



Mieszko TAŁASIEWICZ*

ARGUMENTY NA RZECZ INKOMPATYBILISTYCZNEJ KONCEPCJI WOLNEJ WOLI OPARTEJ NA SPRAWSTWIE

Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia – procedura metodologiczna stosowana także w naukach empirycznych – nakazuje przyjąć raczej sprawstwo niż zdeterminowanie jako najlepsze wyjaśnienie fenomenu działania planowego. Argument ten byłby może zbyt słaby, by przelamać dominację ugruntowanego paradygmatu deterministycznego; skoro jednak paradygmat ten już się zdezaktualizował i znajdujemy się w przestrzeni otwartych możliwości, przedstawiony argument zdecydowanie przemawia na rzecz empirycznej wiarygodności sprawstwa.

Inkompatybilistyczną koncepcję wolnej woli opartej na sprawstwie osoby działającej (ang. agent-causal libertarianism) można wyrazić słowami Randolpha Clarke’a następująco: „Osoba działająca jest całkiem dosłownie ostatecznym źródłem, sprawcą swoich wolnych działań. Można słusznie o niej powiedzieć, że powodując przyczynowo wolne działanie – kiedy ani to działanie, ani jego powodowanie przez tę osobę nie jest zdeterminowane przez żadne wcześniejsze zdarzenia – sama determinuje, którą spośród wielości otwartych alternatyw wybiera”¹.

Koncepcji tej poświęcono już wiele uwagi i wskazano istotne problemy, z jakimi jej zwolennik powinien się uporać². Należą do nich tak zwany problem trafu (ang. luck), problem empirycznej wiarygodności, a także – na gruncie filozofii religii – problem wszechwiedzy Bożej. Niniejszy artykuł ma postać eseju na temat tych trzech problemów – eseju opartego na założeniu, że takie aspekty

* Prof. dr hab. Mieszko Tałasiewicz – Zakład Semiotyki Logicznej, Uniwersytet Warszawski, e-mail: m.talasiewicz@uw.edu.pl, ORCID 0000-0003-1933-4759 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ R. C l a r k e, *Agent Causation and the Problem of Luck*, „Pacific Philosophical Quarterly” 86(2005) nr 3, s. 409. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.T.

² Przeglądowe podsumowanie dyskusji na ten temat zob. np. R. C l a r k e, J. C a p e s, P. S w e n s o n, hasło „Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/incompatibilism-theories/>; K. V i h v e l i n, hasło „Arguments for Incompatibilism” w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/incompatibilism-arguments>. W polskiej literaturze przedmiotu zob. P. Ł u k ó w, *Metafizyka wolności i odpowiedzialności*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 491-517.

rzeczywistości, jak racjonalność człowieka i działanie Boga w świecie, mogą być rozpatrywane na jednej płaszczyźnie z uwarunkowaniami empirycznymi. Odzegnuję się tym samym od pryncypialnego rozdzielania porządków: racjonalnego i empirycznego oraz naturalnego i nadnaturalnego, w myśl którego wszelkie rozważania o ewentualnych wzajemnych związkach świata przyrody, świata racji i świata Bożej aktywności są z góry obciążone metodologicznym błędem. Dla potrzeb argumentacji zawartej w niniejszym artykule wystarczy przyjąć, że rozróżnianie porządku racjonalnego i empirycznego oraz naturalnego i nadnaturalnego nie zawsze jest zasadne. Skądinąd jestem przekonany, że wyróżnianie porządku nadnaturalnego nigdy nie jest zasadne: „Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie ma [...] mowy o jakichś różnych porządkach. Jest jeden porządek: Bóg stworzył Niebo i Ziemię i wszystko, co się na Ziemi znajduje, i wszystkie prawa, którym to podlega. [...] Ontologiczne rozróżnienie natury i nie-natury jest możliwe [...] [co najwyżej] w postaci manichejskiej tezy, że duch pochodzi od Boga, natura zaś jest to to, co pochodzi od demona. Chrześcijanin nie może tego przyjąć. Dla niego wszystko co istnieje, ma tę samą genezę”³. Nie znaczy to jednak, że nie dostrzegam trudności, jakie wiążą się z badaniem powiązań pomiędzy tak odległymi dziedzinami. Stąd właśnie próbny, „eseistyczny” charakter poniższych uwag.

Omówienie każdego z zasygnalizowanych problemów będzie miało inny charakter. W odniesieniu do problemu trafu, od którego rozpocznę, sformułuję zaledwie krótką sugestię, że problem ten być może nie jest tak poważny, jak się zwykło to przedstawiać. Podobnie skrótowe będzie zakończenie, gdzie podam zestawienie koncepcji – skądinąd już znanych – które w moim przekonaniu łącznie umożliwiają zadowalające rozwiązanie problemu wszechwiedzy. Centralna część artykułu będzie natomiast poświęcona kwestii empirycznej wiarygodności koncepcji wolnego sprawstwa. Najpierw krótko przypomnę konkluzje dawniejszych moich publikacji, w myśl których pewne popularne zarzuty wobec tej koncepcji, inspirowane przez wyniki nauk szczegółowych, nie są trafne; następnie zaś przedstawię zarys argumentu pozytywnego na rzecz omawianej koncepcji, merytorycznie bazującego na koncepcji działania opartego na planowaniu (w duchu myśli Michaela E. Bratmana), a metodologicznie – na koncepcji wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia⁴.

³ M. T a ł a s i e w i c z, *Nauka jako teologia*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 57 (2014), s. 61n. Zdaję sobie sprawę, rzecz jasna, z kontrowersyjności takiego stanowiska (z którego wynika między innymi teza, że nauki empiryczne, takie jak fizyka, chemia czy biologia, są dyscyplinami szeroko rozumianej teologii). Poglębioną dyskusję na ten temat przedstawiam w zacytowanej powyżej pracy; zob. też: t e n ż e, *Naturalizm ontologiczny a naturalizm metodologiczny*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007 nr 2(17), s. 403-408.

⁴ W tej części rozwinę i pogłębię niektóre wątki sygnalizowane wcześniej w moim artykule *Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie* (zob. t e n ż e, *Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie*, w:

PROBLEM TRAFU

Problem trafu można sformułować następująco: Przypuśćmy, że w świecie W1 osoba A w czasie t podejmuje wolną decyzję D. Koncepcja wolnego sprawstwa sugeruje, że istnieje świat możliwy W2, którego historia aż do momentu t jest identyczna z historią W1, w którym jednak osoba A podejmuje w czasie t inną decyzję (nie-D). Ponieważ do czasu t historie są identyczne, żadna okoliczność sprzed chwili t nie odpowiada za to, czy podjęta zostanie decyzja D czy nie-D (a zatem czy mamy do czynienia ze światem W1 czy W2). Jest zatem tylko kwestią trafu, który z tych światów jest światem aktualnym. Tymczasem, zdaniem krytyków, „pojmowanie wolnych działań jako przypadkowych jest tak samo nieużyteczne (zwłaszcza w kontekstach etycznych), jak twierdzenie o zdeterminowaniu wszystkich ludzkich decyzji i działań. Zarówno bowiem działania zdeterminowanego, jak i przypadkowego nie da się przypisać sprawcy: pierwszego dlatego, że zamiast niego nie mogło wystąpić jakiegokolwiek inne, drugiego – dlatego, że zamiast niego mogło się pojawić dowolne inne”⁵.

W odniesieniu do tak zarysowanego problemu narzuca się, po pierwsze, sugestia, że ranga tego problemu istotnie zależy od rozumienia przypadkowości. Wiadomo bowiem, że interesujące naukowo pojęcie przypadku znacząco odbiega od potocznych wyobrażeń na ten temat. W szczególności zacytowany w poprzednim akapicie zarzut uznać należy za gołosłowny w świetle spostrzeżenia, że „różnym możliwym ewolucjom [...] [układów indeterministycznych – M.T.] przypisuje się różne rozkłady prawdopodobieństwa, nie znaczy to jednak, że w układach [...] [tych – M.T.] może zdarzać się cokolwiek bez żadnych reguł czy ograniczeń (jakbyśmy sobie intuicyjnie wyobrażali «królowanie przypadku»)»⁶. Co więcej, istnieją poważne racje, że przypadek, odpowiednio rozumiany, jest niezbywalnym elementem struktury fizycznej świata. „Przypadki nie są obcym ciałem w «siatce praw przyrody» – twierdzi Michał Heller – lecz jej inherentną częścią, bez której «siatka» nie mogłaby funkcjonować. Struktura Wszechświata jest utkana z praw przyrody i przypadków; oba te elementy wzajemnie bez siebie nie mogłyby istnieć”⁷. Skąd wiadomo, że odpowiednio rozumiane przypadki nie są równie niezbywalne w strukturze aksjologicznej?

Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach, red. T. Adamczyk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016, s. 165-174).

⁵ Ł u k ó w, dz. cyt., s. 508.

⁶ M. H e l l e r, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2012, s. 158.

⁷ T e n ż e, *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 227.

W myśl drugiej sugestii, dla właściwego ujęcia problemu trafu należy uwzględnić rozróżnienie perspektywy pierwszoosobowej i trzecioosobowej. O znaczeniu tego rozróżnienia dla filozofii przekonuje – w innym kontekście – między innymi Kirk Ludwig⁸. Uważam, że rozróżnienie to pozwala także na znaczące obniżenie rangi problemu trafu w teorii sprawstwa. Otóż istotnie tak jest, że z perspektywy trzecioosobowej wolne decyzje wyglądają na przypadkowe; ponieważ są przypadkowe w tym sensie, że nie wynikają z niczego, co je poprzedza. Nie wynikają w szczególności z namysłu, w ramach którego osoba działająca rozważa i ocenia racje przemawiające za podjęciem takiej lub innej decyzji. Wolna decyzja nie jest bowiem zdeterminowana racjami, które za nią przemawiają, ani wartościami, jakie ma realizować. Wolność na tym polega, że możemy wybrać działanie nieracjonalne, bezwartościowe lub nawet złe. Niekiedy zresztą namysł ujawnia konflikt między pewnymi racjami i wartościami – konflikt, który powoduje, że różne decyzje mogą być równie racjonalne lub równie wartościowe i nic nie przesądza, jakiego wyboru powinniśmy dokonać. Dlatego właśnie, kiedy rozważamy czyjąś decyzję, patrząc z zewnątrz, z perspektywy trzecioosobowej, znajdujemy się w sytuacji, w której najlepsza nawet wiedza o strukturze racjonalno-aksjologicznej danej sytuacji decyzyjnej (jak i o uprzednim stanie mózgu osoby działającej) nie wystarczy do przewidzenia z całą pewnością, jaka decyzja zostanie podjęta. Można, rzecz jasna, kierując się prawidłowościami statystycznymi, a także pewną dozą empatii, przypisać czyimś decyzjom większe lub mniejsze prawdopodobieństwo; możemy, krótko mówiąc, spodziewać się czegoś po kimś, ale zawsze musimy być gotowi na ewentualność, że ten ktoś zrobi jednak coś, czego się po nim nie spodziewamy. Wolne decyzje innych ludzi są dla nas źródłem nieredukowalnej przypadkowości, z którą musimy się liczyć. Jak pisał Heller, komentując słowa św. Tomasza: „Wolna wola wprowadza do «porządku świata» pewien element nieokreśloności i może ten porządek zaburzać”⁹.

Zgoła inaczej przedstawia się ta sytuacja w perspektywie pierwszoosobowej. Wewnętrzne doświadczenie sprawstwa jest bowiem zupełnie inne niż doświadczenie tego, że coś nam się przydarza jakimś trafem. Fenomenologia działania kierowanego wolą fundamentalnie się różni od fenomenologii podążania za losowym impulsem. To, że dla obserwatora zewnętrznego jest takim samym przypadkiem, czy pewna osoba ulegnie losowej zachciance, czy też siłą woli się jej przeciwstawi, nie powinno przesłonić faktu, że z perspektywy osoby działającej są to diametralnie różne doświadczenia.

⁸ Zob. K. Ludwig, *The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches*, „Midwest Studies in Philosophy” 31 (2007), s. 128-159.

⁹ Heller, *Filozofia przypadku*, s. 254.

Rzecz jasna, kategoryczność tych stwierdzeń uzasadniona jest właśnie w odniesieniu do samej fenomenologii i przy małych kwantyfikatorach: dotyczy niektórych doświadczeń, niektórych osób. Dla takiego uzasadnienia wystarczy, że choć jedna osoba choć raz odróżniła wrażenie, że sama coś zrobiła, od wrażenia, że coś jej się przydarzyło¹⁰. Są wszakże powody, by odróżnienie tych perspektyw traktować poważniej niż tylko anegdotycznie. Nie sposób omówić w krótkim szkicu całej złożoności tego zagadnienia, wskażę jednak dwie okoliczności wspierające to twierdzenie. Pierwsza okoliczność ma charakter językowy: mówimy, że silną wolę ma osoba, która potrafi przezwyciężyć pojawiające się losowe impulsy – na przykład rozmaite zachcianki – a nie ta, która szczególnie intensywnie je realizuje. Znaczy to, że doświadczenie różnicy między poczuciem sprawstwa a poczuciem bycia przedmiotem losowego wpływu – czy nawet przeciwstawienia między nimi – jest na tyle silne i powszechne, że znajduje odzwierciedlenie w społecznie ukształtowanych formach wyrażania myśli. Druga okoliczność dotyczy popularnego zarzutu, w myśl którego omawiane rozróżnienie dotyczy tylko fenomenologii, samego wrażenia, a nie znajduje oparcia w leżących u podstaw tej fenomenologii procesach mentalnych. W tym kontekście należy zwrócić uwagę, że autorzy, zdaniem których poczucie sprawstwa jest tylko złudzeniem, jakie dołącza się do działania wywołanego *de facto* przez czynniki pozostające poza kontrolą osoby działającej¹¹, powinni wyjaśnić, dlaczego poczucie to dołącza się tylko do niektórych działań, a w wypadku innych czujemy się we władzy silniejszych od nas popędów lub losowego impulsu. Bez takiego wyjaśnienia ich zarzut jest gołosłowny i to na nich spoczywa w tym wypadku *onus probandi*.

EMPIRYCZNA WIARYGODNOŚĆ WOLNEGO SPRAWSTWA

Kwestię empirycznej wiarygodności można przedstawić następująco: Czy nasza wiedza o świecie, w szczególności wiedza naukowa i procedury stosowane w nauce, pozwalają nam sądzić, że w przyrodzie „jest miejsce” na wolne sprawstwo? Czy w szczególności występują w niej procesy indeterministyczne właściwego rodzaju we właściwych okolicznościach, by można było uznać sprawstwo za niezdeterminowane inicjowanie nowych ciągów kauzalnych? Współcześnie kwestię tę uważa się za otwartą. Z jednej strony rozwój fizyki sfalsyfikował przekonanie, że determinizm jest niekwestionowaną podstawą

¹⁰ Niniejszym oświadczam, że taki przypadek miał miejsce w odniesieniu do mojej osoby.

¹¹ Zob. np. D. W e g n e r, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

nauki, z drugiej strony jednak trudno wskazać dobre świadectwa pozytywne na rzecz odpowiedniej formy indeterminizmu¹².

Zdaniem niektórych, istnieją wręcz pewne świadectwa negatywne, sugerujące, że niezależnie od kwestii globalnego indeterminizmu, procesy podejmowania decyzji i inicjowania działań są jednak deterministyczne i można je przewidywać na podstawie uprzedniej wiedzy o stanach osoby działającej – a zatem nie jest ona wolnym sprawcą tych działań. Do świadectw tych należą spostrzeżenia, że wiele działań, które potocznie uważa się za wolne, w szczególności działań spontanicznych, w rzeczywistości jest zdeterminowanych przez wcześniejsze niż uświadomiona decyzja stany neurofizjologiczne. Argumentację taką przedstawia na przykład Daniel Wegner¹³, odwołując się do słynnych doświadczeń Benjamina Libeta¹⁴.

Uważam, że argumentacja taka nie jest trafna i w rzeczywistości nie mamy powodów sądzić, że jakieś fakty naukowe przemawiają przeciwko koncepcji wolnego sprawstwa. Z jednej strony, jak przekonuje wielu badaczy, nie powinno się interpretować efektów takich, jak te wykazane w doświadczeniach Libeta, jako odnoszących się do wolnej woli¹⁵. Z drugiej strony, należy odejść od potocznego – ale nietrafnego – ujęcia działań wolnych jako działań spontanicznych i przyznać, że prawdziwie wolne sprawstwo jest dość rzadkim luksusem. Szerzej pisałem o tym w innych pracach¹⁶, w tym miejscu powtórzę tylko krótsze podsumowanie zaczerpnięte z jednej z nich: „Od wieków moralisści wskazują na to, że podążanie za swoimi zachciankami nie jest przykładem wolnego działania, przeciwnie, jest oznaką zniewolenia przez popędy – czyli przez kauzalne ciągi usiłujące zdeterminować nasze postępowanie. Jeśli nagle odczuwam ochotę na befsztyk i go zjadam, to nie jest paradygmatyczny przykład wolnego działania [...], tylko raczej ulegania zachciankom nad którymi nie mamy żadnej kontroli. [...] Wolna wola przejawia się w realizacji powziętego z góry planu, rozpisanego na długi okres, w którym podmiot podejmuje działania takie, jakie zaplanował, a nie takie, jakie podsuwa mu chwilowa zachcianka”¹⁷.

¹² Zob. Clarke, Capes, Swenson, dz. cyt.

¹³ Zob. Wegner, dz. cyt.

¹⁴ Zob. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 8(1985) nr 4, s. 529-539; tenże, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.

¹⁵ Zob. Majchrowicz, Doboszewski, Placek, *Droga donikąd? Co pozostało z eksperymentów Libeta nad wolną wolą*, „Filozofia Nauki” 24(2016) nr 2, s. 51-75; Wredos, J. Wąsowicz, M. Radzikowski, A. Wróbel, *Czy doświadczenie Benjamina Libeta rzeczywiście kwestionuje wolną wolę? Próby wyjaśnienia paradoksu*, „Kosmos” 69(2020) nr 1, s. 135-143.

¹⁶ Por. przyp. 3, 4.

¹⁷ Tałasiewicz, *Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie*, s. 173.

Ujęcie wolności jako realizacji długoterminowego planu w oczywisty sposób przywodzi na myśl koncepcję planowego działania Michaela E. Bratmana, którą – z pewnej perspektywy – podsumował on zdaniem: „Zdolność do planowania jest kluczowa dla organizacji naszej indywidualnej aktywności w czasie”¹⁸. Moim celem nie jest jednak szczegółowa analiza tej koncepcji, którą co do zasady podzielam i co do której sędzę, że wyraża ona tradycyjne przekonanie o różnicy między wolą a ochotą (dziś nieco zapomniane, choć wciąż obecne w nazwach warszawskich dzielnic). Jest nim natomiast zwrócenie uwagi na fakt, że to właśnie zdolność r e a l i z o w a n i a długoterminowych planów jest centralnym zagadnieniem teorii sprawstwa, nie zaś – jak mogłoby się wydawać – zdolność samego planowania (podejmowania decyzji o powzięciu pewnego planu) czy też zdolność do natychmiastowego działania.

Kluczowe jest tutaj wyjaśnienie związku między dwoma działaniami: działaniem A, polegającym na podjęciu w chwili t_1 decyzji o przyjęciu pewnego planu, a realizowanym w czasie t_2 (nierzadko po miesiącach czy latach) działaniem B, polegającym na realizacji tego planu. Powzięcie planu może być bowiem przypadkowe (także z perspektywy pierwszoosobowej, może nam się „przydarzyć”) lub zdeterminowane czynnikami zewnętrznymi. O sprawstwie może natomiast świadczyć realizacja planu po latach.

Przeciwnicy koncepcji sprawstwa muszą wyjaśnić, jak działanie B jest przyczynowo zdeterminowane przez działanie A – z uwzględnieniem faktu, że samo istnienie tej determinacji dostępne jest świadomości osoby działającej. W tym celu muszą postulować jakieś neurofizjologiczne struktury (stany lub procesy) z określonymi mocami kauzalnymi, zdolne do utrzymywania tych mocy przez lata, zanim nie doprowadzą do zaistnienia skutku B w ściśle określonym momencie. Co więcej, muszą wyjaśnić, w jaki sposób struktury te zachowują swoją stabilność kauzalną w tak otwartym i podatnym na niezliczone bodźce systemie, jakim jest układ nerwowy, choć z reguły wpływa na nie kierowana do posiadacza tego układu perswazja i argumentacja.

Narzucającą się próbą takiego wyjaśnienia byłoby uznanie, że struktury te są jakąś fizjologiczną realizacją racji i argumentów, utrwaloną w pamięci i oddziałującą kauzalnie. Nie byłaby to jednak próba przekonująca. Aby to wykazać, przyjrzyjmy się prostemu modelowi „działania” racji logicznych.

Przyjmijmy, że osoba P znajduje się w stanie umysłowym S_1 , w którym jest przekonana, że p . Gdy zdaje sobie sprawę, że p pociąga za sobą q , przechodzi do stanu S_2 , w którym jest przekonana, że q .

¹⁸ M.E. Bratman, *Shared and Institutional Agency: Toward a Planning Theory of Human Practical Organization*, Oxford University Press, New York 2022, s. xvii; zob. też: tenże, *Planning, Time, and Self-Governance: Essays in Practical Rationality*, Oxford University Press, New York 2018.

Możemy stwierdzić, że zdarzenie mentalne E (polegające na zdaniu sobie sprawy, że p pociąga za sobą q) powoduje przyczynowo przejście ze stanu S_1 do S_2 . Nie ma nic nierozsądnego w przypuszczeniu, że zarówno S_1 , S_2 , jak i E, mają jakieś realizacje neurofizjologiczne i że realizacje te wchodzą ze sobą w odpowiednią relację przyczynową. Zastanówmy się jednak bliżej, co powoduje zdarzenie E?

Jeśli P jest osobą racjonalną, E powinno być spowodowane przez uznanie przez P pewnego rodzaju dowodu, że p pociąga za sobą q . Jednak różne dowody tej samej tezy mogą być bardzo zróżnicowane kognitywnie. Niektóre mogą być proste syntaktycznie, lecz opierać się na bogatym systemie pojęciowym; inne – przeciwnie – mogą być pojęciowo oszczędne, za to bardzo skomplikowane strukturalnie. Jeszcze inne mogą odwoływać się do jakichś case studies opisujących obiekty czy sytuacje zaczerpnięte z zupełnie różnych, niekiedy przypadkowych dziedzin. Na przykład dowód twierdzenia, że formuła $\forall x(Px \vee Qx) \rightarrow [\forall x(Px) \vee \forall x(Qx)]$ nie jest tautologią, może polegać na wskazaniu dziedziny i własności, przy których poprzednik tej implikacji jest prawdziwy, a następnik fałszywy. Wybór takiej dziedziny jest w gruncie rzeczy dowolny. Można odwoływać się na przykład do dziedziny liczb naturalnych i własności bycia liczbą parzystą bądź nieparzystą, a można też do piaskownicy, w której znajdują się tylko czerwone i niebieskie zabawki. Dostępna dziś wiedza o architekturze ludzkiego mózgu sugeruje, że rozumienie takich dowodów angażowałoby zupełnie różne struktury mózgowie, a zatem neuronalne realizacje różnych racji prowadzących do uznania tezy, że p pociąga za sobą q , byłyby do siebie zupełnie niepodobne fizjologicznie. Twierdzenie, że wszystkie miałyby jednak tę samą moc kauzalną, polegającą na powodowaniu zdarzenia E, jest zupełnie gołosłowne. Argument zaś, że najwyraźniej muszą mieć tę samą moc kauzalną, skoro mają tę samą moc logiczną (wszystkie mianowicie są dowodami tej samej tezy), zawiera petitio principii. Zakłada się tu związek, który dopiero ma być wyjaśniony.

Dla deterministów zatem proces racjonalnej kontroli nad przebiegiem realizacji długofalowych planów pozostaje, w myśl powyższej rekonstrukcji, poza zasięgiem eksplanacyjnym. Tymczasem koncepcja sprawstwa oferuje pewne rozwiązanie tego problemu: pozwala mianowicie przyjąć, że osoba działająca, która rozważając logiczne racje, decyduje się kontynuować lub modyfikować realizację swojego planu, po prostu inicjuje nowe łańcuchy przyczynowe. Zdarzenie E z naszego przykładu jest tylko luźno i metaforycznie „skutkiem” rozważania racji; w rzeczywistości – w myśl proponowanego wyjaśnienia – jest ono zainicjowanym przez osobę działającą początkiem nowego ciągu kauzalnego, inspirowanego, lecz niespowodowanego przez pewną strukturę racjonalną. W koncepcji wolnego sprawstwa nie ma potrzeby postulowania istnienia związku przyczynowego między powzięciem planu a jego realizacją

lub modyfikacją. Działanie B, będące realizacją planu powziętego w ramach działania A, nie jest bowiem skutkiem działania A, lecz działaniem nowym, niezdeteminowanym przyczynowo. Zarazem, podczas gdy samo zdarzenie A teoretycznie mogło być skutkiem jakichś wcześniejszych, być może przypadkowych czynników, działanie B najprawdopodobniej nie jest przypadkowe, gdyż w czasie t_2 realizuje plan ustalony w chwili t_1 . Sugeruje to, że choć jest ono zainicjowane przez osobę działającą jako początek nowego ciągu kauzalnego, a zatem nie jest zdeterminowane, to jednak może być wyjaśnione poprzez odwołanie do uprzednio przyjętej racjonalnej struktury.

Wyjaśnienie to nie przesądza oczywiście sprawy: ukazuje ono pewną możliwość interpretacyjną, lecz nie dowodzi jej prawdziwości. Stanowi jednak wyjaśnienie lepsze niż konkurencyjne, które – jak pokazaliśmy – jest całkowicie ad hoc. Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia – procedura metodologiczna stosowana także w naukach empirycznych – nakazuje zatem przyjąć raczej sprawstwo niż zdeterminowanie jako najlepsze wyjaśnienie fenomenu działania planowego. Argument ten byłby może zbyt słaby, by przełamać dominację ugruntowanego paradygmatu deterministycznego; skoro jednak paradygmat ten już się zdezaktualizował i znajdujemy się w przestrzeni otwartych możliwości, przedstawiony argument zdecydowanie przemawia na rzecz empirycznej wiarygodności sprawstwa.

WSZECHWIEDZA BOŻA

Na koniec, zgodnie z zapowiedzią, rozważmy jeszcze jeden problem związany z koncepcją sprawstwa, a mianowicie problem uzgodnienia wolnej woli człowieka z wszechwiedzą Boga. W popularnym ujęciu, skoro Bóg wie zawczasu, co zrobimy „później”, nie możemy być wolni w naszym działaniu. Jeżeli natomiast wolne sprawstwo jest w naszej mocy, nawet Bóg nie może wiedzieć, co ostatecznie zrobimy.

W odniesieniu do tego problemu powstała obszerna literatura¹⁹. Nie zamierzam proponować żadnego nowego ujęcia, chciałbym jednak wskazać pewien zestaw koncepcji, skądinąd w literaturze obecnych, które w moim przekonaniu szczególnie dobrze współgrają i łącznie pozwalają na znaczące stępienie ostrza tego problemu.

Uważam mianowicie, że co do zasady trafne jest stanowisko rozwijane między innymi przez Eleonore Stump, w myśl którego Bóg jest pozaczasowy,

¹⁹ Zob. D. Hunt, L. Zagzebski, hasło „Foreknowledge and Free Will”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>.

a każdy moment jest dla Niego obecny i bezpośrednio dostępny²⁰. Nie ma zatem sensu pytanie, czy Bóg wie „wcześniej”, co my zrobimy „później”. Bóg ujmuje całą historię świata na raz, włącznie z rezultatami naszych wolnych działań. W myśl tego stanowiska to nie wszechwiedza Boga podlega ograniczeniom – lecz Jego wszechmoc: dając swojemu stworzeniu wolność, Bóg pozwala, by stworzenie współtworzyło z Nim świat (niekoniecznie zgodnie z Jego wolą).

Nie jest to stanowisko niezwykle. Koncepcję samoograniczenia mocy Boga, który powstrzymuje się od interwencji naruszających wolność człowieka, wykorzystuje się również w teodycei jako wyjaśnienie pochodzenia zła; jest też zbliżona do oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego²¹. Konsekwentne utrzymywanie takiego stanowiska wymaga jednak ustosunkowania się do pewnych trudności. Jedną z nich stanowi pytanie, w jaki sposób istoty zanurzone w czasie mogą mieć jakkolwiek wpływ na istotę pozaczasową, jaką jest Bóg (w szczególności, jak mogą przyczynić się – swoimi wolnymi działaniami – do zaistnienia Bożej wiedzy). Ponieważ relacja przyczynowa jest „z tego świata” – łańcuchy przyczyn i skutków są temporalne – wpływ taki nie może mieć charakteru kauzalnego. Jaki zatem jest jego mechanizm? Jak możemy „oddziaływać” na Boga? Zauważmy, że do postawienia tego problemu nie potrzeba postulowania nadnaturalnych komponentów wolnej woli (czy też – na metapoziomie – supranaturalistycznych elementów w treści pojęcia wolnej woli). Wystarczy przyjąć, że – inaczej niż chcieliby na przykład deści – Bóg może interweniować w świecie materialnym i tym samym wchodzić w interakcje z porządkiem kauzalnym.

Sądzę, że odpowiedź na to pytanie można znaleźć w koncepcjach rozwijanych przez Kevina Timpe i Trentona Merricksa²². W myśl tych koncepcji relacja między naszymi działaniami a wiedzą Boga nie ma charakteru kauzalnego, lecz jest relacją logiczną, analogiczną do relacji uprawdziania (ang. truthmaking). Relacja uprawdziania była intensywnie badana i poświęcono jej obszerną literaturę. Klasyczną koncepcję stworzyli między innymi David Armstrong i Barry Smith²³.

²⁰ Zob. E. S t u m p, *The Openness of God: Hasker on Eternity and Free Will*, „Roczniki Filozoficzne” 70(2022) nr 1, s. 91-106.

²¹ Zob. np. J. R a t z i n g e r, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Pax, Warszawa 1986.

²² Zob. K. T i m p e, *Truth-making and Divine Eternity*, „Religious Studies” 43(2007) nr 3, s. 299-315; T. M e r r i c k s, *Foreknowledge and Freedom*, „The Philosophical Review” 120(2011) nr 4, s. 567-586.

²³ Zob. B. S m i t h, *Truthmaker Realism*, „Australasian Journal of Philosophy” 77(1999) nr 3, s. 274-291; D. A r m s t r o n g, *Truth and Truthmakers*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; zob. też: M. T a ł a s i e w i c z, J. O d r o w ą ż - S y p n i e w s k a, W. W c i ó r k a, P. W i l k i n, *Do*

Odpowiedź ta wymaga pewnego komentarza. Otóż relacja uprawdziwiania nie byłaby dobrą podstawą ugruntowania zwykłej wiedzy, albowiem nie każda prawda jest przedmiotem zwykłej wiedzy. Do tego, żeby osoba *O* wiedziała, że *p*, oprócz tego, że *p* ma być prawdziwe (w myśl klasycznej koncepcji wiedzy), potrzebne jest jeszcze to, żeby osoba *O* żywiła odpowiednie przekonanie, a zatem była w odpowiednim stanie umysłowym. Znaczy to, że jeśli chcemy wpłynąć na wiedzę osoby *O*, musimy tej osobie pewną prawdę uświadomić, czyli wywrzeć jakiś kauzalny wpływ na stan umysłu osoby *O*. Mogłoby to sugerować, że rozwiązanie Timpego i Merricksa nie rozwiązuje odpowiednio wyjściowego problemu: samo uprawdziwianie nie jest bowiem co do zasady relacją wiedzytwórczą. Niesłusznie jednak. Albowiem akurat w wypadku wszechwiedzy oddziaływanie kauzalne nie jest konieczne: wszechwiedza z definicji na tym polega, że cokolwiek jest prawdą, jest przedmiotem tej wiedzy. A zatem w wypadku wszechwiedzy relacja uprawdziwiania jest relacją wiedzytwórczą. Do tego, żeby Bóg coś wiedział, wystarczy, że to jest prawdą. Dlatego logiczny mechanizm uprawdziwiania jest tu dobrym rozwiązaniem, nie potrzeba relacji kauzalnej.

*

Artykuł broni inkompatybilistycznej koncepcji wolnej woli opartej na sprawstwie osoby działającej (ang. agent-causal libertarianism). W koncepcji tej osoba działająca jest ostatecznym źródłem swoich działań, niezależnie od wcześniejszych zdarzeń. Artykuł analizuje trzy problemy związane z tą teorią: problem trafu, problem empirycznej wiarygodności oraz problem wszechwiedzy Bożej.

W odniesieniu do problemu trafu krytycy twierdzą, że działania niezdeteterminowane, jeśli mogłyby wystąpić, byłyby przypadkowe, a działania przypadkowe są równie nieprzydatne dla rozwiązania problemu wolnej woli, jak działania w pełni zdeterminowane, ponieważ ani jedno, ani drugie nie mogą być przypisane sprawcy. W artykule argumentuję, że ujęcie problemu trafu zależy od rozumienia przypadkowości. Przytaczam naukowe rozumienie przypadkowości, badane między innymi przez Michała Hellera, i wskazuję, że skoro przypadki są inherentną częścią praw przyrody i niezbywalnym elementem struktury fizycznej świata, być może analogiczne miejsce należy im przyznać w strukturze aksjologicznej i uznać, że przypadkowość indukowana przez wolne sprawstwo stanowi inherentną część praw moralnych i niezbywalny element świata wartości. Sugeruję również wykorzystanie w kontekście

problemu trafu rozróżnienia perspektyw pierwszoosobowej i trzecioosobowej. Z zewnątrz wolne decyzje mogą wydawać się przypadkowe i jawią się jako wynik pozostającego poza czyjąkolwiek kontrolą chaotycznego procesu; jednakże z perspektywy osoby działającej doświadczenie wolnego sprawstwa jest zupełnie inne niż doświadczenie ulegania losowym impulsom.

Zagadnienie empirycznej wiarygodności dotyczy tego, czy wiedza naukowa dopuszcza istnienie wolnego sprawstwa. Wprawdzie rozwój fizyki podważył deterministyczne podstawy nauki, lecz brak dowodów pozytywnych na istnienie odpowiednich form indeterminizmu w procesach decyzyjnych pozostawia szeroki margines wątpliwości. W artykule argumentuję, że wyraźne poszlaki można uzyskać w drodze rozumowania abdukcyjnego: twierdzą mianowicie, że sprawstwo jest lepszym wyjaśnieniem długoterminowego działania planowego niż determinizm. Ten ostatni bowiem nie może adekwatnie wyjaśnić stabilności, skuteczności, a zarazem podatności na racjonalną korektę długoterminowych planów w kontekście zmiennych stanów neurofizjologicznych. Podczas gdy samo powzięcie planu może być łatwo wyjaśnione jako wynik jakiegoś uprzedniego zdeterminowania przyczynowego, jego długofalowa realizacja wymyka się takim wyjaśnieniom. Tymczasem może być ona łatwo wyjaśniona jako kolejny wolny akt, zainspirowany, ale niezeterminowany przez uprzednie powzięcie planu.

Problem wszechwiedzy Bożej wynika z przeświadczenia, że – w popularnym ujęciu – jeśli Bóg wie z góry, co zrobimy, to nasze działania nie są wolne. W poszukiwaniu rozsądnej odpowiedzi na ten problem wskazuję na koncepcję Eleonore Stump, według której Bóg jest pozaczasowy i ujmuje całą historię świata jednocześnie, włącznie z wynikami naszych wolnych działań. W tej koncepcji wolna wola nie stoi w sprzeczności z wszechwiedzą; sugeruje się, że – zgodnie z poglądami wielu teologów chrześcijańskich – dając nam wolność, Bóg ogranicza raczej swoją wszechmoc, godząc się na to, że nasze wolne decyzje współtworzą świat (niekiedy wprowadzając doń zło). Ważnym uzupełnieniem koncepcji Stump są koncepcje Timpego i Merricksa, w myśl których nasz wpływ na wiedzę Boga jest logiczny, analogiczny do relacji uprawdziwiania – nie zaś kauzalny. Podkreślam tutaj, że choć relacja uprawdziwiania nie mogłaby być dobrą relacją wiedzotwórczą w kontekście zwykłej wiedzy, która jest stanem uwikłanego w temporalny system kauzalny umysłu, to może być taką relacją w kontekście wszechwiedzy, właśnie ze względu na brak komponentu kauzalnego.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Armstrong, David M. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bratman, Michael E. *Planning, Time, and Self-Governance: Essays in Practical Rationality*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Bratman, Michael E. *Shared and Institutional Agency: Toward a Planning Theory of Human Practical Organization*. New York: Oxford University Press, 2022.
- Clarke, Randolph. "Agent Causation and the Problem of Luck." *Pacific Philosophical Quarterly* 86, no. 3 (2005): 408–21.
- Heller, Michał. *Filozofia przypadku: Kosmiczna fuga z preludium i codą*. Kraków: Copernicus Center Press, 2012.
- Heller, Michał. *Granice nauki*. Kraków: Copernicus Center Press, 2014.
- Libet, Benjamin. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- Libet, Benjamin. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action." *Behavioral and Brain Sciences* 8, no. 4 (1985): 529–39.
- Ludwig, Kirk. "The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches." *Midwest Studies in Philosophy* 31 (2007): 128–59.
- Łuków, Paweł. "Metafizyka wolności i odpowiedzialności." In *Przewodnik po metafizyce*. Edited by Sebastian Tomasz Kołodziejczyk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.
- Majchrowicz, Bartosz, Juliusz Doboszewski, and Tomasz Placek. "Droga donikąd? Co pozostało z eksperymentów Libeta nad wolną wolą." *Filozofia Nauki* 24, no. 2 (2016): 51–75.
- Merricks, Trenton. "Foreknowledge and Freedom." *The Philosophical Review* 120, no. 4 (2011): 567–86.
- Ratzinger, Joseph. *Śmierć i życie wieczne*. Translated by Marek Węclawski. Warszawa: Pax, 1986.
- Redos, Weronika, Joanna Wąsowicz, Maksymilian Radzikowski, and Andrzej Wróbel. "Czy doświadczenie Benjamina Libeta rzeczywiście kwestionuje wolną wolę? Próby wyjaśnienia paradoksu." *Kosmos* 69, no. 1 (2020): 135–43.
- Timpe, Kevin. "Truth-Making and Divine Eternity." *Religious Studies* 43, no. 3 (2007): 299–315.
- Smith, Barry. "Truthmaker Realism." *Australasian Journal of Philosophy* 77, no. 3 (1999): 274–91.
- Tałasiewicz, Mieszko. "Naturalizm ontologiczny a naturalizm metodologiczny." *Przeгляд Filozoficzno-Literacki*, no. 2 (17) (2007): 403–8.
- Tałasiewicz, Mieszko. "Nauka jako teologia." *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, no. 57 (2014): 59–82.
- Tałasiewicz, Mieszko. "Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie." In *Wolność ocalona: Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*. Edited by Tomasz Adamczyk. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2016.

- Tałasiewicz, Mieszko, Joanna Odrowąż-Sypniewska, Wojciech Wciórka, and Piotr Wilkin. "Do We Need a New Theory of Truthmaking? Some Comments on Disjunction Thesis, Conjunction Thesis, Entailment Principle and Explanation." *Philosophical Studies* 165 (2013): 591–604.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*, s.v. "Arguments for Incompatibilism" (by Kadri Vihvelin). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/incompatibilism-arguments>.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, s.v. "Foreknowledge and Free Will" (by David Hunt and Linda Zagzebski). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, s.v. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will" (by Randolph Clarke, Justin Capes, and Phillip Swenson). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/>.
- Wegner, Daniel M. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mieszko TAŁASIEWICZ – Argumenty na rzecz inkompatybilistycznej koncepcji wolnej woli opartej na sprawstwie

DOI 10.12887/37-2024-4-148-06

W dyskursie religijnym pojęcie wolnej woli wyraża możliwość nieskrepowanej, afirmatywnej lub negatywnej odpowiedzi na wezwanie, jakie kieruje do nas Bóg. Możliwość tak rozumianej wolnej woli jest ściśle związana z możliwością sprawstwa, rozumianego jako inicjowanie ciągów przyczynowo-skutkowych. Możliwość ta jest z kolei niekompatybilna z prawdziwością tak zwanego determinizmu kauzalnego – tezy, w myśl której każde zdarzenie jest skutkiem zdarzeń wcześniejszych, zaistniałym na mocy jakiegoś kauzalnego mechanizmu, ustanowionego przez odpowiednie prawa przyrody. Niniejszy artykuł poświęcony jest eksploracji potencjalnych linii argumentacyjnych przemawiających za przyjęciem tej koncepcji wolnej woli, a tym samym za odrzuceniem tej formy determinizmu. Rozważania są prowadzone w kontekście trzech problemów: problemu trafu, problemu empirycznych podstaw niezdeterminowanego sprawstwa i problemu wszechwiedzy Bożej. Centralną częścią artykułu jest sformułowanie argumentu na rzecz empirycznej wiarygodności koncepcji sprawstwa. Argument ten ma charakter metodologiczny i wyraża się w spostrzeżeniu, że sprawstwo jest lepszym niż determinizm wyjaśnieniem faktu, iż z reguły jesteśmy w stanie trafnie przewidzieć własne przyszłe działania czy realizację jakichś skomplikowanych planów. W szczególności, jeśli determinizm jest prawdziwy, to musi istnieć przyczynowy determinator takich

długoterminowych efektów. Mógłby nim być neurofizjologiczny korelat podejmowania uprzedniego postanowienia podjęcia danego działania czy przyjęcia danego planu, mający określoną moc przyczynową, zdolną utrzymać tę moc przez lata, aby ostatecznie wywołać efekt w określonym momencie. Ponadto istnienie konkretnego determinatora przyczynowego musiałoby być świadome: podmiot może nie znać mechanizmów jego działania, ale jest świadomy, że jego przyszłe działanie zostało właśnie zdeterminowane przez to postanowienie. Twierdzenie o istnieniu takiego długoterminowego związku przyczynowego, skorelowanego ze świadomością podmiotu o jego istnieniu, wydaje się mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę, że tak stabilna struktura miałyby nagle pojawić się w otwartym systemie, jakim jest mózg, nieustannie bombardowany bodźcami zewnętrznymi zakłócającymi procesy wewnętrzne. Z perspektywy metodologii naukowej wygląda to jak klasyczna hipoteza ad hoc, pozbawiona jakiegokolwiek innego celu wyjaśniającego poza obroną determinizmu. Natomiast w myśl koncepcji sprawstwa, nie ma potrzeby postulowania istnienia związku przyczynowego między przyjęciem planu a jego realizacją lub modyfikacją, ponieważ koncepcja ta pozwala przyjąć, że działający podmiot, który rozważa racjonalne powody, decydując się kontynuować lub zmodyfikować realizację swojego planu, po prostu inicjuje nowy łańcuch przyczynowy podczas realizacji. Realizacja ta, choć przyczynowo oddzielona od wcześniejszego planu, może być jednak przewidziana i wyjaśniona poprzez odniesienie do wcześniej przyjętej struktury racjonalnej. Ugruntowanie koncepcji sprawstwa z jednej strony wspiera spójną teologicznie koncepcję odpowiedzialności moralnej; z drugiej jednak otwiera kłopotliwe pytanie o możliwość pogodzenia wolnej woli człowieka z wszechwiedzą i wszechmocą Boga. Te ostatnie zdają się bowiem sugerować jakąś formę determinacji. W artykule argumentuję – w duchu koncepcji Eleonore Stump – że sugestią taką należy odrzucić.

Słowa kluczowe: determinizm, inkompatybilizm, wolna wola, sprawstwo, wszechwiedza Boża, problem trafu

Kontakt: Zakład Semiotyki Logicznej, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa

E-mail: m.talasiewicz@uw.edu.pl

<https://uw.academia.edu/MieszkoTa%C5%82asiewicz>

<https://www.researchgate.net/profile/Mieszko-Talasiewicz>

ORCID 0000-0003-1933-4759

Mieszko TAŁASIEWICZ, Arguments for the Incompatibilist Theory of Agent-Causal Libertarianism

DOI 10.12887/37-2024-4-148-06

In the religious discourse, the concept of free will expresses the possibility of an unrestrained, affirmative or negative response to the call that God directs to us. The possibility of free will understood in this way is closely related to the

capacity for initiating causal chains and thus it is incompatible with causal determinism and might be subsumed under the label of “agent-causal libertarianism.” In the paper I discuss three potential problems concerning this conception of free will: the problem of luck, the problem of empirical credibility, and the problem of God’s omniscience, with the conclusion that these problems are not unsurpassable. While the first and the last of the problems are barely addressed (by a couple of suggestions on how to proceed with further argumentation), the central part of the paper is devoted to giving a novel argument for empirical credibility of agent-causal libertarianism. The argument is based on the observation that agent-causalism is a better explanation of the fact that we are able to accurately predict our own long-term actions or the implementation of complex schedules than determinism. According to the latter, there must be a causal determinant for such long-term effects, namely the neurophysiological correlate of making a resolution, with a specific causal power, capable of maintaining that power for years to eventually produce its effect at a specific moment. Furthermore, the existence of this particular causal determination would have to be conscious: the subject may not know the mechanisms of its operation, but she is aware that her future action has just been determined by her resolution. The stipulation of such a long-term causal connection, correlated with the subject’s knowledge of it, is hardly plausible, considering that such a stable structure would suddenly appear in an open system like the brain, constantly bombarded with external stimuli interfering with internal processes. From the perspective of scientific methodology, it looks like a classic hypothesis *ad hoc*, lacking any other explanatory purpose except to save determinism. According to the agent-causalism, however, there is no need to postulate the existence of a causal connection between the adoption of a plan and its implementation or modification, because this conception allows us to assume that an acting person who, considering logical reasons, decides to continue or modify the implementation of her plan, simply initiates a new causal chain upon the implementation. The implementation, while causally separated from the previous plan, can nevertheless be predicted and explained by reference to a previously assumed rational structure. Grounding the concept of agency, on the one hand, supports a theologically coherent notion of moral responsibility; on the other hand, it raises a challenging question about the possibility of reconciling human free will with God’s omniscience and omnipotence. These latter attributes seem to suggest some form of determinism. In this article, I argue—in the spirit of Eleonore Stump’s conception—that such a suggestion should be rejected.

Keywords: determinism, incompatibilism, free will, agency, divine omniscience, the moral luck problem

Contact: Department of Logical Semiotics, Faculty of Philosophy, University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warsaw, Poland
E-mail: m.talasiewicz@uw.edu.pl
<https://uw.academia.edu/MieszkoTa%C5%82asiewicz>
<https://www.researchgate.net/profile/Mieszko-Talasiewicz>
ORCID 0000-0003-1933-4759