



KS. LECH WOŁOWSKI

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

LECH.WOLOWSKI@UPJP2.EDU.PL

ORCID: 0000-0003-2012-1267

TEOLOGICZNE UJĘCIE RÓŻNICY POMIĘDZY AKTYWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ A DUCHOWĄ CZŁOWIEKA W KONFRONTACJI Z FENOMENEM „SZTUCZNEJ INTELIGENCJI”

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2026.012>

Abstrakt. Artykuł podejmuje kwestię teologicznego rozróżnienia aktywności intelektualnej od aktywności duchowej człowieka. Zaproponowane rozróżnienie opiera się z jednej strony na analizie idei „posługi myślenia” wypracowanej przez Jana Pawła II oraz idei „myślenia religijnego” zaproponowanej przez Józefa Tischnera, a z drugiej na analizie teologicznych koncepcji dotyczących relacji pomiędzy cielesnością, intelektem, emocjonalnością i duchowością człowieka oraz obserwacji, jakie poczynić można w zakresie zjawiska zderzenia intelektu ludzkiego z fenomenem „sztucznej inteligencji”.

Słowa kluczowe: intelekt, duchowość, „Posługa myślenia”, Jan Paweł II, „myślenie religijne” Józef Tischner, „sztuczna inteligencja”.

Abstract. *A Theological View of the Difference Between Human Intellectual and Spiritual Activity in Confrontation with “Artificial Intelligence.”* The article examines the problem of the theological distinction between human intellectual and spiritual activity. The proposed distinction is based, on the one hand, on an analysis of the idea of “ministry of thought” developed by John Paul II and the idea of “religious thinking” proposed by Józef Tischner, and on the other, on an analysis of theological concepts concerning the relationship between corporeality, intellect, emotionality, and human spirituality, as well as observations that can be made regarding the reality of the clash between the human intellect and the phenomenon of “artificial intelligence.”

Keywords: intellect, spirituality, ministry of thought, John Paul II, religious thinking, Józef Tischner, artificial intelligence.

WSTĘP

Podstawowym problemem badawczym rozważanym w niniejszym artykule jest kwestia teologicznego rozróżnienia aktywności intelektualnej od aktywności duchowej człowieka w kontekście konfrontacji tych aktywności z fenomenem tzw. „sztucznej inteligencji” (AI). Potrzeba dokonania takiego rozróżnienia wynika z faktu, że jego brak prowadzi do utraty zdolności identyfikowania w człowieku tego, co w sposób nienaśladowalny i niepodrabialny wyróżnia go spośród reszty stworzenia. Kluczową nowością, z jaką spotykamy się w tym zakresie w czasach współczesnych, jest fakt, że nie wystarczy już określenie, czym różni się człowiek od pozostałego stworzenia naturalnego (tj. roślin, zwierząt, zjawisk i sił przyrodniczych); trzeba podjąć także refleksję nad tym, czym różni się człowiek od wytworów swej własnej myśli technologicznej, z których na pierwszy plan wybija się w tym kontekście zjawisko „sztucznej inteligencji”.

Termin „sztuczna inteligencja” ujęty jest tu w cudzysłowie ze względu na fakt ciągle toczącej się dyskusji dotyczącej tego, do jakiego stopnia sam termin „inteligencja” może być użyty w kontekście technologii AI. Autor niniejszego artykułu skłania się ku akceptacji trafności tego określenia nie dlatego, że uważa je za idealne, lecz ze względu na fakt, iż nikt nie proponował jak dotąd terminu trafniejszego. Termin ten będzie więc konsekwentnie używany w całej pracy. Nie oznacza to braku świadomości tego, że trafność ta jest przez wielu myślicieli kwestionowana i to na wielu różnych płaszczyznach poznawczych. Nie chodzi tu bowiem tylko o zastrzeżenia dotyczące filozoficzno-kognitywistycznej interpretacji tego fenomenu w zderzeniu z rzeczywistością inteligencji ludzkiej (zgłaszane chociażby przez takich myślicieli jak Noam Chomsky czy Roger Penrose)¹. Chodzi

¹ Przykładowo, Roger Penrose konsekwentnie stoi na stanowisku, że „sztuczna inteligencja” jest i będzie pozbawiona charakterystycznego dla człowieka elementu „samoświadomościowego” niezbędnego w jego ocenie do tego, by można było mówić o „inteligencji”. Stanowisko to wyraża on nie tylko w udzielanych „na gorąco” wywiadach i dyskusjach; wyrażał je już na wiele lat przed oficjalnym uruchomieniem systemów AI w czasach, kiedy pozostawały one jedynie w sferze hipotez i planów – dał temu szczególny wyraz w szeregu prac, takich jak: Roger Penrose, *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. Piotr Amsterdamski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995); Roger Penrose, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. Piotr Amsterdamski (Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka, 1997); Roger Penrose, *Cienie umysłu. Poszukiwa-*

również o kwestię wewnętrznej struktury i zasad działania tej technologii, w której to przypadku – po raz pierwszy w historii ludzkości – mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek – dalej przecież jeszcze autor, tj. pomysłodawca i twórca tej technologii – nie do końca panuje nad wewnętrznymi mechanizmami jej działania. Na problem ten bardzo słusznie i wyrażnie zwrócił uwagę w swej encyklice *Magnifica Humanitas* papież Leon XIV:

Współczesne systemy sztucznej inteligencji są bowiem bardziej „hodowane” niż „konstruowane”: twórcy nie projektują bezpośrednio każdego ich szczegółu, lecz tworzą architekturę, na której AI „się rozwija”. W konsekwencji podstawowe aspekty naukowe – takie jak wewnętrzne reprezentacje i procesy obliczeniowe tych systemów – pozostają obecnie nieznane. Tym pilniej ujawnia się potrzeba podjęcia podwójnego wysiłku: z jednej stro-

nie naukowej teorii świadomości, tłum. Piotr Amsterdamski (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2000). Dodać jednak trzeba, że właśnie owa „żelazna konsekwencja” Penrose’a jest najsłabszym punktem jego argumentacji. Czym innym był bowiem wprawdzie potężny (jak na swoje czasy), ale oparty na czysto deterministycznym algorytmie, obszernej bazie danych i dysponującym wielką mocą obliczeniową systemie procesorów, stworzony przez firmę IBM superkomputer „Deep Blue”, który po pokonaniu w 1997 r. w sławnym pojedynku szachowym ówczesnego mistrza świata Garriego Kasparowa całkowicie niesłusznie okrzyknięty został symbolem zwycięstwa „sztucznej inteligencji” nad inteligencją ludzką – było to bowiem spektakularne, ale pozbawione jakiejkolwiek inteligencji zwycięstwo jedynie czystej, brutalnej siły obliczeniowej (przewaga maszyny polegała właściwie tylko na tym, że analizowała ona setki milionów pozycji szachowych w ciągu sekundy, podczas gdy Kasparow zaledwie kilka, a jeszcze w 1989 roku, przy dużo mniejszej sile obliczeniowej ten sam Kasparow z łatwością pokonał komputer „Deep Thought”); a czymś zupełnie innym są współczesne systemy AI wykorzystujące technologię sztucznych sieci neuronowych, niemal bezpośrednio naśladujących strukturę i sposób funkcjonowania ludzkiego mózgu, tj. zdolnych m.in. do naśladowania procesów uczenia się, kojarzenia, uogólniania, przewidywania, itp. Należy więc wyraźnie uzmysłwić sobie, że dzisiejsze systemy AI i AGI nie są już tylko „zestawami algorytmów”; w swej wewnętrznej naturze (sztuczne sieci neuronowe, modele językowe) bliższe są funkcjonalnościom ludzkiego mózgu niż tradycyjnych komputerów typu PC z lat 90. W poruszanej tu dziedzinie szachów przykładem jest system „Alpha Zero”, oparty na rzeczywistej technologii „sztucznej inteligencji” „DeepMind” firmy Google. System ten wykorzystując metodę autotreningu potrafił nauczyć się grać w szachy na mistrzowskim poziomie (bez wcześniejszej wiedzy i bez ingerencji ludzkiej w sam proces uczenia), finalnie pokonując zarówno arcymistrzów szachowych jak i tradycyjne czysto algorytmiczne (nie oparte na AI) komputerowe programy szachowe (jak np. Stockfish). Te same możliwości system ten wcześniej wykazał w innych grach strategicznych, takich jak np. „Go” (zob. Satinder Singh, Andy Okun, Andrew Jackson, „Learning to play Go from scratch.” *Nature* 550, (2017): 336–337).

ny pogłębienia badań naukowych, z drugiej – praktykowania rozeznania moralnego i duchowego².

Sama – skądinąd fascynująca i niecierpiąca zwłoki – interdyscyplinarna dyskusja dotycząca trafności określenia „sztuczna inteligencja” nie będzie przedmiotem podjętych tu rozważań. Ich przedmiotem będzie wspomniane wyżej rozróżnienie nawiązujące do apelu, jaki wystosował w cytowanej encyklice Leon XIV: „należy unikać błędnego utożsamienia tej «inteligencji» z inteligencją ludzką”³. Aby do tego utożsamienia nie dochodziło należy w rozróżnieniu tym zwrócić szczególną uwagę na wspomniane wyżej przez Leona XIV „rozeznanie duchowe”, zbyt często pomijane niestety we współczesnych dyskusjach. Kiedy mowa jest o jednostce ludzkiej – w przeciwieństwie do systemów AI – nie można ograniczyć się bowiem jedynie do sfery intelektu; niezbędnym jest sięgnięcie także do sfery duchowej.

Rozróżnienie tych dwóch sfer zaproponowane w niniejszej pracy będzie bazować, z jednej strony, na analizie idei „posługi myślenia” wypracowanej przez papieża Jana Pawła II oraz idei „myślenia religijnego” zaproponowanej przez Józefa Tischnera, a z drugiej, na analizie teologicznych koncepcji dotyczących relacji pomiędzy cielesnością, intelektem, emocjonalnością i duchowością człowieka oraz obserwacji, jakie poczynić można w kwestii zderzenia naturalnego intelektu ludzkiego z tym, czym jest „sztuczna inteligencja”.

Kluczowym dla ostatecznych wniosków będzie właśnie ten ostatni komponent powyżej zapowiedzianych analiz. Okazuje się bowiem, iż zjawisko „sztucznej inteligencji” staje się nieoczekiwanym sprzymierzeńcem teologa, który dzięki niemu może z dużo większą precyzją niż kiedykolwiek

² Leon XIV, *Magnifica Humanitas*, nr 98. W tym samym tonie wypowiada się dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Quo vadis, humanitas?*, nr 36–38. W kontekście tym dodać należy, iż brak przejrzystości struktury i zasad działania systemów AI i AGI nie wynika tylko z ich natury technologicznej, ale również z faktu, iż ze względu na ogromny potencjał ich zastosowania w dziedzinach militarnych i strategicznych ogromna część badań nad tymi systemami objęta jest tajemnicą, prowadząc w konsekwencji nie tylko do utrudnienia niezależnych interdyscyplinarnych badań naukowych nad tym zjawiskiem, ale również do braku odpowiedniej nad nim kontroli społecznej.

³ Leon XIV, *Magnifica Humanitas*, nr 99.

wcześniej nakreślić różnicę pomiędzy całkowicie naturalną sferą funkcjonowania intelektu ludzkiego – sferą, która podlega dziś w dużej mierze naukom neurologiczno-kognitywistycznym – a sferą aktywności duchowej człowieka, nieosiągalną dla żadnych wyposażonych w AI systemów i wykraczającą poza granice badawcze tych nauk.

Z punktu widzenia strukturalnego, sekcja pierwsza będzie poświęcona analizie tekstu autorstwa młodego Karola Wojtyły pt. *Apostoł*, oraz przemówienia Jana Pawła II pt. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy*, wygłoszonego w kolegiacie Św. Anny w Krakowie podczas szóstej pielgrzymki apostolskiej do Polski⁴. Dwie następne sekcje poświęcone będą analogicznym analizom tekstu Józefa Tischnera pt. *Myślenie religijne* oraz rozważań zawartych w jego słynnym *Sporze o istnienie człowieka*⁵. Dwie ostatnie sekcje będą prezentowały oryginalny wkład autora niniejszego opracowania w rozważane tu zagadnienie. Najpierw podjęty zostanie problem jedności i rozróżnienia ciała, intelektu, emocji i duszy w perspektywie równowagi pomiędzy podejściem holistycznym a specjalistycznym z uwzględnieniem analogii, jaka zachodzi w tym przypadku pomiędzy naukami medycznymi a teologicznymi. Następnie szczegółowo omówiony zostanie tytułowy problem rozróżnienia aktywności intelektualnej i duchowej człowieka w oparciu o obserwacje płynące z konfrontacji naturalnych zdolności intelektualnych człowieka i „sztucznej inteligencji”.

1. IDEA „POSŁUGI MYŚLENIA” JANA PAWŁA II

Za punkt wyjścia w rozważaniach, dotyczących problematyki rozróżnienia pomiędzy aktywnością intelektualną a duchową człowieka, przyjmujemy konfrontację doświadczenia młodego Karola Wojtyły, z czasów kiedy formował się zarówno intelektualnie jak i duchowo pod okiem, z jednej

⁴ Zob. Karol Wojtyła, „Apostoł”, *Tygodnik Powszechny* 35 (1949): 8–9; Jan Paweł II, *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy*, Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków, 08.06.1997).

⁵ Zob. Józef Tischner, „Myślenie religijne”, w idem, *Myślenie według wartości* (Kraków: Znak, 2011), 370–393; Józef Tischner, *Spór o istnienie człowieka* (Kraków: Znak, 2011).

strony, swoich wykładowców uniwersyteckich i seminaryjnych, a z drugiej, autorytetów duchowych, takich jak Jan Tyranowski, z o wiele późniejszą refleksją Jana Pawła II, już jako papieża, dotyczącą rzeczywistości, którą sam określił mianem „posługi myślenia”.

W tym celu trzeba cofnąć się do 1949 r., kiedy to młody ksiądz Wojtyła zamieścił na łamach „Tygodnika Powszechnego” w artykule pt. *Apostoł* osobiste wspomnienie swojego pierwszego kierownika duchowego Jana Tyranowskiego. To, co najbardziej uderzyło Wojtyłę w Tyranowskim, to potężny kontrast pomiędzy zewnętrznymi przejawami jego zachowania a tym, co stanowiło istotę jego życia wewnętrznego. W Tyranowskim Wojtyłę zafascynowało, jak pisał:

to jego człowieczeństwo tak dogłębnie przeobrażone, którego daleki tylko odbłask nosiły na sobie jego uczynki i słowa. Zarówno bowiem pierwsze jak i drugie musiały się z razu wydać zupełnie przeciętne każdemu, kto w jakiś sposób nie został wciągnięty w orbitę wewnętrznego życia Jana⁶.

Z jednej strony bardzo sucha, przeciętna i wręcz nieatrakcyjna zewnętrzna aparycja, z drugiej, ogromna i fascynująca głębia duchowa. Ten kontrast przenosił się bezpośrednio na sposób myślenia i komunikowania się z innymi Jana Tyranowskiego, zwłaszcza gdy chodziło o kwestie religijne. Słuchając Tyranowskiego młody Wojtyła bardzo szybko dostrzegł u niego – czasem lekko żenujący a czasem wręcz irytujący – brak intelektualnego wyrafinowania. Pisał o nim:

przygotowania ani filozoficznego, ani teologicznego w ścisłym znaczeniu nie posiadał [...]. To, co posiadał, było prawie wyłącznie owocem życia wewnętrznego, stanowiło zasób tej doświadczalnej wiedzy o Bogu [...]. Ma ona jednak to do siebie, że uchyla się spod czysto rozumowych i pojęciowych ujęć i w ten sposób staje się prawie niedostępna dla rozumowego przekazywania⁷.

Jak relacjonuje Wojtyła, Tyranowski starał się te braki uzupełniać. Przynosiło to jednak skutki odwrotne do zamierzonych, głównie dlatego,

⁶ Wojtyła, „Apostoł”, 8.

⁷ Wojtyła, „Apostoł”, 9.

że skorzystał z całkowicie nietrafionej rady, by głębiej swego doświadczenia wewnętrznego przekazywać na zewnątrz z użyciem terminologii zaczerpniętej ze scholastycznych podręczników:

Szukał tedy książek, podręczników, gdzie by mógł znaleźć kościec pojęciowy oraz słowny wyraz tego, o czym chciał mówić. Spowiednik wskazał mu kiedyś Tanquereya. Przypuszczam, że mógłby to być równie dobrze jakikolwiek inny podręcznik [...] łatwo było rozpoznać, że mówi słowa cudze, wypisane z książki, umysłem krytycznym zdawało się to wręcz śmieszne, cała ta scholastyczna rozpiętość podziałów, podana na pamięć lub z zapisków⁸.

Dla dostrzeżenia kontrastu, wystarczy spojrzeć na to, co działo się wtedy, kiedy ten prosty krawiec nie wtłaczał na siłę swojej mowy w rzekomo intelektualnie wyrafinowane scholastyczne formułki, lecz po prostu mówił od siebie, z głębi swego duchowego doświadczenia:

Jan wtajemniczał w Boga. To była znamienna część jego metody w ogromnym stopniu samorzutna czy samorodna, mało wypracowana. Trudno zapamiętać rozmów z Janem. Jedna taka ciągle trwa w pamięci, kiedy ten prosty człowiek, który skarżył się przed spowiednikiem na brak wymowy, do późnych godzin nocnych mówił o tym, kto to jest Bóg, a raczej co to jest życie z Bogiem. Nie czytał wtedy obcych słów z kartki, mówił sam od siebie⁹.

Młody Wojtyła wyciągnął z tej życiowej lekcji, jaką było spotkanie z Tyranowskim, kluczowy wniosek, że zachodzi jakiś podstawowy kontrast, jakaś fundamentalna różnica pomiędzy myśleniem polegającym na odtwarzaniu zapożyczonych z obcego słownika i przyswojonych sobie pamięciowo terminów i sformułowań, a myśleniem i komunikowaniem się polegającym na dzieleniu się ze swoimi słuchaczami taką prawdą, jaką żyje się dogłębnie i autentycznie w swym duchowym wnętrzu.

Po latach ten drugi typ myślenia, polegającego nie na zapożyczaniu, zapamiętywaniu, odtwarzaniu i powtarzaniu, ale na autentycznym zgłębianiu i poszukiwaniu prawdy, Jan Paweł II, już jako papież, określił mianem „posługi myślenia”. Dał temu wyraz 08.06.1997 r. podczas swej szóstej

⁸ Wojtyła, „Apostoł”, 9.

⁹ Wojtyła, „Apostoł”, 9.

podróży apostołskiej do Polski w pamiętnym przemówieniu zatytułowanym: *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy*, wygłoszonym w kolegiacie Św. Anny z okazji 600-lecia krakowskiego Wydziału Teologicznego. Mówił wtedy:

Niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu człowieka i społeczeństwa, jak posługa myślenia. „Posługa myślenia”, o której mówię, to w swej istocie nic innego jak służba prawdzie w wymiarze społecznym¹⁰.

Posługa myślenia, dla Jana Pawła II była jednak czymś więcej niż tylko suchym, intelektualnym poznawaniem prawdy. Posługa myślenia, tak jak on ją rozumiał, musiała sięgać głębi duchowych człowieka, przynosić mu „duchową radość” i wiązać się z otwarciem człowieka na transcendencję:

Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*). Któż z was, drodzy państwo, w mniejszym lub większym stopniu nie przeżył takiego momentu w swojej pracy badawczej! Życzę wam, aby chwil takich w waszej pracy było jak najwięcej! W tym przeżyciu radości z poznania prawdy — *gaudium veritatis* — można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność¹¹.

Posługa myślenia polega więc na poszukiwaniu prawdy na głębszym, nie czysto intelektualno-rozumowym, horyzontalnym poziomie. W kontraście do myślenia czysto horyzontalno-spekulatywnego czy empiryczno-epistemologicznego, posługa myślenia wymaga otwarcia się na głębszy, transcendentny, a więc duchowy wymiar prawdy.

¹⁰ Jan Paweł II, *Spotykamy się*, nr 5.

¹¹ Jan Paweł II, *Spotykamy się*, nr 4.

2. IDEA „MYŚLENIA RELIGIJNEGO” JÓZEFA TISCHNERA

Jan Paweł II w idei „posługi myślenia” mówił w ogólności o szukaniu prawdy, dodając jednak, że chodzi o tą, która leży na głębszym, duchowym poziomie. Kluczowym słowem, którym Tischner charakteryzuje to, co określa z kolei mianem „myślenia religijnego” jest też termin „szukanie”. Konkretniej, chodzi o szukanie dróg łączności pomiędzy myśleniem filozoficznym a myśleniem teologicznym. W swym programowym eseju pt.: *Myślenie religijne* z 1980 r. pisał:

Wielka tradycja filozoficzna i teologiczna chrześcijaństwa określała wzajemny stosunek wiary i rozumu dynamicznym słowem „szukanie”. „Wiara szuka rozumienia” [...] i „rozum szuka wiary” [...]. Mimo widocznego przeciwieństwa postaw słowo „szukanie” znalazło się w jednej i drugiej formule. [...] Słowo to mówi o istnieniu myślenia religijnego. Człowiek, którego rozum szuka wiary i którego wiara szuka rozumu – myśli religijnie. Poprzez jego myślenie przejawia się jego wiara i poprzez jego wiarę przejawia się jego myślenie¹².

Ale Tischner, chcąc jeszcze dokładniej scharakteryzować tę ideę „myślenia religijnego”, dorzucił jeszcze jeden kluczowy element. Mianowicie, jest oczywistym, że nie da się niczego szukać, a już tym bardziej nie da się niczego znaleźć w ciemnościach. Żeby szukać i mieć nadzieję na znalezienie czegokolwiek trzeba na obszar poszukiwań rzucić jakieś światło. Właśnie od tego, jaki rodzaj światła dopuszczamy w naszych poszukiwaniach badawczych zależy, czy wkracamy w obszar myślenia religijnego czy nie. Tischner precyzuje:

Kiedys, przed wiekami, aby opisać tajemnicę poznania, posługiwano się szeroko metaforą światła. Mówiono o „światłach wiary” i o „światłach rozumu”. [...] I chociaż inaczej wygląda świat w świetle rozumu, a inaczej w świetle wiary, to jednak różnica wyglądom nie zabija ani wiary, ani rozumu. Wręcz przeciwnie, jedno światło jest zachętą dla drugiego światła,

¹² Tischner, „Myślenie religijne”, 370.

jest inspiracją i kuszącą obietnicą. Gdyby odebrać człowiekowi jedno ze światel, jego świat i on stałby się uboższy¹³.

Dlatego też nie mogąc zrozumieć ciągle powtarzających się prób konfliktowania tych dwóch światel, a czasem wręcz uznawania ich za wzajemnie wykluczające się, pytał: „Czy jest możliwe myślenie, które by nie pragnęło posłużyć się jeszcze jednym światłem?”; „Czy jest możliwa wiara, która by się oczyściła z tęsknoty za rozumieniem?”; „Czy człowiek jest w stanie nie szukać?”¹⁴.

Nie były to pytania całkowicie retoryczne. Tischner doskonale wiedział, że niektórzy nawet z przekonaniem odpowiedzieliby na te pytania, a przynajmniej niektóre z nich negatywnie. Sam jednak do takich ludzi nie należał, wiedział bowiem jak wielkie niebezpieczeństwo związane jest z przyjęciem tak radykalnie zamkniętej postawy:

Gdyby ktoś rzeczywiście oczyścił się z tego rodzaju tęsknot, to czy nie popadłby w gorsze niebezpieczeństwo niż groźba konfliktu między wiarą a wiedzą – w groźbę wewnętrznego rozszczępienia jaźni, w postawę nieautentyczności, w kryzys własnej tożsamości. Można niekiedy wierzyć i nie rozumieć, można też rozumieć i nie chcieć wierzyć, ale – jak długo? I jak bardzo na serio? Szukanie to nie tylko sprawa tej lub owej doktryny [...] to sprawa egzystencjalnej prawdy człowieka. Prawda ta jest niepodzielna – taka sama na poziomie wiary i taka sama na poziomie myślenia. (Tischner, *Myślenie według wartości*, 373)

Czym więc jest Tischnerowskie „myślenie religijne”? Podobnie, jak Wojtyłowska „posługa myślenia” jest autentycznym szukaniem prawdy. Ale to właśnie ten autentyzm wymaga, by podczas tego szukania nie zatrzymywać się na powierzchni, tylko sięgać głębiej. Jest to więc takie szukanie, w którym nie tylko nie wykluczamy tego światła, które bije spoza horyzontu doczesności; jest szukaniem, podczas którego doświatlamy sobie obszar naszych badań światłem pochodzącym od Boga, światłem, które rozświetla nie tylko intelektualne, ale przede wszystkim duchowe głębie człowieka.

¹³ Tischner, „Myślenie religijne”, 370–371.

¹⁴ Por. Tischner, „Myślenie religijne”, 372.

3. KONTYNUACJA „SPORU O ISTNIENIE CZŁOWIEKA”

Tischnerowski postulat „myślenia religijnego” nie był wynikiem jakiegś jego pobocznej, abstrakcyjnej dywagacji na temat teoretycznego problemu źródeł poznawczych. Tischnera całe życie nurtowało podstawowe pytanie dotyczące człowieka: czym człowiek wyróżnia się spośród całej reszty stworzenia? Takie było właśnie koronne pytanie jego *Sporu o istnienie człowieka*. Po dziesięcioleciach badań wiedział doskonale, że odpowiedź na to pytanie wymaga przebiccia się przez twardą skorupę „horyzontu doczesności” i wyrzżenia w kierunku, tego co sam określił mianem „Transcendencji, która jest Osobą”¹⁵.

Dlatego tak bardzo potrzebna mu była ta kategoria „myślenia religijnego”, w ramach której można wyjść poza zamknięty krąg horyzontalnej refleksji empiryczno-epistemologicznej. W tym obszarze myślenie nie jest już czysto filozoficzne, ale nie jest jeszcze czysto teologiczne. Bazując na tym gruncie krakowski myśliciel doszedł do wniosku, że to, co ostatecznie wyróżnia człowieka, tj. nadaje sens jego istnieniu, to jego wolność. Jego zdaniem prawdziwej wolności nie ma w całej pozostałej przyrodzie, ani tej nieożywionej ani nawet tej ożywionej: „Nie ma wolności wśród kamieni, wód, deszczów i gradów, trzęsień ziemi i wichrów. Nie ma wolności w pięknym świecie motyli w groźnych gniazdach węży”.¹⁶ Dlatego pytał:

Skąd bierze się wolność i przekonanie, że nie wszystko istnieje w zniewoleniu? W końcu gdziekolwiek skierujemy spojrzenie, niemal wszędzie okrywamy niewolę. „Ta sama przyczyna w tych samych warunkach przynosi ten sam skutek”. Świat jest powiązany milionami zależności. Wszystko, co jest, osacza pajęczyna systemu. Na pajęczynie pojawia się człowiek, w przypadku którego ta sama przyczyna w tych samych warunkach nie chce przynosić tych samych skutków. [...] Skąd w naszym świecie idea wolności? Skąd to słowo? Kto i kiedy wpadł na pomysł wolności? I czy to w ogóle możliwe, by na tej ziemi wymyślił ją ktoś z tej ziemi?¹⁷

¹⁵ Józef Tischner, „Ku Transcendencji, która jest Osobą”. W *drodze* 2 (1974): 3.

¹⁶ Józef Tischner, *Ksiądz na manowcach* (Kraków: Znak, 2007), 95.

¹⁷ Józef Tischner, *Spór o istnienie człowieka* (Kraków: Znak, 2011), 377.

Jedyną istotą na tej ziemi, która posiada autentyczną wolność, jest człowiek. Wolność ta nie pochodzi jednak ani od niego, ani od tej ziemi. Mimo że niewątpliwie jest ona wolnością antropologiczną, to jednak ma ona swój teologiczny rodowód:

Czy wolność na tym świecie może być z tego świata? Ona jest przeciw naturze. Jeśli jednak Bóg jest wewnętrznie wolny, to wszystko ulega zmianie. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek musi nieść w sobie ten wiatr, który wieje we wnętrzu Trójcy Świętej¹⁸.

Tischnera zadowoliła odpowiedź sformułowana w ramach założeń, metodologii i terminologii „myślenia religijnego”, pozostającego na pograniczu antropologii filozoficznej i teologii. W tym ujęciu człowiek wyróżnia się tym, że posiada prawdziwą wolność, ale wolności tej nie da się wyjaśnić w horyzoncie doczesnej, czysto empiryczno-epistemologicznej refleksji – jest to wolność posiadająca Boski rodowód¹⁹.

Teologa taka odpowiedź nie może jeszcze w pełni zadowolić. Teolog będzie zawsze poszukiwał tej konkretnej teologicznej rzeczywistości, która musi być bezpośrednio dana człowiekowi przez Boga, a która stanie się ośrodkiem tej wprawdzie ludzkiej, ale posiadającej ów „boski rodowód” wolności.

Przed wszystkim teolog musi zadać pytanie, w jakim obszarze funkcjonalności człowieka mieści się ta wolność. By móc na nie odpowiedzieć trzeba zastanowić się nad problemem cielesno-intelektualno-emocjonalno-duchowej struktury człowieka. W historii myśli teologicznej zarysowały się cztery główne nurty spojrzenia na tę kwestię:

- 1) monizm antropologiczny – bardzo popularne we współczesnej teologii i egzegezie holistyczne spojrzenie na człowieka, zakorzenione w biblijnej starotestamentalnej wizji człowieka rozumianego jako „całość”.
- 2) dualizm hylemorficzny – zaproponowany przez Arystotelesa i przeniesiony na grunt teologii chrześcijańskiej przez Tomasza

¹⁸ Tischner, *Ksiądz*, 95.

¹⁹ Tischner dokładnie tak tytułuje ostatni rozdział *Sporu o istnienie człowieka*: „Boski rodowód wolności” (Tischner, *Spór*, 375).

z Akwinu pogląd, iż całą rzeczywistość, w tym również człowieka, można opisać za pomocą dwóch składowych: materii (*hyle*) i formy (*morphe*).

- 3) podział trychotomiczny – obecny zarówno w starożytnej filozofii greckiej jak i zwłaszcza w nowotestamentalnej biblijnej wizji człowieka trójpodział na trzy sfery: ciało (*soma*), psychikę (*psyche*) i duszę lub ducha (*pneuma*) – por. np. myśl św. Pawła przedstawioną w 1 Tes 5,23.
- 4) podział tetralogiczny – również zakorzeniony w starotestamentalnej myśl hebrajskiej i obecny po czasy współczesne w różnych szkołach chrześcijańskich i judaistycznych podział na cztery sfery: sfera ciała (somatyczność i zmysłowość), intelekt (rozum, umysł), uczucia (emocje, serce) i duch (dusza).

Nie będziemy tu szczegółowo opisywać tych koncepcji²⁰. Należy zauważyć jednak, że nowożytna katolicka myśl teologiczna do czasów Soboru Watykańskiego II zdominowana była forsowanym przez tomizm dualistycznym modelem hylemorficznym, w którym – zgodnie z panującym w tej doktrynie schematem – materii przypisano ciało, a formie duszę. Zaowocowało to z jednej strony bardzo nieczytelną definicją duszy jako „formy ciała”, a z drugiej wrzuceniem wszystkich przejawów poza-somatycznej aktywności człowieka (myśli, uczucia, duchowość) do jednej kategorii. W konsekwencji zrównano i utożsamiono aktywność intelektualną z aktywnością duchową. Pojęcie duszy w konsekwencji utraciło rację osobnego, samodzielnego istnienia i zostało wyparte przez terminy takie jak świadomość, umysł, intelekt. Po Soborze Watykańskim II, kiedy było już jasne, że hylemorficzna definicja tej sfery aktywności ludzkiej nie będzie już dla współczesnego człowieka zrozumiała, jeśli miałyby być nadal określana mianem „formy ciała”, zaczęto coraz silniej promować ujęcie monistyczne.

Tymczasem hylemorfizm i monizm – pomimo swoich cząstkowych zalet – nie wypełniają całego spektrum możliwości spojrzenia na strukturę człowieka. Pozostające dotąd na marginesie rozważań teologicznych dwa

²⁰ Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do specjalistycznych opracowań z zakresu antropologii teologicznej np.: Alexandre Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, tłum. Janina Fenrychowa (Kraków: Wydawnictwo M, 1999); Georg Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. Janina Fenrychowa (Kraków: Wydawnictwo M, 1995).

pozostałe podziały (trychotomiczny i tetralogiczny) zdają się dziś odzykiwać adekwatność i aktualność. Dzieje się tak z dwóch podstawowych powodów, które szczegółowo opisane będą w następnych dwóch sekcjach.

4. JEDNOŚĆ I ROZRÓŻNIENIE CIAŁA, INTELEKTU, EMOCJI I DUSZY W PERSPEKTYWIE RÓWNOWAGI POMIĘDZY PODEJŚCIEM HOLISTYCZNYM A SPECJALISTYCZNYM

Współczesny świat nauki, a zwłaszcza tych nauk, które zajmują się człowiekiem, musi pogodzić się z istnieniem ciągłego napięcia pomiędzy holistycznym a specjalistycznym podejściem do badanego przez nie przedmiotu. Typowy przykład stanowi obecnie medycyna, która z jednej strony nigdy nie może stracić z pola widzenia całego człowieka, a z drugiej, aby skutecznie mu pomóc, musi zaakceptować własny podział na dziesiątki specjalności.

Jest to naturalna kolej rzeczy. Organizm ludzki, stanowiąc integralną i niepodzielną całość, stanowi jednocześnie finezyjną kompozycję wielu składających się nań układów. Dlatego zawsze będą musieli być lekarze, którzy spoglądają na człowieka, traktując go jako „całość”, np. interniści, chirurdzy ogólni, często onkolodzy, fizjoterapeuci, itd., ale nie mniej potrzebni będą specjaliści zajmujący się zazwyczaj jednym tylko układem: kardiolodzy, pulmonolodzy, neurologi, ortopedzi, gastrologi, urolodzy, ginekolog, a czasem specjaliści zajmujący się nawet jednym tylko małym organem, jak np. okuliści czy dentyści. To, że człowiek jest całością nie oznacza, że nie wolno wyróżnić w nim osobnych organów i układów, które trzeba osobno badać. Układ krwionośny, oddechowy, nerwowy, kostny, pokarmowy, wydalniczy, płciowy itd. – żaden z nich nie może funkcjonować samodzielnie w oderwaniu od innych, to nie znaczy, że nie może być oddzielnie studiowany.

Zupełnie analogiczna sytuacja powinna mieć miejsce w teologii. Teolog również nigdy nie może stracić z oczu „całego” człowieka. Podejście monistyczne będzie więc zawsze w teologii potrzebne a nawet podstawowe. Nie oznacza to, że nie wolno odróżniać w tej całości poszczególnych jej komponentów: ciała, intelektu, emocji i duszy. Odróżniać, a nie

odrywać, ale też nie mieszać i nie utożsamiać. Wraz z wyodrębnianiem się i usamodzielnianiem nauk szczegółowych teologia powinna też zdawać sobie sprawę z tego, że coraz więcej będą one miały do powiedzenia w powierzonych im dziedzinach: w aspekcie ciała – medycyna, w aspekcie intelektu – nauki neurologiczno-kognitywistyczne, w aspekcie emocji – nauki psychologiczno-socjologiczne. Żadna z tych nauk nie wyręczy jednak teologii w zakresie aspektu duchowego, prawdziwie transcendentnego i nadprzyrodzonego komponentu, głęboko osadzonego w człowieku przez Boga, który stwarzając go na swój obraz i podobieństwo, nie zanurzył go bezlitośnie i całkowicie w otchłani horyzontalnej doczesności, wyposażając jedynie w ciało, rozum i uczucia, lecz obdarzył go przede wszystkim duszą, tym komponentem jego człowieczeństwa, który pozwala mu przekroczyć samego siebie i otworzyć się na rzeczywistość transcendentną. Teolog ma więc obowiązek studiować duszę człowieka, nie po to, by, jak niegdyś platonicy i gnostycy, odrywać ją od ciała, lecz po to, by uświadamiać człowiekowi nadprzyrodzoną godność jego powołania. Odkrywać przed nim głębię jego duchowości, pokazywać mu, że oprócz naturalnej, intelektualnej funkcji myślenia, Bóg wyposażył go w zdolność podejmowania głębokiej duchowej posługi myślenia, pozwalającej wytyczać cele sięgające dalece poza te, które jest mu wstanie odpowiedzieć jakakolwiek inna nauka – cele skierowane zgodnie z Tischnerowską zasadą „myślenia religijnego” ku „Transcendencji, która jest Osobą”.

5. ROZRÓŻNIENIE INTELEKTU I DUSZY W PERSPEKTYWIE ZAGROŻEŃ I SZANS PŁYNĄCYCH ZE STRONY „SZTUCZNEJ INTELIGENCJI”

Omówiony wcześniej tekst Wojtyły o Tyranowskim pochodził z 1949 r., a zatem powstał już ponad trzy czwarte wieku temu. Tekst Tischnera o myśleniu religijnym ma już prawie pół wieku. Można by więc zadać uzasadnione pytanie, jak te teksty mają się do obecnie otaczającej nas rzeczywistości, czy nie straciły już dawno aktualności. W kontekście tego pytania trzeba zauważyć, że w ostatnich kilku latach teologia zyskała niespodziewanego sprzymierzeńca w zadaniu ukazywania różnicy pomiędzy czysto przyrodzonymi funkcjami intelektu a otwartością na transcendencję

i głębię ludzkiej duszy. Sprzymierzeńcem tym jest fenomen tzw. „sztucznej inteligencji”. W świetle tego fenomenu wspomniane wyżej teksty Wojtyły i Tischnera nabierają całkowicie nowej świeżości i aktualności.

„Sztuczna inteligencja” szturmem wdarła się w samo centrum dyskusji dotyczącej tego, co nazywamy intelektem. Pierwsza różnica jaką wniosła polega na tym, że intelektu jako takiego nie możemy już nazwać tylko ludzkim. Do tej pory wiele nauk, włączywszy w to teologię, zadowalało się stwierdzeniem, że to, co człowieka wyróżnia spośród całej reszty stworzenia, to właśnie jego intelekt, czyli zdolność myślenia, prowadząca do wytworzenia języka i kultury, w tym np. zdolność do pracy naukowej, twórczej, artystycznej. Nawet jeśli wiadomo było, że niektóre zwierzęta też przeprowadzają skomplikowane operacje w swych mózgach, to nigdy procesów tych nie nazywano myśleniem, a już tym bardziej inteligencją.

„Sztuczna inteligencja” doszczętnie rozwiąła nadzieje tych, którzy wyobrażali sobie, że język, kultura i praca twórcza na zawsze wyróżniać będą ludzi spośród reszty stworzenia. Dziś roboty humanoidalne wyposażone w moduły AI z powodzeniem wypierają ludzi z wielu zawodów, mówią biegle w dowolnej ilości języków, oferują usługi konsultingowe, tworzą nie tylko obrazy i utwory muzyczne, ale całe filmy i ścieżki dźwiękowe, których nie jest już nawet w stanie stworzyć człowiek.

Z jednej strony są to ogromne zagrożenia i wyzwania. Z drugiej jednak, zwłaszcza z punktu widzenia teologicznego jawi się tu ogromna szansa. Otóż niezależnie od tego jak płynnie i jak wieloma językami taki robot by nie mówił, jak wielu piosenek by nie skomponował i nie zaśpiewał, a nawet do nich zatańczył, jak szybko nie rozwiązywałby rebusów i łamigłówek; słowem: jak bardzo nie popisywałby się swym – przekraczającym nieraz możliwości ludzkie – intelektem i tak zawsze będzie wiadomo, że nie jest człowiekiem.

Różnica pomiędzy takim robotem a człowiekiem nie będzie leżała na poziomie aktywności intelektualnych. Różnica ta będzie leżała na poziomie aktywności duchowych, których robot taki po prostu nigdy nie będzie ani posiadał, ani wykazywał. W tym właśnie kontekście szczególnej wagi nabierają omówione wyżej teksty Wojtyły i Tischnera.

Z tego, co powiedziane było wyżej, wynika jasno, że wcześniej czy później „sztuczna inteligencja” wyręczy każdego człowieka, który w intelektualnym aspekcie swej pracy ogranicza się do odtwarzania, powtarza-

nia, zapożyczania, segregowania, klasyfikowania, optymalizowania itd. Jan Tyranowski, kiedy zamiast mówić od siebie silił się najpierw na zapamiętywanie a potem odtwarzanie z pamięci i powtarzanie scholastycznych formułek i podziałów, „włączał” w siebie coś, co mówiąc współczesnym językiem moglibyśmy określić mianem trybu „sztucznej inteligencji”, jakby prototypu dzisiejszego „bota AI”. Pomimo tak wielkiego szacunku, jakim darzył go Wojtyła, nawet on nie był w stanie powstrzymać się od konstatacji, że brzmiało to po prostu śmiesznie. Dziś najprostszy agent AI dużo lepiej poradziłby sobie z takim zadaniem.

Ale kiedy ten sam człowiek, Jan Tyranowski, godzinami dzielił się ze słuchaczami głębią duchowych tajemnic swego wewnętrznego życia z Bogiem, wtedy włączał w siebie tryb „posługi myślenia”, tryb którego nigdy nie będzie w stanie nawet zasymulować żaden agent AI, żaden model „sztucznej inteligencji”, bo nawet jeśli spróbuje, to będzie to po prostu śmieszne.

Mówiąc z kolei, językiem Tischnera, tak długo jak w naszych poszukiwaniach badawczych ograniczamy się jedynie do doczesno-horyzontalnego światła tzw. „czystego rozumu”, do obserwacji, do klasyfikacji, do wyciągania z tego bezpośrednich wniosków, to wcześniej czy później pojawi się taki model AI, który nas w tym wyręczy. Ale wszędzie tam, gdzie posłużymy się w naszych badaniach tym dodatkowym światłem pochodzącym od „Transcendencji, która jest Osobą”, tj. kiedy wejdziemy w naszych badaniach w obszar „myślenia religijnego”, nasza refleksja na zawsze pozostanie nieosiągalna dla jakichkolwiek form i modeli „sztucznej inteligencji”.

Zarówno posługa myślenia, jak i myślenie religijne, to koronne – choć oczywiście nie jedyne – przykłady takiej aktywności człowieka, w której, otwierając się na działanie łaski Bożej, wkracza on w obszar aktywności duchowej, nieosiągalnej dla samego tylko intelektu, nie zależnie od tego czy jest on naturalny czy sztuczny.

PODSUMOWANIE

Podstawowym zadaniem analiz przeprowadzonych w niniejszej pracy było wykazanie, że pomimo niekwestionowanej jedności człowieka, nie można spoglądać na niego jak na monolit, jeżeli nie chce się utracić zdolności odnajdywania w nim tego, co bezwzględnie i nieprzekraczalnie

wyróżnia go spośród całego stworzenia, zarówno tego naturalnego jak i tego „sztucznego”, będącego wynikiem ludzkiej twórczości technologicznej.

Jak zostało to w pracy wykazane, rozwój „sztucznej inteligencji” pokazuje nam jasno, że zdolności intelektualne człowieka nie są tym wyróżnikiem. Tischner postawił na pochodzącą od Boga wolność i twierdził, że to właśnie ona wyróżnia człowieka. Był to już ważny krok do przodu, ale nie oznaczało to jeszcze identyfikacji tego właściwego komponentu, który za wykorzystanie tej wolności odpowiada. Zadaniem teologa jest precyzyjne wskazanie tego komponentu i odróżnienie go od pozostałych.

Podstawowym wnioskiem płynącym z przedstawionej tu refleksji jest stwierdzenie, że identyfikacja tego komponentu jest możliwa jedynie wtedy, kiedy zaczniemy dostrzegać różnicę pomiędzy intelektualną a duchową sferą aktywności ludzkiej.

Różnicę tę najłatwiej było wykazać na przykładzie zdolności emulacyjnych „sztucznej inteligencji”, która doskonale radzi sobie w naśladowaniu a nawet przewyższaniu naturalnych ludzkich procesów myślowych. „Sztuczna inteligencja” zachwyca grą w szachy, radzeniem sobie z rozwiązywaniem problemów z zakresu optymalizacji, zdolnościami językowymi a nawet artystycznymi. Kiedy jednak uświadomimy sobie, że nikt nigdy nie będzie siedział z „wypiekami na twarzy” u stóp humanoidalnego bota AI i słuchał jak opowiada on o swojej modlitwie, o rozmowie z Bogiem, o wypełnianiu wymogów ewangelii i o swym wewnętrznym życiu duchowym, tak jak trzy czwarte wieku temu u stóp Tyranowskiego siedział młody Wojtyła, to zauważymy, że istnieje nieprzekraczalna przepaść pomiędzy sferą intelektualną, która nie charakteryzuje już tylko człowieka, a sferą duchową, która jest tym, co go na zawsze będzie wyróżniać.

Człowieka bowiem, stworzonego jako jedyne na obraz i podobieństwo Boże, spośród całego stworzenia wyróżnia – nadana mu wyłącznie i bezpośrednio przez Boga – dusza i związana z nią nie tylko intelektualna, ale właśnie duchowa, czyli otwarta na transcendencję i nadprzyrodzoną aktywność.

BIBLIOGRAFIA

- Ganoczy, Alexandre. *Nauka o stworzeniu*. Tłum. Janina Fenrychowa. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Jan Paweł II. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy*, Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków, 8.06.1997).
- Leon XIV, *Magnifica Humanitas*, Encyklika Ojca Świętego Leona XIV o trosce o osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji, Vatican, 2026. (<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>)
- Langemeyer, Georg. *Antropologia teologiczna*. Tłum. Janina Fenrychowa. Kraków: Wydawnictwo M, 1995.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Quo vadis, humanitas? Thinking through Christian Anthropology in the Face of Certain Scenarios for the Future of Humanity*, Vatican, 2026. (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20260304_quo-vadis-humanits_en.html)
- Penrose, Roger. *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. Piotr Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Penrose, Roger. *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. Piotr Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka, 1997.
- Penrose, Roger. *Cienie umysłu. Poszukiwanie naukowej teorii świadomości*, tłum. Piotr Amsterdamski, Poznań: Wydawnictwo Zys i S-ka, 2000.
- Singh, Satinder–Andy Okun–Andrew Jackson. „Learning to play Go from scratch.” *Nature* 550, (2017): 336–337. (<https://doi.org/10.1038/550336a>)
- Tischner, Józef. *Ksiądz na manowcach*. Kraków: Znak, 2007.
- Tischner, Józef. “Ku Transcendencji, która jest Osobą.” *W drodze* 2 (1974): 3–16.
- Tischner, Józef. *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak, 2011.
- Tischner, Józef. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak, 2011.
- Wojtyła, Karol. “Apostoł.” *Tygodnik Powszechny* 35 (1949): 8–9.