

Marian MACHINEK MSF
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

CZY NEURONAUKI ZASTĄPIĄ REFLEKSJĘ ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNĄ?

Słowa kluczowe: *Manifest jedenastu wiodących neuronaukowców*, redukcjonizm, naturalizm, wyjaśnienie totalne.

Key word: *The Manifesto of the Eleven Leading Neuroscientists*, reductionism, naturalism, total explanation.

Schlüsselworte: *Manifest elf führender Neurowissenschaftler*, Reduktionismus, Naturalismus, Totaldeutung.

W jednym ze swoich wierszy, zatytułowanym *Przemiany*, zaśpiewanym potem mistrzowsko przez Marka Grechutę (a także Grzegorza Turnaua), Józef Czechowicz ukazuje wielkość i zarazem dramat ludzkiej autorefleksji, gdy próbuje ona postrzeżać człowieka jako „system mechanicznie doskonały”, w którym „rytmy wystukuje maleńki w piersiach motorek”, „od mózgu do ręki biegnie drucik, nie nerw”, a „myśli są ryte w metalu”. Choć takie spojrzenie na człowieka zdaje się wyczerpująco go wyjaśniać – i to bez jakiegokolwiek metafizyki – to ostatecznie, gdy patrzy on na cud swojego własnego istnienia, „nie może tego objąć szlifowanym w żelazie rozumem”¹. Czy ten sceptycyzm, sformułowany przed z górą osiemdziesięciu laty, może zostać podtrzymany w epoce wręcz nieograniczonych możliwości badawczych, a zwłaszcza wobec zapierających dech w piersiach odkryć dotyczących ludzkiego mózgu i związanych z nimi ogromnych możliwości ingerencji w ten tak delikatny ludzki organ? Od odpowiedzi na to pytanie nie może się uchylić nikt, kto oddaje się refleksji antropologicznej. Może być ona wprawdzie dokonywana z perspektywy różnych dziedzin wiedzy, jednak by mogła zasłużyć na miano adekwatnej, nie może nie uwzględniać wyników badań neuronauk. Dotyczy to także teologa, który pozostając w obszarze swojej dziedziny wiedzy z jej specyficzną metodologią, musi podjąć wysiłek wpisania w swoją refleksję wyników badań empirycznych i zajęcia stanowiska wobec wyprowadzanych z tych badań wniosków.

¹ J. Czechowicz, *Przemiany*, w: <http://literat.ug.edu.pl/czchwcz/007.htm> (19.01.2013).

1. Neuronauki a antropologiczne wyjaśnienia totalne

Dokument, który został opublikowany w 2004 r. w renomowanym czasopiśmie „Gehirn und Geist” i od razu wzbudził wielkie zainteresowanie, odzwierciedla zasignalizowaną powyżej problematykę w bardzo skondensowany sposób. Już tytuł: *Manifest jedenastu wiodących neuronaukowców*² wskazuje, że w zamiarze autorów wypowiedź ta jest czymś więcej, niż tylko sprawozdaniem ze staniu badań. W pojęciu *Manifestu* tkwi niewątpliwie rewolucyjna dynamika, która łączy ostrzeżenie przed sztywnym trzymaniem się dawnych pewników z graniczącym z pewnością i skierowanym ku przyszłości prorocstwem, diagnozę stanu obecnego ze wskazaniem na konieczne do podjęcia kroki. Tytuł ten wskazuje też, że autorom nie brakuje poczucia własnej wartości – i nie bez powodu. Wśród sygnatariuszy tego dokumenty znaleźli się najwybitniejsi neuronaukowcy niemieckich i amerykańskich uniwersytetów, tacy jak np. prof. Gerhard Roth, dyrektor Instytutu Badań nad Mózgiem na Uniwersytecie w Bremie, prof. Wolf Singer, dyrektor Instytutu Badań nad Mózgiem Maxa Plancka we Frankfurcie nad Menem czy prof. Christoph Koch z kalifornijskiego Institute of Technology (Caltech).

Sygnatariusze *Manifestu* zdają się ulegać fascynacji zakresem zadziwiającej wiedzy, jaką ludzkość dzięki ich pracy posiadała. Rzeczywiście, dzięki technice komputerowej udało się uzyskać wgląd w „tematyczny” podział funkcji mózgu, takich jak np. rozumienie języka, rozpoznawanie barw, planowanie czynności, pamięć czy przeżywanie emocji na najwyższym poziomie organizacyjnym³. Dzięki komputerowym technikom symulacyjnym możliwa jest również analiza tego, co dokonuje się na najniższym poziomie mózgu, czyli na poziomie pojedynczego neuronu. Jednak procesy dokonujące się na środkowym poziomie mózgu, czyli tam, gdzie miliony czy nawet miliardy neuronów „rozmawiają” ze sobą, wymykają się ciągle możliwościom obserwacyjnym nauki. Mimo to sygnatariusze *Manifestu* nie wahają się stwierdzić, że „duch i świadomość – chociaż wydają nam się być jedyne w swoim rodzaju – wpisują się więc w procesy naturalne i ich nie przekraczają. [...] Duch i świadomość nie spadły z nieba, ale rozwinęły się stopniowo w trakcie ewolucji systemów nerwowych”⁴. Stwierdzenie to urasta do rangi najważniejszego odkrycia współczesnych neuronauk. Wprawdzie naukowcy nie mają złudzeń, że w najbliższym dziesięcioleciu uda się odpowiedzieć na pytania o to, jak powstaje samoświadomość, czym jest wolna wola, czy też w jaki sposób związane są ze sobą działania emocjonalne i racjonalne, jednak twierdzą zdecydowanie, że można je zrozumieć i wyjaśnić w ramach procesów fizykochemicznych. Jak sądzą, już wkrótce będzie można niesprzecznie wyjaśnić ducha, świadomość, uczucia, akty woli oraz wolność

² *Das Manifest elf führender Wissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*, „Gehirn und Geist” 6 (2004), s. 30–37.

³ *Ibidem*, s. 31.

⁴ *Ibidem*, s. 33.

działania, jako zjawiska naturalne, bazujące na procesach biologicznych⁵. Jak prokują sygnatariusze *Manifestu*, zdobycze neuronauk muszą doprowadzić do zmiany naszego obrazu człowieka. Znikną modele dualistyczne, które rozdzielają ciało i duszę. Odzegnają się wprawdzie od „neuralnego redukcjonizmu”, sięgając do przykładu z dziedziny muzyki: fuga Bacha nie traci nic ze swojej aktualności nawet wtedy, gdy wiadomo dokładnie, jak jest ona zbudowana⁶. Mimo to nie można oprzeć się wrażeniu, że sygnatariusze *Manifestu* nie przestrzegają zastrzeżenia, które sami formułują, stwierdzając konieczność zachowania granic tego, co neuronauki są w stanie powiedzieć. Z tekstu przebija czysto scjentyistyczna perspektywa, rodzaj „naukowej wiary”, która nawet, jeżeli pozwala dojść do głosu innym dziedzinom wiedzy, to własne wyniki badań uważa za jedyne i ostatecznie miarodajne. Postulat ostatecznego wyjaśnienia fenomenu ludzkiego ducha i świadomości procesami biochemicznymi oznacza konieczność podporządkowania refleksji filozoficznej (i także teologicznej) wynikom badań neuronauk. Na ile taki postulat można uznać za uzasadniony?

2. Trylematy Bieriego

Szwajcarski filozof i pisarz, Peter Bieri, ujął problem, jaki wiąże się ze zderzeniem zdobyczy neuronauk z tradycyjną antropologią w modelu dwóch trylematów. Bieri wychodzi od intuicyjnego podziału zjawisk na fizyczne (czyli mierzalne) i mentalne (a więc duchowe, świadomościowe). Ten intuicyjny dualizm, jak twierdzi Bieri, doprowadził do sformułowania stanowiska filozoficznego określanego jako dualizm ontologiczny, którego klasycznym przedstawicielem był Kartezjusz. Konfrontacja tego stanowiska ze stojącym u podstaw nauk przyrodniczych założeniem, iż przyczyny zjawisk materialnych są tego samego rodzaju, co same zjawiska, doprowadza do pierwszego trylematu. Poszczególne zdania tego trylematu Bieri formułuje w następujący sposób: (a¹) zjawiska mentalne są odmienne od zjawisk fizycznych; (b¹) zjawiska mentalne są przyczyną zjawisk fizycznych; (c¹) obszar zjawisk fizycznych jest przyczynowo zamknięty⁷. Pierwsze ze zdań trylematu wyraża twierdzenie ontologicznego dualizmu; drugie opisuje przekonanie o przyczynowym wpływie stanów mentalnych na zachowanie, a więc na mierzalne zjawiska fizyczne; trzecie natomiast stanowi sformułowaną w ramach siedemnastowiecznej fizyki podstawę nauk empirycznych, według której nie trzeba opuszczać świata fizycznego, by odnaleźć przyczynę fizycznych zjawisk⁸. Problem polega na tym, że chociaż każde z tych zdań, rozpatrywane oddzielnie, zdaje się być prawdziwe, jednak zestawie-

⁵ Ibidem, s. 36.

⁶ Ibidem, s. 37.

⁷ P. Bieri, *Generelle Einführung*, w: idem (red.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim – Basel 2007, s. 5.

⁸ Ibidem, s. 6.

nie ich ze sobą zmusza do wykluczenia jednego, by utrzymać prawdziwość dwóch pozostałych. Jeżeli zjawiska mentalne nie są zjawiskami fizykalnymi oraz jeżeli istnieje mentalna przyczynowość, to nie można twierdzić, że obszar zjawisk fizykalnych jest przyczynowo zamknięty. Ta ewentualność wydaje się Bieriemu najmniej prawdopodobna, bo oznaczałaby negację podstawy, na której od trzystu lat opierają się wszelkie badania naukowe. Druga ewentualność przedstawia się następująco: jeżeli się twierdzi, że obszar zjawisk mentalnych jest przyczynowo zamknięty oraz że zjawiska mentalne nie są fizykalnymi, to nie można zakładać wpływu zjawisk mentalnych na fizykalne. Negując przyczynowy wpływ zjawisk mentalnych na fizykalne zmuszeni jesteśmy wybrać między psychofizycznym paralelizmem (reprezentowanym m.in. przez Leibniza i zakładającym, że obszar zjawisk mentalnych i obszar zjawisk fizycznych są jak dwa zsynchronizowane, lecz rozdzielone zegary) a epifenomenalizmem (przyjmującym wpływ zjawisk fizykalnych na mentalne, ale nie odwrotnie, gdyż zjawiska mentalne są jedynie epifenomenami przyczyn fizycznych). Również ta ewentualność doprowadza zdaniem Bieriego do paradoksalnych wniosków, że mianowicie nasze życie przebiegałoby tak samo jak dotychczas także bez zjawisk mentalnych i świadomości⁹. Pozostaje trzecia ewentualność: obszar zjawisk fizykalnych jest przyczynowo zamknięty oraz istnieje wpływ zjawisk mentalnych na zjawiska fizykalne, co zmusza do zakwestionowania odmienności zjawisk fizykalnych i mentalnych. Bieri twierdzi, że sformułowany przez niego trylemat nie może być rozwiązany, jak tylko unieważniając, negując jedną z trzech przesłanek. Ostatnia z przedstawionych ewentualności wydaje się Bieriemu najbardziej prawdopodobna i prowadzi do przyjęcia stanowiska materialistycznego. Zjawiska mentalne są jedynie rodzajem zjawisk fizykalnych. Oznaczałoby to oczywiście zanegowanie silnej pierwotnej intuicji każdego człowieka, że dokonujące się w jego świadomości procesy są procesami innego rodzaju, niż procesy fizykalne.

Zmagając się z tym zastrzeżeniem Bieri formułuje nowy trylemat, który składa się z następujących trzech zdań: (a²) jeżeli zjawiska mentalne odgrywają w obszarze fizykalnym rolę przyczynową, muszą być zjawiskami fizykalnymi; (b²) zjawiska mentalne są *M*; (c²) zjawiska, które są *M* nie mogą być zjawiskami fizycznymi¹⁰. Również te trzy zdania nie są między sobą kompatybilne. Obrona prawdziwości zdań b² oraz c² prowadzi do negacji zdania a² itd. Jediną drogą wiodącą ku rozwiązaniu tego trylematu, zdaniem Bieriego, jest zbadanie, czy zjawiska mentalne mają rzeczywiście cechy, które im przypisuje dualizm ontologiczny. Bieri rekonstruuje dotychczasowe, dokonywane w ramach „filozofii ducha”¹¹ (*Philosophie des*

⁹ P. Bieri, *Generelle Einführung*, w: idem (red.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim – Basel 42007, s. 7–8.

¹⁰ Ibidem, s. 9.

¹¹ Polskiego czytelnika może dziwić użycie w kontekście teorii materialistycznych pojęcia „duch”. Jednak w językach niemieckim i angielskim pojęcie to oznacza ogólnie umysłowe zdolności ludzkiej natury i nie musi zakładać istnienia świata duchowego. O ile niemiecki odpowiednik *Geist* na to nie wskazuje, o tyle takie ogólne znaczenie tego pojęcia ujawnia się jasno w angielskim *Mind*.

Geistes, Philosophy of Mind) próby takiej analizy zjawisk mentalnych, aby były kompatybilne z materialistycznymi modelami ludzkiej natury. Niewystarczające okazały się próby zredukowania samych zjawisk do zdań o zjawiskach i ograniczania się do badania logicznej spójności tych ostatnich (*semantic ascent*)¹². Dalsze badania zmierzały w kierunku naturalizacji zjawisk mentalnych, a więc do przyjęcia, że nie filozofia, a jedynie nauki empiryczne są w stanie odpowiedzieć na pytania o naturę rzeczy, a więc także o naturę człowieka wraz z jego sferą ducha. „W obszarze pytań ontologicznych nauka jest miarą wszystkich rzeczy”¹³. Jeżeli miałyby się okazać, że najlepszą z teorii jest ta, która postuluje nieistnienie nie-fizykalnych przyczyn zjawisk mentalnych, to byłby to, zdaniem Bieriego, dowód na to, że te ostatnie rzeczywiście nie istnieją. Zdaniem Bieriego współczesna filozofia ducha jest równoznaczna z metateorią, nieustannym krytycznym komentarzem do tego, co nauki przyrodnicze mają do powiedzenia o zjawiskach mentalnych¹⁴. Utożsamiając się z takim poglądem, Bieri osłabia nieco jego radykalny wydzźwięk, twierdząc, że mamy tu do czynienia raczej z pewnym programem, który dopiero musi wykazać swoją zasadność, chociaż wszystko wskazuje na to, że jego założenia są właściwe.

3. Postulat metodologicznej uczciwości

Rozwiązanie, jaki Bieri proponuje wobec sformułowanych przez siebie trylematów zmusza do postawienia krytycznych pytań. Czy w oparciu o stanowisko monizmu redukjonistyczno-materialistycznego można rzeczywiście „udowodnić” fizykalną naturę ludzkich doświadczeń duchowych? Czy też może u podstaw każdej z opcji leży określone przed-założenie ontologiczne? Pierwszym z krytycznych pytań, jest pytanie o to, czy koncentracja na platońsko-kartezjańskim modelu, który służy wielu zwolennikom współczesnej filozofii ducha jako klasyczny dla ontologicznego dualizmu, jest rzeczywiście jedynym z możliwych rozwiązań zakładających wzajemną nieredukowalność do siebie sfery ducha i materii w ludzkiej naturze? Dla Bieriego zapewne personalistyczna koncepcja jedności cielesno-duchowej, jak każda inna, która stoi na stanowisku odmienności obu tych wymiarów, będzie jedynie odmianą stanowiska dualistycznego Kartezjusza. Jednak ludzki duch nie musi być rozumiany jako coś „zewnętrznego” i radykalnie oddzielonego od wymiaru cielesnego¹⁵. Duch i ciało nie muszą być rozumiane jako dwie „części”, ale należy w nich widzieć dwa wymiary jego bytowania, które są w żyjącym człowieku ze sobą

¹² Ibidem, s. 11–17.

¹³ Ibidem, s. 22.

¹⁴ Ibidem, s. 25.

¹⁵ Wśród nowszych prób aplikacji tradycyjnej wizji antropologicznej człowieka jako jedności cielesno-duchowej warto wskazać na koncepcję „antropologii syntetycznej” bądź też „konwergencyjnej” (*Konvergenzanthropologie*) Christiana Illiesa. Rozumie on swoją koncepcję jako trzecią drogę między monizmem a dualizmem. Chociaż formułuje swoją tezę w kontekście redukcjonizmu genocentrycznego, to aplikacja do kontekstu dyskusji z neuronaukami nie

nierozdzielnie splecione i zawsze wyrażają się wspólnie¹⁶. Pryncypialne zanegowanie wymiaru duchowego bazuje na początkowym, dualistycznym rozdzieleniu obu wymiarów w człowieku. Mamy tu więc raczej do czynienia z przyjęciem określonego przed-założenia antropologicznego, niż z dowodem¹⁷.

Nie sposób nie dostrzec, że przejście od naturalizmu *metodologicznego*, właściwego dla nauk empirycznych, do naturalizmu *ontologicznego* stawia pod znakiem zapytania jedną z fundamentalnych ludzkich intuicji, a mianowicie to, że jestem sprawcą mojego działania. Zgodnie z naturalizmem ontologicznym trzeba by tą intuicję uznać za złudzenie. Moje działania nie byłyby dokonywane w wolności w oparciu o racje, ale ich przyczyną miałyby być czynniki fizyczne, a dopiero wtórnie działaniom miałyby być przypisywane racje. Miałyby się to dokonywać w oparciu o tzw. neuronalne mechanizmy przypisywania (*Zuschreibungsmechanismen*) w kontekście przeżycia następstwa wydarzeń, a także codziennego psychologicznego stresu, by je wyjaśnić i legitymizować¹⁸. Jednak na jakiej podstawie można empirycznie zweryfikować tę tezę, a tym samym podważyć pierwotną intuicję człowieka o sprawczości własnych działań?

Natura ludzkiej subiektywności, ludzkiej samoświadomości ujawnia się najlepiej w perspektywie pierwszoosobowej (*Erste-Person-Perspektive*). Neuronauki natomiast uzyskują swoje wnioski w wyniku badań ograniczonych do perspektywy trzeciosobowej (*Dritte-Person-Perspektive*)¹⁹. Pojawia się tu zatem problem natury poznawczej, gdyż wyrażenie doświadczeń dostępnych w perspektywie pierwszoosobowej kategoriami właściwymi dla nauki, a więc dla perspektywy trzeciosobowej, jest możliwe jedynie w przybliżeniu, przy czym zawsze istnieje niebezpieczeństwo popełnienia błędów kategorialnych²⁰. Jeżeli zdobycze neuronauk umożliwiają graficzne przedstawienie aktywności mózgu w czasie wykonywania określonych aktów mentalnych, to mierzone nie jest bezpośrednio osobiste przeżycie, które jest dostępne jedynie w perspektywie pierwszoosobowej, ale określona modulacja zachowania i to w oparciu o uprzednio założone statystyczne procedury, zgodnie z którymi zbudowano aparaturę badawczą i przeprowadza się badanie. Przynajmniej na razie neuronauki nie są w stanie wyjaśnić w pełni „wewnętrznej strony” ludzkiej świadomości. Między świadomym przeżyciem i jego naukowym wyjaśnieniem pojawia

powinna przedstawiać większych problemów. Por. Ch. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt a.M. 2006, s. 36–49.

¹⁶ Por. G. Rager, *Das Bild von Menschen angesichts der Befunde der Neurowissenschaften*, w: idem (red.), *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis*, Freiburg – Wien 2006, s. 181.

¹⁷ M. Synofzik, U. Wiesing, *Eine Frage der Haltung. Die Geist-Gehirn-Frage und ihre Transformation*, „Zeitschrift für medizinische Ethik” 52 (2006) s. 34.

¹⁸ Por. G. Roth, *Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen*, w: Ch. Geyer (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a.M., s. 219.

¹⁹ Por. pochodzący jeszcze z 1975 r. tekst G.E.M. Anscombe, *Die erste Person*, w: P. Bieri (red.), *Analytische Philosophie des Geistes*, s. 222–242.

²⁰ M. Synofzik, U. Wiesing, *Eine Frage der Haltung*, s. 32–33.

się luka eksplanacyjna (*explanatory gap*)²¹. Wskazywał na nią już w latach 70. XX wieku Thomas Nagel, zadając w swoim słynnym opracowaniu retoryczne pytanie: „Jak to jest być nietoperzem?”²².

Ta okoliczność nie uprawnia oczywiście do prostego wniosku, że sfera duchowa musi być odmienną kategorią bytową, jednak teza odwrotna także nie może być z całą pewnością podtrzymana jako jedynie możliwa. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że prawidłowe funkcjonowanie mózgu jest koniecznym warunkiem zaistnienia ludzkiej świadomości, nie oznacza to jednak, że jest warunkiem wystarczającym. Jak podkreśla Günter Rager, „każde podejście neuronaukowe posługuje się określonym horyzontem pojmowania, który jest ograniczony przez wybraną metodę”²³. Neuronauki są zatem w stanie jedynie wskazać na neuronalne korelaty czynności świadomych i duchowych.

Wiedza, jaką zdobyły współczesne neuronauki nie zmusza wcale do przyjęcia opcji naturalistycznej jako jedynie możliwej. Każde rozwiązanie przedstawionych powyżej trylematów będzie bazowało na uprzednim przyjęciu pewnych przed-założeń oraz w kontekście światopoglądowych a nawet religijnych przekonań. Nie ulega wątpliwości, że metody nauk przyrodniczych pozwalają mniej lub bardziej precyzyjnie opisać psychofizyczne korelacje, jakie zachodzą między aktywnością duchową a mierzalnymi procesami dokonującymi się w ludzkim mózgu. By przejść od niezbędnego w badaniach naukowych metodologicznego materializmu do materializmu metafizycznego, potrzebne byłyby dodatkowe kryteria, których same nauki empiryczne nie są w stanie sformułować²⁴.

Nawet na pierwszym i podstawowym poziomie faktów osiągnięte wyniki zależą w pewnej mierze od uprzednio założonych i sformułowanych w doświadczeniu empirycznym warunków. Jeszcze bardziej uzależniony od przed-założeń jest poziom wyższy, tzn. poziom teorii i hipotez, na którym fakty są interpretowane i wpiśwane w szersze zależności i powiązania. Naukowcom wolno oczywiście formułować tezy sytuujące się na najwyższym poziomie wyjaśnień całościowych, jednak powinni wtedy przyznać, że nie wynikają one wprost z badań empirycznych. Nie da się tu uzyskać całkowitej ewidencji, a co najwyżej pewną kompatybilność.

Część neuronaukowców dostrzega granice własnych metod badawczych. Mimo złożenia swojego podpisu pod wyżej omówionym *Manifestem*, Frank Rösler, profesor psychologii ogólnej i biologicznej na Philips-Universität w Margburgu, stwierdza, że założenie, iż mózg funkcjonuje zgodnie z przejrzystą fizykalną mechaniką, jest nieporozumieniem. Rösler podaje liczby, które wskazują na niemożliwość

²¹ Por. G. Rager, *Bewusstsein und Person in Wissenschaft und Lebenswelt*, w: G. Rager, L. Holderegger, *Bewusstsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg 2000, s. 16.

²² Por. Th. Nagel, *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, w: P. Bieri (red.), *Analytische Philosophie des Geistes*, s. 261–276.

²³ G. Rager, *Das Bild vom Menschen angesichts der Befunde der Neurowissenschaften*, w: idem (red.), *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis*, s. 170.

²⁴ M. Synofzik, U. Wiesing, *Eine Frage der Haltung*, s. 35.

przewidzenia zachodzącym w nim procesów. Każdy z astronomicznej liczby 10^{12} neuronów, z których składa się mózg, wchodzi poprzez połączenia neuronów w interakcję z 10–15 tys. innych neuronów, tak że liczba synaps sięga 10^{16} . Chcąc zbadać zmiany zachodzące w czasie w ramach systemu, jakim jest mózg, trzeba by nie tylko równocześnie rejestrować aktywność 100 miliardów neuronów, ale także znać reguły, według których następuje zmiana ich stanu. Do tego dochodzą zmiany wywołane przez to, że każdy mózg nieustannie się „uczy”, przez co zmienia się jego mikrostruktura, indywidualna dla każdego człowieka²⁵.

Niektórzy zwolennicy neuronaukowych wyjaśnień ludzkiej sfery duchowej próbują zmierzyć się z zarzutami wobec stanowiska redukcjonistycznego. Twierdzą, że uznanie, że przyczyną zjawisk duchowych są procesy w świecie fizykalnym nie musi oznaczać płytkiego materializmu, gdyż można założyć, że przeżycia duchowe są zjawiskami na wyższym poziomie integracji materii. W tym kontekście pojawia się pojęcie superweniencji, zakładające swego rodzaju „minimalny materializm”, czyli twierdzenie, że ludzka aktywność duchowa bazuje na właściwościach fizykalnych, przy czym nie musi oznaczać to jej zredukowania do tych właściwości²⁶.

Philip Bieri, autor omówionych powyżej trylematów, opowiadając się po stronie monizmu materialistycznego, formułuje to w inny sposób. Ani materializm wykluczający (*eliminativer Materialismus*), który neguje po prostu istnienie zjawisk mentalnych, ani też materializm funkcjonalny (*funktionaler Materialismus*), który uznaje zjawiska mentalne za stany funkcjonalne, które u człowieka są powiązane z procesami mózgowymi, jego zdaniem, nie wystarczą²⁷. Nadzieje wiąże za to z materializmem nie reduktywnym (*nicht-reduktiver Materialismus*), który zakłada daleko idącą plastyczność pojęcia zjawisk fizycznych, tak że zjawiska mentalne nie muszą być w dogmatyczny sposób redukowane do zjawisk fizykalnych. Bieri nie ukrywa, że prawdziwa trudność dla zwolenników monizmu materialistycznego leży w wykazaniu, *jak jest to możliwe*, że zjawiska mentalne są pewnym rodzajem zjawisk fizykalnych²⁸.

²⁵ Por. F. Rösler, *Es gibt Grenzen der Erkenntnis – auch für die Hirnforschung*, „Gehirn und Geist” 6 (2004), s. 32. Inny sygnatariusz *Manifestu*, Wolf Singer, jeszcze przed z górą dziesięć laty ostrzegał przed zbyt wygórowanymi oczekiwaniami wobec postępu neuronauk i wskazywał na konieczność ostrożnego formułowania wniosków oraz metodologicznego wątpienia w pracy naukowej. Por. *Wir benötigen den neuronalen Code. Ein Gespräch mit Wolf Singer*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 24 sierpnia 2000, s. 51. Współczesną wiedzę o mózgu w kontekście dyskusji dotyczącej o rozumieniu ludzkiej świadomości analizuje także G. Rager, *Bewusstsein und Hirnforschung: Befunde und Theorien*, w: idem (red.), *Die Person*, s. 58–75.

²⁶ M. Synofzik, U. Wiesing, *Eine Frage der Haltung*, s. 32.

²⁷ P. Bieri, *Einleitung*, w: idem (red.), *Analytische Philosophie des Geistes*, s. 43–51.

²⁸ *Ibidem*, s. 52–53.

Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że neuronauki mają kapitalne znaczenie dla zrozumienia podstaw kognitywnych i duchowych zdolności człowieka. Jest też oczywiste, że nauki humanistyczne, szczególnie filozofia i teologia muszą krytycznie zmierzyć się z danymi, dostarczonymi przez neuronauki²⁹. Nie oznacza to jednak, że ostateczna odpowiedź na pytanie o adekwatną koncepcję człowieka musi być sformułowana pod dyktando neuronauk. Przedmiotem krytyki nie jest zatem podnoszona przez neuronauki konieczność integrowania zdobytej przez nie wiedzy w refleksji antropologicznej. Prawdziwym problemem jest roszczenie neuronauk do udzielenia ultimatywnej odpowiedzi na ontologiczne pytania. Postawioną przez Bieriego tezę o wyłącznej kompetencji nauk empirycznych w obszarze problemów ontologicznych należy zanegować. Same z siebie nauki empiryczne nie są one w stanie odpowiedzieć wyczerpująco na żadne ontologiczne pytanie. Jak to przyznał w komentarzu do omówionego powyżej *Manifestu* Wolfgang Prinz, dyrektor Instytutu Nauk Kognitywnych i Neuronauk, „wiemy wiele, ale jedynie niewiele rozumiemy”³⁰.

Jedno jest pewne: wszelkie jednoznacznie dualistyczne koncepcje człowieka, które zakładałyby radykalne rozdzielenie sfer cielesnej i duchowej w ludzkiej naturze, nie są kompatybilne ze współczesną wiedzą o biologicznych podstawach i uwarunkowaniach sfery mentalnej w człowieku i muszą zostać skorygowane. W sporze o człowieka toczącym się pomiędzy wieloma dziedzinami wiedzy istotne jest przestrzeganie metodologicznych i teoriopoznawczych granic. Należy do nich nie tylko uznanie ograniczoności wyników uzyskanych metodami jednej dziedziny wiedzy i konieczność integrowania wyników innych dziedzin, ale także jasne uznanie i zaprezentowanie przyjętych przed-założeń³¹.

²⁹ Por. C. Breuer, *Können wir, wie wir wollen? Oder wollen wir, was wir müssen? Anmerkungen zur Debatte um die Hirnforschung*, „Die Neue Ordnung” 59 (2005), s. 354–364; U. Ruh, *Die Theologen und das Gehirn. Dogmatikertagung über die Herausforderung durch den neuen Naturalismus*, „Herder Korrespondenz” 11 (2012), s. 566–569.

³⁰ W. Prinz, *Neue Ideen tun Not*, „Geist und Gehirn” 6 (2004), s. 34. Prinz wyraża swój sceptycyzm wobec nadziei, że zrekonstruowanie podstaw funkcjonowania mózgu pozwoli na wyczerpujące zrozumienie i wyjaśnienie natury subiektywności i świadomości, por. ibidem, s. 35.

³¹ Por. F. Töpfer, L. Huber, M. Synofzik, *Eine neues Menschenbild? Bemerkungen zum «Manifest elf führender Neurowissenschaftler»*, „Zeitschrift für medizinische Ethik” 52 (2006), s. 72–76. Odpowiednio do zastrzeżeń dotyczących płaszczyzny ontologicznej należałoby poddać krytycznej analizie bazujące na założeniach metafizycznego naturalizmu koncepcje etyczne i teologiczne, określane jako neuroetyka i neuroteologia. Problematyka związana z tzw. neuroetyką zostanie w niniejszym tomie omówiona wyczerpująco na innym miejscu (zob. artykuł Barbary Chyrowicz, *Neuroetyka – wyzwanie XXI wieku*, s. 93–103). Warto w tym kontekście wskazać na opublikowane w czasopiśmie „Gehirn und Geist” memorandum dotyczące dopuszczalności wpływania (m.in. farmakologicznego) na procesy mentalne (*brain enhancement*). Sygnatariusze memorandum nie dostrzegają zasadniczych przeciwwskazań etycznych dla tego typu działań, nawołują jednak do indywidualnej i kolektywnej odpowiedzialności. Zob. T. Galert i in., *Das optimierte Gehirn*, „Gehirn und Geist” 11 (2009), s. 41–48. Zob. także W. Löffler, *Neurowissenschaften und Ethik; Was müssen wir neu (be-)*

Radykalny naturalistyczny redukcjonizm, któremu wydają się ulegać niektórzy przedstawiciele neuronauk, nie ma w perspektywie teorii nauki podstaw. O ile metodologiczny redukcjonizm jest dopuszczalny, a nawet niezbędny, by móc w ogóle badać rzeczywistość ludzkiego mózgu, o tyle formułowanie na tej podstawie wniosków równoznacznych z metafizycznym redukcjonizmem jest wyraźnym przekroczeniem granic metodologicznych. „Powinniśmy poszukiwać takiego filozoficznego podejścia, które nam umożliwi rozumienie siebie jako świadome istoty, które mogą słusznie mówić do siebie samych «Ja» i doświadczać siebie jako odpowiedzialni sprawcy własnego działania, jednocześnie jednak wiedzą, że żyją w ramach uwarunkowań systemu nerwowego”³².

STRESZCZENIE

Tekst *Manifestu jedenastu wiodących neuronaukowców* opublikowany w 2004 r. można uznać za symptomatyczny w dyskusji dotyczącej problemu relacji mózgu i ducha. Już sama forma, jaką wybrali sygnatariusze tego dokumentu, jest godna uwagi: chodzi nie tylko o naukowe sprawozdanie z badań, ale o deklarację poglądów na temat koncepcji człowieka. Obok trzeźwych analiz, które rekapitulują dotychczas zdobytą dzięki postępowi neuronauk wiedzę, znajdujemy w *Manifeście* zasadniczo naturalistyczne zredukowanie ducha i świadomości: „nie spadły one z nieba, ale powoli wykształciły się w trakcie ewolucji systemów nerwowych”. Zdaniem sygnatariuszy duch i materia „wkomponowują się naturalny bieg rzeczy i go nie przekraczają”. W *Manifeście* widać wyraźnie charakterystyczne dla współczesnej dyskusji zjawisko: nauki przyrodnicze nie ograniczają się do badania faktów i związków między nimi w obszarze materii, ale formułują hipotezy filozoficzno-antropologiczne, jakby wynikały one bezpośrednio z nagromadzonych faktów. Poznawcze i metodologiczne ograniczenia własnej dyscypliny naukowej nie są respektowane. Sygnatariusze *Manifestu* wyrażają wprawdzie wolę dialogu z naukami humanistycznymi, jednak jednocześnie przypisują określenie „koncepcji naukowej” jedynie własnej wizji człowieka. Jakkolwiek uzasadniona byłaby krytyka takiej redukcjonistycznej perspektywy, filozofia i teologia nie mogą przy niej pozostać. Postęp neuronauk pozostaje wyzwaniem wobec zbyt uproszczonych wersji relacji ludzkiego ciała i ludzkiej duszy. Obraz człowieka nie wynika wprawdzie bezpośrednio z odsłoniętych poprzez badania naukowe faktów empirycznych, jednak faktów tych nie wolno też ignorować.

denken?, „Zeitschrift für medizinische Ethik” 52 (2006), s. 80–90; Luis E. Echarte Alonso, *Soft and Hard Mind-Brain Enhancement and the Problem of Human Nature*, „Imago hominis” 17 (2010), z. 3, s. 217–229.

³² G. Rager, *Ich und mein Gehirn*, w: A. Holderegger, B. Sitter-Liver, Ch.W. Hess, G. Rager, *Hirnforschung und Menschenbild. Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, Fribourg – Basel 2007, s. 162–163.

**WILL NEUROSCIENCE REPLACE THE ANTHROPOLOGICAL
AND ETHICAL REFLECTION?**

SUMMARY

The text of *The Manifesto of the Eleven Leading Neuroscientists* published in 2004 can be regarded as symptomatic in a discussion on the problem of the relationship of brain and spirit. The very form that the signatories of this document chose, is remarkable: it is not only about scientific research report, but a statement of views on the concept of man. Next to sober analysis which recapitulates previously acquired by the advancement of neuroscience knowledge, we find in *The Manifesto* essentially naturalistic reduction of spirit and consciousness: "they did not fall from the sky, but gradually evolved during the evolution of nervous systems". According to the signatories, spirit and matter "blend with the natural course of things, and they do not exceed it". In *The Manifesto* we can evidently see a phenomenon which is characteristic of the contemporary discussion: the natural sciences are not limited to the study of facts and relationships between them in the field of matter, but they formulate philosophical and anthropological hypotheses, as if they resulted directly from the accumulated facts. Cognitive and methodological limitations of their own scientific discipline are not respected. The signatories of *The Manifesto*, while expressing willingness to dialogue with the humanities, also attribute the term "scientific concept" only to their own vision of man. However, criticism of such reductionist perspective would be justified, philosophy and theology cannot stop here. The progress of neuroscience remains a challenge to very simplified versions of a relationship of a human body and a human soul. Although an image of man does not directly result from exposed through research empirical facts, these facts cannot be ignored.

WERDEN NEUROWISSENSCHAFTEN DIE ANTHROPOLOGIE ERSETZEN?

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text des 2004 veröffentlichten *Manifestes elf führender Neurowissenschaftler* ist für die Diskussion um das Gehirn-Geist-Problem symptomatisch. Schon die Form, welche die Unterzeichner gewählt haben, ist bemerkenswert: es handelt sich nicht nur um einen wissenschaftlichen Forschungsbericht, sondern um ein Bekenntnis bezüglich des Menschenbildes. Neben den nüchternen Analysen, welche das dank des Fortschritts der Neurowissenschaften bereits erworbene Wissen rekapitulieren, findet man im „Manifest“ eine prinzipiell naturalistische Reduktion des Geistes und des Bewusstseins: sie seien „nicht vom Himmel gefallen, sondern haben sich in der Evolution der Nervensysteme allmählich herausgebildet“. Nach der Ansicht der Unterzeichner „fügen sich [Geist und Gehirn] in das Naturgeschehen ein und übersteigen es nicht“. Im „Manifest“ wird ein für die gegenwärtige Diskussion charakteristisches Phänomen sichtbar: die Naturwissenschaften begrenzen sich nicht auf das Erforschen der Fakten und Zusammenhänge der Materie, sondern formulieren philosophisch-anthropologische Hypothesen, als ob sie eine unmittelbare Konklusion aus der Faktensammlung wären. Die Erkenntnis- und Methodengrenzen der eigenen Wissenschaft werden nicht respektiert. Der menschliche Geist, die Seele, das Selbstbewusstsein und der freie Wille werden naturalisiert. Die Unterzeichner des „Manifestes“ bekunden zwar den Willen zum Dialog mit Geisteswissenschaften, schreiben jedoch gleichzeitig nur dem

eigenen Menschenbild eine wissenschaftliche Qualität zu. Wie berechtigt diese Kritik der reduktionistischen Sicht der Naturwissenschaften sein kann, dürfen auch die Philosophie und Theologie nicht bei ihr stehenbleiben. Der Fortschritt der Neurowissenschaften bleibt eine Anfrage an allzu einfache Versionen des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Leib und der Seele. Die Menschensicht resultiert zwar nicht unmittelbar aus den durch die Forschung aufgedeckten Fakten, diese dürfen aber auch nicht ignoriert werden.