

---

# Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki

„Nasz podstawowy sposób myślenia o świecie jest wynikiem odkryć naszych przodków dokonanych w zamierzchłej przeszłości”.

William James

Skąd przychodzimy? Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy?

Te trzy pytania uznać można za najbardziej istotne dla ludzkości. Na pierwsze z nich odpowiadają nauki przyrodnicze, głównie kosmologia i biologia ewolucyjna. Ostatnie wykracza poza naukę, wymagając zdefiniowania wartości, które chcemy realizować. Pytanie „kim jesteśmy” jest pytaniem o naturę naszego umysłu. Było ono jednym z pierwszych pytań filozoficznych i znaleziono dla niego wiele rozwiązań, dających jedynie pozorne odpowiedzi, zasłaniających brak głębszego zrozumienia koncepcjami, które tak naprawdę niczego nie tłumaczyły. Choć mają one znaczenie przede wszystkim historyczne, w dalszym ciągu wywierają wpływ na znaczną część ludzkości.

Dobre teorie muszą dać odpowiedź na wiele szczegółowych pytań. Fizyka i astronomia, dostarczając nam takich teorii od około trzystu lat, całkowicie wyparły fizykę Arystotelesa. Biologia ewolucyjna liczy nieco ponad sto lat a jej gwałtowny rozwój w ostatnich dziesięcioleciach stał się możliwy dzięki odkryciom genetyki i biologii molekularnej. Poglądy o istnieniu tajemniczych „sił życiowych”, koniecznych do poruszania organizmów, okazały się po prostu fałszywe. W ostatnim ćwierćwieczu nauki kognitywne dopracowały się teorii umysłu pokazującej, że umysł nie jest jednolitą, monolityczną konstrukcją, prostą „substancją duchową”, jest natomiast funkcją mózgu, wynikiem działania ogromnej liczby powiązanych ze sobą elementów. W sposób lapidarny podsumowują to neurobiolodzy: umysł jest tym, co robi mózg.

Francis Crick w swojej znakomitej książce „Zdumiewająca hipoteza czyli nauka w poszukiwaniu duszy”, pisze we wprowadzeniu: „Zdumiewająca hipoteza brzmi: Ty, Twoje radości i smutki, Twoje wspomnienia i ambicje, Twoje poczucie tożsamości i wolna wola, nie są w rzeczywistości niczym innym niż sposobem, w jaki zachowuje się ogromny zbiór komórek nerwowych i związanych z nim cząsteczek”. Jest to nie tylko hipoteza, lecz i dobra teoria tego, czym jest umysł, gdyż pozwala na przewidywanie i zrozumienie ogromnej liczby różnych faktów związanych ze sposobem działania umysłu, leczenie wielu zaburzeń, symulację licznych funkcji umysłu za pomocą komputerów czy też tworzenie pozornie chaotycznych układów kropek, w których ukryte są trójwymiarowe obrazy. Pomimo trudności w prowadzeniu eksperymentów, w ostatnich latach postęp w naukach o poznaniu jest ogromny. Choć nie wszystkie aspekty działania umysłu są już w szczegółach zrozumiałe, nie ma żadnych alternatywnych teorii, które mogłyby odpowiedzieć choćby na niewielką część konkretnych pytań dotyczących natury umysłu.

Jednocześnie wzrasta poczucie zagrożenia tradycyjnego obrazu zachodniego świata, w którym pojęcie duszy, kierującej naszymi poczynaniami, podejmującej wolne, nieuwarunkowane czynnikami fizycznymi decyzje, gra istotną rolę. We wrześniu 1998 roku w Waszyngtonie odbyła się konferencja „Neuroscience and the Human Spirit” (Nauki o mózgu i duch ludzki), zorganizowana przez „Centrum Etyki i Polityki Społecznej”, w czasie której zastanawiano się, jak pogodzić wyniki badań nad mózgiem i nauk o poznaniu z tradycyjnymi poglądami na godność, odpowiedzialność i wolność wyboru człowieka. Jednym z głównych pytań było: czy nauka da się pogodzić z ludzkimi (a w szczególności judeo-chrześcijańskimi) wartościami? Wielu ludzi wmówiło sobie, że poczucie sensu, celu i wartości moralnych zależy jest od tego, czy istnieje monolityczna jaźń kontrolująca ciało, przybierająca niematerialną formę w postaci istniejącej niezależnie od mózgu duszy.

Zagadnienie to wymaga odrębnej, dogłębnej dyskusji na którą nie ma w tym artykule miejsca. Wspomnę jedynie, że dyskusjom nad modelem heliocentrycznym Kopernika i modelem geocentrycznym Ptolemeusza również przypisywano wielką wagę moralną. Każda zmiana paradygmatu myślenia musi się spotkać z silnym oporem, jednakże prawdy naukowe nie zależą od ocen moralnych. Mówił o tym Steven Pinker, psycholog z MIT, w trakcie debaty z Richardem Dawkinsem, biologiem z Oxfordu, autorem wielu książek o teorii ewolucji. Debata, zorganizowana w lutym 1999 roku w Londynie, nosiła znamieny tytuł: „Is science killing the soul?” (Czy nauka zabija duszę?). O potrzebie dyskusji na te tematy świadczyć może fakt, iż debacie przysłuchiwało się 2300 osób, a wielu chętnych nie dostało biletów. Zdaję sobie sprawę z tego, iż jest to temat drażliwy, ocierający się o zagadnienia teologiczne, wykraczające poza naukę, nie można go jednak już dłużej unikać.

W tym artykule chciałbym omówić historyczne źródła pojęcia duszy i ducha i zastanowić się, czy i w jakim sensie można tych pojęć w dzisiejszych czasach używać. Filozofia starożytna dostarczyła nam wielu pojęć (bez wątplenia mających jeszcze starszy rodowód), które w dalszym ciągu funkcjonują w codziennym języku i którym skłonni jesteśmy przypisywać pewne znaczenie. Niektóre z nich, takie jak flogiston (czyli ciepłik), lub entelechia (czyli specjalne siły mające istnieć w organizmach biologicznych), całkowicie zanikły, zastąpione przez zupełnie odmienne rozumienie ciepła współczesnej fizyki i chemii. Nikt już nie sądzi, że organizm ożywia jakaś szczególna energia witalna. Rozwój astronomii, fizyki i chemii spowodował całkowitą zmianę naszego sposobu patrzenia na świat. Fizyka Arystotelesa okazała się nauką całkowicie błędną, chociaż przetrwała dwa tysiące lat. Wynikało to między innymi z trudności w zrozumieniu podstawowych, koniecznych do uprawiania fizyki koncepcji, takich jak ruch, czas, przestrzeń, energia. Z drugiej strony, wprowadzona przez Arystotelesa do filozofii zachodniej koncepcja duszy przetrwała do dzisiaj, wywierając nadal wyraźny wpływ na nasze wyobrażenia o świecie. Dlaczego akurat w tym przypadku ten wielki filozof miałby mieć rację, skoro we wszystkich kwestiach dotyczących percepcji i rozumienia przyrody był w błędzie?

Źródeł najstarszych pojęć związanych z umysłem szukać można w mitach starożytnych religii. Najpierw rozważę religie animistyczne i różne znaczenia, nadawane pojęciom duszy i ducha. Następnie opiszę wierzenia Mezopotamii i Egiptu, filozofię grecką i starożytnych hebrajczyków, poglądy Ojców Kościoła dotyczące natury duszy, poglądy świętego Tomasza i późniejszych scholastyków, oraz pojęcie duszy w pracach filozofów. Pełne przedstawienie tak szerokiej problematyki nie jest oczywiście możliwe w krótkim artykule, tym bardziej, że nie jestem bynajmniej ekspertem ani w zakresie filozofii ani historii. Szkice filozoficzno-historyczne są mi potrzebne jako tło do przedstawienia problemu znalezie-

nia egzystencjalnego sensu pojęcia duszy w świetle współczesnej nauki w rozdziale końcowym.

## 1. Wielorakie znaczenia słowa „dusza” i „duch”

Słowo „dusza” (greckie *psyche*, łacińskie *anima*) używane jest w różnym sensie w teologii, filozofii, psychologii i języku potocznym. „Duszą” nazywamy esencję czegoś, ożywiająca zasadę, tchnienie powodujące, że materia nieożywiona staje się żywa. Mamy na przykład „duszę towarzystwa”, martwe lub żywe dusze w literaturze, dobrą czy bratnią duszę, dusza może być rozdarta, wielka, rogata, rozradowana, można chować coś w głębi duszy, być zwierciadłem duszy, robić coś z całej duszy, mieć chorobę duszy, na duszy może nam coś leżeć, być ciężko lub lekko, można ją czymś napełnić, może się ona wyrwać, można leżeć bez duszy, mieć co dusza zapagnie, widzieć oczyma duszy, zdeptać czyjąś duszę, odkryć przed kimś swoją duszę, wkładać w coś duszę.

Podobnie wieloznaczne jest słowo „duch”. W metaforycznym sensie mówimy o duchu czasu (*Zeitgeist*), epoki, narodu, postępu, wolności, demokracji, poświęcenia czy prawdy. W odniesieniu do typu osobowości mówimy o duchu niespokojnym, mężnym, buntowniczym, opiekuńczym, pokutującym, szczerym, skrytym, kłamliwym. W odniesieniu do psychiki mówimy o sile, spokoju, wzlotach i upadkach ducha, chorobie ducha, jego pokorze lub naiwności, duchu pogodnym albo mrocznym, o dodawaniu ducha. Może też nam być na duchu smutno lub raźnie, można nas na duchu pocieszyć lub możemy na duchu upaść, ducha można komuś odebrać albo złamać. Mówimy też o czymś złym lub dobrym duchu (wpływie na kogoś), działaniu lub byciu w czymś duchu (stylu), byciu młodym duchem, byciu duchem z kimś lub byciu jednego ducha, noszeniu czegoś w głębi ducha, możemy oddać ducha (umrzeć), błądzić duchem lub widzieć oczami ducha (lub duszy), duch może w kogoś wstąpić (gdy wraca mu przytomność) lub się w kimś kołatać. Są to tylko nieliczne przykłady użycia słów „dusza” i „duch” w naszym języku. Słownik frazeologiczny języka polskiego<sup>1</sup> wymienia 57 sposobów użycia słowa „dusza” oraz 41 słowa „duch”. Większość z nich jest metaforyczna lub odnosi się do umysłu.

Prześledzenie i porównanie znaczeń, nadawanych w różnych językach i kulturach pojęciom „umysł”, „dusza”, „duch” byłoby rzeczą bardzo ciekawą, gdyż są one używane w bardzo odmienny sposób. W języku niemieckim na przykład, zazwyczaj bardzo precyzyjnym, mamy tylko jedno słowo, *Geist*, na określenie zarówno umysłu jak i ducha, a dusza nazwana jest *Seele*. Język angielski ma wiele pojęć odnoszących się do umysłu, które trudno przełożyć na inne języki, jednocześnie używając słowa *spirit* nie tylko jako *duch*, ale i ‘spiritus’. Jest to bardziej zgodne ze źródłem łacińskim słowa *spiritus*, znaczącego początkowo ‘oddech’ a później ‘duch’, albowiem oddech świadczył o obecności ducha (to przekonanie wywodzi się jeszcze z Sumeru sprzed ponad pięciu tysięcy lat). W niektórych językach europejskich nadal obu pojęciom ‘duch’ i ‘oddech’ odpowiada ten sam wyraz. Analiza językowa nie jest jednak w pełni wystarczająca, gdyż te same symbole w danym języku mają różny sens w różnych systemach filozoficznych. Stworzenie większej liczby słów na oznaczenie tego samego elementu rzeczywistości (noumenu lub fenomenu) powoduje stopniowe nabieranie nieco innego znaczenia przez każde słowo, w zależności od kontekstu, w którym słowo to jest używane.

---

<sup>1</sup> Stanisław Skorupka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967

Konieczność istnienia licznych duchów była dla starożytnych myślicieli jasna. Zgodnie z Arystotelesem wszelki ruch wymagał poruszydela, nieustannie działającego na poruszający się obiekt siłą. Ponieważ Słońce, Księżyc i planety poruszały się po niebie po regularnych orbitach, zaś na Ziemi powstawał wiatr, logicznym wyjaśnieniem było wprowadzenie odpowiedzialnych za to, obdarzonych wysoką inteligencją „poruszydela”, czyli duchów. Od czasów Newtona taka interpretacja została jednak powoli zarzucona.

## 2. Animizm

Skąd wzięła się wiara w istnienie „ja” niezależnego od ciała? W pierwotnych religiach animistycznych wierzono, że dusza wędruje we śnie, w tańcu rytualnym czy w transie. Mieszkańcy Sumatry wiązali chorego człowieka sznurami by nie uciekła jego dusza, mieszkańcy Samoa nazywają duszę „tym, co przychodzi i odchodzi”. Duszę wyobraża się w tych kulturach (np. na Fiji) jako miniaturowego człowieczka. Dusza jest tym, co animuje, czyli ożywia martwe ciało. Człowiek budzący się ze snu lub powracający z transu opowiadał o swoich przeżyciach: jego ciało spoczywało, a on wędrował po dziwnych krainach. Nic więc dziwnego, że nie rozumiejąc natury umysłu, wiara w wędrówkę dusz była powszechna i istniała od zarania ludzkości (Eliade 1988). Prawdopodobnie już w okresie mezolitycznym umiejscawiano duszę w głowie, czyniąc z czaszek przedmioty kultu i zjadając mózgi przeciwników (obyczaj ten praktykowano jeszcze do niedawna na Nowej Gwinei – wśród członków plemienia Fore doprowadził on do endemicznej choroby kuru).

W religijnym sensie mówi się o duszy jako niematerialnej esencji istnienia człowieka, czymś mającym posiadać wszelkie przymioty umysłu, zdolności kognitywne i afektywne, pomimo braku ciała. Pojęcie „duch” jest często utożsamiane z pojęciem „dusza”, która po oddzieleniu się od ciała nazywana jest zwykle duchem. Ponieważ słowo „duch” stosowane jest do istot nie posiadających wcale ciała można je uważać za pojęcie bardziej ogólne niż dusza i uznać, że dusza oddzielając się od ciała staje się duchem. Wśród wielu kultur Afryki Saharyjskiej, niektórych grup etnicznych Indii i Azji Południowoschodniej, w Melanezji, oraz w pewnej formie w Japonii, wiara w obecność duchów przodków i ich wpływ na żyjących ludzi jest bardzo silna. U zamieszkujących Mikronezję plemion Manus zmarła głowa rodziny nadal kontrolowała codzienne życie swoich bliskich, karząc ich i nagradzając. Zmarli odwiedzali w snach swoich bliskich i znajomych, a przeżyć w trakcie snu nie odróżniano od przeżyć na jawie. Nic więc dziwnego, że do czasu rozwinięcia się nauki wiara w duchy była powszechna.

## 3. Najstarsze mity: Mezopotamia i Egipt

Skąd w ogóle wzięły się filozoficzno-egzystencjalne pytania, wymagające tworzenia tak abstrakcyjnych koncepcji jak dusza? Prawdopodobnie były po temu przynajmniej dwie przyczyny. Pierwszą z nich był znaczny rozwój mózgu, a w szczególności jego obszarów nie zaangażowanych bezpośrednio w przetwarzanie danych zmysłowych. Prawie cały obszar kory mózgowej ssaków zajęty jest percepcją i kontrolą ruchów, jedynie u małp naczelnych znajdujemy korę asocjacyjną, a zdecydowanie największy procent takiej kory jest u człowieka. Drugą przyczyną był osiadły tryb życia, uprawa zbóż i rosnąca liczba ludności – już 6000 lat temu Mezopotamia miała rozbudowany system nawadniania i znaczny procent ludności zamieszkujący duże skupiska miejskie. Potrzeby technologiczne i rozwijający się handel spowodował rozwój pisma oraz arytmetyki, przyczyniając się do coraz bar-

dziej abstrakcyjnego myślenia. Hierarchiczna, oparta na niewolnictwie struktura społeczna doprowadziła do pojawienia się ludzi, którzy mieli sporo wolnego czasu. Odnosiło się to jedynie do nielicznych szczęśliwców, gdyż klasy rządzące organizowały, w okresach wolnych od prac polowych, zakrojone na wielką skalę roboty publiczne, takie jak budowa świątyn megalitycznych lub wznoszenie wielkich piramid.

Natura nie znosi próżni, a umysł ludzki niewiedzy, stąd na wszystkie fundamentalne pytania znajdujemy w mitologii różnych narodów jakieś odpowiedzi. Na pewnym etapie rozwoju ludzkości wszystkie powstałe w starożytności próby zrozumienia umysłu związane były z religiami, dostarczającymi człowiekowi odpowiedzi na pytania ostateczne. W dalszym ciągu ludowe podejście do tych religii, które do naszych czasów przetrwały, przypisuje mitom kosmogonicznym duże znaczenie, chociaż większość teologów już od dawna uznaje je tylko za metafory. Dla religijnych fundamentalistów – w Europie nie ma ich tak wielu, ale w USA i innych krajach obu Ameryk i krajach arabskich jest to znaczny procent ludności – wiara oznacza dosłowne rozumienie mitów. Z tego powodu trwają niekończące się spory wokół teorii ewolucji i kreacjonizmu.

W najstarszych zachowanych poglądach ludzkości umysł był zniewolony przez bogów („bogowie tak chcieli”), przez mechanizm („tak było w gwiazdach”), lub zdeterminowany przez bliżej nieokreślone siły („tak było zapisane”). Człowiek w obliczu świata, którego nie pojmuje, gdyż nie stworzył sobie jeszcze jego modelu w umyśle, postrzegany jest jako bezwolna marionetka bogów lub sił natury. W jednej z gazetek religijnego ruchu Hare Krishna oglądałem obrazek pokazujący hinduistycznych bogów pociągających za sznurki ludzi, marionetek chodzących po Ziemi. Taki punkt widzenia, znany z mitologii starożytnej Grecji, nadal ma wielu zwolenników.

Zdobywanie wiedzy przez ludzkość zawsze wywołuje gniew bogów: wiedza jest niebezpieczna, niewłaściwie użyta może zniszczyć człowieka, a właściwie użyta pomniejsza znaczenie bogów. Można to dostrzec zarówno w mitach hebrajskich, indyjskich jak i w mitach greckich. Prometeusz wykradł Zeusowi nie tylko ogień, ale i wiedzę: astronomię, matematykę, pismo, udomowienie zwierząt, konstrukcję statków, wozów, medycynę, wróżenie ze snów i inne sztuki. Jak wiadomo, Zeus rozgniewał się i skazał go na wieczne cierpienie, przykuwając Prometeusza do skały i nasyłając orła, by wyszarpywał mu wątrobę. W mitach hebrajskich zjedzenie jabłka z drzewa wiadomości dobrego i złego kończy się wygnaniem z raju i zapowiedzią wiecznego cierpienia.

Co oznaczają te mity? Wysłunięto wiele teorii dotyczących znaczenia mitów jako spoiwa społecznego, ich roli dla powstania obyczajów, rytuałów i instytucji społecznych, przednakowego rozumienia świata, wyrażania treści ukrywanych w podświadomości, uniwersalnych archetypów, poszukiwania znaczenia przez umysł ludzki. Mity ukazują sposób patrzenia człowieka na świat przed tysiącami lat. Cywilizacja zachodnia najwięcej zawdzięcza kulturze greckiej i hebrajskiej, ale na ich mity miały wpływ znacznie starsze kultury Mezopotamii i Egiptu.

Około 10.000 lat temu nastąpił koniec epoki lodowcowej, która zmieniła warunki klimatyczne w znacznej części Europy. Był to początek okresu mezolitycznego, czas wielkich zmian, pojawienia się na Bliskim Wschodzie początków rolnictwa, hodowli zwierząt i gwałtownego rozwoju kultury. Chociaż uprawa zbóż zapewniała stałe plony i doprowadziła do gwałtownego rozwoju liczby ludności, była to ciężka praca, w porównaniu z którą

okres zbieracko-myśliwski górnego paleolitu, przedstawiony na licznych malowidłach skalnych, wydawał się rajem (Eliade 1988). Ten „rajski świat” myśliwych, zanim nie wprowadzono zakazów i praw koniecznych do życia społecznego, przetrwał w mitach i świętach zawieszających na krótki czas obowiązujące prawa, np. w czasie greckich bachanaliów. Myśliwy, a później wojownik, stał zawsze w hierarchii ponad rolnikiem czy zbieraczem – niektóre plemiona (np. Indianie Desana zamieszkujący Kolumbię) twierdzą nawet, że jedynie życie myśliwego ma wartość. Jednocześnie uprawa roli doprowadziła do powstania całkiem nowych rytuałów i kultów, wzrostu roli kobiet. Szczególnie obserwacja przyrody, cyklicznych narodzin i śmierci, oraz klęsk żywiołowych niszczących zbiory i powodujących głód przyczyniły się do powstania mitów kosmicznych, skupionych na tajemnicy okresowej odnowy świata i wyrażonych w mitach umierających i odradzających się bogów.

Chociaż mity Egiptu i Mezopotamii są stosunkowo mało znane, niektóre z nich przeniknęły w nieznacznie zmienionej formie do mitów narodów hebrajskich<sup>2</sup>. W *Dilmun*, sumeryjskim poemacie o raj, napisanym 1500 lat przed Genesis, znajdujemy historię boga Enki, „pana ziemi” (jednego z trzech głównych bogów Sumeru), który zjadł 8 zakazanych roślin i z tego powodu zachorowało 8 organów jego ciała, w tym żebra. Każdy z nich leczyła jedna z 8 specjalnie w tym celu stworzonych bogiń-pielęgniarek. W języku sumeryjskim słowo *Ti* oznacza zarówno „żebro” jak i „przywołać do życia”, a bogini pielęgnująca żebra nazywała się Nin-Ti, czyli „pani żeber”, co można było również przetłumaczyć jako „pani przywołująca do życia” – robiono sobie z tego żarty słowne. Naród Izraela tworząc swoją mitologię prawdopodobnie w niewoli Babilońskiej, wziął z niej nie tylko historię stworzenia Ewy, lecz również człowieka, którego Enki lepi z gliny zmieszanej z ciałem i krwią jednego z bogów, złożonego specjalnie w tym celu w ofierze. Niestety, wyczerpany po pijaństwie robi również nieudaną figurę człowieka, co ma tłumaczyć istnienie ludzi kalekich i niedorozwiniętych. Chociaż człowiek ma w sobie cząstkę boskiej natury to jego głównym zadaniem jest pracować w pocie czoła i służyć bogom.

Ponad pięć tysięcy lat temu Sumeryjczycy, a nieco później Egipcjanie (początkowy rozwój kultury Egipskiej wiele zawdzięcza Sumeryjczykom), zaczęli tworzyć pisane dokumenty. Człowiek był dla nich częścią natury, podział na to, co fizyczne, i to co psychiczne nie został jeszcze odkryty. Zjawiska natury, takie jak burze czy wiatry, miały dla nich swoją osobowość i własną wolę. Nawet minerały miały swoją osobowość, rozmawiano z nimi tak, jak z ludźmi, wierzono w magiczną moc kamieni. Krzemień dobrze się odłupuje albowiem duch krzemienia został kiedyś spłaszczony przez boga Ninurte, taka więc jest natura krzemienia. Świat była żywy – do tej pory mówimy „ten świat”, a nie bezosobowo „to”, nadając przez to zjawiskom przyrodniczym cechy osobowe. Nie było wyraźnego oddzielenia pomiędzy jawą, snem, czy halucynacjami, pomiędzy ludźmi żywymi a zmarłymi, którzy nadal istnieli w snach, wyobraźni, pamięci swoich znajomych i bliskich. Człowiek był marionetką sił przyrody, a więc marionetką bogów. Mógł jedynie próbować odkryć ich zamiały i starać się ich zadowolić, spełniając ich życzenia.

Najstarsze systemy filozoficzne Mezopotamii, Greków i Hebrajczyków traktowały człowieka jako psychofizyczną całość, stąd w ich wyobrażeniach fizyczną śmierć przetrwać

---

<sup>2</sup> Hebrajczykami historycy nazywają narody semickie wywodzące się od patriarchów Starego Testamentu; po podboju Palestyny (ponad 3000 lat temu) zaczęto ich nazywać Izraelitami, a po powrocie z Babilonu (6 wiek p.n.e.) Żydami.

mogły tylko cienie, nie posiadające swojej własnej osobowości. W mitach sumeryjskich zmarli nędznie wegetują w krainie, z której nie ma powrotu. Późniejsze religie – Egipska, Judaizm, Zoroastrianizm, Chrześcijaństwo i Islam – w różny sposób zmodyfikowały wyobrażenia o życiu po śmierci (choć w Judaizmie przez długi czas były one mało istotne). Około 4 wieku p.n.e. pojawia się u proroka Izajasza idea wskrzeszenia ciała i sądu ostatecznego. W apokryficznej „Księdze Enocha”, napisanej pomiędzy 2 wiekiem p.n.e a 2 wiekiem n.e. pojawia się opis świata zmarłych (Sheolu).

W starożytnym Egipcie stopniowo rozbudowano rytuały dotyczące życia po śmierci, zwłaszcza proces mumifikacji, mający zachować szczątki ciała do momentu zmartwychwstania. Początkowo wierzono, że tylko faraon mógł wejść do świata duchów, stając się Ozyrysem, bogiem, który cyklicznie umierał po to, by znowu zmartwychwstać, przypominając w ten sposób o swojej władzy nad śmiercią. Społeczeństwo egipskie stanowili zmarli, bogowie i ludzie, w takiej właśnie kolejności. System wierzeń, opisany w *Egipskiej Księdze Zmarłych*, był bardzo skomplikowany. Człowiek składał się z ciała fizycznego, ciała duchowego, serca, sobowtóra duchowego, duszy, cienia, eterycznej otoczki, formy i imienia. Ciało fizyczne (*khat*) osoby posiadającej odpowiednią wiedzę zamienić się mogło po śmierci w ciało duchowe (*sahu*) i zamieszkać wśród bogów. Egipska *ka* była nie tyle duszą człowieka, co całym jego sobowtorem, wymagającym po śmierci jedzenia, picia i znajdującym przyjemność w zapachu kadzideł, o co oczywiście dbali kapłani. *Ka* mogła swobodnie oddzielać się od ciała, zamieszkać w posągu człowieka (*ka* boga również mogła zamieszkać w posągu), jak i cieszyć się życiem wśród bogów. Koncepcja *ba* była bardziej zbliżona do późniejszych koncepcji duszy. *Ba* mogło wnikać lub opuszczać zarówno *ka* jak i ciało, ale pozostawało w jego pobliżu. Choć uważane było za nieśmiertelne, to nie mogło istnieć bez ciała (na obrazach przedstawiano to jako sokoła z ludzką głową, siedzącego w pobliżu grobowca).

Egipcjanie wierzyli, że serce jest źródłem życia i całego bytu, a jego zniszczenie prowadzi do powtórnej śmierci, całkowitego zniszczenia zarówno *ka* jak i *ba*. Mózg według nich był jedynie organem produkującym śluz i był usuwany w czasie mumifikacji. Cień człowieka (*khaibit*) miał według wierzeń egipskich niezależny byt i mógł się od niego odłączyć. *Khu*, słowo tłumaczone jako „promieniejące”, „wspaniałe” lub „inteligencja”, było pierwiastkiem duchowym, aurą otaczającą ciało, żyjącą po śmierci w niebie z innymi *khu*. Z *khu* związana była moc, siła życia nazywana *sekhem*. Częścią człowieka było też jego imię (*ren*), przebywające w niebie. Przez ponad dwa tysiące lat wierzenia te nie były nigdy kwestionowane przyczyniając się do wielkiej stabilności społeczeństwa egipskiego. Wydaje się, że powszechna do tej pory wiara w ducha-sobowtóra wywodzi się z egipskiej koncepcji *ka* i nie da się jej uzasadnić nie tylko racjonalnie, ale i w ramach wierzeń późniejszych kultur.

#### 4. Filozofia grecka i żydowska

Współczesna koncepcja duszy uformowała się w zachodniej kulturze pod wpływem greckich filozofów i odwołujących się do nich pism Ojców Kościoła. Homer odróżnia duszę od ciała, ale jest ona zaledwie cieniem, niezdolnym do normalnego istnienia. Początkowo greccy filozofowie uznawali duszę za rodzaj siły działającej w Kosmosie, ożywiającej całą naturę, stąd Tales stosuje termin *psyche* na określenie siły przyciągającej magnesu. Anaksagoras i Demokryt również widzą duszę jako siłę natury. Inni filozofowie przypisywali

duszy subtelną substancję, np. Heraklit opisują ją jako ogień a Anaksymander jako eter. Była to forma panpsychizmu, koncepcji duszy przenikającej świat. Pitagorejczycy sądzili, że dusza jest harmonią, jej esencja to doskonale proporcje matematyczne stojące u podstaw budowy Wszechświata, muzyki sfer. Dusze indywidualne były częścią tej uniwersalnej duszy świata.

Platon wierzył w nieśmiertelną duszę, podobną do czystej formy, prostą i (w odróżnieniu od ciała) mającą zdolność do poruszania się z samej siebie. Wierzył też, za Pitagorejczycami, w istnienie duszy świata, zgodnej z zasadami muzyki i geometrii, składającej się z dwóch substancji, *tauton* odpowiadającej za uniwersalną prawdę i porządek, oraz *thateron*, odpowiadająca za świat zmysłów i indywidualnych istnień. Dusza człowieka miała być podobna do duszy świata. W różnych dziełach Platon raz utrzymywał, że istnieją trzy dusze, racjonalna w głowie, uczuciowa w piersi i wegetatywna w brzuchu, lub też, że są to trzy składniki jednej duszy złożonej. Ciało było w jego rozumieniu więzieniem racjonalnej duszy, tęskniącej do świata idei. Jednakże koncepcja ta prowadziła do poważnych trudności ze zrozumieniem stosunku duszy do ciała. Dusza racjonalna miała mieć całkowicie różną naturę od ciała, w jaki sposób mogła więc na nie oddziaływać?

Koncepcja duszy wysunięta przez Arystotelesa w traktacie *De anima* (O duszy) jest całkiem odmienna: dusza jest tu rozumiana jako wyraz ciała, zbiór funkcji umysłowych i funkcji związanych z regulacją i przeżyciem ciała. Dusza roślin ograniczała się do reprodukcji i odżywiania, dusza zwierząt dodatkowo zajmowała się postrzeganiem i poruszaniem, a dusza człowieka zdolna była do racjonalnej aktywności. W tym ujęciu dusza jest zasadą życia, potrzebującą elementów materialnych by istnieć, sama nie będąc ani substancją, ani czymś niematerialnym, jest więc raczej zasadą organizacji żywej (czyli poruszającej się) istoty. Przy końcu swojego traktatu Arystoteles podąża jednak za Platonem twierdząc, że dusza racjonalna, przynależna człowiekowi, musi mieć aktywny intelekt „bez którego nic nie może myśleć”, zewnętrzny w stosunku do organizmu, i ten aktywny intelekt uznać można w jego rozważaniach za nieśmiertelny pierwiastek odpowiadający Platońskiej duszy.

Stoicy nauczali, że wszelkie istnienie jest materialne a dusza jest oddechem przenikającym ciało, utworzonym z najsubtelniejszej materii eterycznej. Epikurejczycy głosili atomistyczną wersję tej teorii, dusza składać się miała z atomów bardziej subtelnych od atomów ognia i wiatru, mogących działać tylko wewnątrz ciała. Uchodząc z ciała atomy duszy ulegały rozproszeniu. Lukrecjusz rozróżniał duszę biologiczną, *anima*, od mieszczonej się w sercu duszy subtelnej, zwanej *animus*, zasady formującej, centrum emocji i zdolności poznawczych. Grecy mieli również dość skomplikowaną teorię medyczną, która odwoływała się do duchów naturalnych, oczyszczanych w wątrobie, łączących się z powietrzem i przemieniających w duchy witalne, stanowiące esencję życia. Duchy witalne z kolei zamieniały się w mózgu w wypełniającą nerwy *pneumę*. Arystoteles wierzył, podobnie jak Galen, że *pneuma* wypełniająca nerwy jest substancją z której składa się dusza, i że *pneuma* przenika cały świat. Miała ona również wypełniać kurczące się mięśnie zwiększając ich objętość (eksperymenty wykazały jednak, że mięśnie wcale nie zwiększają swojej objętości). Dyskusje na ten temat toczyły się jeszcze za czasów Kartezjusza, *pneuma* bowiem miała zajmować przestrzeń w nerwach, podczas gdy zrobiona z niej dusza nie zajmowała fizycznego miejsca.



W sumie poglądy Greków na naturę duszy były bardzo eklektyczne i żadna z teorii nie doczekała się powszechnego uznania. Choć filozofia grecka godna jest podziwu to należy pamiętać, że starożytne koncepcje medyczne, zwłaszcza koncepcje dotyczące percepcji, okazały się bez wyjątku błędne – nie mogło zresztą być inaczej, zważywszy, że zjawisko elektryczności zaczęto badać dopiero przy końcu XVIII wieku.

Żydzi w tym okresie nie mieli również sprecyzowanych pojęć na naturę duszy. Sadyceusze byli materialistami, nie wierzącymi w nieśmiertelność lub duchowy pierwiastek duszy, stali na straży najstarszych wierzeń judaistycznych. Faryzeusze dodali do tego doktrynę o transmigracji dusz i ich istnieniu przed narodzinami, oraz wiarę w potępienie. Rabinicy używali trzech pojęć: *nephesh* (pierwotnie słowo to oznaczało „szyja” lub „gardło”), w sensie duszy zwierzęcej lub wegetatywnej, *ruah* (oznaczającej „wiatr”), odnoszące się do zasad etycznych i całej sfery emocjonalnej, wolicjonalnej i intelektualnej, oraz *neshamah*, inteligencji o czysto duchowym charakterze. W późniejszym okresie pojawiły się wśród nich koncepcje Platońskie. Filon z Aleksandrii twierdził, że dusza mieści się w krwi i należy ją odróżnić od duchowej esencji, czyli *pneumy*. Rabin Oshaia ustalił około 210 roku n.e. niewielką kość a właściwie jeden z kręgów, nazwany przez niego *luz* (wśród Arabów znanej jako *aldabaran*). To właśnie z tej niezniszczalnej przez ogień i młot kości mieli zostać odtworzeni zmartwychwstający ludzie. Wiara w istnienie takiej kości przetrwała do połowy XVI wieku.

Wczesna literatura chrześcijańska nie rozróżnia tych dwóch pojęć, uznając je za zasadę życia lub też pierwiastek duchowy. Św. Paweł nadał pojęciu *pneuma* nowe znaczenie uznając, że odnosi się ono do nadprzyrodzonego ducha działającego w sercu człowieka. Rozwinęła się z tego doktryna Trychotomii, według której człowiek składa się z ciała (*soma*), duszy (*psyche*) i ducha (*pneuma*), który jest rodzajem superduszy otrzymywanej przez chrzest. Doktryny gnostyczne jeszcze bardziej rozbudowały ten schemat, zwalczany przez Ojców Kościoła jako błędny, chociaż do tej pory znajdujący zwolenników nieświadomych tego faktu. Wiele z pism wczesnochrześcijańskich trudno jest obecnie zrozumieć bez znajomości różnorodnych poglądów na naturę duszy rozpowszechnionych w owym okresie.

## 5. Biblia i Ojcowie Kościoła.

Biblia czterokrotnie wspomina o duszach (*nephesh*) zwierząt zanim nie odnosi tego pojęcia do człowieka. Słowo to odnosi się tylko do zwierząt, które potrafią się poruszać. Mówi też o tchnieniu, którym Bóg ożywia Adama stającego się „żywą duszą”. Do opisanego tchnienia zastosowano hebrajskie słowo „oddech” (*ruach*), tłumaczone czasem jako „duch”. Śmierć opisywana jest zawsze jako utrata ducha, a nie duszy, nie wiadomo wcale co się z tą duszą miałyby stać (wzmianka o duszach w *She'ol* interpretowana jest jako „kto wie gdzie”). Wydaje się rzeczą całkiem oczywistą, że początkowo autorom ksiąg Starego Testamentu chodziło o oddychanie jako symbol życia, a pojęcie „żywej duszy” odnoszono do zwierząt i ludzi. W księdze Koholeta (3.19) znajdujemy nawet: „*Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam*”. Wielokrotnie wspomina się o głodzie, pragnieniu, zadowoleniu duszy ze spożycia mięsa i napojów (np. Isa: 55.2 „*dusza wasza zakosztuje tysięcy potraw*”). Te odnośniki zaczęto w końcu interpretować metaforycznie, można jednak wątpić, czy do tak subtelnej interpretacji ludność słuchająca proroków była w owym czasie zdolna. Dużo bardziej prawdopodobne jest założenie, iż rozumiano to dosłownie, jako za-

powieź dobrobytu dla tych, którzy proroka posłuchają. Nie znajdziemy w Biblii wyjaśnień tych, tak ważnych dla przyszłego rozwoju myśli religijnej, pojęć.

Tertulian, jeden z Ojców Kościoła, napisał około 200 roku traktat „O naturze duszy”, w którym znaleźć możemy poglądy filozoficzne formującego się chrześcijaństwa, dotyczące pojęcia duszy. Tertulian twierdzi w swoim traktacie, iż jest rzeczą oczywistą, że natura duszy jest cielesna, bo „nie może ona być niczym innym jak substancją cielesną”. Jakże bowiem inaczej mogłaby cierpieć w Hadesie? – pyta Tertulian. Wszelkie substancje zdolne do cierpienia muszą mieć materialny charakter. Dusza ma według niego charakter prosty, jest jednorodna, nie może być substancją złożoną. Tertulian polemizuje z tymi, którzy utrzymują, że dusza zawiera w sobie ducha, naturalną substancję odpowiedzialną za oddychanie – nie może być on różny od duszy, której funkcją jest przecież ożywanie ciała, a więc również oddychanie. Dusza i duch człowieka to dla niego pojęcia identyczne, gdyż ich funkcji nie można rozdzielić ani też nie można sobie wyobrazić człowieka pozbawionego ducha lecz nie duszy lub odwrotnie. Nie traktuje więc ducha jako odrębnego bytu związanego z człowiekiem, chociaż uznaje oczywiście istnienie duchów niematerialnych jak i używanie słowa „duchowe” w sensie „związane z duszą”. Umysł (greckie *nous*) uznaje natomiast za aparat poznawczy i kontrolujący działanie ciała, właściwy duszy, a więc za funkcję duszy. Utrzymuje też, że wszystkie dusze powstały z jednej, pierwotnej duszy i dziedziczone są obecnie od rodziców. Gdyby nie podkreślanie prostej i nieśmiertelnej natury duszy można by jego definicję duszy utożsamić z mózgiem, którego funkcją jest umysł i który kontroluje procesy życiowe organizmu.

Święty Grzegorz Thaumaturgus, autor traktatu na temat duszy, żył w trzecim wieku. Również dla niego dusza jest tym, co porusza materię, która nie jest popychana przez siły zewnętrzne ani też nie jest pobudzana od wewnątrz, na przykład tak jak ogień. Dusza daje ciału życie, czyli ruch. Nie może być czymś, co jest po prostu zestawione z ciałem, bo wtedy nie działała, by wszędzie w całym ciele, ani nie może być z ciałem zmieszana, bo wtedy nie byłaby substancją prostą. Nie dodaje też wagi do ciała, nie ma koloru ani kształtu. Odwaga ani prawość, cechy duszy, nie mają fizycznych własności, a więc dusza musi być substancją bezcielesną. Jako substancja niematerialna jest niepodzielna na części, prosta, a więc nieśmiertelna, gdyż tylko rzeczy złożone ulegać mogą rozkładowi i być śmiertelne. Dusza jest też rozumna, gdyż same zmysły nie wystarczają, by pojąć świat, dusza posiada więc intelekt, dzięki czemu stworzyła sztuki. Tak więc już w trzecim wieku zaczęto argumentować, że dusza nie może być materialna.

Święty Augustyn (354-430) będący pod wpływem neo-platonistów napisał również traktat o duszy, krytykując w nim pogląd o materialnej naturze duszy. Zwraca przy tym uwagę, że ten sam grecki termin tłumaczony jest jako oddech, duch lub inspiracja. Inteligencja lub umysł (*nous*) jest Boską emanacją, *psyche* jest emanacją *nous* a materia emanacją *psyche*. Dusza jest bezcielesna, lecz nie może być pustką. Ponieważ dusza stoi wyżej w hierarchii od ciała to, idąc za Plotynem, należy uznać, iż to ciało znajduje się w duszy, a nie odwrotnie. Św. Augustyn rozważa szczegółowo relację pomiędzy ciałem, duszą i duchem i uznaje je za bardzo tajemnicze. Czy zdeformowane ciało oznacza zdeformowaną duszę? Czy obcięcie ręki oznacza odcięcie kawałka duszy? Św. Samuel po śmierci pojawił się w zwykłym ubraniu – czy dusza dopasowuje się nie tylko do ciała ale i do ubrania? Czy dusza ma pleć? Augustyn jest przekonany, że dusza ma oczy, język i resztę ciała, które przypominają jedynie ciało, bo przecież ma być bezcielesna. Przypomina to wyobrażenie widziane we śnie. Dusza bliższa jest duchowi niż ciału. W pewnym momencie jednak przyznaje: skoro

nikt nie wie w jaki sposób dusza wywiera wpływ na ciało, być może należy uznać, że jest to zagadnienie przekraczające ludzkie zrozumienie. Upłynęło półtora tysiąca lat zanim te zagadnienia stały się bardziej zrozumiałe.

W średniowiecznej filozofii pojawiły się również tendencje do panteistycznego rozumienia duszy, zwłaszcza pod wpływem arabskich interpretacji Arystotelesa.

## 6. Tomizm

Ukoronowaniem rozwoju filozofii średniowiecznej stał się tomizm, dzieło świętego Tomasza z Akwinu (1225-1274), najważniejszego ze scholastyków, czyli filozofów i teologów średniowiecza zmierzających do stworzenia racjonalnego obrazu świata, zgodnego z dogmatami wiary. Studiował on początkowo w Neapolu, a potem w Paryżu, pod kierunkiem Alberta Wielkiego. Najważniejszym dziełem św. Tomasza jest *Summa Theologica*, podsumowująca jego poglądy filozoficzne i teologiczne. Neotomizm, czyli współczesna wersja systemu opracowanego przez św. Tomasza, jest od końca XIX wieku silnym nurtem w filozofii chrześcijańskiej. Tomizm pozostaje pod silnym wpływem zarówno Platona jak i Arystotelesa oraz dzieł Pseudo-Dionizego Aeropagity, Boecjusza i św. Augustyna. Koncepcja człowieka zawarta w *Sumie Teologicznej* była bliska koncepcji Arystotelesa. Wiemy, że wprowadzenie metod eksperymentalnych w nauce pokazało, że oparta na rozumowych spekulacjach fizyka Arystotelesa okazała się całkowicie błędna. Czy oparta na podobnych spekulacjach analiza psychologii<sup>3</sup> ma nam coś do zaoferowania?

Dzieło św. Tomasza jest bez wątpienia godne podziwu, subtelne i trudne do zrozumienia, doczekało się więc wielu komentatorów. Znaczna jego część dotyczy zagadnień bliskich filozofii umysłu i teorii poznania. Zgodnie z Arystotelesem najważniejszym podmiotem tej analizy jest dusza, rozumiana jako „akt pierwszy ciała uorganizowanego, zdolnego do wykonywania czynności życiowych” (Gilson 1998). Przejawem działania duszy są ruchy samorzutne, takie jak wzrost roślin i ruchy zwierząt. Dusza jest zasadą jestestw ożywionych, umożliwiając im wykonywanie funkcji życiowych. Dusza wegetatywna, obecna w roślinach, kontroluje czysto cielesne funkcje, takie jak rozmnażanie, wzrost i odżywianie. Dusza zmysłowa, obecna w zwierzętach, odpowiada za poznanie zmysłowe. Dotyk i smak wymagają kontaktu z materią, węch i słuch pozwalają poznawać na odległość, a wzrok, najszlachetniejszy ze zmysłów, oddziałuje na człowieka w czysto niematerialny, duchowy sposób. Poznanie zmysłowe wymaga jeszcze zmysłu wspólnego, pozwalającego rozróżniać, z czym mamy do czynienia, oraz zdolności zatrzymywania i przechowywania doznań zmysłowych, którą św. Tomasz nazywa fantazją lub wyobraźnią (dzisiaj nazwalibyśmy to raczej pamięcią rozpoznawczą). Zmysłowe władze duszy obejmują też pamięć i władzę osądu zmysłowego, pozwalającego oceniać wrażenia zmysłowe i bezpośrednio na nie reagować. Jest to intelekt bierny, w który wyposażone są zwierzęta i ludzie. Kolejny poziom w hierarchii to dusza rozumna, posiadająca władze umysłowe, intelekt, właściwa tylko człowiekowi. Dusza ludzka spełnia więc funkcje wegetatywne, zmysłowe i umysłowe, dysponując intelektem czynnym. Dopiero w połączeniu z ciałem tworzy całość stanowiącą człowieka.

---

<sup>3</sup> Tomistów bardziej zapewne interesuje metafizyczny poziom analiz, na którym interpretacja pojęcia „duszy” odwołuje się do metafizycznego znaczenia „formy”. Tutaj interesuje mnie tylko poziom psychologiczno-egzystencjalny analizy, należący do pola badań kognitywistyki.

Dusza wegetatywna jest więc w tym ujęciu czymś ożywiającym organizm, odróżniającym go od organizmu martwego, który ma tą samą formę, ale nie jest już zdolny do działania. W naszym obecnym rozumieniu organizm jest żywy, jeśli zachodzą w nim procesy metaboliczne, przemiany energii, jeśli organizm jest daleki od stanu równowagi termodynamicznej charakterystycznego dla materii nieożywionej. Dusza jako źródło życia nie jest więc przydatną koncepcją w biologii. Dusza zwierzęca lub zmysłowa posiada władze ograniczające się do funkcji ich mózgu i jeśli rozumieć ją jako zasadę ich jestestwa może być uznana za abstrakcyjny byt, coś w rodzaju realizowanego przez mózg programu sterującego gromadzeniem i analizą danych zmysłowych.

Pojęcie umysłu (łacińskie *mens*) odnosiło się tylko do tego, co czyni z człowieka istotę rozumną. Dzisiaj mówimy o umyśle racjonalnym lub o wyższych czynnościach psychicznych, rozciągając pojęcie umysłu na wszelkie funkcje psychiczne, łącznie z percepcją zmysłową, pozostawiając jednak na uboczu niedostępne świadomości mechanizmy regulacji funkcji wegetatywnych ciała. Ponieważ rozumowanie scholastyków pozostawało pod wpływem Platona i jego wyobrażenia o wyłanianiu się porządku z chaosu, nie dostrzegali oni zupełnie, że w proponowanej przez nich hierarchii bytów, od minerałów, przez rośliny i zwierzęta do ludzi, rośnie nie tylko złożoność funkcji, lecz również i złożoność substancji. Ograniczając się do świata zwierząt widać, że im bardziej złożony jest mózg, tym bardziej złożone są formy zachowania i stojący za nimi umysł. Tymczasem w hierarchii bytów obdarzonych intelektem dusza ludzka jest najniżej, chociaż jest najbardziej złożona, współpracując z ciałem człowieka, nad nią są aniołowie, stworzenia będące czystymi inteligencjami, poruszające sfery niebieskie, a na samym szczycie niezmienna Jednia, byt bezwzględnie prosty.

Scholastyczny sposób myślenia nie jest oczywiście zgodny z współczesnym rozumieniem ewolucyjnego rozwoju zdolności człowieka, chociaż św. Tomasz rozwinął też ciekawą koncepcję stopniowego rozwoju duszy, od wegetatywnej duszy embrionu, przez zmysłową duszę dziecka do racjonalnej duszy człowieka dorosłego. Ten ostatni krok był raczej trudny do zrozumienia, gdyż wymagał obdarowania dorastającego człowieka jakąś nową duszą, teolodzy porzucili więc później tę linię rozumowania, a szkoda, gdyż jeśli „duszę” zastąpić przez „umysł” jest ona zgodna z psychologią rozwojową. Władze duszy u świętego Tomasa nie wykraczają poza funkcje mózgu, jeśli natomiast rozumieć duszę jako byt abstrakcyjny, zasadę organizacji, niematerialną formę w sensie Arystotelesa, to przestaje ona być egzystencjalnie interesująca, albowiem nie odnosi się do niczego, co moglibyśmy utożsamiać ze swoimi przeżyciami.

## 7. Pojęcia ducha i duszy w myśli filozoficznej

Pojęcie duszy św. Tomasza nie przystaje więc do obecnej wiedzy o umyśle bardziej niż fizyka Arystotelesa do fizyki współczesnej. Scholastycy, a za nimi astronomowie, stosowali pojęcie duszy do planet i gwiazd – jeszcze Giordano Bruno sądził, że gwiazdy mają duszę a Newton, mając trudności ze zrozumieniem oddziaływania na odległość nazywał przestrzeń „boskim sensorium” (Gregory 1981). Pojęcie „ducha” w odniesieniu do człowieka nie pojawia się w pismach św. Tomasza wcale. W pismach średniowiecznych zwykle jest ono utożsamiane z duszą (niekoniecznie ludzką) nie związaną z ciałem, zwłaszcza z jej racjonalną i wolicjonalną częścią. Do końca XVIII wieku mówiono też o duchach zwierząt, duchach witalnych lub duchu magnetyzmu (Mesmer). Filozofia nowożytna za-

stąpiła już w XIX wieku pojęcie duszy pojęciem umysłu, chociaż nieliczni filozofowie nadal posługiwali się pojęciem duszy.

W rozumieniu psychologicznym przymiotnik „duchowy” odnosi się do wyższych czynności umysłowych, wykraczających poza percepcję zmysłową i reakcje emocjonalne, a więc rozumienia etyki, moralności czy sztuki. Pojęcie to zostało sprecyzowane dopiero w wieku XX-tym przez niemieckich filozofów, Ernsta Troeltscha (zanim został profesorem filozofii był on teologiem), Eduarda Sprangera i innych (por. Tatariewicz, T. III). Dusza czy też umysł jest zawsze związana z indywidualną psychiką, lecz świat prawd matematycznych, języków symbolicznych czy norm społecznych, świat kultury istnieje obiektywnie, nie jest zależny od indywidualnych osób. Możemy więc mówić o istnieniu idei lub obiektów duchowych, poznawalnych za pomocą psychiki. Światem duchowym zajmują się nauki humanistyczne, światem umysłu psychologia a światem materialnym nauki przyrodnicze. Kultury czy geometrii nie można zrozumieć na gruncie materialistycznym ani psychologicznym. Był to więc pewien nawrót do idei Platona, aczkolwiek niektórzy filozofowie uważali świat ducha za konstrukcję umysłu, a nie za obiektywnie istniejącą rzeczywistość. Świat ducha, jak pisał Santayana, nie jest światem rzeczywistości, lecz światem możliwości.

Choroby psychiczne traktowane były prawie do końca XVIII wieku za przejawy opętania przez demony i leczone przez egzorcystów. W 1775 roku słynny demonolog i egzorcysta, Joseph Gassner spotkał się z Franzem Mesmerem, twórcą idei „magnetyzmu zwierzęcego” (Trillat 1993). Skuteczność magnetyzowania okazała się równie duża jak egzorcyzmów, po raz pierwszy więc wykazano, że choroby duszy poddają się terapii medycznej (choć skuteczność metody Mesmera nie wynikała zapewne z oddziaływań fizycznych a jedynie psychoterapeutycznych). Powątpiewanie w możliwości wyjaśnienia biologicznych przyczyn chorób psychicznych można zresztą spotkać i dzisiaj u laików, lecz znacznie rzadziej wśród profesjonalistów. Psychologia, dziedzina mająca badać „logikę duszy”, odrzuciła jej istnienie, uznając co najwyżej za wygodną metaforę językową, hipotetyczny twór pojęciowy. Słowo „dusza” zaczęto więc umieszczać w cudzysłowie. Przez pewien czas wydawało się, że dusza powróci, albowiem oprócz zjawisk psychicznych i fizjologicznych zaczęto wyróżniać „dyspozycje psychiczne”, czyli rodzaj zdolności do posiadania określonych przeżyć psychicznych. Początkowo nie bardzo było wiadomo, jak takie dyspozycje, będąc tworamii psychicznymi, mają być przez mózg realizowane. Okazało się to jednak trudnością czysto techniczną i obecnie zrozumienie tego faktu, w ramach modeli umysłu będących funkcją działania mózgu, nie sprawia nam trudności. Jedną z takich dyspozycji miała np. być pamięć.

Zagadnienie to przeanalizowane zostało uważnie przez fenomenologów (por. Ingarden 1987), piszących o „siłach duszy” wypływających z rdzenia naszego „ja”. Działanie umysłu nie jest zależne jedynie od naszej świadomości – widać to chociażby w przypadku pamięci, gdy nie udaje się nam przez dłuższy czas czegoś przypomnieć lub gdy spontanicznie, bez najmniejszej chęci, coś nam przychodzi do głowy. To samo dotyczy stanów emocjonalnych. „Własności duszy (osoby) zarówno generalne, jak ściśle indywidualne, wyznaczone są w konieczny sposób przez treść i sposób dokonania się odpowiednich przeżyć świadomych”, pisał Ingarden (1987). Nie potrafi on rozstrzygnąć, czy istnieją trwałe własności (dyspozycje) osoby, a więc czy dusza istnieje niezależnie od strumienia przeżyć świadomych. Analizując własne doświadczenie wewnętrzne przychyła się jednak do poglądu, że czyste Ja, strumień świadomości, nie jest czymś bytowo samodzielnym wzglę-

dem ludzkiej duszy. Twierdzi też, że owo „Ja”, podmiot podlegający siłom duszy i w niej zakorzeniony, może te siły w pewnych granicach opanować. Człowiek nie dlatego jest uczciwy, że nie kradnie i nie oszukuje, ale odwrotnie, nie kradnie i nie oszukuje bo jest uczciwy, bo taka jest dyspozycja jego duszy. Strumień świadomości, Ja, dusza i osoba człowieka stanowią jedną całość, którą za Leibnizem można nazwać „monadą”.

Fenomenologia dokonała oczywiście dużo bardziej subtelnych analiz zagadnień związanych z pojęciami duszy, „ja” czy świadomości. Wszystkie te rozważania nie doprowadziły jednak do konieczności uznania jakiegoś bytu, którego działanie nie dałoby się wyjaśnić przez procesy zachodzące w mózgu. Dusza w rozumieniu fenomenologów sprowadza się bowiem do dobrze określonych funkcji mózgu, jest zbiorem predyspozycji do przyjmowania pewnych stanów mentalnych. Predyspozycje te wynikają z określonej struktury mózgu, umożliwiającej powstawanie pewnych stanów neurofizjologicznych. „Ukształtowanie i przebieg przeżyć wydaje się uwarunkowane przez własności, siły i stan, w jakim dusza człowieka się znajduje”, pisze Ingarden, i jeśli uważać duszę za metaforę dla procesów zachodzących w mózgu w pełni zgadza się to z dzisiejszą wiedzą.

Dusza ma być wewnętrzną zasadą, dzięki której poruszamy się, mamy wrażenia, odczuwamy, myślimy i mamy wolę. Za funkcje wegetatywne duszy odpowiedzialne jest pień mózgu i podwzgórze oraz mechanizmy metaboliczne, utrzymujące organizm przy życiu, pozwalające na jego rozwój, procesy wzrostu i ruchy nieświadome. Zmysłowa dusza neoscholastyków (por. Gogacz 1976) miała być odpowiedzialna za charakterystyczną formę człowieka, zachowania typowe dla naszego gatunku. Zachowania te są wynikiem działania układu limbicznego, obejmującego korę starą i liczne podkorowe struktury mózgu. Ta funkcja duszy jest więc hipostazą procesów wpływających na specyficzny rozwój mózgu danego zwierzęcia, a więc kodu genetycznego zawartego w DNA, biochemicznego środowiska płodowego i wpływu środowiska na kształtowanie się mózgu (a co za tym idzie zachowania) człowieka. Funkcje duszy racjonalnej dotyczą intelektu i woli, zależą więc od procesów zachodzących w korze mózgu, realizacji różnych form pamięci, tworzenia planów, działania ośrodków mowy. Funkcje trzech dusz św. Tomasza przypominają funkcje trzech obszarów mózgu – taki podział mózgu dokonany został przez Paula McLeana (1973, 1990), szefa Laboratorium Ewolucji i Zachowania się Mózgu NIMH (National Institute of Mental Health), który badał wpływ uszkodzeń różnych struktur mózgu na zachowania się zwierząt. Przypomina również zaproponowany przez Freuda podział umysłu na id, ego i superego. Id, czyli **to**, uznać można za prymitywną naturę zwierzęcą, realizowaną przez mózgi gadów głównie za pomocą pnia mózgu i podwzgórza. Ego, a więc emocje, struktura osobowości, odpowiadają układowi limbicznemu. Superego jest natomiast nośnikiem świadomości społecznej, moralności i odpowiedzialności, cech za które odpowiedzialna jest przede wszystkim kora mózgu.

Niektóre spekulacje usiłujące zbliżyć poglądy scholastyczne do naukowych głoszą (Custance 1976), że to połączenie ducha i ciała tworzy duszę, na podobieństwo chemicznych procesów, a więc dusza całkowicie znika po śmierci, pozostaje tylko duch. W tej koncepcji trudno jest dociec, czym w egzystencjalnym sensie jest ów duch. „Treść i sposób dokonania się odpowiednich przeżyć świadomych” wynika z pewnością ze struktury fizycznej mózgu i sposobu jego pobudzania przez wewnętrzne i zewnętrzne procesy. Te procesy dynamiczne nie dają się sprowadzić do samego przepływu informacji, istotną rolę gra tu mózg, który jest urządzeniem aktualizującym informację. Mózgu nie można traktować jako uniwersalnego komputera przetwarzającego informację, gdyż nie da się go oddzielić od

odtworzanej informacji. Pod wpływem przetwarzanej informacji mózg ulega fizycznej zmianie (por. Black 1994).

Ingarden zauważa, że „pierwotne doświadczenie siebie samego jako konkretnego człowieka pozostaje – jak się zdaje – w sprzeczności z szeroko (zwłaszcza od czasów Descartes’a) rozpowszechnionymi koncepcjami zarówno przyrodniczego, jak i filozoficznego rodzaju. Nie wydaje się, żeby tak rozpowszechnione przeciwstawienie dwóch obcych sobie czynników (ciała i duszy) potwierdzało się na gruncie doświadczenia.” Nie można ani całkowicie utożsamiać się ze swoim ciałem ani całkiem zerwać z nim łączności. Ciało może mieć nad nami przewagę (np. w czasie choroby czy doznawania bólu), może też być odwrotnie, jednakże dopiero na tle ciała i w ścisłej z nim jedności możliwe jest życie umysłowe. O tym, co się dzieje w naszej duszy dowiadujemy się często nie wprost, lecz uświadamiając sobie i interpretując stany swojego ciała, które może być wyrazicielem naszych ukrytych pragnień. Fakty cielesne nie mogły ukształtować się same z siebie, niezależnie od faktów psychicznych, np. wyrazy twarzy oznaczające strach czy niesmak dopełniają odpowiednie stany psychiczne nadając im odpowiednią jakość.

## 8. Umysł i świadomość

Z pojęciem duszy związane są pojęcia umysłu i świadomości. Wydaje się, że to grecki filozof Anaksagoras (500–428 p.n.e.) jako pierwszy odróżnił umysł od materii. Przed nim Tales i inni filozofowie głosili monistyczne poglądy, usiłując przedstawić wszystkie rzeczy jako złożone z jednej, lub co najwyżej kilku, prostych substancji. Dla Anaksagorasa umysł (gr. *nous*) był rodzajem subtelnej materii, „najsubtelniejszej ze wszystkich rzeczy”, zasadą porządkującą wszystkie rzeczy, pobudzającą je do ruchu i kontrolującą ten ruch. Greccy atomiści uważali, że wrażenia, obrazy, postrzeżenia i myśli są złożone z subtelnych atomów. Używane przez Platona pojęcie *psyche* tłumaczy się czasami jako umysł, lecz częściej jako dusza. Wydaje się, że pojęcia te nie były jasno rozgraniczone. W filozofii chrześcijańskiej koncepcja umysłu pojawiała się raczej rzadko, gdyż zastąpiono ją szerszą koncepcją duszy, obejmującej również funkcje umysłu.

Filozofia XX wieku wielokrotnie przypuszczała ataki na koncepcję umysłu. *Eliminatywny materializm* utrzymuje, że wszelkie odniesienia do umysłu należy usunąć, gdyż są one nie-naukowe i nie odpowiada im żaden fizyczne zjawisko. W słabszej wersji pogląd ten uznaje pewien sens zdań dotyczących umysłu ale odmawia im możliwości weryfikacji ich prawdziwości, a więc sensu logicznego. *Redukcyjni materialści* dopuszczają wprowadzić sens pojęć mentalnych, zakładają jednakże, że wszystkie te pojęcia dadzą się zredukować do zjawisk czysto materialnych. Szczególnym przypadkiem materialistycznego podejścia do umysłu jest *logiczny behawioryzm*, teoria utrzymująca, że wszystkie pojęcia mentalistyczne są jedynie synonimami pewnych zachowań i ruchów ciała. Ból jest dla behawiorystów synonimem takich reakcji organizmu jak jęki czy skurcze i dyspozycji do takich reakcji. Nie istnieją dla nich żadne wewnętrzne stany umysłu. *Behawioryzm metodologiczny* nie odmawia sensu koncepcji umysłu, lecz uznaje, iż z punktu widzenia badań umysłu należy się ograniczyć do badania zachowania.

Nowsza wersja stanowiska behawiorystycznego nazywana jest *teorią identyczności stanów centralnych*. Zjawiska psychiczne są w niej tożsame z pewnymi stanami neurofizjologicznymi. Zwolennicy tej teorii uznają, że pojęcia psychologiczne i neurofizjologiczne powin-

ny być synonimami, chociaż chwilowo nie są postrzegane w ten sposób. Mają więc nadzieję, że w dłuższym okresie czasu pojęcia mentalistyczne dadzą się wyeliminować. O trudnościach wynikającej z koncepcji „ducha w maszynie” pisał w 1949 roku Gilbert Ryle (1900-1976), profesor filozofii z Oxfordu. Według niego jest to mit głęboko zakorzeniony w naszej kulturze, leżący u podstaw wielu religii. Ryle poszedł jednak jeszcze dalej uznając samą koncepcję umysłu za pomyłkę kategorialną. W filozofii współczesnej znaleźć oczywiście można całą gamę poglądów na temat natury umysłu i zasadności różnych koncepcji, które wydają się podstawowe dla jego zrozumienia. Np. Hilary Putnam w serii wykładów „Dewey Lectures” i w dodatku do Royce Lectures II (1998) twierdzi, że przekonanie o istnieniu jakichś wewnętrznych reprezentacji umysłowych, pojawiających się na przykład gdy widzimy drzewo, jest błędne. Nie mam tu miejsca na dyskusję subtelnych argumentów wysuwanych przez Putnama przeciwko idei wewnętrznych reprezentacji. Dla klasycznej kognitywistyki w ujęciu Allena Newella (1990) reprezentacja wewnętrzna jest pojęciem podstawowym, koniecznym do zrozumienia umysłu. Na szczęście zagadnienia tego typu można będzie zweryfikować empirycznie w niedalekiej przyszłości (jeśli reprezentacje wewnętrzne istnieją muszą ujawnić się jako pewne niezmienniki w badaniach stanów dynamicznych mózgu).

Pojęcie świadomości jest jeszcze trudniejsze do określenia i zaakceptowania. Przez wiele lat zagadnienia związane z świadomością uznawano za nienaukowe. Dopiero ostatnia dekada dwudziestego wieku przyniosła w tej dziedzinie zdecydowane zmiany. John Locke zdefiniował świadomość jako „percepcje tego, co dzieje się we własnym umyśle”. Świadomość rozumiana była w różny sposób: jako substancja umysłowa, odmienna od materii, jako zdolność organizmu do odczuwania wrażeń i działań wolicjonalnych, stan przeciwny do nieświadomego stanu komy lub narkozy, jako ciągły strumień lub pole danych zmysłowych lub jako relacja, stosunek umysłu do zjawisk zewnętrznych w stosunku do niego.

Początkowo psychologowie XIX wieku, tacy jak Wilhelm Wundt, Oswald Külpe czy Edward Titchener, uważali świadomość za bardzo ważny aspekt swoich badań, stosując do jej badania metody introspekcji. Miała ona być nieomylna, gdyż każdy najlepiej wie, jaka jest treść jego świadomości. Miała też identyfikować w treściach świadomości wrażenia zmysłowe, wyobrażenia i odczucia przypominające wrażenia zmysłowe. Jednakże, jak okazało się jasno na początku XX wieku, interpretacja świadomych wrażeń przez uczestników eksperymentu była mocno zależna od ich nastawienia. Behawioryści usunęli więc całkowicie świadomość z pola swoich zainteresowań zaprzeczając jej istnieniu.

Pojęcie nieświadomości (nazywanej również podświadomością) wprowadzone zostało do psychologii przez Sigmunda Freuda, chociaż pojawiało się już wcześniej. Freud stwierdził, że nieświadome elementy psychiki mogą mieć wpływ na zachowanie a zrozumienie tego faktu może mieć terapeutyczny wpływ na pacjentów. Wilhelm Wundt skrytykował takie podejście uznając, że psychologia zajmować się może tylko świadomością. Do tej pory podejmowane są próby porzucenia pojęcia nieświadomości lub umniejszenia jego roli (por. np. Searle 1990). Dyskusja tych zagadnień wykracza jednakże poza ramy tego artykułu.

## 9. Podsumowanie

Wiele z elementów starożytnych mitów nadal jest w jakiejś formie obecne w wierzeniach współczesnych. Dusza, jako pierwiastek psychiczny, ożywiający ciało, we współczesnym



rozumieniu jest reifikacją pojęć związanych z samoorganizacją i metabolizmem organizmów. Dlaczego więc to pojęcie nie zanikło, podobnie jak pojęcie energii witalnej czy popychających planety aniołów? Myślicielom starożytnym i średniowiecznym wydawało się, że istnieją dwa rozwiązania problemu psychofizycznego, czyli relacji duszy do ciała. Pierwsze z nich zakłada całkowitą odrębność zdarzeń fizycznych i zdarzeń mentalnych. Jest jednak rzeczą oczywistą, że pomiędzy zdarzeniami fizycznymi a mentalnymi istnieją korelacje. Jak można je wyjaśnić? Być może istnieje tutaj paralelizm, synchronizacja zdarzeń w dwóch całkowicie odrębnych światach – tak miało być w monadach Leibniza, które „Wielki Zegarmistrz” nastroił tak, by zdarzenia mentalne zachodziły w tym samym czasie, co fizyczne. Być może jednak wywołuje On nieustannie zdarzenia mentalne w duszy człowieka „przy okazji” pojawiania się zdarzeń fizycznych, jak głosił filozofia okazjonalizmu Malebranche’a. Wymaga to jednak ciągłej interwencji boskiej opatrności. W dzisiejszych czasach raczej trudno jest znaleźć zwolenników okazjonalizmu. Odmiennym rozwiązaniem problemu psychofizycznego była jakaś forma interakcjonizmu, a więc oddziaływanie ducha z materią. W średniowieczu uważano, że umysł poprzez ducha działa na ciało, a ponieważ trudno sobie było wyobrazić oddziaływanie czegoś tak całkowicie niematerialnego jak umysł na materię uważano, że duch jest pewnego rodzaju substancją pośrednią, jakby rozrzedzonym eterycznym gazem, który z materią słabo oddziałuje.

Problem psychofizyczny pojawił się w filozofii umysłu z całą ostrością dopiero wówczas, gdy z rozważań usunięto owego „ducha”. Pomysł Kartezjusza, iż duch działa na mózg i resztę ciała poprzez szczynekę wypełnioną materią eteryczną był więc pozostałością po odrzuconych doktrynach średniowiecza (Lewis 1964) i nie podobał się od początku samemu autorowi. Już od XVII stulecia niezliczone dane świadczyły o ścisłym związku uszkodzeń mózgu z działaniem umysłu, trudno więc sobie było wyobrazić ducha, który bez ciała (a zwłaszcza mózgu) miałby podobne wrażenia zmysłowe i osobowość. Odczuwanie bólu czy innych wrażeń, poczucie tożsamości jaźni, wymaga sprawnie działającego układu limbicznego. Nawet niewielkie zmiany w mózgu, wywołane zlokalizowanym wylewem krwi, powodują dramatyczne zmiany sposobu postrzegania i odczuwania świata, a po dłuższym okresie adaptacji głębokie zmiany osobowości. Trudno jest zrozumieć, czym miałyby być niezwiązany z działaniem mózgu duch, skoro nie można mu przypisać żadnej funkcji.

Psychologia XIX wieku początkowo uznała (np. Wilhelm Wundt), że duszę można rozumieć jedynie jako akt, działanie a nie substancję. Taka filozofia aktualizmu podkreślana była szczególnie przez włoskiego filozofa Giovanniego Gentile. Z anglojęzycznej literatury naukowej wszelkie odniesienia do pojęcia duszy znikły na początku tego wieku. W niemieckojęzycznej literaturze używane jest pojęcie „stanu duchowego” (*seelischer Zustand*), określające stany kognitywno-afektywne umysłu. Jednakże jeszcze w drugiej połowie XX wieku niektórzy psycholodzy czuli potrzebę wyjaśnienia, dlaczego nie zajmują się duszą i jaki jest ich stosunek do tego pojęcia. Donald Hebb, jeden z najwybitniejszych psychologów tego wieku, pisze (Hebb 1969), iż w psychologii trzeba przyjąć jako hipotezę roboczą, że dusza nie istnieje. Założenie odwrotne niczego nie tłumaczy, jest więc bezpłodne. Uznanie umysłu za funkcję mózgu i odrzucenie koncepcji duszy należy traktować jako „założenie robocze, które może okazać się błędne, i dlatego początkujący badacz nie musi i nie powinien w nią wierzyć”, gdyż „... psychologia nigdy nie może dogmatycznie zakładać prawdziwości swoich założeń dotyczących natury psychiki”. Dlatego, według Hebba, każdy może wierzyć w monizm lub dualizm, „... skoro po obu stronach stoją ludzie o najwybitniejszych umysłach (większość z nich prawdopodobnie wierzy w istnienie duszy)”.

Taki metodologiczny monizm to dziwna, niemalże schizofreniczna postawa, którą można wytłumaczyć presją środowisk religijnych lub własnymi przekonaniami religijnymi Donalda Hebba. Przede wszystkim nie należy sądzić, że religia zawsze musi opierać się na wierze w istnienie duszy – buddyzm czy judaizm zadawałają się jedynie metaforycznym rozumieniem tego pojęcia a inne religie mogą zapewne dokonać podobnej interpretacji. Podważanie sensu pojęcia duszy nie należy więc rozumieć jako walki scjentyzmu z religią bardziej, niż było nią odrzucenie opętania przez demony czy potrzeby istnienia aniołów popychających planety na rzecz wyjaśnień naturalistycznych. Od czasu napisania podręcznika Hebba odkryto bardzo wiele faktów, świadczących o tym, że monizm jako „założenie robocze” się sprawdza. Wielki wysiłek wielu badaczy poszukujących faktów świadczących na korzyść dualizmu nie przyniósł żadnych skutków. Przekonanie o prawdziwości monistycznego wyjaśnienia problemu psychofizycznego trudno jest w tej sytuacji traktować jako przejaw dogmatyzmu w który „początkujący badacz nie powinien wierzyć”. Można się tu dopatrzeć daleko idących analogii z oporami dotyczącymi akceptacji teorii ewolucji.

Koncepcja duszy jako substancji prowadzi do niekończących się problemów ze zrozumieniem chorób umysłowych, a szczególnie chorób osobowości takich jak schizofrenia czy rozczepienie jaźni, całkowitego rozpadu osobowości zachodzącego w chorobie Alzheimera, zaburzeń neuropsychologicznych czy duszy niemowląt, nie posiadającej jeszcze zdolności do konceptualizacji. Przez całe wieki uważano, że człowiek otrzymuje duszę dopiero w momencie chrztu (obyczaj chrztu niemowląt wprowadzono po to, by je traktować jak ludzi i zapobiegać dzieciobójstwu). Inne poglądy głosiły, że dopiero w momencie pierwszego oddechu człowiek otrzymuje duszę. Pojawiają się nawet takie spekulacje w których dusza dzieli się na dwie części, świadomą i nieświadomą, są więc niejako dwie dusze, pierwsza by zadowolić zwolenników reinkarnacji, a druga by zadowolić zwolenników wiary w życie pozagrobowe. Można oczywiście wymyślić znacznie więcej dusz, ale trudno jest im nadać jakiegokolwiek znaczenie egzystencjalne.

Patrząc na rękę możemy w niej widzieć produkt milionów lat ewolucji, możemy też dostrzec pięć palców i zastanawiać się nad transcendentnym znaczeniem liczby pięć, która nie będąc bytem materialnym jest nieśmiertelna. Jednakże nieśmiertelny byt liczby pięć nie jest dla nas istotny gdy tracimy palec w wypadku. Abstrakcyjna zasada organizacji życia, czy wieczne istnienie idealnych form geometrycznych, nie mają znaczenia egzystencjalnego, nie wiążą się ze sposobem przeżywania świata. Zasada organizacji nie może się odnosić do emocji, wrażeń czy naszych skojarzeń, nie może się nawet odnosić do poczucia własnej tożsamości, tego co pojawia się w naszym umyśle, gdy budzimy się ze snu. Wiemy dzisiaj, że wszystkie te władze duszy, łącznie z poczuciem własnej tożsamości, są funkcjami mózgu, znikającymi w przypadku uszkodzeń jego specyficznej organizacji. Nie możemy utożsamiać siebie z abstrakcyjną duszą, tak jak nie możemy utożsamiać swojej ręki z liczbą pięć, z jej geometryczną formą lub nawet najdokładniejszym abstrakcyjnym modelem. Przyczyna, dla której ogień się porusza, ma wiele wspólnego z przyczyną, dla której poruszają się organizmy biologiczne, albowiem w jednym i drugim przypadku mamy taką samą zasadę procesów chemicznych. Trudno jest uznać taką zasadę za duszę w sensie egzystencjalnym.

---

Proponowane funkcje duszy	Realizowane przez	Czyje propozycje
------------------------------	-------------------	------------------

---

Poruszanie ciałem	Procesy metaboliczne	Religie animistyczne
Forma ciała	DNA, topobiologia, środowisko płodowe	Arystoteles
Intelekt bierny	Mózg - zachowania sensomotoryczne	Tomizm
Intelekt możliwościowy	Mózg - wyższe czynności psychiczne	Tomizm
Wola	Płaty czołowe i jądra podstawy mózgu	Tomizm
Instynktowne formy zachowania	Podwzgórze, układ limbiczny, genetyka	Etologia, biologia
Dyspozycje	Struktura połączeń neuronów	Fenomenologia

Trudności w określeniu egzystencjalnej relacji niematerialnej duszy do naszego poczucia tożsamości, jak też i określenia sposobu oddziaływania pomiędzy bytami materialnymi i niematerialnymi, stanowią poważny problem dla niektórych rozważań teologicznych. Skoro wszystkie funkcje psychiczne, łącznie z emocjami, wolą i racjonalnym myśleniem, są wynikiem procesów zachodzących w mózgu, to jakie funkcje stanowiące o naszej tożsamości (por. tabela powyżej) pozostają dla duszy? Kiedy ludzie zastanawiają się: „co się ze mną stanie po śmierci”, wyobrażając sobie jakieś zaświaty, to co znaczy „mną” w tym pytaniu? W świetle badań neuropsychologicznych i psychiatrycznych nie sposób odnieść pojęcia duszy do niczego, co byłoby egzystencjalnie istotne. Teologia wydaje się na razie ignorować ten problem ale rezultaty nauk kognitywnych prędzej czy później muszą w niej doprowadzić do jeszcze większej rewolucji niż rozwój astronomii, fizyki i biologii w przeszłości<sup>4</sup>.

Kilka tysięcy lat rozważań nad naturą duszy i ducha nie doprowadziły do najmniejszego postępu w zrozumieniu tych pojęć. Kilka dziesięcioleci rozwoju nauk kognitywnych doprowadziły do ogromnego postępu w rozumieniu wszystkich domniemych funkcji duszy rozumianych jako funkcje mózgu. Historia rozwoju wielu pojęć pokazuje, w jaki sposób wyłaniały się one niezbyt wyraźne z mroku dziejów, nabierały znaczenia dzięki użyciu danego terminu w różnych kontekstach, w końcu zatracając to znaczenie w miarę coraz lepszego zrozumienia danej dziedziny. W znakomitej książce „Umysł na nowo odkryty” John Searl (1999) pisze: „... poza bardzo nielicznymi wyjątkami wszystkie strony sporów dotyczących aktualnej problematyki filozofii umysłu nie potrafią się uwolnić od wpływu pewnego zbioru werbalnych kategorii. Są uwięzione w kręgu terminologii, która wywodzi się od Kartezjusza, a może nawet z czasów jeszcze bardziej odległych”. Chociaż nikt w sporach filozoficznych nie odwołuje się już bezpośrednio do pojęcia duszy, a kartezjańskie podejście zostało całkowicie zdyskredytowane, dobrze jest zdać sobie sprawę z prehistorii pojęć dotyczących umysłu.

<sup>4</sup> Wydaje się, że niektórzy teolodzy już ten problem dostrzegli. W rozmowie Fritjofa Capry z dwoma zakonnikami, Davidem Steindl-Rast (OSB) i Thomasem Matusem (OSB), pada stwierdzenie, że według współczesnych teologów wiara w duszę nie ma podstaw doktrynalnych (Capra i inn. 1993). Według nich właściwa interpretacja Biblii prowadzi do wiary w pełną re-kreację świata, a nie w życie dusz po śmierci.

Zrozumienie, że pojęciom duszy i ducha nie da się nadać egzystencjalnie istotnego sensu jest kolejnym krokiem na drodze do uwolnienia się od starożytnej wizji świata. Astronomia pokazała nam, że świat jest o wiele większy, a fizyka że również o wiele ciekawszy, niż śniło się to filozofom. Kognitywistyka pokazuje nam teraz, że naiwne wyobrażenia o człowieku i jego naturze mają równie mało wspólnego z rzeczywistością, co przekonania o *pneumie* jako esencji życia. Umysł jest rezultatem działania mózgu, chociaż nie można go sprowadzić do czysto materialnego aspektu. Mózg jest jedynie nośnikiem umysłu. Stany neurofizjologiczne stwarzają możliwość realizacji przestrzeni wewnętrznej, której struktura jest wynikiem rozwoju człowieka w określonym środowisku i kulturze. Umysł jest więc odbiciem zarówno milionów lat ewolucji, która ukształtowała nasze ciało, jak i tysiący lat rozwoju społecznego.

## Podziękowania

Jestem wdzięczny prof. Urszuli Żegleń i prof. Jerzemu Perzanowskiemu za wnikliwe przeczytanie tekstu i cenne uwagi, które starałem się przynajmniej częściowo uwzględnić.

## Literatura

- Black Ira B, *Information in the Brain. A Molecular Perspective* (A Bradford Book, 1994)
- Capra Fritjof, Steindl-Rast David, Matus Thomas, *Belonging to the universe* (Harper Collins, San Francisco, 1993)
- Crick Francis, *Zdumiewająca hipoteza czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997
- Custance Arthur, *The Virgin Birth and the Incarnation* (Zondervan Publishing Company, Michigan 1976)
- Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych* (PAX 1988)
- Gilson E., *Tomizm* (PAX, Warszawa 1998)
- Gogacz Mieczysław, *Istnieć i poznawać* (PAX, Warszawa 1976)
- Gregory Richard, *Mind in Science: A History of Explanations in Psychology and Physics*. (Penguin Books 1981)
- Hebb Donald, *Podręcznik psychologii* (Warszawa 1969)
- Ingarden Roman, *Spór o istnienie świata, Tom II. Ontologia Formalna, część 2, Świat i świadomość* (PWN Warszawa 1987)
- Lewis C.S., *The discarded image* (Cambridge 1964), tłumaczenie polskie: *Odrzucony obraz* (Kra-ków 1995)
- McLean Paul D, *A triune concept of the brain and behavior* (University of Toronto Press, Toronto 1973); *The Triune Brain in Evolution* (University of Toronto Press, Toronto 1990)
- Nevell A. *Unified theories of cognition*. (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990)
- Putnam, H, *Representation and Reality*. (MIT Press 1987)
- Putnam H, dodatek do "The Royce Lectures in the Philosophy of Mind", wykładów wygłoszonych na Brown University, 1998 (dziękuję autorowi za przesłanie mi manuskryptu).
- Ryle Gilbert, *Czym jest umysł* (PWN, Warszawa 1970)
- Searle John, *Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne*. Brain and Behavioral Sciences 13 (1990) 585-642. Przedr. w „Modele umysłu” red. Z. Chlewiński (Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999).

Searle J, *Umysł na nowo odkryty* (PIW, Warszawa 1999)

Tatarkiewicz W, *Historia filozofii* (PWN Warszawa 1981)

Trillat Etienne, *Historia hysterii* (Wrocław-Warszawa-Kraków 1993)

**Abstrakt:**

Pojęcia duszy i ducha przez tysiące lat stosowane były do wyjaśniania różnych aspektów natury ludzkiej i do pewnego stopnia nadal wpływają na jej rozumienie. Analiza źródeł tych pojęć prowadzi przez religie animistyczne, wierzenia Mezopotamii i Egiptu, filozofię grecką i starożytnych hebrajczyków, do poglądów Ojców Kościoła, świętego Tomasza i późniejszych scholastyków. Pojęcie duszy pojawiało się w pracach filozofów jeszcze w XX wieku. Szkice filozoficzno-historyczny stanowi tło do przedstawienia problemu znalezienia egzystencjalnego sensu pojęcia duszy w świetle współczesnego rozumienia funkcji mózgu.

The concepts of soul and spirit were used for thousand of years for explanation of various aspects of human nature and to some degree still have some influence on our understanding of man. The historical sources of these concepts are analyzed, starting with animism, ancient religions of Mesopotamia and Egypt, Greek and Hebrew philosophy, through the ideas of Church Fathers, St. Thomas and scholastic philosophy. The concept of soul was used in philosophical works as late as in the XX century. This philosophic-historical background is used to present the problem of existential meaning of the concept of the soul in view of our present understanding of the brain functions.