionych latach zaczęto przytaczać liczne projekty badawcze nauk empirycznych – szczególnie z zakresu psychologii poznawczej i neuronauki – postrzegane jako naukowe potwierdzenie tezy, że wolna wola nie istnieje. KEIL przypomina, że celem jego badań są problemy filozoficznej jasności pojęć, tak więc tylko sporadycznie odwołuje się do teorii ściśle naukowych, głównie po to, aby wykluczyć pewne teoretycznie możliwe rozwiązania. Oczywiście KEIL zgadza się, że nic, co filozofia podaje, nie powinno przeczyć danym pochodzącym z nauk empirycznych. Niemniej jednak dzięki naukom empirycznym możemy jedynie wykluczyć pewne skrajne stanowiska filozoficzne. Niektórzy uczestnicy filozoficznej dyskusji uważają np., że wykluczona została teoria libertariańska. KEIL wykazał jednak, jego zdaniem, że wykluczenie to opiera się na przypisywaniu libertarianizmowi tez, których ten nigdy nie głosił, oraz na pomieszaniu pojęć (por. wyżej, 3.2.2). Libertarianizmowi błędnie przypisuje się np. to, że przyjmuje istnienie niematerialnej substancji lub że zakłada, iż w cudowny sposób można zmieniać (zawieszać) działanie praw natury.

Z badań nad mózgiem nie wynika, zdaniem KEILA, nic specjalnie interesującego dla istotnych kwestii filozoficznej debaty o wolnej woli. Badania empiryczne nie dostarczają żadnych nowych argumentów a) na rzecz poprawności filozoficznej tezy o prawdziwości determinizmu ani b) za lub przeciwko tezie o możliwości uzgodnienia wolności woli z determinizmem. Nie można z nich wywnioskować, czy przypisanie karalnej prawnie winy spoczywa na założeniu wolności, czy nie, ani też tego, co – w sposób racjonalny – należy rozumieć przez wolność woli. Ponadto liczne wyniki badań naukowych są obciążone pojęciowymi pomieszaniem, wynikającymi z niejasnych filozoficznych założeń. Oczywiście ciągle dochodzą liczne, nowe i ciekawe naukowe uwagi i spostrzeżenia na temat wolnej woli, lecz zasadnicze problemy jej dotyczące są natury filozoficznej.

3.2.2.2 Krytyka tez Keila

1) Trudno powiedzieć, w jakich punktach proponowane przez KEILA tezy różnią się od tez kompatybilistycznych. a) KEIL jedynie w kilku miejscach zajmuje się kompatybilizmem, skupiając się – podobnie jak sami

⁴⁸ Por. G. KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus*, s. 116-118.

kompatybiliści – na krytyce determinizmu. Ponadto sam nazywa „mitami” te tezy libertarianizmu, które zdaniem większości komentatorów stanowią o jego istocie. b) Rezygnuje z założenia, że początek naszych nastawień i preferencji musi leżeć w nas samych. c) Odwołuje się do potocznych intuicji, znanych także kompatybilistom.

2) a) Nie jest jasne, jakim pojęciem przyczynowości operuje KEIL. Czy jest on realistą, gdy chodzi o przyczynowość? Czy pojedyncze zdania dotyczące przyczynowości są faktycznie prawdziwe, czy też nie pytamy o ich rzeczywistą treść, lecz traktujemy je jako wygodne instrumenty pojęciowe? b) Żeby KEILA argumentację za libertarianizmem dało się przyjąć, należy wyraźnie podkreślić dodatkowe założenie: ludzie posiadają zdolności, które przy spełnieniu określonych warunków nie przekształcają się automatycznie w zachowania.

3) Problem wolnej woli trudno oddzielić od problemu umysł-ciało, co pokazują współczesne badania neuronauk. Można się zgodzić z KEILEM, że na podstawie synchronicznej zależności między stanami mentalnymi a ich fizycznym urzeczywistnieniem nie da się nic powiedzieć o diachronicznych stosunkach zdeterminowania. Niedeterministyczne rozumienie wolnej woli pociąga jednak za sobą to, że także na subosobowym, neuronalnym poziomie mikrostruktur muszą istnieć procesy niezeterminowane. Neuronalne procesy nie mogłyby determinować zachowania osoby, a tym samym odpadałyby wszelkie redukcjonistyczne rozwiązania problemu umysł-ciało. Dodatkowo pojawiłby się nie tylko problem mentalnej przyczynowości skierowanej ku dołowi (*downward causation*), lecz także kwestia jej powiązania z odpowiedzialnością, czyli jej wplecenie w system społecznych racji i norm etycznych. KEIL musiałby nam podać szkic teorii niedeterministycznej przyczynowości, która odwoływałaby się do zdarzeń neuronalnych i mentalnych.

4) Jeśli libertarianizmowi przypisze się *a priori* tezę o istnieniu niematerialnej substancji lub przyjęcie założenia, iż w niewyjaśniony sposób można zmieniać (zawieszać) działanie praw natury, to należałoby go wykluczyć z interdyscyplinarnych dyskusji nad wolną wolą. Zamierzam pokazać, że jedynym poważnym zagrożeniem dla libertarianizmu (ze strony badań empirycznych) byłaby niemożność pogodzenia wolitywnych zdolności osoby z tym, co wiemy o budowie i sposobie działania ludzkiego mózgu. Coś takiego nie zostało do dzisiaj wykazane. Żadnym zagrożeniem dla libertarianizmu nie byłoby także poznanie, że liczne struktury neuronalne i mechanizmy, w których urzeczywistniane są zdolności psychiczne, są inaczej zbudowane, aniżeli libertarianie myśleli. Właśnie powiedziane świadczy o tym, że odwołując się do teorii naukowych, wcale nie jest łatwo wykluczyć teorie filozoficzne lub uznać je za błędne.

5) Z powyższych racji, mając do dyspozycji teorie libertariańskie i kompatybilistyczne, przyjmując kompatybilistyczne rozwiązanie problemu

wolnej woli i optuje za poszukiwaniem i projektowaniem empirycznych eksperymentów, które mogłyby wskazać na teoretyczną poprawność kompatybilizmu.

3.2.3 J. Habermas – dualizm perspektyw

Przeciwko „naturalizacji wolnej woli” głos zabrał w ostatnich latach filozof J. HABERMAS⁴⁹. W wygłoszonej w 2004 roku w Kioto mowie przeciwstawił się zdecydowanie neurodeterminizmowi, proponując równocześnie dualizm perspektyw jako rozwiązanie problemu wolnej woli⁵⁰. Cała współczesna debata o wolnej woli przypomina HABERMASOWI XIX-wieczne spory na ten temat (por. niżej, 3.4.1). Znowu bowiem to pytania nauk przyrodniczych nadają ton i aktualność sporom filozoficznym. Znowu chodzi o przyczynowo zamknięty świat i o to, czy pozostaje w nim miejsce dla wyboru między alternatywami. Badania z zakresu neuronauk (HABERMAS wymienia G. ROTH) wychodzą z założenia, że świadomość wolności woli, jaką mamy przy dobrowolnych działaniach, wynika z naszego samooszukiwania się. Wolność woli jest pozorem, za którym skrywa się ciągle, przyczynowe, fizyczne połączenie stanów neuronalnych zgodnie z prawami przyrody.

HABERMAS nawiązuje do centralnego tematu swojej filozofii – teorii działania komunikacyjnego – i zaznacza, że to działanie nie jest żadnym zdarzeniem naturalnym, które przebiega za plecami podmiotu. Wolną wolę HABERMAS opisuje w ten sposób:

Działający jest wtedy wolny, gdy chce czynić (i czyni) to, co uważa za właściwy wynik swoich własnych rozważań. A dopiero wgląd w dobre podstawy jakiejś decyzji czyni ją wolną decyzją⁵¹.

HABERMAS uważa, że dyskusja o wolnej woli, rozumianej jako „mentalne zaprzeczanie” przez racje i motywy, jest zepchnięta przez nauki empiryczne do analizy zjawiska, za którym kryją się przyczynowe powiązania stanów neuronalnych, zachodzących według czystych praw przyrody. Stąd pojawia się silny determinizm przeczący naszemu potocznemu doświadczeniu, w którym stale jesteśmy konfrontowani z wolnymi decyzjami,

⁴⁹ Zwięźle omówienie tez HABERMASA można znaleźć w: *Deutscher Bundestag. Bericht des Ausschusses für Bildung, Forschung und Technikfolgenabschätzung (18. Ausschuss) gemäß § 56a der Geschäftsordnung*, TA-Projekt: Hirnforschung, 22.01.2008, s. 29-36.

⁵⁰ Wraz z A.C. KAYEM (ekspertem komputerowym) oraz A.G. KNUDSONEM (zajmującym się badaniami nad rakiem) J. HABERMAS otrzymał prestiżową Nagrodę Kioto – za osiągnięcia w dziedzinie nauki i sztuki. W swojej mowie z okazji wręczenia nagrody podjął on tematykę wolności woli.

⁵¹ J. HABERMAS, *Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven, bedarf es mehr*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 267 (15. Nov. 2004), s. 35.

z przypisywaniem sobie i drugim odpowiedzialnego działania. Naukowo-empiryczne wyjaśnienie nie potrafi jednak zakwestionować naszej intuicyjnie zakotwiczonej wiedzy potocznej i pragmatycznie sprawdzonego samorozumienia siebie.

Oczywiście sprzeczność z myśleniem potocznym nie jest jeszcze żadnym dowodem przeciwko teoriom naukowym. Lecz – pyta HABERMAS – czy owo deterministyczne ujęcie jest przyrodniczo uzasadnioną tezą, czy jedynie elementem naturalistycznego obrazu świata, który swoje istnienie zawdzięcza teorii opierającej się na spekulatywnym wykładaniu przyrodoznawczego poznania? HABERMAS zamierza zakwestionować tę teorię.

KANT mógł połączyć przyczynowość z wolności z przyczynowością przyrodniczą (por. 2.1.1) jedynie za cenę dualizmu między światami tego, co teoretyczne (noumenalne, dostępne jedynie rozsądkowi, inteligibilne)⁵², i tego, co zjawiskowe. Tym samym wytworzył dualizm wyjaśnień, który miał oddać sprawiedliwość zarówno świadomej racjonalności – obszarowi wolnej woli, jak i poznaniu przyrodniczemu. Na obronę swojej tezy o wolnej woli HABERMAS podaje cały szereg argumentów, z których wybieram dwa.

a) Wysoką cenę, jego zdaniem, płaci ten, kto redukuje ludzką świadomość do przebiegu procesów neuronalnych – do wzajemnego przyczynowego oddziaływania między mózgiem a otoczeniem. Świadomość staje się wówczas czystym, podporządkowanym mózgowi epifenomenem. Racje, za pomocą których podmioty wyjaśniają sobie swoje działania, stają się (z neurobiologicznego punktu widzenia) dodatkowymi, zracjonalizowanymi, czysto współbrzmiającymi komentarzami dla nieświadomie wywołanych i neuronaukowo objaśnianych zachowań.

b) Pozostaje niejasne z ewolucyjnego punktu widzenia, dlaczego w ogóle jest coś takiego, jak powiązana ze sobą racjonalnie i logicznie „przestrzeń racji”. Po co zatem wzajemne domagania się przez osoby uzasadnienia swoich działań? Dlaczego zatem rodzice i społeczeństwo wychowują dzieci, przymuszają je do czegoś, skoro wszystko to jest w gruncie rzeczy puste? Widocznie, zdaniem HABERMASA, świadoma racjonalność stanowi także biologiczną konieczność dla przeżycia organizmu. A skoro tak, to neuronaukowy redukcjonizm postępuje nie mniej dogmatycznie aniżeli idealizm, który we wszystkich procesach przyrody widzi działanie siły ducha.

Dlatego HABERMAS opowiada się za dualizmem perspektyw, który, jego zdaniem, oddaje sprawiedliwość temu, co mentalne (duchowe), i temu, co fizyczne. Dualizm ten rozpoczyna się od ewolucyjnego procesu uczenia się i sprawdza się w kognitywnej konfrontacji *Homo sapiens* z wymaganiami pełnego zagrożeń otoczenia.

⁵² I. KANT wprowadził to rozróżnienie już w swojej pracy doktorskiej: *Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt* (dysertacja po łacinie: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), [w:] *I. Kants frühere, noch nicht gesammelte kleine Schriften*, Linz, 1795/Charleston: Nabu Press, 2010.

Odpowiadające sobie dwa sposoby wyjaśniania (potoczny, używający słownika mentalnego, i neuronaukowy, używający słownika fizycznego) nie dadzą się – według HABERMASA – sprowadzić do siebie. Myśli, które możemy wyjaśnić w słowniku mentalnym, nie da się, bez semantycznej reszty, przetłumaczyć na wyrażenia słownika zdań empirycznych. W tym miejscu leży punkt krytyczny redukcjonistycznej tradycji badań. Pojawia się więc na nowo problem omawiany przez NAGLA: czy musimy równocześnie obserwować świat z obydwu perspektyw, aby móc się czegoś o nim dowiedzieć? HABERMAS powie, że także obserwacje eksperymentalne są protokonstruowane przez wybór teoretycznie określonego szkicu. Mogą one tylko o tyle przyjąć rolę instancji kontrolującej, o ile liczą się jako argumenty i dadzą się obronić przed zarzutami przeciwników. Dlatego właśnie dualizm perspektyw uzyskuje taką ważność w koncepcji HABERMASA. Dualizm ten nie odbiera nam bowiem ani naszej świadomej wolności wyjaśniania, która odwołuje się do naturalnej ewolucji, ani perspektywę wyjaśniania odwołującą się do dzisiejszych nauk przyrodniczych. Obydwie perspektywy wyjaśniania są dla nas nie do ominięcia, co tłumaczy stabilność naszej świadomości wolności wobec wyjaśnień przyrodniczego determinizmu.

Człowiek dla HABERMASA jest z jednej strony elementem przyrody, z drugiej strony pierwszoosobowym Ja, swoistym konstruktem społecznym. Lecz tym samym nie jest on iluzją, gdyż jest pewien samego siebie. Ja w komunikacji z innymi osobami upewnia się, czy jego własne zamiary i osądy wytrzymują osądy ze strony innych osób. Proces oceniania upoważnia osobę działającą do bycia autorem swoich decyzji. Coś takiego jak „duch” „istnieje” jedynie dzięki swemu ucieleśnieniu w akustycznie i optycznie postrzeganych, materialnych substratach znaków. Tego typu systemy znaków (do których należy także język) możemy rozumieć jako cechy emergentne, które wyłoniły się w ewolucyjnym przejściu celem uspołecznienia naszego poznania. Wspomniany „obiektywny duch” powstał dzięki interakcji między osobami. One same rozwinęły zdolność do przyjmowania wzajemnych perspektyw i powstały dzięki wzajemnym praktykom wyszkolonych, indywidualnych uczestników. Ów obiektywny duch może stać się siłą tworzącą struktury jedynie w odwołaniu do subiektywnego ducha indywidualnych mózgów.

Indywidualny mózg pozyskuje, zdaniem HABERMASA, na ontogenetycznej drodze konieczne dyspozycje do „połączenia” się z programami oferowanymi przez społeczeństwa i różne kultury. Mózg napotyka znaki pochodzące ze swojego fizycznego otoczenia nie bezpośrednio, lecz w sposób zapośredniczony przez symbolicznie zapamiętaną, kolektywną wiedzę, która utworzyła się ze wspólnych, kognitywnych osiągnięć minionych pokoleń. Poprzez fizyczne własności przyjętych sygnałów otwierają się – owemu tak zmodyfikowanemu mózgowi – gramatycznie uregulowane związki sensu,

które odgraniczają publiczną przestrzeń intersubiektywnie uregulowanego świata, w którym żyjemy. W powstałej w ten sposób „przestrzeni racji” tworzą się struktury świadomego oceniania i działania, które są konstytutywne dla powstającej w performatywny sposób świadomości wolności. Objasniając wolność działania, HABERMAS przyjmuje ontologicznie dualistyczne stanowisko – istnieje umysł i mózg. Osoba działająca może dać się określić przez swój organiczny substrat, którego doświadcza jako ciała. Nie wpływa to jednak na ograniczenie jej wolności, gdyż swoją subiektywną naturę przeżywa ona jako źródło możliwości działania.

Świadomość Ja jest odbiciem połączenia indywidualnego mózgu z programami kulturowymi, które reprodukują się jedynie przez społeczną komunikację, podzieloną na komunikacyjne role osób mówiących, na adresatów przekazów i osoby obserwujące. Owe wymienialne role służą indywiduującemu wcieleniu Ja w publiczną „przestrzeń racji”, przez co indywidualne osoby zajmują stanowisko, gdy chodzi o pytania o znaczenie ich działań, i mogą działać w sposób rozważny, to jest wolny.

3.2.3.1 Połączenie Kanta z Darwinem

HABERMAS postuluje, iż to, czego nauczyliśmy się od KANTA o transcendentnych warunkach naszego poznania, musimy zgrać z tym, czego nauczył nas DARWIN o ewolucji gatunków. Owo „pojednanie Kanta z Darwinem” posiada wewnętrznie antropologiczną komponentę. Organicznie niedojrzałe noworodki oczekują pomocy, a tym samym są one zależne od interakcji społecznych. HABERMAS powołuje się na opracowanie psychologa M. TOMASELLA, który pracuje nad określeniem ludzkich procesów poznawczych oraz kulturowych i odróżnieniem ich od procesów zachodzących u innych naczelnych. Jako ludzie tworzymy intersubiektywne relacje społeczne już od 9 miesiąca życia, czego nie spotyka się u innych naczelnych. W swoich badaniach TOMASELLO skupia się na tym, jak dzieci wchodzą w grupy kulturowe i nabierają umiejętności oraz motywacji do koncentrowania uwagi na wspólnym celu, do uczenia się wspólnych zachowań prospołecznych⁵³.

Dzieci rozpoznają w innych osobach swoje drugie Ja – intencjonalnie działającego sprawcę – i wspólnie z nimi skupiają uwagę na tych samych przedmiotach ze swojego otoczenia. Owa wspólna perspektywa jest dla dziecka czymś zasadniczym i podstawowym. To dzięki niej zyskuje ono

⁵³ Por. M. TOMASELLO, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. RĄCZASZEK, Warszawa: PIW, 2002, s. 312. W formowaniu poznania człowieka natrafiamy na dwa procesy w dwóch różnych przedziałach czasu: ewolucję gatunku oraz ewolucję kulturową. TOMASELLO zajmuje się głównie rozwojem osobniczym dziecka oraz rolą, jaką w tym rozwoju pełnią język i używanie symboli. Dzięki obecności innych ludzi dziecko przejmując ich zachowania i uczy się języka.

obiektywizujące spojrzenie na świat i na siebie samego. Uczymy się przez współdziałanie, a tym samym nasza wiedza staje się uspołeczniona. HABERMAS powie, że bez tak rozumianej intersubiektywności wzajemnego zrozumienia nie ma obiektywności wiedzy. Lecz nawet najbardziej obiektywna wiedza nadal nie wyjaśnia wolności woli lub „przyczynowości mentalnej”. Trudność ta nie pojawia się przy rozumieniu przyczynowości sprawczej.

KANT, jak wspomniałem, połączył działania pochodzące z wolności z działaniami związanymi z przyczynowością przyrodniczą. Musiał w tym celu odwołać się do metafizycznego dualizmu świata podzielonego na to, co teoretyczne, i to, co zjawiskowe. Dzisiaj staramy się obejść bez tego typu metafizycznych założeń. Nasz aparat poznawczy nadal jednak natrafia na trudności w myśleniu zarazem o determinizmie neuronalnych stanów pobudzenia i o naszym kulturowym zaprogramowaniu, czyli zaprogramowaniu przez to, co nazywamy subiektywnie odczuwaną motywacją, wywołaną przez takie czy inne racje. Mówiąc po kantowsku – mamy trudności ze zrozumieniem wzajemnego oddziaływania na siebie przyczynowości spotykanej w przyrodzie oraz przyczynowości pochodzącej z wolnej woli. Równocześnie nie wydaje się sensownym rozwiązaniem przyjęcie ducha jako jakiejś samodzielnej substancji. Powiemy (jak wspomniałem), że duch ucieleśnia się raczej zawsze w systemie symboli – przede wszystkim w języku. Owe systemy znaków pojawiły się w czasie ewolucji dzięki interakcji między mózgami inteligentnych zwierząt i reprodukują się wyłącznie przez praktyki społeczne. Ich odpowiednikiem jest HEGŁOWSKI „duch obiektywny” (urzeczywistniony w języku i instytucjach), przeciwstawiony duchowi subiektywnemu (kantowskiemu rozsądkowi i rozumowi).

Indywidualny mózg uzyskuje dostęp do społeczeństwa i kultury na drodze ontogenetycznej, zaś wiedza społeczna jest mu przekazana w systemach znaków. W świadomości Ja proces ten oznacza włączenie się w programy kulturowe społeczeństwa. Organicznie zakorzenionego ducha możemy jedynie tak długo rozumieć jako obiekt w świecie, jak długo owym dwóm uzupełniającym się formom wiedzy nie przypiszemy żadnej ważności *a priori*. HABERMAS z jednej strony zakłada, iż ów epistemiczny dualizm wynikł z ewolucyjnych procesów uczenia się i okazał się skuteczny w kognitywnym zmierzeniu się człowieka z wymaganiami płynącymi z pełnego zagrożeń otoczenia. Z drugiej strony podkreśla, iż nasz aparat kognitywistyczny nie jest w pierwszym rzędzie nastawiony na pojęcie tego, jak deterministyczne oddziaływania neuronalnych pobudzeń mogą wchodzić w interakcje z podmiotowym przeżyciem motywacji i racji (czy też z kulturowym zaprogramowaniem).

W teorii KANTA trudno pojąć, jak przyczynowość obecna w przyrodzie i przyczynowość z wolnej woli mogą wchodzić ze sobą we wzajemną interakcję. W wyżej omówionym sensie HABERMAS – wskazując na rolę procesów neuronalnych i kulturowych – łączy ze sobą teorie KANTA i DARWINA.

3.2.3.2 Habermasa interpretacja eksperymentu Libeta

Przeprowadzone przez B. LIBETA pomiary wykazały, że zanim osoba wykona świadomy, dobrowolny ruch ręką, w jej mózgu pojawia już się potencjał gotowości (PG). Wynik ten zdaje się wskazywać, że procesy w mózgu determinują świadome działania, i akt woli, jaki działający sobie przypisuje, nie ma żadnego wpływu przyczynowego. HABERMAS zadaje w tym miejscu dwa pytania: a) Co w eksperymencie LIBETA jest mierzone? b) Co w ogóle powinno być mierzone?

Zazwyczaj nasze ludzkie działania są wynikiem kompleksowego połączenia zamiarów i racjonalnych analiz. U LIBETA mamy jednak z góry założony schemat, który wyłącza ruch ręki z tego łańcucha połączeń, brakuje w nim bowiem wewnętrznego powiązania racji (np. racji podobnych do tych, które motywują osobę uprawiającą jogging do skręcenia podczas biegu w lewo zamiast w prawo, do przyspieszenia itp.). Dopiero jednak wraz z powiązaniem ze sobą racji otwiera się przestrzeń wolności⁵⁴. Osoba działająca jest dopiero wtedy wolna, gdy chce tego, co uważa za właściwy wynik swoich rozważań. Nałożony z zewnątrz przymus, który skłania nas do innego działania aniżeli to, które chcemy wykonać na podstawie własnego rozważania, przeżywamy jako brak wolności.

Osoba działająca nie jest jednak bezwarunkowo wolna, aby móc działać tak czy inaczej. Ma ona raczej przestrzeń możliwości działania, która jest ograniczona jej zdolnościami, charakterem i okolicznościami, jej „możliwości” są specyficzne dla sytuacji, w jakiej się znajduje. Zastanawiając się nad tym, jak postąpić, dochodzi do racjonalnie umotywowanego stanowiska. Takiego złożonego procesu mentalnego, zdaniem HABERMASA, brakuje w eksperymencie LIBETA – brakuje procesu oceniania, który z kolei uzdalnia osobę do działania, a następnie do kolejnego oceniania. W opisanym przez HABERMASA procesie w grę wchodzi jedynie pozbawiony konieczności przymus lepszego argumentu, który motywuje osobę do zajęcia stanowiska. Przymus ten należy odróżnić od przyczynowego przymusu obecnego w eksperymencie LIBETA, pochodzącego z nałożonego ograniczenia, które zmusza osobę do jednego typu działania (prostego ruchu ręką). W eksperymencie LIBETA nie ma miejsca na to, aby badana osoba wykonała inną czynność, którą, być może, chciałaby w tym momencie wykonać.

Znaczy to, iż motywacja oparta na racjach może zostać opisana jedynie w języku mentalnym, który zawiera takie predykaty jak „mniemać” czy „potwierdzać”. Model wyjaśniania działań według racji odbiega tym samym od przyczynowego modelu wyjaśniania. Ten ostatni musi bowiem wyeliminować wszystkie odniesienia do tego typu postaw propozycyjalnych. Gdyby model wyjaśniania według racji zrównać z modelem wyjaśniania

⁵⁴ Por. J. HABERMAS, *Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven, bedarf es mehr*, s. 35.

według przyczyn, to dyskurs – który HABERMAS ma na myśli – zmieniłby się automatycznie w swoiste zjawisko przyrody, przebiegające za plecami świadomych osób. Racjonalne wyjaśnienie działania dostarcza – nie jako zwyczajne wyjaśnienie przyczynowe – równocześnie wystarczających warunków dla faktycznego pojawienia się zdarzenia zwanego działaniem. Motywująca siła racji działania zakłada w dużo większym stopniu obecność osoby (aktora), którą da się zarazem opisać przez jej własne racje i poglądy.

Dlatego wypowiedź „Podmiot P z racji R wykonał działanie D” nie jest równoznaczna z wypowiedzią „R było przyczyną D” (np. zdanie „Osoba P z racji R brania udziału w eksperymencie LIBETA wykonała ruch ręką” nie jest równoznaczne z „Racja R była przyczyną ruchu ręką”). Gdyż, w odróżnieniu od zwykłego wyjaśniania przyczynowego, racjonalne wyjaśnianie działania nie pozwala na wyciągnięcie wniosku, że dowolne dwie osoby w tych samych warunkach początkowych wykonałyby te same ruchy. Dopiero uzasadnione pojawienie się inicjatywy, którą działająca osoba sama sobie przypisuje, czyni z niej świadomego aktora, świadomego „sprawcę”. Owo bycie sprawcą osoba potrafi odczuwać dlatego, że identyfikuje się z własnym ciałem, które umożliwia jej działanie.

3.2.3.3 Krytyczna ocena tez Habermasa

1) HABERMAS wnioskuje, że ruchy ręką w eksperymentach LIBETA nie były działaniami, które zostały dokonane po procesie decydowania i na podstawie odpowiednich racji. Stąd uzyskane przez LIBETA wyniki nic nie mówią o wolnej woli. Wniosek ten nie jest jednak oczywisty. Wszystko zależy od tego, jak szeroko ujmijemy działanie wolitywne. Można powiedzieć, że wola pojawiła się przed decyzją wykonania teraz ruchu. Dlatego nie należy przeoczyć możliwości, że potencjał gotowości należy do zależnego od woli planowania wykonania ruchu. Krytyka eksperymentu LIBETA powinna raczej nadejść z innej strony: musi ona jasno pokazać, że wyniki opierają się jedynie na zautomatyzowanych ruchach, bez jakiegokolwiek brania pod uwagę tej okoliczności przy interpretacji wyników.

Dochodzimy zatem do wniosku, że wielokrotnie przez filozofów dyskutowane i krytykowane wyniki eksperymentu LIBETA nie przemawiają za brakiem wolności woli, lecz są kompatybilne z wolnością woli. Jest tak dlatego, że przy wyćwiczonych ruchach sygnały gotowości mogłyby być powtarzalnie utworzone w stanie oczekiwania i zwracania uwagi. Decyzja, aby teraz wykonać dany ruch, mogła z nich uczynić oportunistyczny użytek.

2) HABERMAS podkreśla w swoim tekście niepodważalne odczucie bycia mentalnym sprawcą, które wszyscy mamy, a którego nie należy eliminować z prowadzonych analiz. Wspomina redukcjonistyczną „prowokację” polegającą na tym, że to mózg zamiast Ja ma myśleć i działać. Co jest jednak

w tej prowokacji błędne? Czy mój mózg nie należy do mnie? HABERMAS uważa, że nie po raz pierwszy teorie nauk przyrodniczych nie trafiają do naszego przekonania, gdyż są jakoś sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. Tak więc potoczne rozumienie staje się dla HABERMASA miarą dla wyników eksperymentalnych, co także oznacza, że wyjaśnienia niezgodne z potoczną intuicją nie powinny się pojawić⁵⁵.

HABERMAS broni tutaj stanowiska prostego realizmu, co zdumiewa, gdy sobie uświadomimy, ile razy rozum potoczny wprowadza nas w błąd. Dla HABERMASA kryterium wolności stanowi wgląd w racje własnego działania. Znaczy to jednak, że za wolną można uznać jedynie uzasadnioną decyzję, której pojawienia się jesteśmy zupełnie świadomi. Tego typu podejście nie uwzględnia faktu, że myślenie czy decydowanie zachodzi w dużej części nieświadomie. Świadczą o tym chociażby doświadczenia z subliminalnym (nieświadomym) prymowaniem, pokazujące jego wpływ na wybór decyzji i działań⁵⁶.

3) Także moja nieświadomość nie jest tutaj przypisana mnie, jako osobie działającej, chociaż obejmuje ona dużą część zdarzeń neuronalnych i neuronalno-mentalnych. Osoba działająca może się dać „określić” w swojej wolności przez organiczny substrat, którego doświadcza jako swoje własne ciało, bez jednoczesnego uszczuplenia swojej wolności, gdyż doświadcza swojej subiektywnej natury jako źródła, z którego pochodzą jej dokonania. Patrząc z tej perspektywy, wegetatywne, cielesne procesy, które są sterowane przez system limbiczny, zmieniają się dla działającej osoby z determinant przyczynowych na warunki umożliwiające jej działanie.

Dla HABERMASA wolność działania nie jest wolnością „uwarunkowaną przez przyrodę”. Niemniej jednak nasuwa się pytanie, jak owo silne pojęcie wolności działania da się pogodzić z monistycznym ujęciem świata, skonfrontowanym z naszym oczekiwaniem jednego, koherentnego obrazu świata. obrońcy ujęcia redukcjonistycznego omijają ten problem w ten sposób, że albo redukują mentalistyczną płaszczyznę wyjaśniania do płaszczyzny fizykalistycznej (J.J.C. SMART, U.T. PLACE), albo ją eliminują (P.M. CHURCHLAND). Cena, którą za to płać, jest wysoka, gdyż świadome życie podmiotu zostaje najczęściej sprowadzone do czegoś epifenomenalnego.

⁵⁵ „Die Eigenart der rationale Motivation gegenüber der naturgesetzlischen Determination hat Habermas in der berühmten Formel vom «zwanglosen Zwang des besseren Arguments» ausgedrückt” (G. KEIL, *Willensfreiheit*, s. 53).

⁵⁶ „This brings us to an important point about the role of awareness in priming effects. The same effects have been repeatedly obtained with subliminal and supraliminal priming manipulations alike: assimilation of ambiguous but relevant input into primed category or activation of the primed goal” (J.A. BARGH, T.L. CHARTRAND, *The Mind in the Middle. A Practical Guide to Priming and Automaticity Research*, [w:] H.T. REIS, CH.M. JUDD (red.), *Handbook of Research Methods in Social and Personality Psychology*, Cambridge: CUP, 2000, s. 263).

4) HABERMAS podkreśla, iż wielkości semantyczne, takie jak racje postępowania, znaczenia, nie dadzą się zredukować do empirycznie obserwowalnych stanów, które zmieniają się zgodnie z prawami przyrody. Od czasów G. FREGEGO i E. HUSSERLA wiemy, że treści propozycjonalne czy przedmioty intencjonalne nie mogą być indywiduowane w ramach przyczynowych (czasowo-przestrzennych zdarzeń), umykają one bowiem tego rodzaju wyjaśnieniom przyczynowym⁵⁷. Gdy jednak racje zostaną potraktowane jako epifenomeny – jak ma to miejsce np. u G. ROTHa czy W. SINGERA – wtedy niewiele pozostaje z przyczynowej roli samorozumienia siebie przez zdolne do działania osoby. Staną się one czysto współtowarzyszącymi komponentami, obiektami nieświadomie wywołanymi przez zachowania, które dadzą się wyjaśnić neuronaukowo.

5) Przyrodniczemu modelowi przyczynowości jako „przestrzeni przyczyn” HABERMAS przeciwstawia „przestrzeń racji”. Ludzie działają na podstawie przekonań, przemyśleń, rozważają racje, łączą je ze sobą, wiążą się z wynikiem tych swoich rozważań. Wolność takiego działania nie jest nieuwarunkowana, lecz jest uwarunkowana (czy określona) przez przestrzeń możliwości, pozostającej do dyspozycji osoby działającej. Przestrzeń racji jest ograniczona przez zdolności i charakter osoby oraz przez okoliczności, w jakich działa. Te warunki jej działania są dla działającej osoby racjami i motywują tym samym jej decyzje o działaniu. Racje wiążą działającą osobę za pomocą przekonania. W tym sensie uwarunkowanie działania jest właśnie założeniem wolnego działania. Jest to całkiem inna forma warunkowania decyzji aniżeli w modelu uwarunkowania przyczynowego (ustalonych, empirycznych zależności). W każdym razie zagadkową pozostaje kwestia, dlaczego w ogóle powstała „przestrzeń racji”. J. SEARLE odpowiada na to pytanie, odwołując się do ewolucji. Po tym wszystkim, co wiemy o ewolucji, trudno pomyśleć, że tak kosztowny biologicznie element ludzkiego życia, jakim są procesy świadomej racjonalności, powstałby, jeśli by nie pełnił żadnej funkcjonalnej roli w życiu organizmu.

HABERMAS widzi w tym miejscu dwa trudne do pogodzenia spojrzenia na rzeczywistość: perspektywę biorącego udział podmiotu (w której możemy dojść do porozumienia co do racji i motywów działania i do zrozumienia, dlaczego podmiot postąpił tak, a nie inaczej) oraz perspektywę naukowca-przyrodnika (który zdarzenia w świecie objaśnia na podstawie zasady przyczyna-skutek), niebiorącego pod uwagę racji. Te ostatnie nie dadzą się odwzorować w jego naukowym języku. HABERMAS zakłada metodyczny dualizm owych dwóch nieredukowalnych do siebie perspektyw. Nie jest to dualizm kartezjański (ducha i materii). Z dualizmem perspektyw nie da

⁵⁷ Dla FREGEGO „an intentional object or a sense [...] is distinct from the ordinary object in the world and which exists even when the ordinary which is the apparent object of the intention or reference does not” (P.M. CHUKWU, *Competing Interpretations of Husserl's Noema*, New York: Peter Lang, 2009, s. 23).

się pogodzić redukcjonistycznych koncepcji wolnej woli i zdarzeń mentalnych, które: a) to, co mentalne (racje i przemyślenia), redukuje do zdarzeń zachodzących w mózgu, b) odróżniają wprawdzie zdarzenia mentalne od procesów neuronalnych, ale rozumieją przez nie czysto subiektywnie przeżywane zjawiska towarzyszące przyczynowym zdarzeniom neuronalnym.

6) Propagowane w latach 50-tych XX wieku rozróżnienie racji i przyczyn było skierowane głównie przeciwko rzekomo błędnemu używaniu tych terminów w psychologii. Można jednak przedstawić zarzut, że owo rozróżnienie nie uwzględnia tego, że nie tylko fizyczne zdarzenia, lecz także np. wyparte życzenia i motywy mogą działać przyczynowo (S. FREUD⁵⁸). Nie ulega wątpliwości, że przy szeroko pojętym pojęciu przyczynowości podział na racje i przyczyny popada w trudności. Decydujące dla HABERMASA jest to, że jeśli motywy i racje działania potraktujemy jako podklasę przyczyn (jak to np. czyni D. DAVIDSON⁵⁹), to do wyjaśnień psychologicznych musimy wprowadzić zdolny do refleksji, intencjonalnie działający podmiot. W innym przypadku nie powinniśmy w ogóle używać pojęć z zakresu języka działania i powinniśmy skupić się na wyjaśnieniach czysto mechanicznych. W pojęciach mechanicznych, odwołujących się do modelu rozdziału energii, działanie tego typu podmiotu nie może, zdaniem HABERMASA, zostać wyjaśnione.

7) Wychodząc od pytania o wolną wolę, HABERMAS krytykuje neuro-naukowy determinizm i jego koncepcję tego, co mentalne. Dwa błędy determinizmu polegają na tym: a) że próbuje ująć zespół tego, co mentalne, tylko jako zdarzenie indywidualne. Według HABERMASA każde zdarzenie mentalne można zrozumieć jedynie w kontekście społeczno-kulturowych systemów symboli i znaczeń semantycznych; b) że nie dostrzega, iż między uwarunkowanie i następstwo wchodzi działająca osoba (jaźń), która w swoich działaniach właśnie odwołuje się do racji.

3.3 PODSUMOWANIE

Przedstawiłem wybrane filozoficzne argumenty za i przeciw trzem próbom rozwiązania problemu wolnej woli: determinizmowi, libertynizmowi i kompatybilizmowi.

W większości interpretacji libertariańskiej koncepcji wolnej woli zaznacza się, że implikuje ona trzy przesłanki, które w dużej mierze korespondują

⁵⁸ Tezy S. FREUDA mylące racje z przyczynami krytykuje L. WITTGENSTEIN, nazywając je „okropną pomyłką”. Por. F. CIOFFI, *Wittgenstein on Freud's 'Abominable Mess'*, „Royal Institute of Philosophy Supplement” 28 (1990), s. 176-177.

⁵⁹ Znana teza DAVIDSONA brzmi: „reasons are causes of actions” (D. DAVIDSON, *Actions, Reasons and Causes*, [w:] tegoż, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 2011, s. 14).

z tym, do czego wielu ludzi potocznie się odnosi, kiedy intuicyjnie mówi o wolnej woli i działaniach dobrowolnych. Przesłanka pierwsza obejmuje przekonanie, że ludzkie zachowanie nie jest zdeterminowane przez warunki zewnętrzne, co prowadzi do ujęcia, że w dokładnie identycznych warunkach ktoś mógł być zadecydować inaczej. Druga przesłanka utrzymuje, że każdy prawdziwy początek łańcucha przyczyn prowadzących do działania tkwi w samym sprawcy i że jego „świadoma jaźń” generuje decyzje i nastawienia prowadzące do działania. Trzecia przesłanka mówi, że decyzje podjęte przez sprawcę są zrozumiałe i racjonalne: działania są wybrane według dobrych racji z uwzględnieniem przekonań sprawcy, jego pragnień i zamiarów. Z tego typu interpretacją libertarianizmu dyskutuje KEIL.

Przekonanie, że ludzkie działania nie są zdeterminowane przez przyczyny zewnętrzne, lecz są wynikiem świadomych wyborów ich sprawcy, obejmuje zarówno dualizm, jak i skierowaną ku dołowi przyczynowość mentalną. Świadoma myśli (zamiar) będzie potrzebowała zaktywować motorowe obszary w mózgu i wprowadzić w ruch odpowiednie mięśnie uruchamiające działanie. Silnie rozumiana przyczynowość skierowana ku dołowi (lub inaczej przyczynowość odgórna) kwestionuje naukowe założenie, że świat przyrody jest przyczynowo zamknięty i zdeterminowany. Tego typu podejście jest niekompatybilne z naturalistycznym pojęciem działania dobrowolnego, które przyjmuje, że zamiary i decyzje – jako stany mentalne w ogólności – są urzeczywistnione w procesach neuronalnych. Dlatego w dalszej części niniejszego opracowania przyjmuję słabszy rodzaj przyczynowości mentalnej (por. 3.4.2.4, 3.5, 4.2.2.6).

Determinizm stwierdza, że wszystkie zdarzenia – włącznie z zamiarami, decyzjami, działaniami i ich wynikami – są w sposób konieczny ustalone przez minione zdarzenia fizyczne. W przypadku determinizmu fizycznego zakłada się, że aktualne stany świata A wraz prawami przyrody koniecznie prowadzą do szczególnych, przyszłych stanów świata B. Według deterministycznego pojęcia działania wolitywnego zasada ta jest także stosowana do ludzkich działań. Zakłada się, że działania są przyczynową konsekwencją jednoznacznych stanów psychologicznych, takich jak pragnienia czy przekonania, które znowu wynikają z czynników genetycznych, indywidualnych doświadczeń, kultury i wielu innych. W. SINGER, G. ROTH i inni naturaliści argumentują, że to, co nie pozwala nam na śledzenie tego łańcucha przyczyn, a tym samym prowadzi nas do przyjęcia jakiegoś rodzaju przyczynowości mentalnej (jako wyjaśnienia alternatywnego), wynika z naszego ograniczonego dojścia poznawczego. W efekcie końcowym determinizm przyjmuje, że łańcuch przyczynowy każdego działania prowadzi do zdarzeń, które miały miejsce w przeszłości. Zakłada, że ostatecznie nasze zamiary i działania są wywołane przyczynowo przez mechanizmy leżące poza naszą kontrolą. Ujęcie to eliminuje w sposób oczywisty, że jakiś sprawca mógł, w tych samych warunkach, zdecydować inaczej. Akceptacja determinizmu

w kontekście chcianych działań wywołuje szereg pytań: Czy potrafimy utrzymać potoczne, pojęciowe odróżnienie działań wolitywnych od niewolitywnych odpowiedzi? Czy determinizm, biorąc pod uwagę kwestie etyczne, da się pogodzić z ideą wolnej woli i naszą potoczną ideą moralnej odpowiedzialności? Czy też, podobnie do B. LIBETA zaprzeczilibyśmy, że jesteśmy wyrafinowanymi automatami z doczepionym świadomym czuciem i zamiarami – jako epifenomeny bez przyczynowej siły (por. niżej, 4.2.2.6).

Indeterminizm i działanie – oto dylemat libertarianizmu. Twierdząc, że wolność musi implikować autentyczny wybór, to znaczy sprawca musi mieć możliwość zadecydowania inaczej w tych samych warunkach i przy tych samych ograniczeniach, twardy libertarianin powinien odrzucić ideę połączenia wolności z deterministyczną koncepcją wolicjonalnego działania (działania dobrowolnego). Libertarianiński indeterminizm prowadzi jednak do swojego własnego dylematu: odnosi się on do faktu, że niezdecydowane zdarzenia są albo przypadkowe, albo arbitralne (por. niżej WEGNER, 5.2.3; por. wyżej DENNETT, 3.1.1). Jednak wolność woli jest pomyślana jako kierująca działaniami ze względu na sprawcę, a tym samym w sposób nieprzypadkowy (niedowolny), uporządkowany i systematyczny. Niezdecydowana wola byłaby mechanizmem niewrażliwym na jakiekolwiek minione wpływy, a przynajmniej niewrażliwa w sposób systematyczny. Działania opierałyby się wówczas na arbitralnych i nieprzepowiadalnych – ostatecznie przypadkowych (zupełnie dowolnych) – decyzjach. Jeśli działania byłyby w taki sposób zamknięte na uwzględnienie w nich minionych wpływów, to jak mogłyby być zrozumiałe? W jakiej miałyby być relacji do osobowej jaźni sprawcy, obejmującej jego doświadczenia, podstawowe przekonania i obecne pragnienia? Uwaga, że indeterminizm faktycznie deprawuje sprawstwo, zamiast je zachowywać, została już poczyniona przez W. JAMESA w 1910 roku. Stwierdzał on:

Jeśli „wolny akt” jest zupełnie nowy, tak iż nie pochodzi ode mnie, od wcześniejszego mnie samego, lecz *ex nihilo*, i po prostu sam dołączył się do mnie, to jak mogę Ja, moje wcześniejsze Ja, być odpowiedzialny? Jak mogę mieć stały charakter [...]?⁶⁰

Jak się więc okazuje, indeterminizm nie jest do pogodzenia z podstawową intuicją libertarianizmu odniesioną do wolnej woli: związku między sprawcą a odpowiedzialnością. W oczywisty sposób prowadzi to do wniosku, że wolność woli, tak jak ją odczuwamy, nie istnieje ani w deterministycznym, ani w indeterministycznym świecie. Alternatywną strategią będzie przededefiniowanie idei wolności w taki sposób, by pogodzić ją z determinizmem przyczynowym. Tego właśnie próbują kompatybilisci.

⁶⁰ W. JAMES, *Pragmatism and Other Essays*, New York: Washington Square Press, 1910/1963, s. 53.

Kompatybiści uważają, że determinizm jest raczej warunkiem wstępnym aniżeli ograniczeniem osobowego sprawstwa i kontroli: działania wolitywne są powiązane ze sprawcą przez to, że są przyczynowo zdeteterminowane jego przekonaniem, pragnieniami i zamiarami (por. wyżej DENNETT, 3.1.1). Zamiary można traktować raczej jako ograniczenia aniżeli „bezpośrednie przyczyny” naszych działań wolicjonalnych, które modelują gotowość do odpowiedzi, jeśli osoba jest zaktywowana przez odpowiedni bodziec. W terminologii kompatybilistycznej działania wolicjonalne różnią się od odpowiedzi niewolicjonalnych nie tym, że są niezdeteterminowane, lecz tym, że są zdeteterminowane w inny sposób. DENNETT określa ten stan rzeczy zwrotem: „Determinizm jest przyjacielem, nie wrogiem tych, którzy nie lubią nieuchronności”⁶¹.

Jednakże takie osłabione pojęcie wolności implikuje, że nie mogliśmy działać inaczej w identycznych warunkach, i rezygnuje z podstawowej intuicji związanej z „wolną” wolą. Oprócz tego jest sprawą kontrowersyjną, czy zakładany tutaj kompatybilizm potrafi rozwiązać problem odpowiedzialności moralnej⁶², czy też należy go w odpowiedni sposób zrewidować (por. wyżej, 1.3.2). Kompatybilistyczne pojęcie wolnej woli odpowiada naukowym celom psychologii eksperymentalnej i neuronauk, gdyż implikuje ono, że przyczynowo wcześniejsze zdarzenia, poprzedzające działania wolicjonalne, są mechanizmami otwartymi dla – rozumianej empirycznie – przyczynowej analizy⁶³. Tak więc zakładając, że możemy wyspecyfikować, jak/czym działanie wolicjonalne różni się od niewolicjonalnej odpowiedzi, „obiektywny” kompatybilizm pozwala zachować pojęcie wolicjonalności, unikając równocześnie dylematów indeterministycznych oraz dualizmu. Zadaniem kognitywistów (naukowców zajmujących się interdyscyplinarnie badaniem poznaniem) byłaby specyfikacja neurokognitywnych aspektów, które odróżniają wolicjonalne działania od bardziej podstawowych kategorii zachowań, takich jak odpowiedzi (reakcje) automatyczne, refleksy czy przyzwyczajenia. Aby zilustrować ten punkt, rozważmy następujący przykład: Dla sprawcy działania istnieje doświadczalna różnica między poderwaniem swojej ręki, gdy bezrefleksyjnie położy ją na rozgrzaną płytę pieca, a tym, kiedy wolicjonalnie podniesie ją, pozdrawiając swojego przyjaciela. Dla obserwatora zewnętrznego różnica ta nie jest zawsze oczywista.

Wolne są te działania i decyzje, które wykonują lub podejmują, gdyż chcą je wykonać lub podjąć, a które nie podlegają żadnym wewnętrznym

⁶¹ D. DENNETT, *Freedom Evolves*, New York: Viking Press, 2003, s. 60.

⁶² Por. A. BECKERMANN, *Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?*, [w:] F. HERMANNI, P. KOSŁOWSKI, *Der freie und der unfreie Wille – Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

⁶³ W. PRINZ, *Kritik des freien Willens: Bemerkungen über eine soziale Institution*, „Psychologische Rundschau” 50 (2004), nr 4, s. 198-206.

ani zewnętrznym przymusom. O ile przeciwieństwem dla determinizmu jest indeterminizm, o tyle przeciwieństwem dla wolności nie jest wtedy determinizm, lecz przymus. Różne płaszczyzny opisu (neuronaukowy opis mózgu i psychologiczny opis osoby) musimy bowiem rozpatrywać z właściwą dla danej płaszczyzny logiką i nie powinniśmy tych logik mieszać, gdyż inaczej popełnimy błąd kategorialny. Pozostaje nam zatem jedynie słaba forma kompatybilizmu – pytaniem jest, czy można ją sensownie tak nazywać. Determinizm i wolność są wówczas do pogodzenia w tym sensie, że obydwie płaszczyzny opisu przebiegające równolegle są równouprawnione.

Przyjmuję silniejszą formę ontologicznego kompatybilizmu, opierającą się na emergentystycznym modelu umysłu. Wynikającą z tego modelu formę przyczynowości skierowanej ku dołowi staram się zarazem włączyć w społeczny i moralny system norm.

Zestawienie powyższych analiz filozoficznych rozwiązań problemu wolnej woli przemawia za jakąś formą kompatybilizmu. Do niego odwołują się także liczni prawnicy i psychiatrzy⁶⁴. W następnym rozdziale zestawię owe filozoficzne analizy z wynikami badań naukowych, najpierw z wynikami uzyskanymi na drodze rozważań teoretycznych, a następnie z wynikami uzyskanymi w badaniach eksperymentalnych.

⁶⁴ Por. G. KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus*, s. 97-103. K. LINSER, *Unconscious Modulation of the Conscious Experience of Voluntary Control*, dissertation, 2007, s. 7-11.