

Paweł Bankiewicz

Umysł wcielony, czyli problem istnienia duszy w świetle koncepcji Antonia Damasio

Słowa kluczowe: świadomość, poczucie podmiotowości, odwzorowanie, naturalizm, tradycyjne pojęcie duszy

Metodologiczny schemat pojęciowy

Jeden z niezliczonych sposobów definiowania filozofii polega na określeniu jej w relacji do nauk szczegółowych. Można na przykład, idąc śladem Poppera wskazującego na filozofów-kosmologów antycznej Grecji czy też na *Philosophiae naturalis* Newtona, próbować zacierać różnice pomiędzy owymi dwoma obszarami¹. Wszak tym, co najważniejsze w każdej poważnej próbie uzyskania ogólnej czy szczegółowej wiedzy o rzeczywistości, jest, zdaniem autora *Logiki odkrycia naukowego*, odpowiednio krytyczne podejście do poważnych, w miarę precyzyjnie sformułowanych problemów.

Można jednak ów partnerski stosunek porzucić, czyniąc filozofię, wzorem np. neopozytywistów, całkowicie zależną wobec działalności przyrodników. W tej chyba nieświadomej parafrazie średniowiecznych teologów², filozofia jako *ancilla scientiarum naturalium* ograniczona zostaje do dość ogólnego komentarza osiągnięć „prawdziwych nauk”. Naukowość byłaby tu zagwarantowana stopniem przyswojenia sobie odpowiednich narzędzi – rzetelnie przeprowadzonej indukcji, zestawu zdań bazowych i procedury weryfikacji – niedostępnych przecież wielkości „filozoficznych bają”.

¹ Por. Karl Popper, *Jak widzę filozofię (skradzione od Fritza Waismanna i od jednego z pierwszych selenonautów)*, w: tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Warszawa 1997.

² Motyw filozofii jako niewolnicy teologii pojawia się u Piotra Damianiego. Por. F. Copleston, *Historia filozofii* t. 2, tłum. S. Zalewski, s. 174.

Zależność tego rodzaju bywa odwracana, wyznaczając filozofii zadanie ugruntowania wiedzy, na oczyszczonym z wszelkich przesądów, a nawet jakichkolwiek założeń punkcie wyjściowym – niepodważalnej *prote philosophia*. Tylko tak pojęta filozofia, zdaniem Kartezjusza, Husserla czy Ingardena, może nadać sens badaniom empirycznym, sens wyznaczony przez absolutną pewność ich podstawy.

Rozwiązania powyższe posiadają pewną cechę wspólną. Nauki empiryczne stanowią w nich dla filozofii jakiś punkt odniesienia, są pewną rzeczywistością, niemożliwą do zignorowania. Nie jest to jednak *conditio sine qua non* filozofii – można przecież, jak pokazuje historia, doskonale radzić sobie w dziedzinie abstrakcyjnych rozważań, całkowicie ignorując osiągnięcia nauk szczegółowych. Weźmy Hegla dysponującego niedoścignionym narzędziem poznania rzeczywistości – dialektyką. Z dziecinną łatwością pozwoli nam ona odkryć, iż – przykładowo – w naturze pola magnetycznego leży zwiększanie ciężaru namagnesowanego żelaza, a planety faktycznie poruszają się zgodnie z prawami Keplera, choć można ich położenie równie dobrze wyznaczyć za pomocą dialektyki³, a także, że „Dźwięk jest wymianą zachodzącą pomiędzy specyficznym byciem-na-zewnątrz-siebie-nawzajem materialnych części a zanegowaniem tegoż – tylko abstrakcyjną albo, by tak rzec, tylko idealną idealnością tego specyficznego momentu. Ale wskutek tego sama ta wymiana jest bezpośrednio negacją specyficznego materialnego trwania. Negacja ta jest tym samym realną idealnością ciężaru właściwego i kohezji – ciepłem”⁴.

Dla jasności podkreślę, iż nie zamierzam wyśmiewać wszelkich zaprzeszlých i obecnie już mocno zdezaktualizowanych poglądów naukowo-filozoficznych – wyjaśniania życia i świata najprzeróżniejszymi tchnieniami, przenikającą i ożywiającą „grubą materię” pneumą, niezliczoną ilością dusz, sił i innych czynników formujących oraz napędzających ten świat. Koncepcje te były zazwyczaj mocno osadzone w ówczesnych realiach naukowych i właśnie dlatego mogły się z biegiem czasu zdezaktualizować. Mogły, jeśli owe „realia” w jakiś sposób próbowały odnosić się do obiektywnej rzeczywistości, która nie będąc wprawdzie sterylnym zbiorem faktów niezależnych od „fałszujących” je subiektywnych nastawień i tak zdaje się najlepszym z dotychczas wynalezionych „otręźwiaczy” dla wszelkich teoretyków rzeczywistości. Dlatego też jedynie zaskakująca nas wciąż niezależność naszego otoczenia i po części nas samych od naszych podmiotowych nastawień może nam dać siłę do przeciwstawienia się paraliżującym oskarżeniom o *petitio principii* wszelkich prób połączenia świata subiektywnych doznań i obiektywnej rzeczywistości.

³ W owym „odkryciu” ruchu planet przez Hegla, którą możemy znaleźć w jego dysertacji *De orbitis planetarum* z 1801 r., nie ma ani słowa o *Principiach* Newtona. Por. K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, t. 2, s. 35.

⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, tłum. Ś.F. Nowicki, § 302, s. 321.

Czy w takim razie twierdzenie o nieustannej presji nauk empirycznych odnoszących się wprost do owego *objectum* na filozofię jest prawdziwe? Czy filozofia musi, by nie stać się czymś w rodzaju heglowskiego oszustwa skrywanego w ornamentach napuszonego stylu, brać pod uwagę ich odkrycia?

A jednak w dzisiejszych czasach, po pracach Poppera, Kuhna czy Feyerabenda, nie sposób zaprzeczyć pewnemu uzależnieniu nauk szczegółowych od filozoficznego czy ideologicznego tła. Każda obiektywna rzeczywistość będąca przedmiotem badań nauk szczegółowych jest „zanurzona” w jakimś schemacie pojęciowym – paradygmacie, formującym aktywnie odmienne dla każdej kultury czy epoki sposoby myślenia, przeżywania i kategoryzowania świata. Wśród nich są i takie, które niemal całkowicie lekceważą świat zmysłowo-empiryczny, kierując swą uwagę w stronę transcendencji. Można sobie wyobrazić, jak niedorzeczne byłoby dowodzenie niezgodności z danymi doświadczenia teorii dziewięciostopniowej hierarchii chórów anielskich Pseudo-Dionizego.

Wskazana tu pochodność nastawienia empirycznego wobec schematów pojęciowych, tworzonych przez filozofów, choć w nie mniejszym stopniu przez poetów, polityków i teologów, może być faktem niweczącym postrzeganie nauki jako dziedziny na wskroś racjonalnej. Na szczęście irracjonalność owych ideologicznych nastawień, niejako promieniująca w tworzone w ich obrębie teorie naukowe, wydaje się stopniowalna. Im więcej bowiem uwagi naukowcy poświęcają rzeczywistości materialno-energetycznej, nawet postrzeganej przez filtry paradygmatów, tym bardziej powiększa się obszar wiedzy mało podatny na manipulacje czy – mówiąc w sposób elegancki – niezliczone interpretacje wizjonerów i twórców owych aksjomatów kultury.

Arystotelesowska teoria ruchów naturalnych była możliwa do definitywnego przewyżczenia tylko dlatego, że odnosiła się bezpośrednio do otaczającego nas świata. Łatwo bowiem orzec, czy faktycznie ciała lekkie i ciężkie poruszają się w sposób przynależny swej naturze, każde z inną prędkością i w innym kierunku. Wprawdzie znalezienie odpowiednio krzywej – dla sprawdzenia owych przewidywań (czy też może obserwacji) – wieży trwało prawie dwa tysiące lat (jak wiadomo udało się to dopiero w Pizie), należy jednak podkreślić znamieny fakt – istnienia od samego początku *możliwości* obalenia teorii ruchów naturalnych.

Z kolei skrajny dualizm Kartezjusza pojawił się jako odpowiedź na osadzone w klimacie nowej fizyki Galileusza szesnastowieczne odkrycia anatomiczne Versaliusza i Harveya, ucinające w sposób rewolucyjny scholastyczne poszukiwania dusz pośredniczących pomiędzy duszą właściwą i ciałem. Subtelne rozróżnienia pomiędzy *spiritus vitalis*, *spiritus animalis*, *spiritus spiritualis* nie wytrzymały konfrontacji ze skalpelami pierwszych nowożytnych anatomów, ustępując teorii dwóch substancji składających się na człowieka.

O wiele łatwiej krytykować błędne cięcia skalpela, przyczyniając się w ten sposób do ich usprawnienia, niż zmagać się z zasadnością subtelnych ruchów

brzytwy Ockhama. Dlatego też, od czasów platońsko-augustyńsko-tomaszowego *Verum est id quod est*⁵, punkt ciężkości owego *quod est* przesunął się bardzo mocno w kierunku empirii i materialności. Tylko tu bowiem można próbować, często z powodzeniem, wyzwolić się spod tyranii kategorii zrelatywizowanych do danej kultury czy światopoglądu, osiągając rzeczywisty postęp wiedzy, eliminując dowolność i mętność interpretacji.

O możliwości krytyki tajemnicy

Do najbardziej uodpornionych na empiryczną falsyfikację, a tym samym najtrwalszych fragmentów schematów pojęciowych zaliczyć można przekonania dotyczące wszelkich czynników transcendujących świat zmysłowo-empiryczny. Ich niematerialny charakter i związana z nim nieuchwytność pozwalała na dość harmonijne współistnienie zakazanego dla badań naukowych obszaru tajemniczego *sacrum* i poszerzającego się wciąż *profanum* naszej wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości. Jednym z najdłużej utrzymujących się bastionów tajemnicy była ludzka dusza. Wydaje się jednak, iż nadszedł już czas podjęcia wyzwania – wyjaśnienia lub obalenia istnienia owego bytu zapewniającego nam tożsamość i nieśmiertelność. Wielu zauważy, iż dusza jest skutecznie chroniona przed jakimikolwiek próbami naukowego opisu dzięki swemu umiejscowieniu w sferze tajemnicy. Cóż, możliwe, iż nigdy nie będziemy w stanie odrzucić tego pojęcia, jako pozbawionego odniesienia w jakimkolwiek wymiarze świata. Lecz problem badań istnienia i istoty duszy różni się w sposób znaczący od problemu uchwycenia cech aniołów czy charakterystyki Boga. Dusza w większości ujęć jest czymś posiadającym bezpośredni związek z realną istotą, jaką jest człowiek, co pociąga za sobą wiele trudnych do uniknięcia problemów, w większości natury komunikacyjnej. Próba ich rozwiązania polegająca na wyjściu poza raczej niezręczne pomysły najprzeróżniejszych bram czy mostów pośredniczących na wzór szyszynki Kartezjusza prędzej czy później prowadzi do konieczności przeformułowania znaczenia interesującego nas pojęcia w kierunku coraz bardziej skażonych materialnością form czy struktur ciała.

Najłatwiejsza do podważenia wydaje się więc kartezjańska teoria duszy. Trudno jest bowiem odkrywać coraz większą samoistość materialno-energetycznej rzeczywistości ciał ludzkich, podtrzymując jednocześnie tezę o istnieniu niematerialnej substancji prostej, nieskładającej się z cząstkowych doznań zmysłowych czy współdziałających ze sobą budujących ją części, będącej zarazem tożsamą w czasie świadomością samego siebie, pozostającą w określonym stosunku (najczęściej kierowniczym) względem istniejącego w czasie i przestrzeni ciała. Mimo

⁵ Por. Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* T. XXII Romae 1970 Q. Prima, Art. primus, s. 3.

to wywodząca się od Kanta dziewiętnastowieczna krytyka psychologii racjonalnej była w stanie zakwestionować jedynie możliwość orzekania o cechach duszy na podstawie doświadczenia⁶. Pomimo zaciętych ataków najróżniejszych „demaskatorów” człowieka jako korony stworzenia ówczesny poziom wiedzy biologicznej pozwalał jedynie na tworzenie alternatywnych teorii metafizycznych, bez możliwości ich konfrontacji na płaszczyźnie empirycznej z równie metafizyczną teorią duszy.

Dopiero wzrastająca w ciągu XIX i XX w. wiedza o ścisłej zależności utraty poszczególnych funkcji percepcji zmysłowych, czy nawet całych obszarów świadomości, od organicznych uszkodzeń mózgu wymuszała taktykę, jaką zastosował Kartezjusz wobec postępów szesnastowiecznej anatomii. Frenologia Galla, uznająca mózg za siedlisko określonych cech charakteru, zdolności psychicznych i cielesnych, przynależnych w sposób regularny do różnych jego obszarów, a następnie dokonane w połowie XIX w. odkrycie przez Broca i Wernickego obszaru mózgu odpowiedzialnego za posługiwanie się językiem, stanowią pierwszy krok w kierunku umaterialnienia zaanektowanych przez kartezjańską *res cogitans* odczuć zmysłowych i opartych na nich wyobrażeń⁷. Mapowanie mózgu, przypisujące precyzyjnie określonym jego obszarom funkcje przetwarzania danych zmysłowych, emocjonalności, myślenia logicznego, pamięci, spowodowało wycofanie się transcendentalistów do dwóch najlepiej bronionych obszarów ich przekonań: niedostępnej dla żadnej aparatury badawczej perspektywy jakości, czyli prostych jakości zmysłowych, i jeszcze bardziej tajemniczego poczucia bycia właścicielem owych jakości, zwanym „ja”. Jednak otoczony przeważającymi siłami najrozsądniejszych rozwiązań materialistycznych (wśród nich możemy wymienić zarówno redukcjonistów zgrupowanych pod sztandarami teorii postbehawioralno-funkcjonalnych z Danielem Dennettem na czele, jak i przeciwników redukcji świata pierwszoosobowego – Searle’a, Nagela czy Johnsona) obóz dualistów wciąż trzyma się całkiem dobrze. Wspierają go nie tylko wyrafinowana teoria psychonów autorstwa Ecclesa i Poppera, przypisująca możliwym do anatomicznego wyodrębnienia w makroskopowej strukturze mózgu wiązkom dendrytów – aktywowanej przez byt niematerialny psychon – samodzielność. Nawet tak pozornie materialistyczne

⁶ „Wywody Kanta dotyczą możliwości pracy czystego, teoretycznego rozumu. Nie można ich mylnie interpretować jako wypowiedzi o istnieniu rzeczy czy faktów. Kant nie orzeka więc w *Krytyce czystego rozumu*, że człowiek ma czy też nie ma duszy, ani też że jego duchowe wnętrze jest nieśmiertelne czy śmiertelne. Według Kanta nie da się rozstrzygnąć, czy człowiek posiada substancjalną duszę i jaki los ją czeka w przypadku jej istnienia po śmierci człowieka”. Herman Drüe, *Dusza w psychologii naukowej*, w: *Duch i dusza*. Materiały z polsko-niemieckiego seminarium Kolonia-Brühl, czerwiec 1999, red. P. Dybel, Warszawa 2001, s. 72.

⁷ „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce nie chce, a także *wyobraża sobie i czuje* [podkreślenie – P.B.]”. René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, przekład Kazimierza i Marii Ajdukiewiczów, Warszawa 1958, s. 34–37.

pomysły jak przyrównujące umysł do programu komputerowego teorii sztucznej inteligencji (AI – *Artificial Intelligence*) są w gruncie rzeczy opowieścią o „duchu w maszynie”⁸, przenikniętą głębokim podtekstem teologicznym (ktoś przecież ten program musiał napisać). Wydaje się ponadto, iż jakaś forma dualizmu wynika z potocznego, ale i intuicyjno-podstawowego przekonania o istnieniu „centrum dowodzenia” organizmu ludzkiego i to niezależnie od tego, czy zlokalizujemy go w sercu, wątrobie czy bardziej współcześnie w mózgu. Ten wywodzący się gdzieś od Platona i ugruntowany przez Kartezjusza sposób myślenia nie jest jednak na tyle niezależny od rzeczywistości empirycznej, by uchronić się od krytyki. Tym bowiem, co wiąże nieuchwytnego, pozaświatowego ducha ze światem materialnym, jest ból, cierpienie i choroba.

Teoria świadomości Antonia Damasio

Okrucieństwo choroby neurologicznej może być bezdenną jamą dla jej ofiar – pacjentów i tych z nas, którzy zostali powołani, by ją poznać. Lecz skalpel choroby jest również odpowiedzialny za jej jedyną zbawczą cechę: przez zakłócenie prawidłowych czynności ludzkiego mózgu, często z niesamowitą precyzją, choroba neurologiczna zapewnia wyjątkowy dostęp do ufortyfikowanej cytadeli ludzkiego mózgu i umysłu⁹.

W ten sposób portugalski neurobiolog Antonio Damasio uchwycił jeden z empirycznych filarów współczesnej wiedzy o świadomości. Afazje, agnozje, mutyzmy, atomatyzmy i wiele innych egzotycznych określeń ze świata klinik neurologicznych odślaniają zdumiewający fakt – świadomość i poczucie „ja” nie jest monolitem.

Weźmy, na przykład, opisywany przez Damasio przypadek Davida¹⁰. Selektywne uszkodzenia jego mózgu obejmujące rejon odpowiedzialnego za pamięć długotrwałą hipokampa prawej i lewej półkuli spowodowały utratę zdolności zapamiętywania nowych faktów, rozpoznawania miejsc i osób, w tym własnej żony i syna, innymi słowy – prawie całkowitą utratę tożsamości autobiograficznej. Pamięć Davida została zredukowana do „okna czasowego o rozmiarze poniżej jednej minuty”¹¹. Choroba oszczędziła wyposażone w szeroką gamę stanów emo-

⁸ Por. Antonio Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 1999, s. 276–277.

⁹ „The cruelty of neurological disease may be a bottomless pit for its victims – the patients and those of us who are called to watch. But the scalpel of disease also is responsible for its single redeeming feature: By teasing apart the normal operations of the human brain, often with uncanny precision, neurological disease provides a unique entry into the fortified citadel of the human brain and mind”. A. Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harvard Book/Harcourt Inc. 2003, s. 5. [tłum. P.B.]

¹⁰ A. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, s. 123–131.

¹¹ Tamże, s. 125.

cjonalnych jego poczucie „tu i teraz”. Uszkodzenie struktur odpowiedzialnych za pamięć autobiograficzną może jednak posunąć się, jak w przypadku innej pacjentki Damasio – Emily, aż do niezdolności rozpoznania w odbiciu lustrzanym nawet siebie samego.

Kolejnymi, wystawiającymi na próbę tradycyjne pojmowanie obszaru świadomości, jako siedliska ducha, wydają się mutyzmy akinetyczne – stany prawie całkowitej utraty świadomości wywołane rozległymi uszkodzeniami grzbietowych i przyśrodkowych okolic płata czołowego mózgu. Opisywani przez Damasio cierpiący na nie pacjenci – unieruchomieni, czasem reagujący na proste polecenia (dysponujący „chybotliwą uwagą niskiego poziomu”¹²) lub odruchowo poprawiający kołdrę – wydawali się przez większość czasu być całkowicie pozbawieni kontaktu z otoczeniem. Twierdzenie o „braku kontaktu” zakłada jednak – jak twierdzi Damasio – istnienie nienaruszonej świadomości, odciętej jedynie od świata materialnego uszkodzeniem dróg kontaktu (ciała właściwego, tkanki mózgu). Choć zdarzają się i takie sytuacje (w przypadku uszkodzenia pnia mózgu wywołującego tzw. zespół zamknięcia), w których pacjenci, choć całkowicie sparaliżowani i pozbawieni kontaktu z otoczeniem, dysponują nienaruszoną świadomością, mutyzmy akinetyczne, wydają się dalekie od stanów świadomości, które moglibyśmy określić mianem „Dżina w butelce”. Z jednej strony, cierpiący nań ludzie są całkowicie pozbawieni objawów przeżyć emocjonalnych (Damasio używa tu określenia: „neutralny wyraz twarzy”¹³), z drugiej, relacje osób, którym udało się powrócić do normalnych stanów świadomości, mówią o milczeniu z powodu „braku czegokolwiek do wyrażenia”¹⁴.

Sporo uwagi poświęca Damasio przypadkom afazji – zaburzeniom zdolności językowych, polegającym na upośledzeniu lub całkowitej utracie zdolności do kategoryzacji językowej świata – poprawnego używania nazw ogólnych, przy nieuszkodzonej pozostałej części świadomości¹⁵, a także anozognozji – niezdolności do zdania sobie sprawy z organicznego uszkodzenia własnego ciała, np. jego paraliżu, wiążącego się z uporczywym trwaniem przy obrazie samego siebie sprzed pojawienia się owego uszkodzenia.

Z obawy przed groźbą możliwej niestrawności, jakiej mogłaby się nabawić filozofia w obliczu zbyt dużej ilości empirii, ograniczę się jedynie do kilku powyższych przykładów, podkreślając raz jeszcze ich znaczenie – trudno dziś tłumaczyć

¹² Tamże, s. 100.

¹³ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, wyd. cyt., s. 92.

¹⁴ A. Damasio, *Tajemnica świadomości*, wyd. cyt., s. 125.

¹⁵ Klasyczne opisy afazji amnestycznej podali w latach dwudziestych poprzedniego wieku Adhemar Gelb i Kurt Goldstein. Od strony filozoficznej zajmowali się tym problemem m.in. Kurt Goldstein, Ernst Cassirer, Maurice Merleau-Ponty, Aron Gurwitsch, Alfred Schütz. Por. Robert Piłat, *Czy istnieje świadomość*, Warszawa 1993.

owe tragedie „opętaniem duchem nieczystym”¹⁶ i każdy teoretyk dualizmu stoi przed koniecznością wyjaśnienia, w jakiż to sposób uszkodzenia owej delikatnej materii ciała człowieka mogą wpłynąć na świadomą sobie niematerialną, kierującą materialnym ciałem substancję prostą. Może się bowiem okazać, iż – jak zauważa Damasio – przeciwstawianie obszarów umysłu, świadomości, sumienia, duszy, ducha, stanowiących tajemnicze *sacrum*, materialnemu, wyjaśnialnemu w kategoriach naukowych *profanum* ciała i próbujące tym samym w swej „zdawkowej powierzchowności” uniknąć wnikania się w wyjaśnienie powyższych tragedii uraża wielu ludzi: „Nauka pomaga nam rozróżniać zjawiska i to nauka może pozwolić nam rozróżnić komponenty ludzkiego umysłu”¹⁷.

Spróbujmy pokrótce przybliżyć teorię, za pomocą której nasz krytyk Kartezjusza porządkuje świat jednostek nozologicznych opisujących stany świadomości tyleż przerażające, co trudne do wyobrażenia dla nas – posiadających mocne, kartezyjańskie poczucie „ja” – właścicieli teatrów uporządkowanych doznań, stabilnych sensorów oddzielających nas od materialnego otoczenia.

Podstawowe i, jak się wydaje, intuicyjne również dla nas rozróżnienie na „ja” i świadomość wiąże się u Damasio z aspektem metodologicznym. Czym innym jest bowiem – jak twierdzi – „rozumienie, w jaki sposób mózg wewnątrz ludzkiego organizmu tworzy umysłowe wzory dowolnej modalności zmysłowej, które z braku lepszych określeń nazywamy obrazami obiektów (osób, miejsc, melodii, bólu zęba czy stanu szczęścia)”¹⁸, czym innym natomiast wyjaśnienie, „w jaki sposób równoległe z tworzeniem umysłowych wzorców danego obiektu mózg wytwarza poczucie »ja« w akcie poznania”¹⁹. Damasio deklarując zainteresowanie przede wszystkim rozwiązaniem zagadki „ja”, podporządkowuje jej problem obrazowania rzeczywistości przez mózg, określony przez filozofów mianem zagadnienia qualiów: „Jeżeli »samoświadomość« ma być rozumiana jako ‘świadomość z poczuciem »ja«’, to termin ten z konieczności obejmuje całą ludzką świadomość”²⁰.

Wyodrębnienie owych dwóch zagadnień przez Damasio wydaje się nieco podobne do zaproponowanego przez Davida Chalmera klasycznego już odróż-

¹⁶ „Już w piśmiennictwie starożytnym znajdują się trafne opisy schizofrenii. Na przykład w Piśmie św. można znaleźć następujący opis, w którym wyraźnie uwidatniają się dwa osiowe objawy schizofrenii, autyzm i rozszczepienie: »...zabiegł mu z grobów człowiek opętany duchem nieczystym, który miał mieszkanie w grobach, a nie mógł go już nikt i łańcuchami związać, bo często będąc w pętą i łańcuchy związany, łańcuchy rozrywał i kajdany kruszył, i nie mógł go nikt ukrocić. A zawsze we dnie i w nocy był w grobach i w górach, krzycząc i tłukąc się kamieniami... I spytał go: jak ci na imię? I rzekł mu: na imię mi wojsko, albowiem nas jest wielu” (św. Marek, 5, 310)«”. A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1972, s. 1.

¹⁷ A. Damasio, *Tajemnica świadomości*, wyd. cyt., s. 36.

¹⁸ Tamże, s. 17.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 26–27.

nienia *hard and easy problem of consciousness*²¹. Chalmers wskazuje w nim na względną łatwość uzyskania wiedzy dotyczącej sposobów reagowania przez mózg na bodźce otoczenia, przetwarzania przezeń informacji czy odzwierciedlania wewnętrznych stanów organizmu, innymi słowy – wyjaśnienia procesów rozgrywających się na poziomie anatomiczno-fizjologicznym. Nie ma jednak, w owych dość już zaawansowanych opisach reakcji behawioralno-fizjologicznych mózgu nawet próby wytłumaczenia czegoś, co Chalmers nazywa „problemem trudnym”: w jaki sposób owe materialno-energetyczne procesy stają się podłożem świadomości.

Uważny przegląd teoretycznych propozycji Damasio wydaje się sytuować je w obrębie problemu łatwego – wśród opisywanych w jego pracach struktur anatomicznych mózgu „nasączonych” chemiczno-elektrycznym sosem neuroprzekazników i impulsów nerwowych nie znajdujemy czegoś, co niczym drabina jakubowa poprowadziłoby nas w upragniony, inny wymiar rzeczywistości. Niemniej jednak owa potężna dawka neurobiologii, jaką raczy nas autor *Tajemnicy świadomości*, wydaje się zawierać treści na tyle rewolucyjne, iż mogą one zasadniczo zmienić nasz tradycyjny i w gruncie rzeczy, nawet u zdeklarowanych materialistów, kryptodualistyczny obraz relacji umysł–ciało. Do istoty jego teorii należą stwierdzenia o możliwości wyodrębnienia kilku poziomów czy też rodzajów nie tylko świadomości, ale również pozornie monolitycznego „ja”, a także o niezbędności relacji mózg–ciało do pojawienia się owej sfery, tradycyjnie pojmowanej jako duchowa.

Istnieją zatem dwa podstawowe rodzaje świadomości i odpowiadające im dwa rodzaje „ja”²². Tym, co najczęściej skupiało uwagę tradycyjnych badaczy świadomości, były jej obszary związane z poczuciem tożsamości, postrzeganiem siebie jako osoby dysponującej pamięcią rozszerzoną, zdolnością plastycznego wyobrażania przyszłości, posługiwania się językiem i myśleniem logicznym. Damasio określa je mianem „świadomości rozszerzonej i »ja« autobiograficznego”, zauważając jednak, iż uznanie owych atrybutów za istotne dla pojęcia świadomości człowieka prowadziłoby do zaprzeczenia jej istnienia w przypadku osób takich jak opisany powyżej David. Należy więc wyodrębnić drugi, bardziej podstawowy rodzaj świadomości i „ja” określanych przez Damasio jako „świadomość i »ja« rdzenne” ograniczone do postrzegania otoczenia i siebie tylko w danym miejscu i momencie bez znajomości własnej historii i złożonych, wykraczających poza „tu i teraz” relacji z otoczeniem. Wyodrębnienie świadomości rdzennej, będącej również świadomością wyposażonych w układ nerwowy zwierząt, przypominając nieco scholastyczne systemy dusz, wiąże ze sobą światy zwierząt i ludzi rozdzielone tak gruntownie przez kartezjański mechanicyzm.

²¹ Por. David Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press 1996, s. xii.

²² Por. A. Damasio, *Tajemnica świadomości*, wyd. cyt., s. 24.

Istnieje jeszcze jedna struktura bardziej podstawowa, stanowiąca punkt odniesienia dla wszelkiej świadomości i jest nią „proto-»ja«” – homeostatyczny system utrzymujący biochemiczne stany ciała w stabilnej równowadze, niezbędnej do utrzymania organizmu przy życiu. Ten układ stabilizujący wewnętrzne *milieu* jest źródłem poczucia tożsamości, trudnego do wytworzenia przez heraklitejską rzeczywistość zarówno organizmu, jak i jego otoczenia:

Kiedy stwierdzimy, z czego i w jaki sposób jesteśmy zbudowani, odkryjemy nieustający proces budowy i niszczenia i zdamy sobie sprawę, że życie jest zdane na łaskę tego nie kończącego się procesu. Może zostać zmyte niczym piaskowe zamki na plażach naszego dzieciństwa. To zadziwiające, że w ogóle mamy poczucie „ja”, że mamy – większość czy część z nas – pewną ciągłość struktury i funkcji, która konstytuuje naszą tożsamość, pewne stabilne cechy zachowania, które zwiemy osobowością. W istocie to fantastyczne i zadziwiające, że ty jesteś tobą, a ja – mną²³.

Organizm dysponując stabilnym odniesieniem, jakim jest proto-»ja”, wyznaczające pierwotny wobec świadomości jego model, może dokonać „reprezentacji świata zewnętrznego w kategoriach modyfikacji, które powoduje on w ciele właściwym”²⁴. Proto-»ja” nieustannie kontrolując wewnętrzne *milieu* organizmu, odtwarza je w postaci neuronowych wzorców w różnych rejonach mózgu aktywnie uczestniczących w utrzymywaniu owej stabilności. Powstaje w ten sposób całkowicie nieświadoma „mapa pierwszego poziomu” (*first order map*). „Wyłaniając się – jak pisze Damasio – dynamicznie i nieustannie z wielkiej liczby niezwykle zróżnicowanych sygnałów, które obejmują różne poziomy układu nerwowego”, proto-»ja” stanowi raczej efekt integracji różnych obszarów mózgu, nie posiadając ściśle określonej lokalizacji. Znaczący udział w tworzeniu map pierwszego poziomu mają struktury mózgowe odpowiedzialne za stabilność składu fizykochemicznego wewnętrznego *milieu* organizmu (stężeniu glukozy, koncentracji różnych jonów, pH, ilości hormonów itd.), ale też ośrodki tworzące nieustanne reprezentacje układu mięśniowo-szkieletowego i trzewi wraz z największym narządem wewnętrznym ciała człowieka, jakim jest skóra wraz z umieszczonymi w niej ośrodkami zmysłów.

Reakcja na otoczenie powoduje zakłócenie wewnętrznego *milieu* organizmu, wymuszając na nim szereg czynności korygujących – niejako przywracających wewnętrzną równowagę. Zwykła percepcja berkeleyowskiego jabłka łączy się z niezliczoną ilością reakcji dostosowawczych, w większości niezależnych od świadomości – z drobnymi ruchami gałki ocznej, które wraz z korektą optycznych parametrów widzenia przeprowadzoną przez soczewkę i tęczówkę pozwalają dostrzec w sposób najbardziej efektywny kształt i barwę, a także z podtrzymaniem lub ewentualnym skorygowaniem ustawienia i napięcia statywu, jakim jest

²³ Tamże, s. 155.

²⁴ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, wyd. cyt., s. 258.

układ mięśniowo szkieletowy. W ułamek sekundy po tym nastąpi uaktywnienie przechowywanych w formie dyspozycyjnej wspomnień związanych z tym obiektem zawierających również zestaw wzorców związanych z nim możliwych zachowań ruchowych. Niewątpliwie pojawi się również zaprogramowana wcześniej reakcja emocjonalna (możemy przecież uwielbiać ten czy inny gatunek jabłek, nie znosić ich wcale, być w danym momencie głodnym czy pamiętać o niedawnych problemach żołądkowych wynikłych z powodu nieobrania jabłka ze skórki).

Jak już wspomniałem, odwzorowując owe zmiany proto-„ja” rejestruje je w postaci map pierwszego poziomu. Mapy te modyfikowane są wraz z kolejnymi etapami percepcji, reprezentując w ten sposób relację pomiędzy organizmem i obiektem na poziomie przedświadomym. Zapis ten może stać się świadomy przy przekształceniu go w mapę neuronową drugiego poziomu (*second-order map*) – „ów bieżący zapis drugiego poziomu stanowi niewerbalną narrację historii: ujmuje on organizm w akcie reprezentowania zmian własnego stanu podczas równoczesnego reprezentowania innego obiektu”²⁵. Opisując powstające w ten sposób „poczucie-że-się-wie”, Damasio używa metafory filmu w mózgu (*a movie-in-the-brain*) – obrazy powstające w mapach drugiego poziomu układają się w film wyświetlany przez mózg, nie ma tu jednak tego, kto ogląda, siedzącego w fotelu mitycznego homonculus. Jest natomiast pojawiające się czasem, gdy natężenie dominujących świadomość rdzenną odwzorowywanych obrazów słabnie, „poczucie, że się wie”. Tylko odpowiednio pojemna pamięć może utrwalić owo przelotne uczucie, powiązać je z historią organizmu i antycypowaną przyszłością, tworząc „ja”-autobiograficzne.

Z kolei rozszerzenie zestawu obiektów bezpośrednio percypowanych przez świadomość rdzenną o zbiór obiektów zapamiętywanych przez organizm w ciągu swojego życia, wraz z dużymi możliwościami manipulowania tymi obrazami, tworzy świadomość rozszerzoną. Dopiero tak złożona świadomość może umożliwić posługiwanie się językiem, istnienie nauki czy sztuki. Cały świat ludzkich spraw, ludzkiej kultury jest oparty na owych hierarchicznie nadbudowanych na sobie poziomach świadomości:

Zwróćmy uwagę na ten niezmiernie interesujący ciąg przyczyn i skutków: nieświadome sygnalizowanie drogami nerwowymi indywidualnego organizmu rodzi „proto-ja”, które z kolei pozwala na zaistnienie „ja” rdzennego oraz rdzennej świadomości. Te natomiast pozwalają powstać „ja” autobiograficznemu, a ono – świadomości rozszerzonej. Znajdująca się na końcu tego łańcuchu świadomość rozszerzona pozwala zaistnieć sumieniu²⁶.

²⁵ A. Damasio, *Tajemnica świadomości*, wyd. cyt., s. 183.

²⁶ Tamże, s. 248.

Czy teoria duszy da się utrzymać?

Świadomość i poczucie „ja” w koncepcji Antonio Damasio wydają się być czymś znacznie bardziej cielesnym niż w większości dotychczasowych rozwiązań materialistycznych uznających istnienie świata subiektywnych przeżyć. Lecz pomimo totalnego „wtopienia” owych wciąż nieuchwytnych dla nauki bytów w zakamarki ludzkiego ciała, w jego tkanki, narządy, włókna i komórki, nie sposób przypisywać przedstawionej teorii charakteru redukcjonistycznego. Świadomość czegoś i poczucie „ja” istnieją w nie mniejszym stopniu jak ból i cierpienie pacjentów doktora Damasio. I przede wszystkim dlatego jakakolwiek próba ich redukcji do anatomiczno-fizjologicznych struktur ciała wydaje się nawet nie tyle błędna, co moralnie niewłaściwa. Teoria Damasio, uznając realność sfery psychicznej, przypomina raczej jakąś formę panpsychizmu. Nie tylko zaburzenia psychiki, ale wszelkie normalne jej przejawy są skorelowane z cielesnością niezbędną do ich zaistnienia i podtrzymania. Świadomość wyłania się z materialnych struktur ciała, tworząc towarzyszącą im nową jakość, podobnie jak to ma miejsce w szeregu filozoficznych koncepcji ujmujących ją jako „biologiczną własność mózgu”²⁷.

Czy mamy tu do czynienia z zależnością totalną, wykluczającą swego rodzaju „oderwania się” sfery psychicznej od jej cielesnej podstawy rządzonej prawami statystyczno-detereministycznymi? Damasio uznaje możliwość „wyzwolenia ducha” z okowów nieubłaganych praw materii i „programującej” nas kultury:

Chociaż biologia i kultura często determinują – pośrednio lub bezpośrednio – nasze rozumowanie i zdają się ograniczać doświadczanie przez jednostkę wolności, to uznać należy, iż ludzie dysponują pewną swobodą, możliwością działania pod wpływem własnej woli, która sprzeciwia się temu, co, jak się wydaje – narzuca biologia i kultura²⁸.

Tym samym owa „uwolniona” sfera psychiki wprowadza pewną nieciągłość w naszym przyczynowo-skutkowym obrazie świata, wymuszając swego rodzaju osłabioną formę dualizmu – dualizm własności czy też teorię podwójnego aspektu.

Jednak powstały w ten sposób podzielony własnościami świat jest wciąż tą samą materialną całością – jedną substancją bez jakichkolwiek oznak transcendencji.

²⁷ Por. np. „Krótko mówiąc, świadomość jest biologiczną własnością mózgu człowieka i mózgu niektórych gatunków zwierząt. Przyczyną powstawania świadomości są procesy neurobiologiczne i jest ona częścią naturalnego, biologicznego porządku w równej mierze, jak wszystkie inne własności biologiczne, takie jak fotosynteza, trawienie czy mitoz”. John R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. Tadeusz Baszniak, PIW Warszawa 1999, s. 129.

A także: „There is no question that experience is closely associated with physical processes in systems such as brains. It seems that physical processes give rise to experience, at least in the sense that producing a physical system (such as a brain) with the right physical properties inevitably yields corresponding states of experience”. David Chalmers, *Consciousness and Its Place in Nature*, (<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/nature.html>).

²⁸ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, wyd. cyt., s. 204.

Co więcej, stanowiący punkt wyjścia teorii Damasio fakt powiązania organicznych uszkodzeń ciała, a w szczególności układów nerwowych, z zaburzeniami zarówno świadomości, jak i poczucia „ja”, jest niezwykle trudny do wyjaśnienia w ramach klasycznych rozwiązań dualistycznych. Można wprawdzie zauważyć, iż wpływ zaburzeń *soma* na funkcjonowanie *psyche* stanowi przede wszystkim problem dla rzadko już spotykanej kartezjańsko-platońskiej wersji dualizmu głoszącej zdecydowaną, substancjalną niezależność *res cogitans* i *res extensa*. Czy jednak porzucenie postulatu mocnego rozdzielenia duszy i ciała poprzez umieszczenie ich w dwóch diametralnie różnych wymiarach rzeczywistości, rozwiązując problem wzajemnej pomiędzy nimi komunikacji, *de facto* nie prowadzi do pytania o zasadność używania pojęcia dusza w ogóle?

Transcendentaliści mając na uwadze problemy wynikające z rozwiązań separacyjnych, zachowując pojęcie duszy, dokonali jego przekształcenia, definiując ją jako formę nadającą ciału określony porządek. Jak to ujmuje Étienne Gilson:

To dusza sprawia, że ciało istnieje jako ciało. Ona to skupia i zestraja składniki, które dziś nazywamy biochemicznymi (składniki organiczne lub nawet nieorganiczne, ale zawsze ukształtowane), tworząc z nich żywe ciało²⁹.

Rozwiązanie powyższe pozwala zachować tezę o niematerialności duszy, trudno bowiem wskazać coś, jakiś obiekt, rzecz czy substancję, co moglibyśmy utożsamić z tak pojętą formą. Ponadto nie ma tu również sensu rozważanie kwestii komunikacji duszy z ciałem, efektem bowiem ich połączenia jest *compositum* ludzkie – konkretna rzeczywistość stanowiąca jedność.

W ujęciu tym pojawia się jednak inny problem. Sens pojęcia duszy posiada przede wszystkim wymiar eschatologiczny. W tradycji europejskiej najczęściej wiązano z duszą nadzieję zachowania indywidualnego poczucia tożsamości po śmierci ciała. Gdyby nie istniejące w nas silne pragnienie nieśmiertelności, pojęcie duszy już dawno zostałoby zastąpione tak modną w naukach biologicznych „strukturą”, która równie dobrze, a może nawet lepiej niż arystotelesowsko-tomistyczna „forma” utrzymuje ciało w określonym porządku. Niestety, już Arystoteles zauważył niepokojącą konsekwencję pojmowania duszy jako formy ciała, stwierdzając, iż „nie ma uzasadnienia pytanie: czy dusza i ciało stanowią coś jednego, jak [nie ma sensu pytać], czy wosk i odcisk na nim [stanowią coś jednego]”³⁰. Co więc się stanie z formą wosku, jeśli dokonamy jego stopienia?

Nie ma rady. Jeśli chcemy nieśmiertelności, nośnikiem tożsamości musimy uczynić jakiś rodzaj niematerialnej substancji. I w ten sposób wracamy do kartezjańskiej koncepcji duszy, z wszystkimi jej konsekwencjami. Niematerial-

²⁹ Étienne Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 220.

³⁰ Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 36.

na substancja, choćby nie wiem jak mocno „obejmowała i przenikała ciało”³¹, pozostanie czymś transcendującym cielesność, a uparte orzekanie o jedności tych dwóch sfer potwierdza jedynie tezę Davida Armstronga o niespójności tomizmu w tej kwestii³².

Wyobrażenia jednostkowej duszy żywione nadzieją życia po śmierci, nadzieją stanowiącą niejednokrotnie swoisty azyl, schronienie przed poczuciem bezsensownego okrucieństwa i niesprawiedliwości tego świata, muszą się przede wszystkim zmierzyć ze wskazanymi przez Damasio nieustannymi przypadkami brutalnej ingerencji ułomnej cielesności w ów inny wymiar rzeczywistości.

Czy dusze jego pacjentów, których organiczne uszkodzenia mózgu zniszczyły pamięć autobiograficzną, a nawet w dużym stopniu poczucie tożsamości, to jeszcze dusze, czy może tylko pół- lub ćwierćdusze? A gdzie podziewa się dusza ludzi dotkniętych mutyzmem akinetycznym? Dlaczego, skoro już wróci do ciała, pozwalając odzyskać choremu przytomność, nie zawiera w sobie żadnych zapisów owych wędrówek? Dlaczego dusza, mająca rzekomo moc kierowania ciałem³³, zostaje przez nie dosłownie uwięziona w tzw. zespole *locked-in syndrome* – całkowitym paraliżu ciała przy zachowaniu pełnej świadomości³⁴?

Takich pytań, na które prawdopodobnie nigdy nie uzyskamy odpowiedzi, jest dokładnie tyle, ile przypadków wpływu organicznych uszkodzeń ciała, a w szczególności układu nerwowego, na indywidualną świadomość człowieka i jego poczucie „ja”. Jaki jest więc sens trwać przy teorii zasłaniającej swą nieporadność tajemnicą, teorii dającej jedynie nadzieję, która, zważywszy na jej niezdolność do wyjaśnienia nurtujących nas problemów, wydaje się bezpodstawna:

Różne odmiany błędu Kartezjusza przyczyniają się do zaciemnienia faktu, iż korzenie ludzkiego umysłu sięgają biologicznie złożonego, lecz delikatnego, skończonego i niepowtarzalnego organizmu. Przesłaniają one tragizm wynikający właśnie ze zrozumienia własnej kruchości, skończoności i niepowtarzalności. A gdy ludzie nie są w stanie dostrzec tragedii świadomej egzystencji, czują się w znacznie mniejszym stopniu zobowiązani do czynienia czegoś, by ją zminimalizować, i mogą z mniejszym respektem odnosić się do wartości życia³⁵.

³¹ É. Gilson, dz. cyt., s. 229.

³² „Czy tomistyczna teoria stosunku duszy (*mind*) do ciała jest teorią atrybutu? Zasadnicze twierdzenie tomizmu, że człowiek jest bytem jednostkowym, skłania do odpowiedzi pozytywnej, lecz pogląd, że dusza może kontynuować swój byt niezależnie od ciała, choćby nawet w stanie nienaturalnym, to nawrót do dualizmu. Moim zdaniem, tomizm stanowi chwiejną, a może nawet bezładną, oscylację między teorią atrybutu i dualizmem”. D. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1982, s. 20.

³³ „Ciało nie jest więzieniem duszy, lecz jest jej sługą”. É. Gilson, dz. cyt., s. 223.

³⁴ Wstrząsającą relację człowieka dotkniętego *locked-in syndrome* przekazał (w pierwszej osobie) Jean-Dominique Bauby w: *Skafander i motyl*, tłum. K. Rutkowski, Gdańsk 1997.

³⁵ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, wyd. cyt., s. 280.

Embodied Mind, or the Problem of the Existence of the Soul in the Philosophy of Antonio Damasio

Key Words: *consciousness, the sense of self, mapping, naturalism, traditional notion of the soul*

According to Antonio Damasio, consciousness and the sense of self consist of several hierarchically structured maps and representations. At the basic level there is a collection of neural patterns (first-order maps) that reflects the state of the organism's internal milieu. Higher mental levels re-represent this differentiation in the higher-order maps. Thus, we can speak of an embodied nature of the mind without denying its reality. To provide a background to Damasio's theory, the author raises the question about methodological frameworks. A comparison between Damasio's empirical theory and the traditional notion of the soul highlights the explanatory weakness of the latter. It pertains especially to the relationships between brain damage and changes of consciousness or the sense of self.