



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Współczesna debata wokół koncepcji woluntaryzmu doksastycznego

Author: Marek Wójtowicz

Citation style: Wójtowicz Marek. (2012). Współczesna debata wokół koncepcji woluntaryzmu doksastycznego. "Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" (R. 21, nr 2 (2012), s. 411-423), doi 10.2478/v10271-012-0054-x



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marek Wójtowicz

Współczesna debata wokół koncepcji woluntaryzmu doksastycznego

Słowa kluczowe: *woluntaryzm doksastyczny, wolność, etyka przekonań, epistemologia religii, B. Williams*

1. Czym jest woluntaryzm doksastyczny?

Koncepcja woluntaryzmu doksastycznego (*Doxastic Voluntarism*, DV)¹ sformułowana została w latach 70. ubiegłego stulecia, a od kilkunastu lat jest przedmiotem intensywnych sporów epistemologicznych. Szerszym tłem dla dyskusji nad DV jest kwestia zdolności człowieka do wywierania wpływu na rzeczywistość, a w szczególności na te stany rzeczy, które dotyczą bezpośrednio jego życia. W historii myśli ludzkiej znajdziemy najrozmaitsze sposoby rozumienia wolności: od skrajnego determinizmu (niektórzy pozytywiści, behawioryści) do absolutnej autokreacji (Jean Paul Sartre). Debatujący nad DV starają się jednak unikać podejrzeń o zajmowanie się zdezaktualizowanymi w naszych ponowoczesnych czasach „wielkimi narracjami” i stąd zapewne zamiast pojęcia *wolność* operują w rozważaniach nad ludzkimi przekonaniami, ostrożniej, pojęciem *kontrolowania* (*voluntary control*).

Wyróżnia się zwykle dwa dostępne człowiekowi rodzaje kontrolowania rzeczywistości. Jest ono bezpośrednie, o ile swoimi działaniami możemy natychmiast osiągnąć zamierzony efekt, na przykład postanawiamy wyobrazić sobie kwitnącą różę i zaraz potem przedmiotem naszych wyobrażeń rzeczywiście staje się ten właśnie kwiat. Kontrolowanie jest natomiast pośrednie, gdy jesteśmy w stanie zainicjować i podtrzymywać takie działania, które w przy-

¹ Pozostawiam tę nazwę w formie jak najbardziej zbliżonej do istniejącej w języku angielskim ze względu na trudność z jej przetłumaczeniem. Propozycje typu „dobrowolność przekonaniowa” czy „woluntaryzm wierzeniowy” nie tylko brzmią dziwnie, ale i mogłyby okazać się mylące.

szłości doprowadzą do pożądanego stanu. Przykładowo: rozpoczynamy naukę gry na instrumencie muzycznym, aby po pewnym czasie wykonać – z różnym stopniem biegłości – zaplanowany utwór.

Koncepcja DV opiera się na tezie mówiącej, że kontrolowanie obejmuje przynajmniej niektóre przekonania osoby. Bazując na wspomnianym podziale wyróżnia się DV bezpośredni, gdy kontrola przekonań jest bezpośrednia, oraz DV pośredni, gdy kontrolowanie ma jedynie taki właśnie charakter. Za przykład pierwszego przypadku może posłużyć następująca, zaproponowana przez Carla Ginet'a historia: „Wyruszyliśmy w drogę samochodem i 50 mil od domu żona spytała mnie, czy zamknąłem drzwi wejściowe. Zdawało mi się, że tak, ale nie miałem jasnego, szczegółowego i pewnego wspomnienia zamykania drzwi (i jestem świadomy tego, że czasami moje niejasne, niepewne wspomnienia okazywały się mylne). Niemniej, biorąc pod uwagę wielką niewygodę powrotu do domu, po to tylko, aby rozproszyć wątpliwości, zdecydowałem się jechać dalej i wierzyć, że zamknąłem drzwi” (Ginet 2001: 65). Przykładem DV pośredniego może być następująca sytuacja: postanawiamy stać się zwolennikami partii politycznej *X*, w tym celu czytamy ulotki, publikacje partyjne, idziemy na spotkanie z charyzmatycznym liderem i w konsekwencji nasze przekonania polityczne ulegają zaplanowanej uprzednio zmianie².

Warto przytoczyć jeszcze jeden podział, który wiąże się z kwestią relacji między przekonaniem a działaniem. Zwolennicy DV na ogół upatrują między nimi wiele analogii, które uprawniają, ich zdaniem, do uznania faktycznej dobrowolności przekonań na podobieństwo możliwości wyboru podejmowanych działań. Rozróżnia się tu DV silny, który opowiada się za tym, że posiadanie przekonań ma charakter kontrolowanego działania, oraz DV słaby, który ogranicza zakres analogii między przekonaniem a działaniem jedynie do procesu tworzenia się przekonań.

Zaledwie kilkudziesięcioletnia historia DV jako problemu epistemologicznego nie oznacza, że kwestia dobrowolności przyjmowanych przekonań nie była obecna w tradycji filozoficznej. Bez trudu można znaleźć wyraźnych jego zwolenników. Kartezjusz w *IV Medytacji* pisze: „Polega ona [wola lub wolność nieskrępowanego osądu – M.W.] bowiem jedynie na tym, że pewną określoną rzecz możemy uczynić bądź jej nie uczynić, a mianowicie coś twierdzić bądź czemuś przeczyć, coś spełnić bądź czegoś zaniechać, czy też raczej na tym, że mając stwierdzić lub zaprzeczyć, spełnić lub zaniechać czegoś, co rozum nam przedkłada, nie czujemy wcale, aby jakaś zewnętrzna siła nas do tego zmuszała” (Descartes 2002: 69). Blaise Pascal w swoim zakładzie jest pewny, że przekonania religijne są w nieunikniony sposób przedmiotem decyzji człowieka: „...zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz?”

² Badania psychologów społecznych dowiodły, że podjęcie tego typu działań, nawet bez intencji zmiany przekonań, modyfikuje przekonania polityczne jednostki (Aronson 1987: 158–160).

Zastanów się” (Pascal 1989: 451). Argumentacja zawarta w *Myślach* zakłada typowy pośredni DV – Pascal zachęca do działań, których konsekwencją będzie zmiana przekonań: „Naśladuj sposób, od którego oni [wierzący – M.W.] zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary” (Pascal 1989: 451). Zwolennikiem DV, i to na pewno w wersji bezpośredniej, był też William James, który twierdził, że każdy człowiek wręcz zmuszony jest podejmować wiele decyzji polegających na odrzuceniu jednych przekonań, a afirmowaniu innych.

Z kolei Baruch Spinoza, John Locke czy David Hume uważani są za przeciwników DV. Ten ostatni jednoznacznie stwierdził, że „przeświadczenie polega jedynie na pewnym doznaniu czy uczuciu; na czymś, co nie zależy od woli, lecz musi powstawać z pewnych określonych przyczyn, czynników, nad którymi nie panujemy” (Hume 2005: 700).

2. Znaczenie problemu

Dlaczego DV jest obecnie problemem tak żywo dyskutowanym? Wynika to, jak się wydaje, z ważkich konsekwencji, jakie niesie jego rozstrzygnięcie dla innych zagadnień filozoficznych. Na plan pierwszy wysuwa się tu kwestia tak zwanej etyki przekonań. Angielski matematyk i filozof William K. Clifford w klasycznym tekście z drugiej połowy XIX wieku *The Ethics of Belief* domagał się w imię racjonalizmu i obrony zdobyczy cywilizacyjnych moralnej odpowiedzialności osoby za przyjmowane przez nią przekonania. Od tego czasu trwa żywa debata między zwolennikami i przeciwnikami różnych wersji ewidencjalizmu i, ogólniej, różnych sposobów uzasadniania przekonań. Sformułowanie dowolnego sensownego stanowiska w tym sporze musi zawierać jasne opowiedzenie się w kwestii DV. Przykładowo, uznanie chociażby częściowej odpowiedzialności człowieka za żywione przekonania musi zakładać istnienie w nim jakiejś możliwości decydowania o ich kształcie, a to oznacza akceptację co najmniej pośredniego DV.

Epistemologiczne rozważania wokół etyki przekonań istotnie wpływają na kwestie analizowane przez filozofię praktyczną. Jeżeli uznamy, że przekonania jednostki nie są wynikiem jej wyborów, że są w jakiś sposób jej narzucone, to trudno polemizować z szerokim pojmowaniem tolerancji jako postawy społecznej akceptacji wszelkich ludzkich przekonań. W takim wypadku być może należałoby prawnie usankcjonować możliwość wyrażania przez jednostkę dowolnych poglądów, w tym także takich, które powszechnie uważane są za fałszywe i niebezpieczne dla porządku społecznego (rasizm, faszyzm, antysemityzm, szowinizm itp.). W świetle regulacji, które obowiązują obecnie w systemach prawnych większości państw, głoszenie tego rodzaju poglądów

jest nielegalne i skutkuje określonymi sankcjami. Oznacza to, że przypisuje się osobie odpowiedzialność za przyjmowane przez nią przekonania, a ponieważ odpowiedzialność zawsze łączy się z uprzednią możliwością wyboru, to współczesny prawodawca *implicite* opowiada się za DV.

Obok filozofii polityki i filozofii prawa wspomnieć można w tym kontekście także filozofię wychowania, gdyż formowanie przekonań wychowanka, a zwłaszcza przekonań moralnych stanowi jeden z najważniejszych celów działań pedagogów. Również w tym przypadku z akceptacji konkretnego stanowiska w zakresie DV wynikają określone treści teorii i praktyki pedagogicznej. Osoby akceptujące DV będą w procesie wychowania podkreślać konieczność kształtowania umiejętności wyboru pożądanych, zgodnych z założonym ideałem przekonań. Z kolei przeciwnicy DV będą zwolennikami takich oddziaływań na wychowanka, które sprawią, że przekonania te przyjmie on bez udziału jakichkolwiek procesów decyzyjnych (jak to wynika z negacji DV), niejako samorzutnie.

Problematyka DV wiąże się wreszcie także z teologią i filozofią religii. Określony system przekonań jest bowiem niezwykle ważnym elementem postawy religijnej. Przeciwnicy DV twierdzą, że uznanie lub zanegowanie tych przekonań (na przykład „Bóg istnieje”, „Bóg stworzył świat”) jest niezależne od decyzji człowieka. Skoro tak, to jak owo uznanie lub zanegowanie może stać się kryterium wartościowania życia ludzkiego, i to wartościowania ze skutkami eschatologicznymi (zbawienie, potępienie)? W teologii zatem całkowite odrzucenie DV skutkuje koniecznością przyjęcia koncepcji predestynacji w jej skrajnym, deterministycznym znaczeniu.

Mogłoby się zatem wydawać, że założeniem niemal wszystkich systemów teistycznych będzie afirmacja DV. Problem jest jednak o wiele bardziej skomplikowany. Otóż w większości religii silnie podkreśla się rolę sił nadprzyrodzonych w formowaniu i podtrzymywaniu właściwej postawy wiary. Doktryna chrześcijańska jednoznacznie głosi konieczność działania łaski Bożej dla osiągnięcia przez człowieka zbawienia. Ta niewystarczalność naturalnych sił dotyczy zarówno czynów osoby, jak i afirmowania przez nią kluczowych twierdzeń religijnych. „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego «Panem jest Jezus»”³. Przyjmowany zwykle przez teistów pogląd o konieczności współpracy między wolą człowieka i łaską Bożą na drodze wiodącej ku zbawieniu jest, jak się wydaje, wynikiem akceptacji jakiegoś rodzaju pośredniego DV.

³ 1 Kor 12, 3. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1989–2005.

3. Argumentacja przeciwko DV

Po tych wstępnych uwagach należy przedstawić argumenty, którymi najczęściej posługują się przeciwnicy DV. Są one różnej natury i dotyczą różnych aspektów tezy mówiącej, że człowiek decyduje o kształcie przyjmowanych przez siebie przekonań.

Pierwszym rozpatrzonym tu zarzutem niech stanie się argumentacja Bernarda Williama, w której dowodzi on, że DV jest niemożliwy pojęciowo (*conceptually impossible*). Rico Vitz argument ten uważa za najważniejszy spośród wysuwanych przeciwko koncepcji DV i nazywa go klasycznym (*The Classic Argument*) (Vitz 2012). Williams rozpatruje konsekwencje zaakceptowania DV. Jeśli człowiekowi przysługuje zdolność decydowania o kształcie swoich przekonań, to wynika z tego, że może on dowolne twierdzenie – w zasadzie to, które jest właśnie przedmiotem jego czynności intelektualnych – przyjąć jako prawdziwe bądź fałszywe. Przy czym twierdzenie to wcale nie musi znajdować jakiegokolwiek uzasadnienia. Skoro tak jest, to osoba musi być, zdaniem Williama, świadoma tej zdolności. Wobec tego wie, że geneza jej przekonań tkwi nie w jakichś (racjonalnych, empirycznych, intuicyjnych itp.) racjach, ale wyłącznie w akcie woli (afirmacja albo odrzucenie).

Zatem człowiek jest świadomy tego, że przekonania takie mogą w żaden sposób nie odnosić się do rzeczywistości, a to oznacza, że przestaje je traktować jako przekonania. Innymi słowy, Williams stara się dowieść, że dowolnie przyjmowane przekonania przestają być przekonaniem, a zatem DV jest nie tyle fałszywy, ile w ogóle niemożliwy, gdyż prowadzi do sprzeczności pojęciowej.

Ten argument Williama rodzi wiele wątpliwości i był wielokrotnie poddawany krytyce. Po pierwsze, zwraca się uwagę na różnicę między nabyciem (*acquisition*) przekonania a jego utrwaleniem (*fixation*). Przekonania możemy nabywać niezależnie od naszej wiedzy o ich prawdziwości, natomiast dopiero ewentualne przekonanie tych utrwalenie związane jest z odnoszeniem ich do rzeczywistego stanu rzeczy. Ta argumentacja dowodzi, że nawet gdy wiemy, że nasze przekonanie nie jest w żadnej mierze zweryfikowane, to nie przestaje ono być przekonaniem. Być może w tym wypadku należałoby zastąpić pojęcie *przekonanie* pojęciem *hipoteza*, co jednak przenosi cały spór w wielokrotnie analizowane i w różny sposób ujmowane zagadnienia filozofii nauki.

Klasyczny argument przeciwko DV można też odpiarać przez zakwestionowanie świadomego charakteru dowolnego nabywania przekonań. Możemy nic nie wiedzieć o tej naszej zdolności albo nawet mając jej świadomość, nie potrafimy ocenić, czy dane przekonanie nabyliśmy na drodze własnej decyzji, czy też w inny sposób (Vitz 2012). Chcąc bardziej szczegółowo rozważyć

zasadność tego kontrargumentu, należałoby uwzględnić psychologiczne badania nad świadomymi i nieświadomymi aspektami procesu myślenia.

Kolejna obiekcja wobec DV, zwana argumentem empiryczności przekonania (*The Empirical Belief Argument*), również sformułowana została przez Williama⁴. Sądzi on, że nie jest możliwe, by człowiek przyjął za prawdziwe twierdzenie, które jest sprzeczne z jego doświadczeniem zmysłowym. Jeśli więc postrzega on barwę danej rzeczy jako czerwoną, to – zakładając, że jego wzrok funkcjonuje prawidłowo – nie może dowolnie przyjąć przekonania o tym, że rzecz ta jest innej barwy. Akceptacja przekonania wymaga określonej zgodności z kryteriami empirycznymi. „Ale stan, który może być dowolnie wytworzony, nie spełni tych wymagań, ponieważ nie będzie stosownego związku między środowiskiem, percepcjami a tym, co człowiek uznaje, a jest to konieczny warunek posiadania przekonania” (Williams 1973: 145).

Ten argument można odpiierać tradycyjnymi sposobami sceptyków, choćby wskazując na niepewność czy niewystarczalność danych postrzegania zmysłowego dla celów weryfikacji twierdzeń. Psychologia poznawcza z kolei opisuje liczne przykłady złudzeń, a więc okoliczności, w których prawidłowo funkcjonujące zmysły dostarczają podmiotowi fałszywych rezultatów poznania. Można wreszcie zaakceptować, jak chce Williams, konieczność empiryczności przekonań, ale nawet wtedy nie oznacza to falsyfikacji DV (dla przypomnienia, koncepcja ta mówi o dowolności przyjmowania przynajmniej niektórych przekonań), gdyż konieczność ta nie dotyczy przecież wszystkich przekonań. Duża ich część nie ma wszakże nic wspólnego z empirycznym wymiarem rzeczywistości.

Próbę wzmocnienia argumentu Williama przez podkreślenie biernego charakteru procesu nabywania przekonań podjął Louis Pojman. Jego wywód traktuje się jako wariant argumentu empiryczności przekonania (Vitz 2012) albo jako odrębny argument fenomenologiczny (*The Phenomenological Argument*) (Wansing 2006: 209–212). Pojman twierdzi, że istotą tego procesu jest to, że świat „narzuca” (*force*) podmiotowi określone treści, przy czym to narzucanie niekoniecznie musi mieć postać postrzeżenia. Podmiot nie ma tu żadnej możliwości wyboru żywionych przekonań, co oznacza fałszywość DV. W odpowiedzi zwolennicy DV podkreślają różnicę między doświadczeniem czegoś a formułowaniem sądu na ten temat. Klasycznym przykładem jest tu pierwsza *Medytacja* Kartezjusza, w której francuski filozof świadomie powstrzymuje się przed formułowaniem jakichkolwiek sądów na podstawie narzucającego się przecież poznania zmysłowego (Descartes 2002: 33–38).

⁴ Część badaczy łączy oba argumenty Williama w jeden, np. Nikolaj Nottelman analizuje problem empiryczności przekonań jako dowód na niemożliwość pojęciową DV (Nottelman 2007: 105–124).

Następny zarzut skierowany przeciwko DV nazywany jest argumentem z intencji (*The Argument from Intention*) albo argumentem działań intencjonalnych (*The Intentional Act Argument*). Jego podstawą jest twierdzenie mówiące, że każde wolne działanie człowieka ma charakter intencjonalny, zatem i nabycie przekonań, jeśli ma być – jak chce DV – dowolne, musi być działaniem kierowanym przez intencję. Jednak według zwolenników tego argumentu, tak nie jest. Dion Scott-Kakures podaje przykład mężczyzny, Dave'a, który chce uwierzyć w Boga, ale „Dave ma pewien pogląd na świat, który zawiera inne jego przekonania, pragnienia itd., i ten pogląd jest niezgodny z przekonaniem o istnieniu Boga. Dlatego więc, tak długo jak Dave utrzymuje ten pogląd, nie może wytworzyć intencji, która mogłaby z powodzeniem kierować i monitorować aktem nabycia przekonania o istnieniu Boga” (Vitz 2012). Z kolei Richard Feldman dopuszcza co prawda osobliwe (*odd*) sytuacje, w których może się pojawić intencja utworzenia przekonania, a wtedy człowiek rozważa racje za i przeciw. Bywa, że efektem tego jest nabycie przekonania, ale wtedy proces ten nie ma charakteru dowolnego (Wansing 2006: 204), a więc ostatecznie „Posiadanie przekonań (...) nie jest zachowaniem dobrowolnym” (Feldman 2001: 86).

Zakwestionowanie tego argumentu nie jest trudne. Wystarczy odrzucić twierdzenie, wcale przecież nieoczywiste, o koniecznym związku między intencjonalnością i wolnością. Ponadto znowu okazuje się, że przeciwnicy DV atakują w istocie tezę sformułowaną o wiele silniej, przy użyciu kwantyfikatora ogólnego („Człowiek może dobrowolnie wybrać każde przekonanie”). Wtedy rzeczywiście wystarczy dla jej sfalsyfikowania podać choćby jeden niezgodny z nią przykład. Jednak koncepcja DV bazuje na sądzie zawierającym tylko kwantyfikator szczegółowy („Przynajmniej niektóre przekonania człowiek może dowolnie wybrać”), a zatem zakwestionowanie go wymaga wykazania, że żadnego przekonania nie sposób dowolnie wybrać. Można więc zgodzić się z przykładem, który podaje Scott-Kakures, i uznać, że Dave nie jest zdolny do nabycia teistycznych przekonań, dopóki utrzymuje sprzeczne z nimi poglądy⁵. Nie oznacza to jednak podważenia DV, gdyż z pewnością wiele innych niż Dave osób może nabyć przekonanie o istnieniu Boga bez popadnięcia w konflikt z poglądami dotychczas wyznawanymi.

Inną naturę ma ostatni z omawianych zarzutów przeciwko DV – argument z przygodnej niezdolności (*The Contingent Inability Argument*). Edwin Curley założył, że prawdziwość DV musi oznaczać, iż człowiek może dowolnie przyjmować przynajmniej te przekonania, którym nie można w prosty sposób zarzucić fałszywości. Tak jednak nie jest. Curley dowodzi tego przytaczając

⁵ Jest to zgodne z psychologiczną wiedzą o fenomenie nawrócenia, który z reguły poprzedzony jest fazą dezintegracji, obejmującej także poglądy osoby (Soiński 2006: 402–406).

przykład z pogranicza meteorologii i astronomii. Otóż zdania „Trzy godziny temu na Jowiszu padał deszcz” nie możemy poddać ani confirmacji, ani falsyfikacji, a zatem – zakładając prawdziwość DV – powinniśmy móc zdanie to przyjąć za prawdziwe. Jednak Curley zaświadcza, że dla niego to pozornie proste zadanie – nabycie przekonania o opadach deszczu na Jowiszu – jest niewykonalne. Zarazem sądzi, że to samo powiedzieć można o innych ludziach, gdyż nie przypuszcza, by ich umysły zasadniczo różniły się od jego umysłu (Vitz 2012).

Argument ten opiera się na przytoczeniu jednej z wielu sytuacji, w której człowiekowi trudno jest powziąć jakiegokolwiek przekonanie, ponieważ musiałoby ono dotyczyć fragmentu rzeczywistości całkowicie osobie tej nieznanego. Można zgodzić się z Curleyem, że wtedy w ogóle nie jesteśmy zdolni do tworzenia przekonań. Jednak znów nie oznacza to wykazania fałszywości DV, gdyż zarzut ten w żaden sposób nie odnosi się do wszystkich innych znanych i nieobjętych osobie sytuacji.

4. Argumentacja za DV

Zwolennicy DV nie poprzestają na odpieraniu zarzutów stawianych przeciwko tej koncepcji. Formułują oni również własne argumenty, które mają dowieść zasadności tezy o dowolnym charakterze procesu przyjmowania przekonań. Jak można się tego spodziewać, argumenty te z kolei spotykają się z krytycznym odzewem przeciwników DV.

Najprostszym, zdroworoządkowym uzasadnieniem prawdziwości DV byłoby wykazanie, że człowiek w konkretnej sytuacji może decydować o przyjęciu bądź odrzuceniu określonych przekonań. Dowieść tego stara się Ginet za pomocą argumentu faktycznej zdolności (*The Observed Ability Argument*). W przeciwieństwie do Curleya, przytacza on sytuacje, w których osoba ma władzę nad swoimi przekonaniem.

Rozważmy, za Ginetem, przykład Sue. Potrzebuje ona pewnej książki, aby móc przygotować wykład na kolejny dzień. Sue prosi więc Sama, przed jego wyjściem do pracy, o przyniesienie tej książki. Później jednak uświadamia sobie, że Sam niekiedy zapomina o takich prośbach. Wobec braku możliwości skontaktowania się z nim, Sue stoi przed wyborem. Ostatecznie decyduje się uwierzyć w to, że książkę otrzyma (Vitz 2012). Zdaniem Ginet, Sue w tej sytuacji dowolnie wybrała i następnie przyjęła przekonanie dotyczące zachowania Sama.

Argument ten można podważyć przez wskazanie różnicy między przyjęciem przekonania a jedynie jego akceptacją. W tym drugim przypadku osoba w danej sytuacji decyduje się w działać w taki sposób, jak gdyby określony

stan rzeczy miał rzeczywiście miejsce. Faktycznie jednak osoba ta powstrzymuje się przed powzięciem przekonania na ten temat, gdyż nie ma ku temu żadnych podstaw. Według tej interpretacji Sue wcale nie jest przekonana o tym, że Sam pamięta o książce, ale tylko postanowiła – ze względów praktycznych: aby przez kilka godzin nie przeżywać niepokoju – zachowywać się tak, jakby to była prawda.

Wywód Gineta należy rozpatrzyć także od strony psychologicznej. Zawiera on bowiem wcale nieoczywiste założenie dotyczące zależności między procesami myślowymi a emocjami. Czy naprawdę władni jesteśmy zapanować nad przeżywanymi uczuciami przez przyjęcie (zaakceptowanie) odpowiedniego przekonania? Czy Sue rzeczywiście pozbyła się obaw przed niemożnością przygotowania się do wykładu? Zgodnie z wieloma koncepcjami psychologicznymi odpowiedź na oba pytania musi być przecząca.

Inne często przywoływane argumenty zwolenników DV opierają się na analogiach między zdobywaniem przekonania i działaniem (*The Action Analogy Argument*). Główną ideę tego wywodu można oddać w następujący sposób: działania człowieka, chociaż z pewnością wynikają z różnych uwarunkowań, są (przynajmniej niektóre) dobrowolnie przez niego wybierane; analogicznie jest z przynajmniej niektórymi przekonaniem – osoba w wolny sposób wybiera je, pomimo wpływu racji skłaniających nas do poszukiwania i afirmowania prawdy.

Ta opierająca się na analogii argumentacja podważana jest różnymi sposobami. Można bronić wolności osoby w jej działaniach, posługując się przykładami (marsz śmiertelnie wycieńczonego wędrowca; wyrażanie sprzeciwu wobec okrutnego tyrana), w których człowiek przeciwstawia się niezwykle silnym, wydawałoby się determinującym wpływom biologicznym lub społecznym. Jednocześnie zaś można twierdzić, że nie do pomyślenia jest analogiczna dobrowolność przekonania, gdyż wobec niepodważalnych dowodów za danym stanem rzeczy nie sposób żywić przekonania z nim sprzecznego (na przykład, czy ma sens następujące stwierdzenie osoby: „Pomimo niezbitych dowodów na to, że ołów tonie w wodzie, uważam, że ołów unosi się na wodzie”?). Z kolei pozorną oczywistość tej obiekcji można zakwestionować za pomocą innej wypowiedzi: „Mam przytłaczające dowody, że mój syn zginął w działaniach wojennych – od wielu lat ma status osoby zaginionej, znaleziono jego skrwawiony mundur itp. – ja jednak, mimo wszystko, wierzę, że on żyje”⁶. Czy jednak autorka tych słów rzeczywiście, jak chce DV, kontroluje swoje przekonania, czy też – tak jak, być może, w przykładach Gineta – wyłącznie akceptuje tezę „Mój syn żyje” bądź też jedynie działa tak, jak gdyby teza ta była prawdziwa?

⁶ Oba powyższe przykłady zaczerpnięte zostały z: Vitz 2012.

Argument z analogii do działania można poddać w wątpliwość także w inny sposób. Otóż nie wszystkie decyzje człowieka są faktycznie wolne. Jeżeli na przykład na żądanie bandyty „Pieniądze albo życie!” reagujemy oddaniem mu gotówki, to wolność naszego działania w tej sytuacji jest co najmniej problematyczna. Przeciwnicy DV twierdzą, że analogia między zdobywaniem przekonania i działaniem dotyczy tylko takich działań, a skoro tak, to właśnie dowodzi, że kontrolowanie przekonania jest jedynie pozorne (Nottlemann 2006: 561–563; Mourad 2008: 61).

Można wreszcie całkowicie zanegować wartość tej analogii. Przykładowo, Nikolaj Nottelmann odrzuca nawet słabą wersję DV, która ogranicza analogię między działaniami i przekonaniem jedynie do procesu ich tworzenia się. Duński filozof twierdzi, że przyjmowanie przekonania nie ma charakteru działania, choć jest jego konsekwencją (Nottelmann 2006: 565–566).

5. Uwagi końcowe

Przedstawione powyżej argumentacje przeciwko i za DV ukazują zakres i punkty zapalne obecnej dysputy wokół dobrowolności przekonania. Spór toczy się bardzo dynamicznie; we wciąż nowych publikacjach na ten temat można znaleźć wiele oryginalnych i dobrze skonstruowanych wywodów. Godne podkreślenia jest to, że badacze zainteresowani DV prowadzą rzeczywisty dyskurs. Często w rzetelny sposób przywołują tezy oraz argumentacje oponentów w celu bezpośredniej i konkretnej polemiki z nimi. Należy żałować, że nie jest to standardem we wszystkich innych dyskusjach filozoficznych.

Mogłoby się wydawać, że ożywiona wymiana myśli wokół problemu DV oraz brak wyraźnych perspektyw jednoznacznego jego rozstrzygnięcia wystarczy, aby uznać kwestię dobrowolności przekonania za jedno z istotnych (a może nawet klasycznych) zagadnień współczesnej epistemologii. Tę narzucającą się tezę chcę jednak stanowczo podważyć za pomocą kilku, jak się wydaje, trudnych do odparcia argumentów.

Po pierwsze, w piśmiennictwie dotyczącym DV z reguły nie znajdziemy koniecznej z punktu widzenia tekstu naukowego precyzji. Autorzy badań szybko przechodzą do swoich wywodów, nieraz bardzo wyrafinowanych, bez należytego określenia analizowanego problemu. Brakuje więc jasnych definicji i założeń dotyczących rozumienia nawet tak podstawowych pojęć, jak *przekonanie*, *wolność*, *kontrolowanie*, *DV*. Dziwi to tym bardziej, że większość głosów w dyskusji nad DV pochodzi od myślicieli, którzy z pewnością sami siebie określiliby mianem filozofów analitycznych.

Po drugie, istotna jest wspomniana już kwestia rodzaju kwantyfikatora zawartego w głównej tezie DV. Jeżeli zdecydujemy się uważać, że wszystkie

przekonania mogą być przez osobę dowolnie wybierane, to najprawdopodobniej nie odeprzemy przytaczanych wcześniej zarzutów. Wobec tego większość zwolenników DV wypowiada się o wiele bardziej powściągliwie. Twierdzenie o kontrolowaniu przynajmniej niektórych przekonań jest bardzo łatwo obronić przed różnymi kontrargumentami. Jednak osłabienie głównej tezy DV (zmiana kwantyfikatora ogólnego na szczegółowy) skutkuje poważnymi konsekwencjami. Taka wersja koncepcji DV jest przecież mało wartościowa, gdyż nie spełnia kryteriów naukowości teorii. Zdanie „Przynajmniej niektóre przekonania są dobrowolnie wybierane” jest równoważne zdaniu „Co najmniej jedno przekonanie jest dobrowolnie wybierane”, które w oczywisty sposób pozbawione jest waloru ogólności. Nic więc dziwnego, że tak sformułowanego DV nie sposób sfalsyfikować.

Koncepcja DV traci naukowy charakter również przez to, że usiłuje w zbyt prosty sposób orzekać o przedmiocie nad wyraz złożonym i zróżnicowanym, jakim są przekonania człowieka. Osoba nie tylko przecież odrzuca bądź przyjmuje dane przekonanie, lecz może je także akceptować w różnym stopniu, może mieć postawę zawierającą sprzeczności (na przykład aprobata intelektualna łączy się z negacją emocjonalną), a nawet może być całkowicie nieświadoma swego stosunku do niego. Czy można ponadto nie uwzględnić specyfiki tak odrębnych rodzajów przekonań, jak przekonania polityczne, moralne, religijne, dotyczące „ja”, dotyczące innych ludzi itd.?

Badaniem przekonań zajmuje się wiele nauk szczegółowych, takich jak psychologia, socjologia i politologia. Wypracowana przez te dyscypliny wiedza z zakresu tworzenia się i zmiany przekonań jest jednak niemal nieuwzględniana przez autorów publikacji z zakresu DV. Filozof ma oczywiście prawo prowadzić swoje badania w oderwaniu od jakichkolwiek danych naukowych, ale autorzy ci sami kierują analizę ku psychologicznym czy socjologicznym aspektom przekonań. W rezultacie dokonywane przez nich rozważania wydają się momentami wręcz naiwne.

Rodzi się tu pytanie o samą możliwość najogólniejszych, ściśle filozoficznych badań nad przekonaniem. Jest to problematyka silnie nacechowana indywidualizmem i subiektywizmem, gdyż o naturze tworzenia, trwania i przemian przekonań decydują nie tylko władze poznawcze człowieka. Istotną rolę odgrywa także jego sfera emocjonalna, której zracjonalizowanie jest zadaniem bardzo trudnym, aczkolwiek nie niemożliwym w realizacji, jak przekonują nas o tym chociażby analizy Arystotelesa, Davida Hume'a czy Maxa Schelera.

Podsumowując powyższe wywody, chciałbym postawić następującą tezę: Pytanie o DV jest nie tyle trudne do rozstrzygnięcia, ile źle postawione. Zapewne dotyka kwestii istotnych i naukowo niespenetrowanych (stąd żywość tocznej debaty), ale wymaga ono nowych, precyzyjnych sposobów ujęcia tema-

tu. Dopiero wtedy możliwe będzie takie sformułowanie twierdzeń i hipotez, które dawałoby nadzieję na rzetelną analizę zagadnienia dobrowolności przekonań.

Bibliografia

- Aronson E. (1987), *Człowiek – istota społeczna*, przeł. J. Radzicki, Warszawa: PWN.
- Descartes R. (2002), *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków: Zielona Sowa.
- Feldman R. (2001), *Voluntary Belief and Epistemic Evaluation*, w: M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, New York: Oxford University Press, s. 77–92.
- Ginet C. (2001), *Deciding to Believe*, w: M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, New York: Oxford University Press, s. 63–76.
- Hume D. (2005), *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mourad R. (2008), *Choosing to Believe*, „International Journal for Philosophy of Religion” 63, s. 55–69.
- Nottelman N. (2007), *Is Believing at Will ‘Conceptually Impossible’?*, „Acta Analytica” 22, s. 105–124.
- Nottelmann N. (2006), *The Analogy Argument for Doxastic Voluntarism*, „Philosophical Studies” 131, s. 559–582.
- Pascal B. (1989), *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989: Pax.
- Soiński B.J. (2006), *Nawrócenie religijne*, w: S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków: WAM, s. 387–420.
- Vitz R. *Doxastic Voluntarism*, w: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/doxa-vol>; 20.10.2012.
- Wansing H. (2006), *Doxastic Decisions, Epistemic Justification, and the Logic of Agency*, „Philosophical Studies” 128, s. 201–227.
- Williams B. (1973), *Deciding to Believe*, w: tenże, *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*, London: Cambridge University Press.

Streszczenie

Koncepcja *Doxastic Voluntarism* (DV) dotyczy zagadnienia wpływu człowieka na kształt jego przekonań. Wyróżnia się zwykle rozmaite rodzaje DV: bezpośredni i pośredni, silny i słaby. Dzieje filozofii wskazują na możliwość formułowania i uzasadniania różnych stanowisk w kwestii dobrowolności przekonań.

Przyjęte rozstrzygnięcia mają istotne znaczenie dla etyki przekonań, filozofii społecznej oraz filozofii religii. Artykuł w krytyczny sposób przedstawia obecny stan dyskusji nad DV. Przytoczono typowe argumentacje za poszczególnymi stanowiskami oraz najczęściej wysuwane kontrargumenty. Konkluzja artykułu brzmi następująco: problem DV jest sformułowany niejasno, a być może w ogóle nie nadaje się na przedmiot analiz filozoficznych.