

JÓZEF BREMER

CZY WOLNA WOLA
JEST WOLNA?
KOMPATYBILIZM
NA TLE BADAŃ
INTERDYSCYPLINARNYCH

Wydawnictwo WAM

Kraków 2013

m y ś l f i l o z o f i c z n a

- WPROWADZENIA
- ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ
- HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ
- ★ MONOGRAFIE
- ▲ ROZPRAWY

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. Akademii Ignatianum/prof. UJ

- J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*

W przygotowaniu:

- A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii spotkania*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.

© 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 978-83-7767-812-1

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

KSIĘGARNIA 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 dysocjalna	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

WPROWADZENIE

Wolna wola jest jednym z atrybutów osoby. Dzięki niej potrafimy podejmować samodzielne i dobrowolne decyzje, dokonywać wyborów: od szybkich i prostych po wybory długofalowe czy skomplikowane wybory moralne. Przy mówieniu o wolnej woli nie chodzi o coś marginalnego, lecz o istotę naszego ludzkiego rozumienia siebie i innych. Wolna wola jest podstawą naszego bycia w społeczeństwie, naszych systemów społecznych, politycznych i moralnych. Jest ona nadal zakładana (w różnym stopniu) w wielu systemach prawnych. Bez związanej z wolną wolą odpowiedzialności pojedynczej osoby za swoje czyny trudno by było mówić o dobru i złu, o karze i nagrodzie, o niewinności i winie. Dokonywanie wolnych wyborów odróżnia nas od zwierząt, których postępowanie jest określone przez instynkt i odruchy. Potocznie przyjmujemy, że bez wolnej woli byłibyśmy automatami i każda czynność, każde przestępstwo dałyby się usprawiedliwić tym, że nie można było postąpić inaczej, że od samego początku byliśmy niejako zaprogramowani, że nasz zdeteterminowany prawami chemii i fizyki mózg rozpoczął działanie, zanim świadomość mogła się do tego działania krytycznie ustosunkować i ewentualnie przeciwstawić się mu.

Czy jednak jesteśmy faktycznie wolni w dokonywaniu wyborów lub w podejmowaniu decyzji? Na ile jesteśmy ograniczeni biofizyczną materią i strukturą naszego ciała czy regułami społecznymi? Znany z historii i obecny w rozważaniach współczesnych problem wolnej woli rodzi się na styku dwóch przeciwnych sobie przekonań: naszego subiektywnego, osobistego, potocznego doświadczenia wolności oraz odwołującego się do obiektywnego, naukowego przekonania o panującym w świecie determinizmie.

Pytania dotyczące tego konfliktu zajmują ludzi od czasu, kiedy zaczęli systematycznie rozmyślać nad swoim życiem i postępowaniem. Patrząc z perspektywy prac z zakresu filozofii i literatury, możemy powiedzieć, że od czasów antycznych dostrzegamy swoistą zmienność, gdy chodzi o częstotliwość zajmowania się pytaniem o wolną wolę – raz było ono bardziej intensywnie społecznie dyskutowane, innym razem mniej. Fakt, że do tej pory – pomimo trwającej ponad dwa tysiące lat refleksji – nie ma ogólnie akceptowalnej odpowiedzi na pytanie, czy człowiek jest wolny w swojej woli, świadczy o tym, że mamy do czynienia z jednym z zasadniczych problemów filozoficznych. Nadal wybuchają nowe spory i są proponowane nowe odpowiedzi na to pytanie. Dzieje się tak mimo tego, że już w 1933 roku M. SCHLICK pisał o pozornym problemie wolnej woli, uważając, że został on dawno rozwiązany, między innymi przez D. HUME'a, a tym samym nie warto się nim zajmować¹.

¹ Por. M. SCHLICK, *Das Problem der Willensfreiheit*, [w:] tegoż, *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*, red. H. MULDER, R. HEGSELMANN, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, s. 176.

We współczesnych dyskusjach naukowych na temat wolnej woli biorą udział przedstawiciele nauk formalnych, humanistycznych, społecznych, prawniczych i przyrodniczych. Z jednej strony prawodawcy, filozofowie, a także liczni psychologowie i socjologowie wychodzą od potocznego rozumienia człowieka jako autonomicznego, myślącego oraz w odpowiedzialny sposób działającego bytu. Stąd obce mogą być dla nich pytania zadawane przez neurologów zajmujących się empirycznie mózgiem człowieka, takie jak: Czy w obliczu neurochemicznych procesów w mózgu człowiek może w ogóle być wolny? Jakie partie mózgu odpowiadają za poczucie bycia wolnym? Czy człowiek może w sposób wolny zdecydować o czymś? Niektórzy neuronaukowcy próbują nas przekonać, że po M. KOPERNIKU, K. DARWINIE i S. FREUDZIE nadszedł czas kolejnej rewolucji w nauce, którą ma wyrażać teza, że wolna wola jest iluzją². Z drugiej strony, kiedy np. przedstawiciele firm tytoniowych – broniąc się przed społecznymi oskarżeniami o szkodliwość palenia – twierdzą, że palacz mógł zawsze rzucić palenie, to odwołują się do specjalnej idei wolności woli i jej relacji do zachowań osoby. Jedną z płaszczyzn, na której te dwa typy argumentacji kiedyś się ze sobą schodziły, była filozofia, jako nauka reflektująca pojęciowo nad naszym samorozumieniem siebie, naszym rozumieniem świata. Zadanie filozofii polegało przy tym na poszukiwaniu i precyzowaniu pojęć, za pomocą których możemy sensownie dyskutować o wolności woli. Od XIX wieku dyskusja o wolnej woli przesunęła się także na teren innych nauk, głównie neuronauki.

Oprócz interdyscyplinarnej, naukowej dyskusji na temat wolności woli odbywa się też dyskusja na dwóch dodatkowych, przenikających się ze sobą płaszczyznach: z jednej strony ściśle naukowej, a z drugiej strony popularnonaukowej. Wystarczy sięgnąć do całego spektrum popularnonaukowych mediów (prasa, telewizja, radio, internet), gdzie znajdziemy regularnie pojawiające się przedstawienia uproszczonych rozwiązań dotyczących zagadnień związanych z wolną wolą³. Nie kwestionując znaczenia popularyzacji wiedzy, możemy powiedzieć, że mankamentem tych przedstawień jest często brak właściwej aparatury pojęciowej i związany z tym brak

² Por. U. LAUCKEN, *Wie kann man der Willensfreiheit den Garaus machen? Argumentationsrezepte für Neurowissenschaftler*, s. 1, <<http://gestalttheory.net/gta/laucken.html>> [dostęp: 02.05.12]. W podobnym tonie wypowiada się W. DUCH, por. tenże, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, [w:] P. FRANCUZ (red.), *Na ścieżkach neuronauki*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, s. 221-223.

³ Por. np. wywiad z F. ESKENEM *Der Mensch bleibt sich ein Rätsel*, „Die Zeit” 36 (2009), s. 52-53; por. serię artykułów w „The Economist”: *The Ethics of the Brain Science. Open Your Mind*, „The Economist”, 23.05.2002, s. 77 (przegląd interdyscyplinarnych dyskusji nad wolną wolą można znaleźć w opracowaniu: CH. GEYER (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2004. Opracowanie to zawiera m.in. serię popularnych artykułów z „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, które ukazały się w latach 2003 i 2004).

odpowiednich rozróżnień. Autorzy popularnonaukowych przedstawień operują zazwyczaj skrótami myślowymi i daleko sięgającymi światopoglądowymi ekstrapolacjami danych uzyskanych w szczegółowych badaniach centralnego systemu nerwowego, w skrócie – mózgu.

Upowszechniania wiedzy o powiązaniu mózgu z wolną wolą nie należy tym samym postrzegać jedynie negatywnie, o czym mogą świadczyć następujące przykłady: a) Prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej ogłosił kilka lat temu tzw. dekadę badań nad mózgiem. Tym samym wzrosło społeczne zapotrzebowanie na szerzenie wiedzy o mózgu, przeznaczono środki finansowe na ten cel. Wiedzę o mózgu zaczęto upowszechniać chociażby za pomocą tzw. Tygodni Mózgu, które są dzisiaj organizowane i przeprowadzone w prawie każdym wiodącym ośrodku akademickim na całym świecie. b) Członkowie parlamentu Republiki Federalnej Niemiec otrzymali kilka lat temu specjalne szczegółowe opracowanie poświęcone między innymi kwestii zależności między wolną wolą a nowoczesnymi, empirycznymi badaniami mózgu⁴.

Celem scharakteryzowania owego przecinania się różnych płaszczyzn dyskusji o wolnej woli (naukowej – filozoficznej – popularnonaukowej – potocznej) filozof J. SEARLE przytacza następującą historyjkę. Klient wchodzi do restauracji, kelner przynosi mu kartę dań i pyta go, czy życzy sobie danie z mięsem wołowym lub wieprzowym. Klient odpowiada: wie Pan, jestem deterministą, a więc wątpię, czy mam wolną wolę, a tym samym wątpię, czy coś mogę wybrać. Po prostu odczekam chwilę i zobaczę, co zamówię, bo wiem, że moje zamówienie jest już zdeterminowane przez procesy neurobiologiczne zachodzące w moim mózgu⁵. Morał z tej historyjki płynie taki:

a) Że nawet determiniści, którzy odrzucają możliwość istnienia wolnej woli przez to, że kwestionują możliwość podejmowania przez osobę decyzji, mogą prowadzić potocznie rozumiany dialog z kimś, kto oczekuje od nich podjęcia decyzji.

b) Że istnieje wspólny zakres badań biologów, neurologów, filozofów i psychologów dotyczący pytania o właściwy opis wolnej woli i wyjaśnienie jej podłoża.

c) Że temat niniejszego opracowania jest nadal aktualny. W Stanach Zjednoczonych oraz w Europie Zachodniej pytania o wolną wolę przeżyły szczególny boom w latach 90-tych minionego wieku. Szukano na nie odpowiedzi w interdyscyplinarnych dyskusjach prowadzonych po

⁴ Por. 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.

⁵ Por. J. SEARLE, *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language and Political Power*, New York: Columbia University Press, 2007, s. 11.

części: i) w ramach klasycznego problemu umysł-ciało, czy też używając nowoczesnej terminologii: w dyskusjach nad zależnością umysł-mózg czy mózg-świadomość, ii) w ramach nauk empirycznych. Dyskusje te skupiały się na pytaniu o to, w jaki sposób są zależne od siebie stany mentalne (opisywane przez filozofię i psychologię w terminach „wolna wola”, „świadomość”) i stany fizyczne (opisywane w terminologii neuronauk, czy też nauk o sztucznej inteligencji).

Współczesny, naukowy spór o epistemologiczny, ontologiczny i etyczny status wolnej woli rozpoczął się na dobre wraz z szybkim rozwojem nowych technik neuroobrazowania. W ramach bardzo specjalistycznych eksperymentów, przeprowadzonych dzięki udoskonalonym technikom pomiarowym (elektroencefalograf – EEG) oraz nowym technikom obrazowania mózgu (funkcjonalny rezonans magnetyczny – fMRI, emisyjna tomografia pozytonowa – PET), a także w trakcie badań nad uszkodzeniami mózgu, uzyskano nowe wyniki. Wraz z tymi wynikami pojawiły się interdyscyplinarne działy nawiązujące do tradycyjnych nauk: neurofilozofia, neuropsychologia, neurosocjologia, neuroteologia, a ostatnio także neuroprawo. Łączy je to, że zjawiska, które do tej pory były uważane za kulturowo-społeczne, sprowadzają do czegoś fizycznego, mianowicie do wzorców aktywności komórek nerwowych w mózgu. A tym samym próbują wyjaśnić te zjawiska za pomocą metod nauk przyrodniczych, co oznacza duże wyzwanie dla nauk humanistycznych.

WSPÓŁCZESNY, INTERDYSCYPLINARNY CHARAKTER PYTANIA O WOLNĄ WOLĘ

Przedstawiony wyżej zarys dyskusji nad problemem wolnej woli wskazuje, że – od strony teoretyczno-filozoficznej – jest to problem we właściwym sensie. Cechuje go to, że nawet jeśli nie da się go rozwiązać, to przynajmniej możemy się starać lepiej go zrozumieć. Problemy filozoficzne, inaczej niż problemy nauk przyrodniczych lub matematycznych, nie są trudnymi pytaniami, które zasadniczo można rozwiązać przez zaprojektowanie sprytnie wymyślonych eksperymentów lub dokonanie empirycznych odkryć. Problemy filozoficzne najczęściej dotyczą podstawowych pytań naszej egzystencji, na które nie ma jednoznacznych odpowiedzi. Mają one często paradoksalną strukturę, żadne z ich rozwiązań nie pozostaje bez aporii, gdy zbliżymy się do niego z innej perspektywy. Błędem byłoby jednak, w obliczu owej aporetycznej struktury problemów filozoficznych, skapitulować i wycofać się z dyskusji o wolnej woli z adnotacją, że i tak nie dojdzie się do jakiegoś ostatecznego, zadowalającego wszystkich rezultatu.

Lansowana w latach 90-tych minionego stulecia neurorewolucja w antropologii nie spotkała się początkowo prawie z żadnym oddźwiękiem ze strony innych nauk. Jednak po jakimś czasie niepewności i bezradności

w tradycyjnych naukach humanistycznych i społecznych, zaczęto w nich krytycznie omawiać wyniki uzyskane w neuronaukach, wciągając je w zakres swoich badań. Tym samym zaczęto dokładniej analizować pojęcie wolnej woli używane w neuronaukach, pytano o przebiegi eksperymentów, o to, co faktycznie jest w nich mierzone, zaczęto precyzować terminologię używaną w naukach ścisłych – eksperymentalnych i teoretycznych.

Jednym z owoców tych analiz jest chociażby teza, iż w swoich badaniach wolnej woli neuronaukowcy popełniają „błąd kategorialny”. Kolejnym owocem jest ożywienie i uaktualnienie znanych z historii filozofii rozwiązań problemu wolnej woli: kompatybilizmu, libertarianizmu i determinizmu, i spojrzenie na nie przez pryzmat współczesnych osiągnięć neuronauk. Kompatybilizm twierdzi, że wolną wolę można pogodzić z determinizmem, libertarianizm i determinizm temu zaprzeczają.

Niniejsze opracowanie przedstawia wybrane wyniki takich interdyscyplinarnych analiz. Skupiają się one na zarysowaniu kompatybilistycznej odpowiedzi na pytanie o to, jak w zdeterminowanym świecie jest możliwa wolna wola. Zagadnienie to można rozważać z dwóch perspektyw: ontologicznej i etycznej. Pierwsze pięć rozdziałów opracowania poświęcam zasadniczo analizom ontologicznym, w ostatnim, szóstym wchodzę krótko w zagadnienie związku między wolną wolą a odpowiedzialnością.

Zawarte w tytule niniejszej książki pytanie „Czy wolna wola jest wolna?” może być uznane za źle sformułowane, za mylące. Ktoś powie, że mamy akty woli i podstawowe pytanie brzmi, jak są one uwarunkowane. Już sama etymologia słowa „wola” wskazuje, że jest ona jakoś wolna. Ktoś doda, że można rozważać, czy wolna wola jest iluzją z uwagi na skrajny determinizm, ale nie czy wolna wola jest wolna. Odpowiadając na tego typu wątpliwości, dodam, że w książce stosuję język tradycyjny, w którym mówi się o wolności woli osoby.

W rozdziale pierwszym podaję w miarę szczegółową charakterystykę terminów i rozróżnień, do których odwołuję się w dalszych częściach pracy.

W rozdziale drugim szkicuję wybrane, znane z historii filozofii ujęcia wolnej woli. Z jednej strony przedstawiam je chronologicznie, według okresów historycznych, z drugiej strony problemowo, według grup rozwiązań znanych pod wspomnianymi już etykietami: kompatybilizmu, libertarianizmu, determinizmu.

W rozdziale trzecim zajmuję się współczesnymi – filozoficznymi i naukowo-teoretycznymi – argumentami za wolną wolą i przeciw niej. Argumenty te łączę z ich historycznymi (przedstawionymi w rozdziale drugim) poprzednikami. Z omawianych w tym rozdziale filozofów dwóch prowadzi swoje badania w ramach potocznego obrazu świata, a trzech odwołuje się – mniej lub bardziej – do wyników badań z zakresu neuronauk. Przedstawione w tym rozdziale poglądy naukowców na wolną wolę nie odwołują się do empirycznych pomiarów jej korelatów.

W rozdziale czwartym i piątym referuję wyniki eksperymentalnych badań naukowych, zaprojektowanych w celu pokazania przyczynowej zależności między świadomymi, intencjonalnymi procesami wolitywnymi a nieświadomymi, nieintencjonalnymi procesami neuronalnymi w mózgu. W rozdziale czwartym omawiam dokładnie eksperymenty prowadzone przez neurologów (B. LIBETA i innych) oraz bardziej współczesne eksperymenty, które można rozumieć jako udoskonalenie tych pierwszych. W rozdziale piątym przedstawiam wyniki eksperymentów prowadzonych przez psychologów (D. WEGNERA i innych).

W rozdziale szóstym szkicuję krótko kwestie etyczne związane z wolną wolą i odpowiadam na pytanie, czy badania neuronaukowe i psychologiczne nad wolną wolą wywarły wpływ na jej rozumienie w prawie karnym, cywilnym i w psychiatrii, a jeśli tak, to jaki.

Na końcu każdej omówionej większej partii materiału i każdego rozdziału zamieszczam własne wnioski i uwagi krytyczne. Książkę zamyka ogólne podsumowanie i zarys przyszłej problematyki badań nad wolną wolą.

Reasumując, można powiedzieć:

a) Główne argumenty filozofów oraz argumenty neuronaukowców za lub przeciw wolnej woli są znane i w zasadzie wiele z nich się powtarza. Mam wrażenie, że każdy wycofał się na swoje pozycje: filozofowie wrócili do starego sporu o determinizm, kompatybilizm i inkompatybilizm, którego rozwój i stan współczesny przedstawię w rozdziałach drugim i trzecim. Część naukowców, mam tu na myśli głównie fizyków i neurobiologów, zaczęła swoimi metodami opisywać zjawiska, które w potocznym rozumieniu przypisujemy działaniu wolnej woli (rozdział trzeci i czwarty). Inni naukowcy zaczęli eksperymentalnie badać zależności między wolną wolą a procesami w mózgu (rozdział czwarty i piąty). Zarówno filozofowie, jak i naukowcy skupiają się dzisiaj – w przeciwieństwie np. do badań prowadzonych w XIX wieku – na interpretacji wyników empirycznych pomiarów zależności między wolitywnym zachowaniem i jego korelatami w mózgu osoby.

b) Interdyscyplinarne badania problemu wolnej woli wiąże się z interdyscyplinarnym podejściem do problemu umysł-ciało, jako problemu psychofizycznego (starającego się określić stosunek między stanami i własnościami mentalnymi a stanami i własnościami fizycznymi). Niemniej jednak nie należy – moim zdaniem – rozumieć problemu wolnej woli jedynie jako elementu problemu umysł-ciało. Wprawdzie reprezentowane w nich stanowiska i rozwiązania zbliżają się do siebie, jednak patrząc od strony systematycznej są to dwie odmienne tematyki. Odpowiedź na pytanie, jak wielkości mentalne mogą być przyczynowo skuteczne w obszarze fizycznym (pytanie o tzw. przyczynowość skierowaną ku dołowi), nie pociąga za sobą z koniecznością odpowiedzi na pytania: i) czy ową mentalną przyczynowość należy rozumieć jako wolną czy zdeterminowaną oraz ii) jak wolną wolę powiązać z odpowiedzialnością, z normami społecznymi i prawnymi.

Niektóre wątki interdyscyplinarnego podejścia do zagadnienia wolnej woli były przedmiotem różnych moich referatów i wykładów. Aktywność słuchaczy oraz zgłoszone kwestie powodowały poszerzenie analiz o kolejne zagadnienia. Wszystkim tym osobom pragnę wyrazić swoje podziękowania.

Szczególnie serdecznie chcę podziękować dr MAGDALENIE SENDERECKIEJ (Zakład Kognitywistyki IF UJ) oraz dr. ŁUKASZOWI KURKOWI (Katedra Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej UJ) za otrzymane od nich cenne krytyczne uwagi oraz wskazówki. Dr. ROBERTOWI JANUSZOWI SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie) dziękuję za owocne rozmowy na temat wolnej woli oraz za pomoc przy wykonaniu rysunków do niniejszego opracowania. Za inspirujące dyskusje wdzięczny jestem uczestnikom prowadzonych przeze mnie zajęć dla doktorantów (w Akademii Ignatianum oraz w Uniwersytecie Jagiellońskim). Recenzentom dziękuję za sporządzenie recenzji wydawniczych mojej książki. Pragnę także w tym miejscu dodać, że tylko ja jestem odpowiedzialny za wszelkiego typu niejasności i niedociągnięcia, które, pomimo starań, mogą wystąpić w dalszych częściach niniejszego opracowania.

METODA I CELE PRACY

Opracowanie ma charakter interdyscyplinarny, więc odwołuję się w nim do wyników badań nad wolną wolą oraz do argumentacji używanej w filozofii, psychologii, neuronauki oraz naukach prawnych. Staram się przy tym najpierw w miarę dokładnie przedstawić same badania empiryczne – ich wyniki oraz przebieg. Spór o wolną wolę, który mnie interesuje, nadal odwołuje się – pośrednio lub bezpośrednio – do eksperymentów B. LIBETA, które zostały przeprowadzone około 30 lat temu. Dlatego omówieniu tych eksperymentów – przyjętej w nich hipotezie, metodom badań oraz warunkom ich przeprowadzenia – poświęcam wiele miejsca i wielokrotnie na nie wskazuję. Neurofizjolog B. LIBET wywodził się z empirycznej szkoły filozofującego neurologa J. ECCLESA i filozofa nauki K. POPPERA. Obowiązująca w tej szkole zasada brzmiała: jedynie poprawnie przeprowadzony, powtarzalny eksperyment dostarcza wiedzy naukowej. Parafrazując tę zasadę, powiem: jedynie szerokie, czasem nawet detaliczne przedstawienie przebiegu eksperymentów naukowych oraz krytyczna ocena używanego w nich aparatu językowego może nam dać nowe spojrzenie na spór o wolną wolę. Wyciągając z tego ogólne wnioski, opowiadam się za kompatybilistycznym ujęciem wolnej woli. Moje opracowanie opiera się na szerokiej filozoficznej i naukowej literaturze przedmiotu. Jest to głównie literatura obcojęzyczna (angielska i niemiecka).

Pierwszym celem niniejszego opracowania jest analityczne spojrzenie na istotne współczesne teorie wolnej woli, pochodzące zarówno od naukowców humanistów, jak i od przedstawicieli nauk przyrodniczych. Staram się zarazem ukazać, że teorie te mają swoje korzenie w historii myśli ludzkiej.

Drugim celem jest określenie sposobu połączenia – w ramach kompatybilizmu – argumentacji filozoficznej i neuronaukowej, dotyczącej wolnej woli. Teorii filozoficznej nie da się obalić za pomocą argumentów empirycznych. Niemniej jednak argumenty empiryczne mogą wprowadzić nowe elementy do dyskusji filozoficznych, wskazujące dodatkowo na spójność i nośność danej teorii filozoficznej. Zamierzam pokazać, na ile rozwijane przez wielu filozofów kompatybilistyczne ujęcie wolnej jest zgodne z naukowymi celami psychologii eksperymentalnej i neuronauk. Implikuje ono bowiem, że przyczynowo wcześniejsze zajścia działania wolicjonalnego są mechanizmami otwartymi dla – rozumianej empirycznie – analizy przyczynowej. Tak więc, zakładając możliwość wyspecyfikowania tego, czym działanie wolicjonalne (dobrowolne) różni się od niewolicjonalnej odpowiedzi, określam, na ile „obiektywny kompatybilizm” pozwala nam zachować pojęcie wolicjonalności, unikając równocześnie dylematów indeterministycznych (libertariańskich oraz dualistycznych). Stwierdzenie, że indeterminizm dopuszcza wolność woli, jest nieprecyzyjne. Determinizm i różne jego odmiany można jako określić, określenie indeterminizmu jest sprawą trudniejszą ze względu na kwestie pojęciowe. Indeterminizm jest bowiem często rozumiany jako przeciwieństwo determinizmu. Przykładem teorii indeterministycznych są teoria kwantowa (por. niżej, 3.4.2.3, 6.1.4) i teoria chaosu.

Stąd następnym, powiązaniem z powyższym, celem mojej pracy jest wskazanie na problematykę filozoficznej jasności pojęć. Teorie filozoficzne nie powinny przeczyć danym pochodzącym z nauk empirycznych. Dzięki tym danym możemy jednak jedynie wykluczyć pewne skrajne stanowiska. Przykładowo niektórzy uczestnicy filozoficznej dyskusji o wolnej woli uważają, że wykluczona została teza o libertarianizmie. Musimy jednak zobaczyć, o jaki libertarianizm tutaj chodzi i na czym opiera się wykluczenie go (czy aby nie na błędnym przypisaniu mu niektórych cech oraz na pomieszaniu pojęć).

Kompatybilizm stał się w ostatnich dziesięcioleciach dominującym stanowiskiem wśród filozofów zajmujących się wolną wolą, chociaż swój renesans przeżywa także inkompatybilizm (wolna wola nie jest do pogodzenia z determinizmem, a determinizm jest błędny, gdy chodzi o ludzkie działania). Wychodząc od historycznych źródeł filozoficznego kompatybilizmu, zestawiam go krytycznie z historycznymi źródłami inkompatybilizmu, celem wyeksponowania jego przydatności w badaniach naukowych nad wolną wolą.

Kolejnym celem pracy jest pokazanie złączenia kilku perspektyw rozpatrywania zagadnień wolnej woli. Ze względu na połączenie tych perspektyw rodzi się większość zasadniczych trudności z jej naukowym ujęciem. Perspektywa potoczna (znana z psychologii potocznej, *folk psychology*) i perspektywa naukowa (znana z badań psychologii naukowej, neuronauk)

są ze sobą powiązane chociażby przez pojęcie „sprawcy działania”. Perspektywa ontologiczna dotyczy głównie sporu determinizmu z indeterminizmem, perspektywa etyczna dotyczy problematyki odpowiedzialności osoby za swoje działania. Również te perspektywy są ze sobą powiązane, chociażby przez to, że wolność wyboru takiego czy innego działania łączy się z przypisywaniem odpowiedzialności za to działanie.

Jak wspominałem wcześniej, większość stron niniejszego opracowania poświęcam perspektywie ontologicznej, perspektywę etyczną traktuję jedynie jako uzupełnienie tej pierwszej. Ontologiczne spojrzenie na wolność woli interesuje przede wszystkim filozofów (w dalszej kolejności także psychologów, neurologów). Ontolog szuka odpowiedzi na pytanie o możliwość wolności w realnych ramach świata, co przenosi go na obszar sporu determinizmu z indeterminizmem. Perspektywą związaną z przypisywaniem odpowiedzialności interesują się etycy, prawnicy, psychiatry. Zakładają oni, że normalna osoba jest po prostu zdolna do rozsądnego działania, że potrafi kształtować i długofalowo planować swoje życie.

Jeszcze jednym celem niniejszej pracy jest wskazanie na pojęciową i materialną nieścisłość twierdzenia, że wolna wola jest jedynie iluzją. Zamierzam między innymi pokazać, że jeśli przedstawienia wolnej woli pochodzące od niektórych współczesnych neuronaukowców byłyby poprawne, a ich wnioskowanie konsekwentne, to nasza racjonalność domagałaby się złożonego uczenia się życia z iluzją, że jesteśmy sprawcami, lub odrzucenia koncepcji odpowiedzialności opartej na działaniu sprawczym osoby. Bogaty, wyjaśniający nasze działania aparat, odwołujący się do świadomości i intencjonalności osoby, byłby po prostu *post hoc* niefortunną racjonalizacją, którą sobie konstruujemy, aby wyjaśnić decyzje lub działania, które nasze mózgi już wcześniej podjęły. Przyjęcie, że wolna wola jest iluzją, prowadzi bowiem w konsekwencji do negowanej przeze mnie tezy, że tak na dobrą sprawę jesteśmy po prostu mechanizmami, chociaż wielu naukowców i filozofów zaznacza, iż iluzja wolnej i świadomej woli może odgrywać pozytywną, pragmatyczną rolę w naszym życiu.

1 GŁÓWNE ZAGADNIENIA, TERMINOLOGIA, STANOWISKA

W wielu miejscach niniejszej książki będę się odwoływał do ściśle ze sobą splecionych, często wewnętrznie zróżnicowanych zagadnień i terminów (potoczny obraz świata, wolna wola, determinizm itd.), dlatego w obecnym rozdziale podaję krótką charakterystykę najważniejszych z nich. Zaznaczam przy tym, które z omawianych rozumień owych zagadnień będę traktował jako wiodące w dalszych częściach książki.

1.1 OKREŚLENIA WSTĘPNE

1.1.1 Obrazy osoby, jej tożsamości i jedności

Dwa wprowadzone przez filozofa W. SELLARSA obrazy świata: „naukowy obraz człowieka i świata” (*scientific image*) i „obraz manifestujący się” (*manifest image*) pomogą nam zobaczyć istotę pytania o wolność woli i determinizm¹. Dla uproszczenia analiz obraz manifestujący się będę utożsamiał z obrazem potocznym², który znamy z „psychologii potocznej” (*folk psychology*).

Obraz potoczny jest podstawą wszystkich klasycznych systemów filozoficznych oraz tej części angloamerykańskiej filozofii analitycznej, która odwołuje się do filozoficznych analiz *common sense*, prowadzonych w naszym normalnym, codziennym języku. Filozofia uprawiana w obrazie potocznym zabiega wprawdzie o opisanie i wyjaśnienie otaczającego nas świata, ale równocześnie często przyjmuje za jedyną rzeczywistość zawarte w tym świecie makroobiekty (przedmioty martwe, zwierzęta, osoby z ich stanami wewnętrznymi).

W naukowym obrazie świata pomija się pierwszoosobowe opisy świata oraz opisy przeżyć osoby, a skupia się na przedstawieniach i wyjaśnianiu świata i osoby, widzianych z perspektywy teorii naukowych. Podstawowymi wielkościami w tym obrazie są najczęściej obiekty nieobserwowalne gołym okiem (np. neurony) lub postulowane przez teorie naukowe (np. elektrony). Często traktuje się je jako istniejące obiektywnie, to znaczy niezależnie od subiektywnych przeżyć osoby.

¹ Por. W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, [w:] tegoż, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, s. 1-40 passim.

² Różnice między SELLARSOWSKIM „obrazem manifestującym się” a „obrazem potocznym” omawiam w: J. BREMER, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków: Aureus, 2008, s. 34-43.

Terminy „obraz potoczny” i „obraz naukowy” odzwierciedlają znane z historii myśli ludzkiej sposoby kategoryzowania rzeczywistości. Jednym z podstawowych obiektów badań w obrazie potocznym jest osoba ludzka, ujmowana jako niemający części „prosty logiczny podmiot”³. Osoba jest zarazem kimś ucieleśnionym i uduchowionym, kimś obserwującym, decydującym; jest sprawcą działającym zgodnie ze swoją wolą, jest kimś wchodzącym w relacje z innymi osobami, kimś postępującym według wzorców etycznych, kimś, kto potrafi się kontrolować i komu można przypisać odpowiedzialność. Według zdolności osoby do samokontroli i działania oceniamy często siłę i wytrwałość jej woli (np. przy powstrzymaniu się w danych okolicznościach od palenia papierosów, od takich czy innych niekorzystnych dla niej zachowań społecznych czy zachowań nagannych moralnie).

Stoimy więc nie przed jednym obrazem rzeczywistości, którego jednośmi musimy być świadomi, lecz przed dwoma obrazami o podobnym stopniu złożoności. SELLARS przypisuje filozofii zadanie „połączenia” tych obrazów w jednym „syntetycznym” (synoptycznym) przedstawieniu rzeczywistości⁴. Zaznacza przy tym, że naukowcy lub filozofowie optujący za obrazem naukowym utrzymują, „[...] że jest on kompletnym obrazem człowieka-w-świecie”; kompletnym w tym sensie, że przedstawia „całą prawdę” o swoich elementach, a tym samym może być przeciwstawiony obrazowi potocznemu. Naukowcom przekonanym o „wyższości obrazu naukowego” SELLARS zarzuca, że zapominają oni o dużym zróżnicowaniu wyników badań naukowych, występującym w poszczególnych naukach, odwołujących się po części do różnych metod badań (od biologii czy neurobiologii po fizykę kwantową). Ze względu na silną (także metodyczną) odmienność poszczególnych dyscyplin naukowych nie można, zdaniem SELLARSA, oczekiwać, że dojdzie do samorzutnego ujednoczenia nauk w jedną, cechującą się jednością naukę. Można jednak oczekiwać ontologicznych redukcji pewnych obszarów nauk ścisłych, np. obiektów, o których mówi chemia, do obiektów znanych z fizyki. Już jednak redukcja psychologii behawiorystycznej do neuropsychologii okazuje się bardziej skomplikowana. SELLARS zaznacza, że szczególne trudności są związane z przedstawieniem tzw. świadomości zjawiskowej (pierwszoosobowych doznań, przeżyć) i jej ewentualnej redukcji do zdarzeń neurofizjologicznych⁵.

³ Por. W. SELLARS, *Metaphysics and the Concept of a Person*, [w:] tegoż, *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974, s. 215, 216. Według H. PUTNAMA *common sense* spojrzenie na świat jest tak samo uprawnione jak spojrzenie naukowe. Por. H. PUTNAM, *Repräsentation und Realität*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1999, s. 23.

⁴ W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, s. 19.

⁵ Por. tamże, s. 23, 37.

Podstawową metodą badania i wyjaśniania, stosowaną w ramach obrazu potocznego, jest, zdaniem SELLARSA, indukcja; w ramach obrazu naukowego jest nią postulowanie istnienia obiektów teoretycznych (nieobserwowalnych), dzięki którym można wyjaśnić zachowanie obiektów potocznych. Według proponowanego przez SELLARSA „metodologicznego behawioryzmu” myśli, chcenia i wrażenia osoby można traktować analogicznie do wielkości postulowanych przez teorie naukowe: myśli i wrażenia rozumiane są jako potoczne wielkości prototeoretyczne, to znaczy ich istnienie jest postulowane w ramach potocznych prototeorii i nieobserwowalne metodami potocznymi (stąd mówimy, że myśli lub wrażenia są wewnętrzne, czyli nie są obserwowalne metodami obiektywnymi).

Zasadniczym powodem współczesnych trudności z ujęciem wolnej woli w interdyscyplinarnych naukach kognitywnych jest to, że nie udało się w adekwatny sposób połączyć naukowego obrazu świadomej osoby-sprawcy z jej obrazem potocznym. Zarówno filozofowie i naukowcy używający kategorii potocznych, jak i filozofowie i naukowcy używający kategorii naukowych są bowiem przekonani, że operują całościowym obrazem osoby w świecie. Na co dzień „posługujemy się” obrazem potocznym, w jego kategoriach myślimy o sobie samych i o drugich, oceniamy nasze działania i działania drugich osób. Jeśli jednak osoby – przez które w obrazie potocznym rozumie się pojedyncze podmioty – „faktycznie są” (jak twierdzi naukowiec posługujący się kategoriami z obrazu naukowego) zbiorem logicznych podmiotów, to jak długo owe zbiory nie są określone przez pojęcie myślącej i działającej w sposób wolny osoby, tak długo wydaje się, że nie ma czegoś takiego jak „osoba”.

Zdaniem SELLARSA obraz naukowy należy uzupełnić o język nauk społecznych oraz o język indywidualnych, osobowych intencji. Dzięki temu przy używaniu terminów naukowych do opisów czynności (które jako osoby zamierzamy wykonać) oraz opisów okoliczności (w których zamierzamy tych czynności wykonać) będzie można ustalić bezpośredni związek między światem (ujmowanym przez teorie naukowe) a naszymi potocznie rozumianymi, osobowymi zamiarami i przeżyciami.

Tym samym świat naukowy stanie się „naszym” (w sensie pierwszoosobowym) światem, a nie jakimś obcym „dodatkiem” do świata, w którym – jako manifestujące się osoby – żyjemy. Na razie tego rodzaju bezpośrednio wprowadzenie obrazu naukowego do życia codziennego pozostaje w sferze wyobraźni. Jest tak pomimo tego, że znane są propozycje połączenia obydwu obrazów (należą do nich np. epistemologiczno-redukcyjne opisy potocznego rozumienia funkcjonowania „osób” za pomocą pojęć pochodzących z neuronauki).

We współczesnej nauce spotyka się jednak częściej tendencje odwrotne do syntetyzujących propozycji SELLARSA. Chodzi mi o znane z filozofii umysłu teorie eliminatywistyczne. Według neurologa R. SPERRY’ego nauka

stara się wykazać, że potocznie rozumiana wolna wola jest iluzją, a sens świadomego ludzkiego działania da się sprowadzić do funkcjonowania kompleksowych systemów biochemicznych⁶. Sam SPERRY, jak zobaczymy, odcina się zarówno od stanowisk dualistycznych, jak i redukcyjno-fizykalistycznych i zalicza siebie do interakcyjnych emergentystów⁷. Umysł emerguje (wylania się) z mózgu i funkcjonuje jako nieredukcyjna wielkość, zdolna do przyczynowego oddziaływania na procesy zachodzące w mózgu.

Zdaniem SELLARSA faktyczny dualizm, z jakim jesteśmy dzisiaj konfrontowani w przypadku wolnej woli osoby, jest właśnie dualizmem owych dwóch radykalnie różnych sposobów patrzenia na otaczający nas świat i na samych siebie. Do filozofów teoretyzujących w ramach potocznego obrazu świata należą, według SELLARSA, ARYSTOTELES, G.E. MOORE, L. AUSTIN i P. STRAWSON. W naszych czasach do analiz SELLARSA odwołuje się filozof J. HABERMAS. Do współczesnych filozofów operujących w ramach naukowego obrazu świata możemy zaliczyć D. DENNETTA, P.S. i P.M. CHURCHLANDÓW oraz przykładowo neurologów G. ROTHĄ i W. SINGERA.

Karnista S.J. MORSE zaznacza, że, mówiąc w sposób uproszczony, teorie i kodeksy prawne *implicite* przyjmują potoczny model osoby, który objaśnia jej zachowania w terminach pragnień, przekonań, nastawień wolicjonalnych⁸. Jeśli tego typu praktyczne racje nie odgrywają roli w wyjaśnianiu naszych zachowań, jak to twierdzą niektórzy przedstawiciele neuronauk, wówczas nie tylko nasze ujęcie odpowiedzialności, lecz także rozumienie praktyki życiowej powinno zostać radykalnie zmienione lub odrzucone.

W niniejszym opracowaniu będę starał się pokazać, że argumenty eliminatywistyczne nie są pod względem pojęciowym – przynajmniej obecnie – wystarczająco przekonujące i że istnieją dobre racje za tym, iż nie jest zbyt prawdopodobne, aby nasze kompatybilistyczne pojęcie osoby jako sprawcy działania zostało wyeliminowane. W konsekwencji zabezpieczone są doktryny prawne i moralne, które zależą od koncepcji osobowego sprawcy (aktora działania). Sprawcy są chwaleni lub ganieni,

⁶ „Science tells us free will is just an illusion and gives us, instead, causal determinism. Where there used to be purpose and meaning in human behavior, science now show us a complex biophysical machine with positive and negative feedback, composed entirely of material elements, all obeying the inexorable and universal laws of physics and chemistry” (R. SPERRY, *Mind, Brain and Humanist Values*, „Bulletin of the Atomic Scientists” 22 (1965), nr 7, s. 73). Por. krytykę tego typu redukcji przedstawioną przez N. MURPHY’ego: N. MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies*, Cambridge: CUP, 2006, s. 102-109.

⁷ „The subjective mental phenomena are conceived to influence and to govern the flow of nerve traffic by virtue of their encompassing emergent properties” (R. SPERRY, *A Modified Concept of Consciousness*, „Psychological Review” 76 (1969), s. 532).

⁸ S.J. MORSE, *Determinism and the Death of Folk Psychology: Two Challenges To Responsibility from Neuroscience*, „Minnesota Journal of Law, Science & Technology” 12 (2011), nr 1, s. 2-3, 20-35.

nagradzani lub karani. Ponieważ to sprawca działa, więc jest sens pytać go, czy aby zdawał sprawę ze swoich zachowań, jest sens pytać innych, czy uważają go za osobę odpowiedzialną. Nie ma sensu zadawać takich pytań, gdy chodzi o zwierzę lub robota, którzy nie dokonują poważnych wyborów i nie działają na podstawie złożonych racji czy motywów.

1.1.2 Jaźń, podmiot, osoba

Pytanie o wolną wolę łączy się z filozoficznie złożonym pytaniem o osobę, określaną jako świadomy sprawca działania, mogący swobodnie podejmować decyzje. Od starożytności po czasy nowożytne pytanie o wolną wolę najczęściej łączono z pojęciem duszy osoby i jej zdolności. Pojawienie się nowożytnych nauk wyeliminowało stopniowo pojęcie duszy z wyjaśniania zachowań i działań osoby. Dyskusja o wolnej woli nabrała tym samym innego – metodologicznie i ontologicznie – wymiaru.

Zdaniem współczesnego filozofującego neurologa G. ROTH wielu jego kolegów neuronaukowców byłoby zdumionych, gdyby ich zapytać, czy w badaniu mózgu potrzebują pojęcia duszy lub gdzie w mózgu należy duszy szukać. Na pytanie „Czy pojęcie duszy ma mieć jakieś miejsce w badaniach mózgu?” ROTH odpowiada:

To, co jest związane z duszą, jest swojego rodzaju stanem fizycznym, stanem, który nie stoi w sprzeczności z prawami przyrody i pozostaje w jak najściślejszej interakcji ze znanymi (fizycznymi, chemicznymi, fizjologicznymi) stanami, bez konieczności wystarczającej znajomości jakichś specyficznych praw, które [tego stanu] dotyczą⁹.

Wypowiedź ROTH, naturalizująca duszę, jest o tyle znacząca, że jest on zaliczany do propagatorów tzw. Manifestu neuronaukowców (por. niżej, 4.1), którego tezy są wyrazem neurodeterminizmu.

Natomiast według antynaturalisty CH. TAYLORA problem z naturalistycznym ujęciem osoby polega wyłącznie na zbyt szerokim rozumieniu przez przedstawicieli tego kierunku tzw. kryterium dokonywania (*performance criterion*), które określa, kto jest działającym podmiotem. Na skutek tego kryterium inne rzeczy (np. zwierzęta lub maszyny), wykazujące podobnie rozbudowane zachowania adaptacyjne, nie mogą zostać odróżnione od osób. Powołując się na typowo ludzkie zachowania i cechy, TAYLOR wskazuje na brak analogii między osobami a zwierzętami¹⁰. Osoba ma świadomość

⁹ H. HINTERHUBER, *Hat die Seele in der Gegenwart noch einen Platz?*, „Psychopraxis” 12 (2009), nr 6, s. 28.

¹⁰ Por. D. STURMA, *Person as Subject*, „Journal of Consciousness Studies” 14 (2007), nr 5-6, s. 77-100. Według CH. TAYLORA: „Person is a being who has a sense of self, has a notion of

swoich krótko- i długoterminowych celów, których opisy nie dadzą się zredukować do opisów prostych zachowań czy opisów chemicznych.

Funkcje przypisywane tak koncyptowanej osobie kiedyś były przypisywane „duszy”. Rezygnując z pojęcia duszy, nowożytna nauka zaczęła je zastępować pojęciem jaźni (*the self*)¹¹. Angielski termin *self* (*selves*) odpowiada polskiemu „ja sam” i tłumaczą go jako „jaźń”. Pojęcie jaźni odnosi się zasadniczo do osób, a jego desygnat jest rozumiany jako „jądro” osoby. Tak rozumiana jaźń ma gwarantować psychiczną ciągłość osoby, chociaż sama nie posiada koniecznych lub wystarczających warunków, możliwych do wyspecyfikowania w terminach tych ciągłości. Nie tylko w ramach psychologii potocznej, lecz także w niektórych ujęciach psychologii naukowej przyjmuje się istnienie jaźni jako źródła aktów wolitywnych, poznania, kontroli, działania i subiektywnych przeżyć. Tworząc teorie osobowej tożsamości, pytano najczęściej o to, czy jaźń w czasie t_1 jest świadoma bycia tą samą co w czasie t_2 , czy nie. Być jaźnią oznacza zarazem być świadomym jaźni – niekoniecznie być świadomym pojęciowo¹².

Pojęcie jaźni pojawiające się w dyskursie teoretycznym jest od XIX wieku coraz częściej łączone z pojęciami pochodzącymi z nauk o mózgu. Przypadający na drugą połowę XIX wieku intensywny rozwój badań anatomicznych odwrócił uwagę filozofów i naukowców od pojęcia osoby i zwrócił ku pojęciu jaźni oraz związanym z nią pojęciom: samoświadomości (*self-consciousness*), samorozumienia (*self-understanding*). Przyjmowano ponadto, że wolna decyzja lub wolne działanie są wolne od determinantów zachowań, które leżą poza jaźnią.

Fizyczne stany osoby, odpowiadające pierwotnie takim filozoficznym terminom jak „jaźń”, „wolna wola”, są dzisiaj badane empirycznie, a ich ontologiczna strona jest łączona z określonymi regionami i stanami w mózgu. Nasuwają się następujące pytania: Czy rozwój nauki – zwłaszcza neuro nauki – doprowadzi z czasem do odrzucenia potocznej koncepcji jaźni wraz

the future and the past, can hold values, make choices; in short can adopt life-plans. At least, a person must be the kind of being who is in principle capable of all this, however damaged these capacities may be in practice. Running through all this we can identify a necessary (but not sufficient) condition. A person must be a being with his own point of view of things. The life-plane the choices, the sense of self must be attributable to him as in some sense their point of origin” (CH. TAYLOR, *The Concept of a Person*, [w:] *Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge: CUP, 1985, s. 97). Por. D. STURMA, *Self and Reason*, [w:] K. AMERIKS, D. STURMA, *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, N. York: State Univ. of New York Press, 1995, s. 210.

¹¹ Por. R. MARTIN, J. BARRESI, *The Rise and Fall of Soul and Self*, New York: Columbia University Press, 2006, s. 124-141.

¹² „To be a self is to be conscious of self, at least in the pre-attributive, pre-conceptual sense that there is something it is like for a subject of consciousness to be conscious i.e. conscious experience has a presented-to-self immediacy to it” (G. GRAHAM, *Recent Work in Philosophical Psychopathology*, „American Philosophical Quarterly” 39 (2002), nr 2, s. 124).

z jej możliwością wpływu na zdarzenia świata zewnętrznego? Czy jaźń jest jedynie tworem podobnym do konstruktów teoretycznych, spotykanego w innych naukach (por. niżej, np. 3.2.3)? W jakim stopniu jaźń może być czymś podatnym na fragmentaryzację, czymś dostępnym dla różnych, trzecioosobowych dyscyplin naukowych? Możliwość badania neuronalnych korelatów stanów subiektywnych stawia nas przed pytaniem o stosunek między umysłem a mózgiem, to jest przed problemem umysł-ciało.

Powracająca idea, że istnieje oddzielne, niezwiązane z mózgiem Ja, które wybiera, Ja, które jest niezależnym obserwatorem lub kontrolerem, jest nadal trudna do wyeliminowania przez tych, którzy odrzucają dualizm umysł-ciało. Potocznie rozumiane przeżycia mentalnej jaźni mogą nas bowiem prowadzić ku koncepcji silnego, dualistycznie autonomicznego obiektu, oddzielonego od innych procesów fizycznych i mentalnych.

Terminem „podmiot” (*subject*, *Subjekt*) można objąć osoby, zwierzęta oraz sztuczne inteligencje. Zwroty „działający podmiot”, „przeżywający podmiot” są więc zakresowo szersze aniżeli termin „działająca/przeżywająca osoba ludzka”. Wszystkie osoby są (przynajmniej potencjalnymi) podmiotami przeżyć, zaś nie wszystkie podmioty przeżyć są osobami. Niektóre wyższe gatunki zwierząt są podmiotami przeżyć, trudno jednak uznać je za osoby.

Osoby wchodzą w relacje międzyosobowe, potrafią posługiwać się językiem, poznać i wyrazić same siebie, swoją własną tożsamość i to, że są świadomym bytem. Mogą reflektować nad własnym myśleniem, rozumowaniem, odczuwaniem. Tego rodzaju poznanie jest ściśle związane z posiadaniem pojęcia perspektywy „pierwszej osoby” („ja”) i z odniesieniem tego pojęcia do siebie samego jako podmiotu. Termin „subiektywność” („podmiotowość”, *subiectivity*) ma swoje etymologiczne korzenie w terminie „podmiot” (*subiekt*). Aby zrozumieć, co to znaczy dla osoby być podmiotem, nie musimy odwoływać się do kartezjańskich, substancjalnych reifikacji (urzeczowień). Wyrażenia *self* czy *self-reference* nie odnoszą się do przedmiotów świata zewnętrznego. Mogą one być wprowadzane dla spełnienia standardów „kontroli semantycznej” wskazujących na aktywność podmiotu w czasie t_1 - t_2 .

Definicja osoby zbliżona do klasycznego, ARYSTOTELESOWSKIEGO pojęcia osoby we współczesnej filozofii analitycznej pochodzi od P. STRAWSONA:

(SO) Przez pojęcie osoby rozumiem pojęcie pewnego typu bytu, takiego, że zarówno orzeczniki przypisujące stany świadomości jak też orzeczniki przypisujące własności cielesne, sytuacje fizyczne itd. stosują się w równej mierze do pojedynczego indywiduum tego jednego typu¹³.

¹³ P. STRAWSON, *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. CHWEDEŃCZUK, Warszawa: PAX, 1980, s. 99. Por. J. BREMER, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, s. 58-59.

Pojęcie osoby (SO) jest widziane z jednej strony jako pojęcie „prymitywne” (w sensie „pierwotne”), a z drugiej strony jako możliwe do analizowania w terminach orzeczników odnoszących się jedynie do osób lub orzeczników odnoszących się do osób i rzeczy materialnych¹⁴ (por. niżej, 3.1.3.1). Pierwotność oznacza więc pierwotność „epistemologiczną”, a nie „nie-analizowalność”. Dopiero po rozpoznaniu osoby jako całości mogą zostać rozpoznane jej elementy. Proponowane przez STRAWSONA pojęcie osoby, do którego będę się odwoływał, nie znalazło większego uznania ani w filozofiach redukcjonistyczno-naturalistycznych, ani w neuronaukach.

Ten stan rzeczy wskazuje na wspomniany już rozdźwięk między redukcyjno-naturalistycznym rozumieniem osoby a funkcjonowaniem jej potocznego rozumienia, któremu odpowiada ujęcie proponowane przez STRAWSONA. Potocznie używane pojęcie osoby jest konfrontowane z ujęciem odwołującym się do badań neuronaukowych. Osoba jest w nich rozumiana albo jako redukowalna do związanego z nią materialnego podłoża, albo jako kategoria ontologiczna możliwa do wyeliminowania, albo jako kategoria mogąca być podzieloną na prostsze, subosobowe elementy, które następnie można poddać analizom. Z redukcją pojęcia osoby mamy najczęściej do czynienia wtedy, gdy traktuje się ją jako zbiór obiektów innego rodzaju niż ona sama (np. zbiór połączonych ze sobą neuronów). Zaakceptowanie takiej redukcji oznacza, że możliwe będzie zupełne opisanie całej rzeczywistości bez użycia pojęcia osoby. Osoby nie są wtedy żadnymi właściwymi obiektami, indywidualami, a wypowiedzi o nich lub o ich jaźniach mogą zostać zastąpione, np. wypowiedziami o przedstawieniach lub zespołach przedstawień. Przeciwnie do tego typu ujęć rozwiązania antyredukcjonistyczne podkreślają odrębność pojęcia osoby.

Pojawia się więc swoiste napięcie: Z jednej strony każdy z nas jest potocznie przekonany (z perspektywy pierwszej osoby), że on sam, jego własna jaźń, jest czymś faktycznie istniejącym, czymś jedynym, wprawdzie trudno definiowalnym, lecz użytecznym w praktyce wyjaśniania i opisywania nas samych i naszych wolnych działań. Myślimy o sobie – w odróżnieniu od zwierząt – jako o kimś szczególnym, obdarzonym wolną wolą, świadomością, cechującym się psychologiczną jednością. Z drugiej strony, odwołujący się do naukowego obrazu świata i osoby naturalistyczni filozofowie, psychologowie i neuronaukowcy twierdzą (powołując się na perspektywę trzecioosobową), że tak rozumianej jaźni w rzeczywistości nic nie odpowiada, że od strony wyjaśniania można ją traktować co najwyżej jako użyteczną teoretyczną fikcję, podobnie jak teoretyczną fikcją jest np. środek ciężkości jakiegoś ciała.

¹⁴ Por. tamże, s. 59.

1.1.3 Introspekcja

Przez długi czas introspekcja była uznawana za metodę nabywania wiedzy o naszych stanach mentalnych, szczególnie o naszych świadomych doświadczeniach i o istnieniu Ja lub jaźni. KARTEZJUSZ uważał, że poznanie, jakie uzyskujemy przez introspekcję, jest epistemologicznie pewne, w przeciwieństwie do niepewnego poznania świata zewnętrznego za pomocą percepcji. Ten podział poznania odzwierciedla się w kartezjańskim przeciwstawieniu poznania samego siebie poznaniu świata, przy czym poznanie własnego umysłu jest podstawą do poznania świata zewnętrznego¹⁵. Mówiąc o introspekcji, przyjmuje się istnienie świadomego stanu, w którym ktoś obserwuje swoje własne stany świadomości. Takiej obserwacji nie wymaga się przy percepcji. Jedne z silniejszych zarzutów wobec introspekcji jako metody naukowej sformułował A. COMTE: po pierwsze, obserwator nie może się „rozdzielić na dwoje”, tak iż jedna część obserwuje drugą (tym samym obserwacja własnych przeżyć nie jest możliwa do zrealizowania), po drugie, jeśli akt introspekcji jest możliwy, to dane z niej uzyskane są tak ze sobą sprzeczne, że są bezużyteczne jako dane w psychologii¹⁶. Podobne zarzuty w stosunku do metody introspekcyjnej przedstawił D. HUME.

Kolejny zarzut wobec introspekcji stwierdza, że wewnętrzne doświadczenie jednej osoby nie może zostać uogólnione, a zatem nie można w ten sposób zrozumieć aktywności mentalnej innej osoby, a także zwierząt, małych dzieci, osób psychicznie chorych. Introspekcja ma więc jedynie ograniczony zakres stosowania. Ponadto wiele osób nie będzie chciało – z różnych względów – ujawniać prawdziwych treści swoich prywatnych przeżyć i doświadczeń. Tym samym podane przez nie sprawozdania o ich stanach wewnętrznych mogą zostać zniekształcone. Za pomocą introspekcji nie dotrzemy do przeżyć nieświadomych (rozumianych w sensie psychoanalitycznym), które wywierają znaczny wpływ na nasze działania. Niewiele pomoże także wspomniane już odwołanie się do retrospekcji (wewnętrznego obserwowania procesów mentalnych po ich zakończeniu)¹⁷. Na

¹⁵ Por. A.H. MODEL, *The Private Self*, Cambridge/MA: Harvard University Press, 1995, s. 47. A. WITENBERG rozróżnia szerokie (wszelakie atrybuty psychologiczne podmiotu) i wąskie (identyfikacja bieżących stanów umysłowych) rozumienie introspekcji, por. A. WITENBERG, *O poznawaniu własnych stanów psychicznych – dlaczego introspekcja może nie być wewnętrznym spostrzeżeniem*, [w:] A. TOKARZ, *Pamięć, osobowość, osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Gałdowej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011, s. 162-164.

¹⁶ Por. R.C. SCHARF, *Comte after Positivism*, Cambridge: CUP, 1995, s. 20-35. Tezy COMTE'a krytykuje J.S. MILL, który „konstruuje” introspekcję jako „wewnętrzną obserwację” (tamże, s. 35-46, 39). Por. M. OVERGAARD, *Introspection in Science*, „Consciousness and Cognition” 15 (2006), s. 630.

¹⁷ Por. W. JAMES, *Principles of Psychology*, New York: Holt, 1890/1950, t. 1, s. 185-198. JAMES opowiadał się za introspekcjonizmem jako metodą naukową.

przykład w przypadku sytuacji lękowych lub gdy podmiot jest opanowany przez gniew, będzie mówił o swoich przeżyciach dopiero wtedy, gdy złość minie lub lęk ustąpi. Będzie musiał jednak wszystko, co przeżył, na nowo przywołać, co już nie będzie aktualną obserwacją zdarzeń mentalnych, lecz po prostu przywoływaniem ich z pamięci, która też jest obciążona ryzykiem błędu. Rozwój filozoficznego i psychologicznego behawioryzmu doprowadził do eliminacji introspekcji jako metody badań¹⁸.

Można odróżnić różne typy introspekcji, z których najbardziej interesuje mnie jej kognitywna forma. Introspekcja pojawia się w niej na dwóch stopniach, jako: a) introspekcja prosta – odnosząca się do bezpośrednich wypowiedzi o odczuciach, wrażeniach i/lub myślach, b) introspekcja refleksyjna – odnosząca się do czyichś reakcji (kognitywnych i afektywnych), do tego, co ktoś odczuwa i o czym mówi¹⁹. Omawiając cechy introspekcji, nie sposób nie odwołać się do badań W. WUNDTA (1832-1920) – twórcy psychologii eksperymentalnej. W przeciwieństwie do stanowisk behawiorystycznych uważał on, że dzięki introspekcji świadome stany mentalne mogą być naukowo badane. Nie traktował jej jako procesu podlegającego prawom przyczynowym w sensie naukowym, lecz jako wysoce praktyczną formę badania osoby przez nią samą. Uczył studentów psychologii prowadzenia obserwacji, na które miały wpływ ich osobiste interpretacje lub wcześniejsze doświadczenia, i prosił, aby używali otrzymanych na tej drodze wyników do zbudowania teorii świadomego myślenia. Introspekcja była tym samym traktowana: a) jako refleksyjny, metapoznawczy proces towarzyszący myśleniu (stanom mentalnym), b) jako proces będący myśleniem o sobie samym albo o tym, co jaźń odczuwa o sobie samej, c) jako „pasywna obserwacja kontrolowanych bodźców za pomocą wewnętrznej percepcji”²⁰.

W. JAMES, przeciwnie do WUNDTA, nie ujmował introspekcji jako pasywnej percepcji, lecz jako aktywną obserwację. Chociaż JAMES znał zarzuty COMTE’a, bronił metodologii introspektywnej. Zauważał, że COMTE

¹⁸ Por. J. BREMER, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 98-100; Por. D. COON, J.O. MITTERER (red.), *Introduction to Psychology. Gateways to Mind and Behavior*, Belmont/CA: Wadsworth Publishing, 2010, s. 22-24.

¹⁹ H. KORNBLITH zauważa: „If we wish to know what is going on in someone else’s mind, we must observe their behaviour; on the basis of what we observe, we may sometimes reasonably draw a conclusion about the person’s mental state. Thus, for example, on seeing someone smile, we infer whether they are upset. But this is not, at least typically, the way in which we come to know our own mental states. We do not need to examine our own behaviour in order to know how we feel, what we believe, what we want and so on. [...] The term used to describe this special mode of access which we seem to have to our own mental states is ‘introspection’” (H. KORNBLITH, *Epistemology of Introspection*, [w:] *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 2000, s. 401).

²⁰ M. OVERGAARD, *Introspection in Science*, s. 630; por. U. FEEST, *Introspection as a Method and Introspection as a Feature of Consciousness*, „Inquiry” 55 (2012), nr 1, s. 5-6.

z pewnością nie zaprzeczyłby temu, że wiemy o swoich stanach mentalnych, więc jeśli nie możemy się rozdzielić na dwoje, to najlepiej poznamy swoje stany wewnętrzne dzięki temu, że zapamiętujemy wcześniejsze przeżycia. Traktując introspekcję jako „retrospekcję”, JAMES odpowiada także na trudności, z jakimi borykał się WUNDT, dotyczące tego, że aktywna obserwacja stanów mentalnych może zmienić lub zniszczyć ich pierwotną treść²¹.

Introspekcja wydaje się prostą i łatwą metodą, umożliwiającą nam bezpośrednią obserwację własnych procesów mentalnych. Inne metody nie umożliwiają takiej bezpośredniej obserwacji, zwłaszcza gdy uznamy procesy mentalne za prywatne i przeżywane osobiście. Przy stosowaniu metod eksperymentalnych do badania zjawisk mentalnych potrzeba nam odpowiedniego wyposażenia instrumentalnego (np. tomografów komputerowych), przy introspekcji takiego sprzętu nie potrzeba, więc może być ona stosowana w każdym miejscu i czasie. Subiektywna obserwacja siebie samego może służyć do analizy wyników uzyskanych w metodach obiektywnych (trzecioosobowych). Na przykład, ogólnie biorąc, treści nieprzyjemne są gorzej zapamiętywane aniżeli przyjemne. Powiedzmy, iż w jakimś eksperymencie wyniki sugerują, że jest odwrotnie. Uzasadnieniem dla tego stanu rzeczy może być wyznanie badanej osoby, że w czasie testu była nieuważna lub rozproszona lub że gdy prezentowano jej treści przyjemne, akurat bolała ją głowa. Ta introspekcyjna wypowiedź może pomóc w objaśnianiu, dlaczego uzyskany wynik odbiega od wyników standardowych.

O zawodności introspekcji ma świadczyć wspomniany fakt, że obserwator powinien wykonywać równocześnie dwa mentalne zadania: z jednej strony doświadczać jakiegoś zdarzenia mentalnego, z drugiej strony analizować, czym owo doświadczenie jest. Jest więc równocześnie obserwatorem i kimś obserwowanym. Tym samym jego wrażenia mentalne mogą być zniekształcone i nie przedstawiać faktycznej natury aktywności mentalnych²². Ponadto sprawozdaniu subiektywnemu brak obiektywności, nie może ono zostać zweryfikowane przez inne podmioty. Kognitywni neuronaukowcy przyjmują zazwyczaj, że dane obiektywne są jedynie pewnym rodzajem oczywistości, a sprawozdania subiektywne mają wartość drugorzędą. Przyjęcie takiej strategii dla świadomych, wolitywnych procesów mentalnych wydaje się nieużyteczne, gdyż świadomość subiektywna nie może być obserwowana z zewnątrz za pomocą tradycyjnych narzędzi.

²¹ „William James chose to redefine introspection as retrospection. Accordingly, we can never have direct access to observing our conscious states while they occur. Instead we store them in memory and observe them as unconscious pieces of information. In doing so, he avoided the somewhat strange notion of a divided consciousness” (M. OVERGAARD, *Introspection as Object for Qualitative Research*, „Nyhedsbrevet” 31 (2001), s. 27).

²² Por. W. JAMES, *Does ‘Consciousness’ Exist?*, „Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods” 1 (1904), s. 480.

Jednak stwierdzenie, że obiektywne metody, jak np. neuroobrazowanie, dostarczają bardziej bezpośredniego wglądu w treści świadomości, jest oparte na cyrkularności. Mogą bowiem istnieć ustalone, przygodne relacje między pewnymi fizycznymi zjawiskami i przeżyciami, tak iż ich obecność uprawnia nas do stwierdzenia, że podmiot posiada jakieś doświadczenia. Jednak znalezienie owych relewantnych zjawisk fizycznych nie jest możliwe bez użycia danych subiektywnych (np. pochodzących z introspekcji, por. niżej, 4.2.1). Na konieczność wykorzystania introspekcyjnych sprawozdań fenomenalno-logicznych w badaniach nad mózgowymi podstawami świadomości zwraca ostatnio uwagę wielu przedstawicieli neurofenomenologii²³.

W praktyce kompatybilści i libertarianie zgadzają się, że fenomenologiczne opisy wolnej woli są przez osoby czynione za pomocą introspekcji własnych przeżyć, chociaż różnią się oni co do poglądu na temat wolnej woli. Ponadto to, czy dana osoba skłania się ku libertarianizmowi, czy ku kompatybilizmowi, będzie miało prawdopodobnie wpływ na jej introspekcyjne raporty. Introspekcja nie prezentuje po prostu „czyste”, niezapośredniczonej teoretycznie treści, którą można bezpośrednio analizować. Jest raczej tak, że filozofowie introspekcyjni budując teorie wolnej woli, dokonywali oceny introspekcji z perspektywy swoich teoretycznych zaangażowań²⁴.

Stąd powstaje pytanie, na ile można się odwoływać do subiektywnych, introspekcyjnych opisów i sprawozdań w ramach psychologii eksperymentalnej i kognitywistyki. Sprawozdania te odgrywają bowiem zasadniczą rolę we wszystkich eksperymentach dotyczących wolnej woli. Będę oczywiście starał się, po pierwsze, o możliwą transformację subiektywnych opisów na intersubiektywnie weryfikowalne kategorie oraz używanie ich jako instrumentu (a nie przede wszystkim jako danych), po drugie, o integrację danych pierwszoosobowych z danymi behawioralnymi i danymi pochodzącymi z neuronauk.

1.1.4 Wola, wolność woli

Podając opisową ontologię „woli”, K. TWARDOWSKI odwołuje się do takich terminów jak: „pobudka”, „postanowienie” czy „motyw”. Odróżnia on trzy znaczenia terminu „wola”²⁵. a) Wola w najogólniejszym znaczeniu – jako źródło wszystkich pragnień, pożądań, a nawet uczuć. Czyli wszystko – co za ARYSTOTELESEM – da się jakoś przeciwstawić intelektowi. Wola jest zdol-

²³ Por. R. HANNA, E. THOMPSON, *Spontaniczność świadomości: Analiza neurofenomenologiczna*, tłum. R. POCZOBUT, „Avant” 1 (2010), s. 134-136.

²⁴ E. NAHMIAS i in., *The Phenomenology of Free Will*, „Journal of Consciousness Studies” 11 (2004), nr 7-8, s. 162-163.

²⁵ Por. K. TWARDOWSKI, *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli*, „Etyka” 20 (1983), s. 128-133.

nością do posiadania wszelkich zjawisk psychicznych. W tym znaczeniu rozumie wolę, jako zdolności, A. SCHOPENHAUER – wola, według niego, to istota wszechrzeczy (por. niżej, 2.3.2). b) Wola w węższym znaczeniu – jako zdolność do samych pragnień, pożądań, lecz z wykluczeniem uczuć. Wolę w znaczeniu a) oraz b) TWARDOWSKI przypisuje nie tylko ludziom, lecz także zwierzętom. W popędach zwierząt widzimy, jego zdaniem, mniej rozwiniętą wolę ludzką. c) Wola jako zdolność do powzięcia postanowień, decyzji. Tak rozumiane postanowienia są wyłączną własnością człowieka, gdyż wymagają one rozważań, zastanawiania się, rozważenia następstw. „Aby postanowienie zaistniało, musi naszą wolę coś pobudzić. I to właśnie jest pobudką naszego postanowienia”²⁶. Omawiane trzy znaczenia dotyczą zdolności („dyspozycji”) podmiotu, stawiając wolę na równi z pamięcią, wyobraźnią i uwagą.

1.1.4.1 Wolność jako zdolność i jako działanie

Określenie wolności jako zdolności (dyspozycji) występuje często we współczesnych słownikach filozoficznych²⁷. Pamiętamy jednak, że z jednej strony nasze zdolności są wynikiem różnych czynników, z drugiej strony nie wydaje się poprawnym powiedzenie, że dyspozycje są deterministycznie ustalone przez jakieś wcześniejsze okoliczności. Zdolności – zdaniem J. WOLEŃSKIEGO – są „[...] ukształtowanymi generatorami pewnych zdarzeń, np. wola jest ukształtowaną dyspozycją dla podejmowania postanowień”²⁸. Tak więc determinizm nie stosuje się do woli jako zdolności, a jeśli mówić tu o determinacji, to jest ona innego rodzaju aniżeli ta, o której mówi determinizm radykalny (silny, por. niżej, 1.2.2.1).

Pytanie o wolność woli dotyczy postanowień. Wyraz „wolny” jest względny w znaczeniu logicznym, to znaczy może być określony tylko ze względu na inne pojęcia: „wolność od czegoś”, „wolność do czegoś”. Mówiąc o wolności od czegoś (wolność negatywna) i wolności do czegoś (wolność pozytywna), WOLEŃSKI zaznacza, że: „Obie wolności są ze sobą ściśle skorelowane, gdyż nie ma wolności pozytywnej bez negatywnej”²⁹.

²⁶ Tamże, s. 137. „Pobudką nazywamy wszystkie te stany czynności lub zjawiska psychiczne, które warunkują wolę do powzięcia postanowień” (tamże, s. 138).

²⁷ Por. hasła „wola”, „wolna wola” [w:] B. ANDRZEJEWSKI (red.), *Leksykon filozofii*, Poznań: DeFacto, 2000, s. 517; A. ADUSZKIEWICZ (red.), *Słownik filozofii*, Warszawa: Świat Książki, 2004, s. 539; por. G. KLAUS, M. BUHR, *Philosophisches Wörterbuch*, t. 2, Leipzig: VEB, 1976, s. 1309.

²⁸ J. WOLEŃSKI, *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 178.

²⁹ Tamże, s. 176.

A) Wola osoby jest wolna w znaczeniu potocznym, jeśli jej realizacji nic nie stoi na przeszkodzie (wolność od zewnętrznego przymusu, np. więzień nie jest wolny). „Jestem wolny”, to znaczy np. „mogę teraz wstać z krzesła”. a) Wolność ta dotyczy działania, postępowania: „Jeśli chcę, mogę to i owo zrobić”, „Gdybym nie chciał, nie zrobiłbym tego”. Wola jest tutaj ujęta w znaczeniu: „mogę robić, co mi się żywnie podoba”, „mogę myśleć, o czym mi się żywnie podoba”. b) Wolność woli w sensie chcenia – mogę chcieć, czego chcę, podjąć taką, a nie inną decyzję. Wiele definicji wolnej woli stawia znak równości między wolną wolą jako swobodą podejmowania decyzji a wolną wolą jako zdolnością do kierowania swoim postępowaniem. Nie jest to poprawne, gdyż czym innym jest zdolność, a czym innym swoboda. Tym samym nie wiadomo do czego stosuje się przymiotnik „wolna” – czy do zdolności jako takiej, czy do konkretnej decyzji.

WOLEŃSKI uważa, że odnosi się on jedynie do konkretnego postanowienia, czyli do aktualizacji woli jako dyspozycji. Wola jako zdolność nie jest ani wolna, ani też niewolna, po prostu ją posiadamy, a jej posiadanie oznacza jedynie, że możemy wybrać swoje postępowanie.

Pytanie, czy rzeczywiście wybraliśmy, zawsze dotyczy konkretnego działania, o którym możemy teraz powiedzieć, że jest zdeterminowane w sposób niesprzeczny z determinizmem radykalnym, bo jest rezultatem postanowienia oraz rozmaitych dodatkowych okoliczności, włączając w to motyw postępowania. Jednakże to działanie jest również wolne z tej oto przyczyny, że jest aktualizowane przez zdolność do podejmowania postanowień. Owa zdolność zaś jest taka, iż gwarantuje poza pewnymi szczególnymi przypadkami prawdziwość zdania: x wprowadził postanowienie, że p , ale mógł być postanowić, że nie- p . Jeśli zdanie to jest prawdziwe o jakiejś osobie ludzkiej, to znaczy że owa osoba miała możliwość wyboru, a więc była wolna³⁰.

Owe postanowienia są niezbędnymi dopełnieniami warunków dominujących. Zdaniem WOLEŃSKIEGO nie ma zatem sprzeczności między determinizmem a wolnością, jeśli należy wyjaśnić się pojęcie wolnej woli.

Determinizm dystrybutywny [słaby, J.B.] jest tutaj bardziej właściwy, bo holistyczny [ogólny, silny, radykalny, J.B.] zdaje się wymuszać tezę, że każda aktualizacja woli jako zdolności jest jednoznacznie określona przez wcześniejszy stan świata jako całości³¹.

Tezy silnego determinizmu spotyka się rzadko we współczesnych filozoficznych i naukowych dyskusjach o wolnej woli.

B) Dyskusja o wolności woli w znaczeniu filozoficznym skupia się najczęściej wokół pytania o stosunek między działaniem i postanowieniami osoby

³⁰ Tamże, s. 179.

³¹ Tamże.

z jednej strony a prawem przyczynowości z drugiej strony. Czy zdolność psychiczna, jaką jest wola, podpada pod prawo przyrody, to znaczy pod prawo, że nic nie dzieje się bez przyczyny bądź że każde wolne postanowienie ma swoją przyczynę? Według TWARDOWSKIEGO przyczyna i skutek są tam, gdzie jedno zjawisko wywołuje drugie (gdy jedno zjawisko jest skutkiem drugiego, gdy jedno zjawisko jest niezbędne i wystarczające, bo pojawiło się drugie zjawisko)³². Jeśli decyzja (postanowienie) ma podlegać prawu przyczynowości, to czy następuje ono z koniecznością, skoro dane są pewne warunki i ostateczna przyczyna?

Można obmyślać rozmaite modele faktyczne, zgodne z powyższymi ujęciami woli. Jeden z nich został zaproponowany przez R. INGARDENA³³. Wedle niego człowiek jako byt jest układem względnie izolowanym, a więc z natury rzeczy posiadającym stopnie swobody w fizykalnym sensie (tj. parametry zapewniające względną niezależność od otoczenia). Otóż wydaje się, że posiadanie dyspozycji, szczególnie woli, zapewnia ową względną izolację. Z drugiej jednak strony każde działanie jest zdeterminowane, może nawet jednoznacznie, przez zdarzenia wcześniejsze (lub jest jednocześnie z początkiem działania). Wypowiedzi o wolności INGARDEN łączy z działającym podmiotem (por. niżej, 2.1.3.3). Podmiot świadomości ma dla niego osobowy charakter, ściśle związany z problematyką odpowiedzialności. Osoba musi się odznaczać rozważą i ostrożnością, jeśli ma działać odpowiedzialnie i w sposób wolny. Musi ona posiadać zdolność jasnego uchwytowania wartości pozytywnych i negatywnych, a także posiadać siłę do zwalczania własnych skłonności lub pożądań³⁴.

³² Por. K. TWARDOWSKI, *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli*, s. 141.

³³ R. INGARDEN, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987, s. 71-169.