

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Miłosz Szulc

***TOMASZOWA KONCEPCJA DUSZY WOBEC NEURONAUK. WYBRANE
ASPEKTY***

***THE AQUINAS CONCEPT OF THE SOUL IN RELATION TO
NEUROSCIENCES. CHOSEN ASPECTS***

Praca doktorska

napisana na seminarium naukowym z

teologii ekumenicznej

pod kierunkiem ks. prof. dra hab.

Jarosława Moskałyka

Poznań 2015

SPIS TREŚCI

Wstęp	4
1. Tomaszowe pojęcie duszy	8
1.1. Tło eklezjalno-teologiczne.....	8
1.2. Główne tezy Tomaszowej koncepcji.....	12
1.3. Zastrzeżenia – współczesny kontekst.....	20
1.4. Podsumowanie.....	29
2. Problem wolnej woli	32
2.1. Tło filozoficzno-metodologiczne.....	32
2.2. Zasadniczy nurt naukowy. Wokół eksperymentu Benjamina Libeta.....	37
2.2.1. Argumentacja sceptyczna.....	37
2.2.2. Stanowisko kompatybilistyczne.....	44
2.2.3. Podejście libertariańskie.....	50
2.3. Podsumowanie.....	60
3. Problem umysł-ciało	64
3.1. Wybrane teorie świadomości.....	64
3.2. Kwestia przyczynowania-fizykalizm.....	73
3.3. Dualizm substancjalny.....	80
3.3.1. Założenia.....	80
3.3.2. Ogólna obrona interakcjonizmu.....	83
4. Współczesna fizyka a dualizm	88
4.1. Zmiana paradygmatu.....	88
4.2. Argument z przyczynowania na nowo rozpatrzony.....	94
4.3. Neuroplastyczność mózgu w kontekście fizyki kwantowej.....	100
4.4. Wpływ umysłu na mózg.....	106
4.4.1. Charakterystyka procesu.....	106
4.4.2. Kontekst interdyscyplinarny.....	113
4.4.3. Wybrane konkurencyjne ujęcia.....	117
4.5. Koncepcja Johna Ecclesa.....	119
4.5.1. Główne tezy.....	119

4.5.2. Zastrzeżenia i wnioski.....	123
4.6. Podsumowanie.....	129
5. Pneuma, psyche, soma. Wokół 1 Tes 5,23.....	139
5.1. Intuicja świętego Pawła.....	139
5.1.1. Podstawowe pytania.....	139
5.1.2. Dyskurs egzegetyczny. Wybrane aspekty.....	141
5.2. Duch a ciało.....	145
5.3. Doświadczenia mistyczne Pawła a kwestia ducha.....	148
5.4. Intuicja Pawła a samoistność elementu duchowego.....	152
5.5. Kontekst neuronauk.....	159
Zakończenie.....	163
Wykaz skrótów.....	165
Bibliografia.....	166

WSTĘP

Kwestia duszy fascynuje mnie od lat. Jako rzeczywistość wyjątkowo intymna i jako najgłębsza warstwa człowieka jest jednocześnie niezwykle i intrygującą tajemnicą, nie ogarnionym misterium i swoistą drogą ku poznaniu Stwórcy. Jednakże wielu nie podziela owego poglądu, w ogóle kwestionując jej istnienie lub/i sens samego pojęcia, sprowadzając osobę ludzką do kategorii zwierzęcia o bardziej złożonej strukturze neuronowej. Konsekwentnie (i we wzajemnym sprzężeniu) odrzucenie „duszy” i jej desygnatu stanowi swego rodzaju pozbycie się z własnego życia Boga i koniec końców wyrugowanie Go z przestrzeni społecznej oraz ogólnoludzkiej. Toteż niniejszej dysertacji będą przyświecały dwa główne cele, nawiązujące do powyższej refleksji.

Pierwszy z nich będzie zogniskowany wokół uzasadnienia wiarygodności katolickiej doktryny o samoistności i niematerialności duszy na przykładzie koncepcji Tomasza z Akwinu, który - w powszechnym przyjęciu - stanowi pierwszorzędny reprezentanta katolickiej zachodniej teologii. Dlatego to on został wybrany jako pewne centrum odniesienia dla katolickiej wiary. Ów aspekt teologicznofundamentalny organicznie łączy się z uwiarygodnieniem istnienia Boga, co stanowi drugoplanowy i ukryty (aczkolwiek nader ważny) motyw zredagowania rozprawy. Drugim jej celem będzie porównanie ogólniejszego nauczania Akwinaty o duszy z zapatrywaniami i osiągnięciami neuronauk oraz znalezienie tak wspólnych, jak i rozmiijających się interpretacji. Tak więc owe dwa cele można sformułować w postaci dwóch pytań: czy rezultaty badań neuronaukowców mogą potwierdzić doktrynę o samoistności i niematerialności duszy? Oraz czy owe wyniki korespondują z wziętą holistycznie koncepcją Tomasza?

Na podstawie przedstawienia celów pracy został też po części wyjaśniony sam jej temat. Tytułowe słowo koncepcja jest szersze od „pojęcia”, ponieważ kwestia duszy zostanie rozpatrzona w kontekście innych problemów (jak przyczynowanie czy ludzka sprawczość), które przewiną się przez większość rozdziałów. W rozprawie mianem neuronauk określa się zespół różnych dyscyplin, takich jak - psychologia, medycyna, filozofia, kognitywistyka, biologia, fizyka, chemia - które łączy wspólny przedmiot materialny, jakim jest działanie mózgu (czy szerzej systemu nerwowego) i jego wpływ na to – kim jest człowiek¹. W tekście słowo neuronauki czasem będzie zastąpione „neuronauką”, gdyż w literaturze nierzadko

¹ Zob. Christian Nordqvist, *What is neuroscience?*, w: *Medical News Today*, [online], [dostęp 2015-06-13], dostępny w WWW, <http://www.medicalnewstoday.com/articles/248680.php>

stosuje się je zamiennie². Ponadto jest to dyscyplina stosunkowo młoda, toteż w rozprawie autor wykorzysta opracowania głównie z XXI wieku.

Użyte w tytule „wobec” wskazuje na podejście nie tylko polemiczne, ale również dialogiczne, tj. zachowane we wzajemnym dynamicznym odniesieniu, ponieważ pojęcie duszy nie stanowi zamkniętej przestrzeni, ale otwartą płaszczyznę rozważań i dyskusji, które jednocześnie wzbogacają i porządkują tak (szeroko rozumiane) katolickie, jak i materialistyczne koncepcje. Drugi człon tematu określa granice jego ujęcia, która została wyznaczona przede wszystkim celami pracy. Do tych wybranych aspektów również trzeba włączyć – występującą jako jakby konkurencyjną – antropologiczną intuicję św. Pawła, która koresponduje z neuronaukami. Będzie temu poświęcony rozdział piąty.

Metodami, jakie zastosuję w dysertacji będą: analityczno-hermeneutyczna, historyczno-filozoficzna oraz, w przypadku rozdziału piątego, też egzegetyczno-syntetyczna. Jeśli chodzi o literaturę, to – odnośnie neuronauk – będą to teksty zwłaszcza z kręgu kultury anglojęzycznej, gdyż w owym języku jest najwięcej publikacji na ów temat, które zarazem są najbardziej aktualne oraz nader reprezentatywne, różnorodne i twórcze. Niektóre z nich należą do niedawno wydanych i jeszcze nie doczekały się tłumaczeń na język polski, toteż przybliżenie ich treści będzie owocem translatorskiej pracy doktoranta. Tymi autorami są m.in. Helen Steward, Tim Bayne, Daniel von Wachter, Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Chris Frith czy Deborah Talmi. Co się tyczy myśli Tomasza, zostaną one zaprezentowane głównie na bazie jego *Traktatu o człowieku*, czyli kwestii 75-89 *Summary Teologicznej*.

Z innych uwag metodycznych jeszcze należy poruszyć sprawę wprowadzania cudzysłowu oraz układu treści. Cudzysłów będzie używany w kilku sytuacjach. Po pierwsze, gdy dany wyraz zostanie przytoczony w supozycji materialnej (czyli np. zamiast wyrażenia – pojęcie duszy czy słowo dusza: „dusza”). Po drugie, na oznaczenie słów metaforycznych. Po trzecie, gdy zwrot będzie miał specyficzny charakter, jak „ja”, „coś” itp. Po czwarte, przy wyrażeniach potocznych, obrazowych, które również będą miały odcień przenośny. Reguły te nie zawsze będą się odnosić do tekstów cytowanych. Co do układu treści, będzie on zorganizowany w ten sposób, że porównanie poglądów Tomasza z tezami przedstawicieli neuronauk, zwłaszcza w rozdziałach od drugiego do czwartego, zasadniczo zostanie przeprowadzone w podsumowaniach tych rozdziałów, aczkolwiek również poszczególne podrozdziały będą zawierać odniesienia do myśli Akwinaty, tak w korpusie pracy, jak w przypisach.

² Zob. tamże.

Dysertacja będzie podzielona na pięć rozdziałów. Pierwszy z nich będzie miał charakter wprowadzający w problematykę. Wpierw udzielę odpowiedzi na pytanie – dlaczego została wybrana wykładnia Tomasza, jeśli chodzi o kwestię duszy ludzkiej. Następnie w kontekście tematu zostaną przedstawione pierwszoplanowe tezy jego doktryny. Treści kolejnego podrozdziału przybliżą zastrzeżenia wobec Tomaszowej koncepcji, szczególnie obiekcje wysuwane przez neuronaukowców o światopoglądzie materialistycznym (i tym samym ateistycznym), które będą skierowane nie tylko w kierunku poglądów Akwinaty, ale również – na ich bazie - wobec nauczania Kościoła, zwłaszcza Katolickiego. W zakończeniu rozdziału wybrzmiały konsekwencje tego typu zapatrywań. Jako głównego adwersarza stanowiska eklezjalnego i Tomaszowego wprowadzę profesora Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Włodzisława Ducha.

Rozdział drugi będzie próbą odpowiedzi na pytanie: czy rzeczywiście możemy mówić o wolności (tj. de facto niematerialności) woli (wolnej decyzji)? W tej części znajdą się m.in. opis i wnioski dotyczące filozoficznego i fizycznego determinizmu, różne teorie przyczynowania, koncepcje ludzkiej sprawczości, jak również kontrowersje związane z samym pojęciem wolnej woli oraz przede wszystkim opinie w stosunku do eksperymentu Benjamina Libeta. Kolejne fragmenty będą poświęcone przeglądowi różnych stanowisk i ich komentarzowi krytycznemu. Przedstawione problemy zostaną podjęte z punktu widzenia wyników badań neuronauk w kontekście negacji tudzież akceptacji przez nie eklezjalnej i Tomaszowej wizji duszy. Postaciami, do których prac się odwołam, będą m.in. Helen Steward, Tim Bayne, Galen Strawson, Owen Flanagan, Benjamin Libet, Mark Hallett, Deborah Talmi, Daniel von Wachter czy Przemysław Strzyżyński.

Rozdział trzeci będzie zawierał rozważania nad kluczowym dla tematu zagadnieniem, jakim jest problem umysł-ciało, w nowożytności zainicjowany przemyśleniami Kartezjusza. Bazując na treściach omówionych w tej części będzie można dostrzec jego złożoność, jak również zaobserwować problematyczność związanej z nim rzeczywistości świadomości. Studium rozmaitych teorii umożliwi zrozumieć, że koncepcja dualizmu interakcjonistycznego wciąż nie traci na aktualności, przeciwnie, odpowiednio zinterpretowana daje podstawy dla afirmacji tezy o istnieniu jakiegoś niematerialnego elementu w bycie ludzkim. Rozdział będzie miał charakter poniekąd kumulatywny: treści w nim przedstawione wzbogacą (jak również rozwiną) te z poprzedniego w celu uwiarygodnienia (na kolejnym etapie) Tomaszowego i kościelnego przesłania. Autorzy, których myśli zostaną wyeksponowane, to

m.in. David Chalmers, Jaegwon Kim, Stewart Goetz, Charles Taliaferro, Barry Loewer czy Wilder Penfield³.

W rozdziale czwartym postaram się wykazać zbieżność rezultatów badań współczesnej fizyki, szczególnie kwantowej, z tezami dualizmu interakcjonistycznego. W tej części ostatecznie zostanie udzielona odpowiedź na pytanie: czy reguły świata fizycznego wykluczają możliwość wolnego działania człowieka w kontekście wpływu niematerialnego umysłu na ciało? Zostanie więc rozwiązany problem przyczynowania, przewijający się przez poprzednie dwa rozdziały. Ukażę także mechanizmy tego, jak odbywa się ów wpływ, próbując przekonać, że badania niektórych neuronaukowców potwierdzają możliwość istnienia duchowego umysłu. Wyjątkowo interesującą koncepcją, która zostanie przedstawiona, będzie autorstwa Johna Ecclesa, dokonującego odważnej syntezy myśli chrześcijańskiej (różnych filozoficznych tradycji) z neuronaukami. Ostatnia część rozdziału zostanie poświęcona rozbudowanemu podsumowaniu, w którym znajdą się odpowiedzi na główne kwestie, związane z celami dysertacji. Nastąpi także uporządkowanie pojęć. Naukowcy, których prace zostaną przywołane, to m.in. Jeffrey Schwartz, Henry P. Stapp, John Stewart Bell czy Howard Wiseman.

Rozdział piąty będzie zawierać jakby konkurencyjną wizję duszy, zaproponowaną przez św. Pawła, zwłaszcza w jego *Pierwszym Liście do Tesaloniczan*. Ta część rozprawy będzie miała charakter komplementarny, jak również pogłębiający rozumienie samej koncepcji Akwinaty przez odniesienie jej do źródeł i skonfrontowanie jej ze słowem Pisma. Spróbuję wykazać, że – pomimo przywiązania się Kościoła Katolickiego (zachodniego) do terminologii i języka Tomaszowego – bardziej korespondującą z neuronaukami jest antropologia Pawła. Postaciami, do których prac w tej części znajdą się odwołania, będą m.in. Raymond F. Collins, Frederick F. Bruce, Hugolin Langkammer, Udo Schnelle, Kazimierz Romaniuk, Tomasz Dąbek czy Joseph Ratzinger.

Na zakończenie pragnę podziękować księdzu profesorowi Jarosławowi Moskałykowi za czuwanie nad przebiegiem redagowania tekstu oraz nader wartościowe uwagi. I tak po ludzku, za cierpliwość, wyrozumiałość i nieocenione duchowe wsparcie.

³ Rozdział trzeci nie zawiera oddzielnego podsumowania, gdyż stanowi pewną zwartą część łącznie z rozdziałem czwartym.

Rozdział pierwszy

TOMASZOWE POJĘCIE DUSZY

1.1. Tło eklezjalno-teologiczne

Antropologia Tomasza z Akwinu po dziś dzień stanowi pierwszoplanowe i centralne odniesienie zachodniej, katolickiej, myśli chrześcijańskiej⁴. Świadczy o tym pokaźna liczba tekstów teologicznych, których autorzy odwołują się do tomizmu i w których myśl Tomasza zajmuje wyróżniające się miejsce. Jako argument można tu przytoczyć fundamentalne podręcznikowe dzieło nestora teologii dogmatycznej, profesora KUL Czesława Bartnika pt. *Dogmatyka*, w którym autor uwypukla, iż większość nurtów tradycji teologicznej na świecie odwołuje się do ujmowania duszy jako formy⁵. Zakres tego pojęcia obejmuje wiele szczegółowych desygnatów, niekoniecznie wprost wywodzących się z nauki Tomaszowej, niemniej jednak trudno zaprzeczyć, że to Akwinata nadał temu zapożyczonemu z kultury starożytnej pojęciu wyjątkowego chrześcijańskiego znaczenia. Trzeba tu zaakcentować, że w odniesieniu do Polski cała tzw. lubelska szkoła filozoficzna, do której reprezentantów należy zaliczyć m.in. Stefana Swieżawskiego, Stanisława Kamińskiego, Zofię Zdybicką oraz przede wszystkim Mieczysława Krąpca, bezpośrednio nawiązała do tomizmu⁶, a w kręgu jej oddziaływania znalazło się ogromne grono wychowanków KUL, w tym obecny patron uczelni papież Jan Paweł II. W istocie znacząca większość obecnych wykładowców katolickiej teologii i chrześcijańskiej filozofii w Polsce, wywodzi się z tego akademickiego środowiska⁷.

Brzemienny był również wpływ myśli włoskiego świętego na formułowanie oficjalnych orzeczeń Kościoła katolickiego. Jako koronne tego świadectwo widnieje tekst orzeczenia XV Soboru Powszechnego w Vienne (1311-1312), który wyraźnie stwierdza, iż dusza rozumna

⁴ Zob. Andrzej Muszala, *Koncepcja człowieka według św. Pawła i jej implikacje dla bioetyki*, w: *Mózg-umysł-dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek, Olsztyn, Wydawnictwo WT UWM 2014, s. 127.

⁵ Zob. Czesław Stanisław Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t.1., Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 386. Czesław Bartnik zaznacza, że okres szczególnej dominacji Tomaszowego spojrzenia na rzeczywistość (ogólnie, nie tylko w kwestii antropologii) obejmuje lata 1879 (gdy papież Leon XIII opublikował encyklikę *Aeterni Patris Unigenitus*) do lat 1962-1965, czyli obrad Vaticanum II. Podkreśla także, że nader znaczące dzieło o relacji wiary i rozumu, tj. encyklika *Fides et Ratio* Jana Pawła II jest silnie inspirowana tomizmem. Profesor sądzi, że tego rodzaju „odgórne” wprowadzanie dominacji myśli tomistycznej jest szkodliwe, gdyż tomizm staje się wówczas zwykłą ideologią, gubiącą głębię myśli katolickiej. Zob. tenże, *Historia filozofii*, Lublin, Wydawnictwo „STANDRUK” 2000, s. 211.

⁶ Zob. *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, [online], [dostęp 2015-04-18], dostępny w WWW, <http://www.ptta.pl/lsf/index.php?id=program&lang=pl>

⁷ Także naukowcy - krytycy myśli chrześcijańskiej upatrują w Tomaszu z Akwinu pierwszoplanowego jej reprezentanta. Zostanie to wyartykułowane w podrozdziale trzecim.

jest formą ludzkiego ciała⁸. Tenże Sobór także podkreśla, że Syn Boży w akcie wcielenia przyjął tak ciało, jak i duszę rozumną (intelektualną), która stanowi jego formę⁹. Ponadto Zgromadzenie orzeka, a stanowi to uroczystą definicję, że dusza intelektualna ożywia ciało w sposób bezpośredni, jak również uznaje za artykuł wiary twierdzenie, że jest ona sama przez się (tj. wykluczając jakiegokolwiek pośrednictwo) i ze swej istoty tą formą ciała¹⁰.

W bardzo bliskim kontekście, aczkolwiek pod innym kątem, wpływ ów uwidocznił się również przy redakcji Konstytucji papieża Benedykta XII *Benedictus Deus* z 1336 roku. W dokumencie Stolicy Apostolskiej pośrednio, acz wyraźnie, stwierdza się, iż istnieje tzw. okres przejściowy między śmiercią a powszechnym zmartwychwstaniem, zaś mówiąc o istnieniu ludzi w owym stanie określa się je w kategorii dusz zmarłych¹¹. Terminologia użyta w orzeczeniu jasno nawiązuje do języka Tomasza, można więc założyć, iż również do jego interpretacji duszy. Pojawia się w nim nader kłopotliwa kwestia, tak dla samego Kościoła Chrystusowego (biorąc pod wzgląd wszystkie Jego wyznania), jak i – tym mocniej – dla świata nauki, dotycząca możliwości istnienia jakiejś postaci człowieka bez kontaktu z ciałem, w dodatku w stanie prawdziwego szczęścia. Ważny do zaakcentowania jest fakt, iż ów dokument, jak przekonuje Cezary Naumowicz, stanowi najbardziej autorytarne orzeczenie Magisterium w kwestii sytuacji egzystencjalnej ludzi po śmierci¹².

⁸ Zob. Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag 1991, nr 902. [dalej jako DS] *Quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.*

⁹ Zob. tamże, nr 902. *Ipsae in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus possibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem, assumpsisse.*

¹⁰ Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1988, s. 186. [dalej jako BF]

¹¹ Zob. DS, nr 1000. *Hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus: quod secundum communem Dei ordinationem animae sanctorum omnium (hominum), qui de hoc mundo ante D'ni N. Iesu Christi passionem decesserunt, nec non sanctorum Apostolorum, martyrum, confessorum, virginum et aliorum fidelium defunctorum post sacrum ab eis Christi baptismum susceptum, in quibus nihil purgabile fuit, quando decesserunt, nec erit, quando decedent etiam in futurum, vel si tunc fuerit aut erit aliquid purgabile in eisdem, cum post mortem suam fuerint purgatae, ac quod animae puerorum eodem Christi baptismo renatorum et baptizantium cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium, mox post mortem suam et purgationem praefatam in illis, qui purgatione huius modi indigebant, etiam ante resurrectionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Domini nostri Iesu Christi in caelum, fuerunt, sunt et erunt in caelo, caelorum regno et paradiso caelesti cum Christo, sanctorum Angelorum consortio congregatae, ac post Domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, et etiam (animae) illorum, qui postea decedent, eandem divinam videbunt essentiam ipsaque perfruuntur ante iudicium generale.*

¹² Zob. Cezary Naumowicz, *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję*, „Teologia w Polsce” 2010 nr 1, s. 109. Tekst powstawał w kontekście trudnych i zawiłych zjawisk polityczno-eklezyjalnych (do których należy zaliczyć m.in. tzw. niewolę awiniońską i wciąż silny wpływ cesarza na papieżstwo), zaś przede wszystkim w obliczu ożywionej i rzetelnej dyskusji w tym temacie, którą otworzył poprzednik Benedykta XII, papież Jan XXII.

Kolejny uroczysty tekst, wprost nawiązujący do wypowiedzi z Vienne, to orzeczenie bulli papieża Leona X pt.: *Apostolici regiminis*, ogłoszone podczas XVIII Soboru Powszechnego (Laterańskiego V, 1513), w którym potwierdza się, że dusza ludzka prawdziwie i sama przez się i ze swej istoty stanowi formę ludzkiego ciała¹³. Właściwie nauka ta – wraz z główną tezą o samoistności - funkcjonuje po dziś dzień, jeszcze przypomniana w schemacie o nauce katolickiej Vaticanum I¹⁴. Niemniej jednak w ubiegłym wieku Magisterium raczej z większą wstrzeźliwością stosowało samo pojęcie formy. Konstytucja *Lumen gentium* Vaticanum II po prostu określa duszę jako zasadę życia¹⁵. Zaś Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza, że człowiek to jedność ciała i duszy¹⁶. Katechizm Kościoła Katolickiego skrótowo przypominając różne znaczenia tegoż terminu w Piśmie świętym streszcza je zwięzłym określeniem duchowej zasady w człowieku¹⁷, jak również powraca to sztandarowej tezy, że dusza stanowi „formę” ciała, wyjaśniając, że wynika to z niewyraźalnie głębokiej jedności ciała i duszy, które wspólnie konstytuują jedną naturę ludzką¹⁸. Kościół w dokumencie konkluduje, że stwórcą każdej jednostkowej duszy jest bezpośrednio Bóg oraz akcentuje, że charakteryzuje ją przymiot nieśmiertelności – po tymczasowym oddzieleniu od ciała w śmierci nastąpi ponowne połączenie z nim w zmartwychwstaniu¹⁹.

Jednakże najbardziej aktualne orzeczenie Urzędu Nauczycielskiego odnośnie samoistności duszy odchodzi od słowa forma. List Kongregacji Nauki Wiary poruszający niektóre kwestie eschatologiczne zawiera fundamentalne twierdzenie o jej istnieniu, lecz określa ją jako duchowy element, który posiada świadomość i wolę, co sprawia, że tzw. ja ludzkie może egzystować także po śmierci, chociaż bytowanie to ma charakter niepełny, gdyż tymczasowo bez udziału przypisanego mu ciała. W tekście podkreśla się, że na oznaczenie tegoż elementu

Trzon sporu był zogniskowany wokół zagadnienia, czy po zejściu z tego świata dusze sprawiedliwych i po oczyszczeniu dostępują daru bezpośredniego oglądania Boga w swej Istocie, czy też ma to miejsce dopiero w chwili sądu ostatecznego? Jako zwolennik owej drugiej tezy (aczkolwiek jego sąd był zawieszony i nie miał charakteru ostatecznego i autorytarnego) występował papież Jan, głównie zasadzając się na pismach i mowach Augustyna oraz Bernarda z Clairvaux (a także innych Ojców, których opinie w tej kwestii nie były zgodne). Przeciwno występował Benedykt XII, aczkolwiek z czią odnosił się do poprzednika. Jednym (choć nie jedynym) z ważnych argumentów była niezgodność myśli Jana z teologią Tomasza. Chociaż obaj biskupi odwoływali się do nauki Akwinaty (w innych kontekstach) to w orzeczeniu mocno została podkreślona opracowana przez niego teza o możliwości widzenia Istoty Boga już przez same dusze, jeszcze przed ponownym połączeniem z ciałem w Dniu Ostatecznym. Zob. tamże, s. 111 (zwłaszcza 118).

¹³ Zob. DS 1440. (...) *hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicitis recordationis Clementis papae V praedecessoris Nostri in (generali) Viennensi Concilio edito continetur (DS 902), verum et immortalis (...).*

¹⁴ Zob. BF, s. 186-187.

¹⁵ Zob. KK 7.

¹⁶ Zob. KDK 14. Por. KDK 3. Oczywiście bliższe definiowanie bytu ludzkiego nie było celem tychże dokumentów.

¹⁷ Zob. KKK 363.

¹⁸ Zob. KKK 365.

¹⁹ Zob. KKK 366. W numerze tym, podobnie jak w poprzedzającym, czyni się nawiązanie do wcześniejszych dokumentów Magisterium. Por. KKK 997.

Kościół używa słowa dusza. Jest to uzasadnione jego licznym występowaniem w Piśmie świętym i Tradycji. Wprawdzie w pierwszym wymienionym źródle pojęcie pojawia się w wielu znaczeniach, to jednak Kościół akcentuje, że *nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan*²⁰. W tym zdaniu Magisterium uwidacznia się elastyczność co do formułowania wypowiedzi o prawdach wiary przy jednoczesnym zachowaniu istoty przekazu.

Ta elastyczność bogactwa wyrażania rzeczywistości duszy jeszcze mocniej dochodzi do głosu w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, gdzie zostaje potwierdzona, charakterystyczna dla Vaticanum II, eklezjologia komunii. W jej kluczu interpretuje się duszę jako wynikającą z natury zdolność do poznawania i miłowania Boga, czyli zdolność do otwartości, dialogu czy też relacji ze Stwórcą, która została wpisana w każdy byt ludzki²¹. Dzięki tego typu osobowej wykładni niewątpliwie osłabia się siłę – mogącej się rodzić – myśli o substancjalnym charakterze samoistności (i przeto nieśmiertelności) duszy oraz niweluje się abstrakcyjność pojęcia formy. Wszelako powstają pytania – czy wielowiekowy (i współczesny) język dokumentów kościelnych (i głębiej język teologii, zwłaszcza Tomaszowej, w większości stojącej u podstaw tych orzeczeń) może stać się autentyczną i wiarygodną płaszczyzną dialogu z naukowcami empirykami? Czy być może istnieje – chociaż pośredni – naukowo-doświadczalny sposób na udowodnienie możliwości bytowania niematerialnej duszy, który znalazłby się na tej płaszczyźnie dialogu?²² Próba odpowiedzi twierdzącej będzie przedmiotem dalszych części dysertacji. Zanim to nastąpi wpięrow i skrótowo zostanie omówiona koncepcja Akwinaty, a następnie zostaną zaprezentowane kluczowe współczesne wobec niej zastrzeżenia.

²⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, [online], [dostęp 2015-04-25], dostępny w WWW, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html, nr 3.

²¹ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, [online], [dostęp 2015-04-25], dostępny w WWW,

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_pl.html, nr 10.1. W czasie redagowania i ogłoszenia dokumentu przewodniczącym Komisji był kard. Ratzinger, którego - moim zdaniem - wpływ na treść da się silnie zauważyć. Por. Joseph Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węclawski, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1985, s. 172-174. Por. Angelo Scola, Gilfredo Marengo, Javier Prades Lopez, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. Lucjan Balter, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2005, s. 181.

²² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, [online], [dostęp 2015-04-26], dostępny w WWW,

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html, nr 5. W dokumencie pada słuszna konstatacja, iż nie da się stwierdzić istnienia duszy embrionu, bazując na danych doświadczalnych. Czy dotyczy to również człowieka dorosłego? Mieczysław Krąpiec zdaje się sądzić twierdząco. Zob. Mieczysław Albert Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin, TN KUL 1979, s. 116.

1.2. Główne tezy Tomaszowej koncepcji

Tomasz, w znacznej zgodności z atmosferą epoki, w której żył i pracował, nawiązał do arystotelizmu, jakkolwiek koncepcje greckiego filozofa uległy dogłębnej metamorfozie i rozwinięciu²³. Jak uwypukla Stefan Swieżawski, przyjęcie paradygmatu Stagiryty przez Akwinatę było spowodowane, po pierwsze, wewnętrznym przekonaniem, iż odpowiednio zaadaptowany przez wiarę chrześcijańską hylemorfizm lepiej odzwierciedla prawdę o istocie ludzkiej niż dualizm platoński, po drugie, Tomasz miał ograniczony dostęp do dzieł twórcy Akademii, toteż nie mógł w szerszym zakresie odnosić się do jego pism²⁴. Jak zatem dominikanin interpretuje człowieka?

W kwestii 75 *Summy* podkreśla on, że dusza²⁵ (łac. anima) nie jest tożsama z ciałem, stanowi jednakże naczelną (łac. primum) – w odróżnieniu od jakiegokolwiek (łac. aliquid) – zasadę życia cielesnego²⁶. Już w tym punkcie występuje inne pojmowanie hylemorfizmu niż u Arystotelesa, który istotę (zasadę) życia wykladał wszak w kategorii materialistycznej. Dusza to forma (akt) materii (ciała) jako naczelną jego zasadą funkcjonowania. Istnieje przeto oczywisty jej związek ze światem materialnym i jej wpływ na procesy tegoż świata w człowieku. Niemniej jednak dusza, będąc zintegrowana z ciałem, równocześnie stanowi byt samoistny (substancjalny, łac. subsistens). Tomasz, rozważając ten artykuł podaje wpierw argumenty podważające to stanowisko, zaznaczając, iż wyłącznie konkretne byty szczegółowe mogą być uznane za samoistne. Co więcej, samoistność wskazuje na niezależne od materii, specyficzne przejawy działalności, których nie da się przypisać duszy, chociaż – jak przekonuje Augustyn – umysł ludzki (łac. mens), który należy uznać za inne określenie duszy, jest bytem samoistnym.

Jako dowód na prawomocność argumentu Augustyna Akwinata przytacza pogląd, iż rzeczywiście forma tudzież zasada funkcji umysłu (czyli dusza) z konieczności stanowi swoiste niematerialne i substancjalne principium, ponieważ dzięki intelektowi zostaje umożliwione poznanie natury wszystkich rzeczy²⁷. Odpowiadając na trudności sformułowane na początku artykułu, Tomasz stwierdza, iż wyrażenie konkretny byt szczegółowy (hoc aliquid) może być rozpatrywane w dwóch znaczeniach: jako jakikolwiek byt samoistny oraz

²³ Por. Joseph Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 167.

²⁴ Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii I, 75-89*, tłum. Stefan Swieżawski, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2000, s. XI.

²⁵ W dysertacji kilkakrotnie pojawi się wyrażenie Tomaszowa dusza. Oczywiście nie chodzi o duszę Tomasza, ale o duszę w jego interpretacji.

²⁶ Zob. Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, Prima Pars*, q. 75, art.1. [dalej jako STh I].

²⁷ STh I, q. 75, art. 2. Dominikanin pojęcia umysł (mens) i intelekt (intellectus) stosuje w tym miejscu synonimicznie. Tak też czyni w dalszej części tłumacz i komentator Stefan Swieżawski, chociaż u Augustyna „umysł” stanowi pojęcie szersze.

jako byt samoistny, będący częścią jakiegoś gatunku. Jedynie w pierwszym sensie dusza stanowi byt substancjalny. Czyniąc odniesienie do drugiej kontrowersji, dominikanin zaznacza, iż intelekt poznaje niezależnie od materii w tym znaczeniu, że ciało wprawdzie dostarcza jemu przedmioty poznania, wszelako owa zależność nie niweluje oczywistej samoistności intelektu. Ciało jedynie pośredniczy w poznaniu istoty rzeczy materialnych²⁸.

Wyjaśnienie i rozwinięcie powyższej intuicji znajduje swój wyraz w artykule 3, gdzie pada konstatacja, iż intelekt ulega zmęczeniu (a jest to fakt łatwo obserwowalny), gdyż zmysły, które nań wpływają należą do rzeczywistości materialnej. Toteż jedynie ze względu na owo połączenie, które ma miejsce w procesie poznawczym, można mówić o utracie sił intelektualnych. Jednakże intelekt sam w sobie nie podlega temu prawu, ponieważ stanowi władzę ściśle duchową (ergo samoistną).

W artykule 4 myśliciel zadaje brzemienne dla chrześcijaństwa pytanie, dotyczące relacji duszy do człowieka – czy należy ją z nim utożsamić? Odpowiedzi pozytywnej zdaje się dopatrywać u Pawła z Tarsu (2 Kor 4,16), gdzie apostoł narodów uwypukla, iż pomimo faktu, iż człowiek zewnętrzny ulega zniszczeniu, człowiek wewnętrzny odnawia się każdego dnia²⁹. W tym kontekście owego ostatniego Tomasz identyfikuje z duszą (*Ergo anima est homo interior*). Jako responsorium do postawionego problemu Akwinata przytacza myśl, iż można by utożsamić duszę z człowiekiem, gdyby przyjąć, iż odbieranie wrażeń zmysłowych należy do aktywności ściśle jej przypisanych. Wszelako taki sąd jest błędny, co zostało zaprezentowane we wcześniejszym artykule. Co się zaś tyczy zinterpretowanego argumentu Pawłowego, filozof przekonuje, że Apostoł zastosował pewien zabieg retoryczny, desygnując słowem człowiek element naczelnny jego bytu, jakim jest część intelektualna (*pars intellectiva*)³⁰. Kwestię 75 kończy m.in. dyskusja wokół zniszczalności duszy, gdzie Tomasz argumentuje, powołując się m.in. na autorytet Pseudo-Dionizego i jego dzieło *O imionach Bożych*, iż duszę ludzką jako zasadę aktywności umysłowej trzeba uznać za niezniszczalną³¹. Zauważyć więc można ciąg myślowy: samoistność (substancjalność), niematerialność, niezniszczalność.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ Tomasz powołuje się na łacińskie tłumaczenie Listu, gdzie człowiek wewnętrzny zostaje określony jako *homo (...) qui intus est*. Jest to zgodne z oryginałem greckim.

³⁰ Dłuższe zatrzymanie się przy tym argumentie jest spowodowane późniejszym odniesieniem autora pracy do tekstów Pawła.

³¹ Należy podkreślić, iż Tomasz, podobnie jak jemu współcześni, traktowali *O imionach Bożych* z niezwykłą czcią i w dyskusjach utwór funkcjonował jako jedno z pism posiadających autorytet. Dopiero późniejsze badania wykazały, iż *De divinis nominibus* nie wyszło z ręki Dionizego Aeropagity. Podobne nieporozumienia dotyczyły niektórych innych autorów (jak Albert Wielki czy Augustyn). Nie deprecjonuje to powagi tychże dzieł, lecz demonstuje nader ważką prawdę, iż przy ocenie twórczości danego autora zawsze trzeba brać pod uwagę, jakimi źródłami i jaką wiedzą krytyczną wobec nich dysponował ten, kto się doń odwoływał. Por. Bogusław Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004, s. 39, 317.

W kwestii 76 w artykule 3 dominikański myśliciel uwypukla, iż w człowieku dusza intelektualna, czyli obdarzona umysłem (anima intellectiva), oraz wegetatywna i zmysłowa są jedną i tą samą duszą. Co więcej, dzięki temu cała stanowi byt niezniszczalny, chociaż gdyby nie była zasadą działań umysłowych, niezniszczalność nie przysługiwałaby jej, jak nie przypisuje w przypadku zwierząt³². Pojawia się tu również znacząca myśl, iż dusza intelektualna wirtualnie (czyli swą mocą, władzą, łac. virtute) ogarnia te rzeczywistości, które odnoszą się do poznania zmysłowego i w ogóle każdego innego. Tak więc można tu dostrzec argumentację zasadności twierdzenia o stanie duszy oddzielonej od ciała po śmierci. Jednocześnie dominikanin zaznacza, że formą substancjalną człowieka jest dusza intelektualna, która wirtualnie obejmuje też niższe formy³³. Podkreśla także, iż dusza obdarzona intelektem dla prowadzenia działań umysłowych nie potrzebuje ciała³⁴. Tę kwestię kończy fundamentalna teza, iż dusza jako forma ciała, znajduje się w nim całym i w każdej jego części³⁵.

Następnie Tomasz przechodzi do ważkich rozważań dotyczących władz duszy (potentiae animae). Zaznacza, że jej istota stanowi źródło (zasadę) dla ogółu jej władz bez względu na fakt, czy ich podmiotem jest ona sama czy też cały człowiek (byt duchowo-cielesny)³⁶. W artykule 8 tejże kwestii, nader brzemienym dla głównej refleksji dysertacji, przekonuje, iż w stanie duszy oddzielonej władze, dla których podmiotem jest cały człowiek (czyli byt złożony z duszy i ciała) tracą swe aktualne istnienie (gdyż ów podmiot ulega zniszczeniu), wszelako zachowują trwanie wirtualne (virtute), jakby uśpione, *sicut in principio vel radice*³⁷. Natomiast władze, których podmiot stanowi sama dusza, jak intelekt oraz wola (intellectus et voluntas), pozostają w niej. Do władz niszczących wraz z ciałem Tomasz zalicza te, które przynależą do części zmysłowej i wegetatywnej duszy, które mogą być aktywne jedynie wówczas, gdy funkcjonuje ciało.

Szczegółowe refleksje na temat władz zawarł filozof w dalszych pytaniach summy. Część wegetatywna zasadniczo jest odpowiedzialna za funkcje biologiczne ciała, czyli – jak to określa autor – są w niej władze: rozrodcza, powodująca wzrost oraz odżywiania³⁸. Część zmysłowa zawiera dwojakiego rodzaju potencje, mianowicie: zmysły zewnętrzne (do których Tomasz – podążając za klasycznym rozróżnieniem – włącza pięć, tj. wzrok, słuch, węch,

³² Widać u Tomasza głęboką zależność od myślenia biologistycznego, gdy – mówiąc o embrionie – przypisuje mu z początkiem jego istnienia duszę jedynie zmysłową. Zob. STh I, q. 76, art. 3.

³³ Zob. STh I, q. 76, art. 4.

³⁴ Zob. STh I, q. 76, art. 5.

³⁵ Zob. STh I, q. 76, art. 8.

³⁶ Zob. STh I, q. 77, art. 6.

³⁷ STh I, q. 77, art. 8.

³⁸ Zob. STh I, q. 78, art. 2.

dotyk oraz smak), jak również cztery wewnętrzne. Zadaniem tych ostatnich jest: po pierwsze, przyjmowanie i przechowywanie form poznawczych przedmiotów poznania zmysłowego (formae sensibiliae). Jeśli chodzi o przyjmowanie, tutaj rolę odgrywa tzw. zmysł wspólny (sensus communis, łączący wrażenia zmysłów zewnętrznych jako ich zasada), co się zaś tyczy przechowywania, część zmysłowa duszy posługuje się wyobraźnią inaczej nazywaną fantazją (imaginatio vel phantasia). Drugie zadanie polega na przyjmowaniu do świadomości sądów o świecie (odpowiedzialną za to jest władza osądu myślowego) oraz ich przechowywanie, które odbywa się dzięki władzy pamięci i przypominania³⁹.

W następnej kwestii Tomasz pochyla się nad intelektem (umysłem) i jego władzami. Stwierdza, że zakres pojęcia intelekt nie pokrywa się z zakresem „duszy”, intelekt wchodzi w skład władz poznającego umysłowo podmiotu. Między innymi tym człowiek różni się od Stwórcy, gdyż u Boga intelekt jest tożsamy z Jego istotą. Zaś porównując anioła z osobą ludzką należy przyjąć, iż czysty duch to intelekt, ponieważ nie posiada on innych władz, jak tylko moc umysłowo-poznawczą oraz wolę⁴⁰. Dalej doktor anielski przekonuje, iż w intelekcie ludzkim można wyodrębnić jego działanie bierne, które autor określa intelektem możliwościowym (człowiek z natury jest w możliwości poznawania wszechbytu, jednakże sam nie jest aktem poznawanych przedmiotów), jak również działanie czynne, które polega na aktualizowaniu przedmiotów poznania umysłowego mechanizmem abstrahowania ich form poznawczych⁴¹. Jako że w ramach ról intelektu biernego znajduje się przechowywanie pewnych form poznawczych (które następnie są aktualizowane przez intelekt czynny) trzeba przyjąć, iż pamięć stanowi funkcję tegoż umysłu i nie jest jego władzą odrębną⁴².

Kolejną funkcją umysłu, jaką omawia teolog, jest rozum (ratio). Interpretuje go w kategorii przechodzenia w umyśle od jednej rzeczy w nim poznanej do następnej w celu poznania prawdy. Zadaniem więc rozumu jest rozumowanie (ratiocinere), czyli pewien proces zachodzący w intelekcie człowieka. Rozumowanie cechuje istoty niedoskonałe, które nie są w stanie poznać prawdy w sposób prosty i bezpośredni aktem intelektu (intelligere), jak czynią to aniołowie. Przy czym dominikanin eksponuje wyodrębnienie władzy rozumu na wyższą (charakteryzuje ją poznawanie rzeczy, wartości koniecznych i wiecznych, niezmiennych zasad moralnych itd. – wszystko to święty definiuje pojęciem mądrość, czyli sapientia) oraz na niższą, której przypisuje się zgłębianie wiedzy (scientia) – jej celem jest poznawanie rzeczy doczesnych, przygodnych i ich praw. Ponadto myśliciel czyni następną dystynkcję w intelekcie, przedstawiając czym jest inteligencja. Wyróżnienie owych rzeczywistości zasadza

³⁹ Zob. STh I, q. 78, art. 4.

⁴⁰ Zob. STh I, q. 79, art. 1.

⁴¹ Zob. STh I, q. 79, art. 2, 3.

⁴² Zob. STh I, q. 79, art. 6, 7.

się na płaszczyźnie akt-możność. Słowo inteligencja stanowi więc o uaktualnieniu intelektu, o jego zaktualizowanym działaniu⁴³.

Tomasz przywołuje także starożytny podział na intelekt spekulatywny i praktyczny. Ów pierwszy można by nazwać przyjmującym, gdyż jedynie przyjmuje on do świadomości przedmioty poznania, drugi ukierunkowuje na działanie na bazie tego, co przyswoił pierwszy. Referowanie władz umysłu kończy pytaniami dotyczącymi prasuśmienia (synderesis), jak też sumienia (conscientia). Kontynuując myśl Augustyna widzi on w prasuśmieniu sprawność (habitus) naturalną, czyli tkwiące głęboko w naturze pierwotne niezmiennne reguły zachowania, które wpływają na wydawanie poprawnych sądów moralnych i ukierunkowują ku czynieniu dobra. Sumienie zaś identyfikuje teolog jako akt, który ani nie jest władzą, ani sprawnością. W owym akcie, zgodnie z samą nazwą⁴⁴, dokonuje się odniesienie wiedzy (ludzkiego poznania) do jakiegoś czynu. Tomasz akcentuje, iż zdarza się mylić sumienie z prasuśmieniem⁴⁵. Konkludując część poświęconą władzom intelektualnym koniecznym jest uwypuklić, iż dominikanin w istocie mówi o dwóch władzach wyłącznie w stosunku do intelektu czynnego oraz intelektu biernego. Co się tyczy pamięci, rozumu, prasuśmienia itd. – traktuje je jako różne przejawy jednej ludzkiej sfery umysłowo-poznawczej, określanej słowem intellectus⁴⁶.

Dusza ludzka posiada także inne władze, tj. władzę pożądania zmysłowego (potentia appetiti sensitivi) oraz władzę pożądania umysłowego (potentia appetiti intellectivi)⁴⁷. Owa pierwsza w rzeczywistości odpowiada niezwykle bogatej sferze uczuć. Doctor Angelicus, idąc za ugruntowaną tradycją, przeprowadza podział władzy pożądania zmysłowego, czyli uczuciowości (sensualitas) na dwie odmienne jej gatunki, tj. pożądliwość (concupiscibilitas) i gniewliwość (irascibilitas). Tym dwóm gatunkom można przyporządkować konkretne uczucia. Różnica między pożądliwością a gniewliwością zasadza się na innym aspekcie dążenia do upragnionego przedmiotu pożądania zmysłowego, mianowicie – gdy człowiek jest skłonny podążać w kierunku odpowiedniej dla zmysłów wartości (odpowiedniego przedmiotu) i unikać szkodliwego, wówczas jest mowa o pożądliwości. Znajdują się tu takie uczucia, jak miłość, przyjemność czy pragnienie. Gniewliwość natomiast odsyła do sytuacji,

⁴³ Zob. STh I, q. 79, art. 8-10.

⁴⁴ Niewątpliwie jest to bardziej widoczne w łacińskim oryginale.

⁴⁵ Zob. STh I, q. 79, art. 12, 13.

⁴⁶ Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 272.

⁴⁷ Jak słusznie zauważa Stefan Świeżawski, nader kłopotliwym jest trafne przetłumaczenie łacińskiego terminu appetitus. Wyraz pożądanie nie w pełni oddaje pełną treść słowa. Ponadto znamionuje go odcień pejoratywny, kojarzony m.in. z negatywnym ujęciem pożądania seksualnego. Appetitus można by oddać przez skłonność, popęd, dążenie, wszelako – zdaniem polskiego komentatora – również te wyrazy noszą słabości semantyczne, przede wszystkim przez pozbawienie oryginału wyraźnego momentu silnej aktywności, niejako pasji dążenia, „apetytu”. Niemniej jednak, podobnie jak polski filozof, pozostaną przy słowie pożądanie. Zob. tamże, s. 343.

gdy człowiek zwalcza przeszkody, które pojawiają się w procesie zdobywania lub unikania przedmiotów. Uczucia temu towarzyszące, jak nadzieja, rozpacz, gniew itp., podlegają władzy gniewliwości.

Teolog podkreśla, iż występuje posłuszeństwo obu gatunków pożądania wobec wyższej części intelektualnej duszy, a konkretnie wobec rozumu i woli. Mówiąc o rozumie, Tomasz ma na myśli zwłaszcza tzw. rozum szczegółowy (*ratio particularis*), który stanowi władzę osądu myślowego (*vis cogitativa*) i nie należy do intelektu, jakkolwiek ów rozum słucha (przynajmniej potencjalnie) ostatecznej instancji sądenia w człowieku, jakim jest rozum w ścisłym znaczeniu tego słowa, duchowy rozum powszechny (*ratio universalis*), intelektualny. Pożądanie zmysłowe znajduje się również (przynajmniej *de iure*) pod panowaniem woli⁴⁸. Na owej supremacji rozumu i woli w stosunku do ludzkiego obszaru uczuciowości, i szerzej wszelkich poruszeń i zjawisk psychiczno-emocjonalnych, bazuje moralność chrześcijańska⁴⁹.

Czym jest wola (*voluntas*)? Doktor Kościoła przekonuje, iż to pożądanie umysłowe (*appetitus intellectivus*), które wpływa na wszystkie władze duszy, w tym intelekt, jako władza kierująca innymi potencjami duchowymi do spełniania właściwych im aktów, nie włączając władz części wegetatywnej, które działają mimowolnie⁵⁰. Dzięki woli i jej swoistym związaniu z intelektem człowiek posiada wolną decyzję wyboru – stanowczo argumentuje myśliciel – m.in. z racji tego, że sąd rozumu, orzekający o przedmiotach, może skłaniać się ku rozmaitym możliwościom, które nie są bezrefleksyjnym dążeniem instynktowym. Co więcej, wola i wolna decyzja (*liberum arbitrium*) jako władza są jedną potencją⁵¹. To właśnie intelekt współdziałający z wolną wolą świadczą o powołaniu osoby ludzkiej do bezcennej godności, jaką jest wolność. Jakkolwiek – co akcentuje polski tomista – o wolności człowieka w ścisłym znaczeniu świadczy wyłącznie wola, ponieważ intelekt stanowi jedynie źródło wolności⁵².

W ten sposób w zarysie została przedstawiona koncepcja duszy u świętego. Dalsze kwestie dotyczą szczegółowych zagadnień bardziej ukierunkowanych na teorię poznania i w zasadzie są rozwinięciem powyższych. Warto jednak zwrócić myśl na kilka istotnych artykułów tej części. W jednym z nich Tomasz przekonuje, iż umysł mniej lub bardziej skłania się ku błędowi w swoim sądeniu w przypadku, gdy zmysł za pomocą którego osoba ludzka poznaje świat materialny, jest spętany, „uwiązany”, po prostu nie funkcjonuje w

⁴⁸ Zob. STh I, q. 81, art. 1-3.

⁴⁹ Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 367-368.

⁵⁰ Zob. STh I, q. 82, art. 4.

⁵¹ Zob. STh I, q. 83.

⁵² Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 435.

zgodzie ze swą naturą⁵³. Wszelako błędzenie nie odnosi się do tego, co stanowi właściwy przedmiot poznania intelektu, tj. istotę rzeczy, rzecz ujętą samą w sobie⁵⁴. Ponadto kładąc nacisk na fakt, iż intelekt nie należy do obszaru materialnego bytu ludzkiego, teolog perswaduje, że nieskończone może on poznawać, chociaż wyłącznie w możności i w sposób niewyraźny⁵⁵.

W polemice ze szkołą platońską doktor Kościoła uwypukla tezę, iż dusza intelektualna nie może poznać samej siebie bezpośrednio, przez swą istotę, lecz jedynie dzięki zreflektowaniu siebie w swoich aktach. Jakkolwiek umysł posiada moc bezpośredniego uznania swego istnienia (samoświadomość), nie potrafi bez odniesienia się do własnych aktów uchwycić natury duszy⁵⁶. Poznanie wprost obejmuje naturę rzeczy materialnych, po nim ma miejsce poznanie aktu, na końcu zaś intelektu⁵⁷. Ów ostatni także ma moc poznania aktu woli w dwojaki sposób: przez samoświadomość tego aktu – człowiek jest świadomy własnego chcenia – oraz przez zgłębienie jego natury⁵⁸.

Kwestia 89 tej części summy ogniskuje się wokół problemu duszy oddzielonej, konkretnie zaś traktuje o przysługującym jej w tym wyjątkowym stanie poznaniu. Przypominając przewodni motyw, iż dusza może istnieć bez złączenia z ciałem, Tomasz przekonuje, że wszystkie byty, które zostały obdarowane umysłem (intelektem) mają władzę poznania umysłowego dzięki spływającemu nań światłu Bożemu. Człowiek, jako byt „dalszy” od tegoż światła i złożony z duszy oraz ciała, poznaje doskonale będąc właśnie w kondycji złożenia duchowo-cielesnego. Chociaż jako mniej doskonałe i precyzyjne, poznanie umysłowe cechuje jednak także duszę oddzieloną⁵⁹. W następnym artykule uwidacznia się dystynkcja doktora Kościoła co do dwóch stanów zmarłego. Argumentuje on, iż między śmiercią a stanem chwały dusza, jako nie złączona z materią, odznacza się doskonałym poznaniem innych oddzielonych dusz, wszelako anioły poznaje niedoskonale i niezupełnie. Podobnie, tj. niewyraźnie (jakby zamazanie) i ogólnikowo posiada poznawczą siłę wobec świata materialnego i może też zgłębiać władzą intelektualną (jedyną w tym stanie) niektóre rzeczy szczegółowe⁶⁰. Ponadto dusze zmarłych jeszcze nie będących w chwale nie są w możności poznania wydarzeń świata przyrodzonego. Zbawione zaś otrzymują ten dar dzięki

⁵³ Zob. STh I, q. 84, art. 8.

⁵⁴ Zob. STh I, q. 85, art. 6.

⁵⁵ Zob. STh I, q. 86, art. 2.

⁵⁶ Zob. STh I, q. 87, art. 1.

⁵⁷ Zob. STh I, q. 87, art. 3.

⁵⁸ Zob. STh I, q. 87, art. 4.

⁵⁹ Zob. STh I, q. 89, art. 1.

⁶⁰ Zob. STh I, q. 89, art. 2-4.

widzeniu Boga⁶¹ Tomasz akcentuje, że sprawność wiedzy w tym zakresie, która wiąże się z intelektem (z natury niezniszczalnym, gdyż niematerialnym) nie ulega zanikowi z momentem śmierci ciała ludzkiego⁶². Życie stricte umysłowe i wolitywne człowieka charakteryzuje się nieprzerwaną niczym ciągłością działania i nie jest bez znaczenia, jaki „bagaż” intelektualny przeniesie on w wieczność⁶³.

Konkludując nauczanie doktora Kościoła o duszy, należy przytoczyć kilka najważniejszych tez. Po pierwsze, dusza stanowi byt samoistny (substancjalny) oraz niezniszczalny, aczkolwiek właściwość tę zawdzięcza swej „części” intelektualnej (umysłowej), która z natury jest niematerialna. Zatem samoistność i niematerialność duszy pierwszorzędnie wynika z istnienia intelektu (umysłu). Niemniej jednak zarówno dusza jak i ciało są substancjami niekompletnymi, gdyż stanowią jedno złożenia (*unum compositum*). Po drugie, dusza intelektualna, a także zmysłowa i wegetatywna są jedną i tą samą duszą, co więcej, dusza intelektualna wirtualnie może obejmować rzeczy, odnoszące się do poznania zmysłowego. Konsekwentnie po śmierci, władze, dla których podmiot stanowi cały człowiek, zachowują trwanie wirtualne, zaś realne wyłącznie władze intelektualne, tj. intelekt oraz wola. Po trzecie, czyniąc pewną dygresję, trzeba zaakcentować, że słowo intelekt jest stosowane przez Tomasza w wielu znaczeniach. Pierwszoplanowo odnosi się do władzy poznawczej, która istnieje i działa bez względu na materię. Wszelako to samo słowo gdzieś wskazuje łącznie na zdolność do poznania dyskursywnego (co w innym miejscu jest określane jako rozum), a także do poznania bezpośredniego (charakteryzującego Boga i aniołów), czyli władzę intelektualną w sensie ścisłym. Bardzo rzadko używa Tomasz pojęcia intelekt dla zdefiniowania tak władzy poznania niematerialnego (całej), jak i woli⁶⁴. Dla pewnej przejrzystości można to uporządkować w ten sposób: dusza intelektualna (intelekt, znaczenie ostatnie) składa się z intelektu czynnego i biernego oraz rozumu („części” niższej i wyższej), woli, a także pamięci i prasuśmienia⁶⁵, aczkolwiek tylko intelekt jest ściśle

⁶¹ Zob. STh I, q. 89, art. 8.

⁶² Zob. STh I, q. 89, art. 5.

⁶³ Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 678-679. Tomista przypomina, iż owym bagażem są zarówno formy poznawcze, tj. pojęcia oraz właśnie sprawności, tj. cnoty intelektualne, do których należą: *intellectus principiorum* (czyli umiejętność poznania pierwszych zasad teoretycznych), *scientia* (wiedza, umożliwiająca konstruowanie wniosków z pierwszych zasad), *sapientia* (mądrość, która daje możliwość wyciągania ostatecznych i najgłębszych wniosków dotyczących bytu), *ars* (cnota tworzenia), a także sprawność poznania pierwszych pryncypiów zachowania, czyli *synderesis* (prasuśmienie). Ostatnim habitus intelektualnym jest cnota roztropności. Zob. tamże, s. 278-279.

⁶⁴ Zob. Mateusz Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012, s. 15-16.

⁶⁵ Prasuśmienie (*synderesis*), pojęcie przejęte z tradycji Ojców Kościoła, zwłaszcza od Hieronima, oznacza u Tomasza świadomość poznawczą fundamentalnych wartości dobra i zła. Innymi słowy, głębokie, pierwotne, przeddyskursywne i zakorzenione w naturze „uchwycenie” dobra i zła, które ma charakter nieomylny. Istotne jest to, że zasady etyczne, których dotyczy ów naturalny habitus, są bardzo ogólne (można je np. opisać imperatywami: nie zabijaj, nie cudzołóż, współczuj cierpiącym itp.). Tomasz ujmuje je też, w przeciwieństwie

uznawany za władzę tej duszy. Po czwarte, wola również stanowi władzę i wpływa na duszę intelektualną oraz zmysłową. Jednocześnie Tomasz widzi w niej wyższą część (obok rozumu) duszy intelektualnej. Szczególne jej związanie z intelektem pośrednio wskazuje na niematerialność woli, przynajmniej w jej najgłębszej istocie. Po piąte, poznanie intelektualne (odnoszące się do duszy intelektualnej) jest charakterystyczne również dla animae separatae, aczkolwiek cechuje je niższy stopień doskonałości. Po szóste, dusza (ujęta holistycznie) znajduje się w całym ciele i wszystkich jego częściach, gdyż stanowi jego formę substancjalną.

1.3. Zastrzeżenia – współczesny kontekst

Na podstawie powyższego można zauważyć, że pojęcie duszy u Tomasza posiada liczne zakresy, co może powodować trudności interpretacyjne tudzież wręcz zarzuty wobec całej koncepcji. Jednym z problemów, który współcześnie paradoksalnie zaciemnia jej rozumienie, jest afirmacja tezy o egzystowaniu duszy w całym ciele i we wszystkich jego częściach (jako jego substancjalna forma) co odzwierciedla i prowokuje głębsze naukowe pytanie o możliwość rozdzielenia w istocie ludzkiej tego co duchowe (niematerialne) od tego, co cielesne (materialne). Pytanie takie jest uzasadnione w obliczu współczesnych empirycznych badań dotyczących człowieka. Niektórzy naukowcy wchodzą w rzetelnie prowadzony spór na temat relacji ciała do duszy, konkretnie możliwości wzajemnej interakcji umysł-ciało, co w filozofii jest określane mianem mind-body problem. Teza o holistycznej obecności duszy w ciele pomija tę kwestię i jak sugeruje Eleonore Stump, profesor filozofii z Uniwersytetu St. Louis (USA)⁶⁶, Tomasz zdaje się negować tę przyczynową interakcyjność i dzięki temu unika dylematów, jakie przyniesie późniejsza nauka empiryczna. Słusznie, w mojej opinii, odcinając się od tradycji platońskiej, w której dusza jawi się jako antagonistyczny w stosunku do ciała byt, będący niezależnym od niego jego poruszycielem, tradycja Tomaszowa raczej w niewielkim stopniu konfrontuje się z problemem umysł-ciało, wynikającym z mocno przepracowanej tejże tradycji i spuścizny jej kontynuatora, Kartezjusza. Przyjmując odmienną definicję części (dusza jako „część” substancjalna), który to rodzaj części ma charakter

do Alberta Wielkiego, nie jako konkretne normy, lecz jako zasady formalne, tj. pewne stałe możliwe warunki do wprowadzenia szczegółowych zachowań. Ponadto prasmusienie stanowi dla niego wiedzę habitualną, która może być zakryta np. przez emocje. Niemniej jednak w opozycji do sumienia, które jest określane jako zastosowanie moralnej wiedzy w danej, konkretnej sytuacji i może jego ocena być błędna (mówiąc językiem współczesnym: z powodu licznych psychoemocjonalnych czynników), prasu umieniu przysługuje atrybut nieomyślności. Zob. Tobias Hoffmann, *Conscience and Synderesis*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 255-257.

⁶⁶ Zob. strona domowa profesor: <https://sites.google.com/site/stumpep/>

metafizyczny i abstrakcyjny, Tomasz nie operuje kategoriami kazualnych relacji dusza-materia, lecz wpływ przyczynowy rozpatruje on na płaszczyźnie człowiek-materia⁶⁷.

Stewart Goetz i Charles Taliaferro przekonują, że rozróżnienie na część metafizyczną oraz integralną (jakby ilościową) w zasadzie zdaje się być nieco na siłę. Pytanie o przyczynową interakcję jest jak najbardziej prawomocne, skoro do jednej z tez o naturze duszy jako bytu substancjalnego dającego formę ciału należy jej istnienie w tzw. stanie oddzielnym⁶⁸. I rzeczywiście, przejście – chociaż przeobrażonego, ale jednak - arystotelesowskiego hylemorfizmu i zbudowanie na jego bazie koncepcji antropologicznej może nastęrczać poważnych trudności współczesnemu badaczowi empirykowi. Również w tym kluczu wyjaśnienie ontologicznej indywidualności duszy po śmierci ciała, skoro zagadnienie relacji kazualnych zostaje przemilczane, może osłabiać siłę argumentacji dominikanina odnośnie relacji dusza-ciało, chociaż owa argumentacja jest spójna i rzeczowa⁶⁹. Niestety, wydaje się jednak słabo korespondować z językiem współczesnej nauki⁷⁰.

Inny aspekt owego problemu przedstawia się następująco. Zgodnie z Tomaszem, każda rzecz materialna musi składać się z materii i formy. Dusza ludzka zaś jest formą substancjalną ciała i w ogóle całości bytu ludzkiego. Skoro w procesie śmierci całość ulega rozłożeniu, po zejściu człowieka z tego świata dusza w ciełe zostaje zastąpiona przez inną formę substancjalną, która wszak nie ma właściwości ożywiającej. Ta zmiana formy skutkuje jakąś ontyczną zmianą materii. Toteż używanie terminu ciało ludzkie dla ciała po śmierci może być wyłącznie w sensie niedosłownym, gdyż ulega zastąpieniu jego forma. To zaś forma określa indywidualne cechy konkretnej materii, czyli sprawia, że np. autor niniejszej pracy jest właśnie i tylko tą konkretną osobą. Dla Tomasza, po wnikliwym dowodzeniu⁷¹, oczywistym staje się, że każda dusza ludzka jest jak gdyby „ręcznie uczyniona” przez samego Stwórcę, jedyna i niepowtarzalna⁷².

Niemniej jednak w jaki sposób dany człowiek pozostaje sobą (tym tożsamym, indywidualnym) po śmierci, oczywiście w nie dopełnionej postaci osobowej, skoro zostaje zerwane realne odniesienie duszy do materii, które personalnie indywidualizuje? Eleonore

⁶⁷ Por. Eleonore Stump, *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism*, „Faith and Philosophy” 1995, nr 4, s. 518.

⁶⁸ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, Chichester, Wiley-Blackwell 2011, s. 64.

⁶⁹ Zob. Eleonore Stump, *Aquinas*, London-New York, Routledge 2003, s. 54.

⁷⁰ Por. Michał Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów, Wydawnictwo BIBLOS 2008, s. 28-31.

⁷¹ Nie jest ono tu potrzebne dla przedstawienia centralnej myśli tegoż akapitu.

⁷² Zob. Eleonore Stump, *Resurrection and The Separated Soul*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, dz. cyt., s. 458-459.

Stump przedstawia, że dla niektórych filozofów tok rozumowania Akwinaty nosi znamiona niekoherencji⁷³. Richard Swinburne przekonuje, że wszak musi występować jakiś wewnętrzny „element” różnicujący w duszy oddzielonej, którego istnienie – w jego opinii – wyraźnie nie wybrzmiewa w Tomaszowej argumentacji. Przeciwnie ujmuje to Stump, która dowodzi, że owa tożsamościowa indywidualizacja duszy oddzielonej zasadza się na relacji do ciała, która nie zanika po śmierci. Istnieje ciągłość władz poznawczych (intelektualnych) oraz tych związanych z aktem woli (konatywnych). Problem w tym, że zakres owych władz interpretuje święty dość szeroko, włączając tu także m.in. wiedzę czy pamięć, co – pomijając inne kontrowersje – dla współczesnego badacza rzeczywiście może być nie do zaakceptowania. Stump dowodzi dalej, że myśl Akwinaty w dużej mierze bazuje na rozróżnieniu na konstytucję i tożsamość: konstytucja, czyli suma części, nie równa się jakościowej właściwości całości. Ta jakościowa całość nie zanika, pomimo zmiany (np. utracie ilościowej całości jaką jest śmierć), stąd występuje kontynuacja tożsamości⁷⁴.

Ów podział pociąga za sobą kolejne twierdzenia. Dusza oddzielona nie jest zatem tożsama z osobą ludzką, jednak dzięki swej substancjalnej mocy, tymczasowo wystarczająca dla egzystencji bytu ludzkiego czy też jakiejś postaci osoby. Tożsamość więc (bądź inaczej niepowtarzalna indywidualność) zostaje zachowana niezależnie od zniszczenia materii. Wszelako pomimo spójności myśli Tomasza (wzmocnionej argumentacją ściśle teologiczną, przykładowo odnoszącą się do sądu szczegółowego tudzież faktu zmartwychwstania)⁷⁵ – w mojej opinii – można odczuć pewien niedosyt jego wyłożenia nauki o duszy w tym aspekcie. Owo dowodzenie cechuje się wysokim stopniem spekulatywności. Pozostawione bez dalszych uszczegółowień, w obliczu współczesnych koncepcji świadomości i jaźni⁷⁶ - chociaż słuszne, uzasadnione i jak najbardziej prawidłowe – może rodzić podejrzenie o występowaniu braku jakiejś identyczności między bytem ludzkim a duszą, i dalej skutkować ujęciem jej w kategoriach przedmiotowych, co zdaje się mocno zostało zakorzenione w świadomości chrześcijan. Spotykane potoczne wyrażenia „moja dusza”, tudzież „Mam duszę”, rozwinięcie skrótu międzynarodowego sygnału ratunkowego alfabetu Morse`a, czyli S.O.S. (tłumaczony albo *Save Our Ship* – „Ratujcie nasz statek”, albo właśnie *Save Our Souls* – „Ratujcie nasze dusze”) lub hasło misji ludowych z XIX i XX wieku „Ratuj duszę swoją” są tego wymownym

⁷³ Por. Angelo Scola, Gilfredo Marengo, Javier Prades Lopez, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 175.

⁷⁴ Zob. Eleonore Stump, *Resurrection and The Separated Soul*, art. cyt., s. 460-461.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 463-464.

⁷⁶ O których będzie mowa w rozdziale trzecim.

i sztandarowym świadectwem⁷⁷. Sugerują istnienie duszy poza „ja”, co jeszcze bardziej utrudnia obronę stanowiska kościelnego wobec neuronauk⁷⁸.

Właśnie w dobie zdobyczy przyrodniczych nauk szczegółowych, zdaniem wielu ich przedstawicieli afirmacja powyższej koncepcji (ogólnie przyjętej i traktowanej jako reprezentatywnej dla chrześcijaństwa) jest nie do utrzymania i przyjęcia. Jednym z współczesnych jej przeciwników jest Włodzisław Duch, profesor z Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, który stanowczo przekonuje, że rzeczywistość umysłu w pełni utożsamia się z mózgiem, uwypuklając ponadto, iż – mimo braku szczegółowego zrozumienia działania wszystkich aspektów umysłu *nie ma żadnych alternatywnych teorii, które mogłyby odpowiedzieć choćby na niewielką część konkretnych pytań dotyczących natury umysłu*⁷⁹.

Autor artykułu sugeruje, iż przekonanie o istnieniu niematerialnej duszy jest wymysłem, nie popartym doświadczeniem. Ponadto suponuje, że do treści tradycyjnego nauczania, zasadzającego się na kulturowej spuściźnie judeochrześcijańskiej, należy uznanie jej pełnej niezależności względem funkcjonowania mózgu⁸⁰. W podobnym tonie wyraża się angielski biochemik, genetyk i biolog molekularny Francis Crick, który argumentuje, że ogół zjawisk świadomościowych, w tym działanie wolnej woli, to nic innego jak praca gigantycznego zespołu neuronów (a także innych komórek) i połączonych z nimi cząsteczek⁸¹. W zgodzie pogłądowej z przytoczonym polskim uczonym Crick również eksponuje tezę, że istnienie nieśmiertelnej duszy trzeba przyjąć za mit tudzież metaforę. Fakt prawie powszechnej jej afirmacji tłumaczy historycznie, akcentując nie dostateczną znajomość prawd naukowych w wiekach przeszłych, gdy krystalizowało się jej pojęcie. Jednocześnie konstatuje, iż większość neurobiologów niekoniecznie już teraz, na obecnym etapie badań, potrafi podać w pełni przekonujące dowody za fałszywością tej prawdy religijnej⁸².

⁷⁷ Odnośnie hasła misji ludowych zob. Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München, Erich Wewel Verlag 1973, s. 301. Zob. tenże, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 20.

⁷⁸ Aczkolwiek współcześni teologowie i filozofowie, również kontynuatorzy Tomasza jak Mieczysław Krąpiec, włączają w opis fenomenu człowieka pojęcia jaźni, świadomości itp. niemniej jednak ich przesłanki w większości wywodzą się z racjonalnej spekulacji niż danych doświadczalnych.

⁷⁹ Włodzisław Duch, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, [online], [dostęp 2013-07-31], dostępny w WWW, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.pdf>, s. 1. Autor zdaje się występować jako przedstawiciel szeroko rozumianych neuronaukowców o proweniencji materialistycznej, stąd jego tezy skrótkowo zostają tutaj zamieszczone. Szczegółowe odniesienie się do nich (lub podobnego typu) będzie zawarte w dalszych częściach dysertacji.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 2.

⁸¹ Zob. Francis Crick, *Zdumiewająca hipoteza. Czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. Barbara Chacińska-Abrahamowicz, Michał Abrahamowicz, Warszawa, Wydawnictwo „Prószyński i S-ka” 1997, s. 17, 22.

⁸² Zob. tamże, s. 18-22.

Włodzisław Duch, dość wnikliwie prezentując historię zapatrywań na pojęcie duszy oraz ducha, jak też różnorodną ich interpretację, najwięcej miejsca poświęca właśnie Tomaszowi z Akwinu. Kognitywista, uczciwie przyznając, że do analizy poglądów najważniejszego ze scholastyków (jak sam go określa) przystępuje z poziomu psychologiczno-egzystencjalnego (tj. eksperymentalnego), pomijając płaszczyznę metafizyczną, przedstawia zarzuty i komentarze wobec jego teorii. Akcentuje, iż władze duszy w zasadzie są tożsame z funkcjami mózgu, zaś ona sama jako byt, któremu z punktu widzenia przeżycia egzystencjalnego nie można przyporządkować żadnych specyficznych działań, przestaje być naukowo interesująca. Tym samym zastępując starożytne i chrześcijańskie pojęcie intelektu (umysłu) pojęciem umysłu racjonalnego, w którego zakresie znajdują się wszelkie funkcje psychiczne człowieka, poniekąd broni twierdzenia, iż dusza intelektualna wirtualnie obejmuje władze części zmysłowej oraz wegetatywnej. Chociaż sam jej termin staje się bezwartościowy⁸³.

Myśliciel przekonuje, iż rozumienie duszy jako bytu substancjalnego prowadzi do ważkich komplikacji w interpretacji chorób umysłowych, szczególnie zaś schizofrenii czy rozszczepienia jaźni, jak również innych jednostek chorobowych związanych z zaburzeniami neurobiologicznymi, które implikują głębokie upośledzenia osobowości lub wręcz jej rozpad. Nader problematyczną jest także kwestia posiadania substancjalnej duszy przez niemowlęta, które wszakże na tym etapie rozwoju nie potrafią konceptualizować. Opisane komplikacje stanowią pochodną bardziej bazowego zagadnienia, jakim jest pytanie o relacje zachodzące między samoistnym niematerialnym elementem duchowym a materią osoby ludzkiej⁸⁴. Zaznacza, iż określenie tej relacji w stosunku do egzystencjalnego poczucia tożsamości jest wyzwaniem dla refleksji teologicznej⁸⁵.

Zobrazowanie owego wyzwania prezentuje profesor Duch w tabeli, w której są zestawione dotychczasowe poglądy na temat funkcji duszy i ich źródeł (na przykładzie koncepcji Tomasza z Akwinu) z rezultatami najnowszych badań. Wprawianie ciała w ruch, forma ciała, intelekt bierny, intelekt możliwościowy, wola, instynktowne schematy zachowania oraz dyspozycje nie mają swoich korzeni w niczym innym jak, odpowiednio, procesach metabolicznych, DNA (topobiologia, środowisko płodowe), mózgu (sferze obejmującej zachowania sensomotoryczne), mózgu (sfera wyższych czynności psychicznych), płatach mózgu i jądrze podstawy mózgu, podwzgórze-układzie limbicznym-genetyce czy strukturze

⁸³ Zob. Włodzisław Duch, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, art. cyt., s. 11-12, 17-18. Profesor odnosi się również do innych autorów, lecz Tomasza traktuje jako centralną postać.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 17-18.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 19.

połączeń neuronów. Swoj artykuł podsumowuje konstatacją, iż wiele tysięcy lat zgłębiania natury duszy i ducha nie przyczyniło się do postępu w zrozumieniu owych pojęć⁸⁶.

Toruński profesor także z innej strony uwypukla problematyczność uznania Tomaszowej koncepcji duszy jako formy ciała, interpretowanej jako ożywiająca materię i czyniącą z niej element żywy i ludzki. Zdaniem Ducha przyjęcie takiej optyki przez Kościół na Soborze w Vienne (1311) w zasadzie niczego nie wyjaśnia, biorąc pod wzgląd metody naukowe. Profesor dostrzega w „formie” wyłącznie schemat myślowy (konstrukcję myślową), który w sposób abstrakcyjny opisuje strukturę mózgu jako organu kierującego całym cielesnym organizmem, głównie przez komórkowe procesy fizjologiczne, w tym metaboliczne. Na tym tle jako wyjątkowo kontrowersyjne naukowo widnieje twierdzenie o duszy jako nieśmiertelnej formie ciała, mogącej egzystować bez zjednoczenia z nim. Włodzisław Duch stawia tu generalny problem – jak to możliwe, by coś, co nie jest substancją, mogło istnieć niezależnie? Ponadto czy działanie duszy jako formy (w tym sam proces jej oddzielenia w chwili śmierci) w ogóle jest weryfikowalne i obserwowalne?⁸⁷

Profesor również podejmuje polemikę z tezą o rozumności duszy (jej władzy rozróżniania dobra i zła) oraz na tej bazie jej możliwością podejmowania decyzji, szczególnie o charakterze moralnym, przekonując (i przypominając fundamentalne twierdzenie), że *w s z y s t k o*, co dotyczy tzw. wewnętrznego życia człowieka i świadomości, jest niczym innym, jak tylko reakcją materialnego mózgu. Ponadto sama wolność woli, rozumiana jako niczym nie zdeterminowany akt decyzyjny, zakorzeniony w ludzkiej tożsamości, to zwykła iluzja. W tym kontekście autor dostrzega kluczowy problem definicji samej tożsamości i własnych, wolnych działań, podkreślając ekskluzywną naukowość owych zagadnień i zbyteczność teologii w ich zgłębianiu. Konkluzję wolności, podążając za myślą biologa Anthony`ego Cashmore`a, opatruje tezą, że człowiek stanowi maszynę (automat), bazującą na funkcji komórek, a rzekoma wolność woli w istocie stanowi przesąd. Nawet współczesne zdobycze fizyki kwantowej, która włącza w proces naukowy decyzję badacza, uznaje kognitywista za egzotyczne i ostatecznie nie korygujące poglądu o złudności posiadania wolnej woli. Powołując się na eksperyment m.in. Benjamina Libeta, który badał czasową relację między podejmowaniem decyzji a impulsem neuronowym, argumentuje, że chęć działania jest poprzedzona reakcją biochemiczną, co potwierdza (w opinii myśliciela) powszechną konstatację, że materia tworzy ducha, zaś pogląd o kierunku przeciwnym, popierany teologią Tomasza i nauczaniem Kościoła, nie ma uzasadnienia empirycznego.

⁸⁶ Zob. tamże. Niestety trudno oprzeć się wrażeniu, iż autor tekstu mało rzetelnie przestudiował współczesne teologiczne interpretacje tych pojęć.

⁸⁷ Zob. Włodzisław Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, [online], [dostęp 2015-03-21], dostępny w WWW, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/11-Natura-Ludzka.pdf> s. 15.

Innymi słowy, nie można zadowalająco wykazać oddziaływania niematerialnego ducha na materię. Zadowalająco, gdyż takie próby z punktu widzenia neurofizjologii podjął laureat Nagrody Nobla John Eccles, wszelako jego dokonania upatruje Duch jako nie wystarczające, głównie z powodu traktowania mózgu jako wyłącznie odbiornika niematerialnego umysłu⁸⁸.

Kognitywista z Torunia zadaje kolejne słuszne pytania i wysuwa dalsze sensowne zastrzeżenia, jednakże ich spójność wynika z uprzedniego przyjęcia, nader charakterystycznego dla neuronaukowców o proveniencji materialistycznej, paradygmatu ewolucjonistycznego w jego ekskluzywnej postaci⁸⁹. Stąd przykładowo obiekcja wokół powstawania intencji działania (której geneza ma charakter spontaniczny, więc pierwotnie nie pochodzi z niejako zewnętrznego umysłu) tudzież zastrzeżenie w stosunku do umysłowo-cieleśnej interakcji i na jej tle niemożliwość zadowalającego wytłumaczenia tożsamości człowieka i jego rozwoju osobowego, lub teza o zbędności istnienia umysłu w obliczu najnowszych badań nad sztuczną inteligencją (z czego wynika, że występuje wyjątkowe podobieństwo między procesami mózgowymi a procesami informatycznymi, więc jest możliwe, by materia wytworzyła myśl) są konsekwencjami afirmacji założenia, że materia istnieje odwiecznie, a ogół bytów stanowi jej produkt. Włodzisław Duch wyraźnie to podkreśla, powołując się na wypowiedź Jana Pawła II, skierowaną do Papieskiej Akademii Nauk, w której papież stwierdza, że teoria ewolucji powstania człowieka stoi w zgodzie z chrześcijańską wizją stworzenia. Profesor przeciwstawia się tej tezie, gdyż – jego zdaniem - Kościół zakłada wyłączenie z tego procesu niematerialną duszę, co dla kognitywisty widnieje jako nielogiczność i niekoherencja z przyjętym poglądem, że wyłącznie w materialistycznej perspektywie ewolucyjnej da się całościowo wyjaśnić strukturę i funkcję człowieka, także w tych aspektach, które jeszcze pozostają tajemnicą. W kluczu ewolucji interpretuje również pewne dane zaczerpnięte z Pisma świętego, mianowicie problem zła, który przedstawia jako ewolucyjne przygotowanie organizmów na różnego typu kataklizmy świata przyrody⁹⁰.

Teoria ewolucji dostarcza więc przekonującego wyjaśnienia genezy człowieka, tym samym eliminując potrzebę odwoływania się do rzeczywistości wiary w Boga. Teoria ta także pokazuje, że wybory moralne, które rzekomo miałyby być rezultatem działania duszy, wyrastają z biologicznych uwarunkowań, o wspólnym korzeniu dla zwierząt i ludzi. Teoria ta wreszcie niejako usuwa konieczność istnienia Boga, bo w istocie problem duszy organicznie łączy się z akceptacją istnienia duchowej Istoty Najwyższej, co naukowiec wyraźnie odrzuca.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 18-20.

⁸⁹ Rzecz jasna, problem duszy ogniskuje w sobie wiele innych sporów światopoglądowych. Współczesna literatura myślicieli chrześcijańskich (lub pośrednio popierających tę wizję rzeczywistości) jest nader bogata. Jeśli chodzi o relację teorii ewolucji do teologii, przykładowo zob. Michał Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, dz. cyt., s. 135-151.

⁹⁰ Zob. Włodzisław Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, art. cyt., s. 16-17, 21.

Zostaje to wyrażone myślą o występowaniu elementów magicznych (charakteryzujących większość religii, w tym chrześcijaństwo), do których autor artykułu zdaje się zaliczać cuda uzdrowień, czyli wyjątkową boską interwencję w naturze ludzkiej. Jednakże powściągliwe stwierdzenie, że w nauce nie może być zgody na cuda (choć Włodzisław Duch przyjmuje możliwość takiego zdarzenia, powołując się na Lourdes) – w mojej opinii – odsłania swoisty niepokój egzystencjalny profesora, który nie wnikając w kompleksowość tegoż zagadnienia, lakonicznie podsumowuje, że tak świadomość, jak i kwestia natury ludzkiej ostatecznie w całości zostaną wytłumaczone naukowo, tj. materialistycznie⁹¹.

Nieco upraszczając, Nowy Ateizm⁹², do którego apologetów – obok Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta, Sama Harrisa i Christophera Hitchensa⁹³ – zalicza się toruński profesor, w jego wersji proponuje wizję człowieka, który w zasadzie jest zwierzęciem o znacznie większej kompleksowości mózgu i którego całe tzw. życie wewnętrzne, włącznie w podejmowaniem wolnych decyzji i jaźnią („ja”), stanowi wytwór owego materialnego mikrokosmosu. Pomimo licznych nader rzetelnych i naukowo weryfikowalnych poglądów na temat natury ludzkiej⁹⁴ uznanie mózgu za przyczynę wszelkich procesów i zjawisk mentalnych (analogicznie do przyjęcia odwiecznego materialnego wszechświata za przyczynę rozwoju ogółu jego elementów) prowadzi do zupełnego wyrugowania chrześcijańskiego pojęcia niematerialnej duszy i jego desygnatu, szczególnie w interpretacji Tomasza z Akwinu. Owo wyrugowanie stoi w zgodzie ze słusznym założeniem Nowego Ateizmu, aby wyeliminować ze społecznej i indywidualnej świadomości poglądy religijne o charakterze fundamentalistycznym i nieracjonalnym, co – zdaniem kognitywisty – przez religie teistyczne nie zostało należycie przeprowadzone. Tym samym pozostawiona swoista luka spotyka się z uzasadnioną krytyką ateizmu. Niestety, na liście elementów zbędnych znalazła się także dusza

⁹¹ Zob. tamże, s. 25.

⁹² Zob. www.newatheist.org

⁹³ Daniel Dennett to profesor filozofii, współkierujący Centrum Nauk Kognitywnych na Uniwersytecie Tufts USA), zob. <http://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/>, Sam Harris jest amerykańskim filozofem i neuronaukowcem, autorem takich pozycji książkowych jak: „Koniec wiary” („The End of Faith”), „List do ludu chrześcijańskiego” („Letter to Christian Nation”) czy „Wolna wola” („Free Will”). Posiada liczny dorobek dziennikarski dla licznych czasopism (jak „The New York Times” czy „Nature”), jest również współzałożycielem Racjonalnego Projektu (Project Reason), fundacji działającej na rzecz propagowania wiedzy naukowej oraz świeckich wartości w społeczeństwie, zob. <http://www.samharris.org/>. Christopher Hitchens to niedawno zmarły brytyjski pisarz i publicysta, autor książki „Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa” („God is not Great. How Religion Poisons Everything”), por. Artur Domosławski, *Skandalista*, „Polityka”, [online], [dostęp 2015-03-28], dostępny w WWW, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1522573,1,christopher-hitchens-1949--2011.read>

⁹⁴ Pewne tezy np. odnośnie wolnej woli czy treningu mentalnego, zostaną przedstawione bądź zasygnalizowane później, przy poruszaniu szczegółowych kwestii dotyczących umysłu.

ludzka⁹⁵. Próba określenia tej granicy między racjonalną wiarą popartą nauką empiryczną a nienaukowymi „fundamentalizmami” jest przecież jednym z celów niniejszej dysertacji.

Ów ateizm przez reprezentantów z innych krajów jest propagowany następującymi, nader zbieżnymi z poglądami polskiego uczonego, szczegółowymi tezami. Zdaniem darwinisty Daniela Dennetta, człowieka należy określić w kategorii wymyślnej maszyny, pozbawionej duszy (bądź ducha), która w chwili śmierci zgoła przestaje istnieć. Co więcej, wspomniane rzeczywistości, a także świadomość i wolna wola, są wyrazem złudzenia, wykreowanego przez kulturę ludową. Z kolei Tom Wolfe, krytyk kultury z Ameryki, przedstawia swoiste wyznanie wiary oparte na przesłankach, wynikających z (interpretowanych przez niego) rezultatach obrazowania mózgu w trakcie jego operacji myślowych i emocjonalnych. W jego opinii świadomość i myśl to wyłącznie produkty mózgu i układu nerwowego, w dodatku zachowanie organizmu ludzkiego może być od momentu jego powstania zaprogramowane czy, innymi słowy, materialistycznie predestynowane. Poglądy te Wolfe zasada na – w jego osądzie - fakcie, że nauka nie odkryła praw przeciwnych, tj. nie ma dowodów, by uznać istnienie niezależnego od materii „ja”⁹⁶.

Biolog Robert Trivers, zwolennik psychologii ewolucyjnej (subdyscypliny, której tezą jest zdanie, że mózgi wyższych naczelnych wykształciły mechanizmy adaptacyjne dla przetrwania i reprodukcji) twierdzi, że zjawisko altruizmu (które jako jedno z kilku przeczy założeniom całej teorii) stanowi aktywność ludzką, będącą w trakcie, jeszcze nie dokończonej, ewolucyjnej eliminacji. Po prostu w naturze człowieka, którą wykreowały i nadal kształtują mechanizmy ewolucyjne, nie ma miejsca na takie zachowania i postawy jak bezinteresowne niesienie pomocy, czynną miłość braterską w różnych formach, ofiarę czy samo przekraczanie siebie dla wyższych wartości, ponieważ ewolucja tego nie przewiduje.

⁹⁵ Zob. Włodzisław Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, art. cyt., s. 3-4, 27, 30. Co znamienne, profesor w jednym rzędzie tajemniczych zjawisk, które aprobeje Kościół (jak uzdrowienia czy cuda), umieszcza jasnowidzenie, co wszak wśród katolików nie jest akceptowane jako sprzyjające wierze. Również zauważyć można wyraźną sugestię, że powyższe wydarzenia pozaracjonalne (jak ujmuje to teologia) są tym samym co irracjonalne czy też szkodliwe dla człowieka (jak astrologia czy myślenie magiczne). Niestety, po raz kolejny można odnieść wrażenie, że wiedza na temat życia kościelnego, zwłaszcza Kościoła Katolickiego, jest raczej powierzchowna i nierzetelna, zdaje się, że oparta bardziej na pewnych utartych schematach i skojarzeniach niż dogłębnej analizie środowiska. Można to także dostrzec przy – pozornie mało znaczącym - stwierdzeniu, że w Kalifornii katolicyzm stanowi religię egzotyczną, tj. nie znaną wśród tzw. przeciętnych ludzi. Powołując się na własne doświadczenie przebywania na Zachodnim Wybrzeżu (podobnie jak czyni to autor artykułu) muszę zaakcentować, że dostrzegłem zjawiska zgoła odwrotne: kościoły katolickie (także w dni powszednie) są dość znacznie wypełnione, a wiara ludzi wydaje się cechować żywością i autentycznością (świadczą o tym m.in. konkretne praktyki miłości chrześcijańskiej). Trudno więc w tym miejscu nie zgodzić się z Mario Beauregard'em, że *ideologia materialistyczna preparuje dowody* (Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tłum. Zbigniew Kasprzyk, Kraków, Wydawnictwo WAM 2011, s. 13). Chcę sądzić, że w przypadku naukowca z Torunia nie jest to działanie celowe, jednakże nieznaną autentycznego stanowiska i środowiska adwersarza sporu sprawia, że łatwo w nim o (ufam, że nie chcianą) manipulację.

⁹⁶ Zob. Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt., s. 23, 25, 27.

Skoro jednak mają one miejsce, świadczą albo o anomalii, albo o realizowanym przez ewolucję rachunku korzyści i kosztów w ujętym holistycznie systemie rzeczywistości. Ów rachunek pozbawia głębokiego sensu powyższych postaw altruistycznych, gdyż ostatecznie kieruje nimi egoizm jednostki⁹⁷.

Przedstawione poglądy znajdują się w jednej linii z ogólniejszą próbą określenia jednego gatunku dla człowieka i niektórych szympanów, co zdaniem pewnej grupy naukowców znajduje potwierdzenie w zadziwiającej zbieżności ich kodów genetycznych. Na tym tle, poza postulatem zmiany klasyfikacji zwierząt, pojawia się również śmielsza idea hybrydyzacji obu gatunków, dzięki której – jak przekonuje zoolog Richard Dawkins – wstrząśnięty zostałby świat gatunkowego szowinizmu, w którym dominuje nieciągly umysł⁹⁸. Tak pozbawienie człowieka godności osobowej, owej bożej iskry (którą psycholog z Seattle David Barash niesłusznie przyjmuje za wyłączającą nas spod świata przyrody)⁹⁹, jest oczywistym wystąpieniem przeciwko poglądom Kościoła, w tym nauce o duszy Tomasza z Akwinu, w której ważką rolę zostaje przypisana prasuśmieniu (synderesis) jako tej jej sprawności, która będąc głęboko zakorzenioną w naturze¹⁰⁰ i zawierającą pierwotne niezmiennie reguły zachowania, realnie wpływa na wydawanie poprawnych sądów moralnych i może ukierunkowywać ku czynieniu dobra. „Egoistyczny altruizm” z tym nie koresponduje.

1.4. Podsumowanie

Co można zaobserwować w związku z powyższymi poglądami, wspólnym mianownikiem propagatorów jednostronnej materialistycznej neuronauki, czy opierających się na ekskluzywnym ewolucjonizmie, czy też działających w ramach innych ram metafizycznych, jest zrównanie człowieka do roli maszyny. Czy owa rzekoma maszyna, w jej najbardziej ludzkim aspekcie, tj. umyśle, zostanie zredukowana do pracy neuronów,

⁹⁷ Zob. tamże, s. 32-36. Jak pośrednio zostało to wyrażone, również Włodzisław Duch reprezentuje stanowisko psychologii ewolucyjnej. Por. V.S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg*, tłum. Anna i Marek Binderowie, Elżbieta Józefowicz, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2012, s. 27-29.

⁹⁸ Zob. Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt., s. 40-42. Termin „nieciągly umysł” jest nawiązaniem do kartezjańskiego podziału na dwie substancje: rzecz rozciąglą (ciało) i nierozciąglą (właśnie umysł). W opinii rzetelnych badaczy taka hybrydyzacja jest niemożliwa. Zob. tamże, s. 42nn.

⁹⁹ Zob. tamże, s. 43. Po raz wtóry odbija się w tej myśli smutne stwierdzenie, że naukowcy o proveniencji materialistycznej fałszywie interpretują akt stworzenia i często przypisują taką wykładnię nauczaniu Kościoła.

¹⁰⁰ Tomasz stosuje inne pojęcie natury niż współczesne nauki bazujące na ewolucjonizmie lub szerzej, poświeceniowym światopoglądzie. Jest to natura rozumiana w duchu tradycyjnej, klasycznej metafizyki, nie zaś struktura wynikająca z materialistycznych, przyrodniczych praw. Por. Marian Machinek, *Koncepcja prawa naturalnego jako przestrzeń spotkania wiary i rozumu*, w: *VIII Kongres Teologów Polskich. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań, Wydawnictwo Teologiczne UAM, s. 318-319, 325-327. Co się tyczy historii pojęcia natura zob. hasło *Natur*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 6, Basel-Stuttgart 1984, kol. 421-478.

prowadzących operacje zerojedynkowe czy po prostu umysł zostanie zdefiniowany jako sporządzony z mięsa komputer¹⁰¹, tudzież maszynę utożsamia się z przewidywalnym i programowalnym we wszelkich zachowaniach zwierzęciem, niejako produktem ewolucji, ostatecznie wszystko to prowadzi do kompletnego zanegowania intelektualnej antropologicznej tradycji judeochrześcijańskiej, zamknięcia człowieka w świecie bezwzględnie deterministycznego materialistycznego przyczynowania, i koniec końców pozbawienia go nadziei, co może rodzić znaczne niebezpieczeństwa zaburzeń osobowości oraz ryzyko pogwałcenia w społeczeństwie wielu fundamentalnych norm etycznych.

W tym kontekście warto przytoczyć *Manifest jedenastu wiodących neuronaukowców*¹⁰², w którym postuluje się przyjęcie wy tłumaczenie fenomenu ducha ludzkiego oraz świadomości i jej składowych wyłącznie procesami biochemicznymi, tzw. naturalnymi, co w konsekwencji może prowadzić do wdrożenia w etyce opcji naturalistycznej. Rzeczywiście, co przedstawia Barbara Chyrowicz, od 2002 roku funkcjonuje w nauce termin neuroetyka, której jeden z działów, tj. etyka neuronauki obejmuje m.in. poszukiwanie norm etycznych, jakie powinny być stosowane w społeczeństwie, a których podstawę stanowią dane dotyczące antropologii uzyskane w neuronauce. Interpretacja tychże danych otwiera dwie możliwości. Pierwszą, gdy przyjmie się, że występuje całkowita determinacja formułowania norm przez struktury nerwowe wykształcone w drodze ewolucji. Prowadzi to finalnie do powstania łańcucha rozumowania: *nie ma wolności – nie ma moralności – nie ma odpowiedzialności*¹⁰³. Tak rozumiana ewolucja skutecznie eliminuje prawdy moralne i prawdę jako taką. Drugie podejście zakłada determinację niecałkowitą, czyli uznanie (odpowiednio zdiagnozowanego) wpływu struktur nerwowych na rozum i wolną wolę.

Etyka neuronauki, której propagatorzy opowiadają się za zupełną determinacją mózgu wobec tradycyjnie określanych władz duszy, stanowi widoczne zagrożenie dla godności osobowej człowieka. Potęgują to fakt zacierania się w tym podejściu granic pomiędzy stanem psychicznym rzeczywiście noszącym znamiona patologii a takim, który – w kontekście indeterminizmu – jest określany jako prawidłowy. Deterministyczna koncepcja otwiera więc drogę dla działań pozaterapeutycznych, które mają na celu swoiste ulepszanie czy korygowanie funkcji mózgu przez ingerencje środkami chemicznymi wśród ludzi mentalnie

¹⁰¹ Zob. Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt., s. 53.

¹⁰² *Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, „Gehirn und Geist”* 6 (2004), s. 30-37. Sygnatariuszami tegoż dokumentu są m.in. prof. Gerhard Roth, prof. Wolf Singer czy prof. Christoph Koch (reprezentujący odpowiednio Uniwersytet w Bremie, Instytut Badań nad Mózgiem Maxa Plancka oraz amerykański Caltech).

¹⁰³ Barbara Chyrowicz, *Neuroetyka-wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg-umysł-dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek, Olsztyn, Wydawnictwo WT UWM 2014, s. 95.

zdrowych. Przykładowo w 2008 roku tygodnik „Nature” opublikował ankietę, w której około 300 naukowców przyznało się do zażywania psychostymulantów. Głównie powodowane było to chęcią poprawy koncentracji uwagi. Tego rodzaju usprawnianie organizmu generuje pytania o ich szkodliwość w aspekcie dezintegracji osobowości i naruszania tożsamości. Ponadto poza problemem wprowadzania nieuczciwej konkurencji (np. na rynku pracy i w jej przestrzeni) wywołanej sztucznym doskonaleniem efektywności mózgu, pojawia się kontrowersja osobistej regresji, gdyż farmakologicznie wyciszając życiowe przeszkody (które mogą prowokować do naturalnego ich przewycięzania) pozbawiamy siebie możliwości rozwoju i dojrzewania¹⁰⁴.

Jak można dostrzec, kwestia duszy i prawidłowego jej rozumienia implikuje szereg szczegółowych i fundamentalnych problemów i pytań o nader esencjonalnym egzystencjalnym znaczeniu tak dla konkretnego człowieka, jak i całych społeczeństw oraz ogółu ludzkości. Dalsza część dysertacji zostanie poświęcona dwóm – w moim osądzie – najważniejszym aspektom zagadnienia duszy w kontekście potwierdzenia wiarygodności ewangelicznego przesłania Kościoła katolickiego, tj. jej niematerialności oraz samoistności. Toteż wpieryw zostanie omówiony problem wolności woli, która – podążając za zasygnalizowaną myślą Stefana Swieżawskiego – najgłębiej decyduje o wolności i godności osoby ludzkiej, a następnie szerzej zostanie opracowane zagadnienie świadomości i jaźni. Kluczowe pytanie dla obu zagadnień jest następujące – czy istnieje empiryczny dowód (tj. wynikający z neuronauk i dyscyplin pomocniczych) weryfikujący lub przynajmniej uprawdopodobniający możliwość bycia niezależnym od materii (choćby w części), dla woli i świadomości?

¹⁰⁴ Zob. tamże, s. 98-101.

Rozdział drugi

PROBLEM WOLNEJ WOLI

2.1. Tło filozoficzno-metodologiczne

Najgorętszy punkt zapalny między neuronauką (i innymi pokrewnymi naukami empirycznymi) a teologią niewątpliwie stanowi problem wolnej woli¹⁰⁵. Zanim będzie przedstawiony dyskurs wokół tegoż zagadnienia, wpierw zostanie podjęta próba zdefiniowania pojęcia wolnej woli w neuronauce (oraz psychologii i kognitywistyce), jak również określenia funkcjonujących w nich filozoficznych (metafizycznych) koncepcji bytu.

Pytanie o wolną wolę rozgrywa się między deterministycznym a niedeterministycznym obrazem kosmosu. Propagatorzy determinizmu są zdania, iż bazując na opisie obecnego stanu rzeczywistości widzialnej, uwzględniając w tym opisie prawa fizyki i prawa innych nauk empirycznych, można przewidzieć przebieg procesów oraz zjawisk świata i poszczególnych jego elementów w przyszłości. Prawa natury, rozumianej w duchu poświeceniowym, określają te procesy, nie pozostawiając miejsca żadnemu wolnemu, tj. nie podporządkowanemu im, działaniu. Dotyczy to również wyborów i czynów człowieka, które - zdaniem skrajnych zwolenników tej teorii - są uprzednio określone przez układ przeszłych wydarzeń¹⁰⁶. Deterministów, w odniesieniu do wolnej woli, można podzielić na tzw. kompatybilistów oraz niekompatybilistów. Ci pierwsi są zdania, że przyjęcie determinizmu zgoła nie musi wykluczać wolnego działania człowieka. Niekompatybiliści, którzy przyjmują tezę, że niweluje on możliwość wykonywania wolnych aktów ludzkich są nazywani sceptykami. Wszelako w gronie niekompatybilistów znajdują się myśliciele – libertarianie – którzy także nie widzą możliwości pogodzenia wolności i determinizmu, lecz przyjmują inny punkt widzenia, mianowicie afirmują fakt wolności i odpowiedzialności osoby ludzkiej, uznając że determinizm zgoła jest poglądem fałszywym¹⁰⁷. Wszystkie zasygnalizowane podejścia implikują konkretne pytania szczegółowe, których rozwiązanie zmienia optykę

¹⁰⁵ Wyrażenie wolna wola interpretuję jako Tomaszową wolną decyzję (*liberum arbitrium*). W odróżnieniu od woli jako całej władzy. Zostanie to szczegółowo wyjaśnione w podsumowaniu.

¹⁰⁶ Tim Bayne, *Libet and the case for free will scepticism*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 32. Zob. Deborah Talmi, Chris D. Frith, *Neuroscience, Free Will, and Responsibility*, w: *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, red. Walter Sinnott-Armstrong, Lynn Nadel, Oxford, Oxford University Press 2010, s. 1 [numeracja za wydaniem internetowym – plik pdf - ze strony www.oxfordscholarship.com].

¹⁰⁷ Galen Strawson, *The impossibility of ultimate responsibility?*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 135-137. Zob. Frank Jackson, *Physicalism and the determination of action*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 56-58. Zob. Eddy Nahamias, Stephen Morris, Thomas Nadelhoffer, Jason Turner, *Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility*, „Philosophical Psychology” 2005 (18), nr 5, s. 562.

zasadniczego pytania – kim jest człowiek i głębiej, czy jego egzystencja kończy się wraz ze zniszczeniem materii, jeśli wolność jest iluzją.

Kwestia wolnej woli jest rozpatrywana w innej jeszcze ramie metafizycznej, nader pokrewnej powyżej wspomnianych, tj. w kontekście rozmaitych teorii przyczynowania¹⁰⁸. Zasadniczo w historii filozofii i nauki mamy do czynienia z dwoma paradygmatami o różnych odcieniach, których geneza znajduje się w opinii Davida Hume'a¹⁰⁹. Angielski filozof sprzeciwia się takiej teorii kauzalizmu, w myśl której – najogólniej rzecz ujmując – istnieją w świecie obiektywne przyczynowo-skutkowe połączenia, określające wydarzenia oraz zjawiska. Hume przekonuje, że jest niemożliwym dojście do takowych wniosków, ponieważ to co możemy zbadać, to wyłącznie wrażenia zmysłowe, które następnie zostają uogólnione w pewną ideę w ludzkim umyśle. Liczni współcześni myśliciele popierają ten zarzut, konkludując iż skoro autentycznie nie można dostrzec związków przyczynowych, wszakże dowodzi to (lub może dowodzić) ich braku¹¹⁰.

Kontestacja Hume'a przyczyniła się więc do wyodrębnienia dwóch rodzin poglądów. Do owej pierwszej, wywodzącej się w cywilizacji zachodniej od Arystotelesa, (przejętej przez Tomasza), której zwolennicy dopatrują się w rzeczach wewnętrznych właściwości w postaci mocy (energii) i dyspozycji (lub skłonności) kierujących ku zaistnieniu przewidywalnych skutków (przykładowo są nimi obecnie wspomniany Richard Swinburne, znany w świecie filozof z Uniwersytetu w Oksfordzie, jak i George Molnar czy Stephen Mumford¹¹¹), należy również zaliczyć współczesną CTA, czyli Causal Theory of Action, na którą powołują się cytowani w dalszej części pracy William Banks i Eve Isham¹¹². Spuścizna arystotelesowska o

¹⁰⁸ Kwestia przyczynowania będzie się przewijać przez cały rozdział drugi, trzeci i czwarty. Stanowi ono zagadnienie kluczowe dla interpretacji człowieka w kontekście neuronauk. Sam Tomasz nie wykazał się jakąś usystematyzowaną nauką na temat przyczynowania. Swoje tezy zawarł głównie w komentarzach do dzieł Arystotelesa. Stąd jego poglądy w tej kwestii (patrząc całościowo) raczej nie przystają do dzisiejszego obrazu świata z powodu zbyt ubogiej wiedzy dotyczącej materii. Niemniej jednak Akwinata także prezentuje poglądy, korespondujące z jego strukturą, które zawsze są aktualne. Szczególnie są to te, odnoszące się do teorii działania i intencji (sprawczość). Zostanie to w odpowiednich miejscach zasygnalizowane. Zob. Michael Rota, *Causation*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, dz. cyt., s. 104-105.

¹⁰⁹ Por. Bob Doyle, *Jamesian Free Will, the Two-Stage Model of William James*, [online], [dostęp 2014-07-18], dostępny w Internecie, <http://williamjamesstudies.org/5.1/doyle.pdf>, s. 3-5.

¹¹⁰ Zob. Daniel von Wachter, *The Tendency Theory of Causation*, [online], [dostęp 2014-02-13], dostępny w Internecie, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/10628/1/wachter-tendency-th-1.pdf>, s. 2-3, 5-6. Współcześnie należy do nich np. amerykański filozof nauki Wesley Salmon.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 19. Przykładowo dla Tomasza mocami są: jeśli chodzi o wszystkie byty ożywione – odżywianie i wzrost; w zwierzętach moc (władza) poruszania; zaś odnośnie człowieka moce (władze) właśnie intelektu i woli. Zob. Michael Rota, *Causation*, art. cyt., s. 106.

¹¹² W zasadzie CTA jest uznawana za kompleks teorii, których wspólny mianownik stanowi przyjęcie schematu myślowego, uprawomocniającego dane zachowanie jako działanie (action) i go wyjaśniającego. Ów schemat przedstawia się następująco: zachowanie A działającego S (agent) jest działaniem (action) wtedy i tylko wtedy, gdy zachowanie A działającego S jest spowodowane (tudzież inaczej mówiąc uprzedzone) jakimś stanem intencjonalnym (mentalnym), który pośredniczy lub konstytuuje powody działającego dla takiego zachowania. Zob. Andrei Buckareff, *Causal Theory of Action*, w: *philpapers*, [online], [dostęp 2014-02-15], dostępny w Internecie, <http://philpapers.org/browse/causal-theory-of-action>, brak stron. Por. Michael J. Costa, *Causal*

istnieniu realnych związków przyczynowych ma swych propagatorów tak w kręgach niekompatybilistów (niedeterministów), jak i deterministów, którzy adaptują tezy o prawach przyczynowych do swych uprzednio przyjętych koncepcji światopoglądowych, zmieniając punkty wyjścia i wygląd struktury procesu kauzalnego. Ci pierwsi popierają CTA, jak i inne teorie, do których koniecznie trzeba włączyć tę o przyczynowaniu zainicjowanym przez działającego (inaczej nazywanego sprawcą), tj. Agent-Causal Theory, która - szeroko komentowana - wzbudza kolejne pytania badawcze¹¹³. Determiniści są zwolennikami uznania bezwzględnego panowania nieuchronnych praw przyrody we wszystkich aspektach funkcjonowania świata, przy czym – jak w przypadku Owena Flanagan, kompatybilisty – przyjmują możliwość swoście pojętych wolnych działań.

Tradycję filozoficzną drugiej rodziny w nowożytności otwiera powyższy sprzeciw Hume'a, który – jak akcentuje Daniel von Wachter, profesor filozofii z Księstwa Liechtenstein - miał swego poprzednika w osobie średniowiecznego arabskiego myśliciela Al-Ghazali. Jego zdaniem pozorną sprzeczność braku istnienia realnych połączeń przyczynowych (niezaprzeczalnie udowodnioną niemożnością ich zaobserwowania) z faktem przewidywalności pewnych zjawisk da się wytłumaczyć w innym modelu niż klasyczny. Al-Ghazali dowodzi, że sam Bóg bezpośrednio kieruje ogółem wydarzeń i czyni to w sposób uporządkowany, przez co dla człowieka ich przebieg staje się możliwy do przewidzenia¹¹⁴. Właśnie w ów okazjonalistyczny pogląd (nader atrakcyjny dla myślenia chrześcijańskiego, lecz czy słuszny?), jak i post-arystotelesowski, również jest uwikłane pytanie o wolność woli. Wachter, zanim na nie odpowie¹¹⁵, proponuje oryginalną koncepcję przyczynowania, którą zdaje się pogłębiać myślenie Arystotelesa i Tomasza¹¹⁶.

Theories of Action, „Canadian Journal of Philosophy” 1987, nr 4, s. 831nn. Autor przedstawia krytykę owego podejścia w nauce.

¹¹³ Zob. Randolph Clarke, Justin Capes, *Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-02-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/#3>, brak stron. Agent (sprawca) i jego działanie stanowi pierwsze ogniwo łańcucha, którego nie poprzedza żadna inna przyczyna. Jest on dosłownie źródłem działania. Reprezentantką ACT jest m.in. Helen Steward, która dostrzega problem określenia i opisanie rzeczywistego podmiotu działania i jego wolności, nawet jeśli nominalnie jest nim agent-działający (jej opinie będą przytoczone w dalszej części).

¹¹⁴ Zob. Daniel von Wachter, *The Tendency Theory of Causation*, art. cyt., s. 10.

¹¹⁵ Pod koniec tegoż rozdziału.

¹¹⁶ Prezentuje on podejście, którym zdaje się łączyć obie koncepcje, a przynajmniej znajdywać ujęcie równoważące je. Poruszając się w przestrzeni klasycznej metafizyki, realność przyczyn dostrzega w innym sensie niż Arystoteles i jego naśladowcy. Formułuje teorię ukierunkowań (tendencies), które nie zasadzają się na substancjach (nie są w samych rzeczach), lecz swoistym kompleksie obiektywnych okoliczności, sytuacji (state of affairs). Ukierunkowania tudzież tendencje są w pierwotnej relacji do tych uwarunkowań i inaczej można by je określić jako swoiste siły do urzeczywistnienia się jakichś zjawisk tudzież wydarzeń, które są związane z charakterem tych uwarunkowań. Zresztą jako przykład tendencji podaje autor siły z fizycznej koncepcji Izaaka Newtona. Wachter akcentuje, iż mogą występować tendencje o różnej mocy. Odróżnia tzw. ukierunkowanie zdeterminowane (deterministic tendency) oraz ukierunkowanie probabilistyczne (probabilistic tendency). Owo pierwsze mogłoby być opatrzone przymiotnikiem konieczne, ponieważ jedynie coś działającego przeciwko

Istnieje przy tym kolejny źródłowy problem. Pojęcie wolnej woli, do którego odwołuje się część współczesnych badaczy paradygmatu nauk empirycznych jest określane jako potoczne tudzież zdroworozsądkowe, bazujące na codziennym doświadczeniu. Wszelako trudno byłoby w tym kontekście znaleźć jej wyczerpującą definicję (a także odpowiedzialności), funkcjonującą w ramach opisanej ramy metafizycznej. Kompatybilności i niekompatybilności spierają się o treść i zakres owego pojęcia, co ma fundamentalne znaczenie dla całości rozważań. Shaun Nichols, psycholog z Uniwersytetu w Arizonie (USA) podkreśla, iż z psychologicznego punktu widzenia można wyróżnić trzy podejścia badawcze, dotyczące poznania czynników, jakie leżą u podstaw intuicji rozumienia potocznego, a także ich znaczenia dla praktycznego ujmowania wolności i odpowiedzialności. Wyniki badań Nicholasa można skonstruować w kilku punktach.

Po pierwsze, intuicje jako nader zróżnicowane finalnie nie tworzą jednolitego obrazu potocznego pojęcia. Należy raczej mówić o wielu potocznych spojrzeniach, czyli niejako dość rozmytej „teorii”. Po drugie, biorąc pod uwagę kryteria naukowe (psychologii, kognitywistyki, fizyki) niektóre z nich zostają uznane za nienaukowe, czyli nieprawdziwe. Dzieje się tak w przypadku założeń surowych deterministów (hard determinists) – dla nich potoczna koncepcja wolnej woli i moralnej odpowiedzialności stanowi rzeczywistość fałszywą, ponieważ pojęcia te są niedeterministyczne i niekompatybilne z determinizmem, który przyjmują oni za jedyną i prawdziwą wizję świata. Tym samym pojęcia wolnej woli i odpowiedzialności odsyłają do zbioru pustego. Nichols wszelako akcentuje, że zgodnie z niektórymi poglądami dotyczącymi logiki, zakres pojęcia wcale nie musi być bezprzedmiotowy, nawet jeśli przesłanki i przekonania, które leżą u jego podstaw są fałszywe. To zaś, po trzecie, implikuje podejście praktyczne, które należy ująć w stwierdzeniu, iż praxis związana z omawianymi pojęciami, tj. odnosząca się m.in. do

niemu może przeszkodzić w skądinąd nieuchronnym jego zrealizowaniu się. Drugie zaś może nie osiągnąć finalnego rezultatu bez dodatkowej ingerencji. W ramach powyżej opisanego, podając korespondujące terminy procesów przyczynowych oraz przyczyn oraz polemizując, iż prawa natury zawsze zawierają w pełni przewidywalne regularności (zwolennikiem całkowicie deterministycznej koncepcji praw natury jest m.in. cytowany w dalszej części dysertacji kompatybilista Owen Flanagan), podkreśla, że ogół uwarunkowań może zawierać czynniki działające przeciw innym faktorom. Argumentuje, że przyczyny zgoła nie muszą być wystarczające dla osiągnięcia jakiegoś rezultatu. Wielu naukowców utrzymuje, że przyczyna deterministyczna (czyli oparta na deterministycznych tendencjach) wraz z prawami natury jest w odpowiednich okolicznościach *causa sufficiens*. Podając przykłady możliwych interferencji, autor akcentuje, że konstatacja ta nie jest prawdziwa i należy przestać mówić o przyczynach jako wystarczających tudzież wręcz koniecznych. Nie wnikając w szczegóły jego teorii (nie jest to konieczne dla rozważań) należy podsumować, iż tendencje w porównaniu do przyczyn są jakby bardziej zakorzenione ontycznie, gdyż ukierunkowań jest więcej i tylko te, które się urzeczywistniają tworzą procesy, procesy zaś na dalszym etapie można określić przyczynami. Zob. tamże, s. 11, 17-18, 20-22, 29. Istotny w koncepcji Wachtera jest ów moment relacyjności. Jest to niewątpliwie nawiązanie do współczesnej fizyki, która – jak zaznacza Ratzinger – niejako wyrosła z teologicznej refleksji wokół dogmatu trynitarnego i obecnie z nim koresponduje. Por. Joseph Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Dogmatik*, w: *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, t.1, red. Josef Speck, Münster, F. Kamp Verlag 1966, s. 161.

rzeczywistości winy, mechanizmu stosowania kar i nagród czy kultu religijnego, jest zasadna, bez względu na powyższe przesłanki przeczące¹¹⁷.

Z kolei Eddy Nahamias, Stephen Morris, Thomas Nadelhoffer i Jason Turner przekonują, że filozofowie, którzy wysuwają wnioski na temat wolności woli i moralnej odpowiedzialności i którzy powołują się na zdroworoządkowe intuicje w tej kwestii, często nie zgłębiają ich autentycznej istoty, lecz zastępują je własnymi intuicjami i przekonaniem dla poparcia swoich tez. Nakładając pewien teoretyczny schemat poznawczy, wielu z nich nie dochodzi do źródła, w zasadzie czyniąc przedwczesne tudzież nieuprawnione uogólnienie w postaci rozmaitych teorii, do których zalicza się właśnie kompatybilizm czy niekompatybilizm w licznych ich odmianach. Aczkolwiek w każdej z nich myśliciele próbują podkreślić, że zdroworoządkowe pojęcie należy do wyznawanego przez nich paradygmatu¹¹⁸.

Istnieje przy tym pogląd, iż tak zwanych zwykłych ludzi cechuje posiadanie (bądź nieposiadanie) jakby „niekompatybilnej” intuicji, wszelako – jak podkreślają autorzy artykułu, komentując wyniki eksperymentów – podzielenie przekonań takiej czy innej teorii wśród badanych jest rezultatem uprzedniego nabycia informacji przez osobę o jednych czy drugich tezach. Toteż przypisanie intuicji konkretnej ramie poznawczej stanowi przedsięwzięcie chybione. Niemniej jednak same w sobie są nader cennym źródłem informacji odnośnie ludzkiego pojmowania wolnej woli i odpowiedzialności. Nahamias i współpracownicy zwracają uwagę na jeszcze inną ważką kwestię: skoro filozofowie mimo wszystko odwołują się do potocznych jej ujęć, „wolna wola” nie może być jedynie terminem technicznym. A nawet jeśli uznać ją za taką, nie zmienia to faktu, iż u jej podstaw znajdują się rzeczywiste ludzkie doświadczenia związane z nią i z odpowiedzialnością, czego nie można zignorować¹¹⁹.

Owe refleksje unaocniają, iż paradoksalnie nauki empiryczne otwierają przestrzeń dla teologii i myśli chrześcijańskiej. Odnosząc się do wyników powyższych eksperymentów i ich interpretacji nie jest możliwym zanegowanie występowania jakiejś (na razie jeszcze bliżej nieokreślonej) wolności woli. Co więcej, poglądy libertarian zbiegają się z nauką chrześcijańską w jej ujęciu katolickim, co ugruntowuje przekonanie, iż dowodzenie w sprawie istnienia *liberi arbitrii* ma silne podłoże rozumowe, jeszcze zanim uczyni się odniesienie do Objawienia. Fakt ten znacząco koresponduje z myślą Tomasza z Akwinu, który rozdziela

¹¹⁷ Zob. Shaun Nichols, *Folk Intuitions on Free Will*, „Journal of Cognition and Culture” 2006 (6), nr 1/2, s. 59-60.

¹¹⁸ Zob. Eddy Nahamias, Stephen Morris, Thomas Nadelhoffer, Jason Turner, *Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility*, art. cyt., s. 562.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 576-577.

wiedzę od wiary, upatrując w tej pierwszej efekt działania naturalnego rozumu z jego zdolnością do przeprowadzania rozumowej argumentacji¹²⁰. Jak można zaobserwować właśnie ów proces dochodzi do głosu w powyższej analizie.

2.2. Zasadniczy nurt naukowy. Wokół eksperymentu Benjamina Libeta

2.2.1. Argumentacja sceptyczna

Patrick Haggard, profesor kognitywistyki z Londynu, słusznie zwraca uwagę, iż kwestia wolnej woli jest trudną do przekroczenia granicą dla badań neurokognitywnych (dla których stała się obecnie centralnym zagadnieniem) i jednocześnie budzi szerokie zainteresowanie wśród opinii publicznej. Zogniskowanie znacznego świata nauki i publiczności wokół wolności woli tłumaczy faktem zarówno powagi tego problemu dla doświadczenia przez człowieka siebie jako osoby, jak również dla jakości życia społecznego, gdyż łącząc się z kwestią odpowiedzialności, wolna wola leży u podstaw systemów prawnych i społecznych państw¹²¹. Tę wyjątkowo palącą powagę dostrzeżono już na konferencji w Waszyngtonie w 1998, która nosiła tytuł: *Nauki o mózgu i duch ludzki*. Podczas zebrania, w którym wzięło udział wiele uznanych w danych dziedzinach nauki autorytetów (m. in. wspomniani Francis Crick, Richard Dawkins czy Frederick Goodwin) zostało wyartykułowane, iż pytanie o wolność, a przez to odpowiedzialność, jest wpisane w konstytuujące społeczeństwa fundamentalne zasady współżycia. Jednocześnie konferencja stała się miejscem konfrontacji myśli judeochrześcijańskiej (z jej wyznawanymi wartościami) z poglądami materialistycznymi, korespondującymi z determinizmem¹²².

Haggard zaznacza, że z punktu widzenia neuronauk, które obracają się w paradygmacie determinizmu, nie sposób przyjąć, by wolna wola nie była z nim kompatybilna. Przekonuje, iż dzięki nauce o mózgu nie będzie można wolnej woli rozpatrywać jako jakiegś wyjątkowej, transcendentnej władzy, ponieważ jest to termin dany na opisanie zestawu działań mózgu, które odbywają się w jego płatach czołowych. Tak zwaną możliwość dokonania alternatywnego wyboru – po angielsku „could have done otherwise” (CDHO), która stanowi sztandarowy argument libertarian - także trzeba będzie przypisać jego umiejętności specyficznego gromadzenia i zapamiętywania przypuszczalnych alternatywnych działań. Ponadto będzie należało uznać, iż u podłoża tradycyjnego metafizycznego „ja”, odpowiedzialnego za świadome inicjowanie wolnych aktów, zwyczajnie leży bardziej

¹²⁰ Zob. Czesław Stanisław Bartnik, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 236-237.

¹²¹ Zob. Patrick Haggard, *Does brain science change our view of free will?*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 7.

¹²² Por. *Does neuroscience threaten human values?*, „Nature. Neuroscience” 1998, tom 1, nr 7, s. 535-536.

złożony mechanizm przyczynowania niż w przypadku prostych aktów. Haggard konkluduje, że tak czy owak powyższe po prostu odzwierciedla elastyczność i kompleksowość możliwości przystosowawczych człowieka do środowiska w wyniku ewolucyjnego rozwoju mózgu¹²³.

Tim Bayne, profesor filozofii z Uniwersytetu w Manchester, przedstawia dwie grupy zwolenników sceptycznego podejścia w omawianej kwestii. Do jednej należą ci, którzy podkreślają, iż sama koncepcja nosi cechy niespójności i chaotyczności, stąd jest niemożliwym, by ktokolwiek miał i używał wolną wolę (Galen Strawson). Inni brak możliwości jej posiadania upatrują we właściwościach ludzkiej struktury poznawczej (kognitywnej), aczkolwiek potwierdzają spójność samej koncepcji. Skłaniając się ku drugiej opcji, autor artykułu zauważa, iż zdroworoządkowe przyjmowanie działania wolnej woli napotyka na opór, gdy weźmie się pod uwagę rezultaty nauk dotyczących ludzkiej sprawczości, źródeł działania¹²⁴. Bayne uzmysławia, iż podstawy, na których opiera się przekonanie o istnieniu wolnej woli, można bez trudu podważyć, zasadzając się na autentycznych, prawdziwych eksperymentach. Przywołuje postać Benjamina Libeta, kalifornijskiego badacza z San Francisco, który dał silne podwaliny pod afirmację tezy, iż człowiekowi brakuje rzeczywistej wolności wyboru, chociaż sam Amerykanin raczej z ostrożnością odnosił się do przytoczonego wniosku. Wszelako jego naśladowcy, w osobach naukowców jak: Hallett, Pockett, Roediger czy Spence, właśnie w rezultatach jego eksperymentów upatrują omawianego sceptycyzmu wolitywnego¹²⁵.

Badanie Libeta w kwestii wolnej woli odnosi się do zaobserwowania aktywności neuronów w mózgu i jej relacji do rzekomego świadomego rozpoczęcia działania przez podmiot badany. Eksperyment polegał na tym, iż podłączono osoby do elektroencefalografów (EEG), by móc zmierzyć ich potencjał gotowości (RP – readiness potential), uwidaczniający się w korowym obszarze mózgu, który jest odpowiedzialny za ruchy dłoni. Jednocześnie podłączono je do elektromiografów (EMG) w celu wykrycia momentu inicjacji aktywności w mięśniach dłoni. Po zainstalowaniu aparatury poproszono badanych, by zginali dłoń w chwili, gdy mają na to ochotę. Libet również skierował do nich prośbę, by zwrócili oni szczególną,

¹²³ Zob. Patrick Haggard, *Does brain science change our view of free will?*, art. cyt., s. 8, 23. O CDHO będzie mowa przy analizie poglądów Helen Steward. Z ostrożnością można stwierdzić, że także Tomasz (za Arystotelesem) wyznawał jakąś formę przyrodniczego determinizmu, ale u Akwinaty świat przyrody nie jest jedyną rzeczywistością, stąd wynika fundamentalna różnica między jego ujęciem a współczesnym przyrodniczym determinizmem. Na podstawie tego niektórzy filozofowie przyjmują, że dziś można by włączyć poglądy Akwinaty do kompatybilizmu (inaczej określanego łagodnym determinizmem). Zob. Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, New York, Routledge 1993, s. 77. Odnośnie kompatybilizmu wolności człowieka i determinizmu u Tomasza też zob. Thomas Williams, *Human Freedom and Agency*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, dz. cyt., s. 204-207.

¹²⁴ Zob. Tim Bayne, *Libet and the case for free will scepticism*, art. cyt., s. 25.

¹²⁵ Zob. tamże, s. 26.

tzw. introspektywną, uwagę na moment zapoczątkowania, tj. pojawienia się w sobie, jakiegoś impulsu, pragnienia tudzież decyzji wykonania wskazanego działania zgięcia dłoni. Badani zostali usytuowani naprzeciwko ekranu imitującego tarczę zegara, na którym - zgodnie z ruchem wskazówek – obracał się czerwony punkt co 2560 milisekund. Do instruktora także należało to, by akty dłoni były spontaniczne, bez uprzedniego konstruowania jakiegoś scenariusza zachowania. Monitorować trzeba było również pozycję owego punktu w momencie powstania wewnętrznego impulsu¹²⁶.

Profesor wykrył, że między pojawieniem się potencjału gotowości (RP) a czasem podjęcia przez człowieka uświadomionej decyzji do działania (tzw. W judgement) oraz między skurczem mięśnia, istnieją pewne temporalne odstępy, które oszacował na odpowiednio około 350ms i 200ms (czyli około 550ms między RP a skurczem mięśniowym). Odkrycie Libeta unaocznilo, iż praca neuronów związana z ewentualnym późniejszym świadomym zapoczątkowaniem działania, uprzedza je i inicjuje. Zatem świadomy akt wolitywny ma zazwyczaj u swych źródeł nieświadomą aktywność neurochemiczną¹²⁷.

W eksperymencie zauważono kilka niedociągnięć metodycznych, chociaż po przeprowadzeniu powtórzonych i udoskonalonych badań przez innych naukowców w tej materii, lukę czasową między RP a W judgement jedynie lekko skorygowano i powszechnie określa się ją na 400ms (milisekund)¹²⁸. Bayne akcentuje, iż w obliczu owego odkrycia jego komentatorzy zajęli różne stanowiska. Sam Libet zgola nie jest przeciwnikiem istnienia jakiejś wolności w podejmowaniu decyzji, przekonuje że ów temporalny odstęp daje przyzwolenie na jej pojawienie się w formie świadomego sprzeciwu, weta, czyli zablokowania działania, aczkolwiek stanowi to niejako akt dodany do naturalnego biegu zdarzeń zapoczątkowanego przez mózg¹²⁹. Ponadto naukowiec akcentuje, że uznanie

¹²⁶ Zob. Benjamin Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 1985, nr 8, s. 536.

¹²⁷ Zob. tamże, s. 536. Sądzę, że słowo zazwyczaj (usually) ma tu nader ważne znaczenie dla dalszych rozważań wokół wolności woli. Właśnie na ów eksperyment powołuje się Włodzisław Duch, stwierdzając że dostarcza on dowodu na rzecz tezy, iż materia tworzy ducha. Zob. Włodzisław Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, art. cyt., s. 20.

¹²⁸ Zob. Tim Bayne, *Libet and the case for free will scepticism*, art. cyt., s. 26-27. W zasadzie Libet odwoływał się do swego badania przez wiele lat i w różnych artykułach przytaczał wnioski. Będą one jeszcze przedstawiane przy ich krytyce i krytyce samego eksperymentu w części poświęconej libertarianizmowi (np. przy poglądach Daniela von Wachtera). Zaprezentowana tutaj wersja sięga jądra problemu, chociaż jest dość skrótowa. Co się tyczy bardziej rozbudowanego schematu, zob. Przemysław Strzyżyński, *Krytyka doświadczenia Benjamin Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach z lat 2000-2012*, w: *Mózg-umysł-dusza*, dz. cyt., s. 78.

¹²⁹ Zob. Benjamin Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will In Voluntary Action*, art. cyt., s. 536-537. Por. Adina L. Roskies, *Why Libet's Studies Don't Pose a Threat to Free Will?*, w: *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, red. Walter Sinnott-Armstrong, Lynn Nadel, Oxford, Oxford University Press 2010, s. 11 [numeracja za wydaniem internetowym – plik pdf - ze strony www.oxfordscholarship.com].

podmiotowej świadomości (której „część” stanowi wola) za zdeterminowaną prawami natury jest spekulatywną wiarą, nie zaś dowodem naukowym. Zresztą również pogląd przeciwny, propagujący indeterminizm nosi cechy spekulatywnego przekonania. Mimo to Libet preferuje ostatnią opcję, gdyż uważa, że jest ona po prostu bardziej atrakcyjna. Uzasadnia to także faktem, że nie ma rzeczywistych naukowych argumentów przeciwko akceptacji wolności woli, której posiadanie wszak wynika z naszych głębokich odczuć. Nie ma więc powodu, by interpretować siebie w kategorii maszyn. Co więcej, kwestia weta współbrzmi z przykazaniami *Dekalogu*. Zdaniem amerykańskiego badacza, w większości zawiera on zakazy. Zaś specyfiką wolnej woli jest kontrolowanie zaistnienia działań, czyli inaczej wprowadzanie zakazu wobec zainicjowanych procesów¹³⁰. Pomimo tych opinii autora eksperymentu liczni kontynuatorzy i komentatorzy jego pracy interpretują jego osiągnięcie jako uroczyste obwieszczenie tzw. śmierci wolnej woli i potwierdzenie tezy, że postrzegana wolność ludzkiego działania to zwykła iluzja¹³¹.

Należy do nich Mark Hallett, amerykański neurolog i neurofizjolog, który przekonuje, że zasadzając się na dotychczasowych badaniach nie jest uprawnioną afirmacją wolnej woli jako zewnętrznej, czyli będącej poza układem procesów mózgowych, siły rodzącej w nim ruch (zmianę). Skoro wszelkie decyzje człowieka nie wykraczają poza ów system, istnieje prawdopodobieństwo, że wolna wola całkowicie stanowi introspekcję. Jako silne i powszechne doświadczenie percepcyjne może zwodzić co do swojej rzeczywistej genezy. Dzieje się tak, gdyż neuronowe sygnały, odpowiedzialne za tworzenie percepcji wolnej woli (a generalnie poczucie chcenia wyprzedza zmianę), są przetwarzane równolegle z tymi, które generują ruch¹³². Amerykanin, przeprowadzając wnikliwą analizę operacji mózgu, zauważa, że między realnymi działaniami, a tym co odbiera ludzka świadomość, nie musi zachodzić zgodność, ponieważ świadomość dąży do uporządkowania wszelkich zjawisk i procesów w pewną logiczną całość, nadając im sens i inne formy aprioryczne poznania, niekoniecznie będące w zależności od reguł funkcjonowania mózgu. Stąd w wyniku aktywności różnych jego obszarów powstaje percepcja, wrażenie chcenia. Hallett stwierdza, iż mechanizmy tworzenia chcianych ruchów, aktów, są coraz bardziej zgłębiane i wyjaśnione, co dewaluuje przekonanie o występowaniu czegoś takiego jak wolna wola w zwykłym znaczeniu tegoż słowa. Odmiennie, jawi się ona jako istotna jakość mózgu, która wszelako może podlegać różnym zmianom i zaburzeniom w zależności od czynników neurologicznych. Co zostało

¹³⁰ Zob. Przemysław Strzyżyński, *Krytyka doświadczenia Benjamina Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach z lat 2000-2012*, art. cyt., s. 79-80.

¹³¹ Zob. Tim Bayne, *Libet and the case for free will scepticism*, art. cyt., s. 28.

¹³² Zob. Mark Hallett, *Volitional control of movement: the physiology of free will*, „Clinical Neurophysiology” 118 (2007), s. 1188.

uprzedzone i podprowadzone refleksjami filozoficznymi, teraz znalazło uprawnione miejsce w dyskursie neurologicznym i kognitywistycznym – konkluduje lekarz¹³³.

Przeciwno rzeczywistej wolności woli występują również William P. Banks, niedawno zmarły profesor psychologii z Pomona College, i Eve A. Isham, pracownik centrum badań nad umysłem i mózgiem z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Davis. Odwołując się do eksperymentu Libeta i przeprowadzając własne, dostrzegają wiele problemów z relacją wyników badań wobec filozoficznych teorii chcenia, których reprezentanta stanowi przyczynowa teoria działania (CTA). Zasadza się ona na tezie, iż intencja poprzedza akt, tj. od intencji zostaje przekazana informacja do odpowiednich komórek nerwowych, co skutkuje działaniem. Autorzy przekonują, iż zgoła nie jest to oczywiste, ponieważ z pewnym prawdopodobieństwem można uznać, iż z aktów mózg wnioskuje, niejako tworzy intencję. Przy czym procesy tego typu nie leżą w obrębie świadomości, toteż trzeba odnieść się do eksperymentu, ponieważ introspekcja nie byłaby wiarygodnym źródłem¹³⁴.

Naukowcy powołują się zatem na osiągnięcia Elizabeth Pacherie, kognitywistę i filozofa z Paryża, która uczyniła wyróżnienia chcenia (intencji) na trzy typy. Po pierwsze, należy rozważyć tzw. intencje D (od distal – odległy), które obejmują plany ukierunkowane na kolejne minuty lub nawet następne lata. Skonkretyzowane działania mogą tu być jedynie w zarysie lub nabierać kształtu w momencie pojawienia się czasu, gdy mają zostać podjęte. Po drugie, Pacherie prezentuje tzw. intencje P (od proximal – bliskie), które są bardziej konkretne od poprzednich, a których specyfika leży w tym, iż je uszczegóławiają i dostosowują w danej sytuacji. Po trzecie, intencje M (od motor – ruch), czyli intencje samego ruchu, poruszenia mięśniowego, które wyrażają się w samym działaniu i w nim są dostępne poznawczo, chociaż same w sobie występują poza świadomością i poznaniem. Innymi słowy, człowiek może być świadomy kierowania i poprawek w wykonywaniu działania, ale procesy mięśniowe niższego poziomu nie są dostępne¹³⁵.

Doświadczenie Libeta zostaje obwarowane właśnie intencją D, co implikuje istnienie zamiaru do zadziałania (jako pewnej permanentnej dyspozycji) w trakcie całego badania, nie tylko w chwili wykonania ruchu. Zatem ów zamiar zawiera w sobie jakby zaprogramowanie do zrealizowania planu działania w pewnym momencie, chociaż nauka nie jest w stanie określić jego temporalnej dokładności. U profesora z San Francisco występuje on jako W i poza wszelką wątpliwością pojawia się wyraźnie później od zapoczątkowania całego procesu

¹³³ Zob. tamże, s. 1189.

¹³⁴ Zob. William P. Banks. Eve A. Isham, *Do We Really Know What We Are Doing? Implications of Reported Time of Decision for Theories of Volition?*, w: *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, red. Walter Sinnott-Armstrong, Lynn Nadel, Oxford, Oxford University Press 2010, s. 20 [numeracja stron za wydaniem internetowym – plik pdf – ze strony www.oxfordscholarship.com].

¹³⁵ Zob. tamże, s. 21.

decyzyjnego¹³⁶. Ponadto Banks i Isham, powołując się na swoje badania, w których dowodzą, iż w rzeczywistości W pojawia się po zauważeniu aktywności mięśniowej (zaobserwowanej przez EMG), stwierdzają, że należy je zinterpretować jako autorefleksyjny odbiór w świadomości (zmonitorowanie) całego wydarzenia skojarzonego z wykonaniem aktu (z działaniem). Tym samym W nie można traktować jako przyczyny aktu. Gdyby było inaczej, W musiałaby poprzedzać działanie co najmniej o sekundę – przekonują autorzy tekstu, prezentując takie, chociaż nie jedyne, wytłumaczenie tegoż fenomenu¹³⁷.

Konkludując swe rozważania, amerykańscy myśliciele argumentują, iż problem intencji i działania (aktu), zgłębiany na różnych polach nauki, odkrywa bardziej podstawowe pytanie o to, jak świadoma intencja może skutkować prawdziwym działaniem, czyli takim, w które jest zaangażowana aktywność mięśni i zużytkowanie energii. Funkcjonuje założenie, iż odbywa się to dzięki skuteczności świadomości, wszelako nikt nie rozeznał, jak to się właściwie dzieje. Zamiast rzeczową teorią, nauka operuje nienaukowymi, intuicyjnymi schematami, zasadzającymi się na koncepcji przyczynowania fizycznego, która nie może zostać przeniesiona na grunt ludzkiego umysłu. Procesy mentalne nie opierają się na transferze energii, jak w przypadku przedmiotów fizycznych, lecz w jakiś sposób wpływają na inicjację działania. Wciąż nie wiadomo jednak, na czym ów wpływ polega. Niemniej jednak koncepcje woli, dzięki ukształtowaniu się neurofizjologicznemu modelowi świadomego przyczynowania, mogą w przyszłości zostać wytłumaczone w podobnym kluczu jak – przez odkrycie roli hipokampa – teorie pamięci, sugerują Banks i Isham¹³⁸.

Skrajnie sceptyczną opinię wyraża brytyjski filozof analityczny Galen Strawson, który twierdzi, iż rzeczywista wolność byłaby możliwa wyłącznie wówczas, gdyby człowiek stanowił *causa sui*, tj. przyczynę samego siebie, przynajmniej w odniesieniu do najważniejszych umysłowych funkcji. Wszelako podobnie jak wzrost i inne determinanty fizyczne (a także egzystencjalne), podejmowanie decyzji (również świadomych) jest wynikiem pierwotnego ukształtowania, tj. dziedzictwa genetycznego oraz wczesnego doświadczenia, za które człowiek w żaden sposób nie odpowiada¹³⁹. „*Causa sui*” zakłada, iż

¹³⁶ Zob. tamże, s. 21. Uwaga ta, aczkolwiek w innym kontekście pytań filozoficznych, zostanie wyartykułowana w tekście Owena Flanagan i artykule Dalmi i Fritha.

¹³⁷ Zob. tamże.

¹³⁸ Zob. tamże, s. 22. Czyli, ogólnie ujmując, kluczu materialistycznym. Problem energetycznej skuteczności świadomości będzie bardziej zrozumiały po odniesieniu się do przyczynowania opartego na fizyce kwantowej w dalszej części pracy. Tu główna myśl koncentruje się wokół eksperymentu Libeta.

¹³⁹ Zob. Galen Strawson, *The impossibility of ultimate responsibility?*, art. cyt., s. 126-128. Kwestia „*causa sui*” stanowi część maksymy „*Liber est causa sui*” (Wolność jest przyczyną siebie samej), której źródło znajduje się w *Metafizyce* Stagiryty, a którą zapożycza Tomasz, by przekonać o istnieniu wolnej woli (wolnej decyzji: *liberum arbitrium*). Jamie Anne Spiering uwypukla, że Akwinata zgoła nie interpretował owego zwrotu w kategorii samokreacji. Taką wykładnię „*causa sui*” zakłada wielu dzisiejszych myślicieli (w tym Strawson). Zob. Jamie Anne Spiering, „*Liber est causa sui*”: *Thomas Aquinas and the Maxim „The Free is the Cause of Itself”*,

istota prawdziwie sama siebie określa, definiuje swą tożsamość, właśnie do końca totalnie odpowiada za to, kim jest. Jednakże Strawson argumentuje, iż owo twierdzenie to sąd wewnętrznie sprzeczny. Powołuje się tutaj na poglądy Nietzschego, który dowodzi, że „causa sui” jako nonsens stanowi rodzaj gwałtu i wypaczenia praw logiki, zaś jej geneza tkwi w nad wyraz wyolbrzymionej pysze człowieka, który przez swój brak wykształcenia dąży do uznania, iż istnieje wolność woli w metafizycznym znaczeniu, przez co całą i najwyższą odpowiedzialnością za wszystkie czyny obarcza się pojedynczą osobę, znosząc jakikolwiek w tym udział Boga, przodków, społeczeństwa, itd. W tym kontekście brytyjski myśliciel akcentuje, iż można przyjąć (i czyni się tak), iż ów przywilej nadaje się Bogu (aczkolwiek jego zdaniem to niezrozumiałe), jednakże jest niewiarygodnym, by takową władzę posiadał człowiek, byt skończony¹⁴⁰.

Strawson swą tezę, iż nic nie może być „causa sui”, a tym samym żaden z nas nie jest w stanie być prawdziwie lub moralnie ostatecznie odpowiedzialnym za swe czyny (a przez to rzeczywiście wolnym w działaniu), formułuje jako podstawowy dowód (the Basic Argument), jednocześnie przekonując, że w jego świetle traci rację bytu deterministyczna tudzież niedeterministyczna wizja świata. Ów dowód, właśnie jako podstawowy, fundamentalny, stanowi kamień, na którym trzeba budować wszelkie poważne teorie wolnej woli, aczkolwiek przez niektórych bywa on pomijany. Nader ważką rolę odgrywają tu przysłowki: prawdziwie czy rzeczywiście (truly) tudzież ostatecznie (ultimately). Autor wyjaśnia te określenia odwołując się do terminologii prawnej, uwypuklając, iż prawdziwa (ostateczna) odpowiedzialność występuje wówczas, gdy kara bądź nagroda za jakiś akt jest uczciwa, tj. nie ma podstaw do wniesienia jakiegokolwiek skargi lub niezadowolenia z jej powodu. Zauważa, iż wielu przyjmuje dysponowanie takową odpowiedzialnością przez człowieka za pewnik, nie reflektując, iż zakłada ona ostateczną odpowiedzialność za ukształtowanie własnej tożsamości. Aczkolwiek myśliciele jak Edward Hallett Carr, Jean-Paul Sartre, Immanuel Kant czy Christine Korsgaard, dostrzegali ów związek, a liczni „zwykli” ludzie mają taką świadomość, bez prowadzenia głębszych filozoficznych dywagacji¹⁴¹.

Kontynuując wywód, Strawson przekonuje, iż w powyższym kontekście żadna nagroda lub kara nigdy nie może być ujmowana jako ostatecznie uczciwa tudzież sprawiedliwa, gdyż

„The Review of Metaphysics” 2011, nr 2, s. 351nn. Swe rozumienie zawarł Tomasz w *Summie Teologicznej*, podkreślając, że wolna decyzja posiada przyczynę w sobie samej, gdyż dzięki jej pośrednictwu człowiek pobudza siebie do aktywności. Oczywiście jest, że rzecz wolna nie musi stanowić swej pierwszej przyczyny. Jest nią Bóg, który porusza wszystkie inne przyczyny, tak związane ze sprawcami (agentami), jak i naturalne (tj. występujące w przyrodzie). Zob. STh I, q. 83, art. 1, praeterea 3 (et respondeo ad tertium).

¹⁴⁰ Zob. Galen Strawson, *The impossibility of ultimate responsibility?*, art. cyt., s. 134. Źródło, do którego odnosi się filozof, to: Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, tłum. Walter Kaufmann, New York, Random House 1966.

¹⁴¹ Zob. Galen Strawson, *The impossibility of ultimate responsibility?*, art. cyt., s. 128-130, 132-135.

nie można gratyfikować lub karać kogokolwiek za czyny koniec końców będące rezultatem manifestowania natury, podobnie jak jej wyrazem jest kolor włosów bądź kształt twarzy. Toteż na podstawie powyższego, jak również biorąc pod uwagę fakt, iż funkcjonuje wiele definicji zwrotu - prawdziwa moralna odpowiedzialność - autor artykułu postuluje rezygnację z niego i z rzeczywistości do której odsyła. Podsumowując akcentuje, że wyraźna większość ludzi żywi przekonanie o możliwości bycia ostatecznie odpowiedzialnym za swe czyny, co zostaje uargumentowane przeżywaniem zjawiska w pełni świadomego namysłu nad dokonywaniem wyborów. Niemniej jednak ów fenomen jest doświadczany w odgórnie określonym byciu ludzkim, przez co nie można mówić ani o prawdziwej odpowiedzialności, ani o wolnej woli w silnym znaczeniu¹⁴².

Chociaż argumentacja jest prowadzona pod różnymi aspektami, przytoczonych autorów łączy wspólny mianownik ujmowania wolnej woli jako fenomenu iluzorycznego, tj. pozbawionego określenia wolny. Tym samym neguje się katolicką interpretację duszy w ogóle i tę dokonaną przez Tomasza z Akwinu. Człowiek zostaje mniej lub bardziej zrównany do roli maszyny, czego zgoła nie chce przyjmować Benjamin Libet a co harmonijnie współbrzmi z konstatacją Włodzisława Ducha i jemu podobnych naukowców, propagujących światopogląd wyłącznie materialistyczny. Samo badanie Libeta, nie włączając niniejszych interpretacji, zdaje się potwierdzać tezy Akwinaty, który również dostrzega w woli aspekt pożądania (co znamionuje użyty rzeczownik *appetitus*). Słowo to sugeruje podleganie impulsom przez wolę, czego Tomasz nie wyklucza, rozróżniając przecież wolę od wolnej decyzji. Także zarzut o łączeniu „*causa sui*” z autokreacją zostaje przez niego odrzucony¹⁴³.

2.2.2. Stanowisko kompatybilistyczne

Wspomniany Tim Bayne, aczkolwiek kompatybilista, także po części skupia się na sceptycznym podejściu, chociaż zajmuje stanowisko raczej wyważone. Za cel swego przyczynku obiera przytoczenie argumentów na rzecz jego udowodnienia w kilku punktach, formułując dowód sceptyczny w odniesieniu do badania Benjamina Libeta (the sceptical argument). Prezentuje kilka tez, które następnie omawia. Są to następujące zdania. Po pierwsze, działania, które na podstawie eksperymentu Kalifornijczyka rzekomo finalnie uznaje się za świadomie podjęte, *de facto* są wynikiem inicjacji owego RP, stąd w ogóle w

¹⁴² Zob. tamże, s. 138. Autor używa wyrażenia: *strong free will*. Koresponduje to z omawianym kontekstem „*causa sui*”. Chodzi o wolność właśnie w odniesieniu do finalnej odpowiedzialności. O kwestii kary i nagrody zob. STh I, q. 83, art. 1, (*respondeo*).

¹⁴³ Zob. STh I, q. 82, art. 4. Zob. tamże, q. 83.

tym miejscu nie można mówić o wolnej woli. Po wtóre, badanie Libeta dotyczy właśnie takich działań człowieka, w które potencjalnie może być zaangażowana wolna wola. Skoro jednak jego rezultat demonstruje jej brak, wobec tego należy skonstatować, że nie ma żadnych wolnych ludzkich działań tudzież jest ich nader niewiele. Profesor z Manchester wpiers skupia swą uwagę na owym ostatnim punkcie – pytając, czy rzeczywiście eksperyment naukowca z San Francisco eksponuje te akty, które można przyjąć jako przykładowe dla manifestacji wolnej woli?

By dokonać odpowiedzi, Bayne przypomina klasyfikację aktów. Prezentuje, że najbardziej podstawowe rozróżnienie stanowi podział na działania automatyczne (automatic actions), które obejmują np. codzienne rutynowe czynności, jak zamykanie drzwi, gdzie stopień zaangażowania świadomej decyzyjności jest minimalny. Oraz akty chciane (willed actions), zróżnicowane pod względem poziomu natężenia decyzyjności w akcie, a tym samym osobowej odpowiedzialności za siebie lub/i innych. Wymienia więc sprawczość nie związaną z większym zainteresowaniem podmiotu (disinterested agency) – obrazuje ją sytuacja, gdy należy wybrać jakąś opcję, za którą nie kryje się znacząca odpowiedzialność (np. wybór artykułów w sklepie), jak również sprawczość niejako rozmyślną (deliberative agency), która ma miejsce w kontekście wartości i która zaciąga moralne skutki¹⁴⁴. Bayne uwypukla, iż – pomimo wątpliwości niektórych uczonych, by sklasyfikować akty w doświadczeniu Libeta jako chciane (m.in. jako oponent występuje profesor Owen J. Flanagan z Duke University w Północnej Karolinie¹⁴⁵), nie można im odebrać tego statusu, aczkolwiek są to działania jedynie z pola sprawczości nierozmyślniej, nie zaś rozmyślniej.

Tim Bayne konkluduje – podążając za twierdzeniem Adiny Roskies, filozofa i kognitywisty z Dartmouth College w New Hampshire – iż jako reprezentatywne akty do refleksji nad istnieniem wolnej woli powinny posłużyć akty rozmyślne, w które jest włączony świat wartości moralnych. Roskies przekonuje, że dowolne, arbitralne akty, jakie zostały poddane badaniu, mogą w najlepszym wypadku odsłonić działanie jakiejś zredukowanej wolnej woli, nie objawiają zaś jej pełnego znaczenia i roli. Działania mogące ujawnić powagę odpowiedzialności związaną z autentyczną wolnością cechuje znacznie większy stopień złożoności niż w przypadku poruszania palcami¹⁴⁶. Roskies i Bayne swymi konstatacjami

¹⁴⁴ Zob. Tim Bayne, *Libet and the case for free will scepticism*, art. cyt., s. 29. Jako przykład deliberative action zostaje podany przypadek Sartre'a, gdy młody człowiek musi wybrać między przyłączeniem się do ruchu oporu a opieką nad podstarzałą matką. W tej kategorii mieszczą się wszelkie inne dylematy moralne, zgodnie z najbardziej powszechną ich definicją.

¹⁴⁵ Por. Owen Flanagan. *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, Oxford-New York, Oxford University Press 1998, s. 61-62.

¹⁴⁶ Zob. Adina L. Roskies, *Why Libet's Studies Don't Pose a Threat to Free Will?*, art. cyt., s. 13-16. Profesor dla zobrazowania różnicy między działaniami niedeliberatywnymi a rozmyślnymi przedstawia historię niejakiego Freda, który wstaje rano z łóżka, wkłada nogawki od spodni pojedynczo, wsiada do samochodu.

nawiązują do dystynkcji Tomasza, który czyni rozróżnienie między: *actus humanus* a *actio hominis*. Owe pierwsze włączają wolę i rozum, czyli są aktami rozmyślnymi. Drugie są pozbawione tej charakterystyki¹⁴⁷. Niemniej jednak - pomimo iż akty w eksperymencie Libeta należą do czynności prostych - nie podważa to samej zasadności przywoływania argumentu sceptycznego na ich podstawie – udowadnia Bayne. Jeśli jest uzasadniona wątpliwość co do wolności działań sprawczości nierozmyślanej (Tomaszowe „*actio hominis*”), to wyraźnie podważa to choćby zdroworozsądkowe pojęcie wolnej woli. To zaś uprawomocnia i utwierdza dalsze sceptyczne poszukiwania¹⁴⁸.

Analizując kolejny punkt z dowodu sceptycznego, iż by posłużyć jako przykład dla wolnego aktu działanie musi być zapoczątkowane przez świadomą decyzję, autor artykułu pochyła się nad problemem kluczowym, sygnalizowanym na początku niniejszej części rozprawy, mianowicie – jak w ogóle zinterpretować zdroworozsądkowe pojęcie wolnej woli? Zaznacza, że zaplanowane badania w tej sprawie dopiero zostały zapoczątkowane, zaś ich skutki prezentują wachlarz niekoniecznie koherentnych ujęć. Do treści odpowiedzi należy także rezultat skonfrontowania pytania z metafizycznymi wizjami rzeczywistości, mianowicie z determinizmem bądź niedeterminizmem. Dla zwolenników owego pierwszego podejścia czyn jest wolnym, jeśli inicjującej decyzji nie poprzedza żadna inna przyczyna (tzw. silna inicjacja, *the strong sense of initiation*). Niemniej jednak autor udowadnia, iż na gruncie zdroworozsądkowej koncepcji wolnej woli (jakkolwiek by ją zinterpretować), nie jest wymagana takowa przyczyna. Wystarczy tzw. słaba inicjacja (*the weak sense of initiation*), korespondująca z opiniami niedeterministów, iż akt musi mieć swój początek po prostu w uświadomionej decyzji¹⁴⁹.

Co się tyczy działań automatycznych należy stwierdzić, że ta zasada funkcjonuje tu z pewnym zastrzeżeniem. Jeśliby akty automatyczne w ogóle uznać za ujawniające jakąś

Jadąc by zdążyć do pracy, zatrzymuje się na skrzyżowaniu, gdy świeci czerwone światło. Zdając sobie sprawę, że jest późno i może ponownie nie zdążyć na ważne poranne spotkanie z szefem, postanawia jechać dalej, pomimo nakazu zatrzymania się. W momencie przekraczania znaku-linii „stop” potrąca przechodzące przez ulicę dziecko. Roskies porównuje akty badane przez Libeta do zakładania nogawek, nie ma w nich głębszego namysłu, jak również nie stoi za nimi świat wartości i osobistej odpowiedzialności, jak przy decyzji (i jej konsekwencjach) przejechania na czerwonym świetle. Zob. tamże, s. 13. Profesor Roskies, podobnie jak Bayne, wnosi zastrzeżenia do rzetelności eksperymentu naukowca z San Francisco, jednakże ostatecznie wyciąga inne wnioski, broniąc istnienia rzeczywistej wolnej woli.

¹⁴⁷ Zob. STh I-II, q. 1, art. 1. Zob. Thomas Williams, *Human Freedom and Agency*, art. cyt., s. 199. Ten Tomaszowy podział jest tu wyraźnym tłem i obszarem dla polemiki.

¹⁴⁸ Zob. Tim Bayne, *Libet and the case for free will scepticism*, art. cyt., s. 31, 42. Problem klasyfikacji aktów i przenoszenia rezultatów z wnioskowania o aktach prostych na akty bardziej złożone został dostrzeżony też u innych autorów, np. u J. Zhu oraz M.E. Schlossera, którzy widzą w tym słabość metodologiczną eksperymentu Amerykanina. Niemniej jednak badania Patricka Haggarda i Martina Eimera zdają się potwierdzać, że wyniki Libeta można zastosować do aktów, w które zaangażowane są bardziej skomplikowane decyzje. Zresztą taką linię argumentacji przyjmuje sam Kalifornijczyk. Zob. Przemysław Strzyżyński, *Krytyka doświadczenia Benjamina Libeta*, art. cyt., s. 87-88.

¹⁴⁹ Zob. Tim Bayne, *Libet and the case for free will scepticism*, art. cyt., s. 32.

wolność woli, to pod warunkiem, iż zostają one uprzednio zainicjowane aktem chcianym (willed action) i biorą go za autentyczne źródło. Toteż przy słabej inicjacji trzeba brać pod uwagę ów warunek. Wszelako filozof poddaje pod dyskusję kluczowe pytanie – czy akty chciane, nie automatyczne, rzeczywiście muszą być zapoczątkowane świadomie, by uprawomocnić wolność woli? Eksperyment naukowca z Kalifornii zdaje się uzmysławiać, iż pomimo świadomej decyzji chciany akt posiada swe źródło w biologicznym mechanizmie neuronów. Niemniej jednak Bayne dowodzi, że RP zgoła nie jest rzeczywistym punktem inicjacyjnym ludzkiego chcianego działania, lecz ów potencjał trzeba raczej zrozumieć jako neuronowy składnik (wkład wobec) szerszego zespołu poznawczych i motywacyjnych właściwości, które przyczyniają się do zjawiska sprawczości (decyzji). Można przyjąć, iż RP stanowi neuronową podstawę dla wspomnianego impulsu, zgoła nie decyzji do podjęcia działania¹⁵⁰.

Filozof rekapitułuje, iż chociaż jego główny punkt argumentacji został zogniskowany wokół przedstawienia zastrzeżeń co do funkcjonowania wolnej woli, to jednak przekonuje, że wcale nie stanowi to centralnego celu jego badań. Zaprezentowany wywód i zawarte w nim dowodzenie jest także głosem uznania, iż pogłoska o „śmierci” wolnej woli trąci przesadą. Bayne proponuje, by zamiast skupiać się na zagadnieniu konfliktu między neuronauką a pytaniem o wolną wolę, raczej spróbować znaleźć wytłumaczenie tegoż fenomenu w ramach nauk kognitywnych i w ten sposób wzbogacić jego rozumienie¹⁵¹.

Wspomniany wcześniej Owen Flanagan, także kompatybilista, zdaje się zajmować pozycję jeszcze mocniejszą w obronie wolności woli, chociaż czyni to w swoistym kontekście. W swym dowodzeniu – w mojej opinii – dość swobodnie operuje różnymi przesłankami, konkludując intrygującymi wnioskami. Jego poglądy zamykają się w dwóch zasadniczych paradygmatach. Flanagan nie popiera koncepcji metafizycznej wolnej woli jako tradycyjnie rozumianej władzy niecielesnego umysłu transcendentnego wobec jego cielesnego właściciela i będącego pierwszorzędną przyczyną materialnych aktów, zilustrowanego wyrażeniem: duch w maszynie¹⁵². Za uzasadnione w neuronauce uznaje posługiwanie się jedynie potoczno-psychologicznymi (czyli uwarunkowanymi potocznym doświadczeniem) pojęciami wolnej myśli i wolnego działania. Jego zdaniem metafizyczna

¹⁵⁰ Zob. tamże, s. 41, 42. Szczegółową argumentację zawarł autor na stronach 35 do 41.

¹⁵¹ Zob. tamże, s. 43. W mojej opinii tym stwierdzeniem i postulatem potwierdza filozof kompatybilistyczne podejście.

¹⁵² Owen Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, dz. cyt., s. 53-55. Autor czyni odniesienie głównie do tez Kartezjusza i jego interpretacji duszy (ujmującej ją jako oddzielną wobec ciała substancję-dualizm kartezjański). Ma to być swoista wykładnia tradycyjna. Por. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 66, 180-181.

wolność niwelowałaby zaakceptowane przez szeroki świat nauki przekonanie o powszechnym przyczynowaniu.

Autor jest reprezentantem biologicznego naturalizmu, tj. podkreśla, że wszystkie zjawiska podlegają wcześniejszym przyczynom i da się je wyjaśnić przez odniesienie do naturalnych praw przyrody. Do tego momentu przyjmuje Flanagan podobny punkt widzenia jak Strawson, optując za niemożliwością istnienia jakiegoś nieporuszonego poruszyciela w psychice ludzkiej (i jakichkolwiek pojedynczych władz, które nie miałyby uprzednich generatorów)¹⁵³, jednakże dalej nie podąża w stronę sceptycyzmu, lecz – co charakterystyczne dla kompatybilizmu – próbuje znaleźć rozwiązanie w przestrzeni wyznawanego determinizmu. Przekonuje, że fenomeny składające się na potoczne pojęcie wolnego działania, jak m.in. zdolność do koncentracji uwagi czy samokontrola, funkcjonują w ramach prawa przyczynowania, prawa przyrody¹⁵⁴.

Powyższe podejście jest jednak dla niektórych naukowców nie do zaakceptowania. Zarówno z pozycji filozoficznego materializmu, którego reprezentanci utrzymują, że - bazując na zdobyczach neurobiologii (czy neuronauk) - należy zupełnie odrzucić wszelkie zdroworozsądkowe koncepcje umysłu (i szerzej zdroworozsądkową psychologię), jak i z pozycji epifenomenalizmu, którego propagatorzy twierdzą, iż ogół procesów mentalnych (psychicznych) trzeba zredukować do mierzalnych zewnętrznych przejawów działania i stanów mózgu¹⁵⁵. Owe pierwsze są traktowane często jako bezużyteczny produkt uboczny aktywności neuronów i innych materialnych elementów, a te ostatnie wyłącznie decydują o zachowaniu się człowieka¹⁵⁶. Zdaniem niektórych takim epifenomenem jest świadomość, zatem również zjawisko podejmowania wolnej decyzji¹⁵⁷.

W tej perspektywie profesor komentuje eksperyment Libeta, którego istotną składową jest określenie chwili powstania właśnie wolnej, świadomej decyzji. Owo koronne dla licznych - nierzadko wykluczających się - interpretacji doświadczenie zgoła nie potwierdza, aby

¹⁵³ Jest to wyraźna polemika z Tomaszem i jego tzw. pierwszą drogą w dowodzeniu istnienia Boga. Zob. STh I, q. 2, art. 3.

¹⁵⁴ Zob. Owen Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, dz. cyt., s. 56-58. Flanagan zdaje się pośrednio zakładać, że takowa „nieporuszona” niczym wcześniej władza może istnieć (używa tu słowa hipoteza), chociaż jej weryfikację wydaje się umieszczać poza możliwościami neuronauk, czyli poza możliwościami nauki jako takiej.

¹⁵⁵ Zob. Epifenomenalizm, czyli podejście naukowe, koncentrujące się na zewnętrznych (przedrostek epi) zjawiskach (fenomenach). Jest rzecz jasna odmianą materializmu. Zob. William Robinson, *Epiphenomenalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2013-12-26], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>, brak stron. Propagatorami epifenomenalizmu w większości są neuronaukowcy omawiani w punkcie 2.2.1. Także jest nim Włodzisław Duch. Jeśli chodzi o krytykę owego podejścia zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 195, 197.

¹⁵⁶ Zob. tamże. Zob. *Epiphenomenon*, w: *Oxford Dictionaries*, [online], [dostęp 2013-12-26], dostępny w WWW, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/epiphenomenon>, brak stron. Słowo by-product, użyte do wytłumaczenia sensu terminu, może także znaczyć odpady.

¹⁵⁷ Zob. Owen Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, dz. cyt., s. 59.

świadomość i świadomy wolny akt stanowiły epifenomeny. W jego opinii badanie Kalifornijczyka to dowód na prawomocność jego kompatybilistycznej, naturalistycznej teorii. Nie pozbawia jej wartości fakt, iż nie wszystkie czynniki biologiczne, przyczyny procesów mentalnych, są dostępne świadomości. Sąd przeciwny byłby nielogiczny, absurdalny. Innym poparciem dla istnienia rzeczywistej świadomości i jego koncepcji sprawczości jest dostrzeżenie autentycznego schematu przedsięwzięcia Libeta. Schemat ten zgoła nie przedstawia się w następującej (aczkolwiek propagowanej) linii chronologicznej: potencjał gotowości, świadomość rozeznania wystąpienia wewnętrznego bodźca do zgięcia, zgięcie. Osoby badane są wszak uprzednio proszone, aby uczyniły – w opinii autora – paradoksalny akt. Mają podjąć świadomy wysiłek, zezwalając, aby zgięcie pojawiło się spontanicznie. Zakłada to zapoznanie się z instrukcją, która to wiedza zostaje przechowana w ich umysłach i następnie zużyta w odpowiednim momencie. Fakt tej wstępnej dyskusji na temat badania i wyrażenie zgody przez badanych na postępowanie zgodne z wytycznymi rzutuje na interpretację eksperymentu, który w swym planie musi zostać uzupełniony o ten punkt. W takim ujęciu jeszcze wyraźniej widać (aczkolwiek sam trzyczłonowy układ również dostarcza argumentów na poparcie tej tezy), iż świadome procesy (w tym wola) pełnią ważką i realną rolę czynnika przyczynowego w wielu obszarach poznawczo-umysłowych. Flanagan konkluduje, iż neuronauki w żaden sposób nie stanowią i nie będą stanowić zagrożenia dla afirmacji rzeczywistego istnienia takich tradycyjnych ontologicznych elementów jak sprawczość, wolne działanie czy samokontrola, lecz dostarczą głębszego ich rozumienia¹⁵⁸.

Niemniej jednak pomimo – przynajmniej częściowej – obrony wspomnianych przejawów manifestowania duszy i jej władz, trudno nie dopatrzeć się w poglądach Bayne'a, Flanagan i im podobnych kompatybilistów niespójności ich koncepcji. Problem wydaje się tkwić w próbie zharmonizowania dwóch podejść naukowych, które w istocie kierują ku nieuchronnemu konfliktowi. Z jednej strony autorzy ci zdają się popierać rzetelne, „odarte” z przedzałożeń, postępowanie badawcze, które skutkuje stwierdzeniem jakiejś formy wolności (nie zdeterminowania) woli. Z drugiej zaś akceptują i popierają – według nich - niepodważalny metafizyczny pewnik, czyli obraz rzeczywistości opartej na deterministycznych prawach przyrody. Wobec tego, chociaż odcinają się oni od sceptycznej interpretacji wolności woli (wolnej decyzji) oraz pośrednio dostarczają cennych argumentów na rzecz poparcia wizji Tomasza z Akwinu (i Kościoła Katolickiego), to finalnie w ich ujęciu (biorąc całościowy ogląd) liberum arbitrium to wciąż iluzja.

¹⁵⁸ Zob. tamże, s. 60-63. W zasadzie koncepcja Flanagan mogłaby być próbą apologii punktu widzenia Tomasza, biorąc pod uwagę zastrzeżenie co do Tomaszowej wizji determinizmu.

2.2.3. Podejście libertariańskie¹⁵⁹

Deborah Talmi, doktor psychologii także z Uniwersytetu w Manchester oraz emerytowany profesor psychologii z University College w Londynie (UCL) Chris Donald Frith zajmują bardziej zdecydowaną pozycję przy apologii wolności woli. W artykule pt. *Neuroscience, Free Will, and Responsibility*¹⁶⁰ wpiernik demonstrują filozoficzne założenia, które leżą u podstaw – pochodzących z różnych obszarów nauki – argumentacji, iż ludzkie przeżywanie wolnej woli absolutnie jest złudzeniem. Są to materializm, w którym panuje przekonanie, iż bez wyjątków wszystko co istnieje ma charakter materialny; redukcjonizm, wyrażający zasadę, że funkcjonowanie złożonych systemów (a należą do nich właśnie m.in. umysł i mózg) można całkowicie wyjaśnić, zaszczając się na analizie ich prostszych elementów składowych (neuronów, atomów, molekuł); oraz determinizm. Jako kontrargumenty o cechach ogólnych autorzy przedstawiają następujące: żywe i wyraźne egzystencjalne doświadczenie powstrzymania wewnętrznym wysiłkiem jakiegoś impulsu, który niezwłocznie dąży do zrealizowania się w czynie; oraz istnienie indywidualnej odpowiedzialności, której zanegowanie (poprzez eliminację możliwości powyższego sprzeciwu) może prowadzić do nader niepokojących konsekwencji¹⁶¹.

Ogniskując się wokół relacji umysł-mózg, kognitywistyka i neuronauka ma w swych szeregach zwłaszcza propagatorów materializmu, w mniejszym stopniu także redukcjonizmu, chociaż raczej łagodniejszej jego odmiany, gdyż na tle przekonywających dowodów świadczących na niekorzyść jego prawdziwości, liczni kognitywiści popierają tezę, że ogół zjawisk psychiczno-umysłowych człowieka da się wytłumaczyć przez ich redukcję do aktywności całego układu nerwowego, nie zaś jego prostych składowych. Determinizm, w istocie łączący te ujęcia, upatruje w człowieku i jego świadomych decyzjach wyniku

¹⁵⁹ Z dużą dozą pewności można przyjąć, iż dziewiętnastowiecznym prekurem libertarianizmu na gruncie filozofii i psychologii był Amerykanin William James. Moim zdaniem pośrednio też jego można uznać za ojca reguły CDHO, zwanej inaczej zasadą alternatywnych możliwości (the Principle of Alternate Possibilities – PAP), ponieważ to James, przełamując w kontekście wolności woli istniejącą uprzednio konstatację - albo determinizm, albo zupełna przypadkowość - połączył obie rzeczywistości, proponując tzw. dwustopniowy model wolnej woli. Polega ona na tym, że człowiek z różnych przypadkowych możliwości (okoliczności itp.) wybiera określoną „drogę” postępowania (podejmuje chcianą decyzję, dokonuje swojego wyboru) zgodnego z jego cechami osobowości. Zob. William James, *The Dilemma of Determinism*, [online], [dostęp 2014-07-18], dostępny w Internecie, http://faculty.georgetown.edu/blattnew/intro/james_dilemma_of_determinism.pdf, s. 6-8. Zob. Bob Doyle, *Jamesian Free Will, the Two-Stage Model of William James*, art. cyt., s. 1, 6-9. James jest również autorem pojęcia hard determinizm (silny determinizm) oraz soft determinizm (łagodny determinizm), które to drugie pojęcie zostało z czasem zastąpione słowem kompatybilizm. Zob. William James, *The Dilemma of Determinism*, art. cyt., s. 2, 13. James działał w czasie, gdy nauki szczegółowe dotyczące człowieka dopiero się rozwijały, być może z tego powodu autentyczna wolność woli w jego koncepcji jest dość słaba i – aczkolwiek po części kompatybilna – rozbieżna w stosunku do koncepcji von Wachtera, o którym będzie mowa pod koniec rozdziału.

¹⁶⁰ Zob. Deborah Talmi, Chris D. Frith, *Neuroscience, Free Will, and Responsibility*, art. cyt.

¹⁶¹ Zob. tamże, s. 1.

zaprogramowania przez ów układ. Kontekst ściśle naukowy implikuje swoistą atmosferę społeczną i medialną. Kryminalne seriale telewizyjne pochodzenia amerykańskiego, szczególnie CSI, konstruują obraz kryminalisty, którego bez trudu da się zidentyfikować i łatwo można ocenić jego winę, bazując na technikach śledczych, pośrednio uwikłanych w przedstawiony paradygmat naukowy¹⁶². Tym samym w skrajnych przypadkach bywa, że problem moralnej odpowiedzialności przestępcy zostaje zupełnie zniesiony, skoro intencja – jako główny czynnik jej osądu w systemach prawnych – jawi się jako z góry określony program mózgu. A przecież kwestia odpowiedzialności ma decydujące znaczenie dla jakości wszelkich relacji międzyludzkich¹⁶³.

Autorzy w szczegółowej analizie wyjaśniają psychologiczny mechanizm wolnej woli. Podkreślają, że psychologia w wielu swych obszarach napotyka na skontrastowane procesy, np. uwagę dzieli na automatyczną oraz kontrolowaną, zaś kontrolę działania na automatyczną i chcianą. W całym świecie psychicznym można dokonać dystynkcji procesów na tzw. typ 1, który cechuje szybkość, automatyczność oraz nieświadomość, oraz typ 2, charakteryzujący się powolnością, rozmyślnością i świadomością. Ponadto istotną właściwością typu 1 jest to, iż stanowi on pewną zamkniętą przestrzeń informacyjną, poznawczo niemożliwą do przeniknięcia. Wyłącznie jej dane wychodzące są dostępne nauce. Proces typu 2 z kolei, jako że świadomość może obejmować zwykle tylko jeden przedmiot, jest sekwencyjny, przez co ustępuje miejsca typowi 1, jeśli chodzi o podejmowanie decyzji z udziałem większej liczby czynników jednocześnie wpływających na podmiot i zdeterminowanych faktorem czasowym. Niemniej jednak procesy typu 2 mogą w jakimś stopniu zdominować i skontrolować owe pierwsze¹⁶⁴.

By przytoczyć argumenty za ostatnim stwierdzeniem, Talmi i Frith wpieryw demonstrują rolę doświadczenia-uczenia się zarówno dla typu 1 jak i 2. W przypadku pierwszego owo doświadczenie implikuje zmiany w procesach informacyjnych mózgu. Poszczególne jego części odpowiedzialne są m.in. za przechowywanie danych, ich wydobywanie, kojarzenie przyjmowanych elementów, przypominanie. Ogólnie można to określić jako przerabianie uprzednio znajdujących się w mózgu informacji, co wpływa na sposób przetwarzania kolejnych danych i pozwala adaptować podmiot, by rozumiał rzeczywistość aktualną i przystosowywał się do przyszłej. Istotną rolę odgrywają tu szeroko interpretowane impulsy i instynkty.

¹⁶² Oczywiście same w sobie najnowsze techniki na pewno usprawniają pracę wymiaru sprawiedliwości. Kontrowersje pojawiają się – jak zwykle – przy interpretacji, tj. wnioskach ogólnych.

¹⁶³ Deborah Talmi, Chris D. Frith, *Neuroscience, Free Will, and Responsibility*, art. cyt., s. 2. Por. Barbara Chyrowicz, *Neuroetyka – wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg-umysł-dusza*, dz. cyt., s. 94-95.

¹⁶⁴ Zob. Deborah Talmi, Chris D. Frith, *Neuroscience, Free Will, and Responsibility*, art. cyt., s. 4-5.

Doświadczenie także zmienia świat kognitywny człowieka, jeśli chodzi o typ 2. Ważki sens ma tu nabywanie nawyków (habits), co dotyczy wszystkich procesów tego typu, tj. rozmyślnej i świadomej kontroli, umiejętności praktycznych (jak gry na instrumencie), umiejętności poznawczych (jak prowadzenie samochodu) tudzież wyższych umysłowych procesów (oceny, emocji, dążenia do celu, zachowań społecznych). Dzięki nawykom procesy uprzednio przydzielone do jakiegoś zadania mogą zostać wykorzystane w inny sposób. Ponadto tutaj nabywanie doświadczenia wpływa na bardziej bezpośrednią dostępność procesów typu 2. Wiąże się to z nader istotnym fenomenem woli. Przy pomocy ćwiczeń, których celem jest podporządkowanie sobie pojawiających się informacji typu 1, można ją wzmacniać (nabywając nawyku), ale również jawi się ona jako coś, co może ulec osłabieniu i zmęczeniu¹⁶⁵.

Autorzy uwypuklają, że dla znaczenia wolności woli najważniejsze są procesy, w których dochodzi do podejmowania decyzji¹⁶⁶. Bazując na licznych badaniach, stwierdzają, że używając zasad rozumowania i pod warunkiem skupienia uwagi na sytuacji, gdy jednocześnie dochodzi do przetwarzania informacji typu 1 i 2, ostatecznie mogą niejako przeważać i wziąć pod kontrolę pierwsze. „Jedynki” mają moc zmienić i dostosować „dwójki”, tj. mogą umożliwić człowiekowi odnieść się do uprzedniego doświadczenia i wykorzystać je w sposób świadomie kontrolowany, nie zaś instynktowny. Zdanie to stanowi nader brzemienisty argument w obronie wolności woli. Biorąc powyższe pod uwagę, Talmi i Frith proponują też dokonać dystynkcji między tzw. filozoficznym jej pojęciem, a psychologicznym.

Osobiste przekonanie u ludzi o jej posiadaniu jest argumentowane dwojako. Po pierwsze, na podstawie osądu, iż właśnie można podporządkować impulsy typu 1 procesom typu 2, aczkolwiek osąd ten wcale nie musi odbijać rzeczywistej możliwości człowieka, chociaż potencjalnie zawsze istnieje takowa siła. Po drugie, zasadzając się na specyfice owych pierwszych, dzięki którym konstytuuje się ludzka jaźń i doświadczenie „ja”, człowiek ma poczucie sprawstwa wobec decyzji, chociaż to poczucie odnosi się do indywidualnej jego historii przechowywanej w magazynie informacji w mózgu. To jednak nie zmienia faktu posiadania siły kontroli nad procesami typu 1. Stąd jest konieczne rozróżnienie na dwa rodzaje pojęć, gdyż psychologiczne, eksperymentalne, rozumienie wolnej woli nie pokrywa się z filozoficznym, którego wykładnię określa metafizyczny dylemat wolności.

Innymi słowy – intuicja, doświadczenie jej posiadania nie odpowiada intelektualnemu dylematowi uprzedniego zdeterminowania, tj. istnienie intelektualnych, filozoficznych, przesłanek negujących fakt wolności nie musi podważać występowania „psychologicznej”

¹⁶⁵ Zob. tamże, s. 5-6.

¹⁶⁶ Por. STh I-II, q. 1, art. 1.

wolnej woli, która może być zbadana empirycznie. Aczkolwiek są myśliciele, dla których opisana argumentacja nie jest zadowalającą, którzy nie dostrzegają związku między silnym odczuwaniem wolnej woli, potwierdzonym eksperymentalnie, a rzeczywistym stanem posiadania. Niemniej jednak z drugiej strony, ciągle nie ma wystarczających dowodów na poparcie tezy jej braku – przekonują autorzy¹⁶⁷.

Powracając do tematu moralnej odpowiedzialności, Dalmi i Frith argumentują, iż procesy typu 1 i typu 2 same w sobie są moralnie neutralne, ponieważ moralność stanowi rezultat relacji między mózgiem a kulturą, nie jest zaś wynikiem działań mózgu wyjętego z kontekstu społecznego. Autorzy postulują, aby przedstawiciele neuronauk akcentowali, że człowiek ma moc wpływać i zmieniać oba rodzaje opisanych procesów w celu poprawy dobrostanu osoby. Ponadto przekonują, że zdolność do czynienia refleksji nad podejmowanymi działaniami oraz prowadzenie dyskusji z innymi na temat różnych możliwości wyborów i ich skutków stanowi o fenomienie człowieka i stąd też wypływa nader ważna cecha jego moralności, niezależnie czy przyjmie się autentyczną wolność woli czy też nie¹⁶⁸. Myśliciele zdają się więc sugerować, że wszelkie próby zniwelowania wspomnianych zdolności (władz) ludzkich jest podważaniem oczywistego faktu naukowego i występowaniem przeciwko godności człowieka.

Również zauważają pewną nierzetelność eksperymentu Libeta, który wszak jest koronnym świadkiem dla przeciwników libertarian. Prezentują, iż w jego badaniu do głosu dochodzą procesy i typu 1, i typu 2. Wszelako sam schemat eksperymentu wygląda odmiennie od tego, co sugeruje jego twórca. Biorący w nim udział zostają uwikłani w pewne przedzałożenia, które znacząco determinują ostateczne interpretacje danych, mianowicie zostają skonfrontowani z ukrytymi założeniami zawartymi w instrukcji. Zawiera się w niej sugestia nie wprost, że uczestnicy powinni w ogóle mieć ów popęd (impuls), by poruszyć palcami dłoni i że powinno się mieć więcej niż jedno z takich poruszeń. Również co do czasu ruchu występuje presupozycja, gdyż zgodnie z poleceniem należy poruszyć palcami w jakimś nieokreślonym czasie, co powoduje, że dokonanie tego w bardziej konkretnym momencie, zdaje się wystawać poza ramy instrukcji. Nierzetelność ostatecznie polega na tym, iż badani zostają swoiście zmanipulowani, będąc proszeni, by zachowywać się właściwie jak gdyby mieli wolną wolę, nie zaś jakby rzeczywiście ją posiadali. Czas zgięcia dłoni nie jest przewidywalny dla obserwatora (co rzekomo ma dowodzić wolności woli), jednakże kontrola działania, jako jedna z charakterystycznych aktywności typu 2, pochodzi u Libeta z

¹⁶⁷ Por. tamże, s. 7-8, 12.

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 13. Słowo relacja napisałem drukiem rozstrzelonym w celu podkreślenia zbieżności myślenia autorów z językiem teologii.

zewnątrznego źródła, toteż nie jest uprawnionym mówić, iż w tym eksperymencie – z punktu widzenia czysto psychofizjologicznego – człowiek postępuje w sposób pełni wolny¹⁶⁹.

Helen Steward, profesor filozofii umysłu z Uniwersytetu w Leeds, która także zajmuje pozycję libertariańską, eksponuje pogląd, iż istnieje wyraźna niezgodność między uznaniem osobistej moralnej odpowiedzialności a afirmacją deterministycznej wizji wszechświata. W swoim dowodzeniu przywołuje klasyczną przesłankę niekompatybilistów, uzasadniającą zasadność odpowiedzialności, która bazuje się na twierdzeniu, iż człowiek nie może funkcjonować w przestrzeni determinizmu, jeśli istnieje możliwość, że mógł być wybrać inne działanie, podjąć inną decyzję (wspomniane CDHO). Wszelako, reguła ta, zwana inaczej zasadą alternatywnych możliwości (the Principle of Alternate Possibilities – PAP), została zakwestionowana przez niektórych uczonych (m.in. Harrego Gordona Frankfurta). Mimo to Steward przekonuje, że rzeczywiście determinizm stoi w niezgodności z afirmacją odpowiedzialności człowieka, ale niekompatybilność ta nie jest implikowana jedynie czynnikami moralnymi, lecz leży w głębszej przyczynie natury metafizycznej¹⁷⁰.

Profesor uwypukla, iż pierwszoplanowy argument na rzecz libertarianizmu powinien wywodzić się z samego pojęcia i istoty sprawczości (agency)¹⁷¹. Przyjmując deterministyczny obraz kosmosu właściwie pozbawia się możliwości realnego działania przez kogokolwiek, gdyż ogół zjawisk zostaje uprzednio określony przez pierwotne warunki i prawa. Nie ma miejsca na podjęcie decyzji w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Nie ma autentycznych działań i działających, przeto nie ma odpowiedzialności. Ponadto nie da się utrzymać przekonania, że na płaszczyźnie makrofizycznej determinizm jest bezwarunkowo zasadny, tj. że nie może istnieć coś na wzór „świeżego początku”, czyli miejsca w czasoprzestrzennej strukturze kosmosu, które nie byłoby w pełni związane z elementami przeszłymi. Steward występując przeciwko mechanicystycznej wizji świata¹⁷² (a także epifenomenalizmowi) w

¹⁶⁹ Zob. tamże, s 8-9. Por. Daniel von Wachter, *Libet's experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, [online], [dostęp 2013-12-30], dostępny w Internecie, <http://sammel.punkt.philo.at:8080/2222/4/Libet-urges.pdf>, s. 12. Por. Przemysław Strzyżyński, *Krytyka doświadczenia Benjamina Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach*, art. cyt., s. 83-84.

¹⁷⁰ Zob. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 141-142. Zasadniczo cała reguła składa się z dwóch przesłanek i wniosku: działający (podmiot) jest moralnie odpowiedzialny za działanie tylko wtedy, gdy mógł być zadziałać inaczej; działający mógł być zadziałać inaczej, jeśli tylko przyczynowy determinizm jest fałszywy – stąd wniosek, podmiot jest odpowiedzialny za działanie, jeśli tylko przyczynowy determinizm jest fałszywy.

¹⁷¹ W zasadzie poglądy Steward na temat samej istoty sprawczości są zbieżne z tezami Roskies i Bayne'a. Wszyscy troje (świadomie czy nieświadomie) odwołują się do wspomnianego rozróżnienia Akwinaty na: *actus humanus* oraz *actus hominis*. Zob. STh I-II, q. 1, art. 1. Steward rozszerza ową kontrolę nad własnymi działaniami przez rozum i wolę (o czym pisze Tomasz przy *actus humanus*) na przyjęcie autentycznych warunków dla zaistnienia wolności, o czym mowa dalej w korpusie pracy.

¹⁷² Mechanicyzm jako pogląd, że każde wydarzenie musi być wynikiem, deterministycznego bądź niedeterministycznego, łańcucha przyczyn. Więcej na ten temat zob. Wiesława Sotwin, *Jak działa wola, czyli dynamika umysłu*, Warszawa, Wydawnictwo SWPS Academica 2010, s. 76-79. Za głównego reprezentanta mechanicyzmu przyrodniczego należy uznać Izaaka Newtona, z jego teorią kosmosu jako mechanizmu

odniesieniu do organizmów wyższych, nie sprzeciwia się wszelako tezom ewolucji. Przeciwnie, akcentuje, że w toku rozwoju organizmy wykształciły zdolność do stania się niejako źródłem dla działań w jakimś stopniu niezdeterminowanych „mechaniczną” przeszłością, wykraczających poza zwykłe chemiczne procesy, zachodzące w neuronach i synapsach¹⁷³.

W tym kontekście profesor z Leeds, nader wnikliwie odnosząc się do jednego z przykładów Frankfurta, podważającego PAP, zauważa, że sama zasada istotnie została źle sformułowana, tj. zbyt ogólnie, nieprecyzyjnie, nie uwzględniając poprawnej koncepcji aktywności podmiotu. Stąd amerykański filozof mógł ją być zakwestionować, uznając, że osoba nie musi być moralnie odpowiedzialna, nawet jeśli miała zdolność do zachowania się inaczej, gdyż ta zdolność była jedynie teoretyczna¹⁷⁴. Steward udoskonala więc regułę, dodając, iż istnienie rzeczywistego działania jest zależne od jednoczesnego posiadania przez działającego pewnej siły powstrzymania w odniesieniu do działania, nic zaś w relacji do czego nie ma takiej władzy, nie może być traktowane jako działanie danej osoby¹⁷⁵. Inaczej rzecz ujmując, koncepcja działającego podmiotu zakłada, że są pewne rzeczy, które mogą niejako być powołane do istnienia (w owym układzie praw i przyczyn) w czasie działania, chociaż nie wszystko musi być powołane „od zera”. Istnieją pewne możliwości i warunki, które nie są uprzednio określone przez ów układ, a które są ustanawiane w momencie aktywności podmiotu. Do terminu aktywności działającego (sprawczości) ustosunkowuje się PAP, zatem afirmując tak przedstawioną interpretację sprawczości (która implikuje odpowiedzialność i tylko wówczas może implikować, przyjmując powyższe założenia), nieuprawnionym jest uznanie zgodności między determinizmem a moralną odpowiedzialnością (lub raczej jej brakiem) i – logicznie wnioskując – wolnością woli¹⁷⁶.

rządzono ściśle określonymi prawami, implikowanymi determinującą wszystko siłą grawitacji. Por. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 65. Problem praw fizyki zostanie szeroko podjęty przy referowaniu wpływu fizyki kwantowej na teorie umysłu.

¹⁷³ Zob. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, art. cyt., s. 145-146, 150-152.

¹⁷⁴ Por. tamże, s. 142-145.

¹⁷⁵ Zob. tamże, s. 150.

¹⁷⁶ Zob. tamże, s. 154-155. Steward w swym dowodzeniu przywołuje przykład hipotetycznego płonącego domu, w którym znajdują się jej dzieci i jedyną możliwością, by zostały uratowane, jest wtargnięcie doń i wydobywanie ich stamtąd. Profesor argumentuje, iż rzeczywiście istnieje szereg okoliczności, warunków i innych czynników, które determinują dalsze wydarzenia, które można by nazwać tzw. historycznie nieuniknionymi. Do takich odgórnie ustanowionych czynników zalicza np. przewidywalne wtargnięcie do domu. Niemniej jednak autorka akcentuje, że to, jakich ruchów użyje czy też jaką kolejność przeszukiwania wybierze, nie może być uprzednio zdeterminowane. Są to właśnie działania podmiotu, zgodne z przedstawioną definicją sprawczości, za które może i jest moralnie odpowiedzialny. Druga sprawa - dla przypomnienia warto zwrócić uwagę, że Tomasz wyznaje determinizm przyrody, ale nad przyrodą stawia wolność bytu, ostatecznie Boga, Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela (Pierwszą Przyczynę). Stąd z punktu widzenia dzisiejszego języka nie można poglądów Akwinaty przyporządkować do determinizmu (co jest oczywiście zrozumiałe), zaś do libertarianizmu po pewnych uściśleniach. Nieco inaczej ujmują to Williams. Zob. Thomas Williams, *Human Freedom and*

Steward czyni też ogólniejszą refleksję metodologiczną. Po pierwsze, stwierdza, że determinizm jest doktryną wywodzącą się z fizyki, aczkolwiek stał się poglądem metafizycznym, stąd zasadne jest stawianie w tym kontekście pytań o sprawczość (agency) jak i generalnie pytań metafizycznych. Błędem naukowym jest jednocześnie pozwolenie na przekroczenie pola badań z zastrzeżeniem interpretacji ich wyników wyłącznie przez fizyków, co wszakże ma miejsce. Po drugie więc, nawet przyjmując fizyczny determinizm kosmosu (jeśli zostałyby to ostatecznie udowodnione, gdyż wciąż nie ma zgodności myśli w tej kwestii) nie trzeba by rezygnować z fenomenu osobistej sprawczości. Profesor uwypukla, iż jest to fakt tak solidnie poparty doświadczeniem i zdrowym rozsądkiem, iż w jego świetle należy jednak przyjąć determinizm za pogląd fałszywy¹⁷⁷.

Nader cennym autorem, który wprost broni istnienia tzw. silnej libertariańskiej wolnej woli (SLF – strong libertarian free will), a tym samym poniekąd (patrzac ogólnie na problem) stanowi kontynuatora myśli Tomasza (aczkolwiek używając innej metodologii), jest Daniel von Wachter. Jako propagator SLF utrzymuje, że świadome intencje zgoła nie są rezultatem działania mózgu. Jednocześnie, nie sprzeciwiając się zasadności eksperymentu Benjamina Libeta przekonuje, że SLF jest z nim kompatybilne, gdyż to doświadczenie w istocie nie badało aktywności związanej z wolną wolą¹⁷⁸. W celu wytłumaczenia problemu Wachter objaśnia kilka terminów technicznych, które służą mu do udowodnienia swej tezy. Jako proces działania, pewien przebieg aktywności (action process) rozumie on proces (przebieg) przyczynowy, który implikuje zamierzony skutek działania. Może nim być przykładowo ruch dłoni. Uwypukla, że aby działanie (aktywność) mogło być utożsamione z wolnym, proces przyczynowy musi być zapoczątkowany bezpośrednio w działającym, sprawcy (agent), nie może go zaś poprzedzać żadna przyczyna, ani deterministyczna tudzież niedeterministyczna. Takie działanie bądź wydarzenie, którego bezpośrednim autorem jest jakiś sprawca, nazywa filozof wydarzeniem wyboru (choice event), upatrując w nim słuszne zanegowanie mechanicyzmu¹⁷⁹.

Agency, art. cyt., s. 206. Jako libertarianina widzi Tomasza Eleonore Stump. Zob. Eleonore Stump, *Aquinas*, dz. cyt., s. 299-306.

¹⁷⁷ Zob. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, art. cyt., s. 156-157. Wykładowca z Leeds zaznacza, że oczywiście ryzyko odrzucenia zjawiska sprawczości istnieje, chociaż takowy zabieg w filozofii należy do tego samego radykalnego paradygmatu myślowego jak odrzucenie egzystencji zewnętrznego świata czy innych osób.

¹⁷⁸ Daniel von Wachter, *Libet's experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 3-4. Doświadczenie Libeta generalnie badało wolę jako taką, jej impulsy, poruszenia itp., co stoi w zgodzie z konstatacją Akwinaty o związaniu woli z innymi władzami. Na bazie dzisiejszej wiedzy możemy stwierdzić, że niektóre z tych innych władz podlegają prawom materii. Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 384.

¹⁷⁹ Zob. Daniel von Wachter, *Libet's experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 5-6. Autor podaje innych myślicieli, którzy popierają ów pogląd. Są to: Carl Ginet, Jonathan Lowe oraz Uwe Meixner, filozofowie. Jak konstatuje Wachter

Profesor zaznacza, że koncepcja, którą on propaguje, jest obwarowana przymiotnikiem silny, ponieważ – w odróżnieniu od umiarkowanej teorii wolnej woli tudzież innych libertariańskich ujęć – nie twierdzi się w niej, że wolności aktu przeczy jedynie przyczynowanie zdeterminowane, zaś indeterminizm o różnym wpływie na działanie jest dopuszczony¹⁸⁰. Stosując podobny tok rozumowania w obronie autentycznej sprawczości co Steward, Wachter argumentuje, że w tym łagodniejszym podejściu pomniejsza się kontrolę sprawcy nad działaniem. Tym samym broni też rzeczywistej wymowy zasady CDHO (tudzież PAP), gdyż możliwość dokonania alternatywnej czynności uwarunkowanej przypadkowo (indeterministycznie), co może mieć miejsce, umniejsza realną wolną sprawczość¹⁸¹.

Wachter przywołuje konstatację Libeta, iż przebieg działania wolitywnego zostaje zapoczątkowany nieświadomie, automatycznie. Gdyby to była prawda, wówczas trzeba by zanegować fakt, iż akt ten jest wydarzeniem wyboru (choice event) i w konsekwencji wynikiem działania wolnej woli (w ujęciu SLF). Filozof przekonuje, że sąd naukowca z San Francisco jest błędny, gdyż źle opisał on naturę W (czyli moment subiektywnego zaobserwowania decyzji) oraz zbadał nie ten rodzaj aktywności¹⁸². Główny dowód jest zogniskowany wokół nieporozumienia, iż W, określane przez Kalifornijczyka jako intencja, naprawdę stanowi impuls bądź popęd (urge). Co więcej, RP to nie bezpośrednia przyczyna rzekomej intencji, lecz pewne ku niej przygotowanie. Naukowiec dowodzi powyższego zdania w zbliżonej argumentacji do wyводу Dalmi i Fritha oraz Flanagana, przekonując, że badani otrzymali, po pierwsze, ściśle pouczenie, aby zareagować w chwili pojawienia się impulsu, czym, po drugie, w istocie jest W, chociaż na jego opisanie Libet użył wielu, czasem wykluczających się, określeń sugerujących wolną, świadomą decyzję¹⁸³.

zaprezentowane podejście wcale nie musi zakładać dualizmu w stylu kartezjańskim (czyli opowiedzeniem się za dwoma substancjami w człowieku: duchem i materią), jak twierdzą niektórzy oponenti SLF, widząc w tej koncepcji relikty przeszłości. Flanagan konstatuje, iż doświadczenie Libeta stało się dla jednych potwierdzeniem dualizmu (czyli jego zdaniem drogą błędną), dla innych zaś ugruntowaniem materializmu. Zob. Owen Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, dz. cyt., s. 59. Jeśli chodzi o choice event, por. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, art. cyt., s. 151. Mowa o wspomnianych „świeżych początkach” (fresh starts), które zdają się korespondować z myślą von Wachtera. Stoją one w opozycji do koncepcji agent causation w ujęciu Bayne’a.

¹⁸⁰ O ile determinizm jest wystąpieniem przeciwko jakiegokolwiek wolności w świecie przyrodniczym, o tyle indeterminizm proponuje wolność bezosobową, włączając kategorię przypadkowości, losowości.

¹⁸¹ Zob. Daniel von Wachter, *Libet’s experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 7. Por. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, art. cyt., s. 153.

¹⁸² Por. Adina L. Roskies, *Why Libet’s Studies Don’t Pose a Threat to Free Will?*, art. cyt., s. 12-16. Argumentacja jest pod innym aspektem, aczkolwiek także obnaża niedoskonałość metodologiczną badania.

¹⁸³ Zob. Daniel von Wachter, *Libet’s experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 8-11. Tymi określeniami, które pojawiają się w różnych opracowaniach Kalifornijczyka, są: świadoma intencja – conscious intention (które jest przywoływane najczęściej, definiowane też jako subiektywne doświadczenie „chcienia” – subjective experience of „wanting”, ale również raz opisane jako: świadomość obecności impulsu woli lub intencji – conscious awareness of the voluntary urge or intention), wish - pożądanie (pragnienie, skłonność), decision – decyzja oraz volition (wybór,

„W” musi zostać utożsamione z impulsem, gdyż wynika to z rzetelnej analizy eksperymentu, jak również z analizy samej wspomnianej instrukcji. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż naukowiec to wstępne pouczenie modyfikował. Pierwotna wersja zawierała polecenie, aby badany poczekał do momentu, aż wskazówka zegara przekroczy pewien określony punkt i by następnie w dowolnym momencie, kiedy ma na to ochotę, szybko zgiął palce lub/i nadgarstek prawej dłoni. Jak zauważa Wachter, do powyższego warunku zachowania wolności wyboru Libet odwoływał się w dyskusjach dotyczących wolnej woli, twierdząc iż w eksperymencie właśnie ona jest analizowana. Wszelako pouczenie zostało zmienione – pewien impuls do zadziałania miał pojawić się niejako spontanicznie, bez świadomej ingerencji podmiotu. Miał jakby sam wyzwolić akt w tym momencie, kiedy się pojawi. Filozof z Liechtenstein wysuwa nader poważną tezę uzasadniającą ową zmianę metodyczną – przekonuje, że Amerykanin zdecydował się na taki ruch, gdyż wyniki eksperymentów z zastosowaniem pierwotnej wersji instrukcji nie dawały założonych rezultatów. Badanie zostało doprecyzowane po to, by biorący udział w teście poczekali na ów wewnętrzny impuls, nie zaś podejmowali decyzję, gdy w swej wolności tego chcą¹⁸⁴.

Ruch dłoni sprowokowany impulsem – zdaniem Libeta – ma nosić znamiona bardziej spontanicznego. Ponadto opisywany jest on przezeń jako osobiście (samemu) zapoczątkowany (self-initiated) tudzież dobrowolny. Dwa pierwsze wyrażenia są zupełnie mylące. Trzecie z nich nosi znamiona prawdy, aczkolwiek wszystko zależy do interpretacji pojęcia. Wachter uwypukla, iż rzeczywiście dobrowolność dotyczy zgody na wzięcie udziału w badaniu oraz nieprzeciwstawiania się impulsowi. Jednakże nie może być mowy o dobrowolnym akcie w całym zakresie tego słowa. Owe wyrażenia, w wielu miejscach i świadomie zastosowane, mają potwierdzać, iż badane były przykładami aktów istotnie wolnych. Ostatecznie zaś celem jest weryfikacja tezy głównej, iż wszystkie ludzkie działania są inicjowane nieświadomie, automatycznie, w procesach mózgowych¹⁸⁵.

wola), desire (pożądanie). „Chcenie” zostało opatrzone przez naukowca cudzysłowem, ale nie zostało sprecyzowane dlaczego tak się stało (prawdopodobnie chodziło o odniesienie się do słów użytych przez samych badanych). Zaś słowo wish Libet podkreślił. Nader zbliżoną krytykę wobec nieprecyzyjności stosowanych pojęć przeprowadza Alfred Remen Mele, zaznaczając, że występuje znacząca różnica między pragnieniem a świadomą decyzją. Dokonanie koniecznej korekty w nazewnictwie ukazałoby, że RP stanowi neuronalne przygotowanie chęci (pragnienia, impulsu), nie zaś intencji (decyzji). Widać na tym przykładzie, że Libet precyzyjnie nie odróżnia woli od wolnej woli (wolnej decyzji), co czyni Kościół od wieków, m.in. dzięki nauczaniu Tomasza z Akwinu. Też zob. Przemysław Strzyżyński, *Krytyka doświadczenia Benjamina Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach*, art. cyt., s. 84.

¹⁸⁴ Zob. Daniel von Wachter, *Libet's experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 12-13.

¹⁸⁵ Profesor z Liechtenstein prezentuje koronne zdanie z jednego z dzieł Libeta, które w tłumaczeniu brzmi: *Mózgowe zapoczątkowanie, nawet spontanicznego dobrowolnego aktu, takiego rodzaju jaki został tu przestudiowany, może i istotnie zwykle rozpoczyna się nieświadomie, automatycznie*. Trzeba jednak zaznaczyć, iż Libet posłużył się słowem zwykle (usually). Zob. tamże, s. 15. Artykułem, do którego odnosi się Wachter to już wcześniej cytowany, następujący: Benjamin Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of*

By jeszcze bardziej uwiarygodnić fałszywość powyższej konstatacji, filozof przeprowadza analizę aktów. Argumentuje, iż człowieka cechują dwa typy motywatorów do działania, którymi są właśnie impuls (popęd) oraz zreflektowany w umyśle powód, skutkujący powstaniem przekonania. Sprawca zajmuje wobec przekonania pozycję aktywną, jego treściowa zawartość, obejmująca jakąś zracjonalizowaną przyczynę, motywuje go do aktu, wszelako nie wymusza działania. Wymuszenie charakteryzuje impuls, przez co sprawca przyjmuje pozycję pasywną. Zbędna jest tu refleksja. Wachter uwypukla, iż impulsy mogą posiadać całkowity nieświadomiony poprzedzający zespół przyczyn, tzn. jest możliwość, że zanim pojawi się impuls, istnieje proces przyczynowy w mózgu, którego sprawca nie jest w ogóle świadomy. Ów impuls może odnosić się do zaistnienia aktu dwojako.

Po pierwsze, zanim odbędzie się wydarzenie wyboru, sprawca doświadcza odczucia impulsu, który może skłaniać go do konkretnego wyboru. Aczkolwiek relacja między impulsem a wydarzeniem zgoła nie ma charakteru związku przyczynowego w sensie opisywanym powyżej, czyli wykładni założeń mechanistycznych. W tym przypadku RP może stanowić część całkowitego kompleksu przyczyn impulsu W. Po drugie, impuls może zostać uprzedzony procesem przyczynowym, który finalnie kieruje się ku spowodowaniu ruchu dłonią. Innymi słowy, w pewnym momencie owego przebiegu, będącego kompletnym zespołem przyczyn, pojawia się odczucie impulsu. One prowadzą do niego, jak również do ruchu dłonią. Ujawnienie wolności woli w owej zarysowanej sytuacji ma miejsce wówczas, gdy człowiek powstrzymuje ten proces w akcie wydarzenia wyboru (choice event). Po prostu może nie doprowadzić do zrealizowania się ciągu przyczyn jako ruchu dłonią. Niemniej jednak również w tym drugim przypadku interpretacja RP i W nie ulega zmianie¹⁸⁶.

Co więcej, profesor przypomina, iż sam Benjamin Libet skomentował wyniki, stwierdzeniem, iż człowiek może się przeciwstawić opisanemu procesowi (tzw. veto control). Z analizy aktu zawetowania wynika, iż jest to działanie nie implikowane przebiegiem przyczynowym, lecz – zdaniem Kalifornijczyka - to akt świadomej kontroli. Przed wetem występuje ten sam RP, który wszakże nie stanowi jego przyczyny. Wachter przekonuje więc, iż weto jest egzemplifikacją wydarzenia wyboru. Libet dostarczył dowodu, że tego typu akty są możliwe i jednocześnie nie są rezultatem łańcucha przyczyn. Nielogicznym jest przyjęcie, iż odnoszą się one wyłącznie do działania weta i wydarzenie wyboru nie obejmuje aktów

Conscious Will in Voluntary Action, art. cyt., s. 536. Inne teksty Libeta, do których odnosi się Wachter, podane są w jego eseju.

¹⁸⁶ Zob. Daniel von Wachter, *Libet's experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 16-19.

inicjujących. Przeciwnie, pogląd o możliwości weta potwierdza, że człowiek ma SLF – konkluduje Daniel von Wachter¹⁸⁷.

2.3. Podsumowanie

Kwestia wolnej woli zdaje się być najważniejszym bastionem obronnym kościelnej doktryny o istnieniu niematerialnej duszy. Całkowite zakwestionowanie duchowej władzy wolności decyzji i działania implikowałoby uznanie, iż – podążając za sugestią Owena Flanagana – ostatecznie nie byłoby „ja”, przeciwnie, człowiek zostałby ujęty w kategorii trybika, przypadkowego produktu kosmosu¹⁸⁸. Co więcej, skutecznie uderzyłoby to w przekonanie o egzystencji osobowego Boga, wszak najbardziej wolnego bytu wszechświata, i całej sfery niewidzialnej, jak również w ortodoksyjny pogląd o egzystencji „ja” ludzkiego po śmierci (w postaci duszy), który to pogląd zdaje się, że najrzetelniej został opracowany przez Akwinatę i zsynchronizowany z całą jego doktryną teologiczną, w znacznej części przyjętą w oficjalnym nauczaniu Magisterium. Czy zatem jest prawomocnym stwierdzenie, iż niecielesna wolna wola to iluzja? Czy można zaproponować przekonujący dowód na poparcie tej tezy lub – z drugiej strony – na legitymizację sądu przeciwnego?

Zaprezentowany przeze mnie wachlarz współczesnych interpretacji, aczkolwiek arbitralnie dobrany, wydaje się odzwierciedlać i skupiać najważniejsze myśli i przesłanki tegoż nader burzliwego dyskursu, rozgrywanego między przedstawicielami szeroko rozumianych neuronauk (włączając medycynę, kognitywistykę, psychologię i filozofię) a reprezentantami filozofii chrześcijańskiej i teologii¹⁸⁹. Jakie wynikają wnioski z owej

¹⁸⁷ Zob. tamże, s. 19-21. Libet rezerwuje utożsamienie wolnej woli tylko z sytuacją veto control, nie zaś inicjacją ruchu. Podejście to jednak jest krytykowane z wielu stron. Zob. Przemysław Strzyżyński, *Krytyka doświadczenia Benjamina Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach*, art. cyt., s. 84, 88-90. Polski filozof, którego również należy włączyć w nurt libertariański, we wnioskach niniejszego artykułu i w nim samym w zasadzie streszcza, przewijające się w całym rozdziale dysertacji, zastrzeżenia co do metodologii i interpretacji eksperymentu kalifornijskiego badacza, uzupełniając je o kolejne. Jednym z nich jest możliwość odrzucenia założenia, że RP pochodzi z obszarów mózgowych, które odpowiadają za ruch. Samo pojawianie się RP może być skorelowane w szerszym kontekście operacji mózgowych. Potwierdza to zastosowanie innych instrumentów badawczych niż jedynie EEG i EMG. Zob. tamże, s. 81.

¹⁸⁸ Zob. Owen Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, dz. cyt., s. 56. Autor w tym kontekście parafrazuje słynną konstatację Kartezjusza *Cogito, ergo sum* przekonując, że *Cogito, therefore I am eradicated* (Myślę, więc jestem wypleniony, unicestwiony).

¹⁸⁹ W moim odczuciu brakuje ściśle teologicznych opracowań (tudzież jest ich niewiele), aczkolwiek myśl chrześcijańska (katolicka) przewija się w tekstach niektórych naukowców, którzy – będąc tego świadomymi lub nie – podają doktrynę Kościoła lub jej elementy („ziarna prawdy”). Są to w większości filozofowie, co jest zrozumiałe ze względu na przedmiot badań. Zresztą podział na filozofię chrześcijańską a teologię, w moim przekonaniu, nie jest zbyt wyraźny. W niniejszej dysertacji, obok innych jej celów, też czynię próbę wychwycenia owych ziaren. Odnośnie burzliwości dyskursu – dla jego zobrazowania niech posłuży wybrana strona z przykładową bibliografią dotyczącą woli. Zob. David Chalmers, David Bourget, *A Bibliography of the Philosophy of Mind and the Science of Consciousness*, [online], [dostęp 2013-12-27], dostępny w Internecie, <http://consc.net/mindpapers/search?searchStr=free+will&filterMode=keywords> hasła od 1 do 3146.

prezentacji? Po pierwsze, uderza gęszcz różnorodnych argumentów, zwłaszcza wyprowadzonych z rezultatów eksperymentów. Pierwszorzędnym i koronnym jest tu doświadczenie Benjamina Libeta, do którego odnoszą się wszyscy powyżej wymienieni, ale także bazą dla wniosków są własne empiryczne badania niektórych z nich (Hallett, Banks i Isham, Pacherie, Dalmi i Frith). W mojej opinii należy podzielić sądy na te wywodzące się z samych doświadczeń oraz te, które stanowią nierzadko nadinterpretację uzyskanych danych na ich podstawie.

Ów celowo przedstawiony gęszcz argumentów¹⁹⁰ skłania do konkluzji, że bazując na czystych faktach empirycznych (różnych nauk) zawsze pozostawia się pewną lukę niedookreśloności, która zostaje wypełniona danymi zaczerpniętymi już nie z samych doświadczeń (faktów), lecz często z pewnych apriorycznie przyjętych schematów poznawczych, tak na etapie wstępnym badania, jak końcowym. Jest to problem tzw. przedzałożeń. W tym kontekście cenne są słowa Michała Hellera, który potwierdza, że *nauka wymaga jakiejś filozofii jako swojego „przedzałożenia”*. *A przez wyrażenie „jakaś filozofia” rozumieją oni [tj. filozofowie] zwykle – domyślnie lub jawnie – system filozoficzny, którego są wyznawcami. Przy czym w języku filozofa wyraz „system” oznacza często zbiór twierdzeń, które on uważa za bezwzględnie prawdziwe*¹⁹¹. Rzecz oczywista, jakieś przedzałożenia w nauce są konieczne, nie muszą one jednak należeć do niejako sztywnego niepodważalnego systemu, lecz – co koresponduje z postulatem rzetelności badań – mogą być twierdzeniami roboczymi i hipotetycznymi, weryfikowalnymi w trakcie procesu badawczego. Rzetelność naukowa powstrzymuje więc przed zmanipulowaniem nauki przedzałożeniami, zaś swoista powściągliwość i cierpliwość badawcza chroni przed przedwczesnymi syntezami i wnioskami¹⁹². Niestety, często nie jest to przestrzegane.

W tym duchu brzemienne pozostają uwagi np. Nahamiasa, Morrisa, Nadelhoffer'a i Turnera o zbyt szybkim uogólnianiu związanym ze zdroworozsądkowym pojęciem wolnej woli. Ów przedwczesny przeskok od danych ku wnioskowi charakteryzuje wielu naukowców (np. Flanagan), co stanowi jeden z głównych obszarów krytyki myślicieli chrześcijańskich lub z nimi sympatyzujących¹⁹³. Powyższe prowokuje dwie myśli: skoro samo doświadczenie

¹⁹⁰ Przytoczona w wielu miejscach dokładna analiza poglądów i wyników badań (np. w przypadku Dalmi i Fritha czy Banksa i Ishama) ma na celu głębokie wniknięcie w problem wolnej woli od strony nauk szczegółowych. Teologia jako dyscyplina graniczna i syntetyzująca wnioski owych nauk, a także jako dyscyplina w dialogu, musi dokładnie badać ich przesłanki.

¹⁹¹ Michał Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, dz. cyt., s. 24.

¹⁹² Por. tamże, s. 24-28.

¹⁹³ Wspomniany Frederick Goodwin, były przewodniczący Amerykańskiego Narodowego Instytutu Zdrowia Psychicznego zauważył tę tendencję w trakcie zasygnalizowanej konferencji w Waszyngtonie. Komentując referaty Francisca Cricka, Stevena Pinkera czy Richarda Dawkinsa zwrócił im uwagę, iż powinni bardziej powściągliwie wysuwać swe naukowe tezy i odróżniać własne przekonania od rzetelnych faktów. Zob.

pozostawia przestrzeń dla interpretacji, dlatego poniekąd nie zaryzykować (na wzór tzw. zakładu Pascala) i nie przyjąć – oczywiście głęboko weryfikowalnych - założeń myśli chrześcijańskiej. Nasuwa się tu opinia Josepha Ratzingera, iż coś takiego jak zupełnie obiektywny eksperyment naukowy w istocie nie ma racji bytu. Już jakiegokolwiek zaangażowanie badacza (a niemożliwym jest jego uniknięcie) niweluje tę czystość obiektywizmu¹⁹⁴. Potwierdzają ów sąd kontrowersje wokół samego schematu doświadczenia Libeta i jego elementów (wyrażone np. przez Dalmi i Fritha, czy Flanagana), dotyczące wszelkich uwikłań właśnie w „systemowe” przedzałożenia lub odwołujące się do rzetelności metodycznej (Roskies, von Wachter oraz Strzyżyński¹⁹⁵ i cytowani przez nich autorzy). Ponadto na płaszczyźnie interpretacyjnej jest zaskakującym fenomen wyciągania odmiennych wniosków w zasadzie z tych samych danych. Różne teorie powstałe na bazie tego samego eksperymentu Libeta obrazują tę myśl¹⁹⁶.

Po drugie, wydaje się więc, że najbardziej rzetelnymi opracowaniami są – z punktu widzenia psychologii – Debory Talmi i Chrisa Fritha oraz, z perspektywy filozofii Helen Steward oraz Daniela von Wachtera i Przemysława Strzyżyńskiego. Prace Steward¹⁹⁷, koncentrujące się na kwestiach poruszanych przez współczesne nauki o mózgu i umyśle, są wzbogacone precyzyjnymi refleksjami tradycyjnej metafizyki, czym kontynuuje dzieło świętego dominikanina, a przed czym wyraźnie bronią się, nawet jakby lękliwie, myśliciele opowiadający się za materializmem. Wyraźna polemika z determinizmem, propagowanym w wielu jego odmianach, demaskuje z góry i sztywno zaakceptowane założenia i nadinterpretacje. Jako przykład niech posłuży zwrócenie przez profesor uwagi na operowanie błędnym pojęciem sprawczości (agency), na nielogiczność samego pojęcia, jeśli rozważać je w paradygmacie deterministycznym. Jednocześnie cechuje ją ostrożność w formułowaniu zbyt śmiałych uogólnień, a sama dostrzega ową tendencję, jeśli chodzi o przenoszenie tez determinizmu świata fizycznego (ujętego tzw. klasycznie, czyli mechanicystycznie) na ogół rzeczywistości¹⁹⁸. Przykładem innej generalizacji jest także konstatacja Eve Isham i Williama Banksa, iż pytanie o wolną wolę zostanie w przyszłości wyjaśnione w podobnym kluczu jak materialistyczna teoria pamięci. Analiza owych wszystkich zagadnień prowokuje do finalnej

Does neuroscience threaten human values?, art. cyt., s. 536. Też zob. Marian Machinek, *Czy neuronauki zastąpią refleksję antropologiczno-etyczną*, w: *Mózg-umysł-dusza*, dz. cyt., s. 235.

¹⁹⁴ Zob. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Zofia Włodkowa, Kraków, Wydawnictwo Znak 2007, s. 181.

¹⁹⁵ Wprawdzie nie jest on ujęty w korpusie pracy, ale jego artykuł wyraźnie uzupełnia i rozwija tekst von Wachtera, toteż postanowiłem go tu wymienić.

¹⁹⁶ Por. Owen Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, dz. cyt., s. 59.

¹⁹⁷ Przykładową listę publikacji zob.

http://www.leeds.ac.uk/arts/people/20048/philosophy/person/864/helen_steward

¹⁹⁸ Zob. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, art. cyt., s. 156.

konkluzji: sumienne i pod różnym aspektem studiowanie faktów dotyczących wolnej woli, z unikaniem sztywnych przedzałożeń i bez wysuwania pochopnych wniosków, skutkuje fundamentalnym stwierdzeniem, iż na gruncie nauk empirycznych nie można wykluczyć możliwości istnienia metafizycznej, transcendentnej wobec ciała, wolnej woli. Szczególnie wartościowa jest tu argumentacja Daniela von Wachtera, wieloaspektowo i gruntownie dowodząca tej tezy. Tezy, która jest pierwszorzędna dla doktryny Kościoła i nauczania samego świętego dominikanina.

Wszelako, po trzecie, do postulatu ograniczeń jej - używając języka Tomasza - władzy, należy podejść z uznaniem, co zresztą mocno koresponduje z doktryną Akwinaty. Wola to rzeczywistość złożona i wolność nie przysługuje jej w całości. Według świętego związana jest też ona z innymi władzami duszy, będąc umysłowym (intelektualnym) pożądaniem. I w pewnym zakresie materia ją determinuje, gdyż dusza obejmuje wiele desygnatów, które późniejsza nauka zweryfikowała jako, przynajmniej w jakimś stopniu, przynależne ciału (np. są to emocje¹⁹⁹). Wobec tego uwagi dotyczące woli i jej wolności, wysuwane przez licznych naukowców o proweniencji materialistycznej, mają tu swą moc, wymowę i uzasadnienie, aczkolwiek nie mogą stanowić tzw. ostatniego słowa. Biorąc pod wgląd ogół powyższego, można skonstatować, że myśl Tomasza w kwestii woli i wolnego wyboru, po pewnych korektach semantycznych, nie stoi w sprzeczności z neuronauką. W zasadzie ją wręcz popiera.

¹⁹⁹ Por. Peter King, *Emotions*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, dz. cyt., s. 210-212.

Rozdział trzeci

PROBLEM UMYŚL-CIAŁO

3.1. Wybrane teorie świadomości

Problem woli i jej wolności stanowi kontrowersję w pytaniu o naturę świadomości, której wola jest „częścią”. Należy więc przestudiować udzielone wybrane najnowsze (czy też najbardziej aktualne) odpowiedzi, by znaleźć najwłaściwszą pod kątem rzetelności metodologicznej, a następnie porównać ją z koncepcją duszy u Tomasza. Czy któraś z definicji świadomości koresponduje z jego (jak również katolicką) nauką o jej niematerialności (przeto też nieśmiertelności) i samoistności?

Współczesne pytanie o świadomość wciąż rozgrywa się w kontekście dualistycznej antropologii Kartezjusza, jest jej negacją i konstruktywną krytyką, rzadziej zaś obroną i rozwinięciem²⁰⁰. W istocie, pytanie to jest nierozłączne z innym, tj. problemem relacji umysł-ciało, za którego sprowokowanie uznaje się francuskiego uczonego. Chociaż jest to zapatrywanie mylne (lecz spotykane w świecie akademickim), niemniej jednak przypisywanie jemu autorstwa jest powodowane niezwykłą siłą i radykalnością jego przekazu²⁰¹. Toteż zagadnienie świadomości pociąga za sobą szczegółowe tematy naukowe, wynikające z tej spuścizny myślowej. Są to m.in.: kwestia natury umysłu, problem relacji między nim a ciałem czy fundamentalne zagadnienie przyczynowania mentalnego i efektywności procesów umysłowych. Wszystkie doczekały się licznych wyjaśnień, począwszy zwłaszcza od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Dziś świat nauki operuje różnymi teoriami, oscylującymi między skrajnym fizykalizmem (materializmem) a radykalnym dualizmem. Jak przekonuje Jaegwon Kim, profesor filozofii z Uniwersytetu Browna w Providence (USA), opowiedzenie się za którąś z teorii zamiast prowadzić do finalnego rozwiązania bazowego problemu fizykalnego, prowokuje kolejne pytania i rodzi naukowe trudności. Jest zadaniem nader skomplikowanym znaleźć uzasadnienie wyjątkowości ludzkiej natury mentalnej w

²⁰⁰ Współczesny podręcznik o mózgu po prostu podaje dwie koncepcje natury świadomości – monistyczną i dualistyczną - nie przesądzając, która z nich jest prawdziwa. Zob. Rita Carter, Susan Aldridge, Martyn Page, Steve Parker, *The Human Brain Book*, Londyn i in., Dorling Kindersley Limited 2009, s. 176.

²⁰¹ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 66. Ze smutkiem muszę stwierdzić, że sam nie raz spotkałem się z sugestią (w ramach studiów na uczelniach niekościelnych), iż bogactwo naukowe, w tym filozoficzne, zawdzięcza ludzkość dopiero czasom nowożytnym. Co się jeszcze tyczy problemu umysł-ciało, w ujęciu Kartezjusza można by zastąpić słowo umysł słowem dusza. Jednakże w literaturze kwestia ta występuje w pierwszej przytoczonej wersji. I jeszcze jedna uwaga: oczywiście Tomasz nie posługiwał się pojęciem świadomości, ani nie zajmował się dosłownie problemem umysł-ciało. Jednakże jego zapatrywania w tych kwestiach wynikają z ogólnego nauczania o duszy i jej władzach.

dominującym otaczającym świecie fizycznym. Tym bardziej, że – co się tyczy np. dualizmu – stanowi on, jego zdaniem, nieodkryte terytorium, *ciemną pieczarę*²⁰².

Czym więc jest świadomość i jakie jest jej miejsce w otaczającym świecie? David John Chalmers, australijski filozof i kognitywista, refleksje na ten temat okrywa fundamentalnym stwierdzeniem, iż stanowi ona największą tajemnicę kosmosu i prawdopodobnie największą przeszkodę do jego naukowego zrozumienia. Pomimo przeprowadzanych licznych badań i postępu w wyjaśnianiu tegoż fenomenu, wciąż nie udaje się znaleźć odpowiedzi na głębsze niż – np. dotyczące jedynie zdolności przetwórczych mózgu – pytanie o naturę życia wewnętrznego. Często tzw. standardowe metody neuronauk i kognitywistyki zawodzą przy próbie wytłumaczenia świadomości²⁰³. Sam termin cechuje wieloznaczność. Czasem odnosi się go do umiejętności introspekcji lub stosuje jako synonim „bycia na jawie”²⁰⁴. Innym razem używa się go do nazwania zjawiska monitorowania wewnętrznych stanów lub kontrolowania zachowania. Zdaniem Chalmersa, powyższe wymienione fenomeny można określić jako stanowiące łatwe problemy świadomości (easy problems of consciousness)²⁰⁵.

Andrzej Dąbrowski też akcentuje istnienie bogactwa znaczeń omawianego pojęcia, zaznaczając, że w zasadzie jego desygnat wyjątkowo mocno nie koresponduje z żadną jednoznaczną definicją. Co więcej, z punktu widzenia światopoglądu sceptycznego i agnostycznego, rodzi się podstawowe pytanie, czy, jako pewna całość, świadomość nie stanowi złudzenia, gdyż tym, czego człowiek doświadcza są określone stany mentalne, niekoniecznie łączone w jednorodne doświadczenie (jak przyjmują reprezentanci tych poglądów). Pomijając na razie sam ów problem (autor absolutnie nie przeczy istnieniu holistycznej świadomości empirycznej), rzeczywiście punktem wyjścia w refleksji o niej są liczne i różnorodne zjawiska, stany czy pewne elementy przeżyciowe (np. reagowanie,

²⁰² Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, tłum. Robert Poczobut, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2002, s. 9-12, 128-130.

²⁰³ Zob. David Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. Marcin Miłkowski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2010, s. 13-15.

²⁰⁴ Zob. tamże, s. 33.

²⁰⁵ Zob. David J. Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, w: *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, red. Stephen P. Stich, Ted A. Warfield, Malden, Wydawnictwo Blackwell 2003, s. 104. Tenże artykuł został przetłumaczony na język polski, jednakże – pomimo docenienia ogromu pracy translatorskiej – w mojej opinii występują tam pewne niewielkie nieprecyzyjności. Przykładem tego może być sam tytuł, gdzie widnieje słowo natura. Sądzę, że bardziej prawidłowo byłoby zastosować wyraz przyroda lub wyrażenie świat przyrody, gdyż „natura” nosi wiele znaczeń, szczególnie w kontekście filozofii i teologii. Podobnie wyrażenie subjective experience zostało przetłumaczone jako „subiektywne przeżycia”. Moim zdaniem lepiej zachować tu liczbę pojedynczą, ponieważ zdaje się to właściwiej oddawać zamysł autora, poruszającego problem zwłaszcza od strony metafizycznej, co stwierdza we wstępie artykułu. W dalszej części będę się odwoływał do oryginału, aczkolwiek cały test jest dostępny w języku polskim. Zob. David J. Chalmers, *Świadomość i jej miejsce w naturze*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. Marcin Miłkowski, Robert Poczobut, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 2008, s. 442-494.

refleksja, ogląd, uwaga, myślenie, spostrzeganie), dostępne wewnętrznej i/lub zewnętrznej obserwacji, co potwierdza konstatację o wieloaspektowej i wielopoziomowej jej strukturze²⁰⁶.

Powyższe określenia, aczkolwiek go nie wyczerpujące, można przyporządkować do ogólnego zbioru tzw. własności. Jest to kategoria, która zajmuje pierwszoplanowe miejsce w filozofii umysłu i generalnie w naukowej refleksji nad nim. Własności są związane ze zdolnościami umysłowymi człowieka do „wytwarzania” czy wyrażania pewnych stanów, przeżyć itd. Są to przykładowo zdolność do pamięci czy myślenia, a w ramach owych szerszych, posiadanie myśli na jakiś konkretny temat czy też wyrażanie przeżycia dotyczącego jakiejś sytuacji. Własności są tym, co możemy dostrzec i badać – empirycznie (zewnętrznie) tudzież introspektywnie, są – mówiąc obrazowo – pewną rozsypanką rozmaitych elementów, które składają się na świadomość. Niektórzy myśliciele wiążą je z pojęciem intencjonalności (czyni tak przede wszystkim Franz Brentano), czyli z siłą umysłu do bycia ukierunkowanym na „coś”, na przedstawianie, reprezentowanie itd. W mojej opinii własności również można uznać za składowe stanów, do których – oprócz już zasygnalizowanych – zalicza się: żywienie przekonania, pragnienia, posiadanie nadziei tudzież wiedzy itp.²⁰⁷

Przykładowymi własnościami są tzw. qualia. Chalmers charakteryzuje je jako własności fenomenalne przeżyć świadomych, czyli utożsamia je z subiektywną jakością rozmaitych odmian przeżyć wewnętrznych podmiotu. O umyśle można mówić, że jest świadomy, jeśli doświadcza on jakościowych poczuć czy doznań związanych z danym przeżyciem. Qualia mogą więc dotyczyć stanów wewnętrznych (nie implikowanych bezpośrednio przez bodźce zewnętrzne) jak i powodowanych przez zmysły. W celu uniknięcia nieporozumień, australijski naukowiec postuluje, aby qualia traktować jako własności wprost egzemplifikowane przez podmiot, nie zaś jako pochodzące od jego stanów umysłowych (takie podejście jest dość rozpowszechnione), gdyż w istocie między tymi pierwszymi a qualiami można postawić znak równości. Właśnie jak to jest mieć takowe stany odpowiada na pytanie czym są te własności²⁰⁸.

²⁰⁶ Zob. Andrzej Dąbrowski, *Podstawowe rodzaje świadomości we współczesnej filozofii naturalistycznej*, „Diametros” nr 36, s. 27-29.

²⁰⁷ Por. Pierre Jacob, *Intentionality*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2015-05-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/#1>, brak stron. Jak owe własności odnoszą się do świadomości, w jaki sposób składają się na jej jedność i jakie jest ich „miejsce” w relacji umysł-ciało – te i inne podobne pytania są przedmiotem refleksji w różnych rodzinach teorii świadomości, o których poniżej w korpusie pracy.

²⁰⁸ Zob. David Chalmers, *Świadomy umysł*, dz. cyt., s. 31. Zob. tenże, *Consciousness and its Place in Nature*, art. cyt., s. 104. Chalmers swymi poglądami odwołuje się do Thomasa Nagela, którego uznać można za prekursora świadomości fenomenalnej, czyli zogniskowanej wokół problemu-zdania „jak to jest być”. Zob. Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin, TN KUL 2004, s. 34-35.

Oczywiście nie jest to ich jedyna definicja. W opinii Van Gulicka tradycyjną myślą jest, że są one wewnętrznymi, prywatnymi, ostatecznie nie dającymi się opisać, monadycznymi cechami doświadczenia, chociaż współczesne teorie kontestują przynajmniej niektóre z tych twierdzeń. Autor także polemizuje z Chalmerssem, zaznaczając, że qualia czasem niesłusznie interpretuje się właśnie jako własności fenomenalne, a związany z nimi rodzaj świadomości definiuje się jako fenomenalną świadomość. Pojęcie to raczej wyraża ogólną i całościową strukturę doświadczenia, obejmującą m.in. czasową i przestrzenną jego organizację, a także nas jako sprawców działających w nim. Toteż należałoby rozróżnić oba terminy, aczkolwiek bez wątplenia ich zakresy nakładają się na siebie – przekonuje Gulick, prezentując (obok stanów fenomenalnych oraz własności jakościowych - qualiów) inne znaczenia tudzież inne wzajemnie powiązane aspekty rozpatrywania świadomości, do których włącza: dostępność świadomości i jej narratywność, która odnosi się do strumienia świadomości²⁰⁹.

Dostępność wiąże się ze zdolnością do interakcji z innymi stanami oraz dostępem do ich zawartości. Ten aspekt stanowi polemikę z podejściem Nagela i jego twierdzeniem (za którym podąża Chalmers), że świadomość bazuje na jakościowym przeżywaniu – czyli na konstatacji „jak to jest mieć stany wewnętrzne”. Termin świadomości dostępu, którego autorem jest Ned Block, kryterium jej występowania upatruje w tym, czy ona oraz informacja pogładowa, którą z sobą niesie, jest ogólnie dostępna do wykorzystania przez organizm. Kiedy informacja w takim stanie jest bogato i elastycznie dostępna, wówczas można mówić o stanie świadomym w istotnym znaczeniu – argumentuje Van Gulick, podając jeszcze inne ujęcie problemu, mianowicie pod kątem narracyjności. Świadomość narratywna odwołuje się do pojęcia strumienia świadomości, który ogólnie polega na trwającej sekwencji narracyjnych odcinków, doświadczanych z perspektywy rzeczywistego czy jedynie potencjalnego „ja”²¹⁰.

Jeszcze inną cechą świadomego przeżywania stanowią intencjonalność i wraz z nią własności intencjonalne. Intencjonalność można definiować jako posiadanie treści tudzież bycie na jakiś temat lub też posiadanie przekonania lub pragnienia. W ich kontekście najbardziej nurtujące pytania dotyczą ich natury (i pochodzenia), jak również jej konkretnych przedmiotów (treści) czy relacji względem świadomości. Marcin Miłkowski prezentuje tu problemy szczegółowe, którymi są: kwestia realności lub wyłącznie swoistej okazjonalności tychże własności oraz zagadnienie ich redukowalności bądź nieredukowalności do własności

²⁰⁹ Zob. Robert Van Gulick, *Consciousness*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-08-14], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>, brak stron.

²¹⁰ Zob. tamże.

fizycznych lub reprezentacji umysłowych i odniesień między nimi²¹¹. Intencjonalność jest również egzemplifikacją poziomu meta-mentalnego, gdyż nierzadko wymaga poczucia przytomności własnego pragnienia czegoś lub innego stanu²¹². Ponadto, w koncepcji Husserla, świadczy ona o dynamicznej i najgłębszej naturze świadomości, która przez akty obiektywizacji, unifikacji oraz wzajemnego odnoszenia danych wrażeńowych konstryuuje świat przedmiotów w świadomości i de facto nią samą²¹³. Świadomość więc można rozpatrywać ze względu na ujęcia jej aspektów, a także pod kątem natury jej cech, przy czym fizykalność (a wraz z nią własności fizyczne i funkcjonalne) w wielu koncepcjach występują jako bazowe²¹⁴.

Powyżej wspomniane i zwięzle omówione elementy, szczególnie qualia oraz inne własności świadomości, składają się na szereg rozmaitych koncepcji i w zależności od nich są różnie interpretowane. I chociaż są to istotne kwestie i często dotyczą rdzenia problemu, to jednak ich finalne wyjaśnienie nierzadko nie rozwiązuje tegoż podstawowego pytania (Chalmers opatruje go przymiotnikiem hard), jakim jest pytanie o doświadczenie, o subiektywne przeżywanie, po prostu o bycie podmiotem, chociaż każdy z zaprezentowanych autorów, co można intuicyjnie wychwycić, jawnie bądź ukrycie przedstawia, jak rozumie kluczowy dla rozdziału problem. Świadomość jako podmiotowe przeżywanie bez wątplenia pozostaje w relacji do procesów fizycznych, które zachodzą w takich systemach jak na przykład mózgi. Wydaje się, iż owe procesy przyczyniają się do powstania przeżywania, przynajmniej w takim znaczeniu, że rozwój czy też działanie systemu fizycznego (np. mózgu) z prawidłowymi własnościami fizycznymi, w sposób nieunikniony wywołuje odpowiednie stany przeżyciowe. Wszelako kluczową kwestią, którą Chalmers definiuje jako centralną tajemnicę świadomości, pozostaje pytanie: dlaczego tak się dzieje. Dlaczego powyższe procesy nie odbywają się niejako w ukryciu, bez towarzyszących im stanów²¹⁵. W mojej opinii ten sam fundamentalny problem, aczkolwiek z innej strony i z odmiennym rozłożeniem akcentów, przedstawia Judycki, nawiązując do tzw. egotycznej orientacji świadomości, czyli istnienia podmiotowego „ja”. Dwa sposoby interpretacyjne tłumaczą ów fakt, przy czym ten drugi wydaje się korespondować z myślą Chalmersa. Pierwszy to przyjęcie, że „ja” tworzy się

²¹¹ Zob. Marcin Miłkowski, *Rzeczywiste wzorce intencjonalności*, [online], [dostęp 2014-11-22], dostępny w Internecie, <http://marcinmilkowski.pl/downloads/milk-den.pdf>, s. 1. Artykuł stanowi część monografii zbiorowej, jednakże samodzielnie występuje w Internecie, dlatego stosuję taką numerację stron.

²¹² Zob. Robert Van Gulick, *Consciousness*, art. cyt.

²¹³ Zob. Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć*, dz. cyt., s. 58-60.

²¹⁴ Omówione elementy czy aspekty świadomości najogólniej można u Tomasza przyporządkować temu, co dotyczy życia umysłowo-poznawczego oraz zmysłowego, w dużej zaś mierze zmysłom wewnętrznym. Zob. Zob. STh I, q. 78. Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 276. Zob. Robert Pasnau, *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, dz. cyt., s. 359-360.

²¹⁵ Zob. David J. Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, art. cyt., s. 103-104.

dzięki wiązaniu się ze sobą przeżyć świadomych, konstytuując tzw. strumień świadomości. „Ja” byłoby tu zatem jakby wytworem świadomości. Drugi to uznanie, że jaźń stanowi jej stałe podłoże, wszelako jego natura może być albo duchowa, albo materialna. Napięcie między tym „albo-albo” należy do problemu typu hard²¹⁶. I jak nietrudno dostrzec, zmieniawszy jedynie język, problem ów można postawić jeszcze następująco: czy to duch stoi u podstaw materii („tworzy” materię) czy też materia „tworzy” ducha (a właściwie coś jakby materialnego „ducha”)?²¹⁷

Chalmers podkreśla więc, że łatwość „łatwego” zagadnienia świadomości polega na odkryciu łańcucha przyczyn systemu poznawczego (kognitywnego), które ostatecznie prowadzą do wytworzenia zachowania. Mechanizmy neuronowe i obliczeniowe (rachunkowe, komputacyjne) w sposób uzasadniony wyjaśniają działanie takiej funkcji poznawczej. Co się zaś tyczy tzw. trudnego problemu, nie rozwiązuje go wytłumaczenie powyższego typu. Bazowa kwestia nie łączy się jedynie z funkcjonalnym opisem przyczyn takich fenomenów jak kontrola czy integracja itd, itd. Prowokuje ono głębsze źródłowe pytanie o relację między tymi zjawiskami a faktem występowania uświadomionego przeżywania lub pośrednio – idąc za myślą Judyckiego – o podłoże całokształtu subiektywnego przeżywania. Jest to zatem pytanie o relację umysłu (i poniekąd duszy) do ciała i o miejsce, jakie świadomość zajmuje w tej płaszczyźnie odniesienia.

Próba jego rozwiązania jest przeprowadzana w różnych grupach poglądów, do których Australijczyk zalicza: redukcjonizm, materializm (tudzież fizykalizm), niematerializm (niefizykalizm) oraz niereducjonizm. Zwolennicy podejścia redukcyjnego przekonują, że relacja ta zasadza się na regułach fizykalnych, które same z siebie nie mają żadnych odniesień do pojęcia i desygnatu świadomości. Wszystko, łącznie z terminologią, zostaje zredukowane do tych reguł. Propagatorzy podejścia fizykalistycznego (tudzież materialistycznego), najogólniej mówiąc, sprowadzają wielopłaszczyznowy „świat” świadomości do procesu fizycznego, gdzie muszą być respektowane prawa fizyki, która a priori stanowi ramę metafizyczną²¹⁸. Robert Van Gulick prezentuje kilka zróżnicowań tych wpierw

²¹⁶ Zob. Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć*, dz. cyt., s. 30-31. Powiązanie myśli Chalmersa i Judyckiego jest zabiegiem autora niniejszej pracy. Moim zdaniem, pomimo oczywistych różnic, pytają o tę samą rzeczywistość.

²¹⁷ Zob. Włodzisław Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, art. cyt., s. 20. Jest to też pytanie o substancję, aczkolwiek przy zastosowaniu innego języka. Chalmers stosuje słowo podmiot, Judycki wyrażenie „ja” jako stałe podłoże, co w istocie nawiązuje do łacińskiej etymologii terminu substancja. I tym samym obaj pośrednio poruszają problem Tomaszowej substancjalnej formy jako jednoczącej wszystkie elementy wewnętrznego życia ludzkiego wraz z jego metafizycznymi przypadłościami. Por. Robert Pasnau, *Philosophy of Mind and Human Nature*, art. cyt., s. 361.

²¹⁸ Zob. David J. Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, art. cyt., s. 104. Jak autor sam zaznacza, używa on pojęcia redukcji w szerszym sensie w stosunku do używanego powszechnie w naukach o materii.

przedstawionych dwóch stanowisk. Chalmerowski redukcjonizm określa pojęciem radykalnego eliminatywizmu. Jego zwolennicy, do których trzeba włączyć Paula M. Churchlanda, Patricję S. Churchland oraz Kathleen V. Wilkes, postulują całkowite pozbycie się terminu, gdyż cechuje go wyraźna znaczeniowa mglistość i nietrafność, a rozróżnienie na świadome/nieświadome nie jest precyzyjne. Tym samym proponują zastąpienie pojęcia innymi, korespondującymi z prawdziwą naturą umysłu²¹⁹.

Trzon sprzeciwu eliminatywistów jest zogniskowany wokół pojęcia tzw. psychologii potocznej (ang. folk psychology), zgodnie z którą dane dotyczące świadomego umysłu zostały dostarczone na podstawie introspekcji lub do niej nawiązują. Paul Churchland przyjmuje, że psychologia ta jest skrajnie nieadekwatna oraz naukowo nieowocna, a jej zakres semantyczny już jest lub zostanie zastąpiony znaczeniami implikowanymi materialistyczną neuronauką²²⁰. Niemniej jednak większość eliminatywistów bardziej rzeczowo podejmuje krytykę zagadnienia świadomości i akceptuje istnienie pewnych jej cech, takich jak qualia (koncepcja Petera Carruthersa) czy szczegółowych pojęć z nią związanych, jak świadoma jaźń (myśl Daniela Dennetta). Właśnie Dennett reprezentuje autorów o najbardziej umiarkowanych poglądach, którzy łączą uzasadnione (zdaniem Gulicka) zastrzeżenia z pozytywną teorią przyjętych aspektów świadomości, uznanych za rzeczywiste²²¹.

W ramach fizykalizmu funkcjonuje teoria identyczności, w swym skrajnym kształcie jako teoria typ-typ, która proponuje utożsamienie świadomych właściwości, procesów i stanów mentalnych z ich odpowiednikami fizycznymi, zwłaszcza neuronowymi i neurofizjologicznymi²²². Wszelako, w rozeznaniu Van Gulicka, większość naukowców nie propaguje ani eliminatywizmu, ani teorii identyczności typ-typ. Przyznają oni autentyczne istnienie świadomości, nadal jej miejsca upatrując w świecie materialnym, jednakże afirmują

Ogólnie rzecz biorąc redukcjonizm używany jest w wielu znaczeniach o różnym zakresie semantycznym u różnych autorów.

²¹⁹ Robert Van Gulick, *Consciousness*, art. cyt.

²²⁰ Zob. Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć*, dz. cyt., s. 172-173. Zob. Adam Morton, *Folk Psychology*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Oxford University Press 2009, s. 724. Morton przekonuje, że pojęcie to ma moc się utrzymać, ponieważ – pomimo zarzutów eliminatywistów – zawiera prawdziwe twierdzenia i istotne odniesienia do ludzkiego społecznego i intelektualnego życia. Ogólny problem psychologii potocznej leży w relacji i integracji jej sądów z przekonaniami ściśle naukowymi. Są tu dwa extrema odniesień: omawiany eliminatywizm oraz tzw. kwietystyczny kompatybilizm, w którym uznaje się ilościowo i jakościowo daleko idące zbieżności owej psychologii z każdą nauką o umyśle, gdyż mało w niej twierdzeń o charakterze substancjalnym. Morton argumentuje, że prawda leży gdzieś pośrodku owych skrajności. Należy tu zaakcentować, że zasadniczo z potocznego oglądu świata wywodzi się koncepcja dualistyczna, dzieląca rzeczywistość na świadomość i byt czy podmiot i przedmiot. Pośrednio zdaje się to także dotyczyć dualizmu antropologicznego. Zob. Józef Bremer, *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie*, Kraków, Wydawnictwo WAM 2001, s. 30-31.

²²¹ Robert Van Gulick, *Consciousness*, art. cyt.

²²² Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć*, dz. cyt., s. 166.

jakieś psycho-fizyczne odniesienia, bez ścisłej tożsamości własności²²³. Różny kształt tych odniesień skutkuje funkcjonowaniem trzech głównych wersji tych kombinacji. Zgodnie z pierwszą rzeczywistość świadomości niejako wydarza się na bazie tej fizycznej (superweniencja). Jak zauważa Jaegwon Kim mentalna koncepcja superweniencji wywodzi się od Donalda Davidsona, który w pierw zaproponował tzw. monizm anomalny, stwierdzając, że sfera mentalna jako autonomiczna stanowi odrębną dziedzinę od fizycznej, toteż nie mogą istnieć prawa łączące rodzaje mentalne z rodzajami fizycznymi²²⁴. Wszelako później, poszukując bardziej adekwatnych i pozytywnych ujęć wzajemnych relacji tych dziedzin (monizm anomalny operuje jej negacją, a w zasadzie przemilcza tę kwestię), zasugerował, że własności i rodzaje mentalne w jakiś sposób zależą lub właśnie są superwenientne wobec własności fizycznych. Udało się tym samym uniknąć pierwotnej całkowitej redukcji, uwypuklając, że sfera mentalna (i inne) są swoistą formą manifestacji fizycznej²²⁵. Inaczej to ujmując, koncepcja superweniencji suponuje, że pewien zbiór faktów o świecie fizycznym jest w stanie w zupełności determinować inny. Wskazuje więc ona na relację między dwoma zbiorami własności, przykładowo typu B (jako wysokiego poziomu, np. mentalnych) oraz typu A (jako poziomu niskiego – jako podstawowe widnieją tu własności fizyczne)²²⁶.

Funkcjonalizm, pokrewne podejście do powyższego, ujmuje świadomość jako realizowaną przez rzeczywistość fizyczną. Stan lub proces jest rozważany jako będący danego mentalnego lub świadomościowego rodzaju dzięki funkcjonalnej roli jaką spełnia w ramach odpowiednio zorganizowanego systemu. Dany stan fizyczny realizuje (czy też niejako wykonuje bądź implementuje) istotny rodzaj mentalny²²⁷ przez odgrywanie odpowiedniej roli

²²³ Robert Van Gulick, *Consciousness*, art. cyt. Zob. Lynne Rudder Baker, *Non-Reductive Materialism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, dz. cyt., s. 109nn. Tego rodzaju fizykalizm jest określany nieredukcyjnym materializmem (ang. NRM). Ogólne założenie jest takie, że rzeczywistość mentalna ontycznie należy do świata materialnego, jednakże własności mentalne są skuteczne przyczynowo, nie będąc redukowanymi do własności fizycznych. Ich różnica wynika więc z innego charakteru (czy też funkcji) w stosunku do fizycznych, nie zaś z ostatecznie innego pochodzenia (natury).

²²⁴ Zob. Julie Yoo, *Anomalous Monism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, s. 95-96. Monizm anomalny w założeniu stanowi rodzaj materializmu redukcyjnego. Ów monistyczny aspekt zawiera się w tezie, że wszystkie zdarzenia (włącznie z mentalnymi) podpadają pod zdarzenia fizyczne. Innymi słowy, każde mentalne zdarzenie, oprócz posiadania jego własności mentalnej, ma także własność fizyczną (AM stanowi formę teorii identyczności, typu identyczności egzemplarycznej, ang. token-identity thesis albo token physicalism). Anomalność zaś wyrażona jest właśnie w twierdzeniu, że nie istnieją żadne ścisłe prawa, które łączyłyby zdarzenia mentalne między sobą (anomalizm psychologiczny) oraz zdarzenia mentalne z fizycznymi (anomalizm psychofizyczny).

²²⁵ Zob. tamże, s. 105. Kim zaproponowaną przez Davidsona formę superweniencji określa mianem słabej (weak supervenience, WS). Davidson po przyjęciu koncepcji superweniencji stał się zwolennikiem NRM.

²²⁶ Zob. David Chalmers, *Świadomy umysł*, dz. cyt., s. 74-76. Korzenie teorii sięgają G. E. Moore'a i pierwotnie dotyczyła ona filozofii jako takiej. Chalmers na dalszych stronicach prezentuje szczegółowe jej rozróżnienia. Dla treści tego podrozdziału nie są jednak one konieczne, wszelako superweniencja własności jeszcze zostanie omówiona przy koronnym problemie przyczynowania.

²²⁷ Rodzajem mentalnym może być np. ból, gniew, myśl, pragnienie (tzw. zwykle zdroworoządkowe czy też zwykle potoczne rodzaje mentalne) lub żywienie przekonania, chcenia czy zamiaru (potoczne rodzaje

wewnątrz większego fizycznego systemu, w którym się mieści. Inaczej mówiąc, umysł od nie-umysłu różni się właśnie byciem taką usystematyzowaną organizacją, rozróżnienie zaś nie leży na żadnej substancjalnej płaszczyźnie. Własności i rodzaje mentalne są funkcjonalnymi, ponieważ spełniają określoną rolę kauzalnych pośredników między wejściowymi danymi sensorycznymi a rezultatami wyjściowymi, tj. zachowaniowymi. Oczywistym jest, że nie można ich ani utożsamić z własnościami fizycznymi, ani do nich zredukować. Funkcjonalizm też można wyjaśnić przez zastosowanie analogii do innych wewnątrzpoziomowych systemowych relacji, tj. np. zachodzących między zjawiskami biologicznymi i biochemicznymi tudzież chemicznymi i molekularnymi. Własności lub zdarzenia na danym poziomie są urzeczywistniane przez złożone interakcje między elementami na poziomie leżącym niżej²²⁸.

Poglądy o superweniencji oraz funkcjonalizmie stały się nader popularne wśród ich kontynuatorów, przede wszystkim ze względu na połączenie bazowej tezy dla fizykalistów o nieredukowalności przestrzeni mentalnej do fizycznej (jako tej nadrzędnej) z istnieniem asymetrycznej relacji obu światów. Dostarczyły też potrzebnej zasady metafizycznej, propagując poparty doświadczeniem fizykalizm, sprzeciwiając się jednostronnemu redukcjonizmowi. Przyczyniły się w końcu do powstania i ugruntowania się obecnie najbardziej wpływowego stanowiska w pytaniu o związek umysłu i ciała, jakim jest zasygnalizowany nieredukcyjny fizykalizm (nieredukcyjny materializm) – argumentuje Kim²²⁹. Teoria ta – poza jej przydatnością w antropologii - zasadza się również na szerokim spojrzeniu pozaantropologicznym i w swym rdzeniu obejmuje ogół rzeczy pod kątem relacji między własnościami wyższego rzędu oraz podstawowymi własnościami niższego rzędu. Zostaje tu więc podkreślona autonomia nauk szczegółowych, w tym odrębnych sposobów opisu świata i poznawczych podejść jakich dostarczają. Zatem kwestionuje się (czynią to Hilary Putnam oraz Richard Boyd), że zasób teoretycznych i pojęciowych środków stosownych i adekwatnych przy zajmowaniu się faktami leżącymi na poziomie bazowym

mentalne dotyczące racjonalnego sprawcy). Zob. Robert Van Gulick, *Functionalism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, dz. cyt., s. 132.

²²⁸ Zob. Robert Van Gulick, *Consciousness*, art. cyt. Zob. Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., s. 16, 28. Zob. Robert Van Gulick, *Functionalism*, art. cyt., s. 128. Funkcjonalizm, pomimo licznych zalet (zdaniem propagatorów) też boryka się z problemem przyczynowania (będzie o tym mowa w dalszej części) oraz przede wszystkim z kwestią świadomości i zagadnieniem qualiów. Zob. tamże, s. 143-149.

²²⁹ Zob. Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., s. 11-17. Chociaż jako nieredukcyjny, taki fizykalizm jest jednak materializmem. Chalmers dokonuje bardzo szerokiej krytyki materializmu w filozofii umysłu. Argumentuje, że podejście materialistyczne jest błędne, gdyż w jego ramach wyjaśnia się jedynie strukturę i funkcję systemu, przy czym owa struktura ma czasoprzestrzenny charakter, zaś funkcja zasadza się na łańcuchu przyczyn, który skutkuje zachowaniem się systemu. Takie strukturalno-funkcjonalne ujęcie nie tłumaczy jednak całego wieloaspektowego zjawiska świadomości, więc fizykalizm jako wytłumaczenie całości jest fałszywy. Ponadto według autora nie wszystkie fakty na temat świadomości da się wydedukować z faktów fizycznych (np. przyczynowo-skutkowych). Zob. David J. Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, art. cyt., s. 108nn. Większość artykułu stanowi nader rozbudowaną krytykę materializmu.

musi być tak samo adekwatny jak przy podchodzeniu do tych rzeczy i zjawisk na poziomie wyższym. Przykładowo, własności w ekonomii (które są środkiem formułowania praw i generalnie językiem tej dyscypliny) są superwenantne wobec fundamentalnych własności fizycznych i nie muszą się z nimi pokrywać w części lub całości. Otwiera to drogę dla niefizyków teoretycznych do ontologicznego uprawomocnienia uprawiania ich szczegółowej dyscypliny – akcentuje Kim²³⁰.

3.2. Kwestia przyczynowania - fizykalizm

Problem świadomości rozgrywa się także wokół fundamentalnego pytania o przyczynowanie mentalne, czyli o możliwość i sposób kazualnego wpływania umysłu na zachowanie organizmu w świecie, który – zdaniem licznej reprezentatywnej grupy naukowców – w swych podstawach i wszelkich strukturach jest materialny. Samo zjawisko przyczynowania - czyli implikowania zdarzeń (elementów) rzeczywistości tj. skutków, innymi zdarzeniami (elementami), tj. właśnie przyczynami - zostaje przez znaczną większość uznane za fakt obiektywnie dany, bezdyskusyjne założenie, wobec którego trzeba zająć odpowiednie stanowisko. Jednym z nich jest anomalizm mentalny, propagowany przez Davidsona w pierwszej fazie jego zapatrywań. Autor neguje istnienie odmiennych, ekskluzywnych praw przyczynowych odnoszących się do fenomenów psychologicznych. Stąd wnioskuje, że skoro ich nie ma (wynika to z tzw. warunku nomologicznego²³¹), a zachodzą relacje kauzalne, to muszą one w całości podlegać prawom fizyki. Własności mentalne w zasadzie są tutaj epifenomenami. Koncepcja ta, trudna do utrzymania, spotkała się z próbami jej modyfikacji przez przededefiniowanie lub wyłączenie wymogu nomologicznego. Stąd jedno z takich przetworzeń oparło się na superweniencji, gdzie inaczej definiuje się efektywność kauzalną, a wynika to z nieco innego rozumienia własności i samej przyczynowości²³².

Odmienne podejście stanowi syntaktycyzm, którego zwolennicy twierdzą, że jedynie własności tzw. syntaktyczne stanów mają moc przyczynowego efektywnego wpływania na

²³⁰ Zob. tamże, s. 17. Zob. Robert Van Gulick, *Consciousness*, art. cyt. Porównaj opinie nt. generalizacji wniosków, wysuwane m.in. przez Mariana Machinka (w podsumowaniu poprzedniego rozdziału). Jeśli chodzi o koncepcję Tomasza, nie przynależy ona do żadnego z powyżej wymienionych kierunków. Najwięcej zbieżności posiadają jej tezy z dualizmem, ale zachowując pewne zastrzeżenia, o których będzie mowa.

²³¹ Brzmi on, że zdarzenia będące w relacjach przyczynowych muszą podlegać ściślemu prawu przyczynowemu, tj. leżącemu na tej samej płaszczyźnie rzeczywistości i noszącemu cechy bezpośredniości, konieczności i przewidywalności. Zob. Julie Yoo, *Anomalous monism*, art. cyt., s. 103. Warunek nomologiczny wynika z założenia, że prawa przyczynowe są – zdaniem Davidsona - tworam języka. Stąd jedynym uprawnionym językiem w tej kwestii jest język fizykalny. Zob. Janusz Maciaszek, *Metafizyka zdarzeń Donalda Davidsona*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” 2009, s. 100-101.

²³² Zob. Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., s. 41-45. Por. Lynne Rudder Baker, *Non-Reductive Materialism*, art. cyt., s. 113.

zachowanie. Pozbawia się tej mocy własności tzw. semantycznych (inaczej treściowych czy reprezentacyjnych). Koncepcja bazuje na komputacjonizmie, czyli ujmowaniu procesów mentalnych jako obliczeniowych, podobnie jak czynią to cyfrowe komputery. Obliczenia te opierają się o kształt i układ symboli liczbowych, nie zaś o ich znaczenia czy treść, którą wyznaczają. Zatem własności semantyczne, czyli w przypadku umysłu własności intencjonalne (w tym przekonania i pragnienia), ze względu na ich „treściowy” charakter, są kauzalnie nieefektywne. Wprawdzie są one relacyjne względem organizmu (gdyż bazują na odniesieniu do czynników historycznych i środowiskowych, które określają tę treść), jednakże ta relacyjność jest zewnętrzna i nie powinna implikować zachowania. W tym kontekście jedynie stany syntaktyczne (wewnętrzne) posiadają moc przyczynową – argumentuje Kim²³³.

Chociaż wydzwięk jego konstatacji jest raczej pesymistyczny, to jednak CTM – zdaniem Horsta - może dostarczyć dowodu zgodności pomiędzy intencjonalnym realizmem a tezą, że wszystkie procesy mentalne są charakteru przyczynowego, który można określić. Własności semantyczne są uszanowane w tym procesie, aczkolwiek finalnie podporządkowane własnościom syntaktycznym. Ponadto zostaje uprawomocniony realizm samych stanów intencjonalnych²³⁴. Wydaje się to korespondować z myślą Daniela Dennetta, który – wynika to z analiz Marcina Miłkowskiego – również przyjmuje ich realne istnienie jako stanów emergentnych wobec reprezentacji umysłowych²³⁵. Ma to o tyle znaczenie, iż powierzchowna interpretacja intencjonalności u tego myśliciela prezentuje jego do niej nastawienie instrumentalistyczne, nader popularne wśród teoretyków umysłu. Przedstawione tu nastawienie silnie zmienia optykę pytania o przyczynowanie, które stanowi kluczowy problem relacji umysł-ciało. CTM daje tu jakieś światło nadziei jego nieredukcyjnego rozwiązania.

Trzecim problemem przyczynowania, zaakcentowanym przez Kima, jest tzw. przyczynowe wykluczenie, które można streścić następująco: zakładając, że pozytywnie zostaną rozwiane wątpliwości anomalizmu i syntaktycyzmu (wszak te teorie zawierają

²³³ Zob. tamże, s. 46-48. Komputacjonizm swój najbardziej wyrazisty kształt przybrał w komputacyjnej teorii umysłu (the Computational Theory of Mind, CTM), reprezentowanej przez Hilarego Putnama oraz Jerry'ego Fodora. Aczkolwiek jeśli chodzi o jej aplikację w filozofii umysłu, w zasadzie łączy ona reprezentacyjną teorię umysłu (the Representational Theory of Mind, RTM) z komputacyjnym rachunkiem rozumowania (the Computational Account of Reasoning, CAR). RTM bazuje na tezie, że stany intencjonalne (jak przekonania czy pragnienia) są funkcjonalnymi relacjami (różniącymi się od rodzaju stanu) pomiędzy myślącym a symbolicznymi reprezentacjami treści tegoż stanu (zawierającymi jakąś wartość semantyczną). CAR, wywodzący się z współczesnej matematyki, zasadza się na powyższym, jednakże zgodnie z tym rachunkiem owe reprezentacje obok własności semantycznych posiadają również własności syntaktyczne i one odpowiadają za procesy przyczynowe. Zob. Steven Horst, *The Computational Theory of Mind*, [online], [dostęp 2014-12-03], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>, brak stron.

²³⁴ Zob. tamże. Sam autor stwierdza jednak, iż ten dowód jest raczej słaby.

²³⁵ Zob. Marcin Miłkowski, *Rzeczywiste wzorce intencjonalności*, art. cyt., s. 19.

podważalne intuicje) oraz słusznie przyjmując przeto, iż jakieś zdarzenie mentalne trwające w czasie może stanowić przyczynę zdarzenia fizycznego, dochodzi się jednak finalnie do stwierdzenia istnienia alternatywnych możliwości. Jeśli odrzuci się, że zdarzenie fizyczne też ma przyczynę w czasie (jest to jego niejako naturalna przyczyna), to zaneguje się prawa fizyki, stając po stronie myślenia kartezjańskiego, uznającego istnienie jednego łańcucha kauzalnego dla tego co fizyczne i нефизyczne. Jeśli natomiast przyjmie się, że zdarzenie fizyczne posiada także przyczynę w czasie, to rodzi się problem sensowności występowania przyczyny mentalnej. Zasada wykluczenia właśnie opisuje ten problem i dotyczy wszystkich koncepcji propagujących dualizm własności (zarówno zasadzających się na superwencji, jak i innych związanych z NRM, np. realizacjonizmie).

Finalnie należy stwierdzić, że przyczynowanie ani w kierunku mentalne-fizyczne, ani w kierunku mentalne-mentalne nie jest możliwe, gdyż w swej istocie sfera mentalna ma charakter epifenomenalny, co więcej wszystkie wydarzenia w naukach szczegółowych noszą taki charakter – przekonuje Amerykanin, koreańskiego pochodzenia²³⁶. Trzeba tu zaznaczyć, że główną przesłanką problemu wykluczenia jest zasada tzw. przyczynowego domknięcia sfery fizycznej. Co akcentuje E. J. Lowe, doczekała się ona licznych definicji²³⁷, niemniej jednak w swym rdzeniu przedstawia się następująco: każdy fizyczny skutek posiada wystarczającą fizyczną przyczynę. Innymi słowy, rzeczy i zjawiska o charakterze fizycznym mają wystarczające przyczyny w świecie fizycznym (tj. niejako nie ma potrzeby dla działania innych kauzalnych sił). Aczkolwiek w swym jądrze zasada nie eliminuje możliwości występowania samowystarczalnych sfer, które działają niezależnie od fizyki i które mogą nań wpływać, to jednak wielu myślicieli, w tym Kim, upatruje w niej ich redukcję do sfery fizycznej. Czyli elementy innych dziedzin nauki, które realnie mają wpływ na elementy fizyki, muszą tak naprawdę być fizyczne, a jeśli przyjmuje się, że nie są, to wynika to z błędu badawczego²³⁸.

Wobec zaprezentowanej argumentacji Kima wysuwa się zastrzeżenia w obronie NRM lub po prostu wobec jego dowodu na rzecz epifenomenalizmu tegoż fizykalizmu. Pierwszy z nich (autor prezentuje ich pięć), poparty przez Van Gulicka czy Neda Blocka, nosi nazwę

²³⁶ Zob. Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., s. 48-49. Zob. tenże, *Mental Causation*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, dz. cyt., s. 38-39.

²³⁷ Zob. E. J. Lowe, *Dualism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, dz. cyt., s. 79.

²³⁸ Zob. David Papineau, *The Causal Closure of the Physical and Naturalism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, dz. cyt., s. 54-55. Z pewnym uproszczeniem można przyjąć, że fizyczny determinizm propagowany przez Kima stanowi ateistyczną wersję przyczynowania Tomasza. Wystarczy zastąpić jego pojęcie Pierwszej Przyczyny (Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela) pojęciem odwiecznej samokreującej się materii (tego typu teorię przedstawia Stephen Hawking) oraz wyrugować z tego systemu sprawców (agentów), działających w rzeczywistej wolności. Tak czy owak, jakkolwiek teoria kauzalna zawsze jest komentarzem do Arystotelesa i Tomasza.

argumentu uogólnienia i właściwie krytykuje przyjęcie przez niego silnej wersji powyższej zasady. Stwierdza się, że propozycja Kima zahacza o absurd, gdyż może wykluczać ona inne rodzaje przyczynowania (biologicznego, chemicznego czy geologicznego). Wszak prawa fizyki różnią się na różnych jej poziomach, tj. makro i mikro. Obiekcję tę można wyrazić jeszcze w ten sposób, że teza Koreańczyka sugeruje – analogicznie do odrzucenia możliwości efektywnego kazualnego wpływania sfery mentalnej na fizyczną - brak możliwości przyczynowego oddziaływania także własności nauk szczegółowych względem swoich podstawowych własności niższego rzędu. Gulick niebezpieczeństwo to widzi w ten sposób, że gdyby przyznać przyczynowy status własnościom wyłącznie fizycznym, to charakter epifenomenalny miałyby własności wszystkich dziedzin spoza mikrofizyki²³⁹. Ostatnie zdanie wprowadza w kolejną obiekcję, wysuniętą przez Blocka, że współczesna mikrofizyka nie wyklucza możliwości braku istnienia jakiegoś ostatecznego poziomu o charakterze podłoża. Gdyby się to potwierdziło, należałoby wszędzie pozbyć się przyczynowych praw fizycznych. Inne zastrzeżenie, którego pierwszorzędnym autorem jest Barry Loewer, dotyczy polegania na tzw. grubej czy też generatywnej koncepcji przyczynowania, która – jak przekonuje - zgoła nie jest popierana przez współczesnych fizyków fundamentalnych, wobec czego przyjmowanie istnienia tego typu kauzalnych relacji, do których należy koncepcja Kima, nie ma uzasadnienia. Czwarty zarzut opiera się na twierdzeniu, że przyczynowanie mentalne zasadzać się może na dowodzie z regularności Hume'a tudzież uwzględniającym alternatywną możliwość. Piąta obiekcja wskazuje na fakt, że tzw. wielodeterminacja jest możliwą opcją kauzalną²⁴⁰.

Kim odwołuje się do tych tez. Co do argumentu uogólnienia, czyli obiekcji wobec tej rzekomej generalizacji, zauważa, że koniec końców jej potencjalna słusność stałaby w sprzeczności z antyredukcjonizmem (którego wszak ma bronić). Przyjęcie epifenomenalizmu w odniesieniu do własności tak mentalnych, jak i związanych naukami szczegółowymi można by potraktować jako sąd fałszywy, który jednakże nie mógłby współistnieć z przesłanką o zasadności NRM. Inaczej wprowadzono by błąd metodologiczny. Ponadto zbyt szybko czyni się osąd co do redukowalności bądź nieredukowalności własności nauk szczegółowych. Istnieją własności mentalne do nich nieredukowalne (Koreańczyk podaje tu przykładowo własności fenomenalne jak qualia, czy też zdolność do myślenia o czymś - aboutness of thoughts), lecz nieostrożnym byłoby natychmiast przerzucać (bądź nie) tę ich właściwość na własności np. biologii czy geologii. On sam zgoła tego nie czyni. Wreszcie akcentuje, że

²³⁹ Zob. Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., s. 88-90.

²⁴⁰ Zob. tenże, *Mental Causation*, art. cyt., s. 42-46. Wyjaśnienie sensu powyższych pojęć i zasad będzie przytaczane przy odpieraniu zarzutów przez Kima.

innym problemem jest uogólnianie cech niektórych własności mentalnych do własności innych nauk a kwestia ich generalizacji do własności makrofizycznych²⁴¹.

Naukowiec klucz całego sporu zdaje się widzieć w zagadnieniu hierarchicznej struktury świata naturalnego. Opowiedzenie się za taką hierarchizacją jego poziomów nieuchronnie skutkuje popadnięciem w swoistą spiralę przyczynową, gdyż każda wyższa własność (tzw. drugiego rzędu) jednocześnie jest przyczynowana własnością rzędu niższego (pierwszego), która staje się drugiego rzędu dla kolejnej, na jeszcze niższym piętrze²⁴². Zakończenie tego ciągu może mieć miejsce w rzeczywistości mikrofizyki, jeśli przyjmie się jej istnienie. Implikuje to afirmację mikrofizyki i jej praw jako jedynie zdolnej do wyjaśniania relacji kauzalnych. Toteż myśliciel z Seoulu proponuje opowiedzenie się za inną teorią poziomów, autorstwa Williama Lycana, który traktuje własność drugiego rzędu jako spełniającą funkcjonalną rolę własności pierwszego rzędu. Zostaje tu zniwelowany problem hierarchii makro-mikro, ponieważ obie własności należą do tych samych bytów tudzież systemów, czyli są na tym samym poziomie w hierarchii makro-mikro²⁴³.

Czy krytyka Barry'ego Loewer'a jest uzasadniona? Istotnie, opowiedzenie się za przyczynowym domknięciem sfery fizycznej naturalnie pociąga za sobą poparcie takiej koncepcji przyczynowania, która zakłada, że istnieje relacja energetycznej wydajności czy też produktywności między przyczyną a jej skutkiem. Wszelako – co uwypukla Loewer – fundamentalne prawa fizyki odnoszące się do takich własności jak masa, ładunek elektryczny czy ruch opierają się na równaniach matematycznych, stąd występuje prawomocne podejrzenie co do bytowania tradycyjnych mocy kauzalnych²⁴⁴. Kim poddaje w wątpliwość tę tezę, akcentując, że trzeba odróżnić fizykę od języka matematyki, w którym jej prawa są wyrażane. Chociaż rzeczywiście na poziomie mikro nie da się zaobserwować efektywnego przyczynowania, które on propaguje (efficient causation), nie znaczy to, że nie może pojawić się na poziomach wyższych. Ponadto i przede wszystkim zagadnienie przyczynowości mentalnej wiąże się z ludzką sprawczością (human agency), która – co oczywiste – funkcjonuje w ramach takowej przyczynowości. Zresztą wynika to z samego pojęcia

²⁴¹ Zob. tamże, s. 43.

²⁴² Co się tyczy filozofii umysłu, własnościami drugiego rzędu mogą być neuralne realizatory jakiegoś stanu (np. bólu). Jednakże są one drugiego rzędu względem jakichś niżej stojących materialnych elementów, zaś dla własności mentalnych będą stanowiąc własności pierwszego rzędu.

²⁴³ Zob. Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., s. 91-93. Jako przykład autor podaje tu pigułkę nasenną. Ma ona własność tak bycia środkiem nasennym (własność realizowana, rola), jak i własność chemiczną. Wracając do zarzutów, pierwsza i druga obiekcja w zasadzie są dwoma aspektami tej samej kwestii. Stąd zostało to ujęte jako jedna całość.

²⁴⁴ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 168-169. Por. Barry Loewer, *Mental Causation, or Something Near Enough*, w: *Meaning, Mind, and Matter. Philosophical Essays*, red. Ernie Lepore, Barry Loewer, New York, Oxford University Press 2011, s. 225.

sprawczości²⁴⁵. Również trzeba podkreślić, że kauzalizm produktywny koresponduje z inną i powszechną koncepcją o zachowaniu energii, gdzie przyczynowanie jest ujęte jako jej ilościowy przepływ tudzież transfer pędu²⁴⁶.

Niemniej jednak owo fundamentalne prawo, w którym (w klasycznej wersji) stwierdza się, że cała ilość energii czy też jej suma w danym zamkniętym systemie pozostaje stała, zgoła nie musi popierać punktu widzenia Kima. Charlie Dunbar Broad, filozof angielski, przekonuje, że prawo to wcale nie zakłada, że, przykładowo, jeśli zmiana w elemencie A ma przyczynić się do zmiany w elemencie B, to koniecznie musi nastąpić przepływ energii z A do B. W istocie prawo to wyraża zasadę, że jeśli energia opuszcza A, to musi się ona pojawić np. w B, tak żeby A i B tworzyły zachowany energetycznie system. Owa subtelna różnica stanowi argument przeciwko dostrzeganiu nieuchronnej zbieżności (co czyni Kim) między prawem zachowania energii a koncepcją przyczynowania jako mocy wykonywanej przez dany byt substancjalny, mocy powodującej czy też powołującej do istnienia jakiegoś zdarzenia. Koncepcja transferu energii, którą popiera Koreańczyk w wersji jej ilościowego przepływu i której jako takiej sprzeciwia się Loewer, korzeniami sięga starożytności (np. Arystotelesa) i wówczas zgoła nie występowała wyłącznie w owej ograniczonej interpretacyjnie formie²⁴⁷. Tak szeroko rozumiane wpływanie jednego bytu na drugi, nawiązujące do poglądów starożytnych, jest charakterystyczne także dla Tomasza²⁴⁸.

Zarzut czwarty. Wspomniany w pierwszym rozdziale David Hume argumentuje, że brakuje obiektywnej przyczynowości, ponieważ to ludzka umysłowa skłonność do przechodzenia od wrażenia skutku zdarzenia do idei (mentalnej treści) jego przyczyny nie tworzy niczego ponad pewną regularność. W zasadzie przyczynowanie to złożona idea, która zawiera w sobie inne treści jak pierwszeństwo czasowe czy też sąsiedztwo czasu i przestrzeni. Jego koncepcja zawiera wiele elementów, które jednak są problematyczne dla wiarygodnej nauki²⁴⁹. Stąd Kim nie dostrzega w niej zagrożenia dla jego argumentu wykluczenia, gdyż regularności – chociaż reprezentują prawa przyrody – w istocie nie mają charakteru jej rzeczywistych praw przyczynowych. Z kolei w reakcji na dowód z alternatywnej możliwości Koreańczyk akcentuje, że argument ów, aczkolwiek wpływowy, jest kontrowersyjny,

²⁴⁵ Zob. tamże, s. 169. Porównaj poglądy m.in. Helen Steward czy Daniela von Wachtera w rozdziale pierwszym, oraz ich odniesienie do myśli Akwinaty.

²⁴⁶ Zob. Jaegwon Kim, *Mental Causation*, art. cyt., s. 44-45.

²⁴⁷ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 177-178. Rozważania te ukazują, jak cienkie istnieją granice między różnymi dowodzeniami. Argument ów, uświadamiający brak konieczności przepływu energii przy prawie jej zachowania, jeszcze zostanie poruszony przy omawianiu interakcjonizmu dualistycznego. Co do sylwetki C.D. Broada zob. Kent Gustavsson, *Charlie Dunbar Broad*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-12-31], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/broad/>, brak stron.

²⁴⁸ Zob. Michael Rota, *Causation*, art. cyt., s. 110.

²⁴⁹ Zob. Daniel M. Hausman, *Causal Asymmetries*, Cambridge University Press 1998, s. 36-39.

ponieważ nie zawsze wiadomo, czy alternatywa rzeczywiście jest nią prawdziwie oraz czy jest ona wystarczającą podstawą, aby przypisać jej związek przyczynowy z bazowym wydarzeniem²⁵⁰.

Wreszcie wielodeterminacja, którą m.in. popiera Lynne R. Baker, wskazuje na możliwość współwystępowania tak przyczyny mentalnej jakiegoś mentalnego wydarzenia, jak i jego kompletnej (skończonej) przyczyny fizycznej. Dzieje się tak, gdyż własności mentalne nie utożsamiają się z fizycznymi (superweniencja), a mentalne zdarzenia osiągają widoczne fizyczne skutki. Kim w odpowiedzi prezentuje sytuację dwóch zamachowców, którzy działając niezależnie od siebie w tym samym czasie strzelają do polityka. Uwypukla, że wielodeterminacja musi tu zawieść (przyczyny mentalne tegoż skutku nie korelują z fizycznymi). Loewer zdaje się zauważać fundamentalny metafizyczny problem, odrzucając przesłankę o niezależnym działaniu obydwu sprawców, lecz przyjmując ich związek metafizyczny. I w zasadzie w całym wielowątkowym sporze ponownie chodzi o metafizykę. Kim niestrudzenie trwa przy założeniu o domknięciu fizycznym rozumianym ekskluzywnie, stąd przyczyny mentalne tracą racje bytu. Inni autorzy dowodzą, że tak przyczyny mentalne, jak i fizyczne nie konkurują ze sobą i mogą współdecydować o efekcie materialnym²⁵¹. Wszelako nietrudno przyznać słuszość Koreańczykowi, że ostatnia teza wykracza poza fizykalizm metafizyczny, będąc z nim niespójną.

Jaegwon Kim prezentuje cały dylemat przyczynowy, polemizując z najbardziej rozpowszechnionym stanowiskiem wśród badaczy umysłu, jakim jest antyredukcyjny fizykalizm, który domaga się realności sfery mentalnej i dualizmu własności, jednakże interpretowanych poza dualizmem substancjalnym. Okazuje się jednak, że rozwiązanie powstałego wykluczenia kauzalnego w ramach warunków, jakie narzuca fizykalizm (i dualizm własności), jest bądź niezrozumiałe i niekoherentne (przyjąwszy koncepcję własności superwenientnych) lub nie wystarczające (afirmując tezy o funkcjonalizmie²⁵²). Ostateczna konkluzja koreańskiego myśliciela jest następująca: opowiedzenie się za funkcjonalizmem wszystkich własności mentalnych i ogólnie NRM, biorąc pod wzgląd przytoczone obiekcje, skutkuje uznaniem redukcjonizmu, co rozwiązuje problem przyczynowania (w zasygnalizowanej formie), niemniej jednak do niektórych własności (np. qualiów) nie da się zastosować funkcjonalizacji, a to podważa zasadność redukcjonizmu; przyjęcie funkcjonalizacji jedynie części własności otwiera drogę do kolejnych rozwiązań, które mają charakter wyraźnie metafizyczny. Jedną z dróg nadal pozostaje fizykalizm, ale ów cały czas

²⁵⁰ Zob. Jaegwon Kim, *Mental Causation*, art. cyt., s. 45.

²⁵¹ Zob. Lynne Rudder Baker, *Non-Reductive Materialism*, art. cyt., s. 114.

²⁵² Por. Jaegwon Kim, *Mental Causation*, art. cyt., s. 48.

niesie ze sobą ciągnący się problem nieredukowalnych własności i każde szczegółowe wyjaśnienie tej kwestii implikuje rezygnację z innych cennych dla fizyki ujęć, w rezultacie ciągle czyniąc z nieredukcyjnego fizykalizmu teorię niespójną. Drugą drogą jest rzekomo tajemniczy dualizm substancjalny, odrzucany przez wielu²⁵³. Czy słusznie?

3.3. Dualizm substancjalny

3.3.1. Założenia

Stewart Goetz i Charles Taliaferro uwypuklają, iż termin dualizm może być uwikłany w liczne nieporozumienia znaczeniowe. Zgoła nie musi wskazywać na jaskrawy substancjalny rozdział w człowieku lub, co jeszcze mocniejsze, ich antagonistyczny stosunek, jak w przypadku myśli platońskiej. Pierwotnie dualizm stanowił wyraz sprzeciwu wobec fizykalnego monizmu, czyli afirmację, iż dusza (tudzież umysł) ma rację istnienia oraz że stanowi byt różny względem ciała. Niemniej jednak siła tezy Kartezjusza odznacza się takim natężeniem, iż naukowcy czynią doń nawiązanie jako do twórcy lub wręcz wynalazcy tego nurtu, nie dostrzegając jego długiej i wieloaspektowej historii²⁵⁴. Niestety, francuskiego filozofa zdaje się też upatrywać jako – w jej ujęciu augustyńskim – kontynuatora tradycji chrześcijańskiej (co jest zapatrywaniem ryzykownym). Stąd uzasadnione odrzucenie tej formy dualizmu, w której przyjmuje się istnienie dwóch odmiennych pod względem natury substancji (zdaniem wielu niemogących z tej przyczyny oddziaływać na siebie), jest jednocześnie nierzadko wyrugowaniem nauczania o duszy bazującego na Objawieniu²⁵⁵.

Wszelako kartezjańska hiperbolizacja w postaci przyjęcia dualizmu substancjalnego znajduje swe usprawiedliwienie w pragnieniu obrony pewnej ludzkiej tajemnicy przed zawładnięciem jej przez ówczesny materializm. Rozwiązanie zaproponowane sprzed kilku stuleci okazało się błędne, ponieważ nie znaleziono satysfakcjonującego empirycznego wytłumaczenia – jak нефизyczny umysł (dusza) wpływa na cielesny mózg²⁵⁶. Niemniej jednak rzetelniesze badania i współczesne pochylenie się nad problemem świadomości dostarczają coraz więcej argumentów przeciw afirmacji wyłącznie materialistycznej

²⁵³ Zob. Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., s. 49-55, 128-130.

²⁵⁴ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 65-66. Ma to swe uzasadnienie w fakcie, że właśnie kartezjańskie rozróżnienie na dwie substancje spowodowało dyskusję na temat przyczynowania mentalnego. Dyskusję, która trwa po dziś dzień i jest główną w filozofii umysłu. Wracając do pierwotnego sensu, w takim ujęciu można by uznać koncepcję Tomasza za dualistyczną.

²⁵⁵ Por. tamże, s. 131.

²⁵⁶ Jak zostało zasygnalizowane na początku dysertacji, Tomasz nie zajął stanowiska w tej kwestii w sposób adekwatny. Por. Eleonore Stump, *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism*, art. cyt., s. 518.

interpretacji bytu ludzkiego²⁵⁷. Jak przekonują Denyse O'Leary i Mario Beauregard materializm jako koncepcja monistyczna, stanowiąca założenie metafizyczne, bazująca na naukach eksperymentalnych, funkcjonuje na zasadzie pewnego błędnego koła. Będąc systemem ustalonych znaczeń nie konfrontuje swych tez z tezami innych systemów, gdyż to zaprzeczałoby monizmowi. Stąd między innymi, stanowiąc formę klasycznej deterministycznej fizyki, tłumaczy ciągle nie zgłębiony fenomen świadomości jako anomalie²⁵⁸. Dualizm zaś, stanowiąc podejście poniekąd ryzykowne i śmiałe, prowokuje do głębszego i szerszego spojrzenia na tajemnicę osoby ludzkiej.

Dla dalszych refleksji warto przyjrzeć się wpierw kilku fundamentalnym tezom Francuza²⁵⁹, by potem przejść do współczesnej dyskusji. Descartes upatruje w myślącym „ja” umysłu, który identyfikuje z duszą. To „ja”, czyli dusza, ma charakter substancjalny oraz może egzystować bez ciała, które charakteryzuje on w kategorii substancjalnej maszyny i która funkcjonuje w znacznym stopniu bez odniesień do duszy (wyjątek stanowią ruchy chciane, wolitywne). Tym samym filozof odcina się od wypowiedzi propagatorów arystotelizmu, iż dusza daje życie ciału. Idąc dalej, ciało jest traktowane jako tzw. rzecz rozciągła, umiejscowiona w konkretnej przestrzeni, zaś dusza – rzecz myśląca i nierozciągła – nie jest zlokalizowana przestrzennie, przeto jest niepodzielna. Aczkolwiek Descartes ujmuje, że on – jako dusza (umysł) – wypełnia przestrzeń faktem bycia zamieszkanym w ciele. Konsekwentnie, pomijając inne szczegółowe przesłanki, prowadzi to do zaobserwowania charakterystycznych relacji między obiema substancjami. Przykładowo na podstawie analizy bólu fantomicznego, Francuz przekonuje, że (ogólnie rzecz biorąc) takiego cielesnego doświadczenia nie cechuje dosłowne umiejscowienie w przestrzeni, lecz dusza (w której rzeczywiście się ono znajduje) czyni jego reprezentację jak gdyby miało miejsce w konkretnej części ciała. Wszystko to unaocznia pójście za bazową konstatacją Augustyna i Tomasza z Akwinu, że dusza łączy się z całym ciałem i wszystkimi jego częściami²⁶⁰.

Niemniej jednak filozof akcentuje szczególne połączenie rzeczy nierozciągłej z rozciągłą w szyszynce, co umożliwia występowanie wielu mentalnych zjawisk (czy też ujawnianie się licznych własności). Ponadto przez ów narząd dusza wpływa na poruszanie się ciała, wspomnianą przyczynę stanowi tu wola umysłu. Kartezjusz więc postuluje, aby przyjąć, że dwie substancje znacząco różniące się od siebie, pozostają w relacji przyczynowej

²⁵⁷ Por. Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt., s. 177.

²⁵⁸ Zob. tamże, s. 61-62, 181.

²⁵⁹ Oczywiście literatura na temat francuskiego filozofa pomieściłaby gmach biblioteki lub większy. Tutaj chciałbym przytoczyć jedynie kilka poglądów istotnych dla głównego tematu rozważań.

²⁶⁰ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 67-76.

interakcji²⁶¹. Jak przekonują Goetz i Taliaferro, wciąż toczy się debata, czy w ujęciu Francuza realne zjednoczenie ciała i duszy zasadza się po prostu na owej interakcji (jest nią), czy też u jej podstaw występuje głębsza metafizyczna relacja, która ją umożliwia²⁶². Tak przedstawiają się początki nowożytnego sporu wokół dualizmu substancjalnego, którego pierwszoplanowe tezy i kształt we współczesnym dyskursie prezentują się następująco. Po pierwsze, substancja mentalna – tj. indywidualny podmiot tudzież posiadacz własności mentalnych (psychologicznych) różni się od substancji fizycznej, toteż w porównaniu do dualizmu własności ów dualizm zakłada nie tylko rozróżnienie własności (jak w NRM), lecz także ich podmiotów (a to może wprowadzić poważny kłopot z selekcją, które konkretnie własności należą do mentalnych, a które do fizycznych)²⁶³.

Po drugie, co już wynikało z uprzednich refleksji, szczególnie w przypadku tej formy relacji umysł-ciało, nauka operuje pojęciem podmiotu przeżywania (podmiotu przeżyć). Ów podmiot odnosi się do sfery mentalnej (jest „nosicielem” własności mentalnych) i zdaniem Lowe należy go utożsamić z osobą. Osoba stanowi więc centrum przeżyć umysłowych, zaś za „nosiciela” własności fizycznych trzeba przyjąć ciało rozumiane jako uporządkowany organizm i jego części. Osoba nie identyfikuje się z ciałem. Rozumieć to należy w tym sensie, że to ona przeżywa (np. pragnienie), chociaż oczywiście to przeżycie wynika z faktu bycia ciała w danym stanie fizycznym. Ten stan jednak nie jest identyczny z przeżyciem osobowym. W tym ostatnim aspekcie istnieje zgoda z niektórymi przedstawicielami dualizmu własności²⁶⁴. Po trzecie, zasadniczo występują dwa typy dualizmu substancjalnego: kartezjański i niekartezjański. Kartezjusz i współcześni jego naśladowcy (np. Richard Swinburne czy zwłaszcza John Foster) utrzymują, że niematerialne „ja” (podmiot przeżyć) „ma” tylko własności mentalne, podczas gdy Lowe jako reprezentant niekartezjańskiego dualizmu substancjalnego (non-Cartesian substance dualism, NCSD) sądzi, że „ja” „posiada” nie tylko własności mentalne, lecz także niektóre fizyczne na mocy bycia związanym z ciałem, chociaż także jest bytem niezależnym. Różnica tkwi także w sile afirmacji tezy o możliwości samodzielnego istnienia substancjalnego podmiotu („ja”, duszy) – zwolennicy NCSD zdają się utrzymywać, że „dusza” prawdopodobnie może egzystować bez ciała, jednakże w życiu doczesnym ich związek jest głębszy. Dzięki więc podkreśleniu pewnego

²⁶¹ Zob. Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć*, dz. cyt., s. 120.

²⁶² Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 77-82.

²⁶³ Zob. E. J. Lowe, *Dualism*, art. cyt., s. 67. Zob. Józef Bremer, *Problem umysł-ciało*, dz. cyt., s. 17. Por. Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć*, dz. cyt., s. 120. Judycki definiuje substancję jako podmiot zmian, a także jako trwający w zmianach substrat tychże zmian. Tak więc „ja” (dusza) jest niefizycznym substratem, który trwa we wszystkich zmianach stanów mentalnych.

²⁶⁴ Zob. E. J. Lowe, *Dualism*, art., cyt., s. 67-68. Autor przekonuje, że osobowe przeżywanie dotyczy szerokich zjawisk, nie tylko zmysłowych czy percepcyjnych, ale również stanów introspektywnych i poznawczych.

realnego związania między obiema substancjami czyni się – zdaniem propagatorów – udaną próbę uprawomocnienia wzajemnego ich wpływu²⁶⁵. Niemniej jednak problem interakcjonizmu – niezależnie od wersji dualizmu – jest dla nauki empirycznej przeszkodą trudną do pokonania.

3.3.2. Ogólna obrona interakcjonizmu

Goetz i Taliaferro uwypuklają, że kwestia ta oraz zintegrowane z nią przekonanie o istnieniu niematerialnej duszy paradoksalnie nabierają pozytywnego sensu w świetle najnowszych zdobyczy nauk i ogólnie w kontekście ich metodologii. Na tym tle prezentują kilka argumentów na rzecz możliwości występowania interakcji umysłowo-cieleśnych. Pierwszy z nich nawiązuje do konstatacji, popartej przez amerykańskiego filozofa C. Stephena Evansa, że korelacja między różnymi rzeczami (np. zdolnościami czy wydarzeniami) nie implikuje ich identyczności. Fakt ów nabiera wyrazistości w obliczu sporu: czy bogactwo odkryć neuroanatomii i neurofizjologii wraz z podaniem wyjątkowo szczegółowej lokalizacji obszarów i funkcji mózgu, odpowiedzialnych za prowadzenie licznych zadań kognitywnych, nie stanowi dowodu przeciw dualizmowi. Malcolm Jeeves, uznany brytyjski neuropsycholog, twierdzi, że tak, ponieważ w świetle tychże odkryć argumentacja na rzecz interakcjonizmu staje się wyjątkowo zawila i pokręcona. W podobnym tonie wyraża się Nancey Murphy, kalifornijska filozof i teolog, prześmiewczo akcentując, że dualista zawsze może wytłumaczyć, iż funkcje mózgu *de facto* są funkcjami umysłu, z którymi skorelowane są zjawiska neurofizyczne. Niemniej jednak korelacja nie wyklucza odrębności bytowych, więc twierdzenie Murphy nie stanowi myśli wyczerpującej – wyjaśnia Evans. Goetz i Taliaferro, podążając za jego argumentacją, zauważają, że pewność przekonań opisanych fizykalistów zawiera dwa słabe punkty. Pierwszy z nich to rzekoma nowość dowodów, która wszak nie zmienia generalnej zasady zależności umysłu od ciała, znanej od wieków, co potwierdza, że jądro sporu leży gdzie indziej. Drugim jest przypisywanie osobom żywiącym przekonanie o istnieniu duszy tzw. reguły wypełniania luki (*soul-of-the-gaps*), która miałaby być współczesną formą wyjaśniania rzeczywistości w tym jej miejscu, gdzie nauka jeszcze nie dostarczyła odpowiedzi. W przeszłości „to miejsce” uzasadniano

²⁶⁵ Zob. tamże, s. 68. Zob. tenże, *Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation*, „Erkenntnis” 2006, nr 1, s. 5nn. Na tym etapie rozważań nie ma potrzeby wnikania w bardziej szczegółowe rozróżnienia, które mają charakter raczej filozoficzny. Jedynie jedna uwaga jest istotna, w mojej opinii właśnie NCSD jest zbieżny z koncepcją Akwinaty.

działaniem Boga (god-of-the-gaps position) – przekonuje Jeeves²⁶⁶. Wszelako najwybitniejsze postaci z historii zajmujące się tematem duszy nigdy nie odwoływały się do argumentacji w tym stylu. Punktem wyjścia nie był świat fizyczny, lecz pierwszorzędnie dowodzenie oparte na doświadczeniu „ja” i na innych pozytywnych przesłankach²⁶⁷.

Drugi argument zasadza się na teleologii czynów, gdy osoba dokonuje niezdeterminowanego, uzasadnionego rozumowo i celowego wyboru. Ten proces dokonywania stanowi wydarzenie mentalne, które odbywa się w duszy. Ona lub inne wydarzenie mentalne (np. intencja) przyczynia się do zaistnienia skutku cielesnego. Autorzy „Zwięzłej historii duszy” prezentują tu wymowny przykład z redagowania swojego tekstu, tj. przekonują, że ruchy palców na klawiaturze, dzięki którym powstaje rozdział, są pierwotną przyczynę mają w celowym, chcianym, wolnym wyborze. W obronie przed zarzutem uzasadniania nie wyjaśnionych dotąd fizycznych naukowych zagadek rzekomo nieweryfikowalną ingerencją Boga („god-of-the-gaps” argument), akcentują, że powyższy dowód nie nosi takiego charakteru: argumentacja nie eliminuje przyczynowości materialnej (i nie generuje żadnej „luki”), lecz logicznie ukazuje konieczność przedstawienia ostatecznej przyczyny w innej rzeczywistości. Konieczność ta wynika z natury aktu celowego²⁶⁸. Tu dochodzi się do kluczowego punktu sporu odnośnie kwestii interakcjonizmu, który jest implikowany metodologią nauk.

Z jednej strony naukowcy jak Jaegwon Kim czy Richard Taylor uwypuklają, że takie wychodzenie poza fizyczne przyczynowe wyjaśnianie jest zupełnie niepotrzebne, gdyż nauki szczegółowe dostarczają dokładne opisy procesów powstawania zdarzeń fizycznych. Co więcej, Kim – jak zostało to zaprezentowane – postuluje przyjęcie tezy o fizykalnym domknięciu rzeczywistości, która stoi w sprzeczności z poglądem dualistów o istnieniu „przyczynowej szczeliny” (causal openness, causal gap) w mózgu, która umożliwiałaby tę interakcję, pochodzącą z celowych wyborów. I w zasadzie wraca się wspólnie do tego samego kartezjańskiego problemu możliwości połączenia sfery duchowej z materialną, jak również przeciwstawia się sobie dwa metafizyczne, czyli ponadfizyczne założenia. Z punktu widzenia dualisty domknięcie to przedstawia się jako błędna przesłanka²⁶⁹. Wyjaśnienie tego faktu należy zacząć od zwrócenia uwagi na zakres badań neuronaukowca – zaznaczają

²⁶⁶ Por. Timothy Pawl, *The Five Ways*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, dz. cyt., s. 115-125. Jeeves zdaje się czynić aluzję właśnie do owych pięciu dróg Tomasza.

²⁶⁷ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 152-156.

²⁶⁸ Zob. Daniel von Wachter, *Libet's experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 4-7. Wachter również zwraca tam uwagę na istotny punkt, że dowodzenie popierające SLF (tj. strong libertarian free will), które koresponduje z dualizmem i go popiera, jest przede wszystkim negacją mechanicyzmu. Dualizm nie jest zatem jakimś ogólnym założeniem, lecz spójnie wynika z rzetelnej analizy wydarzenia wyboru.

²⁶⁹ Po części zostało to już przedstawione.

Taliaferro i Goetz, przy czym autorzy dokonują intrygującego rozróżnienia (pod kątem metodologii) na neuronaukowca jako zwykłego osobnika ludzkiego (ordinary human being) i jako fizyka, przyrodnika (physical scientist). Ów ostatni próbuje odkryć jak wytwarzane moce przyczynowe fizycznych cząsteczek i innych mikrofizycznych jednostek (np. neuronów) przyczynowo oddziałują na zdolność fizyczną innych tego typu elementów, podczas gdy ten pierwszy również odwołuje się do celowego działania sprawcy²⁷⁰.

Wymownym przykładem badacza łączącego oba aspekty jest kanadyjski neurochirurg Wilder Penfield. Jego doświadczenia dotyczyły generowania ruchu w kończynach dzięki elektrycznemu pobudzeniu obszarów kory mózgowej odpowiedzialnych za działania motoryczne. Zaistniały finalny skutek - czyli ostatecznie ruch owych kończyn, którego przyczynę stanowiło działanie grupy neuronów w mięśniach, ostatecznie uprzedzone (w łańcuchu przyczynowym) pracą elektrody, która sprowokowała była powstanie impulsu nerwowego w neuronach korowych – wynikał z działania w trakcie eksperymentu „układu zamkniętego”, ponieważ nie występowała kauzalna korelacja między komórkami pacjentów a jakimiś innymi potencjalnymi czynnikami. Naukowa wiarygodność badania musiała więc być opatrzona metodologiczną przesłanką przyczynowego domknięcia. Niemniej jednak przyjęte założenie, konieczne w pracy neuronaukowca fizyka, nie musi odnosić się do jego ogólnego poglądu na świat. Innymi słowy, nieuchronność bycia fizykiem w kwestii prawomocności eksperymentu i jego rezultatów (oczywiście w odniesieniu do wybranego obszaru rzeczywistości materialnej) nie pozbawia statusu bycia autentycznym „naukowcem-człowiekiem” (scientist as an ordinary human being), jeśli neguje on bezwzględną obowiązywalność ścisłych przyczynowych praw materialnych. W przypadku opisanego badania występuje konieczność uznania owego założenia „zamknięcia”, które wszelako nie musi zostać uogólnione na wszystkie elementy i zjawiska rzeczywistości (tj. nie funkcjonuje w szerszym kontekście jako konieczność). Goetz i Taliaferro przekonują więc, że powszechne wykluczenie możliwości oddziaływania zdarzeń mentalnych na fizyczne cechuje nie podejście naukowe lecz naturalistyczne. Naukowiec zgoła nie musi być naturalistą²⁷¹.

Penfield nie był, przeciwnie reprezentuje stanowisko dualistyczne, poparte swą długoletnią, uhonorowaną nagrodami pracą medyczną. I pomimo ogromnego przyczynienia się do rozwoju tej dyscypliny wyjaśniał, że znalezienie odpowiedzi na pytanie o wzajemną relację funkcji umysłowych i mózgowych powinno odbyć się przeciwko dowodom wynikającym z anatomii czy fizjologii. Ważkie w tym kontekście jest jego pojęcie

²⁷⁰ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 157-163. Trudno nie dopatrzeć się w rozważaniach Goetza i Taliaferro ich korespondencji z ujmowaniem rzeczywistości przez Tomasza.

²⁷¹ Zob. tamże, s. 164-165.

świadomości, którą interpretuje dialektycznie, tj. jako stan mentalny, w którym można wyszczególnić przebudzenie tudzież czujność (wakefulness) w odróżnieniu od snu bez marzeń, oraz normalną samoświadomą celową aktywność w przeciwieństwie do bezcelowego i zachowawczego postępowania osób chorych na epilepsję, pozbawionych: orientacji umysłowej, kontroli nad swoimi czynami oraz umiejętności dostosowania zachowania do sytuacji otoczenia. Chirurgia, która dotyczyła właśnie epileptyków, wpłynęła na stworzenie pierwszej w historii medycyny szczegółowej mapy funkcji mózgu. Gdy pacjent był świadomy a tkanka wyeksponowana, lekarz przy pomocy elektrod badał korę i zapisywał reakcje leczonego po dotknięciu konkretnej części mózgu. Doprowadziło go to do dokładnego wyodrębnienia obszarów kory odpowiedzialnych za kontrolę ruchu oraz czucia ciała²⁷². W konsekwencji, pod koniec życia, skłoniło go to do poszukiwań odpowiedzi na pytania metafizyczne. Jedno z zagadnień obejmowało problem świadomości, a jej koncepcja wynikała z faktu zaobserwowania, że zdolność do celowego i zaplanowanego działania zupełnie niweczył atak epileptyczny. Poskutkowało to tezą, że świadomość jest zależna od centralnego systemu nerwowego²⁷³.

Niemniej jednak Penfield przyznaje, że ani nie może dowieść, że funkcje mózgu nie są wystarczające dla istnienia świadomości, ani bezwzględnie stwierdzić zasady przeciwnej, aczkolwiek dostępne dowody naukowe potwierdzają brak występowania przekonującego argumentu na rzecz pierwszej opcji. Tym co zdumiało neurochirurga podczas doświadczeń była jego niemożliwość pobudzenia kory tak, aby pacjenci sądzili, iż odpowiedzialność za powstawanie ruchów należała do nich, nie zaś wynikała z czynności lekarza. Podobnie niemożliwym było sprawienie, aby myśleli oni, że to co przeżywali w trakcie operacji, rzeczywiście miało miejsce. Wyraźnie da się tutaj dostrzec, że czynności neurochirurgicznej stymulacji mózgu miały się z celem, jeśli były one skierowane na wywołanie skutku w wyższych funkcjach świadomości, niejako metaświadomości. Stąd zrodziła się konkluzja, że funkcjonowanie centralnego systemu nerwowego, chociaż całkowicie aktywnego podczas zabiegu pobudzenia, nie wyjaśnia jej fenomenu. Toteż Penfield akcentuje, że jego dorobek badawczy nie dostarcza dowodów dla tezy, że sam mózg może wykonać pracę umysłu. Inaczej stwierdzając, zakres pojęcia umysłu jest szerszy względem mózgu. Jednakże jako rzetelny myśliciel powściągliwie podchodzi do wyciągania kolejnych wniosków na temat szczegółowej relacji umysł-mózg i ich domniemanej ontycznej odrębności, gdyż kluczem do

²⁷² Zob. Don Todman, *Wilder Penfield (1891-1976)*, „Journal of Neurology” 2008, nr 7, s. 1104. Zob. Rita Carter, Susan Aldridge, Martyn Page, Steve Parker, *The Human Brain Book*, dz. cyt., s. 10, 101.

²⁷³ Zob. Jim Bogen, *Penfield, Wilder Graves*, w: *Complete Dictionary of Scientific Biography* [online], [dostęp 2015-02-03], dostępny w WWW, http://www.encyclopedia.com/topic/Wilder_Penfield.aspx, brak stron.

z głębień tej tajemnicy pozostaje problem energetycznego oddziaływania mentalne-fizyczne²⁷⁴.

Istotnie, wyjaśnienie zagadnienia konserwacji i przepływu energii wraz z korespondującą z nim kwestią przyczynowania, pomimo występowania innego uargumentowanego spojrzenia (zaprezentowanego przez Broad'a i Loewera), zdaje się być dla dualizmu przeszkodą nie do pokonania, gdy proces dowodzenia sprowadzi się do samych, poprawnie prowadzonych, badań z zakresu fizyki²⁷⁵. I może się wydawać, że koncepcje Jaegwon Kima i jemu podobnych myślicieli o proveniencji materialistycznej zawsze będą wiarygodniejsze, gdyż – chociaż zredukowane – bardziej spójne i logiczne. Niemniej jednak dwudziesty wiek zachwiał dotychczasowym fizycznym obrazem wszechświata i sposobem przeprowadzania eksperymentów. Odkrycia „nowej” fizyki w postaci zaobserwowania zjawisk m.in. mechaniki kwantowej wprowadziły konkurencyjną wizję wobec nauki newtonowskiej, w tym odmienną interpretację omawianej zasady zachowania energii. Niektórzy naukowcy postulują wprowadzenie pojęcia jej dystrybucji, inicjowanej przez umysł, bez konieczności dokonywania zmian ilościowych. Ponadto przekonuje się, że prawo konserwacji nie ma charakteru powszechnego. Teoria względności, mechanika kwantowa, jak również swoisty całościowy ogląd wszechświata, zdają się być uzasadnionym zaprzeczeniem deterministycznej koncepcji materii i poparciem chrześcijańskiej wizji stworzenia²⁷⁶.

²⁷⁴ Zob. tamże.

²⁷⁵ Broad i Loewer w pierwszym rzędzie są filozofami.

²⁷⁶ Zob. Howard Robinson, *Dualism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-03-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/#Int>, brak stron. Można tam znaleźć również inne, kolejne obiekcje wobec klasycznej, deterministycznej fizyki.

Rozdział czwarty

WSPÓŁCZESNA FIZYKA A DUALIZM

4.1. Zmiana paradygmatu

Teoria względności czy mechanika kwantowa stanowią poważne wyzwanie dla tezy o przyczynowym domknięciu - stabilna wizja kosmosu jako zamkniętego systemu materialnych i niezmiennych przyczyn została tutaj solidnie zachwiana. Na płaszczyźnie mikro bowiem zauważono występowanie pól siłowych, które - jako tworzące tzw. kwantową warstwę wszechbytu - wymykają się spod uprzednio zauważonych i ustalonych praw przyrody²⁷⁷. Istotnie, zachowanie się kwantów, czyli inaczej najmniejszych porcji danych wielkości fizycznych (elektronów, fotonów itp.)²⁷⁸ znacząco odbiega od dotychczas przyjętych prawidłowości. Ich istnienie jako subatomowych elementów (cząstek) charakteryzuje się pewną niestałością, nieokreślonością, stawaniem się w danej chwili. Reguła ta, opisana przez niemieckiego naukowca Wernera Heisenberga, zwana jest zasadą nieoznaczoności. Wiąże się z odkryciem ujawniania się właściwości falowych tudzież korpuskularnych obiektów kwantowych i wyprowadzeniem korespondującego z tym zjawiskiem równania Schrödingera, które służy jako instrumentarium badawcze. Generalnie polega ona na tym, że badając owe cząstki nie można ustalić równoczesnej wartości par ich wielkości (własności) fizycznych, tj. położenia i pędu²⁷⁹. Reguła ta ukazuje więc, iż byty najmniejsze z natury są w twórczej relacji do aparatury pomiarowej i względem siebie - czyli innymi słowy nie da się określić ich stałego czasowego i przestrzennego położenia, a także innych cech, gdyż pomiar definiuje owe właściwości. Wszystko to unaocznia, iż na poziomie mikro świat niejako jest kreowany, powoływany do istnienia.

Ów niezwykley przełom dokonywał się stopniowo. Heisenberg poświęcił dwadzieścia pięć lat mozolnej pracy, aby skonstruować udaną teorię atomową, która zasadzałaby się na koncepcji czasoprzestrzennej struktury atomu. Pierwotnie przewidywał, że właśnie tak powinna się ona przedstawiać. Po nieudanych próbach konstrukcji tak postulowanego świata, który wprawdzie nigdy w tej formie nie istniał jako dostępny obserwacji i pomiarowi, zmienił podejście praktyczne i odtąd teoria miała bazować na dostępnych oglądowi wskaźnikach.

²⁷⁷ Zob. Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt., s. 65.

²⁷⁸ Por. tamże, s. 66.

²⁷⁹ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, [online], [dostęp 2104-05-10], dostępny w WWW, <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/Cambridge.pdf>, s. 37. Por. Jos Uffink, *The Uncertainty Principle*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-03-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-uncertainty/>, brak stron. Co się tyczy Schrödingera, zobacz *Schrodinger's Wave Equation*, w: *The Star Garden*, [online], [dostęp 2014-03-18], dostępny w WWW, <http://www.thestargarden.co.uk/Schrodinger.html>, brak stron.

Ustalenie tego novum, w tym bliższe określenie istoty pomiaru i obserwacji, odbyło się dzięki zmianie perspektywy fizyczno naukowej, tj. z ontologicznej na pragmatyczną, gdzie teoria fizyczna prezentuje się jako *użyteczne kolektywne konceptualne ludzkie usiłowanie, którego celem jest dostarczenie wiarygodnych oczekiwań co do naszych przyszłych przeżyć*²⁸⁰. Owo kolektywne usiłowanie wskazuje, że mechanika kwantowa stanowi teorię obiektywną, gdzie istotnym elementem jest opis. Właśnie przejście od liczb ustalających właściwości w klasycznym ujęciu do operatorów czy też macierzy opisujących relacyjnie odnoszące się do siebie działania należy do kluczowych zmian w nauce. Zgodnie z poglądem Heisenberga owa zmiana perspektywy na praktyczną sprawia, że teorię kwantową można uznać za teorię o naszej wiedzy. Po pierwsze, źródłowe rzeczywistości, które służą do tworzenia konstrukcji konceptualnych zasadzają się na relacjach pomiędzy przeżyciowymi elementami w ludzkich strumieniach świadomości. Po drugie, na podstawie tak wcześniej zdobytej wiedzy, owe konstrukcje umożliwiają formułować sygnalizowane oczekiwania. Po trzecie, teoria ta wprowadza do opisu wybór człowieka, głównie za sprawą wzbogacenia ortodoksyjnej wersji rezultatami badań Johna von Neumanna²⁸¹.

Pomimo tych zmian mechanika kwantowa nadal operuje pojęciem stanu fizycznego, który może zostać opisany, jednakże w jej przypadku ów stan przyjmuje charakter raczej jakby potencjalny tudzież jakby obiektywnego ukierunkowania, gdzie istnieje możliwość rozwoju różnych alternatywnych tzw. wydarzeń (events)²⁸². Każde wydarzenie ma charakter psychofizyczny, ponieważ składa się zarówno z osobowego elementu przeżyciowego, jak i aspektu „czysto” fizycznego. Inaczej mówiąc, świadomość zostaje włączona w teorię, wprowadzając świadome intencje do świata fizycznego, razem tworząc zwartą całość. Ów fakt drastycznie zmienia optykę przyczynowania, ponieważ odtąd dynamikę teorii uzupełnia tzw. proces 1, który szczegółowo określa owo włączenie świadomości i którego nieodzowną część stanowi wolny, tj. niezdeterminowany żadnymi prawami, wybór osoby badacza. W tym sensie – formułując to nieco żartobliwie – przyczynowe domknięcie przestaje być domknięte,

²⁸⁰ Henry P. Stapp, *Physicalism Versus Quantum Mechanics*, [online], [dostęp 2015-02-11], dostępny w Internecie, http://www.csus.edu/cpns/library/hs_0803.1625.pdf, s. 3.

²⁸¹ Zob. tamże, s. 3-4. Zob. tenże, *Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism*, „Journal of Consciousness Studies” 2005 nr 11, s. 44.

²⁸² Potencjalność ta także wiąże się z faktem, że świat kwantów nie jest dostępny bezpośredniej obserwacji. Michał Heller ujmuje to w ten sposób: (...) *Możemy mieć jedynie nadzieję, że pewne kwantowe efekty, po ich odpowiednim wzmocnieniu, w jakiś sposób przejawią się na poziomie makroskopowym i dzięki temu będziemy je mogli wykryć przy pomocy specjalnie do tego celu skonstruowanych przyrządów*. Te obserwowalne efekty noszą nazwę obserwabli. Zob. Michał Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, dz. cyt., s. 70.

gdyż pojawia się kauzalna luka w sztywnym łańcuchu przyczyn, co wyraźnie dysonuje z twierdzeniami Kima²⁸³.

Różnicę w stosunku do klasycznej fizyki – bardziej wglębiając się w jej prawa szczegółowe i z nieco innego punktu widzenia - można przedstawić jeszcze w następujący sposób. Zarówno pierwszy (klasyczny) jak i drugi (kwantowy) obszar rzeczywistości zostaje opisany w postaci stanu układu (lub systemu) fizycznego. Aby określić stan np. danej cząstki należy podać występującą w konkretnych warunkach wartość dla każdej z posiadanych przez nią własności (tj. położenia i pędu). Taka bazowa wartość jest nazwana podstawową. W przypadku opisu kwantowego rzecz prezentuje się bardziej skomplikowanie, mianowicie stan systemu musi być ukazany jako funkcja falowa tudzież wektor stanu, ponieważ własności nie przybierają prostych podstawowych wartości, lecz tworzą ich kombinację. David Chalmers daje przykład własności o nazwie spin²⁸⁴, która w przypadku cząstek o spinie $\frac{1}{2}$, posiada dwie wartości podstawowe, które w uproszczeniu i w zasadzie teoretycznie można ująć jako „w górę” i „w dół”. Jednakże w fizyce kwantowej nie przybiera ona prostych wartości, lecz występuje w formie kombinacji „góry” i „dołu”. *Spin cząstki najlepiej więc uważać za wektor z dwuwymiarowej przestrzeni wektorowej, wyobrażając go jako superpozycję stanu spinu w górę i spinu w dół, z różnymi wielkościami odpowiadającymi każdemu*²⁸⁵.

Podobnie sytuacja przedstawia się z innymi własnościami, tj. położeniem i pędem. Istniejący w dynamice kwantów wektor położenia cząstki przybiera postać fali, która posiada różne amplitudy w zależności od lokalizacji w przestrzeni. Aby opisać położenie cząstki zgodne z daną amplitudą należy zastosować funkcję falową. Również pęd występuje jako fala o zmiennych amplitudach. Chalmers akcentuje, że wektory te – w zależności od ustalenia podstawy wybranej na przestrzeń wektora – można rozłożyć. W konsekwencji, ze względu na wybraną podstawę, ten sam wektor może określać różne wielkości cząstki. Istotne jest w tym przypadku, którą wielkość (własność) badacz pragnie ustalić. Opisana reguła zachowania się wektorów odnosi się również do układów kilku cząstek. Różnica polega na tym, że funkcja falowa dotyczy przestrzeni o większym stopniu złożoności. We wszystkich tych sytuacjach

²⁸³ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism*, s. 45. Stapp na określenie wprowadzenia świadomych intencji do systemu używa słowa injection, co nosi też bardziej obrazowy i dosadny sens: wstrzyknięcia. Na temat treści tego akapitu też zob. tenże, *Physicalism Versus Quantum Mechanics*, art. cyt., s. 5. Konkluzja co do niezgodności tez Kima w obliczu współczesnej fizyki, jak i rozwinięcie procesu I (von Neumanna) będą w dalszej części.

²⁸⁴ Spin to inaczej moment własny pędu cząstki. Określenie własny wskazuje na fakt, że nie wynika on z ruchu cząstki względem innych. Każda cząstka elementarna (ang. basic particle), tj. np. elektron, proton, neutron, foton, posiada tylko dla siebie przynależny spin. Obrazowo związane jest to z swoistym ruchem, obrotem, chociaż jest to porównanie nieadekwatne (aczkolwiek pomocne). Zob. Markus Ehrenfried, *What is Spin?*, [online], [dostęp 2015-02-04], dostępny w WWW, [http://www.markusehrenfried.de/science/physics/hermes/whatispin.html](http://www.markusehrenfried.de/science/physics/hermes/whatisspin.html), brak stron.

²⁸⁵ David Chalmers, *Świadomy umysł*, dz. cyt., s. 544.

ważkim jest fakt, że ostateczny stan cząstki tudzież ich układu lub systemów występuje jako superpozycja stanu czy stanów podstawowych, czyli cząstka (bądź ich układ lub system) zajmuje wszystkie prawdopodobne stany jednocześnie. Australijski myśliciel podkreśla, że chociaż zaakceptowanie obrazu rzeczywistości na poziomie mikro jako fali odbywało się stopniowo, to jednak prawdziwą rewolucją okazały się dwie zasady, ukazujące rozwój funkcji falowej w czasie. Tymi zasadami są zasygnalizowane równanie Schrödingera oraz postulat pomiaru²⁸⁶.

Erwin Schrödinger zaproponował liniowe równanie różniczkowe dla określenia niemal wszystkich możliwości rozwoju funkcji falowej układu. Jego zastosowanie pozwala przewidzieć, jak stany będą zmieniały swoje superpozycje i ich wartości. Niemniej jednak wyniki równania nie pokrywają się z obserwacją mikroświata: badając fragment mikrorzeczywistości można ustalić konkretną wartość własności (wielkości) cząstki (stanu), co zgodnie z twierdzeniem austriackiego matematyka nie powinno mieć miejsca, gdyż w deterministycznym liniowym rozwoju funkcji fali stan fizyczny przybrałby kształt superpozycji szerokiego zakresu stanów. Dlaczego tak się nie dzieje tudzież nie zawsze się tak dzieje? Funkcja fali może rozwinąć się w nielinearne jej załamanie, inaczej nazywane kolapsem. Obie ewolucje funkcji należą do standardowego sformułowania mechaniki kwantowej i się uzupełniają. Jednakże w momencie wykonywania pomiaru właśnie wydarza się kolaps funkcji falowej, gdy przybiera ona postać możliwą do przeprowadzenia pomiaru, co więcej zależną od tego, którą własność badacz mierzy. Przykładowo, gdy obserwator bada położenie cząstki, wówczas amplitudy funkcji skupiają się w nader wąskim obszarze lokalizacji, co umożliwia określenie danej wielkości. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, rozwój funkcji fali zgodnie z powyższym równaniem należy do jej stałej cechy, lecz w chwili mierzenia (czyli okazjonalnie) następuje kolaps do pewnej wartości wielkości, którą charakteryzuje logika probabilistyczna, tj. badacz nie wie, jaka wartość wystąpi. Istnieje jedynie pewne ustalone przez naukę prawdopodobieństwo, nader skuteczne w uzyskiwaniu wyników²⁸⁷.

Jakie są następstwa powyższych odkryć dla fizyki jako takiej? Są opinie, iż mechanika kwantowa stanowi w znacznej mierze zespół matematycznych narzędzi do opisu zachowań mikroskopijnych cząstek i wyjaśniania ich zależności. I na tym polu rodzą się obiekcje zakresu jej obowiązywalności. Nie ma zgodności wśród fizyków oraz filozofów co do obrazu świata, jaki wynika z jej ustaleń, skoro – zdaniem niektórych – sama w sobie zdaje się być

²⁸⁶ Zob. tamże, s. 544-546.

²⁸⁷ Zob. tamże, s. 547-548. Zob. tenże, *Consciousness and its Place in Nature*, art. cyt., s. 131.

raczej metodą niż trwałym systemem²⁸⁸. Chalmers akcentuje, że istotnie występuje problem interpretacyjny: jak odnieść opisany rachunek kwantowy do rzeczywistości. Pierwsze rozwiązanie to postulat, aby widzieć w nim jej odzwierciedlenie, jednakże takie stanowisko rodzi problem, jak wpisać zjawisko pomiaru i kolapsu w prawa fizyki i jej kryteria. Drugie podejście zakłada, że – skoro dynamika Schrödingera jest liniowa - superpozycje mikroskopowe mogą rozwinąć się do superpozycji stanów makroskopowych, które jednakże na tym poziomie są wobec siebie „dekoherentne” (gdyż interferencja między nimi jest minimalna) oraz już nie podlegające ciągłości liniowej. To stanowisko w jakiś sposób ukazuje zgodność między doświadczanym, wynikającym z klasycznych rozumowań, światem a proponowanym novum. Trzecie rozwiązanie jest wyjątkowo proste – niektórzy fizycy-praktycy przekonują, że pytanie o relację rachunku do rzeczywistości jest zbyteczne. Rachunek działa i sprawdza się w empirycznych dociekaniach, problem jego przystawalności jest nieistotny lub, w skrajnej wersji, jedyny sprawdzalny fakt o świecie sprowadza się do twierdzenia o funkcjonowaniu rachunku. Czwarte stanowisko nawiązuje do pierwszego: zostaje zachowana zasadność idei kolapsu, ponieważ obok koronnej fizycznej reguły równania wprowadza się nowe zasady tłumaczące zjawisko przekształcania się mikroskopowych superpozycji w makroskopowe nieciągłości. Ostatnie, piąte rozwiązanie wiąże się w osobą Hugh Everetta, a polega na ekskluzywnym panowaniu wzoru Schrödingera na wszystkich poziomach rzeczywistości, bez dodawania do niego jakichkolwiek „aneksów” wyjaśniających jego przystawalność²⁸⁹.

Jak można dostrzec na przykładzie powyższego, interpretacji mechaniki kwantowej jest wiele, włącznie z koncepcjami, które wykluczają ideę kolapsu lub znaczenie pomiaru z owym procesie załamania się fali²⁹⁰. Na obecnym etapie rozważań istotne jest jednak stwierdzić, że współczesna fizyka, również makro, z odkryciami astrofizyki, z naczelnym ujawnieniem się teorii względności itp. odślania, iż wielowiekowo utarte schematy tzw. klasycznej fizyki nie zawsze przystają lub zgoła w ogóle nie pasują do rzeczywistości w jej bardziej skomplikowanych aspektach. Co do poziomu mikro – pomimo różnic w podejściu – raczej żaden rozsądny naukowiec nie neguje rachunku kwantowego i jemu pochodnych zasad. Mechanika kwantowa (jako taka) włącza w opis rzeczywistości swobodny wybór i działanie człowieka, co toruje drogę do uprawdopodobnienia lub wręcz uwiarygodnienia częściowej umysłowej niedeterminacji materialnej osoby ludzkiej. Zaś na płaszczyźnie makro – jeśli

²⁸⁸ Por. Jenann Ismael, *Quantum Mechanics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-03-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qm/>, brak stron.

²⁸⁹ Zob. David Chalmers, *Świadomy umysł*, dz. cyt., s. 548-561. Co do kontrowersji przenoszenia rezultatów mechaniki kwantowej na pole makrofizyki, por. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, art. cyt., s. 151. Hugh Everett jest autorem tezy o istnieniu wielu równoległych światów.

²⁹⁰ Zob. David Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, art. cyt., s. 132.

chodzi o wielkość kosmosu, jego cechy i zależności grawitacyjne - musiano zastąpić teorię Newtona teorią Einsteina, która m.in. ugruntowała przekonanie o nieprzystawalności geometrii euklidesowej do autentycznej struktury całego universum. Zmianie uległo rozumienie grawitacji i jej właściwości, którą najogólniej można określić jako względną (relatywną), gdyż jest zależna od lokalnej geometrii czasoprzestrzeni. Innymi słowy, ruch i jego wartości (prędkość, przyspieszenie) podlega pewnym stałym prawidłowościom wyłącznie w tzw. lokalnych układach odniesienia, gdzie występują ograniczone przedziały czasowe i przestrzenne, które można określać. Twierdzenie Newtona o swobodnym spadku ciała i sile grawitacji (będące rozwinięciem obserwacji Galileusza), uznające iż jest ona uniwersalna - ponieważ każde ciało spada z siłą proporcjonalną do jego masy, zaś opór wobec przyspieszenia jest odwrotnie proporcjonalny do masy, wobec czego masę ciała należy wykreślić z równania o ruchu – ma swoje zastosowanie, jeśli nie uwzględnić całego układu odniesienia, jakim jest kosmos. Odkrycie jego innych elementów i zjawisk, np. wpływu grawitacji ciał niebieskich na załamywanie się światła oraz prędkości samego światła, przyczyniło się do zmiany ujęcia makrofizyki klasycznej. Einstein zauważył, iż ruch materii w kosmosie ulega zakrzywieniu, co ma związek z wzajemnym oddziaływaniem na siebie gęstości materii i energii. Toteż z powodu działania grawitacji wszechświat należy rozpatrywać jako zakrzywiającą się czasoprzestrzeń, gdzie liczne elementy, w tym właśnie czas, są relatywne do stosunku do innych współrzędnych²⁹¹.

Teorię względności oraz mechanikę kwantową łączy oczywisty wspólny mianownik, jakim jest materia. Twierdzenia mikrofizyki i makrofizyki (astrofizyki) wzajemnie się uzupełniają i wyjaśniają, toteż Ronald Adler akcentuje, że finalnym etapem zrozumienia grawitacji będzie włączenie do niej rezultatów nauki o kwantach, tak by móc pojąć ogół sił i czasoprzestrzeń na podstawowym poziomie kwantowym²⁹². W podobnym tonie wyraża się Michał Heller, wyjaśniając, że model tzw. geometrii nieprzemiennej, która – zdaniem tarnowskiego teologa - jest językiem owego fundamentalnego poziomu, przystaje również do wyrażenia ogólnej teorii względności²⁹³. Konkludując, zachowanie się materii ujawnia panowanie innych niż przez stulecia przyjętych praw. Co więcej, wciąż dochodzą nowe nie rozstrzygnięte kwestie, przykładowo dotyczące tzw. ciemnej energii, która pozostaje

²⁹¹ Zob. *Ogólna teoria względności*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia*, [online], [dostęp 2014-03-22], dostępny w Internecie, http://pl.wikipedia.org/wiki/Og%C3%B3lna_teoria_wzgl%C4%99dno%C5%9Bci, brak stron. Zob. *Introduction to General Relativity*, [online], [dostęp 2014-03-22], dostępny w WWW, <http://www.physics.fsu.edu/courses/spring98/ast3033/relativity/generalrelativity.htm>, brak stron. Zob. Ronald Adler, *Gravity*, w: *The New Physics for the Twenty-First Century*, red. Gordon Fraser, Cambridge University Press 2006, s. 41-44. Astrofizyka nie jest aż tak istotna dla głównej myśli rozważań, stąd zostało jej poświęcone mniej miejsca.

²⁹² Zob. tamże, s. 41.

²⁹³ Zob. Michał Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, dz. cyt., s. 74-76.

ogromnym wyzwaniem dla kosmologii i fizyki cząstek²⁹⁴. W świetle właśnie owych najnowszych badań nauk przyrodniczych należy – w opinii Denyse O’Leary i Mario Beauregarda – zgłębiać fizjologię mózgu, ponieważ przewodnictwo nerwowe zasadza się m.in. na przepływie jonów, które – jako składniki atomów – podlegają prawom fizyki kwantowej. Jak astrofizyka w licznych aspektach, jest ona wyłączona spod rządów reguł fizyki klasycznej, w tym także jej jednoznacznie ustalonych deterministycznych zasad przyczynowania materialnego. Stanowi to swoiste misterium universi, iż to co najdrobniejsze, najdelikatniejsze, jak również wszechwielkie, nieskończenie przestrzenne, okryte są zachwycającą nieokreślonością, pewną nieprzewidywalnością, jakąś tajemnicą stworzenia. Toteż zasady Newtona, aczkolwiek prawomocne na tzw. średnim poziomie rzeczywistości, nie sprawdzają się we wspomnianych dwóch skrajnych warstwach bytu²⁹⁵. I paradoksalnie zyskują na tym niektóre intuicje Akwinaty, dostrzegającego w materii jakby racjonalność i swoistą wolność²⁹⁶.

4.2. Argument z przyczynowania na nowo rozpatrzony²⁹⁷

Zanim zostanie podjęte zagadnienie wpływu świadomego wyboru na zmianę wewnętrznego obrazu mózgu, co dostrzega współczesna fizyka (a co może być argumentem na rzecz obrony tradycyjnego i chrześcijańskiego obrazu człowieka), w pierw zostanie zaprezentowana intrygująca kwestia, podważająca klasycznie rozumianą przyczynowość, również mogąca stanowić element dowodu na niematerialną duszę. Koronny argument zwolenników materialistycznej wizji świata to bezwzględna obowiązywalność zasady zachowania energii. Została już uprzednio przytoczona uwaga Broada, że prawo to zgola koniecznie nie zakłada jej transferu (jako fizycznego, ilościowego jej przepływu), jedynie stwierdza się w nim, że w danym systemie jej suma musi zostać zachowana. Taka interpretacja ma także starożytne korzenie. Współcześnie na pomoc tezie, że dusza może generować jakiś efekt w systemie materialnym, pomijając wprowadzenie doń energii, ponownie przychodzi teoria kwantowa. John Stewart Bell, naukowiec północnoirlandzki, w

²⁹⁴ Zob. Wendy L. Freedman, Edward W. Kolb, *Cosmology*, w: *The New Physics for the Twenty-First Century*, dz. cyt., s. 30.

²⁹⁵ Zob. Denyse O’Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt. s. 66-67. W tym kontekście narzuca się konstatacja Augustyna, ukrywająca jego intuicję antropologiczną, iż ludzie podziwiają rzeczy wielkie, od szczytów gór po otchłanie kosmosu, zaś zaniedbują samych siebie, swe wnętrza. W obliczu zasygnalizowanych nauk słowa Ojca Kościoła nabierają zaskakującego i paradoksalnego znaczenia.

²⁹⁶ Interesującym jest fakt, że Tomasz do sprawców (agens) zalicza także byty nieożywione. Zob. Michael Rota, *Causation*, art. cyt., s. 105-106.

²⁹⁷ Tytuł podrozdziału jest celową kopią tytułu z pozycji Jaegwon Kima. Oczywiście owo rozpatrzenie doprowadzi do odmiennych wniosków.

roku 1964 dostarczył matematycznego dowodu dla faktu nielokalnej przyczynowości. Bell zaobserwował, że przyczyna niektórych kwantowych korelacji nie może tkwić w samym systemie. Jako pracownik Europejskiego Laboratorium Fizyki Cząstek (CERN), na podstawie rzetelnych badań, uznał, że można przewidzieć korelację pomiędzy wynikami pojedynczych eksperymentów, przeprowadzonych w różnych, odosobnionych laboratoriach²⁹⁸.

Badania te dotyczyły tzw. stanów splątanych par cząstek. Czym one są? Adam Adamczyk przedstawia to zjawisko na przykładzie właściwości światła. Gdy jego wiązka zostanie przepuszczona przez specjalny kryształ, uzyska się w ten sposób parę fotonów będących jakby na wzór bliźniaków jednojajowych, biorąc pod uwagę ich wspólną własność falową. To jest właśnie charakterystyczne dla cząstek splątanych, że stan całości układu da się lepiej określić, niż stan jego podukładów. Badając ów „zespół” cząstek pod kątem np. ich polaryzacji, zawsze otrzyma się wzajemne wyniki przeciwne: jeden foton będzie miał polaryzację pionową, zaś drugi poziomą. Konkluzja jest taka, że para fotonów w stanie splątanym ma zawsze ustaloną wspólną wartość w przeciwieństwie do stanu jednej cząstki, której pomiar może wskazać wynik zgoła przypadkowy. Zgodnie z teorią kwantów splątanie nie jest determinowane odległością. Adamczyk ujmuje to w nieco żartobliwy sposób, posiłkując się metaforycznym obrazem pudła z dwoma piłkami o różnych kolorach: *kiedy wylosujemy czarną możemy opakowanie wysłać nawet na Marsa a i tak będziemy wiedzieć, że w środku pozostała biała*²⁹⁹.

Niemniej jednak powyższa reguła zdaje się naruszać fundamenty mechaniki kwantowej, czyli tutaj konsekwentnie wiarygodność argumentów na rzecz interakcjonizmu dualistycznego. Fakt zapoznania się z właściwością cząstki przed dokonaniem pomiaru naruszałaby metodologiczny sens kwantowej obserwacji. Mniej więcej z takim zarzutem wystąpili trzej fizycy, tj. Einstein, Podolsky i Rosen, którzy (zwłaszcza twórca teorii względności) odnosili się z rezerwą do nowych odkryć w zakresie mikroświata i afirmacji jego pewnej formy probabilizmu. Ich myślowy eksperyment mający na celu dostarczenie dowodu na rzecz uznania niekompletności kwantowego ortodoksyjnego ujęcia i jego opisu, a bazujący na zachowaniu się cząstek splątanych, nosi nazwę paradoksu EPR (od pierwszych liter nazwisk twórców). Koronna obiekcja skupiała się wokół nieuchronności istnienia jakiejś więzi między obiema cząstkami, skoro w tym splątaniu można ustalić wartość jednej z nich na podstawie pomiaru drugiej. Owo wzajemne oddziaływanie - biorąc pod uwagę, że

²⁹⁸ Zob. Howard Wiseman, *Bell's theorem still reverberates*, „Nature. International Weekly Journal of Science”, [online], [dostęp 2015-02-18], dostępny w WWW, <http://www.nature.com/news/physics-bell-s-theorem-still-reverberates-1.15435>, brak stron.

²⁹⁹ Adam Adamczyk, *Poplątane splątanie: od EPR do Bella*, w: *Kwantowo.pl*, [online], [dostęp 2015-02-18], dostępny w WWW, <http://www.kwantowo.pl/2013/12/21/poplatane-splatanie-od-epr-do-bella/>, brak stron.

rezultaty splątania skutkują natychmiastowo - musiałyby odbywać się z prędkością większą od prędkości światła, co zdaje się być konkluzją absurdalną, gdyż zgodnie ze szczególną teorią względności jest to niemożliwe. Zatem eksperyment dowiódł, iż muszą być jeszcze jakieś obiektywne elementy rzeczywistości (tzw. ukryte zmienne, hidden variables), gdyż bez nich tak prezentująca się teoria kwantowa jest niepełna. Dla Einsteina było to poniekąd upewnienie się w tym, że obraz świata nie może opierać się na probabilistycznym (losowym) indeterminizmie, gdyż Bóg nie gra w kości³⁰⁰.

Wszelako należy stwierdzić, że niemiecki fizyk nie optował za determinizmem, postulując kompletność opisu. Dla niego ważkim punktem było obramowanie systemu warunkami: oddzielności (tj. cząstki po wyjściu z tego samego źródła powinny być rozpatrywane jako oddzielne układy) oraz jego lokalności. W zasadzie oba warunki łączy propagowany przez Einsteina realizm lokalny, dzięki któremu zostaje obroniony pewien obiektywizm teorii, czyli możliwość występowania rzeczywistych zjawisk kwantowych niezależnie od obserwacji i opisu. Paradoks EPR zdawał się właśnie tego dowodzić, sugerując konieczność istnienia obiektywnych ukrytych zmiennych (inaczej określanych powszechnymi przyczynami)³⁰¹. Podsumowując, dla autora teorii względności mechanika kwantowa będzie pełnym i koherentnym systemem pod warunkiem przyjęcia nie znanych dotąd ukrytych zmiennych, ich zaś uznanie wynika z postulatu realizmu lokalnego. Wynika to z podstawowego założenia, czyli istnienia wartości cząstek bez względu na akt ich obserwacji.

I tu pojawia się John Bell, który na bazie rzetelnych badań i posiłkując się dokonaniem matematyka Davida Bohma głęboko przeanalizował kwestię ukrytych zmiennych, stwierdzając, że koncepcja ich dotycząca a zasadzająca się na teorii względności nie jest w stanie opisać wszystkich zjawisk mechaniki kwantowej, tj. nie pokrywa się z nią. Inaczej mówiąc, okazało się, że koncepcja zbudowana na paradoksie EPR i założeniach realizmu lokalnego – poddana późniejszej wielokrotnej eksperymentalnej weryfikacji przez kontynuatorów myśli Irlandczyka – nie współgra z tym światem, jaki prezentuje opisywana mechanika. Niemniej jednak pomimo jej poparcia w opozycji do teorii realizmu lokalnego (i konsekwentnie teorii względności) pozostają pewne nie wyjaśnione dotąd luki, co stawia współczesnych naukowców i filozofów przed dylematami interpretacyjnymi. Już sam Bell zaznaczał, że jego odkrycie skutkuje afirmacją dwóch różnych podejść co do natury

³⁰⁰ Zob. tamże. Co do treści eksperymentu (paradoksu) EPR zob. Albert Einstein, Boris Podolsky, Nathan Rosen, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, „Physical Review” 1935, nr 47, s. 777-780. Por. Arthur Fine, *The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2015-02-21], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-epr/>, brak stron.

³⁰¹ Zob. tamże. Zob. Jeffrey Bub, *Quantum Entanglement and Information*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2015-02-21], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-entangle/>, brak stron.

rzeczywistości – albo jest ona losowa (przypadkowa) i nie występują żadne ukryte zmienne, albo charakteryzuje ją nielokalność, uwiarygodniająca możliwość oddziaływania elementów bez względu na odległość, tak że układ pozostaje jednością, ale jakby ponad przestrzenią³⁰².

Abstrahując od problemu przypisania zachowania się cząstek splątanych do którejś z metateorii i ich pewnej rywalizacji, cała dyskusja ukazuje konieczność spojrzenia głębiej na zjawisko przyczynowania. Trzon problemu dotyczy konfliktu między jego nielokalnością a zasadą prędkości światła – opcja nielokalna przyczynowania zakłada szybsze od tej prędkości kauzalne oddziaływanie, co przeczy powszechnie przyjętej teorii Einsteina. Aczkolwiek zjawisko korelacji odkryte przez Bella, w którym dochodzi do prawie jednoczesnego oddziaływania między naprawdę odległymi elementami, zostało wielokrotnie potwierdzone. Howard Wiseman przekonuje, że swoistym rozwiązaniem i zrozumieniem tej sytuacji może być rozróżnienie między przyczynowym wpływem szybszym od prędkości światła (faster-than-light causal influence) a komunikacją szybszą od tej prędkości (faster-than-light communication), tj. związaną z przekazywaniem sygnału. Nikt nie propaguje drugiej opcji, gdyż nie zostało to nigdzie w kosmosie zaobserwowane, zaś pierwsza wciąż stanowi przedmiot dyskusji: czy bazując na obserwacjach Bella możliwym jest stwierdzenie wpływu szybszego od prędkości światła³⁰³. Wiseman przekonuje twierdząco, podpierając się licznymi weryfikowalnymi pomiarami, dokonanymi pod jego kierownictwem w Griffith University w Brisbane. Jego konkluzja jest taka, że Einstein się pomylił, gdyż informacja (myśl) jest szybsza od światła³⁰⁴.

Sam zaś Irlandczyk twierdził, że samo pojęcie lokalności ma niejako silniejszą moc od ponadświatłowej komunikacji, tj. przyroda mogłaby podlegać regułom nielokalności bez

³⁰² Zob. Adam Adamczyk, *Poplątane splątanie: od EPR do Bella*, w: *Kwantowo.pl*, art. cyt. Zob. Abner Shimony, *Bell's Theorem*, [online], [dostęp 2015-02-23], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/bell-theorem/#7>, brak stron. Zob. Howard Wiseman, *Bell's theorem still reverberates*, art. cyt. Jeszcze odnośnie dowodu EPR oraz dowodu Johna Bella zob. Michael Redhead, *Nonlocality and Peaceful Coexistence*, w: *Space, Time and Causality*, red. Richard Swinburne, Dordrecht, D, Reidel Publishing Company 1983, s. 151-160.

³⁰³ Zob. Howard Wiseman, *Bell's theorem still reverberates*, art. cyt.

³⁰⁴ Zob. *Zademonstrowano kwantowe splątanie. Einstein się mylił*, [online], [dostęp 2015-05-20], dostępny w Internecie, <http://tech.wp.pl/kat,130036,title,Zademonstrowano-quantowe-splatanie-Einstein-sie-mylil,wid,17405510,wiadomosc.html>, brak stron. Wiseman swe badania i wnioski osadza w szerszym kontekście innej koncepcji fizycznej, tj. teorii światów równoległych (jest to w zasadzie modyfikacja wcześniejszej tego typu teorii, zaproponowanej przez Hugh Everetta). Odrzuca tym samym funkcję falową i związane z nią równania, w tym Schrödingera. Upraszczając, cząstki tych wszechświatów – w których panuje fizyka newtonowska – oddziałują na siebie i stąd powstają zjawiska, które dotychczas tłumaczono mechaniką kwantową. Teoria ma charakter hipotetyczny. Nie wyjaśniono dotąd w jej kluczu właśnie splątania cząstek. Fakt ten, bez względu na rodzaj teoretycznej obudowy, zmienia optykę przyczynowania. Zob. Michael Slezak, *Ghost universes kill Schrödinger's quantum cat*, „New Scientist”, [online], [dostęp 2015-05-20], dostępny w WWW, <http://www.newscientist.com/article/mg22429944.000-ghost-universes-kill-schrodingers-quantum-cat.html?full=true#.VX9Azvntmko>, brak stron. Zob. Alexandra Witze, *A quantum world arising from many ordinary ones*, „Nature”, [online], [dostęp 2015-05-20], dostępny w WWW, <http://www.nature.com/news/a-quantum-world-arising-from-many-ordinary-ones-1.16213>, brak stron.

powołania zasady nieprzekraczalności prędkości światła. I w tym miejscu należy przyjąć, że na bazie obecnych badań, jest uprawnione panowanie w kosmosie zarówno lokalności i nielokalności, lecz trzeba uznać ograniczenie zakresu ich obowiązywalności. Zatem zwolennicy nielokalności (tj. wychodzący z tego założenia) słusznie uznają, że wpływy przyczynowe mogą dokonywać się szybciej od światła, jednakże pytaniem pozostaje – dlaczego przyroda jakby spiskuje, nie dopuszczając do komunikacji ponadświatłowej. Propagatorzy lokalizmu (tj. ci wychodzący z tego także słusznego założenia) muszą pochylić czoła nad faktem, że niektóre korelacje wydarzeń nie mają przyczyn (w ich podstawowym znaczeniu), więc dla nich problem to rozeznanie kiedy i właściwie dlaczego należy ich szukać³⁰⁵.

Podsumowując, nielokalność zdaje się otwierać drogę dla wpływu przyczynowego na zupełnie innych zasadach niż stwierdzonych dotychczas. Czy tutaj obowiązuje prawo zachowania energii? Prawo to odnosi się do zamkniętego fizycznie systemu, o którym przy nielokalności nie ma mowy. Jasno stwierdza to Robin Collins, który przypomina, że wymiana energii wiąże się z przyczynowaniem lokalnym: przecież jej wiązki poruszają się w określonej przestrzeni (i przez to w czasie). Jakże to ma odniesienie dla problemu umysła? Skoro ludzki mózg nie stanowi systemu zamkniętego, w nim również obowiązują kwantowe zjawiska. I chociaż – jak zostało już przedstawione – interpretacja kwantowych korelacji Bella nie jest jednolita, to zdaniem Collinsa obie wykładnie dopuszczają i potwierdzają możliwość interakcji bez transferu energii. Wykładnia tzw. kauzalnego realisty, który przyjmuje nielokalność, ale jednocześnie opowiada się za tzw. powszechną przyczyną (zbieżną z ukrytymi zmiennymi), wymusza ze strony obrońców powszechności prawa zachowania energii pytanie – dlaczego uznać jego obowiązywalność w relacji umysłowo-cieleśnej, skoro w kwantowych korelacjach go nie ma. Zaś interpretacja tzw. antyrealisty, który uznaje nielokalność w jej całości, jeszcze bardziej uprawnia do sądu o nieistnieniu klasycznej przyczynowości w pytaniu o dualizm interakcjonistyczny³⁰⁶. Stąd jasno wynika, że współczesna nauka eksperymentalna nie stoi na przeszkodzie afirmacji skutecznego wpływania umysłu na ciało lub przynajmniej uznania jakiejś sensownej korelacji – jak

³⁰⁵ Zob. tamże.

³⁰⁶ Zob. Robin Collins, *Modern Physics and the Energy Conservation Objection to Mind-Body Dualism*, [online], [dostęp 2015-03-04], dostępny w WWW, http://www.newdualism.org/papers/R.Collins/EC-PEC.htm#_ftn1, brak stron. Por. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 179. Co do powszechnej przyczyny (propagowanej przez Einsteina), Bell stwierdził w 1976 roku, że odkrycie korelacji znosi możliwość jej występowania.

Robin Collins nosi najwyższy tytuł profesorski (tj. distinguished professor) w Messiah College w Pensylwanii. Jednocześnie jest doktorem fizyki z wieloletnią praktyką akademicką w tej dziedzinie. Daje to jego twierdzeniom głębokie uwiarygodnienie naukowe. Profil osoby, zob. *Home Page of Robin Collins*, [online], [dostęp 2015-03-08], dostępny w Internecie, <http://home.messiah.edu/~rcollins/>

twierdzi fizyk i filozof z Pennsylvanii, akcentując, że korelacje kwantowe nie stanowią jakiegoś wyjątku w nauce, ale będąc dominującym elementem jakże istotnego dla całości kosmosu mikroświata, mają pierwszoplanowe znaczenie w funkcjonowaniu całej przyrody³⁰⁷.

Ponadto Collins uwypukla, że również ogólna teoria względności Einsteina dostarcza argumentu przeciwko zasadzie zachowania energii. Samo jej pojęcie, w obliczu przyjęcia tez niemieckiego fizyka, straciło swe wcześniejsze rozumienie związane z wyizolowanym zamkniętym systemem. Z powodu precyzyjnego ustalenia fali grawitacyjnej i pól grawitacyjnych energia stała się niejako zjawiskiem dynamicznym i nieokreślonym. W systemach fizycznych, w których dochodzi do interakcji z falą grawitacyjną, nie można mówić o jakiejś stałej zakonserwowanej ilości energetycznej. W obecności fali cała jakby potencjalna energia niegrawitacyjna określonego oddzielnego („zamkniętego”) obszaru przestrzeni kosmicznej posiada zdolność kurczenia się bądź rozprężania. Charakterystyczne jest, że proces ten (poniekąd analogicznie do sytuacji kwantowych korelacji) odbywa się bez przepływu energii przez granicę obszaru. Potwierdzają i rozwijają zagadnienie niestałości energii najnowsze badania kosmologiczne. Rozszerzanie się wszechświata (która to teza jest dominującą w astrofizyce) łączy się ze zjawiskiem rozciągania fal fotonów, co z kolei powoduje wydłużanie się odległości pomiędzy dwoma punktami tej samej fazy cyklu fali, czyli jej długości. Energia fotonu zmniejsza się wraz z powiększaniem długości fali. Konsekwentnie wszechświat zdaje się tracić całą energię, ponieważ składa się on z ogromnej liczby fotonów. Również teoria inflacyjna³⁰⁸, np. w ujęciu Gerharda Börnera, występuje przeciwko klasycznej zasadzie zachowania energii³⁰⁹.

Collins podkreśla więc, że prawo to rzeczywiście w wielu przypadkach nie koreluje z zachowaniem się materii. Okres afirmacji jego obowiązywalności można odnieść jedynie do kilkudziesięciu lat, tj. części wieku dziewiętnastego i początku ubiegłego, lecz nawet wówczas niektórzy uważali je za problematyczne. Co więcej, już teoria grawitacji Newtona borykała się z interpretacją i zakresem tej fizycznej zasady. Wszystko to znacząco dysonuje z twierdzeniem jej zwolenników, jakoby była ona jedną z najbardziej lub wręcz najbardziej ugruntowaną zasadą. Toteż zarówno ogólna teoria względności, jak i mechanika kwantowa, każde w zgodzie ze swymi rezultatami badań jako subdyscyplin, dostarczają nader

³⁰⁷ Zob. Robin Collins, *Modern Physics and the Energy Conservation Objection to Mind-Body Dualism*, art. cyt.

³⁰⁸ Teoria inflacyjna jest jedną z teorii również odwołujących się do tzw. Wielkiego Wybuchu i rozszerzania kosmosu, wszelako inaczej rozkłada pewne akcenty. Co do szczegółów zob. podrozdział 2.2. pozycji: Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz, *Metakosmologia*, Poznań 1999, [online], [dostęp 2015-03-05], dostępny w WWW, http://www.staff.amu.edu.pl/~zbigonys/Metakosmologia.htm#Kosmologia_inflacyjna, brak stron.

³⁰⁹ Zob. Robin Collins, *Modern Physics and the Energy Conservation Objection to Mind-Body Dualism*, art. cyt.

poważnych dowodów na rzecz odrzucenia powyższej zasady i konieczności ilościowego przepływu energii między umysłem a mózgiem. Jest wysoce prawdopodobne, że umysł – jako działający na wzór pola grawitacyjnego – mógłby powodować autentyczne zmiany w energii mózgu bez stosowania w tym procesie reguł dziewiętnastowiecznej fizyki. Ponadto istnienie korelacji kwantowych łączy z ogólną teorią względności argument możliwej zbyteczności istnienia jakiegokolwiek pośredniego nośnika w procesie przyczynowym. W koncepcji Einsteina dotyczy to natury fal grawitacyjnych, w mechanice kwantowej, dzięki odkryciu Bella, odnosi się to do zjawiska natychmiastowości występowania korelacji. Tę zbyteczność też potęguje fakt, że nie ma przestrzennej odległości między niematerialnym umysłem a mózgiem – wyjaśnia Collins³¹⁰.

Jaegwon Kim zdaje się sugerować, że jedyną wiarygodną i w miarę spójną teorią świadomości i ramą dla problemu umysł-ciało może być jedynie redukcjonizm materialny. Zostaje w nim zachowana logika dowodzenia, w tym logika przyczynowości i podstawowe prawa tzw. klasycznej fizyki. Nieredukcyjny fizykalizm (NRM), w którym próbuje się wyjść z odczuwalnego dla wnikliwego i wieloaspektowego badacza naukowego asekuranctwa tegoż redukcjonizmu, rzeczywiście topi się w gąszczu niekoherencji i nieco wykrzywionej racjonalności. Ów badacz ma więc do wyboru: albo zachowawczy redukcjonizm, albo dość zaskakujący swym oksymoronem niematerialny-materializm, albo tzw. ciemną pieczarę dualizmu, jak określa go Kim. Odkrycia współczesnej i najnowszej fizyki, astrofizyki i szczególnie mechaniki kwantowej w zakresie przyczynowania dowodzą, że jest uzasadnionym empirycznie i bez pogwałcenia praw przyrody przyjęcie jakiejś formy dualizmu, a przez to możliwości istnienia niematerialnego umysłu. Ciemna pieczara okazuje się być coraz bardziej jasną i przejrzystą, harmonizując z potężnym bogactwem myśli chrześcijańskiej, która – różnie rozkładając akcenty – przekonuje o egzystencji niematerialnej i samoistnej duszy. Jeszcze mocniej zostanie to dostrzeżone przy analizie wpływu świadomego wyboru badacza (i jego koncentracji uwagi) na procesy fizyczne w mózgu.

4.3. Neuroplastyczność mózgu w kontekście fizyki kwantowej

Co szczegółowo wnosi mechanika kwantowa do nauki o mózgu? Jej propagatorzy, akcentując niemal ontyczny związek między obserwowanym obiektem a obserwatorem, dowiedli, iż cząstka w swej nieokreśloności bytu, otrzymuje stabilne istnienie dzięki aktowi ciągłej obserwacji. Ową regułę, zwaną efektem Zenona, zdaniem Jeffrey M. Schwartz,

³¹⁰ Zob. tamże.

psychiatry z Uniwersytetu Los Angeles (UCLA), Henry`ego P. Stappa, fizyka matematycznego z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley, oraz Mario Beauregarda można i trzeba zastosować przy opisie funkcji mózgu, który wszak stanowi układ kwantowy. Tezę tę sformułowano na podstawie rezultatów prowadzonych eksperymentów i ich interpretacji. Naukowcy ci, odwołując się do badań nad jego plastycznością (własnych, jak również innych autorów), zaobserwowali jego niezwykłą zdolność do zmiany kształtu układu i cyrkulacji neuronalnej, która zachodzi pod wpływem systematycznego treningu i wysiłku decyzyjnego człowieka (wolnych aktów), jak i ćwiczeń ukierunkowanych na koncentrację uwagi. Ów empiryczny dowód, potwierdzający tę autoukierunkowaną neuroplastyczność, jest poświadczony wieloma publikacjami. Wpłynęło to na konieczność znalezienia teoretycznego wytłumaczenia tegoż zjawiska w innym niż klasycznym paradygmacie, który w całości nie przystaje do faktów eksperymentalnych, gdyż eliminuje twierdzenie o przyczynowej skuteczności wobec ciała świadomych i woliwanych wysiłków, co wszak potwierdzają rzetelne badania³¹¹.

Autorzy akcentują, iż posiadanie i stosowanie odpowiedniej koncepcji przyczynowania mentalnego ma przecież brzemienne znaczenie dla leczenia rozmaitych chorób psychicznych i emocjonalnych. Przykładowo, u pacjentów ze zdiagnozowanymi zaburzeniami obsesyjno-kompulsyjnymi zaobserwowano wyraźne zmiany w metabolizmie jądra ogoniastego (nucleus caudatus), a także dostrzeżono funkcjonalny związek obwodów neuronalnych pomiędzy korą okołoczołową (cortex orbitofrontalis), prążkowiec (striatum) a wzgórzem (thalamus) u osób, które podjęły się terapii bazującej na przekształcaniu (programowaniu) poznawczym i technikach skupiania uwagi. Zaś u pacjentów, których terapia arachnofobii odwoływała się do metod behawioralno-poznawczych, odkryto zmianę zgoła systematyczną w grzbietowo-bocznej części kory przedczołowej (cortex praefrontalis dorsolateralis) i w zakręcie przyhipokampowym (gyrus parahippocampalis)³¹². Ponadto Schwartz i pozostali prezentują,

³¹¹ Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences” 2005, s. 1309-1311. Wpływ świadomego wysiłku woli został zasygnalizowany przy omawianiu powstawania kolapsu kwantowego, a także przy tzw. kauzalnych lukach. W tym podrozdziale kwestie te zostaną podjęte szczegółowo w innym aspekcie. Też koniecznie należy zwrócić uwagę, że autoukierunkowana plastyczność koresponduje z inteligencją emocjonalną propagowaną przez Tomasza z Akwinu. Wprawdzie Akwinata nie operuje tym wyrażeniem, jak również nie zna biologicznej struktury mózgu (z oczywistych względów), niemniej jednak przekonuje o fakcie możliwości kontroli emocji oraz zmiany kierunku i natężenia ich treści przez władze poznawcze. Emocje również mogą być w różny sposób kierowane prze wolę. Neuronauki rozwijają intuicje świętego zgodnie z dzisiejszą znajomością człowieka oraz używając innego języka, wszelako istota problemu często pozostaje ta sama. Dzieje się tak w przypadku plastyczności Tomaszowej duszy. Zob. Peter King, *Emotions*, art. cyt., s. 216-217.

³¹² Najogólniej rzecz ujmując, wymienione elementy mózgowia w dużej mierze odpowiadają właśnie za procesy poznawcze i emocjonalne, chociaż do niedawna uznawano, iż ich rola ogranicza się do zwiększania dokładności ruchów. Jądrami podstawy nazywamy skupiska istoty szarej, umiejscowione w obszarze śródmózgowia i brzusznej części kresomózgowia. Składają się na nie m.in. wspomniane prążkowiec, dzielące się

że obszarem mózgu, uaktywniającym się w związku z prowadzeniem samoukierunkowanej kontroli i regulacji reakcji emocjonalnych - podobnie jak w przypadku działań wolitywnych, zwłaszcza świadomie i bezpośrednio zainicjowanych - jest kora przedczołowa (cortex prefrontalis). Co więcej, oba niniejsze typy podmiotowej aktywności silnie sprzężają się w sytuacji czynności skupionej bezemocjonalnej samoobserwacji, inaczej nazywanej czystą obserwacją i uwagą tudzież uważnością – wszystkie te określenia odnoszą się do aktu wewnętrznego wglądu i obserwacji siebie oczyszczonym umysłem³¹³, która to czynność ma ugruntowaną tradycję szczególnie w kulturze buddyzmu, chociaż sama w sobie nie musi się łączyć z żadną religią. Schwartz dostrzega w niej uważne, spokojne i skupione przyglądanie się zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym faktom i rzeczom (informacjom, które docierają do umysłu człowieka oraz myślom w nim przetwarzanych), akcentując, iż utrzymanie tegoż stanu przez dłuższy czas, szczególnie podczas sytuacji napięcia wewnętrznego, zgoła wymaga świadomego wysiłku³¹⁴.

Uważność wyjątkowo mocno wpływa na zmianę struktury i aktywności mózgu w jego obszarze kory przedczołowej, co znalazło odzwierciedlenie w praktyce terapeutycznej. Owa praktyczna perspektywa, tj. potwierdzona empirycznie i klinicznie, unaoczniająca rzeczywistą skuteczność przyczynowania poprzez świadomy wysiłek, koresponduje z tezami współczesnej fizyki. Toteż przyjęty w terapii termin – psychodynamiczny – zyskuje tu wyjątkowy i nowy sens. Schwartz podkreśla istotną relację między myśleniem a terapią. Jej efekty są zależne od tego, czy pacjent afirmuje przekonanie o powyżej opisanej skuteczności jego zmagania. Wówczas leczenie przynosi owoce, których brak, gdy tak leczący jak i leczony,

na jądro ogoniaste i skorupę. Przepływ informacji między jądrami a korą mózgu odbywa się dzięki licznym obwodom neuronalnym, do których należy obwód grzbietowo-boczny przedczołowy, łączący jądra z korespondującą częścią kory przedczołowej, i podobnie jak obwody oczodołowo-podkorowy i obręczowo-podkorowy przedni, mający udział w funkcjach emocjonalnych i poznawczych, takich jak: wybór celów, planowanie czy pamięć. Dotychczas za główne źródło funkcji poznawczych przyjmowano tylko korę przedczołową. Zob. Elżbieta Wrębiak, *Zaburzenia procesów poznawczych w chorobach jąder podstawy*, w: *Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie. Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009-2011. Sympozja I*, red. Ireneusz Kojder, [online], [dostęp 2014-04-09], dostępny w WWW, http://www.pum.edu.pl/data/assets/file/0009/47439/NK_2011_081-087.pdf, s. 81-83, 87. Zob. Karolina Jezierska, Tomasz Jezierski, *Rola jąder podstawy w regulacji pamięci operacyjnej*, w: *tamże*, [online], [dostęp 2014-04-09], dostępny w WWW, http://www.pum.edu.pl/data/assets/file/0008/47447/NK_2011_151-155.pdf, s. 151, 154-155. W niniejszym artykule autorzy szczegółowo prezentują mechanizmy i ich zasady dotyczące pamięci operacyjnej człowieka. Jednocześnie – co stanowi nagłówek tekstu – akcentują, że bogactwo rozmaitych elementów centralnego układu nerwowego, ich właściwości, wzajemne powiązanie czy różnorodność wzbudza podziw i zaskakuje nowymi odkryciami. Co się jeszcze tyczy jąder podstawy i ich połączeń, zob. Ilona Laskowska, Marcin Ciesielski, Edward Gorzelańczyk, *Udział jąder podstawy w regulacji funkcji emocjonalnych*, „*Neuropsychiatria i Neuropsychologia*” 2008 nr 3, s. 109-113. Zob. Rita Carter, Susan Aldridge, Martyn Page, Steve Parker, *The Human Brain Book*, dz. cyt., s. 58. M.in. w owych wymienionych strukturach mózgu można – zdaniem amerykańskich naukowców - dokonywać trwałych zmian.

³¹³ Jest problem z podaniem jednej nazwy tej czynności (czy też stanu). Angielski termin – mindfulness – często nie jest tłumaczony, jedynie opatrzony definicją. Polskie towarzystwo tej formy ćwiczenia umysłu nosi nazwę: Polskie Towarzystwo Mindfulness, zob. <http://www.mindfulness.com.pl/>

³¹⁴ Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt, s. 1312.

uznają mentalny wysiłek za iluzję lub koncepcję fałszywą. Ta konstatacja wyjaśnia, że przy analizie zjawisk psychicznych i ich zmianie należy wyjść poza prosty schemat podmiot-przedmiot, cechujący pozytywistyczne mówienie o świecie. Ponadto obserwowane zmiany nie mogą zostać ujęte jako proste fizyczne czy też materialne modyfikacje. Aktywności umysłu nie można wyczerpująco opisać jedynie przy pomocy mechanizmów mózgowych, gdyż modyfikując schematy i wzory jego aktywności w trakcie terapii samo ukierunkowanej dochodzi się do psychicznych i emocjonalnych doświadczeń, wprawdzie bazujących na np. układzie limbicznym czy podwzgórze, jednakże nie ograniczających się do nich. Dlatego psychiatra przekonuje, że fundamentalną tezę tak ujętej neuroplastyczności można sformułować w zdaniu, iż sposób w jaki człowiek kieruje swoją uwagą, oddziałuje zarówno na stan doświadczany, jak i stan mózgu³¹⁵.

Takie spojrzenie podważa przez lata istniejące przekonanie, iż struktura, tj. określone miejsce w mózgu, wskazuje na konkretnie przypisaną jego funkcję i nie można dokonywać tu zmian. Co akcentują Richard J. Davidson, profesor psychologii i psychiatrii z Uniwersytetu Wisconsin w Madison, oraz Sharon Begley, amerykańska dziennikarka zajmująca się tematami zdrowia i nauki, jako ojców tegoż poglądu trzeba wymienić Pierre'a Paula Broca, Korbiniana Brodmanna, Wildera Penfielda czy Ramona y Cajala, którzy – dzięki prowadzonym badaniom – przyczynili się do stworzenia tzw. mapy mózgu i dali podwaliny do stwierdzenia, iż zależność między strukturą a funkcją dojrzałego mózgu stanowi wartość stałą, niezmienną. Owo przekonanie zostało rozszerzone na wzorce jego aktywności: przyjęto, że również one, czyli odpowiedzialne m.in. za stany psychiczne, mają charakter trwały i podobnie jak funkcje, są zakorzenione w jego stałej przestrzennej budowie³¹⁶.

Zanim swoje tezy sformułował Jeffrey Schwartz i jemu współcześni, przełomowymi okazały się eksperymenty prowadzone przez Edwarda Tauba na małpach - makakach rebusach. Naukowiec, uprzednio przeciąwszy nerwy czuciowe w ich rękach, odkrył że obszar ich kory czuciowej z powodu braku przyjmowania sygnałów z tych kończyn z czasem przeprogramował swoje działania i zaczął pełnić inną funkcję – przetwarzania sygnałów z twarzy, co jednocześnie wpłynęło na powiększenie się korowego obszaru mózgu. Inne badania innych naukowców wykazały, że mózgi naczelnych mają zdolność do zmiany wielkości obszarów i ich funkcji, a także przejmowania przypisanych ról przez inne obszary

³¹⁵ Zob. tamże, s. 1312-1313.

³¹⁶ Zob. Richard J. Davidson, Sharon Begley, *Życie emocjonalne mózgu*, tłum. Beata Radwan, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013, s. 200-202. Broc wyznaczył obszar związany z mową, natomiast Brodmann określił wiele miejsc kory (nazwanych później polami Brodmanna), odpowiedzialnych m.in. za funkcje słuchu, ruchu, pamięci. Wszystkie te dokonania znalazły uznanie w świecie medycyny i są bezcenne po dziś dzień, wszelako uogólnienie, które na ich bazie powstało, nie wytrzymało próby dalszych badań. Co się jeszcze tyczy owych autorów, zob. Rita Carter, Susan Aldridge, Martyn Page, Steve Parker, *The Human Brain Book*, dz. cyt., s. 10, 67, 146, 101.

pod wpływem nabywania doświadczenia, przystosowawczego uczenia się. Kolejne rezultaty badań, już z udziałem człowieka, tj. osób niewidomych i niesłyszących unaocniły fakt, iż powyżej zasygnalizowana reguła plastyczności mózgu ma miejsce także w przypadku ludzi³¹⁷. Co więcej, wbrew opiniom sceptycznie nastawionych komentatorów, którzy ograniczyli plastyczność do regeneracji miejsc uszkodzonych, odnosi się ona również do miejsc u osób zdrowych, gdyż – jak podkreśla Alvaro Pascual-Leone, profesor neurologii z Harvard Medical School – plastyczność należy do wrodzonych właściwości każdego ludzkiego mózgu, objawia się w niej ewolucyjna zdobycz umożliwienia systemowi nerwowemu ucieczki od ograniczeń jego własnego genomu i adaptacji do różnych warunków środowiskowych, doświadczeń, wymagań i wyzwań otoczenia³¹⁸.

Dla poparcia tej tezy może posłużyć eksperyment Pascuala-Leone i współpracowników. Naukowcy zaangażowali do niego dwie grupy uczestników. Pierwsi mieli zadanie opanować – zgodnie z wytyczoną precyzyjną instrukcją co do czasu, przerw i innych faktorów – grę na fortepianie nieskomplikowanej linii melodycznej, jedną ręką. Zaobserwowane wyniki były następujące: wielkość obszaru kory ruchowej odpowiedzialnego za poruszanie przypisanymi mięśniami dłoni znacząco wzrosła, a także zostały przeorganizowane ruchowe sygnały z kory do mięśni. Co więcej, długotrwały trening ukierunkowany na wyćwiczenie automatycznych ruchów spowodował, iż swoisty wzór aktywności kory uległ przekształceniu, gdyż inne struktury neuronalne przejęły pewne funkcje, przyczyniając się do wytworzenia strukturalnych modulacji w połączeniach wewnątrzkorowych i podkorowych. Jednocześnie druga grupa uczestników została poproszona jedynie o symulację mentalną, tj. wyobrażanie sobie owej gry. Rezultat był taki, iż również u nich dostrzeżono podobne przeorganizowanie sygnałów i uaktywnienie części tych samych struktur³¹⁹. M.in. owo doświadczenie dostarczyło przekonujących argumentów na rzecz powszechności zjawiska neuroplastyczności, a w punkcie eksperymentu nazwanym przez Davidsona – studium wirtualnego pianisty – ukazało przesłanki dla wręcz rewolucyjnej tezy, iż mózg może

³¹⁷ Taub, dzięki kolejnym badaniom, stworzył metodę leczenia osób po przebytych udarach mózgu, nazwaną terapią wymuszenia ruchu (Constraint-induced movement therapy), wykorzystującą rezultaty obserwacji, iż funkcje danego obszaru mózgu mogą być zastąpione przez inny obszar. Wyniki takiej fizjoterapii są rzeczywiście zadziwiające. Por. Edward Taub, Gitendra Uswatte, Thomas Elbert, *New Treatments in Neurorehabilitation Founded on Basic Research*, „Nature Reviews Neuroscience” 2002, nr 3, s. 228-230. Por. *Taub Therapy Clinic: Get Back What Your Stroke Took Away*, w: *UAB Health System*, [online], [dostęp 2014-04-19], dostępny w WWW, <http://www.taubtherapy.com/>, brak stron.

³¹⁸ Zob. Alvaro Pascual-Leone, Amir Amedi, Felipe Fregni, Lotfi B. Merabet, *The Plastic Human Brain Cortex*, „Annual Review of Neuroscience” 2005, nr 28, s. 377-379, 396.

³¹⁹ Zob. tamże, s. 379-382. Tam jest zaprezentowany szczegółowy opis eksperymentu, w tym również zawarto graficzne przedstawienie wyników. Por. Karolina Wójcik, *Neurobiologia rozwojowa i inwolucyjna plastyczności mózgu*, w: *Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009-2011. Sympozja I*, red. Ireneusz Kojder, Szczecin, Wydawnictwo Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego 2011, s. 165.

przechodzić reorganizację nie tylko pod wpływem faktorów zewnętrznych, ale także własnych wytworów, jakimi są wyobrażenia czy myśli³²⁰.

Tę niezwykłą właściwość przekształcania mózgu przez umysł opracował zespół pod kierownictwem Schwartza (co w zasadzie stanowi rozwinięcie intuicji Tomasza o kontroli emocji przez władze poznawcze i wolę). Nawiązując do zasygnalizowanej prawidłowości, iż trening autoukierunkowany oddziałuje i na przeżywane doświadczenie, i na sam mózg, po raz wtóry przekonuje on, że stoi to w całkowitej zgodności z postulatami fizyki kwantowej, której założenia i wyniki w przypadku świadomości człowieka realizują się na kilku polach. Prowokuje to więc zmianę paradygmatu nauki, tj. w opisie rzeczywistości uwzględnia się zasygnalizowany aspekt aktywności sprawcy (agent) w procesie poznania, który to sprawca zgłębia rzeczywistość. Wiąże się to fundamentalną „kwantową” kategorią wyboru. Do ściśle naukowego opisu świata włączono więc ów wybór człowieka jako konieczny jego element, co więcej – ten wybór, zgodnie z postulatem uzyskania rzetelnych danych doświadczenia, musi być wolny i zróżnicowany. Toteż Schwartz argumentuje, że dzięki teorii kwantowej została przekształcona koncepcja człowieka (pierwszoplanowo człowieka nauki) jako tego, którego wolny świadomy wybór oddziałuje na świat opisywalny fizycznie w sposób określony przez teorię. Stąd próba zrozumienia relacji między umysłem (czy świadomością) a mózgiem w klasycznym podejściu podmiot-przedmiot finalnie skutkuje absurdem³²¹.

Niels Bohr, jako kierownik kopenhaskiego instytutu fizyki kwantowej, ukuł słynne powiedzenie - iż w wielkim teatrze istnienia naukowcy są jednocześnie aktorami i widzami – czym zobrazował „metodę” tej mechaniki, uprawomocniając fakt wpływania przez badającego, przez jego decyzje, na przyczynową strukturę natury. Decyzja wolna i świadoma zostaje włączona do „łańcucha” przyczyn³²². Wszelako Bohr stał na stanowisku, że teorii kwantowej nie powinno się stosować do systemów z udziałem żywych organizmów, jakim przykładowo jest człowiek. Tę aplikację do osoby ludzkiej zawdzięcza nauka Johnowi von Neumannowi, który w kilku etapach włączył sprawców z wszystkimi ich komponentami poznawczymi (czyli obserwatora) do kwantowego opisu fizycznego, budując kluczowy pomost pomiędzy obserwowanym a systemem, który on obserwuje. Odtąd więc procesy mózgowo obserwatora zostały włączone do teorii³²³.

³²⁰ Zob. Richard J. Davidson, Sharon Begley, *Życie emocjonalne mózgu*, dz. cyt., s. 212.

³²¹ Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt., s. 1315-1316

³²² Zob. tamże.

³²³ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 9-10.

4.4. Wpływ umysłu na mózg

4.4.1. Charakterystyka procesu

Kwestia wpływu obserwatora i szerzej, świadomego podmiotu, na procesy mózgowe zostanie przedstawiona u trzech grup autorów, którzy różnie rozkładają akcenty. Goetz i Taliaferro, prezentują tę relację w kontekście przyczynowego domknięcia. Ich zdaniem – i jest to kolejny głos w polemice z Kimem – elementarne cząstki można opisać w kategorii ich naturalnej skłonności do wchodzenia w interakcje z innymi cząsteczkami, w tym zdolności do bycia poruszonymi. Innymi słowy, cząsteczka z konieczności zachowa się w określony sposób, jeśli ów ruch (zmiana) zostanie wyzwolony przez przyczynową moc innego bytu. Wszelako – z punktu widzenia ściśle naukowego – z natury owej zdolności czy skłonności nie wynika, że moc przyczynowa musi być wyłącznie fizycznego pochodzenia. Uprawnionym jest upatrywać ją również w osobach dokonujących niezdeteterminowanego świadomego wyboru. Goetz i Taliaferro przekonują, że wykluczanie tej ostatniej możliwości cechuje podejście nie naukowe, lecz naturalistyczne (ergo redukcyjne). Jak ów proces wyboru miałby się ogólnie odbywać na poziomie mikro?³²⁴

Można przyjąć, że neuron wznieca impuls zarówno pod wpływem uzyskania informacji od innych pobliskich komórek nerwowych (na bazie przyczynowania deterministycznego), jak również czasem „odpala” nieuporządkowanie i bezcelowo (losowo), co może być wynikiem kwantowych wahań systemu. Taki zapłon impulsu nie posiada deterministycznej przyczyny fizycznej, podobnie jak jej nie posiada zapłon spowodowany mentalnym wydarzeniem w duszy, aczkolwiek kauzalna determinacja się tu odbywa, lecz nie fizyczna. Wszelako trudno jest zakładać, że za każdym razem, gdy sprawca celowo i świadomie postanawia coś uczynić, jednocześnie dochodzi do losowego wzniecania impulsu. Stąd należy uznać, że przyczyną tej akcji neuronowej jest działanie duszy. Takie podejście zasadniczo funkcjonuje również jako odmienne stanowisko metodologiczne w stosunku do tego samego problemu, jaką jest afirmacja kauzalnego wpływu życia mentalnego na materialne. Jaegwon Kim rozwiązanie, i poniekąd obronę świata mentalnego, odnajduje w uczynieniu jego redukcji do fizycznego i przeto utrzymaniu przyczynowego domknięcia. Ceną, którą trzeba tu zapłacić, jest nader wysoka: to rezygnacja z uznania możliwości dokonywania przez sprawców rzeczywiście wolnych i celowych wyborów³²⁵. Na podstawie powyższego Goetz i Taliaferro przekonują, że jest rzeczą nader ugruntowaną racjonalnie przyjęcie istnienia tzw.

³²⁴ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 166.

³²⁵ Zob. tamże, s. 167-168.

luk (kazualnych otwarć) w rzekomo zamkniętym przyczynowo świecie, co potwierdza możliwość wpływu niematerialnego umysłu (duszy) na ciało³²⁶.

David Chalmers również rozwija myśl o relacji świadomego podmiotu na procesy materialne. Jego zdaniem zasygnalizowana dynamika falowego kolapsu kwantowego nader harmonijnie koresponduje z dualizmem interakcjonistycznym. Tę zgodność potęguje fakt, że załamanie się fali następuje przez pomiar, zaś pomiar – pomimo braku jednej ustalonej definicji – bez wątpienia wiąże się z koronnym wydarzeniem, tj. właśnie obserwacją przez świadomego badacza. Skoro też ściśle wewnętrzne fizyczne wydarzenie nie stanowi przyczyny powstania kolapsu (ponieważ tutaj mikrofizyka podlega linearnej ewolucji rachunku Schrödingera) należy przyjąć, że świadoma obserwacja nie tylko wiąże się z kolapsem, ale jest jego przyczyną. Obserwacja taka to nic innego jak stan umysłowy podmiotu, toteż wyraźnie można tu dostrzec relację mentalne-fizyczne. Australijczyk podkreśla, że taka interpretacja – kiedy obserwacja wywołuje kolaps – jest idealnie kompatybilna z mechaniką kwantową, pomimo istnienia jej różnych wersji i pomimo kontrowersji, które niesie, czyli jakby włączenia elementu z zewnątrz do zamkniętego systemu. Sedno tej kontrowersji można streścić, dokonując trafnej obserwacji świata nauki i ironii jaką dostarcza: filozofowie stają w opozycji do interakcjonizmu, powołując się na rezultaty fizyki (jego rzekomą niezgodność z jej prawami), zaś fizycy nie chcą przyjmować interakcjonistycznej wykładni mechaniki kwantowej ze względu na jej filozoficzne uwikłanie w dualizm³²⁷.

Chalmers prezentuje, na czym zasadza się ów kompatybilizm. Istota leży w tym, że świadome stany umysłu, które jednakże nigdy nie mogą występować w superpozycji, są skorelowane z całym kwantowym stanem systemu. Zatem w mózgu, jako reprezentancie świadomego systemu fizycznego, jego stany fizyczne i fenomenalne są skorelowane w stanie kwantowym, z zastrzeżeniem, że jest on niesuperponowany. I tak można przyjąć, że rozwój funkcji fali zgodnie z równaniem Schrödingera w chwili obserwacji sprawiłby, że obserwowany system stałby się skorelowanym z mózgiem, ustępując pierwszeństwa wydarzającym się superpozycjom stanów mózgu i stanów świadomościowych, co jednakże nie może się stać. Toteż pojawienie się jakiegoś z wielu potencjalnie rozwijanych stanów zostaje dokonane na drodze selekcji. Dzięki związkowi psychofizycznemu konsekwencja jest taka, że zostają wybrane: określony stan mózgu oraz określony stan obserwowanego przedmiotu. W ten sposób świadomość zostaje włączona w fizyczny proces kauzalny.

³²⁶ Zob. tamże, s. 170. W całym swym dowodzeniu na temat natury mikrocząsteczek Goetz i Taliaferro powołują się zarówno na poglądy Chalmersa, jak i amerykańskiego fizyka Richarda Feynmana.

³²⁷ Zob. David Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, art. cyt., s. 132.

Wprawdzie zaprezentowane podejście rodzi dalsze pytania, niemniej jednak na jego podstawie nie można orzec o wykluczeniu przez teorię fizyczną interakcjonizmu³²⁸.

Jedną z najbardziej rozpowszechnionych wersji włączenia obserwatora do systemu jest wersja Johanna von Neumanna, którego kontynuatora stanowi Henry P. Stapp. Zdaje się on propagować dualizm interakcjonistyczny, niemniej jednak jego poglądy w tej kwestii są nieco odmienne od intuicji Australijczyka i w ogóle zdystansowane wobec wszelkich filozoficznych (bądź teologicznych) konotacji. Fizyk amerykański unika pojęcia duszy i wyraźnie powściągliwie podchodzi do XVII – wiecznego kartezjanizmu, akcentując, że to, co wnosi mechanika kwantowa po prostu jest nauką. Jeśli już czynić odniesienia do myśli Kartezjusza, to należy uwzględnić jej współczesne, właśnie ściśle naukowe, opracowania³²⁹. Jednakże w innym miejscu Stapp podkreśla, że jego koncepcja oparta na ortodoksyjnej wersji mechaniki właśnie autorstwa von Neumanna prezentuje dualizm interakcjonistyczny zbliżony do teorii francuskiego filozofa, co zresztą odzwierciedla tytuł jednego z jego artykułów³³⁰. W mojej opinii uczony z Berkeley – pomimo że sam unika metafizycznych określeń – jest zwolennikiem (być może stawającym z boku wobec samego określenia) niekartezjańskiego substancjalnego dualizmu (NCSA), który – z punktu widzenia filozofii – jest stanowiskiem bliższym arystotelizmowi, a tym samym koncepcji Tomaszowej. I w tej ramie prezentuje dynamikę procesów kwantowych. Badania Schwartza (i jego zespołu) są wkomponowane w jego podejście fizyczne. Na czym ono polega?

Kwantowa dynamika materii charakteryzuje się 3 typami procesów. Proces 1 to nic innego jak wspomniany wybór obserwatora, który jest jego wolnym wyborem, czyli odpowiedzią na problem: jak zadziałać w stosunku do obserwowanego przedmiotu. Słowo wolny nie musi korespondować ze słowem niematerialny, chociaż absolutnie też tego nie wyklucza, gdyż ani wspomniany Werner Heisenberg, ani Neumann nie odnosili się do przyczynowych zasad tego wyboru. Proces 2 zasadza się na kwantowej analogii wobec klasycznych równań kinetyki, formułowanych jako stałe prawa. Podobnie jak w klasycznym ujęciu, owe równania dotyczą rzeczywistości w aspekcie lokalnym i zdeterminowanym, aczkolwiek w procesie kwantowym jest zawarte jeszcze coś więcej. Wytwarza on tzw. chmurę możliwych światów tudzież chmurę możliwości. Owa chmura to jedno z kluczowych określeń tej mechaniki. Zgodnie z nim materia składa się z subatomowych porcji energii, które nie są cząstkami „położonymi” w określonym miejscu i czasie, lecz są prawdopodobieństwami, pewnymi prawdopodobnymi porcjami, niejako powoływanymi do

³²⁸ Zob. tamże, s. 133-134.

³²⁹ Zob. Henry P. Stapp, *Physicalism Versus Quantum Mechanics*, art. cyt., s. 6-7.

³³⁰ Zob. tenże, *Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism*, art. cyt., s. 43.

istnienia w akcie obserwacji, o czym po części była mowa. Związane jest to znów z zasadą nieokreśloności Heisenberga. Co więcej, mikroskopijne cząstki dążą do rozprzestrzeniania się na duże obszary. Proces 2 dotyczy owego rozprzestrzeniania się, jednakże wykraczającego poza świat mikro. Ów proces nie powstrzymany, powodowałby na przykład zjawisko rozmywania się materialnego centrum dużych obiektów (np. planet) na ogromne przestrzenie³³¹.

Innymi słowy, materia w swym najbardziej podstawowym rdzeniu, zmierza do rozszerzania się, do nieoznaczenia lokalizacji. Schwartz przekonuje, że gdyby proces 2 był jedynym występującym w przyrodzie, wówczas centralny punkt księżyca miałby strukturę rozchodzącą się na szeroki rejon nieba, trudną do zlokalizowania. Podobnie byłoby z mózgiem człowieka. Rozbieżność między ludzkim doświadczeniem i oglądem materii w jej skończoności z jednej strony a jej nieskończonością (nieokreślonością) z drugiej zostaje rozwiązana przez proces 3, który można nazwać odpowiedzią przyrody na pytanie zadane w procesie 1. Procesy 1 i 3 uszczegółwiają więc naukową odpowiedź, ponieważ proces 2 generuje nieskończoność pytań³³². Henry Stapp jeszcze z innej strony akcentuje ważkość wyboru w procesie 1. Zaznacza, że zachowanie się atomów i innych infraelementarnych cząstek jest zależne od szybkości występowania sekwencji zadawanego pytania i odpowiedzi (proces 1 i 3). Ponadto wystarczająco szybka kolejność celowo wybranych prób badawczych, co wiąże się przecież ze skupieniem uwagi badającego³³³, wpływa na utrzymywanie się badanego obiektu we względnie stałej pozycji, czyli niejako istnieniu. Zjawisko to, nazywane efektem Zenona, ponownie wskazuje na dowartościowanie świadomego wolitywnego wysiłku oraz stanowi przekonywający argument za uznaniem jego autentycznej przyczynowej skuteczności, gdyż – jak podkreśla naukowiec – nie ma na gruncie współczesnej fizyki żadnego nie podważalnego uzasadnienia, iż wybór wynika z działania praw lokalnej deterministycznej mechaniki klasycznej lub stanowi rezultat jakiejś przypadkowości statystycznej. Takowy zaś mylny sąd, jakoby wszystko co niezdeterminowane w fizyce

³³¹ Zob. tamże, s. 21. Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt., s. 1316. Na temat chmury możliwości zob. Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 5-6. Por. Thomas J. McFarlane, *Spontaneity In Nature. Does God Play Dice?*, w: *Consciousness and Quantum Mechanics*, [online], [dostęp 2014-05-10], dostępny w WWW, <http://www.integralscience.org/ConsciousQM.html>, brak stron.

³³² Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt., s. 1316.

³³³ Można powiedzieć, że szybkość zdarzeń procesu 1 równa się kontrolowaniu natężenia uwagi przez umysł.

kwantowej opierało się na prawach statystycznych, a stąd de facto było przypadkowe tudzież losowe, funkcjonuje w dyskursie naukowym³³⁴.

Ów wyraźny przyczynowy związek między umysłowym wysiłkiem sprawcy a zachowaniem się fizycznych elementów zauważa Stapp już w poglądach Williama Jamesa. Przywołuje jego konstatację, iż do istotnych osiągnięć woli, gdy jest ona najbardziej dobrowolna, należy zwracanie uwagi na trudny obiekt umysłowy i utrzymywanie go stale w umyśle. Tak więc James uznaje wysiłek skupienia uwagi za kluczowy przejaw woli³³⁵. Ów wysiłek – zdaniem amerykańskiego psychologa – może powodować realne zdarzenia. Innymi słowy, długotrwała koncentracja uwagi na jakiejś idei (myśli) może skutkować zamierzonym zewnętrznym działaniem. Ta teoria idei poruszającej (ideo-motor theory)³³⁶ jest bliska i zbieżna z charakterystyką procesu 1 – przekonuje Stapp. Zatem kwantowy indeterminizm cechujący funkcjonowanie mózgu na poziomie mikro, którym – zdaniem niektórych naukowców – kieruje przyczynowo nieredukowalna przypadkowość i nieokreśloność tudzież „wolność”³³⁷ (Stapp wyjaśnia to jako proces 3), jest wszak niejako uzupełniona rzeczywistą wolnością po stronie sprawcy, który dokonuje świadomego wyboru (proces 1). Takim wyborem-wysiłkiem może być opisana koncentracja uwagi. Tym samym fizyk z Berkeley zdaje się sugerować, iż przyczyną procesów materialnych w mózgu są rzeczywiście wolne ludzkie akty transcendentnego wobec ciała umysłu³³⁸. I trudno nie dopatrzeć się w całym powyższym wywodzie jakiejś kontynuacji myśli Akwinaty, dotyczącej kontroli woli nad procesami poznawczo-emocjonalnymi człowieka, która znalazła szczegółowe wytłumaczenie zgodnie z rozwojem dyscyplin i subdyscyplin naukowych.

Podobnie jak Stapp przyczynową skuteczność woli prezentuje Schwartz. Przekonuje on, iż materialny mózg, działając zgodnie z opisem procesu 2 (w jego wymiarze podlegającym lokalnej i deterministycznej mechanice klasycznej) jest w stanie wykonać większość swych

³³⁴ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 22-23. Stąd słynna obiekcja Einsteina wobec obrazu Boga, który „gra w kości”. Należy też podkreślić, że proces 1 ma 2 tryby: pierwszy jest bierny i może wytwarzać czasowo odosobnione, jednostkowe zdarzenia. Są to zdarzenia uwagi, które występują z małym lub wręcz żadnym uczuciem świadomego wysiłku. Drugi, aktywny, realnie angażuje celowy wysiłek umysłowy. Jeśli chodzi o procesy opisane przez Stappa też zob. Jolanta Turowska-Kowalska, *Neurony lustrzane a efekt Zeno*, w: *Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009-2011. Sympozja I*, red. Ireneusz Kojder, Szczecin, Wydawnictwo Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego 2011, s. 9-10.

³³⁵ Zob. William James, *The principles of psychology*, vol. II, New York, Dover Books 1890, s. 564.

³³⁶ Zob. tamże, s. 522.

³³⁷ Por. Ryszard Philipp, *O pewnym eksperymencie myślowym przeciwko determinizmowi woli*, „Diametros” 2013, nr 35, s. 86.

³³⁸ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 23. Rzeczywiście trudno byłoby mówić o wolności, jeśliby działanie mentalne człowieka pozostawić jedynie procesowi 3. Wszelako – w mojej ocenie – odwołanie się Stappa do Jamesa nie jest zbyt mocnym argumentem na rzecz autentycznego libertarianizmu i dualizmu. Sądzę, że wartościowym byłoby połączyć koncepcję fizyka z Kalifornii z poglądami na temat woli von Wachtera. Wówczas takowe dowodzenie miałyby dużą siłę przekonywania. Powyższy akapit por. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt., s. 1320.

operacji, tj. np. – zasadzając się na informacji odebranej od zmysłów – potrafi wykreować odpowiednią odpowiedź organizmu. Będzie ona kontrolowana przez pewien wzór neuronowej czy też mózgowej aktywności, funkcjonującej jako tzw. szablon do zareagowania czy też wzór reakcji (ang. template for action). Wszelako w związku z jego naturą kwantową, mózg wytwarza olbrzymią ilość owych wzorów (czyli inaczej wspomnianą chmurę możliwości), które w dodatku są nader nieuporządkowane i też występują we wzajemnym konflikcie. Toteż proces 1 ma na celu wydobyć w owego gąszczu jakiś konkretny wzór³³⁹. Psychiatra zaznacza, że sam proces 1 niejako zostaje zainicjowany w momencie zaistnienia swoistej „zgody” między tymi wzorami, jednakże „zgodność” może osiągnąć taką odpowiednią wielkość, gdy da się ją zwiększyć przez świadomy wysiłek umysłowy. Wysiłek ów przez uaktywnienie kwantowego efektu Zenona może wziąć pierwszeństwo nad mocnymi, mechanicznymi (tj. materialnymi) siłami wyłaniającymi się z procesu 2 i stać się rzeczywistą przyczyną, aby wzór reakcji był utrzymany w miejscu dłużej niż wówczas, gdyby nie wystąpiła szybka sekwencja procesu 1. To utrzymane istnienie wzoru reakcji może zwiększyć prawdopodobieństwo, że wystąpi zamierzona reakcja³⁴⁰.

Mając przed oczyma zwięzłą charakterystykę procesów kwantowych należałoby jeszcze od strony chemiczno-fizjologicznej przyjrzeć się zachowaniu mózgu. Zasadniczo zależy ono od przebiegu zjawisk włączających atomy, jony lub inne molekuly, w dużej mierze nie podlegające – jako elementarne cząstki – prawom fizyki klasycznej. Schwartz podkreśla, że ważne jest pytanie o znaczenie i wielkość tych efektów, aby móc mówić o fundamentalnej ich roli dla procesów mózgowych. Do analizy wybiera zakończenia nerwowe, opisując ich strukturę i funkcję. Potencjał czynnościowy neuronu zwany inaczej impulsem elektrycznym, zawierający jony, osiągnąwszy owo zakończenie dendrytu lub aksonu (gdzie są ulokowane synapsy, czyli miejsca komunikacji między komórkami-neuronami), wyzwała otwarcie się dużej liczby kanałów jonowych. Jony, wchodzą przez owe kanały do wnętrza zakończeń, gdzie powodują uwolnienie się molekuł neuroprzekazników z ich pęcherzyków (w których jako zgrupowane wędrują od ciała komórkowego) i wrzucenie ich do szczeliny synaptycznej. Przekraczając ją, molekuly przyczyniają się do otwarcia kanału od strony następnej komórki, dzięki czemu jony mogą swobodnie do niej przepłynąć, kontynuując rozchodzenie się impulsu. Istotna dla refleksji o fizyce kwantowej jest tu średnica owego kanału, w

³³⁹ Schwartz w swym artykule podaje szczegółowy wzór matematyczny intencjonalnego umysłowego działania, bazujący na wzorze Wernera Heisenberga. Dla celów rozprawy dokonuję uproszczeń i przedstawiam konkluzje. Na temat tych wzorów zob. tamże, s. 1317-1318.

³⁴⁰ Zob. tamże, s. 1321. Schwartz także czyni aluzję do korespondującej – jego zdaniem – psychologii Williama Jamesa. Zob. Henry P. Stapp, *Mindful Universe. Quantum Mechanics and The Participating Observer*, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag 2011, s. 42.

największym miejscu szacowana na mniej niż jeden nanometr, czyli mniej niż jedna milionowa milimetra³⁴¹.

Schwartz przekonuje, że z tej przyczyny kwantowa chmura możliwości związana z właściwością jonu rozchodzi się na rozległy obszar, gdy opuszcza on kanał i wkracza w rejon kolejnego neuronu. Spowodowane jest to tym, że – zgodnie z zasadą nieokreśloności, iż nie można ustalić równoczesnej wartości par pewnych wielkości fizycznych – prędkość cząstki, jako decydująca wobec nader ograniczonego wymiaru przestrzennego, osiąga znaczną wartość. Wobec tego ów cały, nazwijmy to, świat kwantowych możliwości, przybiera niezwykle doniosły rozmiar – toteż jon, rozprzestrzeniający się z olbrzymią prędkością w wiązce fali, będzie albo nie będzie wchłonięty przez postsynaptyczną membranę (proces 3). Ta sama zasada „albo-albo” (czyli zerojedynkowa) dotyczy uwalniania neuroprzekaźników z pęcherzyka. Psychiatrya akcentuje, że stan mózgu podległy regułom kwantowym, rządzi się więc zasadami klasycznie pojętych możliwości, ponieważ na każdym z trylionów zakończeń nerwowych dochodzi do realizacji opcji uwolnienia bądź niewolnienia odpowiednich cząstek. Co więcej, z powodu nieokreśloności ustalenia ich pędu i położenia, ów wachlarz probabilistyczny rozrasta się do olbrzymich rozmiarów.

Schwartz przywołując ów przykład poruszania się jonów w zakończeniach neuronowych zaznacza, iż nie jest to jedyne miejsce, gdzie efekty kwantowe w mózgu odgrywają rolę. Jego zaprezentowanie zostało podyktowane przesłanką, iż zjawisko to dotyczy znacznego obszaru (wyraźnej porcji efektów). Ponadto rozmiary pewnych elementów dla oszacowania wielkości tychże efektów są empirycznie znane (np. rozmiar omawianego kanału), a uwolnienie neuroprzekaźnika do szczeliny synaptycznej ma nader ważki sens dla dynamiki mózgu, co również powszechnie jest przyjęte³⁴². Wszystko to wzmacnia dowodzenie na temat autoukierunkowanej plastyczności mózgu i oraz pewnej niezależności umysłu i jego wyraźnego wpływu na działanie materii w mózgu, w kontekście powyższej współczesnej fizyki. Wprawdzie Tomasz nie operuje tak rozumianą niezależnością (gdyż używa innego wyjściowego paradygmatu antropologicznego i inaczej rozkłada akcenty), jednakże argumentacja Schwartz, Stappa i innych podobnych do nich naukowców potwierdza rzeczywisty wpływ woli na inne władze i pożądania duszy, co może być przesłanką dla przyjęcia jej niematerialności.

³⁴¹ Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt, s. 1318. Zob. Rita Carter, Susan Aldridge, Martyn Page, Steve Parker, *The Human Brain Book*, dz. cyt., s. 72-73. Podręcznik ten zawiera dokładne ilustracje, pomagające w zrozumieniu tegoż procesu przekazu impulsu.

³⁴² Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt, s. 1318-1319.

4.4.2. Kontekst interdyscyplinarny

Zarówno Jeffrey Schwartz jak i Henry P. Stapp odwołują się do zdobywcy innych dyscyplin naukowych celem poparcia swych tez. Przykładowo jest nią psychologia uwagi reprezentowana przez profesora z San Diego Harolda Pashlera³⁴³. Pashler w swym dziele pt. *The Psychology of Attention (Psychologia uwagi)* wyróżnia przetwarzanie postrzegawcze (percepcyjne czy inaczej odbiorcze) oraz przetwarzanie po postrzegawcze (post-percepcyjne). Pierwsze dotyczy procesów, które wiążą się z określeniem podstawowych właściwości, jak kolor, miejsce itp. Te operacje mentalne są wykonywane równolegle. Drugie obejmuje tworzenie aktywnych działań ruchowych i poznawczych, przeto cechuje je większa złożoność. Zdają się one wymagać, angażującej wysiłku, wybiórczości, toteż są przeprowadzane szeregowo (kolejno) oraz mają zdolność do bycia niejako rozszerzonymi dzięki wolitywnej pracy. Pashler również argumentuje, że rezultaty empirycznych badań nad uwagą dowodzą, iż należy rozróżnić między pewnymi ograniczeniami czysto percepcyjnymi a bardziej centralnymi, które cechuje myślenie i planowanie działania. Innymi słowy, występują w procesach uwagi ograniczenia „zewnętrzne”, związane z odbiorem bodźców, oraz „wewnętrzne” (centralne)³⁴⁴.

Stapp akcentuje, że stwierdzenia Pashlera opierają się na ogromnej ilości najnowszych badań, aczkolwiek najbardziej rdzenne z nich nawiązuje do już dziewiętnastowiecznego odkrycia, które brzmi, iż natężona praca umysłowa redukuje ilość siły fizycznej, którą człowiek może włożyć. Owo zjawisko – zdaniem psychologa - okryte jest zagadkowością. Jednakże gdy się weźmie pod uwagę serię (sekwencję) wydarzeń kwantowego procesu 1 związanego ze sprawcą, który ma ograniczoną zdolność działania w sensie wykonywanych operacji na sekundę, wówczas owa zagadka znajduje wyjaśnienie jako konsekwencja teorii kwantowej. Stapp proponuje następujący przykład – wykreowanie fizycznej siły skurczu mięśnia wymaga świadomego wysiłku uwagi, który wydłuża występowanie neuronowego wzoru reakcji (template for action), i jest to w opozycji do ukierunkowania mózgu, wytworzonego przez nieświadomiony i mechaniczny proces 2 (opisany równaniem Schrödingera), aby naturalnie rozwinąć się ku bardziej odprężonemu stanowi. Owo wydłużenie (przez uwagę) to rezultat kwantowego efektu Zenona, zaś sam efekt wydłużenia jest (czy powinien być) mniej więcej proporcjonalny do liczby bitów na sekundę centralnej przetwórczej zdolności umysłu, poświęconej temu zadaniu. Jeśli więc część owej zdolności

³⁴³ Na temat autora zob. www.pashler.com

³⁴⁴ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 24. Procesy równoległe opisywane są też jako automatyczne, szeregowo zaś jako kontrolowane.

procesowej skieruje się na inne zadanie, wówczas włożona mięśniowa siła ulegnie zmniejszeniu³⁴⁵.

Ten przykład, jako z jeden wielu do przytoczenia, ma zadanie zobrazować fakt, że utożsamienie zaproponowanej przez Pashlera ograniczonej centralnej zdolności szeregowej uwagi z szybkością występowania działań procesu 1 (przy założeniu, że mogą one być zwiększone wysiłkiem woli aż do pewnej granicy możliwości) jest kluczem wyjaśniającym ogół rozmaitych wyników empirycznych badań, opisywanych przez psychologa, które umieścił on na poparcie swej teorii – przekonuje Stapp³⁴⁶. Warto jeszcze zwrócić uwagę, że jedną ze zdobyczy badawczych Pashlera jest odkrycie znaczenia „szyjki butelki” centralnego procesowania (central processing bottleneck, nazywanego również wąskim gardłem), związanej z selekcją uwagi działań motorycznych. Zasadniczo polega to na tym, że pomiędzy bodźcem a odpowiedzią znajduje się jakby czarna skrzynka – umysł – którego wewnętrzne działanie w znacznej mierze jest nie odwzorowane (nie ustalone). Jedno z naczelnych pytań tej wewnętrznej pracy dotyczy szeregowej a równoległej natury zdolności przetwarzania danych. Przetwarzanie równoległe pozwala zadaniom wieloaspektowym przebiegać naraz, podczas gdy przetwarzanie szeregowe tworzy „szyjkę butelki”, przez którą zadania wieloaspektowe muszą przejść pojedynczo³⁴⁷.

Jednym z pierwszych psychologów uwagi, którzy zasygnalizowali i opisali kwestię „szyjki” był angielski naukowiec Donald Broadbent. Twierdził on, że bottleneck znajduje się w miejscu przecięcia dwóch systemów operujących szeregowo. Pierwszy z nich posiadający dużą zdolność przetwarzania informacji i działający automatycznie na wszystkie bodźce. Drugi zaś mający znacznie mniejszą zdolność procesową, z tego powodu potrzebujący być wdrażanym wybiórczo. W swoich pierwszych pracach zwracał on uwagę, że skoro istnieje „wąskie gardło” w procesach informacyjnych, potrzeba więc jakiegoś dodatkowego mechanizmu dla kontroli, jak owe ograniczone zasoby możliwości będą wdrażane. Zdaje się, że widział on go w mechanizmach uwagi, chociaż nigdy nie przedstawił ich koncepcji. Teoria

³⁴⁵ Zob. tamże, s. 24-25. Zob. Henry P. Stapp, *Mindful Universe. Quantum Mechanics and The Participating Observer*, dz. cyt., s. 43.

³⁴⁶ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 25. Fragmenty książki, na które powołuje się amerykański fizyk to: Harold Pashler, *The Psychology of Attention*, Cambridge, MIT Press. 1998, s. 33, 263, 293, 317, 387, 404.

³⁴⁷ Zob. *The Bottleneck of Central Processing. Clues from Reaction Times*, w: *Public Library of Science (PLoS)*, [online], [dostęp 2014-07-26], dostępny w WWW, <http://www.plosbiology.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pbio.0030084>, brak stron. Autorzy artykułu przedstawiają dalej różne modele przetwarzania poznawczego, związaneego z problemem bottleneck.

Broadbenta była wielokrotnie badana i kwestionowana i – zdaniem Christophera Mole`a – dziś już tylko część z niej ma charakter ortodoksyjny³⁴⁸.

Nie wnikając w szczegóły interpretacyjne bottleneck, Stapp przekonuje, że jest ona tym, co teoria oparta o fizykę kwantową przewiduje – czyli to dokładnie pojedyncza liniowa seria działań procesu 1, która wpisuje się tak znacząco w von Neumanna opis kwestii połączenia umysłu z materią (mózgiem)³⁴⁹. Schwartz akcentuje, że w całym fenomenie kwantowym kluczowym punktem jest owa istotna dynamiczna różnica między nieświadomym mechanicznym procesowaniem 2 a procesowaniem właśnie związanym z serią świadomych działań. Owe pierwsze nie są ograniczone efektem stania w kolejce („szyjka”), ponieważ przetwarzanie 2 po prostu rozwija wszystkie możliwości równolegle. Tak samo nie jest ograniczony strumień odosobnionych zdarzeń biernego procesu 1. To właśnie jego aktywny tryb jako blisko zagęszczonych zdarzeń, może być ograniczony efektem „stania w kolejce”. Psychiatra rozważania o psychologii uwagi i „wąskim gardle” konkluduje stwierdzeniem, iż zaprezentowane przez niego i jego zespół poglądy spójnie wyjaśniają pewne aspekty eksperymentalnych danych psychologii poznawczej, które dotychczas nie zostały odpowiednio i wystarczająco wyjaśnione. Jednocześnie niektórzy naukowcy mogą sądzić, że możliwym jest wytłumaczenie powyższego w paradygmacie klasycznej fizyki, jednakże obecność świadomego wyboru i wysiłku woli podważa taką możliwość – argumentuje Schwartz³⁵⁰.

Kwantowy model von Neumanna/Stappa ma również aplikację – co już zostało zasygnalizowane - w neuropsychologii. Toteż pragnę wspomnieć tu jedynie o pewnym eksperymencie, jak również zaprezentować neuroplastyczność w kontekście emocji. Eksperyment dotyczył przemyślenia/przepracowania na nowo swoich uczuć. Badanie składało się wprawdzie z fazy autotreningu, który polegał na nauczaniu badanego w jaki sposób ma rozróżnić i odmienne zareagować na dwa podane polecenia w trakcie oglądania zdjęć o odpychającej treści. Polecenie „towarzysz” (attend) wskazywało badanemu, by odpowiadał emocjonalnie na każde zdjęcie przez jedynie bycie świadomym swych uczuć, jednakże bez próby ich zmiany. Polecenie „oszuczaj na nowo” (reappraise) kierowało uczestnika, by tak zinterpretował obraz, aby już więcej nie czuł negatywnych emocji w reakcji na nie. Druga część to właściwy eksperyment, podczas którego mierzono aktywność mózgu w

³⁴⁸ Zob. Christopher Mole, *Attention*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-07-26], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/attention/#TweCenLocAttBotInfPro>, brak stron.

³⁴⁹ Zob. Henry P. Stapp, *Mindful Universe*, dz. cyt., s. 43.

³⁵⁰ Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt, s. 1322-1323. Zarówno Stapp jak i Schwartz w owym opracowaniu zbiorowym prezentują kilka eksperymentów Pashlera, które zamieścił on w swej książce i których rezultaty dowodzą przedstawionej tezy.

poszczególnych fazach. Rezultat był taki, że pasywne towarzyszenie uaktywniało obszary limbiczne mózgu, podczas gdy aktywne oszacowanie na nowo czyniło aktywnymi obszary przedczołowe³⁵¹.

Finalna konkluzja to stwierdzenie, iż poznawcze oszacowanie na nowo (reappraisal) może modulować wielorakie rodzaje emocjonalnych stanów i procesów³⁵². Jednakże Schwartz przekonuje, że brzemienne w skutkach dla głębszej interpretacji tegoż badania jest przyjęcie odpowiedniej koncepcji rzeczywistości fizycznej, która dostarczy naukowej odpowiedzi na pytanie – co jest tego pierwszorzędną przyczyną? Gdyby nie wysiłek, który został tu zastosowany, omawiane procesy można by wytłumaczyć klasyczną statystyczną (losową) mechaniką i jej regułami rozwoju. Jednakże ów wysiłek jako utrzymany w danym miejscu przez dłuższy czas, może powodować wzór dla aktywności nerwowej, który z kolei tworzy wzorzec reakcji (template for action), a to może powodować wystąpienie określonego działania. Innymi słowy, w przypadku doświadczenia Ochsnera wysiłek badanego włożony dla oszacowania na nowo (przepracowania) powoduje wzorzec oszacowania, aby był utrzymany w danym miejscu. To zaś utrzymanie w miejscu tegoż wzorca powoduje wstrzymanie odpowiedzi układu limbicznego. Teoria kwantowa, poprzez mechanizm procesu 1, dostarcza jasno sprecyzowane narzędzie, na mocy którego wysiłek, aby na nowo przemyśleć uczucia, rzeczywiście powoduje uaktywnienie jednych obszarów a dezaktywację drugich³⁵³.

Samo zjawisko jest wykorzystywane w skutecznej terapii m.in. zaburzeń emocjonalnych. Wspomniany już Richard J. Davidson, opisując style emocjonalne i ich wymiary³⁵⁴, przekonuje, że można je kształtować i modulować przy pomocy adekwatnego treningu umysłu, tj. takiego, który osiąga wzorców aktywności mózgu i szlaków nerwowych (czyli

³⁵¹ Zob. Kevin N. Ochsner, Silvia A. Bunge, James J. Gross, John D. E. Gabrieli, *Rethinking Feelings: An fMRI Study of the Cognitive Regulation of Emotion*, „Journal of Cognitive Neuroscience” 2002 nr 8, s. 1216-1218. Autorzy zawarli tam szczegółowy opis eksperymentu i jego rezultaty, włączając ilustracje mózgu i uaktywnionych obszarów wraz z dokładnymi danymi tego badania obrazowania funkcji mózgu (fMRI). Ów eksperyment wprost odnosi się do uwag Tomasza. Zob. Tomasz z Akwinu, *Questiones disputate de veritate*, q. 25, art. 4. Korespondencja z poglądami Tomasza jest w tej części pracy nader wyraźna.

³⁵² Zob. Kevin N. Ochsner, Silvia A. Bunge, James J. Gross, John D. E. Gabrieli, *Rethinking Feelings: An fMRI Study of the Cognitive Regulation of Emotion*, art. cyt., s. 1224-1225.

³⁵³ Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt., s. 1324-1325.

³⁵⁴ Zob. Richard J. Davidson, Sharon Begley, *Życie emocjonalne mózgu*, dz. cyt., s. 11-13. Autor, definiując styl emocjonalny, określa go jako stały sposób reagowania na spotykające człowieka doświadczenia. Akcentuje, że w znacznej mierze bazuje on na pewnych mechanizmach neurologicznych, tj. opiera się na aktywności konkretnych obwodów mózgu. Davidson wyróżnia sześć wymiarów stylu, które zostały stwierdzone na podstawie współczesnych badań neurobiologicznych. Są to: odporność (inaczej zwana sprężystością psychiczną; wskazuje na czas potrzebny do powrotu do „naturalnego” stanu po trudnym przeżyciu), nastawienie (wytrzymalność zachowania pozytywnych emocji), intuicja społeczna (umiejętność trafnego odczytywania społecznych sygnałów), samoświadomość (zdolność dostrzegania własnych odczuć fizjologicznych jako refleksów emocji), wrażliwość na kontekst (umiejętność regulowania reakcji w związku z danym sytuacyjnym kontekstem) oraz uwaga (zdolność koncentracji na danej rzeczy).

jako sam to ujmuje: neuronalnej maszynerii), na których bazują zasygnalizowane wymiary³⁵⁵. Oczywiście jest, iż takie ćwiczenie zakłada świadomy wysiłek osoby zainteresowanej, która jakby „wychodzi z siebie” i kształtuje do jakiegoś stopnia własną materialność. Davidson szczególnie prezentuje tu trening uwagi w kontekście praktyk medytacyjnych i zaznacza – opierając się na badaniu mnichów - że owo formowanie skutkuje: po pierwsze, permanentną „geograficzną” zmianą układów neuronalnych, po drugie zaś, zmianą jakościową pobudzenia nerwowego, tj. obniżeniem jego progu w ośrodku uwagi w mózgu w sytuacji długotrwałego ćwiczenia koncentracji³⁵⁶.

4.4.3. Wybrane konkurencyjne ujęcia

Konkludując ten podrozdział trzeba zaakcentować, że prace Stappa, Schwartza i ich zespołu zasadzają się na kopenhaskiej interpretacji i jej rozwinięciu, dokonany przez von Neumanna. Jednakże pewne znaczące grono naukowców nie przyjmuje tej wykładni i formułuje alternatywne wyjaśnienia istoty natury. Są wśród nich zwłaszcza dwa podejścia, związane z takimi postaciami, jak wspomniani Hugh Everett oraz David Bohm. Everett, fizyk amerykański, zaproponował koncepcję istnienia wielu światów czy też wielu umysłów, aby rozwiązać kluczowy problem relacji reguł kwantowych do ludzkich świadomych doświadczeń. Według Everetta natura nie dokonuje wyboru między możliwościami „Tak” i „Nie”, lecz występują obie opcje. Wszelako dwa strumienie świadomości, tj. ludzki i natury (przyrody), w których owe dwie odpowiedzi padają, są względem siebie niezależne, istnieją one w dwóch równoległych epistemologicznie światach, ale w jednym ontologicznym (czyli fizycznie kwantowym). Stanowisko Everetta jest wiarygodne w ramach kwantowej matematyki, unika też potrzeby jakiegokolwiek rzeczywistego wyboru między odpowiedzią „Tak” i „Nie” na pytanie zadane przez proces 1. Jednakże w ortodoksyjnym ujęciu pierwszorzędny akcent pada na wybór, z którego pytanie będzie zadane. Wybór między „Tak” i „Nie” stanowi wtórny wybór natury. Istotny problem, jaki niesie teoria Everetta, to wciąż istniejący brak odpowiedniego wyjaśnienia, jak można ominąć wybór sprawcy w procesie 1 – przekonuje Schwartz³⁵⁷.

³⁵⁵ Zob. tamże, s. 273-274.

³⁵⁶ Zob. tamże, s. 253-254, 258-262. Wyczerpujący opis eksperymentu, zob. J.A. Brefczynski-Lewis, A. Lutz, H.S. Shaefer, D.B. Levinson i R.J. Davidson, *Neural Correlates of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 2007, nr 27, s. 11483-11488.

³⁵⁷ Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt, s. 1326. Na temat samego Everetta, streszczenia jego spuścizny oraz tragicznego życia jego i jego rodziny zob. Peter Byrne, *The Many Worlds of Hugh Everett*, „Scientific American” 2007, nr 6, s. 98-105. Polska wersja artykułu: Peter Byrne, *Hugh Everett i jego światy*, „Świat Nauki” 2008, nr 2.

U Davida Bohma uniknięcie kwestii włączenia ludzkiej świadomości w dynamikę kwantową zdaje się wynikać z jego modelu fali pilota (inaczej zwanego teorią de Broglie-Bohma). W tej mechanice system cząstek jest opisany częściowo przez jego funkcję falową, która niejako pokrywa świat we wszystkich możliwych konfiguracjach i na wszystkich poziomach. Funkcja falowa dostarcza jedynie częściowego opisu systemu, który zostaje uzupełniony przez konkretyzację aktualnych pozycji czy konfiguracji cząstek, która istnieje również gdy nie jest obserwowana. Ogólnie rzecz biorąc konfiguracja systemu cząstek rozwija się przez deterministyczny ruch, ułożony przez funkcję fali³⁵⁸. Zatem jego koncepcja faktycznie przywołuje istnienie staromodnego świata klasycznego fizykalizmu, który jest dodatkiem do chmuro podobnej funkcji falowej ortodoksyjnej teorii kwantowej. Henry Stapp przekonuje, że jedną z ułomności tego podejścia jest fakt, że zostało ono sformułowane w kontekście nierelacyjnym (nierelatywistycznym) i jak dotąd nie opisuje dziedziny kwantowej elektrodynamiki (czyli właśnie tej wiążącej się m.in. z atomami w ludzkim mózgu), przez co traci na praktycznym znaczeniu³⁵⁹.

Jeśli chodzi o świadomość, to teoria Bohma, przynajmniej w jego oryginalnej wersji, jakoś znacząco nie odnosi się do tego problemu, gdyż skutecznie osiąga swój cel, jakim jest wyrugowanie świadomości z podstawowych równań dynamiki. Wprawdzie z czasem naukowiec uznał, iż jakieś pojęcie świadomości jest potrzebne, co doprowadziło go do przyjęcia idei tzw. nieskończonej wieży mechanicznych poziomów rzeczywistości lub inaczej nieskończonej wieży fal pilota (coraz wyższych rodzajów funkcji fal), z których każda kontroluje następny niższy poziom. Świadomość jakoś wynikałaby tu i wyłaniałaby się z misterium nieskończoności³⁶⁰. Niestety owa idea wieży – zdaniem Schwartza i Stappa – osłabia oryginalną pierwotną teorię, która urzeka swą prostotą i przejrzystością. Ogólnie rzecz ujmując, zdaje się, że Bohm chciał połączyć fizykę klasyczną z niektórymi założeniami kwantowej. Stąd świadomość w jakiś sposób zostaje włączona w praktykę naukową, jednakże wolność wyboru badacza jest iluzoryczna. Wybór ten, na głębszym poziomie dynamiki, pozostaje całkowicie zdeterminowany warunkami fizycznymi³⁶¹.

Schwartz podsumowuje, że koncepcje, które odchodzą od ortodoksyjnego kopenhasko-neumannowskiego paradygmatu napotykać trudności, jeśli chodzi o uwzględnienie świadomości w procesie naukowym. Akcentuje też, że najbardziej rdzennym przesłaniem teorii kwantowej jest to, że fundamentalne rzeczywistości są czymś, co może zostać poznane,

³⁵⁸ Zob. Sheldon Goldstein, *Bohmian Mechanics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-08-02], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qm-bohm/>, brak stron.

³⁵⁹ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 19.

³⁶⁰ Zob. tenże, *Reply to Sarfatti on von Neumann/Wigner quantum mechanics*, [online], [dostęp 2014-08-04], dostępny w WWW, <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/jack3.txt>, brak stron.

³⁶¹ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 20.

nie zaś czymś, co istnieje, lecz nie może być zgłębione³⁶². Skoro więc przyroda została ukształtowana z rzeczy poznawalnych, to akty poznania powinny być szczególnymi przypadkami wszystkich podobnych działań. Inaczej mówiąc, akty poznania są pierwotnymi elementami przyrody razem z podłożem, na którym działają (czyli np. aktualnym stanem mózgu, scharakteryzowanym matematycznie i fizycznie). Toteż zaproponowane podejście (Schwartz, Stapp i in.) uprawomocnia włączenie świadomego wyboru badającego do ściśle naukowego opisu samego mózgu³⁶³. Uprawomocnia również twierdzenie – przy uznaniu poglądów o jego nań wpływie przez umysł (w postaci wprowadzania zmian w jego „geografii” połączeń nerwowych dzięki różnego typu treningom z włączeniem siły woli – co poniekąd stanowi aluzję do rozległych rozważań Akwinaty) – iż umysł w jakimś zakresie może pozostać niezależny od materialnego mózgu.

4.5. Koncepcja Johna Ecclesa

4.5.1. Główne tezy

Jednym z prekursorów obecnych ujęć (Schwartz, Stapp), był australijski neurofizjolog John Carew Eccles. Wraz w Karlem Popperem przekonuje – używając języka do opisu świadomości - że nie ma powodów, aby odrzucić pogląd, iż stany mentalne i stany fizyczne mogą wchodzić we wzajemną interakcję³⁶⁴. Eccles, którego – jak sam wyznaje - od początku lat naukowych prowadziła filozofia dualistyczno-interakcjonistyczna, w nowożytności wywodząca się od Kartezjusza³⁶⁵, w odniesieniu do umysłu i mózgu przedstawia ją w kategoriach dwóch światów. Świat pierwszy (World 1) to materialny mózg, zaś drugi (World 2) to cały świat świadomych doświadczeń, czyli umysł, na który składają się trzy komponenty, tj. zmysły zewnętrzne, zmysły wewnętrzne oraz psychika czy jaźń (psyche or self). Między światami 1 i 2 występuje wzajemna komunikacja, odbywająca się przez pewne wspólne miejsce interakcji, czyli interfejs (interface), który jednocześnie ostro oddziela oba światy³⁶⁶.

³⁶² W oryginalnym tekście zachodzi tu gra słów: *knowables* w opozycji do *be-ables*. Zob. Jeffrey M. Schwartz, Henry P. Stapp, Mario Beauregard, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, art. cyt, s. 1326.

³⁶³ Por. tamże.

³⁶⁴ Por. John C. Eccles, *How the Self Controls Its Brain*, Berlin, Springer Verlag 1994, s. 2.

³⁶⁵ Zob. tamże, s. 13-14. Eccles nader obrazowo stwierdza, że dualizm interakcjonistyczny był dla niego niczym światło latarni morskiej, prowadzące go w trakcie studiowania neuronauk.

³⁶⁶ Zob. tamże, s. 90. Zob. tenże, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, „Proceedings of the Royal Society: B” 1990, nr 240, s. 434-435. Samo zastosowanie wyrażenia: zmysły wewnętrzne, wskazuje, że Eccles znał i rozwijał także doktrynę Tomasza.

Świat 2 zasadza się na funkcjonowaniu neuronów i ich elementów, np. dendrytów, czyli wypustek komórek nerwowych, które – co nader ważne - w korze mózgowej tworzą funkcjonalne wiązki, nazwane przez Ecclesa dendronami. Ich istnienie wywnioskował on nie tylko z własnych obserwacji, lecz także z badań wybitnych naukowców, jak Fleischhauer, Feldman czy Schmolke. Dendron, który składa się z około 70 do 100 dendrytów i zawiera ogromną liczbę wyjść synaptycznych, stanowi podstawową anatomiczną jednostkę kory i – co potwierdzają eksperymenty – może być pobudzony przez powstanie umysłowej intencji i koncentrację uwagi³⁶⁷. Co więcej, dendron jest odpowiedzialny nie tylko za przekazywanie sygnałów, lecz również ma zdolność ich przetwarzania, a odbywa się to na zasadzie rachunku prawdopodobieństwa. Innymi słowy, uwolnienie neuroprzekaźników do szczelin synaptycznych w danym miejscu podlega regule „albo-albo”, zaś element człowieka, który steruje owym mechanizmem to złączony z dendronem niematerialny psychon. Zatem relację i więź między duchowym umysłem a mózgiem na poziomie makro, odpowiednio na płaszczyźnie mikro tworzą psychon i dendron³⁶⁸.

Psychonami można określić jednolite lub elementarne zdarzenia umysłowe, które tworzą cały zespół zdarzeń zewnętrznych i wewnętrznych świata 2, czyli inaczej wszystkie umysłowe zdarzenia i doświadczenia (events and experiences). Co istotne, psychony nie są percepcyjnymi ścieżkami do doświadczeń, lecz są doświadczeniami w całym ich zróżnicowaniu i wyjątkowości. Każdy z nich jest wzajemnie powiązany w jakiś unikalny sposób ze swoim dendronem i taka umysłowa jednostka wraz z jednostką neuronową (dendronem) daje swoje własne i charakterystyczne jednostkowe doświadczenie. Ponadto istnieją tysiące rodzajów psychonów, każdy rodzaj cechujący się odpowiadającym typem połączenia z dendronem³⁶⁹. Eccles zauważa, iż może się wydawać, że jego teoria przez owo nader bliskie, intymne złączenie się tych dwóch elementów, jest zaledwie doskonalszą wersją materialistycznej hipotezy psychofizycznej identyczności³⁷⁰. Jednakże kluczem jest tu

³⁶⁷ Zob. tamże, s. 437-441. Po części wspominali o tym Goetz i Taliaferro.

³⁶⁸ Zob. tenże, *How the Self Controls Its Brain*, dz. cyt., s. 103. Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 30.

³⁶⁹ Zob. John Eccles, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, art. cyt., s. 442-443.

³⁷⁰ Eccles szczególnie przywołuje tu postać Herberta Feigla (aczkolwiek nie jest on jedynym reprezentantem owej teorii), który twierdzi, że zdarzenia mentalne (celowo unikam słowa umysłowe, gdyż to pojęcie rezerwuję tu dla koncepcji dualistycznej) istnieją w enigmatycznym, tajemniczym sposobie tożsamości ze zdarzeniami neuronowymi na wyższych poziomach mózgu, przypuszczalnie w korze mózgowej. Zob. tamże, s. 434. Ogólnie rzecz ujmując, Feigl należy do zwolenników tezy, że występuje rodzajowa tożsamość stanów psychicznych (mentalnych) i neuronowych. Więcej na temat jego koncepcji zob. Józef Bremer, *Problem umysł-ciało*, dz. cyt., s. 94-97.

przyjęcie faktu niezależności egzystencji, która przynależy psychonom – akcentuje naukowiec³⁷¹.

W zasadzie całe życiowe dzieło neurofizjologa jest skierowane przeciwko różnym formom materializmu – podkreśla to w swej programowej publikacji, stwierdzając że jej celem jest wyzwanie go na pojedynek i jego negacja, a tym samym przywrócenie duchowego „ja” jako sprawującego kontrolę nad mózgiem. Ujawniło się to również w krytyce stanowiska współautora innej książki, Karla Poppera, gdy ten uznał model tożsamości psychofizycznej za obiecujący materializm. Eccles zaznacza, że jego zdaniem owa teoria nie jest niczym ugruntowana. Im więcej czyni się naukowych odkryć dotyczących mózgu, tym wyraźniej można odróżnić jego zdarzenia od fenomenów umysłowych. Materializm obiecujący to zwykły przesąd podtrzymywany przez dogmatycznych materialistów – argumentuje³⁷².

Ich krytyka ogniskuje się m.in. wokół tezy, że niematerialne wydarzenia takie jak myślenie, mogą oddziaływać na materialne struktury jak neurony kory mózgowej. Byłoby to niezgodne z prawami zachowania energii, zwłaszcza z pierwszym prawem termodynamiki – podkreślają. Eccles przywołuje przytoczone powyżej (przy Schwartzu i Stappie) argumenty o mikroskopijnym charakterze zjawisk w zakończeniach neuronów, wszak którymi rządzą się prawa kwantowe³⁷³. Stwierdza przy tym ogólniejszą prawidłowość, że cały świat 2 jest tak samo autonomiczny w swym istnieniu, jak świat 1, materii i energii. To stanowi główne twierdzenie hipotezy o interakcji umysł-mózg. Co się tyczy samej energii, neurofizjolog zaznacza że zadaniem psychonu jest jedynie wybrać (dokonać selekcji) dla egzocytozy³⁷⁴ jakiś pęcherzyk, który już znajduje się w apozycji i gotowości w presynaptycznej kolbce pęcherzykowatej. Psychon działa analogicznie do kwantowego pola prawdopodobieństwa. Energia potrzebna do zainicjowania egzocytozy przez przemieszczenie się cząstki może być oddana w tym samym czasie i miejscu przez uciekające molekuly neuroprzekaźników z wysokiego do niskiego stężenia. Zgodnie z fizyką kwantową energia dotycząca świata mikro może być pożyczona pod warunkiem, że w tym samym momencie zostaje oddana. Właśnie tak tu się dzieje, stąd nie ma pogwałcenia prawa jej zachowania. Innymi słowy, czasowy wzrost prawdopodobieństwa wystąpienia uwolnienia neuroprzekaźników odbywa się niejako

³⁷¹ Zob. John Eccles, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, art. cyt., s. 443.

³⁷² Zob. tenże, *How the Self Controls Its Brain*, dz. cyt., s. 7.

³⁷³ Obydwie kwestie już zostały omówione.

³⁷⁴ Egzocytoza to proces wydzielania pęcherzyków o różnym składzie chemicznym, a następnie ich transport. Odbywa się on z przedziałów błonowych na zewnątrz komórek lub do innych „ciałek”. Zob. Anna Byczkowska, *Transport przez błony część II. Endocytoza i egzocytoza*, w: *Biotechnologia.pl*, [online], [dostęp 2015-05-23], dostępny w Internecie, <http://biotechnologia.pl/biotechnologia/artykuly/transport-przez-blony-czesc-ii-endocytoza-i-egzocytoza.485>, brak stron.

poza jego oddziaływaniem na innym poziomie rzeczywistości, na swego rodzaju wyższej płaszczyźnie kompleksowości neuronalnej – wyjaśnia Australijczyk³⁷⁵.

Psychony, dzięki łączeniu się ze sobą, umożliwiają, aby doświadczenia mentalne występowały w wielości i jedności. Zatem jakiś bliżej nieokreślony zespół psychonów, których łączną liczbę można określić na 4×10^6 (taka jest szacunkowa zbadana liczba dendronów w mózgu człowieka) jest odpowiedzialny za różne doświadczenia podmiotu, tj. np. myślenie, intencję, postrzeganie. Ponadto w przypadku intencjonalnego aktu każdy psychon „globalnie” oddziałuje na dendron. Chociaż w rzeczywistości wpływa na wybranie pęcherzyka dla egzocytozy, oddziałując na każdą pojedynczą presynaptyczną kolbkę, to wszak ów dendron składa się z dziesiątków tysięcy pęcherzyków, co skutkuje nader wyraźnym wzmocnieniem ogólnego działania (kilku rządów wielkości), tak potrzebnym dla naukowego wytłumaczenia i uwiarygodnienia całego efektu. Zamiar mentalny, którego pośrednikiem jest psychon, oddziałuje na ogromną liczbę amplitud prawdopodobieństwa dendronu, które w razie braku aktywności umysłowej funkcjonują niezależnie. Intencja skutkuje więc „zwiększonym” spójnym efektem cielesnym³⁷⁶.

Eccles w oparciu o analizę zjawiska postrzegania zmysłowego (na przykładzie zmysłu dotyku) stanowczo akcentuje współzależność świata 1 i 2, jednocześnie przyznając, że możliwość wyjaśnienia jedności samego doświadczenia percepcji jest niezwykle mglista. Oddziaływanie mózgu na umysł (czyli „odwrotne”) musi być wytłumaczone w odmienny sposób niż mechanizm intencji. Aczkolwiek stanowi to prowizoryczną i niewystarczającą hipotezę, może przedstawiać się to następująco: za każdym razem, gdy psychon z powodzeniem dokona selekcji pęcherzyka dla egzocytozy (oczywiście w zgodzie z kwantowym polem prawdopodobieństwa), taki „mikro-sukces” zostaje zapisany do przekazania dla świata mentalnego (nr 2). Ów sygnał powodzenia, tj. osiągniętego sukcesu, jest niesiony przez szczególną cechę (charakter) tegoż psychonu, cechę dla zintegrowania świata psychonów, skutkując zintegrowanym doświadczeniem³⁷⁷.

Konkludując, naukowiec akcentuje, że wszystkie ssaki są istotami świadomymi, posiadając jakąś kontrolę swych działań oraz jakieś świadome doświadczenia. Tak więc wzajemne zależne oddziaływanie psychon-dendron należy do istotnych elementów ich

³⁷⁵ Zob. John Eccles, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, art. cyt., s. 446-447. Zob. Józef Bremer, *Problem umysł-ciało*, dz. cyt., s. 52.

³⁷⁶ Zob. John Eccles, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, art. cyt., s. 443. Zob. tenże, *How the Self Controls Its Brain*, dz. cyt., s. 88. Zob. Józef Bremer, *Problem umysł-ciało*, dz. cyt., s. 53.

³⁷⁷ Zob. John Eccles, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, art. cyt., s. 448-449. Strona 448 zawiera szczegółowy opis kolejności zachowań organizmu w sytuacji postrzegania zmysłowego (na przykładzie zmysłu dotyku).

mentalnego życia. Człowieka wyróżnia fakt samoświadomości, z czym łączy się możliwość występowania psychonów niezależnie od dendronów, tworząc świat jaźni. Z tym, że ów świat okrywają wielkie niewiadome, co Australijczyk otwarcie przyznaje. Co wiadome, to że psychony odpowiadają za dawanie doświadczeń, zaś ich istnienie można wskazać jedynie przez związek z dendronami. Jedność naszego postrzegania oraz jedność wewnętrznego świata umysłu, której doświadczamy w każdej sekundzie, jest zapewniona dzięki przekazowi międzypsychonalnemu. Problem ten został zanalizowany przez Ecclesa na przykładzie postrzegania wzrokowego i jedności doświadczenia widzenia. Przy czym fizjolog zaznacza, że dotychczas nie zaproponowano żadnego wytłumaczenia fenomenu, że różnorakie wydarzenia neuronalne mogą dawać mentalne doświadczenie o zjednoczonym charakterze. Po prostu czujemy, że jesteśmy centrum naszego świata doświadczeń, który to fenomen możemy określić jako jaźń, duszę, psyche. Niemniej jednak Eccles przyznaje, że jego koncepcja rodzi różne pytania: czy doświadczenia jaźni również składają się z jednostkowych psychonów. Gdy odpowiemy twierdząco, to powstaje kolejny problem: czy takie psychony także łączą się z dendronami i gdzie w korze się owe dendrony znajdują. Ścisłe naukowe wyjaśnienie tych kwestii na razie nie istnieje – zaznacza noblista³⁷⁸.

4.5.2. Zastrzeżenia i wnioski

W opinii Ecclesa całościowe rozpatrywanie świadomości podważa sens przyjęcia koncepcji materialistycznych, gdyż w jej ramach istnieje świadomość nietożsama z cielesnym mózgiem, która może niezależnie kierować procesami w nim zachodzącymi³⁷⁹. Szczególnie podejście australijskiego neurofizjologa dostarcza solidnych argumentów dla afirmacji tradycyjnego, Tomaszowego pojęcia duszy, wszelako są w nim też słabsze punkty. Stapp podkreśla, że teza o występowaniu psychonów jako związanych z dendronami jednostek mentalnych może kłócić się z dość rozpowszechnionym poglądem, iż to pole elektromagnetyczne służy jako nosiciel fizycznego odpowiednika świadomości. Aczkolwiek nader bliski związek przyczynowy między uaktywnieniem dendronu a uaktywnieniem pola elektromagnetycznego w pobliżu tegoż dendronu powoduje, że trudno jest empirycznie potwierdzić którąś z powyższych propozycji – psychon czy pole elektromagnetyczne³⁸⁰. Pytania wysuwa także polski filozof Józef Bremer, który m.in. dostrzega lukę sprawczą pomiędzy duchowym psychonem a inicjacją procesu transmisji synaptycznej oraz zauważa

³⁷⁸ Zob. tamże, s. 449-450.

³⁷⁹ Zob. tenże, *How the Self Controls Its Brain*, dz. cyt., s. 80.

³⁸⁰ Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 31.

problem integracji licznych psychonów. Ogólnie jego zastrzeżenia można streścić do pytania o to, w jaki sposób odbywa się modyfikacja pracy mózgu przez umysł³⁸¹.

W mojej opinii światło wyjaśnienia do zastrzeżeń Józefa Bremera rzuca sam noblista, podkreślając – i moim zdaniem wyraźnie trwając na fundamencie hylemorfizmu i jego adaptacji przez Akwinatę – głębokie zjednoczenie psychonu i dendronu. Problem uruchamiania zjawiska wydzielania neuroprzekaźników jest także uargumentowany przez Henry'ego Stappa, który na podstawie swoich badań potwierdza, że opisany mechanizm istotnie koresponduje i jest zgodny z dynamiką kwantową. Wszelako akcentuje pewne znaczące różnice w podejściu swoim (i von Neumanna) a koncepcji Ecclesa oraz – współpracującego z nim w tej kwestii – Friedricha Becka. Jego analiza i uwagi są następujące. Egzocytoza synaptyczna podlega regułom prawdopodobieństwa, tj. egzocytoza albo wystąpi, jeśli jon uaktywni wyzwalacz neuroprzekaźników, albo nie wystąpi, jeśli jon minie się z miejscem wyzwalania. Owe obie możliwości są obecne w tzw. stanie kwantowym, zaś warunek, dzięki któremu neuroprzekaźniki zostają uwolnione, stanowi obecność określonej liczby jonów w miejscu wyzwalania. Tę ostatnią kwestię Beck widzi nieco inaczej, mianowicie małe prawdopodobieństwo egzocytozy powodowanej przez impuls pobudzający wskazuje na istnienie bariery przeciwko otwarciu się kanału jonowego w tzw. presynaptycznej pęcherzykowej siatce. Toteż nadchodzący impuls nerwowy pobudza pewną elektronową konfigurację do poziomu metatrwałego³⁸², oddzielonego energetycznie przez barierę potencjału³⁸³ od stanu nietrwałego, który prowadzi w jednokierunkowym procesie ku egzocytozie. Wobec powyższego stan, w którym dochodzi do tegoż procesu jest połączony ze stanem przeciwnym (w którym do niego nie dochodzi) kwantowo-mechanicznym tunelem³⁸⁴.

Stapp akcentuje, że propozycja niemieckiego fizyka w zasadzie osiąga ten sam skutek, co jego model, który po prostu bazuje na rozchodzeniu się fali z jonami wapnia wewnątrz zakończeń nerwowych zgodnie z zasadą nieokreśloności Heisenberga. Rezultatem obydwu mechanizmów jest fakt występowania dla każdej synapsy kombinacji stanu

³⁸¹ Zob. Józef Bremer, *Problem umysł-ciało*, dz. cyt., s. 55. Aczkolwiek w mojej opinii niniejsza praca w jakimś stopniu odpowiada na dwa pytania (z tych trzech, pomijając środkowe).

³⁸² Stan metastabilny tudzież poziom metatrwały to stan wzbudzony układu kwantowego (czyli rozpatrywany ze względu na energię), który cechuje się relatywnie niewielkim prawdopodobieństwem powrotu do stanu podstawowego (tj. o najniższej energii).

³⁸³ Bariera potencjału to *ograniczony obszar przestrzeni, w którym energia potencjalna cząstki jest większa od jej energii całkowitej. W fizyce klasycznej cząstka o energii całkowitej mniejszej od wysokości bariery potencjału nie może przedostać się na jej drugą stronę. W mechanice kwantowej istnieje niezerowe prawdopodobieństwo, że cząstka przeniknie przez barierę, co jest nazywane zjawiskiem tunelowym. Zob. Definicja: potencjału bariery, w: *Albo-albo*, [online], [dostęp 2014-08-19], dostępne w Internecie, <http://albo-albo.pl/fizyka/bariera-potencjalu.html>, brak stron.*

³⁸⁴ Zob. Friedrich Beck, *Synaptic Quantum Tunnelling in Brain Activity*, „NeuroQuantology” 2008, nr 2, s. 145nn. Beck w tym artykule zawarł liczne szczegółowe obliczenia i schematy dotyczące proponowanej koncepcji. Też zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 32.

prawdopodobieństwa: albo egzocytoza, albo jej brak. Jednakże istotna różnica zawiera się w tym, że w koncepcji Stappa/von Neumanna umysłowy wysiłek zwiększa stopień działań procesu 1, podczas gdy u Ecclesa-Becka ów wysiłek modyfikuje prawdopodobieństwa związane z działaniami procesu 3, czyli już załamania się stanu. Toteż można wobec teorii tychże naukowców mieć obiekcje, ponieważ ulegają pogwałceniu podstawowe reguły kwantowego prawdopodobieństwa, przez co może pojawić się sytuacja takiej anomalii przyczynowej, jak przesyłanie informacji wstecz w czasie. Tym samym Stapp po raz wtóry akcentuje konieczność procesu 1, bez uwzględniania którego wszelkie próby interpretacji prowadzą do nierzetelnych konkluzji³⁸⁵. Niemniej jednak uwzględniając możliwość popełnienia błędu przez Ecclesa i jego zespół w szczegółowych kwantowych dystynkcjach, należy przyjąć, że jego ogólna koncepcja psychonu jako inicjatora akcji w synapsie jest nader zasadna.

Innym zarzutem jest używanie przez Ecclesa filozoficznego sformułowania dualizm interakcjonistyczny. Donald E. Watson oraz Bernard O. Williams zaznaczają, że prace neurofizjologa w żaden sposób nie naśladują ani nie uprzedzają owej filozoficznej doktryny. Sam termin i jego desygnat nie są w ogóle istotne dla refleksji o mózgu, jaźni i świadomości. Odnosi się do metafizyki oraz przekonań religijnych przeszłych stuleci, stąd dualizm interakcjonistyczny, jako pogląd filozoficzno-religijny, nie może być badany empirycznie, toteż stanowi naukowy ślepy zaułek³⁸⁶. Niemniej jednak autorzy podkreślają, że Australijczyk nie przejął całej teorii Kartezjusza, zmieniając w niej niektóre zwroty. Przykładowo nie godząc się na traktowanie umysłu i mózgu jako substancji, zaproponował pojęcia „światów” lub jednostek czy bytów (ang. entities), współistniejących i równoległych. Watson i Williams argumentują, że taka paralelno-dualistyczna perspektywa uniemożliwia rozwinięcie jego teorii niezależności systemów niematerialnych od materialnych, co w konsekwencji dawałoby przekonujący naukowy dowód za możliwością przetrwania ludzkiego „ja” po śmierci ciała, które to przekonanie Eccles stanowczo podzielał³⁸⁷.

Trudno w pewnych aspektach nie przyznać racji Watsonowi i Williamsowi. Rzeczywiście samo pojęcie dualizmu z jego długą historią znaczenia (korzeniami sięgającymi Platona) rodzi skojarzenia dwóch zupełnie odseparowanych, wręcz spolaryzowanych światów. Niemniej jednak wnikliwe spojrzenie na metafizyczne, jawne bądź ukryte, propozycje australijskiego fizjologa zdaje się ukazywać wyraźne ich zakorzenienie w tradycji odmiennej, tj. Arystotelesa i właśnie Tomasza. Być może Eccles pragnął dokonać śmiałej, aczkolwiek słusznej, syntezy

³⁸⁵ Zob. tamże, s. 33.

³⁸⁶ Zob. Donald E. Watson, Bernard O. Williams, *Eccles' Model of the Self Controlling Its Brain. The Irrelevance of Dualist-Interactionism*, „NeuroQuantology” 2003, nr 1, s. 119-120.

³⁸⁷ Zob. tamże, s. 121.

owych dwóch wizji, stąd z jednej strony akcentował odrębność światów 1 i 2 (dualizm), z drugiej zaś ich wyraźny związek i wzajemne relacje (uwypuklane związkiem psychonu i dendronu)³⁸⁸. Zatem termin dualizm, ale właśnie interakcjonistyczny, wydaje się być poprawnym, przy założeniu odejścia od jego niektórych konotacji, których przecież lekarz dokonał. Stąd twierdzenie autorów artykułu, że Eccles polegał na owym pojęciu, gdyż nie posiadał innej teorii ducha, która by go prowadziła, przedstawia się jako nieuzasadnione.

Ponadto autorzy artykułu wydają się w ogóle uznawać jako zamierzchłe przekonania religijne i jako przestarzałe przypisywać Ecclesowi, stawiając je na jednej płaszczyźnie z ową kartezjańską metafizyką, która, ich zdaniem, prowadzi do zniszczenia³⁸⁹. Zarzut ten nie jest zupełnie bezpodstawny, gdyż dokonania Ecclesa mogą być pozbawiane atrybutu czystej naukowości ze względu na otwarte przyznawanie się Australijczyka do praktykowania wiary katolickiej. Wszelako, jak przekonuje Don Todman, neurolog z Brisbane, podejście noblisty nigdy nie było nacechowane ani czystą religijnością, ani czystą filozofią. Raczej można je określić jako do głębi neurofizjologiczne z wpływem myślenia Kartezjusza³⁹⁰. W tym kontekście jest brzemienne stwierdzenie Friedricha Becka, że nauka ze względu na swoją naturę, nie może dać jakiegokolwiek odpowiedzi na filozoficzne, etyczne tudzież religijne pytania odnoszące się do umysłu. Niemniej jednak może (i tak właśnie czyni) dostarczać pewnej otwartości, która stanowi istotny element dla czynienia dyskusji możliwej poza granice nauki³⁹¹. Kategoria otwartości jest jednocześnie kluczowa dla teologii Josepha Ratzingera, którą stosuje tak przy próbie opisanego tajemnicy Trójcy Świętej, jak i głębi człowieczeństwa, a także wzajemnej relacji wiary do rozumu. Właściwie pojęta wiara jest całkowicie otwarta na rozum, i odwrotnie. Jest „miejscem”, przestrzenią spotkania³⁹². Też spotkania umysłu i mózgu.

Być może w tym kluczu należałoby wytłumaczyć koronne dla Józefa Bremera oraz Watsona i Williamsa zagadnienie, jakim jest połączenie zaprezentowanych dwóch światów, tj. ducha i materii (the binding problem). Ci ostatni przekonują, że zaproponowana wraz z Beckiem koncepcja egzocytozy w ramach kwantowej mechaniki oraz wprowadzenie nauki o

³⁸⁸ Uwikłanie w koncepcję Tomasza uwidacznia się również w przejściu terminologii czy obszarów badawczych.

³⁸⁹ Por. Donald E. Watson, Bernard O. Williams, *Eccles' Model of the Self Controlling Its Brain*, art. cyt., s. 120. Angielski odpowiednik „ślepego zaułka” tudzież „ślepej ulicy” to wyrażenie „dead end”, sugerujące, że kontynuowanie poruszania się daną drogą może prowadzić do śmierci.

³⁹⁰ Zob. Don Todman, *John Carew Eccles (1903-1997)*, „Journal of Neurology” 2008 nr 6, s. 947.

³⁹¹ Zob. Friedrich Beck, *Synaptic Quantum Tunnelling in Brain Activity*, art. cyt., s. 148.

³⁹² Trudno odnieść się tu do jednego dzieła papieża-seniora. Właściwie kategoria otwartości (funkcjonująca również jako egzystencja, czyli istnienie „dla”, wychodzące poza siebie i poza różne ograniczenia) stanowi temat przewodni jego wszystkich dzieł. Jeszcze będzie o tym mowa w następnym rozdziale. Co do relacji wiary i rozumu – bardziej odpowiednie w kontekście tej części dysertacji byłoby zestawienie słów wiara i mózg czy wręcz umysł i mózg.

psychonach zdają się jedynie w niewielkim stopniu rozwiązywać tę kwestię. Ponadto wciąż pozostaje luka między pobudzeniem neuronów i przez to całym szeregiem zapoczątkowanych działań a ostatecznym fenomenem podmiotowego świadomościowego doświadczenia. Znamienne są tu słowa Antonio Damasio, neurologa z Uniwersytetu w Południowej Kalifornii (którego przywołują Williams i Watson), że mózg musi łączyć części szeroko pojętego spostrzeżonego świata, które uprzednio zostały przez niego zaanalizowane, tj. rozłożone. Te części łącząc się tworzą całe jednostkowe doświadczenia i wydarzenia. Świadomość musi się więc koniecznie opierać na mechanizmach, które właśnie przeprowadzają ów proces łączenia³⁹³.

Wydaje się, że hipoteza Ecclesa o psychonach, w przeciwieństwie do hipotez zwolenników teorii psychofizycznych (np. Damasio), w zbyt małym, empirycznie weryfikowalnym, stopniu wyjaśnia ów mechanizm łączenia. Zresztą sam noblista zasugerował to w cytowanym dziele, stwierdzając że świat duchowy i jego wpływ na materialny okrywa dotychczas nie zbadana tajemnica. Z drugiej strony brzemienne są słowa Davida Chalmersa, który akcentuje, że *jedynie ewentualna nieredukcyjna teoria tłumacząca genezę oraz funkcjonowanie umysłu świadomego mogłaby pokusić się o laur rozwiązania trudnego problemu świadomości*³⁹⁴. Rzeczywiście na gruncie monizmu, który stanowi propozycję redukcijną (swoicie zamkniętą), nietrudno o szczegółowe uzasadnienie procesów mózgowych implikujących genezę ludzkich stanów psychicznych. Jednakże próba całościowego oglądu zagadnienia, uwzględniająca bytowanie świata niematerialnego w człowieku, napotyka na zrozumiałe przeszkody natury metodologicznej. Z punktu widzenia nauk wyłącznie eksperymentalnych holistycznie ujęta teoria Ecclesa jest podważalna. Faktu bytowania niematerialnych psychonów i ich wzajemnej komunikacji nie da się udowodnić. Stanowi to istotnie słaby punkt koncepcji. Niemniej jednak w nauce można zastosować nie jedno podejście metodologiczne wobec przedmiotu, o ile ich narzędzia badawcze nie stoją ze sobą w sprzeczności. Tego dokonał Australijczyk.

Zdaniem Williamsa i Watsona istnieje również asymetria w interakcji psychon-dendron: jego teoria wyjaśnia sposób oddziaływania pierwszego na drugi, zaś relacja odwrotna występuje jedynie jako wynik spekulacji, zgodnie z którą Eccles twierdzi, że psychony pobudzają dendrony, gdy nadchodzą pewne dane percepcyjne. One wpływają na stopień prawdopodobieństwa uzyskania powodzenia psychonu w wytworzeniu egzocytozy, a to mimo

³⁹³ Zob. Antonio Damasio, *The Brain Binds Entities and Events by Multiregional Activation from Convergence Zones*, „Neural Computation” 1989 nr 1, s. 130. Damasio prezentuje tu swoją hipotezę, która w założeniu i wnioskach jest materialistyczna.

³⁹⁴ Leon Ciechanowski, *Mechanika kwantowa a „Świadomy umysł”*, „Przegląd filozoficzny” 2011 nr 1, s. 50.

wszystko potwierdza asymetryczność, gdyż połączenie psychon-dendron widnieje tu jako jednokierunkowe oraz sekwencyjne - przekonują. W mojej opinii jednak sąd ów – biorąc pod uwagę powściągliwe, aczkolwiek rzeczowe wyjaśnienia noblisty – wydaje się być nieuzasadniony, podobnie jak nieuzasadnioną jest negacja pojęcia i desygnatu dualizmu interakcjonistycznego, nazwanego przestarzałym, niejasnym i niespójnym filozoficznym potomstwem Kartezjusza³⁹⁵.

Podsumowując, warto wspomnieć starożytną zasadę powoływania się w dowodzeniu na autorytet. Wprawdzie taka argumentacja nie odznacza się wysoką wiarygodnością, ale nie jest też zupełnie pozbawiona znaczenia. W sytuacji pewnej równowagi w sporze może przeważać na korzyść którejś ze stron. Jak przekonuje David R. Curtis, neuronaukowiec z Melbourne, działający na wielu polach medycyny i zrzeszony w licznych światowych stowarzyszeniach naukowych³⁹⁶, wkład Ecclesa w rozwój neuronauki jest nie do podważenia, wprost olbrzymi, skutkujący licznymi znakomitymi i oryginalnymi osiągnięciami, opisanymi w 568 publikacjach. I dopiero w trakcie emerytury, po wieloletniej eksperymentalnej pracy badawczej, podjął się Jack (jak go określano wśród przyjaciół) sformułowania śmiałych syntez, w tym tezy o wpływie samoświadomego umysłu na uwalnianie neuroprzekazników, i ogólnie, o kontroli mózgu przez umysł³⁹⁷. Curtis prezentuje go ponadto jako wyjątkowego (outstanding)³⁹⁸ i przyjacielskiego mentora, którego charakteryzowała badawcza biegłość i kompetencja, szeroka znajomość literatury przedmiotu, pociąg do pracy i entuzjazm. Nauczyciela, który zyskał międzynarodową reputację i który wyróżniał się skrajnie wysokimi standardami i oryginalnością badań³⁹⁹.

Świadczy o tym fakt, że do roku 1966 (gdy noblista na stałe wyemigrował do Stanów Zjednoczonych Ameryki) 41 naukowców z 14 krajów współpracowało i razem publikowało z Johnem Ecclesem. Większość z nich i większość z późniejszych amerykańskich współpracowników przypisało mu miano ich najbardziej znaczącego mentora. Co więcej, wyraźna grupa tych badaczy zyskała międzynarodowy autorytet oraz piastowała kierownicze stanowiska na uniwersytetach i w instytutach badawczych Australii, Niemiec, Holandii,

³⁹⁵ Zob. Donald E. Watson, Bernard O. Williams, *Eccles' Model of the Self Controlling Its Brain. The Irrelevance of Dualist-Interactionism*, s. 121, 123, 126. Powyższe trzy akapity opierają się o poglądy zawarte w tymże artykule.

³⁹⁶ Zob. *The History of Neuroscience in Autobiography*, tom V, red. Larry R. Squire, Elsevier Academic Press 2006, s. 171. Curtis jest pionierem w zastosowaniu technik mikroelektroforetycznych do badania efektów działania przekazywaczy synaptycznych na pojedynczych zidentyfikowanych neuronach w centralnym układzie nerwowym ssaków. Przyczynił się tym samym do wyodrębnienia wielu transmiterów, w tym szczególnie glicyny, kwasu gamma-aminomasłowego (GABA) oraz kwasów glutaminowego i aspartamowego.

³⁹⁷ Zob. David R. Curtis, *John Carew Eccles, Nobel Laureate (1903-1997)*, „Journal of Clinical Neuroscience” 2003 nr 2, s. 171-172.

³⁹⁸ Pojawiające się w oryginale słowo outstanding można by dosłownie przetłumaczyć jako „odstający”, czyli stojący na wyższym poziomie w stosunku innych.

³⁹⁹ Zob. tamże, s. 173. Por. Don Todman, *John Carew Eccles (1903-1997)*, art. cyt., s. 947

Włoch, Japonii, Norwegii, Szwecji, Zjednoczonego Królestwa, Ukrainy czy USA⁴⁰⁰. W świetle powyższych słów, aczkolwiek przyjmując krytyczne uwagi komentatorów co do braków w ogólnej teorii Ecclesa, odrzucenie jej w całości czy interpretacja bez uznania głębi kontekstu, świadczyłaby o naukowym braku pokory.

4.6. Podsumowanie

W jaki sposób Tomaszowa koncepcja duszy odnosi się do owych wszystkich najnowszych teorii i poglądów na temat wolnej woli, świadomości i relacji umysł-ciało? Wnikliwe studium problemu na wybranych przykładach unaocznia, iż argumentacja Włodzisława Ducha, reprezentanta szerokiego nurtu tzw. nowego ateizmu, zaprezentowana w pierwszym i po części drugim rozdziale, nosi charakter nader zredukowany oraz nie pokrywa się z rzeczywistością. Światopogląd materialistyczny – jako filozoficzne obramowanie tegoż ateizmu – napotyka na liczne przeszkody interpretacyjne w konfrontacji z wieloaspektowym badaniem zagadnienia duszy. Niemniej jednak w samej koncepcji Tomasza są słabe punkty, które zostały zasygnalizowane. W tym miejscu zostaną one przedstawione w połączeniu z wnioskami osiągnięć opisanych w dysertacji autorów, zajmujących się mózgiem i układem nerwowym.

Wydaje się, że koncepcja duszy jako substancjalnej formy ciała stoi w opozycji do współczesnego pojęcia jaźni („ja”), które – w obecnym kształcie wraz z modyfikacjami – raczej wywodzi się ze spuścizny kartezjańskiej i nader mocno koresponduje z szeroko opracowanym pojęciem świadomości. „Dusza” u Tomasza nie pokrywa się z „jaźnią”. Aczkolwiek takie utożsamienie może mieć miejsce, jeśli pojęcie duszy przyjąć w znaczeniu duszy intelektualnej (w jednym z jej sensów⁴⁰¹, czyli intelektu bądź umysłu). Sama kategoria jaźni pośrednio występuje w myśli Tomaszowej (a przynajmniej w jej kontynuacji), co prezentuje polski tomista Mieczysław Krąpiec, niemniej jednak filozof z Lublina akcentuje (podążając za konstatacją Akwinaty), że człowiek nie doświadcza duszy bezpośrednio, lecz jako cały byt złożony z duszy i ciała, na podstawie ludzkich aktów i przeżyć wnioskuje o jej istnieniu⁴⁰². I w zasadzie konflikt naukowy między Tomaszem a ujęciami współczesnymi ogniskuje się wokół pierwotniejszego napięcia między platonizmem a arystotelizmem, które jest napięciem ciągnącym się przez całą historię filozofii, w tym chrześcijańskiej.

⁴⁰⁰ Zob. tamże.

⁴⁰¹ Pojęcie intelektu nie jest u Tomasza jednoznaczne. Zob. Mateusz Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 15-16. Zob. str. 12 dysertacji.

⁴⁰² Zob. STh I, q. 87, art. 1. Zob. Mieczysław A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 116. Poniekąd można by postawić znak równości między intelektem a umysłem. Chociaż z pewnymi zastrzeżeniami.

Spekulatywne i pośrednie wnioskowanie o rzeczach ogólnych (z rzeczy jednostkowych), charakterystyczne dla szkoły Stagiryty, w obecnej dobie zdobyczy nauk zdaje się nie wytrzymywać próby bezpośredniego wglądu w istotę rzeczy, cechującą myśl platońską. Takim rozwinięciem tegoż wglądu jest pytanie o neuronaukową, empiryczną weryfikowalność pojęcia duszy. Jeśliby ją (tj. duszę intelektualną) zidentyfikować z jaźnią (co jest zabiegiem uzasadnionym), głęboko przepracowany przez postkartezjańską myśl dualistyczną paradygmat platoński, dostarcza tu bardziej wiarygodnego dowodu.

Podkreśla to też fakt wspomnianego pominięcia przez Tomasza kwestii kazualnych relacji między duszą a ciałem. Kwestia ta, wielopłaszczyznowa a przez to nader intrygująca, która przez wieki stanowiła przeszkodę nie do pokonania i była pierwszoplanowym dowodem przeciwko poglądom Kartezjusza, w czasach najnowszych paradoksalnie przyczyniła się do stanowczego uprawomocnienia jego tezy o możliwej interakcji między niematerialnym umysłem (lub duszą w jego rozumieniu) a ciałem⁴⁰³. Owo dowodzenie – w kontekście nauk empirycznych - jest trudniejsze do przeprowadzenia w metafizycznej ramie Tomasza. Oczywiście, zwolennicy spuścizny genialnego dominikanina, mogą zająć wobec tej opinii stanowisko opozycyjne – co przykładowo czyni Eleonore Stump, która zdaje się w ogóle odrzucać tradycję platońsko-kartezjańską⁴⁰⁴, niemniej jednak należy uwypuklić, że najbardziej gorliwi obrońcy możliwości przyczynowego wpływu niezależnego od materii umysłu na ciało ludzkie, do których trzeba włączyć Johna Ecclesa, Richarda Swinburne`a czy Henry`ego Stappa (wraz z zespołem Jeffrey`a Schwartz), z różnym natężeniem akceptują dualizm i rozwijają myśl Rene Descartes`a o interakcjonizmie. Jednocześnie niektórzy z nich zgoła nie występują przeciwko innym szkołom filozoficznym lub w ogóle z dystansem odnoszą się do metafizyki. Są nimi odpowiednio Eccles, który wyraźnie próbuje połączyć obie wielkie tradycje (choćby formułując koncepcję psychonu), oraz Stapp, który generalnie dystansuje się od filozofii, podkreślając po prostu naukowość swej teorii.

Dochodzi się tu do kolejnego sedna problemu, czyli kwestii relacji wiary (też jako przekonań) i rozumu oraz pośrednio związanego z nią zagadnienia języka. Pierwsza kwestia posiada dwa aspekty, tj. wewnętrzny (odnoszący się do samej Tomaszowej koncepcji duszy) oraz niejako zewnętrzny, dotyczący możliwości poznawczych rozumu, czyli de facto granic nauki. Tomasz – w zgodzie z atmosferą epoki - przypisał samemu rozumowi możliwość zgłębiania rzeczywistości w nader szerokim zakresie⁴⁰⁵. Chociaż dokonał rozróżnienia na jego dwie władze, tj. wyższą (którą charakteryzuje poznawanie rzeczy i wartości koniecznych i

⁴⁰³ Najważniejsze przesłanki w tej kwestii są dostarczane m. in. przez Howarda Wisemana, Robina Collinsa czy Barry`ego Loewera.

⁴⁰⁴ Por. Eleonore Stump, *Resurrection and The Separated Soul*, art. cyt., s. 462.

⁴⁰⁵ Por. Czesław S. Bartnik, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 236-237.

wiecznych, niezmiennych zasad moralnych itd.) oraz na niższą (której przypisuje się zgłębianie wiedzy – jej celem jest poznawanie rzeczy doczesnych, przygodnych i ich praw), i chociaż tym samym w rozumie (ratio), którego najwyższym celem jest zgłębienie prawdy, wyróżnił mądrość (sapientia) oraz wiedzę (scientia), to jednak występuje on jako jedna funkcja duszy. Na tym tle obiekcje Włodzisława Ducha, że Akwinata nadał jej zdolnościom moce, które w istocie przynależą się materialnemu mózgowi, są całkowicie uzasadnione. Spory zakres Tomaszowego pojęcia duszy posiada desygnaty w świecie materialnym. Niezależność materialną można by przypisać duszy intelektualnej, tj. intelektowi w znaczeniu bezpośredniego wglądu w rzeczy wieczne, razem z rozumem (ale tylko z jego władzą mądrości)⁴⁰⁶ oraz z wolną decyzją woli i praszumieniem, jednak z wyłączeniem pamięci⁴⁰⁷.

Oba aspekty ukazują sposób myślenia świętego o świecie i przypisywaniu całościowemu podejściu racjonalnemu bardzo dużych uprawnień. I jest to jak najbardziej słuszne, gdyż obie racjonalne władze mają zadanie poznać prawdę, każda zgodnie ze swą specyfiką. Wszelako powolny zwrot ku myśleniu empirycznemu w późnym średniowieczu, kontynuowany w następnych epokach (Anglia – szkoła oksfordzka, Italia), udowodnił, że zakres poznania rozumu „technicznego” różni się od dotychczas przyjętych sformułowań. Pociągało to za sobą powrót do paradygmatu platońskiego w nauce, co również było spowodowane tak niechęcią do arystotelizmu⁴⁰⁸, jak i właśnie spekulatywnego racjonalizmu scholastyki. Wydaje się, że syndrom tego wydarzenia cyklicznie pojawia się jako napięcie między filozofią (teologią) a naukami przyrodniczymi i wyjątkowo silnie mamy z nim do czynienia obecnie. Stąd zwrócenie się ku empirii pociągnęło za sobą wyeksponowanie tradycji platońskiej wśród naukowców także zajmujących się filozofią. Innym negatywnym zjawiskiem swoistego zawłaszczenia świata przez rozum była reformacja i bolesny podział na liczne denominacje chrześcijańskie. Chociaż Tomasz wyraźnie dokonał dystynkcji właśnie na poznanie racjonalne (wiedzę), którym zajmuje się filozofia oraz poznanie mądrościowe (przynależne wierze i teologii), to jednak zbytnia ich niejako bliskość i nowe odkrycia świata wiedzy przyczyniły się do buntu wobec tak uprawianej nauki. Nauki, która poniekąd zagarnęła wiarę.

Problem relacji wiary i rozumu demonstruje coś jeszcze, mianowicie nigdy nie pokonywalne trudności uwikłania w przedzałożenia i założenia. Wybrzmiało to wyjątkowo

⁴⁰⁶ Używając języka współczesnego, podziału na dwie władze rozumu dokonał także Joseph Ratzinger, wyróżniając die Vernunft des Vernehmens (tzw. rozum nasłuchujący) oraz die Vernunft des Machens (tzw. rozum techniczny). Odnoszą się one odpowiednio do mądrości oraz wiedzy. Zob. Joseph Ratzinger, *Tradition und Fortschritt*, w: *Freiheit des Menschen. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen*, red. Ansgar Paus, Graz, Styria Verlag 1974, s. 20.

⁴⁰⁷ Zob. s. 12 niniejszej dysertacji. Również sumienia nie zaklasyfikowałbym do niematerialnej duszy, ponieważ wiąże się ono z szeroko pojętą wiedzą i dlatego może błędzić.

⁴⁰⁸ Por. Joseph Ratzinger, *Tradition und Fortschritt*, art. cyt., s. 16n.

mocno przy analizowaniu wolności woli, jednakże dotyczy to wszystkich naukowych zagadnień wszystkich czasów i ogółu naukowców, bez względu na epokę. I bez względu na punkt wyjścia i metodę naukowego zgłębiania rzeczywistości, zawsze dochodzi się do miejsca granicznego dla dyskursywnego technicznego rozumu. Element czysto racjonalny przy artykułowaniu finalnych wniosków zostaje dopełniany świadomymi lub nieświadomymi metafizycznymi przekonaniem o rozmaitej proveniencji. Jeśli owa przestrzeń nie zostanie wypełniona danymi z Objawienia, zostanie uzupełniona innymi treściami. W istocie potwierdza to fakt, że świat stworzony stanowi całość, toteż wiara (szeroko pojęta, również jako zbiór przekonań i uogólnień) oraz rozum (w sensie wiedzy) zawsze nierozdzielnie idą w parze i takie podejście cechuje, w sposób jawny bądź ukryty, każdego badacza. Istnieje również prawidłowość, którą można było dostrzec na przykładzie poglądów wymienionych w dysertacji autorów. Rzetelne, wieloaspektowo prowadzone badanie i wstrzemięzliwe wyciąganie wniosków prowadzą do naturalnego uchwycenia owej całości, do otwarcia na mądrość i wiarę. Sumienna analiza świata stworzonego toruje drogę dla szerszego, pozaracjonalnego (tj. istniejącego poza empiryczną wiedzą) spojrzenia.

Holistyczne poznanie rzeczywistości było znamienne także dla starożytności, szczególnie zaś w jej ujęciu chrześcijańskim. Ogromne tego świadectwo jest zachowane w piśmiennictwie Ojców Kościoła. Charakteryzowało też średniowiecze, zwłaszcza myśl Tomasza, ale niestety jego uwikłanie w język i paradygmat Arystotelesa, oczywiście odpowiednio zaadaptowane, poskutkowało przyjęciem pewnych błędnych założeń też w kwestii duszy. Wynikało to również z nader ograniczonej wiedzy empirycznej tamtej epoki. Stąd obecnie założenia filozoficzne (stojące w punkcie wyjścia w procesie badawczym), gdy mamy do czynienia z niezwykle rozbudowaną siecią nauk doświadczalnych, i związany z nimi język konkretnego metafizycznego oglądu, raczej powinny przybrać funkcję pomocniczą, która nie przesłaniałaby istoty, oraz powinny nosić charakter hipotetyczny⁴⁰⁹. W mojej opinii przykładem wstrzemięzliwości sformułowania, które unika niepotrzebnych określeń, jest zdanie z listu Kongregacji Nauki Wiary, mówiące, że *Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała*⁴¹⁰.

Powyższa konstatacja jest próbą wyrażenia językiem świata stworzonego rzeczywistości poniekąd nie wyrażalnej. To zadanie podejmowali wielcy uczeni na przestrzeni stuleci, podjął także Tomasz, używając języka swej epoki. Historia dogmatów demonstruje, że zadanie to

⁴⁰⁹ Por. Michał Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, dz. cyt., s. 24-25.

⁴¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, dz. cyt., nr 3.

obejmuje ryzyko popełnienia błędów (tu określanych herezjami)⁴¹¹. Rozpatrywanie - czym jest dusza – wiąże się z tym samym dylematem i paradoksem połączenia pozornie nie przystających do siebie rzeczywistości co w przypadku dogmatu o Trójcy Świętej⁴¹². W pierwszej sytuacji jest to złączenie w jednej osobie wzajemnie zdynamizowanych światów: tego intuicyjnie doświadczalnego niematerialnego z tym materialnym. W drugiej sytuacji to dostrzeżenie i udowodnienie jedności w troistości osób. Zadanie przedstawia się więc jako nad wyraz wymagające. Toteż podjęcie całościowego wyjaśnienia kwestii duszy, włącznie z tymi jej aspektami, które wykraczają poza wiedzę (czyli niższą władzę rozumu), tj. jej samoistności i niematerialności, nie obyło się u Akwinaty bez pomyłek, co można stwierdzić na podstawie dzisiejszej, neuronaukowej wiedzy. Niemniej jednak na postawione w pierwszym rozdziale dysertacji pytanie - czy język Tomasza, mimo wszystko, współbrzmi z współczesną nauką oraz czy istnieje, chociaż pośredni, naukowo-doświadczalny sposób na udowodnienie możliwości bytowania niematerialnej duszy, należy udzielić odpowiedzi twierdzącej. Zostanie to uczynione w kilku punktach.

Po pierwsze, stwierdzenia, że dusza intelektualna wirtualnie ogarnia te rzeczywistości, które odnoszą się do poznania zmysłowego (i w ogóle każdego innego) oraz, że formą substancjalną człowieka jest dusza intelektualna, która wirtualnie obejmuje też niższe formy⁴¹³ moim zdaniem wskazują na korespondencję duszy ze świadomością, która stanowi pierwszoplanowe pojęcie w neuronaukach. Chociaż nie występuje jedna jej definicja, to jednak większość z nich wskazuje na fakt obejmowania przez świadomość wielu różnorodnych stanów, zjawisk i przeżyć całego psychofizycznego „ja”. Tomasz opisał to, stosując inny język. Wydaje się, że Kongregacja Nauki Wiary paradoksalnie dostrzegła tu tę zbieżność, nie rezygnując z terminu dusza, pomimo nacisku ze strony niektórych środowisk teologicznych krajów Zachodu, by „duszę” zastąpić określeniami psychologizującymi⁴¹⁴. Pozostanie przy tradycyjnym terminie zdaje się sugerować, że zakresowo obejmuje on postulowane inne pojęcia, stąd nie ma potrzeby zmiany. Po drugie, już pomijając słuszne zastrzeżenie co do zaproponowania zbyt szerokiego zakresu „duszy”, samo pojęcie duszy intelektualnej (z podanym przeze mnie również zakresowym ograniczeniem) jako niematerialnej „cząstki” człowieka, którą cechuje samoistność i niematerialność – w mojej opinii – znajduje odzwierciedlenie na gruncie neuronauk.

⁴¹¹ Por. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 176.

⁴¹² Co się tyczy paradoksów w wierze, por. Miłosz Jan Szulc, *Obraz Boga. Wokół twórczości Josepha Ratzingera*, Poznań, Wydawnictwo WT UAM 2011, s. 46. Por. Joseph Ratzinger, *Tradition und Fortschritt*, art. cyt., s. 23.

⁴¹³ Zob. STh I, q. 76, art. 4.

⁴¹⁴ Zob. Czesław S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t.1, dz. cyt., s. 380.

Teza ta zostaje poparta eksperymentem Benjamina Libeta, który uzupełniony komentarzami licznych naukowców co do wprowadzenia koniecznych korekt tak w zakresie zastosowanych metod badawczych, jak przede wszystkim w kwestii interpretacji wyników⁴¹⁵, staje się świadkiem w obronie istnienia pewnej podmiotowej niezależności osoby ludzkiej od materialnych, neuronowych determinant, jeśli chodzi o podejmowanie decyzji. Dogłębną i wielopłaszczyznową analizę przedstawia w tym względzie szczególnie Daniel von Wachter. Jego kategoria wydarzenia wyboru (choice event) jako świadomego aktu sprawcy, który ma moc inicjującą dla ostatecznego zaistnienia pożądanego skutku, pomimo równoległego występowania łańcucha materialnych przyczyn, które jednak nie ograniczają finalnego działania sprawcy, dostarcza wyraźnego dowodu na rzecz afirmacji poglądu o niematerialnej wolności woli w jakimś jej aspekcie⁴¹⁶. Wprawdzie samo pojęcie sprawcy i sprawczości poniekąd jest uwikłane w założenie filozoficzne o istnieniu świadomego „ja”, ale rzetelne dowodzenie, oparte wszak na empirycznym akcie naukowym Libeta, jedynie potwierdza jego zasadność, wynikającą z filozoficznej analizy sprawczości. Analizy, którą przeprowadzają von Wachter oraz Helen Steward, akcentując, że z samego pojęcia wynika konieczność uznania, że człowiek może stanowić początek wydarzenia (aktu, działania)⁴¹⁷. Ponadto zasadność ta również jest ugruntowana zdroworozsądkowym, potocznym podejściem antropologicznym, z którego – zdaniem części uczonych – wcale nie należy rezygnować⁴¹⁸.

W mojej opinii, powyższa koncepcja wydarzenia wyboru wyraźnie koresponduje z twierdzeniami Akwinaty na temat woli i sprawczości, co mocno było sygnalizowane w rozdziale drugim. Idąc dalej w uzasadnianiu zbieżności poglądów Tomasza z neuronaukami, należy zaznaczyć, że Akwinata przyjmuje, że wola - jako tzw. pożądanie umysłowe - wpływa na wszystkie władze duszy. Samo słowo pożądanie (appetitus) jest zbliżone semantycznie do słowa skłonność. Innymi słowy, owa skłonność wiąże się z całym świadomościowym ludzkim światem, podlega więc w jakimś stopniu także ograniczeniom ciała i jego prawom. Niemniej jednak człowiek posiada też wolną decyzję wyboru, co Tomasz stanowczo podkreśla. Dzieje się to m.in. za sprawą połączenia woli z intelektem, który kieruje ku światu pozadoczesnemu⁴¹⁹. Zauważyć tu można tę samą prawidłowość, którą przedstawia von Wachter: wola ujęta holistycznie funkcjonuje jednocześnie zgodnie z regułami materialnymi

⁴¹⁵ Listę myślicieli i ich uwagi dość obszernie prezentuje Przemysław Strzyżyński w cytowanym artykule.

⁴¹⁶ Zob. Daniel von Wachter, *Libet's experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, art. cyt., s. 16-21.

⁴¹⁷ Helen Steward określa to mianem świeżego początku (fresh start). Zob. Helen Steward, *Moral responsibility and the concept of agency*, art. cyt., s. 151. Odnośnie inicjacji aktów przez sprawcę, podobne (i cenne) uwagi kreśli Tim Bayne, aczkolwiek ogólnie prezentuje inne wnioski.

⁴¹⁸ Por. Adam Morton, *Folk Psychology*, art. cyt., s. 724nn.

⁴¹⁹ Por. Zob. STh I, q. 82, art. 4. Por. STh I, q. 83.

(pojawianie się impulsów, poruszeń: RP) oraz zgodnie ze świadomym, niezdeterminowanym wolnym aktem. W woli znajduje się sfera wolności nieograniczona materią, określana przez świętego (i tradycję) jako liberum arbitrium.

W problemie woli dochodzi do głosu zagadnienie przyczynowania, które stanowi główne tło całej refleksji dotyczącej duszy we wszystkich jej aspektach. Konstatacja o powszechności materialistycznego (fizykalistycznego) deterministycznego przyczynowania, propagowana przy rozważaniu różnych kwestii neuronaukowych, została rozwinięta szczególnie przez Jaegwon Kima⁴²⁰. Jego argument przyczynowego domknięcia sfery fizycznej wydaje się być przeszkodą nie do pokonania dla przyjęcia tezy o możliwości egzystencji bytu (czy bytów) wyłączonych z tej bezwzględnej reguły. Jednakże konieczność zmiany optyki w tym względzie – na korzyść tez Akwinaty - znajduje swe silne ugruntowanie w odkryciu prawidłowości fizyki kwantowej i ogólnie fizyki współczesnej (zwłaszcza astrofizyki). Sam Benjamin Libet z ostrożnością odnosi się do deterministycznych interpretacji wolnej woli, podkreślając, że aktywność molekularną w mózgu cechuje nieprzewidywalność, zgodnie z zasadą nieoznaczoności Heisenberga⁴²¹. Natomiast Henry P. Stapp zaznacza, że eksperyment Libeta harmonizuje z opisanym przez niego procesem kwantowym, w którym istotną rolę odgrywa świadomy wybór badacza⁴²². Ów wybór (ujęty od innej strony, m.in. jako zjawisko uważności) może być przyczyną także realnych zmian w geografii mózgu, powodując modyfikacje w układzie i ilości połączeń neuronowych, odpowiedzialnych za rozmaite czynniki zachowania człowieka. Badania Jeffrey`a Schwartza i jego zespołu (wraz z Stappem) są wymownym potwierdzeniem owej autoukierunkowanej neuroplastyczności układu nerwowego, o której - pod nieco innym aspektem – świadczy myśl Tomaszowa. Również John Eccles akcentuje, że uważność i aktywność woli ma moc integrującą działanie psychonów, które są swoistymi łącznikami między niematerialnym światem umysłowym a światem fizycznym osoby ludzkiej⁴²³.

Powyższe tezy, wraz z opisanym wydarzeniem wyboru, osłabiają moc (lub zgoła zupełnie pozbawiają mocy) argumentu deterministycznego przyczynowania (oraz kazualnego domknięcia) w odniesieniu do człowieka, który jeszcze bardziej traci na sile, gdy weźmie się pod uwagę koncepcję o nielokalnym oddziaływaniu na siebie ciał, sprowokowaną tzw.

⁴²⁰ Oczywiście inni autorzy, przytoczeni w pracy, rozważają tę kwestię (tak w rozdziale o woli, jak i w częściach o świadomości i interakcjonizmie dualistycznym), jednakże Kim dostarcza najbardziej dogłębnego dowodzenia jako reprezentant fizykalizmu.

⁴²¹ Zob. Przemysław Strzyżyński, *Krytyka doświadczenia Benjamina Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach*, art. cyt., s. 79.

⁴²² Zob. Henry P. Stapp, *Quantum Approaches to Consciousness*, art. cyt., s. 25-27.

⁴²³ Por. John Eccles, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, „Proceedings of the Royal Society: B” 1990, nr 240, s. 441nn.

paradoksem EPR (Einstein-Podolsky-Rosen), a opracowaną przez Johna Bella i w ostatnim czasie udoskonaloną badaniami Howarda Wisemana i jego zespołu. Koncepcja ta, wraz z niektórymi elementami mechaniki kwantowej i teorii względności (rozwija to Robin Collins), pozbawia zasadności koronnego dowodu na rzecz deterministycznego kazualizmu, jakim jest reguła o konieczności ilościowego przepływu energii, jeśli chodzi o wzajemny wpływ różnych jednostek czy ciał. Wszystkie te argumenty rozpatrywane razem (tj. mówiąc schematycznie i w uproszczeniu: wydarzenie wyboru, fizyka kwantowa wraz z niektórymi współczesnymi koncepcjami astrofizyki, neuroplastyczność mózgu ze szczególnym uwzględnieniem w tym zjawisku uważności i kwantowej specyfiki działania mikromaterii), które wzajemnie się wyjaśniają i uzupełniają, dają podstawy to afirmacji poglądu, że istnienie samoistnego i niematerialnego elementu (tudzież inaczej: realnego niematerialnego i samoistnego aspektu bytowania człowieka), mającego moc wpływania na materię, jest możliwe i kompatybilne z neuronauką i naukami przyrodniczymi.

Wprawdzie wyjątkowo jasno wybrzmiewa to w paradygmacie dualizmu interakcjonistycznego (bez względu na jego metafizyczną ramę, tj. biorąc pod uwagę zarówno współczesny kartezjański dualizm substancjalny jak niekartezjański), niemniej jednak jest to również kompatybilne z myśleniem Tomasza. W jakimś stopniu można tu zastosować zwrot z czasownikiem modalnym – musi być kompatybilne – gdyż Akwinata, pomijając zasygnalizowane zastrzeżenia, nadał pierwotnym i głębokim ludzkim intuicjom, dotyczącym istnienia, formę przyjętego przez siebie języka. Intuicjom, które są przechowywane w depozycie wiary Kościoła (stojącego na straży godności osobowej człowieka i prawdy o świecie stworzonym), ale które mogą być do pewnego etapu poznane i wyjaśnione dowodzeniem racjonalnym, niezależnie od rodzaju zastosowanej metodologii. Współcześnie bardziej wiarygodnego dowodu dostarcza argumentacja, będąca w ramach przepracowanego modelu kartezjańskiego (który stanowi przeobrażony model platoński), ponieważ operuje językiem wewnętrznego świata człowieka, bliższym podejściu empirycznemu. W większości spekulatywny i abstrakcyjny język Tomasza (z problematycznym pojęciem formy) zdaje się nieco mijać z tym podejściem. Nie zmienia to faktu, że przekonanie o istnieniu samoistnej i niematerialnej duszy, której pierwszorzędnymi aktami są wolny wybór i poznanie rzeczy wiecznych, może zostać uargumentowane tak pierwszym, jak i drugim rodzajem języka.

Jednocześnie koniecznie trzeba podkreślić, że owo dowodzenie czy uargumentowanie zawiera się w swoistym dynamicznym niedokończeniu. Nie stanowi dowodzenia w sensie ścisłym. Prawda o egzystencji samoistnej i niematerialnej duszy (a przez to uprawomocnienie możliwości jej bytowania w tzw. stanie pośrednim) ostatecznie jest tajemnicą wiary i wykracza poza naukę, lecz nie jest z nią sprzeczna (wbrew opiniom materialistów i ateistów

czy antyteistów). Ta argumentacja polega więc na dostrzeżeniu tej niesprzeczności, czego próba została podjęta w niniejszej rozprawie.

W kontekście wiary jeszcze należy zaznaczyć, że naukowe rozważania wokół umysłu i jego wciąż nie zbadanych zdolności, zwłaszcza w powiązaniu z fizyką kwantową, niosą ryzyko wyrugowania pojęcia osobowego Boga. Medytacyjne ćwiczenia uwagi oraz uważność (mindfulness), o których piszą Schwartz, Stapp i Beauregard, wywodzą się z tradycji buddyjskiej i tym samym sugerują swoisty autoteizm. Zresztą wiele opracowań na temat współczesnej fizyki oraz teorii umysłu jest wkomponowanych w różnego typu filozofie o inklinacjach ezoterycznych czy tzw. New Age. Nie podważa to zasadności samej argumentacji naukowej, niemniej jednak rozpatrywana holistycznie, wraz z owymi założeniami, stoi ona w sprzeczności z katolickim ujęciem człowieka i jego duchowości.

Na zakończenie warto uporządkować zaprezentowany świat pojęć, odnoszący się do duszy, akcentując semantyczny pomost między Tomaszem a współczesną nauką. Jest to jedynie propozycja, gdyż różnorodność definicji terminów antropologicznych poraża ilością. Wynika to z oczywistego faktu, że człowiek stanowi nie wyrażalne do końca misterium. Przybliżone relacje między pojęciami są następujące. Duszę u Tomasza (całościowo, jako formę substancjalną) można by utożsamić ze świadomością, tj. z psychicznością człowieka (i psychofizycznością w znaczeniu przeżywania również tego, co cielesne). Jest to ta sfera, w której człowiek właśnie wewnętrznie przeżywa wszystko, co dotyczy jego życia. Pojęcie węższe to jaźń lub „ja” (w jednym ze swych sensów) - odnosi ono do aktów, które wiążą się ze sprawczością. Korespondowałoby to z intelektem (tudzież duszą intelektualną lub umysłem) u Akwinaty. W tym miejscu należy zaznaczyć, że termin umysł, który stosuje tradycja postkartezjańska (włączająca naukowców propagujących dualizm interakcjonistyczny) wydaje się być węższy od terminu, używanego przez dominikanina. To zawężenie dotyczy aspektowego rozróżnienia na materialne i niematerialne. Tym samym umysł w CSD i NCSD pokrywałby się z duszą intelektualną (intelektem, umysłem), ale bez uwzględnienia niższej władzy rozumu (wiedzy) oraz sumienia. Innymi słowy, suma Tomaszowych pojęć: intelektu (jako władzy poznania bezpośredniego, na wzór Boga i aniołów, nie zaś intelektu w znaczeniu operacji logiczno-pamięciowych), wraz z mądrością (czyli wyższą władzą rozumu) oraz wolną decyzją, równałaby się umysłowi we współczesnym nurcie dualistycznym. Reszta procesów świadomościowych (psychicznych) wiązałaby się z funkcjonowaniem materii (ciała).

Oczywiście chodzi tu o prawdopodobieństwo w ustaleniu zachodzenia na siebie pojęć, gdyż precyzyjne określenie jest zgoła niemożliwe, ze względu na różnice u samych autorów (opowiadających się za CSD i NSCD). Warto też pamiętać, że sam Kartezjusz utożsamiał

umysł z duszą. W istocie jego intuicja była nader uzasadniona: jeśli możemy mówić o tzw. stanie pośrednim duszy oddzielonej, to jest to właśnie dusza „kartezjańska”, niematerialna i samoistna, którą u Tomasza niejako trzeba „wydzielić” z całości. Należy również zwrócić uwagę, że John Eccles utożsamiał niematerialną duszę (bądź umysł) z „ja”. Zauważyć więc można, że „ja” (jaźń) też może mieć ujęcie szersze (zbliżone do całej świadomej sprawczości) jak i węższe (rdzenne elementy świadomości, Eccles). Polski tomista rdzeń jaźni (tej w sensie szerszym) określa mianem samoistniejącej duszy (identyfikowanej z formą), a samą jaźń widzi jako samobytuujący podmiot, który nazywa również osobą⁴²⁴. Zatem u niektórych autorów świadomość łączy się z podmiotowością i kategorią osoby⁴²⁵.

Na tym tle pojawia się też kontrowersja, jak odnosi się ta kategoria do duszy. W zgodności z myślą Mieczysława Krąpca, Czesław Bartnik eksponuje tezę, że błędem jest utożsamianie duszy z osobą, czego zresztą nie czyni sam Tomasz⁴²⁶. Niemniej jednak z kontrargumentem przychodzi Joseph Ratzinger, uwypuklając, że zdolność odniesienia się do Stwórcy, otwarcie ku Niemu, będące czymś istotowym dla człowieka, jądrem jego bytu, można właśnie nazwać „duszą”⁴²⁷. Dalej teolog stwierdza, że otwartość na transcendencję, na całość, na samą zasadę bytu - odniesienie, które stanowi dar (ale wpisany w naturę) – sprawia, iż człowiek *przez to właśnie jest samym sobą, jest osobą*⁴²⁸. Wprawdzie słowo dusza jest opatrzone cudzysłowem, ale z kontekstu wypowiedzi nie da się zaprzeczyć, że papież-senior dostrzega jakiś stopień tożsamości między nią a osobą. Widać tu oczywiście augustyńskie dowartościowanie kategorii relacji. I zdaje się, że w tym kluczu sformułowano wypowiedź Międzynarodowej Komisji Teologicznej⁴²⁹. Wobec przedstawionego gąszczu pojęć pozytywnie uderza wstrzeźliwość językowa Kongregacji Nauki Wiary, która w swym orzeczeniu⁴³⁰ poniekąd unika niepotrzebnych słów i zbędnych konotacji.

Powyższe finalne podsumowanie też stanowi wprowadzenie do następnego rozdziału, który będzie swoistym epilogiem jako powrót do źródła i prezentacja koncepcji kontrapunktycznej. Będzie zaś dotyczył dostrzeżenia prostoty i przejrzystości sformułowań biblijnych w relacji do myśli Tomasza i języka neuronauk.

⁴²⁴ Zob. Mieczysław A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 116-117, 125.

⁴²⁵ To połączenie świadomości i podmiotowości było dostrzegalne u Chalmersa.

⁴²⁶ Zob. Czesław S. Bartnik, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 489.

⁴²⁷ Zob. Joseph Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 174.

⁴²⁸ Zob. tamże.

⁴²⁹ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, dz. cyt., nr 10.1.

⁴³⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, dz. cyt., nr 3.

Rozdział piąty

PNEUMA, PSYCHE, SOMA. WOKÓŁ 1 TES 5,23

5.1. Intuicja świętego Pawła

5.1.1. Podstawowe pytania

Refleksja teologiczna – zdaniem licznych przedstawicieli – powinna wychodzić od świadectwa tych, którzy w niezwykle sposób doświadczyli obecności Boga w swoim życiu. Pośród nich znamienne miejsce zajmuje Szaweł z Tarsu. W drodze do Damaszku przeżył wyjątkowe objawienie Chrystusa, które zaważyło na całym jego posłannictwie⁴³¹. Niniejszy rozdział będzie poświęcony jego wewnętrznemu doświadczeniu i na tej podstawie zaproponowanej koncepcji człowieka ze szczególnym uwzględnieniem w niej elementu niematerialnego, który definiuje słowem duch. Szaweł, po nawróceniu zaś Paweł, pozostawił unikatowy tekst, który wyróżnia się tym, iż – jak przekonuje George M. Soares-Prabhu – zawiera opis osoby ludzkiej, przedstawiony przez odwołanie się do kultury greckiej i jej kategorii filozoficznych, nie mający odpowiednika w innych listach⁴³². Ów fragment to 1 Tes 5,23; który w oryginale greckim brzmi: *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιασαὶ ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν*⁴³³.

Powyższe zdanie ma silne oparcie w krytyce tekstu, toteż występujące w nim pojęcia ducha (τὸ πνεῦμα), duszy (ἡ ψυχὴ) i ciała (τὸ σῶμα) bez wątpienia są celowym zabiegiem autora listu, którym – w powszechnym uznaniu – jest Paweł⁴³⁴. Jednakże problemów

⁴³¹ Por. Hugolin Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2004, s. 204.

⁴³² Zob. George M. Soares-Prabhu, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, tłum. Bogusław Widła, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. Waldemar Chrostowski, Warszawa, Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, s. 1566.

⁴³³ Zob. *Novum Testamentum Graece*, red. Nestle-Aland, wyd. 27 poprawione, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1993, s. 537. Tłumaczenie polskie za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 4., red. Marian Wolniewicz, Poznań, Wydawnictwo Księgarnia Św. Wojciecha 2004 (tzw. Biblia Poznańska, dalej jako BP). *A sam Bóg pokoju niech was w pełni uświęca. Niech wasz duch i dusza, i ciało bez najmniejszej skazy zostaną zachowane aż do powtórnego przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa*.

⁴³⁴ Co prawda, istnieje wątpliwość co do jednolitości Listu do Tesaloniczan, mianowicie – niektórzy badacze wysuwają tezę, iż tekst nie jest integralny, gdyż można znaleźć w nim albo interpolacje (np. 1 Tes 2,13; czy 1 Tes 5,10. 12-24) tudzież całość jest rezultatem kompilacji różnych źródeł, w tym fragmentów nie pochodzących od apostoła. Przykładowo, jeśli chodzi o 1 Tes 5,23 to Alfred Loisy sugeruje, iż stanowi to fragment dodany to pierwotnej wersji, zaś Ebba Refshauge przekonuje, iż analizowany wers nie tworzy pierwotnego Pawłowego korpusu listu (choć w przeciwieństwie do Waltera Schmithalsa nie kwestionuje autorstwa Pawłowego owych werwetów). Raymond Collins w swoim dziele prezentuje całą gamę różnych poglądów dotyczących krytyki źródeł Listu, podsumowując, iż nie ma wystarczających podstaw, by odmówić dziełu integralności (także nie ma podstaw krytyka autentyczności 1 Tes 5,23). Zob. Raymond F. Collins, *A propos the Integrity of I Thes.*, *Extrait des Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 55, s. 70-72, 89-106. Por. tenże, *Introduction to the New Testament*, Garden City New York, Doubleday & Company 1983, s. 140-142.

następcza interpretacja zastosowanych terminów. Raymond F. Collins prezentuje tezę, iż – zasadzając się na opiniach wielu komentatorów – nie można jednoznacznie orzec, czy Paweł odniósł się jedynie do hellenistycznej nauki o trzyczęściowej istocie ludzkiej, czy też wyłącznie przejął semickie rozumienie wprowadzonych terminów, gdzie każde określenie definiowałoby całego człowieka, lecz pod innym aspektem. I tak, desygnatem słowa duch byłby człowiek jako stworzenie, pojęcie duszy wskazywałoby na istotę żyjącą, zaś „ciało” określałoby osobę od strony cielesnej i społecznej⁴³⁵. Zdaje się, że zbliżoną wykładnię do ostatniej przedstawiają komentatorzy tzw. Biblii Poznańskiej, którzy duszę utożsamiają m.in. z życiem tudzież żyjącym człowiekiem, zaś ducha interpretują jako psyche obdarzoną łaską⁴³⁶. Nieco inaczej, bazując na przytoczonym fragmencie, wypowiada się o duchu Remigiusz Popowski, wprawdzie rozumiejący pod tym słowem element współtworzący osobowość ludzką, który wszelako stanowi byt niematerialny⁴³⁷, co sugeruje jego niezależność i możliwość samoistnienia.

Istotnie, pojęcie ducha w kontekście pism nowotestamentalnych, co akcentuje Bogusław Widła, nierzadko wymyka się precyzyjniejszej definicji. Ów fakt z jednej strony wskazuje na bogactwo hermeneutyczne tegoż terminu (co wszak koresponduje z potocznym rozumieniem owego słowa), z drugiej zaś da się je zawęzić do takich „miejsz” w człowieku jak ośrodek decyzji moralnych (czyli obecne sumienie) tudzież swoisty fundament życia, które to rzeczywistości zasadniczo różnią się od sfery biologicznej a także psychicznej istoty ludzkiej, zaś odpowiedzialne są za bycie w relacji ze Stwórcą, w otwarciu na Niego – zaznacza biblista⁴³⁸. Hugolin Langkammer argumentuje, iż apostoł narodów rozróżnia w człowieku elementy panujące nad ciałem, do których zalicza ducha, duszę oraz sumienie (które w tekstach biblijnych jest przedstawiane pojęciem i obrazem serca). Dusza wskazuje na centrum osobowości, duch jest desygnatem rozumności i woli, a sumienie odnosi się do władzy rozeznawania dobra i zła⁴³⁹.

Z kolei Robert H. Gundry, podobnie jak Bogusław Widła, przekonuje, że termin duch jest wieloznaczny, zaś w Pawłowej literaturze epistolarnej nie zawsze do końca wiadomo, czy wyrazem πνεῦμα apostoł określa ducha ludzkiego, czy też Ducha Bożego, którego działanie

⁴³⁵ Zob. tenże, *The First Letter to the Thessalonians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1990, s. 779.

⁴³⁶ Zob. komentarz do 1 Tes 5,23 zawarty w BP.

⁴³⁷ Zob. πνεῦμα, w: Remigiusz Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1997, s. 502-506.

⁴³⁸ Zob. Dusza, w: Bogusław Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2003, s. 219.

⁴³⁹ Zob. *Antropologia biblijna*, w: Hugolin Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 1982, s. 23.

ściśle łączy się z aktywną wiarą świętego (tj, chrześcijanina)⁴⁴⁰. Podsumowując, zarówno Craig S. Keener⁴⁴¹ jak i Hugolin Langkammer (a także zdaje się, że Remigiusz Popowski), dowodzą, że element duchowy (Keener używa pojęcia duszy) może istnieć bez udziału ciała, co potwierdza intuicję, iż już świadectwo Pisma świętego daje argumenty za nieśmiertelnością ludzkiego czynnika duchowego, mocno rozwiniętą przez autorów kościelnych w tzw. wiekach średnich, w tym przez Tomasza z Akwinu.

Biorąc jednakże pod uwagę fakt, iż Paweł jest semitą, a jego nauczanie o duchu nie stanowi monolitu (co paradoksalnie może przynieść korzyści interpretacyjne), nasuwają się następujące pytania – dlaczego Paweł w Liście do Tesaloniczan zastosował owo wyrażenie? Czy możliwym jest odkrycie, jak on rozumiał owo twierdzenie, pomimo niejednoznaczności zapisu? I czy można mówić, iż pierwotny Kościół, którego myśl reprezentuje apostoł, intuitywnie wyznawał wiarę w istnienie duchowego „elementu” w człowieku w rozumieniu zbliżonym do wykładni Tomaszowej, jak również obecnej, w tym neuronaukowej?

5.1.2. Dyskurs egzegetyczny. Wybrane aspekty

Świadectwo Pawłowe skierowane do gminy w Tesalonicach jest bez wątpienia tekstem eschatycznym, co obok głównego tematu pism, jaki stanowi zmartwychwstanie Chrystusa, tworzy ogólny klucz interpretacyjny jego dzieł. Zatem chrystocentryczna eschatologia, zwłaszcza przeniknięta myślą o paruzji, należy do jądra jego nauczania, szczególnie zawartego w omawianym liście⁴⁴². Właśnie ostateczne przyjście Pana należy do najbliższego kontekstu analizowanej antropologii. Pełne uświęcenie, którego w formie uroczystego błogosławieństwa, podobnego do pojawiającego się w innym miejscu listu (1 Tes 3,11-13), Paweł życzy wiernym, ma objąć całego człowieka w jego konstytutywnych elementach. Jednakże, jak argumentuje Frederick F. Bruce, byłoby ryzykownym z samego zestawienia obok siebie słów duch, dusza i ciało wyciągać wnioski, iż apostoł prezentuje naukę o trójpodziale osoby ludzkiej. Szkocki badacz przychylił się do opinii, iż dzięki owej formule językowej zostaje podkreślone całościowe uświęcenie człowieka (w nieco innej formie, jak to ma miejsce w błogosławieństwie z rozdziału trzeciego, gdzie holizm jest ujęty przez pojęcie serca: καρδία)⁴⁴³. Silnym poparciem dla tej tezy jest fakt, iż wyraz ὀλοτελής (zupełnie,

⁴⁴⁰ Zob. Robert H. Gundry, *Ciało i duch*, tłum. Zbigniew Kościuk, w: *Encyklopedia biblijna*, red. Paul J. Achtemeier, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999, s. 163.

⁴⁴¹ Zob. Craig S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Zbigniew Kościuk, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000, s. 460.

⁴⁴² Zob. Hugolin Langkammer, *Życie po śmierci*, dz. cyt., s. 204n.

⁴⁴³ εἰς τὸ στηρίζαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνη ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τὸς ἡμῶν (...). Zob. 1 Tes 3,13.

całościowo, całkowicie) pojawia się w Nowym Testamencie jedynie w owym zdaniu. Toteż holistyczne uświęcenie, które w pierwszej części wypowiedzi jest literalnie wyrażone, w drugim członie zostaje określone bardziej obrazowo⁴⁴⁴.

Bruce prowadzi myśl dalej, uwypuklając, iż można dosyć łatwo uczynić rozróżnienie pomiędzy cielesnym a duchowym w człowieku, wszelako dokonanie tegoż samego w płaszczyźnie duch-dusza byłoby czymś wymuszonym i sztucznym⁴⁴⁵. Wprawdzie w 1 Kor 15,45 Paweł niejako przeciwstawia owe dwie rzeczywistości, niemniej jednak tenże fragment stoi bez wpływu na omawianą kwestię, inny jest wydźwięk i sens wypowiedzi, mianowicie związany z wyrażeniami ψυχικός i πνευματικός z 1 Kor 15, 44.46, gdzie jest mowa o ciele podległym zmysłom oraz ciele podległym duchowi⁴⁴⁶. Podobnie dystynkcja zawarta w 1 Kor 2,14-15 nie ma związku z 1 Tes 5,23. Napięcie między tym co psychiczne a tym co duchowe stoi na równi z kontrastem między psychiką człowieka (ψυχικός δὲ ἄνθρωπος), określoną w 1 Kor 2, 11 jako *duch człowieka, który w nim jest*⁴⁴⁷ (τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου) a Duchem Bożym (τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ). Egzegeta zaznacza, że bez mieszkającego w człowieku Ducha nie może on poznawać Jego rzeczy, tj. πνευματικά. Biorąc pod uwagę powyższy kontekst, zakres pojęcia πνεῦμα pokrywałby się z zakresem „νοῦς”, które – zgodnie z grecką starożytną filozofią - należy wyklądać jako umysł⁴⁴⁸.

Istotnie, Platon traktuje umysł jako „część” duszy, ta zaś zamieszkuje w ciele⁴⁴⁹. Umysł (tudzież dusza rozumna) stanowi jedną z trzech partii, który – obok duszy pożądlivej oraz popędliwej - przejawia się w codziennym działaniu. Zadaniem umysłu jest uczestnictwo w boskim świecie idei. Jako ściśle niematerialny (zatem niezniszczalny) element kieruje pozostałymi czynnikami duszy, które podlegają śmierci. W opinii greckiego filozofa „część” środkowa (dosłownie, gdyż Platon przypisuje lokalizację poszczególnym elementom, są to odpowiednio: głowa, brzuch oraz klatka piersiowa), w przeciwieństwie do pożądlivej, może niejako wspierać rozum w celu podporządkowywania niższych poruszeń zmysłowych. Przykładowo, emocje (duszy popędliwej) mogą pomagać rozumowi w walce z nie opanowaną

⁴⁴⁴ Zob. Frederick F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, w: *Word Biblical Commentary*, t. 45, [dokument elektroniczny - CD], red. Bruce M. Metzger, David W. Hubbard, Glenn W. Barker, red. Nowego Testamentu Ralph P. Martin, Dallas, Word Incorporated 2002, *1 Thessalonians*, część pt. *Exhortation*, fragment *h: Second Wish-Prayer for the Thessalonian Christians*, brak stron.

⁴⁴⁵ Egzegeta odwołuje się tu do przykazania miłości Boga, przytoczonego w Ewangelii według Marka, gdzie raczej nie da się ostro wyodrębnić znaczeń wspomnianych tam słów serce, dusza, umysł i siła (po grecku odpowiednio: καρδιά, ψυχή, διάνοια, ισχύς). Zob. tamże.

⁴⁴⁶ Tak zwroty σῶμα ψυχικόν oraz σῶμα πνευματικόν interpretuje BP.

⁴⁴⁷ Cyt. za BP.

⁴⁴⁸ Zob. Frederick F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, dz. cyt., *1 Thess*, część *Exhortation*, fragment *h*.

⁴⁴⁹ W komentarzu Bruce'a wyraz part (część) nie pojawia się w cudzysłowie, niemniej jednak – zgodnie z argumentacją Stewarta Goetz'a i Charles'a Taliaferro – słowo to należałoby napisać w cudzysłowie, gdyż nauczanie greckiego filozofa na ten temat zawiera nacisk na niezłożoność duszy (przy jednoczesnym stwierdzeniu, iż jednak ma ona pewne części). Stanowi to problem interpretacyjny, jednakże nader zbieżny z omawianym zagadnieniem. Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 15.

żądzą jedzenia⁴⁵⁰. Zbliżoną koncepcję prezentuje Marek Aureliusz, wyodrębniając σῶμα, ψυχή, νοῦς. Wszystko powyżej przedstawione nie rozwiązuje jednak problemu trójpodziału i jego rozumienia, gdyż omawiane zdanie w Liście do Tesaloniczan wskazuje po prostu na życzenie uświęcenia każdej części osoby ludzkiej, w jej całości, bez skupiania się na szczegółowych dystynkcjach - przekonuje Bruce⁴⁵¹.

Inny egzegeta, Udo Schnelle, uwypukla, że Pierwszy List do Tesaloniczan to dzieło, które niesie w swej treści samodzielne przesłanie, niezależne od wpływu późniejszych pism apostoła⁴⁵². Moim zdaniem sugeruje to, by nie podchodzić do badanego stwierdzenia o trychotomii ze zbytnią pewnością egzegetyczną, a także zachować pewien dystans do metody historyczno-krytycznej. Schnelle jednakże kontynuuje myśl poprzednika. Akcentuje, iż zwrot Pawła nie zasadza się na hellenistycznej nauce o człowieku. Apostoł jedynie wskazuje na fakt, iż uświęcające działanie Najwyższego ogarnia całego człowieka. Profesor z Martin-Luther Universität powołuje się przy tym na dwa argumenty. Po pierwsze, na zastosowanie w tekście przymiotników ὀλοτελής oraz ὀλόκληρος. Po drugie zaś, na rozumieniu przez Pawła słowa duch (πνεῦμα), które – zdaniem teologa – w 1 Liście do Tesaloniczan nie oznacza jakiegos składnika bytu ludzkiego, lecz odwołuje się do łaski nadprzyrodzonej⁴⁵³.

Wszelako, o ile nie można odmówić szkockiemu i niemieckiemu egzegecie rzetelności badań, zdaje się, że tym samym da się zaobserwować zbytnią powściągliwość w wyciąganiu wniosków. Bruce argumentuje, że fragment 1 Kor 2,14-15 raczej nie wnosi większego światła do wykładni 1 Tes 5,23. W moim przekonaniu jest to błędne podejście, gdyż apostoł z Tarsu ściśle łączy Ducha Bożego z duchem ludzkim: Duch jest jakby osobowym rdzeniem człowieka. Różnica czasowa pomiędzy listami wynosi około czterech lat, zatem stanowi to dość bliski kontekst. Poparciem dla tezy o wyraźnym łączeniu Ducha z duchem jest także 1 Tes 3,11-13, gdzie występuje identyczny gatunek literacki z nader podobnym zwrotem liturgicznym, prośbą skierowaną do Boga. Świątość zostaje wkomponowana w postulat wzajemnej miłości, która w rzeczywistości stanowi imię Ducha i Jego konkretyzację. Trudno zgodzić się z sugestią szkockiego teologa, iż omawiane zdanie należy interpretować podobnie jak sentencję przykazania miłości, zamieszczoną u Marka. Byłoby to nieuzasadnione, ponieważ - po pierwsze inne jest tło tychże wypowiedzi, inne (nazwijmy to) ukierunkowanie gramatyczne (tj. u Marka, a wcześniej w Deuteronomium, pojawia się problem - nie czym

⁴⁵⁰ Zob. tamże, s. 16. Wyraźnie da się zauważyć jakąś korespondencję poglądów Pawła z myśleniem Platona. Także można dostrzec, że myśl o różnych typach duszy przejmują tak Arystoteles, jak za nim Tomasz.

⁴⁵¹ Zob. Frederick F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, dz. cyt., *1 Thess*, część *Exhortation*, fragment *h*.

⁴⁵² Zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag 2003, s. 183.

⁴⁵³ Zob. tamże, s. 615. Wprawdzie Schnelle nie stosuje wyrażenia łaska nadprzyrodzona, lecz zdaje się, że również w ten sposób można przetłumaczyć jego zwrot: (...), *sondern Ausdruck und Kennzeichen des neuschaffenden Handelns Gottes am Menschen*.

kochać, ale w jaki sposób), jak też autor; po drugie – nie ma celowego odniesienia do myśli greckiej, co stwierdza Soares-Prabhu.

Hugolin Langkammer podkreśla, iż czasownik ἀγιάζειν, który w tym miejscu w takiej formie został zastosowany przez apostoła po raz pierwszy, odnosi się do egzystencjalnego przeniknięcia świętością każdego członka wspólnoty⁴⁵⁴. Fakt wyraźnego użycia języka hellenistycznego podziału oraz prowadzenie myśli z odwołaniem się w błogosławieństwie do wyrażenia Bóg pokoju (ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης), czyli faworyzowanego u Pawła określenia Boga Ojca – w mojej opinii – mogą uwydatnić, iż swoisty podział na ducha, duszę i ciało nie są jedynie zwrotem definiującym człowieka holistycznie w jego aspektach istnienia, lecz mogą ukazywać głębszą niż wyłącznie deskryptywną dystynkcję. W każdym razie nie da się tego wykluczyć.

Pokój, εἰρήνη, ma kilka odcieni znaczeniowych. Należy do nich również ład, harmonia⁴⁵⁵, co koresponduje z praktyką modlitwy ascetycznej, kulturowanej przede wszystkim na chrześcijańskim Wschodzie⁴⁵⁶. Utrzymywanie w harmonii rozmaitych, mówiąc językiem średniowiecznej i Tomaszowej teologii, władz wewnętrznych w celu lepszego oglądu i kontemplacji prawdy, czyli samego Boga, który w świecie doczesnym objawia się dzięki działaniu Ducha Świętego⁴⁵⁷, w jakiejś mierze może udowodnić postawioną powyżej tezę. Pokój (harmonia), uświęcenie, paruzja oraz Duch należą do jednej niejako płaszczyzny rozumowania i objawiają logiczny zamysł autora tekstu. Pokój i uświęcenie, które są darem⁴⁵⁸ i które mają ogarnąć człowieka w harmonii jego elementów (wszak dla ładu zostały stworzone przez Boga pokoju-Ojca, Stworzyciela), dokonuje się mocą Ducha, szczególnie w momencie finalnego triumfu Chrystusa, który przyjdzie, by przywrócić absolutny pokój stworzonemu światu. Kosmiczny eschatyczny ład⁴⁵⁹ wiąże się z wewnątrzkosmiczną harmonią w człowieku, która została zaburzona przez grzech Adama. W mojej opinii widać w tym spójny i przemyślany plan literacki.

⁴⁵⁴ Zob. Hugolin Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła z okazji Roku św. Pawła*, t. 3 – *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan. Listy Pasterskie*, Legnica, Wydawnictwo Diecezji Legnickiej 2011, s. 63n.

⁴⁵⁵ Zob. εἰρήνη, w: Remigiusz Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 169. W znaczeniu ładu słowo εἰρήνη pojawia się w 1 Kor 7,15 oraz 1 Kor 14,33.

⁴⁵⁶ Zob. Miłosz Jan Szulc, *Osobowy wymiar prawdy*, „Teologia w Polsce” 2012, nr 1, s. 182-184.

⁴⁵⁷ Paweł raczej stosuje wyrażenie Duch Boży. Zob. Hugolin Langkammer, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1998, s. 118.

⁴⁵⁸ Zob. tenże, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła z okazji Roku św. Pawła*, dz. cyt., s. 64. Egzegeta pisze, iż *Bóg, który udziela pokoju jako daru zbawczego, stał u początku tworzącego się Kościoła w Tesalonice, u progu powołania jego członków*. Dar to przecież inne Imię Ducha Świętego.

⁴⁵⁹ Por. tenże, *Życie po śmierci*, dz. cyt., s. 204n.

5.2. Duch a ciało

Prowadząc myśl głębiej, należy skonstatować, iż znamionym rysem Corporis Paulinum jest – w porównaniu do innych ksiąg nowotestamentalnych – sam fakt wyjątkowo częstego występowania pojęcia duch (πνεῦμα), zarówno w znaczeniu ducha ludzkiego, jak i Ducha Świętego⁴⁶⁰. Nauczanie o Duchu prowadzi apostoł wielokierunkowo, akcentując jego aspekt somatyczny, tj. związania jego działania z ciałem człowieka. Z jednej strony zostaje uwypuklone dowartościowanie ludzkiej materialnej strony, przykładowo w kontekście polemiki z Koryntianami. Ci reprezentując - typowy dla hellenistycznej (i szerzej, wschodniej przedchrześcijańskiej, w tym gnostycznej) myśli – skrajny dualizm antropologiczny, deprecjonowali materię, wobec czego Paweł stanowczo stanął w jej obronie, argumentując, iż ciało to m.in. świątynia Ducha (1 Kor 6,19), które ma być podległe Panu (który wszak działa w mocy Ducha, 1 Kor 6,13; por. 1 Tes 4,4). Ponadto sens cielesności akcentuje apostoł poprzez odwołanie się do najważniejszego przesłania ewangelii, tj. zmartwychwstania, kiedy ciała ogarnie moc duchowego przemienienia (1 Kor 15, 42-44)⁴⁶¹. Zaś zanim to nastąpi, moc przebóstwienia urzeczywistnia się nieustannie w procesie odnawiania się tzw. człowieka wewnętrznego⁴⁶², co również jasno łączy się z życiem w Duchu (por. 2 Kor 4,16-18).

Ów proces już eksponuje drugą stronę relacji πνεῦμα - σῶμα, mianowicie dynamiczne napięcie między nimi, ukierunkowujące na uduchowanie ciała. Dla myśliciela z Tarsu termin σῶμα⁴⁶³ ma także sens techniczny, wskazujący na grzeszny popęd w człowieku, co jednocześnie suponuje konflikt między (szeroko pojętą) egzystencją wiary i niewiary, które odpowiednio są egzystencją w Duchu tudzież bez Ducha⁴⁶⁴. Ostatnia przytoczona możliwość istnienia koresponduje z trwaniem w grzechu, o czym dobitnie przekonuje świadectwo z Listu do Rzymian, tekstu, który nader ekspresywnie ukazuje walkę, która ma miejsce w człowieku (por. Rz 6,6-14; Rz 8, 1-17)⁴⁶⁵. Wydaje się być oczywistym, iż apostoł narodów wykorzystał

⁴⁶⁰ Zob. tenże, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁶¹ Zob. tamże, s. 120n.

⁴⁶² Na temat człowieka wewnętrznego (ἔσω ἄνθρωπος) oraz człowieka zewnętrznego (ἔξω ἄνθρωπος) zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 616-618. Autor argumentuje, że owe pojęcia zaczerpnął apostoł z filozoficznej tradycji greckiej.

⁴⁶³ Udo Schnelle przedstawia, iż wyraz σῶμα występuje u Pawła w trzech znaczeniach, które wszelako są ze sobą powiązane. Są to: znaczenie neutralne pojęcia, które odnosi się do fizycznego ciała (w języku medycznym powiedzielibyśmy, że do rzeczywistości właśnie somatycznej), znaczenie negatywne, które wskazuje na grzech i śmierć (jest to widoczne zwłaszcza w Liście do Rzymian, np. Rz 6,6; 7,24; 8,10n), oraz sens pozytywny, który identyfikuje σῶμα z całym człowiekiem, jego „ja”. Schnelle przytacza w tym kontekście konstatację Rudolfa Bultmanna, który stwierdza, iż człowiek nie posiada ciała, lecz jest ciałem. Jak zostało wspomniane powyżej, różnice między znaczeniami nie zawsze są ostre, przykładowo, Schnelle do sensu neutralnego kwalifikuje zdanie z 1 Kor 9,27 (o poskramianiu ciała), co niewątpliwie koresponduje z sensem drugim. Zob. tamże, s. 566-568.

⁴⁶⁴ Zob. Robert H. Gundry, *Ciało i duch*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁶⁵ W przypadku Listu do Rzymian, głównie Rz 8 (jak też w innych miejscach, np. w Ga czy 1 Kor) słowo σῶμα nie pojawia się, lecz apostoł stosuje pojęcie σάρξ, które w powyższym kontekście jest niemal identyczne

w swoim nauczaniu intuicję Platona, który jakby dzielił duszę ($\psi\upsilon\chi\eta$) na trzy części, gdzie najniższa warstwa dotyczyła pożądliwości, które – gdy nie ujarzmione – mogły szkodzić rozumowi (najwyższej warstwie), czyli samemu człowiekowi w jego najistotniejszej sferze. Platoński schemat napięcia między najwyższą a najniższą warstwą rzecz jasna zostaje przez Pawła należycie zaadaptowany.

Wydaje się słuszną konstatacją, iż powyżej opisany trójpodział platoński, od strony egzystencjalnej (niejako przeżyciowej) można by odnieść do trychotomii Pawłowej. Nader pomocną jest przy tym teza Alfreda Edwarda Taylora, który twierdzi, iż grecki termin $\psi\upsilon\chi\eta$ w swoim zakresie obejmuje również rzeczywistość określaną jako świadomość. Co prawda, znaczenie to ma charakter drugorzędny i pojawia się później w stosunku do zasadniczego, które wskazuje na podstawę istnienia (życia), niemniej jednak także cechuje to antropologiczną myśl hellenistyczną, która rozpatruje duszę nader dynamicznie⁴⁶⁶. W moim przekonaniu w ów paradygmat należy wpisać – odpowiednio uporządkowany przez teologię krzyża i zmartwychwstania – schemat myśliciela z Tarsu. W świadomości, interpretowanej zgodnie z wynikami badań nauk psychologicznych, która stanowi centrum przeżywania przez człowieka świata, doświadczania zjawisk zarówno fizycznych (wszak ból odczuwamy w „ja”), jak i emocjonalnych, mentalnych i wszelkich osobowościowych (używając współczesnego języka), rozgrywa się walka między tym, co „cielesne”, uległe grzechowi i pożądliwościom (które są wewnętrznymi poruszeniami, jakby wymuszeniami, by popełnić grzech) a tym co duchowe, ostatecznie podporządkowane Duchowi. Schnelle uwypukla, iż człowiek jako „cielesny” pozostaje w sytuacji bezradnej wobec mocy grzechu (oraz śmierci), którą niweluje wyłącznie wydarzenie paschalne Jezusa Chrystusa. On, przez Ducha, uwalnia go z owego katastrofalnego położenia, które może być odczute oraz przeżyte, gdy człowiek odda się uzdrawiającej sile Ducha dzięki wierze⁴⁶⁷.

Profesor z Halle-Wittenberg w dość obrazowy sposób przedstawia ten intensywny konflikt, gdy podkreśla iż dzięki poddaniu się Duchowi wierzący wyrywa się spod orbity „ciała”. Powołując się na Rz 8,5-8 podkreśla, że tutaj $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ oraz $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ to dwie zupełnie wykluczające się moce, między którymi nie ma łączności i pośrednictwa. Jest to spowodowane faktem, iż owe ontologicznie ujęte, niejako fizykalnie siły (*Machtbereiche*) znajdują się na dwóch przeciwległych biegunach, a końcowym efektem bycia pod ich władzą

semantycznie z wyrazem $\sigma\omega\mu\alpha$ w jego negatywnym sensie. Zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 569-571.

⁴⁶⁶ Zob. Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, dz. cyt., s. 7. Taylor jest zdania, iż termin *consciousness*, jako słowo definiujące świadomość, został wprowadzony prawdopodobnie w siedemnastym wieku. Interesująca jest bliskość morfologiczna angielskiego słowa *consciousness* z wyrazem *conscience* (łac. *conscientia*), który oznacza sumienie.

⁴⁶⁷ Zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 376.

jest albo życie, albo śmierć (Rz 8,13) – argumentuje Udo Schnelle i po raz wtóry akcentuje, że źródło życia, co więcej, nowego życia, bytu, nową zasadę ontyczną, stanowi Duch Boga (Rz 8,9).

W tym odniesieniu jest ważne stwierdzenie, iż wierzący egzystuje⁴⁶⁸ w ciele (ἐν σαρκί, Rz 8,9), nie żyje natomiast według ciała (κατὰ σάρκα, Rz 8,12). Paweł antytezę σάρξ - πνεῦμα przejął z tradycji judeochrześcijańskiej, przedpawłowej, o czym zaświadcniają fragmenty jego tekstów⁴⁶⁹. Idąc historycznie wstecz, źródłem spolaryzowania ducha i ciała, są pisma mądrościowe Starego Testamentu, zaś już bardziej przemyślaną i uporządkowaną koncepcję można znaleźć u Filona z Aleksandrii, który dzielił ludzi na kategorie: osoba cielesna nie mogła mieć nic wspólnego z duchem, a osoba duchowa wyrzekała się ciała, które było przeszkodą w poznaniu Boga.

Paweł stworzył oryginalną koncepcję, wykorzystującą pewne powyższe idee, wszelako – jego rozróżnienie na „w ciele” i „według ciała” ukazuje, iż: po pierwsze, materialność, cielesność samą w sobie traktuje jako rzeczywistość nader pozytywną; po drugie, werbalizuje tym samym interesującą intuicję, udowodnioną doświadczeniem licznych chrześcijan, iż negatywne wewnętrzne poruszenia (pokusy) są związane ze sferą seksualną, wyjątkową i delikatną, której zaniedbanie i niepodporządkowanie Duchowi może prowadzić do destrukcji życia osobowego, zaś postawa przeciwna – do wyjątkowych rozkoszy także w sensie duchowym. Między ciałem i duchem nie ma więc u Pawła podziału metafizycznego (nie są to oddzielne substancjalne byty, jak u Platona), lecz występuje dualizm historyczny, czasowy, gdyż ludzkie istnienie nie może mieć miejsca poza ciałem⁴⁷⁰. O ile – biorąc pod wzgląd teologię samego Listu do Rzymian – należałoby zgodzić się z twierdzeniem ewangelickiego egzegety, o tyle – jeśli spojrzeć na całość Corporis Paulinum, szczególnie zaś uwzględni 1 Tes 5,23 – pozostaje ono problematyczne i – w mojej opinii – nie wystarczające.

Podział Pawła wydaje się brać pod uwagę nie tylko kryterium czasowe. Jego geniusz odsłania się w tym, iż stara się on znaleźć stanowisko pośrednie między myślą żydowską, ujmującą człowieka jako całość (monizm ontologiczny)⁴⁷¹, w której wymienione trzy elementy byłyby różnymi funkcjami jednego bytu, a podejściem trychotomicznym na wzór platoński, gdzie byłyby one oddzielnymi bytami substancjalnymi. Słuszna w tym kontekście

⁴⁶⁸ Słowo egzystuje ma tu swą wymowę i jest moim celowym zabiegiem (u Schnelle pada w następnym zdaniu). Wskazuje na dynamizm daru, który zostaje wyraźnie zaakcentowany w myśli Josepha Ratzingera. Sądzę, że kontekst antropologii Pawła uprawnia do jego zastosowania. Zob. Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Erich Wewel Verlag 1982, s. 199. Por. Miłosz Jan Szulc, *Obraz Boga*, dz. cyt., s. 96-100.

⁴⁶⁹ Są to zgodnie z krytyką źródeł: Rz 1,3b-4a; Ga 5,16nn; 1 P 3,18; 1 Tm 3,16.

⁴⁷⁰ Zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 377-378.

⁴⁷¹ Monizm ontologiczny oczywiście różni się od monizmu materialistycznego, o którym była mowa w rozdziałach 2 do 4. Wskazuje on na człowieka jako zawsze niepodzielną jedność.

pozostaje konstatacja Andrzeja Muszali, że *Paweł wyrażał zarówno teorię trychotomiczną jak i monistyczną człowieka*⁴⁷². I w zasadzie sformułowanie, którego użył, jest jedynie pomostem do intuitywnego uchwycenia prawdziwego jego obrazu, łączącego oba ujęcia i niedostępnemu precyzyjnemu językowi. Niemniej jednak nieprzypadkowo Paweł odniósł się do hellenistycznego (w pewnym sensie niebezpiecznego dla wiary) wyrażenia, gdzie jasno widnieje podział. W moim przekonaniu zawiera się w tym potwierdzenie realności swoistych mocy w człowieku, które nie mogą być rozpatrywane jedynie jako jego funkcje lub mające wyłącznie charakter pojęciowy. Zostało to już uwydatnione przy analizie napięcia między duchem a ciałem. Będzie też rozwinięte w poniższej kolejnej części.

5.3. Doświadczenia mistyczne Pawła a kwestia ducha

Paweł tworzył swoje nauczanie zasadzając się na osobistych doświadczeniach wewnętrznych i jest to znacząca różnica w stosunku do nauki Tomasza, którą m.in. z tego powodu cechuje słabość w konfrontacji z neuronaukami. Istotnym dla przesłania apostoła jest fragment pisma do Koryntian, w którym Paweł, wspominając przeżyte uniesienia mistyczne, (2 Kor 1-4) niejako zwierza się, iż Bóg pozwolił dopuścić w jego życiu bolesne doświadczenie, które opisuje słowem *σκόλωσ*, interpretowanym jako kolec lub oścień, bodziec, pal tudzież cierń⁴⁷³.

Całe zdanie brzmi: *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων διό, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλωσ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι*, i jest tłumaczone następująco – *Abym zaś ogromem objawień nie pysznił się, w moje ciało został wbity kolec, jakby wysłannik szatana, który mnie policzkuje, abym nie unosił się pychą*⁴⁷⁴. Hugolin Langkammer argumentuje, iż dzięki Wulgacie, w której „σκόλωσ” zastąpiono wyrazem stimulus, kolec został utożsamiony wyłącznie z dręczącymi zmysłowymi pokusami⁴⁷⁵, chociaż – jak przekonują komentatorzy Biblii Poznańskiej – nie ma zgodności co do wykładni omawianego wyrażenia, które może wskazywać nie tyle na pokusy, co na, przykładowo, wyrzuty sumienia z powodu uprzedniego mordowania wyznawców Chrystusa lub – co zdaje się być najbardziej przekonujące - męczącą chorobę⁴⁷⁶.

Jerome Murphy-O'Connor podkreśla, że budowa owego zdania rzeczywiście wydaje się wskazywać na działanie zewnętrznej mocy sprawczej dolegliwości, zaś najbliższy kontekst,

⁴⁷² Andrzej Muszala, *Koncepcja człowieka według św. Pawła i jej implikacje dla bioetyki*, art. cyt., s. 131.

⁴⁷³ Zob. komentarz do 2 Kor 12, 7, zamieszczony w BP.

⁴⁷⁴ Cyt. za BP.

⁴⁷⁵ Zob. Hugolin Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2002, s. 84.

⁴⁷⁶ Zob. komentarz do 2 Kor 12,7 w BP.

tj. 1 Kor 11, 14-15, gdzie pada stwierdzenie – słudzy szatana – daje argument za konstatacją, iż kolec, o którym mowa, ma swe źródło we wspólnotach, które założył apostoł⁴⁷⁷. Podobnie przekonuje Craig S. Keener, zaznaczając, iż na przestrzeni wieków badacze nie mogli znaleźć jednolitej interpretacji, on zaś skłania się ku twierdzeniu (popartemu przez Jana Chryzostoma), iż kolec należy identyfikować z przeciwnościami takimi jak prześladowania⁴⁷⁸. Zarówno Langkammer, jak i obaj powyżsi egzegeci odwołują się w swej ocenie do tekstów Starego Testamentu, zwłaszcza do Lb 33,55, gdzie Pan jest gotów zostawić wrogów Izraela w Kanaan, by wypróbować wiarę swojego Ludu. Polski teolog uwypukla, iż obecnie przeważającą jest teza, że Paweł borykał się z chorobą somatyczną⁴⁷⁹.

Niemniej jednak, pomimo wielowiekowych dyskusji na ten temat (które mogłyby opisywać i ilustrować teologiczną historię Kościoła) kwestia ta – czym rzeczywiście był ów kolec – ostatecznie musi pozostać przykryta welonem niepewności i tajemnicy – akcentuje Ralph P. Martin⁴⁸⁰ i zaznacza, że wiele zależy od interpretacji słowa σάρξ, które może być tłumaczone albo jako ciało w znaczeniu fizycznym⁴⁸¹, albo w Pawłowym sensie niższej warstwy natury ludzkiej (o czym już była mowa). I jedna i druga koncepcja ma oparcie w rzetelnych argumentach. W zależności od tego, którą wersję się przyjmie, kolec będzie wskazywał odpowiednio na bardziej fizykalną dolegliwość lub cierpienie ze strony prześladowców tudzież na jakieś udręczenie psychiczne. I chociaż dwa pierwsze wyjaśnienia są reprezentowane przez większość teologów, nie brakuje jednak tych, którzy kontynuują poglądy niektórych Ojców Kościoła i średniowiecznych myślicieli (m.in. Grzegorza Wielkiego czy właśnie Tomasza z Akwinu), iż kolec jako stimulus carnis może oznaczać pokusy natury seksualnej bądź rozmaite pokusy duchowe (dziś tę koncepcję Marcina Lutra oraz Jana Kalwina popiera J.J. Thierry)⁴⁸².

Interesującym jest przy tym fakt, iż Hieronim, który znacząco przyczynił się do powstania Wulgaty sam skłaniał się ku wykładni stimuli jako bólu w głowie lub uchu. Ponadto jej tłumaczenie jest przez niektórych badaczy traktowane za niepoprawne⁴⁸³. Niemniej jednak za ważnością zwrotu stimulus carnis, a także za interpretacją kolca w sensie

⁴⁷⁷ Zob. Jerome Murphy-O'Connor, *The Second Letter to the Corinthians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, dz. cyt., s. 828.

⁴⁷⁸ Zob. Craig S. Keener, *2 Corinthians*, w: *The New Interpreter's Bible. One Volume Commentary*, red. Beverly Roberts Gaventa, David Petersen, Nashville, Abingdon Press 2010, s. 822.

⁴⁷⁹ Zob. Hugolin Langkammer, *Apostoł Paweł*, dz. cyt., s. 84. Zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 42, 283.

⁴⁸⁰ Zob. Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, w: *Word Biblical Commentary*, t. 40, [dokument elektroniczny - CD], red. Bruce M. Metzger, David W. Hubbard, Glenn W. Barker, red. Nowego Testamentu Ralph P. Martin, Dallas, Word Incorporated 2002, część VII *Fresh Troubles in Corinth*, rozdział D, fragment 3, brak stron.

⁴⁸¹ Zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 569.

⁴⁸² Zob. Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, dz. cyt., część VII *Fresh Troubles in Corinth*, rozdział D, fragment 3.

⁴⁸³ Zob. tamże.

udręczeń psychicznych, przemawia argument świętości ich propagatorów, który w egzegezie katolickiej nie może zostać przemilczany (ani, z drugiej strony, również przesadnie przeceniony). I chociaż tłumaczenie Hieronima, które już w czasach jego powstawania nie cieszyło się otwartym przyjęciem (prawdopodobnie z powodu wystarczająco nie pogłębionej pracy translatorskiej świętego odnośnie tekstów Nowego Testamentu, z wyłączeniem Ewangelii, które cechuje większa staranność)⁴⁸⁴, to jednak Sobór Trydencki i papież Sykstus V ogłosił Wulgatę, stanowiącą swoiste połączenie jego pracy i tłumaczeń wcześniejszych, jedynym obowiązującym i prawomocnym przekładem łacińskim. Zmieniając wydanie na bardziej aktualne i rzetelne, decyzję tę potwierdził późniejszy biskup Rzymu – Klemens VIII⁴⁸⁵.

Powyższy przegląd stanowisk z przedstawioną argumentacją unaocznia, iż nie można wykluczyć takiego pojmowania słowa σκόλοψ, które wskazywałoby na znaczeniowe powiązanie z analizowanymi wypowiedziami z Listu do Rzymian, gdzie Paweł nader plastycznie opisuje wewnętrzną walkę w człowieku. Z drugiej strony, nie wolno jedynie takiej interpretacji przyznać mocy wiążącej i ekskluzywnej, gdyż podważałoby to metodologię badań biblijnych. Język apostoła narodów, który otwiera na wachlarz licznych dopełniających się interpretacji, stanowi o niezwykłym bogactwie osobowościowym świętego i jego relacji ze Zmartwychwstałym.

Relacja ta stoi u samych źródeł jego teologii, a jej szczególnym rysem są przeżycia mistyczne. Kazimierz Romaniuk zaznacza, iż liczne widzenia i objawienia, których doświadczył Paweł, znacząco implikują jego nauczanie. Biblista przywołuje fragment po części autobiograficznego Listu do Galatów, gdzie jego autor wyraźnie przekonuje, iż głoszona przez niego mądrość pochodzi dzięki objawieniu Jezusa Chrystusa (por. Ga 1,11-12), jak również odwołuje się do (istotnego w kontekście uniesień mistycznych) Drugiego Listu do Koryntian, w którym Paweł argumentuje, iż Bóg zabłysnął w sercach, by blask chwały Pana olśnił wierzącego⁴⁸⁶. Istotnym jest, iż pojęcie serca pojawia się w 1 Tes 3,13, w pierwszej (z dwóch) modlitw błogosławieństwa tegoż listu⁴⁸⁷, co może suponować też bliskość semantyczną między καρδιά a πνεῦμα. Schnelle uwypukla, iż owo pojęcie u Pawła zakresowo obejmuje jaźń człowieka. Następnie zaś przytacza kilka fragmentów z pism

⁴⁸⁴ Zob. Raymond F. Collins, *Introduction to the New Testament*, dz. cyt., s. 88-89.

⁴⁸⁵ Zob. tamże, s. 89.

⁴⁸⁶ Zob. Kazimierz Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2008, s. 206. Romaniuk cytuje tekst 2 Kor 4,6, który w oryginale brzmi: ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν, Ἐκ σκότους φῶς λάμπει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ. Tłumaczenie w BP następujące: *Albowiem Bóg, który rozkazał, aby z ciemności zabłysło światło, sam rozjaśnił nasze serca światłością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa.*

⁴⁸⁷ Druga właśnie obejmuje 1 Tes 5,23.

apostoła⁴⁸⁸, które ukazują – jeśli dokonamy uogólnienia – iż serce stanowi przede wszystkim „przestrzeń” działania Ducha Świętego⁴⁸⁹.

Rzeczywiście, gdy mocniej zagłębi się w myśl Pawła, dostrzeże się pewne przesłanki, iż – pomimo odniesienia do „ja”, które stanowi pierwszoplanowe odwołanie - istnieje zbieżność między sercem a duchem lub występuje ich nader bliski związek. Sercem może człowiek poznawać Najwyższego i otworzyć się na objawienie mądrości w Jezusie Chrystusie - otwarcie tudzież zamknięcie na Boga, na „Coś więcej” niż to co można zobaczyć i zbadać zmysłami, wskazuje na działanie serca, które również stanowi centrum podejmowania decyzji, zwłaszcza w kwestiach moralnych. Jego prawidłowe działanie umożliwia odczytywanie woli Boga, zaś - gdy silne - jest w stanie zapanować nad namiętnościami, dzięki też czemu człowiek otwiera się na czynienie dobra⁴⁹⁰. Wszelako, w innym znaczeniu, καρδία określa w człowieku rzeczywistość negatywnych poruszeń, zatwardziałości, strachu, ale także pozytywnych uczuć i pragnień, jak na przykład miłości. Nader wyraźną wykładnią i kryterium pojęcia serca wydaje się być otwartość, co szczególnie zostaje podkreślone w Liście do Koryntian (2 Kor 2, 11-12)⁴⁹¹. Konkludując ów wywód, należy zaakcentować, iż jest uzasadnionym widzieć jakiś most hermeneutyczny między καρδία i πνεῦμα, chociaż jest również sensownym znaczeniowo połączyć serce z ciałem (σάρξ, σῶμα), w omawianym wcześniej negatywnym znaczeniu obydwu pojęć, które pośrednio wskazuje na jaźń jako miejsce swoistego napięcia w człowieku. Jaźni odpowiada Pawłowe ψυχή. I w zasadzie serce mówiłoby o dynamicznym przeżywaniu w psychice ludzkiej zmagania o ukierunkowanie na Ducha, czego płaszczyzną jest duch ludzki. Również duch jest tym „miejscem” spotkania ze światłem Boga, bo odnosi do niego niezwykle istotna kategoria otwartości. Zatem Duch jest niejako przyczyną tych zmagania, które odbywa się w całym człowieku, ale duch ludzki ma panować nad ową całością.

Skoro więc Kazimierz Romaniuk podaje, iż apostoł wielokrotnie był uczestnikiem widzeń i objawień⁴⁹² oraz wyraźnie wiąże owe przeżycia mistyczne z tekstem 2 Kor 4,6, gdzie pada zdanie, iż Bóg rozjaśnił serca, to w związku z powyżej opisanym należy przyjąć, że często spotykana konstatacja Schnelle, iż antropologiczny trójpodział ma charakter niemetafizyczny⁴⁹³, jest słuszna jedynie po części. Trudno bowiem – w powiązaniu z doświadczeniem mistycznym – uznać przeżywanie boskiego światła, bez – choćby

⁴⁸⁸ Przykładowo: Rz 5,5; Ga 4,6; 2 Kor 1,22.

⁴⁸⁹ Zob. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 613.

⁴⁹⁰ Zob. tamże, s. 613-614.

⁴⁹¹ Zob. tamże. Odniesienia biblijne podaje autor biografii.

⁴⁹² Stwierdzając, iż dzięki nim Paweł miał dostęp do Bożych misterii zbawczych i w wyjątkowy sposób zrozumiał i przyjął prawdę objawioną. Zob. Kazimierz Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 206.

⁴⁹³ Por. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, dz. cyt., s. 613.

najmniejszego - realnego podziału na oddzielne sfery w człowieku. Trudno też nie przyjąć, że walka wewnętrzna, którą pośrednio obrazuje stimulus oraz inne opisy, między innymi zawarte w Liście do Rzymian, nie dotyczy jakichś mocy o charakterze jakby substancjalnym.

5.4. Intuicja Pawła a samoistność elementu duchowego

Czyż więc nauczanie Tomasza o istnieniu samoistnej i niematerialnej duszy należy do orędzia biblijnego? Istnieją przesłanki, które przynajmniej stoją na przeszkodzie jednoznacznego odrzucenia owej tezy, a które – w mojej opinii – rzucają wystarczające, choć delikatne światło, by uznać jej zasadność.

Po pierwsze, sformułowanie zawarte w 1 Tes 5,23 jest jedynym tego rodzaju zwrotem, pojawiającym się w *Corporis Paulinum*. Zestawienie obok siebie trzech antropologicznych greckich pojęć nie musi od razu otwierać na jakąś wyjątkową i odmienną od innych zamieszczonych w Biblii interpretację (jak uważa Frederick F. Bruce), niemniej jednak uznanie owego zapisu jako jakby przypadkowego i nie mającego oryginalnego sensu byłoby również ryzykowne. Szczególnie w obliczu faktu wyraźnej spójności całego listu (co jasno przedstawia Raymond F. Collins) i powszechnej zgodzie co do Pawłowego autorstwa tekstu. Toteż wydaje się prawomocne twierdzenie A.M. Festugiere'a, iż Paweł uznaje trychotomiczną myśl hellenistyczną, aczkolwiek odpowiednio zmodyfikowaną⁴⁹⁴.

Przyjęcie tudzież odrzucenie powyższego punktu widzenia i interpretacji w dużej mierze pokrywa się z przynależnością wyznaniową myśliciela. Prowienienca ewangelicka teologa raczej determinuje uznanie zwrotu w 1 Tes 5,23 w kategoriach nieontycznych, lecz moralnych, podkreślając (słusznie) jedność całego człowieka (np. Udo Schnelle). Dość stanowcze stanowisko przeciw trójpodziałowi zajmuje A. McCaig, który podaje przynajmniej siedem argumentów, by przyjąć koncepcję trychotomiczną za błędną. Owe przesłanki są m.in. takie, iż: biblijna relacja o stworzeniu człowieka wspomina jedynie dwa rzeczywiste konstytutywne elementy, czyli duszę i ciało; wprawdzie termin duch pojawia się w Piśmie, wszelako zakres pojęć duch oraz dusza jest tożsamy; ściśle zasadzając się na tekście świętym nie można utrzymać teorii trójpodziału; również z doświadczenia własnej świadomości nie da się udowodnić istnienia trzech składników; gdy porówna się fragmenty popierające

⁴⁹⁴ Zob. *An Annotated Bibliography of 1 and 2 Thessalonians*, red. Jeffrey A.D. Weima, Stanley E. Porter, Leiden, Koninklijke Brill 1998, s. 236.

trychotomię, to zgodnie z zasadami hermeneutyki odpowiadają one cytatom, w których wyjaśnia się byt ludzki dwuelementowo⁴⁹⁵.

Z kolei egzegeci katoliccy raczej są skłonni do zajmowania bardziej wyważonego stanowiska, nie negującego jakiegoś podziału (Festugiere, Collins). Reprezentatywnym wydaje się być pogląd polskiego benedyktyna, Tomasza Marii Dąbka, który wyliczając różne desygnaty użytych przez Pawła pojęć w 1 Tes 5,23, zauważa, iż sens $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ w związku z Bogiem może pokrywać się z tym korespondującym z życiem ludzkim, gdyż *odnosi się do tego rodzaju życia, które jest wspólne człowiekowi i Bogu*⁴⁹⁶. Podsumowując swój artykuł wyraźnie podkreśla motyw przewodni mentalności hebrajskiej, iż człowiek stanowi jedność. Nie było zamysłem Pawła zawrzeć w analizowanym wersie antropologiczną koncepcję (kontekst wskazuje na wypowiedź adhortacyjną), chociaż z drugiej strony należy poważnie pochylić się nad faktem, czy w 1 Tes 5,23 św. Paweł nie chciał powiedzieć czegoś więcej⁴⁹⁷.

Odkrycie owego „więcej” – które w mojej opinii rzeczywiście funkcjonuje – w ogromnej mierze zależy od rodzaju hermeneutyki, którą przyjmie się w badaniu Pisma, a który to problem ujawnia klasyczne napięcie między myślą protestancką a katolicką (i prawosławną). Teologia reformacyjna, odrzucając tzw. hermeneutykę wiary - czyli żywego Słowa działającego we wspólnocie Kościoła - na którą składa się m.in. egzegeza kanoniczna, uwzględnienie Tradycji (w tym historii wykładni biblijnej, jej dorobku i metod) oraz wewnętrzny związek prawd objawionych⁴⁹⁸, nie jest w możności uchwycić holistycznej interpretacji tekstu. Stosowanie jakże uprawomocnionej, wszelako odizolowanej od innych podejść, metody historyczno-krytycznej, pozbawia uchwycenia głębi przekazanej prawdy. Stąd wnioski wysuwane przed teologów protestanckich niekoniecznie ją wyczerpują. Trzeba tutaj także nadmienić inną interpretację rzeczywistości wiary, która w tradycji Wspólnot Poreformacyjnych w zasadzie wyklucza jej obiektywistyczne rozumienie (w znaczeniu istnienia obiektywnych dóbr), akcentując wyłącznie wymiar subiektywny⁴⁹⁹. Wpływa to na pojawianie się różnic przy egzeziezie.

⁴⁹⁵ Zob. A. McCaig, *Thoughts on the Tripartite Theory of Human Nature*, „The Evangelical Quarterly” 3 (1931), s. 121-138.

⁴⁹⁶ Tomasz Maria Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23*, „Ruch biblijny i liturgiczny” 1987, nr 4, s. 291.

⁴⁹⁷ Tamże, s. 296.

⁴⁹⁸ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: tenże, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, nr 12. Zob. KKK nr 112-119. Por. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. i tłum. Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999, s. 40-42, 44-45, 61-78, 87-90, 98-100. Zob. Benedykt XVI-Joseph Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część I – Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. Wiesław Szymona, Kraków, Wydawnictwo M 2007. Por. Kazimierz Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 1999, s. 45-49 (zwłaszcza s. 48).

⁴⁹⁹ Zob. Benedykt XVI, *Encyklika “Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM 2007, nr 7-9. Por. Miłosz Jan Szulc, *Obraz Boga*, dz. cyt., s. 49-

Drugim argumentem na rzecz afirmacji postawionej w podsumowaniu tezy jest fakt, iż 1 Tes 5,23 stanowi fragment uroczystego błogosławieństwa, w którym autor posłużył się (podobnie jak w bliźniaczej formule z 1 Tes 3,11-13) trybem przypuszczającym czasownika *ἀγιάζειν* (optativus) w aoryście. Zastosowanie takiej formy gramatycznej unaocznia, iż Paweł modli się o uświęcenie, które jest finalnym punktem pewnego procesu, a jego nadrzędnego sprawcę stanowi Duch Święty⁵⁰⁰. Dynamika owego ciągu zjawisk została zaprezentowana na przykładzie Rz 8, a także w innych miejscach (podanych w poprzednich częściach). Wewnętrzna walka o uświęcenie całej osoby ludzkiej, by osiągnęła ona spójność i harmonię (co też przedstawia słowo pokój w określeniu Bóg pokoju) suponuje jakąś wyjściową dysproporcję i swoisty wewnętrzny podział. Proces doskonalenia w Duchu zdaje się również uwidaczniać w doświadczeniach mistycznych apostoła (kwestia kolca w ciele), bez których właściwie nie byłoby przepowiadania Ewangelii.

Pojęcie ducha, które używa męczennik, jest niewyraźne, podobnie jak pojęcie ciała. Bynajmniej nie stanowi to zarzutu wobec przejrzystości jego teologii, zgoła przeciwnie – da się u Pawła zaobserwować zmaganie także w tej materii, mianowicie – o wyrażenie rzeczywistości, której nie sposób w pełni opisać językiem ludzkim, co znamionuje życie mistyków. Po trzecie więc, cierpliwie i wnikliwie badając teksty świętego, można wysnuć wniosek, iż wielokrotnie duch to Duch Boży, dany podczas chrztu i przeżywany w wierze. W mojej opinii w tym kluczu prezentuje swoją myśl Hugolin Langkammer, gdy wyjaśnia, iż Duch u Pawła wiąże się z somatyczną egzystencją człowieka⁵⁰¹. Ważki jest przy tym ponownie kontekst Rz 8 oraz 1 Kor 15,42-44, gdzie mówi się o zmartwychwstaniu duchowych ciał, zaś proces uduchowiania podczas życia doczesnego polega na walce, w której *wspiera człowieka Duch Święty, który poddaje całego człowieka, a więc także jego ciało, służbie Pana*⁵⁰². Duch mieszka w wierzącym przez dogłębne zjednoczenie z nim, zaś to zamieszkiwanie nosi cechy dynamicznego procesu, ponieważ Duch jednocześnie stanowi i tzw. zadatek (2 Kor 1,22; 2 Kor 5,5) i gwarancję życia pełnią Boga. Dzięki wierze Duch został wyciśnięty na człowieku jak pieczęć, przenika On życie członka Kościoła, jest doświadczeniem egzystencjalnym, żywym i autentycznym⁵⁰³.

53. Odniosłem się tam do refleksji Josepha Ratzingera na temat obiektywności i subiektywności wiary. Również tam znajduje się dodatkowa bibliografia.

⁵⁰⁰ Zob. Frederick F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, dz. cyt., *1 Thess*, część *Exhortation*, fragment *h*.

⁵⁰¹ Zob. Hugolin Langkammer, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, dz. cyt., s. 120.

⁵⁰² Zob. tamże, s. 121.

⁵⁰³ Zob. tamże, s. 122-125. Co się tyczy egzystencji (wychodzenia z „ja” dla „ty”) jeszcze zob. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej*, Warszawa, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2006, nr 6.

Powyższe argumenty są jedynie subtelnymi przesłankami na rzecz afirmacji biblijnych korzeni nauczania o substancjalnej duszy, które nabierają niezwyklej mocy, gdy podąży się za odpowiednio zinterpretowaną konstatacją Ireneusza z Lyonu, iż trychotomia z 1 Tes 5,23 odnosi się do ciała, duszy i Ducha Świętego⁵⁰⁴. W takim ujęciu Duch, ofiarowany wierzącym jako permanentny i zarazem progresywny dar, stanowiłby ów trzeci niejako ontyczny element *nowej natury ochrzczonych*⁵⁰⁵. Za ireneuszową wykładnią tekstu również przemawia liturgia Kościoła (która stanowi wyjątkowo doniosłe miejsce teologiczne oraz przestrzeń wiary⁵⁰⁶) i zwrot „I z duchem Twoim”. Niektórzy badacze dopatrują się w tym sformułowaniu nie tyle swoistej relikwii języka semickiego (wskazującej na grzecznościowe pozdrowienie), co manifestacji wiary. Ich zdaniem słowo duch semantycznie jest zgodne ze znaczeniem hebrajskiego *ruah*, co oznacza, iż *celebrans w spełnianiu świętych czynności jest wspierany mocą Ducha Świętego*⁵⁰⁷. Te święte czynności oczywiście są też dziełem Kościoła, w którym to w całości mieszka Duch jak i w każdym członku z osobna.

Pojawia się tu jednak kontrowersja co do powszechności takiej konstytucji człowieka. Tomaszowa wykładnia i oparte na niej nauczanie o elemencie duchowym przekonuje o tym, że jest on wpisany w naturę każdej istoty ludzkiej bez względu na konfesję tudzież światopogląd. Czyż zatem Duch, jako „część” bytu człowieka może przebywać poza strukturą eklezjalną? Oczywiście jest, iż odpowiedź zależy od kwestii rozumienia – czym jest Kościół, a także Kim jest Duch? Trzecia Osoba Boska, jakkolwiek ożywia, uświęca, odnawia, przemienia Kościół oraz stanowi współzasadę jego istnienia, w żadnym wypadku nie jest jemu podporządkowana, gdyż naruszałoby to fundamentalną cechę godności osobowej, jaką jest wolność, która w Duchu osiąga swą wartość absolutną⁵⁰⁸. Dlatego może On rozdzielać swe dary poza formalnymi, instytucjonalnymi strukturami kościelnymi⁵⁰⁹. W swej istocie jest uosobioną (i można też rzec substancjalną) relacją Ojca i Syna oraz pełnią otwartości

⁵⁰⁴ Zob. Sancti Irenaei, *Libros quinque adversus haereses*, red. W. Wigan Harvey, Cantabrigiae, Typis Academicis 1857, librum V 6 (s. 333-336). Zob. Krzysztof Matuszewski, *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu*, w: *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu i Abraham w pismach Ireneusza z Lyonu*, red. Andrzej Uciecha, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2010, s. 88-89. Autor monografii uwypukla, iż Ireneusz, nawiązując do 1 Tes 5,23 wyraźnie wyklada pojęcie πνεῦμα jako Ducha Świętego.

⁵⁰⁵ Tomasz Maria Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23*, art. cyt., s. 296.

⁵⁰⁶ Zob. Kazimierz Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, dz. cyt., s. 50-52.

⁵⁰⁷ Zob. Jan Józef Janicki, *U początków Liturgii Kościoła*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT 2002, s. 52. Autor powołuje się przy tym na 1 Kor 12,3; Rz 8,16; Ef 4,23; 1 Kor 6,17. Warto przypomnieć, iż np. w Stanach Zjednoczonych Ameryki przez jakiś czas obowiązywało jedynie rozumienie semickie, które można by przetłumaczyć – „I z Tobą”, stąd wierni odpowiadali „And also with you”. Wszelako, Konferencja Episkopatu USA poleciła przywrócić tradycyjny dialog, podkreślając tym samym ważność i istotność omawianego zwrotu.

⁵⁰⁸ Jarosław Moskałyk, *Kościół dialogu*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM 2011, s. 21.

⁵⁰⁹ Zob. tamże, s. 39.

osobowej i skierowanej na osoby, stąd nie wiążą Go żadne granice – jeśli chodzi o tzw. wylanie się na człowieka⁵¹⁰.

Paweł wszelako wiąże działalność Ducha z chrztem i wiarą. Nie zmienia to jednak powyższej optyki wolności i powszechności działania Trzeciej Osoby. Wskazuje na to nauczanie soborowe⁵¹¹ z wyraźnym akordem potwierdzenia ogniwa łączności z Kościołem Chrystusowym, (choć niepełnej), jakim jest pragnienie i (jakże biblijne) szczere poszukiwanie prawdy⁵¹², które otwiera na dary powierzone Wspólnocie. Już takie zachowanie człowieka, jeśli nie ma on możliwości (czy z powodu nie zawinionej wewnętrznej dyspozycji, czy/i zewnętrznych obiektywnych warunków) czyni go chrześcijaninem, ochrzczonym przez pragnienie i autentyczną wiarę dążenia do prawdy. Zatem Duch – Relacja i Otwartość, w sposób jawny i aktywny bądź jakby ukryty i potencjalny - konstytuuje byt ludzki. W owym kluczu może być identyfikowany z substancjalną, niematerialną i nieśmiertelną duszą. Innymi słowy, jest właśnie owym biblijnym Bożym Tchnieniem (πνεῦμα), które od samego wnętrza, jądra, kształtuje byt ludzki, jego indywidualną osobowość, nie poprzez istnienie statyczne (co wydaje się sugerować pojęcie substancji, wywodzące się od łacińskiego wyrazu *subsistere*, znaczącego: stać pod, znajdować się pod), lecz przez egzystencję relacyjną.

W tym kontekście nader wartościową intuicję i refleksję, opartą o myśl biblijną, prezentuje Joseph Ratzinger. Omawiając zagadnienie tajemnicy troistości Boga uwypukla, iż pełnia bytu, którą przecież niezaprzeczalnie tworzy Najwyższy, realizuje się w totalnej relacyjności. Toteż rzeczywista substancjalność bytu realizuje się w płaszczyźnie relacji, co więcej – im większe otwarcie się, im mocniejsze bycie „dla” (owego sformułowania używa niemiecki teolog), im byt bardziej zbliża się w swym istnieniu do czystej aktualności (którą stanowi Bóg), tym bardziej zakorzenia się w podstawach życia⁵¹³. Misja chrześcijanina, na wzór działalności Chrystusa, polega na postawie synostwa, które oznacza urzeczywistnianie zasady bycia w otwarciu „od” i „ku”. Synostwo łączy się z kategorią Posłania i byciem na wzór Słowa (Logosu), które *istotnie jest „od kogoś innego” i „ku komuś innemu”, jest egzystencją będącą całkowicie drogą i otwarciem się*⁵¹⁴.

⁵¹⁰ Zob. tamże, s. 36.

⁵¹¹ Zob. KK 8, 13-17 (zwłaszcza nr 16). Zob. DRN 2. Zob. DE 3.

⁵¹² Motyw ten pojawia się zwłaszcza w Psalmach.

⁵¹³ Zob. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 177, 187. Teolog po raz wtóry bazuje na intuicjach Augustyna. Niemiecki myśliciel również uwypukla – zasadzając się właśnie na Pawłowej chrystologii (z 1 Kor 15,45-49) i komentując opinie Teilharda de Chardin – że człowiek stanowi istotę jednocześnie dokończoną i nie dokończoną, która dąży do pełnego urzeczywistnienia się w ogarniającej go (lecz nie destrukcyjnej) całości, gdyż trwałość, jakby substancjalność bytu, mieści się nie „w środku”, ale „w górze” – w tym, co ultrasyntetyczne, nie zaś infraelementarne. Zob. tamże, s. 246-249. Zob. tenże, *Zum Personverständnis in der Dogmatik*, art. cyt., s. 169-170.

⁵¹⁴ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 194.

Bawarski myśliciel dalej przekonuje, że uważna lektura Pisma i kontemplacja prawdy o Trójjedynym Bogu objawionym w Jezusie Chrystusie, musi skłonić do przełamania pojęcia czystej substancji w kierunku jego rozumienia jako otwarcia i relacyjności osobowej⁵¹⁵. Co zostało wspomniane, tę zdolność osobowego otwarcia określa Ratzinger mianem „duszy”. Owa interpersonalna otwartość (relacyjność) staje się bardziej zrozumiała, gdy rozważy się fakt, że w Bogu odbywa się permanentny, odwieczny dialog miłości, czysty akt wzajemnego oddawania się i przyjmowania między Ojcem a Synem⁵¹⁶, w którym rolę Ducha Świętego jest bycie obopólnym uosobionym Darem, Wspólnotą, Communio Ich Dwóch⁵¹⁷. Nieco parafrazując tę myśl, można wyeksponować, iż Imieniem Ducha, obok wspomnianych, jest przecież Otwartość.

Zatem otwarcie na zamieszkanie Ducha (która to zdolność jest Jego darem, ale darem wpisanym w naturę każdego człowieka), który to Duch uświęca i ożywia wiarę, ostatecznie prowadzi do pełnej dynamicznej egzystencji w tymże Duchu. Owo zamieszkanie i działanie ma dwojaki wymiar: stanowi pewny zadatek życia wiecznego, realizującego się pod Jego wpływem w trakcie trwania doczesnego, jednocześnie zaś kieruje ku partycypacji w przyszłej chwale⁵¹⁸. Ujmując to językiem filozofii perypatetyckiej, Duch funkcjonuje w człowieku równocześnie w aspekcie aktualnym i potencjalnym (możliwościowym), kreując osobę ludzką w jej niepowtarzalności „od wewnątrz”. W moim przekonaniu dotyka się tu niewyobrażalnego misterium: rdzeń naszej osoby występuje jako coś niepowtarzalnego i niezwykle własnego, równocześnie jest Tym, Który przenika głębinę tak Boga, jak i człowieka, zgodnie ze świadectwem 1 Kor 2,10-12⁵¹⁹. Ściślej mówiąc, jest właśnie tym niepowtarzalnym, indywidualnym osobowym ludzkim, gdyż przenika otchłanie Boga samego, Stwórcy owej indywidualności i niepowtarzalności. I tak musi być, bo inaczej człowiek nie byłby obrazem Boga-Wspólnoty. Tylko Ten, który stanowi uosobione Communio podstawy – substancji – wszechrzeczy, Stwórcy i Wiekuistego, może kształtować osobę w jej wymiarze doczesnym i wiecznym, gwarantując jej nieśmiertelność. Sądzę, że w

⁵¹⁵ Zob. tamże, s. 195. Warto nadmienić, że rozważania Ratzingera na temat Trójcy prowadzone są w odniesieniu do chrztu, konkretnie do pierwotnej, dialogicznej formuły wyznania wiary, wypowiedzianej podczas celebrowania tegoż sakramentu.

⁵¹⁶ Por. tenże, *Duch Święty jako Communio. Relacje między pneumatologią a duchowością według Augustyna*, w: tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, pod red. Stephan Otto Horn, Vinzenz Pfnür, Kraków, Wydawnictwo M 2003, s. 35.

⁵¹⁷ Zob. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków, Wydawnictwo Znak 1995, s. 106-107.

⁵¹⁸ Zob. Hugolin Langkammer, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, dz. cyt., s. 122-124.

⁵¹⁹ Zob. tamże, s. 125-126. *Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębię samego Boga. Kto spośród ludzi wie, co jest w człowieku, jeśli nie duch człowieka, który w nim jest? Podobnie i tego, co w Bogu jest, nikt nie zna, oprócz Ducha Bożego. Otóż my nie otrzymaliśmy ducha, którym świat się kieruje, lecz Ducha, który od Boga pochodzi. Otrzymaliśmy go zaś w tym celu, aby poznać dary, którymi Bóg nas obdarzył* (1 Kor 2,10-12).

związku z tym wywodem i w powiązaniu z wcześniejszymi częściami pracy jest uprawnionym stwierdzić, że substancjalną nieśmiertelną duszą może być Duch Święty, który mieszka w człowieku i który – razem z ludzkim przyzwoleniem w wolności woli i mądrości poznania (Tomaszowy „intelekt” i „rozum” w znaczeniu mądrości), które w Pawłowym opisie zawierałyby się w definicji ducha - umożliwia jego otwartość na transcendencję, otwartość na całość, na samą zasadę bytu, przez co staje się człowiek samym sobą, staje się osobą⁵²⁰. Owo wzajemne komunikatywne sprzężenie jest również poparte Pawłowym tekstem z Listu do Rzymian (Rz 8,26-27)⁵²¹. W tej optyce łatwiejszą do zaakceptowania staje się nauka o stanie pośrednim duszy oddzielonej, gdyż jej samoistność i nieśmiertelność gwarantowana jest mocą Ducha, uosobionej Relacji.

W moim przekonaniu całościowa, wnikliwa i kanoniczna lektura pism Pawła, stawiająca w centrum rozważań werset 1 Tes 5,23, daje podstawy do zaprezentowanych wniosków. To „coś więcej”, o którym wspomina Tomasz Dąbek niewątpliwie znajduje tu swoje dopowiedzenie. Interpretacja człowieka, którą prezentuje apostoł, w porównaniu do wykładni Tomasza z Akwinu, wydaje się być bardziej odporną na zarzuty myśli filozoficznej, bardziej przejrzystą (nie trzeba elementu niematerialnego człowieka niejako wydzielać z całości koncepcji duszy) oraz głębiej osadzoną w tekście Pisma świętego. Ów niematerialny element (rdzeń jaźni) u Pawła może pokrywać się z duchem (bądź duchem i Duchem we wzajemnym sprzężeniu), dusza odnosiłaby do całej świadomości i psychiczności (czyli jaźni ujętej holistycznie, gdzie ma miejsce napięcie między niematerialnością a materialnością), co jest zgodne z pierwotnym sensem słowa psyche, zaś soma wskazywałoby na biologiczne, materialne ciało (pomijając inne desygnaty tegoż Pawłowego terminu).

Jeszcze inaczej to ujmując, można podążyć za myślą Tomasza Dąbka, który wskazuje, że: πνεῦμα określa w człowieku tę sferę, która otwiera się na życie nadprzyrodzone, a jest nią (w języku scholastycznym i Tomasza) stworzona dusza, która ma kierować się ku Stwórcy i poddawać się prowadzeniu Ducha Bożego; ψυχή odnosi się do istoty życia ludzkiego, zaś σῶμα występuje jako materialny składnik człowieka⁵²². Do desygnatu „ψυχή” jako istoty życia należy też ludzka struktura fizyczna – stwierdza benedyktyn. Sądzę, iż jednak słuszniejszym byłoby określić ją w kategorii konstytucji psychofizycznej (lub wręcz psychofizycznoemocjonalnej), która rzeczywiście oddziałuje na Ducha w człowieku (czyli Tomaszową duszę stworzoną, tę „wydzieloną” i opisaną w poprzednim rozdziale) przez

⁵²⁰ Por. Joseph Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 174.

⁵²¹ *W ten sam sposób Duch wspiera nas w naszej słabości. Nie wiemy bowiem, o co i w jaki sposób mamy się modlić, dlatego sam Duch wstawia się za nami przez niewyraźalne błagania. Bo Ten, który doskonale zna wnętrze człowieka, wie, jakie jest pragnienie Ducha. Duch przecież zgodnie z wolą Bożą wstawia się za świętymi.*

⁵²² Zob. tamże, s. 296.

*nastroje, chęci nie zawsze płynące z całkowitego opanowania siebie, o których bardzo wiele mówi nowoczesna psychologia*⁵²³. Zatem ψυχή jest rzeczywiście ową przestrzenią napięcia, między Duchem a ciałem (σάρξ lub σῶμα w sensie grzesznej natury, czy wręcz grzechu jako niejako bytu osobowego). Zależy zwłaszcza od człowieka, czy całą jaźń, wraz z myśleniem, emocjami, procesami motywacyjnymi i wszelkimi innymi zjawiskami psychicznymi oraz cielesnymi, podporządkuje Duchowi (który dosłownie będzie przenikał wszystkie owe sfery) czy też bardziej ulegnie grzechowi, tj. pożądliwościom, czyli tym procesom i zjawiskom psychicznoemocjonalnym, które kierują się ku złemu, gdyż sfera ducha nie znosi próżni.

5.5. Kontekst neuronauk

Na zakończenie należy podkreślić jeszcze inny walor intuicji (koncepcji) Pawła, mianowicie jej aktualność w kontekście tzw. DRDM, czyli doświadczeń religijnych i mistycznych, współcześnie badanych metodami empirycznymi (w ramach neuronauk). Wprawdzie z punktu widzenia doktryny katolickiej trzeba zachować ostrożność co do pochodzenia wszelkich tego typu przeżyć oraz interpretacji ich treści⁵²⁴, to jednak niesprzeczne z Objawieniem DRDM potwierdzają tak sensowność wypowiedzi apostoła narodów, jak ich naukową wiarygodność. Przykładem mogą tu być rezultaty badań nad stanem zjednoczenia mistycznego (łac. unio mystica), w których brały udział karmelitanki z Quebecu. Wyniki unaoczniają, że – po pierwsze - stan mistyczny nie jest tożsamy ze stanem emocjonalnym, ponieważ w pierwszym przypadku mózg przejawia zwiększony stopień działania fal theta (które odpowiadają za głębokie stany medytacyjne, związane z wysiłkiem umysłowym i koncentracją uwagi⁵²⁵). Po drugie, doświadczenie mistyczne pobudza nader różne obszary mózgu, wskazując na wyjątkowo złożony i wielowymiarowy charakter DRDM⁵²⁶.

Rzecz jasna oba argumenty nie stanowią dosłownego dowodu na korzyść istnienia niematerialności jakiegoś aspektu bytu ludzkiego. Wszelako dają silne podstawy, by na bazie unikalności przeżycia i jego opisu, przyjąć występowanie owego „czegoś więcej”, a także by

⁵²³ Jw. Aczkolwiek współczesna psychologia (poza nurtami chrześcijańskimi) nie analizuje procesów zachodzących w szeroko rozumianej psychice pod kątem ich wartości moralnej.

⁵²⁴ Denyse O'Leary oraz Mario Beauregard przedstawiają dość szerokie spektrum tych doświadczeń, uwypuklając ich ponadkonfesyjny charakter. Niemniej jednak, uznając z perspektywy chrześcijańsko-katolickiej nieadekwatność wykładni niektórych przeżyć w stosunku do nauki Kościoła, zostaje tu podkreślona ogólna ich zasadność oraz ich odniesienie do neuronauk. Zob. Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt., s. 283-352.

⁵²⁵ Była o tym mowa przy omawianiu artykułu Jeffrey'a Schwartza i jego zespołu, w którego skład wchodził Beauregard.

⁵²⁶ Zob. Denyse O'Leary, Mario Beauregard, *Duchowy mózg*, dz. cyt., s. 419-420.

dostrzec swoistą walkę wewnętrzną, jak również zaobserwować jakby obejmowanie psychiki przez ducha (bądź Ducha). W kontekście eksperymentu Mario Beauregard jako jasna ku temu przesłanka widnieje charakterologiczna zupełna inność przeżycia mistycznego w stosunku do przeżyć opartych jedynie na prostych, materialnych przyczynach⁵²⁷, w tym aktywizacja wielu rejonów mózgu. I chociaż przekonywające uzasadnienie wiarygodności katolickiego obrazu człowieka napotyka na równie intensywne trudności, biorąc pod uwagę czy koncepcję Tomasza, czy intuicję Pawła, to jednak język owej ostatniej wyraźniej współbrzmi z różnymi polami badań neuronauk, gdyż podobnie jak one zasadza się na doświadczeniu. Ilustruje to powyższy przykład.

Język ten harmonizuje również z niektórymi nurtami psychologii, do których koniecznie należy włączyć logoterapię Viktora Emila Frankla, austriackiego psychiatry i neurologa. Frankl – podobnie jak Paweł - wyodrębnia w istocie ludzkiej trzy wymiary: biologiczny, psychologiczny oraz noologiczny (tudzież duchowy). Ów ostatni odnosi się do specyficznie ludzkich sił, do których lekarz wlicza wolną wolę, wolę sensu oraz sens życia. Najogólniej rzecz biorąc, sfera noologiczna uaktywnia się wówczas, gdy człowiek staje wobec swoich determinant, gdy *oddaje się refleksji na swój temat, jeśli zachodzi taka potrzeba odrzuca samego siebie, czyni z siebie obiekt lub kwestionuje sam siebie, okazuje, że posiada świadomość samego siebie albo że ma sumienie*⁵²⁸. Psychiatra akcentuje niezależność tegoż wymiaru od sfery materialnej, podkreślając - w obliczu wspomnień z pobytu w kilku obozach koncentracyjnych⁵²⁹ – wagę heroizmu, czyli umiejętności znoszenia najskrajniejszych warunków zewnętrznych i odrywania się od nich.

Ogólnie swą koncepcję nazywa żydowski lekarz antropologią i ontologią dymensjonalną. Jest ona odpowiedzią na teorię tak Nicolai Hartmanna, jak i Maxa Schelera, którzy wprowadzili także wyróżnili trzy warstwy tudzież trzy poziomy bytu ludzkiego (biologiczny lub cielesny, psychiczny oraz duchowy), wszelako – w opinii Frankla – zbyt podkreślili ich odrębności. Jasno można tu dostrzec prawdopodobnie ten sam problem, z którym borykał się autor Listu do Tesaloniczan, czyli uwzględnienia realnej troistości w jedności ludzkiego bytu. Model dymensjonalny stara się więc ukazywać zarówno różnorodność, jak i jedność osoby, bazuje zaś na geometrycznej koncepcji wymiarów, z którą związane są dwa prawa. Pierwsza zasada ukazuje, iż - gdy dokonamy rzutu danego (jednego i tego samego) przedmiotu z jego

⁵²⁷ Cała książka autora też głównie dotyczy demaskowania błędnych tez materialistycznych i ich dogłębnej analizy.

⁵²⁸ Viktor Emil Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. Aleksandra Wolnicka, Warszawa, Wydawnictwo Czarna Owca 2010, s. 30. Zgodnie z Tomaszowym rozróżnieniem na prąsumienie i sumienie, owego ostatniego jednak nie należy włączać do sfery ściśle duchowej (niematerialnej).

⁵²⁹ Zob. Zbigniew Formella, *Życie jako zadanie. Viktor Emil Frankl w setną rocznicę urodzin*, „Seminare” 2006, nr 23, s. 391.

wymiaru na inne, niższe wymiary – to uzyskane dwa odbicia stoją we wzajemnej sprzeczności. Natomiast druga reguła traktuje o tym, że – gdy zrzutujemy różne przedmioty na jeden niższy wymiar – to ich odwzorowane odbicia stają się wieloznaczne w interpretacji: nie wiadomo jakich figur dotyczą⁵³⁰.

Zasady te odnosi Frankl do wspomnianych trzech sfer. Dzięki nim można wyjaśnić m.in. dlaczego biologiczne i psychologiczne „rzuty” dają nierzadko wzajemnie wykluczające się interpretacje. Niemniej jednak nie muszą one kwestionować tezy o jedności istoty ludzkiej, ponieważ trzeba ją upatrywać *w trzecim, wyższym wymiarze noologicznym, z którego właśnie dokonaliśmy rzutu człowieka*⁵³¹. Ten trzeci poziom, jednoczący całą osobę, dotyczy zasygnalizowanych władz, jak również realizowania miłości (głównie w znaczeniu tworzenia relacji międzyosobowych⁵³²), które autor traktuje jako zdolności ekskluzywne dla człowieczeństwa, łącząc je mianownikiem jego samotranscendencji, czyli pewnego otwarcia się bytowego, wyjścia z siebie.

Trudno nie dopatrywać się w jego teorii jawnych bądź ukrytych odniesień do myśli Pawła i jego trychotomii. Interesującą koncepcję, również doń nawiązującą, jak również łączącą tezy Tomasza, przedstawia Henryk Wejman. Rozpatruje on byt ludzki także trójczłonowo, mianowicie wyróżnia w nim naturę, osobowość oraz osobę⁵³³. W każdym z tych wzajemnie komplementarnych członów dostrzega jego potrzeby i korespondujące z nimi wartości. Najogólniej rzecz ujmując, poziom natury ukierunkowuje na spełnianie potrzeb biologicznych (samozachowawczych), poziom osobowości (interpretowany jako kompleks właściwości psychicznych) dotyczy wartości m.in. bezpieczeństwa, akceptacji, miłości, przyjaźni, czy godności i szacunku. Wymiar zaś osobowy otwiera na wartości obiektywnej prawdy, dobra, piękna, chwały i szczęśliwości, które chrześcijaństwo utożsamiają z osobowym Bogiem. Owa trzecia płaszczyzna obejmuje takie rzeczywistości istoty ludzkiej, jak rozum czy sumienie oraz (zwłaszcza w tej przestrzeni) wolna wola⁵³⁴.

Ważkim punktem owej teorii jest uświadomienie kardynalnej roli harmonii i proporcji w rozwoju człowieka. Otóż, zarówno brak zaspokojenia danej potrzeby, jak również jakakolwiek jej emancypacja ze świadomego i wolnego bytowania osoby (czyli wyobcowanie

⁵³⁰ Zob. Viktor Emil Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, dz. cyt., s. 35-37.

⁵³¹ Tamże, s. 38. Odnośnie głębszej i bardziej szczegółowej wykładni zastosowania owej teorii odsyłam do dzieła autora.

⁵³² Zob. Zbigniew Formella, *Życie jako zadanie. Viktor Emil Frankl w setną rocznicę urodzin*, art. cyt., s. 391.

⁵³³ Profesor sam przyznaje, że porusza się w paradygmacie Tomasza z Akwinu, ale jego trójpodział jest rozwinięciem – jeszcze inaczej interpretowanej - definicji Ireneusza z Lyonu. Zob. Henryk Wejman, *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM 2002, s. 30. Termin natura tutaj użyty funkcjonuje w znaczeniu ilościowym, jako świat przyrody, nie zaś w wykładni jakościowej (jako istota rzeczy).

⁵³⁴ Zob. Henryk Wejman, *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, dz. cyt., s. 30-35.

się jej z integralności bytu ludzkiego), przyczynia się do jej regresu. Toteż – jak podkreśla Wejman - czynnikiem wpływającym na integrację wymiarów jest miłość w znaczeniu samodarowania siebie, jako otwarte „bycie dla”, bycie relacyjne⁵³⁵. To samoprzekraczanie siebie, obok odpowiedzialnej służby dla innych, polega także na hierarchicznym podporządkowywaniu potrzeb i wartości niższych sfer tym, które stoją wyżej, co owocuje trwaniem w wewnętrznej wolności⁵³⁶.

Niemniej jednak – pomimo prób jak powyższe – brakuje autorów, którzy albo sumiennie łączyliby koncepcję Tomasza z Pawłową (którą również można określić jako wschodniochrześcijańską), albo dogłębnie rozwijałyby trychotomię apostoła, która – w mojej opinii - bardziej harmonizuje z neuronaukami.

⁵³⁵ Zob. tamże, s. 36n.

⁵³⁶ Zob. tamże, s. 99n.

ZAKOŃCZENIE

W dysertacji pt.: *Tomaszowa koncepcja duszy wobec neuronauk. Wybrane aspekty jej* podjęto próbę wykazania, że istnieje możliwość uczynienia naukowo wiarygodnym koronnego przesłania Kościoła Katolickiego dotyczącego antropologii, w którym przyjmuje się, że konstytucję bytu ludzkiego przede wszystkim tworzy samoistna i niematerialna dusza. Zostało to określone jako pierwszy cel rozprawy. W wyniku dogłębnej pracy badawczej, uwzględniającej z jednej strony wybrane dzieła Tomasza z Akwinu (który dostarcza podstaw filozoficzno-teologicznych oraz języka dla większości eklezyjalnych orzeczeń w tej kwestii), zaś z drugiej biorącej pod uwagę najnowsze, często jeszcze nie tłumaczone na język polski, teksty szeroko rozumianych neuronaukowców, można stwierdzić, że ów cel został w pełni zrealizowany.

Oczywistym jest, iż nie można mówić o ścisłym dowodzie, gdyż rzeczywistość duszy, w tym jej aspekcie, który wykracza poza świat doczesny, ostatecznie okrywa tajemnica wiary. Niemniej jednak gruntownie przeprowadzona analiza dzieł licznych neuronaukowców (których cechuje autentyczna rzetelność metodologiczna) dostarcza przekonujących racjonalnych przesłanek, że jest wysoce prawdopodobnym uznanie niezależności od materii (czyli systemu nerwowego) niektórych elementów (tudzież aspektów) bytu ludzkiego. Wyjątkowej wartości jest w tym względzie argumentacja zawarta w tekstach Jeffrey`a Schwartz, Henry`ego P. Stappa, Robina Collinsa, Daniela von Wachtera, Stewarta Goetza, Charles`a Taliaferro, Helen Steward czy Johna Ecclesa.

Drugi cel dotyczył próby znalezienia wspólnych płaszczyzn interpretacyjnych między holistycznie ujętą koncepcją Akwinaty a neuronaukami. Również w tym przypadku cel został osiągnięty, aczkolwiek należy podkreślić, że język Tomasza oraz treści i zakresy niektórych stosowanych przez niego pojęć muszą zostać skorygowane, aby korespondowały z współczesnymi naukami o człowieku. Stanowi to główny wniosek końcowy dla tego problemu dysertacji. W tym odniesieniu warto by pogłębić zagadnienie, starając się znaleźć szczegółowe wzajemne odniesienia w jeszcze bardziej drobiazgowych kwestiach antropologicznych, przykładowo związanych z poznaniem, emocjami, zmysłami zewnętrznymi i wewnętrznymi itd. Byłoby to nader cenne opracowanie, wykraczające poza zaproponowane w rozprawie ujęcie tematu.

Inny wniosek dotyczy nieuwzględniania w szerszym zakresie i w sposób pogłębiony naukowo badań nad – niezwykle bogatą w treść - antropologią świętego Pawła w jej relacji do neuronauk i ogólnie współczesnej nauki eksperymentalnej. Takie podejście niosłoby wiele walorów w aspekcie dialogu międzykulturowego, tak na polu samej teologii (czy

chrześcijańskiej filozofii) – jeśli chodzi o ekumenizm – jak również na płaszczyźnie dialogu Kościoła z ludźmi poszukującymi prawdy. Niestety, trzeba z pewną refleksją stwierdzić, że na gruncie polskim generalnie wciąż zdaje się brakować prac, starających się łączyć teologię z naukami przyrodniczymi. Wspomina o tym Włodzisław Duch, również powołując się na wypowiedź Michała Hellera⁵³⁷. Niniejsza dysertacja jest więc skromną próbą częściowego zapalenia owej luki oraz próbą zachęty tak dla samego jej autora, jak i innych osób, do dalszych dialogicznych poszukiwań wspólnych przestrzeni znaczeniowych między Kościołem Katolickim a innymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi oraz w relacji do świata nauki przyrodniczej, w kwestiach fundamentalnych, wspólnych wszystkim ludziom.

⁵³⁷ Zob. Włodzisław Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, art. cyt., s. 31-32.

WYKAZ SKRÓTÓW

- BF - *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1988.
- BP - *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 4., red. Marian Wolniewicz, Poznań, Wydawnictwo Księgarnia Św. Wojciecha 2004 (tzw. Biblia Poznańska).
- DE - Sobór Watykański II , *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 193-208.
- DRN - Sobór Watykański II , *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 333-337.
- DS - Denzinger Heinrich, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag 1991.
- KDK - Sobór Watykański II , *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 526-606.
- KK - Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 104-166.
- n - (odnośnie stron) następna
- nn - (odnośnie stron) następne
- STh I - Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, Prima Pars*.
- STh I-II – Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, Prima Secundae Pars*.

BIBLIOGRAFIA

Novum Testamentum Graece, red. Nestle-Aland, wyd. 27 poprawione, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, t. 4., red. Marian Wolniewicz, Poznań, Wydawnictwo Księgarnia Św. Wojciecha 2004.

1. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej*, Warszawa, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2006.

Benedykt XVI, *Encyklika “Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM 2007.

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1988.

Denzinger Heinrich, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag 1991.

Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, red. i tłum. Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 1994.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, [online], [dostęp 2015-04-26], dostępny w WWW,

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, [online], [dostęp 2015-04-25], dostępny w WWW, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, [online], [dostęp 2015-04-25], dostępny w WWW,

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_pl.html

Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 333-337.

Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 193-208.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 104-166.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 350-363.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2002, s. 526-606.

2. Literatura źródłowa

Banks William P., Isham Eve A., *Do We Really Know What We Are Doing? Implications of Reported Time of Decision for Theories of Volition?*, w: *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, red. Walter Sinnott-Armstrong, Lynn Nadel, Oxford, Oxford University Press 2010 [wydanie internetowe – plik pdf – ze strony www.oxfordscholarship.com].

Bayne Tim, *Libet and the case for free will scepticism*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 25-46.

Bruce Frederick F., *1 and 2 Thessalonians*, w: *Word Biblical Commentary*, t. 45, [dokument elektroniczny - CD], red. Bruce M. Metzger, David W. Hubbard, Glenn W. Barker, red. Nowego Testamentu Ralph P. Martin, Dallas, Word Incorporated 2002, brak stron.

- Chalmers David J., *Consciousness and its Place in Nature*, w: *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, red. Stephen P. Stich, Ted A. Warfield, Malden, Wydawnictwo Blackwell 2003, s. 102-142.
- Chalmers David, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. Marcin Miłkowski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Collins Raymond F., *The First Letter to the Thessalonians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1990, s. 772-779.
- Collins Robin, *Modern Physics and the Energy Conservation Objection to Mind-Body Dualism*, [online], [dostęp 2015-03-04], dostępny w WWW, http://www.newdualism.org/papers/R.Collins/EC-PEC.htm#_ftn1
- Davidson Richard J., Begley Sharon, *Życie emocjonalne mózgu*, tłum. Beata Radwan, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013.
- Dąbek Tomasz Maria, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23*, „Ruch biblijny i liturgiczny” 1987, nr 4, s. 288-296.
- Duch Włodzisław, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, [online], [dostęp 2013-07-31], dostępny w WWW, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.pdf>
- Duch Włodzisław, *Neuronauki i natura ludzka*, [online], [dostęp 2015-03-21], dostępny w WWW, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/11-Natura-Ludzka.pdf>
- Eccles John, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*, „Proceedings of the Royal Society: B” 1990, nr 240, s. 433-451.
- Eccles John C., *How the Self Controls Its Brain*, Berlin, Springer Verlag 1994.
- Flanagan Owen, *Self Expressions. Mind, Morals and the Meaning of Life*, Oxford-New York, Oxford University Press 1998.
- Goetz Stewart, Taliaferro Charles, *A Brief History of the Soul*, Chichester, Wiley-Blackwell 2011.
- Haggard Patrick, *Does brain science change our view of free will?*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 7-24.
- Hallett Mark, *Volitional control of movement: the physiology of free will*, „Clinical Neurophysiology” 118 (2007), s. 1179-1192.

- Kim Jaegwon, *Umysł w świecie fizycznym*, tłum. Robert Poczobut, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2002.
- Langkammer Hugolin, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła z okazji Roku św. Pawła*, t. 3 – *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan. Listy Pasterskie*, Legnica, Wydawnictwo Diecezji Legnickiej 2011.
- Langkammer Hugolin, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1998.
- Libet Benjamin, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 1985, nr 8, s. 529-566.
- Nahamias Eddy, Morris Stephen, Nadelhoffer Thomas, Turner Jason, *Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility*, „Philosophical Psychology” 2005 (18), nr 5, s. 561-584.
- O’Leary Denyse, Beauregard Mario, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tłum. Zbigniew Kasprzyk, Kraków, Wydawnictwo WAM 2011.
- Schnelle Udo, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag 2003.
- Schwartz Jeffrey M., Stapp Henry P., Beauregard Mario, *Quantum Physics in Neuroscience and Psychology. A Neurophysical Model of Mind-Brain Interaction*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences” 2005, s. 1309-1327.
- Stapp Henry P., *Mindful Universe. Quantum Mechanics and The Participating Observer*, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag 2011.
- Stapp Henry P., *Quantum Approaches to Consciousness*, [online], [dostęp 2104-05-10], dostępny w WWW, <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/Cambridge.pdf>
- Stapp Henry P., *Physicalism Versus Quantum Mechanics*, [online], [dostęp 2015-02-11], dostępny w Internecie, http://www.csus.edu/cpns/library/hs_0803.1625.pdf
- Steward Helen, *Moral responsibility and the concept of agency*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 141-157.
- Strawson Galen, *The impossibility of ultimate responsibility?*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 126-140.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1*, 75-89, tłum. Stefan Swieżawski, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2000.

Talmi Deborah, Frith Chris D., *Neuroscience, Free Will, and Responsibility*, w: *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, red. Walter Sinnott-Armstrong, Lynn Nadel, Oxford, Oxford University Press 2010 [wydanie internetowe – plik pdf - ze strony www.oxfordscholarship.com].

Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, Prima Pars*.

Wachter Daniel von, *Libet`s experiment provides no evidence against strong libertarian free will because it investigates the wrong kind of action*, [online], [dostęp 2013-12-30], dostępny w Internecie, <http://sammel punkt.philo.at:8080/2222/4/Libet-urges.pdf>

Watson Donald E., Williams Bernard O., *Eccles` Model of the Self Controlling Its Brain. The Irrelevance of Dualist-Interactionism*, „NeuroQuantology” 2003, nr 1, s. 119-128.

Wiseman Howard, *Bell`s theorem still reverberates*, „Nature. International Weekly Journal of Science”, [online], [dostęp 2015-02-18], dostępny w WWW, <http://www.nature.com/news/physics-bell-s-theorem-still-reverberates-1.15435>

3.Literatura podstawowa

Adamczyk Adam, *Poplątane splątanie: od EPR do Bella*, w: *Kwantowo.pl*, [online], [dostęp 2015-02-18], dostępny w WWW, <http://www.kwantowo.pl/2013/12/21/poplatane-splatanie-od-epr-do-bella/>

Adler Ronald, *Gravity*, w: *The New Physics for the Twenty-First Century*, red. Gordon Fraser, Cambridge University Press 2006, s. 41-68.

An Annotated Bibliography of 1 and 2 Thessalonians, red. Jeffrey A.D. Weima, Stanley E. Porter, Leiden, Koninklijke Brill 1998.

Antropologia biblijna, w: Hugolin Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 1982, s. 23.

Baker Lynne Rudder, *Non-Reductive Materialism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Oxford University Press 2009, s. 109-127.

Bartnik Czesław Stanisław, *Dogmatyka katolicka*, t.1., Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999.

Bartnik Czesław Stanisław, *Historia filozofii*, Lublin, Wydawnictwo „STANDRUK” 2000.

- Beck Friedrich, *Synaptic Quantum Tunnelling in Brain Activity*, „NeuroQuantology” 2008, nr 2, s. 140-151.
- Benedykt XVI-Joseph Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część 1 – Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. Wiesław Szymona, Kraków, Wydawnictwo M 2007.
- Bogen Jim, *Penfield, Wilder Graves*, w: *Complete Dictionary of Scientific Biography* [online], [dostęp 2015-02-03], dostępny w WWW, http://www.encyclopedia.com/topic/Wilder_Penfield.aspx
- Brefczynski-Lewis J. A., Lutz A., Shaefer H. S., Levinson D. B. I Davidson R. J., *Neural Correlates of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 2007, nr 27, s. 11483-11488.
- Bremer Józef, *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie*, Kraków, Wydawnictwo WAM 2001.
- Bub Jeffrey, *Quantum Entanglement and Information*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2015-02-21], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-entangle/>
- Buckareff Andrei, *Causal Theory of Action*, w: *philpapers*, [online], [dostęp 2014-02-15], dostępny w Internecie, <http://philpapers.org/browse/causal-theory-of-action>
- Carter Rita, Aldridge Susan, Page Martyn, Parker Steve, *The Human Brain Book*, Londyn i in., Dorling Kindersley Limited 2009.
- Chalmers David J., *Świadomość i jej miejsce w naturze*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. Marcin Miłkowski, Robert Poczobut, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 2008, s. 442-494.
- Chyrowicz Barbara, *Neuroetyka-wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg-umysł-dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek, Olsztyn, Wydawnictwo WT UWM 2014, s. 93-103.
- Ciechanowski Leon, *Mechanika kwantowa a „Świadomy umysł”*, „Przegląd filozoficzny” 2011 nr 1, s. 47-60.
- Clarke Randolph, Capes Justin, *Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-02-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/#3>
- Collins Raymond F., *A propos the Integrity of I Thes.*, *Extrait des Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 55, s. 67-106.

- Collins Raymond F., *Introduction to the New Testament*, Garden City New York, Doubleday & Company 1983.
- Costa Michael J., *Causal Theories of Action*, „Canadian Journal of Philosophy” 1987, nr 4, s. 831-854.
- Crick Francis, *Zdumiewająca hipoteza. Czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. Barbara Chacińska-Abrahamowicz, Michał Abrahamowicz, Warszawa, Wydawnictwo „Prószyński i S-ka” 1997.
- Curtis David R., *John Carew Eccles, Nobel Laureate (1903-1997)*, „Journal of Clinical Neuroscience” 2003 nr 2, s. 171-173.
- Damasio Antonio, *The Brain Binds Entities and Events by Multiregional Activation from Convergence Zones*, „Neural Computation” 1989 nr 1, s. 123-132.
- Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*, „Gehirn und Geist” 6 (2004), s. 30-39.
- Dąbrowski Andrzej, *Podstawowe rodzaje świadomości we współczesnej filozofii naturalistycznej*, „Diametros” nr 36, s. 27-46.
- Does neuroscience threaten human values?*, „Nature. Neuroscience” 1998, tom 1, nr 7, s. 535-536.
- Doyle Bob, *Jamesian Free Will, the Two-Stage Model of William James*, [online], [dostęp 2014-07-18], dostępny w Internecie, <http://williamjamesstudies.org/5.1/doyle.pdf>
- Dusza, w: Bogusław Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2003, s. 219-220.
- Ehrenfried Markus, *What is Spin?*, [online], [dostęp 2015-02-04], dostępny w WWW, <http://www.markusehrenfried.de/science/physics/hermes/whatisspin.html>
- Einstein Albert, Podolsky Boris, Rosen Nathan, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, „Physical Review” 1935, nr 47, s. 777-780.
- εἰρήνη, w: Remigiusz Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1997, s. 169.
- Fine Arthur, *The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2015-02-21], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-epr/>

- Formella Zbigniew, *Życie jako zadanie. Viktor Emil Frankl w setną rocznicę urodzin*, „Seminare” 2006, nr 23, s. 385-401.
- Frankl Viktor Emil, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. Aleksandra Wolnicka, Warszawa, Wydawnictwo Czarna Owca 2010.
- Freedman Wendy L., Kolb Edward W., *Cosmology*, w: *The New Physics for the Twenty-First Century*, red. Gordon Fraser, Cambridge University Press 2006, s. 13-40.
- Gundry Robert H., *Ciało i duch*, tłum. Zbigniew Kościuk, w: *Encyklopedia biblijna*, red. Paul J. Achtemeier, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999, s. 162-163.
- Hausman Daniel M., *Causal Asymmetries*, Cambridge University Press 1998.
- Heller Michał, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów, Wydawnictwo BIBLOS 2008.
- Hoffmann Tobias, *Conscience and synderesis*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 255-264.
- Horst Steven, *The Computational Theory of Mind*, [online], [dostęp 2014-12-03], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>
- Introduction to General Relativity*, [online], [dostęp 2014-03-22], dostępny w WWW, <http://www.physics.fsu.edu/courses/spring98/ast3033/relativity/generalrelativity.htm>
- Ismael Jenann, *Quantum Mechanics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-03-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qm/>
- Jackson Frank, *Physicalism and the determination of action*, w: *Free will and modern science*, red. Richard Swinburne, Oxford University Press 2011, s. 47-62.
- Jacob Pierre, *Intentionality*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2015-05-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/#1>
- James William, *The Dilemma of Determinism*, [online], [dostęp 2014-07-18], dostępny w Internecie, http://faculty.georgetown.edu/blattnew/intro/james_dilemma_of_determinism.pdf
- James William, *The principles of psychology*, vol. II, New York, Dover Books 1890.
- Janicki Jan Józef, *U początków Liturgii Kościoła*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT 2002.

- Judycki Stanisław, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2004.
- Keener Craig S., *2 Corinthians*, w: *The New Interpreter's Bible. One Volume Commentary*, red. Beverly Roberts Gaventa, David Petersen, Nashville, Abingdon Press 2010, s. 809-824.
- Keener Craig S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Zbigniew Kościuk, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000.
- Kenny Anthony, *Aquinas on Mind*, New York, Routledge 1993.
- King Peter, *Emotions*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 209-226.
- Krąpiec Mieczysław Albert, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1979.
- Langkammer Hugolin, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2002.
- Langkammer Hugolin, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2004.
- Loewer Barry, *Mental Causation, or Something Near Enough*, w: *Meaning, Mind, and Matter. Philosophical Essays*, red. Ernie Lepore, Barry Loewer, New York, Oxford University Press 2011, s. 215-234.
- Lowe E. J., *Dualism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Oxford University Press 2009, s. 67-84.
- Lowe E. J., *Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation*, „Erkenntnis” 2006, nr 1, s. 5-23.
- Machinek Marian, *Koncepcja prawa naturalnego jako przestrzeń spotkania wiary i rozumu*, w: *VIII Kongres Teologów Polskich. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań, Wydawnictwo Teologiczne UAM, s. 317-329.
- Maciaszek Janusz, *Metafizyka zdarzeń Donalda Davidsona*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 2009, 87-104.

- Martin Ralph P., *2 Corinthians*, w: *Word Biblical Commentary*, t. 40, [dokument elektroniczny - CD], red. Bruce M. Metzger, David W. Hubbard, Glenn W. Barker, red. Nowego Testamentu Ralph P. Martin, Dallas, Word Incorporated 2002, brak stron.
- Matuszewski Krzysztof, *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu*, w: *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu i Abraham w pismach Ireneusza z Lyonu*, red. Andrzej Uciecha, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2010, s. 19-122.
- McCaig A., *Thoughts on the Tripartite Theory of Human Nature*, „The Evangelical Quarterly” 3 (1931), s. 121-138.
- Miłkowski Marcin, *Rzeczywiste wzorce intencjonalności*, [online], [dostęp 2014-11-22], dostępny w Internecie, <http://marcinmilkowski.pl/downloads/milk-den.pdf>
- Mole Christopher, *Attention*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-07-26], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/attention/#TweCenLocAttBotInfPro>
- Morton Adam, *Folk Psychology*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Oxford University Press 2009, s. 713-726.
- Moskałyk Jarosław, *Kościół dialogu*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM 2011.
- Murphy-O'Connor Jerome, *The Second Letter to the Corinthians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1990, s. 816-829.
- Muszala Andrzej, *Koncepcja człowieka według św. Pawła i jej implikacje dla bioetyki*, w: *Mózg-umysł-dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek, Olsztyn, Wydawnictwo WT UWM 2014, s. 125-140.
- Naumowicz Cezary, *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję*, „Teologia w Polsce” 2010 nr 1, s. 109-123.
- Nichols Shaun, *Folk Intuitions on Free Will*, „Journal of Cognition and Culture” 2006 (6), nr 1/2, s. 57-86.
- Nordqvist Christian, *What is neuroscience?*, w: *Medical News Today*, [online], [dostęp 2015-06-13], dostępny w WWW, <http://www.medicalnewstoday.com/articles/248680.php>

- Ochsner Kevin N., Bunge Silvia A., Gross James J., Gabrieli John D. E., *Rethinking Feelings: An fMRI Study of the Cognitive Regulation of Emotion*, „Journal of Cognitive Neuroscience” 2002 nr 8, s. 1215-1229.
- Ogólna teoria względności*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia*, [online], [dostęp 2014-03-22], dostępny w Internecie, http://pl.wikipedia.org/wiki/Og%C3%B3lna_teoria_wzgl%C4%99dno%C5%9Bci
- Papineau David, *The Causal Closure of the Physical and Naturalism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Oxford University Press 2009, s. 53-65.
- Pascual-Leone Alvaro, Amedi Amir, Fregni Felipe, Merabet Lotfi B., *The Plastic Human Brain Cortex*, „Annual Review of Neuroscience” 2005, nr 28, s.377-401.
- Pashler Harold, *The Psychology of Attention*, Cambridge, MIT Press. 1998.
- Pasnau Robert, *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 348-368.
- Pawl Timothy, *The Five Ways*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 115-131.
- Penczek Mateusz, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012.
- Philipp Ryszard, *O pewnym eksperymencie myślowym przeciwko determinizmowi woli*, „Diametros” 2013, nr 35, s. 84-92.
- πνεῦμα, w: Remigiusz Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1997, s. 502-506.
- Ratzinger Joseph, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków, Wydawnictwo Znak 1995.
- Ratzinger Joseph, *Duch Święty jako Communio. Relacje między pneumatologią a duchowością według Augustyna*, w: tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, red. Stephan Otto Horn, Vinzenz Pfnür, Kraków, Wydawnictwo M 2003, s. 33-52.
- Ratzinger Joseph, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węclawski, Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha 1985.

- Ratzinger Joseph, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Erich Wewel Verlag 1982.
- Ratzinger Joseph, *Tradition und Fortschritt, w: Freiheit des Menschen. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen*, red. Ansgar Paus, Graz, Styria Verlag 1974, s. 9-30.
- Ratzinger Joseph, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Zofia Włodkowska, Kraków, Wydawnictwo Znak 2007.
- Ratzinger Joseph, *Zum Personverständnis in der Dogmatik*, w: *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, t.1, red. Josef Speck, Münster, F. Kamp Verlag 1966, s. 157-171.
- Redhead Michael, *Nonlocality and Peaceful Coexistence*, w: *Space, Time and Causality*, red. Richard Swinburne, Dordrecht, D, Reidel Publishing Company 1983, s. 151-190.
- Robinson Howard, *Dualism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-03-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/#Int>
- Robinson William, *Epiphenomenalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2013-12-26], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>
- Rota Michael, *Causation*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 104-114.
- Romaniuk Kazimierz, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 1999.
- Romaniuk Kazimierz, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2008.
- Roskies Adina L., *Why Libet's Studies Don't Pose a Threat to Free Will?*, w: *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, red. Walter Sinnott-Armstrong, Lynn Nadel, Oxford, Oxford University Press 2010 [wydanie internetowe – plik pdf - ze strony www.oxfordscholarship.com].
- Sancti Irenaei, *Libros quinque adversus haereses*, red. W. Wigan Harvey, Cantabrigiae, Typis Academicis 1857.
- Scola Angelo, Marengo Gilfredo, Lopez Javier Prades, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. Lucjan Balter, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum 2005.

- Shimony Abner, *Bell's Theorem*, [online], [dostęp 2015-02-23], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/bell-theorem/#7>
- Slezak Michael, *Ghost universes kill Schrödinger's quantum cat*, „New Scientist”, [online], [dostęp 2015-05-20], dostępny w WWW, <http://www.newscientist.com/article/mg22429944.000-ghost-universes-kill-schrodingers-quantum-cat.html?full=true#.VX9Azvntmko>
- Soares-Prabhu George M., *Pierwszy List do Tesaloniczan*, tłum. Bogusław Widła, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. Waldemar Chrostowski, Warszawa, Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, s. 1557-1567.
- Sotwin Wiesława, *Jak działa wola, czyli dynamika umysłu*, Warszawa, Wydawnictwo SWPS Academica 2010.
- Spiering Jamie Anne, „*Liber est causa sui*”: *Thomas Aquinas and the Maxim „The Free is the Cause of Itself”*, „The Review of Metaphysics” 2011, nr 2, s. 351-376.
- Stapp Henry P., *Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism*, „Journal of Consciousness Studies” 2005 nr 11, s. 43-58.
- Stapp, Henry P., *Reply to Sarfatti on von Neumann/Wigner quantum mechanics*, [online], [dostęp 2014-08-04], dostępny w WWW, <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/jack3.txt>
- Strzyżyński Przemysław, *Krytyka doświadczenia Benjamina Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach z lat 2000-2012*, w: *Mózg-umysł-dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek, Olsztyn, Wydawnictwo WT UWM 2014, s. 77-92.
- Stump Eleonore, *Aquinas*, London-New York, Routledge 2003.
- Stump Eleonore, *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism*, „Faith and Philosophy” 1995, nr 4, s. 505-531.
- Stump Eleonore, *Resurrection and The Separated Soul*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 458-466.
- Taub Edward, Uswatte Gitendra, Elbert Thomas, *New Treatments in Neurorehabilitation Founded on Basic Research*, „Nature Reviews Neuroscience” 2002, nr 3, s. 228-236.
- Taub Therapy Clinic: Get Back What Your Stroke Took Away*, w: *UAB Health System*, [online], [dostęp 2014-04-19], dostępny w WWW, <http://www.taubtherapy.com/>

- The Bottleneck of Central Processing. Clues from Reaction Times*, w: *Public Library of Science (PLOS)*, [online], [dostęp 2014-07-26], dostępny w WWW, <http://www.plosbiology.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pbio.0030084>
- Thoma de Aquino, *Questiones disputate de veritate*.
- Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, Prima Secundae Pars*.
- Todman Don, *John Carew Eccles (1903-1997)*, „*Journal of Neurology*” 2008 nr 6, s. 946-947.
- Todman Don, *Wilder Penfield (1891-1976)*, „*Journal of Neurology*” 2008, nr 7, s. 1107-1105.
- Turowska-Kowalska Jolanta, *Neurony lustrzane a efekt Zeno*, w: *Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009-2011. Sympozja I*, red. Ireneusz Kojder, Szczecin, Wydawnictwo Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego 2011, s. 7-10.
- Uffink Jos, *The Uncertainty Principle*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-03-15], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-uncertainty/>
- Van Gulick Robert, *Consciousness*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-08-14], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>
- Van Gulick Robert, *Functionalism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Oxford University Press 2009, s. 128-151.
- Wachter Daniel von, *The Tendency Theory of Causation*, [online], [dostęp 2014-02-13], dostępny w Internecie, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/10628/>
- Wejman Henryk, *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM 2002.
- Williams Thomas, *Human Freedom and Agency*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davis, Eleonore Stump, New York, Oxford University Press 2012, s. 199-208.
- Witze Alexandra, *A quantum world arising from many ordinary ones*, „*Nature*”, [online], [dostęp 2015-05-20], dostępny w WWW, <http://www.nature.com/news/a-quantum-world-arising-from-many-ordinary-ones-1.16213>
- Wójcik Karolina, *Neurobiologia rozwojowa i involucyjna plastyczności mózgu*, w: *Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009-2011. Sympozja I*, red. Ireneusz Kojder, Szczecin, Wydawnictwo Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego 2011, s.162-170.

Yoo Julie, *Anomalous Monism*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckermann, Sven Walter, Oxford University Press 2009, s. 95-108.

Zademonstrowano kwantowe splątanie. Einstein się mylił, [online], [dostęp 2015-05-20], dostępny w Internecie, <http://tech.wp.pl/kat,130036,title,Zademonstrowano-quantowe-splatanie-Einstein-sie-mylil,wid,17405510,wiadomosc.html>

4. Literatura pomocnicza

Bourget David, Chalmers David, *A Bibliography of the Philosophy of Mind and the Science of Consciousness*, [online], [dostęp 2013-12-27], dostępny w Internecie, <http://consc.net/mindpapers/search?searchStr=free+will&filterMode=keywords>

Byrne Peter, *Hugh Everett i jego światy*, „Świat Nauki” 2008, nr 2, s. 66-73.

Byrne Peter, *The Many Worlds of Hugh Everett*, „Scientific American” 2007, nr 6, s. 98-105.

Byczkowska Anna, *Transport przez błony część II. Endocytoza i egzocytoza*, w: *Biotechnologia.pl*, [online], [dostęp 2015-05-23], dostępny w Internecie, <http://biotechnologia.pl/biotechnologia/artykuly/transport-przez-blony-czesc-ii-endocytoza-i-egzocytoza,485>

Definicja: potencjału bariera, w: *Albo-albo*, [online], [dostęp 2014-08-19], dostępne w Internecie, <http://albo-albo.pl/fizyka/bariera-potencjalu.html>

Domosławski Artur, *Skandalista*, „Polityka”, [online], [dostęp 2015-03-28], dostępny w WWW, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1522573,1,christopher-hitchens-1949--2011.read>

Epiphenomenon, w: *Oxford Dictionaries*, [online], [dostęp 2013-12-26], dostępny w WWW, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/epiphenomenon>

Goldstein Sheldon, *Bohmian Mechanics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-08-02], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/qm-bohm/>

Gustavsson Kent, *Charlie Dunbar Broad*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online], [dostęp 2014-12-31], dostępny w Internecie, <http://plato.stanford.edu/entries/broad/>

<http://ase.tufts.edu/cogstud/dennett> - strona Daniela Dennetta

<https://sites.google.com/site/stumpep/> - strona Eleonore Stump

<http://www.mindfulness.com.pl/> - strona Polskiego Towarzystwa Mindfulness

<http://www.newatheist.org> – strona Nowego Ateizmu

<http://www.samharris.org/> - strona Sama Harris

Jacyna-Onyszkiewicz Zbigniew, *Metakosmologia*, Poznań 1999, [online], [dostęp 2015-03-05], dostępny w WWW, http://www.staff.amu.edu.pl/~zbigonys/Metakosmologia.htm#Kosmologia_inflacyjna

Jezierska Karolina, Jeziński Tomasz, *Rola jąder podstawy w regulacji pamięci operacyjnej*, w: *tamże*, [online], [dostęp 2014-04-09], dostępny w WWW, http://www.pum.edu.pl/data/assets/file/0008/47447/NK_2011_151-155.pdf

Kochaniewicz Bogusław, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004.

Laskowska Ilona, Ciesielski Marcin, Gorzelańczyk Edward, *Udział jąder podstawy w regulacji funkcji emocjonalnych*, „Neuropsychiatria i Neuropsychologia” 2008 nr 3, s. 107-115.

Lubelska Szkoła Filozoficzna, [online], [dostęp 2015-04-18], dostępny w WWW, <http://www.ptta.pl/lsf/index.php?id=program&lang=pl>

McFarlane Thomas J., *Spontaneity In Nature. Does God Play Dice?*, w: *Consciousness and Quantum Mechanics*, [online], [dostęp 2014-05-10], dostępny w WWW, <http://www.integralscience.org/ConsciousQM.html>

Natur, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 6, Basel-Stuttgart 1984, kol. 421-478.

Ramachandran V.S., *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg*, tłum. Anna i Marek Binderowie, Elżbieta Józefowicz, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2012.

Ratzinger Joseph, *Dogma und Verkündigung*, München, Erich Wewel Verlag 1973.

Szulec Miłosz Jan, *Obraz Boga. Wokół twórczości Josepha Ratzingera*, Poznań, Wydawnictwo WT UAM 2011.

Szulec Miłosz Jan, *Osobowy wymiar prawdy*, „Teologia w Polsce” 2012, nr 1, s. 177-190.

The History of Neuroscience in Autobiography, tom V, red. Larry R. Squire, Elsevier Academic Press 2006.

Wrębiak Elżbieta, *Zaburzenia procesów poznawczych w chorobach jąder podstawy*, w:
*Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie. Neurokognitywistyka w patologii
i zdrowiu 2009-2011. Sympozja I*, red. Ireneusz Kojder, [online], [dostęp 2014-04-09],
dostępny w WWW,
http://www.pum.edu.pl/data/assets/file/0009/47439/NK_2011_081-087.pdf