

Jacek DĘBIEC

REFLEKSJE POKONFERENCYJNE: NAUKA,  
FILOZOFIA I TEOLOGIA O CZŁOWIEKU —  
PERSPEKTYWY DIALOGU

*Nawet jeśli „człowiek umarł”, jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić.*

Józef Tischner, *Spór o istnienie człowieka*

**KRAJOBRAZ SPORU**

Spór o istnienie człowieka nie jest wyłącznym udziałem polemizujących ze sobą nurtów filozoficznych czy też ich skarłałych fantomów w postaci rozmaitych ideologii. Dziś, w znacznie większym niż kiedykolwiek stopniu uczestnikiem tej debaty staje się nauka i jej przedstawiciele. Uczestnikiem bezpośrednim, gdyż wprost wypowiadającym się na temat niektórych aspektów człowieczeństwa albo przeciwnie, uczestnikiem milczącym, który jedynie dostarcza „twardych” danych. Do nich to następnie odwołują się w swych argumentacjach spierające się ze sobą strony. Wydaję się, iż rola nauki w „uśmierceniu człowieka” została przez filozofów dalece zapoznana. „Śmierć człowieka” — utrata pierwotnych intuicji co do samego siebie, a w wymiarze pojęciowym rozpad spójnej koncepcji osoby ludzkiej — która stała się udziałem zachodniej kultury, to przecież nie tylko efekt filozoficznych argumentacji, przemian kulturowych, społecznych, ekono-

---

\*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

micznych i politycznych, które przeobraziły świat. Zmiana horyzontu, w którym człowiek doświadcza samego siebie w dużej mierze dokonała się i wciąż przebiega pod wpływem odkryć nauki. Jej udział w „sporze o człowieka”, choć nie zawsze dla wszystkich oczywisty, wydaje się jednak być bezsporny. Każda z obu wspomnianych wyżej form udziału współczesnej nauki w dyskusji nad zasadnością tych czy innych koncepcji antropologicznych nakłada jednak pewne zobowiązania. Bezpośrednie wypowiedzi naukowców na tematy antropologiczne wymagają od nich uprzedniej filozoficznej wiedzy o człowieku, świadomości założeń, które leżą u podłoża konstruowanych modeli badawczych. Podobnie, jeśli filozofia sięga do danych empirycznych pochodzących z nauki, to każda podejmowana próba ich interpretacji wymaga znajomości metody, dzięki której zostały pozyskane.

Swój poznawczy sukces nauki matematyczno — przyrodnicze zawdzięczają pomijaniu jednych a koncentrowaniu się na innych wybranych danych. Na przykład, badając warunki spadania jabłka z jabłoni abstrahujemy od jego barwy. Nie jest ona bowiem dla opisu ruchu istotna. W sukcesie metody kryją się więc jej ograniczenia. Takie same warunki określają współczesną biologiczną wiedzę o człowieku. Jeśli dla przykładu, potrafimy opisać kluczowy udział pewnych obszarów w mózgu w sterowaniu zachowaniem pod wpływem działania bodźców lękowych i wiemy, że za „zamarcie z prerażenia” odpowiedzialne są środkowe jądra ciał migdałowatych, a za podjęcie ucieczki jądra podstawno — boczne tych struktur mózgowych, to nie daje nam to jeszcze bezpośredniej odpowiedzi na pytanie o to, jakie są warunki wolności wyboru podejmowanego w obliczu strachu. Mimo to, dane te jednak o czymś mówią. Uszkodzenie którejs z wspomnianych struktur prowadzi bowiem do ograniczenia repertuaru zachowań jednostki. Czy jednak takie ograniczenie wpływa na wolność wyboru człowieka? Trudno jest na obecnym etapie rozwoju wiedzy ściśle powiązać niektóre idee filozoficzne z naukowymi teoriami. Z człowiekiem sprawa wydaje się przecież znacznie bardziej subtelna niż z jabłkiem. Nie chodzi bowiem wyłącznie o to, aby poznać kolejny mechanizm warunkujący dane aspekty życia psychicznego. W przypadku człowieka

w znacznie większym stopniu niżli w pytaniach o naturę fizycznego świata, potrzeba odniesienia do całości ma charakter jeszcze bardziej naglący. Można sobie wyobrazić optykę i mechanikę jako odrębne działy fizyki (co jest faktem) i nie odczuwać z tego powodu dyskomfortu poznawczego. Jeśli jednak posługując się różnymi technikami badamy emocje, myślenie i zachowania, to nie pozostaje dla nas bez znaczenia pytanie o to w jaki sposób treści naszych myśli czy charakter doświadczanych emocji wpływa na podejmowane przez nas wybory. Tak zarysowany problem oraz inne jemu podobne stanowią jedynie wierzchołek góry lodowej pytań piętrzących się na styku nauki i filozofii. Ich stawianie nie jest wyłącznie przywilejem i zadaniem uczonych. Ze względu na swój charakter stają się one poniekąd udziałem każdego myślącego człowieka.

Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne i *Center for Theology and the Natural Sciences* w Berkeley<sup>1</sup> wspólnie opublikowały w 1999 roku prace zaprezentowane na zorganizowanej przez obie te instytucje rok wcześniej w Polsce interdyscyplinarnej konferencji pt. *Neuroscience and the Person*<sup>2</sup>. Zgromadziła ona teologów, filozofów i neurobiologów, uczestników współczesnych sporów o człowieka. Ten materiał pokonferencyjny jest niezwykle bogaty i różnorodny. Każda z zamieszczonych prac wymagałaby odrębnej dyskusji. Aby zyskać wyobrażenie o ciężarze toczonych polemik, spróbujmy skupić się wyłącznie na jednym, przewijającym się przez większość tekstów zagadnieniu — na problemie ontologicznej jedności i spójności człowieka.

### **PRZECIW DUALIZMOWI**

Opublikowanie przez Antonio Damasio w 1994 roku książki pt. „Błąd Kartezjusza”<sup>3</sup> wzmogło i tak już wówczas poważną krytykę konsekwencji epistemologicznych, które wyniknęły z zaklasyfikowa-

---

<sup>1</sup>[Russel, J.R. i in. 1999].

<sup>2</sup>Sprawozdanie z tej konferencji zamieszczone zostały w XXII numerze *Zagadnień* [Dębiec 1998].

<sup>3</sup>Polski przekład [Damasio 1999].

nia psychicznych cech człowieka jako *res cogitans* w odróżnieniu od *res extensa*, obejmującej cały poznawalny przez naukę świat przyrody. Możliwość badania różnych aspektów psychiki przy pomocy metod empirycznych podważyła zasadność sztywnego podtrzymywania kartezjańskiego podziału w odniesieniu do ludzkiego umysłu<sup>4</sup>. Michael Arbib<sup>5</sup> przytacza liczne argumenty, których nauka dostarcza przeciwko dualizmowi. Biologiczne mechanizmy tak istotnych wymiarów psychiki jak postrzeganie, pamięć, motywacja, emocje i język to przedmioty badań dynamicznie rozwijających się dziś dyscyplin. Ich niekwestionowany sukces poznawczy prowadzi niektórych naukowców do wyciągania daleko idących wniosków: *Ty, twoje radości i smutki, twoje wspomnienia i ambicje, twoje poczucie tożsamości osobowej i wolnej woli, w rzeczywistości nie są niczym więcej, niż zachowaniem wielkiej ilości komórek nerwowych i związanych z nimi molekuł*<sup>6</sup>. Opinia, którą wyraził Francis Crick nie stanowi jednak jedyne wniosku, jaki można wyprowadzić z odkryć współczesnej neurobiologii. Prezentując bardziej wyważone stanowisko Michael Arbib pisze: *Odrzucam jakąkolwiek formę dualizmu umysłu i ciała, lecz nie twierdzę, iż współczesna neurobiologia dostarcza zupełnych podstaw do zredukowania dla nauk kognitywnych i społecznych, nie mówiąc o teologii. Uważam raczej każdy poziom — neuronalny, poznawczy, jednostkowy i społeczny — jako za posiadający istotne prawdy, lecz jednocześnie niekompletny. Potrzebujemy procesu wzajemnej redukcji, w którym odkrycia na jednym z poziomów zmieniają naukę na innym poziomie*<sup>7</sup>. Warto podkreślić, że autor cytowanej wypowiedzi nie argumentuje na rzecz zredukowania wszystkich nauk o człowieku do neurobiologii, lecz jedynie podkreśla jej możliwy wpływ na inne dyscypliny. Postulat Arbiba ma nie tylko wymiar teoretyczny, lecz także i poważne implikacje praktyczne. We wspomnianej pracy Damasio pisał: *Rozróżnienie pomiędzy „chorobą mózgu” a „chorobą umysłową”, pomiędzy*

---

<sup>4</sup>Nie wszyscy przedstawiciele neurobiologii podzielają ten pogląd. Za jakąś formą dualizmu optuje np. John C. Eccles [1996].

<sup>5</sup>Arbib, M. „Towards a Neuroscience of the Person” [w: Russel i in., 77-100].

<sup>6</sup>[Crick 1994: 3].

<sup>7</sup>[Arbib, op. cit., 82-83].

tym, co „neurologiczne”, „psychiatryczne” czy „psychologiczne” to nieszczęśliwe dziedzictwo kulturowe [...] Odzwierciedla ono brak elementarnej wiedzy o związkach między mózgiem i umysłem. Choroby mózgu postrzegane są jako tragedie dotyczące ludzi, których nie możemy winić za ich stan, podczas gdy choroby umysłowe, zwłaszcza te, które wpływają na sposób zachowania oraz emocje, odbierane są jako zjawiska społecznie niewygodne, za które cierpiący powinni w dużej mierze ponosić odpowiedzialność<sup>8</sup>. I chociaż sam Arbib podkreśla, iż jego zdaniem neurobiologia nigdy nie odpowie nam językiem moralności i etyki co mamy robić<sup>9</sup>, to jednak trudno zaprzeczyć możliwości zaistnienia pod wpływem odkryć nauki poważnych zmian w rozumieniu uwarunkowań postaw etycznych człowieka.

W stanowisku Arbiba obok przekonania o znaczącej roli neurobiologii w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące ludzkość pytania, można zauważyć świadomość ograniczeń poznawczych poszczególnych dziedzin. W ujęciu, które proponuje Arbib, we „wzajemnej redukcji” kres jednej dyscypliny będzie jednocześnie początkiem innej. Przykład takiej granicy podaje Leslie Brothers<sup>10</sup>. Wiele wyróżnianych aspektów psychiki ma charakter ponadjednostkowy, społeczny. Brothers pisze: [...] świat ludzkiego rozumu wylania się z czynności mózgów szczególnie wyposażonych w uczestnictwo w życiu społecznym. Pojawia się pytanie o rzeczywistość, która istnieje na poziomie relacji pomiędzy dwoma podmiotami; prawa tej rzeczywistości prawdopodobnie w najlepszy sposób opisane są przez tradycyjne dziedziny jak etyka [...] Wierzę, że to nasze mózgi odpowiadają za aspekt osobowy, lecz neurobiologia dochodzi do swoich granic tam, gdzie zaczyna się wymiar osoby<sup>11</sup>. Czy w takim razie wymiar ów pozostaje domeną nauk społecznych? Takie spojrzenie nieuchronnie doprowadziłoby do nieuzasadnionej redukcji. Przyjmując neurobiologię jako punkt wyjścia, można zauważyć, iż granica naukowych możliwości poznania czło-

---

<sup>8</sup>[Damasio 1999: 57].

<sup>9</sup>[Arbib, op. cit. : 84].

<sup>10</sup>Brothers, L. „A Neuroscientific Perspective on Human Sociality” [w: Russel i in., 67-74].

<sup>11</sup>[Brothers, op. cit. 73-74].

wieka nie przebiega wyłącznie na styku dyscyplin badających funkcjonowanie mózgu i opisujących prawidłowości funkcjonowania zbiorowości nauk społecznych. Granicę tę można napotkać niejako we wnętrzu samej neurobiologii. Analiza zachodzących w mózgu procesów, leżących u podłoża zjawisk psychicznych ujawnia, iż pomimo że kształtują one świadomość, a więc także nasze samopoznanie, same pozostają często poza obrębem świadomości. Taką rolę pełnią na przykład emocje. Chociaż można z pewnym prawdopodobieństwem powiedzieć, że subiektywne uczucia (np. lęk) pojawiają się wówczas, gdy uświadamiamy sobie, iż nasz neuronalny układ odpowiedzialny za sterowanie reakcjami lękowymi uległ aktywacji, to jednak nasza wiedza na temat biologicznych uwarunkowań emocji nie wystarcza do pełnego wyjaśnienia uczuć<sup>12</sup>. Można nawet pokusić się o jeszcze bardziej radykalne wnioski. Podstawowa teoria współczesnej biologii, teoria ewolucji wyznacza ramy interpretacyjne dla zrozumienia emocji, ukazując ich adaptacyjny charakter oraz powszechność występowania w świecie genealogicznie bliższych człowiekowi zwierząt. Tym samym jednak, trudno stwierdzić, iż mózgowy systemy emocjonalne wyewoluowały po to, aby doprowadzić do zaistnienia uczuć<sup>13</sup>. Podobny problem przedstawia się z językiem. Mimo iż poznaliśmy już bardzo dużo (choć jeszcze więcej przed nami) biologicznych podstaw języka, to jednak trudno przyznać, że mózg ewoluował po to, aby powstał język. Współczesna biologia w postaci ewolucjonizmu nie dostarcza więc, w oczach samych biologów, wystarczających podstaw do wyjaśniania tych istotnych aspektów osoby. Stany subiektywne i wyrażające je słowa, chociaż w centrum zainteresowania współczesnej neurobiologii, znajdują jednak się poza zasięgiem jej możliwości badawczych. Marc Jeannerod napisze: *Fakt, że stany umysłu to stany mózgu, a część z nich pozostaje niekomunikowalna, warunkuje błędne wrażenie dualizmu pomiędzy tym, co można dzielić z innymi, a tym*

---

<sup>12</sup>LeDoux, J.E. „Emotions: a View through the Brain” [w: Russel in., 101-117]. Autor w obszerny sposób przedstawił swoje koncepcje dotyczące neuronalnych mechanizmów emocji w wydanej także w języku polskim pracy pt. *Mózg emocjonalny* [LeDoux 2000].

<sup>13</sup>LeDoux, J.E. [w: Russel i in.].

czego nie można [...] Paradoks polega na tym, iż tożsamość osoby, chociaż wyraźnie pozostaje w obrębie fizyki i biologii, dotyczy kategorii faktów, które umykają opisowi i z tego powodu mogą pozostać poza zasięgiem badań naukowych<sup>14</sup>. Ta bariera poznawcza neurobiologii, jak widzi ją Jeannerod, to nie tylko granica pomiędzy jedną dyscypliną szczegółową a inną, lecz to granica nauki w ogóle.

Krytyka dualizmu, do której skłaniają badania ludzkiego mózgu niekoniecznie musi oznaczać redukcjonizm. Nie wszystko bowiem, co jest w człowieku, da się zredukować do pojęć neurobiologii. Świadomość ograniczeń, która towarzyszy krytycznie nastawionym przedstawicielom biologicznych nauk o człowieku pochodzi zasadniczo z dwóch źródeł. Pierwsze z nich pojawia się wraz z obserwowaną przepaścią poznawczą pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami (Arbib, Brothers), a także pomiędzy każdą z tych dyscyplin a doświadczaną całością (Jeannerod). Drugim źródłem jest etyka (Arbib, Brothers).

### ***JEŚLI NIE DUALIZM, I NIE REDUKCJONIZM TO.....***

Monizm, a raczej jego szczególne formy to próba odpowiedzi niektórych filozofów na wyzwania, z którymi konfrontuje nas współczesna neurobiologia. Spośród dwóch diskutowanych postaci monizmu — monizm dwu-aspektowy i monizm emergencyjny — to właśnie ta druga znalazła większe uznanie wśród myślicieli uczestniczących w konferencji *Neuroscience and the Person*. Jeden z nich, Arthur Peacock<sup>15</sup>, konstatując jedność świata przyrody odzwierciedlającą się w racjonalności jej praw prezentuje swoje rozumienie monizmu emergencyjnego. Każdy z poznawanych przez człowieka poziomów rzeczywistości charakteryzuje się swoistą złożonością, niesprowadzalną do struktury innych poziomów. Wyłanianie się kolejnych poziomów

---

<sup>14</sup>Jeannerod, M. „Limits to the Naturalization of Mental States” [w: Russel i in., 127-128].

<sup>15</sup>Peacock, A. „The Sound of Sheer Silence: How God Communicate with Humanity?” [w: Russel in., 215-247].

— od subatomowego, najbardziej znanego nam poziomu fundamentalnego, poprzez przyrodę nieożywioną i ożywioną, aż po doświadczającego siebie i przyrody człowieka, odbywa się w jednym świecie natury. W takim świecie osoba jawi się Peacockowi jako strukturalna całość przekraczająca wyróżniane w akcie poznania poziomy. Osoba to „ludzki-mózg-w-ludzkiem-ciele-w-społecznych-relacjach”<sup>16</sup>. Dla reprezentującego religijne stanowisko Peacocka całością, w której zawiera się świat jest Bóg. To Osoba Boga, jako całość daje się człowiekowi poznać. Z podobnych panenteistycznych założeń wychodzi Philip Clayton<sup>17</sup>. I on określa swoją koncepcję mianem monizmu emergencyjnego. Clayton pisze: *Nie ma w świecie dwóch substancji z istotnie różnymi naturami, jak „res cogitans” i „res extensa” [...] Lecz w przeciwieństwie do monizmu dwu-aspektowego, który utrzymuje, iż umysłowe i fizyczne to dwa odmienne sposoby określenia tego samego, monizm emergencyjny, ujmuje związek między nimi jako czasowy i hierarchiczny*<sup>18</sup>. Jak w tak rozumianej rzeczywistości przedstawia się problem człowieka? Dla Clayтона emergencjonizm jako wykładnia rozumienia osoby nie oznacza zamiany nauki w metafizykę, lecz *przeciwnie, jest to uznanie, że jeden świat przyrody jest dalece bardziej złożony i subtelny niż może to uchwycić fizykalizm*<sup>19</sup>.

Towarzysząca powstawaniu nauki refleksja filozoficzna usiłowała sprostać ówczesnym wyzwaniom poznawczym poprzez koncepcję dualizmu, w której zarzucono próbę ujęcia rzeczywistości jako jednej i spójnej. Z czasem, zaniechanie to doprowadziło do różnych form redukcjonizmu w opisie świata. Tymczasem monizm, jak argumentują Peacock i Clayton, nie musi oznaczać redukcjonizmu, lecz wręcz coś odwrotnego, otwarcie na perspektywę całości. Uznanie, iż taka perspektywa istnieje. Warunkiem tego uznania jest jednak świadomość ograniczeń wiedzy.

---

<sup>16</sup>[Peacock, op. cit., 232].

<sup>17</sup>Clayton, P. „Neuroscience, the Person, and God: an Emergentist Account” [w: Russel i in., 181-214].

<sup>18</sup>[Clayton, op. cit., 209].

<sup>19</sup>[Clayton, op. cit., 211].



**„...JEŚLI ISTNIAŁ, TO ZNACZY, ŻE MOŻE SIĘ NARODZIĆ”**

Pojęcia, poprzez które staramy się dzisiaj zrozumieć świat coraz bardziej odbiegają od pojęć, przez które doświadczamy ów świat, siebie samych oraz nasze więzi z innymi. Rodzić się może poczucie przepaści. Nie tylko między człowiekiem i światem, co wyraża przeciwstawianie humanizmu i przyrodoznawstwa, lecz także pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, a nawet wewnątrz samej osoby. Jedność świata załamała się u progu nowożytności w samym człowieku. Zrodził się dualizm, a potem próby jego przewyciężenia poprzez różne formy redukcjonizmu. Doświadczenie epistemologicznej i ontologicznej przepaści stało się udziałem współczesnych nurtów antropologii filozoficznej. Człowiek rozpada się od wewnątrz. Refleksja filozoficzna nad nauką ukazuje relatywny charakter takiej przepaści. Nie musi być ona nieuniknionym następstwem odkryć nauki. Ważne jednak, żeby ta refleksja zdołała za nauką nadażać, towarzyszyć jej rozwojowi. By była w stanie spierać się z nauką i ją inspirować. Nauka to w końcu także obszar doświadczania świata. Doświadczania specyficznego, nie dla każdego dostępnego. Refleksja nad nauką, to refleksja nad doświadczeniem. Dialog nauki i filozofii (czy kiedykolwiek się od siebie oddaliły?) oraz teologii, mimo różnic pojęciowych i odmiennych perspektyw, to jednakowo trudne wyzwanie dla każdej z tych dyscyplin. Zgoda na dialog oznacza bowiem zgodę na zmianę. Gotowość na podjęcie ryzyka rodzi jednak nadzieję. Przeglądając się w sobie nauka, filozofia i teologia mogą nie tylko stracić, lecz także zyskać. Pogłębić świadomość własnej odrębności i autonomii. A człowiek? Cóż, *jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić.*

**BIBLIOGRAFIA**

- 1.Crick, F. (1994) *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Charles Scribner's Sons, New York.
- 2.Damasio, A. (1999) *Błąd Kartezjusza*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań.

3.Dębiec, J. (1998) „Cognitive- and Neuroscience: Scientific Perspectives on Divine Action”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* (XXII) 1998.

4.Eccles, J.C. (1996) *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, Routledge, London — New York.

5.LeDoux, J. (2000) *Mózg emocjonalny: Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, Media Rodzina, Poznań.

6.Russel, J.R., Murphy, M., Meyering, T.C., Arbib, M.A. (red.) (1999) *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications — Center for Theology and Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley, California.

7.Tischner, J. (1998) *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków.