

Józef BREMER*

*Instytut Filozofii, Akademia Ignatianum w Krakowie

O rzekomej iluzoryczności jaźni i wolnej woli

Streszczenie

Zarówno liczni filozofowie oraz psychologowie, jak i neuro naukowcy argumentują za tezą, iż jaźń oraz wolna wola – jak je potocznie rozumiemy – są iluzjami tworzonymi przez nasz system nerwowy. Przykład takiej argumentacji znajdujemy w książce Bruce’a HOODA *The self illusion: How the social brain creates identity*. Najpierw omawiam główne myśli HOODA na rzecz przekonania, iż jaźń i wolna wola są iluzjami. Następnie przechodzę do krytyki jego argumentacji o iluzoryczności jaźni, powołując się na argumentację z zakresu filozofii i neuronauk. Krytykując jego argumentację o iluzoryczności wolnej woli, opowiadam się za kompatybilizmem i skupiam się na objaśnieniu badań nad potocznymi intuicjami odnośnie do wolnej woli.

Słowa kluczowe: iluzja – intuicje potoczne – jaźń – kompatybilizm – neuronauki – wolna wola

Bruce HOOD w książce *The self illusion: How the social brain creates identity*¹ stwierdza, iż jaźń (*self*) jest zdarzeniem wytworzonym

¹ HOOD, *The self illusion*.

przez mózg. Mamy wprawdzie przeżycie jaźni jako czegoś autonomicznego, indywidualnego, cechującego się spójną tożsamością i jakimś rozumieniem wolnej woli, jednak to przeżycie jest iluzją – nie istnieje ono niezależnie od osoby mającej to przeżycie. A już z pewnością nie jest ono tym, czym się wydaje. Zdaniem HOODA nie oznacza to, iż owo doświadczenie jest czymś bezcelowym. Przeżywanie, doświadczanie iluzji jaźni może nieść ze sobą namacalne, funkcjonalne korzyści w sposobie mówienia o wolnej woli, tzn. o tym, w jaki sposób myślimy, podejmujemy decyzje i działamy. Niejako analogicznie do mówienia o jaźni jako iluzji mówi się o wolnej woli jako iluzji.

W artykule omawiam najpierw psychologiczno-filozoficzne argumenty na rzecz przekonania, iż jaźń i wolna wola – jak je potocznie rozumiemy – są iluzjami. Argumenty te poddaję następnie logiczno-empirycznej krytyce, skupiając się przy tym na objaśnieniu potocznego rozumienia jaźni, wolnej woli².

1. Psychologiczno-filozoficzne argumenty za iluzorycznością jaźni

W przedmowie do swojej książki HOOD pisze, iż powstała ona po lekturze biografii miliardera Howarda HUGHESA, który był geniuszem w poszukiwaniu różnego rodzaju rozwiązań technicznych. Noah DIETRICH, długoletni przyjaciel, powiernik i dyrektor ogromnego imperium przemysłowego HUGHESA, twierdził, iż „było więcej aniżeli jeden Hughes”³. Stwierdzenie to zrodziło w HOODZIE pytanie o istnienie pojedynczej jaźni.

(H) Wielu z nas jest przekonanych, iż posiadamy niezależną, spójną jaźń (*self*) – jakieś indywidualium wewnątrz naszej głowy, które myśli, obserwuje, dziwi się, marzy i czyni plany na przyszłość. Takie rozumienie *self* może się wydawać niesamowicie realne, lecz liczne, dostarczane przez współczesną naukę

² Inne argumenty za nieiluzorycznością jaźni i wolnej woli przedstawiam w swoich cytowanych poniżej opracowaniach.

³ HOOD, *The self illusion*, s. viii.

oczywistości pokazują, że wszystko to nie jest tym, czym się wydaje – wszystko to jest iluzją⁴.

Już na wstępie HOOD uznaje, iż chociażby używanie potocznych zaimków jak „ja”, „ty”, „my” zdaje się przeczyć iluzoryczności jaźni, gdyż zaimki te zdają się implikować istnienie jakiegoś „czegoś”; odnoszą się przecież do czegoś: czy to czegoś obiektywnie pojedynczego, czy też do naszych psychologicznych przeżyć.

Definiując pojęcie iluzji, HOOD odwołuje się do Susan BLACKMORE, przyjmując, że iluzja jest subiektywnym przeżyciem, a samo to słowo nie oznacza, że to coś (w omawianym wypadku jaźń) nie istnieje, lecz że nie jest ona tym, czym się wydaje. Każdy z nas doświadcza jakiejś formy jaźni, lecz mylimy się, co do jej ontologicznego statusu, czyli tego, czego doświadczamy. Jesteśmy silnie przekonani o istnieniu jaźni, a w gruncie rzeczy mamy do czynienia z czymś wytworzonym przez nasze mózgi celem korzystnym dla nas funkcjonowania w świecie⁵.

HOOD naświetla psychologiczny proces wyłaniania się (emergencji) jaźni w okresie dzieciństwa oraz sposób, w jaki struktury rozwijającego się mózgu pozwalają nam na stanie się „zwierzętami społecznymi”⁶.

Myślimy swoją jaźń jako ciągnącą się w czasie nić, od dzieciństwa do starości, naznaczoną zdarzeniami z naszego życia i zdarzeniami z innymi ludźmi, które nas utworzyły⁷.

Takiej jednej, jednolitej nici jednak nie ma. HOOD podkreśla zarówno znaczenie procesów rozwojowych kształtujących nasze mózgi od niemowlęstwa, aż po pojawienie się naszych dojrzałych tożsamości, jak i pojawianie się systematycznych preferencji, które stroniczo zniekształcają treści te same tożsamości, zmierzając do formowania spójnej narracji. Duża doza owych zniekształceń i skłonności do stronniczości jest społecznie istotna, gdyż tak chcemy być odebrani przez inne osoby.

⁴ HOOD, *The self illusion*, okładka; por. też s. 195 (tłum. – J.B.).

⁵ Por. *Ibid.* s. ix, 268.

⁶ Por. *Ibid.* s. 176.

⁷ *Ibid.* s. 71–72 (tłum. – J.B.).

Okres niemowlęstwa i dzieciństwa trwa u nas dłużej aniżeli u innych naczelných. W czasie jego trwania nie uczymy się jedynie od innych, lecz także uczymy się być jak inni ludzie⁸. Weźmy przykładowo śmiech: „Śmiejemy się i pobudzamy innych do śmiechu”⁹. Śmiech niesie ze sobą wiele korzyści. Zmniejsza stres, ułatwia tworzenie grup społecznych, koalicji potrzebnych do przetrwania. Od strony społecznej śmiech jest głęboko emocjonalną odpowiedzią, od strony neuronalnej jest on aktywowany przez jądro migdałowe i skojarzone z nim sieci mózgu.

Nasz mózg tworzy modele zewnętrznego świata i w koherentny sposób spleta je z historią naszej jaźni. Historia ta pozwala nam interpretować aktualne zjawiska i przewidywać przyszłe. „Podobnie jak każdy inny aspekt ludzkiego rozwoju, emergencja jaźni jest epigenetyczna, jest interakcją genów z otoczeniem” (tłum. – J.B.)¹⁰. HOOD wskazuje na znaną, starą kwestię *nature versus nurture* i wiąże ją z pytaniem o to, do jakiego stopnia jesteśmy prekonfigurowani dla świata przez nasze geny, a do jakiego stopnia konfiguracja ta emerguje dzięki naszej interakcji ze światem¹¹.

Dla wielu z nas potoczne znaczenie naszej jaźni łączy się z ową ciągłą nicią, z jednym spójnym indywiduum zamieszkującym nasze ciało. Problem zależności między zmiennością i stałością jaźni był w historii filozofii wielokrotnie dyskutowany. HOOD odwołuje się do wprowadzonych przez Williama JAMESA dwóch sposobów myślenia o jaźni. Pierwsze jej pojmowanie można określić jako jaźń z perspektywy poznawczej. Mamy świadomą przytomność co do teraźniejszości, którą JAMES nazywa Ja (*I*); jest to Ja poznające, podmiotowe (*I as knower*). Lecz jest także jaźń empiryczna, pojmowana jako przedmiot poznania, która reflektuje nad tym, kim jesteśmy w naszych aktualnych aktywnościach, kim byliśmy w naszej historii, jakie mamy plany na przyszłość. Ten aspekt jaźni JAMES nazywa „mnie”, „moje”, „sie-

⁸ Por. *Ibid.* s. xiv-xv, 52, 262.

⁹ *Ibid.* s. 45 (tłum. – J.B.).

¹⁰ *Ibid.* s. 114. „Who knows what kind of self, if any, would emerge in a child raised in total isolation?” (*Ibid.* s. 61).

¹¹ Por. *Ibid.* s. 18.

bie” (*empirical Me*)¹². Mówimy o nim np. w zdaniu: „Nie mogę siebie poznać”. O istnieniu Ja podmiotowego informuje nas samoświadomość. Dzięki poczuciu ciągłości i pomimo zmian czujemy się stale sobą. Natomiast Ja przedmiotowe obejmuje koncepcję siebie, w tym jej poznawczy element – samowiedzę. Składa się na nie wszystko, co dana osoba może nazwać swoim (jej ciało, psychikę, wszystko to, co posiada, itp.). Zdaniem HOODA, obydwie wspomniane aspekty jaźni są właściwie stale zmieniającymi się opowiadaniem generowanymi przez nasz mózg celem dostarczenia spójnych ram dla organizowania zachowań przyczyniających się do naszego myślenia i postępowania.

W doprecyzowaniu analiz jaźni przez HOODA może pomóc porównanie przeżycia jaźni do subiektywnych, iluzorycznych konturów, takich jakie widzimy na ilustracjach spotykanych w pracach psychologa Gaetano KANIZSA¹³. Widzimy na nich niewidoczną powierzchnię, która w rzeczywistości jest określona poprzez jej zewnętrzny, otaczający ją kontekst. Rozumiemy tę płaszczyznę jako swoisty trick umysłu, lecz nie bierzemy pod uwagę tego, iż to mózg generuje neuronalne aktywności, powodujące złudzenie, jak gdyby owa powierzchnia była rzeczywistością na tym miejscu, np. na kartce papieru. Innymi słowy mózg halucynuje przeżycie¹⁴. To neurotransmitery tworzą iluzję dla mózgu¹⁵.

¹² Por. HOOD, *The self illusion*, s. 176. Por. też FALEWICZ & BAK, Private vs. public self-consciousness.

¹³ Stworzony przez KANIZSA w 1955 roku trójkąt jest klasycznym przykładem iluzorycznych konturów. Biały trójkąt równoboczny może być wyraźnie widziany, pomimo iż brak w nim wyraźnych linii czy zamkniętej przestrzeni wskazującej na tego rodzaju trójkąt. Psycholodzy Gestaltu używają trójkąta KANIZSA celem przedstawienia prawa zamkniętości, które stwierdza, iż obiekty zgrupowane razem są widziane jako całość. Oznacza to, iż dostrzegamy obiekty jako całość, nawet gdy są one niekompletne. Iluzja ta stawia pod znakiem zapytania redukcjonistyczne ujęcie widzenia, jakobyśmy na obrazie nie widzieli nic więcej aniżeli sumę wszystkich jego części. Widzimy coś więcej. Faktycznie widzimy przedmioty, których na tej ilustracji aktualnie nie ma. Jedynie przy holistycznej koncepcji widzenia owe trzy wycięte koła widzimy jako części pojedynczej całości i dostrzegamy iluzoryczny trójkąt. Odnosnie do „holistycznego spostrzegania” por. JOHNSON, Development of the visual system, s. 261.

¹⁴ Por. HARRIS & HOOD, In what sense is self an illusion?

¹⁵ Por. HOOD, *The self illusion*, s. 38.

Na poparcie argumentacji HOODA za iluzorycznością jaźni można przytoczyć badania empiryczne. Mózg widziany analogicznie do komputerowego *hardware* potrafi wytworzyć iluzję wzrokową, opierając się na jej neurobiologicznym, stabilizującym efekcie pochodzącym z aktywności neurotransmiterów w oku. Efekt ten wskazuje zarówno na jedność ciała i umysłu, jak i na biologiczne podstawy iluzji jaźni¹⁶. To, co osoba może zobaczyć, zależy od jej mózgu, od pozycji jej ciała, a także od jej indywidualnych przeżyć.

Zdaniem HOODA, jego sposób argumentowania może być z jednej strony odniesiony do każdego rodzaju spostrzegania, z tym że z drugiej strony nie każde spostrzeganie jest iluzją. Istnieją regularne kształty w świecie i inne fizyczne regularności, które generują solidne stany w umyśle naszym i innych osób. Stwierdzenia dotyczące statusu rzeczywistości nie mogą być odnoszone do wypowiedzi o statusie jaźni, gdyż jaźń nie istnieje niezależnie od naszego mózgu. Może się wydawać, iż jaźń cechuje regularność i stabilność, dzięki którym wydaje się ona rzeczywista, lecz same te cechy nie powodują, iż ona taka jest. Analogie do swojego rozumienia jaźni HOOD znajduje w tezach HUME'A i w buddyźmie¹⁷. Zaznacza jednak, że różnica między nim a wspomnianymi ujęciami jest taka, iż obecnie mamy naukowo uzasadnione – psychologiczne i fizjologiczne – dowody wspierające tezy o iluzoryczności jaźni, które HOOD przedstawił w swojej książce¹⁸.

2. Psychologiczno-filozoficzne argumenty za iluzorycznością wolnej woli

Jeśli jaźń jest iluzją, to co z wolną wolą? Według HOODA wolna wola stanowi wprawdzie istotny komponent iluzji jaźni, lecz nie jest

¹⁶ „Scientific studies have found increasingly concrete proof of the inseparability of body and mind, and have even given us a glimpse of the biological basis of the illusion of self” (BAIME, *This is your brain*, s. 46). Por. też GEISLER & KERSTEN, *Illusions, perception and Bayes*; DI FRANCESCO & MARRAFFA, *The unconscious, consciousness, and the Self illusion*; MARRAFFA, *The unconscious, self-consciousness, and responsibility*.

¹⁷ Por. HOOD, *The self illusion*, s. x-xii.

¹⁸ Por. *Ibid.* s. 158.

jej synonimem. Obydwie są iluzjami, lecz iluzja jaźni sięga do innych obszarów ludzkich doświadczeń – poza kwestie wyboru i poczucia winy¹⁹. Powołując się na znany eksperyment Benjamina LIBETA, HOOD stwierdza, że iluzoryczność wolnej woli niesie ze sobą niemożliwość jej istnienia²⁰. Tym samym kompatybilizm (teza, iż wolność woli da się pogodzić z determinizmem) jest niekoherentny²¹. Z pewnością możemy powiedzieć, iż mamy możliwości wyboru, możemy czynić rzeczy, które trudno jednoznacznie uzgodnić z biologią naszego mózgu. Może się nawet okazać, iż potocznie powinniśmy mówić o wolnej woli, jak to twierdzi Daniel C. DENNETT, lecz z wszystkiego tego nie wynika, iż mamy postulować istnienie jakiejś wielkości (obiektu, miejsca), która może dokonywać wyborów niezależnie od wielości czynników kontrolujących nasze decyzje i wybory²².

Dla HOODA problem wolnej woli oznacza impas badawczy. Nie potrafimy określić czynników, które ostatecznie wpływają na to, co myślimy i jak postępujemy. Już kilkaset neuronów daje bowiem teoretycznie możliwą, wielką liczbę różnych połączeń. Ponadto nie ma dwóch identycznych mózgów. HOOD wskazuje, iż nawet dwa identyczne klony prostych organizmów jak rozwielitki (*water flea*) wychowywane w tym samym otoczeniu mają różne schematy połączeń neuronalnych. Tak więc dokładne neuroodwzorowanie jednego mózgu, nawet tak prostego mózgu, nie oznacza bezpośrednio, że uzyskane wyniki powtórzą się przy odwzorowaniu innego mózgu. Ponadto HOOD odwołuje się do funkcjonalistycznej tezy o wielorakim urzeczywistnieniu (*multiple realizability*)²³: wiele różnych połączeń nerwowych może realizować te same myśli lub zachowania. Wszystkie

¹⁹ Por. HOOD, *The self illusion*, s. 152.

²⁰ Por. *Ibid.* s. 128–129. Eksperyment LIBETA i wynikające z niego wnioski omawiam dokładnie w BREMER, *Czy wolna wola jest wolna?*, *passim*.

²¹ Por. HOOD, *The self illusion*, s. 123–126.

²² Por. *Ibid.* s. 151. Nasze obawy przed negacją wolnej woli HOOD wyraża, przytaczając słowa DENNETTA: „When we consider whether free will is an illusion or reality, we are looking into abyss. What seems to confront us is a plunge into nihilism and despair” (*Ibid.* s. 124–125).

²³ Por. BREMER, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, s. 126–131.

te empiryczne fakty nie oznaczają jednak, iż mamy odrzucić pytania o normatywność, o reguły społeczne, moralne czy prawne.

Tezy psychologa HOODA o iluzoryczności wolnej woli znajdują wsparcie ze strony filozofa Johna R. SEARLE'A:

Wychodzi więc najwyraźniej na to, że mamy z jednej strony głębokie przeświadczenie, iż każde zachodzące zdarzenie musi dać się wyjaśnić za pomocą warunków kauzalnie wystarczających, a z drugiej strony bezpośrednio doświadczenia, które pouczają nas stanowczo, że wolna wola istnieje — i przeświadczenia o jej istnieniu nie jesteśmy w stanie porzucić w praktyce, jakkolwiek mocno byśmy się temu sprzeciwiali w teorii²⁴.

Ogólnie mówiąc, gdy zapytamy ludzi o wolną wolę, ich pierwsza, spontaniczna odpowiedź brzmi: „oczywiście, że wolna wola istnieje”. Jednak nie mamy jednoznacznego naukowego potwierdzenia tego emocjonalnego, spontanicznego przekonania. Stąd teza, że mimo potocznych argumentów za istnieniem wolnej woli jest ona iluzją.

HOOD i SEARLE nie mają wątpliwości: (a) ani co do istotności potocznego mówienia o wolnej woli, (b) ani co do konieczności jej adekwatnej definicji. Iluzja wolnej woli nie powinna negować mówienia o jej ważności. Przykład takiego mówienia znajdujemy w książce psychologa Daniela M. WEGNERA *Iluzja świadomej woli*²⁵:

Faktem jest, iż każdemu z nas wydaje się, iż mamy świadomą wolę. Wydaje się, iż mamy jaźnie. Wydaje się, iż posiadamy umysł. Wydaje się, iż jesteśmy działającymi podmiotami. Wydaje się, iż powodujemy to, co czynimy. I chociaż jest sprawą rzeczową i bezwzględnie poprawną nazywać to iluzją, to błędem jest myśleć, iż owa iluzoryczność jest czymś trywialnym²⁶.

- (a) Istnienie lub nieistnienie wolnej woli ma wiele następstw, a większość z nich może być zaklasyfikowana do jednej z trzech

²⁴ SEARLE, *Umysł*, s. 221.

²⁵ Por. WEGNER, *The illusion of conscious will*, s. 264–270.

²⁶ *Ibid.* s. 241–242 (tłum. — J.B.).

grup: naukowej, religijnej i etycznej. Wolna wola, jej obecność, jest potocznie traktowana jako coś oczywistego. W kontekście naukowym, obojętnie, czy jest widziana jako autentyczna, czy iluzoryczna, jej potoczna, samooczywista natura animuje gruntowne naukowe badania. Odkrycia neuronaukowców w badaniach nad wolną wolą sugerują różne sposoby przewidywania i opisywania ludzkich zachowań. Przykładowo w kontekście religijnym wolna wola niesie ze sobą ważne implikacje dla scharakteryzowania działania człowieka w relacji do Boga. W kontekście etycznym wolna wola decyduje o odpowiedzi na pytanie o moralną odpowiedzialność osoby wobec społeczności, w której żyje, o wymierzanie kary lub nagradzanie. Wolna wola jest iluzją, ale nie jest ona iluzją trywialną.

- (b) Merriam-Webster definiuje wolną wolę jako „wolność ludzi w dokonywaniu wyborów, która nie jest ograniczona wcześniejszymi przyczynami lub boską interwencją”²⁷. Chodzi o zdolność podejmowania decyzji niezależnie od obcych działań (tzn. wszystkich możliwych ograniczeń ludzkiego działania). Ograniczenia te nie obejmują jedynie ograniczeń psychicznych czy społecznych, lecz także ograniczenia biologiczne. Ograniczenia te nie są zależne od czasu. Jesteśmy tak samo pod emocjonalnym i racjonalnym wpływem aktualnych uwarunkowań i okoliczności, jak też pod wpływem okoliczności minionych czy przyszłych (antycypowanych).

John R. SEARLE podaje dwie hipotezy mówiące o pochodzeniu wolnej woli²⁸.

1. Według pierwszej z nich mózg jest maszyną, za wzorzec której służą silniki samochodowe. Mózg jest więc systemem całkowicie deterministycznym, w którym każdy pozór niezdeteminowania wynika ze złudzeń pochodzących z naszej niewiedzy. Mózg jest biologicznym organem i nie jest bardziej wol-

²⁷ Free will (Merriam-Webster online dictionary; tłum. — J.B.).

²⁸ Por. SEARLE, *Umysł*, s. 231–233.

ny od wątroby czy nerek. Funkcjonalistyczna koncepcja umysłu pozwala nam widzieć mózg jako *hardware*, na którym zainstalowano program – *software*. Umysł manifestuje wolną wolę w takim samym stopniu, w jakim ją manifestuje program komputerowy. Komputer może stworzyć iluzję wolnej woli, jeśli wpisujemy w niego elementy losowe i nieprzewidywalne. Jednakowoż komputer, podobnie do naszego mózgu, pozostaje zdeterminowany. Hipoteza ta jest spójna z często spotykanym, współczesnym rozumieniem zdeterminowania przyrody i biologii.

2. Z drugiej hipotezy nie wynika, jakim rodzajem maszyny musiałby być mózg, aby cały system był indeterministyczny. SEARLE odwołuje się do „mózgu kwantowego” i opisującego go indeterminizmu. Wolna wola ma swoje źródło w przypadkowości, co jest spójne z neurobiologiczną mechaniką kwantową.

To znaczy: całościowy stan procesów neurobiologicznych w danej chwili jest niewystarczający kauzalnie, aby zdeterminować całościowy stan procesów neurobiologicznych w chwili następczej²⁹.

Mechanika kwantowa jest gałęzią fizyki zajmującą się nieprzewidywalnością zdarzeń na poziomie molekularnym. Na poziomie kwantowym stan układu w chwili t_1 jest przyczynowo odpowiedzialny za stan układu w chwili t_2 , lecz jedynie na sposób statystyczny, indeterministyczny. Tak więc wychodząc z tego założenia, nie jest jasne, jakim rodzajem mechanizmu musi być mózg, aby pozostać konsekwentnie niezdeterminowanym. Musiałby być systemem zależnym od świadomości, aby usunąć zależność neurobiologicznych procesów w taki sposób, iż nie byłby on przyczynowo wystarczający. Może tak być jedynie wtedy, jeśli jeden biologiczny poziom będzie zależny nie tylko od poziomu poprzedniego, lecz także od osobliwego rodzaju

²⁹ *Ibid.* s. 232.

świadomości – świadomości wolitywnej. Świadomość ta może mieć swoje źródło jedynie w niezdeterminowaniu na poziomie kwantowym. Można jednak zapytać, w jaki sposób tego typu niezdeterminowanie mogłoby prowadzić do pojawienia się nieprzypadkowego, świadomego, intencjonalnego poziomu? Czy coś w przyrodzie sugeruje możliwość istnienia takiego systemu? Innymi słowy, zgodnie z hipotezą 2, przypadkowe niezdeterminowanie na poziomie kwantowym prowadzi do nieprzypadkowego niezdeterminowania na poziomie świadomości i intencjonalności. Hipoteza ta wydaje się ledwie wyobraźalna i nadzwyczaj niewiarygodna.

Obydwie hipotezy są wygodne na swój sposób. Pierwsza jest wygodna w tym sensie, że przedstawiona w niej maszyna jest podobna do innej maszyny. Druga hipoteza brzmi obco i jest niejasna, ale jest wygodna w tym sensie, iż zapewnia nas o wolności woli i świadomości, czyli dwóch pojęciach, którym przypisujemy wielką wartość. Natomiast pierwsza hipoteza usuwa wszelką wolną wolę i jakieś pojęcie niepowtarzalnej jaźni. Chociaż obydwie hipotezy zdają się mieć pozytywne i negatywne następstwa, pierwsza hipoteza wydaje się bardziej wiarygodna.

Według niektórych redukcjonistycznych interpretacji eksperymenty naukowe pokazują, iż neurobiologiczny wpływ na nasze działania jest kauzalnie wystarczający do zdeterminowania tychże działań. Jednym z takich eksperymentów, w którym bada się wolitywny, spontaniczny ruch, jest eksperyment LIBETA. Z przeprowadzonych w jego ramach pomiarów widać, iż skorelowane ze świadomym ruchem fale w mózgu (tzw. potencjał gotowości) pojawiają się czasowo wcześniej, czyli zanim osoba podjęła decyzję, co do wykonania ruchu. Według Sama HARRISA

Nie wiemy, co zamierzamy uczynić, dopóki nie pojawi się sam zamiar. Zrozumieć to uświadomić sobie, iż nie jesteśmy autorami naszych myśli i działań w ten sposób, w jaki ludzie zazwyczaj przyjmują³⁰.

³⁰ HARRIS, *Free will*, s. 13 (tłum. – J.B.).

Pogląd, iż nie jesteśmy autorami naszych myśli, jest, według HARRISA, wspierany przez neurobiologię. Nauka wykazała, iż nasze mózgi „myślą”, „podejmują decyzję”, zanim nam się świadomie wydaje, iż to my jesteśmy autorami myśli, decyzji o działaniu. W badaniach przeprowadzonych przez Leona GMEINDLA i współpracowników udało się zlokalizować aktywności w obszarach mózgu skorelowane z dobrowolnym, spontanicznym podejmowaniem decyzji o przełączaniu z jednego zadania na drugie zadanie³¹. Badane osoby były umieszczone w funkcjonalnym rezonansie magnetycznym (fMRI) i miały za zadanie dobrowolnie przełączyć skupienie uwagi z jednej strony ekranu komputerowego na drugą stronę. Wspomniani naukowcy potrafili zobaczyć, co się dzieje w ludzkim mózgu, w momencie gdy: i) badana osoba dokonuje wolnego wyboru i przełącza się z jednego zadania na drugie, ii) w czasie poprzedzającym ową decyzję o przełączaniu, czyli jak zachowuje się mózg podczas, gdy osoba zastanawia się nad tym, czy dokonać przełączenia, czy nie. Faktyczne przełączanie uwagi było ściśle związane z aktywnością w płacie ciemieniowym blisko grzbietu mózgu. Neuronalną aktywność prowadzącą do wyboru — czas namysłu — zaobserwowano w korze czołowej, w obszarach zazwyczaj zaangażowanych w procesy rozumowania i poruszania, a także w zwojach podstawy mózgu. Są to obszary leżące głęboko w mózgu, odpowiedzialne za różnorodność motorycznych funkcji kontrolnych, łącznie ze zdolnością do rozpoczęcia działania. Aktywność w płatach czołowych rozpoczynała się wcześniej, jeśli nieco zmodyfikowano zadanie i uczestników badania proszono o zmianę uwagi. Pokazuje to, iż mózg badanej osoby przygotowywał czysto wolitywne działanie, a nie jedynie postępował według polecenia.

Jeśli zastanawiamy się nad tego typu badaniami, zauważamy, iż może się pojawić problem z naszym potocznym czuciem się wolnym. Możemy zacząć wierzyć w iluzję wolnej woli, nie zwracając uwagi na to, jak się odczuwa to, że jesteśmy nami samymi, że jesteśmy wolni. Z badań tych wynika, że subiektywne wrażenie, iż mamy wolną wolę, jest tak samo iluzją jak spostrzeganie obiektywnej wolnej woli. Nasze działania i odczucia, według HARRISA, są determinowane przez neu-

³¹ Por. GMEINDL et al., Tracking the will to attend.

robiologiczne uposażenie naszych mózgow. Nasze świadome umysły nie mogą wywołać takich skutków.

W opisanym kontekście wolna wola nie koresponduje z żadnym obiektywnym lub subiektywnym faktem o ludzkiej osobie. Dwa założenia, na których spoczywa popularne, a zarazem potoczne założenie o wolnej woli, czyli:

- 1) że każdy z nas mógłby się zachowywać inaczej, aniżeli to czynił w przeszłości, i 2) że jesteśmy świadomymi źródłami większej części naszych terażniejszych myśli i działań³²

są wówczas błędne. Aby być zadowoleni, musimy praktykować styl życia, jak gdyby nasz system przekonań był błędny. A pozornie spójne pojęcie wspierające istnienie wolnej woli jest do zastąpienia lub jest nieistotne wobec przytłaczającej akumulacji wiedzy neurobiologicznej i filozoficznej przemawiających za tezę przeciwną.

3. Jaźń nie jest iluzją

Nawiązując do tezy HOODA – por. wyżej (H) – można wstępnie powiedzieć, że wszelki rodzaj eliminatywizmu – co do jaźni, moralności, świadomości, wolnej woli – jest zazwyczaj motywowany tym, można go nazwać, błędem rozczarowanych oczekiwań. Istota owego błędu polega na początkowym założeniu, iż – przykładowo – natura jaźni jest dokładnie tym, co mówi o niej wysublimowana metafizyka (np. dualistyczna, oparta na postulowanym istnieniu małego, świadomego homunkulusa) lub co mówią o niej przekonania religijne zakorzenione w danej kulturze. Następnie zauważa się, iż albo w ogóle brak, albo istnieje jedynie nikła oczywistość wspierająca takie założenia. Wnioskuje się więc, iż jaźń (wolna wola, świadomość czy moralność) jest iluzją. Zazwyczaj argumenty z zawiedzionych oczekiwań są rozwijane w duchu wzajemnie wspierających się, odważnych eliminatywistycznych tez, gdy chodzi o jaźń bądź wolną wolę³³.

³² BLACKMORE, *Consciousness*, s. 81 (tłum. – J.B.).

³³ Główne tezy eliminatywistów omawiam w BREMER, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, s. 111–120.

Wracając do HOODA, można powiedzieć, iż wszystko w tym szczególnym przypadku zależy od jego przedstawienia autonomicznej indywidualności jaźni, a także od spójnej tożsamości i sensu rozumienia wolnej woli. Jeśli się okaże, iż jaźń nie jest tym jedynym rodzajem obiektów, o których istnieniu mówi wysublimowana metafizyka jaźni lub która sugeruje nam, iż takiego istnienia subiektywnie doświadczamy, to poprawny wniosek nie będzie brzmiał, iż jaźń jest iluzją.

Oto kilka różnych uzasadnień tego wniosku:

1. HOOD mówi, że wielu z nas jest przekonanych, iż posiadamy niezależną, spójną jaźń (*self*) – jakieś indywiduum wewnątrz naszej głowy. Moim zdaniem interesującą daną jest, iż im bardziej ktoś spogląda w siebie samego, tym mniej widzi sensu dla tak rozumianej spójności (integralności, całości). Sens dla bycia jaźnią spójną w czasie wydaje się tworem praktycznego zorientowania – planowania, koordynowania i próby urzeczywistnienia rzeczy – a mniej produktem uwagi ze strony świadomości. Możemy zatem wybrać jedną z dwóch dróg:
 - (a) Możemy powiedzieć, iż czyjs „rzeczywisty” sens jego jaźni pochodzi z praktycznego zaangażowania w fizycznym i społecznym świecie i że gruntowna wewnętrzna uwaga na czyjeś własne przeżycia wspiera ideę o iluzoryczności jaźni.
 - (b) Lub możemy powiedzieć, iż faktycznie nie posiadamy spójnego/całościowego, zawsze obecnego przeżywania jaźni jako spójnej i zintegrowanej, a przeżywanie takie pochodzi ze spójności, integracji i stabilności naszych własnych projektów życiowych i ze stałych, stabilnych oczekiwań ze strony innych ludzi. Nasze projekty, ich realizacje oraz relacje z innymi osobami faktycznie tworzą jedność jaźni, która nie potrzebuje żadnego metafizycznego podłoża. Wystarczy działanie i społeczne osadzenie.
2. Zjawiskowa, przeżyciowa treść świadomości jest dostępna jedynie osobie, która tę świadomość posiada. Od strony subiek-

tywnych przeżyć świadomość zjawiskowa jest obiektywna, ale superwenuje ona na surowych faktach fizycznych, które są konieczne do jej pojawienia się. Będąc właściwością, zależy ona od obserwatora — jej prawdziwe istnienie zależy od nastawień, myśli i intencjonalności obserwatora, użytkownika, twórcy, kreatora, kupującego, sprzedającego i świadomego działającego podmiotu w ogólności. Prostim przykładem na to, czy jakaś właściwość jest niezależna od obserwatora, jest to, czy może ona istnieć, jeśli nie byłoby żadnego świadomego podmiotu działającego w świecie. Bez świadomego podmiotu działającego w świecie nadal byłyby fizyczne siły, masa i wiązania chemiczne, lecz nie byłoby pieniędzy, prywatnej własności, małżeństwa czy języka.

3. Zadziwia to, iż teoria iluzji jaźni i samooszukiwania pojawia się ciągle na nowo, chociaż sama w sobie wydaje się sprzeczna, a historycznie dawno zanegowana. Już św. AUGUSTYN pokazał, że jaźń także wtedy istnieje, gdy sam się mylę³⁴. Jak mogę się mylić, co do mojego istnienia, jeśli to ja jestem tym, który się myli. Kto stwierdza, że chodzi o iluzję? Ten, kto uznaje jaźń za iluzję, nie może sam być iluzją. Możemy nakreślić błędne wyobrażenie o jaźni jako iluzji, jednak nie o jaźni jako takiej. Mówienie o jaźni jako iluzji jest ponadto sprzeczne samo w sobie. METZINGER, demaskując ową uporczywą i jakoby nieprzewidywalną iluzję — będącą wg niego produktem procesów mózgowych — pokazuje tym samym, że jednak potrafimy uniknąć tej iluzji, jeśli taką miałyby się okazać³⁵.
4. Ostra krytyka wyobrażenia o istnieniu jaźni pochodzi ze strony neurofilozofów i neuronaukowców. Twierdzi się, iż nasz filozoficzny i potoczny obraz jaźni jest dualistyczny. Dualizmowi natomiast przypisuje się istnienie jakiegoś centralnego miej-

³⁴ „Qiud si falleris? Si enim fallor, sum. Nam quin non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor” — „nawet jeśli się mylę — to jestem” (św. AUGUSTYN, *Civitate Dei*, II.26; cyt. za CASTAGNOLI, *Ancient self-refutation*, s. 198).

³⁵ POR. RAGER & BRÜCK, *Grundzüge einer modernen Anthropologie*, s. 49–51.

sca w mózgu, w którym schodzą się wszystkie informacje dochodzące do mózgu. Centrala ta jest zarazem miejscem podejmowania decyzji. Idea tego rodzaju centrali jest często utożsamiana z wyobrażeniem wspomnianego już homunkulusa. Ponieważ empirycznie nie udało się stwierdzić istnienia tego rodzaju centrali, więc odrzuca się istnienie homunkulusa, a tym samym istnienie ciągłej, jednolitej jaźni. Rozumie się ją jako „adaptacyjne samooszukiwanie się”.

Dla DENNETTA Ja, jaźń jest „iluzją bez iluzjonisty”³⁶, „narratywnym centrum grawitacji”³⁷. Centrum to istnieje jedynie tak długo, jak długo sami o sobie opowiadamy historie/opowiadania lub inni opowiadają je o nas.

Thomas METZINGER stawia sobie za cel stworzenie zarysu teorii jaźni i samoświadomości³⁸. Objasniając iluzoryczność jaźni, mówi on wprost, że jaźń jest modelem, który system mózgowy stale wytwarza i z którym się identyfikuje.

Pierwotnie świadoma jaźń — tak brzmi moja [METZINGERA — J.B.] odpowiedź — powstaje dokładnie wtedy, gdy system nie rozpoznaje zaaktywowanego przez niego samego Modelu-Jaźni jako modelu³⁹.

W konsekwencji system sam nie potrafi rozpoznać, iż iluzją jest to, co sam wytworzył. Iluzoryczność jaźni jest czymś poznawczo nieprzewycięzalnym.

Przechodząc od referowania też DENNETTA i METZINGERA do ich krytyki, trzeba zwrócić uwagę na to, że:

³⁶ „an illusion with no illusionist” (DENNETT, *Consciousness explained*, s. 11).

³⁷ Poglądy DENNETTA omawiam bliżej w BREMER, *Jak to jest być świadomym*, s. 151–192.

³⁸ Por. METZINGER, *Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität*, s. 317–336. Zbudowaną przez METZINGERA naturalistyczną teorię jaźni omawiam szczegółowo w BREMER, *Osoba — fikcja czy rzeczywistość*, s. 345–351.

³⁹ METZINGER, *Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität*, s. 331 (tłum. — J.B.).

- (a) Naturalistyczna teoria Modelu-Ja odpowiada DENNETTOWSKIEJ teorii jaźni. Zauważyć jednak należy, że Model-Jaźni jeszcze długo nie jest jaźnią, lecz jedynie reprezentacją systemu (czyli Modelem-Jaźni). Rodzą się pytania o szczegóły owej zamiany systemu z modelem, który sam wygenerował (czy zachodzi ona stopniowo, czy nagle?). Pytaniem pozostaje, w jaki sposób METZINGER odróżnia zjawiskową jaźń od innych modeli jaźni, które także są w tym systemie obecne i zostają uaktywnione. METZINGER z pewnością wskazałby na jakieś neuronalne matryce w mózgu, ale to zakłada, że potrafimy te matryce odróżnić, co z kolei zakłada jakiś stopień tożsamości i jedności tejszej jaźni.
- (b) Według METZINGERA doświadczenie osobistej tożsamości jest całkowicie konstruowalne z neuronalnych struktur i funkcji: możemy mówić o identyczności świadomości zjawiskowej z funkcjonalnie rozumianym ludzkim systemem nerwowym. Na razie żadna z neuronauk nie stwierdza takiej identyczności.
5. Chcę ponadto wskazać na zależność od poznania pochodzącego z badań nad mózgiem: (i) Gdy określone obszary mózgu są zranione czy naruszone przez chorobę, to odpowiednie aktywności mentalne nie są możliwe. (ii) Gdy w przebiegu ontogenezy określone struktury mózgu nie są jeszcze rozwinięte, to brak także skorelowanych z nimi zdolności mentalnych. (iii) Przy wielu aktach mentalnych da się dzięki neuroobrazowaniu unaocznic odpowiadające im aktywności w mózgu. Stąd często formuluje się tezę: wszystkie akty mentalne mają neuronalne korelaty. Brak nam pewności co do tego, iż u człowieka są akty mentalne zachodzące niezależnie od procesów neuronalnych. Inaczej mówiąc: brak nam pewności dla ujęcia dualistycznego, wedle którego dusza realizuje mentalne akty niezależnie o mózgu. Równocześnie obowiązuje jednak postulat, iż procesy neuronalne nie są identyczne z aktami mentalnymi.

mi, gdyż mając do dyspozycji jedynie procesy neuronalne, nie możemy wnioskować o aktach mentalnych.

4. Wolna wola nie jest iluzją — badania intuicji potocznych

Opowiadając się za istnieniem wolnej woli, Eddy NAHMIAS mówi o sobie „filozof eksperymentalny”⁴⁰. Jeśli nie chcemy się pogubić w gąszczu filozoficzno-naukowych koncepcji o wolnej woli, powinniśmy wstępnie zapoznać się z głównymi tezami NAHMIASA. Celem określenia, na ile dla rozumienia wolności woli relewantne są intuicje potoczne (ludzi z ulicy), NAHMIAS i współpracownicy przeprowadzili wiele badań empirycznych. Studia te zajmują się potwierdzeniem lub negowaniem założeń inkompatybilistów twierdzących, iż wielu ludzi będzie sądziło, iż działając w scenariuszu deterministycznym, nie działają z własnej wolnej woli oraz że nie są moralnie odpowiedzialni za swoje działania. Już na wstępie NAHMIAS i współautorzy stwierdzają, że ludzie nie rozumieją pojęcia determinizmu w tak techniczny sposób, jak je rozumieją filozofowie, którzy raczej mają tendencje do przeciwstawiania „determinizmu” „wolnej woli”.

Najpierw kilka ogólnych określeń: Wspomniani już kompatybiliści są przekonani, iż możemy mieć wolną wolę i być moralnie odpowiedzialni za własne działania, przyjmując równocześnie, iż tezy o determinizmie przyczynowym są prawdziwe. Inkompatybiliści mówią, że teza o istnieniu wolnej woli zawiera w sobie błąd determinizmu przyczynowego. Libertarianie są inkompatybilistami, którzy przyjmują, że mamy zupełnie wolną wolę, sceptycy zakładają, iż wolnej woli nie mamy⁴¹.

NAHMIAS wychodzi od krytyki intuicji potocznych obecnych w stanowiskach inkompatybilistycznych. Do tych stanowisk zalicza przykładowo: ujęcia Roberta KANE’A oraz Petera VAN INWAGENA.

KANE stworzył jedną z bardziej eleganckich libertariańskich teorii wolnej woli. Mówi on:

⁴⁰ Por. NAHMIAS, MORRIS, et al., *Surveying freedom*.

⁴¹ Por. BREMER, *Czy wolna wola jest wolna?*, s. 54–55.

Jeśli kompatybilizm jest brany poważnie przez zwykłe osoby, to należy im wyperswadować te naturalne przekonania na rzecz inkompatabilności wolnej woli i determinizmu za pomocą argumentów filozoficznych⁴².

KANE proponuje swoistą rewizję naszego potocznego rozumienia wolnej woli, sugerując, iż intuicje inkompatabilistyczne są bardziej oczywiste. Moim zdaniem inkompatabilizm jedynie wydaje się bardziej oczywisty, gdyż błędnie jest w nim interpretowany determinizm (przykładowo jako fatalizm lub epifenomenalizm). Zdaniem KANE'A, gdy działamy, to jesteśmy prowadzeni celami i zamiarami.

Peter VAN INWAGEN, krytyk współczesnego kompatybilizmu, twierdzi, iż

Just sprawą prawie niemożliwą przekonać początkujących studentów filozofii, aby na serio przyjęli ideę, iż wolna wola może się pojawić w zdeterminowanym świecie⁴³.

Zaznacza on, iż kompatybilizm ma silnych przedstawicieli w historii filozofii angielskiej, chociażby takich jak: Thomas HOBBS, David HUME, John Stuart MILL. Gdy jednak niektórzy naukowcy przyjmują kompatybilizm, to należy go po prostu odrzucić jako pogląd dalece niesatysfakcjonujący przekonania zwykłych ludzi.

W jednym ze swoich artykułów Joshua GREENE i Jonathan COHEN konkludują w sposób podobny do powyższego: „Wolna wola, jak ją potocznie rozumiemy, jest iluzją generowaną przez nasze struktury poznawcze” (tłum. — J.B.)⁴⁴. Autorzy dochodzą do tego wniosku, opierając się po części na założeniu wynikającym z tego, że ludzie potocznie pojmując wolną wolę i odpowiedzialność, opowiadali się za dualizmem (za нефizyczną duszą) i za libertarianizmem (zdolnością do przyczynowania decyzji bez bycia zaprzyczynowanym do tego).

⁴² Cyt. za NAHMIAŚ, *Intuitions about free will*, s. 555 (tłum. — J.B.). Por. też NAHMIAŚ & MURRAY, *Experimental philosophy on free will*, s. 209–211.

⁴³ VAN INWAGEN, *Freedom of the will*, s. 410 (tłum. — J.B.).

⁴⁴ „Free will as we ordinarily understand it is an illusion generated by our cognitive architecture” (GREENE & COHEN, *For the law*, s. 1784).

Również NAHMIAŚ przedstawia wyniki swoich badań nad owymi potocznymi intuicjami dotyczącymi wolności woli. Analizuje w nich inkompatybilistyczne przewidywanie, że wielu ludzi będzie sądzić, iż osoby działające w zdeterminowanym scenariuszu nie działają z własnej wolnej woli i nie są odpowiedzialne za swoje działania. Sugeruje przy tym, iż najlepszym, empirycznym (a nie tylko spekulatywnym) sposobem dla zrozumienia wspomnianych potocznych intuicji jest przeprowadzenie badań kwestionariuszowych wśród niefilozofów. Tym samym przeprowadzone badania mają charakter badania opinii publicznej, co do potocznych intuicji w epistemologii, etyce i teorii działania.

W omówionych badaniach najpierw stwierdzono, że ludzie nie rozumieją pojęcia „determinizmu”, tak jak jest ono rozumiane w filozofii⁴⁵. Raczej mają oni skłonność definiowania „determinizmu” w opozycji do wolnej woli. Wynik tych badań nie wzmacnia jeszcze inkompatybilizmu. Nie sugeruje on, iż ludzie rozumieją „determinizm” jako niekompatybilny z wolną wolą i odpowiedzialnością, czyli tak, jak jest on pojmowany przez filozofów w jednym z technicznych znaczeń tego terminu. Raczej wydaje się, iż wielu ludzi myśli o determinizmie jako przeciwieństwie wolnej woli, jak to widzimy chociażby w wyrażeniu: „problem wolnej woli a determinizm”.

Chcąc zbadać, czy ludzkie osądy wspierają intuicje niekompatybilistyczne, NAHMIAŚ i współpracownicy zaproponowali eksperymenty myślowe przedstawiające deterministyczne scenariusze, które jednak nie sugerowały pytania o sens słowa „determinizm” i nie określały determinizmu jako zawierającego przymus, fatalizm czy redukcjonizm.

W pierwszym badaniu użyto modelu determinizmu LAPLACE’A⁴⁶. Uczestnicy czytali scenariusz (por. niżej) i odpowiadali na dwa pytania (na odwrocie kwestionariusza mogli podać dodatkowe informacje o swojej wypowiedzi). Scenariusz I wyglądał następująco:

⁴⁵ Por. NAHMIAŚ, MORRIS, et al., *Surveying freedom*, s. 565. Różne ujęcia determinizmu omawiam w BREMER, *Czy wolna wola jest wolna?*, s. 44–52.

⁴⁶ Model ten omawiam bliżej w *Ibid.* s. 107–109.

Wyobraź sobie, iż w kolejnym stuleciu odkryjemy wszystkie prawa przyrody i zbudujemy superkomputer, który będzie potrafił wydedukować z tych praw przyrody i z aktualnego stanu świata dokładnie wszystko, co się stanie w przyszłości. Będzie można ustalić wszystko, co aktualnie zachodzi i w 100% przewidzieć wszystko, co będzie miało się wydarzyć. Załóżmy, iż taki komputer istnieje i ogląda stan świata 25 marca 2150 roku, na 20 lat przed urodzinami Jeremy Halla. Z tego stanu rzeczy i dzięki poznanym prawom natury komputer ten będzie mógł wydedukować, iż Jeremy niewątpliwie obrabuje Fidelity Bank – 26 stycznia 2195 o godz. 6.00 rano. Ponieważ przewidywanie komputera jest poprawne, Jeremy obrabowuje bank o 6.00 rano – 26 stycznia 2195⁴⁷.

W badaniu brali udział studenci, którzy jeszcze nie studiowali zagadnień wolnej woli. Pierwsze ze wspomnianych pytań brzmiało: „Czy uważasz, iż taki scenariusz jest możliwy?”⁴⁸. Większość badanych odpowiedziała „nie”, podając różne uzasadnienia na odwrocie kwestionariusza. Następnie badanych proszono o „zawieszenie niedowierzania” ze względu na pytanie:

Niezależnie od tego, jak odpowiedziałeś na pytanie 1, wyobraź sobie, iż taki komputer istnieje i aktualnie może przewidzieć przyszłość, łącznie z napadem Jeremy’ego na bank (i że Jeremy nie wie o tym przewidywaniu). Czy uważasz, iż jeśli Jeremy napadnie na bank, to działa z własnej wolnej woli?⁴⁹.

Uzyskany wynik potwierdza, iż znacząca większość uczestników (76%) uznała, iż Jeremy okradając bank – w ramach tak zdeterminowanego scenariusza – czynił to z własnej wolnej woli.

Kolejne badanie dotyczyło ludzkich ocen odpowiedzialności moralnej w zdeterminowanym scenariuszu. Pytanie brzmiało: „Czy uważasz, iż kiedy Jeremy okrada bank, to zasługuje na moralne potępienie?”⁵⁰. 83% badanych odpowiedziało, że „tak”.

⁴⁷ NAHMAS, MORRIS, et al., *Surveying freedom*, s. 566 (tłum. – J.B.).

⁴⁸ *Ibid.* s. 566 (tłum. – J.B.).

⁴⁹ *Ibid.* s. 566 (tłum. – J.B.).

⁵⁰ *Ibid.* s. 567 (tłum. – J.B.).

Autorzy zaproponowali także inne, deterministycznie zorientowane scenariusze badań, uzyskując podobne wyniki. Dlatego sugerują – przy braku dalszych badań, które by zaprzeczały ich wynikom – iż przedteoretyczne intuicje zwykłych ludzi odnośnie do wolnej woli i odpowiedzialności nie wspierają inkompatybilizmu. Błędne (a przynajmniej zbyt szybko wypowiedziane) zdaje się stwierdzenie KANE'A, że „większość zwykłych ludzi jest przekonana, iż jest jakiś rodzaj konfliktu między wolnością a determinizmem” oraz że „zgodzimy się co do tego, iż prawie wszyscy jesteśmy przedteoretycznymi inkompatybilistami”⁵¹.

Podsumowanie

Powierzchniowo patrząc, tezy opowiadające się za nieiluzorycznością jaźni mogą brzmieć podobnie do tych, które głoszą niektórzy neurofilozofowie czy neuropsychologowie. Mówią oni, że mózg jest jedyną rzeczywistością, jaźń jest produktem mózgu i jako efemeryczne zjawisko jest jedynie iluzją. Przy głębszej refleksji, uwzględniając potoczne rozumienie osoby i jej jaźni, musimy jednak powiedzieć: nasze bycie sobą nie jest prostą maszyną mózgu, którą należy sobie wyobrażać jako złożenie mechanicznych procesów mózgowych. Nieiluzorycznie rozumiana jaźń jest wielkością emergentną, tzn. nieredukowalną do mózgu i mogącą na niego oddziaływać. Mózg można postrzegać jako warunek konieczny, ale niewystarczający dla pojawienia się jaźni. Innymi słowy: można wprawdzie w takim przypadku mówić o złożoności procesów mózgowych, jednak jedynie w sensie przyrodoznawczo traktowanego korelatu dla tego, co potocznie nazywamy osobą i jaźnią⁵². Bycie jaźnią i osobą wyprzedza naturalistyczno-redukcyjny sposób widzenia jaźni.

Mówiąc naukowo o rzeczywistości jaźni, musimy się odwołać do jej rozwoju. Niemowlę nie ma jeszcze świadomej jaźni, lecz już jest indywiduum, osobą. Gdy jego struktury mózgowo wystarczająco dojrzeją, a owo dojrzewanie będzie zachodzić w interakcji z matką i innymi

⁵¹ *Ibid.* s. 571 (tłum. – J.B.). Inne argumenty za kompatybilizmem omawiam w BREMER, *Czy wolna wola jest wolna?*, *passim*.

⁵² Por. BREMER, *Jak to jest być świadomym*, s. 316–322.

mi ludźmi, wówczas powoli rozwinię się świadoma, narracyjna jaźń. Jest to jednak możliwe dlatego, że nasze bycie osobą jest wcześniejsze od świadomej jaźni.

Omówione powyżej badania nad rozumieniem wolnej woli pokazują, iż być może zwykli ludzie powołują się na tezy inkompatybilistyczne. Należy jednak zapytać, czy nie nabyli ich od filozoficznego bądź naukowego rozumienia determinizmu. Pokazałem, odwołując się do badań empirycznych, że inkompatybilizm jedynie wydaje się teorią intuicyjnie bardziej zrozumiałą od kompatybilizmu. Bowiernie błędnie interpretuje się determinizm, tzn. w sposób uniemożliwiający przyjęcie faktycznych warunków, które kompatybilizm utożsamia z wolnym i odpowiedzialnym działaniem. Nie ulega wątpliwości, iż niektórzy filozofowie opowiedzą się za inkompatybilistycznymi intuicjami. Jeśli jednak większość zwykłych ludzi uważa, iż wolna wola i moralna odpowiedzialność mogą istnieć, nawet gdy ujęcie determinizmu (właściwie skonstruowane) jest prawdziwe, to wówczas ciężar podania właściwej argumentacji spada na owych filozofów. Powinni oni wyjaśnić, dlaczego nasze ludzkie intuicje należałoby poddać rewizji, która zaakceptowałaby bardziej wymagającą teorię. Tego typu argumentu nadal oczekujemy.

Summary

Many philosophers, psychologists and neuroscientists argue for the thesis that both the self and free will — as commonly understood by us — are illusions created by our nervous system. An example of such a line of argument can be found in Bruce Hood's book *The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity*. I first consider the main ideas put forward by HOOD in support of the view that the self and free will are illusions. Then I turn to criticisms of his arguments regarding the illusoriness of the self, citing arguments from philosophy and neuroscience. In criticizing his arguments for the illusoriness of free will, I advocate compatibilism and seek to focus on the elucidation of research into our everyday intuitions relating to free will.

Key words: illusion – everyday intuitions – self – compatibilism – neuroscience – free will

Literatura

- BAIME, M., This is your brain on mindfulness, *Shambhala Sun* (July) (2011), s. 45–48, 84–85, URL: <http://richardroech.info/wp-content/uploads/2016/05/This-is-your-brain-on-mindfulness.pdf> ([dost.] 01/17/2017).
- BLACKMORE, S., *Consciousness. A very short introduction*, Oxford, UK, New York: Oxford University Press, 2005.
- BREMER, J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- BREMER, J., *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa: IFiS PAN, 2005.
- BREMER, J., *Osoba – fikcja czy rzeczywistość. Tożsamość i jedność. Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków: Aureus, 2008 (wyd. 1), 2014 (wyd. 2).
- BREMER, J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- CASTAGNOLI, L., *Ancient self-refutation: the logic and history of the self-refutation argument from Democritus to Augustine*, Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 2010.
- DENNETT, D.C., *Consciousness explained*, Boston: Little, Brown and Co., 1991.
- DI FRANCESCO, M. & M. MARRAFFA, The unconscious, consciousness, and the Self illusion, *Dialogues in Philosophy, Mental and Neuro Sciences* 6(1) (2013), s. 10–22, URL: <http://www.crossingdialogues.com/Ms-A13--01.pdf>.
- FALEWICZ, A. & W. BAK, Private vs. public self-consciousness and self-discrepancies, *Current Issues in Personality Psychology* 4(1) (2016), s. 58–64, DOI: 10.5114/cipp.2016.55762.
- Free will, [w:] *Merriam-Webster online dictionary*, Merriam-Webster, Incorporated, URL:

- <http://www.merriam-webster.com/dictionary/free+will> ([dost.] 01/14/2017).
- GEISLER, W.S. & D. KERSTEN, Illusions, perception and Bayes, *Nature Neuroscience* 5(6) (2002), s. 508–510, DOI: 10.1038/nn0602-508, URL: <http://www.cns.nyu.edu/pub/lcv/Kersten-Geisler-NN-news+views.pdf>.
- GMEINDL, L., Y.C. CHIU, M.S. ESTERMAN, A.S. GREENBERG, S.M. COURTNEY & S. YANTIS, Tracking the will to attend: Cortical activity indexes self-generated, voluntary shifts of attention, *Attention, Perception, Psychophysics* 78(7) (2016), s. 2176–2184, DOI: 10.3758/s13414--016--1159--7.
- GREENE, J. & J. COHEN, For the law, neuroscience changes nothing and everything, *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 359(1451) (2004), s. 1775–1785, DOI: 10.1098/rstb.2004.1546, URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/ARTICLES/PMC1693457/pdf/15590618.pdf> ([dost.] 11/26/2004).
- HARRIS, S., *Free will*, New York: Free Press, 2012.
- HARRIS, S. & B. HOOD, In what sense is self an illusion? — Bruce Hood interviewed by Sam Harris, *The Radical Humanist* 76(5) (2012), s. 5–7, URL: https://issuu.com/theradicalhumanist/docs/radical_publications_176 ([dost.] 10/12/2014).
- HOOD, B., *The self illusion: How the social brain creates identity*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2012.
- JOHNSON, S.P., Development of the visual system, [w:] *Neural circuit development and function in the brain*, [series:] *Comprehensive developmental neuroscience*, [red.] J. RUBENSTEIN, P. RAKIC & H. TAGER-FLUSBERG, t. 3, (Comprehensive developmental neuroscience), Oxford, UK: Elsevier, 2013, s. 249–269, URL: <https://www.babylab.ucla.edu/wp-content/uploads/sites/8/2016/09/JohnsonCompDevNeuro2013.pdf> ([dost.] 01/09/2017).
- MARRAFFA, M., The unconscious, self-consciousness, and responsibility, *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* 5(2) (2014), s. 207–220, URL: <http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/ARTICLE/view/rifp.2014.0016/337>.

- METZINGER, T., Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität. Eine Kurzdarstellung für Nicht-Philosophen in fünf Schritten, [w:] *Psychologie des Selbst*, [red.] W. GREVE, Weinheim: Psychologie Verlag Union, 2000, s. 317–336.
- NAHMIA, E., Intuitions about free will, determinism and bypassing, [w:] *The Oxford Handbook of Free Will*, [red.] R. KANE, 2nd ed., Oxford, New York: Oxford University Press, 2011, s. 555–576.
- NAHMIA, E., S. MORRIS, T. NADELHOFFER & J. TURNER, Surveying freedom: Folk intuitions about free will and moral responsibility, *Philosophical Psychology* 18(5) (2005), s. 561–584, URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/069a/7fd8c7dfc37dd8a773633350848dbdffcb77.pdf> ([dost.] 02/08/2008).
- NAHMIA, E. & D. MURRAY, Experimental philosophy on free will: An error theory for incompatibilist intuitions, [w:] *New waves in philosophy of action*, [red.] J.H. AGUILAR, A.A. BUCKAREFF & K. FRANKISH, New York: Palgrave Macmillan, 2011, s. 189–216.
- RAGER, G. & M. von BRÜCK, *Grundzüge einer modernen Anthropologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- SEARLE, J.R., *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, [przeł.] J. KARŁOWSKI, Poznań: Rebis, 2010.
- VAN INWAGEN, P., Freedom of the will, [w:] *Reason and responsibility: Readings in some basic problems of philosophy*, [red.] J. FEINBERG & R. SHAFER-LANDAU, 15th ed., Boston: Wadsworth, Cengage Learning, 2013, s. 409–418.
- WEGNER, D.M., *The illusion of conscious will*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002.