

Andrzej Nowakowski

Główny problem metafizyki wolnej woli

The main problem with the metaphysics of free will

Streszczenie

W naszym ogólnym obrazie świata występuje sprzeczność generowana przez zasadę przyczynowości i metafizyczną wykładnię twierdzenia, że jesteśmy niezależnymi sprawcami naszych działań. W artykule rozważam różne sposoby usunięcia tej sprzeczności. Sposób, który uważam za najlepszy, wymaga jednak rozwiązania pewnego problemu. Mianowicie należy opisać relację między treściami myśli a aktami myślenia, wśród nich – między treściami racji dla decyzji a aktami decydowania. To jest trudny problem, lecz problemy stwarzane przez inne sposoby usunięcia wspomnianej sprzeczności są jeszcze trudniejsze.

Słowa kluczowe: wolna wola, przyczynowość, działanie, racje, decyzje, treści myśli, czynności myślenia

Summary

There is a contradiction in our general picture of the world, brought about by the principle of causality and the metaphysical interpretation of the assertion that we are independent originators of our acts. In this paper, I consider various ways of removing that contradiction. The way that I regard as the best, however, requires the solving of a certain problem, namely, that it is necessary to account for the relationship between acts of thinking and the contents of thoughts, including between acts of deciding and the contents of reasons behind decisions. This is a difficult problem, but the problems generated by other ways of removing the contradiction are more difficult still.

Keywords: free will, causality, action, reasons, decisions, contents of thoughts, acts of thinking

1. Sprzeczność w obrazie świata

Fragmentem jednego z tradycyjnych problemów filozoficznych jest sprzeczność między tezami:

(P) Każde zdarzenie jest skutkiem innych zdarzeń;

(N) Niektóre zdarzenia nie są skutkami innych zdarzeń.

(P) – „zasada przyczynowości” – jest założeniem fundamentalnym dla naszego rozumienia świata. Opierając się na nim, domyślamy się – trafnie lub nie, to już inna sprawa – co jest gdzie indziej, co było wcześniej i będzie później: sięgamy poznawczo poza doraźne, praktycznie dostępne *t u i t e r a z*. (P) nadaje sens tym domysłom. Dzięki niej możemy budować teoretyczne wizje świata jako Całości, bez niej nasza wiedza musiałaby pozostać ograniczona, tak jak ograniczeni jesteśmy my sami. Byłaby najwyższej rejestrem reakcji na wydarzenia w bezpośrednio otaczających nas drobnych porcjach przestrzeni i czasu.

(N) jest częściowym wyrazem przekonania o treści:

Jesteśmy niezależnymi sprawcami naszych czynów,

do którego jesteśmy przywiązani przynajmniej tak mocno jak do (P). Opieramy na nim poczucie sensu życia oraz wiarę w sensowność tak ważnych instytucji, jak moralność, prawo i wychowanie. (N) jest wyrazem częściowym tego przekonania, ponieważ dotyczy tylko niezależności¹. Zdarzenia, o których mówi, to nasze decyzje: zakładamy, że nie są one skutkami innych zdarzeń (nie mają przyczyn), w tym sensie są „niezależne”, a wraz z nimi my jako ich podmioty.

¹ Drugą część tego przekonania wyraża formuła (–N) przedstawiona w rozdziale 3.

Sprzeczność pojawia się w wyniku dołączenia (N) do (P). A przecież – można zauważyć – dołączenie to nie jest konieczne. Przekonanie o niezależnym sprawstwie – dosłownie, tak jak zostało tu zapisane – nie jest sprzeczne z (P). Dawanie mu częściowego wyrazu w postaci (N) wygląda na niepotrzebne szukanie kłopotów. Można w ogóle nie dawać mu żadnego wyrazu poza tym, który już ma, albo dać jakiś niewykorzystujący terminologii przyczynowej.

Podane tu przyczynowe sformułowanie (N) jest bardzo dobrze, racjonalnie umotywowane. Staramy się zrozumieć świat jako całość – utworzyć jego ogólną wizję. Jeżeli przy tym uznajemy, że obraz nas samych ma być fragmentem tej wizji, to stawiamy zadanie zrozumienia siebie jako elementów rzeczywistości. Musimy w ramach tak określonego zadania pojmować siebie za pomocą tych zasobów pojęciowych, za pomocą których pojmujemy resztę świata. Utworzenie przyczynowego sformułowania (N) jest wynikiem podjęcia się tego zadania.

Problem powstaje wyłącznie na najbardziej ogólnym poziomie naszej refleksji. Jest on w najściślejszym sensie tego słowa „metafizyczny” i tylko taki. Jeżeli nie przyjmujemy żadnej uniwersalnej zasady, jak zasada przyczynowości (nie musi to być właśnie ona, może być inna w tej samej roli), lub jeśli nie ujmujemy przekonania o niezależnym sprawstwie za pomocą pojęć zaczerpniętych z tej uniwersalnej zasady, to problemu nie będzie. Dopóki nie sporządzamy metafizycznej wykładni przekonania o niezależnym sprawstwie, możemy utrzymywać je bezpiecznie.

Dalej będę zajmował się sposobami usunięcia sprzeczności z obrazu świata, wprowadzonej przez umieszczenie w nim (P) i (N). Rozpatrzę możliwość wycofania każdej z tych tez i zastąpienia ich innymi. Spróbuję prześledzić następstwa takich przesunięć, ustalić, które z nich prowadzą do najbardziej zrozumiałej, najmniej problematycznej wizji rzeczywistości.

Nie wiem, czy (P) ani czy (N) jest prawdziwa; mogę powiedzieć tylko tyle, że jeśli jedna jest, to druga nie jest. Również kwestię prawdziwości przekonania o niezależnym sprawstwie

biorę w nawias. Znajomość stanu faktycznego byłaby korzystna, ponieważ ograniczyłaby zakres dociekań; nie mam jej, więc muszę rozważyć wiele ewentualności. Nie pytam, czy jesteśmy niezależnymi sprawcami; przyglądam się tylko, jak założenie, że jesteśmy, pasuje do innych założeń o świecie, szukam jego maksymalnie harmonijnej, zrozumiałej wizji. Zagadnienie, czy ta wizja jest zgodna z rzeczywistością, to sprawa odrębna.

Stan faktyczny próbują ustalić niektórzy naukowcy. Istnieją badania empiryczne (eksperymenty Libeta i podobne)², których wyniki interpretowane są jako przeczące niezależnemu sprawstwu lub jako potwierdzające je. Dla naszego problemu są one nieistotne przede wszystkim dlatego, że każda ich interpretacja wymaga założeń o tym, które z badanych przedmiotów (zmiany w neuronach, ruchy ciała, wypowiedzi na temat odczuć, same odczucia) znajdują się w relacjach przyczynowych. A te założenia już nie mogą być testowane empirycznie. Wykorzystanie wyników badań tego rodzaju do zawężenia pola spekulacji metafizycznych mogłoby być zbyt dużym uproszczeniem. Ostrożność podpowiada, by tego nie robić.

Pojęciem przyczyny (skutku) posługuję się tu jako pierwotnym. Nic w moich rozważaniach nie zależy od takich czy innych analiz przyczynowości, ponieważ sprzeczność między (P) a (N) musi zachodzić bez względu na ich rezultaty.

2. Odrzucenie przekonania o niezależnym sprawstwie

Najprostszym sposobem jej zlikwidowania jest odrzucenie (N) i wraz z nią przekonania o niezależnym sprawstwie. Nasze decyzje są skutkami innych zdarzeń, tak samo jak np. deszcze; niewykluczone, że między innymi właśnie deszczy. Sposób ten jest już dobrze wypróbowany. Jego zwolennikami byli m.in.

² Przegląd w: J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

Geulincx, Spinoza, Holbach, La Mettrie, Schopenhauer, Einstein. Dziś popiera go nieco filozofów oraz filozofujących psychologów³. Przekonanie o niezależnym sprawstwie jest jednym z wielu naszych fałszywych przekonań, nie jest niczym wyjątkowym ani dziwnym, zwłaszcza że jego genezę można łatwo wyjaśnić. Wystarcza do tego Spinozjańska „nieznajomość przyczyn”: ponieważ nie jesteśmy w stanie rozpoznać, co powoduje nasze decyzje, ich samych zaś jesteśmy świadomi, spontanicznie uznajemy je za absolutne początki łańcuchów przyczynowych prowadzących do czynów.

Do przekonania o niezależnym sprawstwie jesteśmy bardzo przywiązani, zwłaszcza emocjonalnie. W obliczu jego odrzucenia dramatyzujemy na temat odpowiedzialności moralnej i prawnej, snujemy ponure wizje „fatalnego” losu, słowem – opowiadamy same okropności. Nic z tego jednak nie jest argumentem za jego prawdziwością; wszystko przypomina raczej dziecinne oburzenie się na rzeczywistość, że nie odpowiada naszym życzeniom.

Oczywiście, można zachować przekonanie o niezależnym sprawstwie, zarazem odrzucając (N). Można mianowicie utrzymywać, że (N) nie jest poprawną metafizyczną wykładnią tego przekonania. Ale wtedy trzeba podać poprawną wykładnię albo odstąpić od zadania zrozumienia swojej sytuacji w świecie.

3. Odrzucenie zasady przyczynowości

Odrzucenie (P) pociąga znacznie więcej komplikacji niż odrzucenie (N). Może ono polegać na wymianie (P) na

(-P) Żadne zdarzenie nie jest skutkiem innych zdarzeń.

³ Zob. R. Double, *The Non-Reality of Free Will*, Oxford University Press, New York, Oxford 1991; D. Perboom, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2002.

W tym wypadku mamy tylko wymianę sprzeczności (P)–(N) na inną sprzeczność, mianowicie (-P) z tezą

(-N) Niektóre zdarzenia są skutkami innych zdarzeń,

która, tak samo jak (N), jest częściowym wyrazem przekonania o niezależnym sprawstwie. (-N) odpowiada za część dotyczącą sprawstwa. Zdarzeniami, których dotyczy, są czyny – skutki naszych decyzji.

(-P) pozbawia nas zasady rozumienia świata, nie dając niczego w zamian. Sama nie może pełnić tej roli, jest co najwyżej zasadą nierozumienia. Uznanie (-P) właściwie jest uznaniem bezużyteczności pojęcia przyczyny, usunięciem go z naszego myślenia. Uznanie (-P) należałoby połączyć z utworzeniem nowych kategorii, zdolnych pełnić analogiczną do przyczynowości rolę, tylko lepiej. I za pomocą tych kategorii należałoby scharakteryzować niezależne sprawstwo. Czy przedsięwzięcie to byłoby owocne – rozumielibyśmy świat i siebie lepiej – tego teraz nie możemy wiedzieć. Jedynym sposobem, by się dowiedzieć, jest przeprowadzenie go: stary rozum musiałby zaprojektować nowy, popelniając samobójstwo.

Manewr polegający na wymianie (P) na (-P) stawia nas wobec konieczności dokonania zasadniczej rewolucji pojęciowej albo porzucenia zadania zrozumienia naszej sytuacji w świecie.

4. *Niekonsekwentna zasada przyczynowości*

Mniej kłopotliwe wydaje się zastąpienie (P) przez jej niekonsekwentny wariant:

(Q) Niektóre zdarzenia są skutkami innych zdarzeń, niektóre nie są.

Nie jest ona sprzeczna ani z (N), ani z (-N). Co więcej, niesprzecznie z nią można postulować tezę:

(R) Niektóre zdarzenia są przyczynami i zarazem nie są skutkami innych zdarzeń.

Jest ona pełniejszym niż (N) i (-N) osobno wyrazem przekonania o niezależnym sprawstwie: odpowiada zarówno za sprawstwo, jak i niezależność. Zdarzeniami, których dotyczy, są nasze decyzje: czyny są ich skutkami, one same nie mają przyczyn.

(Q) i (R) generują dalsze problemy, wprowadzając już nie logicznej natury, lecz nadal dotkliwie. Prezentowany przez nie obraz świata jest jeszcze daleki od zrozumiałości.

Według (Q) mogą istnieć zdarzenia dwóch rodzajów: spowodowane przez inne zdarzenia oraz niespowodowane. Żyto wyrasta, gdy ziarno padnie na ziemię, zostanie nawilżone itd., a owies wyrasta *ex nihilo*. Gdyby tak było, to mielibyśmy nader interesujący fakt do wyjaśnienia (pomijając kłopot z owsem, który mógłby wyrastać zawsze i wszędzie). Musielibyśmy domniemywać istnienie zasadniczej różnicy w strukturze tych zdarzeń – czegoś, co jednym umożliwia zachodzenie bez udziału innych, drugie zaś od tego udziału uzależnia. Nie mamy jednak ani kategorii ogólnych, w których moglibyśmy scharakteryzować tę różnicę, ani nawet niekontrowersyjnych przykładów do wykorzystania w roli analogii. Samo zaliczenie czegoś w poczet przykładów wymaga uprzedniego zajęcia stanowiska w sprawie ogólnej: jeśli Bóg gra w kości, to zdarzenia kwantowe mogą zachodzić bez przyczyn, a jeśli nie gra, to przyczyny na pewno mają. (Q) prowokuje pytanie bez szans na odpowiedź: skoro jedno zdarzenia zachodzą bez przyczyn, to dlaczego innym przyczyny są potrzebne? Oczywiście to „dlaczego” nie może być pytaniem o przyczynę. Pytamy, bo nie da się nie pytać, ale nawet nie wiemy, o co – nie mamy pojęcia, czym dobra odpowiedź mogłaby różnić się od złej.

Według (R) jedno zdarzenie ma skutki i nie ma przyczyn. To jest jeszcze dziwniejszy przypadek niż zdarzenia z (Q). Wydaje się, że jeśli w strukturze pewnych zdarzeń jest coś, dzięki czemu powodują one inne zdarzenia, to dzięki temu samemu

muszą też być przez inne powodowane. A co nie jest powodowane, to samo też nie powoduje. Wymownej ilustracji tej zasady dostarcza teoria Epikura. Próbował on zagwarantować niezależność decyzji za pomocą twierdzenia, że atomy, z których składa się dusza, nie mają zaczepów. Inne atomy nie mogą więc na nie wpływać. Jednak ta sama cecha – to już Epikur przemilczał – uniemożliwia posiadającym ją atomom wpływanie na inne atomy: decyzje wprawdzie nie mają przyczyn, lecz same nie mogą powodować czynów. Chroniąc niezależność, Epikur pograżył sprawstwo. A gdyby w ten sam sposób chronił sprawstwo, to pograżyłby niezależność.

(R) generuje pytanie bez odpowiedzi: dlaczego zdarzenie może powodować, samo nie będąc powodowanym? Jedno zdarzenie ma jakby dwie natury, czego nie rozumiemy. Nie rozumiemy, na czym mogłoby polegać jednostronne wyłączenie zdarzenia z relacji przyczynowych.

5. Problem zdarzeń bezprzyczynowych

(Q) i (R) są źródłami kolejnej trudności: jak pojmować zdarzenia, które nie mają przyczyn? Nie mogą istnieć dotyczące ich odpowiedzi na pytania: „dlaczego?”, „jak?”, „skąd się wzięły?”. Stawianie tych pytań nie ma sensu, a przecież to one i odpowiedzi na nie konstytuują nasze rozumienie świata. Zdarzenia bezprzyczynowe można wprawdzie pojmować jako zdarzenia losowe (przypadkowe), jednak to pojęcie w ogóle nie pasuje do idei niezależnego sprawstwa, kłóci się z nią nie mniej niż powszechna przyczynowość.

Z założenia nie mają przyczyn matematyczne zdarzenia losowe, jak wynik rzutu idealną (uczciwą) monetą. Nie istnieją przyczyny tego, że w danym rzucie wypadł właśnie orzeł, a nie reszka. Lecz co do tego, czy w realnym świecie zachodzą takie zdarzenia, można mieć wątpliwości. Nie zakładamy, że kształt napisów na kulach do losowania miał wpływ na wynik (określany jako np. „wypadła-49”), pomijamy też różnice ich

mas i kształtów (drobne, ale są), pozycji wyjściowej itp. Wystarczy to, by uznawać go za „przypadkowy” i wystarczy, by niedorzeczne były podejrzenia o manipulacje, jednak może nie wystarczyć do stwierdzenia bezprzyczynowości (kula sama się nie wyrzuca). Balansujemy na granicy między niezajomością przyczyn a rzeczywistym ich brakiem, między tym, co praktycznie nieważne, a tym, co w ogóle nie istnieje. Nie sądzę, by można było zdecydowanie przekroczyć ją w którąkolwiek stronę. Trzeba rozpatrzyć ewentualność, że zdarzenia bezprzyczynowe są realne i że zachodzą tak, jak losowe zdarzenia matematyczne.

Nie możemy pojmować czynów jak wyników loterii. Czymkolwiek jest sprawstwo czynu, nie jest ono losowaniem. A skoro czyny mają być skutkami decyzji, same decyzje również nie mogą być zdarzeniami losowymi – czyn by tę losowość dziedziczył.

Jeżeli pojmujemy zdarzenia, które nie mają przyczyn, jako zdarzenia losowe, to powinniśmy odrzucić (R) jako wyraz przekonania o niezależnym sprawstwie. Aby ją utrzymać, musielibyśmy utworzyć pojęcie zdarzenia bezprzyczynowego, które nie jest zdarzeniem losowym. Inaczej: musielibyśmy umieć wytłumaczyć, na czym polega różnica między takim zdarzeniem bezprzyczynowym, które zarazem jest zdarzeniem losowym, a takim, które losowe nie jest.

6. Sprawa podmiotu

Ponieważ (R) sprawia kłopot, i to podwójny, może lepiej byłoby pozbyć się jej? Czy rzeczywiście jest ona niezbędna do metafizycznego wyrażenia przekonania o niezależnym sprawstwie?

Łatwiej zacząć od (P) – dlaczego to nie ona jest wyrazem tego przekonania, dlaczego decyzja nie może być elementem (oprócz pierwszego) łańcucha przyczyn i skutków?

Przed wszystkim dlatego, że w nieprzerwanym łańcuchu przyczynowym nie ma niczego, co można by wyróżnić jako

sprawcę czynu – jego podmiot. Wszystkie elementy łańcucha są tak samo powiązane, łączy je ta sama zależność. Można to wyrazić w formie „zasady”:

Jeżeli z jest podmiotem czynu c , to jest nim również każdy element poprzedzający z w łańcuchu przyczynowym,

gdzie c i z są zdarzeniami wskazanymi jako czyn i jego sprawca. „Podmiotem” według niej jest najwyżej nieskończony fragment łańcucha przyczynowego: „Wielki Podmiot”, zbyt wielki, by mógł być kimś z nas, ograniczonych małych podmiotów, które muszą działać, by podtrzymywać swe krótkie istnienie. Podmiot taki ma naturalną granicę – aktualny czyn – ale tylko z jednej strony. Z drugiej strony nie ma granicy: związek przyczynowy rozciąga go – poprzez przestrzeń i czas – w nieskończoność. A gdyby arbitralnie ustanowić granicę w którymkolwiek miejscu łańcucha, podmiot taki byłby jego zwyczajnym elementem, skutkiem elementów, które go poprzedzają.

Zgodnie z (-P), wobec izolacji poszczególnych zdarzeń, do wyróżnienia jednego z nich tak samo nie ma powodów, jak do wyróżnienia któregośkolwiek z pozostałych. Można to wyrazić w formie „zasady”:

Jeżeli z jest podmiotem c , to jest nim każde zdarzenie,

która pociąga m.in. to, że czyny są podmiotami samych siebie. Sama idea podmiotu staje się przez to pusta. Sytuację tę równie dobrze opisuje stwierdzenie, że nic nie jest podmiotem.

Różnica między (P) i (-P) a (R) jest uderzająca. Zgodnie z (R) można postulować istnienie wielu „małych” podmiotów, wielu skończonych łańcuchów przyczynowych mających naturalne granice „z przodu i z tyłu”: pierwszą jest bezprzyczynowe zdarzenie (decyzja), drugą jest czyn. Ten zazwyczaj ma dalsze skutki, oczekiwane i nieoczekiwane, zamierzone i uboczne, mogące mieć kolejne skutki, nawet rozciągające się

w nieskończoność. Przez to „tylna” granica podmiotu wydaje się nieostra; by ją gdzieś ustalić, wybieram czyn jako najbardziej „własne”, najbliższe decyzji z wchodzących w grę zdarzeń (choć muszę przyznać, że to posunięcie ma nieprzyjemny posmak arbitralności). (R) w porównaniu z „konkurencją” ma same zalety: w ramach tej metafizyki nie ma lepszego kandydata na wyrażenie przekonania o niezależnym sprawstwie.

Bycie najlepszym ze złych nie wystarcza, by być dobrym. Problem zrozumienia bezprzyczynowości zdarzeń nie zniknął. Dochodzi do tego następny: podmiot, którego obraz przedstawia (R), wygląda na podmiot tylko jednej decyzji i tylko jednego czynu⁴. Uważamy samych siebie za podmioty wielu decyzji i wielu czynów, więc (R) albo nie dotyczy nas, albo dotyczy, a my uważamy siebie za coś, czym nie jesteśmy. Ponadto istnieje sprawa samej wiarygodności (R). To (P), a nie ona, jest niemal powszechnie uznawana za prawdziwą.

7. Wiarygodność niekonsekwentnej zasady przyczynowości

Prawdziwości ani fałszywości (P), (Q) ani (R) nie da się wykazać ani empirycznie, ani spekulatywnie. Natomiast jeśli chodzi o naszą skłonność do uwierzenia w którąkolwiek z nich, to (Q) i (R) są na z góry przegranej pozycji. (P) jest zasadą naszego myślenia: budujemy wiedzę, dążąc do odkrywania przyczyn. Gdy nam się nie udaje, uznajemy, że ich nie ma, albo uznajemy, że tylko (jeszcze) się nie udaje. Tylko to drugie się opłaca. Pierwsze, nawet gdyby w danym wypadku było słuszne, mogłoby rzutować na inne sytuacje, prowadzić do zaniechania wysiłków tam, gdzie mogą i powinny przynieść rezultaty. Nigdy się

⁴ Aby pojąć go jako podmiot wielu decyzji (i, poprzez nie, wielu czynów), należałoby postulować istnienie relacji spajających te decyzje, oddzielone przecież odstępami czasowymi, w jakąś jedność. Być może relacje takie istnieją, lecz (R) nie zawiera niczego, na czym można by je ufundować.

nie dowiemy, ile fałszywych przyczyn „odkryliśmy”, realizując tę strategię (ile prawdziwych, też się nie dowiemy), ważne jest to, że realizując ją, tworzymy wiedzę. I na ile wiedza jest naszym narzędziem przetrwania, na tyle jest nim (P). Porzucenie jej na rzecz (R) byłoby szkodliwe.

Są to jednak powody praktyczne, które w teoretycznych rozważaniach można zignorować. Nie porównamy (P) i (R) pod względem zgodności z rzeczywistością, możemy tylko spróbować porównać je pod kątem wewnętrznej spójności i, by tak rzec, odporności na docieklivość – zdolności do udzielania odpowiedzi bez wytwarzania kolejnych zagadek.

Gdy pytamy, dlaczego w ogóle jedne zdarzenia powodują drugie, nie możemy odpowiedzieć niczego poza „po prostu tak jest”. Chociaż samo pytanie posądzamy o nadużycie intelektualne (nie uzasadnia się pierwszych zasad), czujemy, że to dość formalistyczny zarzut: ani nie zaspokaja, ani nawet nie tłumi naszej ciekawości. Nie sprawia, że istnienie związków przyczynowych nie jest dla nas tajemnicą.

Pod tym względem (R) jest gorsza od (P). Nie dość, że dzieli z nią tę tajemnicę, to jeszcze dodaje następną: zdarzeń, które mają skutki, a nie mają przyczyn. Tu też możemy powiedzieć tylko „po prostu tak jest”, a im więcej „po prostu tak jest” przybywa w naszych wyjaśnieniach, tym mniej są one wyjaśnieniami.

Pod innym względem (R) nie jest gorsza od (P), a może nawet jest lepsza. Według (P) związek przyczynowy jest czymś niezbędnym dla istnienia zdarzeń. Nie można przyjąć, że łańcuch przyczynowy może mieć lukę: że zdarzenie może zajść bez przyczyny. Wtedy (P) przeszłaby w (R). Związek przyczynowy według (P) nie jest czymś, co zachodzi, choć mogłoby nie zachodzić, ale czymś, co zachodzić musi. Zdarzenia nie tylko nie istnieją bez przyczyn, ale nie mogą bez nich istnieć.

To właśnie jest dziwne. Łańcuch przyczynowy składa się z elementów, z których każdy z osobna byłby niczym bez swojego poprzednika – gdyby nie zaszło z_1 , to nie zaszłoby z_2 , nie byłoby z_1 bez z_0 , tego bez z_{-1} itd.; żadna zmiana nie zachodzi

bez „pomocy” innej zmiany. Aby wytłumaczyć zmienność, musimy postulować istnienie pierwszej (bezprzyczynowej) przyczyny, co niszczy zasadę (P), albo niepojętą *causa sui* (papier ją przyjmuje, rozum już nie chce), albo rozciągać łańcuch przyczynowy w nieskończoność. Jednak odwołanie się do nieskończoności niczego nie wyjaśnia, ponieważ, zgodnie z (P), że a d e n z elementów obojętnie jak długiego łańcucha nie może istnieć bez elementu poprzedzającego, żadna aktywność nie może istnieć bez innej aktywności. Powstaje pytanie, jak w – co z tego, że nieskończonym – ciągu samych z siebie biernych elementów powstaje jakakolwiek aktywność. (P) prowokuje tę zagadkę i przez to sama staje się tajemnicza. Natomiast uznanie przyczynowości za abstrakcyjnie wydobyty fragment powszechnego „dziania się”, za sztuczne pokawałkowanie Wielkiej Zmiany, jest zaprzeczeniem realności tej relacji – uznaniem, że naprawdę nie ma żadnych przyczyn. Rzeczywiste jest nieustanne, ciągle stawanie się, przyczynowość to abstrakcyjna kategoria nałożona na nie przez spragniony wiedzy Rozum.

(R) jest wolna od tego problemu. Nie unieważnia to jej innych problemów, jednak pokazuje, że (P) nie ma nad nią aż tak wielkiej przewagi, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Zaufanie do (P) nie powinno blokować prób spekulatywnej eksploatacji (R). Możemy nawet pozwolić sobie na przypuszczenie, że istnienie spontanicznych, bezprzyczynowych zdarzeń jest niezbędne, by w ogóle mogła istnieć przyczynowość.

8. Wązanie racji

Główną przeszkodą dla uzgodnienia (R) z przekonaniem o niezależnym sprawstwie jest problem pojęciowego oddzielenia zdarzeń bezprzyczynowych, które nie są losowe, od zdarzeń losowych.

Sami nie uważamy naszych decyzji za zdarzenia losowe, ponieważ opieramy je na rozważeniu racji. Decyzja – jak ją sami widzimy – jest dokonaniem wyboru. Może on być bardziej

lub mniej świadomy, trudniejszy lub łatwiejszy, poprzedzony długim namysłem lub podjęty w mgnieniu oka, w każdym razie wydaje się nam czymś zasadniczo różnym od losowania. Wygrane i przegrane „przytrafiają się” nam, a wyborów „dokonujemy sami”. Wprawdzie losując możemy rozważać mnóstwo „racji” za tym, którą liczbę skreślić, za tym, czy wziąć los z wierzchu czy spod spodu, jednak żadna z nich nie może mieć realnego wpływu na wynik loterii.

Załóżmy, że *S* podejmuje decyzję, czy rozwieść się, czy nie rozwieść. Jej racje mogą być np. takie:

Lepiej porzucić zdrajcę, niż zostać z nim.

Rozwieść się to porzucić zdrajcę, nie rozwieść się to pozostać z nim.

Zatem lepiej rozwieść się, niż nie rozwieść.

Lepiej nie skrzywdzić dzieci, niż je skrzywdzić.

Rozwieść się to skrzywdzić dzieci, nie rozwieść się to nie skrzywdzić ich.

Zatem lepiej nie rozwieść się, niż rozwieść.

S rozważa rozmaite „za i przeciw”. To bardzo uproszczony obraz jej rozważania, jednak uproszczenie jest potrzebne, by nie utonąć w szczegółach i móc uchwycić sedno sprawy.

Może zdarzyć się tak, że racji „za” będzie więcej niż racji „przeciw”. Może też być tak, że sytuacja będzie odwrotna. Oraz że rozłożą się po równo. Aby nie zestawiać ich tylko „ilościowo”, można przyznać różną ważność poszczególnym ocenom, np. „lepiej dla dzieci” jest lepsze niż „lepiej dla mnie” (bardziej pragnę dobra dzieci niż własnego): różne racje mają różną „siłę”. W dążeniu do realizmu przykładu można komplikować go jeszcze bardziej, w każdym razie dojdzie się do tych trzech możliwości: pierwsza strona przeważa, druga strona przeważa, strony się równoważą.

Jeżeli decyzja musi być zgodna z wynikiem ważenia racji (albo musi być z nim niezgodna), to relację między nimi a decyzją można uznać za relację przyczynową (chyba nawet trzeba, bo to dobra kandydatura i nie mamy lepszej). Podmiot jest tylko posłusznym księgowym wykonującym rachunki i niesionym przez ich rezultaty. Problem wraca do punktu wyjścia. Jeżeli decyzja może być inna, niż wskazuje wynik ważenia racji, to nie wiadomo, za co uznać relację między racjami a nią. Należy wyjaśnić, jaki związek łączy decyzję z racjami, na czym polega „oparcie” decyzji na racjach.

Przynajmniej niektóre racje – składają się na nie nasze przekonania, pragnienia, dążenia, zamiary itp. – są skutkami przyczyn rozciągających się w nieskończoność lub do początku historii świata⁵. Decyzje – zgodnie z (R) – mają być bezprzyczynowe, więc relacja „oparcia” powinna w jakiś sposób wyłamywać się z naturalnego porządku.

Szczególnie interesujący pod tym względem jest stan równowagi. Wydaje się – gdy sami próbujemy uświadamiać sobie własne racje – że niekiedy podejmujemy decyzje w takich właśnie sytuacjach, ostatecznie nie wiedząc, dlaczego są akurat takie, a nie odwrotne. Decydujemy w warunkach głębokiej niepewności; powiedzonko „raz kozie śmierć” wtedy rzeczywiście ma zastosowanie. Co więcej, to samo świadectwo przemawia za tym, że – co prawda niezbyt często – decydujemy wbrew przewadze racji. Mówimy, że decyzja była „irracjonalna”, niekiedy jej żałujemy, nazywamy „głupią”, ale zdarza się i tak, że jesteśmy wdzięczni losowi za to, że nie posłuchaliśmy rozumu.

Opracowując te sytuacje dla potrzeb teorii, najprościej byłoby uznać je za nierzeczywiste. Związek przyczynowy działa

⁵ Niektóre racje mogą być rezultatem naszych decyzji. Trudno do nich zaliczyć np. przekonania (poza tzw. chceniomysleniem), ale można już część zamiarów. Możemy układać łańcuchy racji: jedne racje prowadzą – poprzez decyzje – do następnych racji, jednak ostatecznie, gdy dotrzemy do racji pierwszych w danym łańcuchu, będą one miały swoje źródła w przyczynowym porządku przyrody.

jak działa bez względu na to, co odbywa się w naszej świadomości. Ta, w tym wypadku, produkuje złudzenia. Jeżeli jednak choć część z sytuacji równowagi racji jest realna, to związek między racjami a decyzją nie może być przyczynowy. Gdyby był taki, to przy równowadze racji nie zapadłaby żadna decyzja, żadna też nie zapadłaby wbrew nim.

Z drugiej strony, decyzja typu „raz kozie śmierć” dla nas samych jest nieodróżnialna od zdarzenia losowego. To samo trzeba powiedzieć o decyzji powziętej wbrew racjom, jeśli to „wbrew” nie jest u danego podmiotu regułą. A skoro nie możemy odróżnić własnych decyzji od zdarzeń losowych, to może one po prostu takie są?

W takim wypadku ani proces ważenia racji, ani nawet samo ich istnienie nie ma dla decyzji żadnego znaczenia. Są to kwiatki do kożucha przyrody, najwyraźniej marnotrawiącej zasoby na produkcję zbędnych fenomenów. Mogę myśleć, że jestem słoniem z Arktyki albo wiewiórką, mogę być przekonany, że lód parzy, a ogień ziębi, mogę chcieć poślubić Zofię albo chcieć poślubić Zenona, nic z tego nie jest ważne dla mojego życia. Moje przekonania i pragnienia nie mają żadnego związku z tym, co (wydaje mi się, że) decyduję, więc i z tym, co się ze mną dzieje.

Lecz jeśli racje mają znaczenie dla naszych decyzji, to musi istnieć jakaś zależność między nimi a decyzją. Zależność ta musi być taka, że racje nie są przyczynami decyzji, a mimo to ona nie jest zdarzeniem losowym.

9. Związek treści i aktów myślenia

Tym, co różni nasze przekonania, i co jest istotne dla naszego problemu, są wyłącznie ich treści: jestem przekonany, że mam pieniądze, jestem przekonany, że zgubiłem czapkę – różnice występują dopiero po „że”. Same akty przekonania są nieodróżnialne. To samo dotyczy wszystkich pozostałych myśli; tylko treść odróżnia pragnienie od pragnienia, nadzieję od nadziei

itd., przynajmniej tak to wygląda z perspektywy podmiotu. Ponieważ racje mogą mieć różną „siłę”⁶, niektóre zachowania (nie powiem, że to „czyny” i że są skutkami „decyzji”) można wytłumaczyć ciągiem przyczynowym (zgodnie z tym, które racje przeważają). Nasz problem staje się wyraźny, gdy założymy równowagę sił i decyzje podejmowane wbrew ich przewadze. Różnice sił stają się wtedy nieistotne, zostają tylko różnice treści. Dokonując w takich sytuacjach ważenia racji, podmiot robi to ze względu na ich treści. Teraz tylko ze względu na nie jedno pragnienie może „przeważać” nad drugim i połączyć się z przekonaniem dobierającym środki jego realizacji.

Jeżeli racje są istotne dla decyzji, to musi istnieć związek między decyzją a ich treściami. Związek ten nie może być przyczynowy, ponieważ treści nie mogą wchodzić w takie relacje. Treści myśli są przedmiotami abstrakcyjnymi, idealnymi, może jakimiś innymi; w każdym razie nie są zmianami rzeczy, nie są zdarzeniami i dlatego nie mogą być przyczynami ani skutkami. Są tym, co pozostaje z myśli, gdy „odjąć” od niej to, co umożliwia jej bycie przyczyną i skutkiem. Decyzję można uważać za zdarzenie bezprzyczynowe, nie uważając jej zarazem za zdarzenie losowe, ponieważ treści racji w jakiś sposób są dla niej istotne. Nie powodują jej, ale bez nich decyzja mogłaby być inna niż jest.

Postulowany tu związek nie jest niczym wyjątkowym, właściwym wyłącznie dla decyzji i racji. Dla przykładu możemy wziąć choćby wnioskovania.

(1)

Jeżeli Jan śpi, to chrapie.

Jan nie chrapie.

Zatem Jan nie śpi.

⁶ Zob. rozdz. 8.

(2)

Jeżeli Jan śpi, to chrapie.

Jan nie śpi.

Zatem Jan nie chrapie.

Między przesłankami a wnioskiem (1) zachodzi relacja logiczna nieobecna w (2) – wniosek (1) wynika z przesłanek, wniosek (2) nie wynika. Wnioskowanie (1) jest logicznie poprawne, wnioskowanie (2) nie jest (miarą poprawności jest tu zgodność z regułami logiki klasycznej).

Nasze faktyczne wnioskowania bywają poprawne i niepoprawne, niektórzy z nas wyciągną wniosek zgodnie z (1), inni zgodnie (2), niektórzy na oba te sposoby, niektórzy na żaden z nich. Jeżeli wyciągnięcie wniosku jest zdarzeniem losowym, to istnienie relacji logicznych jest dla niego nieważne. Siłą rzeczy nieważne jest też to, między czym zachodzą te relacje. Ponieważ są to treści naszych myśli, nieważne jest także i to, czy w ogóle myślimy. Ten sam wniosek równie dobrze, co z jakichś (obojętnie jakich) przesłanek, może być „wyciągany” i *ex nihilo*. Relacje logiczne – i wszystko, co za nimi idzie – są tak samo nieważne, jeśli związek między przesłankami a wnioskiem jest przyczynowy. Jest to związek aktów (w przypadku myśli) wyposażonych w treści, relacje logiczne zaś zachodzą między samymi treściami. Są to różne porządki, które mogą się zgadzać, mogą się też nie zgadzać. Gdyby zachodzenie relacji logicznych było istotne dla zachodzenia związków przyczynowych, to zawsze zachodziłyby one zgodnie albo zawsze niezgodnie z nimi. Zachodzą zaś i tak, i tak: zdarza nam się wnioskować logicznie poprawnie i niepoprawnie.

Jeżeli jednak relacje logiczne są istotne dla tego, jakie wnioski wyciągamy, to musi istnieć nieprzyczynowa i gwarantująca nielosowość relacja między przesłankami i aktami wyciągania wniosków. Ta zaś może zachodzić co najwyżej między nimi a treściami przesłanek. Tak samo relacja między treściami racji

a decyzjami, ogólnie: relacja, dzięki której treści myśli w jakiś sposób są ważne dla zachodzenia aktów. Nie tylko „własnych”. Treść jednej myśli musi być ważna dla aktu innej myśli: treść przesłanek dla aktu wyciągnięcia wniosku, treść racji dla aktu podjęcia decyzji.

10. Podmiot dynamiczny

Zakładając, że istnieje taka relacja, można naszkicować pewną wizję podmiotu. Problemem jest określenie jego granic: trwania jako czegoś tego samego, zarazem różnego od innych, trwających jako te same, zarazem różne od innych.

Naturalne granice mogą wyznaczyć zdarzenia: granice są tam, gdzie przyczyny powodują swoje skutki (gdzie skutki oddzielają się od swoich przyczyn). Załóżmy, że łańcuch przyczynowy dzieli świat na odrębne elementy (zarazem je łączy – są zależne, więc Całość jest zachowana) i że to on wyznacza dalsze podziały. Rzeczy odróżniają się od innych rzeczy w wyniku „ścierania się” zdarzeń (przeplatania łańcuchów przyczynowych) i są tylko tak stabilne, jak pozwalają przyczynowe wpływy zmian, w których uczestniczą. Rzecz może różnić się od innej rzeczy tylko w ciągłej zmianie: rzecz jest rzeczą zmiany nie mniej niż zmiana – zmianą rzeczy.

Dla tożsamości podmiotu ma to takie znaczenie, że tworzy się ona i utrzymuje tak samo jak tożsamość innych rzeczy: w wyniku „ścierania się” zdarzeń.

Decyzje nie mają przyczyn, ale mają skutki: czyny. Te mają swoje skutki, których część jest myślami – aktami zawierającymi treści. Niektóre z nich „przecinają się” – mają wspólne treści. Te właśnie myśli tworzą świadomość podmiotu, a czyny, których są skutkami, ustanawiają jego granice: dzielą świat na „siebie” i „resztę”. Pierwsze „decyzje” muszą być losowe lub spowodowane. Nie są one jeszcze „dojrzałymi” czy „pełnymi” decyzjami, jak podmiot nie jest jeszcze „dojrzałym” czy „pełnym” podmiotem (jak noworodek nie jest „pełnym” człowie-

kiem) – to dopiero załączki⁷. Następne decyzje – w miarę jak gromadzą się myśli, powstaje świadomość – mają oparcie w racjach, a przynajmniej taką możliwość. Mogą być dojrzałymi decyzjami dojrzałego podmiotu.

Podmiot to czyny, decyzje i przecinające się skutki czynów: myśli, w tym racje dla decyzji. Powstaje i utrzymuje się, działając. Jego granice nie są wyraźne ani stałe; nieustannie zabiega o ich zachowanie, przywrócenie, ustanawianie nowych. Rośnie albo maleje, ale dopóki działa – trwa. Zaniechanie działania spowodowałoby jego rozpad.

11. Główny problem metafizyki wolnej woli

To nie jest jasna wizja. Z pewnością zamiast metafor („przecinają” itp.) przydałyby się rzetelne tezy i argumenty. Nie to jednak jest najważniejsze; to, co mętne, być może da się wyklarować. Fundamentem tej konstrukcji jest założenie o istnieniu związku między treściami a aktami myśli, w tym treściami jednych myśli (przesłanki, racje) a aktami innych myśli (wnioski, decyzje). Związek ten może być prosty, może być zawiły, ale musi istnieć, by przedstawiona wizja podmiotu mogła mieć sens.

Powiedzieć, że decyzja jest racjonalna, to prawie nic nie powiedzieć, dopóki nie wyjaśni się natury relacji między racjami a decyzją. Nie może to być relacja przyczynowa, nie może to być losowy brak zależności, więc co to jest? To coś zachodzi między treściami myśli a aktami myślenia. Jak zachodzi? Czym jest ta relacja? To właśnie jest główny problem metafizyki wolnej woli.

⁷ Mam poważne opory przed nazywaniem „decyzją” zdarzenia losowego czy będącego skutkiem przyczyn. Stąd wzięcie w cudzysłów słowa „decyzja” i mówienie o tworcach decyzjopodobnych jako „decyzjach” niedojrzałych czy niepełnych. Pierwsze zachowania (jeszcze nie „czyny”) noworodków zapewne są prostymi skutkami zdarzeń w otoczeniu lub są losowe, dopiero gdy w rezultacie tych oddziaływań pojawią się mgliste odpowiedniki racji, dochodzi do powstawania czegoś podobnego do decyzji.

Nie wiem, jak go rozwiązać, nie wiem nawet, jak można by się do tego zabrać. Powiedziałbym, że cała nadzieja w naturalistach – że potrafią go skutecznie unieważnić. Można to zrobić w bardzo prosty sposób: wystarczy, by ktoś w czysto neurologicznych terminach opisał różnicę między np. przekonaniem, że siedzi na krześle, a przekonaniem, że siedzi na kanapie. Pokazałby wtedy, że opisując akty myślenia (według naturalistycznych założeń zdarzenia psychiczne są identyczne ze zdarzeniami nerwowymi), opisuje się zarazem treści, czym podważyłby samą sensowność podziału akt-treść. Nie byłoby już pola dla metafizyki, wszystkiego moglibyśmy dowiedzieć się od neurologii. Gdyby tylko ktoś wykonał ten opis.

12. Omijanie problemu

Niegdyś Kant podał mądry sposób pozbycia się problemu: ponieważ nie wiemy, jaka jest struktura rzeczywistości, możemy wierzyć, iż jest właśnie taka, że niezależne sprawstwo może w niej istnieć. Nie musimy, z powodu naszych teorii, tracić zaufania do moralności, prawa i innych wymagających owej wiary instytucji. Pomysł Kanta był mądry, po pierwsze dlatego, że załatwiał ważną sprawę praktyczną, po drugie dlatego, że Kant nie udawał, że jest on czymś więcej niż załatwieniem tylko tej sprawy. Na przykład nie twierdził, że wykazał, iż zasada przyczynowości i przekonanie o niezależnym sprawstwie nie są ze sobą sprzeczne.

Można uznać, że zagadnienie metafizyczne jest nierozwiązywalne i przenieść jego ciężar na rozważania praktyczne⁸. We współczesnej literaturze dominuje inne podejście: omija się problem, zarazem stwarzając pozory, że się go rozwiązało. Wspominałem już, że można utrzymać przekonanie o niezależnym

⁸ Zob. A. Niemczuk, *Teoria i praktyka wolności*, w: *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, red. L. Kopciuch, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014.

sprawstwie bez rezygnowania z zasady przyczynowości. Trzeba tylko przekonać siebie, że przyczynowa konstrukcja świata i nasz status jako niezależnych sprawców to sprawy niezależne.

Istota tej strategii polega na eksploatacji semantycznej słowa „wolny” („wolność”). Jest to jedno z najbardziej gorących słów, zarówno w słowniku potocznym, jak i w filozoficznym: jest najeżone mnóstwem sensów i zastosowań, obciążone przez tradycję ogromem kontrowersji. Łatwo się w tym pogubić, a jeszcze łatwiej ulec pokusie rozwiązywania problemów za pomocą werbalnych wybiegów.

Przyjmijmy następującą definicję wolnego czynu:

(W) *S* dokonuje wolnego czynu wtedy i tylko wtedy, gdy robi to, co chce.

W jej świetle nie występuje sprzeczność między zasadą przyczynowości a przekonaniem, że dokonujemy wolnych czynów. Nasze przekonania nie są narażone na niebezpieczeństwo.

Gdybym sam miał oceniać tę definicję, to powiedziałbym, że według niej wolny jest pies na łańcuchu, gdy jego chcenia nie przekraczają zasięgu łańcucha. Nasza sytuacja jest taka sama jak tego psa. Ponieważ chcenia są prostymi skutkami oddziaływań przyrody (słońce pali – chce mi się pić), robiąc wyłącznie to, co chcemy, byłibyśmy marionetkami na jej postronkach. Sam nazwałbym to raczej „zniewoleniem”, nie „wolnością”.

Taką krytykę można zwyczajnie zignorować. Przecież nie mam większego niż inni prawa do przypisywania nazw rzeczom. Można by mnie oskarżyć o uprawianie imperializmu semantycznego: o próbę zawłaszczenia słowa „wolność” i ograniczenia jego zastosowania do jednego, dogmatycznie przyjętego sensu. Nikt go nie rozumie lepiej niż inni, nie istnieje tylko jedno (słuszne? prawdziwe?) pojęcie wolności. Pozując na oświeconego, staję się uzurpatorem.

Co z tego, że chcenia są skutkami oddziaływań przyrody? To świadczy co najwyżej, że nie mamy „wolności chcenia”. Ale

mamy „wolność działania” – korzystamy z niej właśnie wtedy, gdy robimy to, co chcemy. Zatem istnieje sens, w którym jesteśmy wolni, zatem jesteśmy wolni. Argument tego rodzaju jednak się nie opłaca, bo działa w dwie strony: nie mamy wolności chcenia, zatem jest sens, w którym nie jesteśmy wolni, zatem nie jesteśmy wolni. Można jeszcze długo tak dyskutować, pograżając się w jałowej retoryce.

Gdy definiowanie wykorzystywane jest jako narzędzie argumentacji, można dowieść wszystkiego, np. że psy mieszkają na drzewach, definiując odpowiednio słowo „pies” (np. jak „wiewiórkę”), lub „drzewo”, lub którekolwiek z występujących w tym zdaniu. Próbując zaradzić tej niedogodności, Ayer zalecał, by definicja nie była dowolna, ale zgodna ze „zwyczajnym” sensem definiowanego słowa⁹. Niewiele to jednak daje, bo sens ów jest tak mglisty, że nietrudno uzyskać certyfikat. (W), oczywiście, go dostaje, a wraz z nią mnóstwo innych, łącznie z takimi jak np. „być wolnym to mieć paszport”. Z drugiej strony, sam rozumiem „wolność” tak, że np. nikogo nie można pozbawić wolności, o wolność nie da się walczyć, nie można jej mieć mniej albo więcej i nie ma ona nic wspólnego z paszportami. To raczej nie jest „zwyczajne”. Ayer jako przykład niezwykłego sensu „wolności” podawał „zrozumienie konieczności”. Cóż, jego metoda sprowadza się do tego, by filozof przedstawiał wyniki swojej pracy do zatwierdzenia człowiekowi nietkniętemu filozofią (w praktyce – sobie samemu udającemu kogoś takiego). Na pewno warto upowszechnić tę ideę; powinniśmy zacząć od lekarzy – niech diagnozy dają do oceny salowym.

Definicji i określeń – zazwyczaj szumnie zwanych „teoriami” – „wolności” zgodnych z jej zwyczajnym sensem jest mnóstwo. Od topornych jak (W), po wyrafinowane, obszerno-

⁹ A.J. Ayer, *Freedom and Necessity*, w: tegoż, *Philosophical Essays*, MacMillan, London 1954, s. 276.

ścią i subtelnością nieraz przewyższające eseje¹⁰. Jest zupełnie nieważne, jakie dokładnie one są, czym się różnią, pod jakim względem jedne są lepsze od drugich. Sedno całej sprawy polega na tym, by nie użyć w nich słów „przyczyna”, „skutek” i ich synonimów. Nie powstaje wtedy literalna sprzeczność z zasadą przyczynowości, a to wystarcza, by ich twórcy odczuli zadowolenie. Najlepiej podarować im słowo „wolność” i trzymać się z daleka od takiego sposobu filozofowania.

Bibliografia:

- Ayer, Alfred Jules, *Freedom and Necessity*, w: tegoż, *Philosophical Essays*, MacMillan, London 1954, s. 271–284.
- Berofsky, Bernard, *Liberation from Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Bremer, Józef, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Campbell, Joseph Keim, *A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities*, „Philosophical Studies” 1997, t. 88, s. 319–330.
- Dennett, Daniel Clement, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1984.
- Double, Richard, *The Non-Reality of Free Will*, Oxford University Press, New York, Oxford 1991.

¹⁰ Zob. np. P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, „Proceedings of the British Academy” 1962, t. 48; R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1965; H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „The Journal of Philosophy” 1971, t. 68; R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1981; J.M. Fischer, *Responsibility and Control*, „The Journal of Philosophy” 1982, t. 79; D.C. Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1984; B. Berofsky, *Liberation from Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; J. Campbell, *A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities*, „Philosophical Studies”, 1997, t. 88; M. Fara, *Masked Abilities and Compatibilism*, „Mind” 2008, t. 117; K. Vihvelin, *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford University Press, Oxford 2013.

- Fara, Michael, *Masked Abilities and Compatibilism*, „Mind” 2008, t. 117, s. 843–865.
- Fischer, John Martin, *Responsibility and Control*, „The Journal of Philosophy” 1982, t. 79, s. 24–40.
- Frankfurt, Harry Gordon, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „The Journal of Philosophy” 1971, t. 68, s. 5–20.
- Hare, Richard Mervyn, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1965.
- Niemczuk, Andrzej, *Teoria i praktyka wolności*, w: *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, red. Leszek Kopciuch, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014, s. 21–32.
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1981.
- Perboom, Derk, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Strawson, Peter Frederick, *Freedom and Resentment*, „Proceedings of the British Academy”, 1962, t. 48, s. 1–25.
- Vihvelin, Kadri, *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Wegner, Daniel Merton, *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2002.

Dr hab. Andrzej Nowakowski
Instytut Filozofii
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
andnow@bacon.umcs.lublin.pl