

Shaun Gallagher

## Intencionalnost i intencionalno djelovanje

### Sažetak

*Oni koji tvrde da je slobodna volja iluzija, u krivu su. Oni temelje svoju tvrdnju na znanstvenom dokazu koji testira pogrešnu razinu deskripcije intencionalnog djelovanja. Kod slobodne volje ne radi se o podosobnim neuronskim procesima, mišićnoj aktivaciji, ili temeljnim tjelesnim pokretima, već o kontekstualiziranim djelovanjima u sistemu koji je veći negoli što to mnogi suvremeni filozofi uma, psiholozi i neuroznanstvenici smatraju. U ovome članku opisujem vrstu intencionalnosti koja ide s vježbom slobodne volje.*

### Ključne riječi

intencionalnost, djelovanje, slobodna volja

Zamislimo sljedeći scenarij. Šetam uz put i baš iza krivine ugledam kako je auto sletio s ceste, niz mali brežuljak, i udario u drvo. Vidim također da se to dogodilo tek nedavno, jer je vozač još u autu. Zaustavila su se dva druga auta i dva čovjeka iz tih auta spuštaju se ispod ceste kako bi pomogli nesretnoj žrtvi. Ja oklijevam i zastajem uz rub ceste. Da li bih i ja trebao sići dolje i ponuditi neku pomoć? Možda ću biti nepotreban i naći se na putu pomažućima čovjeku? No, imam mobitel i mogao bih pozvati hitnu pomoć – da li bih trebao ostati ovdje i pozvati pomoć ili bih je trebao pozvati odozdo? Možda će oni trebati trojicu ljudi da izvuku unesrećenoga, tako da, počevši se spuštati niz brdo, razmišljam kako ću možda utješiti žrtvu?

Ovaj opis uključuje razmatranja o mojem intencionalnom djelovanju – odlasku upomoć žrtvi automobilske nesreće. To je grubi prikaz 10 sekundi *intencionalnosti* koja sudjeluje u stvaranju intencionalnog djelovanja – izostavljajući određeni broj drugih stvari koje mi možda prolaze glavom, ili bilo što glede toga kako doživljavam ovaj prizor. Mogao bih u isto vrijeme misliti kako mi to remeti šetnju, ili me sprječava da stignem onamo gdje sam pošao. U ovoj intencionalnosti za djelovanje moglo bi biti nekih aspekata glede kojih se varam – primjerice, jesam li altruističan, želim li se osjećati važnim ili biti heroj? Možda sam motiviran onime što sam propustio učiniti u prethodnoj nesreći. Ovo su dijelovi moga intencionalnog iskustva koji ostaju u pozadini.

Želim učiniti dvije stvari u vezi s ovom vrstom opisa. Želim, prvo, pogledati izbliza intencionalnost tu uključenu, razumijevajući pojam »intencionalnosti« onako kao što ga razumijevaju Husserl i fenomenolozi, naime, kao da uključuje sadržaje svijesti. Drugo, želim dokazati kako u ovim okolnostima upotrebljavam slobodnu volju.

Ima, naravno, znanstvenika i filozofa koji tvrde da je slobodna volja iluzija. Frith (2002), primjerice, tvrdi, u očitoj simpatiji s Wegnerom (2002):

»...u jednom je smislu naše iskustvo kontroliranja naših vlastitih djelovanja iluzorno... Sve što zaista možemo iskusiti jest slučajnost između misli i djelovanja.« (Frith, 2002: 483; vidi također Claxton, 1999; Wegner i Wheatley, 1999)

Ja ću dati naslutiti kako ti mislioci ne uspijevaju pronaći slobodnu volju zato što gledaju u krivom smjeru, ili na pogrešnu razinu objašnjenja. Zaista, čak i oni koji pokušavaju navesti argumente protiv tih »iluzionista« nastoje konstruirati argumente koji pozivaju na pogrešnu razinu objašnjenja, te, kao takvi, propuštaju intencionalnost slobodnog čina. Ja ću zapravo u nastavku postaviti sljedeće pitanje: Što mi iskusujemo (što je naša intencionalnost) kad smo angažirani u intencionalnom djelovanju? Doprinosi li ta intencionalnost ikako da se intencionalno djelovanje učini slobodnim djelovanjem, ili je ona – o čemu ovdje nije riječ – epifenomenalna?

Općenito govoreći, pojam slobodne volje što ću ga ja zagovarati bliži je kompatibilističkom nego libertarijanskom pojmu. Osim toga, pojam slobodne volje koji ću braniti nije više »libertarijanski« nego libertarijanski. Benjamin Libet, čiji su pokusi blizu središta nedavnih rasprava, nudi anti-iluzionistički prikaz slobodne volje u okviru iste (pogrešne) razine objašnjenja kao i iluzionistički prikaz.

### Libetarijanski problemi

Pokusi što ih je izveo Libet (1985; 1992; 1996; Libet *et al.*, 1983.) potaknuli su veliki dio sadašnje rasprave. Ti pokusi daju naslutiti kako motoričko djelovanje samo, kao i osjećaj djelovanja koji ga prati, ovisе o događajima u mozgu koje ne kontroliramo i koji se zbivaju prije naše svjesne odluke da djelujemo. U Libetovim pokusima, niz površinskih elektroda priključen je na ljude kako bi se pratila aktivnost mozga. Zatim ih se zamolilo da polože ruke na vrh stola i kvrcnu zglobovima kadgod to požele. Aktivnost mozga koja dovodi do pokreta traje između 500–1000 msek (0,5 do 1 sek). Malo prije nego što čovjek kvrcne zglobovom javlja se aktivnost od 50 msek u motornim živcima koji se spuštaju od motorne kore do zgloba. Tome prethodi nekoliko stotina (do 800) msek mozgovne aktivnosti poznate kao potencijal spremnosti (RP). Kako bi utvrdio kad su ljudi bili prvi put svjesni svoje odluke da pokrenu zglobove, Libet je dizajnirao veliki sat koji je ljudima omogućavao da izvještavaju u djelićima sekunde. Koristeći sat, osobe su zamoljene da označe točno vrijeme kada odluče pokrenuti zglob, ili kada prvi put postanu svjesni pobude da to naprave. Rezultati su pokazali da, u prosjeku 350msek prije nego što osobe postanu svjesne odluke (ili dobiju pobudu) da se pokrenu, njihovi mozgovi već rade na motornim procesima koji će dovesti do kretanja. Prije nego što to i znaju, potencijal spremnosti već je na putu i oni se pripremaju za kretanje. Takozvani dragovoljni čini, dakle, »inicirani su nesvjesnim cerebralnim procesima prije nego što se pojavi svjesna namjera« (Libet, 1985). Ono što nazivamo »odlukama« proizvod je mozga koji onda svoje odluke ozakonjuje na nesvjestan način, na subpersonalnoj razini. No, mozak nas isto tako zavodi da mislimo kako svjesno odlučujemo o stvarima te da su naše radnje osobni događaji.

Jasno je da ovakav dokaz nadaje pitanje je li slobodna volja naprosto epifenomenalna iluzija.

»Čini se da pokretanje slobodna i dragovoljnog čina počinje u mozgu nesvjesno, dosta prije nego što osoba svjesno zna da hoće djelovati. Ima li onda svjesna volja ikakvu ulogu u izvršenju dragovoljnog čina?« (Libet, 1999: 51)

Tako, primjerice, Wegner i drugi tvrde da ovi pokusi pružaju dokaz kako je slobodna volja iluzija. Sam Libet ipak misli da možemo sačuvati slobodnu volju – zato što ostane još otprilike 150 msek mozgovne aktivnosti nakon što postanemo svjesni svoje odluke i prije nego se pokrenemo. On zato misli da imamo vremena svjesno zabraniti kretanje (Libet, 1985: 2003).

Navest ću dva razloga zašto mislim da i iluzionistički i libetarijanski argumenti vode u pogrešnom smjeru, i to zato jer pitanje postavljaju na krivoj razini analize. Prvo, slobodna volja ne može se ukalupiti u vremenske okvire od 150–350 msek; slobodna je volja dugoročnija pojava koja ovisi o svijesti, pa je u tom smislu osjećaj djelovanja više nego tek puko priručan. Drugo, pojam slobodne volje ne primjenjuje se prvotno na apstraktne motorne procese koji izvode intencionalna djelovanja – on se radije primjenjuje na sama intencionalna i svrhovita djelovanja, opisana na najvišoj pragmatičnoj razini intencionalnosti.

Moramo prvo, s obzirom na vremenski okvir, uzeti u obzir da odluke nisu ograničene samo na trenutačni povod – i posebice, one nisu trenutne. Dotle, dok su odluke trenutne ili potpuno spontane, one ne mogu biti slobodne kao što mislimo. Još očitije, postoji razlika između brzog, automatskog refleksnog i polaganog dragovoljna djelovanja. Evo primjera: dok se spuštam prema mjestu nesreće, u vremenu  $T$  nešto se pomiče u travi pokraj mojih stopala.

1  $T + 150$  msek. Prije nego što shvatim što se događa aktivira se *amygdala* u mome mozgu.

2  $T + 200$  msek. Bez osjećaja djelovanja – skačem i brzo se odmičem nekoliko metara dalje.

Ovdje se čitav niz pojava može objasniti jedino paljenjem neurona i skupljanjem mišića, itd. Jednom kad postanem svjestan onoga što se događa (primjerice, kod  $T+1000$  msek), moj sljedeći korak nije iste vrste.

1  $T+2000$  msek. Prepoznajem kretanje u travi kao da ga je uzrokovala bezopasna zmija.

2  $T+3000$  msek. Odlučujem ga ignorirati i spustiti se prema prizoru nesreće.

U stanovitom smislu mogli bismo reći kako se moj izbor da dođem do mjesta nesreće događa u trenutku, zato što u nekom trenu u vremenu ( $T+2900$ ) nisam još odlučio krenuti, a nekih 100 msek kasnije sam odlučio. Ova odluka ipak uključuje svijest o onome što se upravo dogodilo kao i prepoznavanje zmijine bezopasnosti, a isto tako i sve ono što u širem kontekstu namjeravam učiniti. Mogli bismo uzeti Libetov pristup ovom kretanju i reći da su se kod  $T+2650$  msek, bez moje svijesti, procesi u mome mozgu već počeli pripremati za kretanje uključeno u moj silazak do mjesta nesreće, prije nego što sam čak i odlučio krenuti. Tako je ono što se činilo mojom odlukom već bilo zaista predodređeno pomoću mozga. To, međutim, ignorira kontekst određen širim vremenskim okvirom – koji uključuje puniju intencionalnost koja se odnosi na pomaganje žrtvi nesreće, kao i moje prepoznavanje toga da je zmija bezopasna. Dragovoljni čini imaju kontekst koji je normalno raširen preko šireg vremenskog okvira negoli što su eksperimentalne milisekunde.

Dokazivao sam na drugome mjestu (Gallagher, 2005; Gazzaniga i Gallagher, 2000) da se refleksi pokreti i dragovoljna djelovanja temelje na uistinu osnovnoj biološkoj funkciji koja se nalazi u svim živim organizmima: *povrat-*

*noj petlji*. U prirodi, čak i *povratne petlje* koje su isključivo automatske – trebaju vremena. *Povratne petlje* koje uključuju svjesno promišljanje iziskuju prošireno trajanje, naime ono koje se protegne barem nekoliko sekundi, tako da intencionalnost djelovanja iskusujemo kao takvu.

Problem proširenog vremenskog okvira sugerira i drugi razlog zašto Libetova analiza propušta odgovarajuću razinu opisa relevantnu za slobodnu volju. I to unatoč dugoj tradiciji raspravljanja o slobodnoj volji, pozivajući se na primjere tjelesnih pokreta, primjerice »pogledaj kako mogu slobodno podići ruku« (vidi, npr., Chisholm, 1964; Searle, 1984.) Slobodna se volja odnosi prvenstveno na kontekstualizirana i složena intencionalna djelovanja, a ne na jednostavne tjelesne pokrete koji se šire pomoću intencionalnog djelovanja. Drugim riječima, vrste djelovanja na koje se slobodno odlučujemo ne pripadaju tjelesnim pokretima opisanim u Libetovim pokusima. Zaista, u slučajevima intencionalnih djelovanja – zato što redovito ne obraćamo pozornost na detalje naših tjelesnih pokreta, te rijetko donosimo bilo kakve odluke o njima – upravljanje pozornosti na takve pokrete u eksperimentalnim situacijama, zamršen je oblik djelovanja. Jedan način da to izrazimo jest reći kako svoja intencionalna djelovanja normalno obilježujemo na najvišoj mogućoj pragmatičkoj razini. Ako šetam prema prizoru nesreće, a vi se zaustavite i pitate me što radim, koji je od sljedećih opisa najprikladniji?

Pokrećem svoje neurone.

Savijam svoje mišiće.

Pokrećem noge.

Šetam kroz polje.

Idem pružiti pomoć.

Moja odluka, a tako i moja slobodna volja, izravno je povezana sa zadnjim navedenim opisom, a ne s drugima. U nekom smislu, naravno, dok idem pružiti pomoć radim sve gore navedeno. Moja slobodna volja, međutim, ne izvršava se za volju neurona, mišića, pokreta ruke ili stisaka. Ona se u ovom slučaju izvršuje s nakanom pružanja pomoći. Diskusija o mehanizmima motorne kontrole nije ekvivalentna diskusiji o slobodnoj volji.

Dragovoljna djelovanja i izvršavanje slobodne volje ne tiču se neurona, mišića, dijelova tijela, ili čak kretanja – od čega sve igra neku ulogu u onome što se događa, i većinom je nesvjesno poneseno (a zato je i intencionalno) mojom odlukom da uhvatim zmiju (ili da sudjelujem u pokusu, itd.). Ja ne izabirem uzeti piće niti opet, k tome, biram pružiti ruku i oblikovati svoj zahvat... niti *vice versa*. Slobodna volja u pogledu intencionalnog djelovanja opisuje se najbolje na osobnoj razini. Tražiti je među neuronima i tjelesnim kretanjama, znači: tražiti je na krivome mjestu; obilježavati je kao »posredujući izvršni mentalni proces, koji nekako tjelesne dijelove stavlja u djelovanje« (Zhu, 2003: 64) znači: pogrešno tumačiti fenomen. Tjelesni pokreti jednostavno nisu »prototip« (ibid.) slobodna djelovanja.

To ne znači da su događaji u mozgu, kao i shematski procesi u tijelu koji djeluju na subpersonalnoj razini, naprosto irelevantni za slobodnu volju. Takvi procesi, uključujući i vrstu neuroloških događaja što ih je opisao Libet, važni su utoliko što podržavaju intencionalno djelovanje, te su strukturirani i upravljani pomoću relevantnih intencionalnih ciljeva. Pritom, kao što pokazuju proučavanja gluhih, upravo dotle dok se od nas ne traži da svjesno odlučujemo o tjelesnom kretanju ili stvarima poput autonomičkih procesa, naše odlučivanje može se lakše usmjeriti na znakovitiju razinu in-

tencionalnog djelovanja. Na nekoliko ograničenih načina, gubitak tjelesne sheme i prekidanje automatskih procesa lišavaju osobu stupnja slobode (vidi, npr., Gallagher i Cole, 1995.)

### Slobodna volja ne tiče se motorne kontrole

Tvrdim da se ono što nazivamo slobodnom voljom ne može zamisliti kao nešto *puko* subpersonalno, ili kao neki trenutačni osjećaj u prvom licu, ili događaj koji se odvija u zaoštrenom trenutku koji se nalazi između neodlučenosti i odlučnosti. Kada bi tomu bilo tako, raspršilo bi se potpuno u milisekunde između događaja u mozgu i naše svjesne svijesti. Ako pod slobodnom voljom podrazumijevamo sposobnost biranja i kontrole naših djelovanja, te činjenja drukčijeg nego što činimo, onda slobodna volja uključuje barem vremenski prošireno procesiranje uključeno u povratnu spregu opažajne svijesti, »učinke petlje« (Hacking, 1995) koji se mogu transformirati i povećati uvođenjem deliberativne svijesti. To znači da svjesni osjećaj djelovanja, čak i ako započinje kao priručno iskustvo što ga stvara mozak, jest sam realna snaga koja sudjeluje u tvorbi našega budućeg djelovanja. On doprinosi slobodi djelovanja i stavlja odgovornost na onoga koji djeluje.

Postoji intencionalnost k intencionalnom djelovanju? To nije zamršena propriocepcija, niti je to opažajna svijest koja upravlja kretanjem (Eilan, 2003; Proust, 2003), koje je dio motorne kontrole. Nije to ni apstraktna, introspektivna refleksija (davidsonovska spoznaja vjerovanja-želje – Davidson, 1980; Goldman, 1970). Intencionalnost intencionalna djelovanja, ona vrsta intencionalnosti koja uključuje slobodnu volju, jest prije usađena ili situirana refleksija (Gallagher i Marcel, 1999). Upravo one vrste stvari koje mi prolaze kroz glavu dok odlučujem pomoći žrtvi nesreće, baš tamo u pragmatičnoj i intersubjektivnoj situaciji.

Daniel Dennett (2003) pozabavio se ovim problemima u svome nedavnom djelu *Sloboda se razvija*. Prema njemu, procesi koji konstituiraju slobodnu volju mogu biti puko subpersonalni, distribuirani mozgovni procesi, i ne trebaju biti svjesni ili ovisiti o svjesnoj odluci. On, ipak, ne insistira na tome da slobodna volja zahtijeva prošireni vremenski okvir.

»Jednom kad raspodijelite učinjeni posao (...) u prostoru i vremenu mozga podjednako, morate isto tako raspodijeliti i moralno djelovanje. Vi niste izvan petlje, vi *ste* petlja. Vi *ste* veliki. Niste besprotežna točka. Ono što radite i što jeste utjelovljuje sve ove stvari koje se događaju i nije nešto odvojeno od njih.« (Dennett, 2003: 242)

U tom smislu, Dennett misli da ja imam pravi dio (ali samo dio) toga. Jedan komentator Libeta koji dolazi blizu, jest Sean [sic] Gallagher:

»Mislim da se ovaj problem može riješiti sve dotle dok o slobodnoj volji ne mislimo kao o trenutačnom činu. Jednom kad shvatimo da su promišljanje i odluka procesi koji se šire preko vremena, u nekom slučajevima čak i vrlo kratkih količina vremena, onda ostaje puno prostora za svjesne komponente koje su više negoli dopune nakon činjenice.« [(Gazzaniga i) Gallagher, 1998]

No, onda on (Gallagher) dalje kaže da ako je povratna sprega posve nesvjesna, onda će biti »deterministička«, a ako je svjesna, onda neće. Kartezijsko mišljenje teško umire (Dennett, 2003: 242n3).

Mislim da je Dennett u pravu što proširuje sustav, te se slažem s njime glede uloge koju igraju nesvjesni elementi (a naravno da odbacujem optužbu za kartezijanstvo). Mislim da smo mi čak i veći nego što Dennett misli

– mi nismo samo ono što se događa u našim mozgovima, i/ili puki rezultati takvih događanja. »Petlja« koja mi *jesmo* širi se kroz i ograničena je našim tjelesnim sposobnostima u okružujućem okolišu, koji je društven koliko i fizički; to je petlja koja se vraća natrag kroz naše svjesno iskustvo u odluke koje donosimo.

Neurološki procesi, što su ih opisali Libet i drugi, kao što sam pokazao, bitni su za vršenje slobodne volje. No ipak, kao što ti procesi omogućuju i ograničuju moje djelovanje, njih isto tako strukturiraju i njima upravljaju moji intencionalni ciljevi. Dok odlučujem pomoći žrtvi nesreće, svi od odgovarajućih neuroloških događaja poravnavaju se i moji fizički pokreti idu na svoje mjesto. Dok izvodim svoje djelovanje normalno, nije potrebno nikakvo svjesno promišljanje o tjelesnom kretanju. Trebam gledati kamo idem; ne trebam paziti na svoje tijelo dok hoda. Temeljni subpersonalni shematski tjelesni procesi – potencijali spremnosti, motorni signali, proprioceptivna povratna sprega – odgovaraju za ovu transparentnost tijela-u-djelovanju, i dio su onoga što znači izvršiti promišljeno djelovanje (Eilan, 2003; Gallagher, 2005).

Ako ipak mislimo o intencionalnom djelovanju *samo* kao o proizvodu ovih sub-intencionalnih događaja, zasnovanim na povratnoj spregi koja je *posve* nesvjesna, omogućenima skupinom »bezumnih robota« (Dennett, 2003: 2), ili mogućima samo za sustav velik kao mozak u bačvi, onda ne prepoznajemo pravu veličinu sustava koji mi jesmo. Vremenski okvir za vršenje slobodne volje jest, u najmanju ruku, vremenski okvir koji dopušta da sustav bude svjesno informiran – pomoću složene opažajne svijesti koja mi dopušta, primjerice, da prepoznam kako osoba treba pomoć ili da zmija nije otrovna, i, nadalje, promišljajne svijesti o onome što trebam učiniti. Čim se događaji svjesna promišljanja uključe u povratnu petlju ponašanja, neke stvari u okolini počinju djelovati na činitelja; značenje dolazi u sliku; procesi svjesne interpretacije uvode vremenski proširene učinke petlje. Svjesna promišljanja činitelja, koja vjerojatno uključuju pamćenje i znanje – kognitivne sheme (o žrtvama nesreće i zmijama, primjerice) – imaju stvarne učinke na ponašanje, prije nego što bi bili epifenomenalni. Dogle, dok svijest ulazi u tekuću produkciju djelovanja i doprinosi produkciji daljnjega djelovanja – čak i ako se važni aspekti ove produkcije događaju nesvjesno – ona može promijeniti sustav i odrediti buduće odgovore. Problem slobodne volje dolazi u pitanje samo u ovim kontekstima. Diskurs slobodne volje nije izrađen prema problemima koji se tiču temeljnih tjelesnih pokreta ili aspekata motorne kontrole, usprkos pokušaju mnogih filozofa da pitanje postave na taj način. Zaista, govoriti o slobodnoj volji tako mehanički znači postavljati stvari na kartezijanski način: kako um pokreće moje tijelo? Problem slobodne volje prije će biti problem samo u carstvu djelovanja, a djelovanje se nikad ne može svesti na mehaničko tjelesno kretanje.

Slobodna volja nije ni magična niti apsolutna. Nije magična zato što ju je moguće objasniti u smislu fizikalnog sustava koji uključuje mozak, tijelo, okoliš, te iskustva koja se stvaraju u njihovoj interakciji. Nije apsolutna zato što je ograničena fizikalnim uvjetima sustava, uključujući tekuće mozgovne procese (i strukture fizikalnog mozga) koji su se oblikovali pomoću prijašnjeg iskustva, pomoću genetički vođenog razvoja, isto kao i pomoću stečevina koje nisu ni proizvoljne niti isključivo objektivne činjenice, jer su određene samo relativno prema mogućnostima sustava. Ove stvari oblikuju naša iskustva i naše odluke, koje zatim povratno djeluju na sustav da ob-

likuje ili preinačuje naša djelovanja. Slobodna se volja vrši unutar ovoga šireg sustava, u kojem se mogu razviti znakovita djelovanja.

S engleskoga preveo  
**Šimun Selak**

### Literatura:

Chisholm, Roderick, 1964. »Human freedom and the self«, The Langley Lecture, 1964. University of Kansas. Preštampano u: Joel Feinberg i Russ Shafer-Landau (ur.), *Reason and Responsibility: Reading in Some Basic Problems of Philosophy*, 11. izdanje. New York: Wadsworth, 2002, 492–499.

Claxton, Guy, 1999. »Whodunnit? Unpicking the ‘seems’ of free will«, *Journal of Consciousness Studies* 6 (8–9): 99–113.

Davidson, Donald, 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

Dennett, Daniel, 2003. *Freedom Evolves*. New York: Viking.

Eilan, Naomi, 2003. »The explanatory role of consciousness in action«, u: Sabine Maassen, Wolfgang Prinz i Gerhard Roth (ur.), *Voluntary Action: Brains, Minds, and Society*. Oxford: Oxford University Press, 188–201.

Frith, Chris, 2002. »Attention to action and awareness of other minds«, *Consciousness and Cognition* 11: 481–487.

Gallagher, Shaun, 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher, Shaun; Cole, Jonathan, 1995. »Body schema and body image in a deaf-ferented subject«, *Journal of Mind and Behaviour* 16: 369–390.

Gallagher, Shaun; Marcel, Anthony J., 1999. »The self in contextualized action«, *Journal of Consciousness Studies* 6 (4): 4–30.

Gazzaniga, Michael; Gallagher, Sean, 1998. »A Neuronal Platonist: An Interview with Michael Gazzaniga«, *Journal of Consciousness Studies* 5: 706–717.

Goldman, Alvin, 1970. *A Theory of Human Action*. New York: Prentice Hall.

Hacking, Ian, 1995. »The looping effects of human kinds«, u: Dan Sperber, David Premack i Ann James Premack (ur.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. New York: Oxford University Press, 351–383.

Haggard, Patrick; Libet, Benjamin, 2000. »Conscious intention and brain activity«, *Journal of Consciousness Studies* 8 (11): 47–63.

Libet, Benjamin, 1985. »Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action«, *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529–566.

Libet, Benjamin, 1992. »The neural time-factor in perception, volition, and free will«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 2: 255–272.

Libet, Benjamin, 1996. »Neural time factors in conscious and unconscious mental functions«, u: Stuart Hammeroff i dr. (ur.), *Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates*, Cambridge, MA: MIT Press.

Libet, Benjamin, 1999. »Do we have free will?«, *Journal of Consciousness Studies* 6 (8–9): 47–57.

Libet, Benjamin, 2003. »Can conscious experience affect brain activity?«, *Journal of Consciousness Studies* 10 (12): 24–28.

Libet, Benjamin; Gleason, Curtis A.; Wright, Elwood W.; Perl, D. K., 1983. »Time of conscious intention to act in relation to cerebral activities (readiness potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act«, *Brain* 102: 193–224.

Lowe, E. Jonathan, 1999. »Self, agency and mental causation«, *Journal of Consciousness Studies* 6 (8–9): 225–239.

Proust, Joëlle, 2003. »How voluntary are minimal actions?«, u: Sabine Maasen, Wolfgang Prinz i Gerhard Roth (ur.), *Voluntary Action: Brains, Minds, and Sociality*. Oxford: Oxford University Press, 202–219.

Searle, John, 1984. *Minds, Brains, and Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, Bernard, 1995. *Making Sense of Humanity*. New York: Cambridge University Press.

Wegner, Daniel, 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wegner, Daniel; Wheatley, Thalia, 1999. »Apparent mental causation – sources of experience of will«, *American Psychology* 54: 480–492.

Zhu, Jing, 2003. »Reclaiming volition: An alternative interpretation of Libet's experiments«, *Journal of Consciousness Studies* 10 (11): 61–77.

**Shaun Gallagher**

### **Intentionality and Intentional Action**

*Those who argue that free will is an illusion – are wrong. They base their argument on scientific evidence that tests the wrong level of description for intentional action. Free will is not about subpersonal neuronal processes, muscular activation, or basic bodily movements, but about contextualized actions in a system that is larger than many contemporary philosophers of mind, psychologists, and neuroscientists consider. In this paper, I describe the kind of intentionality that goes with the exercise of free will.*

**Key words**

intentionality, action, free will