

WOLNOŚĆ BEZ ALTERNATYW. W POSZUKIWANIU PODSTAW MORALNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

– Maja Kittel, Leopold Hess –

Abstrakt. Problem wolności woli i związany z tym problem przypisywania moralnej odpowiedzialności za działania to jedno z najgoręcej dyskutowanych zagadnień współczesnej filozofii. W artykule argumentujemy przeciwko standardowemu podejściu do tego problemu w kategoriach (in)kompatybilizmu i „zasady alternatywnych możliwości”. Odwołując się do argumentacji Gottfrieda Leibniza oraz kilku XX-wiecznych teoretyków, pokazujemy, że uwaga filozofów skupić się powinna na kwestii poczucia sprawstwa, które towarzyszy naszym dobrowolnym działaniom. W ostatniej części artykułu wskazujemy kilka obiecujących kierunków rozwoju badań nad empirycznymi podstawami poczucia sprawstwa prowadzonych z perspektywy kognitywistyki, neuro nauk i paradygmatu ucieleśnionego poznania.

Słowa kluczowe: wolna wola, odpowiedzialność moralna, poczucie sprawstwa, Leibniz, Frankfurt, Velleman, Gallagher.

Problem wolnej woli to jedno z najbardziej przygnębiających zagadnień filozoficznych. Pytanie o to, czy nasze działania są wolne, jest jednym z nielicznych pytań, na które odpowiedź naprawdę pragną poznać wszyscy: sędziowie, etycy i zwykli ludzie, którzy na co dzień chwalą się i ganią nawzajem. Niemal powszechnie przyjmuje się, że możemy przypisywać moralną wartość ludzkim działaniom, oceniać je, nagradzać lub karać tylko pod warunkiem, że działania te są wolne, tzn. wynikają z wolnego wyboru – a mówiąc w filozoficznym żargonie, są wynikiem operacji wolnej woli. I przeciwnie, jeżeli nasze działania nie są wolne, nie możemy za nie odpowiadać. Miałoby to konsekwencje o fundamentalnym znaczeniu dla naszego prywatnego i publicznego życia, podważając podstawy naszej moralności i wymiaru sprawiedliwości.

Wydawałoby się, że to idealna sytuacja dla filozofów, którzy zazwyczaj zmagają się z zagadnieniami zupełnie nieinteresującymi dla szerszej publiczności. Tymczasem zamiast zachwycić świat rzeczywiście potrzebnym wglądem w ludzką kondycję, filozofowie od wieków tkwią na mieliźnie.

Współczesna debata na temat ludzkiej woli koncentruje się przede wszystkim na dwóch (blisko ze sobą powiązanych) zagadnieniach: po pierwsze, kwestii „kompatybilności” wolności wyboru z deterministyczną wizją świata przyrody;

po drugie, pytaniu o to, co właściwie jest warunkiem przypisywania ludziom odpowiedzialności moralnej za ich czyny. Już tutaj musimy dokonać pierwszego rozróżnienia: nie będzie nas w tej pracy interesował ogólny metafizyczny spór dotyczący godzenia wolności i determinizmu; skupimy się wyłącznie na wolności wyboru jako kryterium przypisywania odpowiedzialności moralnej. Zawsze jednak trzeba mieć w pamięci to, że samo istnienie napięcia między twierdzeniem, iż możliwy jest wolny wybór, a akceptowaniem przyrodniczej, deterministycznej wizji świata¹ stanowi już argument przeciwko przyjmowaniu wspomnianego kryterium; a jeśli wskazuje się inne kryterium, to powinno ono lepiej radzić sobie ze wspomnianym kłopotem.

W naszym artykule chcemy zaproponować takie kryterium, które pozwoliłoby ominąć mierzalną debatę o wolnym wyborze oraz kompatybilizmie i przedefiniować problem w taki sposób, aby można było rzeczywiście liczyć na jego rozwiązanie. W tym celu sięgniemy po pomoc do wciąż często zaniebywanej przez anglosaskich filozofów analitycznych historii filozofii. Dzięki temu, że dyskusja o wolnej woli, determinizmie i moralnej odpowiedzialności zaprzętała umysły filozofów od tak dawna, wiele dróg zostało już przebytych i wiele wadliwych koncepcji obalonych.

Jedno z rozwiązań problemu moralnej odpowiedzialności, które pojawiły się w ramach wczesnonowożytnych dyskusji na ten temat, wydaje nam się szczególnie interesujące i warte przywołania w kontekście dzisiejszych debat. Jego autorem jest Gottfried Leibniz. W pierwszej części tego artykułu przedstawimy więc jego stanowisko (w sposób możliwie wolny od XVII-wiecznego filozoficznego idiomu). W części drugiej pokażemy, jak przekłada się ono na współczesne debaty. W świetle ostatnich trzech stuleci rozwoju filozofii, a zwłaszcza nauk przyrodniczych, stanowisko Leibniza nie może być wprawdzie traktowane jako „rozwiązanie” problemu – zbyt wiele pytań, których Leibniz nie mógł nawet jeszcze sformułować, pozostaje bowiem bez odpowiedzi – posłuży nam jednak do jego przedefiniowania. W części trzeciej i ostatniej zaprezentujemy wnioski, jakie z tego płyną, i wskażemy kierunki, w których należy naszym zdaniem zmierzać, by znaleźć rzeczywiste rozwiązanie. Wnioski te są o tyle obiecujące, że nie tylko nie zmuszają nas do występowania przeciwko deterministycznym naukom przyrodniczym w celu utrzymania pojęcia wolnej woli, ale wręcz każą nam korzystać z nich jeszcze więcej niż dotąd.

¹ Warto zwrócić uwagę, że kwestia tego czy obraz świata wyłaniający się z nauk przyrodniczych rzeczywiście jest deterministyczny, a jeśli tak, to w jakim dokładnie sensie, również jest przedmiotem licznych kontrowersji.

1. Leibniz i wolność zdeterminowana

Zgodnie z zapowiedzią, rozpoczniemy od prezentacji stanowiska Leibniza, musimy jednak zaznaczyć, że naszym celem nie jest przedstawienie historycznie adekwatnej interpretacji wypowiedzi filozofa na ten temat. Wręcz przeciwnie, postaramy się jak to tylko możliwe abstrahować od konkretnych historycznych uwarunkowań Leibnizjańskiej koncepcji odpowiedzialności moralnej oraz od jej powiązań z innymi obszarami jego filozofii, aby dzięki temu zaprezentować argument, który będzie można wykorzystać także w kontekście współczesnych debat. Niemniej sądzimy, że nasza rekonstrukcja nie odbiega daleko od oryginalnych intencji Leibniza.

Na najbardziej abstrakcyjnym poziomie problem wolnej woli i determinizmu w rozumieniu Leibniza to wynik koniunkcji trzech tez, z których każda wydaje się *prima facie* przekonująca. Po pierwsze, każde zdarzenie w świecie przyrody jest w pełni zdeterminowane przez swoje właściwe, fizyczne przyczyny. Przez „pełne zdeterminowanie” należy tu rozumieć, że kiedy dane są przyczyny, skutek następuje z konieczności. Po drugie, wszystkie ludzkie działania są zdarzeniami w świecie przyrody. Po trzecie, nie ma wolności, jeżeli nie ma realnego wyboru. Realny wybór zakłada zaś istnienie co najmniej dwóch tak samo możliwych alternatyw. W przypadku zdarzeń przyrodniczych nie może być jednak mowy o alternatywach, ponieważ są one w pełni zdeterminowane przez swoje fizyczne przyczyny. Wolność wyboru jest zatem niemożliwa².

Współcześni Leibniza doskonale zdawali sobie sprawę, że jeśli argument ten jest poprawny, to wynikają z niego bardzo poważne konsekwencje dotyczące naszego postrzegania moralnego działania w ogóle. Dyskusje na ten temat skupiały się przede wszystkim na dwóch możliwych stanowiskach, kojarzonych z nazwiskami Kartezjusza z jednej strony oraz Hobbesa i Spinozy z drugiej³.

Zarówno Hobbes, jak i Spinoza zaakceptowali powyższy argument, nie cofając się przed płynącymi z niego radykalnymi konsekwencjami. Doprowadziło ich to do zanegowania istnienia jakiegokolwiek rzeczywistej wolności. Przy takim postawieniu sprawy jedynym źródłem moralności i sprawiedliwości może być prawo pozytywne ugruntowane w jakiejś formie umowy społecznej. Treść pojęć

² Ponieważ zależy nam na tym, żeby wydobyć możliwie najbardziej ogólną strukturę problemu oraz rozwiązania proponowanego przez Leibniza, z dużą swobodą będziemy się w tej części posługiwać takimi pojęciami, jak „wolność”, „przyroda”, „konieczność” itd. W dalszym toku argumentacji będziemy musieli zarzucić tę nonszalancję.

³ Kojarzonych w dużej mierze niesłusznie. Ani Spinoza ani Kartezjusz (wyjątkiem jest być może Hobbes) nie zajmowali w rzeczywistości tak radykalnych stanowisk, jakie im przypisywano. Nie jest to jednak w tym miejscu istotne.

takich jak „wolność”, „odpowiedzialność”, „dobro” czy „zło” to tylko kwestia konwencji – nic w rzeczywistości tym pojęciom nie odpowiada. Naturalnie Leibniz żadną miarą nie mógł się zgodzić na takie wnioski. Z przyczyn, których nie trzeba tu analizować, jego najbardziej podstawowe metafizyczne, moralne i polityczne przekonania były ściśle powiązane z tezą o istnieniu w świecie przyrody obiektywnych „racji dobra” (*rationes boni*): niezależnych od konwencji podstaw do moralnej oceny zdarzeń i czynów.

Alternatywna odpowiedź opierała się na odrzuceniu dwóch pierwszych spośród trzech przesłanek argumentu przeciw wolności. Według Kartezjusza ludzkie działania mogą wydawać się zdarzeniami przyrodniczymi, w istocie jednak są tylko widocznymi skutkami działania wolnej woli, która nie jest częścią fizycznej przyrody. Tworzą tym samym specjalną klasę zdarzeń. Element tej klasy może być przyczyną innych fizycznych zdarzeń, ale nie ich skutkiem. Wola, która jest jedyną właściwą przyczyną działania, nie jest w żaden sposób zdeterminowana. Niezależnie od tego, co wydarza się w świecie przyrody, może ona zdecydować tak lub inaczej. Zawsze istnieją alternatywne wybory. W ten sposób zagwarantowane jest istnienie wolności, a co za tym idzie – moralność i prawo.

Takie rozwiązanie, zakładające jak mówi Leibniz „wolność niezmierznicowania⁴”, było dla niego tak samo nieakceptowalne, jak odpowiedź Spinozy i Hobbesa. Fundamentalne prawo Leibnizjańskiej metafizyki, zasada racji dostatecznej, wyklucza zajście jakiegokolwiek zdarzenia, którego nie można całkowicie wyjaśnić poprzez jego właściwe przyczyny. Nie może więc być żadnych niezdeteminowanych aktów woli, ponieważ działania będące ich wynikiem nie posiadałyby racji dostatecznej. Argument ten powtarza się wielokrotnie w pismach Leibniza; wystarczy tutaj, że przytoczymy jeden cytat z korespondencji z Clarkiem:

1. Nie istnieje w odniesieniu do bezwzględnie niezmierznicowanych rzeczy żaden wybór, żaden zatem obiór ani wola, skoro wybór musi mieć jakiś powód lub zasadę.
2. Prosta wola, bez żadnego motywu [...] jest fikcją nie tylko przeciwną doskonałości Bożej, lecz nadto chimeryczną i sprzeczną, niezgodną z definicją woli i wystarczająco obaloną w *Teodycei*⁵.

Kartezjańskie rozwiązanie problemu wolnej woli skupia się na kwestii wyboru. Zakłada się tu, że wybór jest niemożliwy tam, gdzie mamy do czynienia

⁴ „*Libertas indifferentiae*”, „*liberté d’indifference*”. Zob. na przykład Leibniz [1978] t. II, s. 109–111.

⁵ Leibniz [1969] s. 346.

z pełnym zdeterminowaniem. Powyższy cytat pokazuje, że Leibniz nie tylko podważa to założenie, ale wręcz je odwraca, twierdząc, że to brak zdeterminowania wyklucza wybór. Można się już z tego domyślić, że filozof z Hanoweru nie odrzuca żadnej z trzech przesłanek problematycznego argumentu, a jedynie podważa wnioski, jakie rzekomo z nich płyną. W istocie nie ma zdaniem Leibniza wolności bez wyboru; fakt, że ludzkie działania są w pełni zdeterminowane nie oznacza jednak, że nie są efektem wolnej decyzji.

Aby lepiej zrozumieć, jak przebiega rozumowanie Leibniza, dobrze będzie przeformułować problem wolnej woli. Zamiast mówić o alternatywnych możliwościach, postawimy ten problem w kategoriach rozróżnienia między *działaniem* istot ludzkich a *zachowaniem* niższych zwierząt⁶.

Zdaniem Kartezjusza zachowanie zwierząt można w całości wyjaśnić na sposób mechanistyczny tak samo, jak wszystkie inne zdarzenia w świecie przyrody. Zarówno dla niego, jak i dla Leibniza, chociaż z bardzo odmiennych powodów, najważniejsze rozróżnienie przebiega między wolnymi działaniami istot ludzkich a wszystkimi innymi rodzajami zdarzeń. Niemniej wygodnie jest mówić w tym kontekście o szczególnej klasie tych ostatnich, jaką tworzą zachowania zwierząt, ponieważ zachodzi tu istotne podobieństwo z ludzkimi działaniami. Zarówno działaniom, jak i zachowaniom możemy przypisać pewien rodzaj wewnętrznego zdeterminowania, różnego od czysto zewnętrznego zdeterminowania takich zjawisk jak ruch planet czy praca silnika spalinowego (To wewnętrzne zdeterminowanie można opisywać w kategoriach intencjonalności, ale nie jest to konieczne).

Z uwagi na podobieństwo między działaniami a zachowaniami Leibniz często przedstawia problem wolności i moralnej odpowiedzialności w kategoriach różnicy między ludźmi a zwierzętami, a nie ludźmi a innymi bytami fizycznymi w ogóle. Charakterystyczny jest tu fragment korespondencji z Bayle'em:

Te rozumne substancje [tj. istoty ludzkie] mają podwójny status lub pozycję: fizyczny, jak wszystkie zwierzęta, z uwagi na mechanizm swoich ciał, oraz moralny, na mocy którego należą do społeczeństwa Boga, jako obywatele państwa Bożego⁷.

⁶ Tutaj i w dalszym ciągu tej części artykułu zakładamy, dla potrzeb argumentu, że niższe zwierzęta nie są wolne – nie posiadają wolnej woli – w takim sensie, w jakim wolni są ludzie. Był to dominujący pogląd w czasach Leibniza. Nasza argumentacja zmierza jednak do tego, że istnienie wolności jest, w pewnym stopniu, kwestią empiryczną. Kwestią empiryczną jest więc także to, czy przysługuje ona tylko człowiekowi, czy również niektórym zwierzętom.

⁷ Leibniz [1978] t. IV, s. 528. Tłumaczenie własne.

Można powiedzieć, że ludzie nie różnią się od innych zwierząt pod żadnym istotnym względem, jeżeli chodzi o ich fizyczną i biologiczną naturę. Zachowanie wszystkich organizmów żywych, w tym ludzi, jest w pełni zdeterminowane – tak jak wszystkie inne zdarzenia w przyrodzie. Istoty ludzkie nie mają więcej wolnego wyboru – rozumianego jako zdolność decydowania pomiędzy alternatywnymi możliwościami – niż pozostałe zwierzęta. Niemniej jest coś, co sprawia, że ludzkie działania mogą posiadać moralną wartość, podczas gdy nie uważamy niższych zwierząt za odpowiedzialne za to, co robią. Fakt ten jest podstawą intuicyjnego rozróżnienia pomiędzy działaniem a zachowaniem.

Działania jednak muszą być wolne. W przeciwnym razie – takie jest fundamentalne założenie tych rozważań – ich sprawca nie mógłby być pociągnięty do odpowiedzialności. Działania istot ludzkich muszą więc mieć jakąś własność, której zachowania zwierząt nie mają, a która jest podstawą do przypisania ludziom wolności i moralnej odpowiedzialności. Własność ta nie może mieć jednak nic wspólnego z wolnością niezróżnicowania, którą Leibniz tak stanowczo odrzuca.

Tradycyjne i najczęstsze podejście do problemu moralnej odpowiedzialności, zarówno w czasach Leibniza, jak i naszych, polega na tym, by najpierw dowieść, że ludzkie działania są wolne, a następnie wyciągnąć z tego wniosek, iż mogą one podlegać moralnej ocenie (a nieraz także: najpierw wykazać, że wolne być nie mogą, a potem wyprowadzić stąd niepokojące z metaetycznego punktu widzenia wnioski). Jeżeli jednak przeformułujemy problem w kategoriach różnicy między działaniami a zachowaniami, otwiera się przed nami nowa ścieżka argumentacji. Możemy spróbować najpierw wskazać, co w ogóle sprawia, że ludzie są moralnie odpowiedzialni za swoje działania. Jaki rodzaj wolności jest rzeczywiście konieczny, by móc przypisywać komuś odpowiedzialność moralną? Skoro wiemy, że poddajemy się ocenom moralnym, a moralna odpowiedzialność z konieczności zakłada wolność, to wiemy też, że ludzie są w pewnym istotnym sensie wolni; trzeba tylko wyjaśnić, jaki to sens. W taki właśnie sposób argumentuje Leibniz. Dla jasności warto przedstawić ten zabieg argumentacyjny od jeszcze innej strony. Najbardziej problematyczną spośród trzech przesłanek argumentu przeciw wolności, który przedstawiliśmy na początku tej części, jest przesłanka trzecia, która głosi, że wolność wymaga realnego wyboru. Zwolennicy koncepcji wolności zbliżonych do Kartezjańskiej interpretują ten wymóg w kategoriach wolności niezróżnicowania. Nie jest to jednak jedyna możliwa interpretacja. Można również powiedzieć, że przesłanka ta nie głosi nic innego niż to, że działania mogą być uznane za wolne, jeżeli są *dobrowolne*, tj. jeżeli ich sprawca może być uznany za ich rzeczywistego autora. Dobrowolność może być natomiast interpretowana inaczej niż poprzez wolność niezróżnicowania. Tak właśnie rozumie ją Leibniz.

Podstawową strukturę jego argumentacji przedstawia w skoncentrowanej formie cytaty z *Dialogu o wolności i przeznaczeniu*:

Prawdą jest, że mamy w sobie spontaniczność i jesteśmy panami naszych własnych działań, to znaczy, że wybieramy to, co chcemy; ale chcemy tego, co uważamy za dobre, a to zależy od naszego smaku i od samych rzeczy, a nie od naszego wyboru⁸.

Widzimy tu charakterystyczną dialektykę pojęcia „wyboru”. Czegokolwiek chcemy, to wybieramy, mówi Leibniz, ale nie wybieramy, czego chcemy. Innymi słowy, działamy dobrowolnie, jesteśmy panami i sprawcami naszych działań, ale racje naszych decyzji same w sobie nie są przedmiotem wyboru. Nasze działania zgodne są z naszą wolą, nasza wola jednak jest zdeterminowana. Jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny, ale nie mamy „wolności nieodróżnicowania”.

Zasadnicze pytanie, jakie trzeba tu postawić, brzmi więc: co sprawia, że możemy uważać ludzi za autorów swoich własnych działań, skoro są one tak samo zdeterminowane, jak wszystkie inne zachowania i zdarzenia w przyrodzie? Jakie są warunki zajścia tej szczególnej relacji między pewnym podmiotem a pewnym zdarzeniem, która pozwala uznać to zdarzenie za „własne” działanie podmiotu – działanie, za które może on odpowiadać? Leibniz udziela na to pytanie oryginalnej odpowiedzi: wskazuje, że relacja między podmiotem a jego działaniem ugruntowana jest w bardziej fundamentalnym stosunku podmiotu do samego siebie. Istoty ludzkie, będące moralnymi podmiotami, pozostają w szczególnej relacji do samych siebie, do swych „jaźni”. Zaistnienie tej relacji jest warunkowane przez ludzką zdolność do refleksji (samoświadomości), która obdarza nas racjonalną myślą i tym samym odróżnia od zwierząt, a także, co w tym kontekście najważniejsze, pozwala nam być „panami własnych działań” – i w konsekwencji czyni nas odpowiedzialnymi za to, co robimy.

Aby we właściwy sposób przedstawić koncepcję Leibniza, będziemy musieli poruszyć kilka innych problemów, których związek z zagadnieniem wolnej woli i moralnej odpowiedzialności może nie być oczywisty na pierwszy rzut oka. Najpierw rozważymy relację między odpowiedzialnością moralną a tożsamością, a następnie przedstawimy krótko argumentację Leibniza przeciw tezie, że tożsamość podmiotu moralnego może być sprowadzona do pamięci albo do fizycznej tożsamości, która jest wspólna ludziom i zwierzętom. Tożsamość moralna zakłada określoną formę samoświadomości, którą Leibniz określa pojęciem refleksji. Na

⁸ Leibniz [1948] s. 482. Tłumaczenie własne.

koniec tej części pokażemy, w jaki sposób zdolność do refleksji odróżnia ludzi od zwierząt i nadaje im moralną podmiotowość.

Ponieważ zdaniem Leibniza ludzkie działania są tak samo zdeterminowane jak zachowania zwierząt (i wszystkie inne zdarzenia przyrodnicze), wolność i moralna odpowiedzialność nie mogą być ugruntowane w jakiejś własności działania jako takiego (przykładem własności tego rodzaju byłoby Kartezjańskie niezeterminowanie). Nie ma nic w naturze i treści samego działania albo intencji, która za nim stoi, podobnie jak decyzji, która do niego doprowadziła, albo motywów tej decyzji, czego nie można by wyjaśnić poprzez wskazanie odpowiednich przyczyn, w taki sam sposób, w jaki wyjaśnić można, co do zasady, każde inne zdarzenie. Wobec tego, moralna odpowiedzialność człowieka za jego działania wynikać musi z jakiejś własności samego podmiotu. Leibniz, jak widzieliśmy, przypisuje istotom ludzkim specjalny moralny status. Nie przestając być zwierzętami (i obiektami fizycznymi), jesteśmy zarazem w istotny sposób podmiotami moralnymi. Niemniej nie jesteśmy podmiotami moralnymi, *ponieważ* nasze działania podlegają moralnej ocenie, na mocy faktu, że wypływają na przykład z wolności nieodróżniania. Odwrotnie, nasze działania mogą być oceniane pod względem moralnym, *ponieważ* są działaniami moralnych podmiotów. Odpowiedzialność jest zawsze i przede wszystkim *czyjąś* odpowiedzialnością. Tylko jeżeli istnieje podmiot, który można obciążyć odpowiedzialnością, działanie może być rzeczywiście uznane za działanie, a nie jedynie zachowanie albo po prostu zdarzenie. Nie oceniamy pod względem moralnym tego, co robią zwierzęta, ponieważ w ich przypadku nie ma *nikogo*, kto zasługiwałby na pochwałę lub naganę. W ten sposób problem odpowiedzialności prowadzi nas do problemu podmiotowości. Aby rozwiązać problem determinizmu, musimy odpowiedzieć na pytanie o to, co konstytuuje podmiot moralny.

Kwestię podmiotowości można również ująć jako kwestię tożsamości. Aby przypisać pewnej osobie odpowiedzialność za jej działania, musimy najpierw w ogóle uznać fakt, że jest osobą (uznać ją *jako* osobę), kimś, pojedynczym podmiotem, sprawcą tych działań. Najłatwiej dostrzec naturę tego problemu, jeżeli spojrzymy na niego w perspektywie czasowej: tym, co czyni daną osobę odpowiedzialną za jej przeszłe działania, jest niewątpliwie to samo, co czyni ją tą samą osobą teraz i w przeszłości. Leibniz w istocie podchodzi do tego problemu od tej strony, powinniśmy jednak pamiętać, że wymiar temporalny jest tutaj drugorzędny. Jakikolwiek są podstawy tożsamości osoby w różnych momentach czasu, muszą one być pochodne wobec jej tożsamości w pojedynczym momencie. Ktoś może być odpowiedzialny za swoje przeszłe czyny tylko pod warunkiem, że był za nie odpowiedzialny już w momencie ich dokonywania.

Leibniz szczegółowo analizuje problem tożsamości osobowej w drugiej księdze *Nowych rozważań*⁹. Jego argumentacja zmierza przede wszystkim do odrzucenia tezy Locke'a, że tym, co konstytuuje tożsamość są wyłącznie świadomość i pamięć. W największym uproszczeniu Locke twierdzi, że dana osoba zachowuje tożsamość w kolejnych momentach życia dzięki pamięci, którą ma o poprzednich momentach oraz o swoich stanach i działaniach, których wówczas była świadoma. Ciągłość pamięci konstytuuje tożsamość.

Leibniz argumentuje przeciw Locke'owskiej koncepcji przywołując liczne przykłady i eksperymenty myślowe, które uwzględniają nieciągłości pamięci, fałszywe wspomnienia i zaburzenia świadomości. Zasadnicza teza Leibniza głosi, że dusza zawsze zachowuje pewne ślady swoich dawnych stanów, ale nie zawsze są one świadome i nie zawsze mogą być uznane za wspomnienia w Locke'owskim sensie. Jest wręcz możliwe, w teorii przynajmniej, aby osoba nie miała żadnego świadomego dostępu do swej rzeczywistej przeszłości, a zamiast tego zachowywała jedynie zbiór zupełnie fałszywych wspomnień. Niemniej tylko za naszą prawdziwą przeszłość możemy być odpowiedzialni – i zawsze jesteśmy, ponieważ jej ślady w naszych duszach nigdy zupełnie nie zanikają i przynajmniej w oczach Boga pozostają słusznymi podstawami do kary lub nagrody.

W takim sformułowaniu argument Leibniza w oczywisty sposób zakłada pewne bardzo mocne tezy metafizyczne. Można jednak ująć go w odmienny sposób, niezależny od tych tez i łatwiejszy do pogodzenia z naszymi współczesnymi wyobrażeniami o naturze ludzkiego umysłu. Świadomość i pamięć nie mogą stanowić wystarczających warunków tożsamości osobowej z uwagi na swą intencjonalną naturę. Świadomość musi być zawsze świadomością czegoś. To samo dotyczy pamięci. A jeżeli obiekt pamięci nie jest rzeczywisty, mamy do czynienia z fałszywym wspomnieniem. Intuicja podpowiada nam, że w takim wypadku nie możemy przypisywać osobie żywiącej te fałszywe wspomnienia odpowiedzialności za to, co rzekomo sobie przypomina. Jeśli zatem wspomnienie jest moralnie istotne, to tylko dlatego, że moralnie istotny jest przedmiot owego wspomnienia – dana osoba odpowiada za coś, co przypomina sobie że zrobiła, tylko jeżeli rzeczywiście to zrobiła. Tożsamość nie może być konstytuowana przez pamięć, ponieważ to pamięć, na tyle, na ile może być prawdziwa, jest zależna od trwałości tożsamości¹⁰.

⁹ Zob. Leibniz [1955].

¹⁰ Nie dowodzi to oczywiście, jak wydaje się czasem sugerować Leibniz, że pamięć i świadomość nie są koniecznymi warunkami tożsamości osobowej. Na pewno nie są jednak warunkami wystarczającymi.

Tożsamość, od której zależy pamięć, nie jest jednak jeszcze tożsamością osobową czy moralną w ścisłym sensie. Jest to zaledwie, jak mówi Leibniz, fizyczna tożsamość, która nie dotyczy ludzi bardziej niż innych bytów. Fizyczna tożsamość jest naturalnym faktem: istota ludzka pozostaje tą samą istotą ludzką przez długi czas, podobnie jak zwierzę pozostaje tym samym zwierzęciem, a planeta pozostaje planetą.

Leibniz ma oczywiście do zaoferowania złożoną i wyrafinowaną teorię metafizyczną, która tłumaczy, na czym polega fizyczna tożsamość „substancji”. Nie musimy się tu jednak zajmować tym problemem. Niezależnie od przyjmowanego wyjaśnienia, jest niepodważalnym faktem, że rzeczy trwają w czasie. Są tym, czym są, i zachowują swoją tożsamość przez krótsze lub dłuższe okresy, choć z pewnością nie na zawsze. Dotyczy to również ludzi i nie ma powodu, by zakładać, że nasza fizyczna tożsamość ugruntowana jest w czym innym niż tożsamość innych zwierząt (można wprowadzić argumentować, że sprawa ma się inaczej w przypadku przedmiotów nieożywionych – takie było stanowisko Leibniza – ale tym również nie musimy się zajmować).

Mogłoby się zatem wydawać, że poruszenie problemu tożsamości w żaden sposób nie przybliżyło nas do odpowiedzi na pytanie o naturę podmiotowości moralnej. Niemniej jest to istotne dla argumentacji Leibniza, że istnieje pewna rzeczywista podstawa naszej tożsamości i odpowiedzialności, która jest bardziej obiektywna niż świadomość i pamięć. Ponieważ ta podstawa jest wspólna nam i zwierzętom, musimy teraz zapytać, jaki aspekt podmiotowości nie jest. Leibniz udziela na to pytanie bardzo precyzyjnej odpowiedzi.

Zacznijmy od cytatu z *Nowych rozważań* (ks. II, rozdz. XXVII), w którym poruszone są wszystkie zagadnienia istotne dla dalszej argumentacji:

[...] jedna i druga [tj. dusza zwierzęca i dusza ludzka] zachowuje *tożsamość fizyczną i realną*, ale co się tyczy człowieka, regułem boskiej opatrności odpowiada, aby dusza zachowywała nadto tożsamość moralną i ujawniającą się nam samym, aby konstituować tę samą osobę, w konsekwencji zdolną odczuwać kary i nagrody. [...] [T]ożsamość ujawniająca się osobie samej, czującej się *sobą samą*, zakłada identyczność realną przy każdym najbliższym przeobrażeniu, któremu towarzyszy refleksja albo poczucie *Ja*, spostrzeżenie wewnętrzne i bezpośrednie, nie mogące z natury swej wprowadzać w błąd. [...] Co się tyczy *jaźni*, dobrze będzie odróżnić ją od *świadomości jaźni* i od *świadomości w ogóle*. *Jaźń* stanowi *tożsamość*

realną i fizyczną, a świadomość jaźni, której towarzyszy prawda, dołącza do tego tożsamość osobową¹¹.

Leibniz twierdzi tutaj, że zarówno zwierzęta, jak i ludzie zachowują fizyczną tożsamość, ale dusza ludzka powinna być obdarzona również moralną tożsamością, która konstytuuje osobę i czyni ją „zdolną odczuwać kary i nagrody”, tj. moralnie odpowiedzialną za swoje działania. Moralna tożsamość jest związana ze świadomością swojej jaźni. Jaźń¹² gwarantuje tożsamość fizyczną, z którą tożsamości moralnej nie należy zrównywać. Dopiero świadomość tej jaźni, to jest samoświadomość podmiotu, konstytuuje właściwą tożsamość osobową i moralną podmiotowość.

Najistotniejszym punktem tej koncepcji jest świadomość siebie, która czyni istoty ludzkie podmiotami moralnymi. Zwierzęta pozbawione są takiej podmiotowości nie dlatego, że nie mają „jaźni” i związanej z nią fizycznej tożsamości, ale że nie są tej jaźni świadome. Jasne jest również, że świadomość siebie nie może być zrównana ze świadomością w ujęciu Locke’a. Leibniz charakteryzuje ją na kilka sposobów. Sprawia ona, że osoba ma poczucie bycia wciąż tą samą. Jest ona równoważna z refleksją i z poczuciem „ja”. Wreszcie jest bezpośrednim i wewnętrznym spostrzeżeniem.

Pojawiające się tu pojęcie refleksji powinno być znajome każdemu czytelnikowi Leibniza. Odgrywa ono niezwykle istotną rolę w Leibnizjańskiej psychologii, epistemologii i metafizyce, a jego bogata i złożona treść wymyka się prostym ujęciom¹³. Tutaj skupimy się jedynie na tych jego aspektach, które bezpośrednio wiążą się z interesującymi nas zagadnieniami.

Przede wszystkim Leibniz twierdzi, że zdolność do refleksji jest tym, co w istotny sposób odróżnia ludzi od zwierząt. Wiąże się ona w pierwszej kolejności z naszą zdolnością do poznania wiecznych i koniecznych prawd, oraz stanowi źródło najbardziej fundamentalnych pojęć metafizycznych, takich jak jedność, substancja itd. Umożliwia jednak również naszą świadomość siebie, naszą samowiedzę (jaki dokładnie jest związek między tymi dwoma aspektami refleksji, obiektywnym i subiektywnym, pozostaje sprawą kontrowersyjną).

Dwa kolejne cytaty pokażą znaczenie pojęcia refleksji dla naszej samowiedzy i moralnej podmiotowości:

¹¹ Leibniz [1955] s. 296–297. Tłumaczenie zmienione.

¹² Terminem „jaźń” tłumaczymy tu, z braku lepszego polskiego odpowiednika, Leibnizjańskie „le soi”. Należy przez to rozumieć jedynie fizycznie tożsamy ze sobą podmiot – pojęcie to, w takim użyciu, nie zakłada samoświadomości.

¹³ Dwie najważniejsze monografie na ten temat to McRae [1976] i Kulstad [1991].

Właśnie przez znajomość prawd koniecznych i ich abstrakcje wnosimy się do aktów refleksji, dzięki którym myślimy o tym, co się nazywa *Ja*, i zwracamy uwagę, że to lub owo w nas się znajduje. (*Monadologia*, § 30)¹⁴.

[...] różnica zasadnicza na tym polega, że [zwierzęta] nie wiedzą, czym są ani co robią, nie mogą zaś zatem uprawiać refleksji, nie mogą odkryć prawd koniecznych i powszechnych. Także z braku refleksji nad sobą żadna z nich nie ma jakości moralnej [...]. Atoli dusza rozumna, która wie, czym jest, i może wymówić *Ja*, które mówi wiele, nie tylko pozostaje sobą i trwa na sposób metafizyczny, inaczej niż inne, lecz także pozostaje ta sama ponadto od strony moralnej i stanowi tę samą osobowość. Pamięć czy też znajomość owego *Ja* czyni ją bowiem wrażliwą na karę i nagrodę. (*Rozprawa metafizyczna*, p. XXXIV)¹⁵.

Refleksja to w pierwszym rzędzie pojęcie epistemologiczne, które odnosi się do naszej zdolności do uzyskania uprzywilejowanego rodzaju poznania. Poznanie to dotyczy przede wszystkim koniecznych prawd, ale także daje nam samoświadomość. Ten subiektywny, introspektywny aspekt refleksji ma fundamentalne znaczenie dla problemu moralnej odpowiedzialności. Jak widzieliśmy w ustępie z *Nowych rozważań*, kiedy władza refleksji nakierowana jest na sam podmiot, wytwarza bezpośrednie i wewnętrzne spostrzeżenie, poczucie „ja”. W refleksji osoba rozpoznaje samą siebie *jako* podmiot – i to jako podmiot zdolny do podjęcia moralnej odpowiedzialności.

Najważniejsze pytanie w tym kontekście dotyczy tego, w jaki dokładnie sposób ta samoświadomość czy samowiedza, którą uzyskujemy w akcie refleksji, konstytuuje podmiotowość moralną. Leibniz explicite nie odpowiada na to pytanie. Szukając odpowiedzi nie możemy powołać się na nic w treści albo przedmiocie refleksji, ponieważ przedmiotem tym jest fizyczna podmiotowość, wspólna ludziom i zwierzętom i pozbawiona moralnego wymiaru.

Zarówno w *Nowych rozważaniach*, jak i w *Rozprawie metafizycznej*, Leibniz podkreśla znaczenia pojęcia „ja”. Zrównuje wręcz refleksję z „poczuciem ‘ja’” i twierdzi, że „dusza rozumna, która wie, czym jest, [...] może wymówić *Ja*”. Pojęcie „ja” ma wyjątkowy charakter ze względu na swą szczególną autoreferencyjność. Nie oznacza ono niczego poza samym podmiotem, który się nim posługuje. Niemniej ma istotne znaczenie dla wszystkich naszych procesów mentalnych i jest wyłączną własnością człowieka, ponieważ pozostałe zwierzęta pozbawione są jakiegokolwiek formy samoświadomości (a przynajmniej tak się wydawało współ-

¹⁴ Leibniz [1969] s. 303. Tłumaczenie zmienione.

¹⁵ Ibidem, s. 141-142.

czesnym Leibniza; dopiero względnie niedawno dostrzeżono podstawy, by podważyć to przekonanie).

Natura pojęcia „ja” sugeruje nam odpowiedź na pytanie o relację między refleksją a podmiotowością moralną. To nie treść albo przedmiot refleksji konstytuują podmiotowość, ale sama zdolność do samoświadomości, tj. zdolność podmiotu do wejścia w szczególną relację z samym sobą i, co za tym idzie, ze swoim działaniami. Zwierzęta mogą, co do zasady, mieć motywy i powody do działania tego samego rodzaju i tej samej natury, jakie my mamy. Mogą też mieć tyle samo, ile my mamy, wyboru między alternatywnymi możliwościami. Nie rozpoznają jednak swoich zachowań jako *swoich własnych*, nie mają, aby posłużyć się terminem, który odegra istotną rolę w naszych dalszych rozważaniach, poczucia sprawstwa – a zatem nie rozpoznają ich jako działań i tym samym nie są one działaniami. To nie istnienie podmiotu, jego fizyczna tożsamość, jest podstawą odpowiedzialności, ale jego „swojość”, dzięki której podmiot rozpoznaje sam siebie – jako podmiot. Kiedy Leibniz twierdzi, a powtarza to bardzo często, że dla wolności i moralnej odpowiedzialności nie jest konieczna wolność niezróżnicowania pozwalająca na niezdeteminowany wybór pomiędzy alternatywami, a jedynie dobrowolność działania, tak właśnie powinniśmy to rozumieć. Nasze działania są dobrowolne, a więc wolne i podlegające moralnej ocenie, na mocy samego faktu, że są nasze.

Z tego powodu często można odnieść wrażenie, że Leibniz nie traktuje problemu pogodzenia wolności z determinizmem wystarczająco poważnie – tak sądzili współcześni czytelnicy jego dzieł i do dziś uważa tak wielu interpretatorów. Filozof z Hanoweru nieustannie powtarza, że dobrowolność działania jest wystarczającą podstawą do pociągnięcia jego autora do odpowiedzialności, tak jakby zupełnie ignorował argument oponentów twierdzących, że nie ma mowy o dobrowolności tam, gdzie nie ma rzeczywistego wyboru¹⁶. Przeciwnicy Leibniza mylą się jednak, zakładając, że osoba może uważać się za autora swoich działań, tylko jeżeli „mogłaby postąpić inaczej”. Nic w logice podmiotowości i odpowiedzialności, zdaniem naszego filozofa, tego nie wymaga. Jesteśmy autorami naszych własnych działań, ponieważ rozpoznajemy je jako własne i rozpoznajemy nas samych jako moralne podmioty. Ten akt samorozpoznania podmiotu jest zarazem tym, co samą jego podmiotowość konstytuuje.

¹⁶ Głośny i często dyskutowany argument przeciwko możliwości uznania, że ludzie są rzeczywistymi autorami swoich działań, ponieważ wszelkie ich uczynki są zdeterminowane przez prawa przyrody, przedstawił w XX wieku Peter van Inwagen [1983].

W kolejnej części artykułu przedstawimy pewne argumenty XX- i XXI-wiecznych filozofów, które prowadzą do tego samego wniosku. Pokażemy także, w jaki sposób pewne elementy koncepcji Leibniza mogą wesprzeć te argumenty oraz nadać dodatkową spójność wyłaniającej się z nich koncepcji wolności i moralnej odpowiedzialności. Doprowadzi nas do postawienia pytania – którego Leibniz nie mógł sobie zadać – o to, jaka empiryczna rzeczywistość odpowiada metafizycznemu konstruktowi podmiotowości moralnej. W ostatniej części wskażemy pewne częściowe podstawy do udzielenia odpowiedzi na to pytanie.

2. Od PAP do poczucia sprawstwa (raz jeszcze)

Trudno się dziwić, że w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku, gdy deterministyczne nauki przyrodnicze zaczęły opisywać już nie tylko kule i gwiazdy, ale także nasze własne mózgi i kartezjańską siedzibę duszy – szyszynkę, problem z utrzymaniem pojęcia wolnej woli tylko przybrał na sile. To, co jest bardziej zaskakujące, to fakt, że w jego analizie wciąż uparcie powtarza się błędy, których uważny czytelnik Leibniza mógłby łatwo uniknąć. W tej części przedstawimy – na przykładzie dwóch autorów – jak filozofowie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku powtórzyli część rozumowania Leibniza. Pokażemy także, które jeszcze spostrzeżenia autora *Nowych rozważań* warto wykorzystać w dalszych badaniach i w kolejnej części zasugerujemy, co więcej da się na ten temat powiedzieć w wieku XXI.

W słynnej już pracy z 1969 roku Harry Frankfurt sformułował jasno kryterium odpowiedzialności moralnej i zarazem wolnej woli, które uznał za tradycyjnie i powszechnie przyjmowaną intuicję – a następnie przypuścił na nie atak. *Principle of Alternative Possibilities*, czyli zasada alternatywnych możliwości (dalej będziemy posługiwać się skrótem od angielskiej nazwy: PAP) głosi, że możemy przypisać podmiotowi wolność wyboru w danej sytuacji tylko pod warunkiem, iż mógł on postąpić inaczej niż rzeczywiście postąpił. W filozofii anglosaskiej używa się poręcznej frazy „[she/he] *could have done otherwise*”, w której pojawia się konstrukcja typowa dla nierzeczywistego okresu warunkowego. Dla przykładu, napisaliśmy artykuł o wolnej woli. Ale mogliśmy byli przecież tego nie robić, a zaoszczędzony czas poświęcić na prace społeczne. Dokonaliśmy wolnego wyboru między tymi możliwościami, a zatem można nas obciążyć odpowiedzialnością moralną. Przypomnijmy przy okazji, że gdybyśmy zaakceptowali taki warunek przypisywania ludziom odpowiedzialności moralnej jak PAP, przyrodniczy determinizm okazałby się poważnym zagrożeniem dla naszej wolności. Z tezy determinizmu wydaje się bowiem wynikać, że nigdy nie moglibyśmy postąpić

inaczej, niż rzeczywiście postępujemy, ponieważ nasze działania są zupełnie zeterminowane przez naturalne przyczyny.

Naturalnie nasuwa się obserwacja, że PAP jest właściwie nieco innym sformułowaniem omawianej w pierwszej części tego artykułu tezy, z którą mierzył się Leibniz (trzeciej przesłanki argumentu przeciw wolności) – co potwierdza z kolei twierdzenie Frankfurta, że jest to intuicja powszechna. Co gorsza, mimo trafnego ataku Frankfurta, który przedstawimy za chwilę, a także rozwoju kognitywistyki i tzw. paradygmatu ucieleśnionego poznania, które otworzyły przed nami obiecujące perspektywy badań nad wolną wolą pojmowaną zupełnie inaczej (tej sprawie poświęcona jest ostatnia część tego artykułu), widmo PAP wciąż krąży nad naszymi sporami wokół tego pojęcia. Takie rozumienie wolnej woli zdarza się znaleźć w wywodach zarówno kompatybilistów – czyli tych filozofów, którzy twierdzą, że można bez sprzeczności twierdzić, jakoby ludzie obdarzeni byli wolną wolą, choć światem rządzą deterministyczne prawa – jak i inkompatybilistów¹⁷, którzy albo odmawiają ludziom wolnej woli, albo nie wierzą w pełen determinizm. Tymczasem PAP należy odrzucić z co najmniej kilku powodów.

Po pierwsze, ponieważ jest to kryterium zarazem za mocne i za słabe. Jak wskazał sam Frankfurt – a za nim dziesiątki innych autorów konstruujących historyjki według podanego przez niego przepisu – może się zdarzyć, że ktoś nie mógł postąpić inaczej niż postąpił, a mimo to wciąż można mu intuicyjnie przypisać odpowiedzialność moralną. Wyobraźmy sobie, że żywimy niecne intencje wobec naszego znajomego, Jonesa, a mianowicie chcemy, żeby Jones napadł na pewien bank. Wiemy jednak, że Jones sam waha się, czy by tego nie zrobić i podejrzewamy, że nasza interwencja może być zupełnie zbędna. Postanawiamy zatem, że zaczekamy na jego decyzję, a gdyby okazała się nie po naszej myśli (Jones woli napaść na osiedlową bibliotekę celem grabieży dzieł Kanta), to podejmiemy stosowne działania, żeby ją zmienił. Fakty są zatem takie, że Jones, obiektywnie rzecz biorąc, nie może postąpić inaczej niż napaść na bank, tak jak chcemy, chociaż subiektywnie wydawało mu się, że ma wolność decyzji. Warunek PAP nie jest spełniony. A jednak gdyby Jones sam zdecydował się na napad, oszczędzając nam interwencji, wciąż byłibyśmy skłonni uznać, że jest moralnie odpowiedzialny za swój postępek.

¹⁷ Można argumentować, że nawet ci inkompatybiliści, którzy tak jak Pereboom [2001] pozornie inaczej definiują wolność, jako możliwość rzeczywistego powodowania własnych działań i sami konstruują argumenty przeciwko PAP „w stylu Frankfurta” (Pereboom [2009]), w istocie przemycają zasadę alternatywnego wyboru w samym pojęciu przyczynowania mentalnego – to jednak temat na zupełnie inny wywód.

Urok konstrukcji Frankfurta polega na tym, że argument ten może uderzyć w PAP niezależnie od tego, jak jej ewentualny zwolennik rozumie zwrot „*could have done otherwise*” – a także, na ile realna ma być owa „możliwość” postąpienia inaczej. „*Could have done otherwise*” można przecież uściślić na wiele różnych sposobów: mógł postąpić inaczej, gdyby miał inny charakter, mógł uzależnić swój uczynek od rzutu monetą, dzięki czemu alternatywy miałyby idealnie równe prawdopodobieństwo, mógł postąpić inaczej, bo nie groziły mu nieprzyjemne konsekwencje; można też odnosić PAP do różnych poziomów procesów umysłowych: mógł zdecydować inaczej, mógł zmienić intencję, mógł się dowiedzieć, że A i na tej podstawie postąpić inaczej. Bez względu na to, które tych znaczeń wybieramy, da się tak uzupełnić historyjkę Frankfurta, by właśnie w tak rozumianą PAP uderzała. W skrajnych wersjach możemy nawet założyć, że dysponujemy potężną aparaturą złożoną z aparatów do EEG i funkcjonalnego rezonansu magnetycznego, jesteśmy w stanie wykryć poprzez bezpośrednią obserwację procesów mózgowych Jonesa, jaką decyzję¹⁸ podjął – a gdyby była ona nie taka, jak chcieliśmy, zmienić ją przy pomocy sprytnej stymulacji odpowiednich grup neuronów. W łagodnych (i bardziej realistycznych) wersjach tej historii możemy założyć tylko, że pytamy Jonesa, co chce zrobić i w razie „niepoprawnej” odpowiedzi zmuszamy go szantażem lub groźbą, żeby spełnił naszą wolę. Te szczegóły nie mają jednak znaczenia dla trzonu argumentacji Frankfurta, który opiera się na tych przypadkach, gdy w ogóle do naszej interwencji nie dochodzi. Przecież gdyby Jones sam z siebie postanowił dokonać wymarzonego przez nas napadu, nie usprawiedliwilibyśmy go tylko z tej przyczyny, że „nie mógł zrobić inaczej” – to on ponosiłby odpowiedzialność za swoje czyny. Można też tę historyjkę odwrócić: gdybyśmy zmusili Jonesa do napaści na wybrany przez nas bank, to choćby Jones i tak sam z siebie zamierzał dokonać tego napadu, to wciąż my bylibyśmy odpowiedzialni moralnie za jego uczynek. Zatem niezależnie od tego, co dokładnie rozumiemy przez PAP, argument Frankfurta pokazuje, że zdarzają się takie przypadki, że PAP jest pogwałcona, a mimo to nadal możemy przypisać komuś odpowiedzialność moralną. Nie może być zatem warunkiem koniecznym poddawania danego działania ocenie etycznej.

Niestety, Frankfurtowska krytyka PAP, chociaż niezwykle głośna, trochę zatraciła moc wskutek niezliczonych drobiazgowych analiz autorstwa innych filozofów analitycznych, z upodobaniem wymyślających coraz dziwniejsze opowiadania. Na przykład Widerker [1995] niepokoi się, czy gdyby Jones zdradzał

¹⁸ Na razie nie ma jeszcze potrzeby wprowadzać subtelnych rozróżnień na zamiary/decyzje i intencje, więc operuję tymi pojęciami zamiennie.

rumieńcem, jaką podjął decyzję, i to na tej podstawie my¹⁹ podejmowalibyśmy ewentualne działania zmierzające do zmiany jego intencji, to czy faktycznie zachodzi tu kontrprzykład dla PAP (w jego interpretacji: PAP w odniesieniu do decyzji)²⁰. Stanfordzka Encyklopedia Filozoficzna stanowi najlepsze świadectwo tego, jak mocno PAP zakorzeniła się w debacie o wolnej woli – wystarczy spojrzeć na hasła poświęcone kompatybilizmowi, inkompetybilizmowi, czy też problemowi wolnej woli i przedwiedzy boskiej lub ludzkiej, by zobaczyć, jak wielu autorów wciąż pozostaje wiernych takiej definicji. Nic też chyba nie może jej na zawsze z tej debaty wyrwać. Wydaje się zatem, że najlepszym wyjściem z impasu byłoby ominięcie jej szerokim łukiem i przeformułowanie problemu – zupełnie tak, jak zrobił to Leibniz. Czy PAP w ogóle jest nam potrzebna?

Wyżej wskazaliśmy, że PAP prawdopodobnie nie może być uznana za konieczny warunek przypisywania odpowiedzialności moralnej. To, że nie jest warunkiem wystarczającym, wydaje się już zupełnie oczywiste – najbanalniejszy i najogólniejszy zarazem argument przeciwko PAP można by skonstruować trochę analogicznie do argumentów przeciwko koncepcji woli Kartezjusza. Sam akt wyboru, często zupełnie przypadkowy, nie wskazuje oczywiście jeszcze, czy doszło do działania moralnie doniosłego, czy też nie. Można nie przypisywać nikomu odpowiedzialności moralnej za to, że ktoś wsiadł do takiego autobusu a nie innego, choćby alternatywnych możliwości było w bród: po prostu, jak się wydaje, moralność niewiele ma wspólnego z obiektywnymi możliwościami.

Trzeba tu zaznaczyć, że to nie w obiektywizmie leży problem. Można z łatwością przeprowadzić analogiczne rozumowania dla PAP w wersji subiektywnej. Brzmiałaby ona w przybliżeniu na przykład tak, że X podejmuje decyzję podlegającą ocenie moralnej wtedy i tylko wtedy, gdy miał tylko subiektywne poczucie,

¹⁹ W oryginalnej wersji argumentu dyskutowanego przez Frankfurta i Widerkera naszą rolę odgrywa demoniczny Black.

²⁰ Widerker przyjmuje, że jeśli istnieje jakikolwiek znak, po którym Black rozpoznaje, co zamierza Jones, na przykład rumieniec, to prawdziwy jest szereg przesłanek, między innymi: 1) Jeśli Jones zarumieni się w chwili t1, to (o ile nikt z zewnątrz nie wpłynie na przebieg wydarzeń) w chwili t2 Jones postanowi zabić Smitha. Jeśli zatem faktycznie 2) Jones zarumienił się w t1 i Black nie zainteresował to t2 Jones postanowił zabić Smitha. W takim przypadku albo wychodzi na to, że rumieniec Jonesa był przyczyną, która z konieczności zdeterminowała jego decyzję - (Black przynajmniej traktował rumieniec jako niezawodny znak tego, co zrobi Jones – a zatem uznawał, że istnieje konieczny związek między rumieńcem a taką a nie inną decyzją Jonesa) – a jeśli tak postawimy sprawę, to przestaniemy przypisywać Jonesowi odpowiedzialność moralną za jego decyzję – albo też, że rumieniec nie był przyczyną decyzji, co oznacza, że między momentami t1 a t2 istniała jeszcze możliwość, że Jones zmieni tok myślenia i w chwili t2 postanowi zupełnie inaczej niż Black tego oczekiwał (biedny Black w takiej sytuacji musiałby zupełnie zmodyfikować swój plan), w związku z czym przypisywalibyśmy mu odpowiedzialność moralną, ale bez pogwałcenia PAP. Trudno nawet wstępnie wyliczyć wszystkie dziwaczne założenia tej historyjki. Właśnie takie rozważania nad wolną wolą wydają się szczególnie mało produktywne...

że mógłby wybrać inaczej. Nietrudno znaleźć intuicyjne kontrprzykłady, z których najwspanialszym jest cytat przypisywany Lutrowi: „Tu stoję, *inaczej nie mogę*”. Kiedy mówimy, że *musieliśmy* dokonać określonych wyborów albo podążyć za pewną ideą, to zazwyczaj nie tylko nie chcemy w ten sposób zrzec się odpowiedzialności moralnej za owe wybory, ale przeciwnie, dumnie poddajemy się ocenie innych, podkreślając, że uczyniliśmy to, co uczyniliśmy, zupełnie świadomie, właśnie po to, by pozostać w zgodzie z własnymi pryncypiami etycznymi. Nasze subiektywne racje i tak ostatecznie postrzegamy jako mające obiektywną wagę.

To idealne miejsce, by przypomnieć, że zdaniem Leibniza wola, która kieruje naszymi wyborami, jest zdeterminowana przez takie właśnie obiektywne racje, a także inne okoliczności zewnętrzne – i nie ma w tym jeszcze nic niepokojącego. Także wybór jest w pewnym sensie zdeterminowany; wolność polega po prostu na tym, że jest on zdeterminowany przez naszą podlegającą racjom wolę. Nasze wybory wynikają z naszej tożsamości moralnej – a zarazem ją kształtują. Rzeczywistym warunkiem formułowania ocen jest możliwość przypisania autorstwa działania podmiotowi moralnemu, a nie to, czy istniały alternatywy dla tego działania. Rodzi się tu pokusa pójścia na skróty: być może działania podmiotów moralnych to po prostu takie działania, które są efektem świadomych, przemyślanych intencji, można by wręcz uznać świadomą intencję za integralną „część” moralnego działania. Widzieliśmy wcześniej, że Leibniz odrzuca takie odwołujące się do „intencjonalności” działania. Po pierwsze bowiem, intencje są tak samo zdeterminowane, jak wszystko inne w świecie przyrody²¹. Po drugie, co za tym idzie, intencja, aby miała jakiegokolwiek moralne znaczenie, musi być rozpoznana przez podmiot jako jego własna – intencjonalność działania niczego więc nie tłumaczy, dopóki nie wytłumaczymy tej „swojności”.

Przedstawimy teraz współczesny argument prowadzący nas w podobnym kierunku i jasno wskazujący, że do mówienia o tożsamości moralnej nie wystarczy po prostu formułowanie świadomych intencji na podstawie przekonań i zgodne z nimi działania. Schemat argumentacji pochodzi od Davida Vellemana [1992] i widać po nim wyraźnie zarówno to, że współcześni filozofowie muszą ponownie przedzierać się przez dawno przetarte szlaki, jak i zarazem to, że czasem uzyskują w ten sposób spore korzyści.

Wyobraźmy sobie, że postanowiliśmy zerwać znajomość z przyjacielem, który nas zawiódł. Powzięliśmy decyzję i mamy stosowne przekonania, ugrunto-

²¹ Co więcej, Leibniz nie odmawia intencji zwierzętom, znacznie wyprzedzając tym samym swoją epokę.

wane w różnych racjach, na które mamy większy lub mniejszy wpływ. Mija jednak trochę czasu i zapominamy o urazach. Spotykamy przyjaciela w parku, zaczynamy gawędzić... i z minuty na minutę czujemy się coraz bardziej zirytowani. Przyjaciel wszystko krytykuje, nie daje dojść do słowa, zachowuje się nieprzyjemnie. W złości wykrzykujemy mu, że ma zniknąć z naszego życia i tak oto nasza znajomość dobiega końca. Czy możemy w tym wypadku mówić o działaniu podmiotu moralnego, czy też czegoś jeszcze brakuje? Trzeba stwierdzić, że dokonaliśmy pewnego czynu w zgodzie z dobrze przemyślaną decyzją, którą podjęliśmy o wiele wcześniej. Z pewnością też mogliśmy byli najpierw postanowić, a potem postąpić inaczej – na przykład ograniczyć się do kilku gorzkich słów. A jednak czujemy, że nie było to w pełni wolne działanie; to co uczyniliśmy, uczyniliśmy niejako z niewłaściwych powodów. To nie troskliwie przemyślana decyzja odegrała kluczową rolę, tylko zupełnie przypadkowe emocje; zabrakło ciągłości między podjętym na podstawie namysłu etycznego postanowieniem a spontanicznym i nieprzemyślanym zachowaniem²². Velleman proponuje, by ten „brakujący mentalny mechanizm” rozumieć jako *świadome poczucie sprawstwa* i tym samym otwiera nam zupełnie nowy nurt rozważań, w których głos bardzo często zabierają psychologowie i kognitywiści. Jest to niezwykle szeroki temat, więc ograniczymy się tylko do zarysowania najistotniejszych wątków.

Czym jest owo świadome poczucie sprawstwa (*conscious sense of agency*)? Najogólniej rzecz ujmując, jest to poczucie, że nasze działanie jest faktycznie *nasze*. W naszym przykładzie, gdybyśmy w kluczowym momencie przypomnieli sobie, jaką podjęliśmy decyzję i sformułowali świadomą intencję²³ porzucenia naszego

²² Nie chcemy tu twierdzić oczywiście, że uczynki dokonane „w afekcie” czy też w sposób nieprzemyślany, albo z innych przyczyn niewypływające wyłącznie z podjętych przez nas moralnych postanowień nie mogą podlegać ocenom moralnym i jeśli zamordowaliśmy kogoś z powodu ataku irytacji, to nikt nie powinien nas potępiać. W takich sytuacjach nagany moralnej udzielamy jednak na podstawie wielu założeń pomocniczych: przede wszystkim takiego, że spoczywa na nas obowiązek unikania krzywdzenia innych osób i panowania nad sobą. A zatem, chociaż zbrodnia w afekcie nie jest w pełni wolnym działaniem, to wciąż można za nią karać, bo mamy prawo wymagać od innych ludzi, by unikali sytuacji, w których mogliby taką zbrodnię popełnić – podobnie nie usprawiedliwiamy pijanego kierowcy, który spowodował wypadek, ponieważ w stanie upojenia nie podejmował racjonalnych decyzji; twierdzimy, że w ogóle nie powinien był wsiadać za kierownicę po spożyciu alkoholu.

²³ W tym miejscu przyda nam się już rozróżnienie terminów „decyzja” i „intencja” – przez intencję rozumiem dalej to, co bezpośrednio poprzedza działanie. Czym innym jest decyzja, że „wkrótce zaparzę kawę”, a czym innym nie do końca eksplicytnie formułowane, ale mniej lub bardziej świadome postanowienie „chcę to zrobić właśnie teraz, a zatem wstaję z miejsca”, które to postanowienie faktycznie podrywa mnie z krzesła. Przeważnie przez intencję rozumie się ten etap procesu decyzyjnego, po którym nie da się już zatrzymać przygotowywania przez układ motoryczny określonego działania (z dokładnością do zjawiska nazywanego przez Libeta „prawem weta”).

przyjaciela „tu i teraz”, to można podejrzewać, że nikt nie miałby wątpliwości, że takie działanie podlega ocenom moralnym. Pora przybliżyć to pojęcie.

3. Poczucie sprawstwa, Leibniz i ucieleśniona tożsamość moralna

Przede wszystkim trzeba uporządkować pewne sprawy terminologiczne. Chociaż niemal powszechnie przyjmuje się rozróżnienie wprowadzone przez Shauna Gallaghera (np. [2000]), który rozdziela poczucie sprawstwa (*sense of agency*) i poczucie własności (*sense of ownership*), to można też spotkać bardziej ogólne ujęcia, w których mówi się tylko o poczuciu sprawstwa (lub też poczuciu własności, lub też jeszcze innych zbliżonych terminach), które to pojęcia domyślnie zawierają zazwyczaj obie składowe wyróżnione przez Gallaghera (por. np. Eilan & Roessler [2003], Marcel [2003]). W tej pracy konsekwentnie trzymamy się jednak terminologii Gallaghera.

W przypadku prostego ruchu ręką, *poczucie własności* polega na tym, że podmiot jest w stanie przyznać, że to jego ręką się porusza. Choćby i badany cierpiał na syndrom obcej czy też anarchicznej ręki, choćby jego ręką, jak to się zdarza u chorych, rozpiniała mu złośliwie guziki od koszuli, wciąż jednak musi z przykrością stwierdzić, że jest to jego kończyzna i w pewnym sensie „jego” ruchy²⁴. Brakowałoby mu natomiast *poczucia sprawczości*, świadomości, że to on sam kieruje swoją ręką na podstawie własnych intencji i przekonań. Można też, co ciekawe, wyobrazić sobie poczucie sprawczości bez poczucia własności: na przykład wówczas, gdy pacjent cierpiący na asomatognozję nie rozpoznaje którejś kończyny jako własnej, a mimo to potrafi nagiąć jej funkcjonowanie do swojej woli.

Chociaż jest dla nas zrozumiałe, że neuronauki i nauki kognitywne bardzo często mogą badać pewne zjawiska tylko dlatego, że istnieją przypadki patologiczne (na zasadzie: najłatwiej można zorientować się, który trybik w mechanizmie ludzkiego umysłu powinien odpowiadać za pewną funkcję wówczas, gdy funkcję tę stracimy), to jednak z drugiej strony ten sam fakt może nas zniechęcać do prób eksplikacji pojęcia wolnej woli w terminach świadomego sprawstwa.

Po pierwsze, już wyjaśniając definicję świadomego poczucia sprawstwa odwołaliśmy się do istniejących przypadków patologicznych, w których mechanizm ten ulega silnym zaburzeniom. Nie ma też pewności, czy osoby zdrowe w ogóle dysponują poczuciem sprawstwa i zdolnością do świadomej oceny własnych działań w takim stopniu, by móc uzależniać przypisywanie im odpowie-

²⁴ Naturalnie nie ma jedności w literaturze co do empirycznej trafności tej analizy w odniesieniu do pacjentów z anarchiczną dłonią, ale przywołujemy ten przykład raczej dla zilustrowania omawianych rozróżnień pojęciowych.

działalności moralnej od tego, czy mechanizmy generujące te zjawiska zadziałały poprawnie. A nie chcemy przecież, żeby kwalifikacja czynów jako moralnie doniosłych była zbyt trudna do uzyskania. Po drugie – ponieważ istnieją uzasadnione wątpliwości, czy nawet w przypadkach, w których wszystko funkcjonuje bez zarzutu, świadome poczucie sprawstwa nie jest tylko pewnego rodzaju iluzją.

Pierwszy możliwy argument opiera się na fakcie, że prowadzi się coraz więcej badań (por. Eilan & Roessler [2003]) nad naszymi złudzeniami i błędami poznawczymi dotyczącymi sprawczości. Wiadomo, że zarówno zdrowi badani jak i pacjenci cierpiący na różne neurologiczne zaburzenia łatwo dają się wprowadzić w błąd. Wiele z takich badań polega na tym, że pacjent ma za zadanie na przykład przesunąć dłoń w określonym kierunku albo wykonać nią wyznaczone zadanie, ale nie wie, że to, co widzi, to nie jego własna dłoń tylko obraz zmanipulowany przez eksperymentatorów. Jeśli na przykład dłoń, którą widzą badani, nieprawidłowo wykonuje zadanie, nieświadomie korygują oni ruch własnej ręki – ale często nie zdają sobie sprawy z tego, że zostali nabrani²⁵. Można powiedzieć, że mają pełne poczucie sprawstwa, ale jest ono zupełnie złudne – to nie oni kierują ruchem tej ręki, którą widzą. Na tej podstawie wyciąga się czasem wniosek, że w generowaniu poczucia sprawstwa większą rolę odgrywają tak zwane kanały ekstero- i teleceptywne (czucie powierzchniowe i odczuwanie bodźców odległych, czyli percepcja zmysłowa), niż interoceptywne (trzewne), i propriocepcja (czucie głębokie): jak to często bywa, dajemy się zwodzić temu, co widzimy (zmanipulowany obraz ręki) zamiast bardziej ufać sygnałom płynącym z wewnątrz ciała (propriocepcja to zmysł informujący nas o położeniu członków naszego ciała na przykład, że mamy założoną nogę na nogę, a także o jego usytuowaniu). Niezależnie jednak od tego, z czego wynikają nasze błędy, mogą one być niepokojące. Czyżbyśmy wracali do upiornej wizji kartezyjańskiego Zwodniczego Demona, który wmawia nam, że wykonujemy pewne działania, podczas gdy to on steruje nami jak marionetką? Nie chcielibyśmy, by to, na ile dane działanie podlega ocenom moralnym, mieli prawo osądzać wyłącznie badacze w laboratorium. Gdybyśmy poszli w tym kierunku zbyt daleko, to byłibyśmy w niezłym kłopotcie: trudno będzie namówić osobę planującą skok na bank, żeby była uprzejma poddać się paru eksperymentom testującym jej odporność na złudzenia sprawstwa, bo w przeciwnym razie nic nie zdołamy wykazać w sądzie. Sam fakt, że tak łatwo popełniamy błędy w ocenie tego, czy to my jesteśmy autorami własnych działań, jest trudny do przyjęcia, nie-

²⁵ Ponieważ przeważnie bada się odchylenie od wyznaczonej linii, można łatwo zmierzyć, od jakiego kąta uczestnik eksperymentu zaczyna się orientować, że to chyba nie on popełnia te wszystkie błędy.

zależnie od tego, jak ważną rolę odgrywa w naszej metaetyce. Wiadomo ponadto, że przy pewnych zaburzeniach skłonność do popełniania błędów jeszcze bardziej się zwiększa. Farrer i Franck [2009] wykonali serię eksperymentów analogicznych do tych opisanych wyżej, z udziałem chorych na schizofrenię. Hipoteza badawcza brzmiała tak, że skoro cierpiący na tę chorobę uskarżają się na zaburzenia kontroli nad swoim ciałem i myślami, to będą również gorzej wypadać w teście atrybucji działań – co potwierdziły uzyskane dane. Czy zatem pewne grupy osób w ogóle powinniśmy wykluczyć z kręgu podmiotów moralnych, albo nadać im przymusowy status „agnostyków” w kwestii tego, ile w ich działaniach jest świadomej sprawczości?

Co gorsza, większość filozofów zajmujących się wolną wolą wciąż ma w pamięci atak ze strony Benjamina Libeta [1985], który wykazał²⁶, że w przypadku prostych, motorycznych czynności przygotowanie mechanizmów generowania ruchu w mózgu (tzw. *Readiness potential*) rozpoczyna się *zanim* badany uświadamia sobie, że żywi intencję wykonania ruchu. Z kolei Daniel Wegner w książce o sensacyjnym tytule *The Illusion of Conscious Will*²⁷[2002] wykazywał, jak łatwo jest nas oszukać, że wykonaliśmy pewne drobne działanie (podjęliśmy nieistotną decyzję i zatrzymaliśmy kursor myszki), jeśli zasugeruje nam się umiejętnie, że mielibyśmy racjonalną motywację do jego wykonania. Oznaczałoby to, że w rzeczywistości nie jest możliwe, abyśmy działali na skutek powzięcia określonej decyzji, bowiem nasze działanie w zasadzie nie podlega naszej bezpośredniej świadomej kontroli; stosowne ośrodki generują tylko prawdopodobne, racjonalne historyjki, z pomocą których tłumaczymy sobie nasze działania *ex post*. Jeśli do takiej historyjki „pasuje” na przykład to, że zatrzymaliśmy kursor myszki w określonym miejscu, to uznajemy, że tak właśnie zrobiliśmy. Tymczasem w rzeczywistości świadomie nie kontrolowaliśmy ruchu ręki. Mózg bardzo umiejętnie wytwarza iluzję pełnej sprawczości, dostarczając jasnej interpretacji naszych zachowań w świetle systemu naszych przekonań i pragnień.

W tym miejscu warto znów odwołać się do Leibniza. XVII-wiecznemu filozofowi nie mogły rzecz jasna nawet przyjść do głowy tego rodzaju eksperymenty, jak te przeprowadzone przez Libeta. Z istotnych powodów jednak nie świadczy to

²⁶ Dla naszej argumentacji nie jest niezbędne rozwijanie tego wątku, warto jednak zauważyć, że eksperyment Libeta jest niezwykle kontrowersyjny z metodologicznego, a także filozoficznego punktu widzenia (m.in. z uwagi na nieporządne używanie pojęć w rodzaju „decyzja”, „intencja”), a wnioski, które wyciągnął z niego sam autor – i wielu jego następców – są zdecydowanie podkoryzowane.

²⁷ Tytuł ten też stanowi prowokujące przejawienie tego, co w rzeczywistości można powiedzieć na podstawie wykonanych eksperymentów.

o żadnym braku w jego koncepcji wolności. Nie przyszłoby mu bowiem do głowy także to, że przykładem działań, które obejmujemy poczuciem sprawstwa, może być przesuwanie ręki albo machanie nadgarstkami (jak w eksperymencie Libeta). Przypomnijmy, że odróżniliśmy zwierzęce zachowania od ludzkich działań – te drugie wyróżniały się tym, że zakorzenione były w naszej tożsamości moralnej i wynikały z woli, którą z kolei rządziły pewne racje. Gesty, które z założenia mają być przypadkowe (badani Libeta byli proszeni o podniesienie ręki w dowolnym momencie i właściwie bez powodu) lub też machinalne (podążanie ręką za bodźcem), co do zasady nie wynikają ze świadomych intencji popartych racjami i na skutek tego nie bywają i nie powinny być przedmiotem ocen moralnych. Jeśli nawet poczucie sprawstwa w takich przypadkach jest niepewne i przychodzi trochę za późno, to nie stanowi to dla nas żadnego problemu. Leibniz powiedziałby, że rzekoma „decyzja” w takim przypadku jest tak bliska wolności indyferencji jak to tylko możliwe – nie ma tu żadnych uchwytnych racji do działania w taki lub inny sposób, a więc nie może być w ogóle mowy o rzeczywistej decyzji czy wyborze. W świetle stanowiska Leibniza niezależnie od tego, jakie wnioski płyną z eksperymentów Libeta, są one po prostu irrelevantne dla kwestii wolnej woli.

Chociaż sam termin „poczucie sprawstwa” brzmi jak coś, co stanowi efekt niezwykle złożonych procesów kognitywnych i nasuwa się argument, że nasze życie byłoby zdecydowanie zbyt męczące, gdybyśmy bezustannie musieli świadomie kontrolować wszystkie nasze działania, to badacze oczywiście przyznają, że w rzeczywistości w pełni rozwinięte i świadome poczucie sprawstwa występuje prawie wyłącznie wtedy, gdy musimy się zmierzyć z jakimś problemem lub też oporem. W zwyczajnych okolicznościach można powiedzieć, że po prostu *nie mamy* takiego przykrego wrażenia utraty kontroli nad ciałem jak wspomniani nieco wyżej pacjenci z anarchiczną dłonią, i nic więcej szczególnego nie czujemy. Nie potrzebujemy jednak specjalistycznych badań, by wiedzieć, że w wypadku działań wymagających dokonania rozstrzygnięć moralnych, poczucie sprawstwa jest odpowiednio bardziej skomplikowanym i o wiele bardziej świadomym doznaniem. Im bardziej zastanawiamy się nad własnymi motywacjami i nad tym, czy to, co robimy, rzeczywiście odzwierciedla nasze intencje, tym silniejsze poczucie sprawstwa uzyskujemy i tym trudniej byłoby nam wmówić, że się w tej sprawie mylimy.

Gdy dokonujemy działań moralnie doniosłych, nie tylko czujemy się ich autorami bardziej niż wówczas, gdy zapinamy koszulę albo kupujemy ogórki, ale także czujemy się autorami swoich działań *jako* aktów moralnie doniosłych. Naszą

intencją jest dokonać pewnego działania, które będzie nacechowane moralnie²⁸ (choć oczywiście nie musimy sobie w pełni zdawać sprawy z tego, jaką wagę będzie ostatecznie miało, wystarczy tylko nasza *intencja* by osiągnąć określony „moralny wynik”) – nasze poczucie sprawstwa nie zostanie zaspokojone, jeśli działanie nie będzie zgodne z ową intencją. Jest to dokładne odzwierciedlenie tezy Leibniza, że to pewien określony sposób, w jaki postrzegamy samych siebie i swoje działania, decyduje o ich moralnym charakterze. My, żyjący w znacznie bardziej znaturalizowanym i scjentystycznym świecie, musimy pogodzić się z tym, że zawsze może się zdarzyć, iż znajdzie się ekspert z zewnątrz, który będzie kwestionował nasze sądy dotyczące tego, czy to my działaliśmy i czy czyniliśmy to w pełni świadomie (na przykład możemy zostać uznani za niepoczytalnych), ale będą to sytuacje niezwykle rzadkie i skrajne.

Świadome sprawstwo na poziomie prostych, motorycznych czynności nie jest interesujące dla teoretyków moralności. Mimo to, należy się cieszyć, że jest to zjawisko, które obecnie stało się przedmiotem intensywnych badań empirycznych, ponieważ dzięki temu jesteśmy uczuleni na istotne kłopoty, które mogą się wiązać z naszą koncepcją. Ograniczając zainteresowanie do pewnego rodzaju działań, osłabiamy moc przytoczonych wyżej argumentów empirycznych, ale całkiem ich nie oddalamy²⁹.

Na zakończenie warto wspomnieć o jeszcze jednej wspaniałej intuicji Leibniza i zarazem wymarzonego kierunku rozwoju teorii wolnej woli jako świadomego sprawstwa. U Leibniza pojęcie tożsamości moralnej łączyło się ze szczególnym rodzajem relacji podmiotu do samego siebie. Używając bardziej współczesnej terminologii, można to przetłumaczyć na tezę, że zdolność do świadomego sprawstwa wymaga posiadania określonej formy samoświadomości. Również i na temat tego twierdzenia najwięcej mają obecnie do powiedzenia nauki empiryczne, a także kognitywistyka. Szczególnie obiecujące wydaje się podejście badaczy z nurtu „ucieleśnionego poznania”, którzy ostatecznie zasypali kartezjański podział na martwe ciało i żyjącą wrażeniami i ideami duszę (powstało już wiele prac wpisu-

²⁸ Nie sugerujemy tu, że „a teraz chcę zrobić coś moralnie doniosłego” stanowi literalną część intencji – chodzi tu raczej o poczucie, że teraz działam ja, jako osoba i podmiot moralny, mam obowiązek ocenić chociaż pobieżnie, czy mój uczynek pozostaje w zgodzie z moimi przekonaniem, hierarchią wartości etc., a także uprzednimi decyzjami. Istotne jest tutaj właśnie odniesienie do samego siebie, nie implicytne i nieświadome, jak wówczas, kiedy działamy machinalnie (jeśli sięgamy po kanapkę, to dlatego, że to my jesteśmy głodni), ale bardziej eksplicytne (ściągamy kotka z drzewa, bo to my uważamy, że trzeba pomagać zwierzętom i jest to część naszej tożsamości moralnej).

²⁹ Dokładna analiza tych argumentów i rozprawienie się z nimi to temat na osobną – o wiele dłuższą rozprawę.

jących się w nurt ucieleśnionego poznania, ale dobrym, syntetycznym wprowadzeniem do tego sposobu myślenia jest artykuł Hanny i Thompsona [2003]). Pierwotnym źródłem naszej tożsamości jest w tym paradygmacie, podobnie jak u Leibniza, nie świadomość i pamięć, ale ciało, jest to jednak ciało pojęte na nowy sposób, nie jako prosty obiekt fizyczny, a jako żywe, czujące, doznające – i poznające – Husserlowskie „Leib”. To czujące ciało w pierwszym rzędzie konstytuuje naszą podmiotowość. Poczucie sprawstwa, podobnie jak samoświadomość, to zjawiska stopniowalne – od podstawowych, cielesnych doznań, które miewają już noworodki aż po skomplikowane efekty procesów kognitywnych z najwyższego poziomu.

O słuszności takiego podejścia świadczy chociażby to, że kognitywistyczne „ucieleśnione” i holistyczne zarazem teorie dają trafne przewidywania. Wspomniano wyżej o eksperymencie, w którym założono – jak się okazało słusznie – że charakterystyczne dla chorych na schizofrenię zaburzenia kontroli działań, objawiające się na każdym poziomie funkcjonowania, mają przełożenie na zaburzenia bardzo podstawowych czynności motorycznych. Może to oznaczać, że u źródeł wszelkiej ludzkiej świadomej aktywności leżą jednak te same fundamentalne mechanizmy, a granica między zwykłymi zachowaniami a moralnie doniosłymi działaniami okaże się dość płynna – co jednak nie wydaje się nieintuicyjne.

Obiecujące wyniki teoretyczne przynoszą zwłaszcza próby przełożenia koncepcji poczucia sprawstwa Gallaghera na tzw. Model Komparatorowy czy też Model Centralnego Monitorowania (por. choćby sam cytowany Gallagher [2000]), który pierwotnie miał opisywać podstawowe działania motoryczne, ale obecnie coraz częściej wykorzystywany jest w sposób bardziej ogólny. Według tej kognitywistycznej koncepcji, w największym uproszczeniu, umysł dysponuje dwoma systemami. Najpierw kształtuje się intencja działania i na jej podstawie symuluje się czynności, które należy wykonać. Pierwszy system porównuje efekty tej symulacji do pożądaných efektów działania, określonych przez intencję. Jeśli porównanie wypadnie zadowolająco, stosowne instrukcje kierowane są do układu motorycznego, a gdy umysł dysponuje już danymi o rzeczywistych skutkach działania, porównuje je z uprzednią symulacją. Według dominującej interpretacji poczucie sprawstwa w sensie Gallaghera rodzi się w wyniku tego ostatniego porównania. Nie musi ono wypaść pomyślnie (zdarza nam się przecież poprawiać swoje działania), ale jeśli go zabraknie lub zostanie wykonane wadliwie, to umysł, trywializując, czuje się „zaskoczony” tym, co zrobił, a w naszej świadomości związek między intencją a działaniem ulega zerwaniu. Warto zwrócić uwagę, że opisana koncepcja wyjaśnia zaburzenia poczucia sprawczości i samo to poczucie w języku,

który umożliwia łączenie wyników bezpośrednich badań nad mózgiem z teoriami sformułowanymi w obrębie psychiatrii, psychologii i wreszcie samej filozofii³⁰.

Okazuje się zatem, że w rozważaniach nad poczuciem sprawstwa jako warunkiem uznania jakiegoś działania za wolne nie musimy zatrzymywać się na poziomie czysto metaetycznym. Wiemy coraz więcej o wewnętrznych mechanizmach tego zjawiska, a kognywiści wspólnie z neurobiologami już wkrótce być może będą w stanie wyznaczyć także neuronalne korelaty odpowiednich elementów modelu. W naszym dzisiejszym znaturalizowanym świecie nie można chyba liczyć na lepsze wyjaśnienie.

Podsumowanie

W artykule pokazaliśmy, że wobec problemu wolnej woli „można postąpić inaczej”. Ogrom literatury na temat (in)kompatybilizmu, PAP i związanych z tym zagadnień przysłania fakt, że „wolność niezróżnicowania” nie jest ani jedynym, ani jak sądzimy najlepszym sposobem teoretycznego ujęcia naszych intuicji dotyczących tego, co czyni nas moralnie odpowiedzialnymi za nasze działania.

Odwołując się do koncepcji Leibniza oraz prac Frankfurta i Vellemana, chcieliśmy pokazać, że lepszym sposobem na eksplikację tych intuicji jest posłużenie się pojęciem poczucia sprawstwa, które wskazuje na szczególną relację, w jaką podmiot wchodzi ze swoimi własnymi działaniami, dzięki czemu może przez samego siebie oraz przez innych być postrzegany jako moralnie za nie odpowiedzialny.

Wielką zaletą takiego podejścia jest fakt, że pozwala ono postawić pytanie o podstawy naszej wolności i odpowiedzialności w kategoriach empirycznych. Konkluzja ta może na pierwszy rzut oka wydawać się niebezpieczna. Wszak jedną z głównych motywacji współczesnych debat o wolnej woli jest groźba, jaką niesie ze sobą możliwość przedstawienia kompletnego naukowego wyjaśnienia naszych działań. Oznaczać by to mogło, że nie jesteśmy w żadnym uchwytym sensie wolni, skoro o naszych akcjach decydują niezależne od naszej świadomości i kontroli biologiczne i fizyczne mechanizmy. Sądzimy jednak, że ta obawa jest nieuzasadniona i wynika z głębokiego nieporozumienia. Fakt, że nasze poczucie sprawstwa i odpowiedzialności za to, co robimy, opiera się na pewnych mechanizmach, które można poddać naukowemu badaniu (a w przyszłości być może w całości opisać i wytłumaczyć), oznacza ni mniej, ni więcej, że naszym wyobrażeniom

³⁰ Szczególnie imponującym dowodem użyteczności tej kognitywistycznej koncepcji poczucia sprawstwa jest to, jak ułatwia ona rozumienie zaburzeń towarzyszących schizofrenii i inspiruje dalsze badania (por. na przykład ważna praca Fritha [1992]).

o wolności wyboru odpowiada pewna empiryczna rzeczywistość. Nie prowadzi to więc w żaden sposób do zanegowania wolności; wręcz przeciwnie – pozwala potwierdzić jej istnienie. Nauka może być w stanie wyjaśnić, jak to się dzieje, że decydujemy o własnych działaniach; może też w przyszłości rozstrzygnąć, kiedy nasza władza decyzji jest sprawna, a kiedy nie. Nigdy nie będzie mogła jednak powiedzieć nam, czy to, co robimy, jest słuszne czy nie, albo stwierdzić, że to wcale nie my podejmujemy decyzję. Niezależnie bowiem od tego, jakie są podstawy naszych mechanizmów decyzyjnych i skąd biorą się nasze pragnienia, potrzeby i przekonania, „mamy w sobie spontaniczność i jesteśmy panami naszych własnych działań”³¹. Wybieramy to, co chcemy, i bierzemy za to odpowiedzialność.

Bibliografia

- Eilan & Roessler [2003] – N. Eilan, J. Roessler, *Agency and Self-Awareness Mechanisms and Epistemology*, [w:] N. Eilan, J. Roessler (red.), *Agency and Self-Awareness Mechanisms and Epistemology*, Oxford University Press, New York 2003.
- Farrer & Franck [2009] – C. Farrer, N. Franck, *Sense du corps dans la schizophrénie*, „L’Encéphale” 35 (1) 2009.
- Frankfurt [1969] – H. Frankfurt, *Alternate possibilities and moral responsibility*, „Journal of Philosophy” 66 (23) 1969.
- Frith [1992] – C. Frith, *The cognitive neuropsychology of schizophrenia*, Lawrence Erlbaum, Hove 1992.
- Gallagher [2000] – S. Gallagher, *Self-reference and schizophrenia: A cognitive model of immunity to error through misidentification*, [w:], D. Zahavi (red.), *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience*, John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia 2000.
- Hanna & Thompson [2003] – R. Hanna, E. Thompson, *The Mind-Body-Body Problem*, „Theoria Et Historia Scientiarum” (7) 2003.
- Inwagen [1983] – P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1983.
- Kulstad [1991] – M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, Philosophia, München 1991.
- Leibniz [1948] – G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (red.), Presses Universitaires de France, Paris 1948.
- Leibniz [1955] – G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Izydora Dąmbska, PWN, Warszawa 1955.
- Leibniz [1969] – G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. St. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.

³¹ Leibniz [1948] s. 482.

- Leibniz [1978] – G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, t. I-VII, C.J. Gerhardt (red.), Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1978.
- Libet [1985] – B. Libet, *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, „Behavioral and Brain Sciences” (8) 1985.
- McRae [1976] – R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto UP, Toronto 1976.
- Marcel [2003] – A. Marcel, *The Sense of Agency: Awareness and Ownership of Action*, [w:] N. Eilan, J. Roessler (red.), *Agency and Self-Awareness Mechanisms and Epistemology*, Oxford University Press, New York 2003.
- Pereboom [2001] – D. Pereboom, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Pereboom [2009] – D. Pereboom, *Further Thoughts about a Frankfurt-style argument*, „Philosophical Explorations” (12) 2009.
- Velleman [1992] – J.D. Velleman, *What Happens When Someone Acts?*, *Mind*” 101 (403) 1992.
- Wegner [2002] – D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, MA 2002.
- Widerker [1995] – D. Widerker, *Libertarianism and Frankfurt’s attack on the principle of alternative possibilities*, „Philosophical Review” (104) 1995.