

TED HONDERICH

ILE MAMY WOLNOŚCI?

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI.	2
Wprowadzenie do dwóch wątpliwych koncepcji	4
Rzeczywistość i skutki uboczne.	11
Połączenie mózg-umysł	30
Przyczynowość? Sprawstwo?	48
Nasze czyny	69
Neuronauka i teoria kwantów	86
Żądło w odwłoku?	105
Bezsilność i niewzruszenie	122

Kompatybilizm i niekompatybilizm	143
Afirmacja	161
Kara i nie tylko	179
Glosariusz	194
Literatura	203

Wprowadzenie do dwóch wątpliwych koncepcji

Istnieją tak zwane „teorie”, z których nie wynika nic albo — w każdym razie — nie za wiele. Większość z nich pozostaje bez związku z nauką, filozofią i uniwersytetami, ale nie wszystkie. Mówi się o nich, pisze, przyjmuje się je na wiarę, zyskują rozgłos. Bywa nawet, że się utrzymują, choć nie zawsze są jasne, spójne i dopracowane.

Czy i determinizm jest taki? Towarzyszy nam od dość dawna i większość z nas ma o nim ogólne pojęcie. Wiemy, że w jakiś sposób nie całkiem jesteśmy wolni i dlatego nie powinno się uważać, że odpowiadamy za wszystko, co robimy, a z pewnością kłóci się to z tym szczególnym rodzajem, czy też pojęciem wolności, które — jak dotąd — zwie się wolną wolą. Ta zaś jest czymś, czym — w naszym odczuciu — jesteśmy obdarzeni i bylibyśmy zaniepokojeni jej utratą. Gdybyśmy na przykład,

stanęli przed sądem, zapewniano by nas, żeśmy ją mieli, kiedy decydowaliśmy się na popełnienie przestępstwa.

Pierwsze cztery rozdziały tej książki próbują się rozprawić z podejrzeniem, że determinizm, choć jako koncepcja od dawna obecny, nie jest teorią godną zaufania: jasną, spójną i wykończoną. Krótko: że nie wchodzi w zakres filozofii umysłu i działania. Twierdził tak zresztą niejeden filozof, a wielu sugerowało. Rozdziały te, w szczególności zaś jeden z nich, muszą się przy okazji rozprawić z ideą przeciwstawną wolnej woli. Uważa się, że każdy z nas ma pewnego rodzaju osobistą moc stanowienia o różnych sprawach. Tak więc, w danym momencie, z całą naszą przeszłością, teraźniejszością, przyszłością i nami samymi takimi, jakimi jesteśmy, moglibyśmy podjąć decyzję dokładnie przeciwną do tej, którą podejmujemy. Moglibyśmy zacząć postępować dokładnie odwrotnie niż do tej pory. Są powody, żeby być co najmniej równie podejrzliwym wobec tej teorii. Czy dostarcza nam czegoś, co zasługiwałoby na miano filozofii umysłu i działania? Czy jest godna uznania?

Jednak żeby się lepiej przyjrzeć czterem pierwszym rozdziałom, potrzebne nam będzie parę rozróżnień. Pojęcia determinizmu używa się na kilka sposobów. Często jako nazwy bardzo ogólnej teorii rzeczywistości uwzględniającej świat nieorganiczny, w szczególności świat molekuł. Również używa się go tak, jak sam się nim do tej pory posługiwałem — jako nazwy idei, doktryny czy

teorii dotyczącej osób, która, koniec końców, mówi nam, że w jakiś sposób nie jesteśmy wolni i odpowiedzialni, bo mamy pewną czy też ludzką naturę.

Trzecie użycie słowa „determinizm” różni się od poprzednich i jest od nich bardziej ograniczone. W tym ujęciu jest po prostu poglądem na naszą naturę, takim, który mówi, że nasze życie i nas samych można opisać w kategoriach przyczynowych: podlegamy bowiem prawu przyczyn i skutków. I w tym rozumieniu „determinizm” znaczy tylko tyle, że w pewien zasadniczy sposób jesteśmy podobni roślinom albo maszynom. Nie wskazuje jednak odpowiedzi na pytanie, czy jesteśmy wolni czy nie. Nie zakłada nawet możliwości jej udzielenia. Pytanie to — co może kogoś zaskoczyć — pozostaje nietknięte.

Są powody, żeby wyróżnić to trzecie, ograniczone użycie pojęcia determinizmu. Istnieje w filozofii silna tradycja, zgodnie z którą oprócz tego, że podlegamy prawu przyczynowości i tak możemy być wolni. Możemy być wolni jedynie w istotny sposób, który niekoniecznie ma coś wspólnego z wolną wolą. Podleganie prawu przyczynowości jest logicznie niesprzeczne z byciem wolnym. Ta tradycja „zgodności”, jak się można spodziewać, ma swoich przeciwników. Rzeczywiście, istnieje w historii filozofii silna tradycja koncentrująca się głównie na tym, jak obalić stanowisko „zgodności”. W tradycji tej udało się logicznie wykazać, że nie można być zarazem wolnym i uwarunkowanym.

Wszystko to do tej pory wydaje się nie bardzo jasne, ale jednak warto rozdzielić dwie nakładające się kwestie. Pierwsza: czy my, ludzie, podlegamy prawu przyczynowości. Jest to pytanie o determinizm w trzecim, zawężonym znaczeniu tego słowa. W takim też znaczeniu będę się odtąd posługiwał tym pojęciem. Druga kwestia, jak się ją zwykle stawia, dotyczy następującego zagadnienia: Jeżeli determinizm jest prawdziwy, to co z tego wynika? Czy wynika z tego logicznie, że nie jesteśmy wolni? Pytamy więc o konsekwencje albo implikacje determinizmu. Temu zagadnieniu poświęcają filozofowie najwięcej uwagi.

Zatem, pierwsze cztery rozdziały tej książki przedstawiają wgląd w determinizm oraz indeterministyczną filozofię umysłu i działania — tę, która zaprzecza, byśmy podlegali prawu przyczynowości na podobieństwo roślin czy maszyn, a przyznaje nam osobistą moc sprawczą. Taka indeterministyczna filozofia, niezależnie od rozróżnienia determinizm-indeterminizm oraz od pytania o warunki wolności, bywa nazywana po prostu filozofią wolnej woli. Sam również będę się często w ten sposób wyrażał, co też zresztą do tej pory czyniłem. Jest to jednak jedynie sprawa terminów i nie należy zapominać, że mamy do czynienia z dwoma odrębnymi zagadnieniami. Jedno to zagadnienie naszej natury, drugie — czy i na ile jesteśmy wolni. Innymi słowy, pierwsze pytanie odnosi się bezpośrednio do faktów dotyczących naszej natury, drugie rozważa te fakty w kategoriach tego, co z nich wynika.

Rozdziały piąty i szósty zajmują się naturalnie nasuwającym się pytaniem, które nie wiąże się z zagadnieniem wolności. Teorie bywają jasne, spójne, kompletne i fałszywe. To, na czym nam zależy, to oczywiście teorie prawdziwe, przynajmniej możliwie bliskie prawdy. Jeżeli się okaże, że zarówno indeterminizm, jak i determinizm mają trzy wyżej wymienione zalety, to czy wolno nam rozsądzać, której z tych teorii przypisać cnotę koronną? Która jest prawdziwa?

Ostatnie cztery rozdziały zajmują się zagadnieniem logicznych konsekwencji determinizmu, a zatem doktrynami zgodności i niezgodności. Pytanie o konsekwencje stawia też teoria akceptowana może powszechniej niż determinizm. Chodzi o niemal-determinizm, który przyznaje, że występuje albo może występować brak uwarunkowania, ale jedynie na tak zwanym mikropoziomie: na poziomie najmniejszych cząstek, z jakich zbudowane są nasze ciała, takich, którymi zajmuje się fizyka. Na poziomie naszych działań i decyzji, a nawet na poziomie elektrochemicznych czynności naszych mózgów, rządzi natomiast prawo przyczynowości. Pytanie brzmi, czy z prawdziwości determinizmu lub niemal-determinizmu wynika nasza wolność. Jest to odwieczne pole bitwy między myślicielami. Na przykład, David Hume, największy spośród anglojęzycznych myślicieli, był bezsprzecznie wyznawcą doktryny zgodności. Natomiast Immanuel Kant, najznakomitszy spośród filozofów niemieckich, stał po stronie niezgodności.

Czy to możliwe, że obie strony mylą się na więcej niż jeden sposób?

Czy mogą się mylić tak co do rodzaju, jak i co do liczby konsekwencji, jakie niesie ze sobą determinizm? Dalej, czy obawa przed determinizmem dotyczy wyłącznie jednego — moralnej odpowiedzialności, jak to zarówno podkreślają niemal wszyscy wyznawcy zgodności, jak i ich oponenci? Moralność ma w naszym życiu wielki udział, ale — dobrze to czy źle — daleko jej do tego, żeby była wszystkim.

Nasuwa się jeszcze jedno pytanie. A może obie strony mylą się, uważając, że docieramy do istoty zagadnienia, gdziekolwiek się ono pojawia, pytając wyłącznie o to, czy „wolny” i „uwarunkowany” są pojęciami logicznie niesprzecznymi; czy mogą być równocześnie prawdziwie orzekane o tej samej rzeczy. (Tak, jak coś może być zarazem „okrągłe” i „zielone”, a nie może być „okrągłe” i „kwadratowe”). Czy nasze pytanie o konsekwencje determinizmu jest rzeczywiście tego rodzaju czysto intelektualnym zagadnieniem?

Czy, wreszcie, wyznawcy doktryny zgodności, jak też wyznawcy doktryny niezgodności (pierwsi to kompatybiści, drudzy — niekompatybiści) nie mylą się jeszcze w inny trzeci, bardziej zasadniczy sposób? A może samo przekonanie, że któraś ze stron musi mieć rację, gdy mowa o wpływie determinizmu na rzeczy, niezależnie od liczby tych rzeczy, jest mylne? Ale przecież — powiemy — jest tak, że albo determinizm kłóci się z wolnością, albo się z nią nie kłóci. Jedna z dwóch możliwo-

ści musi być prawdziwa, tak, jak zawsze prawdziwe jest zdanie mówiące, że albo masz ponad metr osiemdziesiąt centymetrów wzrostu, albo nie.

Myślę, że tak kompatybiliści, jak i niekompatybiliści myślą się na wszystkie trzy sposoby.

Książka ta jest w całości przeznaczona dla każdego, kogo interesuje poruszany w niej wielkiej wagi problem, a także dla prawników, lekarzy, naukowców, psychiatrów, kryminologów, teologów, psychoanalityków. Przeznaczona jest także dla studenta filozofii, któremu brakuje czasu. Jest swego rodzaju streszczeniem 664. stron napisanej przeze mnie książki *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* („Teoria determinizmu: umysł, neuronauka i nadzieje życiowe”) i prowadzi tym samym co ona tropem. Pod pewnymi względami jest jednak doskonalsza. Zawiera m.in. indeks pojęć filozoficznych, który może się stać pomocny już teraz.

Rzeczywistość i skutki uboczne

Czy się to komuś podoba czy nie, niejasne zagadnienie skutków najlepiej nadaje się do tego, żeby od niego właśnie rozpocząć dociekanie, czy determinizm jest teorią godną uznania. W swojej zasadniczej części, teoria determinizmu mówi, że nasze wybory, decyzje i to, z czego się one biorą, to wszystko skutki. Konsekwencje tej teorii zależą więc od tego, co będziemy rozumieli przez „skutek”. Oczywiście, pytanie o pojęcie skutku jest bardzo podobne do pytania o pojęcie przyczyny. Dlatego, że pierwsze definiujemy częściowo przez drugie. A jednak to problem skutków wydaje się kluczowy dla zagadnienia, czy jesteśmy uwarunkowani. Większość z nas nie zamartwia się tym, że nasze wybory mają jakieś przyczyny. Dlaczegoż by wolny wybór nie miał mieć swojej przyczyny?

Może nas natomiast niepokoić, że są one skutkami lub też — jak to niektórzy wyrażają — jedynie skutkami. Jest to możliwość, która mrozi krew w żyłach.

Krew się jednak co prędzej rozgrzewa, skoro tylko dodamy, że wydarzeniom uważanym przez nas za skutki przysługuje nie więcej niż prawdopodobieństwo. Jest prawdopodobne, że gdyby teraz przyszło ci wybierać, czy przeczytać następne zdanie, czy nie, to zdecydowałbyś, że je przeczytasz. Samo występowanie prawdopodobieństwa nie sugeruje wcale, że wybór nie jest wolny. Nie zmarłoby nas, gdyby determinizm okazał się teorią mówiącą o naszych zdolnościach przewidywania, jakich dokonamy wyborów i jakie podejmiemy działania, zanim dojdzie do ich podjęcia i dokonania. Nawet, gdybyśmy uznali tę teorię za niepodważalnie prawdziwą, nie obaliłoby to przekonania o wolności naszych wyborów i odpowiedzialności za nasze postępowanie i tak dalej.

Sytuacja będzie identyczna, jeżeli stwierdzimy, że skutek to wydarzenie, które zaszło przy udziale czegoś innego. Wszystko będzie dobrze, jak długo to coś, za sprawą czegoś innego się staje, pozostanie — jak to się zazwyczaj dzieje — w ten sposób nieokreślone. Nie muszę się niepokoić, czy jestem odpowiedzialny za moje decyzje, jak długo uważam myśli, że „mocą czegoś” są podejmowane. To coś może przecież ujawniać swoją moc równie dobrze poprzez takie czy inne wybory. Co więcej, owo „coś” obdarzone mocą to może być przecież „ja”, a to wydaje się uspokajające.

I wreszcie, nie ma przeciwwskazań, żeby w taki sam niejasny sposób dopuścić możliwość istnienia czegoś jeszcze innego, co miało moc, żeby mnie ukształtować.

Jest więc jasne, że musimy się zastanowić, co zwykliśmy uważać za skutki. Weźmy, na przykład, zapaloną zapałkę. Kiedy mówimy, że płomień jest skutkiem potarcia o draskę, co właściwie stwierdzamy? Odpowiedź brzmiałaby zapewne, że gdybym zapałki nie potarł o draskę, z zapałką nic by się nie stało. W stwierdzeniu, że draśnięcie jest przyczyną, a palenie się skutkiem, prawdziwe jest tyle, że jeżeli nie nastąpiłoby draśnięcie, to nie pojawiłby się płomień. Zwykle tak się dzieje. Ale, kiedy zapałki nie udałoby się zapalić przez potarcie o draskę, musiałaby zostać odpalona od innej zapałki. W tej sytuacji potarcie wcale nie byłoby konieczne do zapalenia.

Może po chwili namysłu przyjdzie nam do głowy, że coś jeszcze nie całkiem jest prawdziwe w przypadku zwykłego zapalania. Niechętnie powiedzielibyśmy, że jeżeli, czy też skoro potarłem zapałką o draskę, to pojawił się płomień. Niechęć nasza brałaby się z faktu, że jeżeli potrzymamy wilgotną zapałką, to płomień się nie pojawi. Jest więc problem z tą naszą niechęcią. Przypuszczalnie nie powinniśmy mówić, że skoro potarto, to się zapaliło, ponieważ coś jeszcze musiało być prawdziwe, oprócz tego, że potarto — zapałką musiała być sucha. Ale wróćmy do tego, co uznaliśmy za oczywiste — że jeżeliby zapałki nie potarto, to by się nie zapaliła. Przypuszczalnie również i tego nie powinniśmy mówić, ponieważ coś jeszcze musiało być prawdziwe, oprócz tego, że nie potarto:

to, że nie zbliżono zapalki do płomienia innej zapalki. A może słuszne są oba stwierdzenia? Jeśliby nie potarto, to by się nie zapaliło, a skoro potarto, więc się zapaliło?

Zagadnienie przyczyn i skutków gotowe jest nam dostarczyć więcej takich zagadek, jeżeli zechcemy je rozważać na przykładzie wydarzeń w rodzaju tarcia i zapalania. Wiele z nich może być bardzo zajmujących, ale nie poświęcimy im teraz uwagi. W naszych dalszych dociekaniach powinniśmy pamiętać, że problem przyczynowości staje się zagadnieniem relacji między rzeczami: takich relacji, jakie zwykliśmy opisywać za pomocą zdań warunkowych w rodzaju „Skoro potarłem zapalkę, to pojawił się płomień”. Relacje nie są „czymś” w tym sensie, w jakim zapalka jest „czymś”, ale są rzeczywiste. Zdania warunkowe mówią prawdziwie o rzeczywistości, podobnie jak niewarunkowe zdanie, że zapalki istnieją. Nie sądzę, żeby przyczynowość bardziej niż zapalki tkwiła w umyśle.

Do sedna kwestii skutków, przynajmniej jeśli chodzi o determinizm, dotrzemy, zastanawiając się nad czymś innym niż relacja między przyczyną a skutkiem. Dotrzemy do niego, rozważając relację pomiędzy zawierającym przyczynę zespołem faktów i skutkiem. Taki zespół faktów pojawił się wówczas, kiedy zauważyliśmy, że do zapalania zapalki konieczne jest nie tylko jej potarcie, ale również to, żeby była sucha. Nie były to wszystkie wymogi. Potrzebny był poza tym tlen, i odpowiedniego rodzaju powierzchnia, o którą potarto zapalkę.

Jaka jest różnica między przyczyną a okolicznościami warunkującymi — zespołem faktów, do którego przyczyna należy? Nawiasem mówiąc, możemy nazwać ów zespół przyczyną całkowitą.

Załóżmy, że przez chwilę podejźmy do tego naukowo i wyciągniemy wniosek, iż na okoliczność warunkującą zapalenie się zapałki złożyło się pięć czynników, z których jednym było jej potarcie. Następnie przyjmijmy, że za chwilę zapalimy następną zapałkę, która wydaje się sucha i tak dalej, wobec czego z ufnością oczekujemy, że za moment zaistnieją odpowiedniki wszystkich pięciu elementów wzorcowej okoliczności. Ale w momencie, kiedy zespół czynników właśnie się dopełnia, ponieważ ktoś pociera zapałkę, płomień się nie pojawia. Co wówczas myślimy?

Przychodzi nam na myśl jedna z dwóch rzeczy. Może przy całej naszej ufności wcale nie stworzyliśmy okoliczności składającej się z pięciu czynników; zapałka była lekko wilgotna. Albo uznajemy, że nie dość naukowo podeszliśmy w naszych poczynaniach. Owszem, zaistniało pięć czynników, ale w rzeczywistości, kiedy za pierwszym razem zapalaliśmy zapałkę, okoliczność składała się z sześciu czynników. Jeden z nich najwidoczniej pominęliśmy w naszej próbie zabawy w naukę.

Wspólnym czynnikiem naszych myśli jest przekonanie, że okoliczność warunkująca zajście jakiegoś skutku ma pewną konieczną właściwość: wszystkie jej odpowiedniki warunkują zajście podobnych skutków. Nie sądzimy, że okoliczność stanowiąca odpowiednik całkowitej przyczyny jakiegoś skutku może warunkować skutek zupełnie do tamtego niepodobny. Inaczej: nie uważamy, żeby

dokładnie taki sam rodzaj okoliczności mógł warunkować różne rodzaje zdarzeń: to, że zdarzenie zachodzi i to, że nie zachodzi.

Nasuwa się wniosek, że potrafimy określić różnicę pomiędzy przyczyną a okolicznościami, których stanowiła ona część. Wydarzenie, po którym następuje inne wydarzenie, niekoniecznie musi być takie, że wszelkie podobne mu wydarzenia przyniosą podobne skutki. Nie od każdego draśnięcia wybucha płomień. Natomiast okoliczność warunkująca zajście danego zdarzenia ma tę konieczną właściwość, że wszelkie podobne okoliczności warunkują zachodzenie podobnych zdarzeń.

Kolejną kwestią jest to, że jeżeli określamy coś mianem okoliczności warunkującej, to znaczy to dokładnie tyle, że je tak określamy i nic poza tym. Oto i nasze pojęcie okoliczności warunkującej. Zawdzięczamy je Davidowi Hume'owi. Używając jego języka: coś jest okolicznością warunkującą czegoś innego wówczas, gdy obie te rzeczy stanowią składowe stałego następstwa. Po każdej rzeczy podobnej do pierwszej następuje albo towarzyszy jej rzecz podobna do drugiej.

Na tym się jednak nie kończy. Chociaż, istotnie, wydaje się prawdą, że każda okoliczność warunkująca określony skutek ma tę właściwość, iż każda podobna okoliczność warunkuje podobny skutek, jednak nie jest to jeszcze cała prawda. Thomas Reid, jeden z osiemnastowiecznych krytyków Hume'a, dostarczył najbardziej znanego przykładu — przykładu dnia i nocy:

Określmy miniony dzień jako pewien przedział czasu, w którym dany obszar na Ziemi pozostawał oświetlony, oraz minioną noc jako przedział czasu, w którym na tym samym obszarze panowała ciemność. Po każdej rzeczy podobnej do pierwszej (w naszym przypadku po każdym dniu) następuje rzecz podobna do drugiej (w naszym przypadku noc). Ale dzień wczorajszy nie jest bynajmniej okolicznością warunkującą wczorajszą noc, chociaż z całą pewnością tak właśnie musiałyby być, gdyby okoliczność warunkująca i skutek były jedynie składowymi stałego następstwa.

Rozważając ów przykład dalej, dotrzemy do zasadniczej prawdy na temat przyczynowości. Doskonale wiemy, co stanowiło okoliczność warunkującą zaistnienie poprzedniej nocy. Składało się na nią to, że pewien obszar kuli ziemskiej oddalił się od Słońca, że nie pojawiło się żadne inne źródło światła i to, że światło ma określone właściwości: nie zakrzywia się zgodnie z kształtem Ziemi, żeby oświetlić drugą stronę naszego globu. Nazwijmy rzeczywiste okoliczności odpowiadające za pojawienie się nocy warunkami Układu Słonecznego.

Mamy zatem dwie pary przedmiotów: wczorajszy dzień i wczorajszą noc oraz warunki Układu Słonecznego i wczorajszą noc. Czym się one różnią? Jeżeli potrafimy to dostrzec, dowiemy się, z jakiego powodu na tę drugą parę składają się okoliczności warunkujące oraz skutek. Cóż, wydaje się, że zaistnieniu wczorajszego dnia nie przeszkodziłaby nieobecność mającej po nim nastąpić nocy. Ubiegła noc mogłaby wcale nie zaistnieć, nie ujmując niczego poprzedzającemu ją dniu. Tak

mogłoby być wówczas, gdyby w chwili zachodu słońca rozbłysło w odpowiednim miejscu nowe źródło światła. Gdyby wszechświat przemienił się wraz z końcem wczorajszego dnia, nie mielibyśmy wczorajszej nocy.

Spójrzmy teraz na drugą parę: warunki Układu Słonecznego i wczorajszą noc. Niezależnie od tego, jak przemieniłby się wszechświat, jeśli tylko warunki Układu Słonecznego pozostały przy tym nienaruszone, nadal mielibyśmy wczorajszą noc. Na tym polega różnica.

Zatem główny wniosek płynący z naszych dociekań jest następujący: za skutek uważamy wydarzenie poprzedzone warunkującymi to wydarzenie okolicznościami, czyli takimi okolicznościami, w następstwie których dane wydarzenie zawsze zachodzi, niezależnie od wszystkiego, co się dzieje jeszcze poza tym. Jeżeli przez X będziemy rozumieć dowolną zmianę stanu rzeczy, taką, żeby okoliczności warunkujące były zachowane, to prawdziwe będzie stwierdzenie: jeżeli zaistniały okoliczności warunkujące, to pomimo że towarzyszył temu X, pojawi się także i skutek. Nic innego się nie liczy, nic nie może nam stanąć na drodze.

To, co zostało przed chwilą powiedziane, zgadza się z potocznym poglądem na kwestię przyczyn i skutków. Uważamy, że skoro określone sprawy mają się w określony sposób, to po prostu musi zaistnieć to, co nazywamy skutkiem. Skutki są nieuniknione i zamiast nich nic innego nie może się pojawić. Używając filozoficznego pojęcia, którym będę się od tej pory posługiwał, skutki są zdarze-

niami wymuszonymi — determinują je ich okoliczności warunkujące. Zdarzenie zdeterminowane to takie, które zaszło za sprawą okoliczności charakteryzujących się tym, że ich zaistnienie wywołuje taki właśnie skutek, niezależnie od tego, co jeszcze się poza tym wydarza.

Nasz wniosek potrzebuje jeszcze paru słów na swoją obronę. Przedtem jednak zwróćmy uwagę na kilka związanych z nim kwestii.

Pierwsza: okoliczności warunkujące są ni mniej, ni więcej, tylko gwarancją skutku. Nie ma wśród nich żadnych dodatkowych składników. Okaże się to istotne nieco później. Druga kwestia jest taka, że okoliczność warunkująca zajście danego skutku składa się zazwyczaj z elementów, które same są skutkami. Można więc powiedzieć, że okoliczności warunkujące same są skutkiem innych okoliczności warunkujących, niekiedy dużo wcześniejszych. A zatem, tamte wcześniejsze okoliczności również determinują ostateczny skutek. Mamy tu do czynienia z czymś bardzo istotnym dla teorii determinizmu — z łańcuchem przyczynowo-skutkowym.

Kolejna kwestia wiąże się z naturalnymi, czy też naukowymi prawami. Z oczywistych powodów przyjmujemy zwykle, że zaistnienie skutku wymaga działania takiego prawa. Niekiedy filozofowie uważali, że skutek należałoby zdefiniować jako zdarzenie, które staje się następstwem innego zdarzenia w wyniku działania naturalnego prawa, ale mieli kłopoty z uzasadnieniem swojego przekonania, ponieważ nie byli w stanie podać listy naturalnych praw. Wniosek, do jakiego nam się udało

dojść, jest prostszy i zawiera analizę tych praw. Powiedzieliśmy, że aby dwie rzeczy łączyło naturalne prawo, potrzebne jest to, że kiedy zachodzi jedna z nich, to choćby nie wiadomo co jeszcze poza tym się działo, musi zajść także i druga.

Wprowadźmy zatem nowy termin: jeżeli dwie rzeczy łączy taki rodzaj więzi, że „choćby-nie-wiadomo-co”, to powiemy, że pozostają one w związku nomicznym. Czy jedynie okoliczności warunkujące i ich skutki wiążą tego rodzaju zależności? Jeżeli uwzględnimy pewne założenie, które po cichu już poczyniliśmy, to okaże się, że nie. Założyliśmy, choć nie musieliśmy tego robić, że okoliczności warunkujące wyprzedzają swoje skutki w czasie. Pozostaje tu miejsce na podjęcie decyzji, że to, co będziemy nazywać okolicznościami warunkującymi, wyprzedza czasowo swoje skutki. W ten sposób okazuje się, że napotykaemy takie pary, które — choć powiązane nomicznie — nie są okolicznościami warunkującymi i skutkami. Pojawiają się równolegle i nazwiemy je nomicznymi korelatami. Sporo przykładów tego rodzaju zależności znajdziemy w nauce: współzależność ciśnienia i temperatury gazu albo dwie gwiazdy wchodzące w skład gwiazdy podwójnej. Czy mózg i umysł dostarczają kolejnego przykładu?

Następną ważną kwestią jest konieczność zaznaczenia., że wniosek ten dotyczy naszego wyobrażenia, czy też koncepcji tego, czym jest skutek. Nie mówi o naturze rzeczywistości nawet, jeżeli mogłoby się tak wydawać. Nie mówi też, że jesteśmy jedynie łańcuchem przyczyn i skutków, ani

że — być może — wszystkie zdarzenia umysłowe są skutkami. Ktoś mógłby się z tym wcale nie zgodzić, a mimo to uznać nasz wniosek, że jeżeli coś rzeczywiście jest skutkiem, to jest zdarzeniem w jakiś sposób wymuszonym. Oczywiście, to, że za skutki uważamy zdarzenia wymuszone, wskazuje, że przynajmniej niektóre zdarzenia w świecie są właśnie takie. Bo też i skąd by nam coś takiego przyszło do głowy?

Ostatnią rzeczą, na którą musimy zwrócić uwagę — zanim przejdziemy do rozpatrywania wątpliwości — jest pytanie, co można zaliczyć do skutków, a czego nie można. O tym, co nazywamy skutkami, myślimy i mówimy — jak się zdaje — dość niejednoznacznie. Kiedy zapalanie zapalek, noc i wszelkie inne zdarzenia — nie będące naszymi wyborami i decyzjami — uważamy za skutki, jest dla nas jasne, że są to zdarzenia wymuszone. Ale równie dobrze możemy powiedzieć, że decyzja, aby kupić to, a nie tamto, głosować na tę, a nie na inną partię była skutkiem tego i owego, miała taką bądź inną przyczynę, twierdząc przy tym, że nie było to wcale zdarzenie wymuszone.

To pewne, że tak właśnie się dzieje. Powiedzmy zatem, że chodzi nam po prostu o skutki w klasycznym rozumieniu, które z definicji są zdarzeniami wymuszonymi. Oczywiście, jesteśmy bardzo zainteresowani, czy podejmowane przez nas wybory i decyzje rzeczywiście są skutkami w klasycznym rozumieniu, a zatem, czy są wymuszone, ale jest to oddzielna kwestia i jeszcze się nią zajmemy.

Przedstawmy teraz pierwszą z trzech wątpliwości dotyczącą wniosku mówiącego, że skutki to wydarzenia, które pozostają we wspomnianej relacji względem warunkujących je okoliczności i z dużym prawdopodobieństwem także względem okoliczności je poprzedzających.

Popularna maszyna hazardowa, zwana powszechnie jednorękiem bandytą, jest uruchamiana przez wrzucenie monety. W efekcie albo się monety sypią, albo nie. Wyplata jest albo jej nie ma. Cała rzecz ma charakter deterministyczny. Teraz wyobraźmy sobie maszynę, której ktoś — na własne nieszczęście — mógłby być właścicielem. Zamiast deterministycznego mechanizmu ma ona w środku mechanizm-tajemnicę odpowiedzialny za nieprzewidywalne wydarzenia. Jest zupełnie nie do przewidzenia, czy metalowy jęczyczek w środku przeskoczy i posypią się monety czy nie. Wyrażając to jaśniej — nie istnieją żadne okoliczności warunkujące przeskoczenie jęczyczka, kiedy ma przeskoczyć i żadne okoliczności warunkujące to, że nie przeskoczy, kiedy nie ma przeskoczyć. Jeżeli nie wrzucisz monety, nie możesz wygrać, ale poza tym zarówno wygrana, jak i przegrana są jedynie kwestią przypadku.

Ktoś powie, że gdy wrzucasz monetę i wygrywasz pieniądze, wypłata jest skutkiem wrzucenia monety. Czym innym mogłaby być? Następnie zaś wyciąga ogólny wniosek, że to, co nazwałem klasycznym skutkiem, nie jest zdarzeniem wymuszonym, lecz jedynie zdarzeniem poprzedzonym czymś, co było wymagane do jego zajścia. Może prowadzi go przy tym przeświadczenie o przydat-

ności takiego rozumowania, kiedy przyjdzie udowadniać, że mamy wolną wolę. W tej chwili istotne jest dla nas jedynie to, czy ten wniosek jest słuszny.

Nie wydaje mi się. Wrzucasz monetę do tej wymagowanej maszyny i na twoje szczęście języczek przeskakuje. Ma on pewną szczególną właściwość, o której nie wolno nam zapomnieć. To, że przeskakuje, jest zdarzeniem, dla którego nie ma wytłumaczenia. Nie chodzi tylko o to, że my nie znamy wytłumaczenia, ale, że w ogóle nie istnieje nikt, kto by je znał. Mówiąc inaczej, „Dlaczego to się zdarzyło?” nie jest jakimś zagadkowym pytaniem, na które nie potrafimy odpowiedzieć. Odpowiedzi po prostu nie ma. Nawet Bóg, jeżeli istnieje, nie potrafi w tej sprawie niczego powiedzieć. Stanie się to jasne, gdy zauważymy, że świat i maszyna pozostają nie zmienione aż do chwili, kiedy języczek przeskakuje. A przecież równie dobrze mógłby nie przeskoczyć. Nie istnieje nic, co różniłoby świat, w którym języczek przeskakuje, od świata, w którym języczek nie przeskakuje. Co zatem pozwalałoby nam wytłumaczyć zachodzenie któregośkolwiek ze zdarzeń? Nie ma różnicy: wszystko, co jest w świecie, w którym języczek przeskoczył, występuje także i w tym, w którym języczek nie przeskoczył. Mówiąc jeszcze inaczej: przeskakiwanie języczka to tajemnica.

Jeżeli tak wygląda prawda na temat języczka, to z całą pewnością nie może być mowy o skutku. (Nie mogłoby być mowy o skutku nawet wówczas, gdyby to, że języczek przeskoczy było bardzo prawdopodobne). Skutek ma to do siebie, że musi mieć wytłumaczenie, w żadnym razie nie jest

tajemnicą. A wracając do tego, co wcześniej powiedzieliśmy na temat naszej specjalnej maszyny, skutek żadnym sposobem nie może być zdarzeniem losowym. Skoro nie ma więzi przyczynowo-skutkowej łączącej wrzucenie monety i wypłatę, a jak widzimy, takiej więzi nie ma, to w jaki sposób ostatecznie zdarzenie miałoby być skutkiem pierwszego? Jakim sposobem wypłata miałaby być skutkiem wrzucenia monety do automatu?

Możemy się zastanowić, dlaczego ktoś mógłby tak sądzić. Oczywiście, wypłata była skutkiem. Skutkiem przeskoczenia języczka. Nie ma wątpliwości, że zachowanie języczka należało do okoliczności warunkujących wypłatę. Jest to tak samo prawdziwe jak to, że wrzucenie monety było przyczyną i bez wątpienia częścią pewnych okoliczności warunkujących. Skutkiem uwarunkowanym przez te okoliczności było uruchomienie tajemniczego mechanizmu. Z czego jednak nie wynika wcale, że wypłata była skutkiem wrzucenia monety. Nie pojawia się wniosek, że skutek to coś poprzedzonego czymś innym wymaganym do jego wystąpienia. Wygląda to na pomylenie pojęć, kiedy sądzimy, że istnieją skutki wymuszane przez coś innego niż okoliczności warunkujące.

A oto drugie zastrzeżenie do naszego wniosku mówiącego, że skutki są zdarzeniami wymuszonymi. Zastanówmy się, jakich dokonujemy założeń, stwierdzając, że coś jest skutkiem. Na przykład, w kuchni na podłodze leży rozbite jajko. Uważamy, że doszło do tego, ponieważ upuściła je Jane.

Stwierdzamy także, że w momencie, kiedy jajko wyślizgnęło jej się z palców, mogła je złapać drugą ręką.

Na podstawie tego przykładu niektórzy twierdzą, iż tak długo uważamy, że skutki są to zdarzenia zachodzące w wyniku czegoś, jak długo nic temu czemuś nie staje na przeszkodzie. Ale skoro cokolwiek mogłoby stanąć na przeszkodzie, to z całą oczywistością owo „coś”, w wyniku czego zachodzi „zdarzenie, nie jest okolicznością warunkującą.

Nazwijmy to, co owocuje, zajściem jakiegoś zdarzenia, jego „najczęstszą przyczyną”. Wówczas poglądy, jaki usiłuje się nam zasugerować, brzmiałby: „Skutek jest następstwem swojej najczęstszej przyczyny”, przy czym najczęstsza przyczyna nie jest oczywiście tym, co nazywamy okolicznościami warunkującymi. Co powiemy na taki punkt widzenia? Prawdą jest, że przeważnie chodzi nam o najczęstszą przyczynę jakiegoś wydarzenia. Właściwie, prawie zawsze to mamy na myśli. Nawet nauka zajmuje się w głównej mierze najczęstszymi przyczynami różnych zdarzeń.

No dobrze, ale czy gotowi bylibyśmy uznać coś za skutek, wierząc, że zaistniała tego najczęstsza przyczyna, a nie zaistniały okoliczności warunkujące?

Musimy sobie jednak jasno przedstawić to, o co pytamy. Nie pytamy, czy coś było skutkiem, skoro pojawiła się najczęstsza tego przyczyna i pojawiła się ona jako element czegoś innego — okoliczności warunkujących. Że tego rodzaju wydarzenie jest skutkiem, pozostaje zgodne z naszym

wnioskiem mówiącym, że skutki to zdarzenia zdeterminowane. Pytamy, czy rozbite jajko byłoby skutkiem, jeżeli zaszłaby najczęstsza przyczyna: jego wyślizgnięcie się z rąk Jane, ale poza tym nie wydarzyłoby się nic, co determinowałoby ów nieszczęśliwy efekt.

Gdyby tak było, rozbitcie jajka nie miałyby żadnego wytłumaczenia. Byłoby dokładnie tak jak z przeskakiwaniem jęczyczka — mielibyśmy do czynienia z tajemnicą. Nie może istnieć wytłumaczenie, skoro cokolwiek mogłoby nim być, istniałoby także i wówczas, gdyby jajko nie zostało rozbite. Sytuacja jest identyczna jak z jednorękim bandytą, a zatem rozbite jajko nie jest skutkiem. A ogólnie, skutki nie są jedynie wydarzeniami następującymi po swoich najczęstszych przyczynach. Możemy obstawać przy naszym wniosku: żeby móc mówić o skutkach, muszą istnieć okoliczności warunkujące.

Moglibyśmy się dokładniej przyjrzeć owemu drugiemu zastrzeżeniu, ponieważ ma ono pewne zagadkowe właściwości. Jednak rozważmy najpierw trzecią wątpliwość. A właściwie cały splot wątpliwości.

Nie mogło umknąć naszej uwagi to, że — jak do tej pory — wcale nie sprecyzowaliśmy, czym jest okoliczność warunkująca: nie wyliczyliśmy wszystkich jej składowych. Nie posunęliśmy się też zbyt daleko w kwestii okoliczności warunkujących, kiedy rozważaliśmy zapalenie zapalki, warunki Układu Słonecznego, tudzież okoliczności związane z działaniem jednorękiego bandyty i ze stłuczo-

nym jajkiem, nic zatem dziwnego, że niektórzy skłonni byliby nam zarzucić, iż nie mamy jasnego obrazu okoliczności warunkujących.

Kiepski to zarzut. Nie mam, co prawda, w tej chwili pełnego i szczegółowego wykazu wszystkich rzeczy wytworzonych przez człowieka, a znajdujących się w moim pokoju, ale nie oznacza to wcale, że nie mam jasnego pojęcia, co pod tę kategorię podpada. Ogólne pojęcie niekoniecznie musi być mętne.

Ewentualny oponent powinien raczej zacząć od stwierdzenia, że jeżeli skutki są tym, za co je przyjęliśmy, to chcąc uznać, że coś jest określonego rodzaju skutkiem, musimy najpierw mieć pełen i szczegółowy opis okoliczności warunkujących tego rodzaju skutek. Jak inaczej mielibyśmy dowieść, że coś było skutkiem czegoś innego? Bo przecież — brzmi ciąg dalszy zarzutu — każdy z nas hołubi całe mnóstwo przekonań. Ale brakuje nam do tego odpowiedniej ilości opisów okoliczności warunkujących — pełnych i szczegółowych. A zatem nasze przekonania nie zakładają pojęcia okoliczności warunkujących.

Na niektórych filozofach robi to wrażenie, ale czy tego rodzaju argumentacja rzeczywiście się osto?

Przedmiotem naszych przekonań — nawet jeżeli mamy ściśle naukowe podejście — nie jest to, że zajście jakiegoś zdarzenia zawdzięczamy zaistnieniu dokładnie znanych okoliczności warunku-

jących. Jest nim zaś to, że coś jest częściowo determinowane przez coś innego. Potarcie zapalką wywołuje pojawienie się płomienia. Mamy przeświadczenie, że niektóre stany rzeczy determinują zachodzenie pewnych zdarzeń. Przekonanie to z całą pewnością zawdzięczamy założeniu istnienia okoliczności warunkujących, ale bynajmniej nie temu, że mamy ich kompletny i szczegółowy opis.

Jest jeszcze jedno pokrewne źródło sprzeciwu. Niekiedy rzeczywiście mamy coś, co moglibyśmy określić jako pełne wyjaśnienie zajścia jakiegoś zdarzenia. Tak bywa niekiedy — a może nawet często, jak się powszechnie sądzi — w naukach. Jednak, zgodnie z tym ostatnim i najlepiej ugruntowanym kontrargumentem, w gruncie rzeczy nigdy nie mamy pełnego i szczegółowego opisu okoliczności warunkujących. Nigdy nie znajdziemy takiego Y, że skoro X wystąpi, to niezależnie od tego, co by się poza tym jeszcze działo, zawsze otrzymamy taki sam skutek. Musielibyśmy określić stan całego wszechświata, może całą historię wszechświata, aż do chwili zajścia naszego zdarzenia. Zatem musieliśmy się gdzieś pomylić.

Trzeba jednak zauważyć, że umknęła nam po drodze okoliczność warunkująca. Nie składa się na nią wszystko, co jest konieczne, żeby coś zaszło. Skoro wszechświat zaistniał wraz z wielkim wybuchem, wskutek czego powstał tlen, to wielki wybuch był niewątpliwie konieczny do tego, żeby spłonął dom. Ale potrafimy przecież podać okoliczności warunkujące zaproszenie ognia, nie się-

gając aż tak daleko. Okoliczność warunkująca jest czymś zdolnym zdeterminować pojawienie się określonego skutku i to coś zaistniało w domu w chwili wybuchu pożaru.

Tyle na temat tego, co uważamy za skutki. Twierdząc, że nasze życie to łańcuch skutków, mamy na myśli to, że pewne zdarzenia musiały zajść, ponieważ wcześniej zaistniały warunkujące je okoliczności.

Ale czy nasze pojęcie skutków nadaje się do tego, żeby stworzyć przekonujący obraz naszych wyborów i działań? Czy możemy się nim posłużyć w mającej przekonywać filozofii działania i umysłu?

Teraz właśnie tym się zajmiemy.

Połączenie mózg-umysł

W jaki sposób nasze umysły łączą się z naszymi mózgami? Albo raczej — jak się mają zdarzenia mentalne do tego, co się dzieje na poziomie neuronów? Jak się mają twoje myśli, twój stan świadomości w chwili, kiedy czytasz to zdanie, do tego, co się dzieje w twoim mózgu? A jeżeli przerwiesz czytanie i zajmiesz się czymś innym — chociażby wypełnianiem obowiązków — to jaki będzie związek między twoją decyzją a tym, co się dzieje wewnątrz twojej czaszki? Połączenie mózg-umysł jest chyba najciekawszą i najtrudniejszą spośród kwestii, które podejmuje filozofia umysłu. Filozofowie i psychologowie zajmują się sprawdzaniem, odrzucaniem i przedstawianiem rozmaitych hipotez dotyczących tego zagadnienia. Jest to także podstawowa kwestia, kiedy rozważamy problem wolności i determinizmu.

Wiele zależy tutaj od naszego poglądu na to, czym jest myślenie i podejmowanie decyzji, czyli — ogólnie — czym są zdarzenia mentalne.

Czym są przedmioty tworzące strumień naszej świadomości, które potrafimy w nim wyróżnić i odnotować ich istnienie? Odpowiedź na to pytanie zbliży nas do zagadnienia, na czym polega połączenie między umysłem a mózgiem.

Bywają filozofowie i psychologowie, których punkt widzenia sprowadza się do następującej tezy: zdarzenia mentalne są niczym. Gdyby tak było istotnie, moglibyśmy sobie darować pytanie o połączenie między umysłem a mózgiem, bo z pewnością zagadnienie to nie byłoby zbyt ciekawe.

Pytanie o zdarzenia mentalne to nie to samo co pytanie o to, czym jest umysł. W każdym razie można sobie wyobrazić takie pojęcie umysłu, które nie zawiera wyobrażenia sekwencji zdarzeń. Możemy przedstawić umysł jako prywatną przestrzeń, którą te zdarzenia wypełniają, lub jako coś wewnętrznego, czemu się one przytrafiają. Albo też jako ich przyczynę. Jeżeli chodzi o tę ostatnią możliwość, to niektórzy posuwają się tak daleko, że utożsamiają umysł z jaźnią, podmiotem, ego czy nawet duszą.

Wydaje się, że ostateczna odpowiedź na pytanie, czym są zdarzenia mentalne, będzie musiała uwzględnić naszą skłonność do wyobrażania sobie umysłu jako podmiotu albo miejsca. Trudno przyjąć, że moglibyśmy pominąć to nasze poczucie czy wyobrażenie jedności umysłu i stwierdzić,

że składa się on z ciągów zdarzeń mentalnych. Wydaje się też, że filozofowie nie dość uwzględniają owo poczucie, mówiąc o jedności umysłu w tym jedynie sensie, że zdarzenia wchodzące w skład danej sekwencji to w znacznej części wspomnienia zdarzeń wcześniejszych albo antycypacje tych, które mają dopiero nastąpić.

Na tym etapie rozważań będę próbował zasugerować jedynie pewną część odpowiedzi napytanie o naturę zdarzeń mentalnych. Zdarzenia umysłowe istnieją — to po pierwsze. Zachodzą w czasie i przestrzeni dokładnie tak jak wszelkie inne zdarzenia. To, że zachodzą w czasie, przysparza stosunkowo niewielu problemów. Podobnie jak to, że trwają przez pewien — choć krótki — czas. Potrafimy powiedzieć z taką samą prawie pewnością, kiedy zaszło zdarzenie umysłowe, jak też kiedy zapalono lub zgaszono świecę.

Więcej problemów przysparza określenie zdarzeń umysłowych jako zachodzących w przestrzeni. Dlaczego? Bo zazwyczaj zawierają coś, co moglibyśmy określić jako składniki, choć terminem tym można się również posłużyć na oznaczenie czegoś innego.

Myślimy, że jest tak a tak. Przykładowo, za oknem widać szpaler drzew. „Za oknem są drzewa” — nie wydaje się, żeby treść tej myśli miała się znajdować w takim czy w innym miejscu. Przyimki podobnie jak liczby nie mają charakteru przestrzennego. Tylko czy to one stanowią zawartość

zdarzeń umysłowych? Gdyby tak rzeczywiście było, musielibyśmy uważać zdarzenia umysłowe — przynajmniej częściowo — za nieprzestrzenne.

Istnieją argumenty przemawiające za tym, że przyimki i im podobne nie są składnikami zdarzeń umysłowych. Jeden z tych argumentów brzmi, że gdyby były, to zdarzenia umysłowe nie mogłyby mieć charakteru czasowego — przyimków i liczebników nie mierzymy w czasie. Temu, że za oknem są drzewa, nie można przypisać żadnego miejsca, ale trudno też powiedzieć, że dzieje się to teraz albo kiedykolwiek indziej. Tymczasem zdarzenia umysłowe zachodzą w czasie, co do tego możemy być pewni. A zatem, liczebniki, przyimki i temu podobne nie mogą być ich składnikami.

Jeżeli powyższy argument wydał się komuś mało przekonujący, to oto kolejny. Wszyscy, z wyjątkiem filozofów wykluczających problem umysłu ze swoich rozważań, zgadzają się z tym, że zdarzenia umysłowe rzeczywiście istnieją. Lista rzeczy istniejących, na której zabrakłoby zdarzeń umysłowych, nie byłaby pełną listą. Jednak do czego miałyby się sprowadzać wiara w istnienie zdarzeń umysłowych, jeżeli nie do tego, że występują one w czasie i w przestrzeni? Kto przyjmuje ich istnienie, nie wierząc w jego czasowy i przestrzenny charakter, winien jest nam wyjaśnienie. Cóż to za specyficzny rodzaj egzystencji? Dopóki się tego od niego nie dowiemy, uznamy, że znajduje się na przegranej pozycji. Zdarzenia umysłowe mają jeszcze jedną godną wzmianki właściwość. Jest nią ich podmiotowa natura albo charakter, którymi się teraz zajmiemy. Potrafimy przywołać czy

przypomnieć sobie naturę zdarzenia, które przed chwilą zaszło. Składały się na nią dwie rzeczy: coś istniało ze względu na coś innego. Kiedy myślałem, że za oknem są drzewa, to było wówczas coś, co istniało ze względu na coś innego. Tym czymś nie były drzewa, moja myśl mogła się pojawić niezależnie od tego, czy drzewa były, czy nie; do tego, żeby pojawiła się myśl nie potrzeba drzew. Wydaje się również, że to, co zaistniało, ponieważ zaistniało coś innego, nie mogło się pojawić samo z siebie, niezależnie od istnienia tego czegoś drugiego. Także i o tym czymś drugim nie umiem pomyśleć jako o samoistnie istniejącym. Krótko mówiąc, zdarzenia umysłowe mają to do siebie, że cechuje je intencjonalność.

Wszystko to jest niejasne i prezentuje jedynie nasze wyobrażenia, na podstawie których powstają rozbudowane i wątpliwe doktryny. (Pośród nich mamy teorię jaźni, ego, duszy albo innego bytu umieszczonego w miejsce tego drugiego czegoś. Byt ów, choć różny od osoby ludzkiej, również nazywa się „ja” i zostają mu przyporządkowane rozmaite cechy i właściwości). Lepiej jednak powiedzieć niejasno, niż nie mówić wcale. To, co określamy mianem podmiotowości, jest rzeczywiście niezwykle frustrujące, na tyle, że wielu psychologów i filozofów próbuje go ominąć albo zaprzecza istnieniu problemu. W dociekaniach takich jak nasze tego rodzaju małoduszność nie przyniesie jednak żadnych korzyści.

Zatem zdarzenia mentalne zachodzą w czasie i w przestrzeni oraz mają określony charakter albo naturę. Choć nie musimy się do tego szczególnie przywiązywać, o każdym można powiedzieć, że charakteryzuje je intencjonalność. Jeżeli chodzi o zdarzenia neuronowe, to powiedzenie o nich czegokolwiek nie nastęrcza tak wielu trudności. Poprzestaniemy na stwierdzeniu, że charakteryzują się one właściwościami elektrochemicznymi. „

W obecnej chwili wiele spośród odpowiedzi na pytanie, jak się mają zdarzenia umysłowe do zdarzeń na poziomie komórek mózgu pozostaje w zgodzie z pewną koncepcją, która mówi, że między zdarzeniem umysłowym a równoległe zachodzącym zdarzeniem komórkowym istnieje bardzo bliski związek. Mam na myśli psychoneuronową bliskość. Pomysł ten zawdzięczamy po części odkryciom neurofizjologii, które wykazały, że określonym rodzajom zdarzeń w mózgu towarzyszą określone rodzaje zdarzeń mentalnych, i że — z całą pewnością — nie dzieje się tak przypadkiem.

Poza tym wiele odpowiedzi usiłuje pozostać w zgodzie z drugą i trzecią koncepcją. Jednak słowo „koncepcje” jest o tyle nie na miejscu, że mowa tu o przekonaniach, które podzielamy prawie wszyscy.

Pierwsze z nich to przekonanie, że same zdarzenia mentalne mają wpływ na nasze działanie. Na przykład oznacza to, że zdarzenia „Chcę się napić wina” i „Widzę butelkę wina stojącą na ladzie” częściowo tłumaczą to, że wstaję i sięgam po wino. Brzmi to jak truizm. W XIX wieku pojawili się

myśliciele przeświadczeni, że zdarzenia umysłowe są ubocznymi produktami zdarzeń komórkowych i jako takie nie mogą mieć udziału w wyjaśnianiu naszych zachowań. Obecnie uchowało się niewielu epifenomenalistów — bo tak nazywają się owi filozofowie. Znani są mi dwaj.

Źródłem trzeciego przekonania jest zdrowy rozsądek i — co istotniejsze — neurofizjologia. Ono także wiąże się z zagadnieniem stosunku zdarzeń neuronowych i umysłowych do naszych działań, a mówi tyle, że również zdarzenia neuronowe wyjaśniają nasze zachowania. Minimalna choćby wiedza na temat funkcjonowania kory ruchowej całkowicie nas o tym przekonuje.

Jak uzgodnić stosunek zdarzeń umysłowych do zdarzeń neuronowych, chcąc uwzględnić wszystkie trzy przekonania?

Oczywistym postępowaniem będzie utożsamienie jednych z drugimi. Takie rozwiązanie zgadzałoby się z koncepcją psychoneuronowej bliskości i pozwoliłoby uwzględnić przy tłumaczeniu naszych zachowań obydwa rodzaje zdarzeń. Powstałaby przy tym nadzieja, że całe zagadnienie znajdzie rozwiązanie w duchu bardzo prosto rozumianego determinizmu.

Wielu badaczy próbowało podążać tą drogą albo — jak się za chwilę okaże — jedną z dwóch pozostałych dróg.

Co miałyby znaczyć powiedzenie, że zdarzenie umysłowe jest identyczne ze zdarzeniem komórkowym? Odpowiedź musiałaby brzmieć, że ma ono wszystkie i tylko właściwości zdarzenia neu-

ronowego. Wobec tego musimy zapytać specjalistę od teorii identyczności, jakie właściwości ma zdarzenie umysłowe. Udzieli on nam jednej z dwóch odpowiedzi prowadzących do dwóch różnych teorii.

Pierwsza z możliwych odpowiedzi brzmi: zdarzenie mentalne charakteryzują wyłącznie jego umysłowe właściwości, związane z jego intencjonalnością. Ktoś, kto tak twierdzi, dokonuje jednak podejrzanej operacji uduchowienia mózgu. (Kłopoty pojawią się także wówczas, kiedy powiemy, że zdarzenie neuronowe charakteryzują wyłącznie jego własności elektrochemiczne).

Lepszym posunięciem byłoby uznanie, że zdarzeniu umysłowemu można przypisać zarówno szczególne właściwości związane z jego powstawaniem we współzależnej dwoistości, jak i właściwości elektrochemiczne. Niemal wszyscy współcześni wyznawcy teorii identyczności podążają tą drogą. Utożsamiając zdarzenie umysłowe ze zdarzeniem komórkowym, mają na myśli jedno zdarzenie odznaczające się dwoma rodzajami właściwości.

Czy będziemy trzymać ich stronę? To zależy, co mówią oprócz tego. Wielu twierdzi, że chęć na szklaneczkę wina mająca naturę umysłową powinna być uważana za jedną z właściwości czegoś, co poza mentalnym oddźwiękiem miałoby jeszcze właściwości elektrochemiczne i że to one właśnie są odpowiedzialne za moje działanie. Ostatnie zdanie zostało dodane po to, aby uwzględnić przesłanki neurofizjologii.

Zarazem jednak teoria staje się trudna do przyjęcia, ponieważ zaczyna przypominać epifenomenalizm, a ten zakłada, że zdarzenia umysłowe nie mają żadnego znaczenia przy wyjaśnianiu naszych działań. Oczywiście, z tego, że niektóre właściwości jakiegoś przedmiotu są przyczyną albo wywołują określony skutek, nie wynika wcale, że inne właściwości tego samego przedmiotu są przyczyną w taki sam sposób. Z tego, że masa książki powoduje zmiżdżenie ziarnka grochu, nie wynika wcale, że przyczyniają się do tego w jakikolwiek sposób jej kształt, kolor albo zapach.

Nie widać nic niewłaściwego w utożsamianiu zdarzenia umysłowego ze zdarzeniem na poziomie neuronów, dopóki tylko dodajemy przy tym, że pewne zdarzenie ma zarówno właściwości mentalne, jak i właściwości elektrochemiczne. Kiedy się jednak zastanowimy, pogląd taki przestaje być interesujący. Na początek — wydaje się, że słusznie będzie uważać i zdarzenia umysłowe, i zdarzenia neuronowe za właściwości przysługujące osobom. Ale utożsamianie jednych z drugimi — w taki sposób, jak to zrobiliśmy — nie przyznaje zdarzeniom umysłowym jakiegokolwiek roli w tłumaczeniu zachowań osób.

Tak rozumiana teoria identyczności nie potrafi sprostać naszym oczekiwaniom odnośnie do zdarzeń mentalnych i nie jest to jedyny związany z nią kłopot. Kiedy ktoś twierdzi, że zdarzenie umysłowe jest identyczne ze zdarzeniem neuronowym, to łatwo pomyśleć, że zbliża je w ten sposób do siebie, i że taki pogląd zgadza się z teorią psychoneuronowej bliskości. Ale, czy jest tak w istocie?

Z powyższego wynika, że to, co umysłowe jest cechą czegoś, co poza tym ma jeszcze właściwości elektrochemiczne. Tego rodzaju powiązaniem odznaczają się jakiekolwiek dwie cechy przysługujące cemukolwiek: twój wzrost i twoje poglądy polityczne albo waga i zapach — żeby posłużyć się już wcześniej użytym przykładem. Nie zależy nam na zapewnieniu, że coś będzie miało jedną z dwóch współwystępujących właściwości albo że zachowa jedną, a straci drugą.

Wymaganie psychoneuronowej bliskości nie jest sformułowane tak jasno, jak można to sobie wyobrazić, a mimo to teoria identyczności napotyka w nim przeszkodę. Do tego dochodzi epifenomenalizm. Lepiej zatem rozejrzeć się za jakąś inną teorią. A oto i ona: zasadza się na koncepcji związku nomicznego albo „choćby-nie-wiadomo-co”, o której mówiliśmy w rozdziale pierwszym.

Ujmując rzecz najkrócej, powiedzmy, że po pierwsze, zdarzenie umysłowe i zmiany równoległe zachodzące w komórkach mózgu pozostają w zależności nomicznej oraz po drugie, zdarzenia te składają się na okoliczności warunkujące zachowanie następujące w ich wyniku — jeżeli tylko takie zachowanie się pojawia. Równie dobrze możemy to samo powiedzieć o właściwościach mentalnych i właściwościach neuronowych. Moglibyśmy też spokojnie mówić o tej koncepcji jako o teorii identyczności, ponieważ nie jest ona ani odrobinę bardziej „dualistyczna” niż pogląd, któremu dopiero co się przyglądaliśmy. Nie ma jednak takiej potrzeby. Ponieważ w pewien sposób teoria ta łączy zdarzenia umysłowe i zdarzenia neuronowe, możemy zatem ją nazwać teorią jednoczącą.

Tak więc część pierwsza sprowadza się do tego, że zdarzenie neuronowe i równocześnie z nim zachodzące zdarzenie umysłowe stanowią korelat nomiczny. Mówiąc bardziej szczegółowo: jest prawdą, że skoro pewne zdarzenie neuronowe zaszło, to niezależnie od tego, co by się poza tym jeszcze działo, nadal będę miał ochotę na szklaneczkę wina. Zdarzenie neuronowe było gwarantem zdarzenia umysłowego. Prawdą jest także, że gdyby nie zaszło zdarzenie umysłowe, to nie zaszłoby również zdarzenie neuronowe. To ostatnie zdanie jest poszukiwanym przez nas zapewnieniem, że zdarzenia umysłowe są istotne. Nie są jedynie pasażerami ekspresu Rdzeń Przedłużony-Płaty Czołowe.

Teoria ta nie jest całkiem bezpieczna. Zawiera coś na podobieństwo żądła w odwłoku. Naszą pierwszą konkluzją dotyczącą okoliczności warunkujących było stwierdzenie, że wszystkie podobne okoliczności warunkują podobne skutki. A także, jeżeli pewne zdarzenie neuronowe jest korelatem pewnego zdarzenia mentalnego, to wszystkim zjawiskom podobnym do tego zdarzenia towarzyszyć będą zdarzenia podobne do jego korelatu.

Nazwijmy zdarzenie zachodzące w moim mózgu N, zdarzenie, umysłowe zaś polegające na tym, że chcę szklaneczkę wina — M. Ponieważ N stanowi swego rodzaju nomiczny korelat M, wiać także, jeśli kiedykolwiek pojawia się składnik N, to musi pojawić się także składnik M.

W swojej drugiej części teoria jednocząca potwierdza jedynie coś, w co i tak nietrudno uwierzyć. Nasze działania dają się wyjaśnić poprzez pragnienia, wierzenia i tak dalej, ale również przez to, co się dzieje w zwojach naszych mózgów. Tak jak wszystkie inne okoliczności warunkujące, także i te składają się z części o różnym charakterze.

Teoria jednocząca stanowi jedną trzecią całkowicie deterministycznej filozofii umysłu. Udziela odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób łączą się umysł i mózg, lub też — dokładniej — jak się do siebie mają zachodzące równocześnie zdarzenia umysłowe i neuronowe. Żeby przedstawić w pełni tę teorię, musielibyśmy poświęcić nieco uwagi jednej z pozostałych części deterministycznej filozofii umysłu, mówiącej o tym, jaka jest zależność zdarzeń umysłowych i zdarzeń neuronowych z naszymi działaniami. A to, co nam wówczas pozostanie, stanowić będzie właściwie podstawę deterministycznej filozofii umysłu. Chodzi o wyjaśnienie, jak powstają zdarzenia umysłowe.

Niech to będzie kolejny punkt na naszej liście, a tymczasem przyjrzyjmy się paru zastrzeżeniom dotyczącym teorii jednoczącej. Jak każda ciekawa teoria wywołuje obiekcje, a jej wartość w dużym stopniu zależy od tego, czy potrafi odpowiedzieć na postawione zarzuty.

Pierwszy zarzut mówi, że teoria jednocząca jest nie do przyjęcia. Zawiera bowiem sugestię, że jeżeli pewne zdarzenie neuronowe zachodzi w twoim mózgu i takie samo zachodzi w moim, to będziemy myśleć i odczuwać dokładnie to samo: pojawią się identyczne zdarzenia mentalne. Czyż

każdy z nas nie jest indywiduum? Neurofizjologia jest faktem i możemy wierzyć, że umysł łączy się z mózgiem, ale dlaczego mój umysł miałby się łączyć z moim mózgiem dokładnie tak samo jak twój umysł łączy się z twoim mózgiem?

Wracając do naszego przykładu — czy nie mogłoby być tak, że w moim życiu zdarzeniu N i każdemu podobnemu towarzyszy ochota na wino, podczas, gdy w twoim życiu każdemu zdarzeniu podobnemu do N towarzyszyłoby odrobinę — albo całkowicie — inne zdarzenie umysłowe?

Jak powiedziałem, taki alternatywny punkt widzenia nie musi bynajmniej zakładać — co byłoby dość zaskakujące — że nie istnieje nomiczne powiązanie między umysłem i mózgiem. W pewien sposób dopuszcza takie połączenie. Czy mielibyśmy zatem uznać, że zakłada on istnienie nomicznego powiązania między zdarzeniem neuronowym podobnym do N a czymś umysłowym? Jeśli tak, to pogląd ów staje się bezsensowny. Zgodnie z naszym pojęciem powiązania nomicznego nie może zaistnieć taka sytuacja, żeby w czyjejkolwiek głowie pojawiło się zdarzenie neuronowe podobne do N bez towarzyszącego mu mentalnego odpowiednika. To wykluczone.

Wniosek ten nie wypływa dosłownie z naszego rozumienia powiązania nomicznego. Istnieją inne sposoby rozumienia tego powiązania i wszystkie prowadzą do takich samych wniosków. Weźmy najprostszy — tak, jak rozumiał to powiązanie Hume. Dla Hume’a prawdą jest, że jeżeli N sta-

nowi nomiczny korelat M, to wszelkim zdarzeniom podobnym do N będą towarzyszyły zdarzenia podobne do M. Czyli, że zdarzenie niepodobne do N ma odpowiednik różny od M.

Czy moglibyśmy inaczej rozumieć zarzut indywidualistów? Możemy sobie wyobrazić, że rozwój osoby przebiega następująco: w dzieciństwie w twojej świadomości pojawiło się coś, na przykład spaniel, czemu towarzyszyło w twoim mózgu pewne zdarzenie neuronowe N1. Podczas, kiedy identyczne do N1 zdarzenie zaszło w moim mózgu, w mojej świadomości pojawiła się wanna.

Te nieco tajemnicze rozważania mogłyby zaowocować wyobrażeniem, że to, co towarzyszy pewnemu teraźniejszemu zdarzeniu umysłowemu, jest zarazem zdarzeniem neuronowym i jakimś przeszłym doświadczeniem.

Tutaj aż roi się od wątpliwości. Twoje doświadczenie spaniela z wczesnego dzieciństwa nie wyskakuje nagle z przeszłości, żeby wywrzeć bezpośredni wpływ na twoje myśli. Tak samo moje wczesnodziecięce doświadczenie z wanną. Musimy jednak założyć, że na poziomie neuronów coś powraca. Niech to będzie X w twoim przypadku, a Y — w moim. Ale wówczas nic nie pozostaje z zarzutu wobec teorii jednoczącej. Kiedy w twojej — albo czyjejkolwiek — głowie pojawia się zdarzenie N1 + X, towarzyszy temu myśl o spanielu. Kiedy pojawia się N1 + Y, przychodzi nam na myśl wanna.

A oto wątpliwość pokrewna powyższej. Żeby skomplikować przykład z ochotą na wino, powiedzmy, że w mojej świadomości pojawiła się myśl: „Siódma to odpowiednia pora na lampkę tego oto koreańskiego wina”. Towarzyszyło jej określone zdarzenie neuronowe. A teraz pomyślmy o Eskimosie, który w życiu nie słyszał o zegarze, o Korei ani nawet o winie, a następnie oddajmy się dzikiej spekulacji w rodzaju tych, które wymuszają na nas liczni filozofowie. Wyobraźmy sobie zatem, że w neurofizjologii nastąpił — jeżeli jest to właściwe określenie — cudowny postęp i stymulując mózg prądem, naukowcy potrafią już wytwarzać zdarzenia neuronowe na zawołanie. Jeżeli teoria jednocząca jest prawdziwa, to wystarczy nic nie mówiąc Eskimosowi o zewnętrznej rzeczywistości, wytworzyć w jego mózgu zdarzenie neuronowe identyczne z moim, a ten pomyśli, że siódma, to odpowiednia pora na lampkę koreańskiego wina. To absurdalne, a zatem teoria jednocząca jest fałszywa.

Powodem sprzeciwu nie jest oczywiście to, że teoria jednocząca niesie pewne sugestie, czego będzie mogła w przyszłości dokonać neurofizjologia, bo oczywiście tak nie jest. Powodem jest to, że teoria ta umożliwia wyobrażenie sobie czegoś, co jest niewyobrażalne i nie do pomyślenia.

Ale, co właściwie jest „nie do pomyślenia”? Tego nam nie mówią, ale możemy sobie to wyobrazić. W pewnym sensie człowiek nie może mieć myśli niezależnych od tego, co go otacza. Mogę wydawać jakies dźwięki, ale nie jestem w stanie pomyśleć, że dzisiaj jest wtorek, skoro obce mi

jest pojęcie czasu. Żeby pojawiła się jedna myśl, muszę być zdolny do wielu innych. Tyle właśnie oznacza powiedzenie, że sfera mentalna ma holistyczny charakter.

Stwierdzenie, że myśli stanowią jedynie formę życia, może zawierać coś bardzo klarownego.

A zatem niewyobrażalne jest to, żeby komuś przysłała do głowy myśl sama z siebie, że siódma jest porą na lampkę koreańskiego wina. Właśnie to jest niewyobrażalne i absurdalne w spekulacji, której dokonaliśmy. Ale, żeby powrócić do sedna, nie jest to żaden argument przeciwko teorii jednoczącej. Nie twierdzi ona, że żadne warunki nie muszą zostać spełnione, żeby w czyjejs głowie pojawił się neuronowy korelat jakiejś myśli. Nie twierdzi ona, że wystarczy, aby neurofizjologowie zabrali się do wspomnianej pracy.

Prawdą jest, że teoria jednocząca skłania nas do myślenia, że następstwo powtórzenia pewnego zdarzenia neuronowego, pociąga za sobą także powtórzenie określonego zdarzenia mentalnego. Nie znaczy to jednak, że takie powtórzenie mogłoby zajść w dowolnie pomyślanej sytuacji. Nie ma wątpliwości, że nie mogłoby ono pojawić się w czyjejs głowie, w której nie zaszły także różne inne zdarzenia neuronowe i którym towarzyszyły różne inne zdarzenia mentalne.

Jeszcze jedna wątpliwość. Z rozmaitych powodów filozofowie lubią się uciekać w swoich fantazjach do przykładu bliźniaczej Ziemi. Co do warunków jest ona identyczna z naszą Ziemią — aż po najdrobniejsze szczegóły. Każdy z nas ma tam swoją kopię człowieka, fizycznie nie do odróżnienia

od siebie. Dalej wyobraź sobie, że twój mózg znajduje się w określonym stanie. W związku z czym, myślisz sobie, że twoja przyjaciółka jest teraz w Bognor Regis. Biorąc pod uwagę to, co zostało wcześniej powiedziane, mózg twojego bliźniaka znajduje się dokładnie w tym samym stanie. Czy w takim razie także i on myśli, że jego przyjaciółka jest w Bognor Regis? Skoro teoria jednocząca jest prawdziwa, tak właśnie musi być.

Obiekcja wiąże się z tym, że myśl bliźniaka nie będzie tą samą myślą, nawet wówczas, kiedy wypowie ją tymi samymi słowami i tak dalej. Powodem tego jest to, że twoja myśl dotyczy twojej przyjaciółki, a myśl bliźniaka — przyjaciółki bliźniaka. A także innego miejsca, mimo że zwanego Bognor Regis. Identycznym zdarzeniom neuronowym nie towarzyszą identyczne zdarzenia mentalne, a zatem teoria jednocząca została obalona.

Kłopot z tym związany nie bierze się stąd, że pojawia się wątpliwe rozumienie myśli i — ogólnie — zdarzeń umysłowych, chociaż jest tak w istocie. Wątpliwości pojawiają się, kiedy zauważymy, że powyższy koncept przemienia dwa zasadniczo identyczne fakty w dwie różne myśli. A przecież, gdyby przyszły ci do głowy obie myśli naraz — twoja myśl, a następnie myśl twojego bliźniaka — nie potrafiłbyś ich wcale rozróżnić. To samo dotyczy bliźniaka. Między tymi myślami nie byłoby przecież żadnej różnicy: miałyby dokładnie taką samą naturę i takie same właściwości.

Jednak, jak powiedziałem, kłopot z tą obiekcją nie tkwi w tym, że mamy do czynienia z jakimś nadzwyczajnym pomysłem, który każe rozróżniać myśli na podstawie tego, co znajduje się w świecie wokół myśliciela, zamiast rozróżniać je po tym, czym są dla samego myślącego. Kłopot tkwi w tym, że teoria jednocząca dotyczy myśli rozróżnianych właśnie na podstawie tego, czym są dla swoich właścicieli. Zdarzenie umysłowe, w świetle tej teorii, rozpoznawane jest przez tego, komu się przydarza, a zatem na podstawie swojej natury i właściwości. Sprzeciw nie dotyczy takich zdarzeń umysłowych i całkowicie dopuszcza możliwość, że tego rodzaju zdarzenia powiązane są ze zdarzeniami w komórkach nerwowych.

Nie ma zatem znaczenia dla teorii jednoczącej to, że rozpoznawane w ów wątpliwy sposób myśli nie wiążą się wcale ze zdarzeniami neuronowymi, co jest oczywiście prawdą. Nie jest też tak, że traktując myśli i inne zdarzenia umysłowe w zwyczajny sposób, teoria jednocząca pomija jakieś elementy naszego życia umysłowego. Oponent mówi o tym samym zagadnieniu w inny sposób i zajmuje się nim z nieistotnego punktu widzenia. Tyle o tym, jak się mają zdarzenia umysłowe do zdarzeń neuronowych.

A teraz — skąd się biorą pary tych zdarzeń?

Przyczynowość? Sprawstwo?

Teoria determinizmu, którą staramy się tu pokazać, uważa wybór i towarzyszące mu zdarzenie neuronowe za rzeczywisty skutek, nie zaś za jakiś specyficzny skutek „nie-wiadomo-czego”. To ważne, ale to nie wszystko. Do tego, abyśmy mogli uznać, że teoria jest w pełni deterministyczna, musi ona jeszcze głosić, że wskazana przez nas psychoneuronowa para sama jest skutkiem pewnego rodzaju przyczyn: jednych raczej niż innych. Łatwo to zrozumieć na przykładzie. Toby zdecydował się rozpocząć życie z pewną osobą. Wybór ten uznajemy za rzeczywisty skutek, ale skutek czegoś, co samo nie było skutkiem. Może Toby jest jakoś odpowiedzialny za coś, co się zdarzyło na chwilę przed dokonaniem przełomowego wyboru, albo za sam wybór będący tego czegoś skutkiem.

Wówczas nie mielibyśmy do czynienia z determinizmem, lecz z mniej lub bardziej przeciwną mu koncepcją.

Prezentowany przez nas determinizm sprowadza się ostatecznie do tego, że dowolna psycho-neuronowa para zdarzeń jest skutkiem czegoś, za co dokonujący wyboru nie jest w żaden sposób odpowiedzialny. Ujmując rzecz w potoczny, choć niezbyt jasny sposób — środowisko i cechy dziedziczne determinują wybór. Wszelkie przekonania o odpowiedzialności za podejmowane przez nas decyzje muszą się w tym mieścić.

Nasza teoria stanie się czytelniejsza dzięki pojęciu więzi przyczynowo-skutkowej. Najprostsze, a zarazem pełne wyobrażenie, czym jest ta więź, zawiera pojęcie skutku poprzedzonego okolicznościami warunkującymi, które z kolei poprzedzone są przez inne, wcześniejsze od tamtych okoliczności. Zwykle jednak rozpatrujemy dłuższe sekwencje — łańcuchy o większej liczbie ogniw. Każdy element ciągu — z wyjątkiem początkowej okoliczności warunkującej i ostatecznego skutku — jest zarazem przyczyną i skutkiem. Pomiędzy tymi elementami nie ma przerw i można prawdziwie powiedzieć, że ostateczny skutek jest uwarunkowany tak przez pośrednie ogniwa, jak przez ogniwo początkowe. Jeżeli dane jest nam początkowe ogniwo, to tym samym zakończenie ciągu zostało wyznaczone. Kiedy rozpatrujemy zagadnienie determinizmu, właśnie fakt dotyczący natury więzi przyczynowo-skutkowej okazuje się najważniejszy.

Ponadto, składowe okoliczności warunkującej mogą pojawiać się w różnym czasie, nawet w bardzo odległych momentach. Wróćmy do przykładu z zapalką. Przyjmijmy, że chcemy okoliczność warunkującą pojawienie się płomienia opisać w kategoriach tlenu, wilgotności zapalki i rodzaju powierzchni, o którą ma ona zostać potarta. Zakładamy, że wszystkie te elementy muszą zaistnieć równocześnie, czyli w chwili potarcia zapalką o draskę. Ale będziemy mieli równie dobry przykład okoliczności warunkującej, jeżeli weźmiemy trzy pierwsze spośród wymienionych elementów i dołączymy coś wcześniejszego — to, co spowodowało, że powierzchnia, o którą potarto zapalkę, była w odpowiednim stanie.

Łańcuch przyczyn dowolnej psychoneuronowej pary zdarzeń ma zatem — powiemy — tę właściwość, że elementy początkowej okoliczności warunkującej pojawiają się w różnych momentach. Są także różnego rodzaju. Najwcześniejsze z nich to zdarzenia, które zaszły w neuronach oraz w innych komórkach ciała interesującej nas osoby w chwili poprzedzającej zajście pierwszego zdarzenia w jej umyśle. Innymi elementami początkowej okoliczności warunkującej są zdarzenia, które zaszły w otoczeniu omawianej osoby, w chwili zaistnienia w jej umyśle owego pierwszego zdarzenia i potem — prawdopodobnie aż do chwili dokonania wyboru.

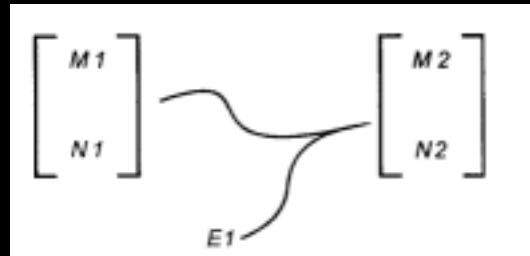
Żeby mieć jaśniejszy obraz tego, czym są owe „zdarzenia w otoczeniu”, ograniczymy się do tych, które oddziałują wprost na osobę, a nie — poprzez inne zdarzenia. Zdarzeniem środowiskowym

będziemy nazywali ostatnie z łańcucha zdarzeń zachodzących w otoczeniu rozważanej przez nas osoby, takie, którego bezpośrednim skutkiem jest zmiana w mózgu albo w innych częściach ciała danej osoby. Załóżmy, że Toby mówi coś, dzięki czemu Juliet odnosi wrażenie, że wszystko między nimi się układa. Do początkowej okoliczności warunkującej samopoczucie Juliet nie należała cała historia życia Toby'ego, która doprowadziła go do wypowiedzenia tych słów.

Doszliśmy zatem do tego, że każdy wybór wraz ze swoim neuronowym korelatem jest skutkiem istnienia łańcucha przyczyn, gdzie na okoliczność zapoczątkowującą ten łańcuch składają się zdarzenia, które zaszły w mózgu i ciele osoby, zanim po raz pierwszy pojawiła się u niej świadomość oraz ostatnie zdarzenia środowiskowe wówczas i potem. Jasne jest, że osoba nie może być w żadnym sensie odpowiedzialna za zdarzenia zachodzące w neuronach czy w ciele, a także za wiele spośród zdarzeń ze swego otoczenia.

Oczywiście łańcuch przyczyn warunkujących prawie wszystkie wybory jest zazwyczaj tak skomplikowany, że niemożliwy do wyśledzenia. Po pierwsze, w każdym takim ciągu mamy mnóstwo psychoneuronowych par zdarzeń. Część z nich ma związek z procesami uczenia. Mamy również wiele dyspozycji mentalnych, o czym do tej pory nie wspominaliśmy. Są to dyspozycje co do myślenia i czucia tego czy tamtego i najlepiej jest je ujmować jako trwałe struktury neuronowe. (W moim przekonaniu to właśnie je mamy na myśli, mówiąc o podświadomości czy o nieświadomym

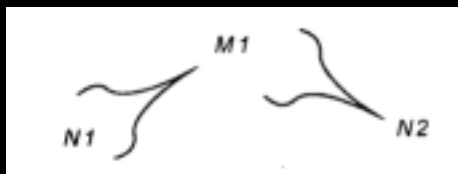
umyśle). Jakkolwiek wyliczenie wszystkich ogniw w dowolnym łańcuchu przyczyn nie jest możliwe, mamy jasne pojęcie, dokąd prowadzi taki sposób tłumaczenia, czym jest zdarzenie mentalne. Nie potrzeba nam znajomości szczegółów, aby pojąć, że tym, co spowodowało zniszczenie rosnącej w dolinie stokrotki była schodząca ze szczytu lawina. Oto rysunek przedstawiający część filozofii umysłu, którą do tej pory wypracowaliśmy.



M1 to zdarzenie w umyśle Juliet, jej chwilowe poczucie, że wszystko jest w porządku. Towarzyszy mu zdarzenie neuronowe N1. E1 to ostatecznie zdarzenie środowiskowe; zachodzi ono nieco później. E1 oraz para M1 i N1 stanowią dwa elementy okoliczności warunkującej to, co następuje później: parę składającą się ze zdarzenia umysłowego M2 i zdarzenia neuronowego N2. Model

omija wszystko, co zaszło przedtem, zanim doszło do M1, a więc nie ukazuje sekwencji zdarzeń, które nastąpiły dużo dawniej na poziomie ciała i umysłu.

Nadszedł dobry moment, żeby zwrócić uwagę na niezgodność z tym, cośmy powiedzieli. Chodzi o obraz umysłu, który wyłania się przy okazji stwierdzenia powyższych, prawdziwych skądinąd, rzeczy. Mówimy, że jedne zdarzenia umysłowe są przyczynami, inne skutkami. Widzenie czegoś jest skutkiem, podejmowanie decyzji o czymś — przyczyną. Mówimy też, że pewne zdarzenia umysłowe są zarazem przyczynami i skutkami. Można to wyjaśnić, posługując się schematem działania umysłu, który sobie wypracowaliśmy. Ale są filozofowie, którzy posługują się inną teorią, zwaną interakcjonizmem. Oto schemat interakcjonizmu w jednej z jego wersji.



Pierwszy element tego modelu to zdarzenie N1, które zaszło w mózgu Juliet na skutek tego, że Toby coś powiedział. N1 sprawia M1 — to, że chwilę później Juliet czuje się lepiej. Skutkiem M1 jest N2 — zdarzenie neuronowe prowadzące, być może, do tego, że Juliet obejmie Toby'ego.

Z paru powodów niełatwo jest potraktować ów interakcjonizm poważnie. Ma on obrazować pewien fragment życiorysu Juliet. Jeżeli jednak przedstawiony schemat okazałby się niepełny i musielibyśmy do niego cokolwiek dodawać, to otrzymalibyśmy model podobny do tego, który przed chwilą sami wypracowaliśmy. Jeśli natomiast stanowi on pełen opis, to M1 okazuje się zdarzeniem, które unosi się w przestrzeni samodzielnie albo za sprawą jakiegoś ducha. Rzecz w tym, że mielibyśmy wówczas do czynienia z czymś mentalnym, a nie związanym z jakimkolwiek zdarzeniem neuronowym. Uwierzyć w coś takiego jest równie trudno, jak uwierzyć w duchy, które — jeśli by przyjąć ich istnienie — byłyby właśnie czystą mentalnością. Kolejnym problemem jest wytłumaczenie N2. Jest to zdarzenie neuronowe, które nie wynika z czegokolwiek neuronowego. Chwilę przed tym, zanim nastąpiło N2, czyli w momencie zajścia M1, nie wydarzyło się nic na poziomie neuronów. Trochę to trudne do zrozumienia. Nie sądzimy jednak, że w działaniu mózgu pojawiają się jakieś luki.

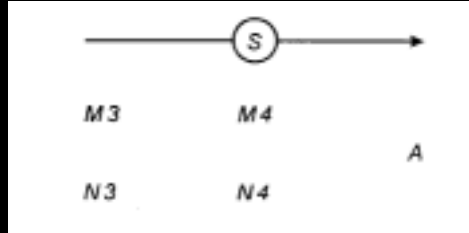
Interakcjonizm jest kiepskim determinizmem i nie powinniśmy tracić nań więcej czasu. Zajmijmy się teraz takim sposobem wyjaśniania, czym jest zdarzenie umysłowe, który różni się od dotychczasowych rozważań. Rozwiązanie to posługuje się kategorią wolnej woli i jest niedeterministyczne; przyczynowość nie wchodzi tutaj w grę. Często je przywoływano, często bywało przedmiotem dys-

kusji, ale rzadko próbowano je wyjaśnić. Może dlatego, że ani razu nie uczyniła tego osoba wrażliwa na problemy, jakie niesie ze sobą to rozwiązanie.

Teoria wolnej woli ma swoje źródło choćby w religii, a jej celem przewodnim jest wykazanie, w jaki sposób jesteśmy odpowiedzialni za swoje wybory i za działania będące ich konsekwencjami. Albo raczej wykazanie, że jesteśmy odpowiedzialni w pewien określony sposób. To bardzo istotne. Jest kilka rodzajów odpowiedzialności za działania i wybory, ale tym powiemy na końcu. Celem teorii wolnej woli jest uczynienie nas odpowiedzialnymi w takim sensie, o jakim wspomnieliśmy we wprowadzeniu, a także na początku tego rozdziału. Nasza odpowiedzialność miałaby polegać na zdolności do wybrania czegoś dokładnie przeciwnego niż właśnie wybieramy, pomimo że — wraz z całą naszą przeszłością i teraźniejszością — pozostajemy dokładnie tacy, jacy jesteśmy.

Teoria ta mówi o neuronach i zdarzeniach mentalnych, ale także o czymś jeszcze: o jaźni, czy też sprawcy. Rzecz sprowadza się do tego, że w każdym z nas miałby tkwić jakiś trwały byt, zapoczątkowujący wybory i decyzje. Dzięki jego istnieniu powstawałyby działania nie uwarunkowane przez zdarzenia neuronowe ani przez cokolwiek innego. Zaczniemy od niewielkiego i wielce niekompletnego rysunku.

M3 to zdarzenie w umyśle Juliet: pewnego szczęśliwego poranka ujrzała ona Toby'ego. M4 to — chwilę potem — jej decyzja, że powinni mieć dziecko. M4 okaże się tym, o co rzeczywiście chodzi



w modelu, czyli wolnym wyborem. A oznacza kolejne działanie Juliet: powiedzenie Toby'emu, że powinni mieć dziecko. N3 to zdarzenie neuronowe zachodzące za pierwszym razem, N4 — za trzecim. Pozostaje jeszcze S, które oznacza jaźń Juliet. Od innych elementów na rysunku różni się ono tym, że nie jest zdarzeniem — nie pojawia się w czasie. Jest raczej czymś trwałym, poruszającym się w czasie od pierwszego do ostatniego z przedstawionych na rysunku momentów.

Pokazany model wiele upraszcza. Nie mówi, jakiego rodzaju połączenie zachodzi pomiędzy zdarzeniem neuronowym i równocześnie zachodzącym zdarzeniem umysłowym. W szczególności zaś nie mówi nic na temat połączenia pomiędzy trwałym S i M4. Rzecz w tym, że pierwszy z wymienionych elementów — jaźń Juliet — jest przyczyną pojawienia się drugiego elementu. Musimy zatem się postarać uzupełnić ten model.

Teoria wolnej woli brzmi jak coś wydobytego z lamusa, czym jest istotnie, ale można ją uwspółcześnić. Co też czynią jej zwolennicy. Liczą się oni z neurofizjologią i zdarzeniami na poziomie komórek mózgowych, w związku z czym muszą się zająć zagadnieniem stosunku zdarzeń umysłowych do zdarzeń neuronowych, a w szczególności kwestią stosunku M3 do N3 oraz M4 do N4. Mają dwie możliwości.

Wyrażając się nieprecyzyjnie, mogą zaprzeczyć konieczności czy związkowi nomicznemu i dopuścić wolną wolę już teraz albo mogą to zrobić w innym miejscu. W moim przekonaniu najlepszym rozwiązaniem byłoby nie robić tego teraz. Przyjmijmy zatem, że przystają na to, iż każde zdarzenie mentalne wiąże się nomicznie z równocześnie zachodzącym zdarzeniem neuronowym. Będzie to w zgodzie z naszym deterministycznym obrazem umysłu. Ale, jeżeli M4 w taki sposób wiąże się z N4, a celem jest uczynić Juliet odpowiedzialną za M4, to musimy uznać N4 za coś innego niż tylko nieunikniony skutek. N4 nie może być skutkiem N3 ani czegokolwiek innego, bo wówczas towarzyszący mu M4 stałby się przygnębiająco nieunikniony.

I tak oto dotarliśmy do miejsca, w którym wprowadzimy interpretację z zakresu fizyki, a ściślej mówiąc, interpretację, jaką narzuca pewna jej dziedzina, mianowicie teoria kwantów. Ważne jest, że interpretacja ta zakłada istnienie zdarzeń nie będących skutkami, ale uczynionych prawdopodobnymi przez zdarzenia, które je poprzedziły. Powiemy zatem, że neuronowy partner N4 decyzji M4 nie

jest skutkiem. Nie musiał się pojawić. Został jedynie uprawdopodobniony przez coś, co wydarzyło się wcześniej, w szczególności przez zdarzenie neuronowe N3, które zaszło równocześnie z tym, jak Juliet ujrzała Toby'ego.

W tym miejscu natrafiamy na pierwszy poważny kłopot. To, że teoria uważa zdarzenia neuronowe za uprawdopodobnione przez to, co je poprzedza, nie jest jedynie wybiegiem zwolenników teorii wolnej woli usiłujących dostarczyć czegoś, co przynajmniej miałoby pozory prawdziwości; nie jest to jedynie niezbędny ukłon w stronę neuronauki. Istnieje powód, który każe nam uważać, że połączenie między N4 i następującymi po nim zdarzeniami neuronowymi musi być dość pewne. Inaczej A staje się wątpliwe. Jeżeli nie istnieje duże prawdopodobieństwo, że po zdarzeniach w rodzaju N4 nastąpią inne zdarzenia neuronowe, to podejmowane z całą premedytacją działania, w zbyt wielu wypadkach tajemniczym sposobem nie dochodziłyby do skutku. A zatem ogniwa następujące po N4 muszą być wystarczająco mocne, jak i mocne muszą być ogniwa poprzedzające N4. To zaś byłoby nie najszcześniejsze, zważywszy, że teoria wymaga, aby były one dość luźne. Muszą być dość luźne, ponieważ trzeba uczynić Juliet odpowiedzialną za to, co się łączy z N4, za decyzję odezwania się do Toby'ego.

Czy potrafimy sobie poradzić z poważnym problemem niespójności? Być może. Moglibyśmy spróbować przyjąć tę powstałą *ad hoc* koncepcję mówiącą, że wcześniejsze zdarzenia nie są tak

bardzo prawdopodobne — co pozwoliłoby pozostawić pewien obszar na działanie wolnej woli — pozostałe zaś zdarzenia są bardziej prawdopodobne, co wyjaśniałoby, dlaczego w naszych działaniach nie pojawiają się tak liczne potknięcia i niespodzianki, jak by się tego należało spodziewać.

Kiedy uznano, że teoria kwantów potwierdza istnienie prawdziwie nie uwarunkowanych zdarzeń, nie powiązanych nomicznie z tym, co je poprzedzaa zatem zdarzeń przypadkowych — zdawało się, że koncepcja wolnej woli automatycznie została ocalona. Dokładniej, uważano, że zdarzenia przypadkowe same w sobie gwarantują nam wolną wolę. Ale, oczywiście, wcale tak nie jest. Krótko mówiąc, nie jestem w wymagany sposób bardziej odpowiedzialny za zdarzenie przypadkowe i wszystko, co się z nim wiąże niż za zdarzenie uwarunkowane i wszystko, co się z nim wiąże. Może nawet jestem mniej odpowiedzialny. W gruncie rzeczy, dopóki uważaliśmy, że bardziej, zamiana przypominała wpadnięcie z deszczu pod rynnę.

Teoria wolnej woli, którą tu przedstawiamy, usiłuje się z tym zmierzyć. Jak widzieliśmy, fakty na poziomie neuronów nie dają pewności, że zdarzenie N4 rzeczywiście nastąpi. Przyjęcie istnienia i działania jaźni Juliet ma nas upewnić, że tak się stanie. A zatem — odwołując się do naszego modelu — mamy się dowiedzieć, jak działa S i jak ma się ono do M4.

Na początek: jak działa S, odnośnie do natury jaźni. Musi być koniecznie coś więcej do powiedzenia na temat S ponad to, cośmy do tej pory stwierdzili, gdy się zastanawialiśmy nad czymś, ze

względu na co istnieje coś innego: musimy mieć coś więcej niż tylko nasze spekulacje opisane w poprzednim rozdziale dotyczące intencjonalności. Jaźń jest czymś bardziej w rodzaju rzeczywistego bytu znajdującego się poza zdarzeniami umysłowymi, posiadającym w stosunku do nich pewną moc sprawczą niż tylko ich aspektem. To, co wszyscy moglibyśmy z pewnym wahaniem powiedzieć co do zdarzeń mentalnych, urasta do pokaźnych rozmiarów.

Czym miałyby być jaźń? Czy nie trzeba powiedzieć o niej czegoś więcej? Pojawia się tutaj pokusa — której wielu filozofów nie zdołało się oprzeć — żeby uważać jaźń za człowieka wewnątrz człowieka, za homunkulusa, a S za wewnętrzną osobę podejmującą decyzję M4. Ale to potworne. Poza tym musielibyśmy brać pod uwagę tę wewnętrzną Juliet wszędzie tam, gdzie obecnie bierzemy pod uwagę samą Juliet i tak dalej.

Używanie retoryki albo silenie się na głębokie myśli także nie zda się na wiele. A tego właśnie chwytą się ktoś, kto twierdzi — jakby już nic innego nie było do powiedzenia — że wszystko to, co się mówi na temat jaźni, w gruncie rzeczy dotyczy „umysłu”, czy też „osoby” — w tym przypadku konkretnej osoby, naszej Juliet. Nie chodzi nam przecież o cały umysł czy o całą osobę Juliet. Powinniśmy wyrażać się bardziej precyzyjnie. W każdym razie uważa się, że jaźń zdolna jest przezwyciężyć pożądaną i temu podobne, te zaś z całą pewnością stanowią aspekt osoby.

W gruncie rzeczy mamy tutaj drugi problem, większy nawet niż ten z niespójnością. Tym razem chodzi o jasność. Powtórzmy: czym miałyby być jaźń? Używając innego, być może lepszego określenia: Czym miałyby być sprawca zdarzeń? Mówiąc o jaźni, możemy być pewni jedynie tego, że pozostaje ona w określonej relacji do podejmowanych decyzji — sprawia je, powiemy. Możemy całkiem bezpiecznie stwierdzić, że jeszcze nikt nie podjął próby odpowiedzi na pytanie: czym jest sprawca? Jednym z powodów, dla których trudno o nim sensownie mówić, jest to, że mamy już zdarzenia neuronowe i zdarzenia mentalne. Czym zatem miałyby być sprawca? Przedmiotem trzeciego rodzaju? Czy nasze istnienie konstytuuje zdarzenia mentalne, czyli strumień świadomości, czy też strumień świadomości plus jeszcze coś różnego od zdarzeń? Jeżeli ma ono jakimś sposobem naturę mentalną, to czy wolne jest od mózgowego korelatu? Niewątpliwie byłoby sprzeczne z psychoneuronową bliskością.

Zachowanie jasności w kwestii sprawcy jest tak skomplikowane, że niektórzy głosiciele teorii wolnej woli próbują tę kwestię całkowicie pominąć. Wydaje się, że chcieliby usunąć S z naszego modelu. Zamiast tego powiadają, że decyzje same są dla siebie przyczynami. Niegdyś zwykło się mówić, że Bóg jest swoją własną przyczyną. Ale nikomu nie udało się tego wyjaśnić, ponieważ przyczynowość to relacja między dwoma elementami. Czymkolwiek byłoby boskie stwarzanie, nie

będziemy go lepiej rozumieli dzięki temu, że ktoś nam błędnie zasugeruje, iż ma ono coś wspólnego z przyczynowością.

Inni rzecznicy teorii wolnej woli, którzy także próbują uniknąć kwestii sprawstwa, twierdzą, że decyzje należy wyjaśniać w kategoriach teleologicznych, to jest w kategoriach celów.

Decyzje tłumaczą oni tym, do czego prowadzą. Ów sięgający starożytności sposób rozumowania zawdzięczamy temu, że istotnie możemy powiedzieć: „Ptaki mają puste kości, ponieważ ułatwia im to latanie”. Albo: „Pocimy się, ponieważ obniża to temperaturę naszego ciała”. Jednak taki sposób tłumaczenia — z czym prawie każdy się zgodzinie przekonuje nas, że jedynie skutki stanowią wytłumaczenie swoich przyczyn. Pomysł, że tak mogłoby być, wydaje się zaskakujący.

Podjęto próby mające na celu uczynienie teleologii mniej zaskakującą. Ale nic nie jest w stanie nas skłonić do tego, żebyśmy się zgodzili na stwierdzenie, że podjęcie decyzji daje się wytłumaczyć wyłącznie poprzez jej rezultat. Jeżeli zechcemy rozpatrywać zagadnienie ptasich kości albo naszego pocenia się, to niechybnie przyjdzie nam do głowy teoria ewolucji, która zasadniczo posługuje się przyczynowym tłumaczeniem zjawisk. Zamiast powiedzieć, że ptaki mają puste kości, ponieważ ułatwia im to latanie, lepiej jest sięgnąć po inne wytłumaczenie — pewne stworzenia przetrwały dzięki korzyściom, jakie niesie ze sobą posiadanie pustych kości. Jeżeli zamienimy teleologiczne

tłumaczenie, którym posługuje się teoria wolnej woli, na zwyczajne tłumaczenie przyczynowe, to zniweczymy główny cel tej teorii.

Tak czy inaczej, teoria wolnej woli nie może pominąć kwestii sprawcy. Musi zakładać istnienie czegoś, co można będzie obciążyć odpowiedzialnością. Samej decyzji — nieważne, czy będziemy nazywać ją samosprawczą, teleologiczną, a może jakkolwiek inaczej — nie sposób obciążyć odpowiedzialnością za cokolwiek. I, oczywiście, to nie decyzjom przypisujemy odpowiedzialność za czyny, ani też decyzje nie zostają pominięte.

Mamy zatem dwa poważne problemy: jeden związany z niespójnością, a drugi z niejasnością. Jest jeszcze trzeci problem, pokrewny drugiemu, który również wiąże się z kwestią jasności. Na pytanie o relację między sprawcą a decyzją łatwo odpowiedzieć, że sprawca powoduje jej podjęcie. Tylko, co by to miało znaczyć? Koniecznie musimy wiedzieć, jakie jest połączenie między S a M4.

Tłumaczenie, że sprawca spogląda z góry na mózg i wybiera neurony, które mają zostać pobudzone w celu uzyskania pożądanych zdarzeń neuronowych czy raczej — mentalnych, zdaje się nieco żenujące. Coś takiego zostało przedstawione w książce na temat wolnej woli napisanej przez filozofa i neuropsychologa. Oczywiście, pojawia się problem homunkulusa, ale to nie wszystko. Postępujemy niewłaściwie, używając takich określeń jak „patrzeć z góry”, „wybierać” czy „chcieć” w odniesieniu do relacji między sprawcą a zdarzeniem umysłowym. W każdym razie niedobrze jest

na tym poprzestać. Chcemy wiedzieć, co oznaczają te czasowniki użyte w takim kontekście i co składa się na działanie, które opisują.

Jesteśmy skazani — podobnie jak wielu naszych poprzedników — na wypróbowanie rozwiązania mówiącego, że sprawca powoduje zachodzenie zdarzeń umysłowych. Może to właśnie mają na myśli ci, którzy twierdzą, że podejmuje on decyzje. Mamy zatem następny twardy orzech do zgryzienia albo raczej kolejną gęstą mgłę, przez którą trudno przejrzeć.

Przymierzając się do tej kwestii, musimy pamiętać — o czym wspomnieliśmy już na początku — że sprawca nie jest zdarzeniem, nie jest czymś, co się przytrafia. W naszym modelu S należy do innego rodzaju niż cała reszta. Są ku temu powody. Zwolennicy teorii wolnej woli życzą sobie, jak wiemy, jakiejś trwałej rzeczy, która ponosiłaby odpowiedzialność. Są także niechętni wobec przypuszczenia, że zdarzenia mogłyby się pojawiać w sposób wykluczający zachowanie postulowanego przez nich rodzaju odpowiedzialności.

Kiedy usuniemy zdarzenia z naszych rozważań na temat sprawcy, co, jak się zdaje, zmuszeni jesteśmy uczynić, pozostanie nam coś trwałego i niezmiennego, co zwykle się niegdyś nazywało substancją. Przychodzi nam to zresztą do głowy w naturalny sposób, kiedy próbujemy sobie wyobrazić sprawcę albo jaźń. Ale, skoro sprawca z opowieści o Juliet pozostawał taki sam od początku do końca, to dlaczego sprawił zajście M4 dokładnie wtedy, a nie wcześniej, w momencie M3 al-

bo później, w chwili działania A? Dlaczego nie sprawiał go przez cały czas? W końcu, jaki sens ma powiedzenie, że „sprawił” zajście zdarzenia wówczas, kiedy ono zaszło? Z całą pewnością taki sposób posłużenia się pojęciem przyczynowości całkowicie odbiega od jego zwyczajnego użycia, i pozostaje nie wyjaśniony.

Co więcej, skoro sprawca nie podlega zmianie, to jak to jest możliwe, żeby był — jak tego oczekujemy — przyczyną nieprzeliczonej liczby najróżniejszych rzeczy, nieskończenie różnorodnych decyzji? I wreszcie, jak można powiedzieć, że stał się on przyczyną określonej decyzji Juliet, chociaż równie dobrze mógł spowodować podjęcie przez nią decyzji dokładnie odwrotnej? Ten ostatni i najsilniejszy zarzut wyklucza przy okazji pomysł, który mógłby się komuś wydać niezwykle pociągający: ideę sprawcy, który zmienia się, czy też rozwija w czasie.

Czy będziemy zdolni poradzić sobie z całym ogromem problemów za pomocą jednego posunięcia? Co zrozumiałe, z założenia myśleliśmy o sprawcy jako o czymś na podobieństwo okoliczności warunkujących. To zaś, żeby okoliczność warunkująca trwała w czasie, podczas gdy jej skutek zachodzi raczej w tym niż w innym momencie, jest nie do pomyślenia. Jak i to, żeby okoliczność warunkująca była źródłem całego mnóstwa różnych rzeczy i zarazem rzeczy im przeciwnych. A gdybyśmy uznali, że sprawca jest jedynie przyczyną-elementem okoliczności warunkujących?

Mamy zatem model wolnej woli zawierający sprawcę — stały, czy też trwałe składnik okoliczności warunkujących rozmaite decyzje. Dalszymi składnikami każdego zespołu okoliczności byłyby różne zdarzenia umysłowe, włączając w to zachcianki, preferencje i tak dalej. Z całą pewnością natrafiamy tu na trudność. Skoro taka okoliczność warunkująca jest nią naprawdę, to w jej wyniku powinniśmy otrzymać pewną określoną i żadną inną decyzję. Spróbujmy wymyślić jakąś nową historię — odmienną od poprzedniej i bardzo tajemniczą. Będzie ona musiała opowiadać o tym, że kiedy wszystko jest gotowe i czeka na decyzję, od samego tylko sprawcy zależy, czy podejmie działanie czy nie. Rzeczywiście, zwykło się uważać, że sprawca zdolny jest pokonać żądzę, przewalczyć całą naturę człowieka, wznieść się ponad przeszłość, wybrać drogę obowiązku i tak dalej. A skoro tak, to mamy sprawcę zdolnego do samostanowienia, coś na podobieństwo okoliczności warunkującej, którą przecież nie może być.

I znów powstało takie samo zamieszanie jak poprzednio. W jaki sposób coś, co się wcale nie zmienia, miałoby dać początek czemuś albo czemuś do tego przeciwnemu? Cóż by to była za dziwna aktywność?

Nie pozbedziemy się naszych trudności dotyczących stosunku sprawcy do decyzji, zwracając się ku tradycyjnemu dyskursowi, który nazywa wolę — oczywiście, wolną wolę — „własnością umysłu”. Nie jest jasne, co to takiego „własność umysłu”, ale wydaje się, że zmiana sposobu mówienia

tylko pomnaża trudności. Niekiedy mówi się, że wola jest dyspozycją rozsądku. Ma ona moc wyłaniania czegoś sama z siebie, ale to przecież niemożliwe. Ale skoro działa, to co mamy na myśli, mówiąc o jej działaniu? Dlaczego raz działa, a kiedy indziej nie? Jak to możliwe, żeby w wyniku jej działania podjęta została decyzja dokładnie przeciwna do tej, która jest podejmowana? Wszystko to wydaje się bardzo tajemnicze.

W moim przekonaniu najlepszą reakcją na żądanie wyjaśnienia, jaka relacja zachodzi między sprawcą a decyzjami, jest stwierdzenie, że odpowiedzi nie potrafimy udzielić. Musimy traktować tę relację jako podstawową i niemożliwą do zanalizowania. Sytuacja jest podobna do tego, co dzieje się na płaszczyźnie językowej albo w obrębie systemu logicznego. Nie każde pojęcie daje się wyrazić poprzez inne — musi się znaleźć przynajmniej jedno takie, które będzie traktowane jako nieredukowalna oczywistość. Jest to pojęcie, od którego wychodzimy, i resztę wyjaśniamy już z jego pomocą.

Odpowiedź sprowadza się zatem do tego, że między decyzją i jej sprawcą zachodzi taka relacja, że rozważanej osobie możemy w pewnym sensie przypisać odpowiedzialność za tę decyzję. Więcej jednak daje się powiedzieć na temat tego, co to znaczy, że przypisujemy komuś odpowiedzialność, lecz nic na temat samej relacji. Po prostu jest to zrozumiałe.

To, o czym mówiliśmy, może się wydawać podejrzane albo wykrętne i, oczywiście, nie jest wcale pomocne w rozmyślaniu nad dwoma wcześniejszymi zagadnieniami filozofii umysłu w kategoriach

wolnej woli: niespójnością w połączeniu ze zdarzeniami na poziomie neuronów oraz prawdziwą naturą sprawcy. Ale dajmy temu spokój i powróćmy raczej do deterministycznej filozofii. Zakończymy nasze rozważania przyjrzaawszy się uprzednio zagadnieniu psychoneuronowych par i działań. Wówczas będziemy ostatecznie mogli orzec o spójności, jasności i kompletności obu filozofii i, nareszcie, naprawdę zająć się zagadnieniem, które od pewnego czasu samo się narzuca: ich prawdziwością.

Nasze czyny

Kiedy jesteśmy czynni, porusza się nasze ciało albo jego części. Jeżeli chodzi o ręce i nogi, to sprawa wydaje się prosta. Mniej jest prosta, gdy posługujemy się klawiaturą, a kiedy wypowiadamy się publicznie albo podpisujemy umowę — w ogóle niełatwa. Gdy chcemy kogoś powitać, musimy poruszać ustami i wydawać dźwięki przez gardło. Czy moglibyśmy powiedzieć, że działania to w gruncie rzeczy ruchy albo sekwencje ruchów? Jak zwykle określenie „w gruncie rzeczy” jest niezbyt jasne, ale istnieją powody, żeby się nie zgodzić z twierdzeniem, że działania można sprowadzić do ruchów.

Oto jeden z tych powodów. Jeżeli wszystko wskazuje na to, że za chwilę uderzy we mnie śniegowa kula, to robię unik. Moje ciało wykonuje w pewien sposób ruch. Gdyby jednak, za sprawą

jakiegoś nadzwyczajnego przypadku zostało ono w dokładnie taki sam sposób poruszone przez usiłującego uchronić mnie od uderzenia śniegiem kolegę, wtedy ruch ciała nie byłby moim działaniem. O działaniu nie moglibyśmy mówić także wówczas, gdybym się schylił przypadkowo, nie widząc nadlatującej śniegowej kuli. Moje ruchy nie byłyby działaniem także i wtedy, gdyby do akcji wkroczył nasz futurystyczny przyjaciel filozofa, ów wyimaginowany neuronaukowiec zdolny uzyskiwać odpowiednie poruszenia mięśni elektrycznymi stymulacjami.

Jest tu zawarta sugestia, że istnieje związek między działaniami a tym, co się dzieje w umyśle. Poruszenie mojego ciała, kiedy osłonił mnie kolega, nie było moim działaniem, ponieważ nie wiązało się z niczym, co zaszło w mojej głowie. Tak samo jest z ruchami przypadkowymi i powstałymi dzięki bezpośredniej stymulacji mięśni. Zdarzają się filozofowie podejrzliwi wobec zdarzeń mentalnych, mający nadzieję, że uda im się opisać działania bez odwoływania się do tego rodzaju bytów. Niektórzy próbowali pozbyć się zagadnienia zdarzeń mentalnych, uznając działania za poruszenia składające się na formę życia, ale trudno podzielać ich nadzieje, że taki opis dostarczy nam tego, o co chodzi.

Czy powinniśmy wobec tego sądzić, że czyn składa się z dwóch elementów — cielesnego i umysłowego? Że składa się z ruchu oraz zamiaru będącego zdarzeniem mentalnym? (Czy może raczej — z bezruchu oraz zdarzenia mentalnego, skoro już samo utrzymywanie uwagi jest, jak się zdaje, dzia-

laniem?) Paru filozofów myślało w ten sposób, ale — być może — powinni byli uczynić to dogłębniej. Są dwa powody przemawiające za tym, że działanie nie jest złożeniem elementu umysłowego i jeszcze jakiegoś innego.

Pierwszy powód jest taki, że widzimy działania w całości, a przynajmniej możliwe jest, żebyśmy je w całości widzieli. Jeśliby jakaś część działania była zdarzeniem mentalnym, to w żaden sposób nie moglibyśmy oglądać działania w całości. Za każdym razem, kiedy ktoś podnosiłby szklanke, nie widzielibyśmy całości, lecz część, a resztę byśmy sobie dodali. Nie brzmi to dobrze. Gdybym, zeznając przed sądem, został zapytany o popełnione „na moich oczach” morderstwo, nie chodziłoby o to, czy widząc część, resztę sobie dopowiedziałem.

Drugi powód, dla którego działanie nie może być złożeniem intencji i ruchu, łączy się z faktem, że zazwyczaj zamiar, a przynajmniej jego część, czasowo poprzedza posunięcie. A skoro zamiar ma być składnikiem działania, to musielibyśmy zaakceptować coś niemożliwego. Na przykład, skinienie głowy jest działaniem. Jeżeli miałoby zawierać poprzedzającą je intencję, to mówilibyśmy o skinieniu głowy przed jej poruszeniem. Przemówienie zaczynałoby się zawsze, zanim byśmy je usłyszeli. Chyba jednak coś nie tak.

Jasne wydaje się to, że zdarzenie mentalne musi się znaleźć w naszym opisie, i że nie może być składnikiem działania. Wiemy też, jak tego dokonać. Odróżnimy klasę działań od klasy innych ru-

chów poprzez odwołanie się do zdarzenia mentalnego. Potrafimy rozróżniać rzeczy, odwołując się do elementów nie będących ich częściami. Umiem odróżnić jedną lodówkę od pozostałych, które nazwałbym identycznymi, dzięki temu, że jest ona lodówką należącą do ciebie. To nieco skomplikowane, ale są i prostsze przypadki. Zwykle odróżniamy rzeczy, wskazując ich przyczyny: te świeczki wyprodukowano w Michigan, tamte — w Derbyshire. Potrafimy je odróżniać, odwołując się do skutków, jakie wywołują, najprościej zaś — gdy wskazujemy, gdzie się znajdują. Umiejscowienie rzeczy nie jest jej składnikiem.

Krótko mówiąc, za działania możemy uznać te ruchy, które pozostają w określonej relacji do pewnych rodzajów zdarzeń w umyśle rozpatrywanej osoby. Właściwe omówienie natury naszych czynów będzie musiało składać się z trzech części. Po pierwsze, sprecyzujemy, czym jest zdarzenie czy — dokładniej — zdarzenie mentalne. Nie jest to całkiem proste. Po drugie, powiemy, co to znaczy „pozostawać w relacji do ruchu”. Po trzecie, zajmiemy się pewnymi kwestiami związanymi z ruchem. Jeżeli uderzę cię śniegową kulą, to czy działanie kończy się tam, gdzie kończy się ruch?

Skoro chcemy dopełnić naszą teorię determinizmu, musimy porządnie rozliczyć się z działaniami. Trzecia część tej teorii mówi — jak pamiętamy — w jaki sposób powstają działania, i jeżeli nawet jest ona mniej ważna niż dwie pozostałe, nie znaczy to wcale, że zawiera mniej treści. Poza tym byli i tacy filozofowie, którzy uważali, że teoria determinizmu rozbija się o zagadnienie działań.

Inni twierdzili, że teoria determinizmu jest niemożliwa, ponieważ jej logiczną konsekwencją byłoby zanegowanie istnienia działań: teza, że w ogóle nie działamy. Gdyby tak w istocie było, stanowiłoby to zagrożenie dla naszej teorii. Na szczęście przebieg rozumowania jest tutaj prosty. Działanie to poruszenie, koniecznie związane z aktywnością jaźni, czy też sprawcy, który — powiedzmy krótko — pojmowany jest jako osoba. Jeśli zaś determinizm jest prawdziwy, to taki sprawca nie istnieje. A zatem sprawstwa nie ma. Z czego wynika, że nie istnieją działania.

Poświęciliśmy już trochę czasu w ten sposób rozumianej jaźni i nie ma potrzeby do tego wracać. Aby poradzić sobie z tym zarzutem, spróbujemy pokazać, że można się rozprawić z zagadnieniem działań bez wprowadzania sprawczej jaźni. Nawiasem mówiąc, nie wnikając w tę kwestię, wyobrażenia działań przywiązanych do sprawczej jaźni budzą wątpliwości. Możemy rozsądnie założyć, że wszyscy doskonale wiemy, czym są działania. Czy byłoby to możliwe, gdyby z pojęciem działań wiązało się tak dziwaczne wyobrażenie?

Tym, co zazwyczaj poprzedza działanie, jest zamiar. A mówiąc dokładniej — zamiar, czy też intencja, która często znacznie wyprzedza działanie w czasie — niekiedy o dzień albo więcej. Zaczniemy od takich zamierzeń, które nie zostają zwieńczone działaniem. Możemy je nazwać intencjami biernymi albo wyczekującymi. Cóż to takiego?

Intencja tego rodzaju łączy się z pragnieniem albo z chęcią. Na przykład, nie mogę planować na jutro lotu samolotem, jeżeli w pewnym sensie nie chcę tego zrobić w tym momencie. Może się oczywiście zdarzyć, że zarazem — w jakimś innym sensie — wcale nie chcę wyjechać. Na przykład, perspektywa tego, co mnie czeka, może wydawać się mało obiecująca: założmy trzynaście godzin lotu. Jeśli jednak rzeczywiście mam zamiar polecieć, to w jakiś sposób muszę tego chcieć. W związku z tym niektórzy filozofowie próbują odróżniać coś, co nazywają pragnieniami wolicjonalnymi, od czegoś, co nazywają pragnieniami apetytywnymi. Choć niełatwo dostrzec różnicę między nimi, pragnienia wolicjonalne wiążą się z postanowieniem zrobienia czegoś, natomiast pragnienia apetytywne — z doznawaniem przyjemności. Działanie zawsze zakłada pragnienie wolicjonalne.

Muszę poza tym mieć jakieś wyobrażenie wykonania tego, co zamierzam, na przykład, jak się dostać na lotnisko. Nie mogę zamierzać, że coś zrobię, zupełnie nie mając pojęcia o tym, jak tego dokonać albo przynajmniej, w jaki sposób mam się tego dowiedzieć. Oczywiście, zdarzają się sytuacje, kiedy nie dysponuję niczym poza mglistym jedynie przeczuciem, że coś mogłoby się udać. W każdym razie jakieś minimum tego, co moglibyśmy nazwać wiarą w wykonalność zadania.

Musi mi towarzyszyć jeszcze innego rodzaju wierzenie, również nieco trudne do bliższego określenia. Mam na myśli wierzenie projektujące. Nie mogę mieć zamiaru zrobienia czegoś, wiedząc na pewno, że tego nie zrobię. Jeżeli w chwili obecnej całkowicie nie wierzę w to, że uda mi się

wsiąść do samolotu lecącego do Seulu, to znaczy to, że nie zamierzam tego uczynić. Mogę chcieć spróbować, ale będzie to już inne działanie, nierównoznaczne z tym, że zamierzam wsiąść. Nie chcę jednak przez to powiedzieć, że aby powziąć jakikolwiek zamiar, muszę koniecznie mieć pewność, że zamierzone działanie dojdzie do skutku. Muszę wierzyć, że jest to prawdopodobne. Na ile? Po-
mińmy.

Niekiedy uważamy, że aby powziąć zamiar, wystarczy pragnienie, wiara w wykonalność zadania i to, co nazwalibyśmy wierzeniem projektującym. Czasami uważamy, że wystarczą dwa pierwsze. Nie jest to słuszne. Załóżmy, że teraz chcę udać się na jutrzejszą aukcję, żeby wziąć udział w licytacji. Wiem, jak to zrobić i myślę, że mi się to uda. Poza tym przychodzi mi jeszcze do głowy coś naprawdę dziwnego. Wyobrażam sobie, że podczas aukcji popadnę w otępienie i będę w niej uczestniczył w sposób zgoła niezwykły, a mój udział w aukcji nie będzie miał nic wspólnego z moją obecną chęcią zakupienia obrazu czy z obydwoma wiarami. Skoro obecny stan mojego umysłu przedstawia się w taki sposób, to — jak się zdaje — wcale nie zamierzam podjąć próby nabycia obrazu. Trzeba zatem dodać, że od mojego dzisiejszego pragnienia i wierzenia zależeć będzie moje jutrzejsze działanie.

Ów fakt, dotyczący mojego zamiaru, nazwać możemy wiarą w zależność zamysłu i działań.

Istnieje, jak się zdaje, jeszcze jeden problem pokrewny poprzednim. Znów będziemy musieli odwołać się do wyobraźni. Załóżmy zatem, że dzisiejszy stan mojego umysłu jest dokładnie taki, jak do tej pory opisywaliśmy, ale można o nim powiedzieć coś jeszcze. Wierzę, że do mojego uczestnictwa w aukcji dojdzie, bo zostanę zastraszony przez moje pragnienie i trzy wierzenia. Moja dłoń uniesie się do góry, ponieważ będę zaszokowany własnym pragnieniem rozstania się z tak wielką sumą pieniędzy, tudzież refleksją nad tym, co właściwie robię. Skoro zatem dzisiaj wierzę w coś takiego, to czy tym samym zamierzam wziąć udział w jutrzejszej aukcji? Wątpliwe. Dodajmy więc, że muszę wierzyć i w to jeszcze, że moje dzisiejsze pragnienie będzie mnie jutro motywowało do działania w zwykły, dobrze mi znany sposób.

Tyle na temat biernych czy wyczekujących intencji składających się z pragnienia i czterech wymienionych rodzajów wierzeń. (Nie powinno być niespodzianką, że zamiar jest złożeniem czy połączeniem elementów. Emocje również mają taką naturę. Przede wszystkim składają się na nie zarówno myśli, jak i uczucia). Działaniu, jak się zdaje, towarzyszy zazwyczaj intencja jeszcze innego rodzaju. Pojawia się ona tuż przed samym posunięciem albo na jego początku, ale także podczas jego trwania. To, co nazwaliśmy czynną intencją, a co pojawiło się wcześniej pod nazwą aktu wolicjonalnego, od intencji biernej różni dwiema rzeczami.

Po pierwsze, czynna intencja prawie zawsze łączy się z odmiennymi wierzeniami. Siedząc w sali aukcyjnej za plecami potężnego mężczyzny, wierzę, że chcąc licytować, będę musiał wyciągać rękę wysoko w górę. Poza tym jestem przekonany, że rzeczywiście tak zrobię. Żadna z tych antycypacji ani też żadna łącząca się z nimi wiara w motywację czy zależność zamysłu i działań nie pojawiły się wczoraj.

Druga różnica między czynną a bierną intencją nie jest bynajmniej łatwa do wyrażenia. Gdybyśmy za wszelką cenę dążyli do klarowności, zapewne chcielibyśmy ją pominąć. Jednak pominąć jej nie sposób. Działając, wydaję polecenie pewnej części mojego ciała. Nie jest to powiedziane precyzyjnie, ale lepsza metafora niż nic. Poza tym moglibyśmy jeszcze stwierdzić (choć słów tych można by użyć również w innym celu), że podejmuję się wykonania wspomnianej czynności, jestem jej wykonawcą czy też, że zabieram się do jej wykonania. W przypadku biernej intencji brakuje odpowiednika wspomnianej czynności.

Był taki okres w psychologii i filozofii umysłu, że czynne intencje czy akty wolicjonalne nie cieszyły się popularnością. Doktryna behawioryzmu w kilku swoich postaciach była wrogiem zdarzeń mentalnych w ogóle, czynnych intencji zaś w szczególności. Czas behawioryzmu, jak się zdaje, mamy już jednak za sobą. I nic dziwnego, bo trudno zaprzeczyć, że czynne zamiary istnieją i bywają podejmowane.

W świetle naszego opisu czynne zamiary nie wydają się wcale tak bardzo nieuchwytny, co stanowi dobry powód przyjęcia ich istnienia. W dużej mierze przypominają zamiary bierne, od których różni je obecność dodatkowej części — części wykonawczej. Inny przykład uznania ich istnienia: osoba sparaliżowana, która nic o tym jeszcze nie wie, może ufnie mniemać, że zaciśnęła pięść za plecami. Prawdopodobnie będzie tak, ponieważ powzięła czynny zamiar zaciśnięcia pięści. Warto zauważyć, że niechęć do uznania czynnych zamiarów wiąże się z faktem, że znamy je wyłącznie z retrospekcji: nie potrafimy skupić uwagi na ich powstawaniu. Jednak, kiedy zdarzy mi się kątem oka zarejestrować coś, co chwilę temu wydarzyło się tuż obok, dlaczego przeczyć prawdziwości takiego spostrzeżenia?

To, cośmy do tej pory powiedzieli, jest w pewien sposób wymijające. Okazuje się bowiem, że działania poprzedza zazwyczaj bierna intencja i co najmniej w większości przypadków — czynna. Czy jest zatem tak, że abyśmy mogli nazwać jakiś ruch działaniem, koniecznie musi go poprzedzać bądź mu towarzyszyć jeden albo drugi rodzaj intencji? Czy pojęcie zamiaru musi się koniecznie mieścić w pojęciu działania?

Wydaje się, że szybko odpowiemy sobie na to pytanie, rozważając kilka prostych przykładów. Osoba po raz pierwszy występująca w telewizji, bywa proszona o to, żeby się trochę rozluźniła. Trudno zaprzeczyć, że jej ruchy są działaniami. Stwierdzenie, że subtelne ruchy, jakie w tej chwili

wykonuję, drapiąc się w ucho — co czynię z pełną świadomością — albo dotykając znajdującego się na stole kwiatu, nie są działaniami, wydaje się absurdalne. Ale w żadnym z powyższych wypadków nie pojawiła się bierna intencja. A zatem, nie można definiować działań jako ruchów poprzedzonych biernym zamierzeniem albo oczekiwaniem tego, co ma nastąpić. Owszem, często bywają w ten sposób poprzedzane, ale nie jest to konieczne. Trzeba natomiast częściowo zdefiniować działania jako ruchy poprzedzone czynną intencją lub takie, w których tego rodzaju intencja występuje. Jeżeli któremuś z moich poruszeń nie towarzyszy czynna intencja, to na miano działania nie zasługuje ono bardziej niż reakcja mojej nogi, gdy lekarz puka mnie w kolano.

Tyle, jeśli chodzi o pierwszą część opisu działań. Druga dotyczy relacji między czynną intencją a ruchem. To, co mamy tutaj do powiedzenia, jest już po części implicite zawarte w tym, co powiedzieliśmy na temat intencji, reszta sama się nasunie. Zgodnie z prawdą możemy powiedzieć, że stwarzamy sobie taktyczne wyobrażenia różnych drobnych posunięć. Skoro intencje zakładają pewne wierzenia co do mających nastąpić posunięć, w szczególności zaś wierzenie, które zakłada, że to czy inne posunięcie zaistnieje, to możemy powiedzieć, że zamiary reprezentują posunięcia. W pewien sposób opisują je, obrazują lub odnoszą się do nich.

Jeżeli mam jakiś zamiar i coś, co się wydarza, ani trochę nie przypomina mojego zamierzenia i w żaden sposób nie mogłoby być przez nie reprezentowane, to — jak się wydaje — nie działa-

lem. Przekonuje nas o tym fakt, że przypisujemy osobom odpowiedzialność za czyny. Jeżeli nawet mam konkretne zamierzenie, to jakkolwiek byłoby ono związane z następującym po nim posunięciem, z całą pewnością nie ponoszę odpowiedzialności za owo posunięcie, jeśli nie miało ono nic wspólnego z moim zamysłem. Ktoś może podziwiać albo potępiać moje intencje, ale nie mój czyn. Zdarzają się, oczywiście, przypadki ekstremalne. Co byśmy powiedzieli o człowieku, który choć szczerze zamierzał pocałować narzeczoną przed ołtarzem, podaje jej zamiast tego dłoń?

Skoro zamiary reprezentują posunięcia, przez posunięcia zaś rozumiemy nasze czyny, to zauważymy, że zachodzi między nimi jeszcze jedna relacja: relacja przy czyny i skutku. Nie ma, jak się zdaje, wątpliwości co do tej części naszej koncepcji działań. Istotnie, jest to ta część teorii determinizmu, która pozostaje kwestią zwykłej wiary. Relacja przyczynowa jest równie ważna jak relacja reprezentacji. Załóżmy, że mam solenny zamiar, a następujące po nim posunięcie w zupełności mi odpowiada. Jeżeli jednak owo posunięcie było wyłącznie sprawą przypadku albo też wywołał je ktoś, stymulując mi mięśnie, niezależnie od jakichkolwiek moich intencji, to nie nazwę tego posunięcia swoim czynem.

Rzuciliśmy okiem na zdarzenia umysłowe poprzedzające czyny oraz na związek między jednymi i drugimi. Na koniec powiedzmy coś o samych posunięciach. Możliwe, że nas to przez moment zaskoczy, ale prawdopodobnie nie na długo. Już wcześniej pojawiła się następująca kwestia: jeśli

uderzę cię śniegową kulą, to czy mój czyn skończy się tam, gdzie kończy się mój ruch? Można by pomyśleć, że „uderzenie kogoś śniegową kulą” jest opisem czegoś więcej niż tylko działania. Jeżeli ograniczymy się do pytania, gdzie był czyn, to nie sądzę, żeby istniała jakaś istotna przeszkoda w stwierdzeniu, że był on dokładnie tam, gdzie był ruch. Coś innego powiedzielibyśmy o skutkach działania, ale to nie ma tutaj znaczenia. Zatem, nic nie stoi na przeszkodzie, by stwierdzić, że czyny są to posunięcia mające określone poprzedniki.

Kiedy czyn zostaje dokonany? Jeżeli dzisiaj postrzeliłbym sąsiada, a on umarłby jutro, to kiedy go zabiłem? Jako że czyn nastąpił po części jutro, to mojego dzisiejszego ruchu nie można nazwać aktem zabójstwa. Wystarczy jednak chwila namysłu, by wątpliwości się rozproszyły. Strzelam dzisiaj, a to, co następuje jutro — to skutek. Ponieważ ów skutek zachodzi, więc powiedzenie, że mój strzał okazał się zabójstwem, jest prawdziwe. Zabiłem. Co nie znaczy, że mój czyn zostaje dokonany jutro.

Mamy zatem odpowiadającą naszym potrzebom definicję czynu i tym samym możemy przystąpić do trzeciej i ostatniej części teorii determinizmu. Ale wiąże się z tym pewien kłopot. Definicja czynu, jaką udało nam się sformułować, stwierdza: „Czyn jest to poruszenie ciała powodowane i — naturalnie — odzwierciedlane przez czynny zamiar”. Problem w tym, że jako trzecią część teorii determinizmu chcemy zaprezentować tezę: „Przyczyną działań są psychoneuronowe pary zawiera-

jące czynny zamiar”. Ale skoro czyny i — ogólnie — działania rozumiemy tak, jak to przed chwilą zdefiniowaliśmy, to powyższe stwierdzenie jest bezcelowe i niewarte wypowiedziania. Powiedziane zostało bowiem tyle, że co ma za swoją przyczynę intencję, to ma za swoją przyczynę intencję. Jest to zdanie analityczne, zawsze prawdziwe, podobnie jak zdanie „Każdy kawaler jest niezony”.

Znajduje tutaj wyraz to — o czym już wspomnieliśmy — że w tę część teorii determinizmu wierzą prawie wszyscy. W rezultacie wiara ta przeniknęła do języka, co szczególnie widać w naszym rozumieniu słowa „czyn” albo „działanie”. Możemy się w związku z tym poczuć umocnieni w swoim przekonaniu. Jednak pojawia się kolejny kłopot. Słusznie uważamy, że pytanie, na które trzecia część naszej teorii determinizmu udziela tak niewyszukanej odpowiedzi, jest podstawowe. Chodzi o inne pytanie niż czy to, co się dzieje na skutek zamierzenia, dzieje się na skutek zamierzenia. Rozważając prawdziwość determinizmu, nie chcemy przecież zgodzić się na to, żeby prawdziwość którejś z jej części została zdefiniowana czy określona przez sposób użycia.

Ponieważ rozwiązanie naszego problemu zależy od wyjaśnienia, czym są działania, sięgniemy więc po nieco szerszą definicję, do koncepcji pokrewnej temu, co przed chwilą powiedzieliśmy, i zdefiniujemy działanie jako „posunięcie odzwierciedlane przez czynny zamiar i w pewien sposób od niego zależne”. Czy zatem czynne intencje są przyczynami naszych działań? Odpowiedź na to istotne pytanie pozwoli nam przynajmniej dopełnić zarys teorii determinizmu.

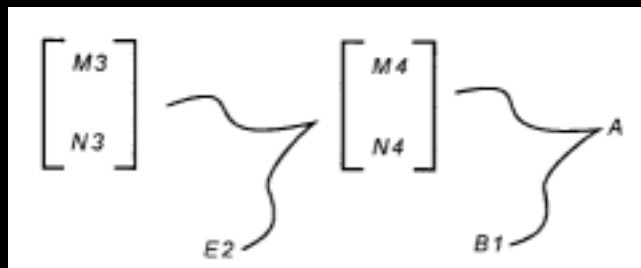
Każde zdarzenie mentalne, nie wyłączając wyborów i decyzji, wiąże z zachodzącym równocześnie zdarzeniem neuronowym zależność nomiczna. Jeżeli w mózgu zaszło zdarzenie, to choćby wydarzyło się nie wiadomo co jeszcze poza tym, także i w umyśle zaszło z całą pewnością zdarzenie. I odwrotnie — bez zdarzenia mentalnego nie byłoby zdarzenia neuronowego. Każda taka psychoneuronowa para jest skutkiem ciągu przyczynowego, na którego początkową okoliczność warunkującą składają się odległe zdarzenia cielesne i neuronowe oraz pewne zdarzenia środowiskowe. Każdy zaś czyn albo działanie stanowi skutek istnienia łańcucha przyczynowego, którego początkowa okoliczność warunkująca zawiera psychoneuronową parę, a ta z kolei mieści w sobie czynną intencję.

Trzy części teorii determinizmu tworzą jedną całość. Czy znajdujemy w nich coś jasnego, spójnego i wypracowanego? Czy powiemy, że jest to godna zaufania filozofia działania i umysłu? Moglibyśmy szukać jeszcze dalej, ale, w moim przekonaniu, natrafiliśmy na coś takiego.

Przy okazji, teoria ta jest niesprzeczna ze współczesnymi teoriami i rozważaniami dotyczącymi funkcjonowania mózgu i umysłu, spośród których liczne czerpią inspiracje ze sposobu działania komputerów i oprogramowania. Naszą filozofię umysłu możemy uznać za teorię bardziej ogólną, czy też — teorię na bardziej podstawowym poziomie. W pewnym sensie stanowi ona bazę dla po-

zostałych. Nakłada pewne elementarne ograniczenia na to, jaka powinna być dobra teoria umysłu i mózgu. Nie przypuszczam, żeby któraś z popularnych teorii ograniczenia te naruszała.

Oto model:



M3 i N3 stanowią psychoneuronową parę. Para ta wraz z późniejszym zdarzeniem z otoczenia E2 staje się okolicznością warunkującą parę M4-N4. M4 to czynny zamiar albo jego część. Para, którą współtworzy z N4, oraz zdarzenie w ciele — B1 składają się na okoliczność warunkującą czyn A.

Skoro mamy przed oczyma determinizm, to czy moglibyśmy teraz powiedzieć coś na temat filozofii umysłu i działania w kategoriach sprawstwa, czy też wolnej woli? Z pewnością, Czytelniku, nie był twoim przewodnikiem największy entuzjasta tego rozwiązania. Ale przynajmniej się starałem. W moim przekonaniu jest to filozofia mniej jasna, mniej spójna i mniej dopracowana niż

determinizm. Nie jestem jednak jej najbardziej zagorzałym przeciwnikiem. Inni wyrażają się o niej mniej oględnie. Teoria ta wydaje mi się na tyle godna poszanowania, żeby uwzględnić ją w rozważaniach. W pewnym momencie okaże się nawet, że jest bardzo ważna i zasługuje na tyle samo uwagi co determinizm. Brzmi tak:

Decyzje i wybory tym się różnią od pozostałych zdarzeń mentalnych, że są sprawiane przez jaźń. Znaczą to tyle, że zależą od niej w sposób, o którym nie można powiedzieć nic więcej ponad to, że osoba jest za nie odpowiedzialna. Jeśliby przeszłość i wszystko dookoła pozostało takie samo, to osoba mogłaby podjąć decyzję dokładnie przeciwną tej, którą akurat podejmuje.

Który z tych dwóch obrazów jest prawdziwy? Oto następna kwestia.

Neuronauka i teoria kwantów

Gdyby świat był lepszy — taki, w którym miałbyś, Czytelniku, więcej czasu i chęci niż większość z nas ma na tym świecie, może czytałbyś teraz coś lepszego niż ten rozdział. Mam na myśli okazałych rozmiarów podręcznik dokonujący przeglądu neuronauk, czyli rodziny pokrewnych zagadnień takich jak: neurofizjologia, neuroanatomia, neurobiologia, neurochemia, neuropsychologia i tak dalej. Lektura podręcznika byłaby o tyle bardziej wskazana, że przekonałaby cię, iż w pewnym sensie neuronauki nie są zbiorem bezowocnych spekulacji, w sensie, jaki chciałyby im przydać filozoficznie nastawione osoby, a niektóre pragnęłyby szczerze. Oczywiście, znajdziemy tam liczne, nie wyjaśnione kwestie i nie potwierdzone hipotezy, nie wspominając o wszechpanującej niezgo-

dzie i sporej niewiedzy. Jednak, w moim przekonaniu, znajdziemy też wystarczająco dużo solidnych faktów pozwalających uzasadnić dokonany przez nas wybór między dwiema filozofiami umysłu.

W pierwszej kolejności zajmiemy się komórkami nerwowymi. Nasze życie umysłowe łączy się nierozzerwalnie właśnie z tymi najważniejszymi spośród składników mózgu i — ogólnie — centralnego układu nerwowego. Każdy neuron jest komórką, do wnętrza której wnikają dendryty, krótkie wypustki, nieco podobne do korzeni roślin. Od neuronu odchodzi długi neuryt albo akson. Substancje wnikają do komórki przez korzenie, wydostają się zaś przez neuryt. Na końcu neurytu znajduje się synapsa, stanowiąca połączenie z innymi składnikami organizmu — dendrytami lub dalszymi neuronami. Wejście i wyjście mają charakter elektrochemiczny. W procesie zwanym neurosekrecją uwalniane są neuroprzekaźniki przedostające się przez synapsę do dendrytu, co przyczynia się do zwiększenia lub zmniejszenia aktywności neuronu. Pewne neuroprzekaźniki pobudzają aktywność komórek nerwowych, inne ją hamują. Jest to dobrze nam znana aktywność elektryczna. Sprowadza się ona do przekazywania falami impulsów elektrycznych wzdłuż neurytu, czego efektem jest uwolnienie neuroprzekaźników w synapsie neurytu oraz ich przeniknięcie do wnętrza innych neuronów.

Najogólniej rzecz biorąc, funkcjonowanie wszystkich składników mózgu i układu nerwowego uważamy za przyczynowe. Nie ma co do tego najmniejszej wątpliwości. Wbrew pozorom dajemy temu wyraz, posługując się potocznymi określeniami, takimi, jak „uwalniać”, „przyczyniać się do

czegoś”, „pojawiać się” czy „dziać się w wyniku czegoś”. Z całą pewnością ogólny termin „powodować” nie jest zbyt powszechnie stosowany w neuronauce. Na wszystkie te fakty zwraca się niekiedy uwagę, żaden jednak z nich nie kwestionuje charakteru przyczynowo-skutkowego funkcjonowania neuronów.

Pojawienie się jakichkolwiek wątpliwości pociągnęłoby za sobą problematyczność meteorologii, inżynierii technicznej i mechaniki urządzeń napędowych. Tak w samej nauce, jak i poza nią częściej używamy zwrotów zaczynających się od słów „pociągać” i „popychać” niż, że coś jest przyczyną czegoś. Dzieje się tak ze względu na łatwość posługiwania się nimi i większej nośności tych określeń. Bez problemu moglibyśmy podać taką analizę każdego z tych zwrotów, w której padłoby słowo „przyczyna”. Trzeba zarazem zauważyć, że w neuronaukach, podobnie, jak w każdej innej dziedzinie nauki rzeczowniki mają zazwyczaj charakter przyczynowy: rzeczy ujmowane są w kategoriach swoich własności przyczynowych, co zresztą pokazaliśmy na przykładzie naszej krótkiej definicji neuronu.

Owo odnoszące się do poszczególnych neuronów twierdzenie, na podstawie którego wypowiadamy wszystkie inne ważne twierdzenia na temat funkcjonowania naszych mózgów, mogłoby zostać uznane za mocny i wyraźny argument w szczególności na rzecz drugiej tezy teorii determinizmu, która mówi o przyczynowości zdarzeń neuronowych i o tym, co im towarzyszy. Nie jest to jedyny

argument, jakim dysponujemy. Mózg i centralny układ nerwowy zawierają oszałamiająco wielką liczbę komórek nerwowych. Jedna myśl może angażować miliony neuronów. Dlatego też neurologia w swej istotnej części zajmuje się relacjami między grupami, systemami i typami komórek nerwowych. Do tego jeszcze dojdziemy.

Na razie zaś powróćmy do pierwszej tezy naszej teorii determinizmu mówiącej o połączeniu mózg-umysł i przedstawmy inny ogólny fakt z zakresu neuronauk. Przyjęliśmy teorię jednoczącą z dwóch powodów: ponieważ uważaliśmy, że zdarzenia mentalne i zdarzenia neuronowe są ze sobą powiązane i że teorie, które utożsamiają jedno z drugimi, są nie do przyjęcia. Wraz z założeniem o psychoneuronowej bliskości neuronauka dostarcza nam jeszcze jednego argumentu, wspierającego naszą teorię. Oto i on.

Neurologia dzieli zdarzenia umysłowe na kategorie, które niewiele się różnią od naszych zwyczajnych podziałów na myślenie, widzenie, pragnienie, snucie zamiarów i tak dalej. Kategorie te przyporządkowuje konkretnym częściom mózgu: obszarom, płatom i miejscom. Część limbiczna mózgu wiąże się między innymi z emocjami, motywacją i celowymi działaniami. Konkretnie części kory mózgowej odpowiadają za wrażenia zmysłowe i percepcję. Istnieją także obszary odpowiedzialne za planowanie, inicjowanie i kontrolę ruchu. Różne obszary — między innymi ośrodek

mowy artykułowanej Paula Broca w mózgu — wiążą się z wyższymi funkcjami, na przykład z rozumowaniem i podobnymi.

Przyporządkowanie kategorii zdarzeń umysłowych i funkcji danym miejscom mózgu określa się mianem lokalizacji. Oczywiście, dziewiętnastowieczne wykresy szacownego Galia, który przy okazji zajmował się także freneologią, dawno straciły na aktualności. Podobnie jak późniejsze teorie wąskolokalizacyjne. Powszechnie dziś wiadomo, że żadna z części mózgu nie funkcjonuje samodzielnie, co nie przeczy ogólnemu faktowi lokalizacji. Nie dowodzi to prawdziwości twierdzenia o psychoneuronowej bliskości w takim stopniu, w jakim wiedza o przyczynowym działaniu neuronów dowodzi przyczynowości psychoneuronowych par. Jednak powinno przynajmniej skłonić nas w stronę psychoneuronowej bliskości.

Pomińmy to, co dałoby się powiedzieć na temat ogólnej natury faktu wspierającego trzecią z naszych tez — twierdzenie dotyczące przyczynowości działań. Sytuacja jest tu podobna jak w wypadku drugiego twierdzenia, tyle że korzystniejsza dla deterministy. Zamiast tego zajmijmy się raczej szczegółowymi faktami. Na początek przyjrzyjmy się faktom mającym wpływ na pierwsze spośród naszych twierdzeń, dotyczące mózgu i umysłu albo równoczesności zdarzeń umysłowych i neuronowych. Mogą się tu znaleźć niestety jedynie skrawki informacji, na podstawie których, pod żadnym pozorem, nie powinno się wnosić o bogactwie wiedzy w neuronaukach.

Wiele uwagi poświęcono badaniu pamięci i procesów uczenia się, co wskazuje, że zdarzenia umysłowe zależą od poprzednich doświadczeń. Przedmiotem badań jest zwykle związek między faktami neuronowymi i tym, co nazywamy zachowaniem. Zachowanie traktowane jest jako dowód zachodzenia zdarzeń umysłowych i gdyby było inaczej, nie wzbudzałoby niczyjego zainteresowania. Neuronauka, co może niektórych zdziwić, nie jest czysto behawiorystyczna. Jest jak najdalsza od tego, żeby zaprzeczać istnieniu zdarzeń umysłowych czy świadomości i trudno powiedzieć, że się nimi zupełnie nie interesuje.

Niektóre spośród najbardziej drastycznych badań nad pamięcią, jakie w przeszłości przeprowadzono, polegały na elektrycznej stymulacji fragmentów kory mózgowej za pomocą umieszczonej w głowie pacjenta elektrody. Z relacji pacjentów wynikało, że pobudzeniom towarzyszyły nawroty wspomnień. Ponowna stymulacja określonego odcinka wywoływała nawrót identycznych wspomnień. W porównaniu z tamtymi doświadczeniami współczesne badania z zastosowaniem skaningu elektronowego posunęły się o wiele bardziej do przodu, jednak podążają w tym samym co tamte kierunku. Podobnie można by powiedzieć o emocjach, bólu i zmysłowej przyjemności. Jeżeli chodzi o samą świadomość, czyli — ogólnie — zdarzenia mentalne, to znów mamy do czynienia z całym kompleksem badań dotyczących lewej i prawej półkuli mózgowej oraz dużego „szlaku” neuronów, który je łączy — tak zwanego ciała modzelowatego. Jeżeli przeciąć ów szlak — jak to się robi w le-

czeniu ciężkiej epilepsji — mamy do czynienia nie tylko z „rozdwojeniem jaźni”, ale z pojawieniem się u osoby poddanej zabiegowi poczucia dwóch umysłów. Pacjent traci to, co często nazywamy jednością świadomości, a o czym wspomnieliśmy na początku rozdziału drugiego. Nasuwa się więc wniosek, że u zdrowej osoby jedność świadomości pozostaje w bliskim związku z istnieniem określonej struktury neuronowej.

Tak samo z konceptualizowaniem i w ogóle z myśleniem, rozwiązywaniem problemów, rozumowaniem, wyobrażaniem sobie i tak dalej. Do zagadnienia tych wyższych funkcji przechodzi się w artykułach z dziedziny neurofizjologii tradycyjnie na samym końcu, dodając zazwyczaj, że jeżeli chodzi o ich mózgowo podłoże, to wiadomo niewiele albo zgoła nic. Chociaż są to wypowiedzi zasadne, nie jest też tak, iż faktycznie nic w tej materii nie wiadomo. Dla wyższych czynności psychicznych i umysłowych fundamentalne są język i mowa, o tym zaś, co nazywamy niekiedy neuronowym ich podłożem, wiemy nie tak mało. Dzięki tej wiedzy możemy rozpoznać neuronowe podstawy wielu zaburzeń. Liczne takie przypadki mają czysto intelektualny charakter i towarzyszące im przebiegi neuronowe różnią się od tych obecnych przy zwykłym, poprawnym myśleniu.

Konkludując: neuronauka dowodzi, że zdarzenia mentalne mają swoje neuronowe odpowiedniki. A ściślej, że zdarzeniom mentalnym towarzyszą blisko z nimi powiązane zdarzenia neuronowe. Zgodnie z przebiegiem naszej argumentacji musi z tego wynikać albo to, że utożsamimy jedne

z drugimi, albo — w myśl teorii jednoczącej — że uznamy je za psychoneuronowe pary. Ów dowód psychoneuronowej bliskości nie tylko wspiera teorię jednoczącą, ale zarazem wyklucza istnienie dryfującej jaźni, czy też sprawcy. Koncepcja ta stanowi fundament teorii wolnej woli.

Zamiast poprzestać na ogólnym świadectwie neuronauki, moglibyśmy teraz poszukać w naukach szczegółowych dalszych dowodów naszego twierdzenia o przyczynowym charakterze psychoneuronowych par. Moglibyśmy rozeznaczyć się w różnych kategoriach zdarzeń umysłowych, przyjrzeć się pamięci i procesom uczenia, konceptualizacji, myśleniu i tak dalej. Natrafilibyśmy na mnóstwo szczegółowych faktów poświadczających prawdziwość naszego twierdzenia. Moglibyśmy też poświęcić uwagę doświadczeniom na niższego gatunku zwierzętach, na przykład badaniom genetycznym, w wyniku których wyhodowano szczury o różnych zdolnościach radzenia sobie w labiryncie. Badania te mają ogromne znaczenie. Wróćmy jednak do neuronauki i zastanówmy się nad naszym twierdzeniem o przyczynowości w nieco inny jeszcze sposób.

Czy dowody neuronauk potwierdzają prawdziwość tej teorii, w której charakter przyczynowy przypisywany jest zdarzeniom w komórkach nerwowych, czy tej, która przypisuje ją psychoneuronowym parom? Nasza wersja teorii determinizmu zakłada tę drugą możliwość. Czy to, co powiedzieliśmy na temat funkcjonowania neuronów i co mogliśmy powiedzieć na temat dłuższych łańcuchów przyczynowych, rzeczywiście potwierdza nasze przekonanie, że to psychoneuronowe pary — w od-

różnieniu od samych tylko zdarzeń neuronowych — mają przyczynowy charakter? Założyliśmy, że tak właśnie jest, ale ktoś mógłby sądzić, że neuronauka dostarcza dowodów na to, że to zdarzenia w komórkach nerwowych odpowiadają za przyczynowość.

Według mnie zasadne byłoby stwierdzenie, że neuronauka w różny sposób potwierdza obie wersje. Przede wszystkim jednak podkreśliłbym, że nie przeczy twierdzeniu, jakoby w skład okoliczności warunkujących późniejsze zdarzenie umysłowe lub czyn wchodziło inne zdarzenie umysłowe. Wiązą się z tym różne zastrzeżenia.

Jedno z nich brzmi, że dowody neuronauk przeczą wszakże czemuś innemu, co trzeba koniecznie odróżnić. Mianowicie są sprzeczne z wyobrażeniem, że związane zdarzenie neuronowe ze zdarzeniem mentalnym mogłoby się pojawić w wyniku procesu, którego pewne sekwencje nie miałyby nic wspólnego z aktywnością neuronów czy w ogóle z ciałem. Jak się wydaje, to właśnie koncepcja takich „luk” pogrąża wspomniany w rozdziale trzecim interakcjonizm. Jest też ogromna różnica między powiedzeniem, że zdarzenia neuronowe zachodzą w wyniku procesów neuronowych albo w inny sposób zależnych od ciała, a powiedzeniem, że zdarzenia neuronowe zachodzą w wyniku procesów neuronowych albo w inny sposób zależnych od ciała i zarazem nieumysłowych. Tylko że to ostatnie stwierdzenie sprzeczne jest z naszym poglądem.

Drugie zastrzeżenie dotyczy małego zainteresowania neuronauki odtwarzaniem całkowitych okoliczności warunkujących. Jest ona pod tym względem podobna do większości nauk. Zadowolą się zazwyczaj przyczynami albo innymi elementami okoliczności warunkujących. Takie podejście zgodne jest z tym, że — wbrew pozorom — nauki nie zajmują się ustanawianiem praw. Neuronauka z założenia nie zajmuje się także umysłowymi składnikami okoliczności warunkujących. Powodem jest, krótko mówiąc, to, że uważa je za niedostępne metodom badania, którymi dysponuje.

Zastrzeżenie trzecie. Zanegowanie roli zdarzeń mentalnych w wyjaśnianiu działań i innych zdarzeń mentalnych oznaczałoby powrót do epifenomenalizmu, dziewiętnastowiecznej doktryny, o której wspomnieliśmy już w rozdziale trzecim. Natomiast twierdzenie, że zdarzenia mentalne takie jak pragnienia, wierzenia i temu podobne stanowią częściowe wytłumaczenie działań, uznawane jest niemal przez wszystkich. Epifenomenalizm natomiast nie jest silnie zakorzeniony w neuronaukach, mimo że i w nich możemy znaleźć elementy niepewnego filozofowania.

Ostatnie zastrzeżenie wiąże się z szerszym zagadnieniem. Chodzi o to, czy neuronauka miałaby się zajmować jedynie przyczynami, nie zaś okolicznościami warunkującymi, niezależnie od tego, co należałoby do tych ostatnich zaliczyć. Czy można by pomyśleć, że odrzucając okoliczności warunkujące, neuronauka wspiera teorię wolnej woli? Nie ma takiej możliwości. Neuronauka korzysta po prostu ze standardowej koncepcji przyczynowości. Jak to jasno pokazaliśmy w naszych

wstępnych uwagach dotyczących przyczynowości, koncepcja ta zakłada okoliczności warunkujące. Neuronauka stwierdzając, że coś jest przyczyną, skazuje się tym samym na okoliczności warunkujące. Przyczyny mają swoje skutki, te zaś, w standardowym rozumieniu, zależą od okoliczności warunkujących.

A jeśli neuronauka nie zaprzecza przyczynowemu charakterowi psychoneuronowych par, to czy tym samym wspiera nasz pogląd? Co do części neuronowej — tak i to w sposób jawny, co zaś do umysłowej — niejawnie. Jest to dla nas bardzo istotne zapewnienie. Możemy dzięki niemu stwierdzić znacznie więcej niż do tej pory. Neuronauka stanowi naprawdę mocne wsparcie dla naszej teorii determinizmu.

Ktoś mógłby powiedzieć, wspaniale, ale mamy tu jeszcze jeden ważki fakt. Jest nim istnienie teorii kwantów, która stanowi zasadniczą część dwudziestowiecznej fizyki. Niejeden mógłby powiedzieć, że teoria kwantów sugeruje coś innego oraz że jest w pewnym sensie istotniejsza od całej neuronauki. Jej doniosłość przewyższa znaczenie neuronauki.

Teoria kwantów pokazuje — jak mówi się zazwyczaj — iż na poziomie molekuł, znacznie niższym niż poziom neuronów, determinizm nie obowiązuje. Chociaż na makropoziomie coś może być jednoznacznie prawdziwe, to na mikropoziomie rzeczy dzieją się przypadkowo i „na chybił trafił”. Jakiegokolwiek byłoby prawdopodobieństwo zdarzeń na mikropoziomie, nie są one skutka-

mi i w związku z tym niekoniecznie muszą zachodzić. Filozofia wolnej woli daje odpowiedź na pytanie, czy przypadkowość na mikropoziomie może zaowocować przypadkowością na makropoziomie. Odpowiedź brzmi „tak” i tym sposobem uzyskujemy możliwość przypadkowych zdarzeń w neuronach.

Wszelka dyskusja nad teorią kwantów powinna się rozpocząć od pewnego rozróżnienia. Najczęściej, kiedy mowa o teorii kwantów, ma się w istocie na myśli dwie różne sprawy: pewną formułę (zespół reguł matematycznych) oraz jej interpretację. Interpretacja pozwala zobaczyć, jakie ma znaczenie teoria w odniesieniu do rzeczywistego świata, co może wnosić bardzo wiele albo zgoła nic. Innymi słowy, mówi nam, o czym podstawowe terminy teorii orzekają w sposób prawdziwy, do czego w świecie się odnoszą. To właśnie stanowi przedmiot naszego zainteresowania.

Problem interpretacji ma charakter bardziej filozoficzny niż naukowy. Jest to zagadnienie, którego rozwiązania zawierają nawet pewne sugestie religijne, nie traktując ich zbyt poważnie. Można w każdym razie powiedzieć, że nigdy nie było zgody co do tej najbardziej zasadniczej kwestii, dlatego że żadna naprawdę jasna interpretacja nie jest tutaj osiągalna. Panuje natomiast zgoda co do tego, że pewne istotne i podstawowe terminy, takie jak „cząsteczka” czy „fala”, nie były używane w fizyce opartej na paradygmacie determinizmu. Podobnie pojęcia „pozycja”, „moment” i tak dalej. Wystarczy otworzyć podręcznik wprowadzający studentów w teorię kwantów, żeby przeczytać, że

w świetle tej teorii „dobrze znane koncepcje (. . .) nabierają dziwnego wydźwięku albo wręcz tracą znaczenie”. Jest to alarmujące, ale nie w tym tkwi zasadniczy problem.

Rzecz w tym, że tak naprawdę nie istnieje żadna jasna interpretacja teorii kwantów. Jak mamy sobie wyrobić pojęcie o tym, w jaki sposób teoria kwantów stosuje się do nas i do świata?

Wyobraźmy sobie pewną rozmowę. Uniwersalny determinista, ktoś kto nie ogranicza stosowania zasady przyczynowości jedynie do osobistej filozofii umysłu, napotyka gorliwego oponenta. Ten stwierdza, że uniwersalny determinizm jest błędny, ponieważ nie wszystko jest skutkiem. Liczby i przyimki, i tak zwane przedmioty abstrakcyjne nie są skutkami. Wylicza jeszcze inne rodzaje przedmiotów, na przykład czas i przestrzeń. Ale zatrzymajmy się na liczbach i przyimkach. Co na to determinista? Jeżeli będzie w dobrej formie, to odpowie, iż nigdy nie twierdził jakoby liczba 5 była skutkiem. Jego teoria stosuje się jedynie do rzeczy, które się wydarzają: do zdarzeń, nie do abstrakcyjnych przedmiotów. Zatem próba obalenia determinizmu poprzez udowadnianie, że nie są skutkami rzeczy, o których tego nigdy nie twierdził, nie ma najmniejszego sensu.

A teraz powróćmy do teorii kwantów. Jak się powszechnie uważa, mówi ona, że pewne rzeczy nie są skutkami. Czym zatem są? Odpowiedź częściowo sugeruje nam interpretacja — prawdopodobnie najbardziej rozpowszechniona — zwana kopenhaską. Wiąże się ona z pewnymi wyobrażeniami na temat tego, jakie są podmiotowe konsekwencje eksperymentowania z teorią kwantów —

nawet samego myślenia o niej — a także z koncepcjami mówiącymi, że rzeczywistość jest w gruncie rzeczy przez nas budowana. Lektura typowego wprowadzenia do teorii kwantów pozwala nam wyłonić listę rzeczy nie będących skutkami.

Nie będą nimi: fakty zależne od obserwatora, osobiste wyobrażenia, idealistyczne koncepcje, składowe naszej percepcji rzeczywistości, przyimki, prawdopodobieństwo, własności rachunków, obiekty matematyki oraz jej narzędzia, zjawiska natury statystycznej, obiekty abstrakcyjne, fale w abstrakcyjnej przestrzeni matematycznej, byty teoretyczne, którym nie odpowiada żadne rzeczywiste istnienie, abstrakcyjne konstrukty wyobrażeniowe oraz takie obiekty, że zdaniom o nich mówiącym nie przysługuje ani prawda, ani fałsz.

Natychmiast przychodzi nam do głowy pewna myśl. Teoria kwantów nie zaprzecza, jakoby skutkami były te zdarzenia któregośkolwiek z poziomów, które uważaliśmy za skutki. Możemy spokojnie obstawać przy teorii determinizmu. Jednak trzeba będzie poczekać — być może bardzo długo — na dalsze wyjaśnienia, zanim zajdzie konieczność porzucenia naszej teorii. Teoria kwantów nie jest bynajmniej świeżym poglądem, po którym moglibyśmy się spodziewać, że wszystkie związane z nim problemy wyjaśnią się do jutra.

W tym miejscu rozmawiający z fizykami mógłby powiedzieć, że jest coś, co powinno nas przyhamować, być może nawet zatrzymać w naszym toku myślenia. Rzecz w tym, że teoria kwantów jest wyjątkowo udaną, stwarzającą nowy paradygmat teorii, która utrzymuje się od dłuższego czasu.

Jednym z elementów tego sukcesu jest fakt, że teoria zyskała wśród fizyków powszechne uznanie, jeśli pominąć zamieszanie związane z jej interpretacją. Uznawana jest, po pierwsze, jako zespół formuł matematycznych, poza tym przy interpretacji wyników pewnych eksperymentów i w ich praktycznym zastosowaniu. Ponadto istnieją dobre powody, aby uznawać tę teorię. Wyszute na jej podstawie przypuszczenia znajdują potwierdzenie jej skuteczności, którym jest oczywiście praktyczne zastosowanie, włączając reakcje jądrowe, laser i tak dalej. W końcu — żeby wspomnieć jeszcze jedną zaletę tej teorii — dała ona początek nowym rozwiązaniom.

Nie sposób temu wszystkiemu zaprzeczyć, ale czy stanowi to dla nas argument? Interesuje nas kwestia interpretacji: Co teoria mówi o naturze rzeczywistości? Cała opowieść o sukcesie jest od tego niezależna. To nie z niej wypływa interpretacja. Trzeba dodać, że koncepcja wyparta przez teorię kwantów także była sukcesem. A ściślej, daleko jest do tego, żeby sukces, jaki odnosi teoria, był miarą prawdziwości jej interpretacji.

Jest jeszcze jedna możliwość godna odnotowania, gdybyśmy uznali, że właściwa interpretacja teorii kwantów to ta, która się kłóci z determinizmem. Może prawda dotycząca natury rzeczywi-

stości zostanie nam objawiona przez tę inną, deterministyczną fizykę? Takie było przeświadczenie największych współczesnych naukowców z Albertem Einsteinem włącznie. Przyczyną owego upartego przeświadczenia nie jest bynajmniej sposób myślenia rodem z lamusa ani — żeby wspomnieć pewną nedorzeczną sugestię — Freudowskie „głębokie pragnienie świata działającego jak zegarek”. Wydaje się, że powyżej poziomu molekuł, na najlepiej znanym nam makropoziomie — jeśli tylko odłożymy na bok dyskusyjną kwestię wolnej woli — wszystko jest kwestią przyczyn i skutków. Powinno stać się to dla nas argumentem indukcyjnie przemawiającym za tym, co się wydarza na mikropoziomie.

Istnieją teorie alternatywne względem teorii kwantów, pozwalające przewidywać obserwowalne skutki. Powstają, ponieważ teoria kwantów pomija pewne zmienne, które mogłyby odpowiadać za całkowite wyjaśnienie wszystkich zjawisk zachodzących na mikropoziomie. Te nowe teorie uwzględniające „ukryte zmienne” nie są, oczywiście, próbą cofnięcia się do czasów, kiedy jeszcze nie mieliśmy teorii kwantów, zarazem jednak są deterministyczne. Nie zgadzają się z teorią kwantów i nie można powiedzieć, żeby cieszyły się dużym poparciem prawowiernych fizyków. Stanowią wręcz przedmiot pogardliwych uwag z ich strony. Jednak i na nich nie należy za bardzo polegać. Warto pamiętać, że byli jeszcze bardziej oporni wobec teorii kwantów, kiedy się ona pojawiła.

Czwarta kwestia dotyczy relacji między domniemanym indeterminizmem na mikropoziomie a prawdą o tym, co się dzieje na makropoziomie, włączając w to komórki nerwowe. Często uważa się, że indeterminizm mikropoziomu nie przekłada się na indeterminizm makropoziomu. Skutek każdego spośród wielu możliwych niezdeterminowanych zdarzeń na mikropoziomie będzie taki sam na makropoziomie. Z drugiej strony mówi się niekiedy — i to nie zawsze jedynie po to, aby zachować sprawcę z teorii wolnej woli — że mikroindeterminizm niesie ze sobą indeterminizm rzeczywistego świata.

Moja opinia w tej sprawie różni się od przekonań powszechnie podzielanych przez fizyków, co jednak niekoniecznie może świadczyć na jego niekorzyść. Jeżeli powiemy, że indeterminizm, choć prawdziwy w świecie cząstek, nie przekłada się jednak na świat, w którym żyją ludzie, to znajdziemy się z powrotem tam, skąd wyszliśmy. Ale — z drugiej strony — skoro stwierdzimy, że mikroindeterminizm powoduje występowanie nieprzewidywalnych zdarzeń w rzeczywistym świecie, to gdzie są tego dowody? Dlaczego nikt nie zaobserwował zajścia któregoś z tych nieprzewidywalnych zdarzeń? Na przykład, że żadna łyżka nigdy nie zaczęła lewitować, skoro drobne zdarzenia w jej wnętrzu mogły się niespodziewanie skonfigurować w sprzyjający temu sposób? Zwykle odpowiada się na to, że jakiegokolwiek lewitacje są — z tych czy innych powodów — tak nieprawdopodobne, że w ogóle nie ma się co nad tym zastanawiać. Nie całkiem to do mnie przemawia. Jeśli prawdą jest, że

w rzeczywistym świecie panuje indeterminizm, a przytoczenie dowodu na to przyniosłoby Nagrodę Nobla, to do chwili obecnej spodziewałbym się przynajmniej jakiegoś niewielkiego niepodważalnego dowodu.

Trzeba jeszcze rozważyć rozmaite obiekcje odnośnie do naszej teorii determinizmu. Są one przedmiotem następnego rozdziału, więc powstrzymajmy się od konkluzji w kwestii jej prawdziwości aż do jego zakończenia. W tym miejscu natomiast powiedzmy o dwóch rzeczach.

Jedną łączy się z poglądem, że istnieje mikroindeterminizm, ale nie przeczy to uwarunkowaniu wszystkiego innego, nie wyłączając zdarzeń neuronowych. Jest to wspomniany już niemal-determinizm, nazywany także naturalizmem. Jeśli pogląd ów jest prawdziwy, to, podobnie jak determinizm, powoduje powstanie ważnego problemu — którym się wkrótce zajmiemy — wolności, odpowiedzialności i tak dalej. Widać zatem, że zagadnienie wolności i odpowiedzialności nie zależy od prawdziwości, czy też możliwej prawdziwości tego, że całe nasze osobiste doświadczenie to kwestia przyczyn i skutków. Można być zarazem mikroindeterministą i makrodeterministą i napotkać ten sam problem.

Druga i ostatnia rzecz to jeszcze jeden zarzut wobec filozofii umysłu i działania rozpatrywanej w kategoriach wolnej woli. Możemy teraz stwierdzić, że nie jest ona zgodna z interpretacją teorii kwantów, od której zdawała się zależeć. Spójrzmy na to w świetle teorii z ukrytą zmienną. Z oczywi-

stych powodów teoria tego rodzaju może być atrakcyjna dla deterministy. Widać jasno, że opowieść o wolnej woli jest taką właśnie teorią ukrytej zmiennej, mówi bowiem, że teoria kwantów wraz z niewyjaśnialnymi zdarzeniami neuronowymi i umysłowymi gwarantuje nam nieuwarunkowaną egzystencję. Wyjaśnienia tych faktów ma nam jednak dostarczać istnienie sprawcy, które czyni nas odpowiedzialnymi. Jednak to właśnie zdanie można słusznie uznać za niezgodne z teorią kwantów, którą zwolennicy wolnej woli na wstępie uznają za kompletną i prawdziwą.

Czy nasza teoria determinizmu plasuje się zatem na tym samym poziomie co opowieść o wolnej woli? Czy obie są po prostu sprzeczne z teorią kwantów? Nie jest to dobre podsumowanie. Determinizm zaprzecza interpretacji teorii kwantów. Wolna wola, jak się zdaje, pewne fakty przyjmuje, jednocześnie im zaprzeczając. Przyjmuje po to, aby uniknąć przyczynowości zdarzeń. Zaprzecza natomiast, gdy w ostateczności uznaje zdarzenia za uwarunkowane. Nie jest to dla teorii najszczerzejsze. Być może wolna wola nie powinna próbować się współcześniać.

Żądło w odwłoku?

Rozważana tu teoria determinizmu nie jest jakimś elementem analizy lingwistycznej, oderwaną metafizyką ani czystą logiką. Jest pewnego rodzaju empiryczną teorią. To, czy jest prawdziwa czy nie, zależy od faktów. Dlatego też neuronauki, teoria kwantów i temu podobne mają znaczenie dla całego zagadnienia. Ale nie tylko one. Filozofowie bywali znacznie lepsi w dedukowaniu, jaki świat jest, a jaki nie jest, niż w patrzeniu na fakty, co nie zawsze było błędem z ich strony. Choćby dlatego, że typowo empiryczna teoria może zawierać zagrażające jej prawdziwości konceptualne niedociągnięcia, które można wykryć, nie ruszając się z fotela. Prawdziwości teorii bardzo zagraża niespójność, która jednak może być zawoalowana i ukryta, co czyni ją trudną do wypatrzenia.

Staje tu przed nami istotny problem. Nie możemy z czystym sumieniem oddzielić zagadnienia intelektualnej akceptowalności determinizmu od problemu jego prawdziwości, jak to próbowaliśmy uczynić. Zatem trzeba się przyjrzeć filozoficznym obiekcjom co do prawdziwości naszej teorii determinizmu, które, nawiasem mówiąc, dotyczą również niemal-determinizmu. Przyjrzymy się pięciu spośród nich. Wszystkie są wynikiem tego, że nasza teoria, zanim jeszcze zdąży stanąć przed trybunałem faktów, uśmierca się własnym żądłem.

Jeżeli teoria determinizmu jest prawdziwa, to każdą z możliwych wersji naszej przyszłości da się w pewien sposób przewidzieć. Przynajmniej każda nasza decyzja czy przyszły wybór, jakkolwiek byłby on poważny czy błahy, znane są w pewnym sensie już teraz. Spowodowało to sprzeciw wśród wielu osób: nie potrafimy przewidywać takich rzeczy! Ci, którzy tak sądzą, powołują się często na wielkie dzieła wyobraźni albo osiągnięcia w nauce. Jeżeli teoria determinizmu jest prawdziwa, powiadają, to muzyka Mozarta czy równania Einsteina były do przewidzenia na wiek przed ich powstaniem, a to jest absurdalne.

Rzeczywiście? Cóż, musimy się nieco jaśniej wyrażać, jeżeli chodzi o tę przewidywalność. Może istnieją dwa jej rodzaje: jeden absurdalny i drugi taki, do którego teoria nas uprawnia? Z pewnością trzeba odróżnić to, co nazywamy „przewidywalnością”, od czegoś, co nazwalibyśmy „przewidywalnością warunkową”. Niełatwo dokonać tutaj ostrego rozgraniczenia.

Żeby coś było przewidywalne, przede wszystkim ktoś musi znać obecny stan rzeczy, a w każdym razie wiedza o tym stanie rzeczy musi być w jakikolwiek sposób osiągalna. Po drugie, przewidywanie wymaga znajomości powiązań przyczynowych czy — jak mówią niektórzy — znajomości praw, wiedzy o tym, jak działają rzeczy. Kiedy widzę jajko i młotek i posiadam ogólną znajomość powiązań przyczynowo-skutkowych stosujących się do tych dwóch rzeczy, to potrafię przewidzieć albo przynajmniej słusznie sobie wyobrazić, że młotkiem można stłuc jajko.

Jakie musimy mieć gwarancje, żebyśmy mogli warunkowo przewidywać pewne rzeczy? Po pierwsze, muszą to być rzeczy, o których moglibyśmy osiąść wiedzę pozwalającą przewidzieć ich przyszły stan. Otóż, istnieją takie rzeczy i fakty, że znając je, potrafilibyśmy przewidzieć ich przyszły stan. Co nie znaczy bynajmniej, że ktokolwiek taką wiedzę posiada albo że jest ona gdziekolwiek zarejestrowana czy w ogóle — w zwykłym rozumieniu tego słowa — osiągalna.

Jeśli przyjąć dość bezpieczne założenie, iż w naturze czy — ogólnie — w makroświecie występuje regularność, to jesteśmy w stanie już teraz co do milimetra przewidzieć, gdzie zatrzyma się ostatni kamyczek z ostatniej schodzącej w XXII stuleciu lawiny. Jasne jest, że nikt nigdy nie zdobędzie odpowiedniej wiedzy ani co do stanu rzeczy zachodzącego na chwilę przedtem, zanim to nastąpi, ani co do istotnych powiązań przyczynowo-skutkowych. Mogłoby się nawet zdarzyć, że fakty natury przyczynowej powstrzymałyby kogokolwiek przed pozyskaniem odpowiedniej wiedzy.

Jeżeli nasza teoria determinizmu jest prawdziwa, to przyszłość każdego z nas jest do przewidzenia, ponieważ potrafimy określić pewne fakty dotyczące przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Naturalnie można sobie wyobrazić — niezależnie od praktycznej tego możliwości — że jakaś osoba posiada wiedzę na temat obecnego stanu mojego umysłu i mózgu, na temat wpływu, jaki będzie na mnie miało w przyszłości środowisko tudzież znajomość powiązań przyczynowych, co razem wzięte umożliwi jej przepowiedzenie całej reszty mojego życia.

Czy to, co przedstawiliśmy jako logicznie wynikające z naszej teorii, przemawia za jej fałszywością? Nie sądzę. Wydaje się, że kiedy ktoś ma wątpliwości co do logicznych skutków tej teorii, to chodzi mu nie tyle o samą teorię, ile po prostu o pewien sposób jej wyrażania. Jest to możliwe, ponieważ logiczne skutki teorii to niemalże sama teoria. Sprzeciw wobec logicznych jej skutków jest niemalże sprzeciwem wobec teorii jako takiej. Przypomina to udowadnianie, że nie masz na sobie nowej koszulki mówieniem po prostu, że nie masz na sobie nowej koszulki. Twierdzenie o warunkowej przewidywalności mówi, iż jest do pomyślenia, że ktoś mógłby wiedzieć, jak się rzeczy mają, a tym samym zdolny był powiedzieć coś na temat przyszłości. Widać, nie daleko do twierdzenia, że rzeczy „mają się” w pewien sposób.

Nawet, jeśli ta nieco zaskakująca odpowiedź nas przekonuje, to trzeba koniecznie coś dodać. Bo przecież czujemy opór na myśl, że ktoś potrafiłby przewidzieć każdy fragment naszej przyszłości. Jest zatem coś z przewidywaniem osiągnięć Mozarta i Einsteina.

Czy zatem nasz sprzeciw bierze się stąd, że będąc całkowicie i słusznie przekonani co do realnej niemożności uzyskania przez kogokolwiek odpowiedniej wiedzy, niesłusznie przenosimy owo poczucie na warunkowe twierdzenie, że ktoś byłby zdolny przepowiedzieć naszą przyszłość, gdyby posiadał odpowiednią wiedzę? To bardzo powszechny odruch. Jasne jest, że nie odbieramy w ten sposób prawdziwości twierdzeniu o warunkowej przewidywalności naszych zachowań, podobnie, jak nasze zakłopotanie możliwością warunkowego przewidzenia, gdzie się zatrzyma ostatni kamyczek z lawiny, nie odbiera prawdziwości twierdzeniu, że taka możliwość istnieje.

Istnieje jeszcze inny, ważniejszy powód naszego oporu. Mogę się czemuś sprzeciwiać niekoniecznie dlatego, że uważam to za fałszywe. Ten sposób myślenia jest istotny i zajmujemy się nim później. Mówiąc zaś krótko, nie chodzi tu o prawdziwości determinizmu, ale o nasze pragnienia.

A oto druga spośród filozoficznych obiekcji co do prawdziwości naszej teorii. Będzie to kolejny eksperyment myślowy, czy raczej, kolejna fantastyczna spekulacja. Wyobraź sobie, że pewna Istota przewidziała wczoraj, które spośród dwóch pudełek wybierzesz i — zgodnie ze swoimi przewidywaniami — postąpiła w określony sposób, który przedstawiamy za chwilę. Identyfikowanie tej

Istoty z Bogiem nie jest może najmądrzejszym pomysłem, ale byłyby to ktoś tego rodzaju. Masz dziś do wyboru, czy wolisz oba pudełka czy tylko drugie. Wiesz z całą pewnością, że jedno z pudełek zawiera tysiąc dolarów, w drugim zaś może być milion dolarów albo nic. Nie wiesz, które jest które. Wiesz ponadto coś jeszcze. Mianowicie, że jeśli Istota przewidziała wczoraj, że zachłannie wybierzesz oba pudełka, to do drugiego z nich niczego nie włożyła. Jeżeli zaś przewidziała, że w pewnym sensie będziesz mniej zachłanny i wybierzesz tylko drugie pudełko, to włożyła do niego milion dolarów. To jeszcze nie wszystko. Wiadomo poza tym, że Istota tysiące już razy stawiała innych przed podobnym wyborem i jeszcze nigdy w swoich przewidywaniach się nie pomyliła. Ponieważ — jak do tej pory — nie spudłowała ani razu, więc każdy, kto wybierał obydwie pudełka, musiał się zadowolić nędznym tysiącem. Kto zaś wybierał tylko drugie, otrzymywał ni mniej, ni więcej tylko milion. Nikomu, jak do tej pory, nie udało się zgarnąć razem i miliona, i tysiąca dolarów.

To jedna strona tej opowieści i jedna kwestia. Jest jeszcze i druga. Istota przecież nie tylko przewidywała, poza tym działała i na skutek tego działania w drugim pudełku znajduje się teraz milion albo nic.

Co więc masz w tej sytuacji zrobić? Przy założeniu, że chcesz zdobyć tak dużo pieniędzy, jak to tylko możliwe — miałbyś wybrać obydwie pudełka czy tylko drugie? Zajął się tym fizyk, William Newcomb i problem został nazwany jego imieniem.

Jasne, że wszystko przemawia za tym, żeby wybrać tylko drugie pudełko. Można by sądzić, że oczywistość takiego właśnie wyboru sama się narzuca. Problem w tym, że istnieje także argument przemawiający za wzięciem obydwu pudełek, albowiem w drugim jest milion albo nic. Co do tego nie ma wątpliwości. Załóżmy jednak, że w drugim pudełku znajdują się pieniądze. Jest w takim razie oczywiste, że bierzesz oba, i liczysz na to, że będziesz pierwszym, któremu uda się zgarnąć całą sumę. Wyobraźmy sobie teraz drugą możliwość: w pudełku nie ma miliona. W takim razie musisz koniecznie wziąć oba, żeby zdobyć przynajmniej tysiąc dolarów. Krótko mówiąc, nieważne, co jest w drugim pudełku, jeśli wybierzesz oba, będziesz miał o tysiąc dolarów więcej.

Wniosek z tego, że filozof dostarcza nam argumentacji przeciwko determinizmowi. Uzasadnia to następująco.

Założmy, że przekonaliśmy się, iż najlepszym wyborem jest wzięcie obydwu pudełek. I dalej, że wybierając obydwie pudełka, mamy szansę wygrać wszystko: i milion, i tysiąc dolarów. Jednak wówczas będziemy musieli przyznać, że Istota pomyliła się w swoich przewidywaniach. Gdyby się nie pomyliła, w drugim pudełku nie mają prawa znajdować się jakiegokolwiek pieniądze. Czyli, że nie może istnieć ktoś taki, jak to sobie założyliśmy, kto się nigdy nie myli. A mówiąc w kategoriach tego, co powiedzieliśmy wcześniej — nie istnieje warunkowa przewidywalność wyborów. Lecz, w takim razie, nie istnieje także i determinizm, a już na pewno nie może być prawdziwy. Determinizm zakła-

da, a nawet zapewnia, warunkową przewidywalność. Gdyby determinizm był prawdziwy, możliwa byłaby także i warunkowa przewidywalność.

Cóż można tutaj odpowiedzieć? Trudno dać się przekonać, że mamy do czynienia z jakimkolwiek argumentem za determinizmem bądź przeciw niemu. Jedno jest pewne. Cała argumentacja zasadza się na czymś, w co można powątpiewać, że właściwym wyborem jest wzięcie obu pudełek, a tym samym zgarnięcie całej sumy. Niemniej, nie będę próbował nikogo przekonywać, że najlepszym rozwiązaniem jest wzięcie jednego z pudełek. Mam poczucie, że w taki sposób przedstawiony paradoks Newcomba nie ma rozwiązania. Cała sytuacja wygląda nazbyt tajemniczo. Poza tym brakuje nam informacji. Nie wszystkie problemy muszą mieć rozwiązanie. Jeżeli rzucę całkowicie dobrze wyważoną monetę i problemem będzie to, czy wypadnie orzeł czy reszka, to problem ten nie ma rozwiązania. Prawdopodobne wydaje mi się również to, że jeśli tak wyobrażoną sytuację z pudełkami zmodyfikujemy w ten sposób, że problem uzyska rozwiązanie, to nie znajdziemy żadnego argumentu przeciwko determinizmowi. Ale sytuację tę można zmodyfikować na kilka innych sposobów.

Założmy, że wybór obydwu pudełek powoduje zniknięcie pieniędzy w drugim z nich. Nie mamy pojęcia, na czym polega tutaj związek przyczynowo-skutkowy, ale wierzymy, że takowy istnieje.

Przy tego rodzaju modyfikacji nie zaistnieje problem wyboru. Poradzimy wybierającemu: nie wybieraj obu pudełek i zarazem upadnie argument przeciwko determinizmowi.

Moglibyśmy też założyć, że Istota rzeczywiście ma wgląd w przyszłość. Gdybyśmy się wówczas zdecydowali wybrać obydwa pudełka, może wyciągnęlibyśmy jakieś dalsze wnioski, jednakże wnioski te nie dotyczyłyby determinizmu. Doszlibyśmy do tego, że nie może istnieć żadna taka Istota, która miałaby wgląd w przyszłość i była w tym nieomylna.

Pamiętajmy, że Istota dała podobną szansę tysiącu innych osób, nigdy się przy tym nie pomyliwszy. Co z tego wynika? Moglibyśmy pomyśleć, że nieźle zna się na ludzkich skłonnościach i osobniczym zamięłowaniu do hazardu i że na dodatek miała sporo szczęścia w swoich przewidywaniach. Taki tok myślenia sugerowałby wybranie obydwu pudełek. Ponieważ jednak Istota nie opierała się w swoich przewidywaniach na deterministycznych podstawach, więc dla teorii determinizmu nic z tego nie wynika. Gdyby zrobiła użytek z naszej teorii determinizmu, zapewne odniosłaby sukces.

A oto najważniejszy spośród nowych pomysłów: mogłoby nam przyjść do głowy, że Istota działa według deterministycznych przesłanek, i nigdy nie stroni od przewidywań dokonywanych na ich podstawie. Jest w tym podobna do maszyny. Jednak skoro determinizm jest prawdziwy, to — jak wiemy — dwie rzeczy z pewnością nie są możliwe: po pierwsze, że ktoś wybiera obydwa pudełka

i w drugim znajduje milion dolarów, po drugie, że ktoś wybiera jedynie drugie pudełko i okazuje się, że jest ono puste. I znowu, nie ma w tym nic sprzecznego z determinizmem.

Może to jednak jest nie całkiem tak i trudno się tu czegokolwiek dopatrzeć. Pojawiają się kłopotliwe pytania. Postawmy wobec tego pytanie mniej kłopotliwe: Czy tego rodzaju argumentacja, wszystko jedno, za czy przeciw determinizmowi, może się w jakikolwiek sposób równać z empirycznymi dowodami, jakich dostarczają nauki?

Trzecia spośród filozoficznych obiekcji co do prawdziwości naszej teorii rozpoczyna się następująco: kiedy układam w myślach jakiś plan, choćby taki, że pojadę do Brighton, zawsze mogę ów zamiar porzucić. Tak samo — biegnie dalej rozumowanie — kiedy sobie pomyślę, że teoria determinizmu mówi o mnie prawdę, wobec czego wiem chociażby, co będę robił jutro, mogę i to przekonanie przemyśleć, zakwestionować i porzucić.

Rezultatem mojego wyboru nie będzie jedynie myśl czy wierzenie: tak, zrobię to, ani przewidywanie: nie, zrobię coś innego. W gruncie rzeczy formułuję w ten sposób zamiar i podejmuję decyzję. Nie jestem jedynie obserwatorem własnego życia, gram w nim rzeczywistą rolę i kiedy stawiam sobie pytanie: „Co zrobię?”, nieuchronnie obraca się ono w pytanie: „Co powinienem czynić?”

Czy jednak ów fakt istotnie można przeciwstawić determinizmowi? Trudno coś takiego twierdzić. Na początek, dlaczego chwila, w której porzucam zamiar, nie miałaby zależeć od zdarzeń

mentalnych będących nomicznymi korelatami zdarzeń neuronowych? I dlaczegoż zdarzeń tych nie miałyby dotyczyć wszystko to, co mówi nam o nich determinizm?

Bynajmniej nie wynika z naszej teorii, że cokolwiek wydaje mi się decyzją, koniecznie musi być myślą, wierzeniem czy przewidywaniem jakiegoś działania. Jeżeli teoria ma być kompletna, to będzie musiała rozróżniać to, co zazwyczaj nazywamy czynnym, od tego, co nazywamy biernym zdarzeniem mentalnym. Nie stanowi to dla nas większego problemu. Będziemy musieli powiedzieć po prostu, że czynne zdarzenia mentalne to takie, które wiążą się z planowaniem i celowymi działaniami. Wracając zaś do meritum: teoria determinizmu nie sprowadza decyzji tylko do przewidywań.

Tym sposobem wyłania się podstawa czwartej, pokrewnej obiekcji. Dlaczego robię akurat to, co robię? Dlatego, że szacuję wartość rzeczy i pewne z nich uznaję za wartościowe. Gdyby ktoś mnie zapytał, dlaczego kupuję do domu te kwiaty, powiedziałbym, że są ładne, że w domu jest smutno bez kwiatów albo że chciałem uczcić żonę. Moje wytłumaczenie zawiera elementy wartościujące albo normatywne. I — ogólnie — wyjaśnienia naszych działań mają taki właśnie normatywny charakter.

Sprzeciw, jak się zdaje, dotyczy tego, że teoria determinizmu chce być ogólną teorią działań, pomimo że brakuje w niej części normatywnej, zajmującej się wartościami. Skoro zaś jej nie posiada, to żadnym sposobem nie znajdujemy wyjaśnienia, które byłoby zarazem ogólne i pełne. Powinna się upodobnić do naszego zwykłego sposobu tłumaczenia działań — konkluduje oponent.

Odpowiedź na ten zarzut brzmi, że choć teoria determinizmu w pewnym sensie rzeczywiście nie wartościuje, to zarazem wartościuje w innym. Nie ocenia wartości kwiatów czy czegokolwiek, ale z całą pewnością bierze to nasze wartościowanie pod uwagę. Nie twierdzi bynajmniej, że czyjeś wysokie mniemanie o wyglądzie jakiejś osoby pozostaje bez wpływu na podejmowanie działań. Tego rodzaju zdarzenia mentalne odgrywają główną rolę.

Czy sposób, w jaki zwykle tłumaczymy nasze działania, różni się od tego? Cóż, zapytany, dlaczego kupuję te kwiaty, odpowiem — oczywiście — dlatego, że są ładne albo coś w tym rodzaju. Nie jest przy tym szczególnie istotne, że ubieram to w takie akurat słowa. Dalej naciskamy, z pewnością oddzielę wartościowanie od tłumaczenia. Wyjaśnieniem, dlaczego kupuję te kwiaty, jest pewna naga prawda albo fałszywe twierdzenie: ponieważ uważam, że są ładne. To jednak nie mojej ocenie przypisywana jest w zwykłym rozumieniu prawda albo fałsz. Wartościowanie i tłumaczenie nie są ze sobą powiązane. Wracając do domu, mogę gwałtownie doświadczyć przyływu niskiego mniemania na temat kwiatów i pożałować, że je kupiłem. Nadal jednak będę twierdził — choć może z zakłopotaniem — że wytłumaczenie mojego zakupu jest takie, iż uważałem kwiaty za ładne.

Nasze cztery obiekcje, a także wszelkie im pokrewne, biorą się stąd, że determinizm w pewien sposób sam siebie obala, czy też, że może zostać obalony, zanim jeszcze zdążymy zahaczyć o neu-

ronaukę. Piąta i ostatnia obiekcja z większą jeszcze oczywistością pokazuje, że determinizm jest autodestrukcyjny, że sam w siebie uderza.

Pierwszy problem ten postawił antyczny Grek, Epikur i od tamtej pory zagadnienie to wciąż nam towarzyszy. Powiada on, że determinista nie jest w stanie podważyć stanowiska wolnej woli, ponieważ przyznaje, że jego własna krytyka jest uwarunkowana. Nie może skutecznie zaatakować wolnej woli, przyznając, że jego własna ofensywa jest tylko kwestią przyczyn i skutków. Determinista — według Epikura — nie może zająć odpowiednio mocnego stanowiska, jakiego potrzebuje prawdziwa krytyka. To samo dotyczy zapewnień co do prawdziwości własnej teorii i argumentów za nią przemawiających. I one także są w oczach deterministy jedynie skutkami. Co więcej, jeżeli upierałby się przy krytyce, chciałby się sprzeczać i sprzeciwiać, to doprowadzi go to do uznania fałszywości własnej teorii. Krótko mówiąc, determinizm rani siebie własnym żądłem.

W moim przekonaniu jest to najlepsza, jak do tej pory, argumentacja, ale co z niej wynika? Różne wnioski nasuwały się różnym filozofom.

Czy chodzi o to, że jeżeli zdanie czy sąd jest w deterministycznym sensie skutkiem, to nie może być prawdziwe? Że determinista sam nie może siebie uważać za przeciwnika, ponieważ nie wierzy w prawdziwość tego, co mówi? Chyba coś nie tak. Przyjmijmy, że miarą prawdziwości sądu jest jego związek z pewnym rzeczywistym faktem. Taka jest właśnie klasyczna definicja prawdziwości sądu.

Nie wydaje się, żeby istniała jakakolwiek sprzeczność między tym, że sąd jest skutkiem, a tym, że odnosi się do rzeczywistego faktu.

Pewien naukowiec początkowo przyjął epikurejski zarzut przeciwko determinizmowi, a następnie zmienił zdanie. Początkowo myślał tak: „Jeżeli moje opinie powstają w wyniku zachodzących w mózgu chemicznych procesów, to podlegają prawom chemii, a nie — logiki”. Wszystko, co jest opinią, sądem, argumentem albo czymś podobnym to sprawa rozumu, a nie przyczynowości, jak stawia rzecz wielu filozofów. Ale, co to takiego rozum? Istnieje wiele odpowiedzi na to pytanie. Właściwie, wszystkie wersje epikurejskiej argumentacji można rozważać w kategoriach rozumu. Powiedzmy, że na rozum składają się prawa logiki i ogólnie — zdania prawdziwe. Wszystkie one są przedmiotami abstrakcyjnymi. Te zaś nie mogą być przyczynami czegokolwiek. Nie będziemy więc powtarzać za myślicielem, że aby przyznać naszym opiniom jakakolwiek wartość, muszą być one spowodowane przez obiekty abstrakcyjne, bo nie ma takiej możliwości.

W trzecim, aż nazbyt powszechnym wyobrażeniu uznając determinizm, muszę porzucić nadzieję na prawdziwe opinie, argumenty i tak dalej, ponieważ są one skutkami działania mojego mózgu. Jeśli aprobuje determinizm, to powinienem milczeć, ponieważ prowadzi on do epifenomenalizmu. Niezależnie od tego, co dałoby się poza tym powiedzieć odnośnie do tego zarzutu, epifenomena-

lizmem nasz determinizm nie jest. Zgodnie z naszą teorią determinizmu moje opinie to po części skutki: skutki moich przeszłych opinii i przeszłych zdarzeń mentalnych.

Czwarte rozwiązanie jest lepsze. Na ile jednak? Tok rozumowania jest następujący: oto mam pewne przekonanie, w którego prawdziwość wierzę. Na przykład, że determinizm jest słuszny. Przekonanie to jest więc, w moim mniemaniu, skutkiem. W takim przypadku jego prawdziwość nie jest bynajmniej — jak się zdaje — konieczna. Równie dobrze mogłoby to być fałszywe przekonanie. Prawdziwość mojego przekonania nie jest powodem, dla którego jestem o czymś przekonany. Coś innego musi być tego powodem. Samo przekonanie może być oczywiście prawdziwe, jednak co do tego, że tak jest, nie mogę mieć żadnej pewności.

Odpowiemy tutaj, że cała rzecz opiera się w istocie na założeniu, że nawet gdyby moje przekonania były fałszywe, to i tak musiałbym je mieć, ponieważ jestem uwarunkowany. Dlaczego jednak miałyby być fałszywe? Mógłbym być przecież uwarunkowany tak, żeby fałszywe przekonania nie były moimi przekonaniem. Na przykład, jestem przekonany, że leży przede mną klawiatura. Czy nadal musiałbym tak sądzić, gdyby jej tam nie było? Ktoś mógłby jednak powiedzieć, że przyczynowość i zaufanie nie muszą iść w parze, że przyczynowość nie może wszak zagwarantować poprawności moich opinii w każdej możliwej sytuacji. Trzeba to przyznać. Lecz i cóż z tego? Nic nie jest mi w stanie zagwarantować całkowitej pewności. A zwłaszcza nie doktryna wolnej woli.

Została jeszcze ostatnia, najlepsza wersja epikurejskiego zarzutu, zmieniająca jednak jego charakter. Brzmi ona następująco: pewność co do prawdziwości posiadanej przeze mnie wiedzy opiera się na wolności i skuteczności moich poczynań, a przynajmniej na tym, że — jak do tej pory — działałem w sposób wolny i skuteczny. Między pewnością a działaniem istnieje związek. Pewność, że Vivien i Ann znajdują się teraz w pokoju na dole, wiąże się z tym, że mogę tam pójść i sprawdzić. Moje zaufanie do zdań napisanych w tej książce wiąże się z tym, że mogę sobie swobodnie postawić określone pytania, pomyśleć o miejscach, w których znajdę odpowiednie odpowiedzi, i tak dalej.

Tyle przynajmniej musi być zapewnione. Następnie może się pojawić argumentacja, że skoro determinizm jest prawdziwy, znaczy to, że nie jestem wolny, a skoro nie jestem wolny, to nie mogę podejmować żadnych dociekań, a zatem nie mogę być pewien ani mojego sprzeciwu wobec filozofii wolnej woli, ani poparcia dla determinizmu.

Będziemy się musieli temu bacznie przyjrzeć, ale nie teraz, najlepiej przy okazji rozpatrywania konsekwencji czy implikacji determinizmu.

Pozostaje nam wobec tego zamknąć zagadnienie prawdziwości determinizmu, uwzględniając neuronauki, teorię kwantów i wszystko to, czym zajmowaliśmy się w tym rozdziale. Powinniśmy także uwzględnić inne nauki oraz powszechne opinie i przekonania określane niekiedy mianem zdrowego rozsądku. Wnioskiem płynącym z tego wszystkiego nie jest prawdziwość determinizmu. Jeżeli

uznamy, że z czystym sumieniem można dowolnej teorii przypisać jedynie nieco mniej niż prawdziwość, to również i tej pośledniejszej cnoty nie do końca da się przypisać determinizmowi. Wniosek został zasugerowany już wcześniej: biorąc pod uwagę wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy, trzeba przyznać, że istnieją argumenty, które silnie wspierają determinizm oraz, że z całą pewnością nie udało się dowieść jego fałszywości. Nie będzie dla nikogo zaskoczeniem, że osobiście uważam go za prawdziwy, choć nawet mnie samemu wydaje się, że przekonanie to odrobinę wykracza poza to, co mówią świadectwa.

Kiedy przyjmiemy, że fałszywości determinizmu nie udało się wykazać, pozostaje zagadnienie jego konsekwencji. Jeżeli jest prawdziwy, to co z tego wynika? Oczywiście, to samo pytanie będziemy sobie stawiać z pozycji niemal-determinizmu. Jeśli przyjmujemy mikroindeterminizm, uważając zarazem zdarzenia mentalne i neuronowe za przyczyny i skutki, tak samo będziemy się zastanawiać, do czego prowadzi determinizm w naszym życiu.

Bezsilność i niewzruszenie

Żyjemy nadziejami, zazwyczaj drobnymi, na przykład, że dotrzemy do domu na wieczorne wiadomości, że kogoś nie rozdrażni to, co powiedzieliśmy ubiegłej nocy, albo, że w niedzielę zaświeci słońce. Co ważniejsze — miewamy również nadzieje na rzeczy większe, najczęściej ściśle określone. Młoda kobieta marzy, że zostanie aktorką. Trzyma się tej nadziei, kieruje się nią i robi wszystko, co tylko może, by ją spełnić. Inni chcą zdobyć szacunek i uznanie w inny sposób, na przykład przez posiadanie jakiegoś dobra materialnego, willi, samochodu i tym podobne. Mogę mieć nadzieję na wygranie od dawna toczonej z kimś batalii, że nawiążę znajomość z pewną osobą albo, że uniknę porażki. A może kiedyś zajmować mnie będzie głównie to, jak oddalić śmierć.

Nadzieje na duże rzeczy nazwać możemy nadziejami życiowymi. To one nadają charakter naszemu życiu, znamionują różne etapy w życiu człowieka, określają stosunek osoby do jej przyszłości albo, raczej, po prostu same są tym stosunkiem. Jeżeli rozważam swoją przyszłość, znaczy to właśnie, że mam określoną nadzieję życiową. Oczywiście, błędem byłoby sądzić, że nadzieje życiowe wszystkich osób są określone jasno albo, że — jak w naszych przykładach — ograniczają się do czegoś jednego. Nadzieja życiowa może mieć bardziej niejasny charakter, na przykład, kiedy ktoś sobie po prostu życzy, żeby życie mu się pomyślnie układało albo przynajmniej, żeby się nie pogorszyło. Możemy mieć nadzieję na duże rzeczy, na miarę swojego życia. Niekoniecznie inni muszą je za takie uważać. Może się zdarzyć, że największym naszym pragnieniem będzie to, żeby nie zabrakło jedzenia i jego zaspokojenie wyznacza nam wówczas horyzont szczęścia.

Wydaje się, że nadzieje życiowe zawierają zazwyczaj dwa elementy. Pierwszy to pewien pożądaný stan rzeczy — coś, co gotowi jesteśmy uznać za sukces: to, że rodzina ma się dobrze albo posiadanie własnego samochodu. Ów stan jest bardzo istotny, lecz nie najistotniejszy. Drugi element wiąże się z naszymi przyszłymi działaniami, być może z całym ciągiem działań.

Nie chodzi nam o to jedynie, by „jakoś było”. Chcemy także osiągać pewne cele. Stan rzeczy, który gotowi jesteśmy uznać za sukces, to jedno, dochodzenie zaś do niego — to drugie. Jeśli jednak nie należymy do osób skoncentrowanych na realizowaniu własnych ambicji, to i tak nasze nadzieje

będą się nieuchronnie wiązały z przyszłymi działaniami. Dzieje się tak, ponieważ słusznie wierzymy, że w istotnej mierze, dzięki naszym działaniom uzyskujemy to, czego pragniemy. Nawet, jeżeli po prostu chcę być bogaty i mało mnie interesuje, jak do tego dojdzie, to przyznam, że perspektywa wzbogacenia się lub nie będzie zależała od podjęcia w tym kierunku jakiegoś działania. Nie jesteśmy przecież fatalistami rodem z antyku, przekonanymi, że nasze działania nie mają żadnego wpływu na to, co spotka nas w przyszłości. W każdym razie, zazwyczaj przynajmniej nie myślimy w ten sposób. Rozpatrujemy swoją przyszłość w kategoriach mających nastąpić działań, a zwłaszcza w kategoriach inicjowania pewnych działań.

W tym miejscu nasuwa się pytanie o nadzieję: Czym jest? Najkrócej: nadzieja to pewien stosunek człowieka do przyszłości. A owo nastawienie do przyszłości? Warto i na to znaleźć odpowiedź. Nie wszystkie nasze uwagi będą dotyczyły nadziei życiowych, wszystkie jednak będą mówić o naszym stosunku do różnych rzeczy. Możemy powiedzieć, że stosunek do czegoś to wartościująca myśl na temat jakiejś rzeczy, myśl aprobująca albo będąca wyrazem dezaprobaty, połączona z pragnieniem i w pewien sposób odczuwalna. Mówiąc o pewnych ludzkich nastawieniach, może lepiej byłoby podkreślić, że chodzi o pragnienie raczej niż o myśl, ale i tak będziemy rozpatrywać te same elementy. Pod względem wielości elementów nastawienie przypomina intencję albo emocję. Różni-

ca między emocją a nastawieniem polega na tym, że pierwsza jest bardziej krótkotrwała i wiąże się z intensywniejszymi odczuciami.

A zatem, przy pewnym nastawieniu uznajemy, że coś jest dobre albo złe, co się wiąże z pragnieniem tego czegoś — albo wręcz przeciwnie — z tym, że coś odczuwamy. Odczucia są w pewnym sensie pokrewne wrażeniom, bywają bardzo istotnym składnikiem nastawienia, choćby wówczas, gdy jesteśmy usposobieni bojaźliwie. Wracając zaś do nadziei, możemy już teraz powiedzieć więcej ponad to, że jest ona nastawieniem do przyszłości. Jest dążeniem do czegoś, czemu przypisujemy wartość, pragnieniem, które angażuje określone uczucia i któremu towarzyszy brak pewności spełnienia.

Możemy wyróżnić dwa rodzaje nastawień i nadziei życiowych. Nie znaczy to, że dla określonych osób charakterystyczne są wyłącznie postawy jednego rodzaju. Różnica między nimi jest związana z naszym myśleniem o przyszłych dokonaniach, a dokładniej z tym, co nazwaliśmy sprawstwem czy inicjowaniem działań. Dla osoby mającej nadzieje życiowe pierwszego rodzaju przyszłość będzie otwarta, nieokreślona i możliwa do przemiany. Jeżeli żywię nadzieję pierwszego rodzaju, to jestem przekonany, że odpowiedź na pytanie o moją przyszłość jeszcze nie istnieje. Mam szansę, wszystko zależy ode mnie. Nie jestem przekonany, że skoro wiadomo, iż coś z pewnością wydarzy się w przyszłym roku, to wszystko jest już raz na zawsze przesądzone. Nie jesteśmy fatalistami.

Świadectwem niech będzie to, że ilekroć filozofowie zwracają się ku fatalizmowi, tylekroć stawiają sobie za cel obalenie jego argumentacji: fatalistyczny wniosek, że wszystko zostało wprzódy ustanowione, uważają za fałszywy.

Mówiąc o tego rodzaju nadziejach życiowych, konieczne jest jeszcze pewne przekonanie. A mianowicie, że nasze życie nie jest jedynie wynikiem działania różnych automatyzmów, nie jest jedynie produktem naszych charakterów, słabości i pokus, czyli — krótko mówiąc — naszej natury. Przyszłość zaś nie jest jedynie efektem oddziaływania okoliczności zewnętrznych na tę naszą naturę: nie będę pił i pił coraz więcej, nie stanę się zabawką w rękach losu ani liściem na wietrze.

Ów pierwszy rodzaj nadziei życiowych, jakkolwiek wyrażany, niesie ze sobą wyobrażenie jaźni, czegoś, co zdolne jest przemieniać rzeczy, wydzwignąć się ponad naturę i środowisko. Coś nam to przypomina? Oczywiście, osobę i jej koncepcję z teorii sprawstwa. Nie znaczy to jednak, że nadzieje tego rodzaju zawierają wypracowaną doktrynę wolnej woli. Wyobrażenie to zostało przemienione przez filozofów w doktrynę i możemy bezpiecznie powiedzieć, że jest czymś względem filozofii pierwotnym.

A zatem żywię bądź mogę żywić tego rodzaju nadzieje co do swojej przyszłości. Jest z tym związane wyobrażenie podejmowanych działań: będą ich sprawcą. To właśnie dzięki temu wyobrażeniu przyszłość staje otworem, natura i środowisko stają się możliwe do okiełznania, działania zaś

przedstawiam sobie jako naprawdę własne, czyli niesprzeczne z moimi życzeniami oraz prawdziwą naturą.

Do oddzielnego i wielce istotnego zagadnienia inicjowania działań przejdziemy wkrótce, teraz zaś zastanówmy się nad tym, czy możemy mieć wątpliwość co do istnienia takich nadziei życiowych.

Czy można wątpić w posiadanie albo możliwość posiadania tego rodzaju naturalnego nastawienia? Jeżeli tak, to wystarczy sobie wyobrazić, iż jest się pozbawionym tego nastawienia, a wątpliwości miną same. Dla kogoś pozbawionego tego rodzaju nadziei istnienie przypominałoby coś, co William James — brat prozaika — nazwał „żelbetonowym wszechświatem”.

A oto wszechświat według Jamesa, w którym uniwersalny determinizm jest prawdziwy:

Determinizm ów obwieszcza, że te części wszechświata, które się już odstłoniły, decydując tym, jakie mogą być inne części. Przyszłość nie kryje w swym łonie żadnych niejednoznacznych możliwości; część, którą nazywamy teraźniejszością, daje się włączyć w jedną całość. Niemożliwe są jakiegokolwiek przyszłe rozwinięcia odbiegające od przesądanego od zawsze ciągu wydarzeń. Całość odzwierciedla się w każdej najdrobniejszej części, a wszystkie one spojone są w jednolity żelbetonowy blok, w którym nie ma żadnych pęknięć ani niepewności.

Mamy nadzieję, że jest inaczej. Nie znaczy to wcale, że aprobujemy wszechświat z jednolitego żelbetonowego bloku, coś jedynie do niego dodając. Nasza nadzieja w ogóle nie pokrywa się z wizją

świata z jednej bryły. Wyklucza ona wiarę w determinizm: wszystko jedno czy w ten, o którym mówi ta książka, czy w uniwersalny. Determinizm nie mówi o otwartej przyszłości, takiej, którą sami dopiero stworzymy.

Załóżmy jednak, że dajesz się przekonać do naszej teorii determinizmu. Całkowite przekonanie się do niej nie będzie, z paru względów, łatwe. Ale, postaraj się wyobrazić sobie dzień, w którym uwierzysz w nią bezgranicznie, i zarazem, że dochodzi do zderzenia tego nowego przekonania z twoim dawnym, naturalnym sposobem myślenia o przyszłości. Jaki będzie tego rezultat? Prawie pewne jest, że twoją reakcją na zderzenie poprzednich nadziei z determinizmem będzie bezsilność. Gdybyś się rzeczywiście przekonał do determinizmu, upadłyby wszelkie twoje nadzieje.

Jest tak, ponieważ — jak już wspominaliśmy — warunkiem istnienia nadziei życiowych pierwszego rodzaju jest wyobrażenie sprawstwa. To na tym wyobrażeniu wszystko się opiera. Nie można żywić nadziei, jeżeli cała przyszłość jawi się nam jako łańcuch skutków. To właśnie jest, w moim przekonaniu, powodem, dla którego wiele osób uważało determinizm za rzecz zawiłą. Za ciemną zmorę uważał go John Stuart Mill, a muszę przyznać, że i mnie swego czasu perspektywa ta bardzo przygniotła.

Bezsilność pojawia się wówczas, gdy zostają zawiedzione nadzieje pierwszego rodzaju. Ale znany jest nam jeszcze drugi rodzaj nadziei życiowych. Rozpoznamy je z chwilą ich braku. Wyobraźmy

sobie człowieka, którego nadzieje życiowe zostały zawiedzione, ponieważ stracił pracę. Przyszłość, której sobie życzył, ściśle wiązała się z pracą. Miał nadzieję, że jego dalsze życie przebiegać będzie w sposób umożliwiający wykonywanie pracy, marzył o niezależności, aktywności, o zdobyciu szacunku dzieci i o nabywaniu rzeczy za godziwą zapłatę. Jednak teraz pozostało z tych nadziei bardzo niewiele: zgoła nic.

Co czuje ów człowiek? Czuje, że nie spełni się jego pragnienie. Świat, a w każdym razie świat z pracą, nie będzie dla niego. Pozostanie mu tylko telewizja i wszystko to, co będzie musiał robić w zastępstwie rzeczy planowanych. Jego życie będzie się teraz koncentrowało na zaspokajaniu tak zwanych letnich lub wtórnych pragnień, w odróżnieniu od żarliwych, czyli takich, na których realizowanie przystaje całą swoją istotą. Będzie żył w świecie pełnym frustracji, w świecie, który nie przynosi spełnienia.

Zwróćmy teraz naszą uwagę na szczęśliwszych ludzi, których nadzieje życiowe zawierają wyobrażenie przyszłych działań wynikających z całkowicie akceptowanych, a nie drugorzędnych pragnień. Mówiąc o „frustrującym świecie”, nie zawsze mamy na myśli całe społeczeństwo i jego stan. Nasze nadzieje mogą się wiązać z tym, że sami sobie nie będziemy sprawiać zawodu. Najbardziej ze wszystkiego na świecie mogą pragnąć przezwyciężenia jakiejś własnej słabości, skończyć z samopobłażaniem albo zmienić nawyk, który narusza moje dobre mniemanie o sobie. Być może mam

takie marzenia, które sprzeciwiają się mojemu największemu pragnieniu, nie pozwalając na jego realizację, a jednocześnie pragnąłbym ich nie mieć. Za dużo piję, nie chce mi się wziąć do pracy, jestem uzależniony od narkotyków albo owładnięty psychologicznym przymusem. A chcę żyć inaczej.

Skoro tego rodzaju nadzieje zakładają moje przyszłe poczynania względem świata albo względem samego siebie, to mogą przecież zakładać także moje poczynania względem innych osób. Mogę oczekiwać uwolnienia się od dominacji albo wpływu innych, albo — bardziej dramatycznie — uniknięcia zagrożenia. Mniej prawdopodobne, że zagrożeniem tym okaże się człowiek z bronią, bardziej — że będzie to zwyczajna niepewność, jaką niesie ze sobą życie i prowadzenie interesów. Mogę mieć nadzieję na uniknięcie pewnych fizycznych niedogodności: nie chcę zachorować, targnąć się na własne życie ani wylądować w więzieniu.

Mamy zatem i drugi rodzaj nadziei zakładających podejmowanie działań inicjowanych w inny sposób niż działania związane z nadziejami pierwszego rodzaju. Wpływają one z naszych pragnień, tych prawdziwych raczej niż tych drugorzędnych i są podejmowane raczej w bardziej sprzyjających niż we frustrujących okolicznościach. To działania niesprzeczne z pragnieniami czy prawdziwą naturą osoby. Wprowadźmy jeszcze jedno pojęcie. Podejmowanie takich działań znamionuje dobrowolność. O naszych działaniach możemy myśleć w kategoriach dobrowolności, nie dodając niczego

ponadto i nie tworząc sobie żadnych dodatkowych wyobrażeń. Człowiek, który został bez pracy, miał niegdyś nadzieję — teraz być może towarzyszy mu jej wspomnienie. Pojawienie się propozycji podjęcia pracy, czyli tego, o czym marzy, natychmiast podniesie go na duchu. Bo tyle właśnie mu potrzeba, by spełniło się jego pragnienie.

Jaki będzie efekt zderzenia nadziei drugiego rodzaju z determinizmem? Odpowiedź nasza wiąże się z pewnym niezbitym faktem: prawdziwość determinizmu w najmniejszym stopniu nie narusza takich nadziei. Nie ma w nich nic, co byłoby sprzeczne z naszą teorią. W fakcie istnienia szczerych pragnień i sytuacji sprzyjających ich realizacji nie znajdziemy nic sprzecznego z determinizmem. Kiedy pracuję, ponieważ naprawdę tego chcę i nic innego nawet przez myśl mi nie przejdzie, to jest to tak samo niesprzeczne z teorią determinizmu, jak gdybym — mając to sobie za złe — oglądał telewizję. Zatem w dobrowolności podejmowania działań nie znajdziemy nic stojącego w sprzeczności z determinizmem. Z punktu widzenia determinizmu działania dobrowolne to takie, których przyczyny mają swoją historię, w odróżnieniu od historii, w których nie występuje przyczynowość.

Okaże się, że w zderzeniu z teorią determinizmu nadzieje tego rodzaju pozostają nietknięte. A zatem nic się nie zmieniło. Może także pojawią się myśli dotyczące nadziei pierwszego rodzaju, uznamy je za nieistotne i pocujemy, że wcale nie musimy o nich myśleć. Ostatecznie naszą od-

powiedzią będzie oddalenie poczucia niemocy. W ten sposób nadzieje wiążą się z determinizmem niewzruszenie.

Nie chcę przez to sugerować, że rzecz ma się zawsze dokładnie tak, jak to zostało opisane. Pokazaliśmy jedynie schemat pozbawiony światłocieni. Jednak, choć rzeczywistość jest znacznie bardziej złożona i różnorodna, prawdą wydaje się to, że każdy z nas ma lub może mieć dwa rodzaje nastawienia do przyszłości: jedno, z którym łączy się zarówno wyobrażenie sprawstwa, jak i dobrowolności, lub też drugie, które zakłada wyłącznie pojęcie dobrowolności. Możemy zatem zareagować na determinizm na przynajmniej dwa sposoby. Nie musi to być zaraz jakieś prawo ludzkiej natury, ale prawda stosowana do większości z nas.

Rozważane same w sobie żadne z tych dwóch nastawień do przyszłości nie jest błędne. Na pojęcie błędu nie ma tutaj w ogóle miejsca. Mogę uznać dobrowolność moich poprzednich działań za dość dobrą podstawę, by w określony sposób wyobrażać sobie przyszłość. Innym razem mogę uwzględnić to tylko, że sam inicjuję rozmaite działania, i wobec przyszłości wyrobić sobie określone poczucie. Prawdziwe jest również to, że ani nasza bezsilność, ani niewzruszenie same w sobie nie są błędne. Na temat tych dwóch sposobów reagowania można by oczywiście powiedzieć więcej, choć nic, co powiedziano, nie będzie zaprzeczeniem, że oba są możliwe i jak najbardziej naturalne.

Tak też ma się rzecz nie tylko z nadziejami życiowymi, ale także z innymi nastawieniami czy oczekiwaniami. Choć możliwe pary nastawień lepiej byłoby zaprezentować każdą z osobna, to podstawowe fakty pozostają takie same. Najogólniej rzecz biorąc, mamy takie nastawienia, które zakładają wyłącznie działania rzeczywiście zależne od podejmujących je osób, nie będące ani wbrew ich pragnieniom, ani wbrew ich prawdziwej naturze, i takie nastawienia, które zakładają działania zależne od podejmujących je osób i zarazem przez nie inicjowane.

Pomyślmy tylko o swoim stosunku do innych. Nazwijmy go uczuciami osobistymi. Są one w naszym życiu czymś fundamentalnym. Znajdziemy pośród nich nastawienia pozytywne — gdy jesteśmy pełni uznania dla innych, wówczas gdy i oni darzą nas pozytywnymi uczuciami, dobrze nas oceniają i — co się z tym wiąże — dobrze wobec nas postępują. Jakość naszego życia w dużej mierze zależy od miłości, lojalności i akceptacji innych, od uznania i podziwu, jakie od nich otrzymujemy, i od tego wszystkiego, co w wyniku tych uczuć dla nas robią. Podobnie, żywimy negatywne uczucia osobiste. One także zależą od stosunku, jaki mają do nas inni, w tym wypadku od negatywnych uczuć, osądów i działań, jakie podejmują wobec nas. Uczucia niechęci, jakimi darzymy innych — od nienawiści po rozgoryczenie — nie wzbogacają naszego życia, są w nim jednak zakorzenione. Trudno sobie wyobrazić życie bez nich albo mieć nadzieję na ich uniknięcie.

Uczucia osobiste nie są uczuciami moralnymi, choć bywa, że im towarzyszą. Mogę odczuwać wdzięczność za to, co zrobiłeś, nie oceniając, czy było to słuszne czy niesłuszne i nie zastanawiając się, czy postąpiłeś wbrew zasadom moralnym; mogę być wdzięczny za dobrą recenzję książki, o której skądinąd wiem, że nie była wzorem spójności. Podobnie z uczuciem niechęci. Może nie uda mi się udowodnić sobie — choć z pewnością będę się starał — że postąpiłeś niesłusznie, raniąc mnie, to jednak nie gwarantuje wcale, że będę cię darzył sympatią.

Załóżmy, iż uwierzę, że ktoś — jakiś mój wróg — chciał mi się w pewien sposób za coś odpłacić. Opowiedział znajomemu, jak się o nim źle wyrażałem. Człowiek ów jest moim przyjacielem i jestem od niego zależny. To, co mu tamten powtórzył było — choć trochę przesadzone — jednak prawdziwe. Z całą pewnością przedstawił mnie w niekorzystnym świetle. Niewątpliwie odczuwam wobec donosiciela niechęć, a nawet więcej. Co się składa na to moje uczucie?

Dając upust goryczy, powiem, że mógł postąpić inaczej. Rozwinę to. Po pierwsze, wiedział, co robi, donos nie wymknął mu się ot tak. Po drugie, nie był zmuszony w ten sposób postąpić, nie zrobił tego także i dlatego, że poniosły go emocje. Po trzecie, nie sądzę, żeby to, co zrobił, było całkowicie do niego niepodobne i nijak się miało do jego osobowości. Jest on mściwy albo pełen złośliwości i — w każdym razie — nie zasługuje na szacunek. Może też dodam, że nie jest głupcem i dość łatwo

może wyczuć, w jaki sposób kogoś urazić. I jeszcze jedno na koniec. Nikt mu w tym nie pomagał ani nikt nim nie manipulował.

Wszystkie te przypuszczenia dotyczą podjęcia takiego właśnie działania przez mojego przeciwnika. Są one podobne do przypuszczeń, jakie w przyszłości mogę żywić w związku z nadzieją drugiego rodzaju. Spekulacje te zgadzają się z teorią determinizmu. Jest to przykład dobrowolności i nic poza tym. W żadnym razie z teorii determinizmu nie wynika, że człowiek w gruncie rzeczy nie wie, co robi, ani, że ciąży na nim przymus, że nie może postąpić inaczej, bo nie zna faktów. Przy okazji, tak samo ma się rzecz z pewnego rodzaju osobistymi uczuciami, o których do tej pory nie wspomnieliśmy: z uczuciami do samego siebie.

I znowu: rozważanie tych uczuć — jeżeli przyjmiemy prawdziwość determinizmu — przynosi nam stoicki spokój. Możemy sądzić, że determinizm zachowuje istotę rzeczy. Nie czujemy się powołani do nieludzkiego zadania, jakim byłoby pozbycie się uczucia niechęci. Cieszy nas poklask. Jeżeli nawet istnieją jakieś podstawy osobistych uczuć innego rodzaju, które determinizm by podważał, to możemy tę kwestię pominąć. Wystarcza nam to, co mamy.

Ale mogę też pomyśleć i zareagować inaczej, niekoniecznie innego dnia czy będąc w odmiennym nastroju. Może się to różnie przejawiać. Na przykład tym, że moja niechęć jest lub musi być skierowana przeciwko osobie mojego przeciwnika. Nie może się skupiać na jakimś splocie faktów,

cech i charakteru osoby, począwszy od stanu wiedzy poprzez zdolność kontroli czy brak przymusu i tak dalej. To on doniósł przyjacielowi. A oto jeszcze bardziej zdecydowane przekonanie prowadzące w tym samym kierunku. Mogę się natknąć na próbę tłumaczenia uczynku mojego przeciwnika. Ktoś powie, że nie mógł się powstrzymać od pokusy opowiedzenia tej historii. Z całą pewnością jednak stwierdzę, że, w gruncie rzeczy, mógł się jej oprzeć. Nawet, jeśli było to silniejsze od niego. Mógł postąpić inaczej i nie znaczy to jedynie, że wiedział, co robi, że nie był bezwolny i tak dalej. Przy wszystkim, co mu było dane, przy całej sile pokusy, mógł się jednak zachować zupełnie inaczej.

Powyższe przemyślenia mogą doprowadzić do tego, że zacznę uważać jego uczynek nie tylko za dobrowolny, ale także za zależny od jego jaźni. Moje rozgoryczenie wiąże się z wyobrażeniem, że jest on sprawcą tego, co zrobił. Takie osobiste uczucie jest sprzeczne z determinizmem. Zakładając, że determinizm jest prawdziwy, powinienem zaniechać takiego sposobu patrzenia na sprawę i wszelkich podobnych mu nastawień. Wtedy jednak muszę odstąpić od drugiego ze składających się na tę parę nastawień, o wiele przyjemniejszego. Powinienem zapomnieć o wdzięczności, o tym, co naprawdę chciałbym nazywać wdzięcznością. W ten sposób, w sferze osobistych odczuć, pojawia się bezsilność. Mogę się wahać między bezsilnością a stanowczością. Nie można w żaden sposób wykluczyć tego, że popadnę w bezsilność. Nie ma błędu w tym, że odczuwam coś na myśl o całkowicie

dobrowolnym uczynku. Nie istnieje też nic, co powinno mnie przed tym powstrzymać. Podobnie, nie ma w tym nic złego, żeby warunkiem moich uczuć było dodatkowo sprawstwo w działaniu. Mogę się skupić bądź to na jednym, bądź na drugim wyobrażeniu sposobu inicjowania działania, i skutek tego będzie dwójaki, co się okaże istotne, kiedy dojdziemy do kwestii wspomnianej na początku tej książki, czyli do dwóch tradycyjnych doktryn: kompatybilizmu i niekompatybilizmu.

Nadzieje życiowe oraz osobiste uczucia nie są jedynymi konsekwencjami determinizmu. Jest jeszcze trzecia, o której nieco już wiemy. Wiąże się z wiedzą i stanowi sedno epikurejskiego sprzeciwu względem determinizmu. Mówiąc dokładniej, chodzi o nasze zaufanie do posiadanej wiedzy i o pewien stosunek do samych siebie. Wiedzę zawdzięczamy dociekaniom, na dociekania zaś składają się pewne działania, a przede wszystkim nasza aktywność umysłowa związana z rozpracowywaniem problemów i odpowiadaniem sobie na pytania.

W tym miejscu możemy pomyśleć o swoich osobistych dociekaniach albo o wielkim przedsięwzięciu wielu osób, dzięki któremu poprzez wieki ukształtował się wspólny nam sposób myślenia i ogólny pogląd na rzeczy. Mogę sobie wyobrazić, że moje dociekania są odkrywaniem rzeczywistości takiej, jaka jest ona w swojej pełni. Że są penetrowaniem nowych obszarów, a nie wycieczką z przewodnikiem. Taki obraz zawiera wyobrażenie sprawstwa. Z drugiej strony, mogę uważać, że dociekanie jest tylko sposobem skutecznego zaspokajania własnych i cudzych potrzeb informacyjnych,

gdy żadne okoliczności ani osoby nie stoją na przeszkodzie. Wyobrażenie to opiera się wyłącznie na dobrowolności. Krótko mówiąc, mogę mieć dwa zupełnie różne poglądy na to, czym jest wolność w dociekaniach.

Łatwo przewidzieć, jak te dwa stosunki do rzeczywistości odnoszą się do determinizmu. Mało prawdopodobne, żebym się długo utrzymywał w nastawieniu zakładającym sprawstwo. Ilekroć pojawia się ono w czyimś umyśle, tylekroć ustępuje w końcu determinizmowi. To przygnębiające. Mniemanie, że może istnieć jakaś rzeczywistość inna od tej, po której terenach, spętanego łańcuchem przyczyn i skutków, oprowadza mnie przewodnik, wywołuje przygnębienie. Przy nastawieniu zakładającym jedynie dobrowolność, determinizm nie niesie ze sobą groźby. Nie ma też podstaw do poważnych zmartwień.

Trochę rozejrzeliśmy się po trzech obszarach dotkniętych przez determinizm: naszym nadziejom życiowym czy rozmyślaniom o przyszłości, osobistym uczuciom i wiedzy. Przypuszczam, że są najważniejsze i to w nich uwidoczniają się konsekwencje tej teorii. Z całą pewnością niemożliwe, żebyśmy wyrobili sobie trafny osąd co do konsekwencji determinizmu, zapominając o tych obszarach. Prawdę mówiąc, filozofowie nie brali ich wcale pod uwagę, co może nam pomóc w wyjaśnieniu, dlaczego nigdy nie osiągnęli żadnej zgody co do znaczenia determinizmu w naszym życiu.

Jak do tej pory filozofowie — z paroma szacownymi wyjątkami — uwzględniali jedynie czwartą spośród implikacji determinizmu, która dotyczy moralnej odpowiedzialności. Z całą pewnością i ona wymaga przemyślenia, podobnie jak jej pokrewne, trzy pozostałe. Wszystkie one zależą, w pewnym sensie, od naszych odczuć i sądów na temat odpowiedzialności moralnej. Te zaś mówią o tym, co jest właściwe, a co niewłaściwe i związane są z zajmowanym stanowiskiem w kwestii moralności. Koncepcje dotyczące moralności przekładają się także na praktykę instytucji społecznych taką, jak wymierzanie sprawiedliwości.

Do zagadnienia kary jeszcze powrócimy. Na razie zajmijmy się odpowiedzialnością moralną. W istocie chodzi o dwie rzeczy: o uznawanie ludzi (w tym także siebie samych) za odpowiedzialnych moralnie za coś złego i przyznawanie im (i także sobie samym) moralnej odpowiedzialności za coś dobrego. I tutaj także w grę wchodzi możliwe nastawienia wobec osób. Inaczej możemy je nazwać moralną dezaprobatą i moralną aprobatą osoby ze względu na pewien czyn. I znowu spośród tych nastawień możemy wyróżnić dwa ich rodzaje, które znajdziemy u każdego. Tym razem nie mamy potrzeby osłabiać twierdzenia, dodając, że każdy z nas może mieć przynajmniej nastawienia obydwu rodzajów.

Gdyby ktoś napadł na moją córkę, oszukał ją podczas transakcji finansowej albo pod fałszywym zarzutem pozwał ją do sądu, uznam jego działanie za dobrowolne, ale zarazem sprawcze. Będę uwa-

żał, że jest odpowiedzialny za to, co zrobił, to znaczy, że rozważę jego czyn w pewien określony sposób. Przyjmę, że wypłynął on z jego pragnień, z tego, że jest sobą i że — w całej tej sytuacji — mógł się powstrzymać od popełnienia tego czynu. Jego odpowiedzialność aprobuję, między innymi z tego powodu, że sam mam pewne uczucia i pragnienia. W szczególności — pragnienie odwetu. Chcę, żeby doświadczył jakiejś przykrości za swój czyn. Tego rodzaju pragnienie może sięgać znacznie głębiej.

A teraz, dla odmiany, załóżmy nie tyle, że pewnego dnia przekonam się do rozważanej przez nas teorii determinizmu, ile, że już w tym momencie, myśląc o czynach napastnika, popadam w powszechny półdeterminizm. Pogląd tego rodzaju zakłada zazwyczaj, gdzieś w tle, myśl o upośledzonym pochodzeniu i nieszczęśliwej historii życia osoby. Biorę pod uwagę, jaką ten ktoś jest osobą, rozważam sytuację, w której się znalazł, i dochodzę do wniosku, że niespecjalnie miał możliwość postąpienia inaczej. I co wówczas z moim pragnieniem odwetu? Słabnie.

Z kolei, załóżmy, że oto doświadczam skrajnie negatywnych uczuć wobec tej osoby, a ktoś odważnie albo niemądrze usiłuje jej bronić, opowiadając o jej pochodzeniu i życiowych doświadczeniach. Mogę na to zareagować, kwestionując argumentację tego na poły deterministy, a zaprzeczając jej, tylko umocnię się w swoim pragnieniu zemsty.

Przykłady te świadczą o niezgodności założeń odpowiedzialności osób z determinizmem. Jeżeli uważam ludzi za odpowiedzialnych, wierząc zarazem w prawdziwość determinizmu, to będę odczuwał bezsilność. Dzieje się tak po części dlatego, że jesteśmy zmuszeni porzucić poczucie głęboko zakorzenione w naszym mniemaniu. To samo tyczy się przyznawania sobie i innym odpowiedzialności za chwalebne działania i dobre uczynki; może jedynie będziemy odrobinę zmartwieni.

To jeszcze nie koniec możliwości. Mogę w inny sposób myśleć o odpowiedzialności napastnika mojej córki. Skupię się na samym tylko fakcie, że wyrządził jej krzywdę w sposób dobrowolny. Czyn był rzeczywiście zależny od niego i od jego pragnień. Mogę przekonywać o tym sam siebie na różne sposoby. Bez wątpienia darzę go silnymi uczuciami, a dobrowolność czynu z pewnością jest tego powodem. Znajdzie się także wśród tych uczuć odraza do osoby zdolnej uczynić to, co uczynił tamten. A także pragnienie odszkodowania i chęć zapobieżenia podobnym wypadkom w przyszłości. Z równoległą sytuacją możemy mieć do czynienia w odmiennym przypadku — kiedy jestem dla kogoś pełen moralnego uznania.

Tyle, jeśli chodzi o ważki fakt, że każdy z nas ma albo może mieć dwojakiego rodzaju nastawienia, jedno — związane z działaniami uznawanymi za dobrowolne czy wynikające z pragnień i natury osób je podejmujących i drugie — uważane ponadto jeszcze za sprawiane przez nich. Mamy albo możemy mieć dwa rodzaje nadziei życiowych, na dwa sposoby możemy ufać wiedzy. Naszych

bliźnich i czyny obdarzać możemy dwoma rodzajami osobistych uczuć i dwoma rodzajami uczuć moralnych. Coś podobnego da się powiedzieć na temat oceniania słuszności czy niesłuszności działań, a także w kwestii tworzenia sobie ogólnego mniemania o osobach, niekoniecznie w związku z jakimś konkretnym uczynkiem.

Równie ważki fakt, że na determinizm reagować możemy dwojako: poczuciem bezsilności albo stanowczością, możemy uważać za niszczący bądź za nieszkodliwy. Za ciemną zmorę albo po prostu za znośny aspekt naszego istnienia.

Z tych faktów wynika bezpośrednio coś, co już wkrótce stanie się przedmiotem naszych rozważań. Ale zarazem pojawia się pewien duży kłopot. Czy o którejś z możliwych odpowiedzi na determinizm da się powiedzieć coś więcej niż o drugiej? Czy o którejkolwiek z nich da się wiele powiedzieć? A może coś więcej dałoby się powiedzieć na temat trzeciej możliwej odpowiedzi?

Teraz się tym zajmiemy.

Kompatybilizm i niekompatybilizm

Zazwyczaj anglojęzyczna filozofia była jasna, chłodna, mniej lub bardziej bliska zdrowemu rozsądkowi i faktom nauki. Nie wdawała się ani w zawile rozumowania, ani w głębokie i mroczne rozważania, do których większe skłonności zwykła przejawiać filozofia francuska i niemiecka. Patronem najważniejszego sposobu uprawiania angielskiej filozofii jest, żyjący w XVIII stuleciu, David Hume. Hume'owi przypisywana jest pewna zasługa, za którą słuszniej należałoby się uznanie jego poprzednikowi żyjącemu w XVII wieku, Thomasowi Hobbesowi.

Hobbesa możemy uważać za pierwszego kompatybilistę. Niewykluczone, że nie był prekursorem, jednak jako pierwszy wielki filozof wypowiedział tezę kompatybilizmu. Głosi ona, że wolność

i determinizm są logicznie niesprzeczne, że możemy podlegać determinizmowi i być zarazem całkowicie wolni.

Nie znaczy to, że determinizm zgodny jest z doktryną wolnej woli czy sprawstwa. Nie jest powiedziane, że możemy być sprawcami własnych wyborów i zarazem podlegać konieczności przyuczynowej. Wolność jest co prawda zgodna z determinizmem, ale nie jest to wolność rozumiana jako wolna wola. Niekompatybilizm — pogląd filozoficzny przeciwny kompatybilizmowi — twierdzi, że to, co rozumiemy przez pojęcie wolności, nie jest zgodne z determinizmem, dlatego właśnie, że do pojęcia wolności należy wolna wola.

Przyjrzyjmy się tej długo toczonej batalii z dwóch powodów. Pierwszym jest to, że stanowi ona kontrast z omówionymi dwoma nastawieniami i dwoma sposobami reagowania. Kontrast ów czyni spór i jego wynik jaśniejszymi. Powód drugi: kompatybilizm i niekompatybilizm sprzeciwiają się zawartemu w tej książce pogładowi na determinizm i — oczywiście — na niemal-determinizm. Nie musi być to pogląd słuszny — choć osobiście jestem do niego przekonany — ale jest bez wątpienia nowy.

Hobbes zastanawia się, czym jest wolność, czy też swoboda i daje następującą odpowiedź:

... nie znajdziemy innego dowodu niżli własne doświadczenie każdego człowieka, własne jego zastanowienie i przypomnienie, czym posługuje się w swoim myśleniu, to jest, co ma on na myśli, kiedy

mówi, że jakiś czyn [...] jest wolny. Wówczas, rozmyślając nad własnym mniemaniem, przyznać będzie musiał, że wolnym czynnikiem jest on sam, zdolny działać zgodnie z własną wolą i zgodnie z własną wolą powstrzymać się od działania, i że wolność polega na nieobecności zewnętrznych utrudnień. Do tych jednak, którzy z przyzwyczajenia mówią inaczej niż to sami pojmują [...] i którzy niezdolni są podjąć wysiłku rozważenia, co myślą, słysząc takie słowa, do tych żadne argumenty przemówić nie zdołają, gdyż fakty doświadczenia potwierdza nie ludzka argumentacja, lecz jedynie zmysły i pamięć każdego człowieka.

Wolność znaczy tu ni mniej, ni więcej tylko tyle, że możemy działać w określony sposób, gdy tego właśnie chcemy, i nie działać, jeżeli tego nie chcemy. „Jestem zniewolony” znaczy tyle, co „jestem sfrustrowany, jakieś zewnętrzne przeszkody nie pozwalają mi robić tego, co chcę”. Wszyscy mamy takie wyobrażenie — o czym łatwo się przekonać — przypominając je sobie i zastanawiając się nad nim.

W innych fragmentach Hobbes podkreśla, że w takim sensie możemy być wolni, nawet jeżeli determinizm, czy to, co nazywa on koniecznością, jest prawdziwe. O prawdziwości determinizmu jest zaś Hobbes przekonany. Podkreśla także, że jeśli mamy uznawać moralną odpowiedzialność osób, to takie rozumienie wolności jest całkowicie wystarczające.

Biskup J. Bramhall był innego zdania, czemu dał wyraz w pewnej nie całkiem wyważonej wypowiedzi skierowanej pod adresem Hobbesa. Napisał między innymi, że Hobbesowska wolność czy swoboda sprowadzająca się do tego, że człowiek nie czuje się sfrustrowany, to nic wzniosłego i nie należy jej mylić z prawdziwą wolnością.

. . . prawdziwa wolność polega na zdolności wyboru, przysługującej racjonalnej woli [. . .] Rozum jest korzeniem, źródłem, początkiem prawdziwej wolności [. . .] Sami osądźcie, cóż to za wyśmienitą wolność oferuje nam T.H. — taką chyba, jaka przysługuje małym dzieciom, zanim się jeszcze nauczą używać rozumu do tego, żeby sobie cokolwiek wyjaśnić albo rozważyć. Czyż nie jest to zaiste wolność dziecka albo czyż nie jest ona podobna tej, jaka przysługuje bezrozumnym stworzeniom — pająkom i pszczołom. . . ? Czyż wolność taka nie jest śmieszna? I w końcu (co nawet gorsze niż to wszystko), czyż nie jest to taka wolność, jaką dysponuje zmierną rzeka? [. . .] Taką to wolność proponuje nam T.H. [. . .] T.H. odwołuje się do powszechnego doświadczenia. Bardzom rad. Niechaj się tedy każdy nad sobą zastanowi.

Krótko mówiąc, wiemy, że wolność czy swoboda nie przysługuje zwierzętom, mimo że często mogą robić to, co chcą, ani rzekom, których nie frustruje konieczność podążania zgodnie z własnym korytem. Wolność — jak wszyscy wiemy, jeśli tylko się nad tym zastanowimy — jest sprawą dojrzałego rozsądku, a mówiąc dokładniej — rozwiniętych władz wolicjonalnych albo mocy sprawczej.

Bramhall nie przekonał Hobbesa. Nie przekonał też Hume'a, który był zdania, że niezgoda w sprawach oczywistych będzie trwała tak długo, aż przestaniemy się posługiwać dwuznacznymi określeniami.

Tak właśnie miała się rzecz z rozstrzyganym od tak dawna zagadnieniem wolności i konieczności; a miała się tak do tego stopnia, że, jeśli nie bardzo się mylę, wszyscy ludzie zarówno uczeni, jak nieuczni, w sprawie tej, jak to zobaczymy, zawsze byli jednego zdania i że kilka jasnych definicji byłoby natychmiast zakończyło cały spór.¹

Co stwierdziwszy, przechodzi Hume do swego „projektu pojednania”. Jeżeli dobrze pomyślimy, to zgodzimy się, że to, co nazywamy wolnością czy swobodą to ni mniej, ni więcej tylko:

...moc działania lub niedziałania stosownie do determinacji woli; co znaczy, że jeżeli chcemy się nie ruszać, możemy się nie ruszać, jeżeli chcemy poruszyć się, możemy i to uczynić. [...] hipotetyczna ta wolność przysługuje według zgodnego i powszechnego zdania wszystkim, którzy nie są więzieni i zakuci w kajdany. Tu więc nie ma żadnej kwestii spornej.²

¹David Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, PWN, Warszawa 1977, VIII, I, s. 98.

²Tamże, VIII, I, s. 114.

„Moc działania” według Hume’a nie ma nic wspólnego z tajemniczą mocą sprawczą, o której mówią obrońcy wolnej woli. Kiedy powiadamy, że ktoś jest wolny, mamy na myśli to, że w jego mocy jest działanie wedle chęci. Twoje zachcianki są przyczyną dalszych wydarzeń, a nie zniewoleniem ani niczym w tym rodzaju. Posiadanie tak pojmowanej mocy działania jest możliwe, nawet, jeśli — w co Hume wierzy — determinizm jest prawdziwy.

Determinizm nie twierdzi, że wewnętrzne przyczyny działań — działań rzeczywiście zależnych od działającego — nie istnieją. Zarazem, posiadanie przez osobę wyłącznie tego rodzaju mocy wystarczy, żeby uczynić ją odpowiedzialną za dokonywane wybory i żeby móc ją osądzać.

Nie przekonało to wielkiego niemieckiego filozofa, Immanuela Kanta.

Jeżeli o człowieku, który popełnia kradzież mówię: czyn ten jest według przyrodniczego prawa przyczynowości koniecznym następstwem powodów determinujących w poprzedzającym czasie, a więc było rzeczą niemożliwą, by czyn ten mógł nie dojść do skutku, [...] jakże może [...] [człowiek ów] nazywać się zupełnie wolnym [...]? Szukanie [...] wybiegu w mniemaniu, że tego rodzaju powody determinujące, o jakich mówi [Hume] niesprzeczne są z komparatywnym pojęciem wolności, marnym jest środkiem zaradczym. Zgodnie z owym pojęciem, to, co się zwykło nazywać „wolnym powodem determinującym” jest wewnętrzne i przez nasze własne siły wywołane. Niejedni dają się zwodzić, mniemając, że w ten sposób, przy pomocy małostkowego nicowania słów, rozwiązali ów

trudny problem, nad którego rozwiązaniem wieki daremnie pracowały, wobec czego rozwiązanie to trudno chyba będzie znaleźć tak zupełnie na powierzchni [rzeczy].³

To, co rozumiemy i musimy rozumieć pod Kantowskim pojęciem wolności, nie jest czynnikiem raczej wewnętrznym niż zewnętrznym wobec działającego. Jest to „spontaniczne sprawianie” w żadnej mierze nie poddane prawu przyczynowości. Widzimy też, że jest nam ono koniecznie potrzebne do wytłumaczenia faktu, że jesteśmy moralnie odpowiedzialni za nasze czyny.

Przenieśmy się teraz w sam środek XX wieku. Georg Edward Moore — filozof z Cambridge — uważa, że cokolwiek byśmy rozumieli przez „wolny czyn”, zawsze chodzi nam po części o to, że jego sprawca mógł postąpić inaczej niż postąpił. Moore zaś rozważa, co to znaczy, że osoba mogła postąpić inaczej niż postąpiła, i dochodzi do wniosku, że gdyby chciała, to postąpiłaby inaczej. Czyli, że mogła postąpić inaczej, nawet jeżeli determinizm jest prawdziwy. Determinizm temu nie zaprzecza, ponieważ działałaby wówczas inna przyczyna. W ten sposób Moore subtelnie opowiedział się po stronie kompatybilizmu.

Podobnie porządną pracę wykonał oksfordzki filozof John Langshaw Austin. Z satysfakcją wykazał błędność opinii Moore’a co do naszych intencji znaczeniowych, kiedy mówimy, że dana osoba

³Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gąlecki, PWN, Warszawa 1972, s. 157–158 [uwaga tłumacza: podaję w postaci dostosowanej do potrzeb przekładu].

mogła postąpić inaczej niż postąpiła. Stwierdzenie Moore'a nie mówi nam nic o przyczynach, dzięki którym dana osoba postąpiłaby w odmienny sposób. Twierdzenie, że skutek Y zaszedłby wówczas, gdyby zaistniała jego przyczyna X, znaczy — jak się zdaje — tyle, że nie byłoby Y bez X. Jednak powiedzenie, że osoba mogłaby postąpić inaczej, gdyby tylko chciała, zakłada, że mogłaby postąpić inaczej nawet, gdyby tego nie chciała. W ten sposób i Austin stał się zwolennikiem kompatybilizmu.

Nawiasem mówiąc, tak Austin, jak i Moore powstrzymali się od wypowiedzi na temat prawdziwości determinizmu. Jest jeszcze wielu tego rodzaju kompatybilistów i niekompatybilistów, którzy nie zadali sobie pytania: „Skoro determinizm jest prawdziwy, to co w związku z tym?”, lecz stawiają pytanie: „Gdyby determinizm był prawdziwy, co wówczas?” Nie zagłębiając się w dysputę Austina z Moore'em, zauważmy jedną rzecz. Obaj zgadzają się, że mówiąc o wolności, wszyscy mamy na myśli to samo, jak i wtedy, kiedy mówimy, że osoba mogła postąpić inaczej.

Długa batalia kompatybilistów z niekompatybilistami toczy się nieprzerwanie od czasów Moore'a i Austina. Pisma filozoficzne ciągle drażą ten temat. Wciąż ukazują się nowe książki, przytaczane są kolejne dowody. Ostatnio kompatybiliści dostarczyli lepszych i pełniejszych definicji tego, co mamy rozumieć przez „wolny”. Poprawili poglądy Hobbesa i Hume'a, w szczególności zaś dodali coś na temat nieobecności zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych przeszkód tudzież coś, żeby z rozważań wykluczyć pająki i rzeki.

Oto po części zgodne poglądy kompatybilistów i niekompatybilistów:

1. Obie strony zgadzają się, że istnieje pewne podzielane przez nas wszystkich wyobrażenie warunków, jakie musi spełniać wybór, by mógł zostać nazwany wolnym i — co z tego wynika — warunków, jakie musi spełniać działanie, żebyśmy mogli je uznać za wolne. Twierdzą, że wyobrażenie to — jako, że jest nam wspólne — znajduje odzwierciedlenie w języku.

2. Kompatybiliści twierdzą, że to nasze dobrze ustalone wyobrażenie wolnego wyboru jest zgodne z pragnieniami wybierającego. Właśnie takiego wyboru naprawdę on pragnie. Podobnie z wolnym działaniem. Wolny wybór czy wolne działanie jest dokładnie tym, co określiliśmy w ostatnim rozdziale jako dobrowolne — zgodne z pragnieniami działającego i jego prawdziwą naturą, nie zaś — przeciwne im. Niekompatybiliści tu się sprzeciwiają, twierdząc, że to, co wszyscy uważamy za wolny wybór, musi mieć jeszcze tę dodatkową właściwość, żeby było zasługą rozsądku, władzy wolicjonalnej albo czegoś podobnego. Według niekompatybilistów wolny wybór to taki, który jest zarazem dobrowolny i ma swojego sprawcę.

3. Obydwie strony zgodnie przypisują nam wszystkim pewne wierzenie, które uznają za niewątpliwą prawdę. Chodzi o przekonanie, że aby coś było możliwe, konieczne jest coś innego. Potrzebujemy wolnego wyboru po to, aby uważać, że osoba jest odpowiedzialna. Obie strony — jak już

zaznaczyliśmy — różnią się w swoim mniemaniu odnośnie do tego, co wszyscy uważamy za wolny wybór.

4. W rezultacie niekompatybiliści mówią, że wszyscy wiemy, iż ludzie mogą ponosić moralną odpowiedzialność tylko wówczas, jeśli determinizm jest fałszywy. Tylko wtedy możemy mieć do czynienia z wyborami zarazem dobrowolnymi i mającymi swoich sprawców. Kompatybiliści zaś twierdzą, że wszyscy wiemy, iż ludzie mogą być całkowicie odpowiedzialni moralnie nawet, jeżeli determinizm jest prawdziwy. Odpowiedzialność, według nich, wymaga jedynie dobrowolności wyboru.

5. Obie strony zgadzają się, że zagadnienie ma logiczny, intelektualny czy teoretyczny charakter. Potrzeba jedynie, żebyśmy zachowali jasność widzenia, nie pogubili się, dobrze zdefiniowali wspólne nam wszystkim wyobrażenia, nie dali się zwieść filozofom występującym przeciwko nam z różnymi doktrynami, sprawdzili co z czym jest spójne, a co nie i zwrócili uwagę na ten czy inny dowód. Istotne jest to, że zgodnie z mniemaniem obydwu stron zagadnienie ma naturę językową: pozostaje nam analizować użycie słowa „wolny” w potocznej angielszczyźnie i jego odpowiedników w innych językach.

Żadna z obu tradycji nie jest całkowicie jednolita. Między poglądami filozofów o tej samej orientacji zachodzą różnice, na przykład Mill nie jest w swoich poglądach identyczny z Hobbesem, Hu-

me'em czy Moore'em, poglądy Sartre'a niekoniecznie przypominają opinie Bramhalla, Kanta albo Austina. Jednak można bezpiecznie powiedzieć, że pięć powyższych punktów stanowi trafne podsumowanie obu tradycji.

Jednocześnie możemy też stwierdzić, że przedstawiciele obydwu tradycji się mylą. Ktoś mógłby w tym miejscu zaoponować, że logiczna konieczność nakazuje nam zgodność lub niezgodność powszechnego wyobrażenia wolności z determinizmem. Tak, jak prawdą jest, że albo masz ponad metr osiemdziesiąt wzrostu, albo nie masz — jedno z dwojga. Niemniej, zdanie rozłączne „albo-albo” zakłada coś jeszcze: istnienie jednego wyobrażenia wolności. Jeśli jednak nie ma jednego takiego wyobrażenia, to próżno twierdzić, że jest ono albo zgodne, albo niezgodne z determinizmem, a teza taka jest w istocie fałszem. Bo przecież — powróćmy do pierwszego punktu naszego podsumowania — twierdzenie, że wszyscy podzielamy pewien pogląd na to, czym jest wolność, nie jest prawdziwe. Przypomnijmy sobie rozważania z poprzedniego rozdziału. Myślmy o naszych działaniach, że są wolne, rozumiejąc przez to ich dobrowolność, albo przez ich wolność rozumiemy to, iż są dobrowolne i zarazem jesteśmy ich sprawcami. W taki sposób myślmy o sobie w rzeczywistym życiu.

W tym miejscu ktoś mógłby zapytać, dlaczego w poprzednim rozdziale tyle miejsca poświęcono zagadnieniu nadziei życiowych, uczuć osobistych, wiedzy, moralnej odpowiedzialności i tak dalej.

Po części odpowiedź na to pytanie brzmi: ponieważ dzięki temu wyrobiliśmy sobie odpowiednie zdanie na temat całego zakresu konsekwencji, czy też implikacji determinizmu. Skoncentrowaliśmy się przy tym na istocie zagadnienia. Ale — nastawałby ktoś — czy nie mogliśmy obalić kompatybilizmu i niekompatybilizmu, stwierdzając po prostu, że w istocie posiadamy dwa wyobrażenia wolnego wyboru czy działania?

Nie sędzę. Stosując naszą metodę — rekonstruując doświadczenia czy, właściwie, wzbudzając uczucia — uzyskaliśmy dowód na to, że mamy dwa wyobrażenia. Pokrewny jest on znanemu nam skądinąd dowodowi behawioralnemu. Takie dowody pozwalają ustalić czyjeś pragnienia i wierzenia na podstawie poczynań i zachowań. Podobnie możemy ustalić wyobrażenia danej osoby, obserwując jej nastawienie. Określiliśmy dwa rodzaje nastawień, dowodzące istnienia dwóch rodzajów wyobrażeń. To jeszcze nie wszystko. Jeżeli chodzi o pewną grupę wielce istotnych odbiorców, do której należą także studenci filozofii, to bardzo prawdopodobne, że zapytanie o nasze wyobrażenia wolnego wyboru i udzielenie pozbawionej komentarza odpowiedzi, że są ich dwa rodzaje, nie byłoby właściwą metodą postępowania. Dlatego lepiej, że zaczęliśmy od przywoływania doświadczeń i wywoływania uczuć. Z całą pewnością inna metoda nie byłaby też skuteczna wobec kogoś istotnie zaangażowanego w spór kompatybilistów z niekompatybilistami, być może bardzo stanowczo obstającego za którąś ze stron. Zachodziłoby ryzyko, że osoba taka udzieli nam automatycznej od-

powiedzi. Przeświadczenia i teorie przesłaniają fakty — taka jest przygnębiająca właściwość naszej egzystencji.

Powróćmy do tematu zasadniczego: podstawowe i główne twierdzenie, pod którym podpisują się zarówno kompatybiliści, jak i niekompatybiliści, jest pomyłką. Nie mamy jednego ustalonego wyobrażenia warunków, jakie muszą zostać spełnione, abyśmy gotowi byli uznać, że mamy do czynienia z wolnym wyborem. I nie znajdziemy odzwierciedlenia takiego wyobrażenia w potocznym języku. Prawdą jest, że „wolny” i wiele pokrewnych temu słowu wyrazów, to wyrażenia systematycznie wieloznaczne. Możemy ich używać w celu nazwania dobrowolnych wyborów i czynów, jak też w celu nazwania czynów i dobrowolnych wyborów i zarazem takich, które przypisujemy naszemu sprawstwu. Jeżeli definicja miałaby być jedynym poprawnym opisem, to nie dysponujemy żadną definicją wolnego wyboru.

Z drugiej części naszego podsumowania obu szkół myślenia, wiemy że żadna z nich nie ma racji, twierdząc, że pewne wyobrażenie jest takie, jak twierdzi zainteresowana strona. Weźmy ów przykład z człowiekiem, który źle potraktował moją córkę: jego wybór sposobu postępowania mogę uważać albo za całkowicie dobrowolny, ze wszystkimi tego konsekwencjami, albo też mogę sobie wyobrazić, że był on, także ze wszystkimi tego konsekwencjami, zależny od wolnej woli.

Po trzecie, powiedzieliśmy, iż obie szkoły myślenia zgodnie twierdzą, że aby móc uznać czyjąkolwiek odpowiedzialność, koniecznie musimy mieć wolny wybór. To kolejna pomyłka, o ile mielibyśmy przez to rozumieć — a taka jest, jak się zdaje, intencja — że wszyscy podzielamy wiarę w słuszność pewnego sposobu przedstawiania sprawy. Na czym miałby polegać ów sposób? Kompatybiliści negują go następująco: aby się do pewnej osoby w określony sposób ustosunkować, nie musimy, logicznie rzecz biorąc, wierzyć, że wybór był dobrowolny. Wiara ta nie jest konieczna, na przykład w tym sensie, w jakim do przekonania, że mamy do czynienia z kobietą, konieczny jest pogląd, iż dany obiekt to osoba. Aby obarczyć kogoś odpowiedzialnością, muszę go negatywnie ocenić. Jednak — jak od dawna uczą filozofowie moralności — nie wydaje się, żeby zachodził jakikolwiek logiczny związek między faktami a wartościami, między zdaniami mówiącymi o tym, jak jest, a zdaniami mówiącymi o tym, jak być powinno.

W rzeczywistości jest nieco inaczej. Myślimy sobie, że wybór był wolny, i staje się to podstawą naszych uczuć i nastawienia wobec określonej osoby. W pewien sposób ustosunkowujemy się do wolnego wyboru. Jednak to, że uważamy coś za dobrą podstawę czegoś innego, nie jest tym samym, co przypisywana nam wiara w logiczne powiązanie jednego z drugim. Nawiasem mówiąc, gdyby tak było, nie moglibyśmy — jak to czynimy — zmieniać zdania w kwestii tego, czy coś ma dobre podstawy czy nie.

Nie bez powodu zatrzymujemy się nieco dłużej nad pomyłką kompatybilistów i ich przeciwników. Na skutek owej pomyłki zajmowane przez nich stanowiska stały się nieco bardziej przekonujące. Gdybyśmy rzeczywiście podzielali prawdziwy pogląd, że coś — i tylko to — jest logicznie konieczne, aby uznawać odpowiedzialność osób, to mało prawdopodobne, abyśmy zarazem podzielali pogląd przeciwny, że mianowicie potrzebny jest jeszcze jakiś inny element. Autentyczna wiara w to, że wyłącznie dobrowolność czynu decyduje o naszym do niego stosunku, nie podziela twierdzenia, że potrzebne jest jeszcze sprawstwo. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, że niekiedy coś wydaje się nam wystarczającym powodem czegoś innego, niekiedy zaś — nie.

Oto i pokrewna kwestia. Gdyby rzeczywiście było coś w tej logicznej zależności, to należałoby oczekiwać, że wszyscy będziemy co do tego zgodni. Należałoby oczekiwać, że rozważając odpowiedzialność osób, wszyscy będziemy mieli takie samo wyobrażenie wolnego czynu. Jak mawiają niektórzy filozofowie: należałoby się spodziewać zbieżności w opiniach dotyczących twierdzeń prawdziwych. W takich wypadkach bywamy raczej zgodni. Kiedy jednak przychodzi nam uznać coś za wystarczającą rację dla czegoś innego, rzecz ma się zgoła inaczej. Na przykład ty i ja moglibyśmy się pokłócić o to, co jest wystarczającą racją dla usunięcia ciąży. Gdyby kompatybiliści i niekompatybiliści wzięli to wszystko pod uwagę, nie obstawalibyśmy tak mocno przy swoich poglądach.

Czwarta część naszego podsumowania mówiła o stanowisku obu szkół w sprawie odpowiedzialności moralnej. Kompatybiści twierdzą, że determinizm jej nie tyka, niekompatybiści — że ją niweczy. I jedni, i drudzy nie mają racji. Pierwsi dlatego, że istnieje taki sposób pojmowania odpowiedzialności moralnej — o czym wiemy z własnego doświadczenia — który zakłada wyobrażenie sprawstwa, a to nie jest zgodne z determinizmem, a drudzy nie mają racji, ponieważ znamy taki sposób pojmowania odpowiedzialności moralnej, który zawiera jedynie wyobrażenie dobrowolności działania, co zgadza się z determinizmem doskonale.

Inaczej: kompatybiści popełniają błąd, gdy uznają pewne niejasne wyobrażenie jednego tylko spośród możliwych nastawień za jedyne przez nas posiadane, następnie zaś, opierając się na nim, ustalają definicję wolnego wyboru, co do którego wierzą, że jest on logicznie koniecznym czegoś warunkiem. Niekompatybiści wychodzą od podobnie niejasnego wyobrażenia innego z naszych nastawień — tego, które zawiera pojęcie sprawstwa, i dalej postępują w dokładnie taki sam sposób jak kompatybiści. Może, gdyby obie strony jasno dostrzegły, że mówiąc o odpowiedzialności moralnej, rozważają jedynie nasze nastawienie wobec osób, nie byłyby tak pewne przysługującego nam tylko jednego nastawienia.

Skoro więc znajdujemy się u korzeni niezgody między obiema tradycjami, to pozwolę sobie zauważyć coś jeszcze. Każda ze szkół jest przekonana, że prawda leży po jej stronie. Jeżeli ktoś

twierdzi, że znajduje się w posiadaniu prawdy, to dobrze, żeby umiał jeszcze wytłumaczyć, dlaczego inni się z nim nie zgadzają. Wszelkie próby każdej ze stron w wyjaśnieniu, w czym pomyliła się strona druga, sprowadzały się ostatecznie do tego, że wytykano drugiej stronie błąd, czy choćby niejasność.

Chciałoby się zadać pytanie: Czyżby przez istniejące zamieszanie problem konsekwencji determinizmu ciągnął się przez wieki? Trudno w to uwierzyć. Może wytłumaczenie, dlaczego problem tak uporczywie powraca, jest takie, że mamy nie tyle jedno ustalone wyobrażenie wolności, ile dwa różne wyobrażenia związane z różnymi nastawieniami. Wytłumaczeniem uporczywości problemu byłoby również to, że każdy z nas posiada owe dwa wyobrażenia, między którymi ustawicznie oscyluje. Wniosek: jesteśmy wewnątrznie skłóceni.

Nasz punkt widzenia pozwala rozjaśnić istotny fragment historii filozofii, co jest — w moim przekonaniu — argumentem przemawiającym na jego korzyść.

Piąte i ostatnie podzielane przez obie szkoły mniemanie polega na tym, że problem konsekwencji determinizmu może zostać w tradycyjny sposób rozwiązany na płaszczyźnie logicznej, intelektualnej, filozoficznej czy lingwistycznej. Wystarczy przyjrzeć się uważnie pojęciu wolności, ustalić definicję, zajrzeć do Oxford English Dictionary i tak dalej. To kolejna pomyłka. Zagadnieniu konsekwencji determinizmu daleko do intelektualnej postaci, którą nadają mu obydwie szkoły.

W rzeczywistości, prawdziwy problem polega na tym, że mamy dwa rodzaje nastawień, dotyczących nie samej tylko przecież moralnej odpowiedzialności, skutkiem czego reagujemy na determinizm co najmniej w dwojaki sposób. Inaczej, mamy dwa rodzaje pragnień, z którymi wiążą się co najmniej dwa sposoby reagowania na determinizm. Sytuacja nie jest wygodna. Czy cały problem da się sprowadzić do zagadnienia czysto intelektualnego, takiego, które można rozwiązać przez odkrycie prawdy, rozjaśnienie pewnego wyobrażenia albo dowiedzenie spójności lub niespójności twierdzeń? Nie sędzę. Przede wszystkim nie sposób obalić pragnienia.

Przejdźmy teraz do tego, co stanowi prawdziwy problem.

Afirmacja

Prawdziwym problem wolności i determinizmu jest znalezienie albo utworzenie satysfakcjonującej odpowiedzi w perspektywie determinizmu. Nasze dociekania intelektualnej poprawności teorii determinizmu, poszukiwanie dowodów, dalej — to, co do tej pory powiedzieliśmy o konsekwencjach determinizmu w kategoriach dwóch rodzajów nastawień i dwojakich reakcji — całe to nasze postępowanie skupia się na tym właśnie zadaniu. Przed nami więcej niż tylko drobna łamigłówka w rodzaju, czy rzeczywiście „Mógł był się bardziej postarać”, w jedynym poprawnym rozumieniu tego powiedzenia, czyli wówczas, gdy wybory i działania uważać będziemy za skutki. Zagadka jest w istocie nie do rozwiązania, ponieważ nie istnieje coś takiego jak jedno jedyne poprawne rozumienie. Ale dajmy temu spokój.

Sytuacja wygląda tak. Mamy dwa rodzaje nastawień, obydwa związane z nadziejami życiowymi, osobistymi uczuciami, stosunkiem do wiedzy i różnymi uczuciami moralnymi. Jeden z tych rodzajów zakłada wyobrażenie sprawstwa czynów czy wolną wolę w działaniach, drugi zaś — nie. Jeżeli ów pierwszy rodzaj zestawimy z determinizmem i — oczywiście — także z niemal-determinizmem, to naszą reakcją będzie bezsilność. Uznamy, że trzeba porzucić tego rodzaju nastawienia jako niezgodne z determinizmem. Jeżeli chodzi o drugi rodzaj, to będziemy trwać przy naszych przekonaniach, cokolwiek byłoby prawdziwe. Nastawienia drugiego rodzaju zgadzają się z determinizmem. Taki stan rzeczy — jako że obala doktryny kompatybilizmu i niekompatybilizmu — nie może nas zadowolić. Trzeba, abyśmy — biorąc to wszystko pod uwagę — odkryli albo stworzyli nową odpowiedź na determinizm. Musimy zmienić podejście, wypracować odpowiedź, która będzie brała pod uwagę nie tylko prawdziwość determinizmu i oba rodzaje nastawień, ale także dwie reakcje: bezsilność i niewzruszenie. A zatem — jeśli się próba powiedzie — nasz ostateczny wynik będzie po części odpowiedzią.

Sytuacja, w której się znaleźliśmy, jest z paru powodów niesatysfakcjonująca. Na początek, bezsilność właściwie nazywa to, co się z nami dzieje. Pewne nadzieje — zawiedzione, pewne uczucia osobiste — zdławione. Odebrane poczucie panowania nad rzeczywistością, podważony pewien sposób oceniania, zanegowany pewien rodzaj samooceny. Wszystko to przedstawia się mało radośnie.

Nie do zniesienia jest także to, że działamy na podstawie niektórych spośród zanegowanych uczuć, w szczególności — na podstawie moralnej dezaprobaty. Wymierzamy kary. (Niewiele, jak do tej pory, zostało na ten temat powiedziane, ale i ta kwestia doczeka się oddzielnych rozważań). Jasne jednak, że kwestia ta wprawia w pewne szczególne zakłopotanie. Czyżbyśmy wciąż postępowali niesprawiedliwie i to nie tylko osobiście, ale jako członkowie społeczeństwa?

Satysfakcji nie daje nam także niewzruszenie, które w związku z tym ma niewiele do powiedzenia. Z pewnością, zdolni jesteśmy skoncentrować się na nastawieniach zgodnych z determinizmem i próbować przeć dalej w rozważaniach. Będzie w tym jednak element sztuczności: nie da się długo pozostać przy takim nastawieniu. Nie możemy się przecież wprawić w stan hipnozy i nie dostrzegać faktu, że dane są nam także inne nastawienia, które nie dają się pogodzić z determinizmem. Jeśli rozważam swoją przyszłość w kategoriach wyrażania własnej natury i zaspokajania pragnień, to czai się myśl, że skoro determinizm jest prawdziwy, moja przyszłość jest już ustalona.

Przy okazji, czy może być tak, że nastawienie gwarantujące nam niewzruszenie jest trudniejsze do utrzymania niż to do tej pory sugerowaliśmy? Czy może dlatego skłonny byłem uważać je za bardziej trwałe, ponieważ sądziłem, że tradycja kompatybilizmu, otwarta akceptacja wolności pojmowanej wyłącznie jako dobrowolność, musi mieć u podłoża pewien słuszny impuls? Cóż, postawa stanowczości jest, jak się zdaje, elementem naszego codziennego życia. Bylibyśmy bez wątpienia

nieczuli na argumenty osoby usiłującej wymówić się determinizmem. Skłonni jesteśmy przyznać, że nasze najsilniejsze przekonania, przy których pragniemy pozostać, są z nim w zgodzie i to wszystko. Czyżby sytuacja nasza była niesatysfakcjonująca dodatkowo z powodu popadania w niespójność? To trochę skomplikowane. Z pewnością, sprzeczne mogą być nie tylko wyrażenia, którym przysługuje wartość logiczna. Możemy wydawać wykluczające się polecenia, możemy mieć sprzeczne pragnienia. Możemy chcieć z kimś przebywać i zarazem nie chcieć tego. Stąd już blisko do stwierdzenia stanowiącego istotę sprawy: można mieć wykluczające się nastawienia. Ale wyobraźmy sobie, że potępiamy kogoś moralnie przy nastawieniu uznającym dobrowolność czynu i nie potępiamy przy nastawieniu, które zawiera dodatkowo wyobrażenie sprawstwa. Czy istnieje w takim wypadku sprzeczność?

Nie, ponieważ potępienie i niepotępienie dotyczą dwóch różnych rzeczy. Istnieją różne rodzaje moralnej dezaprobaty. Sytuacja jest podobna, kiedy mamy pewnego rodzaju nadzieję na przyszłość, nie mamy zaś nadziei drugiego rodzaju — tej, która się łączy ze sprawstwem. Nawiasem mówiąc, gdyby różne pary nastawień, o których wspominaliśmy, były ze sobą sprzeczne, to mielibyśmy powód, żeby wątpić, czy rzeczywiście każdy z nas zna obydwa rodzaje. Sprzeczności nie ma i w tym, że uznajemy czyn za wolny wówczas, kiedy charakteryzuje go dobrowolność oraz sprawstwo, uważając zarazem, że wystarcza tylko dobrowolność. Taka sytuacja nigdy nie zachodzi

równocześnie. Sprzeczność, w podstawowym rozumieniu, zachodzi wówczas, kiedy równocześnie wierzymy w wykluczające się rzeczy.

Czy można by powiedzieć, że sprzeczne są bezsilność i niewzruszenie? Bezsilność wobec nadziei życiowych jest reakcją na ich zniweczenie przez determinizm; niewzruszenie jest reakcją na to, że zostały nietknięte. I znów nie można posądzić nas o niespójność, ponieważ nigdy nie reagujemy na oba sposoby równocześnie. Prawdą jest jednak to, że możemy się wahać między jedną a drugą reakcją. Kiedy coś takiego następuje, rzeczywiście bliscy jesteśmy sprzeczności i posiadania niespójnych pragnień.

Poczucie, że nasza w taki sposób przedstawiona sytuacja zawiera prawdziwą sprzeczność, zawdzięczamy prawdopodobnie jeszcze jednej wspomnianej już trudności. Do istoty naszego położenia należy niestabilność: oscylujemy, wahamy się między dwoma nastawieniami. Nie potrafimy aktem woli raz na zawsze przekonać się do przyjęcia postawy jednego rodzaju. Załóżmy, że decyduję się pozostać niewzruszony w sytuacji, która jawnie budzi we mnie moralną dezaprobatę. Od tej pory nie zamierzam więcej przejawiać chęci zemsty i nie będę się powodował tym uczuciem w działaniu. Łatwiej powiedzieć niż wykonać. Wystarczy, że pomyślę o kimś, przez kogo sam zostałem dotkliwie pokrzywdzony, albo dotknęło to moich bliźnich. Zważywszy na ogólną niewygodę naszej sytuacji, należałoby coś zrobić. Co? Odpowiedź jest jasna. Skoro uważamy, że determinizm,

czy też niemal-determinizm jest prawdziwy, to trzeba zrezygnować ze wszystkiego, co wynika ze sprzecznych z nim założeń. Przede wszystkim musimy przyjąć, że pewne pragnienia nie zostaną spełnione, a godzimy się z pragnieniami, które dadzą się utrzymać, niesprzecznymi z determinizmem i spróbujemy cieszyć się z ich realizacji. Możemy to zrobić na kilka sposobów. Nie twierdzę jednak, że mamy się zabrać za manipulowanie własnymi uczuciami, ale poddanie ich namysłowi może przynieść określony skutek.

Propozycja ta może się wydać nie całkiem jasna w związku z dotychczasowym rozważaniem i użytymi w nim terminami. Często, gdy posługujemy się „pożytecznymi terminami” powstaje chaos.

Ujmijmy zatem naszą propozycję nieco inaczej. Najpierw musimy pojąć, że te z naszych nastawień, które zakładają dobrowolność, nie zdołają uczynić nas niewzruszonymi. Niepodobna tylko za ich sprawą żyć, jakby determinizm niczego nie zmieniał. Nie zdołamy się zabarykadować i trwać przy swoim. To — po pierwsze. Dalej, te z naszych nastawień, które zakładają zarazem dobrowolność i sprawstwo, nie muszą w zderzeniu z determinizmem przyprawiać nas o poczucie bezsilności, jakby wszystkie nadzieje były pogrzebane. Rzecz w tym, by nie zapomnieć, że częściowo, czy w pewnym stopniu, nastawienia te są do utrzymania o tyle, że zakładają dobrowolność. Co — jak nietrudno zgadnąć — prowadzi do wniosku, że są do utrzymania w tej mierze, w jakiej są tożsame

z nastawieniami zakładającymi dobrowolność. Także porównanie naszego rozwiązania z kompatybilizmem i niekompatybilizmem może się okazać przydatne. Na czym polega swoistość naszego stanowiska? Podczas, gdy zarówno kompatybilizm, jak niekompatybilizm twierdzą, że mamy jedno ustalone przekonanie, rozwiązanie nasze w pełni uznaje istnienie dwóch rodzajów nastawień mających u swego podłoża różne założenia. Rozwiązanie nasze odwołuje się do tych nastawień czy postaw, które zakładają jedynie dobrowolność, w czym — oczywiście — podobne są nastawieniom i postawom przypisywanym nam wszystkim przez kompatybilizm. Jednak to co proponujemy, uwzględnia również nastawienie drugiego rodzaju: to, które zakłada sprawstwo. Jest ono pokrewne jednemu przekonaniu, jakie przypisuje nam wszystkim niekompatybilizm. Nasza propozycja jest zarazem podobna, jak i niepodobna do każdego z tych stanowisk.

W skrócie odpowiedź nasza brzmiałaby następująco: „Na różne sposoby próbujmy dostosować się do sytuacji, w której tkwimy, skoncentrować się na tym, co — jeżeli determinizm jest prawdziwy — rzeczywiście leży w granicach naszych możliwości i poświęcić uwagę tym elementom naszego życia, które nie opierają się na iluzji wolnej woli. Możemy się zastanowić nad — ograniczoną zapewne — wartością tego, co mamy porzucić, rozważyć możliwe korzyści, jakie niesie ze sobą uznanie determinizmu, starać się właściwie ocenić to, co możemy uzyskać, rozważyć perspektywę, jaką niesie ze sobą autentyczne i dobrze ugruntowane przyjęcie determinizmu.

Odpowiadając w ten sposób na determinizm — odpowiedź tę moglibyśmy nazwać afirmacją — podejmujemy zarazem próbę odmienienia naszych uczuć względem pewnych aspektów życia, czy też sposobu, w jaki na nie patrzymy. Istotnie, afirmacją stanowi próbę ustalenia czegoś, co słusznie byłoby nazwać filozofią życia. Nie chcę przez to rozumieć odpowiedzi na pytanie o sens życia, cokolwiek miałyby ono zakładać. To, co rozumiem przez filozofię życia, nie musi mieć nic wspólnego z głębszym sensem czy celem naszego istnienia ani z religią. Filozofia życia byłaby raczej pewnego rodzaju poczuciem — w którym znajdowałibyśmy oparcie — na tyle satysfakcjonującym, na ile pozwala prawda. Poczucie znajdowałoby wyraz w przyjmowaniu bądź odrzucaniu pewnych możliwych nastawień — z rodzaju tych, o których mówiliśmy.

Prawdą jest, że współcześni filozofowie — a w każdym razie filozofowie anglojęzyczni — nie podejmują się tworzenia filozofii życia. Zrozumiałym tego powodem jest fakt, że większość filozofii życia, nawet tego rodzaju, o którym wspomniałem, nie spełnia określonych intelektualnych i filozoficznych standardów. A może to standardy są nieodpowiednie? Trzeba w każdym razie pamiętać, że wielu spośród najznakomitszych filozofów próbowało przedstawić tego rodzaju światopogląd. Platon, Arystoteles, Spinoza, Kant, Russell oraz Wittgenstein — jeśli i jego mielibyśmy dołączyć do tej listy — głosili filozofie życia. Nie ma to teraz większego znaczenia. Ważne jest

natomiast, że jedyne możliwe rozwiązanie problemu determinizmu może zostać uznane za element tego rodzaju filozofii. Jeżeli się teraz wycofamy, to tym samym zaprzepaścimy owo rozwiązanie.

To, cośmy do tej pory powiedzieli na temat dostosowania, było bardzo ogólne. Przyjrzyjmy się zatem nieco bliżej możliwym strategiom uzyskania zadowalającego poczucia dotyczącego determinizmu. Czy będzie dla nas pocieszeniem myśl, że to, z czego musimy zrezygnować i tak nie zaprowadziłoby nas daleko? Przychodzi na myśl coś, co było może wyraźniej widoczne, gdy przyglądaliśmy się filozofii umysłu i działania ujmowanej w kategoriach wolnej woli czy sprawstwa. Filozofowie z tej orientacji, przy wszystkich swoich wysiłkach, nie włożyli zbyt wiele treści w pojęcia, na których oparli swoją doktrynę. To, co mówią na temat jaźni czy sprawcy, nie jest szczególnie jasne. Także to, co mówią na temat sprawczego działania, a co miało rzecz rozjaśnić, zawiera niewiele treści.

Może rzeczywiście bliskie prawdy jest to, że filozoficzne zmagania nie wniosły wiele do tego, co nazwaliśmy naszym powszechnym wyobrażeniem sprawstwa. Dostrzegamy, że wybory przychodzą nam w taki sposób, jakby nie były jedynie sprawą przyczyn i skutków: czujemy, że w pewien sposób za nie odpowiadamy. Można nas w związku z tym uważać za odpowiedzialnych, możemy stać się przedmiotem oceny moralnej i utrzymywać różne postawy, co nie byłoby możliwe, gdyby determinizm był prawdziwy.

Wydaje mi się, że ta strategia nie da oczekiwanego rezultatu. Nie jest istotne, czy uczucia mają jasną i wypracowaną treść. Nie muszą wcale zadowalać analitycznie nastawionego filozofa. Nie osłabną one ani nie znikną tylko dlatego, że nie odpowiadają standardom. W istocie, wiele z nich utrzymuje się właśnie dzięki swojej niejasności i od niej zależy. Doskonale znamy coś, co — może nazbyt mocno — dałoby się określić mianem nieokreślonych lęków. Istnieją znacznie mniej intensywne uczucia, o równie nieokreślonej naturze.

Jest jeszcze ważniejszy powód, dla którego nasza nieco nazbyt przeintelektualizowana strategia może nie zadziałać. Zachęca nas ona bowiem do ominięcia czegoś, co choć mało rzuca się w oczy, interesuje nas właśnie najbardziej. Moje nadzieje — z rodzaju tych niezgodnych z determinizmem — wzbudzane są przez przekonanie, że zdołam przezwyciężyć teraźniejszy i przyszły stan rzeczy i że prawo przyczynowości nie będzie mnie dotyczyło. Ale to właśnie jest wyobrażenie sprawstwa.

Inny sposób osiągnięcia afirmacji wiąże się z naturą, przez co rozumiem świat pozaludzki. Istnieje długa historia myśli i uczuć, która wiąże się w pewien sposób z naszym stosunkiem do natury. Po części tradycja ta zaleca, żebyśmy weszli z naturą w kontakt, w pewnym sensie zaczęli się z nią utożsamiać, a przynajmniej pozwolili, żeby nas prowadziła. I za to czeka nas wielka nagroda.

Dawni filozofowie greccy i wielu, którzy przyszli po nich, radzili żyć w harmonii z naturą. Często zalecenia tego rodzaju miały u swego podłoża koncepcję natury uduchowionej. Przykładem jest

tutaj Spinoza, zdaniem którego istnieje tylko jedna rzecz. Możemy ją nazwać Bogiem lub Naturą, a wchodząc z nią w pewnego rodzaju relację, możemy zyskać spokój umysłu. Być może właśnie to ma Spinoza na myśli w słynnym powiedzeniu o „intelektualnej miłości Boga”. Inni mawiali, że utożsamienie się z czymś doskonalszym pozwala uciec od samego siebie, od banalności osobistej egzystencji i pozwala poradzić sobie z perspektywą własnej śmierci. W literaturze epoki romantyzmu, a przede wszystkim w poezji tego okresu odnajdujemy pokrewny, choć nie identyczny sygnał. W jeszcze inny sposób akceptację natury zalecali Marks i Engels. Engels mówi o błogości, jaką przynosi uznanie determinizmu w naturze. Bardzo pod tym względem wyprzedza pewnego współczesnego filozofa, który określa determinizm mianem „odrażającej hipotezy”.

Czy dzięki takiej postawie dostrzeżemy w determinizmie jakąś korzyść i zachęcimy do jej akceptacji? W pewnym sensie determinizm pozwala nam utożsamić się z naturą, a nawet uważać się za jej uczestników. Jako jedyny twierdzi, że znajdujemy się w bliskim i bezkonfliktowym związku z naturą. Od takiego twierdzenia daleko jednak do poezji romantyzmu. W kategoriach rozważanej przez nas teorii determinizmu owa bliskość to sprawa relacji mózg-umysł i przyczynowego charakteru całego naszego życia umysłowego. Nie jesteśmy oddzieleni od natury: w mniejszym lub większym stopniu należymy do niej.

Ktoś mógłby pomyśleć, że perspektywa sytuująca nas w bliskim i bezkonfliktowym związku z naturą pomoże nam poczuć się szczęśliwymi. Ktoś mógłby uznać, że determinizm to istotnie droga do błogostanu. Byłby on nagrodą za samo-wyrzeczenie.

Trudno jest długo rozwodzić się nad tą sprawą. Przeszkodą jest chociażby poczucie, że cokolwiek zostałyby tutaj powiedziane, należałoby do definicji i przez to pozbawione było ogólnego znaczenia. Ciężko mi się jednak oprzeć przeświadczeniu, że większość z nas nie zaszłaby daleko, przyjąwszy strategię rezygnowania z tego, z czego mamy zrezygnować, jeśli determinizm jest prawdziwy. Z pewnością, niewielu spośród nas, żyjących w końcu XX wieku gotowych jest przypisywać naturze duchowy charakter. Nie jesteśmy też jednomyślni z Percym Shelleyem, który na cześć determinizmu napisał poemat pochwalny w *Królowej Mab*. Swoją drogą, trzeba przyznać, że był to jego prawdziwy tryumf.

Posuńmy się odrobinę dalej i wspomnijmy o sprawie odmiennej od rzeczy dotąd powiedzianych i bardziej obiecującej. Kiedy mówiliśmy o naszych osobistych uczuciach, nie będących uczuciami moralnymi, stwierdziliśmy, że niektóre z nich skierowane są ku nam samym, inne-przeciwko nam. Oczywiście, mogę wszak potępiać lub chwalić własną moralność, darzyć sam siebie wzdargą nie mającą związku z moralnością i uważać, że ponoszę moralną odpowiedzialność. I w jednym, i w drugim przypadku mam poczucie przegranej. Bywa, że to, w czym zawiodłem, nie jest bynaj-

mniej drobiazgiem. Mogę uważać, że zawiodłem w czymś, co spełniłoby czyjaś wielką nadzieję; nie udało mi się czegoś dowiedzieć; poniosłem życiową klęskę.

Uczucie porażki wiąże się z działaniami podejmowanymi jedynie przez siebie. I znowu — mamy dwa rodzaje takich uczuć. W jednym wypadku uczucia te skłaniają mnie, bym uznał siebie za sprawcę w takim sensie, że działanie było moim dobrowolnym działaniem, bo wypłynęło ode mnie i z moich pragnień. Uczucia drugiego rodzaju zakładają przekonanie, że czyn był „mój” w mocniejszym sensie: sprawiłem go. W tym drugim przypadku uczucie porażki jest dotkliwsze. To wówczas gorzki werdykt: „zawiodłem!” wydaje się bardziej na miejscu. Trzymałem koniec sznurka w ręku, miałem możliwość zadziałania lub nie — i nie stanąłem na wysokości zadania. Jeżeli uznamy, że determinizm jest prawdziwy, to słusznie możemy oczekiwać wyzwolenia od tych najczarniejszych myśli. Determinizm przyniesie nam uwolnienie od morderczej niechęci do samych siebie i od samopotępienia. Cokolwiek będziemy mogli ostatecznie powiedzieć na temat przedsięwzięcia mającego na celu przystosowanie nas do determinizmu, oto przynajmniej jest coś bardziej obiecującego niż tylko nieprzekonujące myśli na temat sprawstwa albo jedności z naturą.

Ktoś mógłby szybko dodać, że odrzuceniu poczucia porażki musi towarzyszyć coś jeszcze i miałby, oczywiście, rację. Istnieją takie sukcesy czy zasługi, których — jeżeli determinizm jest prawdziwy — nie mogę sobie przypisać. A może okazałoby się, że nawet, jeśli razem z porażką tracimy też

prawo do radości z sukcesu, to nadal daje nam to całkiem niezły bilans, na który bylibyśmy gotowi przystać?

W poszukiwaniu lepszego wyobrażenia, na czym miałyby polegać odpowiedzi afirmacji, można by dalej wyliczać te elementy życia, które zostają dotknięte przez determinizm. Jeśli chodzi o nadzieje, to trzeba pamiętać, że te niesprzeczne z determinizmem mogą być w pewnym sensie tak samo nieograniczone, jak te, które przyjdzie nam porzucić. Weźmy to, co moglibyśmy określić jako przedmiot nadziei. Dowolny przedmiot nadziei pierwszego rodzaju może być równie dobrze przedmiotem nadziei drugiego rodzaju. Jakkolwiek pożądanym, drażliwym czy osobiście mnie dotyczącym stanem rzeczy mam na myśli, wciąż mogę mieć na niego nadzieję w ów drugi sposób.

Warto również pamiętać o różnicy, jaka zachodzi między przedmiotem nadziei a możliwym do pomyślenia stanem rzeczy czy sytuacją, której zajścia jesteśmy pewni w chwili obecnej. Możemy sądzić, że życie wśród pewników, choć byłyby one satysfakcjonujące, mniej jest atrakcyjne niż życie bogate w spełnione nadzieje. Owa szczególnego rodzaju atrakcyjność bynajmniej nie znika, jeśli ograniczymy się wyłącznie do nadziei niesprzecznych z determinizmem. Jak wiemy, daleko jest do tego, żeby przyjęcie determinizmu było równoznaczne z tym, że przyszłość stanie się dla nas przewidywalna. Przywołując Spinozjańską definicję nadziei, nasze życie nadal będzie zawierać tę nietrwałą radość płynącą z możliwości wyniku, którego zaistnienia nie jesteśmy pewni.

Zatrzymajmy się przez chwilę nad osobistymi uczuciami względem innych. Mamy w perspektywie pozbycie się negatywnych uczuć i potępiającej postawy względem bliźnich. Szczególne zabarwienie tych uczuć łączy się z wyobrażeniem sprawstwa — wyobrażeniem, że ci, którzy nami pomiatali albo wyrządzili nam krzywdę, mogli się z nami lepiej obejść. Jeżeli chodzi o nasze działania odwetowe, to i tutaj pojawia się perspektywa porzucenia samoobwiniania, które ma swe źródło w tym, że upieramy się przy czymś — w świetle determinizmu całkowicie irracjonalnym. Możemy teraz przejść do pozytywnych uczuć względem innych, które zechcemy zachować, albo o tym, że kogoś doceniamy. Nie musimy bynajmniej rezygnować z wdzięczności. W takiej postaci, w jakiej nam pozostaje, nie musimy uważać jej za słabą albo mało satysfakcjonującą. Kiedy myślę o uroczym prezencie, jaki sprawiła mi siostra, nie jest to bynajmniej uczucie pozbawione znaczenia. Nie koncentruje się ono na wyobrażeniu sprawstwa, tylko na tym, co — jak sądzę — czuje ona do mnie. To samo dotyczy pozytywnych reakcji drugich na moją osobę. Nie zostanę pozbawiony przyjemności płynących z podziwu, jakim darzą mnie inni. Świat wcale nie musi stać się dla mnie oschły.

Także jeśli chodzi o wiedzę, to będziemy musieli z czegoś zrezygnować. Nie możemy się upierać przy pewnych przekonaniach czy aspiracjach dotyczących rzeczywistości. Sytuacja nasza przypomina nieco tę, którą spotykamy u wielu metafizyków, w szczególności u Platona. Mówią oni o rzeczywistości transcendentnej, o czymś spoza naszego zasięgu. Jednak przyjmując, że determi-

nizm ogranicza przyznanie nam możliwych ścieżek dociekań, dalecy jesteśmy od zgodzenia się na zawiedzioną ignorancję czy agnostycyzm. Zachowujemy wiedzę będącą produktem naszej niepohamowanej dążności poznawczej.

Ogólny zarys staje się teraz jasny. W związku z każdym aspektem naszego życia, na który determinizm ma wpływ, musimy pewne rzeczy zaakceptować. Zarazem jednak natrafiamy na fakty, które nas pokrzepiają. To prawda, że — jak się wydaje — zyski trzeba tu okupić pewnymi stratami. Nie możemy uciec od pewnego rodzaju nienawistnych uczuć, zatrzymując towarzyszącą im miłość. Jeśli to uwzględnimy, warto się zastanowić, czy nie istnieje jednak możliwość takiej przemiany, żeby uniknąć nienawiści, zatrzymując przy tym pewien rodzaj towarzyszącej jej miłości?

Zapewne osoba o krytycznym usposobieniu powiedziałaaby na to wszystko, że prezentujemy same jasne strony, tuszujemy rzeczywistość czy nawet, że robimy dobrą minę do złej gry. Byłoby to z jej strony trochę nieuprzejme, może nie dość poważne, ale chyba też i nie bardzo dalekie od prawdy. Zatem problem brzmi: Co jest tutaj ważniejsze? Czy możliwy jest sukces? Trudno mieć co do tego pewność. Być może, posuniemy się nieco do przodu, ale jest też całkiem niewykluczone, że żadne próby łagodzenia i pocieszenia nie doprowadzą nas do prawdziwej afirmacji determinizmu. Nawiasem mówiąc, afirmacja może znaczyć coś więcej niż tylko zrezygnowanie z pewnych rzeczy, a docenienie innych. Może się ona stać podstawą filozofii głoszącej pochwałę życia. Ta zaś z całą

pewnością nie jest wyrazem poczucia porażki czy rezygnacji. Ale trzymajmy się naszego problemu. Skoro trudno mieć pewność co do tego, że uda się nam osiągnąć afirmację dzięki zastosowaniu którejs z rozważanych strategii, to co jeszcze możemy powiedzieć? Dwie rzeczy.

Nieprawdą jest to, że wierzymy w determinizm. Przynajmniej większość z nas nie wierzy. Determinizm spreczny jest z wielowiekową tradycją naszej kultury, sposobem myślenia i odczuwania. Niektórym Czytelnikom mogły przemówić do przekonania wszystkie przytoczone tutaj argumenty za determinizmem, a mimo to nadal nie będą weń wierzyć. Jest w tym paradoks, ale zarazem i pewna logika. Nie mam wątpliwości, że można całkowicie się zgadzać z argumentami zawartymi w tej książce i nadal się wahać. Gdyby ktoś znajdował się w takim położeniu, to ma możliwość wykorzystania jeszcze jednej strategii — może spróbować szczerze uwierzyć w to, co sam uważa za pogląd bliższy prawdzie.

Ostatnia rzecz wiąże się z tym, że jedynym, co tak naprawdę umożliwia nam przyjęcie postawy afirmacji, jest — niezależnie od wszelkiego łagodzenia i pocieszania — wiara w determinizm. Tylko ona może sprawić, że go przyjmiemy. Niezależnie od tego, co dałoby się powiedzieć na temat wszelkich życzeń, nie potrafimy pragnąć czegoś, wierząc naprawdę, że tego nigdy nie zdobędziemy. Na coś takiego nie będziemy tracić czasu. Ani my, ani ci, którzy przyjdą po nas, nie będą pragnęli tego,

w czego niemożliwość osiągnięcia szczerze uwierzą. I dzięki temu nie będą potem tkwić w poczuciu życiowej przegranej.

Kara i nie tylko

A zatem mamy rozwiązanie, które jest, jak sądzę, rozwiązaniem problemu konsekwencji determinizmu. Już to, że jest nowe, stanowi przemawiający za nim argument. Gdyby kompatybilizm bądź niekompatybilizm był prawdziwy, to czyż przedstawiciele obu szkół nie zakończyliby batalii, osiągnąwszy zgodę co do jakiegoś faktu? Dość się przez parę stuleci napracowali. Pozostaje nam jedynie dodać coś na temat paru istotnych kwestii, które — jak do tej pory — odkładaliśmy. Zobaczymy, jak się do nich ma nasze rozwiązanie problemu konsekwencji determinizmu.

Zastanawialiśmy się, w jaki sposób determinizm bądź niemal-determinizm wpływa na nasze mniej lub bardziej osobiste życie i co w związku z tym powinniśmy zrobić. Nie jest to, oczywiście, sprawa wyłącznie własnego nastawienia czy własnych uczuć. Na podstawie uczuć podejmujemy

różne działania, wpływamy na innych. Nasze postępowanie zależy od tego, czy u podstawy osobistych i moralnych uczuć tkwi jedynie przekonanie o dobrowolności ludzkich czynów czy także idea wolnej woli. Nasze rozwiązanie problemu konsekwencji determinizmu trzeba będzie dopasować do społecznych form życia człowieka, które zazwyczaj określa się mianem instytucji i związanych z nimi praktyk. Z całą pewnością determinizm ma wpływ także i na nie.

Jak do tej pory udawało nam się utrzymać moralną, polityczną i w jakikolwiek inny sposób wartościującą filozofię z dala od naszych rozważań. Nie zajmowaliśmy się niczym w rodzaju zasady użyteczności czy zasady największego szczęścia Jeremy'ego Bentham'a mówiącej, że powinniśmy wybierać zawsze te działania, które w sumie przyniosą najwięcej szczęścia, ani też tym, że powinniśmy postępować zawsze tak, żeby inni otrzymywali tylko to, na co zasługują. Konsekwencjami determinizmu, jeżeli chodzi o zasady czy poglądy moralne, mogliśmy się zająć przy okazji omawiania uczuć moralnych, lepiej jednak, że zajmiemy się nimi teraz, w zestawieniu z ostatnimi naszymi rozważaniami dotyczącymi instytucji społecznych i tego, co się z nimi wiąże.

W rzeczywistości kwestii zasad moralnych nie da się oddzielić od zagadnienia instytucji. Pytanie o konsekwencje determinizmu, w związku z — powiedzmy — karą w ogóle, mija się z celem. Możliwe są niejednolite rodzaje kar, przez co należy rozumieć kary mające u podłoża różne zasady moralne i różne ich kombinacje. Determinizm będzie miał na nie różny wpływ. Tak samo rzecz

się ma ze wszystkimi faktami natury społecznej, zatem rozważając problem kary, będziemy o nich pamiętać.

Drugim takim — obok kary — faktem natury społecznej jest nagradzanie przez państwo osób nie łamiących prawa. Tym, którzy przestrzegają prawa, gwarantowane jest — przynajmniej jeżeli mają dość szczęścia — spokojne życie: bez interwencji w postaci procesów sądowych czy więzienia. Trzecim faktem natury społecznej jest sposób, w jaki społeczeństwo rozdziela między swoich członków mniejsze i większe dochody; czwartym — sposób rozdziału majątku i własności. Przekonanie, że w każdym społeczeństwie istnieje centralny organ odpowiedzialny za tego rodzaju dystrybucję, byłoby błędem. Nie ma to jednak większego znaczenia: każde społeczeństwo, a dokładniej, każdy rząd, przynajmniej wspiera swoistą dystrybucję, jakkolwiek miałyby do niej dochodzić. Piąty fakt natury społecznej dotyczy względnej dystrybucji władzy; szósty zaś — rozkładu rangi, autorytetu, stanowiska i tak dalej. Fakt piąty i szósty — choć powiązane ze sobą — różnią się. Niech za przykład posłuży nam to, że można — przynajmniej przez pewien czas — posiadać autorytet, nie posiadając przy tym władzy. Siódmy fakt dotyczy uznania i potępienia, czy też pochwały i obwiniania, co nie jest tożsame z nagradzaniem i karaniem. Nie powinniśmy tego również mylić z moralną aprobatą i moralną dezaprobatą, o których już mówiliśmy. Mogę kogoś aprobować lub dezaprobować, nie wspominając o tym ani słowa i nie podejmując żadnego widocznego działania. Osoby — często

na wysokich stanowiskach i posiadające znaczny autorytet — cenią się wzajemnie albo obwiniają o różne rzeczy: jest to powszechna praktyka.

Koncepcje moralności uwzględniające zagadnienie kary tradycyjnie nazywane bywają teoriami justyfikacji kary. Teoriami nazywane bywają zapewne dlatego, że dostarczają osobom argumentacji przekonania, że w pewnych okolicznościach kara nakładana przez państwo jest czymś właściwym i moralnie uzasadnionym. Nazbyt byśmy się jednak pospieszyli, twierdząc, że wszelkie nakładane przez państwo sankcje — czy choćby większość z nich — są czymś słusznym. Zapewne bowiem umielibyśmy podać przykłady sytuacji, które podważyłyby słuszność takiego uogólnienia. Będziemy się zatem posługiwali pojęciem „teoria kary” w swobodny sposób, rozumiejąc przez nie próbę usprawiedliwienia kary czy wykazania jej słuszności.

Każda z takich teorii napotyka pewną liczbę trudności. Pierwszą jest pytanie, dokąd teoria zmierza. Jak w przypadku każdej teorii determinizmu albo sprawstwa więcej niż pewne jest, że temu, co da się przedstawić, brakuje jasności, spójności i wykończenia. Druga trudność, to czy teoria rzeczywiście dostarcza nam argumentu za karą.

Gdyby się okazało, że teoria nie przechodzi obu tych testów, nie będziemy na nią więcej tracić czasu. Jeżeli im podoła, to możemy ją rozpatryć w związku z naszym głównym zagadnieniem: Czy determinizm wpływa na tę teorię w jakikolwiek sposób? I — co ważniejsze — czy determinizm

ma wpływ na możliwy bądź na funkcjonujący zgodnie z nią system kary? Rzecz sprowadza się do pytania, czy dany system uważa przestępcę za sprawcę popełnionego czynu. A jeśli tak to czy istnieje w związku z tym szansa na afirmację.

Ostatnie pytanie, któremu jednak nie poświęcimy zbyt wiele uwagi, wiąże się z faktem, że tak zwane teorie kary w dzisiejszych czasach pojawiają się zazwyczaj w postaci większych zespołów także zwanych teoriami. A zatem, czy pojedyncza teoria, na którą determinizm może mieć wpływ, jest istotna ze względu na taki zespół?

Jedna z teorii, które w związku z determinizmem mogą nam przyjść do głowy — choć najpewniej nie od razu — głosi że sam przestępca w pewnym sensie zgadza się na karę. Teoria ta zdobyła sobie ostatnio popularność, którą zawdzięcza niepopularności tak zwanej teorii prewencji. Ta ostatnia, utożsamiana niekiedy z zasadą największego szczęścia Benthama, głosi, że kara jest uzasadniona, ponieważ zapobiega przestępstwom i zmniejsza liczbę przyszłych wykroczeń. Jest to w dużej mierze, przekonanie, że X musi pójść do więzienia, żeby powstrzymać Y i Z przed łamaniem prawa. Zakrawa to na posługiwanie się X w pewnym celu, co odpowiada za niepopularność teorii prewencji. Załóżmy jednak, że sam X zgadza się pójść do więzienia. Wówczas umieszczenie go tam będzie równoznaczne z poświęceniem uwagi samemu X, nie tylko z wykorzystaniem go jako środka do ogólnego celu.

Jedną z wersji owej teorii zgody zaczyna się od zupełnie jasnego wyobrażenia, na czym miałyby polegać zgoda. Zgodzić się czy przyzwolić na coś, znaczy dla mnie tyle, co popełnić pewien czyn, co do którego moje przyzwolenie jest jego nieuniknioną konsekwencją. Definicja ta może nie zadowalać pewnych osób znajdujących się w określonych układach natomiast przemawia za nią to, że określa zgodę w myśl prawa cywilnego — w przeciwieństwie do prawa karnego. Z całą pewnością nikt nie twierdzi, że tego rodzaju zgoda wymaga jakiegoś dokumentu czy słownej obietnicy. Definicja zgody — jakakolwiek by była — musi uwzględniać każdą sytuację nawet wtedy, gdy podnoszę na aukcji rękę do góry.

Istotą tej wersji teorii zgody jest przekonanie, że przestępca, popełniając czyn karalny, zna nieuniknione konsekwencje tego, co robi. Oczywiście, rozsądnie rzecz ujmując, nie można powiedzieć, że zakłada on, iż zostanie ukarany. Z całą pewnością nie to uważa za nieuniknioną konsekwencję. Ową konsekwencją jest utrata prawa do niekaralności. Wie, że popełniając przestępstwo, staje się kimś, kim wcześniej nie był: kandydatem do kary.

Teoria prezentuje się w tej formie znacznie lepiej niż w swoich innych, niejasnych wersjach, ale mimo to pozwolę sobie zgłosić pewną wątpliwość, jaką ona wywołuje. Chodzi o to, że jeśli rzeczywiście chcemy poświęcić uwagę osobie przestępcy, a nie jedynie wykorzystać go jako środek do pewnego ogólnego celu, to trzeba przyznać, że nie bardzo się to nam dzięki tej teorii udaje. Jeżeli

mamy traktować go jako osobę, to powinniśmy jeszcze zwrócić uwagę na coś bardziej ważkiego niż fakt, że popełnienie przestępstwa wpływa na utratę niekaralności. Podejmując rozmaite działania, na przykład, trzymając się z dala od policjantów, zawzięcie bowiem unika przyczynienia się do własnego ukarania.

W moim przekonaniu mamy tutaj teorię kary, która nie przechodzi jednego z naszych dwóch początkowych testów: nie dostarcza nam argumentu przemawiającego za karą. Ponieważ życie jest krótkie, więc nie będziemy się starać koniecznie dowiedzieć, jaki wpływ ma na nią determinizm. W myśl tej teorii wystarczyłaby dobrowolność popełnionego czynu, nawet jeżeli jej zwolennicy mówią o sprawstwie. Co znaczyłoby, że ta wersja teorii zgody nie wyklucza afirmacji.

Sądzę, że sprawa ma się podobnie z innymi teoriami zgody. Silne wrażenie robi filozofia polityczna Johna Rawlsa. Teoria zgody w jego wersji zakłada, że dzięki swojej wewnętrznej, prawdziwej naturze, która jest racjonalna czy moralna, każdy przestępca dostrzega, że w pewnych okolicznościach kara jest czymś słusznym. Można zatem powiedzieć, że sam na nią przystaje. Wielka trudność związana z tą teorią ostatecznie łączy się z podejmowanymi decyzjami osób, a nie ich częściom, jakkolwiek byłyby istotne. Z faktu, iż poczułem się moralnie zobligowany do tego, żeby coś od ciebie kupić, nie wynika wcale, że się na to zgodziłem. To oczywiste.

Prawdopodobnie teoria kary, która najprędzej przychodzi nam do głowy w związku z determinizmem, a mówiąca, że kara jest czymś słusznym, ponieważ ukarany na nią zasłużył, to teoria odwetu. Również i tutaj mamy do czynienia z wieloma jej wersjami czy formami. Dzieje się tak, ponieważ powiedzeniu, że ktoś na coś zasługuje, przypisujemy różne znaczenia. Nigdy nie uzyskano zgody co do tego, jakie znaczenie należy przypisać owym twierdzeniom na temat zasłużonej kary.

Mówi się, że kara zasłużona jest po prostu karą słuszną. Jeżeli stwierdzenie to potraktujemy poważnie i spróbujemy zastosować w teorii odwetu, to będziemy bezużytecznie kręcić się w kółko. Teoria mówi, że nałożenie na kogoś sankcji jest słuszne, ponieważ jest to sankcja, na którą sobie zasłużył. W lepszej — chociaż trudno ją nazwać dobrą — wersji mówi, że kara jest zasłużona, kiedy równoważy wykroczenie. Czyli, że istnieje pewien fakt równoważący winę i karę. Sędziowie często myślą w taki sposób, nie dostrzegając wiążących się z tym trudności.

Po pierwsze, dość trudno wskazać fakt, o którym tutaj mowa. Nie jest jasne, w jaki sposób mielibyśmy odmierzać karę. I czy w ogóle liczby mają tutaj jakiegokolwiek zastosowanie. Przede wszystkim trudno sobie wyobrazić jednostki pomiaru zarówno dla winy, jak i dla kary. Skoro zaś są one niewspółmierne, to skąd miałyby się brać ich równoważność bądź nierównoważność?

Może jednak uda nam się znaleźć jakiś inny fakt. Zasugerowaliśmy, że określona kara równoważy w gruncie rzeczy postępek w nieco zaskakujący sposób. Przeciętnej osobie nie sprawiłoby

różnicy, czy poniesie karę, czy też ktoś wyrządzi jej szkodę. Gdyby przyszło wybierać, uznałaby, że to bez różnicy. Jednak cokolwiek dałoby się poza tym powiedzieć, można wysunąć pewien zarzut. Załóżmy, że jesteśmy całkowicie przekonani, iż pewna kara w taki właśnie pośredni sposób równoważy czyjś występki. Dlaczego miałyby się to stać podstawą — moralną podstawą — nałożenia sankcji? Biorąc pod uwagę, że istnieje nieskończona liczba tego rodzaju odpowiedników, nie mających nic wspólnego z przestępstwem i karą, fakt ten nie wydaje się moralną podstawą jakichkolwiek działań.

Istnieje jednak inna teoria odwetu, mówiąca nie tyle o samej karze, ile o wiążącym się z nią cierpieniu i frustracji. Na pytanie, co to znaczy, że przestępca zasługuje na pewne cierpienie, odpowiada, że jest wewnętrznie słuszne w tym, aby winni cierpieli. Teoria ta przychodzi na myśl teorię pierwszą, na którą zaledwie rzuciliśmy okiem, unika jednak argumentacji nie wprost. Prowadzi bezpośrednio do wniosku, że nałożenie na kogoś sankcji jest słuszne, ponieważ cierpienie winnego stanowi wewnętrzne dobro.

Można mieć co najmniej dwie obiekcje do tego stanowiska. Od teorii odwetu oczekujemy czegoś na poparcie wniosku, że karząc, postępujemy słusznie. Inne teorie odwetu tego nam dostarczają. Tutaj otrzymujemy nie tyle fakt, na którym moglibyśmy się oprzeć, ile sąd moralny równie dyskusyjny jak każdy inny moralny osąd.

Druga obiekcja dotyczy właśnie tego sądu. Każdy — jak się zdaje — może oznajmić, że coś jest wewnątrznie słuszne. Mogę zatem obwieścić, że wewnątrznie słuszne jest poddanie przestępcy przemianie albo lepiej, że jedynym istotnym dobrem jest zapobieganie cierpieniu.

Nie dotarliśmy do takiej teorii odwetu, która spełniałaby dwa wspomniane na początku warunki, ani do takiej, która spełniałaby standardy intelektualne, dostarczając nam zarazem argumentu na rzecz karania. W moim przekonaniu teoria taka musi istnieć, niezależnie od naszej opinii. Musi być jakieś sedno całej tej dysputy na temat winy i kary.

Pomyślmy tylko o rzeczywistym życiu, na przykład, że ktoś został upodlony, ograbiony ze środków do życia, oszukany w jakiejś transakcji pieniężnej, okłamany przez policjanta, że był molestowany, został zgwałcony, okaleczony albo zabity. Mówimy, że przestępca powinien dostać za swoje. Różnie można to wyrazić, że powinien ponieść zasłużoną karę; powinno wkroczyć prawo; nie powinno mu to ujsć na sucho, niech spłaci swój dług; niech otrzyma, co mu się należy; ofiara i jej bliscy zasługują na zadośćuczynienie.

Czy nam się to podoba czy nie, trudno uniknąć wrażenia, że naprawdę w tym coś jest. Chodzi o to, że ukaranie przestępcy stanie się rekompensatą. Tak dla ofiary, jak i dla innych — może dla całego społeczeństwa. Popołniając przestępstwo, kryminalista powoduje powstanie poczucia krzywdy, przez co rozumiem pragnienie poszkodowanych, by i jemu wyrządzić szkodę. Ukazanie go zaspo-

koi to pragnienie. Dalej — istnieje pewna określona kara, która w oczywisty sposób równoważy popełnione przestępstwo, która — ni mniej, ni więcej — rekompensuje poczucie krzywdy.

Koncepcja ta nie jest nowa, ale też i nie cieszy się popularnością. Filozofowie i inni, którym teoria odwetu wydała się pociągająca, wiele wysiłku włożyli w próby dowiedzenia, że istnieje teoria znacznie lepsza od tej, o lepszym wydźwięku moralnym. Nie sądzę, żeby im się powiodło. Stwarzają jedynie słabe teorie — podobne do tych, o których zaledwie wspominaliśmy. Musi istnieć jakiś jasny powód, dla którego kara od wieków pojawia się w dyspacie o tym, co się komu należy. Fakt pozostawienia w nas niesmaku nie umniejsza wiarygodności tego powodu.

Oto nareszcie mamy karę pozwalającą nam podnieść zagadnienie determinizmu. Kara taka wymaga popełnienia czynu, który wywoływałby poczucie krzywdy — pragnienie zemśczenia się na przestępcy. Oczywiście musi to być czyn wolny. Jakiego jednak rodzaju? Czy wystarczy czyn jedynie dobrowolny, czy też musi jeszcze mieć swojego sprawcę? Jeśli przyjąć, że determinizm jest prawdziwy, to jaki będzie jego wpływ na rozważany przez nas rodzaj kary i na uzasadniającą go teorię?

Odpowiedź idzie w parze z konkluzją wcześniejszego etapu naszych dociekań i w gruncie rzeczy jest jej następstwem.

Kiedy po raz pierwszy rozważaliśmy zagadnienie bezsilności i niewzruszenia, wyróżniliśmy pewien rodzaj moralnej dezaprobaty — określony sposób rozumienia odpowiedzialności innych osób. Przyjeliśmy, że tego rodzaju uczucie, które powstaje na skutek wyrządzonej nam krzywdy, zawiera coś, co nazwaliśmy pragnieniem odwetu. Pragnienie takie — jak wówczas powiedzieliśmy — towarzyszy temu, że dokonany czyn uważamy nie tylko za dobrowolny, ale zarazem za mający w dokonującej go osobie swego sprawcę. To samo dałoby się powiedzieć na temat osobistych uczuć: choćby pewnego rodzaju oburzenia. Pragnienia związane z takimi moralnymi i osobistymi uczuciami należą do tego samego gatunku co związane z karą w teorii odwetu — zgodnie z obecnym naszym jej ujęciem. Wszystkie jednak są nieodporne na determinizm. W zderzeniu z nim muszą paść. Zatem uzyskaliśmy nareszcie pierwszy wniosek dotyczący karania i determinizmu. Jeżeli determinizm jest prawdziwy i jeśli — a jest to bardzo istotny warunek — istnieje taka instytucja, której jedyną przesłanką działania byłaby zasada odwetu — tak, jak ją tutaj rozumiemy — to działalność takiej instytucji powinna zostać zawieszona. Zwolennicy jej funkcjonowania powinni podjąć próbę odpowiedzi na sytuację, w której się znaleźli. Byłaby nią afirmacja, w ramach której należałoby, w istocie, poniechać postępowania zgodnego z zasadą odwetu.

To jeszcze nie koniec tej części naszej opowieści. Zgodzimy się, że osoba, która znalazłaby się w rozważanym przez nas położeniu, miałaby jeszcze jeden powód, żeby porzucić wspomniany spo-

sób karania. Jest on niewłaściwy i w niczym nie usprawiedliwiony. Wspierającej go teorii nie sposób tolerować. Nie może być tak, żebyśmy rekompensowali sobie poczucie krzywdy, przysparzając cierpienie innym. Cierpienie nie jest uzasadnione jako środek do celu, którym miałyby być nasze poczucie satysfakcji.

Jest jeszcze inna, dużo ważniejsza kwestia. Jak wspomnieliśmy, teorie kary składają się na zespoły, czy też na większe teorie. Teoria odwetu nie jest już dziś — jak mniemam — przez nikogo rozważana jako samodzielna teoria. Nie istnieją — mam nadzieję — instytucje, których jedyną przesłanką działania byłoby rekompensowanie poczucia krzywdy. Trudno sobie wyobrazić, żeby był to jedyny czynnik sankcjonujący istnienie jakiejś instytucji. Zarazem jednak wiele osób uwzględnia taką czy inną teorię odwetu jako składową zespołu teorii justyfikacji kary.

Istniejące instytucje funkcjonują po części zgodnie z teorią odwetu. I to — jak się zdaje — w owej nie najlepiej brzmiącej wersji, którą przedstawiliśmy.

Dalszych wniosków nie trzeba nawet wypowiadać. Jeżeli determinizm jest prawdziwy, to ma on wpływ na zespoły teorii oraz na instytucje. W związku z tym teorie te trzeba częściowo odrzucić, instytucje zaś zmienić.

Najpowszechniejszy tego rodzaju zespół teorii odzwierciedla przekonanie, że kara jest uzasadniona o tyle, o ile jest zasłużona i ma charakter zapobiegawczy. Rzeczywiste instytucje funkcjonują

zgodnie z takim właśnie rozumowaniem. Tak działają — po części zgodnie z ideą odwetu — instytucje w znanych nam społeczeństwach. Wyrok może zostać przedłużony niekoniecznie w celach prewencyjnych. Jeżeli determinizm jest prawdziwy, to tego rodzaju zespoły teorii należałoby częściowo odrzucić. Trzeba dokonać zmiany instytucji, co stanie się częścią afirmacji.

Afirmacja nie ogranicza nas do jednego tylko rodzaju teorii i jednego rodzaju praktyki wykonawczej. Inną możliwość przedstawia utylitarystyczna teoria Benthama: kara jest słuszna wówczas, kiedy zapobiega występkom, tym samym przyczyniając się do powiększenia szczęścia. W moim pojęciu istnieje jednak inna, lepsza teoria. Mówi ona, że kara jest słuszna wówczas, kiedy jest uczciwa, a jej konsekwencje są sprawiedliwe. Czyli, że słuszna jest wówczas, kiedy pozostaje w zgodzie z określoną zasadą moralną. Jest nią zasada równości mówiąca, że powinniśmy podjąć naprawdę skuteczne kroki, żeby polepszyć sytuację tych, którym źle się powiodło.

Tym tropem powinny zmierzać nasze społeczeństwa, wykorzystując do tego odpowiednie instytucje.

Zazwyczaj filozofowie zajmujący się zagadnieniem konsekwencji determinizmu poświęcali karze nieco uwagi. Umykały im natomiast inne fakty społecznej natury. Jak jednak zauważyliśmy na początku, konsekwencje determinizmu sięgają nie tylko kary. Rozciągają się one na inne fakty spo-

leczej natury; nagradzanie tych, którzy prawa przestrzegają, dystrybucja przychodu i innych dóbr, rozdział mocy wykonawczej i rangi, oficjalne nagradzanie i potępienie.

Cokolwiek jest prawdziwe odnośnie do kary, w mniejszym lub większym stopniu dotyczy także pozostałych społecznych praktyk i instytucji. W miejsce teorii kary wchodzi tutaj filozofie społeczne i polityczne. Niektóre z nich zawierają elementy rozważań o zasłuzie. A w każdym razie, zawierają elementy wiążące się z działaniami jednostek, które to działania są pojmowane jako zależne od wolnej woli. Jeżeli determinizm jest prawdziwy, to filozofie te zasługują przynajmniej na korektę. Podobnie, prawdziwość determinizmu wymaga, aby instytucje i praktyki społeczne oparte na wyobrażeniu sprawstwa, zostały zmienione. Afirmacja będzie miała zatem w tym wypadku także wydźwięk polityczny.

Czy lewicy bliska jest idea indywidualnych potrzeb, dalsza natomiast idea nieodzowności kary? Czy, w związku z tym, jest ona mniej przychylna nastawieniom i sposobom postępowania mającym cokolwiek wspólnego z twierdzeniem o wolnej woli? Można by sądzić, że tak. A zatem, czy należałoby do afirmacji przemieszczenie się na lewo w poglądach politycznych?

Odpowiedź na to frapujące pytanie pozostawiam Czytelnikowi.

Glosariusz

Afirmacja — ostateczna odpowiedź na determinizm, do której należy próba wyrzeczenia się tego, co z nim niezgodne — na przykład, pewnego rodzaju nadziei życiowych; wiąże się zarazem z dostrzeżeniem wartości tego, czego nie musimy się wyrzekać, i z poszukiwaniem sposobów kompensowania determinizmu.

Bezsilność, niemoc — posępna reakcja na determinizm (przeciwstawiana niewzruszeniu); przekonanie, że jeśli determinizm jest prawdziwy, to coś — na przykład nadzieje życiowe — zostało zniweczone i trzeba je będzie porzucić albo, jeśli jest jedynie prawdopodobny — to coś jest zagrożone.

Bierna intencja — zamiar wykonania czegoś w późniejszym czasie, gdy rezultatem nie jest natychmiastowe działanie.

Czynna intencja, czynny zamiar — intencja, skutkiem której natychmiast pojawia się działanie, która może towarzyszyć jego trwaniu; zwana także działaniem wolicjonalnym bądź aktem woli.

Determinizm — teoria, która mówi, że wszystkie zdarzenia zachodzące w naszych umysłach, łącznie z naszymi wyborami, decyzjami oraz działaniami są skutkiem pewnych rzeczy, wobec czego muszą się wydarzać, czy też — są uwarunkowane, w związku z czym nie można mówić o sprawstwie.

Determinizm — trzy części teorii, którą przedstawia ta książka:

1. zdarzenia umysłowe pozostają w nomicznym związku z równoczesnymi zdarzeniami neuro-nowymi;
2. takie psychoneuronowe pary są skutkami określonych łańcuchów przyczynowych;
3. także działania i czyny są skutkami.

Dobrowolność — najogólniej — właściwość wyboru albo działania, którą cechuje to, że pozostaje ona w zgodzie z prawdziwą naturą działającego i jego pragnieniami.

Dobrowolny wybór lub działanie — czyn, który jest zgodny z prawdziwą naturą i pragnieniami działającego; zazwyczaj nieco inaczej myślimy o nim w związku z własnymi, przyszłymi działaniami niż wtedy, gdy rozważamy odpowiedzialność innej osoby.

Epifenomenalizm — doktryna mówiąca, że zdarzenia umysłowe, w przeciwieństwie do zdarzeń neuronowych, nie są przyczyną innych zdarzeń umysłowych ani działań i nie wyjaśniają ich, lecz stanowią jedynie uboczne skutki zdarzeń neuronowych.

Indeterminizm — pogląd, że przynajmniej niektóre spośród zdarzeń mentalnych — przede wszystkim zaś nasze wybory i decyzje — nie są skutkami w takim sensie, w jakim rozważa je determinizm, lecz są sprawiane, co wyklucza ich przypadkowość.

Inicjowanie działania — początek bądź źródło działania, które tkwi w dobrowolności bądź w dobrowolności oraz sprawstwie.

Intencja — kompleks bądź splot pragnienia i rozmaitych wierzeń, w przypadku czynnej intencji — zagadkowy czynnik wykonawczy.

Kompatybilizm — doktryna mówiąca, że wybory, decyzje i działania mogą być zarazem wolne i uwarunkowane, że „wolny” i „uwarunkowany” (czy też „wolny” i „posiadający przyczynę”) są określeniami logicznie niesprzecznymi; doktryna opiera się na takim rozumieniu wolności, które nie zakłada sprawstwa.

Konsekwencje lub implikacje determinizmu — rezultaty determinizmu, jego znaczenie rozważane w kategoriach nadziei życiowych, uczuć osobistych, zaufania do wiedzy, moralnej aprobaty i dezaprobaty, moralnej odpowiedzialności, właściwych działań, sądenia osób oraz społecznych instytucji i praktyk.

Letnie pragnienie — zob. żarliwe pragnienie.

Łańcuch przyczynowo-skutkowy, ciąg przyczynowo-skutkowy — nieprzerwany ciąg zdarzeń — taki, że wszystkie zdarzenia, łącznie z ostatnim, są uwarunkowane przez okoliczności zapoczątkowujące sekwencję.

Mikropoziom — poziom molekuł, którymi zajmuje się fizyka, odróżniany od makropoziomu, do którego należy wszystko, co jest od nich większe, łącznie z neuronami i zdarzeniami neuronowymi.

Nadzieja życiowa — nadzieja dużego formatu, podstawowa dla danej fazy życia osoby, może stanowić o jej dominującym nastawieniu do przyszłości; wiążą się z nią myśli o przyszłych działaniach rozważanych jako dobrowolne lub jako zarazem dobrowolne i sprawiane.

Nastawienie — myśl będąca zazwyczaj wyrazem aprobaty bądź dezaprobaty. Tym czymś może być, na przykład, własna przyszłość albo czyjeś działanie. Myśl tego rodzaju łączy się z pragnieniem i jest w pewien sposób odczuwalna.

Niekompatybilizm — doktryna mówiąca, że wybory, decyzje i działania nie mogą być zarazem wolne i zdeterminowane, że „wolny” i „zdeterminowany” są terminami logicznie sprzecznymi i nie do pogodzenia. Doktryna ta zasadza się na założeniu, że wolność musi się wiązać ze sprawstwem.

Niemal-determinizm — pogląd, że choć na poziomie molekuł, na mikro-poziomie panuje indetermizm, na makropoziomie, do którego należą zdarzenia neuronowe i wszystkie powszechnie znane obiekty, panuje determinizm.

Niewzruszenie — harda odpowiedź na determinizm (przeciwstawiona bezsilności), przekonanie, że coś — na przykład, nadzieje życiowe — pozostaje przez determinizm nietknięte i nie musi być porzucane, nawet jeżeli jest on prawdziwy.

Nomiczne korelaty — dwa elementy powiązane nomicznie, z których jednak żaden nie wyprzedza czasowo drugiego, a zatem nie będące okolicznością warunkującą i jej skutkiem.

Odpowiedzialność — zob. odpowiedzialność moralna.

Odpowiedzialność moralna — używane na wiele sposobów określenie związane z uznawaniem osób za moralnie odpowiedzialne, co się łączy z pewnego rodzaju moralną dezaprobatą osób podejmujących działania szkodliwe bądź z przyznawaniem moralnej odpowiedzialności za słuszne czyny jako wyraz moralnej aprobaty.

Odpowiedzialny moralnie — niekiedy tyle co wolny w działaniu — w jednym bądź drugim rozumieniu słowa „wolny”, a zatem taki, że można mu przyznać moralną odpowiedzialność rozumianą na jeden z dwóch sposobów.

Odpowiedź — jedna z trzech możliwych reakcji na myśl o czymś choćby o nadziejach życiowych. Przy założeniu prawdziwości czy prawdopodobieństwa determinizmu owe trzy możliwe reakcje to: niemoc, niewzruszenie i afirmacja.

Okoliczności warunkujące — zespół warunków albo zdarzeń koniecznych do zajścia późniejszego względem nich skutku bądź pozostających z owym skutkiem w nomicznej zależności, przez co niemożliwe jest zajście jakiegokolwiek zdarzenia różnego od skutku.

Przyczyna — zdarzenie lub uwarunkowanie w obrębie okoliczności warunkujących, wyróżnione jako zasługujące na szczególną uwagę — na przykład czyjeś działanie albo jakieś niezwykle wydarzenie.

Psychoneuronowa bliskość — fakt istnienia bardzo bliskiego związku między zdarzeniem umysłowym i równocześnie zachodzącym zdarzeniem neuronowym.

Psychoneuronowa para — zdarzenie umysłowe wraz ze swoim nomicznym korelatem — równocześnie zachodzącym zdarzeniem neuronowym, często będące przyczyną bądź okolicznością warunkującą dla następnej tego rodzaju pary.

Skutek — zdarzenie, którego zajście gwarantują okoliczności warunkujące.

Sprawca — istota, zwana niekiedy jaźnią, o której twierdzi się, jakoby miała sprawiać zdarzenia mentalne.

Sprawiany wybór lub działanie — wybór lub działanie zawdzięczone osobistej mocy sprawczej osoby, która je dokonuje.

Sprawstwo jako moc sprawcza — nasza domniemana osobista moc zapoczątkowywania zdarzeń umysłowych i decyzji, zwana często wolną wolą.

Sprawstwo jako zdarzenie lub przejaw — pojawienie się lub wyłonienie zdarzenia umysłowego — decyzji bądź czynu (1) takiego, że pojawiłyby się one nawet wówczas, gdyby osoba i jej sytuacja pozostały pod każdym względem takie same bądź (2) takiego, że osoba może zostać w pewnym sensie obciążona odpowiedzialnością moralną za zaistniałe zdarzenie czy podjęte działanie jako będące przejawem mocy sprawczej.

Teoria identyczności — teoria mogąca przybierać wiele postaci, która głosi, że umysł jest numerycznie identyczny z mózgiem, że istnieją jako jeden obiekt bądź, że każde zdarzenie umysłowe identyczne jest z równocześnie zachodzącym zdarzeniem neuronowym. Teoria ta uważana bywa za truizm lub nonsens.

Teoria jednocząca — teoria (stanowiąca część zawartej w tej książce teorii determinizmu), która mówi, że zdarzenie neuronowe i równocześnie zachodzące zdarzenie mentalne nie są jednym i tym samym, lecz, że tworzą psychoneuronową parę, czy też, że pozostają w zależności nomicznej.

Utylitaryzm — doktryna moralności pojawiająca się w kilku postaciach, mówiąca, że właściwe działanie, sposób postępowania czy instytucja to takie, które z największym prawdopodobieństwem przyczynią się do uzyskania największej osiągalnej sumy satysfakcji, bądź też największej przewagi satysfakcji nad nieukontentowaniem.

Wolna wola — rodzaj albo składowa wolności gwarantowana przez naszą domniemaną osobistą moc zapoczątkowywania wyborów, a przez to i działań.

Wolność — stan, warunki bądź posiadanie wiążące się z dobrowolnymi wyborami i działaniami lub też dobrowolnymi działaniami i wyborami, ale równocześnie sprawianymi.

Wolny wybór, decyzja, działanie — (1) dobrowolny, a zatem zgodny z determinizmem, bądź (2) dobrowolny i zarazem sprawiany przez podmiot albo też — zawdzięczany wolnej woli, przez co niezgodny z determinizmem.

Zdania warunkowe — podklasa zdań „jeżeli to”, do której należeć będą wypowiedzi w rodzaju: „Jeżeli coś zostanie draśnięte, to się zapali”, nie będą zaś inne, jak choćby: „Jeżeli jest kawalerem, to jest nieżonaty”.

Zdarzenia umysłowe, zdarzenie mentalne — rzeczywiste zdarzenia, istniejące w czasie i przestrzeni, mające intencjonalny i subiektywny charakter, w pewien sposób pokrewne równocześnie zachodzącym zdarzeniom neuronowym.

Zdarzenie uwarunkowane — skutek albo innego rodzaju zdarzenie, pozostające w nomicznym związku z czymś innym.

Związek nomiczny — w swej zasadniczej postaci — takie powiązanie dwóch elementów, że jeśli pojawi się lub, gdyby się pojawił pierwszy, to cokolwiek by się poza tym działo, pojawiłby się także i drugi.

Związek przyczynowo-skutkowy — najbardziej znana postać związku nomicznego, którego jeden ze składników — okoliczności warunkujące — poprzedza czasowo drugi.

Żarliwe pragnienie — pragnienie, na realizowanie którego osoba zgadza się całą sobą, na przykład, pragnienie posiadania pracy; przeciwstawione pragnieniom wtórnym, nie w pełni przez osobę akceptowanym, pojawiającym się we frustrujących okolicznościach. Przykładem niech będzie człowiek bezrobotny, w celu zabicia czasu desperacko pragnący oglądać telewizję.

Literatura

Tematyka rozdziałów niniejszej książki pokrywa się z przedmiotem opatrzonych tymi samymi numerami rozdziałów mojej bardziej technicznej, akademickiej i znacznie dłuższej książki *Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* („Teoria determinizmu: umysł, neuronauka i nadzieje życiowe”, Oxford 1988). Zatem sześć pierwszych rozdziałów (mniej więcej połowa „Teorii determinizmu”) zajmuje się tym samym co wydana w miękkiej oprawie książka *Mind and Brain* („Umysł i mózg”, Oxford 1990). Z kolei *The Consequences of Determinism* („Konsekwencje determinizmu”, Oxford 1990) podąża tropem czterech końcowych rozdziałów owej wcześniejszej publikacji. Czytelnikowi spragnionemu większej porcji wiedzy i szczegółowych rozróżnień polecam obie wspomniane pozycje, aczkolwiek ich lektura nie jest łatwa.

W całe zagadnienie ogólnie wprowadzają: J. Trusted w *Freewill and Responsibility* (Oxford 1984) oraz D.H. O'Connor, *Free Will* (Garden City, NY 1971). Spośród prac zbiorowych wymienić trzeba: B. Berofsky (red.), *Free Will and Determinism* (New York 1966), S. Morgenbesser i J. Walsh (red.), *Free Will* (Englewood Cliffs, NJ 1962), G. Watson (red.), *Free Will* (Oxford 1982), S. Hook (red.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (New York 1961) oraz T. Honderich (red.), *Essays on Freedom of Action* (London 1973). Trochę liczących się i dobrze napisanych artykułów zawiera *Encyclopedia of Philosophy* pod redakcją P. Edwardsa (New York 1967).

Inne inspirujące i przejrzyste pozycje to: D.C. Dennett, *Elbow Room: The Yareties of Free Will Worth Wanting* (Oxford 1984), P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford 1983), A. Kenny, *Freewill and Responsibility* (London 1978), G. Strawson, *Freedom and Belief* (Oxford 1986), J. Thorp, *Freewill: A Defence against Neurophysiological Determinism* (London 1980) oraz R. Weatherford, *The Implications of Determinism* (London 1991). Można również sięgnąć po prace R. Double'a, *The Non-reality of Free Will* (New York 1991), S. Wolf, *Freedom within Reason* (Oxford 1990) oraz M. Kleina, *Determinism, Blameworthiness and Deprivation* (Oxford 1990).