



KS. KLAUDIUSZ MANN

PAPIESKI UNIWERSYTET ŚWIĘTEGO KRZYŻA, RZYM

KLAUDIUSZ.MANN@GOOGLEMAIL.COM

ORCID: 0009-0003-2481-077X

DOI: <https://doi.org/10.12775/TiCz.2024.028>

ANTROPOLOGIA NEUROFILOZOFICZNA THOMASA FUCHSA W DIALOGU Z TEOLOGICZNYM OBRAZEM CZŁOWIEKA JAKO MOŻLIWOŚĆ ODPOWIEDZI NA NATURALIZM

Streszczenie. Klasyczne ujęcia antropologii teologicznej oparte o cielesno-duchową strukturę człowieka łączą akty umysłu z duszą. Z kolei gwałtowny rozwój neuronauk odsłania zakotwiczenie sfery umysłowej w ciele, a koncepcje neurofilozoficzne jako podejścia materialistyczne i redukcjonistyczne często pomijają kategorię duszy i wyraźnie kwestionują wolność człowieka. Celem niniejszej pracy jest ukazanie ujęcia antropologicznego neurofilozofa i psychiatry Thomasa Fuchsa (ur. 1958) jako narzędzia, które z jednej strony inkorporuje podstawowe osiągnięcia neurobiologii, a z drugiej strony proponuje obraz człowieka spójny z chrześcijańską antropologią. Czerpiąc z współczesnego enaktywizmu, pragnącego być alternatywą wobec dualistycznych i materialistycznych koncepcji człowieka wykorzystuje on kategorie *Leib* i *Körper*, które pozwalają mu uniknąć redukcjonizmu i uwzględnić współczesną wiedzę. Szczególnym zaś punktem styczności refleksji neuronaukowej i teologicznej jest spojrzenie na zagadnienie ludzkiej wolności, jako procesu, który jest „ucieleśniony”.

Słowa kluczowe: neuronauki, wolność, redukcjonizm, Thomas Fuchs, *Körper-Leib*, umysł–ciało.

Abstract. The Neurophilosophical Anthropology of Thomas Fuchs in Dialogue with the Theological Image of Man as a Possible Response to Naturalism. Classical approaches to theological anthropology—based on the corporeal and spiritual structure of

man—link acts of the mind to the soul. In contrast, the rapid development of neuroscience reveals that the mental sphere is anchored in the body, whereas neurophilosophical concepts—as materialistic and reductionist approaches—often ignore the category of the soul and explicitly question human freedom. The purpose of this article is to present the anthropological approach of the neurophilosopher and psychiatrist Thomas Fuchs (born 1958) as a tool that, on the one hand, incorporates the basic achievements of neuroscience, and on the other, proposes an image of man that is consistent with Christian anthropology. While drawing on contemporary enactivism (which aspires to be an alternative to dualistic and materialistic views of man), he uses the categories of *Leib* and *Körper*, which allow him to avoid reductionism and incorporate contemporary science. A particular convergence between neuroscientific reflection and theological reflection is the manner in which they perceive the issue of human freedom as an „embodied” process.

Keywords: neuroscience, freedom, reductionism, Thomas Fuchs, *Körper–Leib*, mind–body.

Dokonujący się od kilku dziesięcioleci intensywny rozwój neuronauk coraz bardziej odsłania zakotwiczenie sfery umysłowej człowieka w ciele. Jednocześnie w toczącej się debacie naukowej pomijane jest tradycyjnie używane w teologii pojęcie duszy. Wielkim wyzwaniem teologii wydaje się więc uniesprzecznienie obrazu człowieka proponowanego przez antropologię teologiczną z tym proponowanym przez nauki przyrodnicze. Czy wśród najnowszych ujęć neurofilozoficznych są takie, które pomogłyby osiągnąć ten cel? Niniejsza praca jest próbą oceny ujęcia przedstawiciela nurtu enaktywistycznego, psychiatry i filozofa Thomasa Fuchsa, pod kątem jego użyteczności dla refleksji teologicznej bardziej interdyscyplinarnej i zakotwiczonej w wynikach badań empirycznych¹. Odnosząc się do osiągnięć psychosomatyki, neurobiologii, badania T. Fuchsa są dojrzałym owocem współczesnej nauki, który wydaje się bardziej kompletnym i obiecującym niż pozostałe².

¹ Thomas Fuchs (1958–) – niemiecki psychiatra i filozof. Doktoryzował się z historii nauki w 1990 roku na podstawie dysertacji *Die Mechanisierung des Herzens – Harvey und Descartes*, a w 1999 roku habilitował się z psychiatrii na Uniwersytecie w Heidelbergu. Uzyskał doktorat z filozofii na podstawie pracy *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Od 2005 roku profesor psychiatrii i psychoterapii na Uniwersytecie w Heidelbergu. W 2010 roku uzyskał habilitację z filozofii (Uniwersyt w Heidelbergu).

² Juan José Sanguinetti, „Trends in Philosophy of Mind and in Philosophy of Neuroscience”, w *Psychiatry and Neuroscience Update. Bringing the Divide*, red. Pasqual A. Giugliano, Humberto L. Mesones-Arroyo (Heidelberg: Springer, 2015), 23–37.

Artykuł jest podzielony na kilka części. Najpierw wskazuje krótko na niektóre różnice między obrazem człowieka proponowanym przez teologię, a tym który zrodził się pod wpływem rozwoju nauk szczegółowych. Następnie sformułowane zostają najważniejsze pytania stawiane przez dominujący naturalizm i redukcjonizm oraz próba odpowiedzi udzielona w oparciu o myśl T. Fuchsa. W ostatnim kroku zostanie ona skonfrontowana z perspektywą antropologii teologicznej.

1. ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA WOBEC NEUROFILOZOFII

Antropologia teologiczna jako dyscyplina próbująca uwzględnić chrześcijańskie objawienie, a zarazem poszukująca płaszczyzn dialogu z innymi aktualnie występującymi antropologiami jest jedną z wielu perspektyw próbujących zrozumieć człowieka (obok np. filozofii, psychologii itd.)³. Tradycyjnym punktem odniesienia dla dyscypliny pozostaje św. Tomasz z Akwinu. To jemu, dzięki dobrze przemyślanej metafizycznej doktrynie o duszy jako formie ciała, udało się przewyciężyć spór między monizmem i dualizmem w odniesieniu do natury ludzkiej, wyrażając jedność duchowego i materialnego elementu. Jego ujęcie jednak nie tyle stanowi ostateczne rozwiązanie zagadnienia struktury człowieka, co może być rozumiane jako otwarcie nowych i obiecujących dróg badań.

Z drugiej strony nowożytny rozwój nauk szczegółowych, a szczególnie badań nad materialnym podłożem funkcji duchowych, ugruntował obraz człowieka, który nie widzi już jedności elementu materialnego i duchowego, a klasycznym tego przykładem jest zagadnienie relacji dusza – ciało, które współcześnie jest określane jako problem umysł–ciało (*mind–body*), pomijając kategorię duszy⁴. Obok tradycyjnej antropologii teologicznej rozwinęła się więc antropologia „równoległa”, którą możemy określić jako antropologię neurofilozoficzną. Dominujący w niej monizm materialistyczny redukuje akty psychiczne – takie jak doświadczenie wolności, świadomości, inteligencji – do wydarzeń fizycznych (mówimy o ich

³ Luis Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej* (Kraków: WAM), 13, 35.

⁴ Sanguineti, „Trends in Philosophy of Mind,” 23.

naturalizacji). Akty te nie mają tu odrębnego statusu ontologicznego i są jedynie pozornymi fenomenami⁵.

Obserwuje się też silny rozwój kierunków antyredukjonistycznych. Wśród nich jednym z najprężniej rozwijających się jest enaktywizm, podkreślający aktywną rolę *relacji* ciała i środowiska. Podłoże neurobiologiczne jest tutaj ważne, ale mózg jest tylko jednym z wielu aspektów ciała (Francisco Varela, Evan Thompson, Eleonor Rosch, Alva Noë)⁶. To właśnie enaktywizm wypracował teorię ucieleśnionego podmiotu, która – odwołując się do fenomenologii Edmunda Husserla, Maurice Merleau-Ponty'ego i psychologii eksperymentalnej – próbuje przezwyciężyć ujęcia „przeintelektualizowane i materialistyczne”⁷.

2. WYZWANIE REDUKCJONIZMU I NATURALIZMU NEUROBIOLOGICZNEGO

Thomas Fuchs, łącząc kompetencje w dziedzinie medycyny, psychiatrii, neurobiologii i filozofii, w całej swojej działalności badawczej szuka dróg, by „wzajemnie powiązać współczesne osiągnięcia w badaniach nad mózgiem we właściwym kontekście antropologicznym, umożliwiającym opisanie mózgu jako organu pośredniczącego w naszych cielesnych, psychicznych i duchowych relacjach ze światem”⁸. Wyniki jego badań istotnie różnią się od najbardziej rozpowszechnionych ujęć, będących najczęściej różnymi formami materializmu i redukcjonizmu. Skupiając się na wymiarze cielesnym człowieka pokazuje, że redukcjonizm neurobiologiczny jedy-

⁵ Przemysław Gut, *Neurofilozofia o wolnej woli i moralnej odpowiedzialności, w Mózg – umysł – dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. Karol Jasiński, Zdzisław Kiełiszek, Marian Machinek (Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2014), 138–139.

⁶ Marcin Miłkowski, *Sztuczna inteligencja i obliczeniowe teorie umysłu w Przewodnik po filozofii umysłu*, red. Marcin Miłkowski, Robert Poczobut (Kraków: WAM, 2012), 604–605.

⁷ Elio Sgreccia, *Personalist Bioethics. Foundations and Applications* (Philadelphia: Natl Catholic Bioethics Center, 2012), 119.

⁸ Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2017), 9.

nie powierzchownie rozumie naturę ludzką. Jego krytyka redukcjonizmu obejmuje trzy zasadnicze punkty.

Po pierwsze, redukcjoniści przyjmują, że zjawiska neuronalne tworzą obrazy i reprezentacje ludzkich przeżyć (neurokonstruktywizm). Tym samym zmienia się ontologiczny status rzeczywistości (jest jedynie „subiektywnym obrazem” kreowanym przez mózg) i podważany jest tym samym realizm doświadczeń. Według T. Fuchsa jest to współczesne wcielenie filozoficznego idealizmu (reprezentacje neuronalne odpowiadają kantowskiemu „ideom”), paradoksalnie „największego wroga” badań nad mózgiem. W „starcu” materializmu z subiektywnym idealizmem zwyciężył oczywiście materializm, redukując każde poznanie i możliwość działania do efektu procesów neuronalnych. Redukcjonizm ma więc u swoich podstaw paradoksalnie dualistyczną wizję świata⁹.

Po drugie, redukcjonizm odbiera postrzeganiu jego obiektywny charakter. Skoro bowiem zjawiska neuronalne są „bardziej realne” od tego, co postrzegamy dzięki ich mediacji (na przykład od osób, które widzę), a perspektywa neuronalna jest dostępna jedynie z tzw. perspektywy 3. osoby, umysłowa zaś z tzw. perspektywy 1. osoby, to uprzedmiotawiamy przeżycie subiektywne, czyniąc je ontologicznie i przyczynowo nieistotnym. Człowiek w takim ujęciu nie jest postrzegany jako będąca całością jednostka, lecz jako zbiór wrażeń. Od strony metodologicznej zachodzi tu tzw. błąd przesunięcia kategorialnego. Polega on na tym, że „części organizmu, tj. mózgowi, przypisuje się psychologiczne i osobowe działania, które odnoszą się do człowieka jako całości”¹⁰. T. Fuchs chce przywrócić postrzeganiu jego obiektywny charakter, który jest oparty o ściśle powiązane z ciałem, przez które wchodzimy w prawdziwe relacje z rzeczywistością. Subiektywne doświadczenie i jego obiektywny opis w postaci określonego wzorca aktywności nerwowej są dwoma komplementarnymi sposobami opisu psychofizycznej jedności osoby.

Po trzecie, redukcjonizm zaprzecza realnej wolności i związanej z nią intencjonalności działań człowieka. Skoro bowiem świadomość jest wytwor-

⁹ Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2017), 27–30.

¹⁰ Thomas Fuchs, „Ökologie des Gehirns. Eine systematische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie,” *Der Nervenarzt* 76 (2005): 1–10.

rem „właściwej rzeczywistości”, czyli mózgu, to podmiot¹¹ nie rozporządza sobą, ponieważ wybory podległe są prawom fizyki¹². Widać stąd, jak trudność z odnalezieniem wspólnej płaszczyzny ontologicznej przekładają się na zanegowanie realnej wolności.

Każde z wymienionych zagadnień (status ontologiczny podmiotu, obiektywność postrzeganej rzeczywistości, wolność) w zderzeniu z antropologią teologiczną wzbudza kontrowersje. Spróbujemy zatem przyjrzeć się propozycji niemieckiego badacza i zapytać o jej użyteczność dla chrześcijańskiej antropologii. Swoją wizję człowieka buduje on wokół filozoficznych kategorii *Körper–Leib*, które umożliwiają mu wyjście poza granice neurobiologicznego redukcjonizmu.

3. CZŁOWIEK UJĘTY W KATEGORIACH *KÖRPER – LEIB*

Chcąc pozostać w zgodzie z głównymi założeniami metody naukowej, nauki empiryczne nie wypowiadają się na temat duchowego „elementu” ludzkiej natury, jakim jest dusza. Ich dostęp poznawczy ogranicza się jedynie do jej egzystencjalnej formy wyrazu, czyli ciała. W ujęciu tomistycznym fakt istnienia duszy stworzonej przez Boga leży u podstawy pojmowania człowieka jako bytu osobowego. To dusza jako forma nadaje jedność bytowi i czyni go osobą¹³. T. Fuchs również chce opisać ową jedność różnych wymiarów człowieka używając pojęcia „osoba”: nie podaje on jednej konkretnej definicji tego pojęcia. Analizując kontekst, w którym używa on tego terminu, możemy wnioskować, że ma on na myśli pewne psychiczne właściwości, takie jak: zdolność do odnoszenia się do samego siebie, „świadomość własnego «ja», jedność, zachowanie tożsamości w czasie”, „świadomość wnętrza niedostępna innej osobie”¹⁴. W ujęciu niemieckiego badacza

¹¹ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 56–57; Fuchs, „Ökologie des Gehirns,” 2.

¹² Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 77–78.

¹³ Mieczysław A. Krąpiec, „Osoba,” w *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/osoba.pdf> (dostęp: 26.01.2024).

¹⁴ Por. Thomas Fuchs, „Der Begriff der Person in der Psychiatrie,” *Nervenarzt* 73 (2002), 239, 240.

fundamentalna jedność tak rozumianej osoby jest wyrażona w oparciu o zasadę „dwuaspektowości” (niem. *Aspektdualität*), polegającej na jedności dwóch sposobów urzeczywistniania się ciała: *Körper-Leib*. Choć o dualności aspektów możemy mówić w odniesieniu do wszystkich zwierząt, to w przypadku człowieka, który jest w stanie odnieść się do samego siebie, jawiąc się samemu sobie jak i drugiemu jako *Leib* i *Körper*, musimy mówić o „osobowej dualności aspektów” (niem. *personäle Aspektdualität*)¹⁵.

Körper to „całość struktur materialno-anatomicznych i procesów fizjologicznych, które można obiektywnie przedstawić przede wszystkim z perspektywy medycznej”. Z kolei ciało jako *Leib* to „zespół wszystkich umiejętności i możliwości, którymi dysponujemy”. *Leib* zawsze pozostaje „w tle (niem. *hinter*) naszej świadomości”, tzn. jest niezbędne, aby rodziła się świadomość jako pewien stan psychiczny¹⁶. Człowiek jest ciałem (niem. *Leib*) w tym sensie, że kiedy, na przykład, podajemy komuś rękę, to nie jest to jedynie akt mentalny, który w celu symbolicznego wyrażenia się na zewnątrz używa ruchu wykonanego przez *Körper*, ale cała osoba staje w obecności drugiej osoby. Natomiast ciało w aspekcie *Körper* dostrzegamy przede wszystkim w zaburzeniach, takich jak ból czy choroba. Wtedy *Leib* staje się nam jakby „obce”. Najwyraźniej zaś widzimy, czym jest *Körper*, w doświadczeniu ciała martwego. Generalnie w literaturze *Leib* to ciało obdarzone duszą i dlatego określa ciało (*Körper*) należące do konkretnej żywej osoby, jednocześnie powiązane z ewentualnym elementem duchowym¹⁷.

Odejście od najczęściej używanych w teologii kategorii ciała/duszy przez wykorzystanie kategorii *Leib/Körper* oraz przemianowanie zagadnienia „ciało – dusza” (*Leib-Seele*) na zagadnienie *Leib-Körper* prowadzi do tego, że nawet „jeśli całościowego wyrazu istoty żywej nie można rozłożyć na elementy składowe, to i tak z całą pewnością są one zdarzeniami fizycznymi, zarazem jako wyraz *Leib* (niem. *leibliche*) i *Körper* (niem. *kör-*

¹⁵ Fuchs, „Der Begriff der Person in der Psychiatrie,” 106; T. Fuchs, mówiąc o „osobowej dualności aspektów” odnosi się do myśli Roberta Spaemanna: „żyjący ludzie są osobami. Nie istnieje własny sposób istnienia (*Sein*) osób różny od bycia człowiekiem (*Menschsein*), który wyrażałby się na przykład w myśleniu lub w określonych stanach świadomości” (Fuchs, „Der Begriff der Person in der Psychiatrie,” 236).

¹⁶ Fuchs, „Der Begriff der Person in der Psychiatrie,” 99–100.

¹⁷ Tilman Borsche, *Leib, Körper*, w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Basel: Schwabe Verlag 1980), 173–178.

perliche)”¹⁸. Trudna do rozwiązania kwestia ontologiczna pozostaje w ten sposób otwarta zarówno na użycie narzędzi poznawczych nauk empirycznych, jak i na możliwość istnienia wymiaru duchowego wymykającego się empirycznemu opisowi. Unikamy wtedy skrajnych rozwiązań (skrajny materializm lub skrajny dualizm).

Aspekt *Leib* odpowiada temu, co poznajemy z tzw. perspektywy 1. lub 2. osoby (ciało jako źródło subiektywnego przeżywania). Aspekt *Körper* odpowiada zaś temu, co poznajemy z perspektywy 3. osoby¹⁹. Owe dwa aspekty wprowadzają pewien dualizm, który jednak „nie jest ontologiczny, ale metodologiczny, tzn. zależy od nastawienia, które przyjmujemy, a z których jednego nie można sprowadzić do drugiego. Obydwa sposoby opisu odnoszą się do jednej i tej samej istoty żywej, mają zatem – przy różnej intensywności (niem. *Intension*) – tę samą ekstensję (niem. *Extension*)”²⁰.

Wszystkie zatem akty duchowe osoby (niem. *seelisch-geistige Akte*) są jednocześnie zdarzeniami fizycznymi. Stąd człowiek jako osoba musi być zawsze widziany w jedności wszystkich swoich działań. Przy tym obydwie aspekty: *Leib* i *Körper* są wobec siebie epistemologicznie komplementarne. Można je porównać do dwóch stron monety, z których zawsze widoczna jest tylko jedna, ale obie są tak samo prawdziwe. Ich wzajemną epistemologiczną nieredukowalność można też przyrównać do drzwi obrotowych: gdy próbujemy zrozumieć jakiś proces o charakterze „duchowym” od strony fizjologicznej, to natychmiast przechodzimy za drugą stronę drzwi, tracąc możliwość patrzenia na to, co widzieliśmy poprzednio²¹.

Kategorie *Körper-Leib* są więc aparatem pojęciowym, który ma umożliwić opis człowieka zachowujący jego wyjątkowość jako osoby poprzez pogłębione rozumienie cielesności.

¹⁸ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 231.

¹⁹ Por. Thomas Fuchs, „The Brain – A Mediating Organ,” *Journal of Consciousness Studies* 18, no. 7–8 (2011), 196–221.

²⁰ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 235.

²¹ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 302.

4. NEUROBIOLOGICZNY FUNDAMENT *KÖRPER* – *LEIB*

Dokładny opis fundamentu neurobiologicznego, na którym opiera swoje ujęcie neurofilozoficzne T. Fuchs, istotnie przekracza ramy niniejszego opracowania. Uwzględnia on przede wszystkim wyjątkową rolę mózgu jako centralnego elementu regulacyjnego i integrującego ciało, zespolonego z organizmem szeregiem wegetatywnych, endokrynnych i autonomicznych połączeń, tak by umożliwić nieustanne oddziaływania w wymiarze wertykalnym (mózg–organizm) i horyzontalnym (organizm–środowisko)²².

Jeśli chodzi o wymiar wertykalny (mózg–organizm), to *Körper* jest źródłem i podstawą świadomości. Zgadza się to z szeroko akceptowanym w neuronaukach rozróżnieniem dwóch poziomów świadomości. Pierwszy i podstawowy to sensomotoryczne i aktywnoreceptywne oddziaływanie między organizmem a środowiskiem. Drugim, wyższym poziomem świadomości, występującym równolegle obok pierwszego, jest zdolność do samorefleksji, w której to świadomość staje jakby w dystansie do samej siebie, tworząc pewien „świat wewnętrzny”. Dopiero na tym drugim poziomie ujawnia się aspekt *Leib*. Dlatego też nasza podmiotowość nie może się nigdy manifestować ani jako świadomość pozbawiona wymiaru cielesnego, ani też w ciele rozumianym jedynie jako *Körper*²³. Aby to zobrazować, można użyć porównania do ruchu kolejowego: przebiegające w organizmie procesy niejako spotykają się i integrują w mózgu. Podobnie dzieje się w ruchu kolejowym, który odbywa się nie na dworcu, ale przebiega na wszystkich liniach kolejowych; bez dworca jednak ten ruch ulega zatrzymaniu. Z drugiej strony pojedyncze odcinki realizują się w częściach obwodowych, niekoniecznie z zaangażowaniem dworca²⁴. Rolę „ruchu kolejowego” odgrywają starsze ewolucyjnie części mózgu i mechanizmy odpowiadające za tzw. odczuwanie samego siebie przez organizm, odzwierciedlające aktualny stan *Körper* (ang. *protoself*, świadomość pierwotna). Dopiero na ich bazie młodsze ewolucyjnie ośrodki mózgowe integrują doświadczenia płynące z *Körper* z doświadczeniami sensomotorycznymi skierowanymi na zewnątrz (tak

²² Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 134.

²³ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 95–96.

²⁴ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 157–158.

wyłania się tzw. świadomość rdzenna, ang. *core self*)²⁵. Te dwie „warstwy” ludzkiej świadomości (*protoself* i *core self*) są odbiciem dwuaspektowości osoby jawiącej się jednocześnie jako *Körper* i *Leib*²⁶.

Należy więc podkreślić, że owa jedność na wegetatywnym poziomie mózgu i organizmu obejmuje również wyższe funkcje mózgowe. W ten sposób ani świadomości, ani mózgu nie możemy rozpatrywać bez odniesienia do całego ciała rozumianego jako *Körper*, które jest „konstytutywne” dla powstawania świadomości²⁷.

Jeśli chodzi o wymiar horyzontalny, czyli relację organizmu z środowiskiem, to szczególną rolę odgrywa tutaj zjawisko neuroplastyczności mózgu. Neuroplastyczność pokazuje, że nie można – tak jak w przypadku komputera – oddzielać struktury (ang. *hardware*) od funkcji (ang. *software*). Każde bowiem doświadczenie skutkuje mikroprzemianą strukturalną na poziomie neuronalnym, dzięki czemu wszystkie doświadczenia organizmu są „inkorporowane” w mózg. Dzieje się tak nie tylko w okresie embrionalnym i w dzieciństwie, lecz także w życiu dorosłym, co można obserwować w przypadku rozmaitych urazów mózgu lub też badając wpływ kultury na rozwój mózgu (na przykład niektóre złudzenia optyczne są obserwowane tylko w niektórych kulturach)²⁸. Powtarzające się często interakcje sensomotoryczne z otoczeniem są „inkorporowane” w mózg: przede wszystkim w procesie „habitualizacji motorycznej” (na przykład ucząc się gry na pianinie z biegiem czasu przestajemy się skupiać na pracy rąk, bo „ciało (*Leib*) zinkorporowało instrument do swojej struktury”²⁹. Osoba jako całość nosi w sobie w ten sposób ślad całej swojej historii i wcześniejszych interakcji, stanowiąc „diachroniczną całością” jednego postępującego procesu życiowego³⁰.

²⁵ Por. Antonio Alcaro, Stefano Carta, Jaak Panskepp, „The Affective Core of the Self: A Neuro-Archetypal Perspective on the Foundations of Human (and Animal) Subjectivity,” *Frontiers in Psychology* 8 (2017): 1–13; Antonio Damasio, „Feelings of Emotion and the Self,” *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001, no. 1 (2006), 253–261.

²⁶ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 143.

²⁷ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 136–138.

²⁸ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 157.

²⁹ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 167.

³⁰ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 244.

W wykształceniu się podmiotowości szczególną rolę odgrywa też pierwsza relacja diadyczna matka–dziecko w pierwszych miesiącach ciąży (tzw. międzypodmiotowość pierwotna)³¹. W szczególności dwa układy biologiczne odgrywają tu krytyczną rolę: układ przywiązania (filogenetycznie starsza część układu limbicznego) oraz tzw. „neurony lustrzane”³².

W ten sposób ontogeneza (rozwój osobniczy człowieka) ściśle łączy biologię z kulturą, wyciskając na mózgu piętno czynników socjologicznych, kulturowych i historycznych i powodując, że specyficznie ludzkie cechy „wykraczają poza poziom ściśle biologiczny”³³. Wyjątkowość podmiotu, jakim jest człowiek, polega więc na tym, że żaden „stan mózgu”, choćby najbardziej skomplikowany, nie wystarczy, by wyjaśnić jego wyjątkowość. W przeciwnym wypadku człowiek byłby równy maszynie.

5. KÖRPER–LEIB, MATERIALNOŚĆ I EMERGENTYZM

Zgodnie z założeniami antropologii teologicznej człowiek nie jest bytem czysto duchowym. Jego natura jest kształtowana zarówno przez wymiar duchowy, jak i materialny. Jak wspomniano, nauki empiryczne skupiają się zasadniczo na wymiarze materialnym człowieka. Także wyeksponowana przez T. Fuchsa kategoria *Leib*, jak i *Körper* dotyczy tego właśnie wymiaru ludzkiej natury. W kontekście naszych rozważań istotne jest pytanie, na ile pogłębione zrozumienie ludzkiej cielesności może pomóc zrozumieć to, co czyni człowieka obrazem Boga?

³¹ Thomas Fuchs, „The phenomenology of body memory” w *Body Memory, Metaphor and Movement*, red. Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa, Cornelia Müller (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2012), 9–22.

³² Por. Thomas Fuchs, „The Brain-A Mediating Organ,” *Journal of Consciousness Studies* 18, no. 7–8 (2011), 207. „Interakcja ducha (*Geist*) i natury nie rozpoczyna się wraz z każdym człowiekiem od nowa, ale opiera się na przekazie kulturowym, który podczas ontogenezy zostaje utrwalony w biologicznym substracie subiektywnego ducha, tj. w mózgu [...]. Duch (*Geist*) i świadomość powstają tylko w szerokiej i dynamicznej interakcji organizmu, mózgu i środowiska. Procesy poznawcze nie są produkowane przez odizolowany aparat neuronalny, który odbija w sobie świat poprzez wewnętrzne reprezentacje. O wiele bardziej ustawicznie przekraczają one granice mózgu, jak i ciała (*Körper*)”, Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 227.

³³ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 194.

Teologia chrześcijańska w różny sposób tłumaczyła, na czym polega „obraz Boga” w człowieku (por. Rdz 1, 26–27)³⁴. U Ojców Kościoła, ulegających wpływom platońskiej antropologii i uznawanemu przez nią prymatowi ducha nad materią, obecna jest tendencja do redukcjonowania podobieństwa człowieka do Boga wyłącznie do jego duszy. Przykładem jest tutaj św. Augustyn, który w swojej psychologicznej koncepcji Trójcy Świętej za *imago Trinitatis* uznaje duszę z aktami jej władz: pamięci, rozumu i woli³⁵. Inaczej widział tę kwestię św. Tomasz z Akwinu. Z jednej strony uznawał on, że tylko sfera duchowa jest obrazem Trójcy. Z drugiej strony jednak wskazywał, że także sfera cielesna zachowuje „ślady” (łac. *vestigia*) Boga³⁶. Tomasz nie przeciwstawia jednak duszy ciału. Wskazując jedynie, że ów obraz istnieje w stworzeniu rozumnym według umysłu (łac. *secundum mentem*), by podkreślić, że ze względu na obecność władz wyższych człowiek pozostaje obrazem Boga. Warto także zauważyć, że Tomasz podkreśla, iż obecność obrazu Bożego w umyśle ludzkim związana jest w zasadzie ze zdolnością i naturalnym dążeniem do poznawania i miłowania Boga (por. *S.Th.*, I, q. 93, a. 4). Właśnie w tym kontekście przywołuje nauczanie Tomasza Sobór

³⁴ Przede wszystkim szkoła aleksandryjska ograniczała obraz Boży w człowieku do *nous* (duszy wyższej), wykluczając z niego ciało utworzone „z prochu ziemi” (Rdz 2, 7). Jednocześnie inna linia interpretacyjna podkreślała, że nie tylko dusza, ale przede wszystkim ciało zostało stworzone na obraz i podobieństwo Boga, tłumacząc, że modelem, na podstawie którego było ono stwarzane, był Syn mający się wcielić (Klemens Rzymski, Teofil Aleksandryjski, Justyn Rzymski, Ireneusz, Tertulian). W późniejszych wiekach ten sposób myślenia na Zachodzie nie zniknął całkowicie (Hilary z Poitiers, Grzegorz z Elwiry, Piotr Chryzolog). Por. Luis Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 52–53; Erik Peterson, „Obraz Boży w myśli św. Ireneusza”, *Christianitas*, 63–64 (2016): 191–200.

³⁵ Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1996), 113.

³⁶ [...], *cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquantur, dicuntur vestigia [...]*, Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* (12, 14), podkreślając przy tej okazji godność ludzkiego *ciała*, poprzez które świat materialny osiąga swój najwyższy szczyt³⁷. Rozwój refleksji teologicznej jest więc świadkiem pewnego zmagania, do którego współcześnie dołączają nowe odkrycia naukowe. Wydaje się, że obecne poszukiwania teologów koncentrują się wokół ujęć umiarkowanego monizmu, które mogłyby być kompatybilne z tradycją chrześcijańską³⁸. Postuluje się także wyraźnie potrzebę poszukiwania nowego rozumienia samej materialności, której pojęcie podlegało w rozwoju myśli nieustannej ewolucji³⁹.

T. Fuchs mówi o „integralnej formie materialności”, odnosząc ją bezpośrednio do wyżej wspomnianej dualności aspektów (niem. *Apsekt-dualität*) *Leib-Körper*. Analizowany model wydobywa na światło dzienne pierwotne, arystotelesowskie rozumienie *phýsis* („natury ożywionej”), pokazując, że osoba jest istotą „fizyczną” w tym sensie, że jest „żyjącą całością”, „in-dywiduum”. Wydaje się, że takie rozumienie „fizyczności” zostało zachowane w języku angielskim (por. ang. *physician* (lekarz) i *physicist* (fizyk)). Ów pierwotny sens *phýsis* chroni przed późniejszym spłaszczeniem tego, co „psychiczne” do tego, co „fizyczne”⁴⁰. Według T. Fuchsa zapobiega to przed nową formą dualizmu i kieruje w stronę monizmu rozumianego jako „dialektyczna jedność jednorodności i różnorodności”⁴¹.

Dwuaspektowość *Leib-Körper* (niem. *Apsekt-dualität*) jest czymś innym niż dualizm aspektów (niem. *Apsekt-dualismus*), jak na przykład w teoriach, w których duch i mózg/ciało są dwoma aspektami tej samej rzeczywistości. Oznaczałoby to bowiem, że osoba to „określony psychofizyczny stan mózgu”, który z jednej strony może być obserwowany z zewnątrz (procesy neuronalne), a z drugiej strony od wewnątrz (fenomen świadomości). Zdaniem T. Fuchsa, tego rodzaju ujęcie obarczone jest błędem przesunięcia

³⁷ Luis Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 54–55.

³⁸ Robert Józef Woźniak, „Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku,” *Scientia et Fides* 2, no. 2 (2014): 272–273, 280; Leonardo Paris, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, (Roma: Città Nuova, 2012), 353. Wojciech P. Grygiel, Damian Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy* (Kraków: Copernicus Center Press, 2022),

³⁹ Michał Heller, „Ewolucja pojęcia masy,” *Analecta Cracoviensia* 14 (1982): 79–91.

⁴⁰ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 109.

⁴¹ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 103–107.

kategorialnego⁴². Dwuaspektowość *Leib – Körper* w prezentowanym ujęciu nie jest też konstytuowana przez żaden „element transcendentny”, rozumiany przez T. Fuchsa jako czynnik „dodawany z zewnątrz” (jak w przypadku witalizmu). Przeciwnie, sama materia w swojej złożonej strukturze może ujawniać życie (np. ból, świadomość, myśli). Dzieje się tak, ponieważ żyjący organizm asymiluje i przemienia materię podporządkowując ją sobie (czyniąc ją „żywą i materialną”, niem. *lebendig-materiell*). To żyjący organizm jako całość swoich funkcji wykazuje pierwszeństwo wobec poszczególnych materialnych części⁴³.

Dwuaspektowość *Leib–Körper* jest także czymś innym niż emergentyzm. Zakłada bowiem istnienie dwóch komplementarnych, ale różnych od siebie punktów widzenia jednej rzeczywistości. Emergentyzm zaś przyjmuje, że problem ludzkiego umysłu można rozwiązać wykorzystując tylko jedną perspektywę metodologiczną, tj. naturalistyczną. Prawdą jest natomiast, że nowe własności części układu wyłaniają się w rozwoju ontogenetycznym w kontekście *całości* organizmu⁴⁴.

Dwuaspektowość wymusza więc konieczność dwóch komplementarnych sposobów opisu człowieka. Pierwszy tłumaczy biologiczny sens i celowość dziania się (np. człowiek zjada jabłko, bo jest głodny). Drugi to opis mechanizmów czynności (a więc dostrzeżenie jabłka, wywołanie odpowiedniego wzorca nerwowego, prowadzącego do określonych ruchów mięśni). Dopiero złożenie tych dwóch komplementarnych sposobów opisu da nam pełny obraz zachodzących procesów: „to nie przeżywane procesy przebiegają w taki, a nie inny sposób, *ponieważ* procesy organiczne również bez nich przebiegałyby tak samo. Jest odwrotnie: procesy organiczne przebiegają w ten, a nie inny sposób, bo człowiek obdarzony jest świadomością, odczuwa głód, może postrzegać i poruszać się”⁴⁵. Doświadczane procesy nie są więc epifenomenami, ale ukazują biologiczny sens i celowość procesów organicznych. Funkcja, którą pełni tu mózg, polega na konwersji

⁴² Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 239.

⁴³ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 246.

⁴⁴ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 246.

⁴⁵ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 251.

wpływów pochodzących z poziomów wyższych lub niższych i ich „translacji” na informacje zrozumiałe na innym poziomie hierarchii⁴⁶.

Zatem wszystkie specyficznie ludzkie możliwości i duchowe akty są niejako „ukryte” i zakotwiczone w cielesności. W konsekwencji nie ma w człowieku nic, co byłoby albo tylko materialne albo tylko duchowe, bo wszystkie jego działania to akty „natury ożywionej” (*Körper* i *Leib*).

6. WOLNOŚĆ UCIELEŚNIONA W *KÖRPER*–*LEIB*

Pytanie o wolność najbardziej uwidacznia spór „pomiędzy neurobiologią i naukami humanistycznymi o panowanie nad interpretacją naszego obrazu człowieka w przyszłości” i wyraziście oddziela antropologię naukową od antropologii opartej na dualizmie ontologicznym⁴⁷. Wiadomo też, że aby argumentować za rzeczywistą wolnością i autonomicznością podmiotu *de facto* duch i świadomość muszą umieć działać celowo.

Wolność dla T. Fuchsa jest zakorzeniona w zdarzeniach fizycznych, będących wyrazami *Leib* i *Körper*⁴⁸. Nie trzeba wtedy ograniczać się do samego fizykalnego opisu, ale można odnieść się do całości działań istoty żywej, bo każdy proces w niej zachodzący jest „żyjący-materialny” (niem. *lebendig-materiell*). Baza neuronalna zatem, działając według praw natury, umożliwia wolne działania, a ciało – *Leib* ujawnia celowość i sensowność działań, przy czym nie wiąże się ona z tzw. przyczynowością skierowaną ku dołowi, związaną zawsze z „makro-determinacją” emergujących procesów mentalnych „zlokalizowanych” w mózgu⁴⁹.

Myśli jednak nigdy nie są „w sensie absolutnym wolne”, bo zawsze opierają się na wcześniejszych doświadczeniach, które umożliwiły nam poznanie na przykład praw logiki oraz innych związków, do których muszą

⁴⁶ Thomas Fuchs, „Are Mental Illnesses Diseases of the Brain?”, w *A Handbook of the Social and Cultural Context of Neuroscience*, red. Jan Slaby, Suparna Choudhury (Oxford: Wiley Blackwell 2012), 334.

⁴⁷ Thomas Fuchs, „Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit”, w *Willensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, red. Martin Heinze, Thomas Fuchs, Friedel M. Reischies (Berlin: Parodos, 2006), 49.

⁴⁸ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 227, 231.

⁴⁹ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 248.

się dostosować procesy neuronalne uprzednio przygotowane przez wcześniejsze interakcje i rozwój ontogenetyczny⁵⁰ (np. wynik działania 3×16 nie zależy od fizjologii mózgu, który przyjmuje pewne nadrzędne prawa, na przykład logiki, bez jednoczesnego naruszania jakichkolwiek praw natury)⁵¹: „na tym polega najistotniejsze założenie dla ludzkiej wolności: nie jest ona wrodzona, ale musimy ją zdobyć poprzez uczenie się umiejętności myślenia, oceniania, decydowania, a przez to tworzymy dokładnie te wzorce neuronalne, które później umożliwiają nam wolne działanie”⁵².

T. Fuchs używa pojęcia „ucieleśnionej albo osobowej wolności”. Opiera się ona na strukturach organicznych, które umożliwiają nam tworzenie „przestrzeni możliwości”, a każda decyzja należy do całości procesu życiowego: „w skład tego procesu nie wchodzi jednak tylko świadome przemyślenia i uzasadnienia racjonalne, ale również przed- i nieświadome motywy, uczucia, oczekiwania, doświadczenia”⁵³.

Wolność nie jest więc zdolnością do jakiegoś punktowego aktu, ale to zawsze *proces* „kształtowania woli” przez naszą cielesność, która jest niejako zapisem poprzednich decyzji. Nie jesteśmy też zmuszeni do udzielania odpowiedzi na pytanie o wolność człowieka w kluczu dualistycznym (mózg, vs. bezcielesny duch). Od strony neurobiologicznej momentem przełomowym w ewolucji mózgu, bo umożliwiającym rozwinięcie się tak rozumianej wolności wydaje się być wykształcenie tzw. mechanizmów inhibicyjnych w układzie nerwowym. Inhibicja pozwalając by docierające bodźce i pragnienia uległy „zawieszeniu” pozwala nam na jakiś czas pozostać w sytuacji „dezorientacji”, po to, by rozważyć różne możliwości, zalety, ryzyko, trudności. Tak dochodzą do głosu czynniki uświadomione i nieuświadomione, które nawzajem wpływają na siebie i modyfikują, a podjęta decyzja nie jest ani „racjonalną kalkulacją, ani określonym algorytmem”⁵⁴. Wszystko dlatego, że pojawia się kategoria możliwości, która zasadza się na zdolności do powiedzenia „nie” czemuś, co byłby w stanie zrealizować

⁵⁰ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 256–257.

⁵¹ Fuchs, *Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit*, 55.

⁵² Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 258.

⁵³ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 260.

⁵⁴ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 261–262.

lub pomyśleć⁵⁵. Stopniowo uczymy się więc uwzględniać w naszych decyzjach coraz więcej aspektów naszej osobowości, a czyniąc tak stajemy się zdolni do coraz większej wolności⁵⁶.

Postawy deterministyczne nie są więc, zdaniem T. Fuchsa, w żaden sposób umotywowane. Po pierwsze, prawa natury jedynie opisują pewne prawidłowości (nie są „preskryptywne”, lecz „deskryptywne”). Pokazują to chociażby prawa fizyki kwantowej, zgodnie z którymi natura ma charakter probabilistyczny. Po drugie, jeśli chodzi o procesy neurobiologiczne, to dotąd nie sformułowano żadnego prawa, które miałyby charakter deterministyczny, czyli takiego, które pozwalałoby na bezbłędne przewidzenie przyszłych działań człowieka. Po trzecie, odkrywane korelacje między konkretnymi doświadczeniami lub działaniami oraz procesami neuronalnymi nie oznaczają automatycznie, że aktywność neuronalna determinuje nasze działania. Dlatego często w literaturze stwierdza się, że są one co najwyżej „realizowane przez nie”, „warunkowane”, „wywoływane” itd⁵⁷.

Ujęcie jedności struktury człowieka w kategoriach neurofilozoficznych *Leib* i *Körper* umożliwia zatem opisanie ludzkiej wolności jako „ucieleśnionej”. Wolność ta umożliwia decyzje, które są nadrzędnym, intencjonalnym sposobem realizowania się osoby. Przez wolne decyzje to nie niematerialny duch kieruje czynnościami nerwowymi, ale czynności nerwowe je umożliwiają nie determinując ich.

7. UJĘCIE NEUROFILOZOFICZNE THOMASA FUCHSA W SPOTKANIU Z TEOLOGIĄ

Wyrośli na podstawie współczesnej nauki nowy obraz człowieka musi zostać na nowo odniesiony do antropologii teologicznej, w której człowiek jest *imago Dei*. Wyzwaniem jest tutaj zarówno trudność w dogłębnej znajomości bieżących badań, ale także różnice dotyczące przyjętych założeń filozoficznych. Na tle współczesnych koncepcji neurofilozoficznych oryginalność podejścia T. Fuchsa polega na zintegrowaniu wyników prac

⁵⁵ Fuchs, *Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit*, 52.

⁵⁶ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 262.

⁵⁷ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 265–266.

najważniejszych współczesnych neuronaukowców i filozofii przy użyciu kategorii *Leib* i *Körper*. Odnosi się do „kwestii antropologicznej” bez abstraktywizacji układu nerwowego (szczególnie mózgu). Kilka aspektów wydaje się tu godnych podkreślenia jako potencjalnie użytecznych dla teologa:

1. Unika się ujmowania doświadczeń wewnętrznych jako doświadczeń iluzorycznych, podważając ontologiczną realność postrzeganego świata, co byłoby nie do przyjęcia dla teologii. „Naturalizacja ducha” stanowi bowiem według T. Fuchsa część niebezpiecznego procesu „*deantropomorfizacji* natury przebiegającej przez naturalizację człowieka”⁵⁸.

T. Fuchs nie odnosi się wprost do chrześcijańskiego cielesno-duchowego ujęcia struktury człowieka, które naznaczyło chrześcijaństwo zachodnie przez myśl św. Tomasza z Akwinu (hylemorfizm). Odnosi się jednak do tradycji arystotelesowskiej, by wyrazić jedność człowieka jako *Leib-Körper*. Dla Arystotelesa organizmy żywe posiadają duszę i dlatego są one „szczególnym miejscem ujawniania się natury”⁵⁹. Choć T. Fuchs nie mówi wprost o duszy to wspomina o pierwiastku duchowym, który jest dla niego w naturze ludzkiej obecny i o jedności „cielesno-duchowej” (*leib-seelische Einheit*)⁶⁰. Oczywiście jest, że nie bierze on pod uwagę całego bogactwa znaczeniowego określenia „duchowy” w sensie *stricte* teologicznym. Jest to o tyle istotne, że współczesne rozumienie terminu „psychika” różni się od teologicznego pojęcia „duszy”. Refleksja T. Fuchsa jako filozofa nie musi przyjmować opartego na wierze istnienia rzeczywistości duchowej w znaczeniu hylemorfizmu. Jednocześnie musimy pamiętać, że pojęcia ducha i materii są obecnie bardzo wieloznaczne. Wydaje się też, że nigdzie nie podejmuje on próby sprecyzowania tego co rozumie pod pojęciem „duchowy” (używa dość niekonsekwentnie zarówno przymiotnika *seelisch* wskazującego bardziej na psychologiczny aspekt, jak i *geistig*, które kieruje teologa ku rzeczywistości nadprzyrodzonej). Wyrosły na bazie arystotelizmu hylemorfizm zakłada, że aby pełnić akty psychiczno-zmysłowe niezbędna jest struktura organiczna ukazując ścisły związek między fenomenami psychicznymi i fizycznymi. Nie są one jednak wyłącznie aspektami

⁵⁸ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 19, 161.

⁵⁹ Mieczysław A. Krąpiec, *Natura*, w *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/n/natura.pdf> (dostęp: 30.09.2023).

⁶⁰ Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 311.

jedynej istniejącej rzeczywistości, co nieuchronnie prowadziłoby do zaniegowania wszelkiej autonomii sfery psychicznej (w znaczeniu zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych – jak nazywa je Tomasz)⁶¹. Nie są też dwiema odrębnymi rzeczywistościami, które na siebie oddziałują, co prowadziłoby do wykluczenia jakiegokolwiek rzeczywistości „pośredniej” między duchem i materią (klasyczny dualizm antropologiczny lub paralelizm psychofizyczny)⁶². Użycie kategorii *Leib–Körper* spełnia warunki zarówno z pierwszego jak i drugiego kryterium.

Kościół podkreśla, że nie istnieje żadna dogmatycznie określona definicja duszy, która pozostaje „aparatem pojęciowym” do wyrażenia pewnych prawd wiary⁶³. Ujęcie T. Fuchsa, uwzględniające osiągnięcia neuro nauk, może przyczynić się do dalszych poszukiwań teologii, dotyczących właściwych sposobów wyrażania obecności „sfery duchowej” w człowieku. Ona sama podkreśla, że „ani monizm w skrajnym znaczeniu, ani dualizm skrajny” nie są wystarczającym rozwiązaniem⁶⁴. Interdyscyplinarna refleksja natomiast coraz bardziej zwraca się w stronę rozwiązań monistycznych. T. Fuchs określa co prawda swój światopogląd jako monizm, jednak wiążąc go z dwuaspektowością natury wskazuje na „dialektyczną jedność tożsamości i różnorodności” oraz poszukuje stanowiska jak najbardziej umiarkowanego. Na takie wydaje się być coraz bardziej otwartą współczesna teologia⁶⁵.

⁶¹ Różne są od tych aktów psychofizycznych akty duchowe rozumu i woli. One nie posiadają organu, są czysto-niematerialne, choć w swym funkcjonowaniu korzystają z materiału dostarczonego przez władze zmysłowe (dlatego uszkodzenie mózgu według Tomasa, też ich dotyka, choć nie są lokalizowane w mózgu). Mogą jednak dzięki swej względnej niezależności i łasce Bożej być spełniane przez duszę pozbawioną ciała po śmierci. Ich istnienie stanowi o różnicy między człowiekiem, a zwierzęciem i jest podstawą do rozumienia nieśmiertelności duszy.

⁶² Luca Borghi, „L’antropologia tomista e il *body-mind* problem alla ricerca di un contributo mancante”, *Acta Philosophica* 1, no. 2 (1992): 286, 291.

⁶³ Kongregacja Nauki Wiary, „List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii *Recentiores Episcoporum*”, w *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994* (Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 1979), 153–157.

⁶⁴ Krzysztof Gózdź, „Monizm czy dualizm antropologiczny?”, *Studia Theologica Varsaviensia* 48 (2010) no. 2, 45–61.

⁶⁵ Wojciech P. Grygiel, Damian Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy* (Kraków: Copernicus Center Press, 2022), 148–149, 186, 194.

Użycie zaś metody fenomenologicznej można potraktować jako wyraz pluralizmu filozoficznego, który jest postulatem współczesnej teologii⁶⁶.

2. Zaprezentowane ujęcie trafnie dostrzega, że problem antropologiczny dotyka ostatecznie wolności człowieka. Ukazuje możliwy sposób, w jaki materialny wymiar człowieka może służyć realizacji wolności, uniesprzeczniając tym samym chrześcijańską antropologię z naukowym obrazem. Wolność jest punktem styczności antropologii chrześcijańskiej i neurofilozoficznej oraz „pomostem” między różnymi kategoriami antropologicznymi (ciało–dusza, *Leib–Körper*). Choć teologia umieszczała wolność raczej w sferze „ducha”, a współczesna nauka w „ciele” to model T. Fuchsa daje nadzieję na uzyskanie obrazu bardziej spójnego. Powyższa obserwacja jest zgodna z wynikami badań interdyscyplinarnych na temat wolności (z zakresu neuronauk, filozofii i teologii) dostrzegających konieczność dowartościowania wymiaru materialno-cieleśnego ludzkiej wolności jako istotnego elementu obrazu Boga w człowieku, ponieważ „relacja jaka zachodzi między tym co materialne i duchowe daleko przekracza jakiekolwiek wy tłumaczenie dualistyczne”⁶⁷.

Należy docenić ukazanie przez T. Fuchsa możliwość realnej wolności człowieka, ponieważ skutek tego, że w filozofii wolność „oddzielono” od natury, a nauki przyrodnicze skupiły się na badaniu ciała, w praktyce miejsce duszy zajęło pojęcie wolności. Wolność jednak jest jednak silnie „przywiązana” do wielu założeń biologicznych, psychicznych, kulturowych, duchowych składających się na współczesne rozumienie natury (wolność postrzegana przede wszystkim jako wolność „od”). Jeśli jednak uda nam się na powrót rozumieć wolność w sposób bardzo szeroki, jako „całą otwartą istotę człowieka, jego *otwartość na świat*”, to będziemy mogli na powrót łączyć duszę duchową z wolnością, a ciało z naturą⁶⁸.

⁶⁶ Grygiel, Wąsek, *Teologia ewolucyjna*, 138–139.

⁶⁷ Woźniak, „Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku,” 280.

⁶⁸ Gózdź, „*Monizm czy dualizm antropologiczny?*,” 58–61.

PODSUMOWANIE

Powyższa analiza ujęcia T. Fuchsa wskazała wiele elementów, które mogą pomóc w dialogu teologii z osiągnięciami neuronauk, tworząc obraz człowieka bardziej pełny i unikając nadmiernych uproszczeń. Przede wszystkim dając narzędzie neurofilozoficzne, za pomocą którego można odpowiedzieć na uproszczenia naturalizmu i otwierając na realizm sfery duchowej. Zastosowane przez niego kategorie *Leib-Körper* są ciekawym sposobem wyrażenia chrześcijańskiej jedności cielesno-duchowej człowieka przeżywanej indywidualnie (ontogeneza), ale także jako część procesów kulturowych i historycznych przekraczających biologię i przełamujących impas dualizmu. Niewątpliwie może przyczynić się do głębszego rozumienia obrazu Boga wyrażanego w cielesności. Tak rozumiana cielesność (*Leib-Körper*) nie stanowi też ograniczenia ludzkiej wolności, ale konieczny jej warunek. Może też stanowić punkt wyjścia do dalszych badań np. związanych z kwestią nieśmiertelności duszy zdefiniowanej przez Sobór Laterański V.

BIBLIOGRAFIA

- Alcaro, Antonio, Carta, Stefano, Panskepp, Jaak. „The Affective Core of the Self: A Neuro-Archetypical Perspective on the Foundations of Human (and Animal) Subjectivity.” *Frontiers in Psychology* 8 (2017): 1–13. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01424>.
- Borghi, Luca. „L'antropologia tomista e il *body-mind* problem alla ricerca di un contributo mancante.” *Acta Philosophica* 1 no. 2 (1992): 279–292.
- Borsche, Tilman. „Leib, Körper.” W *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, 173–178. Basel: Schwabe Verlag, 1980.
- Damasio, Antonio. „Feelings of Emotion and the Self.” *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001, no. 1 (2006), 253–261. DOI: <https://doi.org/10.1196/annals.1279.014>.
- Fuchs, Thomas. „Are Mental Illnesses Diseases of the Brain?” W *A Handbook of the Social and Cultural Context of Neuroscience*, red. Jan Slaby, Suparna Choudhury, 332–344. Oxford: Wiley Blackwell, 2012.
- Fuchs, Thomas. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2017.
- Fuchs, Thomas. „Der Begriff der Person in der Psychiatrie.” *Nervenarzt* 73 (2002): 239–246.
- Fuchs, Thomas. „Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit.” W *Wil-*

- lensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, red. Martin Heinze, Thomas Fuchs, Friedel M. Reischies, 49–62. Berlin: Parodos, 2006.
- Fuchs, Thomas, „The Brain – A Mediating Organ.” *Journal of Consciousness Studies* 18, no. 7–8 (2011): 196–221.
- Fuchs, Thomas. *The phenomenology of body memory*. W *Body Memory, Metaphor and Movement*, red. Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa, Cornelia Müller, 9–22. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2012.
- Fuchs, Thomas. „Ökologie des Gehirns. Eine systematische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie.” *Der Nervenarzt* 76 (2005): 1–10.
- Góźdz, Krzysztof. „Monizm czy dualizm antropologiczny?” *Studia Theologica Varsoviensia* 48 (2010): 45–61.
- Gut, Przemysław. „Neurofilozofia o wolnej woli i moralnej odpowiedzialności.” W *Mózg – umysł – dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. Karol Jasiński, Zdzisław Kiełliszek, Marian Machinek, 41–52. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2014.
- Kongregacja Nauki Wiary, „List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii *Recentiores Episcoporum*.” W *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*. 153–157. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 1979.
- Krapiec, Mieczysław A. „Natura.” W *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Dostęp: 30.09.2023. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/n/natura.pdf>.
- Krapiec, Mieczysław A. „Osoba.” W *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Dostęp: 26.01.2024. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/osoba.pdf>.
- Ladaria, Luis, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Miłkowski, Marcin. „Sztuczna inteligencja i obliczeniowe teorie umysłu.” W *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. Marcin Miłkowski, Robert Poczobut, 579–618. Kraków: WAM, 2012.
- Müller, Gerhard L. *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1996.
- Paris, Leonardo. *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*. Roma: Città Nuova, 2012.
- Peterson, Erik. „Obraz Boży w myśli św. Ireneusza.” *Christianitas* 63–64 (2016): 191–200.
- Sanguinetti, Juan José, *Trends in Philosophy of Mind and in Philosophy of Neuroscience. W Psychiatry and Neuroscience Update. Bringing the Divide*, red. Pasqual A. Gargiulo, Humberto L. Mesones-Arroyo, 23–37. Heidelberg: Springer, 2015.
- Sgreccia, Elio. *Personalist Bioethics. Foundations and Applications*. Philadelphia: Natl Catholic Bioethics Center, 2012.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae I*. Dostęp: 25.01.2023. <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>.
- Woźniak, Robert J. „Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku.” *Scientia et Fides* 2, no. 2 (2014): 271–288. DOI: <https://doi.org/10.12775/SetF.2014.022>.