

Tożsamość i wolna wola

Stanisław Judycki

Wydaje się, że dotychczas zgłoszone wypowiedzi w większości podtrzymują przekonanie, że człowiek w swoim zachowaniu nie różni się istotnie (jakościowo) od niektórych reprezentantów świata zwierząt, oraz że doświadczenie bycia podmiotem i doświadczenie wolnej woli są swoistego rodzaju iluzjami, powstającymi w wyniku działania nieświadomych mechanizmów biologiczno-ewolucyjnych. Takie jest zdanie psychologów, a czy jest to próbka reprezentatywna – tego nie wiem. Jeśli chodzi o filozofów (J. Bremer, A. Leder, R. Poczobut), to również i oni wykazują wyraźną tendencję do wskazywania na te czynniki lub doświadczenia, które podważają potoczne przekonanie, że jesteśmy, zachowującymi swoją tożsamość, podmiotami naszych zachowań i działań. Najmocniejszą ontologicznie pozycję w tej kwestii zajął chyba R. Poczobut, który broni emergentyzmu: ani świadomość, ani wola wolna nie są wprawdzie mikrostrukturalnie wyjaśnialne przez odwołanie się do tego, co fizyczne, lecz z drugiej strony są tylko „wykwitami” materii, to znaczy „wykwitami” takiego osobliwego rodzaju, iż można im przypisać odrębne siły przyczynowe.

Jak zwykle w tego rodzaju dyskusjach argumenty mają dwojaki charakter, są to mianowicie albo odwołania się do pewnych obserwacji i eksperymentów i ich ekstrapolacje oraz argumenty czysto pojęciowe (filozoficzne). Polemika z tymi pierwszymi jest o tyle trudna, że działają one istotnie na wyobraźnię, na przykład małpa, która chowa klucz od klatki, aby oszukać eksperymentatora, wydaje się być istotą myślącą – cokolwiek by tu miał do powiedzenia jakiś psycholog lub filozof. Do tego dochodzi jeszcze autorytet nauki, wobec którego każdy argument wydaje się za słaby. Chciałbym jednak przypomnieć, że fakty konstatowane przez naukę dopuszczają bardzo różne interpretacje (na przykład przywołane przez J. Bremera przecięcie połączenia między dwoma półkulami mózgu i powstałe w jego wyniku pewne zachowania wcale nie wykluczają stanowiska, że ciągle mamy

do czynienia z tym samym podmiotem). Nauki nie mówią nam, jaki świat jest „sam w sobie”, nauki dostarczają nam danych, które mogą być różnie interpretowane. Współczesna fizyka dopuszcza na przykład zarówno substancjalistyczną (Newtonowską) jak relacjonistyczną (Leibnizjańską) interpretację (ostatecznej) natury przestrzeni, a być może, i inne ujęcia nie są wykluczone. Jakkolwiek w tzw. publicznym odbiorze filozofia mogłaby się wydawać słaba na tle nauki, to ci, którzy się zajmowali zarówno nauką jak i filozofią, najczęściej nie podzielają scjentystycznego optymizmu, że pewnego dnia od nauki dowiemy się, co jest istotą czasu, przestrzeni, świadomości, czy istnieją w świecie substancje trwające w czasie, czy też raczej wszystko jest wielkim, samopodtrzymującym się procesem itd.

Samolocik zrobiony z papieru z jednej strony, z drugiej zaś potężny odrzutowiec myśliwski, „nafaszerowany” elektroniką – obie te rzeczy są w pewnym sensie, to znaczy w sensie analogicznym, samolotami. Podobnie ma się rzecz z „odpryskami” samoświadomości, które mogą ujawniać pewne zachowania zwierząt, w porównaniu z ludzką samoświadomością. Zachowania zwierząt to są tylko samolociki z papieru. Jeszcze wyraźniej: nasienie dębu i potężny, w pełni rozwinięty dąb. O ile ta pierwsza rzecz nie jest w ogóle drzewem, a dąb jest, tak też „zarodki” samoświadomości nie są samoświadomością. Zwierzęta można interpretować albo jako „wstęp” do ludzi (ewolucjonizm biologiczny), albo jako niższy od ludzi sposób istnienia, który nigdy nie mógł i nigdy nie będzie mógł osiągnąć poziomu wyrafinowania, złożoności i bogactwa ludzkiej samoświadomości. O tyle więc przykład nasienia dębu i rozwiniętego dębu nie jest całkiem odpowiedni, bo może sugerować, że nasienie jest „wstępem” do dębu, podczas gdy moja intencja była taka, że pomiędzy prostą świadomością, którą dysponują zwierzęta, a ludzką świadomością i samoświadomością „zije” przepaść jakościowa. Można ją zasypywać pojęciem emergencji, lecz jest to raczej mało przekonujące, gdyż z punktu widzenia redukcyjnego materializmu emergencja jest tak samo spekulatywnym stanowiskiem, jak (klasyczny) dualizm.

Samoświadomość człowieka jest zupełnie czymś innym niż – przytaczane przez niektórych uczestników dyskusji – przebłycki rozpoznawania siebie w

lustrze wykazywane przez małpy: czemu ma służyć ustawianie w jednej linii naśladowania własnych ruchów w lustrze ze złożonością pojęciową piętrowo przewyższającej się autoanalizy, która, posługując się bogactwem konceptualnym kultury, ucieleśnia się na przykład w wielkich dziełach powieści psychologicznej: gdy główny bohater „Czarodziejskiej góry” patrzy na siebie w lustrze i snuje rozważania na temat relacji tego, co cielesne do tego, co duchowe, rozważania inspirowane usłyszonym powiedzeniem, że „to, co organiczne, jest zawsze czymś tylko drugorzędnym” – to czy ten przykład samoświadomości ludzkiej stoi w jakiegokolwiek relacji do „małpich przykładów”? Ludzka samoświadomość to nie jest tylko proste zauważenie własnych spontanicznych czynności cielesnych, lecz jest to nasycona pojęciowo zdolność do „oglądania” siebie.

Nie jestem pewny, czy rozumiem zdanie napisane przez A. Ledera, że „psychologia głębi Junga, psychologia ego, teoria relacji z obiektem Melanie Klein, hermeneutyczna interpretacja psychoanalizy – wszystkie one «rozpisują» na różne sposoby nierozwiązywalny dylemat, który ufundował psychologię: w jaki sposób «To» staje się «Ja»”. Czy rzeczywiście psychologia, jako odrębna od innych dyscyplina akademicka, została ufundowana przez pytanie, jak „to” staje się „ja”? Pomijając bardzo wiele innych rzeczy, można powiedzieć, że być może podmiot (choć nie każdy podmiot musi być w stanie mówić o sobie „ja”) wcale nie powstaje z jakiegoś „to”, lecz jest czymś tak samo pierwotnym, jak cząstki elementarne, o których mówi współczesna fizyka i jako taki nie jest do niczego redukowalny, choć jest bardzo wielorako spleciony z tym, co fizyczne, cielesne (organiczne). Muszę przyznać natomiast A. Lederowi rację, że rzeczywiście problematyczny jest użyty przeze mnie eksperyment myślowy z istotami samoświadomymi, lecz pozbawionymi zdolności do „czucia” wartości. Gdy pisałem ten fragment, myślałem tak: istoty tego rodzaju muszą, aby móc dokonywać wyboru, odczuwać przynajmniej tyle, że gdy nie pójda na spacer, to odbije się to na ich „maszynowym zdrowiu”, a zdrowie, a zatem i życie jest czymś, co powinny zachować, a więc przynajmniej musiałyby odczuwać wartości instrumentalne. Czy jednak rzeczywiście musiałyby?

Jeśli zaś chodzi o drugą kwestię, to znaczy, jak dalece decyzje moralne muszą być uświadamiane, to oczywiście sytuacja pola bitwy nie dozwala na w pełni świadomą decyzję, lecz jest, jak mi się wydaje, odwrotnie niż to sugeruje A. Leder, a mianowicie, to nie profil etyczny człowieka powstaje z nie w pełni uświadomionych decyzji moralnych, lecz raczej to ten profil, rozumiany jako decyzja fundamentalna, wyznacza poszczególne, często nie do końca uświadomione, „zachowania moralne”. Jest to ten podstawowy *habitus*, który ujawnia się nawet w trudnych do ogarnięcia sytuacjach.

Czy jest rzeczywiście tak, że „człowiek konstruuje poznawczo samego siebie jako osobę, zdolną do inicjowania działań i dokonywania zmian” (M. Kofta). Aby coś konstruować, a szczególnie, aby konstruować samego siebie, to już trzeba być podmiotem, posiadającym pewną autonomię, chyba że „konstruowanie” ma oznaczać to, że człowiek, jako samoświadoma istota, powstaje tak, jak narasta kryształ, lecz wtedy nie mamy do czynienia z żadnym ludzkim procesem, lecz z automatyzmem przyrody. Po drugie, jeżeli mam coś konstruować, to muszę mieć plan lub plany i znać je uprzednio, zanim podejmę się konstruowania – co to jednak miałyby znaczyć w wypadku konstruowania siebie jako podmiotu (osoby)?

Czy Damasio odkrył, jak wydaje się sugerować W. Sotwin, że tzw. „ja podmiotowe” jest osobliwego rodzaju uczuciem? Już w dyskusjach z przełomu XIX i XX wieku, a więc wtedy, gdy psychologia oddzielała się od filozofii, rozważano różne rodzaje redukcjonizmu w stosunku do „ja” (podmiotu): redukcjonizm woluntarystyczny, sensualistyczny, emocjonalistyczny. Według tego ostatniego samoświadomość jest „czuciem siebie” (*Selbstbewusstsein ist Selbstgefühl*). Czy jednak jest to rozwiązanie, gdy się powie, że każda ludzka osoba jest identyczna z „czuciem”, które powstaje wtedy, gdy zmieniają się jej stany cielesne? Czy gdy odpowiadamy za to, co zrobiliśmy, gdy oczekujemy nagrody za nasze czyny, to czy winę i zasługę przypisujemy „czuciu”, które powstaje w wyniku ruchów naszego ciała? A jeszcze dodatkowo nasuwa się problem, że owo „czucie” musi być przecież uświadamiane przez pewien podmiot. Można oczywiście na to zareagować odwołaniem się do języka i do narzucanych przezeń sposobów wyrażania się, a więc mówienie o podmiocie byłoby tylko sprawą języka, musimy

tylko tak mówić, że każde „czucie” musi być uświadamiane przez pewien podmiot, ale tak w rzeczywistości, jak wykazał Damasio, nie musi być. Wtedy jednak mamy do czynienia z redukcjonizmem lingwistycznym, a zatem znowu z problemem, że wydaje się nam tylko, iż jesteśmy czymś odrębnym w stosunku do naszych uczuć, stanów cielesnych itd.

Podobny problem ujawnia inne zaproponowane przez jednego z dyskutantów (A. Kapusta) rozwiązanie, a mianowicie „podmiotowość nie jest jedynie fikcją, którą należałoby opisać w języku naturalistycznym, nie jest też dodatkowym niereprezentacyjnym wymiarem (np. duszą). Jest raczej pewnego rodzaju aktywnością, która czyni możliwą tożsamość osobową”. Zgęszczenie tego cytatu brzmi następująco: „podmiotowość jest pewnego rodzaju aktywnością”. Myślimy zazwyczaj odwrotnie, tzn. myślimy, że wszelka aktywność wymaga podmiotu, a nie że podmiot powstaje z „niezapodmiotowanej” nigdzie aktywności. To przypomina koncepcję głoszoną przez J. G. Fichtego, który chciał pokazać genezę „ja” (podmiotu) z „czynu”, czyli z aktywności, lecz czy jest to bardziej naukowe rozwiązanie niż rozwiązanie substancjalistyczne, jak to wydaje się sugerować Autor tego głosu w dyskusji? Pomijam oczywiście kwestię, czym jest ta „czysta” aktywność, z której miałby powstawać podmiot.

W nadesłanych dotąd wypowiedziach przewija się problem wolnej woli (J. Neckar, R. Poczobut), co jest całkowicie zrozumiałe, ponieważ działanie ludzkie bez wolnej woli wydaje się czymś prawie wewnątrznie sprzecznym. Można (J. Neckar) wątpić w to, czy kiedykolwiek wiemy, dlaczego zrobiliśmy to, co zrobiliśmy, a nie co innego, jednak jak sądzę, ta niewiedza nie przekreśla istnienia wolnej woli, bo z tego, że nie wiemy, dlaczego zrobiliśmy to, a nie co innego, nie wynika, że nasze działanie było tylko automatyzmem racji rozumianych jako przyczyny. „Użyliśmy” naszej wolnej woli, ale jak ona jest połączona z racjami, które posiadaliśmy, tego nie wiemy.

Wolna wola jest zdolnością do inicjowania łańcuchów przyczynowych, a więc gdy podejmuję decyzję zerwania z nałogiem palenia tytoniu, to ta decyzja musi być rozumiana jako pierwsza przyczyna moich dalszych działań, przy czym motywujące ją różne racje nie mogą być jej przyczynami, ani wzięte osobno ani

łącznie, gdyż wtedy trzeba byłoby przyjąć, że to nie ja jestem przyczyną mojej decyzji, lecz że niejako jestem „niesiony” przez racje, które posiadam, a więc że jestem wyłącznie racjonalnym automatem. Aby mieć wolną wolę, muszę być pierwszą przyczyną własnych decyzji. Wydaje się jednak, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć, co to znaczy „być pierwszą przyczyną”, a stąd istota wolności jest przed nami zakryta. Z tego jednak nie wynika, że wolna wola nie istnieje, a więc że nie jesteśmy pierwszymi przyczynami naszych działań – chyba że ktoś chciałby twierdzić, że nie istnieje to, czego nie jesteśmy w stanie zrozumieć.