

Założenia naturalistycznych teorii umysłu a problem wolności woli¹

We współczesnych debatach filozoficznych jednym z wciąż od nowa podejmowanych tematów jest kwestia pogodzenia determinizmu z założeniem, że człowiek jest autonomicznym podmiotem, dysponującym wolną wolą. Zagadnienie to dyskutowane jest nie tylko w ramach etyki, ale także w filozofii umysłu, bowiem porusza ona kwestie związane z problemem umysł – ciało, a właśnie on stanowi punkt wyjścia w rozważaniach nad determinizmem i wolnością woli. Największy problem wydaje się sprawiać uzgodnienie tez zakładających wolność woli z założeniami głoszonymi w naturalistycznych teoriach umysłu.

Naturalizm w filozofii umysłu, najogólniej mówiąc, charakteryzowany jest przez twierdzenie, że umysł wraz z jego wytworami jest częścią świata przyrody i podlega on takim samym prawom, jak inne zjawiska świata naturalnego. Stąd też próby opisanie i wyjaśnienia fenomenów mentalnych w terminach nauk ścisłych, jak neurobiologia, psychologia, fizyka, chemia, itd. Jest to zadanie, którego podejmuje się naturalizm metodologiczny, głosząc włączenie psychologii do nauk ścisłych i nakładając na nią obowiązek stosowania metodologii właściwej naukom empirycznym oraz wyjaśnień dających się opisać za pomocą praw nauki.

W ten sposób naturalistyczne koncepcje umysłu tworzą z psychologii potocznej (*folk psychology*) psychologię naukową, opartą na prawach nauk ścisłych, odmawiając jednocześnie prawomocności tej pierwszej. Głównym powodem odmawiania naukowości psychologii potocznej jest jej język, który stany mentalne opisuje za pomocą pojęć, takich jak: przekonanie, pragnienie, wierzenie, przypominanie, ból, przyjemność, itd., a więc w ramach słownika mentalistycznego. Psychologia potoczna stanowi zatem system pojęć, które w życiu codziennym użytkownicy języka stosują do opisu swoich zachowań i zachowań innych, nadając owym opisom status obowiązywalności i adekwatności wobec przeżywanych stanów. W takich narracjach o sobie i innych uznaje się, że stany przekonaniowe są realnymi bytami

¹ Manuskrypt tekstu opublikowanego w: *Spory o bezzalożeniowość filozofii*, red. A. Pietras, D. Żuromski, M. Furman, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2011, s. 237-248.

psychicznymi, a zatem odpowiadają konkretnym stanom umysłu. Jednak dla zwolenników psychologii naukowej język mentalistyczny stanowi cel do wyeliminowania.

W świetle tak naszkicowanego naturalizmu uzasadnione wydaje się pytanie, czy da się pogodzić tezę determinizmu, głoszącą, że nasze działania, w tym moralne wybory, podlegają kauzalnym prawom, tak jak każde inne zdarzenie w przyrodzie, z doktryną ludzkiej wolności działania i wyboru, wedle której autonomiczny podmiot zdolny jest do wyboru jednej z możliwości działania nawet wbrew silniejszemu motywowi?

W myśl minimalnej definicji racjonalności, podmiot powinien zawsze wybrać takie działanie, które najlepiej spełnia jego cele. Mówiąc ściślej, wybór danego działania, które podmiot uznaje za moralnie słuszne poprzedzony jest procesem podejmowania decyzji w kwestii tego wyboru. Proces ów ma charakter mentalny, ponieważ podmiot musi rozważyć argumenty za i przeciw danemu działaniu, a zatem przeprowadzić jakieś rozumowanie. Sam proces podejmowania decyzji poprzedzony jest przez szereg stanów mentalnych podmiotu, jak chcenie, pragnienie, przekonanie. W kontekście naturalizmu należy zatem znów zapytać, czy stany te są w jakiś sposób zdeterminowane. Jest to kwestia związana z zagadnieniem sprawstwa, rozumianego jako domniemana osobista moc zapoczątkowywania naszych decyzji². Gdyby przyjąć założenie twardego determinizmu, że ludzkie działania są wynikiem praw działających w przyrodzie, na które podmiot nie ma wpływu, to wydaje się, że nie ma innego wyjścia, jak stanowisko inkompatybilistyczne, odrzucające zgodność determinizmu i wolnej woli. Zdają się to popierać następujące definicje determinizmu woli i stanów mentalnych:

Determinizm w kwestii stanów mentalnych to teoria, która mówi, że wszystkie zdarzenia zachodzące w naszych umysłach, łącznie z naszymi wyborami, decyzjami oraz działaniami, są skutkiem pewnych wcześniejszych zdarzeń, czyli są przez nie uwarunkowane, w związku z czym nie można mówić o sprawstwie. Determinizm stanów mentalnych można scharakteryzować w postaci tezy głoszącej, że zdarzenia mentalne pozostają w nomicznym związku z równoczesnymi zdarzeniami neuronalnymi. Oznacza to, że istnieją prawa przyrody, które wiążą zdarzenia mentalne z fizycznymi (neuronalnymi). Prawa te niekoniecznie dają się opisać i sprecyzować, niemniej jednak konsekwencją uznania, że

² Definiując determinizm i sprawstwo posługuję się definicjami podanymi przez Teda Hondericha w książce *Ile mamy wolności? Problem determinizmu* (tłum. A. Florek, Poznań 2001.)

fizyczny mózg stanowi podstawę stanów mentalnych, jest przyjęcie, że korelacja zachodząca między stanem mentalnym, a odpowiednim stanem fizycznym mózgu jest skutkiem określonych łańcuchów przyczynowych.

Determinizm w odniesieniu do kwestii woli w ogólności polega na tym, że nasze działania i czyny podlegają prawu przyczyny i skutku. Można to rozumieć w takim sensie, że na nasze działania mają wpływ zdarzenia zachodzące w świecie, nasze wcześniejsze wybory, środowisko, w którym wyrosliśmy, itd. Zatem każde działanie podmiotu stanowiłoby konsekwencję jego wcześniejszych działań, a jednocześnie wyznaczałoby schemat jego późniejszych zachowań. Determinizm w odniesieniu do woli można rozumieć też w jeszcze innym sensie, a jego charakterystyka będzie się wiązać z tym, co wcześniej zostało powiedziane na temat korelacji stanów mentalnych i stanów fizycznych mózgu. Jeśli bowiem stanem mentalnym jest też proces decyzyjny, który poprzedza wybór działania, a jak powiedziano, stan mentalny determinowany jest odpowiednim stanem neuronalnym, który da się opisać za pomocą praw nauk ścisłych, to działanie, które jest konsekwencją poprzedzającej go decyzji, jest też jednocześnie konsekwencją odpowiedniego stanu neuronalnego. W takim ujęciu łatwo wysnuć wniosek, że nasze wybory są zdeterminowane stanami neuronalnymi, co prowadzi do tezy, że to nie my decydujemy, ale nasz mózg.

Z drugiej strony trudno jest tę tezę uznać, ponieważ potoczne doświadczenie wskazuje jednak na to, że funkcjonujemy w społeczeństwach, jako istoty, które uważają się za wolne, autonomiczne podmioty. Co więcej, takie uznanie nas samych za istoty, które wyposażone są w wolną wolę, stanowi podstawę dla moralnej oceny działań, dla tworzenia systemu norm i zasad, kodyfikacji tych zasad, itd. Wolna wola rozumiana jest więc jako rodzaj, albo składowa wolności gwarantowana przez naszą domniemaną osobistą moc zapoczątkowywania wyborów, a przez to i działań. Uznaje się, że podmiot posiada zdolność do samookreślenia się, działania na podstawie wyboru jednej z możliwości nawet wbrew silniejszemu motywowi i nie ulegania presjom zewnętrznym.

Należy jednak zapytać, czy rzeczywiście jesteśmy sprawcami naszych działań, czy tylko mamy poczucie sprawstwa? To, że przypisujemy sobie i innym osobistą moc zapoczątkowywania wyborów niewątpliwie ma związek z tym, że na co dzień posługujemy się pojęciami, które opisują nasze zachowania w terminach psychologii potocznej. Takie

opisy wydają się niezbędne dla funkcjonowania jednostek w społeczeństwie, wychowywania ich i oceniania ich postępowania.

Uznanie realności stanów umysłowych jako podstawy stanów przekonaniowych, służy do ugruntowania wizji człowieka jako istoty odpowiedzialnej, wolnej i racjonalnej. Przyjmuje się, że:

- zachowanie takiej istoty jest modyfikowane przez treść jej stanów przekonaniowych;
- jedne stany przekonaniowe implikują inne stany przekonaniowe tej samej istoty;
- ocena czynów obejmuje zarówno fizyczne działania, jak i związany z nim stan przekonaniowy.³

Ocenie podlega zatem nie tylko czyn, który został popełniony, ale także stan mentalny podmiotu, jego chęć i wola postąpienia w ten a nie inny sposób. Choć istnieje prawny zapis, że za same intencje nie wolno karać, to jednak zbrodniarz, który popełnił morderstwo w afekcie jest osądzany łagodniej niż ten, który zabił z zimną krwią. Nie trzeba się nawet odwoływać do tak drastycznych przykładów. Kiedy mówimy, że X jest dobrym człowiekiem, oceniamy nie tylko skutki jego działań, czyli np. pomoc, którą niesie bliźnim, ale również przyczyny. Chwalimy nie tylko, to, co X zrobił, ale to, że ma pragnienie czynienia dobra, czy też przekonanie, że jego działania spowodują, że np. Y będzie szczęśliwszy.

Powstaje jednak pytanie, jak pogodzić taki opis człowieka z jego opisem w ramach teorii naturalistycznych, szczególnie naturalistycznych teorii umysłu? Po jednej stronie mamy bowiem psychologię potoczną, która posługuje się pojęciem intencjonalności naszych postaw propozycjonalnych, które mają realny wpływ na nasze zachowanie, z drugiej zaś strony mamy postulat psychologii naukowej, by nasze stany mentalne opisywać za pomocą terminów używanych w naukach ścisłych, co wymaga porzucenia języka psychologii potocznej.

Zwolennicy naukowego podejścia do psychologii uważają, że nastawienie intencjonalne to jedynie «strategia interpretacji zachowania jakiegoś bytu (osoby, zwierzęcia, wytworu człowieka, czegokolwiek) polegająca na traktowaniu go, jak gdyby był racjonalnym podmiotem, który „wybiera” takie a nie inne „działanie”, „biorąc pod uwagę” swoje „przekonania” i „chęci”»⁴. W konsekwencji takiego podejścia człowiek nie jest już ujmowany

³ R. Piłat, *Umysł jako model świata*, Warszawa, 1999, s. 82.

⁴ D. Dennett, *Natura umysłów*, (tłum.) W. Turopolski, Warszawa, 1997, s. 39-40.

jako osoba, ponieważ w pierwszej kolejności osobę definiuje się jako podmiot działający, który w znacznej mierze wie, co robi i kim jest. Cechą osoby jest również to, że musi uchwytywać siebie jako „ja” i posiadać wiedzę o sobie, swoich zamiarach i działaniach oraz wiedzę o przynajmniej niektórych ze swoich stanów psychicznych i czynności umysłowych.

Wydaje się, że odmawiając podmiotowi wolnej woli, dyskredytuje się go jako osobę, gdyż pozbawia się go głównej cechy, która osobę charakteryzuje. Właśnie w naturalistycznych koncepcjach umysłu podmiot ludzki nie ma już wyróżnionego statusu osoby, ponieważ, jak twierdzi Thomas Metzinger, poczucie odrębności, indywidualności i własnej tożsamości jest jedynie użytecznym modelem, za pomocą którego funkcjonujemy w świecie. Człowiek nie jest zatem kimś, lecz czymś. Jest jedynie systemem poznawczym reprezentującym siebie dla siebie.⁵

Takie sceptyczne podejście do ujmowania człowieka w kategoriach osoby ma swoje konsekwencje w negacji jego opisu jako podmiotu, który podejmuje wolne, autonomiczne decyzje.

Jak jednak dochodzimy do przekonania, że nasze ja podejmuje wolne decyzje i kieruje procesami w naszym mózgu? Odpowiedź na to pytanie podaje neurolog, Wolf Singer:

Pierwsze i przypuszczalnie rozstrzygające doświadczenia przypisania sobie autonomii i wolności czynimy będąc jeszcze małymi dziećmi. Rodzice wskazują dzieciom, co powinny zrobić, każąc im to lub to, gdyż inaczej postępują one nie myśląc o konsekwencjach. Te wskazówki i związane z nimi sankcje wymuszają wniosek, że można by też inaczej, trzeba tylko chcieć. Doświadczamy zatem już wcześniej traktowania potwierdzającego, że jesteśmy wolni w podejmowaniu decyzji. Jest to założenie przekazywane w wychowaniu z pokolenia na pokolenie.

Rozwijany prawdopodobnie wraz z historią naszej kultury opis nas samych czynimy własnym, internalizujemy go i postępujemy według niego. Jest to możliwe, gdyż jak dotąd nie napotkaliśmy na żadne widoczne sprzeczności. Jeśli ta przesłanka jest poprawna, że procesy neuronalne mogą stać się dopiero wtedy świadome, kiedy podają rozwiązania, to powstaje wrażenie bycia wolnym, niesprzecznym, gdyż nie jesteśmy świadomi aktywności przygotowujących owe rozwiązania i mogących prowadzić do innych rozwiązań. Większość dążeń i motywów, które ostatecznie nas doprowadziły do takiego a nie innego postępowania, pozostaje ukryta.⁶

⁵ Por. Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, Massachusetts, London, MIT, 2004.

⁶ Wolf Singer, *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktrichtige Erkenntnisquellen*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 52 (2004) 2, s. 235-255. (tłum. A. P.-Ż)

W myśl powyższego cytatu okazuje się, że nasze wybory w gruncie rzeczy nie są naszymi w tym sensie, że nie zależą od nas, ale od mnogości czynników zewnętrznych, których sobie nie uświadamiamy, a nawet gdybyśmy byli ich świadomi, to nadal nie byłibyśmy w stanie uznać, że to one są zasadniczym determinantem naszych działań.

Proces wychowania i socjalizacji, w który jesteśmy uwikłani od urodzenia, należałoby uznać za rodzaj tresury, w której nabywamy przekonania, że mamy możliwość wyboru, ponieważ zazwyczaj jesteśmy postawieni przed alternatywą: czyn A jest zły, czyn B jest dobry, a z tego wynika, że jeśli dokonasz A, zostaniesz ukarany, jeśli dokonasz B, zostaniesz nagrodzony. Dokonując naszych działań racjonalizujemy je i opisujemy w kategoriach wyboru, argumentując na rzecz zasadności wybranego działania, przy czym ów „wybór” jest swego rodzaju przenośnią wyrażaną właśnie w języku mentalistycznym, który nic nie wnosi, poza tym, że stanowi wygodną metaforę dla de facto neuronalnych stanów mózgu. Singer uważa, że jeśli nie uda nam się znaleźć odpowiedniego argumentu, to wynajdujemy go ad hoc, byleby uzyskać zgodność między działaniem, a naszymi przekonaniem. Tworzymy sobie zatem swoistą fikcję.

Podobnego zdania jest Paul Churchland. Uważa on, że postrzeganie moralności opiera się na wyuczonych wzorcach zapamiętywanych przez mózg, który zostaje odpowiednio „zaprogramowany” podczas naszego rozwoju. Churchland proponuje alternatywę dla twierdzenia, że moralność opiera się na regułach. Nie uchwytnymy moralności w jakiś szczególny sposób, ale postrzeganie moralności jest po prostu percepcją jak każde postrzeganie zmysłowe. Churchland mówi o tzw. „hierarchii wyuczonych wzorców, zarówno w odniesieniu do postrzegania moralności, jak i moralnych zachowań, które są zawarte we właściwie ustawionej konfiguracji wag synaptycznych sieci neuronowej.”⁷

Otóż Churchland uważa, że nasze pojęcia moralne i społeczne cechuje ta sama elastyczność jaka ma miejsce w wypadku pojęć obiektów fizycznych. Argumenty za takim twierdzeniem są następujące⁸:

⁷ Paul, Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*. (tłum.) Z. Karaś, Warszawa 2002, s. 163.

⁸ Por. Ibidem.

1. Poznanie prewerbalne ma pierwszeństwo przed werbalnym
2. Zdolność podmiotu do rozpoznawania i rozróżniania doznań / wrażeń zmysłowych przewyższa jego zdolność do werbalnego uzasadnienia takich rozróżnień.

Ergo: Wyrafinowane koncepcje moralne są trudne w precyzyjnej werbalizacji.

Churchland te skomplikowane procesy uwikłane w tworzenie sądów moralnych umiejscawia w specjalnie dostrojonej części wielowymiarowej przestrzeni aktywacyjnej w mózgu. W świetle powyższego poznanie moralne wydaje się mieć tę samą specyfikę czy ten sam profil, który w innych dziedzinach wskazuje na działanie odpowiednio nastrojonej sieci neuronowej jako podstawę całego procesu.

Przyswajanie sobie norm moralnych będzie dokonywało się na drodze powolnego kreowania hierarchii moralnych wzorców, możliwego najprawdopodobniej dzięki dużej liczbie odpowiednich *przykładów* moralnych zachowań danego typu.⁹

To szczególny przypadek ćwiczenia sieci neuronowych. Odpowiednia ilość przykładów, to swoisty trening dla mózgu, w którym dzięki temu tworzą się nowe połączenia neuronalne i ścieżki kojarzeniowe. Nie ma jednak w tym nic, co wskazywałoby na miejsce dla wolnej woli. W świetle koncepcji Churchlanda nasze moralne decyzje są kwestią nawyku, który je determinuje.

Inny neurobiolog, Gerhard Roth wprost mówi, że wolna wola jest iluzją. Ujmowanie moralności również nazywa on percepcją. Roth uważa jednak, że nie tylko wolna wola, ale i moralność są fikcją. Uważa on, że treść nastawień sądzeniowych jest konstruowana wewnątrz przez mózg, wybiórczo sterujący naszym postrzeganiem. Stąd też obiektywne poznanie nie jest możliwe, a zatem wola i moralność, to iluzja stworzona przez mózg.

W takim ujęciu również podejmowanie decyzji jest rozumiane, nie jako wyższa czynność intelektualna, ale jako uzasadnienie dla wykonanej czynności. To nie jest tak, że najpierw podejmujemy decyzję, a potem ją realizujemy, ale najpierw wykonujemy działanie,

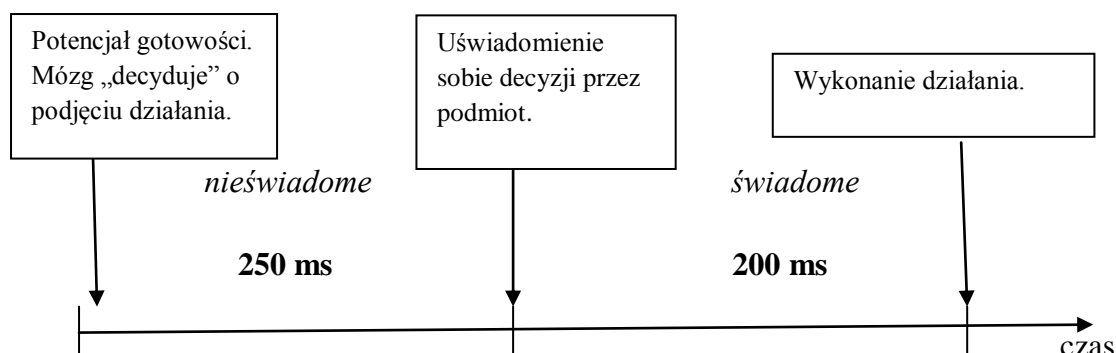
⁹ Churchland, *Mechanizm rozumu*, s. 165.

a potem je racjonalizujemy na swój sposób, szukając odpowiedniego uzasadnienia i wymyślając pasujące do tego argumenty. Tezę tę wspierają liczne eksperymenty, m.in. znane z 1985 roku eksperymenty Libeta¹⁰, czy już bardziej aktualne, z 2007 i 2008 roku eksperymenty Ch. S. Soona, M. Brass, H.J. Hainze'a, J.D. Haynesa¹¹.

W pierwszym z eksperymentów Libeta badany siedział w fotelu i miał, kiedy tylko przyjdzie mu ochota, przycisnąć znajdujący się przed nim guzik. Okazało się, że jeszcze zanim przycisnął przycisk, 350 milisekund wcześniej w korze mózgowej pojawiał się i narastał tzw. potencjał gotowości, czyli aktywność neuronów kory ruchowej.

W drugim z eksperymentów badany obserwował krążący po tarczy zegara punkt. W dowolnym momencie miał wykonać swobodny ruch ręką, a moment uświadomienia sobie decyzji odpowiadał pozycji punktu na tarczy zegara.

W obydwóch eksperymentach sprawdzano aktywność elektryczną mózgu za pomocą elektroencefalogramu (EEG), w obydwóch też potencjał gotowości, a więc moment podjęcia decyzji przez mózg był wcześniejszy niż uświadomienie sobie przez podmiot tej decyzji.



Trzeci eksperyment Libeta polegał na tym, że badany miał zrezygnować z wykonania czynności, kiedy uświadomił sobie zamiar jej wykonania. Wynik eksperymentu wskazał, że

¹⁰ Benjamin Libet, *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, „Behavioral & Brain Sciences” 8 (1985), s. 529-566.

¹¹ Ch. S. Soon, M. Brass, H.J. Hainze, J.D. Haynes, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, „Nature Neuroscience”, 2008, vol. 11, 543-545. oraz M. Brass, P. Haggard, *To do or not to do: The neural signature of self control*, „The Journal of Neuroscience”, 2007, 27(34):9141-9145 i P. Haggard, P. Cartledge, M. Dfydd, D.A. Oakley, *Anomalous control: When free-will is not conscious*, „Consciousness and cognition”, (13) 2004, s. 646-654.

potencjał gotowości rósł tak, jak w eksperymencie pierwszym, ale od momentu rezygnacji zaczynał opadać.

Powstaje teraz pytanie, jakie konsekwencje dla naturalistycznych koncepcji umysłu mają stany mentalne. Trzeci eksperyment pokazuje, że stany mentalne mogą pełnić funkcję kontrolną działań podmiotu, gdyż może on zaniechać czynu, który „postanowił” wykonać. Możliwe, że człowiek nie jest w stanie odpowiadać za swoje decyzje, gdyż zapadają one nieświadomie, ale od momentu ich uświadomienia może powstrzymać ich realizację. A zatem jednak w jakiś sposób może on kontrolować swoje działania.

Najnowsze eksperymenty rewidują wyniki badań Libeta. Podstawowe zarzuty formułowane są w następującej postaci:

1. Potencjał gotowości tworzy się w dodatkowym obszarze motorycznym (SMA – supplementary motor area), części mózgu odpowiedzialnej za inicjowanie ruchu. Jest to jednak ostatni etap planowania ruchu. Nie wiadomo zatem, czy SMA rzeczywiście jest miejscem, w którym zapadają decyzje odnośnie ruchu.
2. Opóźnienie między aktywnością mózgu a intencjami wynosi jedynie kilkaset milisekund.
3. Powstaje zatem problem, czy jakkolwiek wiodąca aktywność mózgu rzeczywiście może selektywnie określać wynik wyboru, który poprzedza czasowo?¹²

Nie wdając się w szczegóły warto jednak przytoczyć konkluzję z ponowionych eksperymentów Libeta:

- a. Pracę neuronów w korze ruchowej poprzedza wysoka aktywność w korze czołowej, przedklinku umieszczonym w płacie ciemieniowym i korze zakrętu obręczy.
- b. Pierwsza informacja neuronalna wpływająca na decyzję może poprzedzać uświadomienie sobie tej decyzji nawet o kilka sekund.
- c. A zatem różnica czasowa między nieświadomym decydowaniem, a pojawieniem się decyzji w świadomości jest jeszcze dłuższa niż wykazał to Libet.¹³

¹² Por. M. Brass, P. Haggard, *To do or not to do*.

¹³ Por. *Ibidem*.

W świetle powyższych badań należy postawić kwestię tego, czy w ogóle jeszcze można tu mówić o decydowaniu. Proces ten wymaga bowiem po pierwsze, by podmiot miał wybór, po drugie by był tego wyboru świadomy, po trzecie, by mógł tego wyboru dokonać w sposób wolny i nieskrępowany. Powyższe eksperymenty jednak taką wolność wykluczają. Niemniej jednak na pewnym etapie procesu neuronalnego decyzja dociera do świadomości podmiotu. Powstaje zatem pytanie, po co w ogóle podmiotowi świadomość tej decyzji?

Są w tym wypadku dwie możliwości odpowiedzi. Jedna z nich odwołuje się nie tyle do sprawstwa, ale do poczucia sprawstwa. Będąc świadomym podmiot ma poczucie, że działa w sposób autonomiczny, choć faktycznie jego decyzje determinowane są przez mózg. Poczucie sprawstwa sprawia jednak, że podmiot czuje się odpowiedzialny za swoje postępowanie. W ten sposób determinizm na poziomie subpersonalnym nie działa na poziomie personalnym. Unika się tym samym absurdalnego stwierdzenia, że za działanie odpowiada nie człowiek, ale jego mózg, a stosując argument równi pochyłej kolejnego twierdzenia, że w takim razie nie należy karać człowieka, lecz jego mózg.

Druga odpowiedź na pytanie, po co podmiotowi świadomość w decydowaniu, polega na tym iż uważa się, że odgrywa ona rolę w uczeniu się przez podmiot. Zła decyzja i jej konsekwencje uczą podmiot, by kolejnym razem dokonał innego wyboru.

Ta druga odpowiedź nie tłumaczy jednak czynów akratycznych, czyli tego, jak jest możliwa słabość woli. W takich czynach podmiot wie, czy też wydaje mu się, że wie, że dany czyn x jest zły, a y dobry, lecz mimo wszystko wybiera x i za każdym kolejnym razem podejmuje tę samą złą decyzję. Dlaczego tak robi? Tu znów wkracza naturalistyczne podejście, które mówi, że w tym wyborze nie ma nic, o czym by sam podmiot decydował. Po prostu zwycięża silniejszy bodziec. Zresztą biologiczna definicja decyzji jest właśnie taka: to wygrana silniejszego bodźca. W gruncie rzeczy jednak jest to tłumaczenie czegoś, czego nie ma. Jak tu mówić o czynach akratycznych, skoro aby wykonać taki czyn, potrzebna jest wola, a w wyżej wymienionych koncepcjach naturalistycznych nie ma dla niej miejsca?

Wydaje się zatem, że pierwsza odpowiedź, która odwołuje się do poczucia sprawstwa, daje lepsze efekty w próbie pogodzenia wolności woli z determinizmem, świadcząc tym samym za kompatybilizmem. Czy jednak samo poczucie sprawstwa wystarczy?

W tej kwestii należy zapytać najpierw, co rozumie się przez poczucie sprawstwa. Czy jest to jedno z odczuć o charakterze fenomenalnym, czy też poczucie sprawstwa wiąże się z wyższymi procesami mentalnym o charakterze propozycjonalnym. Odpowiedź wydaje się prosta. Poczucie sprawstwa wiąże się z dokonaniem wcześniej procesem rozumowania, rozważenia argumentów za i przeciw, z racjonalnością podmiotu i jego dostępem do wiedzy o tym, co jest słuszne, a co nie. Mechaniczne wciskanie przycisku nie dowodzi jeszcze, że tak samo mechanicznie zapadają decyzje, pozostające poza kontrolą podmiotu, który tylko „przyjmuje je do wiadomości”.

Wyżej podane eksperymenty pozostawiają też wątpliwości co do metodologii ich przeprowadzania. W świetle nowych odkryć na temat neuronów lustrzanych wątpliwe jest, czy potencjał gotowości w korze ruchowej dotyczy „zwykłych” neuronów, czy aktywne są też neurony lustrzane. Neurony lustrzane umiejscowione są bowiem również w korze ruchowej i „reagują” na obserwowany przez podmiot ruch, którego jednak podmiot nie wykonuje. Z kolei wcześniejsza aktywność zarejestrowana w płacie czołowym, który odpowiada za procesy myślowe może być efektem innych procesów myślowych, niż te powiązane z podjęciem decyzji. Podmiot przetwarza bowiem wiele informacji naraz i potrafi skoncentrować się na kilku dowolnych kwestiach. Wątpliwe jest by mógł się on „przestawić” tylko na jeden kanał informacyjny, związany bezpośrednio z kwestią, w której podmiot decyduje.

Konkludując: Mimo mocnych założeń naturalistycznych teorii umysłu, nie wydaje się, by inkompatybilizm był jedyną opcją w kwestii determinizmu i wolnej woli.

Bibliografia:

- Brass, M., Haggard, P., *To do or not to do: The neural signature of self control*, „The Journal of Neuroscience”, 2007, 27(34): s. 9141-9145.
- P. Haggard, P. Cartledge, M. Dfydd, D.A. Oakley, *Anomalous control: When free-will is not conscious*, „Consciousness and cognition”, (13) s. 646-654.
- Churchland, P., 2002, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu.* (tłum.) Z. Karaś, Warszawa.
- Davidson, D. 1997, *Jak jest możliwa słabość woli?*, [w:] J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, Warszawa.
- Dennett, D., 1997, *Natura umysłów*, (tłum.) W. Turopolski, Warszawa.
- Honderich, T., 2001, *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, (tłum.) A. Florek, Poznań.
- Libet, B., 1985, *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, „Behavioral & Brain Sciences”, 8 (1985), s. 529-566.
- Metzinger, T., 2004, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, Massachussts, London, MIT.
- Pilat, R., 1999, *Umysł jako model świata*, Warszawa.
- Roth, G., 1997, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.
- Roth, G., 2004, *Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von der Illusionen*, [w:] C. Geher (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt am Main.
- Singer, W., 2004, *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, Berlin 52 (2004) 2, s. 235-255.
- Soon Ch. S., Brass M., Hainze H.J., Haynes, J.D., 2008, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, „Nature Neuroscience” vol. 11, s. 543-545.