

Norbert A. Luyten

Koncepcja człowieka w naukach przyrodniczych

Studia Philosophiae Christianae 20/2, 133-142

1984

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NORBERT A. LUYTEN

**KONCEPCJA CZŁOWIEKA
W NAUKACH PRZYRODNICZYCH**

Zostałem zaproszony do zainaugurowania sympozjum, poświęconego bioetyce, wykładem *Kształtowany przez nauki przyrodnicze obraz człowieka*. Natychmiast nasuwają się dwa pytania. Dlaczego właśnie taki temat ma być wprowadzeniem do podjętej na tym sympozjum problematyki? I dlaczego o koncepcji człowieka nauk przyrodniczych ma mówić ktoś, kto jest z zawodu filozofem? Zastanówmy się krótko nad tymi dwoma pytaniami.

Dlaczego taki temat wykładu? Nie trzeba dowodzić, że etyka dotyczy człowieka. Dlatego każda refleksja etyczna bazować musi na określonym rozumieniu, czy zrozumieniu człowieka¹. Tu jednak chodzi o bioetykę. Chodzi zatem o rozważenie problemów etycznych wyrosłych na podłożu sytuacji zaistniałych w biologii. Biologia jest nauką przyrodniczą. Zasadnym jest przeto, aby sympozjum na temat bioetyki rozpoczęło swe obrady pytaniem o kształtowanie koncepcji człowieka pod wpływem nauk przyrodniczych.

Już w tym miejscu natrafiamy na poważną trudność: czy nauki przyrodnicze zdolne są dostarczyć nam takiego zrozumienia człowieka, by mogło ono być podłożem osądów etycznych? Wiadomo przecież, że nauki przyrodnicze ograniczają się do faktów i ich wyjaśnienia, dystansują się natomiast od pytania o sens. Czy możliwe jest zatem zrozumienie człowieka tam, gdzie tego pytania się nie stawia? W tym kontekście pesymistycznie brzmi wypowiedź M. Schelera: „Stale wzrastająca liczba nauk szczegółowych zajmujących się człowiekiem — bardziej zaciemnia niż roźświetla istotę człowieka”². Jeszcze bardziej negatywnie mówi w innym miejscu: „Poglądy w sprawie istoty i zaczątku człowieka nie były nigdy tak niepewne, tak nieokreślone i tak wielorakie jak dziś... W tysiącletniej historii jesteśmy bodaj pierwszym pokoleniem, w którym człowiek stał się całkowicie i bezdennie istotą problematyczną, w którym już nie wiadomo kim on jest, cho-

¹ Zaproponowany temat mówił o obrazie człowieka. Wyrażenia tego używam często. Jednak uważam, że lepiej należy mówić o *rozumieniu człowieka*. Posługuję się tym terminem nie wykluczając pierwszego.

² M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt 1928, 9.

ciaż zarazem wiadomo, że tego nie wiadomo”³. Treściowo podobnie wypowiedział się teolog współczesny E. Jünger: „Szczegółowe badania antropologiczne uczyniły z *totus homo* nieznaną istotę. Tomasz z Akwinu był zdania, że o Bogu nie możemy wiedzieć kim jest, lecz tylko kim nie jest. Dziś musimy to samo chyba odnieść do człowieka: wiemy tylko kim nie jest, nie wiemy kim jest”⁴.

Cytując te teksty nie chciałbym — posługując się argumentem *ex autoritate* — dyskwalifikować przyrodniczej wiedzy o człowieku. Chciałbym jednak podkreślić, że nie każda — jakkolwiek cenna — wiedza o człowieku dostarcza zarazem wiedzy umożliwiającej zrozumienie człowieka.

Ale właśnie: Czy stwierdzając to jako filozof nie uzurpuję sobie zbyt wiele? Czy nie narażam się na zarzut przekroczenia swych kompetencji? Chodzi zatem o drugie pytanie; czy filozof jest uprawniony wypowiadać się w sprawach, o których wypowiadają się nauki przyrodnicze? Czy nie należy w obu tych dziedzinach pilnować się, by nie przekraczać terenu własnych kompetencji. Jesteśmy zatem przy klasycznym, wielokrotnie dyskutowanym problemie, który dotyczy stosunku nauk przyrodniczych do filozofii, względnie do teologii.

Nie będę tu wnikać w głębię tej problematyki. Kilka uwag na ten temat chciałbym jednak rozpocząć od argumentu *ad hominem*. Organizując symposium na temat bioetyki poświadczam przekonanie, że nauki przyrodnicze z jednej, a filozofię i teologię z drugiej strony nie dzieli żadna przepaść. Skoro biologia jako nauka przyrodnicza, a etyka jako dyscyplina filozofii lub teologii wysuwają problemy, które je łączą, trudno twierdzić, że rozdzielają je nieprzekraczalne granice. Jakkolwiek wyraźne metodyczne rozgraniczanie różnych rodzajów wiedzy jest rzeczą cenną i nieodzowną, tragiczną byłaby przecież chęć takiego ich rozgraniczenia, które wykluczałoby wszelką między nimi komunikację. Jedność rzeczywistości i jedność ducha ludzkiego zabraniają rozdzielania poszczególnych rodzajów wiedzy nieprzekraczalnymi barierami. W pełni słuszny zakaz łamana granic własnych kompetencji nie może przecież oznaczać, że przyrodnikowi nie wolno mieć zainte-

³ M. Scheler, *Mensch und Geschichte*. W: *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954, 62.

⁴ E. Jünger, *Philosophische Anthropologie*, 1. Teil. W: H.G. Gadamer und P. Vogler (Hrsg.) *Neue Anthropologie*, Bd 6, Stuttgart 1975, 348.

resowań filozoficznych, a filozofowi przyrodniczych. Każda granica wskazuje zresztą nie tylko wewnątrz, lecz i na zewnątrz: na tereny leżące poza tą granicą. W ten też sposób należy pojmować granice rozdzielające poszczególne nauki: granica jednej nauki wskazuje na to, że istnieją inne nauki, jeden rodzaj wiedzy na to, że istnieją inne, które również należy uwzględnić. Dlatego filozof nie przekracza granic swych kompetencji, gdy pyta, czy zdobycze nauk przyrodniczych zezwalają lepiej zrozumieć człowieka⁵.

Dokładnie w tym miejscu pojawiają się zastrzeżenia filozofów. W. Schulz twierdzi np., że właśnie zdobycze nauk szczegółowych zajmujących się człowiekiem są przeszkodą do osiągnięcia istotnego — a o to stara przecież się filozof — zrozumienia człowieka. Pisze on: „Antropologia filozoficzna musi zrezygnować z wysiłków sprowadzenia wyników nauk szczegółowych do (jednego) wspólnego mianownika. Taki zabieg jest nie tylko dlatego niemożliwy, że nie istnieje uczoney znający wszystkie założenia i wszystkie rezultaty szczegółowych nauk antropologicznych, ale również i przede wszystkim dlatego, że antropologia filozoficzna nie dysponuje żadną zasadą umożliwiającą zespolenie wszystkich tych rezultatów w jedną całość”⁶.

Jak zareagować na taką radykalnie negatywną diagnozę? Najpierw trzeba dostrzec jej błędne założenie, że do zrozumienia człowieka można dojść kumulując wiedzę zdobytą o nim w naukach szczegółowych. W rzeczywistości sprawa ma się wręcz odwrotnie. Nauki szczegółowe wychodzą w swych badaniach nad człowiekiem od określonego przedrozumienia człowieka. W naszym poznaniu rzeczywistości wychodzimy zawsze od pewnego jej całościowego zrozumienia, w którym to świetle dopiero decydujemy się na szczegółowe badania. Nasze poznanie jest w tym sensie najpierw syntetyczne i dopiero wtórne badania analityczne prowadzą do nowej syntezy⁷. I właśnie w tak pojętym procesie poznawczym dochodzi do współpracy wiedzy filozoficznej z przyrodniczą. Myśl filozoficzną cechuje troska o całościowe zrozumienie danej rzeczywistości, w tym wypadku rzeczywistości ludzkiej. Każde nasze spontaniczne lub wychowaniem uwarunkowane przed-

⁵ N.A. Luyten, *Interdisziplinarität und Einheit der Wissenschaft*. W: *Internationales Jahrbuch fuer interdisziplinäre Forschung*, Bd 1, Teil 1, Berlin New York 1974, 132—153.

⁶ Por.: W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1974, 463.

⁷ Por.: N.A. Luyten, *Interdisziplinarität und Einheit*, 143 nn.

zrozumienie człowieka usiłuje filozof zgłębić, krytycznie ocenić i sprowadzić do istotnych wypowiedzi o człowieku⁸.

To bynajmniej nie może oznaczać, że zdobyta dzięki naukom szczegółowym wiedza o człowieku niczego do naszego rozumienia człowieka nie wnosi. Do filozoficznie wypracowanej koncepcji człowieka wnosi ona nowe treści. I właśnie w tym sensie wolno mówić o ukształtowanym przez nauki przyrodnicze obrazie człowieka. To z kolei oznacza, że filozof usiłujący dojść do pełnego zrozumienia człowieka, powinien uwzględnić wyniki innych nauk nim się zajmujących. Myślenie filozoficzne nie jest myśleniem zawieszonym w próżni; to co je ożywia, to kontakt z rzeczywistością. Jeśli zatem nauki szczegółowe coś o rzeczywistości ludzkiej mówią, byłoby rzeczą niewybaczalną nie uwzględniać ich wyników badań. Filozof, korzystając z tej wiedzy, musi oczywiście pamiętać o tym, że nie każda wypowiedź przyrodnicza dochodzi do bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością.

W tym kontekście wypada przypomnieć, że pojęcie „nauka przyrodnicza” nie jest pojęciem jednoznacznym. Stawiając fizykę jako wzór nauk przyrodniczych, zapomina się często o tym, że metody pozwalające na ustalanie prawidłowości świata nieożywionego są nieadekwatne dla innych rodzajów rzeczywistości. Dotyczy to zwłaszcza biologii. Już przed laty ostrzegął Bertalanffy: „Zapatrzeni w fizyków biolodzy nie spełniają swego zadania, gdyż usiłują traktować organizm jako agregat”⁹. Typowym przykładem niewolniczego naśladownictwa fizyki jest wprowadzenie do biologii tzw. „wyjaśnienia kauzalnego”, a wykluczenie wyjaśnień celowościowych. A przecież właśnie kategoria celowości leży u podłoża zjawisk życiowych. Przyznaje to nawet Monod¹⁰. A Grassé zauważa ironicznie, że niektórzy biolodzy odnoszą się do celowości jak pewni mężczyźni do swej kochanki: nie chcą być z nią widziani, lecz bez niej obejść się nie mogą¹¹. Z kategorii celowości i sensowności nie mogą zrezygnować głównie nauki zajmujące się człowiekiem. Dlatego też właśnie one najbardziej zbliżają się do myślenia filozoficznego; są zatem zdolne wzbogacić koncepcję człowieka.

⁸ E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzuege einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck (Wien) Muenchen 1973, 10 nn.

⁹ L. von Bertalanffy, cytowany przez K.v. Neergaard, *Die Aufgabe des 20. Jahrhunderts*. Zuerich 1940, 88.

¹⁰ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*. Paris 1970, s. 22.

¹¹ W swej książce: *Toi, ce petit Dieu*, Paris 1971, Grassé powiada że nie można uprawiać biologii bez sięgnięcia po pojęcie celowości.

Po tym, z konieczności długim, wprowadzeniu możemy przejść do właściwego tematu, czyli do obrazu człowieka kształtowanego przez nauki przyrodnicze.

Wyjdźmy od stwierdzenia negatywnego: obrazu człowieka nauki przyrodnicze nie kształtują, lecz go wręcz zniekształcają. Czynią to wtedy, gdy całość życia, łącznie z człowiekiem, usiłują wyjaśnić — jak Monod¹² — przyczynowością kazuálną, wykluczającą problematykę celowości i sensowności. Taki mechaniczno-pozytywistyczny punkt wyjścia prowadzi Monoda do wniosku: „Człowiek wie wreszcie, że w obojętnej nieskończoności wszechświata jest istotą samotną, przypadkowo zrodzoną. Wie też, że jego los i jego obowiązki nigdzie nie zostały zapisane”¹³. Taki wniosek tylko zaciemnia, a nie rozjaśnia koncepcji człowieka.

To samo trzeba powiedzieć o koncepcji człowieka B. Skinnera. W imię metody pozytywistyczno-mechanistycznej człowiek zostaje zredukowany do mechanizmu działającego według zasady: bodziec — reakcja. Jego odczucie wolności jest zatem — konkluduje konsekwentnie Skinner — tylko zwykłą iluzją¹⁴.

Jeszcze bardziej radykalnie rozbija obraz człowieka strukturalizm, czyniący z tzw. obiektywizmu poznawczego podłoże systemu filozoficznego. W duchu tej filozofii Lévi-Strauss pisał: „Ostatecznym celem nauk o człowieku nie może być chęć wzmocnienia, lecz osłabienia człowieka”¹⁵. A. M. Foucault dodaje: „Kto dziś jeszcze usiłuje mówić o wolności, o wyzwoleniu, o istocie człowieka, z tego można się tylko śmiać”¹⁶.

Z powyższego nasuwa się taki ogólny wniosek: nauki przyrodnicze, w szczególności biologiczne, zdolne są wnieść coś pozytywnego w problematykę rozumienia człowieka, gdy nie zawężają z góry swych badań metodą redukcjonizmu. Jeśli tego nie czynią, mogą wzbogacić obraz człowieka.

Takie wzbogacenie zawdzięczamy dziś teorii ewolucji¹⁷. Początkowe mniemanie, że teoria ta poniżyła człowieka zostało

¹² J. Monod, *Le hasard*, s. 32 nazywa tę metodę: „*postulat d'objectivité*”.

¹³ Tamże, 195.

¹⁴ B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York 1971.

¹⁵ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, 326. Na innym miejscu pisze: „Die Welt hat ohne den Menschen angefangen und wird ohne innenden. Die Institutionen, Sitten und Braeuche... sind vergaengliche Blueten einer Schoepfung, mit der verglichen sie keinerlei Bedeutunb haben” (*Tristes tropiques*, Paris 1955, 407).

¹⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 353.

z czasem skorygowane. Ukazując zakorzenienie człowieka w świecie przedludzkiem, rozświetliła i potwierdziła ona ten aspekt natury ludzkiej, który samoświadomość człowieka od samego początku spontanicznie podkreślała, mianowicie: więź człowieka z ziemią. Zarówno hebrajskie słowo „Adam”, jak i łacińskie „homo” tę właśnie więź wypowiadają.

Procesu ewolucji nie należy odczytywać od tyłu. Tylko wtedy wydaje się, że zaistnienie człowieka można wyjaśnić prostymi prawami biologicznymi. Ewolucja oznacza rozwój, postęp. Ewolucja ukazuje pojawianie się bardziej złożonych form, których szczytem jest człowiek. Przy takim rozumieniu ewolucji rzeczywistość przedludzka ukazuje się jako przedsięwzięcie prowadzące do bytu człowieka: istoty koronującej cały proces ewolucyjny. Wskazuje na to swoistość i wyjątkowość człowieka.

To prawda, że nie wszyscy biolodzy zgodzą się z taką interpretacją ewolucji: są zdania, że wykracza ona poza bariery nauki. Inni podkreślają jednak, że w przyrodniczym spojrzeniu na proces ewolucyjny nie wolno stanąć w połowie drogi. Ukierunkowanie tego procesu jest też rzeczą stwierdzalną. Zdecydowanym propagatorem takiego ujęcia jest Teilhard de Chardin. Według niego nauki przyrodnicze są w pełni uprawnione do wypowiedzania się na temat człowieka¹⁸. Dając swemu podstawowemu dziełu tytuł „Fenomen ludzki” chciał podkreślić, „że również człowiek jest faktem podlegającym (przynajmniej częściowo) kompetencjom i metodom badań przyrodniczych”¹⁹.

¹⁷ Nie będziemy tu rozprawiać o stopniu pewności teorii ewolucji. Należy tylko zwrócić uwagę na głosy krytyczne, ostrzegające przed zbyt pewnym siebie „optymizmem ewolucyjnym” (por.: H. Kahle, *Evolution, Irrweg moderner Naturwissenschaft?*, Bielefeld 1981). — Chociaż wiele faktów potwierdza spojrzenie ewolucjonistyczne, trzeba rzetelnie dodać, że problem jest pełen zagadek.

¹⁸ Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, Muenchen 1959, s. 127 pisze: „Die Wissenschaft... kommt im gegenwaertigen Augenblick nicht von der Stelle, weil die Geister zoegern anzuerkennen, dass es eine bestimmte Orientierung und eine bevorzugte Achse der Evolution gibt. Geschwaecht durch diesen fundamentalen Zweifel, zersplittern sich die Forschungen...”

¹⁹ Tamże, 7. Wspomniane ograniczenie w cytowanym tekście nie jest rozumiane przez Teilharda w tym sensie, jakoby tylko aspekty materialne człowieka były przedmiotem badań przyrodniczych. Dokładnie fakt, że w naszym świecie istnieje zdolność do refleksji i do myślenia” pisze on tak: „Wyrażenie 'phénoméne humain' wyraża doświadczalny (*Oeuvres III*, Paris, 227).

Do jakiego obrazu człowieka można dojść za pomocą rozważań przyrodniczych? Na płaszczyźnie ewolucji — wyjaśnia Teilhard — ukazuje się nam rzeczywistość jako proces wzrastającej złożoności, jako „zdążanie świata ku coraz bardziej złożonym strukturom”²⁰. Najwyższą zdobyczą tego procesu jest człowiek. Dochodzimy tu zatem do pojmowania człowieka jako istoty zarazem włączonej w ewolucję biologiczną, a jednak zajmującej w rzeczywistości pozycję uprzywilejowaną, pozycję jedyną²¹.

Teilhard jest przekonany, że w swych wypowiedziach o człowieku nie wychodzi poza teren nauk przyrodniczych²². Niestety, myślenie Teilharda nie cechuje troska o czystość metodyczną. Dostrzegając to nie można jednak twierdzić, że jego wnioski wyprowadzone z danych przyrodniczych nie wnoszą niczego nowego do naszego zrozumienia człowieka. To, że jego wnioski wykraczają poza teren nauk przyrodniczych nie musi automatycznie oznaczać, że są nienaukowe. Wydaje się, że właśnie „zjawisko człowiek” ostrzega nas przed zbyt ciasnym pojmowaniem nauki.

Podobne refleksje nasuwają się wówczas, gdy pewną koncepcję człowieka chcemy zbudować z danych naukowych. Mam tu na myśli rozważania A. Gehlena²³. Wychodząc z biologii, zamierza on człowieka przedstawić jako „problem szczególny”²⁴. Zaznacza przy tym słusznie, że biologiczne rozumienie problemu nie może ograniczyć się jedynie do strony somatycznej. Należy postawić pytanie, dlaczego ten określony twór — w tym wypadku człowiek — jest bionem tzn. zdolną do życia istotą²⁵. Przy odpowiedzi na to pytanie okazuje się,

²⁰ *Oeuvres* V, 148.

²¹ *Oeuvres* V, 145. Teilhard opisuje to w następujący sposób: „Nachdem wir aufgrund der Komplexitaet erkannt haben, dass die Erde einer der lebendigsten Punkte des Weltalles ist, kommen wir, aufgrund des gleichen Prinzips, zur Erkenntnis, dass der Mensch das am weitesten fortgeschrittene und deshalb das kostbarste planetare Element ist. Trifft es zu, dass die Erde die Bluete des Weltalls ist, dann ist der Mensch, aufgrund seiner Zentrokomplexitaet, die Bluete der Erde”.

²² *Oeuvres* V, 161, również VI, 69, 70; I, 21 nn. Zaznaczamy, że wyrażenie francuskie „science” oznacza powszechnie nauki przyrodnicze.

²³ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1940.

²⁴ Tamże. Tytuł na s. 1 brzmi: *Der Mensch als biologisches Sonderproblem*.

²⁵ Tamże, 10: „Wenn irgendeine Betrachtungsweise biologisch genannt werden darf, so duerfte es diese sein: ein Wesen unter die Frage zu stellen, mit welchen Mitteln es eigentlich existiert”.

że to co jest wystarczającym wyjaśnieniem dla egzystencji zwierząt (wyspecjalizowana budowa ciała, instynkt, dostosowanie do środowiska) nie wyjaśnia egzystencji człowieka. W tym sensie Gehlen mówi, że człowiek jest istotą wybrakowaną²⁶. Dlatego, z powodów czysto biologicznych, należy rozumieć człowieka jako szczególny twór natury, istotnie różny od czysto zwierzęcych form istnienia.

Można jednak postawić zarzut, że obaj wspomniani autorzy nie są przyrodnikami w ścisłym znaczeniu tego słowa. Jest to niewątpliwie prawdą. Z drugiej zaś strony nie można zaprzeczyć, że oczywiste przekonania przyrodnicze są podstawą ich refleksji. Czy nie należałoby zatem mówić o koncepcji człowieka ukształtowanej na podstawie nauk przyrodniczych?

Interesującym przykładem w tym względzie jest książka Konrada Lorenza: „Odwrotna strona zwierciadła”²⁷. Książkę rozpoczyna myśl o postulacie obiektywności głoszonym przez Monoda²⁸. Lorenz rozwijając tę myśl zamierza „starać się o sformułowanie teorii poznania opartej na biologicznej i filogenetycznej znajomości człowieka i równocześnie zaprojektowanie wizerunku człowieka odpowiadającego tej teorii. Oznacza to, że usiłuje się uczynić ducha ludzkiego przedmiotem obserwacji przyrodniczych, co jest przedsięwzięciem, które wielu humanistom wydaje się co najmniej przekroczeniem kompetencji przyrodoznawstwa, „biologizmem”, jeśli nie wręcz bluźnierstwem... Tuszę, iż także antropologom filozoficznej proweniencji, niechętnym wobec biologii i filogenezy, potrafi przedstawić, jak niepowtarzalne okazują się swoiste ludzkie właściwości i zdolności człowieka właśnie w ówczes, gdy patrzy się na nie okiem przyrodnika, jako na produkt naturalnego procesu stwarzania. Temu celowi służy niniejsza książka”²⁹.

Jest to wyjaśnienie programu badań. Lorenz krótko i jasno wyraża swe przekonanie, „że ludzką kulturę i ducha można badać pytaniami i metodyką przyrodoznawstwa — można i trzeba”³⁰. Jednak to co rozumiane jest tutaj jako metoda nauk przyrodniczych, nie pokrywa się z tym co, według dzisiejszej mody, uchodzi za „ściśle i naukowe”³¹. W ten sposób

²⁶ Tamże, 29.

²⁷ K. Lorenz, *Die Rueckseite des Spiegels*, Muenchen 1973. Tłum. pol. K. Wolicki, *Odwrotna strona zwierciadła*, PIW, Warszawa 1977.

²⁸ Tamże, 29.

²⁹ Tamże, 34.

³⁰ Tamże, 54—55.

³¹ Tamże, 56.

Lorenz odrzuca możliwość redukcyjnego wyjaśnienia życia, a także człowieka. „Wyższa istota żywa nie jest „redukowalna” do swoich mniej złożonych przodków, i że tym bardziej systemu żywego nie da się „zredukować” do materii nieorganicznej i rozgrywających się w niej procesów”³². Zapewne ta nieredukowalność będzie przede wszystkim sprowadzona do ograniczoności naszego poznania. Lorenz pisze o „niewykrywalnych przyczynach, które zwykle z rezygnacją nazywamy terminem „przypadek”³³. Jednak pojęcie nieredukowalności ma swe rzeczywiste uzasadnienie w tym co nazywamy emergencją, a co u Lorenza zwie się „fulguracją”. Używa tego terminu dla określenia „czegoś całkowicie nowego, czego po prostu przedtem nie było”³⁴. Tak człowiek w swej „wyjątkowości” wynurza się jako nowa „kategoria realnego bytu, który przychodzi na świat wraz z fulguracją ludzkiego ducha”³⁵.

Dochodzimy również tutaj do takiej koncepcji człowieka, w której jego osobliwość jawi się na płaszczyźnie nauk przyrodniczych. Wszakże i tu nie należy identyfikować pojęcia „nauki przyrodnicze” z pojęciem „ściśle nauki przyrodnicze”.

Na zakończenie odwołajmy się do ścisłych badań naukowych przeprowadzonych na mózgu ludzkim przez laureata nagrody Nobla J. Eccles’a. Ich wyniki w paradoksalny sposób prowadzą do koncepcji człowieka, w której akcentuje się duchowość. Staranne badania, w przekonaniu Eccles’a, nie pozwalają na stwierdzenie, że „wyższe poziomy świadomego działania mózgu ludzkiego dają się wytłumaczyć w sposób redukcyjny”³⁶. Czuje się on zobowiązany do przyjęcia „samoświadomego ducha”, który „samoistnie selekcjonuje bodźce docierające do kory mózgowej”³⁷. Należy zauważyć, że Eccles

³² Tamże, 82.

³³ Tamże, 82.

³⁴ Tamże, 74.

³⁵ Tamże, 278.

³⁶ K. Popper und J. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*. Muenchen/Zuerich 1982, 432.

³⁷ Tamże, 428. Na innym miejscu pisze: „Es wird angenommen, dass der selbstbewusste Geist eine ueberlegene interpretierende und kontrollierende Funktion in Bezug auf die neuralen Ereignisse ausuebt, mit Hilfe einer in beiden Richtungen Interaktion ueber die Kluft zwischen Welt 1 und Welt 2 hinweg (Welt 1 = physische Gegenstaende und Zustaende; Welt 2 = Zustaende des Bewusstseins und subjektiven Wissens). Es wird vermutet, dass die Einheit der bewussten Erfahrung nicht von einer letzten Synthese in der neuralen Maschinerie herruehrt, sondern in der integrierenden Aktion des selbstbewussten Geistes auf das, was er aus der ungeheuren Vielfalt neuraler Aktivitaeten im Liaison-Gehirn herausliest, liegt”. (428—429).

przedstawia rezultaty swych badań bardzo ostrożnie i umiarkowanie. O swoim ujęciu mówi jako o hipotezie³⁸; powiada: „przyjmuje się”³⁹, „przypuszcza się”⁴⁰. Mimo tej godnej pochwały ostrożności, trudno oprzeć się przekonywującej sile argumentacji Eccles'a. Mamy tu do czynienia najwyraźniej z taką koncepcją człowieka, która oparta jest na badaniach przyrodniczych; równocześnie jednak wyraźnie zmierza do koncepcji człowieka, w której akcentuje się jego pierwiastek duchowy.

Z przytoczonych przykładów wynika jednoznacznie, że badania w dziedzinie nauk przyrodniczych, które zajmują się poważnie „zjawiskiem człowieka” muszą natknąć się na swoje ludzkie wymiary, które nie mogą być uchwycone za pomocą zbyt ciasnej metody fizykalnej. Niemniej stale zagraża nam „postulat obiektywności”, który podniesiony do rangi dogmatu usiłuje wtłoczyć człowieka w schemat wyjaśnień obiektywno-fizykalnych. Wtedy stoimy jednak przed znanym dictum „tym gorzej dla faktów” i filozofia typu idealistycznego staje się oponentką nauk przyrodniczych. Takie podejście z pewnością nie jest podejściem naukowym. Bardziej „naukowym” jest chyba bezstronna akceptacja tego wszystkiego, co nauki przyrodnicze mówią o człowieku, by na tak zdobytej wiedzy budować możliwie wszechstronny obraz człowieka.

Tłumaczył z języka niemieckiego
B. Hałaczek

FRANZ FURGER

JAK PODSTAWOWE NORMY ETYCZNE WPROWADZAĆ NA TEREN BADAŃ NAUKOWYCH

WSTĘP

Funkcjonowania norm etycznych w nauce i praktyce nie można zagwarantować ani apelem do sumienia, ani przepisami prawa. Efektywniejszą w tym względzie rolę mogą odegrać ustalenia nieformalne odwołujące się do honoru ludz-

³⁸ Tamże, 428 i 436.

³⁹ Tamże, 428.

⁴⁰ Tamże, 429.