



Wuthering Heights (2).
Fot. Izabella Sariusz-Skapska.

„Wolna wola” – między fenomenologią a neuronauką

WPROWADZENIE

Badania fenomenologiczne dotyczące osoby ludzkiej przeprowadzone przez Edytę Stein w pracy *Filozofia psychologii i humanistyki* sytuują zagadnienie wolnej woli w szerszym kontekście aktów wolnych. Kluczowym pojęciem jest tu poszerzona koncepcja motywacji.

Edith Stein podąża za rozróżnieniem dokonany przez Husserla, to znaczy wyróżnieniem sfery świadomych aktów, czyli domeny rozumu, w stosunku do psychiczności. W tej ostatniej można zaobserwować zależność przyczynową i mówić o szczególnego rodzaju „mechanizmie” nazywanym psychicznym, natomiast w sferze ducha rządzi motywacja. Jedynie w sferze ducha możliwe są „wolne akty”. Stein pisze:

„Akty wolne” we właściwym sensie, akty, w których Ja nie tylko żyje, lecz panuje nad swoim przeżywaniem (...). Cechą szczególną [wolnych aktów] jest to, że mogą być dokonane jedynie we właściwym sensie (w formie *cogito* [...] w terminologii Husserla [...]). Nie mogą one mnie ogarnąć stopniowo, jakby dochodząc wpierw do głosu cicho w tle, lecz muszą je wydobyć z [wewnątrz] siebie niczym duchowo wymierzony cios (Stein 2016: 159).

Sfera ducha otwiera się wówczas, gdy „Ja, które do tej pory żyło w strumieniu, w przepływie danych, które posiadało, nie przyglądając się im, otwiera [teraz] swoje duchowe spojrzenie i kieruje się ku czemuś, coś wychodzi mu naprzeciw, staje się dlań przedmiotem” (Stein 2016: 143). Intencjonalność, czyli owo skierowanie „wyłaniające się na gruncie danych immanentnych”, określa nową klasę przeżyć: klasę „pojmowań” lub „aktów”. Te nowe przeżycia, takie jak na przykład apercpcja czy synteza, są aktami złożonymi. Wymagają one powiązania wielorakich aktów, zarówno już dokonanych, a przywołanych z pamięci, odtwarzanych, jak też dokonujących się w danej chwili aktów spełnionych i pustych, których przedmiot jest jedynie domniemany. W każdym razie, „powiązanie” to Stein nazywa właśnie „motywacją”, świadoma „odejścia od zwyczajowego uzusu językowego, który ogranicza to wyrażenie do obszaru wolnych aktów, w szczególności woli” (Stein 2016: 144). Motywacja jest jej zdaniem sensownym powiązaniem aktów. Stein wyjaśnia:

Motywacja, w naszym ogólnym sensie, jest tym połączeniem, [które] w ogóle łączy akty między sobą: nie zwykłym zespalaniem jednocześnie lub kolejno po sobie upływających faz strumienia przeżyć, lub kojarzeniowym powiązaniem przeżyć, lecz wyłanianiem się jednego z drugiego, spełnianiem się, lub procesem dokonywania się jednego na gruncie drugiego i ze względu na niego. Struktura przeżyć, które jedynie mogą wchodzić w relację motywacji, jest całkowicie decydująca dla istoty tej zależności: akty biorą swój początek w czystym Ja, zjawiskowo wywodzą się z niego i kierują się ku przedmiotowości. Do pewnego stopnia „centralnym punktem”, w którym rozpoczyna się motywacja, jest zawsze Ja. Realizuje ono jeden akt, ponieważ dokonało innego (Stein 2016: 145).

Motywacja jest inteligibilna, możliwa do uchwycenia w akcie wglądu i do zrozumienia. Może dokonywać się w sposób jawny, dać się wyeksplikować jak w dowodzie matematycznym lub być *implicitie*, tj. przeżyciem nieuświadomionym. Dotychczasowe pojęcie motywacji, uważa Stein, byłoby jedną z takich szczególnych konfiguracji, w jakie wchodzi przeżycia w wymiarze ludzkiego ducha (Stein 2016: 145).

Podobny zabieg przeprowadza Roman Ingarden w rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Ingarden pisze:

Dotychczas zagadnienie odpowiedzialności było przeważnie traktowane jako osobna kwestia etyki, bez dokładniejszego przebadania dalszych związków. Istotne twierdzenie tego rozważania zawiera się w myśli, że to nie wystarcza (...). Wydaje się też, że odpowiedzialność nie powstaje wyłącznie w dziedzinie moralnej. Odpowiedzialność moralna stanowi tylko szczególny wypadek (Ingarden 2009: 73).

Dopiero umieszczenie przez Ingardena rozważań w ramach ontologicznych pozwala „uwzględnić dalsze i prowadzące do głębszych zagadnień okoliczności, aby wykryć warunki, przy których można sensownie mówić o odpowiedzialności”. Stein postępuje analogicznie, rozważając motywację w dziedzinie aktów dokonanych w sensie właściwym, w formie *cogito*.

WOLNE AKTY

Wolne akty odróżniają się od działań instynktowych za sprawą istnienia motywów (Stein 2016: 163). Motywem nazywa ona „treść sensu aktu dokonanego”, który określa dalszy przebieg motywacji. Motywacja wydaje się przy tym inteligencją na usługach intencjonalności, ujętą semantycznie. Mimo iż wolne akty opierają się na motywach, to nie motywy decydują. Stein wyjaśnia:

gdy znajduję się w ogniu przeciwstawnych motywów, gdy jestem postawiona wobec decyzji, to przecież właśnie ja jestem tą, która decyzję podejmie. [Decyzja] nie zapadnie automatycznie, tak jak „wskazuje” języczek u wagi w kierunku motywu o „większym ciężarze” (...) Nawet jeśli za czynem przemawia więcej niż za jego zaniechaniem, to jednak czyn wymaga jeszcze mojego „*fiat!*” (łac.) „niech się stanie!”, mogę go udzielić ze względu na „wagę [sprawy]”, ale też bez rozważania, a ostatecznie również, kiedy motywy jawią mi się jako równoważne (Stein 2016: 163).

Decyzja nie zapadnie automatycznie. Wymaga ona osobnego, niepodlegającego motywom impulsu: „*fiat!*”, „*teraz*”, „*zgoda*” itp.

Stein rozpatruje motywację w różnym zakresie aktywności, począwszy od recepcji jakiejś przedmiotowości. W tym podstawowym wymiarze występuje skierowanie uwagi, które służy jako motyw czy lepiej bodziec: „Wywiera ono wpływ na Ja, które może pójść w ślad za tym względnie sobie tego odmówić” (Stein 2016: 154). Na gruncie recepcji pojawiają się postawy, dyspozycje: „Postrzeganie pewnej rzeczy pozwala rozwinąć we mnie wiarę w jej istnienie, poznanie stanu faktycznego przekonanie o jego istnieniu, uchwycenie wybitnych cech jakiejś osoby podziw dla niej” (Stein 2016: 154). Postaw, dyspozycji się jednak nie dokonuje, nie można też zdecydować wedle swojego upodobania za lub przeciw. Podważanie wiary w istnienie postrzeganej rzeczy, kwestionowanie przekonania bez istnienia po temu motywu czy odmawianie uznania uchwyconych wybitnych cech osoby naruszają sens i przebieg motywacji: „Postawy są (...) czymś, co staje się moim udziałem” (Stein 2016: 154). Przynałężą one przedmiotowości i podlegają normom racjonalności. Stein stwierdza:

Mogę tęsknić za wiarą religijną, starać się o nią ze wszystkich sił, a mimo to ona nie przypadnie mi w udziale. Mogę zagłębiać się w wielkość czyjegoś charakteru, nie mogąc zdobyć się na należyty mu podziw. Pod tym względem nie jestem zatem wolna (Stein 2016: 155).

Możliwe jest jednak odniesienie do postawy, dyspozycji: „Mogę «zająć stanowisko» wobec niej w nowym sensie, mogę je przyjąć, stawiając się na jej gruncie, opowiedzieć się za [nią] lub zachować się wobec niej odmownie” (Stein 2016: 155). Przyjęcie lub odmowa postawy nie muszą być samodzielnie dokonany akt, „niemniej mogą one też być każdorazowo spełniane jako osobne akty” (Stein 2016: 156).

W obrębie aktów wolnych Stein wyróżnia właściwe chcenie i działanie. Za Hildebrandem rozważa różne pojęcia chcenia, które zwykle

są ze sobą mylone: 1. staranie się – chcenie, które w pełni charakteryzuje niemożność, 2. zamiar – chcenie oparte na możliwości, 3. działanie – chcenie ukierunkowane na realizację stanu rzeczy, a w nim: postawę woli, zamiar i właściwe podjęcie działania (por. Stein 2016: 164).

Postawa woli, dyspozycja nie jest wolnym aktem. Można „naprawdę chcieć” zdobyć się na podziw względem kogoś, na wdzięczność, na szacunek itp., można „naprawdę chcieć” dać wiarę jakiejś informacji, uznać oczywistość zdarzenia, wyjaśnienia itd., ale „nie można w tym celu podjąć zamiaru” (Stein 2016: 165), nie można tego autentycznie postanowić.

Inaczej jest z zamiarem, który można poczynić ponownie. Jest on wolnym aktem. Stein stwierdza dalej: „Nie wystarczy czyste przedstawienie, wiedza czy też przyjęcie do wiadomości tego, ku czemu akt wolny jest ukierunkowany, aby móc go dokonać” (Stein 2016: 165). Zamiarowi musi towarzyszyć bowiem postawa, dyspozycja woli, „nawet jeśli niejednoznacznie określona”. Innymi słowy, postawa wolnego aktu nie musi być aktualnie żywiona, może być też racjonalnie postulowana.

Każde autentyczne działanie rozpoczyna się wraz z „*fiat!*”, impulsem do działania. Nie jest on właściwym aktem, ale momentem charakterystycznym rozpoczynającego się działania. Jeśli „noszę się z zamiarem”, to o działaniu zdecydują sprzyjające okoliczności i zdolność rozpoznania właściwego czasu. Jeśli wyznają pewne zasady, to w sytuacji, kiedy mają one zastosowanie, działanie ma miejsce bezpośrednio z samej postawy, dyspozycji, za sprawą impulsu do jego podjęcia.

Stein konstatuje:

Mozemy zatem określić zakres wolnych aktów, które są dla nas równoznaczne z „działaniem” Ja, w ten sposób, że one i tylko one mogą pochodzić z zamiaru i muszą być zainicjowane przez „*fiat!*” (Stein 2016: 167).

„Działanie” Ja, o którym mowa, jest wówczas działaniem autentycznym, umotywowanym, wolnym od podporządkowania się obcej

spontaniczności. Jest ono wyrazem, przejawem wolnej woli, wypływa z centrum Ja, które je urzeczywistnia. Ale „indywiduum może się [też] izolować, może się wycofać w otwartość «teoretyczną», a także odsunąć od siebie świat duchowy, postrzegać go jako czysty przedmiot. Mimo wszystko taka izolacja jest sztuczna, jest zahamowaniem pierwotnych tendencji duchowych” (Stein 2016: 457).

PROBLEM WOLNEJ WOLI

We wspomnianej już rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, wchodzącej w skład *Książeczki o człowieku*, Roman Ingarden zwraca uwagę na specyfikę swojego ujęcia kwestii wolności. Ingarden pisze:

Chciałbym jednak podkreślić odmienność rozwijanej tu przeze mnie koncepcji tak zwanej „wolności” (bycia czymś własnym decyzji i czynów) człowieka od zwykłego traktowania zagadnienia wolności lub jej możliwości. Przeważnie broni się albo poglądu, który całkowicie zaprzecza wolności człowieka, ponieważ wyklucza ją radykalnie przyjęty determinizm w świecie realnym, albo przeciwnie – poglądu, że człowiekowi przysługuje zupełna, bezwarunkowa wolność. W ogóle nie są brane pod rozwagę wypadki leżące, że tak powiem, pomiędzy tymi poglądami ani to, że przede wszystkim chodzi o to, iż decyzje i czyny są własnymi czynami (Ingarden 2009: 86-87).

Wolność jako bycie czymś własnym decyzji i czynów odsyła z jednej strony do pojęcia sprawczości i samo-stanowienia działania, jak u Karola Wojtyły w dziele *Osoba i czyn* (Wojtyła 2000: 111), z drugiej zaś jest przekładalne na fenomeny odpowiedzialności, i) być za coś odpowiedzialnym, ii) podejmować odpowiedzialność za coś, iii) być pociągającym do odpowiedzialności oraz iv) działać odpowiedzialnie (Ingarden 2009: 73-74). Ingarden niewątpliwie podziela pogląd Edith Stein na temat wolnych aktów, wyrażając go syntetycznie:

Jakaś decyzja woli i jakieś działanie mogą uchodzić za „własny” czyn danej osoby tylko wtedy, gdy wypływają wprost z centrum „ja” tej osoby, mają w niej swój prawdziwy początek, i kiedy to centrum „ja” panuje nad dokonaniem wyłaniającego się z niego działania i kieruje nim, a więc jest nim nie tylko „zainteresowane” osobiście, lecz w całym swym działaniu się rozgrywającego się działania utrzymuje w „swoim ręku” decydujący wpływ (Ingarden 2009: 85).

Tak rozumiana wolność należy do struktury ontycznej człowieka, niezależnie od faktycznego stanu rzeczy.

Jak się wydaje, rewizja poglądów na temat wolnej woli, szczególnie na gruncie neuronauki, ma inne podłoże i optykę. Dokonuje się ona również w klimacie popularyzacji osiągnięć neurobiologii i neuropsychologii, przy nie zawsze ostrożnie formułowanych hipotezach. W artykule zatytułowanym *Do We Have Free Will?*, opublikowanym na łamach „New Scientist” w roku 2006, Patricia Churchland pisze o przypadku osoby warunkowanej w swoim działaniu obecnością guza mózgu. Działania takiej osoby są określane jako patologiczne. Usunięcie guza przywraca tej osobie zdolność „normalnego” zachowania i działania. Zmiana nie jest jednak trwała i po pewnym czasie konieczna jest kolejna operacja, by osoba znów była sobą. Churchland konstatuje: „Pomyśl, co rozumie się przez «wolną wolę». Tak jak w przypadku wszystkich innych pojęć ich znaczenia uczymy się z przykładów”. Stwierdzenie to jest niejednoznaczne w świetle epistemologii. Na innym miejscu natomiast pisze:

Skostniała tradycja filozoficzna twierdzi, że wolny wybór nie jest uwarunkowany; to znaczy, „wola” jest niezależna od wszelkich wpływów przyczynowych – [jest] w przyczynowej próżni (...) Problem w tym, że wybory dokonywane są przez mózgi, a one działają przyczynowo; przechodzą z jednego stanu w drugi w funkcji uprzednich warunków.

Artykuł na łamach „New Scientist”, ze względu na objętość, narażony jest na skrótowość i niedopowiedzenia. Temat ten szerzej został

potraktowany w książce *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*. Tłem rozważań Patricii Churchland, jak się okazuje, jest koncepcja Kartezjusza. Churchland pisze:

Kartezjusz był przekonany, że nie da się pogodzić wolnej woli z przyczynowością. Był pewny, że człowiek ma wolną wolę, wszelkie zdarzenia fizyczne zaś są zależne przyczynowo. A zatem, nawet jeśli ciało jest automatem [*mechanical device*], to umysł nie może nim być. Umysł, jak był przekonany, cieszą się wolnością wyboru [*uncaused choice*] (Churchland 2002: 7).

Dziedzictwo Kartezjusza jest ową skostniałą tradycją, której nie sposób pogodzić z wynikami neuronauki. Innymi słowy, nie da się potwierdzić niezależności umysłu od ciała, jak utrzymywał Kartezjusz w poglądzie o dwóch substancjach. Dlatego Churchland uważa, że bliższy prawdy jest David Hume, kiedy pisze:

Gdy [działania] nie biorą się z jakiejś przyczyny w charakterze lub dyspozycji osoby, która je dokonuje, nie odciskają się na niej, i nie mogą ani przynosić komuś zaszczytu, jeśli są dobre, ani niesławy, jeśli złe (Churchland 2002: 204).

Pogląd Hume'a na temat „wewnętrznych przyczyn” naszych wolnych wyborów i decyzji, takich jak: pragnienia, przekonania, preferencje oraz uczucia, Churchland uznaje za dobrą monetę, szczególnie wobec hipotezy wysuwanej przez neuronaukę – mózgu jako maszyny (*causal machine*) (Churchland 2002: 203-204). Z kolei rola uczuć tak zwanych społecznych jest – zdaniem Churchland – kluczowa dla socjalizacji, to znaczy wyrabiania właściwych sprawności (*habitus*) w relacjach z innymi, tak jak chciał tego Arystoteles (Churchland 2002: 234).

Nietrudno się zorientować w optyce tych rozważań. Churchland próbuje przeciwstawić się wciąż dominującej czysto kognitywnej domenie, inspirowanej poglądem Kartezjusza, wzmocnionej następnie Kantowską koncepcją rozumowania, w której nie ma miejsca dla emocji i uczuć (Churchland 2002: 221).

KONCEPCJA PRZYCZYNOWOŚCI HUME’A

Przy bliższej analizie wykładni Davida Hume’a napotyka się jednak na trudności. Jan Łukasiewicz, doceniając zasługi Hume’a dla naukowego postępu, zauważa, że pojęcie przyczyny, którym się on posługuje, jest mgliste (Łukasiewicz 1961, 57, przyp. 3). W jednym ze sformułowań Hume określa przyczynę jako „przedmiot, po którym następuje inny; przy czym po wszystkich przedmiotach podobnych do pierwszego następują przedmioty podobne do drugiego” (Łukasiewicz 1961: 9). Aby uchronić się przed oczywistymi zarzutami, dookreśla to następstwo jako stałe (Łukasiewicz 1961: 22). Jak jednak tę stałość rozumieć? Nie chodzi bowiem o stałość czasową, to znaczy następowanie zdarzeń po sobie w odstępie czasowym, ponieważ „nie jest ona istotą związku przyczynowego” (Łukasiewicz 1961: 22). Jak zauważa dalej Łukasiewicz:

trudność tę [Hume] stara się ominąć przez pewien wybieg psychologiczny. Powiada mianowicie, że umysł zachowuje się inaczej wobec wypadków stałego następstwa niż wobec innych zdarzeń, które nie następują stale po sobie, i że w wypadkach stałego następstwa umysł „staje się wskutek nawyknienia skłonny na widok jednego zjawiska oczekiwać zjawiska, które tamtemu zwykle towarzyszy, i wierzyć, że ono zaistnieje”.

W oparciu o tę analizę Hume formułuje drugą definicję przyczyny, nazywając przyczynę „przedmiotem, po którym następuje inny, a którego zjawienie się naprowadza zawsze naszą myśl na ten przedmiot” (Łukasiewicz 1961: 22). Nietrudno wskazać fenomeny, które podpadają pod tę deskrypcję, a mimo to nie przedstawiają związku przyczynowego.

Sformułowanie Hume’a, mimo iż wydaje się niedorzeczne, zdaje się znajdować potwierdzenie w wynikach badań neuronauki. Uczucia skorelowane z doświadczeniem pojawiają się bowiem jako antycypacja nastawienia umysłu (Churchland 2002: 221).

Edith Stein zapoznała się z koncepcją Hume’a za sprawą wykładów i seminariów prowadzonych przez Edmunda Husserla (Stein 2016: 44, przyp. 177). Zdaje sobie ona sprawę, że „Pojęcie przyczyny nie

podniosło się jeszcze dziś [tj. w 1918 roku – PJ] po ciosie zadany przez niszczącą krytykę Hume’a” (Stein 2016: 101), że „Duch krytyki Hume’a jest wyczuwalny we wszystkich współczesnych opracowaniach tego zagadnienia”. Stein stwierdza:

Stanowisko Hume’a może być przewyżczone tylko na jego własnym gruncie, (...) [który] przez niego samego nie został metodologicznie wystarczająco określony. (...) W przyrodzie istnieje pewne powiązanie przyczynowe (...) Hume chciał zbadać, jakiego rodzaju jest świadomość tego powiązania (...) I tylko przedwcześnie sformułowana teoria dotycząca natury świadomości (...) przeszkadza mu w znalezieniu dających się udowodnić powiązań (Stein 2016: 102).

Zasługą Husserla było – zdaniem Stein – rozróżnienie psychiczności i świadomości (Stein 2016: 104-105). Pozwoliło ono Stein na prze-myślenie wolności woli, ujmowanej teraz jako akty własne osoby ludzkiej. Wyniki jej analiz dają się uzgodnić z badaniami neurobiologów Antonio i Hanny Damasio oraz współpracowników, na które zresztą powołuje się również Patricia Churchland (Churchland 2002: X), ale też lingwistów-kognitywistów, takich jak George Lakoff czy badaczy, którzy wskazują na naturę i rolę wglądu (*Insight*) w tworzeniu wiedzy (Bernard Lonergan, Gary Klein).

PRZEŻYCIE I AKT WOLNY

To, co dla Stein jest strumieniem świadomości, obecnością poprzez zmysły w rzeczywistości (Stein 2016: 108-114), Antonio Damasio określa mianem umysłu, utrzymując, że jest on zwyczajnie strumieniem obrazów. Przy czym obrazem (*Image*) nazywa wszelkiego rodzaju wytwory, których źródłem są zmysły: wzrok, słuch, dotyk itd. Mówiąc o elementarnych jednościach w tym strumieniu, Stein posługuje się wyrażeniem „przeżycie” (*Erlebnis*), które w przeciwieństwie do Maxa Schelera utożsamia – oczywiście w formie pełnej, czyli rozumnego przeżycia – z aktem wolnym osoby ludzkiej. *Nota bene* jest to punkt kluczowy w jej dyskusji

z autorem *Istoty i formy sympatii* (por. np. Stein 2016: 333). Stein nie używa w ogóle wyrażenia doświadczenie (*Erfahrung*), natomiast wyrażenie przeżycie (*Erlebnis*) stosuje zarówno do jedności elementarnych w strumieniu, jak również do dających się wyrazić *explicite* argumentów czy motywów.

Autorka koncepcji wczucia, teorii empatii, zgodziłaby się z pewnością z twierdzeniem Damasio: „może uczucia nie są tylko ulotnym zjawiskiem umysłowym powiązanim z pewnym obiektem, lecz są raczej bezpośrednią percepcją określonego obszaru – obszaru ciała” (Damasio 2011: 12).

Damasio opisuje przypadek Elliota, pacjenta trzydziestokilkuletniego, który przeszedł operację usunięcia guza mózgu w płacie czołowym. Mimo iż operacja przebiegła bez zarzutu i pacjent był w pełni sprawny intelektualnie, nadal miał spójną osobowość i doskonale orientował się w otoczeniu, nie utracił też fachowej wiedzy ze swojej branży, ani pamięci, ani umiejętności, to zaszła jakaś nieoczekiwana zmiana w jego zachowaniu, a mianowicie nie był on już w stanie podejmować właściwych decyzji w życiu. Damasio stwierdza: „Wyniki, jakie Elliot osiągnął w testach [diagnostycznych], wskazywały, iż jego niepowodzeń życiowych nie można przypisywać przyczynom, którym zazwyczaj się je w takich przypadkach przypisuje” (Damasio 2011: 62). Miał wyraźnie ograniczoną wolną wolę, lecz nie sposób było tego udowodnić.

W końcu przypadek ten został rozpoznany. Elliot nie był zbyt emocjonalny i dopiero przy uważnej obserwacji dało się dostrzec zaskakujący fenomen. Damasio pisze:

Początkowo niemal całkowicie tego nie dostrzegłem, lecz w końcu zdałem sobie sprawę, że Elliot godzi się z tragedią, jaka spotkała go w życiu, z obojętnością zupełnie niepasującą do jej rozmiarów. Zawsze pozostawał opanowany i beznamiętnie opisywał to, co się wokół niego dzieje, niczym obojętny widz. Nie można było w nim odnaleźć ani śladu cierpienia, choć przecież to on był główną postacią dramatu. (...) Stwierdziłem, że słuchając opowieści Elliota, cierpię bardziej niż on sam (Damasio 2011: 63).

Dalsze badania, wywiad z pacjentem, który przyznał, że przestał czuć i przeżywać emocje, a także inne przypadki dały możliwość nakreślenia roli emocji i uczuć w procesach decyzyjnych, szczególnie w kontekście indywidualnym oraz społecznym. Stały się one podstawą odrzucenia błędu Kartezjusza i postulowania hipotezy markera somatycznego, czyli odczucia pojawiającego się w ciele uczucia, będącego korelatem fizjologicznym przewidywanej przyszłości czy, innymi słowy, przeżycia w trzewiach.

Stein przedstawia analizy życia emocjonalnego, podejmując życiowe doświadczenia osobiste i znane w kręgu rodzinnym (Stein 2016: 77, przyp. 251). Oferuje tym samym deskrypcję struktury przeżycia „normalnego przypadku”.

Stein wyróżnia działanie i) w zakresie skierowania uwagi, ii) jako postawę względnie dyspozycję oraz iii) akty wolne. W pierwszym przypadku – stwierdza – istnieje „wolność” skierowania uwagi, motywem czy lepiej bodźcem jest tu pewna znajomość rzeczy. „Wywiera on wpływ na Ja, które może pójść w ślad za tym względnie sobie tego odmówić” (Stein 2016: 154).

W drugim przypadku wyróżnia postawę względnie dyspozycję (*Stellungnahme*), która wchodzi w skład wolnego aktu. Przedmiot nie narzuca się tu tak jak bodziec, ku któremu skierowuje się uwagę, ale „bierze w posiadanie” (Stein 2016: 155). Z pewnością wymaga on „zaangażowania”. Przypomina to granicę wyznaczoną przez wgląd (*Insight*), charakterystyczny element badania naukowego (por. Damasio 2011: 212-213, Cronin 1999: 45-54).

Wobec postawy względnie dyspozycji możliwe jest zajęcie stanowiska – albo można ją przyjąć, co oznacza „stanać na jej gruncie”, albo zachować się wobec niej odmownie (Stein 2016: 155). Postawa względnie dyspozycja jest planem działania, który powstaje w odpowiedzi na przedmiot i ze względu na niego, decyzja, czy go realizować, należy jednak do osoby, wymaga wewnętrznej zgody. Stein ilustruje to następującym przykładem. Matka, która dowiaduje się o śmierci syna od jego kompana z pola walki, jednak nie chce dać tej wiadomości wiary, dopóki nie otrzyma oficjalnej noty. Nie dopuszcza ona do siebie uczucia, nie pozwala, by smutek rozdarł jej serce.

Dając bezwzględnie wiarę wiadomości o śmierci, czuję się, jak gdybym dopiero sama poprzez własną zgodę uczyniła nieodwołalnym to, co się wydarzyło. Dopóki odmawiam przyzwolenia, czuję się jakbym mogła jeszcze powstrzymać przeznaczenie (Stein 2016: 156-157).

Możliwe jest też, że „nie wierzę tej wiadomości, ponieważ jest ona nieprzyjemna” (Stein 2016: 158). Reakcja ta nie zawiera wówczas rozsądnego motywu, daje się natomiast zrozumieć w kategoriach mechanizmu obronnego (Stein 2016: 158).

Przypadek trzeci obejmuje „Akty wolne we właściwym sensie, [czyli] akty, w których Ja nie tylko żyje, lecz panuje nad swoim przeżywaniem” (Stein 2016: 159). Stein zauważa, że dopóki nie stanie się na gruncie przekonania, nie jest możliwe wyrażenie stosownego twierdzenia ani też nie jest możliwe uznanie stanu rzeczy (Stein 2016: 160).

W rozdziale o wzajemnym przenikaniu się przyczynowości i motywacji, w pracy *Filozofia psychologii i humanistyki*, analizy uwypuklają szczególną rolę emocji w akcie wolnym. Stein pisze:

Jeśli uczucie nie jest „żywe”, kiedy nie rozwija ono we mnie ożywczej siły, to nie wypływa z niego też żywe, lecz tylko pozbawione mocy dążenie, względnie czysta wiedza, że powinno ono wystąpić. Mam jasno przed oczyma przykładowo czyjąś dobroć jako motyw wdzięczności, którą jestem mu winna: ale wdzięczność ta nie jest żywo odczuwana (być może, ponieważ moja siła nie wystarcza do przeżywania tej treści) i dlatego nie wypływa z niej żywe dążenie okazania się wdzięcznym, jak byłoby to uzasadnione obiektywnie. Pojawia się jedynie jej bezsilny cień. Tego rodzaju martwe, bezsilne dążenie nie jest w stanie przerodzić się w czyn. Tylko instynkt lub dążenie o silnej żywotności niechybnie przechodzi w czyn (Stein 2016: 194).

Uczucie może być zgodne z kierunkiem odpowiedzi, a mimo to niewystarczająco żywe, wdzięczność – jak w tym przypadku – nie jest żywo odczuwana i w konsekwencji nie pojawia się dążenie do

odwzajemnienia doświadczonej dobroci. Możliwa jest też sytuacja przeciwna, uczucie powstrzymuje działanie. Stein pisze:

Zdarzenie, które postrzegam jako okropne, motywuje we mnie dążenie [do] udaremnienia jego wystąpienia. Obawa jest żywą obawą, a dążenie żywym dążeniem; niemniej obawa jako taka działa paraliżująco na moją aktywność witalną i odbiera dążeniu moc, by przerodziło się w czyn.

Analizy tych fenomenów prowadzą do dalszych rozróżnień odnoszących się do struktury osoby i do postulowania „gruntownego studium ciała i jego zależności od natury materialnej”, bowiem dla Stein „zmysłowe stany witalne są przeżywane jednocześnie jako stany ciała” (Stein 2016: 195). Intuicję tę potwierdza neurobiologia.

ZAKOŃCZENIE

Ujęcie problematyki wolnej woli w kategoriach działań własnych, jak postrzegają je zarówno Edith Stein, jak i Roman Ingarden, odsłania strukturę i złożoność takich przeżyć. Klasyczne rozróżnienie, które odwołuje się do kryterium wolnej woli, na *actus homini* oraz *actus humanus*, nie było satysfakcjonujące również dla Karola Wojtyły w jego studium *Osoba i czyn*. Aby wyraźnie wskazać na czyn własny jako rozstrzygający dla problematyki etycznej, rozróżnia on między „człowiek działa” a „coś się w człowieku dzieje”. Bowiem tylko człowiek, który działa – transcenduje, przekracza siebie w czynie, tworzy siebie. W tym samym duchu pisze Stein, która postrzega wolność woli jako kluczową dla „przekraczania siebie”, dla życia duchowego. Bez tej wolności bowiem człowiek nie byłby autentyczny, zdolny do życia w świecie wartości i do relacji z innymi osobami.

Dla Stein akt wolny jest przeżyciem konstytuującym się w ciele. Aby móc działać autentycznie, trzeba stanąć na gruncie przekonania. Przekonanie wymaga postawy względnie dyspozycji i na tym poziomie już

widać wyraźnie związek z ciałem, które poprzez zmysły czyni człowieka obecnym dla siebie, dla innych i w konkretnej rzeczywistości.

Neurobiologia odsłania kluczową rolę uczuć i odczuć dla podejmowania decyzji. Poddaje krytyce tezę o dwóch substancjach (błąd Kartezjusza) i kwestionuje koncepcję rozumowania bez związku z emocjami (postulat etyki Kanta). Brak powiązania rozumowania z emocjami, jak ukazują przypadki kliniczne, skutkuje wyraźnym ograniczeniem wolnej woli, niezdolnością podejmowania decyzji, relacji z innymi itp. Emocje są konieczne dla wcielenia rozumu i stąd dla właściwej odpowiedzi w postaci działania człowieka, wydają się bowiem „bezpośrednią percepcją określonego obszaru ciała”.

Analiza fenomenologiczna aktu wolnego odsłania również trudności koncepcji Hume’a, do którego nawiązuje, w przeciwstawieniu do Kartezjusza i Kanta, neurofilozofia. Jak stwierdza Stein, obszar badań „metodologicznie niewystarczająco określony” oraz „przedwcześnie sformułowana teoria dotycząca natury świadomości” nie pozwalają mu dotrzeć do fenomenów i odwodzą go ostatecznie od rozwiązań, których poszukuje.

Niewątpliwie zasługą Maxa Schelera było ponowne zwrócenie uwagi na znaczenie emocji i uczuć dla kwestii wolnych aktów. Ale – jak zauważa Karol Wojtyła – przeżycie etyczne nie jest u Schelera tożsame z tym aktem (Wojtyła 1986: 21-38). Scheler pozostaje pod wpływem emotywizmu. Problem ten rzutuje na koncepcję osoby – zarzut, który słusznie podnosi Stein wobec Schelera (Stein 2016: 339).

BIBLIOGRAFIA

- Churchland P.S. (2002), *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge: The MIT Press.
- Churchland P.S. (2006), *Do We Have Free Will?*, „New Scientist”, 11/18/2006, Vol. 192, Issue 2578, 42-45.
- Cronin B. (1999), *Foundations of Philosophy: Lonergan's Cognitional Theory and Epistemology*, Internet Ed.
- Damasio A. (2011), *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań: DW Rebis.
- Hume D. (1905), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Lwów: WPTF.
- Ingarden R. (2009), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wyd. Literackie.
- Klein G. (2010), *Sztuka podejmowania decyzji. Dlaczego mądrzy ludzie dokonują złych wyborów*, tłum. B. Sałbut, tłum. B. Sałbut, Gliwice: Onepress.
- Łukasiewicz J. (1961), *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, red. J. Słupecki, Warszawa: PWN.
- Stein E. (2016), *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków: WKB.
- Wojtyła K. (1986), *Wykłady lubelskie*, Lublin: TN KUL.
- Wojtyła K. (2000), *Osoba i czyn. Inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL.

ABSTRACT

In *Philosophy of Psychology and the Humanities* with the phenomenological approach E. Stein carries out a research regarding human person. The “Free Will” is one of the issues being undertaken. “Free Will” is also a topic of neuroscience, but is a different one.

Key-words:

Free Will, phenomenology, neuroscience

DR PIOTR JANIK SJ, adiunkt w Instytucie Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie, autor książki *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym* (Kraków 2011), tłumacz 6. tomu dzieł Edith Stein *Filozofia psychologii i humanistyki*. Zainteresowania: logika, semiotyka, fenomenologia oraz neurofilozofia.

