



KS. TADEUSZ WOJCIECHOWSKI

Z PROBLEMATYKI DUSZY I CIAŁA: TEORIA IDENTYCZNOŚCI

1. UWAGI WSTĘPNE

Problematyka duszy i ciała stanowi rozległą dziedzinę wiedzy, w której ścierają się liczne i różne poglądy autorów. W niniejszym artykule chodzi tylko o zasygnalizowanie niektórych współczesnych dyskusji, toczonych także przez biologów. Problematyka ta stała się bowiem dziś w pełni problemem interdyscyplinarnym. Obecnie, pisze E. Bóna, nie można dawać naukowej i pełnej odpowiedzi na pytania dotyczące życia i człowieka w ramach jednej tylko dyscypliny naukowej¹. H. Benesch uważa, że zagadnienie pochodzenia psychizmu ludzkiego, czyli ducha, a co za tym idzie i jego stosunku do ciała, nie rozwiąże ani sama filozofia, ani same tradycyjne nauki przyrodnicze. Dwutysięczna historia filozofii nie przysłoniła rozwiązania tego problemu, natomiast tradycyjne nauki przyrodnicze nie potrafią zidentyfikować i uznać funkcji psychicznych, przez co zamykają sobie drogę do rozwiązania tego zagadnienia. Benesch pokłada nadzieję w rozwijającej się od kilku lat nowej dyscyplinie, zwanej naukami neurologicznymi (*neurosciences*). Jest to dyscyplina zbiorcza, na którą składają się neurofizjologia, neuropsychologia, neurocybernetyka, neurobionika i inne gałęzie współczesnej i przyszłej wiedzy. W związku z rozwojem tych nauk powstał nowy kierunek rozważań w postaci teorii ewolucji psychologicznej. Nieznana dotychczas ewolucja psychologiczna stwarza zdaniem Benescha wielką nadzieję na przyszłość².

Przyrodnicy winią filozofów za jednostronność ich rozważań o człowieku w wyniku ulegania tradycyjnej nauce filozoficznej, która nie posiadała oparcia w naukach. Według J. Illiesa filozofia stała się winną ograniczenia rzeczywistości, kiedy oddała się w niewolę platońskiej idei

¹ *Einige Fragen der interdisziplinären Verbindungen (Am Beispiel der biologischen Wissenschaften)*, w: 16. Weltkongress für Philosophie 1978, 27. August — 2. September 1978, Düsseldorf, s. 110.

² *Der Ursprung des Geistes*, Stuttgart 1977, 9, 15.

jaskini. Przez to bowiem odwróciła się od obserwacji sądząc, że daje ona tylko odbłask rzeczy, których istota leży w ponadziemskim świecie idei³. Inny biolog P. P. Grassé uważa za daremne usiłowania zrozumienia wszystkiego przy pomocy samego rozumu, jak to czynią niektórzy filozofowie, bez uwzględnienia naukowych danych. W oderwaniu od nauki, tzn. od rzeczywistości, nie może być dana żadna prawdziwa filozofia. Wielkie, czcigodne systemy filozoficzne są dziś przestarzałe. Dlatego nie można już uważać materializmu i spirytualizmu za nieprzekraczalne przeciwieństwa. Podobnie nie ma przeciwieństwa ducha i materii, gdyż przynależą one do siebie i uzupełniają się wzajemnie. Spirytualistyczny filozof jest jednak bliższy rzeczywistości niż materialista. Grassé nie chce przez to krytykować antycznej filozofii, lecz tylko uważa, że rezygnacja przez filofów z pomocy nauki jest czymś próżnym i infantylnym. Swą krytykę zwraca przedw tym filozofom, którzy wprawdzie nie ignorują bezpośrednio nauki, lecz myślą i piszą tak, jak by ona nie istniała⁴.

Równie dosadnie wyrażają się o tego typu filozofach O. J. Grüsser i V. Henn pisząc, że na podstawie nie tak bardzo starej filozoficznej tradycji powstają dziś w Niemczech teoriopoznawcze wypowiedzi filozofów przede wszystkim przy zielonym stoliku. Sami rzadko zajmowali się naukowymi problemami i w zasadzie nie troszczyli się o czynność tego organu, przy pomocy którego jest możliwie ludzkie poznanie, mianowicie o czynność ludzkiego mózgu⁵.

Powyższe uwagi biologów nie chcą odmawiać filozofii prawa do własnych metod i własnej płaszczyzny rozważań, chcą tylko zwrócić uwagę na zmianę klimatu dyskusji nad zagadnieniami, które leżą na styku nauk i filozofii. Dlatego dyskusje nad ludzkim psychizmem i jego stosunkiem do ciała nie mogą pominąć danych neurofizjologii. Zagadnienie psychizmu wiąże się bowiem dzisiaj ze świadomością, a tę ze złożoną neuronalną strukturą mózgu. Pojawienie się świadomości stanowiło z punktu widzenia teorii ewolucji konieczny krok w historii rozwoju, krok konieczny dla wyższych istot, dla ich optymalnego przystosowania się do środowiska⁶.

2. HIPOTEZA IDENTYCZNOŚCI

Wszyscy biologowie i neurologowie zgodnie wiążą psychizm ludzki ze strukturą i funkcją mózgu, natomiast różnią się w interpretacji tej

³ *Die andere Seite der Biologie*, Freiburg/Basel/Wien 1978, 113.

⁴ *Das Ich und die Logik der Natur*, München 1973, 11—13, 223.

⁵ *Erkenntnistheoretische und anthropologische Aspekte der modernen Hirnforschung*, w: *Wohin führt die Biologie?*, München 1977, 114.

⁶ R. F. Schmidt, *Intergrative Funktionen des Zentralnervensystems*, w: *Grundriss der Neurophysiologie*⁴, Berlin/Heidelberg/New York 1979, 302.

zależności. Jedni stawiają sprawę jednostronnie i duchowy psychizm ludzki tłumaczą kategoriami neurofizjologicznymi, przez co zaprzeczają bytowej różnicy między procesami psychicznymi i cielesnymi. Drudzy są świadomi, że sama czynność i struktura mózgu nie wystarczają dla wyjaśnienia tak bardzo złożonego problemu ludzkiego psychizmu, przez co zostawiają otwarte pole dla filozoficznych wyjaśnień.

Do pierwszej grupy biologów należy zaliczyć J. Monda, który przyjmuje hipotezę identyczności procesów psychicznych i fizycznych. Jego zdaniem ewoluujący wszechświat nie zawierał w sobie na początku ani życia, ani człowieka. Człowiek pojawił się „jako cygan na skraju wszechświata”⁷, w wyniku gry przypadku i konieczności (praw). Jest rezultatem ewolucji, która doprowadziła system nerwowy do takiej zdolności, że człowiek mógł opisać i zrozumieć wszechświat. Nie znamy jeszcze w pełni struktury i czynności mózgu, stąd granica między obiektywnością i subiektywnością jest dla nas prawie tak samo nieprzekraczalna, jak dla Kartezjusza. Właśnie dlatego dualizm zachowuje jeszcze swą operatywną wartość, a pojęcia mózgu i ducha jeszcze nie utożsamiają się dla nas. Jednak obiektywna analiza każe nam widzieć iluzję w pozornym dualizmie bytu⁸.

Według K. E. Zimena upadają krok za krokiem sztuczne granice wzniesione przez człowieka pomiędzy materią i świadomością, między obiektywnymi zdarzeniami i subiektywnym przeżywaniem tych zdarzeń. Przyczynę tego stanu rzeczy widzi Zimen w niedocenianiu ukrytych sił w materii. Pozorna różnica między różnymi pokładami bytu została zniweczona, gdy została przekroczona przepaść pomiędzy materią ożywioną i nieożywioną. Życie bowiem jest tylko stanem wysoko złożonej i zorganizowanej materii. Człowiek pojawił się na ziemi jako konieczna konsekwencja długiego łańcucha ewolucyjnej kombinacji, a świadomość musiała powstać przy niezaburzonym współdziałaniu komórek nerwowych w mózgu. Zimen wyciąga stąd wniosek, że nie istnieje sztucznie wzniesiona granica między materią i duchem⁹.

Specyficzny rodzaj identyzmu wyznaje biolog B. Rensch. Według niego cała materia posiada protopsychiczną naturę. Jednakże dopiero wtedy, gdy protopsychiczne elementarne cząstki materii połączą się w wysoko zorganizowane centralne systemy nerwowe, powstają takie własności systemu, które mogą być przeżywane jako prawdziwe zjawiska psychiczne. Wobec tego duchowy świat mojego własnego Ja i świat zewnętrzny przedstawiają tylko różne stopnie integracji. Takiemu ujęciu można zarzucić, pisze Bensch, że jakości psychiczne są niesprowadzalne

⁷ *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, 188.

⁸ Tamże, 161, 195, 171—173.

⁹ *Strukturen der Natur*, Frankfurt a. M. 1973, 111—117.

do innych własności psychicznych, gdy w świecie materialnym istnieją tylko ilościowe różnice. Rensch odpowiada, że analiza materii w jej podstawowych strukturach dochodzi również do niesprawdzalnych własności, jak masa, energia, ładunek, spin itp. Jeżeli w sensie protopsychicznego identyzmu przypiszemy materii protopsychiczną naturę i jeżeli takie jej cechy, jak energia, ładunek, spin, atomy, drobiny i złożenia drobin będziemy uważać za protopsychiczne własności materii, to możemy dojść do tak skomplikowanej integracji komórek nerwowych w mózgu, że będą one stanowić nowe cechy systemu w postaci wrażeń i wyobrażeń. Nie potrzeba wtedy zakładać istnienia zasadniczej różnicy między światem psychicznym i materialnym¹⁰. Poglądy Rensch'a można zrekapitulować następująco: Jeżeli będziemy wyjaśniać psychofizyczne stosunki w sensie panpsychicznego identyzmu, to neurofizjologiczne procesy zachodzące w mózgu należy uznać za identyczne z procesami psychicznymi, rozgrywającymi się w tej samej psychofizycznej substancji¹¹.

Ostatnio wystąpił M. Drieschner, fizyk i filozof przyrodoznawstwa, z nową interpretacją hipotezy identyczności. Według niego rozwiązanie tego zagadnienia należy do swoście pojętej filozofii przyrody. Uważa, że filozofia przyrody jako odrębna dyscyplina filozoficzna, zniknęła z akademickich wydziałów. Ostatecznym bowiem zadaniem filozofii jest stawianie „dalszych pytań” (*Weiterfragen*) na podstawie nauk przyrodniczych. Dlatego została tylko filozofia poszczególnych dziedzin, m. in. filozofia fizyki. Podstawowym założeniem jego poglądu jest redukcjonizm filozofii przyrody do języka fizykalnego¹². Drieschner przyjmuje jako przekonującą hipotezę, że zasadniczo można wyjaśnić naukowo wszystkie zjawiska i zredukować je do praw fizyki. W ten sposób Drieschner formułuje ogólny redukcjonizm, który traktuje nie tyle jako osiągnięcie, ile jako zadanie nauki.

Taki redukcjonizm chce sprowadzić wszystko, łącznie z wyższymi procesami psychicznymi, jak działanie sumienia, spory o prawdę, umotywowane działanie, „zgłoszenie się” z powodu zła, do fizyki. Kto uznaje za możliwą fizykę *a priori*¹³, ten musi włączyć do fizyki zjawiska duchowe tak samo, jak zjawiska „materialne”. Pomiedzy nimi nie zachodzi żadna różnica. Stąd i duch, który jest szczególnym osiągnięciem ewolucji, jest wprawdzie fulguracją, czymś nowym, lecz w końcu jest fulguracją dającą się wyjaśnić prawami i zasadami fizyki. Wyniki mechaniki,

¹⁰ *Das universale Weltbild*, Frankfurt a. M. 1977, 261—263.

¹¹ *Basale Prinzipien der Evolution mit besonderer Berücksichtigung der Psychogenese*, w: *Evolution*, Stuttgart 1970, 56.

¹² *Einführung in die Naturphilosophie*, Darmstadt 1981, 2, 126.

¹³ Drieschner uważa za Kantem, że doświadczenie nie może uzasadnić ważności praw fizykalnych. Możemy przyjąć ważność praw *a priori*, oraz że doświadczenie nie byłoby możliwe, gdyby te prawa nie były ważne (tamże, 91).

rozwój chemii i teoria ewolucji wykazują, że całe życie ludzkie da się wyjaśnić fizykalnie¹⁴.

Amerykański filozof H. Feigl sądzi, że centralne pytanie w problemie duszy i ciała, przynajmniej od czasu Kartezjusza, polega na adekwatnym wyjaśnieniu zjawiska świadomości, wraz z przynależnymi jej neurologicznymi procesami. Zadanie nauki polega na badaniu korelacji zjawisk świadomości z procesami organizmu zachodzącymi szczególnie, jeżeli nie jedynie, w centralnym systemie nerwowym. Natomiast zadanie filozofii polega na logicznym i teoriopoznawczym wyjaśnieniu pojęć, przy pomocy których można sformułować i wyjaśnić tę korelację. Z punktu widzenia nauki, pisze Feigl, odpowiedniość jednoznaczna, względnie jedno-więcej-znaczna stanów świadomości i neurofizjologicznych procesów posiada największe prawdopodobieństwo. Filozoficznie nie musi się tłumaczyć tego izomorfizmu stanów świadomości i procesów neurofizjologicznych tradycyjnym epifenomenalizmem czy paralelizmem. Feigl krytykuje także radykalny materializm i behawioryzm, które obchodzą lub usuwają problem duszy i ciała¹⁵.

Feigl uważa, że najrozsądniejsze i najlepsze rozwiązanie tego problemu daje teoria identyczności duchowego i fizycznego w następującym rozumieniu: Określone neurofizjologiczne pojęcia odnoszą się dokładnie do tych samych zdarzeń, które są oznaczane przez określone pojęcia fenomenologiczne. Pojęcia neurofizjologiczne i odpowiadające im pojęcia fenomenologiczne znaczą w rzeczywistości to samo, chociaż w sposobie uzasadniania i rozumienia ich „sensu” rozchodzą się daleko w swych wypowiedziach. Feigl sądzi, że teoria identyczności upraszcza w pewnym sensie nasz światopogląd, ponieważ zamiast dwóch różnych dziedzin, czy dwóch paralelnych typów zdarzeń, zakłada jedną tylko rzeczywistość. Rzeczywistość ta jest przedstawiana przez dwa różne systemy pojęć, z jednej strony przez pojęcia fizykalne, z drugiej psychologiczne. Pomimo tego poglądu Feigl nie uważa problemu duszy i ciała za problem fikcyjny¹⁶.

Y. Reenpää (Helsinki), który również przyjmuje teorię identyczności, uważa, że Feigl był pierwszym filozofem, który przedstawił ten problem jasno i dalekowzrocznie. Według Reenpää Feigl oznacza problem stosunku psychicznego do fizycznego jako problem stosunku *Psi* do *Phi*, jak się to zwykle czyni w Ameryce, przy czym zjawiska *Phi* ujmuje nie jako fizyczne realności, lecz jako swoiste neurofizjologiczne realności. Feigl nie ujmuje też stosunku tych zjawisk do siebie jako stosunku

¹⁴ Tamże, 127—128.

¹⁵ *Leib-Seele, kein Scheinproblem*, w: *Neue Anthropologie*, Bd 5, *Psychologische Anthropologie*, München 1973. 5—8.

¹⁶ Tamże, 9—12.

przyczyny do skutku, lecz jako równość. Kładzie więc znak równości między nimi i to jest teoria identyczności w rozumieniu Feigla. Tym, co jest wspólne filozoficznym tezom izomorfizmu Feigla i innych¹⁷, oraz ich empirycznym regułom przyporządkowania dwu tych szeregów zdarzeń, jest to, że stanowią sądy syntetyczne. Tezy te i reguły przedstawiają bowiem coś, co nie może być logicznie wyprowadzonym, lecz coś, co musi być wykazane empirycznie¹⁸.

J. Seifert zalicza do zwolenników teorii identyczności grupę australijskich fizykalistów U. T. Place, J. J. C. Smarta i D. M. Armstronga, oraz fizykalistów Koła Wiedeńskiego R. Carnapa i M. Schlicka. Place sądzi, że nauka może wykazać kiedyś ostatecznie, że świadome procesy są identyczne z procesami mózgu, jak barwy są identyczne z falami, chmury z kroplami wody, a błyskawice z ładunkami elektrycznymi. Dla Smarta człowiek nie jest niczym innym jak komputerem, a komputer też może posiadać świadomość¹⁹. Do skrajnych zwolenników teorii identyczności zalicza Seifert tych behawiorystów, których w odróżnieniu od metodologicznych nazywa behawiorystami metafizycznymi, lub, zgodnie z ich własną nomenklaturą, behawiorystami logicznymi względnie analitycznymi²⁰.

3. KRYTYKA TEORII IDENTYCZNOŚCI

Krytyka teorii identyczności wychodzi, podobnie jak wśród zwolenników, także ze strony biologów. A. Gierer, zgodnie z ogółem dzisiejszych uczonych, rozumie problem psychofizyczny jako problem stosunku między fizykalnym stanem systemu nerwowego i świadomością. Według Gierera jest jednak mało prawdopodobnym, aby fizyka znalazła kryteria zarówno dla określenia świadomości, jak i dla stwierdzenia, kto ją posiada. Należy przypuszczać, że posiada ją człowiek i w pewnej ograniczonej mierze także zwierzęta. W każdym razie świadomość jest dla nas pierwotnym danym i warunkiem wszelkiej obiektywnej wiedzy²¹.

Poglądom identystów przeciwstawiają się teorie, które zaprzeczają całkowitej zależności stanów psychicznych od fizycznych, względnie zakładają, że jednemu i temu samemu stanowi fizykalnemu mogą odpo-

¹⁷ *Über das Körper-Seele-Problem*, w: *Neue Anthropologie*, Bd 5, *Psychologische Anthropologie*, München 1973, 18—42. Reenpää wymienia cały szereg autorów tego kierunku.

¹⁸ Tamże, 15, 38.

¹⁹ *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979, 58—60.

²⁰ Tamże, 15.

²¹ *Die physikalischen Grundlagen der Biologie und das Selbstverständnis des Menschen*, w: *Wohin führt die Biologie?*, München 1977, 67.

wiadać różne stany psychiczne. Gierer idzie dalej i uważa, że całkowita dedukcja psychicznego ze stanu fizykalnego jest niemożliwa nawet wtedy, gdyby system nerwowy podlegał całkowicie prawom fizyki i gdyby każdemu stanowi fizykalnemu odpowiadał tylko jeden stan psychiczny. Podstawowym w tym względzie jest pytanie, jak daleko zastosowanie fizyki i biologii do człowieka pozwala przewidywać jego przyszłe zachowanie. Zakładając eksperyment myślowy można powiedzieć, że fizyka potrafiłaby je przewidzieć, gdyby znała dokładnie następstwo przyszłych wpływów środowiska i wrażeń zmysłowych, zasób informacji. Poznanie tych wszystkich elementów nie wystarczyłoby jednak do przewidywania przyszłego zachowania człowieka w otwartej przyszłości. Wiemy bowiem, że nawet w fizyce nie można przewidzieć pojedynczego zdarzenia ze względu na indeterminizm kwantowy. A więc nawet w eksperymencie myślowym zastosowanie fizyki może przejawiać się w przewidywaniu co najwyżej ogólnych sposobów zachowania typu: „jutro X będzie chodził po śniegu”²². Przeto z ważności fizyki w biologii człowieka nie wynika logicznie dedukowalność stanu psychicznego ze stanu fizykalnego. Wobec tego nawet z całkowitego zastosowania fizyki do ludzkiego systemu nerwowego nie wynika z koniecznością całkowita wyrowadzalność stanów psychicznych ze stanów fizykalnych²³.

J. C. Eccles występuje wprost z krytyką hipotezy identyczności. Mając na uwadze poglądy Feigla pisze, że dla wielu filozofów procesy neuronalne stanowią nie tylko konieczne, lecz także wystarczające warunki dla ludzkiego poznania. Innymi słowy twierdzą, że istnieje egzystencjalna nierozłączność doświadczenia psychicznego z neuronalnymi zdarzeniami, należącymi do świata fizyki. Tę właśnie hipotezę nazywa się hipotezą identyczności. Hipoteza ta wprowadza jednak w błąd, ponieważ nie udowadnia, że taka identyczność istnieje. Nie można wątpić, pisze Eccles, że sekwencja neuronalnych procesów stanowi dla spostrzeżenia warunek konieczny, jednak to nie znaczy, iż jest to warunek wystarczający. Nie każdy bowiem neuronalny proces, np. przyjęty bodziec świetlny, wywołuje świadome wrażenie, choć przebiega tak, jak przy świadomym. Doświadczenie wykazuje przeto, że świadome przeżycie nie jest związane tylko z aktywnością mózgu, jak twierdzi hipoteza identyczności²⁴.

Eccles twierdzi, że filozoficzne problemy stosunku mózgu do myślenia zyskały zupełnie nowe oświetlenie na skutek badań nad czynnością oddzielonych od siebie półkul mózgowych. Badania bowiem te wykazują, że świadomość osobowa jest związana tylko z dominującą, czyli

²² Tamże, 68—70.

²³ Tamże, 72, 74.

²⁴ *Wahrheit und Wirklichkeit*, Berlin/Heidelberg/New York 1975, 221 nn.

(u praworęcznych) z lewą półkulą mózgu. Pozwala to wnioskować, że świadome Ja było związane z silniejszą połową mózgu i przed rozłączeniem obu półkul od siebie, chociaż obie działają komplementarnie. W ten sposób została obalona przez doświadczenia hipoteza, że czynność neuronalna i stany świadomości stanowią tylko dwie różne strony jednej rzeczy²⁵.

J. Illies uważa, że zagadnienie duszy łączy w jedno cielesne i niecielesne, fizyczne i metafizyczne, a to znaczy, iż w badaniach nad duszą nie należy oddzielać nauki przyrodniczej od filozoficznej. Żyjący człowiek jest rzeczywistością, którą tylko nasz umysł może rozkładać na duszę i ciało²⁶. W swej krytyce hipotezy identyczności wychodzi Illies z założenia, że człowiek jest istotą „w pośrodku”, pomiędzy materią i duchem, pośrodku szerokiego horyzontu prawdy, która sięga aż do wysokości Ducha, którego nazywamy Bogiem²⁷. Ewidencja ewolucji biologicznej stanowi tylko połowę prawdy, druga połowa otwiera się w nas, gdy jej procesy stają się dla nas przejrzyste²⁸. Człowiek jest czymś więcej, niż tylko ciałem i dlatego naszym zadaniem jest pytanie o granice fizjologii w wyjaśnianiu tego zagadnienia.

Drogę do rozwiązania problemu duszy i ciała widzi Illies w analizie naszego życia psychicznego. Punktem wyjścia jest pytanie, kto jest tą instancją, która posiada wszystkie nasze psychiczne przeżycia. Otóż centralną instancją jest nasz duch, nasze Ja, nasza świadomość, która jest nam dana bezpośrednio i wątplenie w jej rzeczywistość jest możliwe tylko przy pomocy skomplikowanej akrobatyki myślowej. Zachodzi dalsze pytanie, pisze Illies, czy ta świadomość, z którą identyfikujemy się bardziej niż z naszym ciałem, stanowi właściwą istotę człowieka, czy jest to tylko „pozorny człowiek” (*Scheinmensch*). Materialiści i behawioryści uważają świadomość za „pozornego człowieka”, a zjawiska psychiczne za zjawiska pozorne, bez pretensji do obiektywności. Przyrodnicy, którzy nie ulegają tej całkowitej negacji siebie, zadowolają się zwykle hipotezą psychoneuronalnej identyczności, która jednak nie jest wyjaśnieniem, lecz w pewnym sensie przyznaniem się, że duch istnieje w jakiś sposób obok fizjologicznych procesów. Inni zadowolają się odpowiedzią, że wprawdzie dziś nie wiemy niczego o przyczynowym stosunku procesów neuronalnych do zjawisk świadomości, jednak kiedyś zostanie on odkryty. Tego rodzaju odpowiedź uważa Illies raczej za ideologiczny program, niż naukową wypowiedź.

Naukowy argument przeciw hipotezie identyczności widzi Illies w

²⁵ *Das Gehrin des Menschen*, München/Zürich 1979, 255—280.

²⁶ *Zoologie des Menschen*, München 1971, 98.

²⁷ *Die andere Seite der Biologie*, 18.

²⁸ *Biologie und Menschenbild*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 37.

najnowszych wynikach badań mózgu, przeprowadzonych przez R. W. Sperry i J. C. Ecclesa. Po przecięciu spoidła wielkiego u pacjentów okazało się, że procesy świadomości są zlokalizowane w lewej połowie (u praworęcznych) mózgu, w której znajduje się ośrodek mowy. Natomiast prawa połowa mózgu zachowała niezależnie od lewej i poza jej kontrolą inteligencję najwyższego ssaka. Według Illiesa tu leży dowód, którego szukamy. Wspaniale funkcjonująca prawa połowa mózgu o najwyższej inteligencji, której biochemiczne procesy są z koniecznością takie same jak lewej, nie wykazuje świadomości. Illies wyciąga stąd wniosek, że świadomy duch nie stanowi naturalnego następstwa określonych neurofizjologicznych reakcji, lecz w jakiś niewyjaśnialny sposób znajduje się powyżej tych procesów, bez kauzalnego zaprzeczynowania w silniejszej połowie mózgu ²⁹.

Po tej samej linii rozumowania idą wywody H. Altnera. Nie można wątpić, pisze, że świadome przeżywanie jest związane z nie naruszonym mózgiem. Obserwujemy bowiem działanie skałeczeń i narkotyków, pod wpływem których zostaje zaburzone lub usunięte świadome życie. Tak rozważana świadomość może być w przybliżeniu rozumiana jako własność złożonego ludzkiego mózgu, który stanowi system przerabiający informację. Ważnym jest pytanie, gdzie znajduje się świadomość. Badania wykazały ostatnio, że świadomość i mowa są czynnościami i osiągnięciami, które mogą być wyprowadzone tylko przez lewą połowę mózgu, jak się to obserwuje po przecięciu spoidła wielkiego u zdrowych ludzi. Prawa półkula nie może wyrazić się słownie i pisemnie. Do wykonywania tych czynności jest konieczny udział także obszarów podkorowych, bez czynności których świadomość, jak się wydaje, jest niemożliwa.

Jako dalsze, stawia sobie Altner pytanie, jak dalece można zakładać porównywalne struktury świadomościowe u zwierząt. Najwyższe prymaty są nam bardzo podobne pod względem struktury mózgu. Okazuje się przeto, że ewolucyjny rozwój mózgu dokonywał się nie przez proste dodawanie nowych obszarów mózgu, lecz przez strukturalne przemiany całego mózgu, przez wplatanie nowych elementów. Dlatego proces ewolucji mózgu nie może być pojmowany jako proste addytywne pomnażanie czynności, a świadomość nie może być w prosty sposób wiązana z rozwojem mózgu i jego czynnościami ³⁰.

Według K. Lorenza większa część współczesnych antropologów wykazuje braki w rozumieniu istotnego procesu organicznej ewolucji, a bez zrozumienia tego trudno zrozumieć jedyne w swoim rodzaju zjawisko fulguracji ducha ludzkiego. Duch ten pojawił się jako nowa kategoria

²⁹ Tamże, 93—96.

³⁰ *Beiträge der Biologie zur Beschreibung des Menschen und seiner Entfaltungsmöglichkeiten*, w: *Unser Wissen vom Menschen*, Düsseldorf 1977, 22—25.

rzeczywistego bytu, która nie da się wyprowadzić z własności i czynności organicznych systemów. Antropologowie ci dzielą się na dwa przeciwnie sobie obozy, o równie fałszywych poglądach. Pierwsi, o redukcjonistycznym sposobie rozważania, trzymają się fikcji ciągłości procesów organicznych i wierzą, że są dane tylko różnice stopnia. Drudzy zapoznają organiczne stawanie się i są skłonni rozważać stopnie bytu w kategoriach dyzjunktywnych, rozdzielających warstwy bytu.

Lorenz porównuje genezę życia i genezę ducha. Jeśli idzie o powstanie życia, to pomimo skąpych jeszcze wiadomości jest możliwe, że przyrost wiedzy pozwoli przekroczyć przepaść między istotami organicznymi i nieorganicznymi. Natomiast inaczej jest z genezą ducha. Przepaść (*hiatus*) pomiędzy obiektywno-fizjologicznym i subiektywnym przeżyciem jest tak wielkiej natury, że nasz aparat poznawczy jest niezdolny do jej przekroczenia. Ściana przegrody pomiędzy cielesnym i duchowym przebiega tylko przez nasz umysł, a nie przez nasze uczucia. Jednakże na złość rozumowi, pisze Lorenz, nie jesteśmy w stanie wątpić w podstawową jedność duszy i ciała. Dlatego też uważa, że N. Hartmann słusznie określił jako alogiczny stosunek duszy do ciała. Nie jest też przesadą powiedzenie, że duchowe życie człowieka stanowi nowy rodzaj życia³¹.

Zachodzi pytanie, jaki jest stosunek ewolucyjnej teorii pochodzenia duszy ludzkiej do hipotezy identyczności? Według W. Bruggera zagadnienie stosunku duszy do ciała może być rozważane empirycznie, ze względu na życie zmysłowe i funkcje mózgu, oraz filozoficznie, ze względu na odmiennność życia psychicznego od zjawisk neurologicznych. Filozoficzne poglądy na to zagadnienie zależą od teoriopoznawczego i metafizycznego stanowiska autora. Metafizyczne teorie albo podkreślają jednostronnie jedność bytu ludzkiego (monizm), albo przeciwstawiają jednostronnie duszę ciału (czysty dualizm), albo podkreślają jedność przeżyciową człowieka, przy równoczesnej dwoistości w ludzkim byciu (duo-monizm)³². Arystoteles i św. Tomasz, a za nim tomiści i neotomiści należą do duo-monistów.

Duo-monizm może być dwójako rozumiany: Duo-monizm typu arystotelesowsko-tomaszowskiego uznaje duszę za samoistną substancję, która tworzy z ciałem nową jedną substancję. J. Seifert pisze, że człowiek stanowi nową substancję z dwóch substancji, które przeciwstawiają się sobie w swych istotowych cechach w sposób sprzeczny (rozciągly—nierozciągly, świadomy—nieświadomy ii.). Dwie te istotowe substancjalne części nie roztapiają się wzajemnie pomimo całej wewnętrzności ich po-

³¹ *Die Rückseite des Spiegels*, München 1977, 214—217.

³² *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1953, 177—178.

łączenia³³. Gdybyśmy przyjęli tego rodzaju przeciwstawienie, to musielibyśmy powiedzieć, że człowiek stanowi jedność przeciwieństw i sprzeczności. Jednakże tak nie jest, ponieważ przeciwieństwa te nie sytuują się na tej samej płaszczyźnie bytowej, ale też dlatego nie można na ich podstawie wyprowadzić wniosku na samoistność substancjalną duszy ludzkiej. Duo-monizm ewolucyjnej teorii genezy duszy ludzkiej podkreśla jedność substancjalną człowieka, przy rozwarstwieniu jego istoty na pokład cielesny i duchowy. Psychiczne nie równa się cielesnemu ani logicznie, ani bytowo, lecz nie stanowi samoistnej substancji.

Ze strony ewolucyjnej teorii genezy duszy ludzkiej nie można przyjąć hipotezy identyczności, ponieważ nie daje ona ani wyjaśnienia istotnych aspektów życia psychicznego człowieka, ani jego duchowości. Istotną cechą psychizmu duchowego jest zdolność do transcendencji. Człowiek przekracza nałożone mu przez naturę najpierw ramy przestrzeni i czasu. Cieleśność jako cielesność nie może przekraczać siebie. Żadne, nawet najbardziej skomplikowane wzory połączeń nerwowych w mózgu nie przekroczą poziomu biologii. Tymczasem transcendencja jest faktem, gdyż dzięki niej budujemy własny świat istnienia, własną kulturową rzeczywistość, która przekracza świat biologii. Ta nowa duchowa rzeczywistość jest równie moja, jak rzeczywistość mojej cielesności. Obie są mną i obie ogarniam moją świadomością. Moja osoba jest po prostu obu tymi rzeczywistościami.

Filozofia duszy nie jest tym samym, co filozofia natury w rozumieniu Drieschnera. Nie można filozofii przyrodoznawstwa utożsamiać z filozofią przyrody właśnie ze względu na brak cechy transcendencji w filozofii przyrodoznawstwa³⁴. Nie ma w nas procesów świadomości bez równoczesnych procesów nerwowych w mózgu. Lecz procesy nerwowe zachodzą w nas i bez udziału świadomości, a więc przyporządkowanie jednych drugim jest swoistego rodzaju. W związku z odkryciami Sperry i Ecclesa okazuje się, że jest to przyporządkowanie wybiórcze, a więc ani identyczne ani paralelne. Dlatego też wszelkie próby matematycznego przyporządkowania jednych drugim są chybione. Próby te dotyczą mierzalnych wielkości, jak fale potencjałów, amplitudy fal mózgowych itp., tymczasem życie psychiczne wyraża się w treściach, które coś znaczą, a znaczenie nie podlega kwantyfikacji. Filozofia, jako refleksja człowieka nad istotą, pochodzeniem i sensem rzeczywistości, szuka wystarczającej racji dla powstania tych treści i ich znaczenia. Okazuje się, że racji tych nie znajdziemy w naukach przyrodniczych,

³³ Dz. cyt. 132.

³⁴ Określenie filozofii przyrodoznawstwa zob. ks. K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 117 nn.

a tym samym nie znajdziemy ich w samych procesach nerwowych. Już z tych rozważań wynika, że hipoteza identyczności upraszcza w sposób logicznie niedozwolony zagadnienie stosunku duszy do ciała. Hipoteza identyczności dowodzi co najwyżej tylko jednoczesności i to nie wszystkich procesów psychicznych i nerwowych. Lecz jednoczesności nie można utożsamiać z identycznością.

Przeciw teorii identyczności przemawia fakt, że nasze przeżycia zmieniają się treściowo, powstają nowe nieznane dotychczas treści, gdy nie powstają nowe rodzaje prądów czynnościowych w mózgu. Co więcej, zjawiska psychiczne zmieniają się jakościowo w zakresie przeciwieństwa i sprzeczności, gdy wzory prądów czynnościowych zmieniają się tylko ilościowo. Nie zmienia się w sposób istotny funkcja neurologiczna, natomiast zmienia się w sposób istotny treść przeżyć psychicznych. Można powiedzieć, że ta zmiana, wzbogacenie wzorów połączeń nerwowych powoduje powstanie nowych treści. Powstaje jednak wtedy pytanie, co jest przyczyną zmiany tych wzorów, gdyż to coś byłoby przyczyną powstawania treści naszego życia duchowego. Filozofia szuka właśnie wystarczającej racji dla powstania tych nowych treści duchowych w nas. Nie widać takiej racji wystarczającej w samych procesach mózgowych. Gdyby tak było, to ze względu na takie same procesy neurofizjologiczne wyższe Prymaty musiałyby już dawno dojść przynajmniej do początków transcendencji i duchowego życia. Racją powstawania nowych wzorów połączeń nerwowych i nowych treści duchowych jest nowa rzeczywistość duchowa, którą wniósł tylko człowiek na ziemi.

Do tego zagadnienia można podejść także z innej strony. Mózg i jego struktura wraz z funkcją są dziedziczne. Struktura duchowa jest związana z mózgiem, lecz jej treści nie są dziedziczne. Tak więc struktura duchowa z jednej strony jest ściśle związana z mózgiem, natomiast z drugiej przekracza go, zachowując niezależność oraz samodzielność powstania i rozwoju. Treści bowiem duchowych uczymy się i tworzymy przy pomocy pracy umysłu, który w tym aspekcie jest niezależny od dziedziczenia. Zwolennicy hipotezy identyczności słusznie wychodzą z jedności człowieka, lecz niesłusznie utożsamiają jedność z identycznością. Już na poziomie biologii jedność nie równa się identyczności, gdyż jedność organizmu zakłada wielość tkanek i organelli. Jednak z tego faktu nikt nie wyciąga wniosku o ich identyczności.

Reasumując trzeba powiedzieć, że hipoteza identyczności jest: 1. Niezgodna z naszym doświadczeniem życiowym, rozróżniającym wyraźnie procesy psychiczne i cielesne. 2. Nie tłumaczy, dlaczego zwierzęta nie rozwinęły, natomiast człowiek rozwinął funkcje duchowe, mając podobny aparat nerwowy. 3. Nie tłumaczy, dlaczego życie psychiczne

podlega innym prawidłowościom niż życie neurofizjologiczne. 4. Nie tłumaczy, dlaczego struktura i funkcja neurofizjologiczna mózgu są dziedziczne, natomiast treści życia duchowego nie są dziedziczne. Mózg i jego funkcje dziedziczymy, treści kulturowych uczymy się i tworzymy. 5. Zaprzecza sensowności ludzkiego myślenia, gdyż przyjmuje coś samostwarzającego się, co jest równocześnie zasadą przekraczania siebie, wbrew zasadzie wystarczającej racji.

AUS DER LEIB-SEELE-PROBLEMATIK: DIE IDENTITÄTSHYPOTHESE

Zusammenfassung

Das Leib-Seele-Problem, insbesondere das Verhältnis der neurologischen Prozesse im Gehirn zu den psychischen Erlebnissen, gehört zu den schwierigsten Fragen, sowohl für die Biologen, als auch für die Philosophen und Psychologen. Manche von ihnen erklären die menschliche Natur durch die Annahme der Identität von Leib und Seele. Es scheint aber, dass sie dadurch nur die Gleichzeitigkeit und nicht die Identität der neurologischen und psychischen Prozesse beweisen.

Der Grund der Ablehnung der Identitätshypothese ist folgender: Erstens, widerspricht diese Hypothese unserer alltäglichen Erfahrung, derzufolge wir zwischen dem Physischen und Psychischen deutlich unterscheiden. Zweitens, klärt sie nicht, warum die höheren Primaten, die die gleiche, wie wir, Struktur und Funktion des Gehirns besitzen, die geistigen Funktionen, selbst in Anfängen, nicht entwickelt haben. Drittens, klärt sie nicht, warum die psychischen Prozesse anderen Gesetzmässigkeiten unterliegen, als die physischen. Viertens, klärt sie nicht, warum Struktur und Funktion des Gehirns erblich, die geistigen Inhalte unserer psychischen Lebens dagegen nicht erblich sind. Wir erben das Gehirn mit seiner Funktion, doch lernen wir erst und schaffen die Kultur. Fünftens, die Identitätshypothese schreibt ohne Beweis den physischen Prozessen die Fähigkeit zu, sich selbst bis zum geistigen Niveau transzendieren zu können.