

# Józef Bremer

---

## Status ontyczny osoby z perspektywy neuronauk

---

Analiza i Egzystencja 11, 263-290

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

JÓZEF BREMER\*

## STATUS ONTYCZNY OSOBY Z PERSPEKTYWY NEURONAUK

Słowa klucze: ontologia pierwszo- i trzecioosobowa, diachroniczna i synchroniczna tożsamość osoby, psychochirurgia, przeszczepy domózgowe, neurofilozofia, pierwszoosobowa neuronauka

Keywords: first- and third-person ontology, diachronic and synchronic identity of a person, psychosurgery, brain tissue transplantations, neurophilosophy, first-person neuroscience

[Neuroscience] will fundamentally alter the dynamic between personal identity, responsibility, and free will in ways that genetics never has. Indeed, neurotechnologies as a whole are challenging to our sense of personhood<sup>1</sup>.

---

\* Dr hab. Józef Bremer wykłada logikę i filozofię języka w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie oraz filozofię umysłu na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Doktorat z filozofii uzyskał w 1996 r., w Monachium. Temat pracy doktorskiej: *Rekategorisierung statt Reduktion. Zu Wilfrid Sellars' Philosophie des Geistes* (Göttingen, V&R 1997). W 2006 r. habilitował się na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie rozprawy *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości* (Warszawa, Wyd. IFiS PAN 2005).

<sup>1</sup> J. Illes, E. Racine, *Imaging or Imagining? A Neuroethics Challenge Informed by Genetics*, „The American Journal of Bioethics” 5 (2) (2005), s. 10.

## Wstęp

Gwałtowny postęp obserwowany w neuronaukach niesie ze sobą perspektywę zmiany znaczeń niektórych pojęć dotyczących nas samych. Należy do nich pojęcie osoby, którego znaczeniowe zmiany mają najczęściej implikacje etyczne – dla jednostki i społeczeństwa. W niniejszym artykule nie skupiamy się na zagadnieniach neuronalnych podstaw działań etycznych, lecz na bardziej ogólnofilozoficznych – ontologicznych – zagadnieniach, dotyczących sposobu, w jaki myślimy o sobie samych jako o osobach działających, myślących, odczuwających. Odwołujemy się przy tym zarówno do filozoficznego, jak i do neuronaukowego sposobu analizy ontycznego statusu osoby, z podkreśleniem istoty tego statusu, jakim jest tożsamość osoby.

### 1. Ustalenia terminologiczne

Poniższe rozważania są prowadzone w ramach współczesnej kognitywistyki. Osoba w naukach kognitywnych jest często traktowana jako przetwarzający informację system, zapamiętujący przedstawienia rzeczy i wydarzeń w świecie, przetwarzający te przedstawienia w celu sterowania swoim zachowaniem. Problemem dla tego ujęcia osoby jest i była zjawiskowa (przeżyciowa) perspektywa pierwszoosobowa oraz związane z nią subiektywne treści jej świadomości.

Mówiąc o osobie, będziemy opierać się na jej potocznym rozumieniu i mieć na myśli ludzkie indywiduum, którego świadomy umysł jest skorelowany z mózgiem. Osoba myśli, planuje, odczuwa, czuje, że jest tożsama ze sobą w czasie swojego życia, a także, że jej aktualne przeżycia i stany myślowe cechują się swoistą jednością. Jej bycie świadomą jest warunkiem myśli, odczuć, woli oraz rozpoznawania własnych czynów i uczuć<sup>2</sup>.

Nasze analizy będą przebiegały pod dwoma hasłami: (1) filozoficznego spojrzenia na neuronaukowy status osoby; (2) neuronaukowego spojrzenia na filozoficzny status osoby.

Dyskutując status ontyczny osoby, odwołamy się do tzw. ontologii pierwszoosobowej – osobowe stany świadomości cechują się opisywalnymi

---

<sup>2</sup> Por. J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa: IFiS PAN 2005, s. 59–83.

jakościami, a ich istnienie zależy od ich subiektywnego przeżywania. Były obiektywne, jak rzeczy martwe, nie podpadają pod ontologię pierwszoosobową, gdyż ich istnienie nie zależy od tego, czy są stanami – intencjonalnymi lub przeżyciowymi – jakiejś osoby. „Operacje przeszczepiania nóg są możliwe; nie można natomiast, w tym sensie, dokonać przeszczepu doznania bólu”<sup>3</sup>.

Z ontologią pierwszoosobową jest związana perspektywa pierwszoosobowa wyrażana zwrotem: „Jak to jest dla osoby (lub nietoperza) być osobą (nietoperzem), jak to jest przeżywać (lub generować) dany stan mentalny?”. Perspektywa pierwszoosobowa daje wgląd w przeżywanie stanów mentalnych. Z perspektywy trzecioosobowej prowadzimy obserwację stanów neuronalnych, którą kieruje pytanie: „czym jest dany stan neuronalny?”. W perspektywie trzecioosobowej, do której odwołują się neuronauki, najczęściej nie bierze się pod uwagę opisów stanów mentalnych, a w perspektywie pierwszoosobowej zaniedbywane są stany neuronalne.

Neuronauki – do których w tym artykule się odwołujemy – zajmują się badaniem mózgu i systemu nerwowego na poziomie molekularnym, komórkowym, anatomiczno-funkcjonalnym i kognitywnym. W poszczególnych rodzajach neuronauk prowadzi się badania nad komputacyjnymi modelami mózgu, nad skutkami psychochirurgii oraz nad przeszczepami domózgowymi. Gwałtowny rozwój neuronauk jest powodowany również gwałtownym rozwojem technik neuroobrazowania. W niniejszym opracowaniu będą nas głównie interesowały badania mózgu na poziomie kognitywnym.

Najpierw przedstawimy kilka kwestii, jakie się pojawiają przy styku argumentacji filozoficznej i neuronaukowej. To właśnie na tym styku pojawiają się trudności: (i) związane z pierwszo- i trzecioosobowym rozumieniem ontologii osoby; (ii) neuronaukową interpretacją filozoficznie rozumianego statusu osoby oraz jej tożsamości.

Rozważane przez nas filozoficzno-neuronaukowe spojrzenie na osobę sprowadza się do zbadania – stopnia lub typu – zależności pomiędzy świadomymi subiektywnymi stanami mentalnymi osoby i stanami jej mózgu. Rodzaj tej zależności jest związany z internalistycznym lub eksternalistycznym rozumieniem treści stanów mentalnych osoby, czyli z tym, czy stany neuronalne są warunkiem wystarczającym lub koniecznym dla stanów mentalnych. Odpowiadając na to pytanie, przedstawimy dwa materialistyczne

---

<sup>3</sup> J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, Warszawa: PIW 1999, s. 135.

typy filozoficznych teorii osoby: redukcjonistyczną i niereducjonistyczną, łącząc ich tezy z wynikami badań neuronaukowych.

W końcowej części omówimy filozoficzne implikacje – wpływ na rozumienie ontologii osoby – przypadków pacjentów po zabiegach psychochirurgicznych oraz po przeszczepach domózgowych. Jedną z naszych tez jest to, że zarówno współczesne neuronauki, jak i używane przez nie techniki nie kwestionują filozoficznie rozumianej ontologii i tożsamości osoby. W ostatniej części przedstawimy główne założenia tzw. pierwszoosobowej neuronauki, traktowanej jako próba syntezy ontologii pierwszo- i trzecioosobowej.

## 2. Określenie problemu: ontologia osoby a neuronauki

1. Silne redukcjonistyczne teorie umysłu – np. behawioryzm logiczny lub teoria *type-type identity* – przyjmują, że stany mentalne osoby (a tym samym i umysł) są logicznie bądź empirycznie identyczne ze stanami mózgu. Teza ta okazuje się jednak epistemologicznie i ontologicznie problematyczna choćby z dwóch względów: (i) ze względu na funkcjonalistyczne założenie o wielorakiej urzeczywistnialności stanów mentalnych: jeśli taka urzeczywistnialność zachodzi, to żadnego pojedynczego stanu fizycznego nie da się zidentyfikować jako warunku wystarczającego lub koniecznego dla jakiegoś przekonania, pragnienia czy nastawienia; (ii) ze względu na założenie monizmu anomalnego mówiące, że każde pojedyncze zdarzenie mentalne jest identyczne z pojedynczym stanem fizycznym. Tezy (i) oraz (ii) nie wspierają możliwości bezpośredniego, empirycznego utożsamiania stanów neuronalnych z mentalnymi, ani tym samym prób bezpośredniego identyfikowania tych ostatnich stanów przy użyciu neuroobrazowania. Może być bowiem tak, że szczególny stan mentalny urzeczywistniony przez stan mózgu (a także treść takiego stanu) będzie zależał od relacji stanów mózgu do wielu innych rzeczy. Tego rodzaju relacyjna informacja z pewnością nie jest zawarta w danych z neuroobrazowania. Jeśli przyjmiemy eksternalistyczną tezę, że bycie w szczególnym, fizycznym stanie mózgu nie jest warunkiem wystarczającym dla posiadania przez osobę określonego przeżycia lub dla jej propozycjonalnego nastawienia, to musimy uwzględnić różne czynniki zewnętrzne, pochodzące z otoczenia osoby.

2. Następnym problemem dotyczącym statusu ontycznego osoby jest relacja między neuroobrazowaniem a tożsamością osobową: Czy neuroobrazowanie jest informatywne od strony ontologicznej? Wydaje się to mało prawdopodobne. Teorie osobowej tożsamości mogą być podzielone według tego, że trwanie osoby w czasie jest orzekane o jej ciągłości: (a) psychologicznej; (b) biologicznej<sup>4</sup>. Jeśli przyjmujemy (b), że biologiczna ciągłość osoby leży u podstaw teorii jej tożsamości, to wtedy neuronauki będą bez znaczenia dla ontologicznej debaty (nasze stany mentalne i ich treści są wówczas nieistotne dla pytań o osobową tożsamość). Standardowe psychologiczne ujęcie tożsamości osobowej (a) utrzymuje, że A jest tożsame z B, wtedy i tylko wtedy, gdy A w  $t_1$  jest w jakiejś psychologicznej relacji do B w  $t_2$ . Nie ma tutaj jednak zgody co do kwestii, co musi zawierać jakaś psychologiczna relacja, aby zachodziła tak rozumiana tożsamość diachroniczna. Standardowa neolocke'owska interpretacja przyjmuje, że B w  $t_2$  musi sobie przypominać przynajmniej jedno zdarzenie przeżyte przez A w  $t_1$  (lub że B może być połączone z A łańcuchem takich przypomnień). Podczas gdy potrafimy sobie wyobrazić (jako możliwe) potwierdzenie tez o diachronicznej tożsamości, to odwołanie takich tez byłoby wirtualnie niemożliwe. Ich odwołanie wymagałoby bowiem zbadania wszystkich wspomnień B w  $t_2$ , aby porównać je z wszystkimi wspomnieniami A w  $t_1$ , oraz stwierdzenia, czy zachodzi między nimi psychologiczna ciągłość. Dokonanie takiego porównania byłoby praktycznie niemożliwe.

Pytaniem jest, czy neuroobrazowanie może potwierdzić takie psychologiczne powiązanie, jeśli może ono najwyżej zidentyfikować neuronalną aktywność skojarzoną z kognitywnym procesem przypominania, a nie treści samych przypomnień. Jak więc neuroobrazowanie może pokazać, że dwie osoby mają wspomnienia o tych samych treściach? Możemy próbować pokazać im obrazy przedstawiające treści ich pamięci i patrzeć, czy ich „centra pamięci” w mózgu są aktywowane. Trudno jednak powiedzieć, czy bodziec (np. czerwony samochód z określoną tablicą rejestracyjną) wyzwał to samo przypomnienie, czy nie (np. A mógł posiadać ten samochód, a B mógł go widzieć, tak więc obaj mogliby „przypominać go sobie”, lecz kontekst ich przypomnień byłby różny). Oczywiście można próbować kontrolować jakieś alternatywne interpretacje podobnych bodźców, lecz dzięki takiej praktyce

---

<sup>4</sup> Por. znany eksperyment myślowy J. Locke'a z zamianą dusz i ciał księcia i szewca. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa: PWN 1955, II.27.15.

trudno by było sformułować jakąś wiążącą tezę. Wydaje się prawdopodobne, że neuroobrazowanie nie będzie mogło zaprzeczyć tezom o diachronicznej tożsamości osoby, a także ich potwierdzić. Tym samym należy ostrożnie spoglądać na ontologiczne implikacje, które zdają się racjonalnie wynikać ze współczesnych neuronauk i neurotechnologii.

3. Inny dylemat dotyczy epistemologicznego powiązania perspektywy pierwszoosobowej z trzecioosobową. Z jednej strony perspektywa pierwszoosobowa może być opisana przez stany mentalne osoby, które jako takie nie muszą być bezpośrednio połączone ze stanami neuronalnymi mózgu tej osoby. Stany mentalne odnoszą się bowiem do przeżyciowych zdarzeń, ujmowanych z perspektywy pierwszej osoby, a stany neuronalne odnoszą się do bodźców obserwowanych z perspektywy trzecioosobowej. Możemy mówić o stanach mentalnych, w tym o poczuciu własnej diachronicznej tożsamości, nie wiedząc nic o tym, że są one w sposób konieczny lub wystarczający uwarunkowane przez stany mózgu. Z drugiej strony wiemy, że stany mentalne osoby mogą ulegać zmianie poprzez zmianę stanów neuronalnych jej mózgu (choćby jeśli przyjmiemy tezy eksternalistyczne, to będzie się to działo jedynie koniecznie, a nie wystarczająco, gdyż stany neuronalne są jedynie koniecznym, a nie wystarczającym warunkiem dla stanów mentalnych). Stąd z kolei możliwe wydaje się ustalenie zależności między perspektywą pierwszoosobową osoby a (jej własnymi) stanami mózgu.

4. Pojawia się dylemat związany z ontologicznie rozumianym, koniecznym związkiem świadomego umysłu osoby z jej mózgiem. Z jednej strony umysł da się scharakteryzować poprzez własności (cechy) mentalne, które – jako takie – nie są do rozpoznania wśród własności fizycznych mózgu (za pomocą których mózg jest definiowany trzecioosobowo pod względem ontologicznym). Dlatego niemożliwe jest połączenie w jedno umysłu z mózgiem. Z drugiej strony umysł zakłada mentalną ontologię, a jej zbudowanie zależy na sposób konieczny od istnienia fizycznego mózgu, jako mózgu osoby. Tym samym więc połączenie między umysłem osoby a jej fizycznym mózgiem musi być możliwe.

5. Pytanie o możliwości empirycznego połączenia stanów mentalnych ze stanami mózgu jest pytaniem o istnienie tzw. praw pomostowych (psychofizycznych). Z jednej strony stany mentalne nie mogą być nomologicznie połączone ze stanami mózgu, gdyż tych pierwszych nie można wykryć – np. dzięki neuroobrazowaniu – wśród stanów neuronalnych mózgu. Z drugiej strony stany mózgu muszą być połączone ze stanami mentalnymi, gdyż jako

taka możliwość występowania tych ostatnich zależy na sposób konieczny od stanów mózgu, tj. stanów neuronalnych.

6. Rodzi się także pytanie o przekraczanie granic dyscyplin naukowych przy łączeniu zagadnień omawianych w ramach filozofii z zagadnieniami neuronaukowymi. Przy teorii filozoficznej pytamy o logiczną spójność, logiczną falsyfikację, przy hipotezie neuronaukowej pytamy o empiryczną spójność i empiryczną falsyfikację (o zewnętrzną ocenę). Z jednej strony filozofia zakłada logiczne warunki spójności swoich teorii, które należy odróżnić od przyrodniczo-empirycznych warunków spójności, zakładanych w neuronaukowych badaniach mózgu. Tym samym bezpośrednie połączenie argumentacji filozoficznej z neuronaukową jest niejako niemożliwe. Z drugiej strony możliwość rozwinięcia warunków logicznych, jak tych zakładanych w filozofii, zależy w sposób konieczny od istnienia mózgu danego filozofa i od jego naturalnych uwarunkowań, gdyż trudno sobie wyobrazić realne filozofowanie bez mózgu. Filozoficzne, logiczne uwarunkowania są zatem związane z uwarunkowaniami, do których odwołują się neuronauki.

7. Przyjmując ściśle, neuronaukowe rozumienie mózgu, natrafiamy na swoisty paradoks dotyczący jego samego. Z jednej strony mózg może stanowić przedmiot poznania, z drugiej strony przedmiot ten jest badany przez mózg, czyli mózg bada samego siebie, stawia filozoficzne tezy o sobie samym. Jednakże mózg nie może być w tym samym czasie zarazem podmiotem i przedmiotem poznania. Mózg jest albo podmiotem poznania, co wyklucza, że jest przedmiotem, albo odwrotnie. Tym samym charakterystyka mózgu jako przedmiotu i podmiotu pozostaje trudna do pogodzenia. Można tutaj mówić o logicznym paradoksie dotyczącym problemu samoreferowania (samoodnoszenia się) mózgu.

Ze względu na wspomniane problemy (1–7) pojawiły się ostatnio neurofilozoficzne hipotezy – zajmujące się kwestiami transdyscyplinarnej falsyfikacji, transdyscyplinarnej oceny wzajemnego związku teorii filozoficznej i hipotez neuronaukowych. Interakcje między założeniami ontologiczno-epistemologicznymi a hipotezami empirycznymi są wtedy badane z obydwu stron: filozoficznej i neuronaukowej.

W tym, co następuje, przedstawimy najpierw ontologię osoby obecną w wybranych czterech teoriach filozoficznych – Johna Searle’a, Thomasa Nagela, Daniela Dennetta i Thomasa Metzinger’a – starających się określić: (i) zależność między ontologią pierwszo- i trzecioosobową; (ii) stopień powiązania stanów mentalnych i neuronalnych; (iii) sens mówienia o toż-



samości diachronicznej osoby. Zagadnienia te, zwłaszcza (iii), przedstawimy następnie od strony neuronauk, analizując przypadki operacji psychochirurgicznych oraz przeszczepów domózgowych.

## I. Filozoficzne spojrzenie na neuronaukowy status osoby

### 3. Ontologie pierwszoosobowe

Jakościowy, bezpośredni dostęp do danego stanu świadomości ma jedynie przeżywająca ten stan osoba, nikt inny takiego dostępu nie ma. Taki sam dostęp mamy do własnej subiektywności, stanowiącej istotę naszego poczucia bycia tożsamą osobą zarówno w danym momencie czasu  $t_1$ , jak i na przestrzeni czasu  $t_1$ – $t_2$ . Nie wyklucza to, że niekiedy inne osoby potrafią lepiej opisać moje uczucia czy odczucia (np. melancholię, zazdrość) aniżeli ja sam. Obiektywność tak rozumianego opisu i prób obiektywnego wyjaśniania świadomości nie obejmuje jednak subiektywności świadomości.

#### 3.1. John Searle

Subiektywność stanów świadomości nie jest – zdaniem Searle’a – natury epistemologicznej, lecz natury ontologicznej. Tym samym są możliwe epistemicznie obiektywne wypowiedzi o stanach świadomości. Jedyna różnica w sposobach istnienia takich przedmiotów, jak rzeki i stany świadomości, polega na ich własnościach (obiektywne/subiektywne). Mimo tego są to sposoby istnienia, obydwaj przedmioty istnieją i mogą być potencjalnymi obiektami badań naukowych.

Świadomość zakłada wewnętrzne, jakościowo subiektywne stany osoby, co z kolei prowadzi do ontologii pierwszoosobowej. Ponieważ istnieje coś takiego, jak ontologia pierwszoosobowa, więc świadomość i subiektywność nie dadzą się sprowadzić w ten sposób do zjawisk trzecioosobowych, w jaki dadzą się do siebie sprowadzać – przyczynowo i ontologicznie – inne naturalne zjawiska (np. potocznie rozumiana błyskawica do wyładowania elektrycznego).

Świadomość jest – według Searle’a – całkowicie powodowana przez stany neuronalne (i nie ma istnienia niezależnego od tych stanów, cho-

ciaż w chwili obecnej nie znamy mechanizmu tego powodowania)<sup>5</sup>. Tym samym jest ona przyczynowo redukowalna do stanów neuronalnych (nie ma bowiem żadnej własności świadomości, która by nie była wyjaśniona przez zachowania neuronów), lecz nie jest ona redukowalna ontologicznie (ontologia pierwszej osoby nie pozwala na zredukowanie świadomości do trzecioosobowej ontologii obecnej w neuronaukach). Przyczynowa redukowalność tego, co mentalne, do tego, co fizyczne, nie implikuje według Searle'a żadnej redukcji ontologicznej, gdyż to, co mentalne, jest czymś więcej aniżeli neuronalnym zachowaniem i neuronalną interakcją. Tak np. świadomy stan intencjonalny lub odczucie bólu, które przeżywam (ontologia pierwszej osoby), nie są tożsame z procesem neurobiologicznym, opisanym jedynie z perspektywy trzeciej osoby.

Proponowane przez Searle'a odrzucenie materializmu zakłada ontologię pierwszej osoby. To w niej tkwi niewyjaśnialna przyczynowo subiektywność, która jednoznacznie łączy stan świadomości z jego nośnikiem, a tym samym definiuje przyczynowo ten stan. Pojedyncze neurony nie są świadome, ale ich zachowanie jest przyczyną istnienia świadomości – jako systemowej własności neuronów. Stwierdzenie: „boli mnie plecy” jest zupełnie obiektywne w sensie, że jest wywołane przez istnienie rzeczywistego stanu rzeczy, który nie zależy od nastawień czy mniemań jakichkolwiek obserwatorów. Niemniej jednak samo to zjawisko – faktyczny ból – posiada subiektywny sposób istnienia, i w tym sensie Searle mówi o subiektywności świadomości.

Mówiąc o ontycznym statusie osoby, a konkretnie o jej tożsamości, Searle wymienia cztery kryteria<sup>6</sup>: trzecioosobowe kryterium odwołujące się do tożsamości ciała, pierwszoosobowe kryterium ciągłości pamięci, ciągłość osobowości i kryterium koherencji fizykalnych zmian. W swoim „biologicznym naturalizmie” przyjmuje internalistyczną epistemologię i ontologię, odrzucając założenie, że zewnętrzne przedmioty mogą być ak-

---

<sup>5</sup> Świadomość jest dla Searle'a zjawiskiem biologicznym, zdarzenia świadome są emergentnymi zdarzeniami biologicznymi, spowodowanymi przez – niższe stopniem – zdarzenia w mózgu. Podkreśla on jednak, że kluczem do zrozumienia świadomości jest jej subiektywność.

<sup>6</sup> Por. J. Searle, *The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology*, [w:] T.E. Feinberg, J.P. Keenan (eds.), *The Lost Self. Pathologies of the Brain and Identity*, New York: Oxford University Press 2005, s. 8–10.

tualnymi elementami treści naszych myśli<sup>7</sup>. To, co przyczynowo wywołuje umysł – czyli stany neuronów – musi być wystarczające (w sensie warunku wystarczającego) do takiego wywołania. Dzisiaj często przyjmuje się słabszą, eksternalistyczną tezę, że stany neuronów są warunkiem koniecznym pojawienia się świadomego umysłu.

Searle zapewnia, że nieredukowalność świadomości nie ma żadnych metafizycznych konsekwencji i że świadomość może być traktowana jako wielkość biologiczna. Broni się przed nazwaniem go dualistą (np. dualistą własności), chociaż taki wniosek można by wysnuć z jego rozumienia nieredukowalności świadomości. Searle chce za wszelką cenę zachować jedność naukowego świata, identyfikując ostateczną rzeczywistość ze światem fizycznym, który jest przedmiotem trzecioosobowych badań naukowych. Oczekujemy jednak od niego adekwatniejszej odpowiedzi na pytanie: Jak świadomość może być ontologicznie nieredukowalna i zarazem nie naruszać jedności świata widzianego z perspektywy naukowej?<sup>8</sup>

### 3.2. Thomas Nagel

W swojej filozoficznej koncepcji osoby Thomas Nagel zabiega o połączenie perspektywy zanurzonej w świecie osoby z obiektywnym obrazem świata, którego osoba ta jest częścią<sup>9</sup>. Wskazuje tym samym na istnienie nieprzezwyciężalnej granicy w silnie redukcyjnych materialistycznych filozofiach świadomości. Chodzi o te, które przyjmują, że osoba razem ze wszystkimi jej psychologicznymi własnościami nie jest niczym więcej aniżeli ciałem z jego fizycznymi atrybutami<sup>10</sup>. Nagel uważa, że „świadomy punkt widzenia” osoby jest logicznie nieredukowalny do jego własności opisywanych fizycznie, lecz mimo to punkt ten jest *koniecznie* powiązany z tymi własnościami. Dlatego poszukuje „właściwego punktu widzenia”, od początku łączącego subiektywność ze strukturami przestrzenno-czasowymi<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. J. Moyal, *The Chinese Room Argument*, [w:] B. Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge UK: Cambridge University Press 2003, s. 214–260.

<sup>8</sup> Por. J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, s. 120–134.

<sup>9</sup> Por. T. Nagel, *Widok znikąd*, Warszawa: Aletheia 1997, s. 7.

<sup>10</sup> Por. T. Nagel, *Physicalism*, „The Philosophical Review” 74 (1965), s. 339–356.

<sup>11</sup> Por. T. Nagel, *Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem*, „Philosophy” 73 (1998), s. 337–338, 352.

Do kogo należy więc ostatnie słowo, gdy chodzi o poznanie subiektywności świadomości zjawiskowej – do przeżywającej osoby czy też do badającego ją z zewnątrz filozofa lub naukowca? Ta epistemologiczna asymetria w historii rozwoju teorii została wyrażona w dwóch całkowicie odmiennych analizach świadomości.

(a) To, jaki świat jest rzeczywiście sam w sobie, poznamy dopiero wtedy, gdy zobaczymy go bez używania naszych zmysłów i pojęć. Zdaniem Nagela, uciekamy od tego, co subiektywne, pod presją założenia, „[...] że wszystko musi być czymś nie z jakiegoś punktu widzenia, lecz samo w sobie. Uchwycić to, odrywając się coraz bardziej od naszego punktu widzenia – to nieosiągalny ideał, ku któremu zmierza dążenie do obiektywności”<sup>12</sup>. Tego typu koncepcji obiektywności – i związanej z nim trzecioosobowej ontologii osoby – przyświeca ideał poznawczy realizowany w naukach ścisłych, pretendujących do ekstrapolacji swoich metod na każdy rodzaj poznania rzeczywistości. Naukowe poznanie świata rozwinęło się głównie dzięki teoriom, w których odwołujemy się do pojęć niezwiązanych bezpośrednio z pierwszoosobowym punktem widzenia. Poznanie naukowe jest następnie ujmowane w formuły matematyczne i weryfikowane lub falsyfikowane dzięki odpowiednim eksperymentom. Tego rodzaju „obiektywne” i „teoretyczne” poznanie zawodzi jednak, gdy próbujemy za pomocą niego ująć subiektywne przeżycia jakościowe.

(b) Nagel zakłada, że przeżycia typu *jak to jest być* zależą w sposób konieczny od stanów mózgu, lecz przy dzisiejszej wiedzy ani ich treści, ani one same nie mogą zostać – ontologicznie – zredukowane do stanów neuronalnych i ich własności. Poprawnie funkcjonujący mózg jest – według Nagela – faktycznym medium dla znanych nam przeżyć psychicznych ciągłości. Nawet gdybym utracił całe moje ciało, z wyjątkiem nienaruszonego mózgu, to pozostałbym nadal sobą.

Teoretyczna i empiryczna hipoteza Nagela o naturze pojęcia świadomego podmiotu jest otwarta na uzupełnienia ze strony neuronauk. Ontologicznie rozumiane Ja jest dla Nagela trwałą pojedynczą rzeczą w obiektywnym porządku natury, która leży u podstaw subiektywnych doświadczeń ciągłości wewnętrznego życia psychicznego, które nazywamy naszym własnym życiem. Tak rozumiana obiektywna tożsamość umożliwi odpowiedź na

---

<sup>12</sup> T. Nagel, *Subiektywne i obiektywne*, [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, Warszawa: Aletheia 1997, s. 250.

pytania o tożsamość Ja tylko wtedy, gdy poszukiwane pojedyncze Ja jest zarówno *nosicielem* stanów wewnętrznych, jak i *przyczyną* tego, że przeżywamy je jako ciągłe. Dla tak rozumianej osoby Nagel przyjmuje: (i) że istnieje konieczna zależność pomiędzy stanami mózgu a stanami świadomymi; (ii) że osoba nie jest tylko mózgiem (wagi więcej aniżeli 1,5 kg...); (iii) że nieuszkodzony mózg jest jedyną częścią osoby, której zniszczenia prawdopodobnie by nie przeżyła; (iv) że tylko mózg osoby, a nie pozostałe części jej organizmu, jest konieczny dla pojawienia się świadomych stanów *jak to jest być*.

Nagel stawia hipotezę, że *ja jestem* moim mózgiem<sup>13</sup>, nie odpowiadając na: (i) pytania o to, co w przypadku wątpliwości mogłoby być uważane za ten sam mózg oraz (ii) pytania o empiryczną zależność mózgu od reszty organizmu.

Wychodząc z pierwszoosobowego punktu widzenia, Nagel rzadko odwołuje się do analiz świadomości prowadzonych w ramach neuronauk<sup>14</sup>. Od strony ontologicznej przyjmuje panpsychistyczną teorię dwu aspektów: materialne elementy rzeczywistości mają cechy protomentalne. Nazywa wprowadzie tę tezę „denerwującą” (*unsettling*) i „zaskakującą” (*startling*), niemniej jednak twierdzi, że jeżeli odrzucimy psychofizyczny redukcjonizm i radykalne formy emergencji, wówczas mózg musi mieć protomentalne cechy<sup>15</sup>. Na dzisiejszym etapie neuronaukowych badań i wyjaśnień trudno jednak uwzględnić tezy panpsychistyczne (choćaby przy dokonywaniu obrazowań mózgu).

#### 4. Ontologie trzecioosobowe

Problematyczna w „pierwszoosobowym punkcie widzenia” jest weryfikacja związanych z nim wypowiedzi: Jak obiektywnie stwierdzić, że gdy mówię „boli mnie ząb”, to faktycznie tak jest? Z jednej strony teorii świadomości ujętej z perspektywy pierwszej osoby przeciwstawiano oparte na zewnętrz-

<sup>13</sup> Por. T. Nagel, *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, Warszawa: Aletheia 1998, s. 36–38.

<sup>14</sup> Wyjątek stanowi kwestia jedności świadomości, którą Nagel omawia w: T. Nagel, *Rozszczepienie mózgu i jedność świadomości*, [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, s. 183–202.

<sup>15</sup> Por. T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 62–64.

nych zachowaniach teorie behawiorystyczne (eliminujące ze swojego zakresu badań świadomość), a z drugiej strony podejmowano próby rozwinięcia bardziej adekwatnych, neuronaukowych metod trzecioosobowych.

#### 4.1. Daniel Dennett

Do takich prób należy zbudowana przez Dennetta heterofenomenologia. Zgodnie z nią, do przeżyć innych osób dociera się poprzez podawane przez owe osoby opisy ich przeżyć<sup>16</sup>. Założenia jest ona intersubiektywną metodą zdobywania wiedzy o cudzych przeżyciach, eliminującą potencjalną nieprzekazywalność doświadczeń subiektywnych. Heterofenomenologia jest związana z ontologiczno-eliminatywistyczną koncepcją osoby. Kogoś takiego jak „osoba” nie ma. Jeżeli mówimy, że taki ktoś jest, to jego status przypomina status postulowanego, quasi-teoretycznego obiektu, spotykającego w teoriach naukowych. Dennett zaznacza:

Z punktu widzenia trzeciej osoby postulowałem podmiot, heterofenomenologiczny podmiot, swego rodzaju fikcyjne „do wszystkich, których to może dotyczyć”, któremu faktycznie, my stojący z boku, poprawnie przypisalibyśmy przekonanie, że przeżył jakieś interweniujące poruszenie<sup>17</sup>.

Dennett świadomie rezygnuje z poszukiwań jakiejś „realnej” – cechującej się tożsamością i jednością – osoby i mówi o niej jako o postulowanej, „teoretycznej fikcji”<sup>18</sup>. Jego heterofenomenologiczna metoda jest więc najpierw teoretycznym uproszczeniem. Widać chociażby, że aby dana osoba mogła wykonać jakieś zadanie, musi odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób wszystkie prowadzone przez nią obserwacje są do pogodzenia z jej Ja.

---

<sup>16</sup> D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little Brown 1991, por. D. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki świadomości*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2007, s. 71–75.

<sup>17</sup> D. Dennett, *Consciousness Explained*, s. 128.

<sup>18</sup> „If we choose to interpret at all, we have no choice but to posit a person whose communicative acts we are interpreting. This is not quite equivalent to positing an inner system that is the Boss of the body” (tamże, s. 228). Następnie Dennett stwierdza: „The subjects heterophenomenological world will be a stable intersubjectively confirmable theoretical posit, having the same metaphysical status as, say, Sherlock Holmes’s London or the world according to Garp” (tamże, s. 81).

Zdaniem Dennetta Ja jest abstrakcją zdefiniowaną przez miriady opowiadań i interpretacji (łącznie z samookreśleniami i samointerpretacjami), które utworzyły biografię żyjącego ciała, którego owo Ja jest Środkiem Narratywnej Ciężkości. Tak rozumiane Ja jest równocześnie świadomym Ja. Dennett przyjmuje, że nasze opowiadania są czasami tworzone, ale w większej części to nie my je tworzymy, lecz one tworzą nas. Nasza ludzka świadomość i nasze narratywne bycie sobą są wytworami tychże opowiadań, a nie ich źródłem<sup>19</sup>. Istotne w tej metodzie jest, że trzecioosobowe badanie świadomości nie wymaga jej przeżywania. Umysł (a właściwie zawierający tzw. memy mózg) to zespół sieci neuronowych, a więc systemów przetwarzających równoległe informacje.

Dennett przekonuje nas o biologicznej użyteczności fikcyjnego, osobowego Ja oraz o tym, że tworzenie Ja jest czymś naturalnym. Każdy normalnie funkcjonujący ludzki podmiot tworzy sobie swoje Ja. Człowiek poza tym, że ma mózg, snuje swoistą „pajęczynę dyskursów” ze słów oraz czynów. I sam tak do końca świadomie nie wie, co robi, po prostu snuje pajęczynę dyskursów, która mu pomaga funkcjonować w życiu i w otoczeniu. Zachodzące w świadomości zdarzenia nie są niczym innym aniżeli treścią koherentnie wygenerowanych heterofenomenologicznych pajęczyn dyskursu. Osoba jest konstruktem, a stosowana przez nią „taktyka” samozachowania, samokontroli i samookreślenia polega na opowiadaniu opowiadań. Do tego należy także opowiadanie i kontrolowanie opowiadań o nas samych.

Możemy stwierdzić, że nasze osobowe Ja posiada jedynie nieprecyzyjnie określoną lokalizację przestrzenno-czasową (jest ono gdzieś i na jakiś sposób związane z mózgiem lub z systemem nerwowym). Bardziej precyzyjnych danych o lokalizacji fizykalnych korelatów Ja może dostarczyć postęp badań neuronaukowych. W tym sensie Ja trzeba szukać w mózgu, nie należy się jednak spodziewać, że kiedyś będziemy mogli powiedzieć: „Tamte komórki, w środku hipokampa – to osobowe Ja”.

Szukając naukowych odpowiedzi na pytania o „lokalizację” Ja, przechodzimy zazwyczaj na płaszczyznę subosobową, utożsamianą z częściami mózgu. Jako osoby nie mamy bezpośredniego wpływu na funkcjonowanie i kontrolę części naszego mózgu. Raczej przyjmujemy, że to współdziałanie tychże części tworzy warunek konieczny naszych osobowych zdolności. Teorie oparte na płaszczyźnie subosobowej są najczęściej teoriami em-

---

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 418.

pirycznymi, starającymi się wyjaśnić, za pomocą języka neuronauk czy języka teorii systemów, w jaki sposób funkcjonuje system zwany osobą ludzką. Stąd są one konfrontowane z wspomnianymi przez nas wcześniej problemami z subiektywnością.

Rozwinięta przez Dennetta strategia przemawia wyraźnie na niekorzyść potocznego obrazu osoby, który należy wyeliminować, gdyż jest on tylko konstruktem ułatwiającym nadanie sensu niektórym kompleksowym schematom zachowań. Patrząc od strony ontologicznej, możemy powiedzieć, że nie ma w nas nic, co by odpowiadało potocznie rozumianej osobie. Dennett powinien nam jednak odpowiedzieć na pytania: Dlaczego mielibyśmy być w aż takim błędzie co do nas samych (że nie jesteśmy homunkulusami)? W jaki sposób nasze potoczne pojęcie osoby (z jego nieeliminowalnymi społecznymi i etycznymi implikacjami) może być tak błędne?

#### 4.2. Thomas Metzinger

Z jednej strony, świadoma osoba nie znajduje dzisiaj dla siebie odpowiednio empirycznie uzasadnionego miejsca w teoriach neuronauk. Z drugiej strony, naturalistyczne teorie osoby (choćby ta proponowana przez Dennetta) muszą umieć wyjaśnić, w jaki sposób dochodzi do tego, że pojawiają się takie potoczne intuicje, jak te związane z ontologią pierwszoosobową. Próbę odpowiedzi na tego rodzaju pytania podaje Metzinger w swoim zarysie teorii świadomego Ja<sup>20</sup>. Poszukiwana przez niego teoria musi: (i) odwoływać się do osiągnięć nauk szczegółowych i wychodzić od wyjaśnień najprostszyc zjawisk: jak to jest, że przeżywam myśli i wrażenia jako moje, że przeżywam siebie jako tożsamego ze sobą, jako kogoś tego samego, ciągłego, że spostrzegam świat właśnie z perspektywy pierwszej osoby; (ii) umieć wyjaśnić przeżycia zaliczane do patologicznych czy też przeżycia uchodzące za ponadnaturalne. W konfrontacji z tymi wymaganiami Metzinger rozwija swoją teorię modelu Ja.

Procesy przedstawiania powodują, że w osobowym systemie powstają model świata i model jego własnego Ja. Ten ostatni model nie przedstawia świata dla Ja, lecz przedstawia systemowi jego własny stan. Model Ja jest jedynym wytworzonym przedstawieniem, które stale otrzymuje proprio-

---

<sup>20</sup> Por. T. Metzinger, *Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität*, [w:] W. Greve (Hrsg.), *Psychologie des Selbst*, Weinheim: Psychologie Verlag Union 2000, s. 319–336.



ceptywne dane od ciała osoby (tzn. chociażby od zmysłu równowagi, od przestrzennego modelu ciała, od naczyń krwionośnych). Nasz ludzki model Ja posiada elementy przedstawieniowe opisywane nie tylko funkcjonalnie, ale także neurobiologicznie, na przykład jako kompleksowy wzorzec aktywowania struktur w naszym mózgu.

Świadomy podmiot jest w omawianym stanowisku postrzegany jako określony rodzaj systemu przetwarzającego informację; Metzinger pyta o minimalne wystarczające warunki dla powstania świadomego Ja. Tym samym problemem dla Metzingera jest potocznie rozumiane Ja, którego nie potrafimy ani zdefiniować, ani też podać „obiektów”, do których pojęcie „ja” się odnosi. Możemy jednak podać trzy własności charakteryzujące potoczne, zjawiskowe Ja: (i) „poczucie bycia moim”; (ii) „przedrefleksyjną znajomość siebie”; (iii) „bycie świadomym, tzn. posiadanie wewnętrznej perspektywy”. Owe trzy własności są prawie zawsze wymieniane przy opisywaniu zjawiskowej, pierwszoosobowej perspektywy.

Od strony funkcjonalnej model Ja jest subosobowym stanem, kompleksowym zbiorem związków przyczynowych, które mogą zostać zrealizowane albo nie. Chodzi o wewnętrznie (tj. w systemie nerwowym) wywołane informacje, gwarantujące stały funkcjonalny związek pomiędzy modelem Ja a jego cielesną bazą w mózgu. Model Ja posiada tym samym nie tylko opis natury przedstawieniowej i funkcjonalnej, lecz także faktyczny neurologiczny opis – np. jako kompleksowy wzorzec aktywacji w naszym mózgu. Faktycznie świadome, zjawiskowe Ja powstaje wtedy, gdy system nie rozpoznaje wytworzonego przez siebie modelu Ja jako modelu. Zjawiskowe Ja pojawia się wtedy, gdy system niejako zamieni siebie z wewnętrznym modelem, który sam wygenerował.

Metzinger reprezentuje silnie naturalistyczną teorię osoby. Potoczne modele osoby zaczęły powoli zniknąć i będą zastępowane przez modele podobne do modelu Ja. Podobnie jak genetyka molekularna i teoria ewolucji znaturalizowały ludzkie ciało, czyniąc z niego samoorganizujący się, biologiczny mechanizm, tak samo neuronauki znaturalizują ludzkiego „ducha”. Takie szeroko dzisiaj dyskutowane problemy, jak problem świadomości, problem umysł–ciało, rozpadną się na pojedyncze problemy, możliwe do analiz trzecioosobowych.

Zauważyć jednak należy, że model Ja jeszcze długo nie jest osobą, lecz jedynie reprezentacją systemu (czyli modelem Ja). Sposób istnienia modelu jest inny od sposobu istnienia obiektu modelowanego. Rodzą się

pytania o szczegóły owej zamiany systemu z modelem, który sam wygenerował (czy zachodzi ona stopniowo, czy nagle). Pytaniem pozostaje, w jaki sposób Metzinger odróżnia przeżyciową świadomość od innych modeli świadomości, które także są w tym systemie obecne i zostają uaktywnione. Metzinger z pewnością wskazałby na jakieś neuronalne matryce w mózgu, ale to zakłada, że potrafimy te matryce odróżnić, co z kolei zakłada jakiś stopień tożsamości i jedności tejże jaźni. Podobnie jak modele zbudowane przez Nagela i Dennetta, model Ja odwołuje się do neuronalno-komputacyjnej teorii osoby. W odróżnieniu od nich próbuje jednak wyjaśnić, dlaczego Ja może się nam jawić jako coś iluzorycznego.

## II. Neuronaukowe spojrzenie na filozoficzny status osoby

### 5. Neurofilozofia – trzecioosobowe badanie osoby i mózgu

Termin „neurofilozofia” zadomowił się w naukach kognitywnych. Najczęściej rozumie się pod nim inspirowany przez neurofizjologię nowy kierunek poszukiwań rozwiązań klasycznego problemu umysł–ciało<sup>21</sup>.

Georg Northoff dzieli neurofilozofię na<sup>22</sup>:

(i) Fenomenologiczną albo kognitywną, która zajmuje się głównie antropologicznymi zjawiskami, jak wolna wola, tożsamość osobowa, subiektywność. Opisy tych zjawisk są połączone zarazem z teoriami filozoficznymi i opisami naukowymi leżących u ich podstaw mechanizmów neuronalnych i kognitywnych. Fenomenologiczna neurofilozofia obejmuje tym samym szerokie spektrum klasycznych problemów antropologicznych.

(ii) Neurofilozofia empiryczna skupia się na empirycznej spójności i empirycznej falsyfikowalności teorii filozoficznych. Na przykład filozoficzne kryteria osobowej tożsamości są wówczas analizowane za pomocą skali samooceny używanej do badań osobowej tożsamości przed i po operacji mózgu. Fenomenologiczne i epistemiczne charakterystyki per-

---

<sup>21</sup> Por. G. Northoff, *Neurophilosophie – ein neuer Ansatz in der Philosophie*, „Information Philosophie” 1 (2001), s. 24.

<sup>22</sup> Por. G. Northoff, *Philosophy of the Brain. The Brain Problem*, New York–Amsterdam: John Benjamins Publisher 2004, s. 25–30.

spektywy pierwszoosobowej są przekładane na paradygmaty aktywacji, używane w funkcjonalnym obrazowaniu mózgu. Neurofilozofia w tym sensie zamierza ukazać neuronalne korelaty oryginalnie filozoficznych zagadnień (wolna wola, tożsamość osobowa), można ją więc rozumieć jako neuronaukę filozofii.

(iii) Neurofilozofia teoretyczna zajmuje się przede wszystkim zbudowaniem definicji i metodycznych zasad dla połączenia teorii filozoficznej i hipotez neuronaukowych.

Hipotezy neurofilozoficzne należy odróżniać od hipotez neuronaukowych – uwzględniają one bowiem *implicite* epistemologiczno-ontologiczne założenia (np. poddawalność falsyfikacji empirycznej i logicznej). Hipotezy neuronaukowe są poddawalne empirycznym falsyfikacjom, skupiamy się w nich na empirycznej spójności, podczas gdy logiczna spójność i logiczna falsyfikacja są raczej pomijane. Hipotezy neurofilozoficzne należy także odróżnić od teorii filozoficznych. Ontologiczno-epistemologiczne założenia podlegają jedynie falsyfikacji logicznej, gdzie nacisk jest położony na logiczną spójność, podczas gdy spójność i falsyfikacja empiryczna jest raczej pomijana. Hipotezy neurofizjologiczne muszą się różnić od teorii filozoficznych możliwością definicyjnego przesunięcia i empirycznej falsyfikacji. Nie można – powiedzmy – przyjąć definicji mózgu, która nie jest spójna ze współczesnymi danymi empirycznymi (np. przyjąć relacji dokładnego odpowiadania między komórkami mózgu a funkcjami mózgu, gdyż dana komórka może być odpowiedzialna za różne funkcje, a ponadto mózg cechuje się neuroplastycznością).

Jedno z pierwszych filozoficzno-neurofizjologicznych opracowań zagadnień związanych z nauką podstawą umysłu pochodzi od filozofa nauki Karla Poppera i neurologa Johna Ecclesa<sup>23</sup>. Odwołując się do wyników badań neurofizjologicznych, dualista Eccles rozwiązuje kartezjański problem umysł–ciało poprzez postulowanie niematerialnych „psychonów”. Podobną od strony metodologicznej, chociaż tym razem materialistyczną, próbę syntezy filozofii i neurologii podejmuje Patricia Churchland w swojej książce *Neurophilosophy*<sup>24</sup>. Zarówno Eccles, jak i Churchland poszukują

---

<sup>23</sup> Por. K. Popper, J. Eccles, *The Self and its Brain*, New York: Springer 1977, passim.

<sup>24</sup> Nazwa „neurofilozofia” pochodzi od Patricii S. Churchland. Wychodząc od neurologii, Churchland poszukuje jednej wspólnej nauki zajmującej się umysłem i ciałem

jednolitej teorii umysł–mózg, wprowadzając filozofię nauki do neuronauk, a neuronauki do filozofii. Zarówno Eccles jak i Churchland nie wchodzą przy tym szerzej w pierwszoosobową ontologię osoby.

## 6. Psychochirurgia i przeszczepy domózgowe

Psychochirurgia to leczenie zaburzeń psychicznych za pomocą zabiegów neurochirurgicznych, które wykonuje się ze wskazań psychiatrycznych. Polegają one na przerywaniu połączeń między różnymi strukturami ośrodkowego układu nerwowego w celu usunięcia lub zmniejszenia zaburzeń czynnościowych danego obszaru mózgowia. Przeszczepy domózgowe polegają na wszczepianiu tkanki mózgowej embrionu do mózgu chorej osoby. W naszym przedstawieniu będziemy głównie pytać o skutki takiej operacji, gdy chodzi o filozoficzne rozumienie tożsamości osobowej.

### 6.1. Psychochirurgia a tożsamość osoby

Jedną z psychochirurgicznych metod leczenia schizofrenii stosowaną w połowie XX wieku był zabieg chirurgiczny zwany lobotomią przedczołową (a także leukotomią, lobotomią lub lobotomią czołową). Polegał on na przecięciu włókien nerwowych łączących czołowe płaty mózgowe z międzymózgowiem (najczęściej ze wzgórzem lub podwzgórzem). Celem lobotomii było osłabienie u pacjentów natrętnych myśli lub halucynacji, towarzyszących zazwyczaj procesom poznawczym. Lobotomia jest nieodwracalna i prawie zawsze wywołuje niekorzystne zmiany w psychice oraz zachowaniu pacjenta. Ponadto nie zawsze okazywała się skuteczna. Z tych względów operacji tych prawie w ogóle się dzisiaj nie wykonuje. Do poważniejszych skutków ubocznych lobotomii przedczołowej może należeć utrata przez pacjenta poczucia tożsamości diachronicznej, czyli

---

(por. P. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge MA: The MIT-Press 1993, s. ix–x). Interesujące nas problemy związane z redukcją subiektywnych przeżyć do procesów w mózgu Churchland omawia na s. 323–327 i stwierdza: „Nevertheless, this current state of science does not entail that no neuroscientific theory will ever reduce psychology” (tamże, s. 326).

„ciągłości własnego ja”, świadomości, że jest tą samą osobą, którą był wczoraj i będzie jutro<sup>25</sup>.

Wykonywane dzisiaj psychochirurgiczne operacje są bardziej precyzyjnie. Używa się w nich metod stereotaktycznych, opierających się na dokładnym zlokalizowaniu danego ośrodka za pomocą przestrzennie rozłożonych znaczników, tworzących system trójwymiarowych współrzędnych<sup>26</sup>. Współczesny postęp takich operacji jest również związany z lepszym poznaniem zmian i zaburzeń w pracy komórek nerwowych, spowodowanych chorobami ośrodkowego układu nerwowego<sup>27</sup>. Do rozbudowy tego działu chirurgii przyczyniają się także rozwój nowoczesnych metod neuroobrazowania ośrodkowego układu nerwowego oraz stosowanie neuronawigacji, pozwalającej bardzo dokładnie dotrzeć do dowolnie wyznaczonego miejsca w ośrodkowym układzie nerwowym.

W 2002 roku zespół neurochirurgów z 10 Wojskowego Szpitala Klinicznego w Bydgoszczy, kierowany przez prof. Marka Harata, przeprowadził pierwszą w Polsce operację neurochirurgiczną ze wskazań psychiatrycznych. Poddany zabiegowi 40-letni pacjent od wielu lat cierpiał na ciężką postać zespołu obsesyjno-kompulsyjnego (zespół natręctw, OCD). Odczuwał m.in. przymus planowania kolejnych czynności i przymus jedzenia. Nie był w stanie normalnie funkcjonować, miał za sobą kilkanaście prób samobójczych. Już bezpośrednio po operacji chory zgłaszał poprawę stanu zdrowia – ustąpienie przymusu wykonywania czynności planowania.

Pytając o tożsamość pacjenta (o jego poczucie tożsamości) z filozoficznego punktu widzenia musimy uwzględnić efekty długofalowe, pytać o to, czy jeden punktowy zabieg może na trwałe wyeliminować (osłabić) silny zespół natręctw, czy taką metodą można leczyć inne choroby, w których struktura własnego Ja i otoczenia uległa silnemu rozbiciu (np. schizofrenię).

---

<sup>25</sup> Por. L. Tancredi, *Hardwired Behavior: What Neuroscience reveals about Morality*, New York: Cambridge University Press 2005, s. 173; por. S. Pużyński, J. Wciórka, *Leczenie neurochirurgiczne („psychochirurgia”)*, [w:] A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka (red.), *Psychiatria*, Wrocław: Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner 2002, t. 3, s. 605–609.

<sup>26</sup> Por. M. Spych (i wsp.), *Techniki stereotaktyczne w radioterapii guzów ośrodkowego układu nerwowego*, „Onkologia w Praktyce Klinicznej” 3/3 (2007), s. 135–139.

<sup>27</sup> M. Harat, M. Rudaś, *Współczesna psychochirurgia – interwencja w psychikę czy próba leczenia przypadków lekoopornych*, „Postępy Neurochirurgii” 1 (2005), s. 7–19 (wersja polsko-angielska).

## 6.2. Przeszczepy domózgowe a tożsamość osoby

Niektórzy pacjenci z chorobą Parkinsona (cechującą się zaburzeniami funkcji motorycznych) są poddawani leczeniu za pomocą przeszczepów mózgowej tkanki embrionalnej. Kandydatami do takiej terapii mogą być także pacjenci z zaburzeniami psychicznymi (choroba Alzheimera)<sup>28</sup>. Udanych przeszczepień całych płatów mózgowych dokonano u małp. Pytaniem jest, na ile taki przeszczep zmieniłby tożsamość osoby i tożsamość jej mózgu.

1. Zwolennicy stosowanych aktualnie przeszczepów tkanek uważają, że przywracają one jedynie pierwotne funkcje mózgu, a nowe komórki nie naruszają ani tożsamości mózgu, ani tożsamości osoby, ani też nie zmieniają relacji osoby do jej mózgu. Przeciwnicy przeszczepów uważają, że pojedyncze komórki stanowią obcy materiał zmieniający tożsamość mózgu. A ponieważ mózg jest materialnym substratem osoby, zmianie ulega także tożsamość osoby.

Do omawianej strony zagadnień przeszczepu można podejść od strony: (a) medycznej, (b) filozoficznej. (a) Należy stwierdzić, że system immunologiczny rozróżnia w swoich odrzutach tkanki obce i własne ze względu na jakość przeszczepu, a nie na jego ilość. Zagadnienie reakcji immunologicznej nie jest jednak do końca wyjaśnione. (b) Przeciwnicy neuroprzeszczepów podkreślają ścisłą tożsamość mózgu i osoby, co oznacza, że nawet wszczepienie niewielkiej ilości komórek powoduje zmiany tożsamości osobowej. Ich przeciwnicy – przyjmujący luźniejszy związek mózg–osoba – uważają, że nie każdej zmianie tożsamości mózgowej będzie odpowiadała zmiana tożsamości osobowej. Osobę traktuje się bowiem jako diachronicznie tożsamą, chociaż z upływem czasu wiele jej komórek nerwowych obumiera, a nie zostają one zastąpione – co oznacza zmianę tożsamości mózgu. Stąd należałoby odrzucić ścisłą korelację obu wspomnianych tożsamości: mózgu i osoby.

2. Porównanie z psychochirurgią: zwolennicy neuroprzeszczepów rozumieją wszczepienie tkanki jako zabieg zmierzający do przywrócenia zakłóconej funkcji mózgu, stąd także ich teza, że tożsamość osobowa

---

<sup>28</sup> Por. G. Northoff, *Do Brain Tissue Transplants Alter Personal Identity? Inadequacies of some „Standard” Arguments*, „Journal of Medical Ethics” 22 (3) (1996), s. 174; por. J. Czarkowska-Bauch, *Przeszczepy w ośrodkowym układzie nerwowym*, [w:] M. Kossut (red.), *Mechanizmy plastyczności mózgu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 201.

nie zostaje zmieniona, lecz wręcz na nowo przywrócona. Istnieje jednak zasadnicza różnica: w klasycznej psychochirurgii wycinało się całe płaty mózgowie (a tym samym całe funkcje), przy wszczepianiu dodaje się tkankę nerwową. Przeciwnicy przeszczepów uważają, że wszczepianie powoduje zmiany tożsamości osobowej, usunięcie chorej tkanki nie powoduje takich zmian, chociaż sama ingerencja chirurgiczna może być bardziej znaczna. Zwolennicy przeszczepów zgadzają się z tą różnicą, dodając, że przy wszczepieniu chodzi o przywrócenie funkcjonowania jakiegoś obszaru mózgu – bez zmiany tożsamości – a nie o usunięcie wcześniejszej funkcji (czyli o zmianę tożsamości). Przeciwnicy podkreślają ścisły związek wszczepionej tkanki z osobową tożsamością i wskazują na zachodzącą przy tym zmianę tożsamości. Stwierdzają oni, że poprzez psychochirurgiczne operacje mogą się pojawić zmiany, lecz te nie stwarzają nowej tożsamości.

Widać tutaj dwie rzeczy: (1) że mamy do czynienia z różnymi definicjami tożsamości osoby. Zwolennicy przeszczepów nie rozumieją zastąpienia jakiegoś obszaru mózgu przez przeszczep jako jakościowej zmiany tożsamości; (2) przeciwnicy twierdzą natomiast, że dane empiryczne nie udzielają odpowiedzi na pytania filozoficzne. Wskazują oni jednak praktyczne skutki obydwu operacji. Odwołując się do wyników operacji klinicznych, można stwierdzić, że poprawa funkcji motorycznych nie jest przez pacjentów po przeszczepie tkanki mózgowej widziana jako zmiana tożsamości, lecz jako przywrócenie ich osobowości do stanu sprzed choroby; przy operacjach psychochirurgicznych da się zauważyć – w niektórych przypadkach – objawy dużych zmian tożsamości osobowej.

3. Porównując przeszczepy innych organów z przeszczepami domózgowymi, zwolennicy tych ostatnich przyjmują, że mózg jest centralnym organem odpowiedzialnym za tożsamość osobową, stąd nie należy go w całości przeszczepiać. Przeciwnie do tego, przeszczepienie tkanki mózgowej należy traktować analogicznie do przeszczepów poszczególnych organów, tzn. jako dążenie do przywrócenia uszkodzonej funkcji. Przeszczep całego mózgu byłby natomiast równy przeszczepieniu nowej tożsamości osobowej. Stanowisko takie jest wspierane przez obserwacje neurofizjologiczne. Nie wszystkie obszary i funkcje mózgu zdają się być w takim samym związku z osobową tożsamością: wpływ przeszczepu jest istotnie zależny od miejsca, w które został on wstawiony i od funkcji tego miejsca. Wszczepienie obcej tkanki do pnia mózgu lub mózdzku nie spowoduje zmian tożsamości osobowej, natomiast wszczepienie jej do płatów czołowych może takie

zmiany wywołać, gdyż płaty te są bardziej skorelowane z tożsamością danej osoby. Stanowisko przeciwników neuroprzeszczepów opiera się na ścisłej równoważności tożsamości mózgu (*brain identity*) z tożsamością osoby. Jeśli mózg jest zasadniczym organem odpowiedzialnym za tożsamość osoby, to każda jego zmiana musi pociągać za sobą zmianę tożsamości osobowej, a nie tylko zmiany wywołane całościowymi przeszczepami. Przeciwnicy neurotransplantacji negują jakościową różnicę między przeszczepieniem całego mózgu a domózgowym wszczepieniem komórek nerwowych. Zasadniczym problemem jest w tym przypadku, od strony filozoficznej, odmienne znaczenie terminu „tożsamość mógu”. Zwolennicy przeszczepów mają na myśli jedynie jakościową tożsamość, zmieniającą się wyłącznie przy całościowym przeszczepie mózgu. Przeciwnicy przeszczepów powołują się na numerycznie ten sam mózg, który może utracić swoją tożsamość przez wszczepienie tkanki mózgowej. Tożsamość jakościowa zostaje odniesiona do tych samych funkcji, tożsamość numeryczna do identycznego materiału i jego struktury.

4. Mówiąc o relacji pomiędzy mózgiem a umysłem, zwolennicy przeszczepów twierdzą, że przeszczep całego mózgu jest związany z wymianą umysłu, a wszczepienie tkanki zachowuje początkowy mózg i umysł. Przeciwnicy podtrzymują konieczny wpływ każdej ingerencji w mózg na umysł (obecne tkanki w mózgu zmieniają umysł, relacje umysł–mózg oraz przeżycia danej osoby). Odzyskanie dzięki przeszczepom funkcji motorycznej może wywoływać odmienne stany mentalne i przeżycia. Mówi się nawet o tzw. *inverted spectrum* – odwróceniu przeżywania kolorów, polegającym na możliwości widzenia przez pacjenta koloru czerwonego, mimo iż nie daje się wykluczyć, że doznaje niebieskiego. Z klinicznego punktu widzenia brak potwierdzenia takiej zmiany stanu mentalnego u pacjentów z chorobą Parkinsona, których leczono przeszczepami tkanki. Z perspektywy filozoficznej – jak widzieliśmy powyżej – pojawiają się różne stanowiska co do relacji pomiędzy mózgiem a umysłem. W zależności od filozoficznych założeń co do relacji między mózgiem a umysłem można różnie wartościować wpływ wszczepień na stany mentalne.

Podsumowanie. Rozróżnienie zachowania i zmiany tożsamości mózgu musi ponadto uwzględniać indywidualność funkcji umysłu: takie samo wprowadzenie tkanki może zachować funkcjonalną tożsamość mózgu u jednej osoby, podczas gdy u innej może zmienić funkcjonalną tożsamość mózgu. Ponadto wyższe funkcje korowe, tzn. szczególnie funkcje psychologiczne,



wykazują wyższy stopień indywidualności, gdy chodzi o ich funkcjonalną lokalizację w mózgu. Stąd przyszłe zastosowania przeszczepów tkanek do mózgu przy zaburzeniach psychologicznych będą musiały brać pod uwagę taką indywidualność funkcji mózgu. Nadal pozostaje pytaniem, czy wprowadzenie tkanek do mózgu może być porównane pod względem wpływu na psychologiczną ciągłość i osobową tożsamość z usuwaniem tkanek w psychochirurgii.

## 7. Pierwszoosobowa neuronauka

Powyżej powiedzieliśmy, że ontologia pierwszoosobowa jest – od strony filozoficznej – związana z charakterystyką typu: „jak to jest dla osoby doświadczać danego stanu mentalnego”. Tymczasem badania stanów neuronalnych przebiegają z perspektywy trzecioosobowej i można im przypisać charakterystykę typu „czym jest dany stan neuronalny”.

Perspektywa pierwszoosobowa dostarcza wglądu w przeżywanie (subiektywne doświadczenie) stanu mentalnego, z perspektywy trzecioosobowej obserwujemy stany neuronalne. Pytanie o status ontyczny osoby w świetle neuronauk to pytanie o adekwatne – filozoficzne i neuronaukowe – połączenie tych perspektyw.

Tego typu próbę podejmują Georg Northoff i Alexander Heinzl w ich pierwszoosobowej neuronauce<sup>29</sup>, którą można scharakteryzować zwrotem: „Jak to jest dla mózgu wygenerować te neuronalne stany, które są przeżywane (doświadczone) jako stany mentalne”. Analogicznie do perspektywy pierwszoosobowej mówi się wtedy o „perspektywie pierwszomózgowej” (*first-brain perspective*), która może być opisana przez stany dynamiczne (mózg jako mózg dynamiczny, wraz ze stanami mentalnymi jako „dynamicznymi konfiguracjami”<sup>30</sup>). Perspektywa pierwszomózgowa rozważa

---

<sup>29</sup> G. Northoff, A. Heinzl, *First-Person Neuroscience: A New Methodological Approach for Linking Mental and Neuronal States*, „Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine” 1, 3 (17 March 2006), s. 1–10. Por. G. Northoff, *Philosophy of the Brain*, s. 221–222.

<sup>30</sup> Por. G. Northoff, *Philosophy of the Brain*, s. 332, 271, 288. Zamiast „fizykalnego naturalizmu” Northoff proponuje „dynamiczny naturalizm”, nieredukowalny do jakiegokolwiek wersji fizykalizmu. Stany mentalne mogą być przedstawiane za pomocą „praw dynamicznych”, różnych od „klasycznych praw fizykalnych”. Stany fizykalne są

stany neuronalne w nastawieniu na stany mentalne, tzn. pozwala na wgląd w stany neuronalne mózgu w ich relacji do stanów mentalnych. W przeciwieństwie do tego naukowe badanie stanów neuronalnych w perspektywie trzecioosobowej neuronauki zakłada perspektywę trzecioosobową.

Stany dynamiczne mogą być badane jedynie pośrednio – poprzez połączenie stanów mentalnych jako przeżywanych w perspektywie pierwszoosobowej ze stanami neuronalnymi, jako rozpoznanymi w perspektywie trzecioosobowej. Empiryczne badanie stanów mózgu, tj. stanów dynamicznych, czyni koniecznym uwzględnienie stanów mentalnych i perspektywy pierwszoosobowej. W badaniach empirycznych stanów mózgu, jako stanów dynamicznych, powinny zostać ze sobą systematycznie połączone perspektywy pierwszo- i trzecioosobowa. Ten brak bezpośredniości w badaniu stanów dynamicznych jest jednym z największych wyzwań stojących przed neuronaukami i neurofilozofią. Wobec braku odpowiedniego sensorium dla naszych własnych stanów mózgu badanie naszego mózgu musi się opierać na pośrednim dojściu epistemologicznym.

Pierwszoosobowa neuronauka zakłada pośrednie dojście do mózgu, tzn. jak to jest dla mózgu generować te stany neuronalne, które są przeżywane jako stany mentalne z perspektywy pierwszej osoby. Zakłada to pierwszomózgowy punkt widzenia, czyli punkt widzenia z „wnętrza mózgu”. Metodologicznie oznacza to, że muszą zostać zbudowane odpowiednie strategie, pozwalające na ominięcie zasadniczej epistemologicznej trudności z „pośrednim” badaniem naszego własnego mózgu.

Jaką formę może przyjąć ten fragment pierwszoosobowej neuronauki, który będzie się zajmował ontycznym statusem osoby? Na przykład wielkoskalowe mechanizmy integracyjne w mózgu, takie jak neuronalna synchronizacja w paśmie gamma (bioelektrycznego sygnału 40–70 Hz), powinny być oceniane także na bazie ich zdolności do umożliwienia wglądu w pierwszoosobowe przedstawienie takich treści mentalnych, jak trwanie w czasie. Neuronalne sygnały o częstotliwości gamma korelują bowiem z procesami spostrzegania, towarzyszą funkcjom poznawczym, takim jak

---

koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem dla stanów dynamicznych, które z kolei są warunkiem wystarczającym dla stanów mentalnych.

skierowanie uwagi, rozpoznanie przedmiotów<sup>31</sup>. Poczucie trwania w czasie jest istotne dla mówienia o subiektywności i pierwszoosobowej ontologii. Tym samym badania empiryczne sygnałów gamma muszą się orientować według oczywistości (poczucie tożsamości), uzyskanych z perspektywy pierwszoosobowej.

## 8. Podsumowanie

Różnorodność współczesnych teorii filozoficznych oraz wielorakość empirycznych danych uzyskiwanych w neuronaukach ukazują całą gamę możliwych odniesień do ontycznego statusu osoby. W niniejszym opracowaniu nie omawialiśmy ani „klasycznych” ontologii osoby, ani takich „klasycznych” neuronaukowych ujęć jej statusu, jak np. badania nad pacjentami z rozdwojonym mózgiem<sup>32</sup>. Widząc niedociągnięcia wzajemnych – filozoficznego i neuronaukowego – spojrzeń na ontyczny status osoby omówiliśmy jedno z możliwych, neurologicznych rozwiązań omawianego problemu. Analizowane metody psychochirurgii i przeszczepów domózgowych wskazują na zasadnicze założenie antropologiczne, przy którym należy mówić o statusie ontycznym osoby: na znaczenie związku umysłu z ciałem, rozumianego jako jedność cielesno-umysłowa. Jedność ta jest również konstytutywna dla mówienia o tożsamości osobowej. Pytając o rolę mózgu w tej jedności, widzimy, że bycie świadomym osobowej tożsamości jest związane z dynamicznym funkcjonowaniem tego organu.

Może się okazać, że różnorodne stany fizyczne mózgu są konieczne do realizacji jednego stanu dynamicznego, który z kolei jest wystarczający dla szczególnego stanu mentalnego – odpowiadającego wspomnianemu na początku: „Jak to jest dla osoby (lub nietoperza) być osobą (nietoperzem), jak to jest przeżywać (lub generować) dany stan mentalny?”. Stan ten stanowi podstawę analizowanych w tym opracowaniu ontologii pierwszoosobowych.

---

<sup>31</sup> Por. Ch.S. Herrmann, M.H.J. Munk, A.K. Engel, *Cognitive Functions of Gamma-band Activity: Memory Math and Utilization*, „Trends in Cognitive Science” 8/8 (2004), s. 347.

<sup>32</sup> Badania te i ich wpływ na filozoficzne rozumienie jedności i tożsamości osoby omawiam w: J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków: Aureus 2008, s. 362–415.

Pierwszoosobowa neuronauka ma przezwyciężyć metodologiczny podział na filozoficzną (i potoczną) ontologię pierwszoosobową i neuronaukową ontologię trzecioosobową, które do tej pory są uprawiane niezależnie od siebie. Związane z tym podziałem trudności widać szczególnie wyraźnie przy pytaniu o tożsamość osoby, a tym samym przy pytaniu o jej ontyczny status. Pierwszoosobowa neuronauka łączy perspektywę pierwszo- i trzecioosobową i dlatego może ustalać relacje stanów mentalnych do neuronalnych, dostarczając nam metodologicznych środków do przezwyciężenia naszej poznawczej „niewydolności”, dzięki czemu możemy bezpośrednio doświadczać naszych stanów neuronalnych jako neuronalnych. Tym samym pomoże nam ona – w duchu argumentacji Nagela – lepiej zrozumieć te stany, które dzisiaj określamy jako „mentalne” i które stanowią epistemologiczną podstawę do mówienia o ontologii pierwszej osoby.

Pierwszomózgowa perspektywa odpowiada tym samym Nagela „właściwemu punktowi widzenia”, który w przeciwieństwie do naszych obecnych możliwości pojęciowych od początku zawiera subiektywność i struktury przestrzenno-czasowe. Oznacza to negację – gdy chodzi o status osoby – eliminatywistycznych ontologii Dennetta i Metzingera, a także ontologii funkcjonalistycznych i silnie redukcjonistycznych (np. *type-type*).

## THE ONTOLOGICAL STATUS OF A PERSON FROM THE PERSPECTIVE OF NEUROSCIENCES

### Summary

Contemporary inquiry of the ontological status of a person is a matter of both philosophy and neurosciences. This article examines the question of persons ontology from two interconnected perspectives. The first one is a philosophical perspective represented by J. Searle, T. Nagel, D. Dennett and T. Metzinger; the other one is the perspective of the neuroscientific researches. The neuroscientific studies are founded on the data which are taken from the results of psychosurgical operations and of the brain tissue transplantations. The question of preservation and alteration of personal identity is one of the central subjects of further analysis and therapy which follow the mentioned medical operations. Both adherents and opponents of such surgical operations refer to the same concepts; however, they represent different understanding of the terms: “numerical” or “qualitative identity” of the person and his or her brain. I conclude that a comprehensive analysis of personal identity

requires both philosophical and scientific approach, which would result in a new kind of neurophilosophy, similar to that what G. Northoff and A. Heinzl call “the First-Person Neuroscience”.