

Stanisław Jędrzak

O dualizmie i innych demonach

Richard Swinburne, *Umysł, mózg i wolna wola*, przeł. T. Sieczkowski,
Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022, 471 s.

[N]ieumiejętność porozumienia się z końmi opóźniła ludzkość w rozwoju [...]. Gdybyśmy potrafili ją przełamać, moglibyśmy stworzyć centaury (Márquez 2011, s. 24).

1. System filozoficzny Richarda Swinburne’a

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego oddało do rąk polskich czytelników książkę Richarda Swinburne’a, jednego z mistrzów filozofii współczesnej. „Przedmiotem tej książki”, napisał we *Wstępie* autor, „jest natura istot ludzkich” (s. 9)¹. Czy jestem ciałem lub jego częścią właściwą, czy też duszą? Czy posiadam wolną wolę? Czy ponoszę odpowiedzialność moralną za własne czyny? Na te i inne pytania – dotyczące m.in. kryterium identity substancji, własności i zdarzeń oraz przyczynowości mentalnej lub tożsamości osobowej – znajdziemy odpowiedź na niemalże pięciuset stronach *Umysłu, mózgu i wolnej woli*. Opasły tom, który po raz pierwszy ukazał się nakładem Oxford University Press przed dziesięcioma laty (Swinburne 2013), został przetłumaczony na język polski przez Tomasza Sieczkowskiego. To ważne wydarzenie na rynku wydawniczym. Śmiało można porównać je do opublikowania *Świadomego umysłu* Davida Chalmersa w przekładzie Marcina Miłkow-

Stanisław Jędrzak, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: s.jedrzkak@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4814-2409.

¹ W nawiasach zostały podane numery stron według wydania polskiego. Przytaczając cytaty z *Umysłu, mózgu i wolnej woli*, zazwyczaj nieznacznie zmieniam brzmienie tłumaczenia.

skiego (2010) bądź *Świadomości* Daniela C. Dennetta w przekładzie Ewy Stokłosy (2016). Wydaje się, że *Umysł, mózg i wolna wola* stanowi *opus magnum* Swinburne'a jako filozofa.

Wiele zagadnień poruszanych w tej książce omówiłem w poprzedniej *The Evolution of Soul* (1986, wyd. poprawione 1997). Z kilkoma stosunkowo małymi wyjątkami [...], moje wnioski w tych kwestiach pozostają takie same. Jednak sporo argumentów różni się, są – jak sądzę – głębsze, mocniejsze, poparte omówieniem fundamentalnych kwestii filozoficznych [...], które leżą u podstaw różnic między filozofami w kwestiach umysłu i ciała (Swinburne 2022, s. 7).

Jest to trzecia – obok *The Evolution of Soul* (1986) oraz *Free Will and Modern Science* (2011) – monografia, którą autor poświęcił filozofii człowieka. Czwar-ta ukazała się już w roku 2019 pod tytułem *Are We Bodies or Souls?*. Aż po dziś dzień pozostaje ona ostatnią książką, która wyszła spod pióra emerytowa-nego profesora filozofii Uniwersytetu Oksfordzkiego.

Recenzowane przeze mnie dzieło zostało podzielone na osiem rozdziałów. Pierwszy odnosi się do *Ontologii* (s. 15–80), drugi – do *Epistemologii* (s. 81–131). Są to preliminaria do filozofii człowieka. Swinburne wyróżnia w nich trzy kategorie ontologiczne: substancje i ich własności oraz zdarzenia. Zdarzenie polega na tym, że substancji, która trwa w czasie, przysługuje własność. Posłużmy się przykładem. Sokrates stanowi substancję, bycie łysym – własność, a to, że Sokrates jest łysy – zdarzenie. Rozdziały od trzeciego do szóstego – *Dualizm własności i zdarzeń* (s. 133–194), *Dualizm interakcyjny* (s. 195–242), *Przyczynowość sprawcza* (s. 243–272), *Dualizm substancji* (s. 273–334) – objęły filozofię umysłu. Swinburne przekonuje, że istnieją zarówno zdarzenia fizyczne, do których zalicza m.in. zdarzenia mózgowy, jak i mentalne. Każdy, komu przysługuje własność mentalna, posiada do niej uprzywilejowany dostęp, ponieważ może uświadomić sobie odpowiednie zdarzenie. Jeżeli boli mnie ząb, to inni mogą dowiedzieć się o tym, obserwując na przykład grymas na mojej twarzy. Tymczasem tylko ja mam świadomość, że znalazłem się w owym stanie mentalnym. Niezależnie od zdarzeń fizycznych w świecie zachodzą czyste zdarzenia mentalne. Należą do nich, oprócz zdarzeń świadomych, przekonania, myśli, intencje, pragnienia i wrażenia. Skoro okoliczność, że boli mnie ząb, jest wrażeniem, to – będąc czystym zdarzeniem mentalnym – zachodzi ona niezależnie od tego, czy w ogóle mam ciało, a w szczególności włókna nerwowe umieszczone w zębach: „jest logicznie możliwe”, czytamy, „że stracę wszelki kontakt ze światem fizycznym, a mimo to nadal będę miał myśli i uczucia” (s. 315). Oto jedna z osobliwości dualizmu Swinburne'a. Od czasu do czasu czyste zdarzenia mentalne, w tym intencje, powodują zdarzenia fizyczne. Filozof stwierdza wręcz, że to osoba stanowi przyczynę sprawczą zdarzeń mózgowych, a tym samym – ruchów ciała. Osoba jest czystą substancją mentalną. Oznacza to, że może istnieć, nie mając żadnych własności fizycznych. Rozdziały siódmy i ósmy – *Wolna wola* (s. 335–

402) i *Odpowiedzialność moralna* (s. 403–443) – zostały poświęcone filozofii działania. W tym zakresie Swinburne zajął stanowisko inkompatybilizmu i libertarianizmu. Każdy z nas ma wolną wolę. Działamy intencjonalnie, a intencje, które mamy, nie zostały w pełni zdeterminowane przez zdarzenia mózgowo. Czyni nas to moralnie odpowiedzialnymi za własne czyny. Książkę zamykają *Dodatkowe przypisy* (s. 445–461) – które niejako *pars pro toto* ilustrują jej tematyczną różnorodność – oraz starannie sporządzony indeks rzeczy i osób (s. 463–471).

Umysł, mózg i wolna wola to wykład systemu filozoficznego Swinburne'a. Składające się na niego tezy nie są oryginalne. Oryginalna w tej książce jest natomiast argumentacja. Już wcześniej Swinburne był znany polskim czytelnikom – przede wszystkim jako autor *Spójności teizmu*, pierwszego tomu trylogii o teizmie, opublikowanego w przekładzie Tadeusza Szubki w 1995 roku. Od tego czasu w Polsce ogłoszono drukiem te dzieła z dorobku filozofa, które miały odpowiedzieć na pytania: *Czy istnieje Bóg?* (1999) oraz *Czy Jezus był Bogiem?* (2014); wydano również *Zmartwychwstanie Wcielonego Boga* (2021). Są to pisma z teologii naturalnej. Ta dziedzina – by tak rzec – wiedzy zajmuje się badaniem istnienia boga i przysługujących mu własności. Swinburne rozpoczął w niej rewolucję naukową w znaczeniu, które temu terminowi nadał Thomas S. Kuhn. Uważał bowiem, że teizm stanowi hipotezę wyjaśniającą, która może czynić zadość kryteriom naukowości. „[T]ylko teologia naturalna, która stosuje kryteria używane we współczesnej nauce”, stwierdził, „ma szanse przekonać współczesnego człowieka” (Swinburne 2015). W 2015 roku Katolicki Uniwersytet Lubelski nadał filozofowi tytuł doktora *honoris causa*. Wygłaszając laudację ku jego czci, Piotr Gutowski zauważył, że Swinburne:

odważnie i inteligentnie wykorzystuje nowy język filozoficzny i nową metodologię badań naukowych, aby usytuować i ugruntować chrześcijaństwo w kontekście współczesnego stanu wiedzy. „Z ducha” tego rodzaju filozofia przypomina filozofię św. Tomasza z Akwinu. Jest całkiem prawdopodobne, że gdyby Doktor Anielski znał współczesną naukę i filozofię oraz mógł ocenić dorobek filozofów chrześcijańskich XX wieku, za swojego głównego kontynuatora uznałby nie któregoś z tomistów, ale właśnie Richarda Swinburne'a (Gutowski 2015, s. 18–19).

To samo *mutatis mutandis* dotyczy dualizmu substancji, głoszonego przez autora *Umysłu, mózgu i wolnej woli*. Język, którym się posługuje, to *lingua franca* współczesnej filozofii analitycznej. Nie jest to bynajmniej żargon neoscholastyki. Swinburne stosuje przy tym metody typowe dla nauk empirycznych, m.in. wnioskowanie probabilistyczne lub statystyczne (s. 389–402). Odwołuje się zarazem do badań eksperymentalnych, prowadzonych chociażby w neurobiologii (s. 386–388), i ich wyników. Wszystko to sprawia, że jego dualizm substancji staje się postępowym programem badawczym z zakresu

filozofii umysłu. Stanowi rozwiązanie problemu psychofizycznego, które może konkurować z fizykalizmem – zarówno redukcyjnym, jak i nieredukcyjnym.

„Wniosek, do którego dochodzę”, zapewnia Swinburne, „jest [...] poglądem wyznawanym do niedawna przez większość filozofów, naukowców i zwykłych ludzi na Zachodzie” (s. 13). Nie wiem, czy dotyczy to również możliwego istnienia duchów, poltergeistów (s. 328) lub centaurów, o których mówił jeden z bohaterów powieści Gabriela Garcíi Márqueza (patrz motto). Gdyby „tradycyjny pogląd większości mieszkańców Zachodu” okazał się prawdziwy, byłiby oni w każdym razie beneficjentami trafu epistemicznego. W jaki sposób możemy wyjaśnić tak szczęśliwy zbieg okoliczności? To retoryczne pytanie pozostawiam na marginesie. W kolejnych akapitach zamierzam omówić: (a) dualizm własności i zdarzeń, (b) dualizm substancji oraz (c) inkompatybilizm Swinburne’a. Będę starał się udowodnić, że argumenty, które filozof przytoczył na ich poparcie, nie są rozstrzygające.

2. Dualizm własności i zdarzeń

Na początku trzeciego rozdziału książki Swinburne przeprowadził rozróżnienie na własności fizyczne i mentalne (s. 133–138). Posiadamy równy dostęp do własności fizycznych, które przysługują otaczającym nas przedmiotom. O tym, że biurko zostało wykonane z drewna, może przekonać się każdy, obserwując je lub go dotykając. Jednakże tylko ja mogę przekonać się, obserwując własne stany mentalne w introspekcji, że widzę biurko, które zostało wykonane z drewna: „niezależnie od sposobów, w jakie inni mogą się tego dowiedzieć”, podsumowuje Swinburne, „będzie logicznie możliwe, że mogę zrobić tak samo, ale mam jeszcze inny sposób [...], co do którego nie jest logicznie możliwe, aby inni mogli go użyć” (s. 135). Tym, co odróżnia własności fizyczne od mentalnych, okazuje się przeto sposób, w jaki zostały nam dane. Czyste własności mentalne przysługują przedmiotom niezależnie od ich własności fizycznych. Należą do nich na przykład: „rzekome widzenie biurka”, „rzekome słyszenie telefonu”, „ból głowy”, „słyszenie melodii w umyśle” (s. 137). Oto wątpliwość, która nasuwa się w tym miejscu. Uprzywilejowany dostęp oznacza, że mogę dowiedzieć się o przysługującej mi własności mentalnej „przy wszystkich okazjach jej konkretyzacji [*instantiation*]” (s. 134). Jeżeli wiem, że znajduję się w rzekomym stanie mentalnym, to potrafię odróżnić go od rzetelnego. To wydaje się natomiast możliwe o tyle, o ile rzetelne stany mentalne w ogóle istnieją. „Falszywe monety mogą istnieć tylko tam”, zauważył Gilbert Ryle, który również w przeszłości był profesorem Uniwersytetu Oksfordzkiego, „gdzie istnieją monety wykonane z właściwego kruszcu przez właściwe władze” (Ryle 1954, s. 95; cyt. za: Ayer 1965, s. 46). Rzetelne widzenie biurka lub

rzetelne słyszenie telefonu z pewnością zależy zaś od zrealizowanych fizycznie narządów zmysłowych – od wzroku i słuchu.

Sztywny desygnator to termin, który w każdym świecie możliwym oznacza ten sam przedmiot (s. 27). Mianem „informatywnego” Swinburne określił desygnator, który każdemu kompetentnemu użytkownikowi języka umożliwia zidentyfikowanie oznaczanego przez siebie przedmiotu. „Sztywny desygnator będzie pełnił funkcję desygnatora informatywnego”, uściślił filozof, „gdy każdy, kto wie, co ten termin oznacza, zna zbiór koniecznych i wystarczających warunków, aby dana rzecz była tą rzeczą” (s. 30). Desygnatory informatywne są równoważne logicznie zawsze i tylko wtedy, gdy ta sama relacja zachodzi między odpowiadającymi im zbiorami warunków koniecznych i wystarczających. Jeżeli między desygnatorami informatywnymi nie zachodzi logiczna równoważność, to oznaczane przez nie własności są różne (s. 135). Wprowadziwszy to kryterium, Swinburne przedstawił argument na rzecz dualizmu własności (a zarazem zdarzeń). W książce nie znajdziemy standaryzacji tego rozumowania, toteż czytelnik musi dokonać jej na własną rękę. Stanowi to jeden z mankamentów *Umysłu, mózgu i wolnej woli*.

- (1) „Odpalenie włókien C” oznacza własność fizyczną, a „odczuwanie bólu” – własność mentalną.
- (2) Terminy te są zarazem sztywnymi i informatywnymi desygnatorami.
- (3) Owe desygnatory nie są logicznie równoważne.
- (4) A zatem oznaczane przez nie własności fizyczne i mentalne są różne.

Wymienione powyżej desygnatory nie są logicznie równoważne (3), ponieważ własności mentalne są poznawalne „od wewnątrz”. Posiadamy do nich dostęp z punktu widzenia pierwszej osoby (aby wyznaczyć masę swojego ciała, byłbym tymczasem zmuszony posłużyć się wagą, a każdy mógłby odczytać wynik tego pomiaru w ten sam sposób, w jaki uczyniłem to ja sam). David Papineau zasugerował, że rozumowanie Swinburne’a zostało obarczone błędem *non sequitur* (Papineau 2002, s. 4, 46). Ten sam przedmiot, który poznamy „od zewnątrz”, posługując się pojęciem „odpalenia włókien C”, możemy bowiem poznać „od wewnątrz”, posługując się pojęciem „odczuwania bólu”. Z punktu widzenia trzeciej osoby posiadamy do niego równy dostęp. Z punktu widzenia pierwszej – uprzywilejowany. Przeto „różnice między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne, sprowadzają się jedynie do różnicy pojęciowej, są dwoma różnymi sposobami myślenia o świecie, a nie dwiema różnymi cechami świata” (s. 189). Swinburne odpowiedział na ten zarzut, konstatując, że omawiane przez nas terminy stanowią w języku polskim „informatywne desygnatory własności, a skoro [...] nie są one logicznie równoważne, to desygnują różne własności. Jedna z tych własności («odpalenie włókien C») jest fizyczna, a druga («odczuwanie bólu») jest mentalna. Tak więc ujęcie «dwóch pojęć» prze-

kształca się [*collapses*] w kolejne ujęcie dwóch własności” (s. 191–192). „Ktoś może uniknąć tego wniosku”, skonkludował filozof, „tylko poprzez zastosowanie innych kryteriów tożsamości [...] niż moje” (s. 192). Spróbujmy zatem to uczynić.

Papineau czytelnie nawiązał do rozróżnienia, które w artykule o *Sensie i znaczeniu* wprowadził już Gottlob Frege (1892). „Sensem” niemiecki logik nazwał „sposób, w jaki przedmiot jest dany” (Frege 2014, s. 62), natomiast znaczeniem – sam ten przedmiot.

Sprawę tę objaśni może następujące porównanie. Ktoś patrzy na Księżyc przez lunetę. Sam Księżyc przyrównuję do znaczenia; jest on przedmiotem obserwacji, a pośredniczą w niej dwa obrazy: realny, jaki szkło obiektywu wytwarza we wnętrzu lunety, oraz ten, który występuje na siatkówce obserwatora. Pierwszy obraz przyrównuję do sensu, drugi – do przedstawienia [...] (Frege 2014, s. 65).

Aby zilustrować tę dystynkcję, sięgnijmy po przykład, którym posłużył się Bogusław Wolniewicz (2016, s. 17). Przyjrzyjmy się przytoczonym poniżej predykatom:

- (d_1) „bycie ojcem Jasia”,
- (d_2) „bycie synem Jana”,
- (d_3) „posiadanie w połowie tych samych chromosomów, które posiada Jan”.

Informatywne desygnatory d_1 – d_3 oznaczają tę samą własność. Wszelako tylko desygnatory d_1 , d_2 są równoważne logicznie. Stwierdzenie, że Jan jest ojcem Jasia zawsze i tylko wtedy, gdy Jaś jest synem Jana, stanowi sąd analityczny *a priori*, prawdziwy na mocy definicji terminów, które zostały w nim zawarte. Desygnatory d_1 , d_3 nie są logicznie równoważne. Mają dwa różne sensy i jedno znaczenie. Stwierdzenie, że Jan jest ojcem Jasia zawsze i tylko wtedy, gdy Jaś posiada w połowie te same chromosomy, które posiada Jan, stanowi sąd syntetyczny *a posteriori*, prawdziwy na mocy pierwszego prawa Mendla (jednego z podstawowych praw genetyki). Wolniewicz powiedziałby, że własności desygnowane przez d_1 , d_3 są „równoważne realizacyjnie”, a w każdym świecie nomologicznie możliwym konkretyzują się razem. Równoważność logiczna zachodzi między sensami terminów, natomiast równoważność realizacyjna – między ich znaczeniami. Adekwatne kryterium tożsamości brzmiałoby więc następująco: informatywne desygnatory oznaczają tę samą własność zawsze i tylko wtedy, gdy są równoważne realizacyjnie. Równoważność logiczna jest wprawdzie wystarczającym, lecz niekoniecznym warunkiem ich identyczności. Tożsamość sensu pociąga za sobą tożsamość znaczenia, wszakże nie zachodzi implikacja odwrotna. Poznawalność „od wewnątrz” lub „od zewnątrz”, dostępność z punktu widzenia pierwszej lub trzeciej osoby, to nie własności przed-

miotu, ale sposobu, w jaki jest on dany. Obiekcja, którą sformułował Papineau, w konsekwencji okazuje się trafna.

Swinburne uległ złudzeniu, określönemu przez Immanuela Kanta na stronach *Krytyki czystego rozumu* mianem „pozoru transcendentálnego” (Kant 2013, s. 348–352). Złudzenie to rodzi się wtedy, gdy warunki możliwości wiedzy o przedmiocie jawią się jako dane nam w poznaniu razem z nim. Warunki możliwości wiedzy o przedmiocie obejmują, rzecz jasna, to, że jest on nam dany. A tym, co dane w poznaniu razem z przedmiotem, są jego własności (Poręba 2005, s. 371). Dlatego zdarza się, że własności, które przysługują sposobowi, w jaki przedmiot jest dany, bierzemy za własności należące do niego samego. Mylimy wówczas sens pojęcia z jego znaczeniem. Wniosekowanie od sposobu poznania do sposobu istnienia nie jest prawomocne. Swinburne postępuje niczym ktoś, kto obserwując kij zanurzony w wodzie, zakłada, że jest on złamany. Dualizm własności legł u podstaw dualizmu substancji. Substancję mentalną filozof zdefiniował bowiem „jako taką, dla której posiadanie jakiejś własności mentalnej ma charakter istotowy” (s. 273). Toteż jego system filozoficzny został zbudowany na chwiejnych fundamentach.

3. Dualizm substancji i tożsamość osobowa

Kim jestem? Swinburne przekonuje, że posiadam ciało i duszę. Moje ciało składa się m.in. z narządów, tkanek i komórek. Dusza to przedmiot prosty mereologicznie: bez części właściwych (zarówno czasowych, jak i przestrzennych). Własności fizyczne, które mi przysługują, należą pierwotnie do ciała, a własności mentalne – np. bycie świadomym – do duszy. Wyłącznie dusza, a nie ciało, stanowi „część istotową” mnie samego. Mógłbym istnieć, nie mając swojego ciała, a nawet – nie mając ciała w ogóle. Mógłbym stać się bezcielesny. Jeżeli „osoba może istnieć bez ciała, a więc bez żadnych własności fizycznych”, wnioskował filozof, „to tylko czyste własności mentalne są niezbędne dla jej istnienia, a więc osoba jest czystą substancją mentalną” (s. 314), czyli duszą. To do niej odnosi się zaimek osobowy „ja”. Trwam w czasie, ponieważ w każdej chwili swojego istnienia posiadam tę samą duszę. Identyczność duszy jest nagim faktem, który nie poddaje się już analizie. Swinburne opowiedział się za poglądem prostym na tożsamość osobową. Zgodnie z tym stanowiskiem, jak wyjaśnia, „każda osoba ma *haecceitatem* [*thisness*], która czyni ją tą osobą, inną niż jakakolwiek *haecceitas*, posiadana przez materię mózgu tej osoby”, a „bycie tą osobą jest zgodne z posiadaniem jakichkolwiek konkretnych własności mentalnych lub jakichkolwiek własności fizycznych (a więc ciała) w ogóle” (s. 291). W jaki sposób autor *Umysłu, mózgu i wolnej woli* argumentuje na rzecz poglądu prostego? Zbadajmy jego rozumowanie.

Tożsamość osobowa stanowi identyczność numeryczną *sensu stricto*. Jest to relacja równoważnościowa – zwrotna, przechodnia i symetryczna – charakteryzowana przez prawo Leibniza. Swinburne zgadza się, że tożsamość osoby O_1 z O_2 , która zależy tylko od ich własności wewnętrznych i relacji między nimi (jest to tzw. zasada „wyłącznie x i y ”), została ściśle zdeterminowana (jest to tzw. zasada ścisłej determinacji). Różni się zatem od tożsamości artefaktów takich jak Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie lub Szkoła Lwowsko-Warszawska. Stwierdzenie, że osoba O_1 jest tożsama z O_2 , w każdej chwili t jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Identyczność numeryczna to relacja, która zachodzi jedynie między przedmiotem a nim samym.

Przypominam sobie lekturę jednego z rozdziałów *Umysłu, mózgu i wolnej woli*. Moje wspomnienie obejmuje jego treść oraz okoliczność, że to ja zapoznawałem się z następującymi po sobie stronami. Wydaje mi się, że wciąż jestem tą samą osobą, która czytała książkę Swinburne’a. „[M]oja pamięć”, zauważył Thomas Reid, „potwierdza nie tylko to, że zdarzenie [z przeszłości] zaszło, lecz także, że ja byłem jego sprawcą, ja, który teraz je pamiętam” (s. 308). Posiadam ideę samego siebie jako substancji, która trwa co najmniej przez krótki czas. Jeżeli substancja x trwa w czasie, to jest obecna w różnych chwilach t_1 , t_2 , zaś między x -em o t_1 a x -em o t_2 zachodzi numeryczna identyczność. Zasada łatwości oznajmia, że „to, co wydaje nam się jakieś, prawdopodobnie takie jest” (s. 85). Przekonanie, że owa idea jest rzetelna – przy braku przeciwdowodów – okazuje się uzasadnione. Posiadam zatem podstawy, by przypuszczać, że jestem substancją, która trwa w czasie, a moja tożsamość jako osoby została określona przez zasadę „tylko x i y ” oraz zasadę ścisłej determinacji. Zjawisko to należy do eksplanandum teorii Swinburne’a (oznaczam je w skrócie literą A). Jak to możliwe, że zmieniając się, zachowuję mimo to numeryczną identyczność?

Swinburne podaje w wątpliwość złożony pogląd na tożsamość osobową (s. 290 i n.). Przypomnijmy, że zwolennicy tego poglądu uważają ciągłość fizyczną – ciała bądź jego części (np. mózgu) – lub mentalną (np. pamięci) za kryterium tożsamości osobowej. Przeciwnicy argumentują natomiast, że pozostaje on w sprzeczności z tezą o tożsamości osobowej jako identyczności numerycznej, zasadą „wyłącznie x i y ” lub zasadą ścisłej determinacji. Przyjmując pogląd złożony, jesteśmy przeto zmuszeni do odrzucenia przynajmniej jednej z tych zasad. Na stronach *Umysłu, mózgu i wolnej woli* znajdziemy eksperymenty myślowe, które przeprowadzono z zamiarem udowodnienia, że ciągłość nie jest warunkiem koniecznym ani wystarczającym przetrwania osoby od chwili t_1 do t_2 (s. 291–302). Dotyczy to zarówno ciągłości fizycznej, jak i mentalnej. Swinburne z aprobatą przytacza m.in. argument z redeskrpcji, wysunięty po raz pierwszy przez Bernarda Williama (s. 295–296; Williams 1970). Wykazuje on, że ciągłość mentalna jako kryterium tożsamości osobowej wyklucza się z zasadą ścisłej determinacji. Według Swinburne’a fizyczna

lub psychiczna ciągłość jest wprawdzie ewidencyjnym, lecz niekonstytutywnym kryterium tożsamości osobowej. Dostarcza użytecznego, aczkolwiek zawodnego, świadectwa na rzecz identyczności osoby O_1 z O_2 .

Do treści tego, co jawi się jako wspomnienia, należy bowiem to, że osoba wspominająca była tą samą osobą, która zrobiła zapamiętane rzeczy i doświadczyła ich [...]. W ten sposób uzyskujemy zrozumienie, na czym polega tożsamość osobowa w czasie [...]. Owo zrozumienie, czego doświadczamy z biegiem czasu, nie wywodzi się z przekonań na temat ciągłości fizycznej bądź ciągłości w odniesieniu do pamięci lub innych stanów mentalnych (Swinburne 2022, s. 307).

Dualizm substancji głosi, że każdy z nas ma duszę. Dusza stanowi czystą substancję mentalną, nie posiada części właściwych, a jej identyczność numeryczna jest nagim faktem. Co więcej, hipoteza, że osoba jest niczym innym niż duszą, pociąga za sobą pogląd prosty na tożsamość osobową – stanowisko, że „[n]ie istnieją niekoliczne i informatywne kryteria tożsamości osobowej w czasie” (Grygianiec 2018, s. 26). Niech hipotezę tę, będącą eksplanansem teorii Swinburne’a, oznacza litera H . Obserwujemy „od wewnątrz”, przez introspekcję, zaskakujące zjawisko A . Nie wyjaśnia go ani ciągłość fizyczna, ani mentalna. Gdyby hipoteza H była prawdziwa, zjawisko A stałoby się zrozumiałe – a zatem hipoteza H prawdopodobnie jest prawdziwa. Zauważmy, że jest to rozumowanie ku najlepszemu wyjaśnieniu (tj. redukcyjne, regresywne i odkrywcze). Przeto argument Swinburne’a za koniunkcją dualizmu substancji i poglądu prostego na tożsamość osobową możemy przedstawić w następujący sposób.

- (1) Dusza to czysta substancja mentalna, bez części właściwych, a jej identyczność numeryczna jest nagim faktem.
- (2) Tożsamość osobowa w czasie to identyczność numeryczna, która spełnia zasadę „wyłącznie x i y ” oraz zasadę ścisłej determinacji (zjawisko A).
- (3) Ciągłość – zarówno fizyczna, jak i mentalna – nie stanowi konstytutywnego kryterium tożsamości osobowej, toteż nie może wyjaśnić zjawiska A .
- (4) Osoba jest duszą (hipoteza H). Oznacza to, że „[n]ie istnieją niekoliczne i informatywne kryteria tożsamości osobowej w czasie”.
- (5) Gdyby hipoteza H była prawdziwa, zjawisko A stałoby się zrozumiałe.
- (6) Zatem hipoteza H prawdopodobnie jest prawdziwa.

Przesłanka (1) stanowi definicję, a tym samym nie zaciąga zobowiązań ontologicznych. Dodajmy, że hipoteza H wyjaśnia również fakt (3). Rozważmy po jednym zarzucie wobec każdej z przesłanek (2)–(5).

Po pierwsze, teza o tożsamości osobowej jako identyczności numerycznej, która spełnia zasadę „wyłącznie x i y ” oraz zasadę ścisłej determinacji, opiera się na przekonaniu, że *osoba* jest pojęciem substancjalnym, denotującym ro-

dzaj naturalny. Swinburne przyjmuje je za oczywiste. Jest to entymematyczna przesłanka jego rozumowania. Możemy tymczasem zasugerować, że *osoba* stanowi pojęcie gęste, które składa się zarówno z komponentu deskryptywnego, jak i normatywnego². Określając pewien podmiot mianem osoby, dokonujemy zarazem jego opisu i oceny. Z jednej strony, osoba posiada „dyspozycję [...] do tego, by żywić przekonania i podejmować działania o stopniu wyrafinowania typowym dla mieszkańców Ziemi zwanych «ludźmi»” (s. 274). Z drugiej strony natomiast, jest podmiotem moralnym, który należy darzyć szacunkiem i otaczać troską (podmiotem, który posiada godność, jak rzekłby Kant). Wydaje się, że nastawienie osobowe obejmuje nie tylko ludzi, ale również ludzkie zwłoki i zwierzęta domowe. Jako pojęcie gęste *osoba* przypomina pojęcia *nauki* lub *prawa*. Desygnują one rodzaj sztuczny. Wszakże nie istnieje kryterium, które zawsze pozwoliłoby odróżnić naukę od nie-nauki – złej nauki lub pseudonauki – oraz prawo od nie-prawa. Jeżeli pojęcie osoby jest do nich pod tym względem analogiczne, to teza o tożsamości osobowej jako identyczności numerycznej, spełniającej zasadę „wyłącznie *x* i *y*” oraz zasadę ścisłej determinacji, pozostaje nieuzasadniona.

Po drugie, Swinburne dowodzi, że ani ciągłość fizyczna, ani mentalna nie stanowi konstytutywnego kryterium tożsamości osobowej. Jest bowiem logicznie możliwe, że będą nadal istniał, gdyby nawet ciągłość moich własności fizycznych lub mentalnych została przerwana. Przemawiać ma za tym niesprzeczność historii m.in. o przeszczepie mózgu czy też jego półkuli (historie te są równie fantastyczne, co opisywane przez pisarzy takich jak Márquez i inni przedstawiciele magicznego realizmu). Swinburne uważa, że „zdanie możliwe logicznie jest możliwe metafizycznie zawsze i tylko wtedy, gdy oznaczone w nim substancje zostały wyróżnione przez desygnatory informatywne” (s. 304). Jeżeli twierdzenie o ich identyczności jest prawdziwe, to jest ono z konieczności prawdziwe. Zauważmy, że: (a) zdanie „Syn Jana nie posiada w połowie tych samych chromosomów, które posiada Jan” jest możliwe logicznie, a (b) „syn Jana” i „ten, kto posiada w połowie te same chromosomy, które posiada Jan” to informatywne desygnatory, przeto – według kryterium Swinburne’a – (c) zdanie (a) jest możliwe również metafizycznie. Jednakowoż odniesieniem owych desygnatorów jest ta sama substancja – Jaś. Toteż pojęcie możliwości, którym posługuje się Swinburne, jest zbyt słabe, by stwierdzić, że między osobą a przedmiotem, spełniającym fizyczne lub mentalne kryterium przetrwania zmiany, zachodzi w świecie aktualnym w_0 różnica ontologiczna. Stanowi ono, innymi słowy, zbyt rzadkie sito, by odsiać własności, które przysługują przedmiotowi, od tych, które przysługują sposobowi, w jaki jest dany – ontologiczne własności znaczenia od epistemologicznych własności sensu. Pojęcie to nie zasługuje tym samym na miano „metafizycznego” *sensu stricto*.

² Na rzecz tego stanowiska argumentowałem w moim artykule (Jędrzak 2018, s. 103–111).

Po trzecie, Swinburne utrzymuje, że posiadam rzetelną ideę samego siebie jako substancji mentalnej, która trwa w czasie. Czy w chwili t_2 pozostaję tym samym podmiotem S , którym byłem w t_1 ? Patrząc teraz na egzemplarz *Umysłu, mózgu i wolnej woli*, który znajduje się na blacie mojego biurka, mam wrażenie, że przypominam sobie, iż to ja położyłem go w tym miejscu. Wszelako przedstawienia, które w chwilach t_1 , t_2 przypisuję samemu sobie, mogłyby zostać przypisane różnym podmiotom S_1 , S_2 (na przykład moim częściom czasowym). Jeżeli przypisuję je sobie prawdziwie, to między S_1 a S_2 zachodzi tożsamość, $S_1 \equiv S_2$. Wszelako nie została mi ona dana bezpośrednio. Znak identyczności między S_1 a S_2 jest tym, co w doświadczeniu pochodzi od podmiotu i nie posiada odniesienia przedmiotowego. David Hume rzekłby, iż nie odpowiada mu żadna impresja. Nie wiemy zatem, czy idea tożsamości w czasie jest rzetelna, czy też rzekoma. Swinburne pragnie rozwiązać tę wątpliwość, odwołując się do zasady łatwowierności, która pozwala wykonać krok od „wydaje się” ku „jest”. Stwierdza mianowicie, że „jesteśmy świadomi siebie jako trwających substancji mentalnych przez bardzo krótkie okresy czasu [...] i trudno dostrzec przeciwdowody, które mogłyby obalić ten wniosek” (s. 309). „Osoba racjonalna”, dodaje filozof, „to osoba łatwowierna, nie sceptyk” (s. 90). Łatwowierność stanowi być może zasadę racjonalności praktycznej. Jednakże z pewnością nie odnosi się do racjonalności teoretycznej. Hume nie zaprzeczał, że każdemu z nas wydaje się, iż trwa w czasie. Twierdził natomiast, że nie możemy wiedzieć, czy jest tak w rzeczywistości, a nasza tożsamość osobowa stanowi zaledwie hipotezę. Nie sądzę, by zasada łatwowierności brzmiała przekonująco dla kogoś, kto wyznaje sceptycyzm. Zakłada ona już bowiem, że sceptycyzm jest fałszywy. Argumentacje przeciwko sceptycyzmowi bywają pouczające³. Pod tym względem lektura *Umysłu, mózgu i wolnej woli* nie przynosi czytelnikowi satysfakcji.

Po czwarte wreszcie, pogląd prosty jest zgodny zarówno z dualizmem substancji, jak i z fizykalizmem. Roderick M. Chisholm uważał, że osoba jest fizycznym przedmiotem prostym i przypomina tym elektron oraz inne cząstki elementarne (Chisholm 1978). Również w ten sposób możemy wyjaśnić fakty (2), (3). Dlaczego zatem hipoteza Swinburne’a (4) – która głosi, że osoba jest duszą – ma stanowić ich najlepsze wyjaśnienie?

³ Za przykład niech służy *Odparcie idealizmu*, dodane przez Kanta do wydania B *Krytyki czystego rozumu* (por. Kant 2013, s. 298–307).

4. Wolna wola i odpowiedzialność moralna

Gottfried W. Leibniz powiadał, że idea wolności jest labiryntem, po którym błąka się nasz rozum (to samo dotyczy również idei *continuum*; Leibniz 2001, s. 9). Czyżby Swinburne znalazł drogę wyjścia z labiryntu?

Zdaniem filozofa podmiot posiada wolną wolę pod warunkiem, że działa intencjonalnie, a jego intencje nie zostały w pełni zdeterminowane przez poprzedzające je zdarzenia, w szczególności zaś – przez należące do niego stany mentalne (s. 390–391). Wolna wola, innymi słowy, to zdolność do działania bez wystarczającej przyczyny (s. 422). Zdolność tę mamy tylko wtedy, gdy siła najsilniejszych pragnień i przekonań moralnych, które żywimy, jest równa lub nasze pragnienia i przekonania moralne pozostają ze sobą w konflikcie. To właśnie w obliczu konfliktu wewnętrznego uświadamiamy sobie, że dokonywany przez nas wybór moralny – między tym, czego chcemy, a tym, czego powinniśmy chcieć – jest naprawdę wolny. W pozostałych przypadkach nasze zachowanie jest natomiast w pełni zdeterminowane. Swinburne zgadza się, że istnienie alternatywnych możliwości działania stanowi konieczny warunek ludzkiej wolności. Jeżeli działanie podmiotu było wolne, to mógł *był* on postąpić inaczej, niż w rzeczywistości postąpił. Dodajmy, że ten nierzeczywisty okres warunkowy nazywa się zazwyczaj zasadą alternatywnych możliwości (ang. *the principle of alternative possibilities*). Aby sięgnąć po inny przykład nierzeczywistego okresu warunkowego, czytelnik może przypomnieć sobie motto niniejszego tekstu.

Autor *Umysłu, mózgu i wolnej woli* oznajmia, że „odpowiedzialność moralna wymaga wolnej woli i przekonań moralnych” (s. 419) oraz superwenuje na nich (s. 422). Równocześnie zauważa, że: (a) podmiot nie byłby moralnie odpowiedzialny za swój czyn, gdyby nie mógł go zaniechać (toteż zasada alternatywnych możliwości wyłuszcza warunek konieczny zarówno wolności, jak i odpowiedzialności moralnej), a (b) stopień, w jakim zasłużył on na nagrodę lub karę za swój czyn, zależy od tego, czy pod względem psychologicznym trudno było mu oprzeć się własnym pragnieniom – wrodzonym lub nabytym przez wychowanie (s. 420). Okoliczności te powinny zostać wyjaśnione w ramach adekwatnej teorii z zakresu filozofii działania.

Stosownie do utartego zwyczaju, terminem „kompatybilizm” oznacza się tezę, że wolność woli jest zgodna z determinizmem. Podmiot posiada wolną wolę, mimo że każde działanie, które sprawił, ma rację dostateczną. Stanowisko to okazuje się fałszywe już na mocy wprowadzonej przez Swinburne’a definicji wolnej woli. Według niego wolność woli jest bowiem równoznaczna z jej niezeterminowaniem. Filozof sugeruje przy tym, że determinizm wyklucza się wzajemnie z zasadą alternatywnych możliwości działania (s. 428). Skoro moje działanie zostało w pełni zdeterminowane, to nie mogłem *był*

postąpić inaczej, niż postąpiłem w rzeczywistości. Mianem „kompatybilizmu” Swinburne określa przeto pogląd, że „posiadanie wolnej woli nie jest warunkiem koniecznym odpowiedzialności moralnej” (s. 412–413). Pogląd ten pozostaje wszelako w sprzeczności z zasadą (a), a orędownik kompatybilizmu zostaje *ipso facto* zmuszony do jej odrzucenia. Znajduje się zatem w położeniu, które nie wydaje się godne pozazdroszczenia.

[J]esteśmy słusznie przekonani, że pojęcie zawarte w paradygmatycznych przykładach, dzięki którym uczymy się, co to znaczy być „moralnie odpowiedzialnym”, jest pojęciem niekompatybilistycznym. Stąd w obiektywnej teorii moralności konieczna prawda moralna brzmi: „Osoba jest moralnie odpowiedzialna, jeśli ma przekonania moralne i wolną wolę”. Dokładniej, osoba jest moralnie odpowiedzialna za te działania, w stosunku do których ma wolną wolę (Swinburne 2022, s. 426).

Argumentacja Swinburne’a opiera się na entymematycznej przesłance, że nie możemy pogodzić determinizmu z zasadą alternatywnych możliwości działania. Sądzę, że przesłanka ta jest fałszywa. Aby uzasadnić tę konstatację, należy przedtem sprecyzować tezę determinizmu. Niech w_0 oznacza świat aktualny, a w_1 – dowolny świat możliwy, który jest z niego dostępny. Powiemy, że świat aktualny w_0 jest deterministyczny zawsze i tylko wtedy, gdy tożsamość przekroju czasowego w_1 z przekrojem czasowym w_0 w pewnej chwili jest równoważna ich tożsamości w każdej chwili. Zilustrujmy to przykładem. W roku 1996 Swinburne zmienił wyznanie religijne z anglikanizmu na prawosławie. Teza determinizmu stwierdza, że nie istnieje świat możliwy w_1 , który w chwili obecnej znajduje się w tym samym stanie, co świat aktualny w_0 – zatem również w nim zapisują teraz to zdanie – lecz Swinburne nie zmienił wyznania. Czy w świecie aktualnym w_0 Swinburne mógł być postąpić inaczej, niż postąpił w rzeczywistości? Twierdząca odpowiedź na to pytanie oznacza po prostu, że istnieje świat możliwy w_1 , w którym Swinburne nie zmienił wyznania. Zauważmy, że filozof, który opowiada się za determinizmem, bynajmniej temu nie zaprzecza. Uważa natomiast, że przekrój czasowy w_1 nie może być identyczny z przekrojem czasowym w_0 w żadnej chwili. Niestety, autor *Umysłu, mózgu i wolnej woli* nie zastanawia się nad warunkami, przy których zasada alternatywnych możliwości jest zdaniem prawdziwym. Rozdział o wolnej woli nie zawiera modalnej interpretacji ani tej zasady, ani innych tez, które Swinburne pragnie podać w wątpliwość.

Moje potraktowanie sporu między kompatybilistami a inkompatybilistami może wydawać się dość krótkie, zważywszy na bardzo dużą liczbę niedawnych prac filozoficznych mu poświęconych. Nie sądzą jednak, by w tej dyskusji pojawiły się nowe argumenty (Swinburne 2022, s. 430).

W rzeczy samej, Swinburne polemizuje jedynie z Harrym Frankfurtem i Johnem M. Fischerem. Wszakże tym, co pozostawia czytelnika z poczuciem nie-

dosytu, jest brak odniesienia się do dawnych prac filozoficznych, chociażby *Teodycei* Leibniza lub eseju *Freedom and Resentment* Petera F. Strawsona (1962), który również – jak Ryle przed nim, a Swinburne po nim – był profesorem filozofii w Uniwersytecie Oksfordzkim. Leibniz przekonywał bowiem, że wolność jest zgodna z determinizmem. Moje czyny nie są konieczne, chociaż posiadają rację dostateczną, ponieważ zawsze mogłem być postąpić inaczej, niż w rzeczywistości postąpiłem. Strawson argumentował zaś na rzecz tezy, że nasze postawy reaktywne (ang. *reactive attitudes*), m.in. obciążanie odpowiedzialnością moralną lub zwolnienie z niej, są niezależne od tego, czy świat aktualny w_0 jest deterministyczny, czy też nie.

Rozważania o wolnej woli to przykład reprezentatywny dla metody filozoficznej Swinburne'a. Wykonuje on mianowicie krok od definicji brzemiennej w konsekwencje, przez przesłanki, które czytelnikowi wydają się niewinne, do mocnej tezy. Zaproponowana przez niego definicja wolnej woli implikuje przecież wniosek, że kompatybilizm – rozumiany zwyczajowo jako teza o zgodności między wolnością człowieka a determinizmem – jest fałszywy. W ten sposób Swinburne przesuwając linię tradycyjnego sporu, a swojego adwersarza ustawia w niewygodnej pozycji, charakteryzując kompatybilizm jako cokolwiek ekscentryczny pogląd, że człowiek jest odpowiedzialny moralnie za swoje czyny, aczkolwiek nie posiada wolnej woli. Autor zastosował ten sam zabieg, przedstawiając słabe kryterium tożsamości cech (omówione przeze mnie w rozdziale drugim). Czy jest to coś więcej niż wybieg erystyczny? Z punktu widzenia logiki bez znaczenia pozostaje to, czy wzmacniając definicję, równocześnie osłabimy założenie, czy uczynimy na odwrót. Jednakże nie pozostaje to bez znaczenia z punktu widzenia psychologii.

5. Uwagi końcowe

Umysł, mózg i wolna wola to katechizm dualizmu substancji. Swinburne broni tego stanowiska filozoficznego co najmniej od pięćdziesięciu lat. Jeżeli czytelnik podzieli zdanie autora, to w jego książce znajdzie pomocne argumenty, do których może się odwołać, tocząc spór z apologetą fizykalizmu. Wszelako wydaje się, że ten, kto nie zgadza się z brytyjskim filozofem, nie zostanie przez niego przekonany. Książka jest bez wątpienia erudycyjna, a zagadnienia rozważane przez Swinburne'a są różnorodne i obejmują m.in. relacje między dualizmem substancji a mechaniką kwantową, doświadczeniami Benjamina Libeta oraz pierwszym twierdzeniem o niezupełności arytmetyki liczb naturalnych udowodnionym przez Kurta Gödla w 1931 roku. Czytelnika, który nie jest zawodowym filozofem, lektura przyprawiłaby zapewne o ból głowy. Zawodowy filozof może natomiast pominąć przy czytaniu te fragmenty książki,

które stanowią wprowadzenie do problemu psychofizycznego, lub pytania o tożsamość osobową, trwanie w czasie itp.

Na zakończenie tych uwag – niejako dotrzymując zobowiązania, które zaciąga recenzent – chciałbym wspomnieć o niedoskonałościach polskiego wydania *Umysłu, mózgu i wolnej woli*. Przypomnijmy, że jest to przekład książki, która po raz pierwszy została opublikowana w 2013 roku przez Oxford University Press. Między treściami oryginału i jego tłumaczenia zachodzi przynajmniej jedna ważna różnica. Zasadę alternatywnych możliwości Swinburne wprowadził mianowicie w rozdziale siódmym, poświęconym tematowi wolnej woli:

It is natural to suppose that there follows from someone having free will in my sense a principle called “the principle of alternative possibilities” (PAP) that: *A* does *x* freely only if he could have not done *x* (i.e. could have refrained from doing *x*) (Swinburne 2013, s. 203).

Tymczasem w polskim tłumaczeniu fragment ten umieszczono w rozdziale ósmym, który dotyczy odpowiedzialności moralnej. Nadano mu przy tym następujące brzmienie.

Zarówno dla kompatybilistów, jak i niekompatybilistów naturalne jest przyjęcie zasady zwanej zasadą alternatywnych możliwości (PAP – *principle of alternative possibilities*): Człowiek jest moralnie odpowiedzialny za wykonanie danego działania *A* tylko wtedy, gdy mógł postąpić inaczej (Swinburne 2022, s. 426).

Nie wiem, w jaki sposób należy wyjaśnić tę rozbieżność. Warto zauważyć jednak, że zaakceptowanie owej zasady w odniesieniu do odpowiedzialności moralnej bynajmniej nie jest „naturalne” dla kompatybilistów. Odrzucał ją nie tylko Frankfurt (s. 428), ale też Leibniz, który dowodził, że człowiek ponosiłby odpowiedzialność moralną za swoje czyny nawet w świecie rządzonym przez „absolutną konieczność matematyczną” (Kuźniar 2016, s. 365–367). Książka nie jest ponadto wolna od nielicznych, lecz rzucających się w oczy błędów literowych⁴ i językowych⁵. Pomijając te drobiazgi, polskie wydanie *Umysłu, mózgu i wolnej woli* zostało sumiennie przygotowane, a szata typograficzna ułatwia czytelnikowi zapoznanie się z jego treścią. Ukazanie się książki Swinburne’a w tłumaczeniu na język polski z pewnością przyczyni się do jego wzbogacenia. Dzięki temu – a także innym przekładom współczesnych dzieł filozoficznych – o zawiłych problemach m.in. z zakresu filozofii umysłu lub działania możemy myśleć i mówić precyzyjnie w naszym języku ojczystym.

⁴ Jest: „rodzajem”, powinno być: „rodzajem” (s. 35); jest: „zobowiązuje”, powinno być: „zobowiązują” (s. 40); jest: „wykazanie”, powinno być: „wykazania” (s. 142) itp.

⁵ Jest: „im bardziej wydaje mi się oczywiste, że tak jest, to tym bardziej...”, powinno być: „im bardziej wydaje mi się oczywiste, tym bardziej...” (s. 86); jest: „dlatego, ponieważ”, powinno być: „dlatego, że” (s. 123); jest: „założenia – które będą argumentował”, powinno być: „założenia – za którymi będą argumentował” (s. 141) itp.

Bibliografia

- Ayer A. (1965), *Problem poznania*, przeł. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chisholm R.M. (1978), *Is There a Mind-Body Problem?*, „Philosophical Exchange” 2, s. 25–34.
- Dennett D.C. (2016), *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, Kraków: Copernicus Center Press.
- Frege G. (2016), *Sens i znaczenie*, w: tenże, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 60–88.
- Grygianiec M. (2018), *Stanowisko nieredukcyjne w sporze o tożsamość osobową*, „Diametros” 58, s. 23–38.
- Gutowski P. (2015), *Opinia w sprawie nadania Profesorowi Richard’owi Swinburne’owi tytułu doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, https://www.kul.pl/files/956/str.glowna/DHC_Richard_Swinburne.pdf [30.06.2023].
- Jędrzcak S. (2018), *Pośmiertne interesy osoby*, „Hybris” 43, s. 94–122.
- Kant I. (2013), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kuźniar A. (2016), *W cieniu fatalizmu: problem wolności i odpowiedzialności w ramach systemu metafizycznego G.W. Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (100), s. 355–370.
- Leibniz G.W. (2001), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Márquez G.G. (2011), *O miłości i innych demonach*, przeł. C.M. Casas, Warszawa: Muza.
- Papineau D. (2002), *Thinking about Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Poręba M. (2005), *Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ryle G. (1954), *Dilemmas: The Tarner Lectures*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson P.F. (1962), *Freedom and Resentment*, „Proceedings of the British Academy” 48, s. 187–211.
- Swinburne R. (1986), *The Evolution of Soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne R. (1995), *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków: Zak.
- Swinburne R. (1999), *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, Poznań: W drodze.
- Swinburne R. (2011), *Free Will and Modern Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne R. (2013), *Mind, Brain, and Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne R. (2014), *Czy Jezus był Bogiem?*, przeł. M. Wiertelwska, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Swinburne R. (2015), *Moja teologia naturalna*, https://www.kul.pl/moja-teologia-naturalna-prof-richard-swinburne,art_64138.html [30.06.2023].

- Swinburne R. (2019), *Are We Bodies or Souls?*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne R. (2021), *Zmartwychwstanie Wcielonego Boga*, przeł. M. Wójcik, Warszawa: W drodze.
- Williams B. (1970), *The Self and the Future*, „The Philosophical Review” 4 (79), s. 161–180.
- Wolniewicz B. (2016), *O sensie i znaczeniu zdań*, w: tenże, *Filozofia i wartości IV*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 13–24.