

## O pewnej anomalii w ludzkim działaniu. Wolna wola w epoce znaturalizowanej świadomości

Filozoficzny spór o naturę wolnej woli do dziś odbija się nam wszystkim czkawką, zwłaszcza zaś odkąd za sprawę zabrali się przyrodnicy – empirycznie zorientowani psychologowie i kognitywiści – i okazało się, że niemożliwość wolnej woli da się (ponoć) udowodnić już nie teologicznie czy metafizycznie ale zgoła empirycznie. Jednocześnie trwa zawzięta dyskusja w sprawie tego, czym właściwie w tej sytuacji może i powinna się zajmować filozofia, aby nie dać się w XXI wieku zepchnąć na pozycję już nawet nie tyle sprzątaczkii nauki, ile niskoopłacanej nielegalnej imigrantki bez etatu, ubezpieczenia i prawa do emerytury. Mianowicie zarówno naukowcy, jak i filozofowie zawzięcie dowodzą, że w zasadzie to niczym. Mój esej powstał, ponieważ uważam, że jest co najmniej jedna rzecz, którą filozofowie mogą, a nawet muszą jeszcze zrobić w kwestii wolnej woli, zanim dadzą się odesłać na wieczne odpoczywanie – mogą po sobie posprzątać.

Przyczynowo-skutkowy obraz świata już od dawna wymuszał tworzenie najróżniejszych stanowisk kompatybilistycznych (czyli prób pogodzenia idei wolnej woli z takim właśnie obrazem świata). Odkąd jednak praktycznie nie wolno już myśleć o świadomości jako o czymś nienaturalizowalnym (nieliczni obrońcy dualizmów różnego rodzaju są zdecydowanie w odwrocie), napięcie między determinizmem a wolną wolą jeszcze wzrosło, bowiem coraz trudniej nam przychodzi wierzyć, że poza bezdusznie, przyczynowo-skutkowo funkcjonującymi neuronami, jest w mózgu „coś”, co mogłoby ewentualnie podejmować wolne decyzje. Trochę dlatego też wspomniany przyrodniczy coraz częściej wyśmiewają koncepcję wolnej woli, np. pisząc książki pod wymownym tytułem *The Illusion of Conscious Will* [Wegner 2002] lub udowadniając, że nasz mózg przygotowuje nasze ruchy wcześniej, niż uświadamiamy sobie, że chcemy je wykonać [Libet 1985]. W eseju tym nie będę się naturalnie zajmowała całym sporem o miejsce lub jego brak dla wolnej woli w znaturalizowanym świecie, chciałabym jednak wskazać na co najmniej jedno założenie, które owi przyrodnicy, a nieśmiali filozofowie za nimi, dość nieświadomie przejmują z tradycji filozoficznej<sup>1</sup>.

Założenie to jest właściwie pewną rzadko poddawaną analizie intuicją, a mianowicie, że wolna wola, jeśli w ogóle istnieje, to jest czymś normalnym, czymś, co każdy z nas ma i czego używa na każdym kroku, wybierając zarówno partnera życiowego, jak i jogurt na śniadanie. Zamierzam bronić stanowiska wręcz przeciwnego i argu-

<sup>1</sup> Jak zwykle, kiedy mowa o fatalnych założeniach co do natury umysłu, które koniecznie trzeba zwalczyć, to przeważnie atakuje się Kartezjusza. Ja też wskażę, choć tylko dla przykładu, na nieszczęsnego dualistę jako na jedno ze źródeł omawianego kłopotu.

mentować, by wolną wolę potraktować jako jedną z większych anomalii ludzkiego rozumu, także dlatego, że przyniesie nam to wymierne teoretyczne korzyści.

Od razu należy zauważyć, że to pojęcie rzadko w ogóle bywa w jasny sposób definiowane i precyzyjnie stosowane zwłaszcza przez niefilozofów. U Benjamina Libeta trudno stwierdzić, czy (nie)wolne mają być decyzje, intencje, czy może zwykłe popędy (w tej sprawie warto przeczytać bardzo wnikliwą krytykę jego nieprecyzyjnej terminologii w: Mele 2003). Daniel M. Wegner tymczasem mówi po prostu o „świadomej woli”, choć – jak się wydaje – ma na myśli to, co powszechnie rozumie się przez „wolną wolę”. Złośliwi powiedzieliby, że „powszechnie” to pojęcia owego właśnie się nie rozumie, więc postaram się chociaż trochę je przybliżyć. W tak krótkiej pracy nie ma niestety miejsca na próbę odtworzenia jego genezy, przedstawię jednak (z konieczności w ogromnym uproszczeniu) cztery filozoficzne intuicje dotyczące pojęcia wolnej woli, które stały się pożywką dla stanowczej krytyki tej idei. Będę dowodzić, że gdyby rozważyć je bez przyjmowania założenia o „normalności” tego zjawiska, dałoby się jednak je utrzymać.

Czym zatem właściwie jest wolna wola?

## 1.

Wolną wolę definiuje się w opozycji do tego, co zdeterminowane przyczynowo. Jeżeli coś ma wpływać na nasze wybory, to nasze przekonania, pragnienia i (ewentualnie) emocje, a nie przyrodnicza konieczność<sup>2</sup>. Stąd sławna, budząca wielkie spory definicja wolnej woli przez tzw. *Principle of Alternate Possibilities* (PAP) (o klasycznej definicji owej zasady i jej do dziś budzącej kontrowersje krytyce por. Frankfurt 1969): A dokonał wolnego wyboru, czyniąc X, jeśli *mógł był postąpić inaczej*.

W tej krótkiej pracy nie będę się oczywiście zajmowała szczegółowo wspomnianym we wstępie klasycznym problemem możliwości kompatybilizmu. Chciałabym tylko zauważyć, że już na tym poziomie widać, jak trudne jest myślenie o wolnej woli jak o czymś, co „obowiązuje zawsze”. Pogodzenie naszego przekonania o tym, że wybór racjonalny to wybór wolny od przyrodniczej konieczności z wizją deterministycznego świata, w którym „przekonania” mają swoje naturalistyczne odpowiedniki we wzorach wyładowań neuronalnych, byłoby łatwiejsze, gdybyśmy pogodzili się z faktem, że zdecydowana większość naszych codziennych wyborów w istocie odbywa się nieco automatycznie i jest niejako dedukowalna z owych utartych wzorów w naszych mózgach. W pewnym sensie „nie mogliśmy zrobić inaczej”, gdy zamówiliśmy tę, a nie inną pizzę bez głębszego zastanowienia nad tym, czy nie zdeterminowały nas przypadkiem podświadome sygnały płynące od naszego organizmu, przekonania na temat tego, że oliwki są zdrowe, poczucie głodu itd. Nie byliśmy więc w żadnym istotnym

---

<sup>2</sup> Naturalnie można by się upierać przy koncepcji woli „całkowicie wolnej”, czyli niezależnej nawet od racjonalnych przesłanek – taką koncepcję, słusznie lub nie, przypisuje się czasem Kartezjuszowi – jednak pomysł, by wolna wola polegała w istocie na przypadkowym i niezależnym od naszych motywacji wybieraniu określonych działań, wydaje się zupełnie nieintuicyjny i bezużyteczny.

sensie wolni – ale po co właściwie mielibyśmy być? Wybory naprawdę wymagające autentycznego rozważenia tego, co możemy, i jak powinniśmy postąpić, są jednak w naszym życiu rzadkością i – podobnie – anomalią jest faktyczne zastanowienie się nad tym, co robimy (niektóre teorie emocji podkreślają wręcz, że są one ewolucyjnym darem, który chroni nas przed marnowaniem czasu i energii w ten sposób). Taką anomalią była na przykład przywoływana w kontekście sporów o wolną wolę przez Daniela Dennetta [2003] sytuacja Marcina Lutra, któremu przypisuje się słynne słowa: „hier stehe ich, ich kann nicht anders”. Stanowią one pozornie dokładne zaprzeczenie naszej PAP, ale w istocie wydobywają taki aspekt wolnej woli, którym za chwilę zajmiemy się bardziej szczegółowo. Paradygmatycznym przykładem wolnego wyboru nie powinien być przypadek, gdy działamy bez żadnych oporów, jak wtedy, gdy sięgamy w sklepie po śmietanę 18%, choć moglibyśmy *tak po prostu* wziąć dwunastkę. Gdy nie czujemy oporu, nie czujemy też w istocie wolności. Co innego, gdyby wybrania osiemnastki zabraniano nam przez całe życie, grożąc straszliwymi konsekwencjami dla naszej figury – wtedy dopiero, sięgając buntowniczym gestem na półkę po zakazany owoc, mielibyśmy poczucie własnej wolności. Ważne w wyborze jest więc pewne tarcie, a takiego właśnie tarcia M. Luter doświadczył w skrajnym stopniu, gdy zmagął się sam z sobą i ze światem, rozpoczynając reformację. Determinizm zakłada natomiast, że w zasadzie niejako „płyniemy z prądem”. Dobitnie pokazał to John R. Searle [2007], który kpił sobie, że skoro i tak „napisane jest na górze”, czy zapłaci rachunek w restauracji, czy nie, to on posiedzi i poczeka, co się wydarzy. Zazwyczaj jednak bezwiednie ten rachunek płacimy.

Determiniści twierdziliby twardo, że rezultat naszej walki z owym „tarcieniem” i tak jest już przesądzony, bowiem sama świadomość tarcia to tylko neuronalna aktywność, ale gdyby przyjąć poważnie teorię, że wolna wola jest czymś w rodzaju cudu, to dałoby się przynajmniej szukać metafizycznego ratunku. Działanie wolnej woli należałoby wówczas może nazwać, za Davidem Lewisem, „małym cudem” [Lewis 1973]<sup>3</sup> i – technicznie rzecz biorąc – sprowadzałoby się ono do zdolności inicjowania nowych łańcuchów przyczynowych (tak ująłby to z kolei Łukasiewicz). Nie chciałabym, żeby słowo „cud” zabrzmiało tu myląco – nie mam na myśli absolutnie żadnego fenomenu, który nie byłby opisywalny w kategoriach naturalistycznych (aktywności mózgu), ale taki, którego zaistnienie byłoby w pełni zrozumiałe wyłącznie w kategoriach mentalistycznych (takim fenomenem jest świadoma analiza własnych przekonań, która doprowadza do określonej decyzji i jej realizacji, ale mogłaby doprowadzić do innej, gdybyśmy obrali, np. inną hierarchię wartości)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Analizując okresy kontrfaktyczne, D. Lewis doszedł do wniosku, że musi istnieć różnica między „dużymi cudami”, w których dochodzi do znacznego pogwałcenia deterministycznych praw przyrody, a „małymi”. Operując na słynnym przykładzie Nixona decydującego, czy nacisnąć guzik uruchamiający bombę atomową, można powiedzieć, że w świecie możliwym, w którym wszystko wygląda dokładnie tak samo, a Nixon tylko decyduje inaczej (choć wszyscy wokół skłaniali go do odmiennego postanowienia) i guzika nie naciska, byłby światem, w którym z naszego punktu widzenia zachodzi „mały cud”.

<sup>4</sup> Przydatne byłoby tu przywołanie popularnego rozróżnienia wyjaśnień w kategoriach *bottom-up*, które starają się prowadzić od opisu najprostszych zjawisk na poziomie neuronalnym do opisu ludzkich działań na poziomie obserwowalnym, i wyjaśnień w kategoriach *top-down*, czyli wychodzących od intencjonalnego wytłumaczenia ludzkiego zachowania i dochodzących

## 2.

Teraz jesteśmy już bliżej drugiej podstawowej intuicji, którą tu omówię, czyli tej, że wolny wybór musi być wyborem świadomym. Także dlatego, że w przeciwnym wypadku bardzo trudno byłoby nam w ogóle odróżnić wybór od zwykłego, wymuszonego lub przypadkowego, zachowania. (Nie chcielibyśmy np. być zmuszeni do uznania, że nasz laptop wybiera, kiedy akurat się zawiesić). Takie założenie dotyczące wolnej woli czynią Libet i Wegner i właśnie dlatego dość rozpaczliwego ratunku przed ich konkluzjami można by upatrywać w próbach zdefiniowania wolnej woli bez wymogu świadomości. Na początek przyjrzyjmy się jednak – naturalnie znów z konieczności w wielkim skrócie – dlaczego właściwie Libet i Wegner twierdzą, że nie mamy świadomej woli.

W słynnym eksperymencie Libeta wykazano, że badani poproszeni o wykonanie drobnego ruchu dłoni w dowolnym momencie z określonego przedziału czasu i o to, by za pomocą specjalnie zaprojektowanego zegara wskazali precyzyjnie chwilę, w której świadomie podjęli decyzję, kiedy dokładnie ruch ten wykonać, wskazują na chwilę średnio o 200 ms późniejszą niż moment, w którym – jak pokazywało przeprowadzone badanie EEG – układ motoryczny mózgu rozpoczął już przygotowywanie owego ruchu (tzw. *Readiness Potential*). Eksperyment ten zapoczątkował bardzo wiele dyskusji na temat możliwości tak szczegółowego pomiaru czasu zdarzeń mentalnych oraz tego, co właściwie się dzieje w czasie owych krytycznych 200 ms (w interpretacji Libeta wygląda to trochę tak, jak gdybyśmy jednak mieli w głowie jakiegoś homunkulusa, który jednak dopiero z pewnym opóźnieniem dowiaduje się o „postanowieniach” naszego mózgu), ale także na temat naszej świadomości w ogóle. Czyżby jednak była ona czymś w rodzaju epifenomenu, wtórnego wobec „nieświadomej” pracy układów motorycznych mózgu? Wydaje się, że nasz opór przed przyjęciem konkluzji Libeta znów wynika z filozoficznych przesądów, choć konkluzje te w istocie są zupełnie niegroźne. Nie ma nic dziwnego w tym, że w wypadku decyzji dotyczących machnięcia nadgarstkiem świadomość, o jakiej tu mówimy (czyli tzw. *reportability*, zdolność do złożenia pojęciowego raportu), przychodzi dopiero w trakcie rozpoczęcia wykonywania tego ruchu. Czy naprawdę w czasach „przed Libetem” wydawało się nam, że w takich sprawach dokonujemy świadomych wyborów, zanim uruchomią się jakiegokolwiek zautomatyzowane schematy działania? Tak naprawdę w przypadku nieistotnych gestów uświadamiamy je sobie w pełni dopiero w momencie, gdy ktoś nam przeszkadza w ich wykonaniu, nie wspominając już o podejmowaniu „decyzji” w ich sprawie. Po raz kolejny nawołuję zatem, by pojęcie „wolnej woli” zachować wyłącznie dla sytuacji wyjątkowych – takich działań, w których przypadku „raportujemy” sobie każdy krok w naszym rozumowaniu, oraz w przygotowaniach do ich podjęcia. Gdy podejmujemy decyzję o popełnieniu morderstwa, nasz układ motoryczny z pewnością nie przygotowuje jeszcze gestu naciśnięcia cyngla, zwłaszcza jeśli wciąż się wahamy co do metody mordu.

---

w założeniu, do poziomu fizjologicznego. Wolny wybór byłby, zgodnie z moim postulatem, takim zjawiskiem, co do którego niezbędne byłoby wyjaśnienie typu *top-down*.

Atak Wegnera na nasze przekonanie o tym, że w ogóle możemy mieć świadomą wolę, wydaje się znacznie słabszy. Eksperymenty – o dość skomplikowanej strukturze – badały przede wszystkim to, na ile uczestnicy są w stanie trafnie ocenić, czy ich działania wynikały ze świadomej decyzji. Działania te znów polegały na czynności banalnej – wyborze obrazka. Badany miał go wskazać myszką (myszkę kontrolował asystent eksperymentatora, o którym badany sądził, że jest zwykłym współuczestnikiem). Po pierwsze, okazało się, że badani często przypisywali sobie decyzję o tym, gdzie zatrzymać kursor, chociaż w istocie podjął ją asystent, a po drugie – że czynili tak w większym stopniu (skala była kilkustopniowa), gdy potrafili zracjonalizować swoją rzekomą „decyzję” (np. bo głos w słuchawkach wypowiedział nazwę obiektu, który wybrał następnie asystent eksperymentatora – badani sądzili, naturalnie, że owi asystenci słyszą coś innego; co ciekawe, wykazano, że w rzeczywistości wypowiedzenie nazwy obiektu nie zwiększało prawdopodobieństwa, iż badany postanowi właśnie na nim zatrzymać kursor).

Wegner wyprowadził ze swoich eksperymentów niezwykle śmiało wnioski, w których, jak wytknął mu m.in. już Timothy Bayne [2006], dopuścił się poważnego błędu o charakterze filozoficznym. Obwieścił mianowicie całkowitą iluzoryczność świadomej woli na podstawie eksperymentów dowodzących, że *czasem* jest ona iluzją. Naturalnie, to doskonałe miejsce, aby zauważyć, że niesłusznie byłoby się domagać, by świadoma wola *nigdy* nie była iluzją. Już przed Wegnerem psychologowie opublikowali bowiem mnóstwo ciekawych materiałów na temat tego, jak bardzo się mylimy w ocenie tego, co rzeczywiście kieruje naszymi uczynkami. Mylimy się zarówno co do motywacji, jak i co do stopnia świadomości naszych decyzji. Nie oznacza to jeszcze, że nie do utrzymania jest sugerowana przeze mnie teza, że świadoma wola *czasem* tylko *nie* jest iluzją. Nie wtedy, gdy podejmujemy nieprzemysłane decyzje w nieistotnych sprawach, a potem – wyrwani do odpowiedzi przez eksperymentatora – decyzje te sobie racjonalizujemy. Nie ma powodu, by sądzić, że złudzeniem jest przekonanie, iż możemy właśnie naszą świadomą wolę postawić w centrum uwagi (naturalnie znów trzeba zauważyć, że dzieje się tak przeważnie, gdy napotykamy na opór w działaniu) i nie mylić się co do tego, co nami kieruje. W obliczu tego, jak dobrze jednak radzimy sobie ze światem, pogląd, jakobyśmy przez cały czas żyli w wielkiej ułudzie, wydaje się wątpliwy. Po co byłaby nam właściwie owa ułuda?

Wegnerowi można również wytknąć, że ogłosił, jakoby niemożliwe było doświadczenie świadomego przyczynowania mentalnego – tyle że takie doświadczenie jest niemożliwe do przeprowadzenia z powodów znacznie bardziej podstawowych niż ewentualne kłopoty z kursorami i obrazkami. Jak już zauważył David Hume, w ogóle nie doświadczamy związku przyczynowo-skutkowego jako takiego, a najwyżej tworzymy korelacje i skojarzenia. Warto natomiast przedyskutować krótko, czego właściwie doświadczamy zamiast świadomego przyczynowania mentalnego. Temu właśnie będzie poświęcony następny punkt.

### 3.

Wymagamy, by *nasz* wolny wybór był przez nas odbierany bez wątpliwości jako *nasz* i jako taki, który spowodował *nasze* działanie lub po prostu stanowił jego część<sup>5</sup>. Mowa tu o dość szczegółowym i technicznym pojęciu świadomości naszej sprawczości (w anglojęzycznej literaturze przedmiotu *sense of agency*), a także zwykłym poczuciu, że dane działanie jest „nasze” (*sense of ownership*). Uszanowałam tu rozróżnienie Shavna Gallaghera [2000, 2007], który powołując się na różne badania empiryczne, wskazuje, że daje się odróżnić prostą atrybucję danego zachowania, uznania go za własne, od pełnowymiarowego poczucia sprawczości. Owe rozróżnienie, jak to zazwyczaj bywa, opiera się na fakcie, że istnieją pewne zaburzenia neurologiczne (np. anarchiczna dłoń). Chory może doznawać poczucia „własności” danego zachowania bez poczucia sprawczości i da się wskazać dwa różne obszary mózgu, których aktywność wiąże się z tymi poczuciami. Nie wchodząc głębiej w debatę na temat tych pojęć (w sprawie krytyki rozróżnienia S. Gallaghera por. np. de Haan, de Bruin 2009), można zauważyć, że już z powyższego zdania wynika, iż interesujące nas *sense of agency* to coś, co rozpoznajemy naprawdę dopiero wtedy, gdy go brakuje. Jonathan Cole [2007] przedstawia wiele przypadków osób, które straciły możliwość sprawczości (w związku z różnymi rodzajami paraliżu), i podkreśla, że chociaż na co dzień zdrowi nie mają żadnego „doświadczenia ciała”, paradoksalnie pojawia się ono dopiero wtedy, gdy ciała już nie ma, jako doświadczenie utraty [Cole 2007, s. 315]. Osoby z uszkodzeniami automatycznych systemów kontroli motoryki ciała uczą się kontrolować je w pełni świadomie jak słynny Ian Waterman. Musiał on widzieć, co robi, by wykonać jakikolwiek ruch, bowiem brakowało mu niejako „wewnętrznego” dostępu do własnego ciała. Jest to zatem sytuacja wyjątkowa, a nie zwyczajna. Jeden z pacjentów cytowanych przez J. Cole’a powiedział wprost, że dopiero walcząc ze sparaliżowanym ciałem, doznał prawdziwego „poczucia woli”. Ludzie zdrowi, korzystający bez przeszkód z owych nieświadomych mechanizmów, w pewnym sensie nie wiedzą, co robią. Można nawet powiedzieć, że postępują trochę jak dobrze zaprogramowane automaty. Łatwo też ich zwieść co do poczynań ich własnego ciała (a nawet *sense of ownership*), na co wskazują inne eksperymenty. Znowu musimy się zatem zgodzić, że wolna wola jest czymś, co zdarza się od święta, a nie na co dzień. Aby jej użyć, trzeba wykonać niebagatelny wysiłek – taki, o jakim wspominają ludzie cierpiący na różnego rodzaju paraliże. (Mogę tu tylko zauważyć, że w stronę bardziej obiecującego i „wymagającego” pojęcia *sense of agency*, które uwzględniałoby intencjonalną i świadomą kontrolę nad działaniem, zmierzają np. George Graham i G. Lynn Stephens [1994].

---

<sup>5</sup> Kwestią tego, dlaczego poprzednie trzy warunki nie są jeszcze wystarczające, zajmuję się szczegółowo gdzie indziej, jednak zgrabnego argumentu można szukać chociażby w Velleman 1992.

4.

Wątku zawartego w tym punkcie nie będę szerzej rozwijać, bowiem jest on oderwany od najbardziej interesującej (z punktu widzenia kognitywistów) kwestii świadomości i poczucia sprawczości. Zarówno intuicyjnie, jak i teoretycznie pojęcie wolnego wyboru wiąże się z pojęciem takiego wyboru, za który możemy kogoś obarczyć moralną odpowiedzialnością (jeżeli ktoś wątpi, że mamy taką intuicję, niech się zastanowi, na ile wiara w to, że laptop wybiera, kiedy się zawiesić, wzmogłaby chęć wyrzucenia wrednego sprzętu przez okno). Co zadziwiająco, kwestia ta zamiast w naturalny sposób doprowadzić do wniosku, że wolna wola – podobnie jak konieczność przypisywania odpowiedzialności moralnej – jest zjawiskiem rzadkim, przeważnie powodowała raczej niepokój, czy jeśli wolna wola faktycznie wymaga świadomości (i to raportowalnej), to za bardzo ograniczamy sobie w ten sposób krąg istot i działań, których mogłaby dotyczyć. Myślę, że należy tu rozróżnić dwie sprawy: przypadki, gdy naprawdę chcemy rozważyć odpowiedzialność moralną za czyjeś istotne działania, oraz wszystkie pozostałe, czyli znaczącą część ludzkiej aktywności. Większość z owej aktywności zwyczajnie nie jest i nie powinna być przedmiotem naszych moralnych osądów, podobnie jak nie są nimi działania małych dzieci czy zwierząt. Sytuacja, gdy pewne działania/wypadki nie wydarzają się pod kontrolą w pełni świadomej woli, a mimo to chcemy je osądzić z uwagi na ważne konsekwencje, wskazują natomiast, że być może należy wprowadzić dodatkowe wymogi etyczne, które sprowadzałyby się do prostego postulatu, by w pewnych sytuacjach myśleć, co się robi. Smutny wniosek z mojego eseju jest jednak taki, że przypadki, gdy taki postulat jest spełniony, należą raczej do anomalii niż do normy w naszym postępowaniu...

## BIBLIOGRAFIA

- Bayne T. (2006). *Phenomenology and the Feeling of Doing: Wegner on the Conscious Will*, [w:] S. Pockett, W.P. Banks, S. Gallagher (red.), *Does Consciousness Cause Behavior? An Investigation of the Nature of Volition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cole J. (2007). *The Phenomenology of Agency and Intention in the Face of Paralysis and Insentience*. „Phenomenology and Cognitive Science” 6, s. 309–325.
- Dennett D. (2003). *Freedom Evolves*. Viking Adult.
- Gallagher S. (2000). *Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science*. „Trends in Cognitive Science” 4(1), s. 14–21.
- Gallagher S. (2007). *The Natural Philosophy of Agency*, „Philosophy Compass” 2, s. 10.
- Graham G., Stephens G.L. (1994). *Mind and Mine*, [w:] *Philosophical Psychopathology* (91–90). Cambridge, MA: MIT Press.
- de Haan S., de Bruin L. (2009). *Reconstructing the Minimal Self, or How to Make Sense of Agency and Ownership*. „Phenomenology and Cognitive Science” (online).
- Frankfurt H. (1969). *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*. „The Journal of Philosophy” 66, s. 828–839.
- Libet B. (1985). *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*. „Behavioural and Brain Sciences” 6, s. 529–566.
- Lewis D. (1973). *Counterfactuals*. Harvard: Harvard University Press.

Mele A. (2003). *Motivation and Agency*. Oxford: OUP.

Searle J. (2007). *Freedom & Neurobiology*. New York: Columbia University Press.

Velleman D. (1992). *What Happens When Someone Acts*. „Mind” 101, s. 461–481.

Wegner D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press.

### ***Free Will: an Anomaly in Human Action***

Free will has never been a particularly attractive notion, but currently it has found itself under a particularly vicious attack coming from the natural sciences' camp. It is claimed that this attack could be prevented if we could reject the tacit assumption that free will is a common, everyday phenomenon. Four important components of the concept of free will are distinguished and it is argued that if we conceive of free will as of an anomaly, or even a kind of a “natural miracle,” it would become possible to defend it. In the process, we can also gain better insight into what free will in fact is.