

# Zbigniew Łepko

---

## Lorenzowska koncepcja identyzmu ewolucyjnego

---

*Studia Philosophiae Christianae* 26/2, 180-187

---

1990

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW ŁEPKO

**LORENZOWSKA KONCEPCJA IDENTYZMU EWOLUCYJNEGO****1. WSTĘP**

W oparciu o przyrodniczą analizę zachowania się istot żywych podjął Lorenz próbę wyznaczenia biologicznych uwarunkowań ludzkiego myślenia i poznania. Efektem tego przedsięwzięcia była hipotetyczna rekonstrukcja filogenetycznej drogi, na której pod koniec trzeciorzędu pojawiła się jedyna w swoim rodzaju całość systemowa, zdolna do pojęciowego myślenia i mowy słownej. Tę rekonstrukcję nazywa Lorenz bądź „naturalną historią ludzkiego poznania” (Lorenz 1977), bądź też „ewolucyjną teorią poznania” (Lorenz 1985). Jako taka, ewolucyjna teoria poznania ustosunkowuje się do szeregu zagadnień tradycyjnie podejmowanych przez takie dyscypliny filozoficzne jak ontologia, teoria poznania, czy antropologia.

Niniejszy artykuł dotyczy stanowiska Lorenza wobec spornego w filozofii zagadnienia ciała i duszy. Lorenz sformułował je jako problem stosunku fizjologicznej obiektywności do subiektywnego przeżywania i swoje stanowisko w tym względzie określił poprzez koncepcję identyzmu ewolucyjnego.

**2. CHARAKTERYSTYKA STANOWISK WOBEC ZAGADNIENIA CIAŁA I DUSZY**

Zagadnienie ciała i duszy uchodzi za jedno z największych, najstarszych i najtrudniejszych zagadnień filozofii (Por. Popper, Lorenz 1985, 74). Stąd też w dziejach filozofii wielokrotnie i z różnych stanowisk podejmowane były próby jego sprecyzowania i rozwiązania. We współczesnych opracowaniach podkreśla się, że zagadnienie to stanowi główny ośrodek dociekań metafizycznych w filozofii nowożytnej (Ajdukiewicz 1983, 132). Ożywienie sporu wokół zagadnienia ciała i duszy sięga dyskusji prowadzonych na ten temat przez Locke'a i Kartezjusza. Ważny etap tego sporu sięga czasów Ch. Peirce'a, W. Jamesa i J. Dewey'a. Wreszcie istotny rozdział tego sporu wiąże się z okresem działalności Koła Wiedeńskiego (Por. Cackowski 1980, 3—4).

Obecny stan i dalsze perspektywy sporu wokół zagadnienia ciała i duszy wyznaczają stanowiska badaczy z kręgu języka angielskiego i niemieckiego. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje stanowisko D. M. Armstronga (1971), K. Poppera i J. Ecclesa (1977), J. Margolisa (1978), K. Lorenza (1983), F. Wuketitsa (1984), H. v. Dittfurtha (1987), B. Renscha (1988), G. Vollmera (1988).

Najogólniej mówiąc, próby sformułowania i rozwiązania zagadnienia ciała i duszy dadzą się sprowadzić do dwóch zasadniczych typów. Z jednej strony można mówić o rozwiązaniach dualistycznych, z drugiej zaś monistycznych. W historii filozofii oba rozwiązania były podejmowane w zróżnicowanych wariantach i posiadały swoich zdecydowanych przedstawicieli (Por. Bunge 1977, 505; Por. Vollmer 1988, 146).

W dualizmie ciało i dusza, albo mózg i świadomość traktowane są jako kategorie rozdzielne, które istnieją bądź niezależnie od siebie,

tworząc psychofizyczny paralelizm, bądź w różnicowany sposób oddziałują na siebie, tworząc psychofizyczny interakcjonizm, dualistyczny epifenomenalizm, czy też animizm.

Wśród dualistów znajdują się zwolennicy różnych typów psychosomatycznego paralelizmu. Zależnie od zgody na określony sposób osiągania synchronizacji funkcjonowania ciała i duszy można mówić o zwolennikach autonomizmu (gdy synchronizacja występuje przypadkowo), okazjonalizmu (gdy synchronizacja sterowana jest przez Boga w trakcie procesów psychosomatycznych), a także o zwolennikach odgórnie usanowanej harmonii (gdy synchronizacja zaprogramowana została przez Boga w akcie stworzenia).

Zależnie od zgody na określony rodzaj oddziaływania ciała i duszy dualiści dzielą się na zwolenników interakcjonizmu, dualistycznego epifenomenalizmu oraz animizmu. Pierwsi utrzymują, że ciało i dusza, wprawdzie rozdzielne, ale znajdują się w ciągłym stanie aktywnego, wzajemnego oddziaływania na siebie. Drudzy utrzymują, że ciało steruje duszą poprzez jednostronne działanie. Inni wreszcie duszy przypisują ożywianie i sterowanie ciałem.

W monizmie ciało i dusza, albo mózg i świadomość traktowane są jako jedność. Skrajny materializm, który przeczy istnieniu zjawisk duchowych redukuje przy tym świadomość do procesów mózgu. Spirytualizm natomiast przeczy istnieniu materii i akcentuje duchowy charakter wszystkich zjawisk.

Obie skrajne postacie monizmu nie wyczerpują zróżnicowanych stanowisk monistycznych w podejściu do zagadnienia ciała i duszy. Równie reprezentatywne dla tego nurtu są bowiem poglądy zwolenników monizmu neutralnego, monistycznego epifenomenalizmu, behawioryzmu, hilemorfizmu i wreszcie identyzmu ewolucyjnego.

Zwolennicy monizmu neutralnego utrzymują, że ciało i dusza stanowią tylko różne aspekty jedynej (nieznanej) substancji. Próby rozpoznania i określenia owej substancji różnicują szczegółowe poglądy zwolenników tej koncepcji.

Szczegółowe poglądy różnicują również zwolenników monistycznego epifenomenalizmu. Zgodni są oni natomiast co do tego, że zjawiska psychiczne stanowią jedynie epifenomeny (symptomy) procesów przebiegających w mózgu i ośrodkowym układzie nerwowym.

Zdaniem behawiorystów, określanych także mianem materialistów eliminacyjnych, zjawiska psychiczne stanowią w najlepszym razie skrótowy, najczęściej jednak mylący wyraz określonych dyspozycji behawioralnych. Twierdzą oni ponadto, że wraz ze wzrostem wiedzy dojdzie do eliminowania wyrażen określających procesy psychiczne na rzecz wyrażen określających procesy neurofizjologiczne.

Zwolennicy hilemorfizmu nawiązują do koncepcji Arystotelesa, zgodnie z którą ciało i dusza pozostają w takim samym stosunku do siebie, jak substancja i forma. Obie te składowe bytu tworzą monistyczną jedność, rozdzielną jedynie inteligibilnie, bądź wskutek śmierci.

W nurcie monistycznego podejścia do zagadnienia ciała i duszy znajduje się także koncepcja identyzmu ewolucyjnego. Utrzymuje ona, że uzdolnienia duchowe i psychiczne są funkcjami mózgu i ośrodkowego układu nerwowego, związanymi z odpowiednim poziomem organizacji systemu stanowiącego ich podstawę. Zgodnie z tą teorią psychiczne i duchowe właściwości odpowiednio rozwiniętych systemów material-

nych tworzą nowy jakościowo, a więc niesprowadzalny do swej podstawy, poziom w strukturze rzeczywistości.

Dla zwolenników tej teorii związek mózgu ze świadomością ma więc naturę genetyczną. Pierwotną formą bytu jest materia. Świadomość zaś jest zjawiskiem wtórnym; wyłania się jako rezultat rozwoju materii. Kompleksowe struktury materialne, czyli struktury neurofizjologiczne niejako „wytwarzają” zjawiska psychiczne. W tym sensie procesy neurofizjologiczne są dla monistów tego kierunku identyczne z procesami psychicznymi.

### 3. STANOWISKO K. LORENZA WOBEC ZAGADNIENIA CIAŁA I DUSZY

Spośród zaprezentowanych powyżej stanowisk wobec zagadnienia ciała i duszy Lorenz opowiada się za teorią identyzmu ewolucyjnego. Jego zdaniem (Lorenz 1983, 110) jest to jedyne stanowisko, jakie wobec zagadnienia ciała i duszy może zająć przedstawiciel ewolucyjnej teorii poznania. Na gruncie tej teorii bowiem koncepcja identyzmu ewolucyjnego jest jedyną, która nie zawiera żadnej sprzeczności (Lorenz 1983, 111). Konsekwentnie więc krytykuje Lorenz (1983, 106—110) dualistyczne teorie paralelizmu i interakcjonizmu ciała i duszy. Z całości zaś jego poglądów wynika, że nie przyjmuje on także ekstremalnych monistycznych punktów widzenia (Por. Popper, Lorenz, 1985, 32). Dla Lorenza bowiem ewidentnym pozostaje zarówno podmiotowość przeżywania, jak i obiektywność fizjologiczna, a każde jednostronne ujęcie ich wzajemnego związku uznaje za nieuprawniony redukcjonizm.

Po odrzuceniu dualistycznych i skrajnie monistycznych hipotez rozwiązania zagadnienia ciała i duszy, zajmuje Lorenz (1983, 110) stanowisko, które „polega na założeniu, że ciało i dusza, a zatem zdarzenia fizjologiczne i emocjonalne, są po prostu czymś tym samym rzeczywistym i że doświadczamy obu — jak materię i energię, albo promieniowanie korpuskularne i falę — dzięki dwom od siebie niezależnym i niewspółmiernym sposobom poznania”. Lorenz (1977, 33) jest więc przekonany, że „wszystko, co się odbija w naszym podmiotowym przeżyciu jest jak najściślej splecione z procesami fizjologicznymi, które można badać obiektywnie, że na nich się zasadza i że jest wręcz z nimi, w tajemniczy sposób, identyczne”. Tak określone stanowisko w sprawie ciała i duszy przyjmuje Lorenz (1977, 34) jako podstawę postępowania badawczego, zgodnie z którym rozpatruje się „ręka w rękę” procesy fizjologiczne z przeżywaniem podmiotowym. Oznacza to, że Lorenz traktuje fizjologię i fenomenologię jako równoprawne źródła wiedzy.

Koncepcja identyzmu ewolucyjnego wyrasta z przekonania Lorenza (1984, 385), że „wszystkie istoty żywe są istotami historycznymi i rzeczywiste zrozumienie ich istnienia (*So-Sein*) jest zasadniczo możliwe tylko na gruncie historycznego zrozumienia owego jednorazowego procesu rozwojowego, który doprowadził do ich powstania właśnie w tej, a nie żadnej innej formie”.

To przekonanie prowadzi do wniosku, że człowiek jest istotą żywą, która swoje właściwości i zdolności, z wybitnymi uzdolnieniami poznawczymi włącznie, zawdzięcza ewolucji. Niepowtarzalność swoiście ludzkich właściwości i uzdolnień można więc dostrzec jedynie wówczas gdy „patrzy się na nie okiem przyrodnika, jako na produkt natu-

realnego procesu stwarzania" (Lorenz 1977, 34). Stąd też próba uchwycenia niepowtarzalności człowieka sprowadza się, zdaniem Lorenza (1977, 199) do rekonstrukcji filogenetycznej drogi, na której pod koniec trzeciorzędu pojawiła się jedyna w swoim rodzaju całość systemowa, zdolna do pojęciowego myślenia i mowy słownej.

Rekonstrukcję filogenezy struktur i mechanizmów poznawczych wiąże Lorenz z teorią ewolucji, według której przebieg procesu ewolucyjnego uzależniony jest od współdziałania występujących w nim przypadkowych i koniecznych czynników. W efekcie współdziałania tych czynników ewolucja przebiega zygawkową drogą, na której systemy żywe osiągają przyrost energii i informacji. Tak przebiegająca ewolucja obejmuje swym zasięgiem całość realnego świata. Dzięki temu świat znajduje się w stanie dynamicznego dążenia ku coraz wyższym i układającym się warstwowo poziomom organizacji materii.

Zgoda na koncepcję ewolucji o rozmiarach wszechogarniającej, stawiana się, połączona z tezą, że wszystko, co istnieje powstało z materialnych elementów i podlega tym samym prawom, którym podlegają te elementy, może łatwo prowadzić do ontologicznego redukcjonizmu. Lorenz (1984a, 34) uważa go za filozoficzny błąd, powstały w wyniku lekceważenia struktur, w których wszechobecne prawa fizyki występują w formie wysoce zespolonych szczególnych praw (*hochkomplexe Sondergesetze*), pretendujących do miana praw natury.

Wyrazem ontologicznego redukcjonizmu jest twierdzenie, że wszystko, co zostało zbudowane z materii nie jest właściwie niczym innym jak tylko tą materią. Owo „właściwie niczym innym” jest, według Lorenza (1984a, 34) błędem już na płaszczyźnie fizycznej. W odniesieniu więc do świata żywego jest on tym bardziej oczywisty. Pogląd, że procesy życiowe nie są właściwie niczym innym, jak tylko procesami chemicznymi i fizykalnymi pomija bowiem dwa, zdaniem Lorenza (1984a, 36) istotne, fakty: po pierwsze, złożoność i zróżnicowane poziomy integracji organicznych struktur; po drugie zaś, odczuwanie wartości, które każdy normalny człowiek wiąże z niższymi i wyższymi tworami ewolucji biologicznej.

Odrzucając twierdzenia ontologicznych redukcjonistów jako nieadekwatne do istniejących stanów rzeczy, Lorenz (1972, 293) utrzymuje, że „podobnie jak mają się do siebie procesy i struktury życia do procesów i struktur tego, co nie żyje — taki sam jest w świecie organizmów stosunek każdej wyższej formy życia do niższej, z której bierze swój początek. Tak samo jak skrzydło orła (...) nie jest „właściwie tylko” przednią nogą gada, podobnie człowiek nie jest „właściwie tylko” małpą”.

W ramach określonego powyżej stanowiska utrzymuje Lorenz (1983, 33—35) konsekwentnie, że osiągnięte przez ewolucję nowe poziomy organizacji materii różnią się między sobą nie tylko co do stopnia, lecz także co do istoty. Oznacza to, że w procesie ewolucji, wraz z osiągnięciem nowego poziomu integracji, powstają nowe właściwości systemowe. Tak dzieje się wówczas, gdy kilka dotychczas niezależnie od siebie funkcjonujących systemów zostaje w procesie ewolucji nagle spiętych w jedną całość, której właściwości nie są jedynie sumą właściwości jej części składowych.

Nowe właściwości systemowe, związane z aktualnie osiągniętym poziomem ewolucyjnego rozwoju, powstają nagle jako jedyne w swoim rodzaju i dotąd w przyrodzie niespotykane. Z tej racji Lorenz (1983,

35) określa je jako nieprzewidywalne i nieprzepowiadalne. Dlatego też za błędny uznaje pogląd, według którego filogeneza stanowi proces rozwoju przebiegający na wzór ontogenezy, jak „powstanie osobnika z zarodka, kwiatu z nasienia, kurczęcia z jaja” (Lorenz, Kreuzer 1983, 33). Z tej też racji utrzymuje Lorenz, że takie nazwy jak „ewolucja”, „rozwój”, czy „emergencja” nieadekwatnie opisują faktyczny proces powstawania nowości w przyrodzie. Odpowiadają one bowiem przekonaniu, że „natura non facit saltum”. Lorenz (1983, 35) natomiast z naciskiem stwierdza, że przyroda rozwija się tylko skokami. I te skoki, czyli historycznie jednorazowe zdarzenia filogenetyczne o charakterze przypadkowych „wynalazków” nazywa Lorenz (1977, 76) fulguracjami. Z tej też racji stanowisko Lorenza w zakresie koncepcji organicznego stawania się określane jest mianem fulguracjonizmu. Jego główne tezy dadzą się przedstawić następująco:

— fulguracje, jako jednorazowe zdarzenia filogenetyczne mają charakter przypadkowych „wynalazków”, i jako takie wyznaczają różnicowanie poziomów integracji systemów żywych;

— każdy nowy poziom integracji oznacza powstanie systemu, który swymi funkcjonalnymi własnościami różni się od wszystkich poprzednich nie tylko co do stopnia, lecz także co do istoty;

— istotowa różnica między poziomami integracji wskazuje na zachodzący między nimi jednostronny stosunek, który polega na tym, że całość systemowa ma wszelkie własności wszystkich swoich członów, żaden natomiast z tych członów nie ma własności całości systemowej;

— jednostronny stosunek między poziomami integracji sprawia, że własności całości systemowej nie są ani dedukowalne z własności jej części składowych, ani też do nich redukowalne; całość systemowa jest bowiem czymś więcej niż suma jej części składowych.

W ciągu fulguracyjnych aktów twórczych, które Lorenz opisuje jako „kroki” lub „skoki” filogenezy, wystąpiła pod koniec trzeciorzędu wielka fulguracja ucłowieczenia. Pod koniec trzeciorzędu musiały więc zaistnieć warunki sprzyjające powstaniu całości systemowej, fulgurującej myśleniem pojęciowym i mową słowną (Lorenz 1977, 284). Powstanie tej nowej całości nie oznaczało jednak zniknięcia, ani utraty ważności tworzących ją cząstkowych funkcji poznawczych. Zgodnie z zasadami fulguracjonizmu bowiem funkcjonują one nadal jako niezbędne części składowe nowej jedności. Ich funkcjonalna obecność w całości systemowej powstałej przez ucłowieczenie wskazuje zaś na filogenetyczny rodowód i biologiczne uwarunkowania specyficznie ludzkich uzdolnień poznawczych (Lorenz 1977, 198).

#### 4. UWAGI KOŃCOWE

Zaprezentowana powyżej koncepcja identyzmu ewolucyjnego wyraża się w przekonaniu Lorenza, że specyficzne dla człowieka uzdolnienia poznawcze są właściwościami systemowymi mózgu i ośrodkowego układu nerwowego, znajdującego się w toku ewolucji na odpowiednim poziomie różnicowania i kompleksyfikacji. Dusza ludzka stanowi więc funkcjonalną właściwość ciała i jak wszystkie inne jego właściwości musi być traktowana jako rezultat ewolucji biologicznej. Warto tutaj powtórzyć, że zgodnie z koncepcją identyzmu ewolucyjnego kompleksowe struktury materialne, czyli struktury neurofizjologiczne nie-

jako „wytwarzają” zjawiska psychiczne. I w tym sensie procesy neurofizjologiczne są traktowane przez monistów tego kierunku jako identyczne z procesami psychicznymi.

Wystąpienie w przyrodzie fulguracji myślenia pojęciowego i mowy słownej oznaczało powstanie wielkiego przedziału między człowiekiem a zwierzętami, nie wyłączając przedstawicieli rodziny Pongidae. Jest to jednak innego rodzaju przedział niż ten, który „przecina w poprzek nie podlegającą wątpliwości jedność naszej własnej istoty, oddzielając procesy subiektywnego przeżywania od tego, co dzieje się w naszym ciele w sposób obiektywnie i fizjologicznie uchwytny” (Lorenz 1977, 280). O ile fulguracja ucłowieczenia oddziela warstwowo człowieka od zwierząt, o tyle cezura ciała i duszy nie oddziela tego, co wyższe od niższego, albo bardziej złożone od prostszego. Lorenz (1977, 281) twierdzi, że cezura ta „biegnie niejako pionowo poprzez naszą własną istotę; bywają bardzo proste procesy nerwowe, którym towarzyszy najbardziej intensywne przeżywanie, oraz wysoce złożone, analogiczne operacjom racjonalnym, a przecież w ogóle „nieprzeżywane” i nawet niedostępne w swym przebiegu naszej samoobserwacji”. Można zatem powiedzieć, że poprzez rekonstrukcję filogenetycznej drogi ucłowieczenia Lorenz wyjaśnia, na podstawie przyjętych przez siebie założeń, charakter relacji człowieka do zwierząt. Pozostaje jednak bezradny wobec zagadnienia relacji ciała do duszy. Bezradność ta nie wynika z niewiedzy na temat zachodzących w człowieku procesów psychicznych i neurofizjologicznych. Ewentualny brak wiedzy w tym zakresie można bowiem z czasem uzupełnić. Zdaniem Lorenza bezradność ta wynika z pryncypialnej niezdolności ludzkiego aparatu poznawczego do rozwiązania zagadki związku zjawisk psychicznych i neurofizjologicznych. Za M. Hartmannem Lorenz określa ten związek jako alogiczny, tj. próbujący uzgodnić uczuciowo przeżywaną jedność zjawisk neurofizjologicznych i psychicznych z ujawnianą rozumowo rozdzielającą je przepaścią. Stąd też sensownie postawiony problem ciała i duszy przerasta możliwości badawcze i jest nie do rozwiązania (Lorenz 1977, 282—283).

Od czasu do czasu zagadnienie ciała i duszy próbuje się przedstawić jako już rozwiązane dzięki możliwości objęcia jedną nazwą procesów psychicznych i fizjologicznych, np. na podstawie ich identycznej zawartości informacyjnej (Por. Kornhuber 1979). Krytycy tej koncepcji zwracają jednak uwagę, że wykazanie takiej informacyjnej identyczności byłoby wprawdzie argumentem wspierającym teorię identyzmu ewolucyjnego, ale nie rozwiązałoby ostatecznie zagadnienia ciała i duszy. Zgodnie z przeświadczeniem Lorenza liczni zwolennicy teorii identyzmu ewolucyjnego twierdzą bowiem, że teoria ta stoi przed wieloma nierozwiązanymi dotąd problemami i nie ma za sobą rozstrzygającego argumentu (Vollmer 1988, 155).

Na ogromne trudności przy próbach rozwiązania zagadnienia ciała i duszy narafiają także przeciwnicy teorii identyzmu ewolucyjnego. Mimo przeciwstawnie odmiennego podejścia do tego zagadnienia np. Popper i Eccles (1977) nie proponują żadnego ostatecznego jego rozwiązania. Twierdzą nawet, że takiego rozwiązania po prostu nie ma.

Zadne ze stanowisk zajmowanych wobec zagadnienia ciała i duszy nie dostarcza obiektywnie rozstrzygających argumentów na korzyść swojej opcji. Różnicowane stanowiska w tym względzie nie wy-

nikają zatem z końcowych efektów, do jakich dochodzi się na drodze systematycznego badania. Są one raczej konsekwencją założeń uprzedzających to badanie. I tak np. Ditfurth (1987, 250—2513), w ramach krytyki teorii identyzmu ewolucyjnego, wykazuje, że monistyczne ujęcie zagadnienia ciała i duszy przez tę teorię jest zależne przede wszystkim od przyrodoznawczego nastawienia jej przedstawicieli do badanej rzeczywistości. Z różnych stanowisk kierowane liczne zarzuty pod adresem teorii identyzmu ewolucyjnego (Por. Wojciechowski 1982) nie przesądzają jednoznacznie o słuszności tych stanowisk. Kto bowiem wykazuje słabość, czy nawet bezpodstawność tezy przeciwnika, nie dowodzi jeszcze tym samym słuszności swojej własnej tezy.

Zróżnicowanie stanowisk wobec zagadnienia ciała i duszy ilustruje intensywność trwających od dawna filozoficznych poszukiwań jego rozwiązania. Z poszukiwań tych nie rezygnują nawet ci badacze, którzy zagadnienie to uznają za niemożliwe do rozwiązania. Niektórzy z tych badaczy utrzymują, że każda nowa próba sformułowania i rozwiązania zagadnienia ciała i duszy wnosi ważne elementy do dyskusji na ten temat, poszerzając tym samym perspektywę badawczą na przyszłość (Por. Popper, Lorenz 1985, 80).

Sformułowana przez Lorenza hipoteza identyzmu ewolucyjnego nie rozwiązuje wprawdzie zagadnienia ciała i duszy, stanowi jednak interesującą przesłankę dla prób uzgadniania ewolucjonizmu z chrześcijańskim przeświadczeniem o stworzeniu duszy ludzkiej przez Boga. Jest to przesłanka tym bardziej interesująca, że niektórzy spośród wybitnych zwolenników identyzmu ewolucyjnego wyraźnie wskazują na jej użyteczność w tym względzie. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj stanowisko R. Riedla (1985, 267—304), który wprost mówi o możliwości uzgodnienia ewolucjonizmu z kreacjonizmem. W opublikowanej na ten temat rozmowie z F. Kreuzerem (1981, 44—79) Riedl zachęca do dialogu nauki z wiarą. Za dobry punkt wyjścia takiego dialogu można uznać encyklikę *Humani generis*, otwierającą możliwości przynajmniej częściowego porozumienia ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Zdaniem Riedla dialog taki pozwoli uniknąć błędu konfrontacji przyrodoznawstwa z chrześcijaństwem. Tym samym zaś uchroni naszą kulturę przed sytuacją, w której rozwój nauk przyrodniczych dokonuje się poza chrześcijaństwem.

Także Lorenz (1983, 284—295) sugeruje możliwość zaakceptowania koncepcji identyzmu ewolucyjnego przez chrześcijaństwo. Niezależnie od merytorycznej zasadności tej sugestii przy obecnym stanie ludzkiej wiedzy, sprawia ona, że koncepcja Lorenza może być interesująca dla ludzi o różnych opcjach światopoglądowych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983.  
 Armstrong D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, London 1971.  
 Bunge M., *Emergence and the Mind*, *Neuroscience* 2 (1977), 501—509.  
 Cackowski Z., *Współczesne teorie umysłu. „Teoria identyczności”*, *Studia Filozoficzne* 1 (1980), 3—21.  
 Ditfurth v. H., *Unbegreifliche Realität. Reportagen, Aufsätze, Essays eines Menschen, der das Staunen nicht verlernt hat*, Hamburg 1987.  
 Kornhuber H., *Geist und Freiheit als biologische Probleme*, W: *Die*



- Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Band VI, Zürich 1979, 1122—1130.
- Kreuzer F., *Ich bin — also denke ich. Die evolutionäre Erkenntnistheorie*, Wien 1981.
- Lorenz K., *Tak zwane zło*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1972.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977.
- Lorenz K., *Der Abbau des Menschlichen*, München-Zürich 1983.
- Lorenz K., *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*, Band I, München 1984.
- Lorenz K., *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, München 1984a.
- Lorenz K., *Wege zur evolutionären Erkenntnistheorie*, w: *Evolution, Ordnung und Erkenntnis*, pod red. J. A. Otta, G. P. Wagnera, F. M. Wuketitsa, Berlin-Hamburg 1985, 13—20.
- Lorenz K., Kreuzer F., *Leben ist Lernen. Von Immanuel Kant zu Konrad Lorenz. Ein Gespräch über das Lebenswerk des Nobelpreisträgers*, München 1983.
- Margolis J., *Persons and Minds. The Prospects of Nonreductive Materialism*, Dordrecht 1978.
- Popper K., Eccles J., *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin-Heidelberg-New York-London 1977.
- Popper K., Lorenz K., *Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch. Mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums*, München-Zürich 1985.
- Rensch B., *Stammesgeschichte des Geistigen*, w: Böhme W. (red.), *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1988, 107—114.
- Riedl R., *Evolution und Erkenntnis. Antworten auf Fragen aus unserer Zeit*, München 1985.
- Vollmer G., *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Leib-Seele Problem*, w: Böhme W., (red.), *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1988, 134—166.
- Wojciechowski T., *Z problematyki duszy i ciała: Teoria identyczności*, *Analecta Cracoviensia XIV* (1982), 200—211.
- Wuketits F., *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*, Darmstadt 1984.
- B. Sadowski, J. A. Chmurzyński: *Biologiczne mechanizmy zachowania*, PWN, Warszawa 1989, ss. 614.

W Państwowym Wydawnictwie Naukowym ukazała się wreszcie oczekiwana nie tylko przez psychologów książka B. Sadowskiego i J. A. Chmurzyńskiego *Biologiczne mechanizmy zachowania*. Zgodnie z zamierzeniem Autorów jest ona wprawdzie adresowana przede wszystkim do osób studiujących psychologię, ale jej problematyka, dotycząca psychologicznego wymiaru człowieczeństwa, w równym stopniu powinna zainteresować lekarzy, antropologów, socjologów i filozofów. W szero-