

A n d r z e j N o w a k o w s k i

Przegląd argumentów przeciwko istnieniu wolnej woli

Słowa kluczowe: *argument, determinizm, działanie, indeterminizm, podmiot, racje, sceptycyzm co do wolnej woli, wolna wola*

1. Wstęp

Sceptycyzm wobec wolnej woli jest stanowiskiem popularnym, obecnym w najnowszej literaturze przedmiotu. W artykule próbuję przedstawić i omówić pięć argumentów przeciwko istnieniu wolnej woli, uwypuklić ich mocne i słabe punkty. Są one sformułowane w języku potocznym – bardzo wiele zależy od takiej lub innej interpretacji kluczowych terminów, dlatego trudno o konkluzywność ostatecznej oceny danego argumentu. Mimo wszystko staram się w każdym wypadku wydać najlepszy werdykt, na jaki mnie stać. Argumenty te uważam za mocne; w dyskusji o wolnej woli należy poważnie się z nimi liczyć. Oprócz nich próbuję przedstawić pewną możliwość pojmowania relacji między racjami, decyzjami i działaniami, która pozwoliłaby uznawać, że wolną wolę jednak mamy.

2. Warunki konieczne posiadania wolnej woli

Na początek określę sens „wolnej woli”, którym będę się tu zajmował. Podam listę warunków koniecznych posiadania wolnej woli. Warunki te są dość szeroko przyjmowane, chociaż poszczególni autorzy przeważnie wymieniają tylko

niektóre z nich; różnią się oni też co do preferowanej terminologii. Być może wśród warunków są warunki zależne, w tym sensie, że jeśli jeden jest spełniony, to i drugi; nie będę śledził tych zależności, najwyżej na liście pojawi się pewna nieszkodliwa redundancja. Z drugiej strony, sądzę, że nie ma wśród nich warunków, które by się wzajemnie wykluczały.

- (W1) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy *S* mógłby działać inaczej, niż działał faktycznie (zob. np. Hobart 1934, s. 1; Moore 2005, s. 105; Kane 2005, s. 6).
- (W2) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy zależy od *S*-a, jak działa (Kane 2009, s. 18; Ekstrom 2000, s. 95; Hawthorne 2001, s. 66).
- (W3) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy *S* ma kontrolę nad swoim działaniem (McKenna, Pereboom 2016, s. 6, 270; Caruso 2012, s. 119; Double 1991, s. 220).
- (W4) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy działania *S*-a są spowodowane przez jego świadome decyzje (wybory, intencje) oparte na zrozumiałych racjach (Searle 2010, s. 129; Mele 2014, s. 24, 50, 89; Nahmias 2014, s. 18; Murphy, Brown 2007, s. 299).
- (W5) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy *S* jest ostatecznym źródłem (twórcą, inicjatorem, autorem) swojego działania (Pereboom, Caruso 2018, s. 198; Beebe 2013, s. 78; Kane 1998, s. 4; Kane 2009, s. 18; Clarke 2003, s. 3).
- (W6) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy *S* jest odpowiedzialny moralnie za swoje działanie (Double 1996, s. 10–11; Strawson 2010, s. 290; Mele 2014, s. 89; Kane 2006, s. 80).

3. Argument z prawdziwości determinizmu albo indeterminizmu

- (A1)
 - (A1.1) Jeżeli determinizm jest prawdziwy, to nikt nigdy nie mógłby działać inaczej, niż działał faktycznie, nikt nie ma wyboru co do swego postępowania, nikt nie jest ostatecznym źródłem swego postępowania.
 - (A1.2) Jeżeli indeterminizm jest prawdziwy, to nikt nigdy nie ma kontroli nad swoim działaniem, nie jest też zależne od nikogo, jak działa.
 - (A1.3) Albo determinizm jest prawdziwy, albo indeterminizm jest prawdziwy.

- (A1.4) Zatem albo nikt nigdy nie mógłby działać inaczej, nikt nie ma wyboru co do swego działania, nikt nie jest ostatecznym źródłem swego działania, albo nikt nigdy nie ma kontroli nad swoim działaniem i nie jest zależne od nikogo, jak działa.

Według (A1) nie są spełnione albo (W1), (W4) i (W5), albo (W2) i (W3); wniosek wyciągnięty jest poprawnie, więc jeśli przesłanki są prawdziwe, to nikt nie ma wolnej woli, wolna wola nie istnieje.

„Determinizm” można rozumieć jako tezę, że każde zdarzenie ma jakieś przyczyny lub że dla każdego zdarzenia są je opisujące wynika z sądów opisujących zdarzenia wcześniejsze oraz z praw przyrody (van Inwagen 1983, s. 65). Zgodnie z pierwszym rozumieniem, nikt nie może postąpić inaczej, ponieważ jego postępowanie (i wszystko, co zdaje się do niego prowadzić: jego przekonania, pragnienia, intencje, wybory czy decyzje) jest spowodowane przez zdarzenia znajdujące się daleko poza jego zasięgiem – aby móc postąpić inaczej, musiałyby być Wielkim Podmiotem, rozciągającym się na skraje i do początków Wszechświata. Skoro tak, to nikt też nie ma realnego wyboru co do czegokolwiek, wszystko, co odczuwa jako „własny” wybór lub decyzję, jest spowodowane przez zdarzenia wcześniejsze. Zwyczajnie, nie „wielkie” podmioty, którymi my wszyscy jesteśmy, nie są ostatecznymi źródłami przypisywanego sobie działania, ponieważ cokolwiek w ich granicach jest tego działania przyczynami, ma dalsze przyczyny, znajdujące się daleko poza ich zasięgiem (ostateczne źródła są gdzie indziej). Analogicznie jest według drugiego rozumienia: każdy postępuje tylko tak, jak wynika z sądów opisujących zdarzenia wcześniejsze wraz z prawami przyrody; aby móc postąpić inaczej, musiałyby mieć wpływ na zdarzenia zachodzące przed jego urodzeniem lub panować nad prawami przyrody (znów – musiałyby być Wielkim Podmiotem). Ewentualne poczucie dokonywania wyborów czy decyzji jest złudzeniem, którego podłożem jest nieznaną ogromnie skomplikowanego mechanizmu Wszechświata, rozciągającego się aż do jego początków i prowadzącego do takich czy innych zachowań należących do niego istot.

„Indeterminizm” rozumiany jest jako teza, że przynajmniej niektóre zdarzenia nie mają przyczyn lub że przynajmniej niektóre z sądów je opisujących nie wynikają z sądów opisujących zdarzenia wcześniejsze oraz praw przyrody. Brak przyczyn (lub brak wspomnianego wynikania) trzeba zaś rozumieć jako przypadkowość (jak w matematycznych zdarzeniach losowych). Jeżeli nasze zachowania są przypadkowe, to nie mamy nad nimi kontroli, podobnie jak nie mamy kontroli nad wynikiem loterii; nie „działamy”, lecz miotamy się chaotycznie od przypadku do przypadku. Jeżeli nasze zachowania są spowodowane przez nasze stany psychiczne, a one same zjawiają się przypadkowo, to spowodowane przez nie zachowania tę przypadkowość dziedziczą; tak samo jest, gdy stany psychiczne spowodowane są przez zdarzenia poza granicami pod-

miotu, a te znów mają początek w przypadku. Jeśli nasze zachowania są przypadkowe, to nie jest zależne od nas, jak postępujemy, podobnie jak nie jest zależne od nas, jakie liczby wypadną w loterii.

Przesłanka (A1.1) – przy drugim rozumieniu „determinizmu” jest fałszywa, jeśli możemy modyfikować lub unicestwiać prawa przyrody albo zmieniać przeszłość. Niektórzy zaś twierdzą, że możemy.

Możemy, mianowicie, „czynić prawa fałszywymi”, ponieważ jesteśmy w stanie wykonać działanie a , takie, że gdybyśmy je wykonali, to prawo zostałoby sfalsyfikowane, chociaż niekoniecznie przez a czy jakiegokolwiek zdarzenie spowodowane przez a (Lewis 1981, s. 119–120; Lewis 1979, s. 468). To jest „słaby sens” czynienia praw fałszywymi. Nie możemy spowodować, by $E=mc^2$ stało się fałszywe (choć, oczywiście, możemy je sfalsyfikować – o ile jest fałszywe – w toku normalnego postępu nauki), po prostu poruszając ręką szybciej od światła (to byłby „mocny sens”), ale możemy zrobić coś takiego, że gdybyśmy to zrobili, $E=mc^2$ stałoby się fałszywe. Ponadto uczynienie prawa przyrody fałszywym zależy od zajścia „cudu rozbieżności”, „maleńkiego cudu” zachodzącego w (możliwym) świecie X wtedy, gdy naruszone zostają prawa innego (możliwego) świata Y .

Według koncepcji humowskiej prawa przyrody nie różnią się istotnie od zwyczajnych generalizacji typu „Każdy kruk jest czarny” (nie ma związku koniecznego między byciem krukami a byciem czarnym). Jeżeli tak, to choćby prawa wraz ze zdaniem o faktach pociągały, że S uniesie rękę, to S może nie unieść ręki, tak jak wśród kruków może przytrafić się osobnik biały, niebieski lub czerwony. Nawet jeśli faktycznie nigdy tak się nie przytrafia, nie wynika stąd, że nie może. Istnieje sens „praw przyrody”, przy którym możemy czynić prawa przyrody fałszywymi, choćbyśmy faktycznie nigdy tego nie robili (Beebe 2013, s. 70; Beebe, Mele 2002, s. 205–210).

Możemy zmieniać przeszłość również w „słabym sensie”. Nie możemy zrobić nic takiego, że gdybyśmy to zrobili, nasze działanie spowodowałoby, że Brutus nie zabił Cezara (to byłby „mocny sens”), ale moglibyśmy zrobić coś takiego, że gdybyśmy to zrobili, to Brutus nie zabiłby Cezara; jesteśmy zdolni zrobić coś takiego, że gdybyśmy to zrobili, to przeszłość byłaby inna (choć nigdy nie wykorzystujemy tej zdolności) (Vihvelin 2000, s. 140–141).

Argumenty te mają znamiona wybiegów *ad hoc*: powołują do życia specjalne sensory. Co moglibyśmy zrobić takiego (w naszym świecie), że gdybyśmy to zrobili, to $E=mc^2$ (w innym świecie) zostałoby sfalsyfikowane? Nie wiadomo; cuda, choćby „maleńkie”, wciąż są cudami i jako takie zależą od interwencji Boga; nie nam o tym wyrokować. To jedna sprawa. Druga to ta, że gdy mówimy o wpływie na prawa przyrody w myśl (A1.1), chodzi nam o prawa tego świata, którego jesteśmy mieszkańcami, nie jakiegoś innego, możliwego. Dlaczego – o ile nam wiadomo – nigdy nie łamiemy praw przyrody, nawet rozumianych jako zwyczajne generalizacje? Najprostsza odpowiedź jest taka,

że to niemożliwe. Inna, że to zbieg okoliczności: nie poruszyłem ręką szybciej od światła, chociaż tak chciałem, bo tak przypadkiem się złożyło. „I tak przypadkiem składa się zawsze” – to znacznie mniej wiarygodne wyjaśnienie, dlaczego nigdy nie łamiemy praw przyrody, od tezy mówiącej, że po prostu nie możemy ich łamać. Możemy tworzyć zlepki słów, takie jak „jesteśmy zdolni zrobić coś takiego, że gdybyśmy to zrobili, to Brutus nie zabiłby Cezara”, „jesteśmy w stanie zrobić coś takiego, że gdybyśmy to zrobili, to $E=mc^2$ stałoby się fałszywe”, ale czy ktokolwiek coś z tego rozumie? W najgorszym razie możemy stwierdzić, że istnieje taki sens „praw przyrody”, w którym możemy je łamać, i istnieje taki sens, w którym łamać ich nie możemy – sytuacja patowa. Te próby wykazania fałszywości przesłanki (A1.1) należy uznać za nieudane.

Przy pierwszym, wyrażonym otwarcie w terminologii przyczynowej, określeniu „determinizmu” nie da się podważyć (A1.1); jeżeli każde zdarzenie ma przyczyny, jeżeli nie ma żadnych luk w łańcuchach przyczynowych, to wszystkie składniki podmiotu (czykolwiek one są) powodujące dane działanie są bezpośrednimi lub pośrednimi skutkami przyczyn znajdujących się poza podmiotem. Skoro tak, to z łańcuchów powodujących dane działanie nie można czegokolwiek wyróżnić jako podmiotu tego działania. Aby mógł istnieć jakikolwiek podmiot, musiałby on być Wielkim Podmiotem: jeżeli S jest podmiotem danego działania i jeżeli wszystkie składniki S powodujące to działanie są bezpośrednimi lub pośrednimi skutkami przyczyn znajdujących się poza S , to wszystkie te przyczyny są również składnikami S . Ale nikt nie jest Wielkim Podmiotem. Dlatego przy tym rozumieniu „determinizmu” nikt nie może działać inaczej, nikt nie ma wyboru, od nikogo nie zależy, jak działa. Przyjmuje się wprawdzie niekiedy, że pojęcie przyczyny jest zbyt mętne, by używać go w poważnych rozważaniach (van Inwagen 1983, s. 65), stąd określenie odwołujące się do praw; nie sądzę jednak, by pojęcie przyczyny było mniej jasne niż pojęcie prawa przyrody. Gdyby to drugie było aż tak jasne, to nie dałoby się wyróżniać „humowskich” i „necessitariańskich” koncepcji praw oraz słabych i mocnych sensów „czynienia praw fałszywymi”. Pojęcie prawa przyrody i pojęcie przyczyny są tak samo (nie)jasne, tak samo (nie)nadające się do stawiania tez i konstruowania argumentów.

Przesłanka (A1.3) jest niewątpliwie prawdziwa, jeśli indeterminizm jest po prostu negacją determinizmu. Jeżeli ponadto założymy, że indeterminizm jest tezą, że przynajmniej niektóre zdarzenia (w tym nasze działania lub decyzje, wybory itd.) są przypadkowe, to nie ma sposobu na to, by obronić warunki (W1.2) i (W1.3). Pewną szansą byłoby postulowanie „trzeciego wyjścia”; jeśli takie nie istnieje, to na mocy (A1) należy uznać, że nie posiadamy wolnej woli.

Zwróćmy jeszcze uwagę na pewną grupę warunków koniecznych wolnej woli, które też pojawiają się w literaturze, a których nie wymieniłem na początku.

- (W7) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy *S* robi to, co chce (Locke 1997, s. 229).
- (W8) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy: (a) *S* efektywnie chce zrobić *x*, (b) *S* efektywnie chce chcieć zrobić *x* (Frankfurt 1971, s. 10–15).
- (W9) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy *S* robi to, czego chce, i osądza to jako dobre (gdy jego system motywacyjny harmonizuje z jego systemem wartościującym) (Watson 1975, s. 215).
- (W10) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy *S* postąpiłby inaczej, niż postąpił faktycznie, gdyby tak zdecydował (Moore 2005, s. 110).
- (W11) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy motywy lub pobudki *S*-a są ogniwami łańcucha przyczynowego powodującego działanie *S*-a (Quine 1981, s. 11).
- (W12) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy jego postępowanie spowodowane jest przez wrażliwy na racje mechanizm psychologiczny *S*-a (Fisher, Ravizza 1989, s. 39).
- (W13) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy nic mu nie przeszkadza, by postępował tak, jak chce postępować (Hobbes 1998, s. 139).
- (W14) Jeżeli *S* ma wolną wolę, to przynajmniej niekiedy: (a) *S* ma dyspozycje do wyborów i działań, (b) *S* wykorzystuje te dyspozycje w reakcji na próby wykonywania działań, (c) środowisko *S*-a dostarcza mu okazji i środków potrzebnych do wykorzystania tych dyspozycji i (d) nie istnieją przeszkody dla wykorzystania tych dyspozycji (Vihvelin 2013, s. 193–196).

Wobec tak określonej wolnej woli argument (A1) jest całkowicie i po prostu chybiony. Weźmy dla przykładu (W7). Jeśli zdarzyło mi się zechcieć nakarmić kota i go nakarmiłem, to spełniam warunek konieczny wolnej woli, a determinizm i indeterminizm nie mają nic do tego. Załóżmy, że moje chcenie nakarmienia kota i dalej nakarmienie go są skutkami przyczyn rozciągających się aż do początku świata. To nie ma nic do rzeczy, bo warunkiem jest tylko, bym zechciał nakarmić kota i go nakarmił; ewentualne uwikłanie przyczynowe tych aktów w ogóle się nie liczy. Zdarza się, że chcę czegoś, i zdarza się, że robię to, czego chcę; warunek (W7) jest spełniony; (A1) nie wykazuje, że tak nie jest. Podobnie bezsilne będą następne argumenty, które tu przedstawię, zastosowane zarówno do (W7), jak i wszystkich następnych warunków. (W7)–(W14) są zgłaszane przez kompatybilistów, wykazujących w ten sposób, że wolna wola jest zgodna z determinizmem – że możliwe jest posiadanie wolnej woli w zdeterminowanym świecie. Kompatybiliści nie przyjmują nigdy

żadnego z warunków (W1)–(W6), tylko podają własne warunki. Zresztą to samo można powiedzieć o inkompatybilistach – podawane przez nich warunki to któreś z (W1)–(W6), a nie (W7)–(W14). Nie będę wdawał się tu w spór między kompatybilizmem a inkompatybilizmem. Zauważę tylko, że warunki (W7)–(W14) są z mojego punktu widzenia mniej interesujące, jako te, których przyjęcie czyni zadanie podania argumentów przeciwko istnieniu wolnej woli niemożliwym. Ostatni raz wrócę do kota: zechciałem nakarmić i nakarmiłem – skoro to zrobiłem, to nie ma takiej siły na świecie, która wykazałaby, że tak nie mogło być. Do dalszych rozważań przyjmuję warunki (W1)–(W6); w najgorszym razie można to uważać za arbitralną decyzję.

4. Argument z potencjału gotowości

(A2)

(A2.1) Jeżeli przyczyny działań zachodzą wcześniej niż świadome decyzje wykonania tych działań, to świadome decyzje nie powodują działań.

(A2.2) Przyczyny działań zachodzą wcześniej niż świadome decyzje wykonania tych działań.

(A2.3) Zatem świadome decyzje nie powodują działań.

Nie jest spełniony warunek (W4), więc wolna wola nie istnieje. Przesłanka (A2.1) jest dość oczywistym założeniem metafizycznym. Można by, ewentualnie, utrzymywać, że decyzje powodują działania do spółki z wcześniej wzmiankowanymi przyczynami, ale nie zakładamy tu tej ewentualności; chodzi nam o wyłączne przyczyny: jeśli $a \neq b$ i a powoduje c , to b nie powoduje c . Argumentem za przesłanką (A2.2) jest wynik eksperymentu, w którym zmierzono czas zajścia zdarzenia mózgowego zwanego „potencjałem gotowości” (w skrócie „RP”), czas podjęcia świadomej decyzji (poczucia chęci, pragnienia, woli, wyboru, intencji – w opisie eksperymentu te terminy używane są zamiennie) zgięcia palca (lub nadgarstka) oraz czas tego poruszenia. Okazało się, że sekwencja jest następująca: najpierw RP, potem świadoma decyzja, potem samo poruszenie (Libet 1985, s. 532). Przy założeniu, że RP powoduje to poruszenie, otrzymujemy nasz wniosek (ściślej w opisie eksperymentu nie pojawia się słowo „powoduje”, lecz „inicjuje”; Libet 1985, s. 535). Wprawdzie to, co da się zaobserwować, to nie przyczynowość sama w sobie, lecz co najwyżej regularne następstwo, a nie każdy przypadek regularnego następstwa musi być związkiem przyczynowym, trudno jednak polemizować z wynikiem wielokrotnie powtarzanego badania postulując przypadkową zbieżność. Takie stawianie sprawy nie wydaje się racjonalne, podobnie gdybyśmy postulowali

jakieś ukryte czynniki powodujące tę zbieżność. Można by przypuścić, że w sekwencji czasowej „RP – decyzja – działanie” RP jest przyczyną decyzji, ta zaś dopiero działania, w niczym to jednak nie polepszy sprawy. Jeżeli nasze świadome decyzje są powodowane przez nieświadome procesy mózgowo (te zaś przez kolejne przyczyny, itd. do początków wszechświata), to rezultat dla istnienia wolnej woli jest nie mniej dotkliwy.

Można mieć wątpliwości, czy decyzje podejmowane przez badanych w tym eksperymencie w ogóle liczą się jako decyzje istotne dla posiadania wolnej woli. (W4) wymaga, by decyzje były podejmowane na podstawie racji, tymczasem badanym kazano podejmować je bez wcześniejszych rozważań, „spontanicznie”, „znikąd” (Libet 1985, s. 530). W roli tego, co tu nazywam „decyzją”, mogło wystąpić pojawienie się chęci, pragnienia lub intencji (tak jest opisywany ten aspekt eksperymentu), a więc tego, co ewentualnie mogłoby być racją dla decyzji, nie decyzją samą. Nie sądzę jednak, by to zastrzeżenie mogło unieważnić sam wniosek. Jeżeli RP rzeczywiście jest wyłączną przyczyną działania, jeśli żadne świadome czynniki, którym tę rolę zwykle przypisujemy – czy to decyzje, czy racje – nią nie są, to wolna wola nie istnieje¹.

5. Argument z automatyzmu i złudzenia kontroli

(A3)

- (A3.1) Jeżeli wszystkie nasze działania spowodowane są przez nieświadome procesy mentalne i wszystkie nasze intencje, decyzje, wybory spowodowane są przez inne nieświadome procesy mentalne, to żadne nasze świadome intencje, decyzje, wybory nigdy nie powodują naszych działań.
- (A3.2) Wszystkie nasze działania są spowodowane przez nieświadome procesy mentalne i wszystkie nasze intencje, decyzje, wybory spowodowane są przez inne nieświadome procesy mentalne.
- (A3.3) Zatem żadne nasze świadome intencje, decyzje, wybory nigdy nie powodują naszych działań.

Nie jest spełniony warunek (W4), więc wolna wola nie istnieje.

¹ W podobnym eksperymencie ustalono, że aktywność mózgu powodująca działanie (tu: naciśnięcie prawego lub lewego klawisza) poprzedza pojawienie się świadomej decyzji (który klawisz nacisnąć). Obserwacja (fMRI) tej aktywności mózgu pozwoliła przewidywać z trafnością 60%, który klawisz zostanie naciśnięty. Wprawdzie to niewiele więcej od szansy w zgadywaniu, jednak więcej (Soon i in. 2008, s. 543–545).

Przesłanka (A3.1) jest prawdziwa przy założeniu, że nieświadome procesy mentalne są wyłącznymi przyczynami działań. Lecz wtedy twierdzenie o powodowaniu świadomych intencji, decyzji, wyborów przez inne nieświadome procesy nie jest potrzebne. Jeśli to jakieś nieświadome procesy wyłącznie powodują działania, to oczywiste jest, że nie powodują ich świadome intencje, decyzje czy wybory.

Przesłanka (A3.2) jest hipotezą wspartą przez twierdzenie, że istnieją działania automatyczne (ludzie wykonują działania, nie mając intencji, nie decydując, nie wybierając wykonania ich ani nawet, w niektórych wypadkach, nie czując, że to robią) oraz że istnieje „złudzenie kontroli” (ludzie nie wykonują żadnych działań, ale posiadają intencje, decydują, wybierają wykonanie ich i mają poczucie tego wykonania) (Wegner 2002, s. 8–9). Przykładami automatyzmów są: obracające się stoły na seansach spirytystycznych (uczestnicy poruszają stół, nie mając świadomości robienia tego, a nawet przypisując powodowanie tego ruchu innej przyczynie: duchowi lub diabłu), syndrom obcej ręki (poruszam ręką, odnosząc wrażenie, że ona porusza się sama, a nawet wbrew moim intencjom), automatyczne pisanie (ludzie piszą bez świadomości treści tego, co pisane), czytanie z tabliczek Ouija, poruszanie wahadłem Chevreul, różdżkarstwo, ruchy ideomotoryczne (w każdym wypadku ludzie wykonują ruchy, nie mając intencji ich wykonania, czy nawet, w niektórych przypadkach, bez świadomości, że to robią). Przykładami złudzenia kontroli są interakcje z maszynami (wydaje nam się, że sterujemy postacią w grze komputerowej, podczas gdy to program-demo wykonuje wszystkie ruchy; podobnie też czujemy, że naciśnięcie przycisku w automacie z napojami wyrzuciło puszkę, podczas gdy zrobiła to maszyna) oraz inne zjawiska, np. rzucamy monetą lub kostką w specjalny sposób, mając nadzieję, że wpłynie to na wynik; gdy ten jest pomyślny, chwalimy się: „Ja to zrobiłem!”; oglądając mecz w TV, wychodzimy z pokoju, by przynieść szczęście naszej drużynie, a gdy nasi strzelają wtedy gola, znów uznajemy: „Ja to zrobiłem!” – mamy poczucie, że przyczyniliśmy się do pomyślnego wydarzenia (Wegner 2002, s. 9–10; Langer 1975, s. 311). Wyjaśnienia wszystkich tych wypadków (działania bez intencji, intencje bez działań) dostarcza „teoria pozornego powodowania mentalnego”: każde działanie ma jakieś nieświadome przyczyny, każda intencja (decyzja, wybór) ma jakieś nieświadome przyczyny, przyczyny intencji są różne od przyczyn działań, poczucie więzi przyczynowej między intencją a działaniem zawsze jest złudzeniem; doświadczamy go, gdy interpretujemy nasze myśli jako przyczyny naszych działań, ale one nie są tymi przyczynami (Wegner 2002, s. 64–65). Gdyby świadome intencje i działania zawsze były powodowane przez tę samą przyczynę (jakiś proces mentalny czy mózgowy), to byłyby od siebie nieodłączne i żadne przypadki automatyzmów oraz złudzeń kontroli nie mogłyby zajść. Gdyby świadome intencje zawsze powodowały jednakowe działania, to nie mogłyby się przydarzać złudzenia kontroli. Gdyby

działania nie mogły zachodzić bez powodujących je intencji, to nie zdarzałyby się automatyzmy. Ponieważ zdarzają się jedne i drugie, można w roli wyjaśnienia przyjąć tezę, że ich przyczyny są odrębne i nieświadome.

Z drugiej strony, nawet jeśli przyjąć, że wszystkie działania mają nieświadome przyczyny, to nie muszą to być pełne przyczyny, w każdym wypadku wystarczające, by działanie się pojawiło. Może być tak, że niekiedy – gdy odczuwamy więź między świadomą intencją a działaniem – świadoma intencja (decyzja, wybór) dołącza do nieświadomych przyczyn, przesądzając sprawę. Trzeba jednak przyznać, że taka propozycja generuje pytania bez odpowiedzi. Dlaczego w jednych wypadkach świadomość wnosi przyczynowy wkład w działanie, a w innych nie? W jaki sposób wnosi ten wkład – czy zależy to od kolejnych (nieświadomych) przyczyn? Teoria pozornego powodowania mentalnego wydaje się prostsza. Działania mają swoje przyczyny, intencje swoje, więź między nimi jest złudzeniem. Jedno tylko zastrzeżenie: ponieważ świadomość, według tej teorii, to epifenomen, dobrze byłoby wyjaśnić, jakiej korzyści przysparza dla naszego przetrwania (choć możliwe, że nie daje żadnej). Jeśli ta teoria jest prawdziwa, to wolna wola nie istnieje.

6. Argument z przyczyny samego siebie

(A4)

(A4.1) Jeżeli jesteśmy moralnie odpowiedzialni za swoje działania, to jesteśmy przyczynami samych siebie pod pewnymi istotnymi względami mentalnymi.

(A4.2) Nikt nie jest przyczyną samego siebie pod istotnymi względami mentalnymi.

(A4.3) Zatem nikt nie jest moralnie odpowiedzialny za swoje działania.

Warunek (W6) nie jest spełniony, więc wolna wola nie istnieje.

Istotne względy mentalne, o których mówi (A4.1), to nasze racje do działań. Przesłanka ta zakłada, że jeśli jesteśmy moralnie odpowiedzialni za działania, to jesteśmy też odpowiedzialni moralnie za racje do nich prowadzące. A żeby być moralnie odpowiedzialni za te racje, musielibyśmy spowodować, że je mamy (być przyczynami samych siebie pod tym względem). Przesłanka (A4.2) stwierdza, że tak nie jest. Uzasadnieniem jest wskazanie, że to niemożliwe: aby spowodować racje dla pewnego działania, musielibyśmy wykonać kolejne działanie, znów oparte na racjach, za które musielibyśmy być odpowiedzialni, więc musielibyśmy wykonać następne działanie, itd. w nieskończoność. Jako istoty o skończonych możliwościach nie jesteśmy w stanie tego zrobić (Strawson 1994, s. 5–6; Strawson 2010, s. 291).

Dlaczego, aby być odpowiedzialnymi za działania, musielibyśmy być odpowiedzialni za racje do nich prowadzące? Uzasadnienie tego założenia jest możliwe chyba tylko, gdy z kolei założymy, że między racjami a działaniem (czy racjami – decyzją – działaniem) zachodzi więź przyczynowa (racje powodują działania lub racje powodują decyzje, te zaś działania). Odpowiedzialność niejako przenosiłaby się z działań na ich przyczyny: jeśli jestem odpowiedzialny za *a* i *b* jest przyczyną *a*, to jestem odpowiedzialny za *b*. Jeśli tak jest, to (A4) poprawnie wykazuje, że nie istnieje odpowiedzialność moralna, a więc i wolna wola.

7. Argument z niewiarygodności libertarianizmu i kompatybilizmu

(A5)

(A5.1) Albo libertarianizm jest prawdziwy, albo kompatybilizm jest prawdziwy, albo sceptycyzm co do wolnej woli jest prawdziwy.

(A5.2) Ani libertarianizm nie jest prawdziwy, ani kompatybilizm nie jest prawdziwy.

(A5.3) Zatem sceptycyzm co do wolnej woli jest prawdziwy.

Założmy, że (A5.1) wyczerpuje wszystkie możliwości, założmy też, że teza (A5.2) jest prawdziwa. Niech „sceptycyzm co do wolnej woli” oznacza tezę, że wolna wola nie istnieje. Wtedy (A5) wykazuje nieistnienie wolnej woli. Nikt nie sformułował, nie bronił ani nie krytykował (A5), ale rozumowanie podobne do niego pojawiło się w literaturze.

(A5')

(A5.1') Albo libertarianizm jest wiarygodny, albo kompatybilizm jest wiarygodny, albo sceptycyzm co do wolnej woli jest wiarygodny.

(A5.2') Ani libertarianizm nie jest wiarygodny, ani kompatybilizm nie jest wiarygodny.

(A5.3') Zatem sceptycyzm co do wolnej woli jest wiarygodny (Pereboom 2014)².

Przesłanka (A5.1') jest przyjęta bez uzasadnienia. Przesłanka (A5.2') jest uzasadniona następująco.

² Pereboom (2014) nie formułuje dosłownie swojego rozumowania w takiej formie; skonstruowałem je na podstawie jego twierdzeń w rozdz. 2–4.

Libertarianizm przyczynowości zdarzeń (wolne działania są powodowane przez poprzedzające zdarzenia, jednak w tym powodowaniu zachodzi pewne niezdeteminowanie – działania są „niedeterministycznie powodowane”) jest niewiarygodny, ponieważ konsekwencją tej koncepcji jest zniknięcie podmiotu działania. W sytuacji, gdy racje za pewnym działaniem i przeciw niemu równoważą się (prawdopodobieństwo decyzji w każdą stronę wynosi 50%), nic nie przesądza – bo tylko poprzedzające zdarzenia mogłyby to zrobić – czy decyzja się pojawi: podmiot nie ma żadnej roli w powodowaniu działań, znika (Pereboom 2014, s. 32).

Libertarianizm przyczynowości działającego (podmiot jest substancją posiadającą moc powodowania decyzji, przy czym to powodowanie samo już nie podlega wpływom przyczynowym z zewnątrz) jest niewiarygodny, ponieważ nie da się go pogodzić z naszymi najlepszymi teoriami empirycznymi (Pereboom 2014, s. 50). Podmiot-substancja, podejmując wolne decyzje i wykonując działania, wpływa przyczynowo na świat fizyczny poza nim, świat, który podlega prawom, czy to deterministycznym (makropoziom), czy statystycznym (mikropoziom). Ponieważ zmiany, które podmiot wprowadza w świat, nie mają przyczyn w świecie (nie wśród poprzedzających zdarzeń), powinny istnieć stosowne odchylenia od praw przyrody. Jednak nie mamy świadectw istnienia żadnych takich odchyłeń, ani od praw deterministycznych, ani statystycznych (Pereboom 2014, s. 65–69).

Libertarianizm nieprzyczynowy (wolne decyzje i działania nie mają przyczyn, podmiot dokonuje decyzji, wykonuje działania, ale ich nie powoduje) jest niewiarygodny, ponieważ używa przyczynowej terminologii, więc zakłada przyczynowość tam, gdzie jej rzekomo nie ma. Relację między podmiotem a jego decyzją czy działaniem określa się wyrażeniami takimi jak „*S* sprawia, że *a* zachodzi”, „*S* czyni różnicę, czy *a* zachodzi, czy nie zachodzi”, „*S* wytwarza *a*”, „*S* wykonuje *a*”, które albo są synonimami „powodowania” (wskazują na relację przyczynową), albo są puste. „*S* powoduje *a*” i „*S* sprawia, że *a* zachodzi” (itd.) razem znaczą to samo albo nic. Niech ktoś spróbuje opisać, na czym polega sprawianie, wytwarzanie, wykonywanie, które nie jest powodowaniem, lub odwrotnie; różnica nie da się pojąć, jest tylko werbalna (Pereboom 2014, s. 39–43).

Kompatybilizm (posiadanie wolnej woli zgodne jest z determinizmem) jest niewiarygodny, ponieważ wyklucza istnienie odpowiedzialności moralnej. Uzasadnieniem jest następujące rozumowanie. *S* jest manipulowany przez *M* (np. za pomocą urządzenia wpływającego na stany mózgu) w ten sposób, że *S* decyduje się zabić *T* i robi to. *S* spełnia wszystkie kompatybilistyczne warunki: chce zabić *T*, chce chcieć zabić *T*, sądzi, że zabicie *T* jest dobre itd. Ale czy to on jest odpowiedzialny za zabicie *T*? Intuicja podpowiada, że nie, a co najwyżej odpowiedzialny jest *M*, bo do zabicia *T* doszło wskutek jego manipulacji. *S* nie jest teraz bezpośrednio manipulowany, lecz *M* zaprogramował go wcześniej (wszczepił mu odpowiednie postawy) tak, że *S* decyduje się

zabić T i robi to. Kompatybilistyczne warunki znów są spełnione. Między drugim przypadkiem a pierwszym nie ma różnicy, która uczyniłaby S bardziej odpowiedzialnym w tym drugim niż w pierwszym przypadku. Trzeci przypadek: S przeszedł w swej społeczności tresurę, wskutek której rozumuje tak, że decyduje się zabić T i robi to (kompatybilistyczne warunki są spełnione). Znów między tym przypadkiem a poprzednim nie ma różnicy, która uczyniłaby S odpowiedzialnym za zabicie T . Czwarty: wszystko, co dzieje się w świecie, jest zdeterminowane, każde zdarzenie ma przyczyny, każde jest następstwem zdarzeń wcześniejszych i praw przyrody. Wskutek tej determinacji S decyduje się zabić T i robi to (kompatybilistyczne warunki są spełnione). I znów między tym przypadkiem a poprzednim nie ma różnicy, która uczyniłaby S odpowiedzialnym za zabicie T . Kompatybilizm, definiując wolną wolę tak, by była zgodna z determinizmem, jest niezgodny z istnieniem odpowiedzialności moralnej (Pereboom 2014, s. 74–82).

Niezależnie, czy argumenty za (A5.2') są poprawne, jest coś innego w strukturze (A5'), co wzbudza niepokój.

- (a) Albo p jest wiarygodny, albo q jest wiarygodny;
- (b) p nie jest wiarygodny;
- (c) zatem q jest wiarygodny.

Kłopot w tym, że pierwsza przesłanka nie jest uzasadniona. Nawet jeśli p i q są wzajemnie sprzeczne, to brak wiarygodności jednego nie czyni automatycznie wiarygodnym drugiego; oba mogą być niewiarygodne (inaczej byłoby, gdyby zamiast o wiarygodności była mowa o prawdziwości). Załóżmy, że nie wiemy, czy UFO spadło, czy nie spadło w Roswell – nie wiemy, czy p , czy q jest prawdziwe (jeżeli wiemy, to nie ma potrzeby mówić o wiarygodności). Gdy w świetle dostępnych świadectw zdanie „UFO spadło w Roswell” okazuje się niewiarygodne, może być tak, że w świetle dostępnych świadectw zdanie „UFO nie spadło w Roswell” też jest niewiarygodne. Pozostajemy w tej kwestii agnostykami – ani nie wierzymy, że spadło, ani nie wierzymy, że nie spadło. Przesłanka typu (a) sama sobie nie gwarantuje prawdziwości, potrzebuje uzasadnienia; może być fałszywa, stąd fałszywy może być i wniosek. Ponieważ (A5.1') jest przesłanką typu (a), sceptyczna konkluzja może być fałszywa. (A5.2') jest uzasadniona; możemy przyjąć, że libertarianizm i kompatybilizm rzeczywiście są niewiarygodne, jednak nie nadaje to automatycznie wiarygodności sceptycyzmowi, nawet jeśli liberalizm, kompatybilizm i sceptycyzm to wszystkie możliwości; ten ostatni może być co najmniej równie niewiarygodny jak dwa pierwsze. Jeżeli jednak libertarianizm, kompatybilizm i sceptycyzm to jedyne możliwości i któryś z nich musi być prawdziwy, to jeżeli libertarianizm i kompatybilizm są fałszywe, to sceptycyzm jest prawdziwy, więc wolna wola nie istnieje.

8. Możliwość istnienia wolnej woli?

Nasze zachowania są instynktowne, odruchowe, automatyczne, są też prostymi skutkami naszych emocji. Ulegamy złudzeniom kontroli i dorabiamy racjonalizacje *post factum*. Przyroda i społeczeństwo nieustannie oddziałują na nas, dostarczając bodźców wzbudzających reakcje; nasze charaktery powstają w wyniku naszej budowy i oddziaływań środowiska. Cały wszechświat wywiera na nas przyczynowy wpływ, przekładający się na to, co myślimy i co robimy (albo to, co myślimy i robimy, jest wynikiem jakiejś kosmicznej loterii). To wszystko prawda. Ale czy cała prawda? Jeżeli tak, to wolna wola nie istnieje.

Gdyby jednak nie miała to być cała prawda, to jakie warunki powinny być spełnione, żebyśmy niekiedy dokonywali wolnych działań, żebyśmy mieli wolną wolę?

Podejmujemy decyzje na podstawie racji, dokonujemy działań na podstawie decyzji. Na racje składają się nasze przekonania i pragnienia (zapewne też inne postawy; dla uniknięcia zbędnych komplikacji przyjmę model odwołujący się tylko do przekonań i pragnień). Przekonania i pragnienia są skutkami przyczyn oddziałujących na nas z zewnątrz. Nie wybieramy sobie przekonań i pragnień. Patrząc przez okno, widzę deszcz, jestem przekonany, że deszcz pada; jest gorąco, pocę się, chcę się napić. Sposoby, w jakie doprowadzani jesteśmy do poszczególnych przekonań i pragnień, niekiedy są bardzo skomplikowane i zaawansowane, uczestniczy w tym wiele procesów fizjologicznych i mentalnych, w żadnym jednak wypadku nie powołujemy ich aktem woli. Przekonania i pragnienia to – ostatecznie – piętna, jakie wyciska na nas środowisko.

Nasze przekonania i pragnienia są skutkami przyczyn zewnętrznych wobec nas. Przekonania i pragnienia składają się na racje, zatem nasze racje są skutkami przyczyn zewnętrznych wobec nas. Nie powodujemy naszych racji, nie wybieramy ich sobie, nie wytwarzamy, nie powołujemy aktami woli. Pod tym względem jesteśmy całkowicie zdeterminowani.

Strukturę pojedynczej racji można przedstawić w formie „sylogizmu praktycznego”:

Pragnę wyjść za mąż za kogoś przystojnego.

Jan jest kimś przystojnym.

Zatem pragnę wyjść za Jana.

Dalej wygodnie będzie przedstawić pragnienie za pomocą porównawczych zdań oceniających:

Lepiej wyjść za mąż za kogoś przystojnego niż nie wyjść za kogoś przystojnego.

Jan jest kimś przystojnym.

Zatem lepiej wyjść za Jana niż nie wyjść za Jana.

Chyba rzadko się zdarza, żebyśmy podejmowali decyzje na podstawie jednej racji; nasza sytuacja jest zazwyczaj bardziej skomplikowana; racji może być bardzo dużo, w tym przeciwnych. Załóżmy, że Jan jest przystojny i nie jest bogaty, Piotr jest bogaty i nie jest przystojny; nie mogę wyjść za mąż za obu naraz.

(R1)

Lepiej wyjść za mąż za kogoś przystojnego niż nie wyjść za kogoś przystojnego.

Jan jest przystojny.

Zatem lepiej wyjść za Jana niż nie wyjść za Jana.

(R2)

Lepiej wyjść za mąż za kogoś bogatego niż nie wyjść za kogoś bogatego. Piotr jest bogaty.

Zatem lepiej wyjść za Piotra niż nie wyjść za Piotra.

Racje „za” lub „przeciw” względem danego działania mogą mieć przewagę ilościową lub jakościową – mogą mieć różną „siłę”: możemy bardziej pragnąć *a* niż *b*, być mocniej przekonani o *c* niż o *d*. Aspekt ilościowy i jakościowy mogą różnie się kombinować. Jeśli jedne racje przeważają nad innymi, podjęcie decyzji może (choć nie musi) być stosunkowo proste: podejmujemy decyzję zgodnie z przewagą racji, wybieramy to, co – zważywszy na wszystko, co mamy dostępne – jest lepsze. Taka decyzja jest racjonalna, może nawet mądra.

Gdyby zawsze któraś strona przeważała i decyzje były zawsze podejmowane zgodnie z tą przewagą, to można by przyjąć, że związek między racjami a decyzją jest przyczynowy: racje, zgodnie z przewagą ilości i siły, powodują decyzje. Czyli właściwie „podejmowanie” decyzji – dosłownie rzecz biorąc – nie zachodzi, jest co najwyżej złudzeniem; decyzje – dosłownie rzecz biorąc – nie są „nasze”, są skutkami przyczyn rozciągających się do początku wszechświata. Jeżeli ma istnieć wolna wola, to decyzje nie mogą być skutkami racji. Racje nie są przyczynami decyzji.

Może się zdarzyć i niekiedy się zdarza, że decyzje podejmowane są przy równowadze racji; gdyby zależność między racjami a decyzją była przyczynowa, takie przypadki nie byłyby możliwe.

Może się zdarzyć i niekiedy się zdarza, że decyzje są podejmowane wbrew przewadze racji. Przewaga ta przemawia, bym wyszła za mąż za Jana, lecz – w sposób dla siebie niepojęty – jednak wybieram Piotra. Taką decyzję nazywamy „irracjonalną”, nawet „głupią”, niemniej jednak zdarza się nam podjąć

i taką: bywamy irracjonalnymi głupcami³. Tym bardziej racje nie są przyczynami działań. Gdyby było inaczej, to działania byłyby tylko przedłużeniami przyczyn powodujących racje, wolna wola nie mogłaby istnieć. Gdyby racje były przyczynami działań, to nie mogłyby istnieć decyzje i zgodne z nimi działania podejmowane wbrew racjom (poza tym decyzje byłyby zbędne).

Decyzje są podejmowane na podstawie racji, istnieje tu jakaś zależność, ale nie może to być zależność przyczynowa. Nie może to też być (pułapka indeterminizmu) sprawa przypadku. Istnieje nieprzyczynowa i nieprzypadkowa relacja między racjami a decyzją.

Analogicznej relacji jak między racjami a decyzjami można dopatrywać się między decyzjami a działaniami. Decyzje nie mogą być przyczynami działań, bo wtedy nie zdarzałyby się przypadki „słabości woli”, a te się zdarzają. Gdyby decyzje były przyczynami działań, to działania zawsze byłyby zgodne z decyzjami, a zdarza się, że postępujemy wbrew decyzjom. Postanowiłam wyjść za Jana, ale uciekłam sprzed ołtarza – zmieniłam decyzję lub zrobiłam to np. ze strachu. W każdym razie decyzja nie została wykonana; decyzje bywają nieskuteczne. Decyzje nie są przyczynami działań.

Działania są wykonywane na podstawie decyzji; musi tu być jakaś zależność, ale nie zależność przyczynowa (ani nie może to być sprawa przypadku). Być może istnieje nieprzyczynowa i nieprzypadkowa relacja między decyzjami a działaniami.

Wyrażenie „nieprzyczynowa i nieprzypadkowa relacja” w tym kontekście wygląda na pustosłowie. Nie potrafimy nigdzie w świecie wskazać takiej relacji. Gdy myślimy, co mogłoby łączyć racje z decyzjami i decyzje z działaniami, nieodmiennie myślimy o przyczynowości (ewentualnie o przypadku). Nic dziwnego, że libertarianizm nieprzyczynowy wyraża swoje twierdzenia za pomocą przyczynowego języka. Bo nie mamy innego. Relacja przyczynowa – „cement wszechświata” – jest tak mocno wrosnięta w nasz światopogląd, że bez odwołania do niej nie radzimy sobie ze zrozumieniem porządku Natury.

Być może nieprzyczynowa i nieprzypadkowa relacja nie jest naturalna. Coś takiego zachodzi np. w naszych wnioskowaniach, między treściami przesłanek a aktami wyciągania wniosków.

- (1) Jeżeli Jan śpi, to chrapie; Jan nie chrapie; zatem Jan nie śpi.
- (2) Jeżeli Jan śpi, to chrapie; Jan nie śpi; zatem Jan nie chrapie.

Wniosek (1) wynika z przesłanek, wniosek (2) nie wynika; (1) jest poprawne, (2) niepoprawne. Niektórzy z nas wyciągną poprawny wniosek, nie-

³ Chociaż przez przypadek to się czasami opłaca i zrządzeniem losu głupota wychodzi na naszą korzyść: małżeństwo z Piotrem okazuje się bardzo udane, a to, że jest on brzydki, w ogóle nam nie przeszkadza.

którzy niepoprawny; niektórzy będą wnioskować zgodnie z (1), inni zgodnie z (2), w każdym razie między przesłankami a wnioskiem (1) zachodzi relacja, która jest istotna dla aktu wyciągnięcia wniosku, ale go nie determinuje; nie jest to relacja przyczynowa. Trudno powiedzieć też, że przypadkowa; to nie przypadek, że wnioskowałem poprawnie (lub niepoprawnie), choć nie musiałem.

Istotna tu jest relacja wynikania logicznego. Nie jest ona naturalna, bo zachodzi między treściami przesłanek i wniosków, bytami abstrakcyjnymi, nie między zdarzeniami w świecie. Zadaniem podmiotu jest ją rozpoznać i wyciągnąć zgodny z nią wniosek, a to jest coś innego niż tylko być popchniętym przez siły przyrody – treści naszych przesłanek i wniosków, a także treści naszych racji i decyzji nie należą do przyrody. Ale akty wyciągania wniosków już należą, są zdarzeniami w świecie.

Jak treści przesłanek są ważne dla aktów wnioskowania, tak treści racji są ważne dla aktów decydowania i treści decyzji są ważne dla działań. Istnieją przypadki, w których „popychanie” przez siły przyrody nie może zachodzić, mimo to decyzje są podejmowane, działania są wykonywane. Gdy siły racji (intensywność przekonań i pragnień) równoważą się – jak, założmy, w przypadku (R1) i (R2) – w grze pozostają tylko różnice treści, a te, jako abstrakcyjne, nie mogą wchodzić w związki przyczynowe. Ale decyzje są podejmowane, a skoro tak, to są podejmowane tylko ze względu na treść racji, przyroda nie ma nic do tego. Relację między racjami a decyzją można uznać za nieprzyczynową i nieprzypadkową – treści racji są dla niej ważne, ale jej nie determinują i tak samo treści decyzji są ważne dla działań, ale ich nie determinują; podjęcie takich a takich decyzji, wykonanie takich a takich działań nie jest też sprawą przypadku.

Relacja między racjami a decyzjami jest analogiczna do relacji między treścią przesłanek a aktami wyciągania wniosków. Taka sama jest relacja między decyzjami a działaniami. Nie ma tu przyczynowości i nie ma przypadku.

Podmiot to racje, decyzje i działania, akty i ich treści. Podmiot nie jest substancją, lecz raczej strumieniem zdarzeń, ale nie całkowicie. Treści tych zdarzeń – treści racji, decyzji i działań – wyłamują się z porządku przyrody, są tym, co umożliwia podjęcie racjonalnej decyzji i co pozwala wykonać racjonalne działanie, niebędące jedynie wynikiem gry sił zewnętrznych lub czystym przypadkiem. Podmiot utrzymuje swoją tożsamość, działając – powodując skutki w świecie, ustanawia granice, dzieli go na „siebie” i resztę. Podmiot nie znika; znikałby, gdyby był strumieniem zdarzeń bez abstrakcyjnych treści; te, połączone relacją przyczynową, nie wyróżniałyby się ze świata. Ponieważ wyposażony jest w coś, co z jednej strony do świata nie należy, a z drugiej jest istotne dla jego działań w świecie, to wyróżnienie jest możliwe.

9. Podsumowanie

Podmiot, którego zarys tu przedstawiłem, spełnia warunki (W1)–(W6) z pewną korektą – z (W4) należy wykreślić twierdzenie, że decyzje (wybory, intencje) są przyczynami działań. Nieprzyczynowa i nieprzypadkowa relacja między treściami racji a aktami decydowania i między treściami decyzji a działaniami stanowi ośrodek wolnej woli. *S* mógłby postąpić inaczej – chociaż jego racje są zdeterminowane, nic nie determinuje decyzji i działań; *S* może decydować i działać zgodnie ze związkami treści, ale nie musi. Dlatego też od *S*-a zależy, jak działa. Wybory i decyzje *S*-a podejmowane są na podstawie racji. W strukturze racji na pewno jest miejsce i dla intencji; nie zakładam wprawdzie istnienia jakichś odrębnych bytów mających być intencjami, ale nie widzę też nic złego w nazywaniu tak konkluzji formułujących pojedyncze racje „sylogizmów praktycznych”; rzecz sprowadza się tu do przyjęcia bardziej wyraźnych umów co do terminologii, która obecnie jest dość chwiejna. Prawdziwe wydaje się twierdzenie, że *S* jest ostatecznym źródłem swoich działań – chociaż nie jest źródłem swoich racji; wszystko, co następuje potem, wszystkie decyzje czy wybory oraz działania to już autorska sprawa *S*-a; niezależne od niego racje można porównać do materiału, z którego twórca tworzy swe dzieło. W takim razie przypisanie mu odpowiedzialności moralnej nie budzi oporów; to normalne, że twórcy odpowiadają za swoje dzieła, a nie za materiał, który im dostarczono. Spełnione są również kompatybilistyczne warunki (W7)–(W16). *S* robi to, co chce, czego chce chcieć, co uznaje za dobre, co zaplanował, postąpiłby inaczej, gdyby tak zdecydował itd. Zatem *S*, zarówno według inkompatybilistycznych, jak i kompatybilistycznych standardów, ma wolną wolę.

Przedstawione przypuszczenie co do struktury wolnego podmiotu wydaje się odporne na (A1)–(A5). Teza (A1.2) przy tych założeniach jest fałszywa, ponieważ nie jest prawdziwy ani determinizm, ani indeterminizm (rozumiany jako przypadkowość); istnieje „trzecie wyjście”. Tezy (A2.3) i (A3.3), czyli twierdzenie, że decyzje nie powodują działań, jest częścią tej wizji podmiotu, według której ośrodek wolnej woli jest gdzie indziej, nie w powodowaniu działań, ani w powodowaniu decyzji. Działanie, poza wszystkim innym, jest ruchem fizycznym i jako takie zapewne wymaga fizjologicznego przygotowania. RP może być czymś takim, ale nie przyczyną, zwłaszcza gdy podmiot angażuje abstrakcyjne rozumowania, waży racje za i przeciw, podejmuje decyzje i polegając na ich treściach, działa według nich (albo wbrew nim); treści racji i decyzji są wtedy istotne dla tego, jakie działanie zostanie wykonane, lecz są niewykrywalne żadnym urządzeniem, które nie jest czymś własnym umysłem. Hipoteza pozornego powodowania mentalnego jest prawdziwa pod tym względem, że odczuwana więź przyczynowa między racjami czy decyzjami a działaniem jest złudzeniem. Bo nie ma takiej więzi, przynajmniej nie wtedy,

gdy działanie jest wolne (tak samo jak byłoby złudzeniem ewentualne odczucie więzi przyczynowej między treściami przesłanek a wyciągnięciem wniosku). Do wolnych działań dochodzi inaczej niż przez powodowanie. Ale nie jest tak, że nieświadomione przyczyny zawsze powodują wszystkie działania, że wszystkie działania są automatyczne. Miewamy złudzenia kontroli, ale zdarza się też, że gdy podejmujemy działania na podstawie treści racji i decyzji, autentycznie je kontrolujemy. Konkluzja (A4) jest fałszywa dla tego podmiotu; zależność racji od przyrody w niczym nie umniejsza odpowiedzialności za podjęte decyzje i działania. Jeśli decyzje i działania mogą być wolne, to podmiot nie musi być przyczyną samego siebie pod względem posiadania pragnień i przekonań; to dalej, gdy podejmuje wolne decyzje i działania, jest punkt pozwalający na nałożenie na niego odpowiedzialności. Część argumentu (A5) byłaby zasadna, o ile prezentowane stanowisko można by zaliczyć do libertarianizmu nieprzyczynowego. Rzeczywiście mówię w sposób, który nie pozwala rozproszyć podejrzeń o zakładanie przyczynowości: podmiot „podejmuje decyzje”, „wykonuje działania”. Nie można tego wyrazić inaczej; nie mamy odpowiedniego języka, jednak ostatecznie kluczowy, postulowany tu związek nie może być uważany za przyczynowy, bo obejmuje przedmioty abstrakcyjne.

Nieprzyczynowa i nieprzypadkowa relacja między treściami racji a decyzjami, między treściami decyzji a działaniami jest tajemnicza. Jeżeli analogia z wnioskowaniami jest nietrafna, to staje się niepojmowalną osobliwością. Nie można tej relacji opisać w terminach przyrodniczych, tak żeby ewentualnie móc zaobserwować jej zachodzenie. Treści są nieopisywalne przyrodniczo i niewykrywalne empirycznie. Nasze przekonania i pragnienia należą do przyrody tylko o tyle, o ile są aktami przekonań i pragnień, treści już do niej nie należą. To, co nazywamy „umysłem”, nie jest całkowicie naturalne i to gdzieś w tych nienaturalnych rejonach sytuuje się po części nasza wolna wola. O ile istnieje. Jeżeli nie ma postulowanej tu relacji, to nie ma też wolnej woli, chyba że zdefiniujemy ją na sposób kompatybilistyczny: odrzucimy warunki (W1)–(W6), a przyjmiemy tylko (W7)–(W16) lub podobne.

Bibliografia

- Beebe H. (2013), *Free Will. An Introduction*, New York: Palgrave Macmillan.
Beebe H., Mele A.R. (2002), *Humean Compatibilism*, „Mind” 111, s. 201–223.
Caruso G.D. (2012), *Free Will and Consciousness. A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, Lanham: Lexington Books.
Clarke R. (2003), *Libertarian Accounts of Free Will*, New York: Oxford University Press.
Double R. (1991), *The Non-Reality of Free Will*, New York: Oxford University Press.

- Double R. (1996), *Metaphilosophy and Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Ekstrom L.W. (2000), *Free Will. A Philosophical Study*, Boulder: Westview Press.
- Fischer J.M., Ravizza M. (1998), *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt H.G. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „The Journal of Philosophy” 68, s. 5–20.
- Hawthorne J. (2001), *Freedom in Context*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 104, s. 63–79.
- Hobart R.E. (1934), *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, „Mind” 43, s. 1–27.
- Hobbes T. (1998), *Leviathan*, New York: Oxford University Press.
- Kane R. (1998), *The Significance of Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Kane R. (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Kane R. (2009), *Free Will*, w: J. Kim, E. Sosa, G.S. Rosenkrantz (red.), *A Companion to Metaphysics*, Malden: Blackwell, s. 18–28.
- Langer E.J. (1975), *The Illusion of Control*, „Journal of Personality and Social Psychology” 32, s. 311–328.
- Lewis D. (1979), *Counterfactual Dependence and Time’s Arrow*, „Nous” 13, s. 455–476.
- Lewis D. (1981), *Are We Free to Break the Laws?*, „Theoria” 47, s. 113–121.
- Libet B. (1985), *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „The Behavioral and Brain Sciences” 8, s. 529–566.
- Locke J. (1997), *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Penguin.
- McKenna M., Pereboom D. (2016), *Free Will. A Contemporary Introduction*, New York: Routledge.
- Mele A.R. (2014), *Free. Why Science Hasn’t Disproved Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Moore G.E. (2005), *Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Murphy N., Brown W.S. (2007), *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Nahmias E. (2014), *Is Free Will an Illusion? Confronting Challenges from the Modern Mind Sciences*, w: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 4: *Free Will and Moral Responsibility*, Cambridge, MA: The MIT Press, s. 1–26.
- Pereboom D. (2014), *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, New York: Oxford University Press.
- Pereboom D., Caruso G.D. (2018), *Hard-Incompatibilist Existentialism: Neuroscience, Punishment, and Meaning in Life*, w: G.D. Caruso, O. Flanagan (red.), *Neuroexistentialism. Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience*, New York: Oxford University Press, s. 193–122.
- Quine W.V.O (1981), *Things and Their Place in Theories*, w: tenze, *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press, s. 1–23.
- Searle J.R. (2010), *Consciousness and the Problem of Free Will*, w: R.F. Baumeister, A.R. Mele, K.D. Vohs (red.), *Free Will and Consciousness. How Might They Work?*, New York: Oxford University Press, s. 121–134.

- Soon C.S., Brass M., Heinz H.J., Haynes J.D. (2008), *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, „Nature Neuroscience” 11, s. 543–545.
- Strawson G. (1994), *The Impossibility of Moral Responsibility*, „Philosophical Studies” 75, s. 5–24.
- Strawson G. (2010), *Freedom and Belief*, New York: Oxford University Press.
- van Inwagen P. (1983), *An Essay on Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Vihvelin K. (2000), *Libertarian Compatibilism*, „Philosophical Perspectives” 14, s. 139–166.
- Vihvelin K. (2013), *Causes, Laws, and Free Will. Why Determinism Doesn't Matter*, New York: Oxford University Press.
- Watson G. (1975), *Free Agency*, „The Journal of Philosophy” 72, s. 205–220.
- Wegner D.M. (2002), *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA: The MIT Press.

A n d r z e j N o w a k o w s k i

An Overview of the Arguments against the Existence of Free Will

Keywords: *action, argument, determinism, free will, free will scepticism, indeterminism, reasons, subject*

In the article, I present and comment on five arguments against the existence of free will: the argument from the truth of either determinism or indeterminism, the argument from the readiness potential, the argument from automatism and the illusion of control, the argument from *causa sui*, and the argument from the incredibility of libertarianism and compatibilism. I find these arguments strong and believe they offer support to free will scepticism. I also outline a vision of the subject of action, in which I see a chance of undermining these arguments. In this vision, the postulate of the existence of non-causal relations between reasons, decisions and actions is crucial, which at the same time makes actions dependent on the subject and do not abandon them to chance.