

Ks. Tadeusz Pabjan

WTST Tarnów

KOMPLEMENTARNA METAFIZYKA UMYŚLU I MATERII WEDŁUG JOHNA C. POLKINGHORNE'A

Metafizyka (ontologia¹) należy do najstarszych i zarazem najważniejszych dziedzin filozoficznych. Jej materialnym przedmiotem jest „byt”, a w zakres znaczeniowy tego terminu wchodzi wszystko to, co istnieje. Metafizyka zajmuje się zagadnieniami, które bezpośrednio lub choćby pośrednio, dotyczą problemu istnienia. Nic więc dziwnego, że rozwiązania proponowane w ramach tej nauki mają fundamentalne znaczenie nie tylko dla innych dziedzin filozoficznych, ale również dla teologii, a nawet dla nauk ścisłych – ponieważ również i ich teoriom nadaje się różnego rodzaju interpretacje ontologiczne.

Wiele niezależnych czynników zdecydowało o tym, że już w starożytności metafizycznym paradygmatem stał się dualizm – pogląd, zgodnie z którym cała rzeczywistość zbudowana jest z dwóch podstawowych i niesprowadzalnych do siebie pierwiastków: materialnego i niematerialnego. Choć koncepcja ta nie jest jedynym stanowiskiem metafizycznym, to jednak cała historia filozofii jest w rzeczywistości historią dominacji tej doktryny. Nie jest ona jednakże pozbawiona wad: jej podstawową słabością jest to, że na jej gruncie nie można w zadowalający sposób wyjaśnić wzajemnych oddziaływań, jakie mają miejsce pomiędzy materią i duchem. To właśnie ta trudność sprawia, że wielu autorów od dawna poszukuje alternatywnych rozwiązań w dziedzinie metafizyki. Jednym z tego typu rozwiązań jest tak zwany monizm dwuaspektowy.

Jednym ze współczesnych przedstawicieli i zwolenników tej koncepcji jest znany fizyk i teolog John C. Polkinghorne², który w swoich publikacjach

¹ W różnych systemach filozoficznych metafizykę utożsamia się z ontologią lub od niej odróżnia – w taki sposób, że ontologia jest teorią przedmiotu istniejącego jakkolwiek (metafizyką ogólną), a metafizyka – teorią bytu istniejącego realnie (w szczególności zajmującą się istnieniem duszy i Boga).

² J.C. Polkinghorne (ur. 16 X 1930 r.) – angielski fizyk i teolog; po ukończeniu studiów matematycznych i uzyskaniu tytułu doktora fizyki wykładał na uniwersytetach w Edynburgu i w Cambridge. W roku 1982 przyjął święcenia kapłańskie w kościele anglikańskim. Jest znany głównie dzięki swoim publikacjom, dotyczącym wzajemnych relacji pomię-

wykazuje, że jedynie to stanowisko pozwala uporać się z nierozwiązanymi problemami metafizyki dualistycznej. Celem niniejszego artykułu jest krótkie przedstawienie podstawowych idei, charakteryzujących monizm dwu- aspektowy w wydaniu tego autora.

I. PROBLEMY FILOZOFII DUALISTYCZNEJ

Ze wszystkich metafizycznych koncepcji dualizm jest tą, która najmocniej odcisnęła swoje piętno na całej filozofii. Co prawda, w historii tej dziedziny dawały o sobie również znać takie doktryny, jak monizm – sprowadzający całą rzeczywistość do pierwiastka materialnego (materializm) lub duchowego (spirytualizm) – a także pluralizm, postulujący istnienie wielu różnych i niesprowadzalnych do siebie pierwiastków, będących budulcem świata. W powszechnym mniemaniu koncepcje te uchodziły jednakże za stanowiska skrajne i z wielu względów nie zasługujące na większą uwagę. Zainteresowanie filozofów w o wiele większym stopniu wzbudzał zawsze dualizm, zgodnie z którym istnieją dwa podstawowe pierwiastki, stanowiące tworzywo wszystkiego, co istnieje: jeden z nich sprowadza się do materii, drugi – do jej przeciwieństwa, to znaczy do ducha, umysłu lub idei. Istotnym powodem, dla którego dualizm od zawsze spotykał się z większym zainteresowaniem, niż inne, konkurencyjne doktryny, był ogromny autorytet, jakim w świecie filozofii cieszą się dwaj najbardziej znani twórcy tej koncepcji: Platon i Arystoteles. Zbudowane przez nich dualistyczne systemy sprawiły, że idea dwóch podstawowych pierwiastków, które budują rzeczywistość materialną i duchową, stała się rodzajem filozoficznego paradygmatu, obowiązującego nieprzerwanie aż po dziś dzień. Co istotne, na początku naszej ery paradygmat ten za sprawą redaktorów Nowego Testamentu i ojców Kościoła (a kilka wieków później św. Tomasza) trafił również do teologii chrześcijańskiej. W czasach nowożytnych uprzywilejowane miejsce dualizmu w metafizycznym sporze o naturę tego, co istnieje, zostało potwierdzone w doktrynach wielu znanych myślicieli, z których na pierwsze miejsce wysuwa się Kartezjusz.

Chociaż dualistyczny podział na dwa niesprowadzalne do siebie pierwiastki, z których zbudowana jest każda substancja, istniał co najmniej od czasów Platona, to jednak dopiero w filozofii Kartezjusza podział ten uzyskał charakter ostrej dychotomii, która sprawiła, że to właśnie jej autor zyskał miano ojca nowożytnego dualizmu. Wszystko, co istnieje, jest – według Kartezjusza – albo substancją materialną, której atrybutem jest rozciągłość (rzecz rozciąglą, *res extensa*), albo substancją niematerialną, której atrybutem jest myślenie (rzecz myśląca, *res cogitans*). Tego typu pogląd na dwoistą naturę rzeczywistości uzyskuje pośrednie potwierdzenie w ludzkim doświadczeniu: człowiek jest bowiem świadomy zarówno procesów mental-

nych, które świadczą o istnieniu sfery duchowej (ewentualnie psychicznej), jak i całej gamy zjawisk fizycznych, których jest uczestnikiem, a które świadczą o istnieniu sfery materialnej.

Podstawowa trudność kartezjańskiego dualizmu, która z czasem zyskała miano problemu psychofizycznego, polega na wyjaśnieniu tego, w jaki sposób pierwiastek duchowy i materialny ze sobą oddziałują, skoro z założenia są to dwa ontologicznie różne i niesprowadzalne do siebie elementy istniejącej realnie rzeczywistości. Trudność ta pojawia się szczególnie wyraźnie w odniesieniu do człowieka, który jako byt psychofizyczny przynależy zarówno do świata materii, jak i do świata ducha. Jeśli dusza i ciało, będące dwoma integralnymi składnikami „substancji człowieka”, są ontologicznie różnymi pierwiastkami, to najprostsze czynności, takie jak np. wykonanie zwykłego ruchu ręką, stanowią istotny problem interpretacyjny. Zanim bowiem materia (ręka) zostanie wprawiona w ruch, musi najpierw otrzymać od ducha (umysł) polecenie; ale gdy obydwie te elementy oddziela ontologiczna przepaść, to mechanizm, odpowiedzialny za tego typu komunikację pozostaje zagadką. Należy zaznaczyć, że ani Kartezjusz, ani żaden z jego następców nie zdołał w sposób zadowalający wyjaśnić, jak należy uporać się z tym problemem. Wszystkie proponowane rozwiązania służą raczej obejściu tej trudności, niż jej rozwiązaniu.³ Polkinghorne stwierdza krótko:

Kartezjanizm po prostu nie jest w stanie wytłumaczyć w jakikolwiek przekonujący sposób, co powoduje te związki [pomiędzy duchem i materią]. Zakładane w nim bliźniacze światy rozciągłości i myśli, materii i umysłu, w żaden sposób nie łączą się w jeden świat, znany z naszego psychosomatycznego doświadczenia.⁴

Istotnym argumentem przeciwko filozofii dualizmu, do którego bardzo często odwołuje się Polkinghorne, jest to, co w przywołanym powyżej cytacie zostało nazwane „doświadczeniem psychosomatycznym”. Sprowadza się ono do mocnego przeświadczenia, będącego udziałem każdego człowieka, że świat, w którym przyszło mu żyć, nie jest w żaden sposób rozdarty na dwie, niesprowadzalne do siebie, części, ale przeciwnie – stanowi nierozdzielną i spójną całość. Nie widać żadnej racji, dla której na przykład osoba religijna i zarazem czynnie uprawiająca nauki empiryczne, byłaby z góry skazana na światopoglądową schizofrenię. Potrzeba poszukiwania spójnego i jednolitego poglądu na naturę rzeczywistości jest podstawowym doświadczeniem każdego człowieka i należy oczekiwać, że jej spełnienie nie tylko nie jest niemożliwe, ale również nie jest specjalnie trudne. Na gruncie teologii poprawność tego

³ Na ten temat, por. np.: *On the Mysterious Leap from the Mind to the Body*, F. Deutsch (red.), International Universities Press, New York 1959; G. Ryle, *The Concept of Mind*, University of Chicago Press, Chicago 2002; *Problems in the Philosophy of Mind*, T. Honderich (red.), Oxford University Press, Oxford 1995.

⁴ J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, M. Chojnacki (tłum.), WAM, Kraków 2008, s. 132.

wniosku potwierdza wiara w jednego Boga, który jest stwórcą wszystkiego, co istnieje. Różnorodność i zarazem złożoność rzeczy stworzonych domaga się możliwości sformułowania takiego opisu, który „w swych założeniach metafizycznych zawrze zarówno fundamentalne intuicje fizyki cząstek elementarnych, jak i syntetyczne ujęcie estetyki i doświadczenia religijnego”⁵ Zdaniem Polkinghorne’a, metafizyka dualistyczna nie dostarcza takiego opisu. Z drugiej jednakże strony, nie dostarcza go również żadne z tradycyjnie pojmowanych stanowisk monistycznych. Polkinghorne odrzuca zarówno spirytualizm i idealizm poznawczy, jak i materializm, przyjmujący postać redukcjonizmu fizycznego. Stanowiska idealistyczne w sposób nieuzasadniony przypisują bowiem ontologiczne pierwszeństwo aspektowi duchowemu lub mentalnemu, i wbrew naukowemu realizmowi głoszą, że wyprzedza on empiryczny aspekt poznania;⁶ z kolei redukcjonizm fizyczny, sprowadzający całą rzeczywistość do materii, „obala sam siebie”⁷

II. MONIZM DWUASPEKTOWY

Przystępując do sformułowania podstawowej tezy własnej, komplementarnej metafizyki umysłu i materii, Polkinghorne wychodzi od następującego spostrzeżenia, które wiąże się z przeprowadzoną przez niego krytyką kartezyjskiego dualizmu: przedmiotem psychosomatycznego doświadczenia człowieka nie jest ani wyłącznie umysł, ani wyłącznie materia. Każdy z tych dwóch pierwiastków stanowi jedynie przeciwny biegun tego samego doświadczenia, w którym świadomy siebie podmiot poznaje świat zbudowany z jednego tylko rodzaju „substancji”, nie dającej się zredukować ani do samej materii, ani do czystego ducha. Co zatem stanowi rzeczywisty przedmiot doświadczenia psychosomatycznego? Zdaniem Polkinghorne’a, jest nim „komplementarny świat umysłu/materii, w którym te dwa elementy łączą się ze sobą jako odmienne aspekty tworzywa świata, uporządkowanego w stany o mniej lub bardziej złożonej organizacji”⁸ Tego typu stanowisko znane jest w filozofii pod nazwą monizmu dwuaspektowego (*dual-aspect monism*).⁹ Polkinghorne precyzuje swój pogląd w następujący sposób:

⁵ Tamże, s. 129.

⁶ „Naturalnym i zarazem przekonującym wyjaśnieniem sukcesów nauki jest pogląd, że dochodzi ona do coraz precyzyjniejszego ujęcia prawdy. Prawdziwym celem badań naukowych jest zrozumienie struktury świata fizycznego; nie jest ono wprawdzie nigdy zupełne, za to zawsze można je pogłębić i poprawić. Jego ramy wyznacza sama rzeczywistość”; J.C. Polkinghorne, *Jeden świat*, M. Chojnacki (tłum.), WAM, Kraków 2008, s. 54. Obronę krytycznego realizmu poznawczego zamieszcza autor w drugim rozdziale książki.

⁷ „Pogląd redukcjonistyczny ostatecznie obala sam siebie. Okazuje się samobójczy. Myśl redukuje do zjawisk elektrochemicznych zachodzących w neuronach. Dwa tego rodzaju zdarzenia nie mogą przeciwstawić się sobie w racjonalnym dyskursie. Nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Po prostu zachodzą”; tamże, s. 168.

⁸ J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, dz. cyt., s. 132.

⁹ Na temat tej koncepcji, por. np. P.F. Strawson, *Individuals*, Methuen, London 1959; S. Hampshire, *Freedom of Mind*, Princeton University Press, Princeton 1981; D. David-

„Monizm dwuaspektowy” to próba zmierzenia się z nierozwiązanym od dawna problemem, dotyczącym wzajemnego powiązania umysłu i materii. (...) Jestem pewien, że nie jesteśmy tylko materia, i że rzeczywistość nie sprowadza się jedynie do idei. Żadne z klasycznych rozwiązań nie odpowiada naszemu doświadczeniu. Monizm dwuaspektowy jest próbą poważnego potraktowania zarówno naszych mentalnych, jak i materialnych doświadczeń. Głosi on, że doświadczenia te są wzajemnie powiązane w bardzo skomplikowany i komplementarny sposób, i że w naszym świecie istnieje tylko jeden rodzaj substancji. Monizm dwuaspektowy próbuje uniknąć pomniejszania lub podporządkowywania jednej lub drugiej strony.¹⁰

Zgodnie z tym ujęciem, materia i umysł to komplementarne bieguny rzeczywistości świata, których obecność dostrzec możemy w układach o mniejszym lub większym stopniu organizacji i elastyczności. Chodzi o to, by dostrzec znaczenie zarówno umysłu, jak i materii, gdyż oba te elementy są istotnymi aspektami rzeczywistości, unikając zarazem dzięki pojęciu komplementarności niepożądanego dualizmu, który je od siebie oddziela.¹¹

Istotną cechą monizmu dwuaspektowego, która została podkreślona w pierwszej części zacytowanego fragmentu, jest to, że w koncepcji tej nie przyznaje się ontologicznego pierwszeństwa ani pierwiastkowi duchowemu, ani materialnemu; obydwa one leżą bowiem na tej samej „płaszczyźnie bytowej”. Każdy z nich jest zarazem odrębny od pozostałego i przez to zarówno materia, jak i duch są elementami niezależnymi i nieredukowalnymi. Odniesiona do filozofii człowieka, koncepcja ta głosi, że człowiek jest jednością psychofizyczną, zaś materia i umysł (duch) są komplementarnymi, czyli w pewnym sensie uzupełniającymi się aspektami jego natury.

Podstawową zaletą tego rozwiązania jest to, że zwalnia ono z kłopotliwej konieczności wyjaśniania, w jaki sposób oddziałują na siebie dwa ontologicznie różne pierwiastki. Skoro zarówno duch, jak i materia, znajdują się na tej samej „płaszczyźnie bytowej”, to wytłumaczenia i uzasadnienia ich wzajemnych interakcji można dokonać w zdecydowanie łatwiejszy i bardziej naturalny sposób, niż wtedy, gdy pierwiastki te oddziela trudna do przekroczenia przepaść dualizmu. Materia i myśl są komplementarnymi elementami rzeczywistości, wskazującymi na dwa uzupełniające się aspekty świata o wielu różnych poziomach zorganizowania i strukturalnej złożoności, a zatem wyznaczają one zarazem potencjalne obszary niedookreślenia i potencjalności, w których zarówno Bóg, jak i człowiek wchodzi w interakcję ze światem materii.

son, *Essays on Action and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980; B. O' Shaughnessy, *The Will: A Dual-Aspect Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

¹⁰ L.F. Harris, „Divine Action: an Interview with John Polkinghorne”, <http://www.crosscurrents.org/polkinghorne.htm>.

¹¹ J.C. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, M. Chojnacki (tłum.), WAM, Kraków 2008, s. 58-59.

Współczesna nauka dostarcza argumentów za tym, że wszystkie procesy zachodzące we wszechświecie charakteryzują się pewną otwartością i elastycznością, gwarantowaną przez podstawowe prawa mechaniki kwantowej i teorii chaosu deterministycznego. Od tej zasady nie jest również wyłączony organizm człowieka, który podlega prawom przyrody w takim samym stopniu, jak wszystkie inne struktury świata ożywionego i nieożywionego. Polkinghorne zauważa, że właśnie tego typu otwartość i elastyczność materii stwarza pole do wolnego działania zarówno dla Boga – stwórcy Wszechświata – jak i dla człowieka, obdarzonego samoświadomością i wolną wolą:

W szczególności sensowne zdaje się być przypuszczenie, że dzięki wspomnianym własnościom świata Bóg może realizować swe zamiary wobec stworzenia. Zarówno Bóg, jak i my sami posiadamy zdolność kompleksowego oddziaływania na materię: my na nasze ciała, Bóg zaś na Wszechświat. Zdolność tę umożliwiają związki przyczynowe ukryte wewnątrz nieprzewidywalnych własności procesów, które się w nim dokonują.¹²

Polkinghorne zaznacza, że pomiędzy sposobem, w jaki na świat materii wpływają Bóg i człowiek, zachodzą istotne różnice. Jeśli chodzi o człowieka, to zakres jego oddziaływania na świat materii jest ograniczony przede wszystkim przez to, że jego własne ciało podlega prawom przyrody, które decydują o jego stopniowej degradacji, prowadzącej ostatecznie do biologicznej śmierci.¹³ Z kolei Bóg w najmniejszym stopniu nie jest zdeterminowany czy ograniczony przez świat przyrody, dlatego nawet ewentualny kres fizycznego wszechświata nie będzie miał większego wpływu na jego istnienie. Bóg w żaden sposób nie jest cielesnie zespolony z materią (choć ma na nią bezpośredni wpływ), co wyklucza jakąkolwiek formę panteizmu. Monizm dwuaspektowy nie wyklucza za to panenteizmu, zgodnie z którym osobowy Bóg jest obecny w świecie przyrody, ale zarazem ten świat transcenduje. Ze względu na charakter tej ostatniej koncepcji poglądy Polkinghorne'a określa się niekiedy jako panenteistyczne,¹⁴ choć on sam zaznacza, że pomiędzy monizmem dwuaspektowym i panenteizmem zachodzą pewne różnice.¹⁵

¹² Tamże, s. 72.

¹³ Co jednakże nie oznacza całkowitego unicestwienia: „Ich [ciał] rozkład pociąga za sobą nasz własny rozpad, choć jako chrześcijanie mamy nadzieję, iż oprzemy mu się, gdy Bóg wskrzesi nas z martwych, odnawiając nasze ciała i odtwarzając nasz byt w środowisku, które nam zgotuje”; tamże.

¹⁴ Zob. np. J. W. Cooper, *Panentheism: the Other God of the Philosophers*, Baker Academic 2006, rozdział 13.

¹⁵ „I believe that God created this world, this creation, to be other than God's self and that it is allowed to be itself. However, as the Eastern churches have always maintained, through Christ creation is intended eventually to share in the life of God, the life of divine nature. Even now, this world contains sacraments, inklings of God's new creation, the redemption of this world beyond its death. I believe that the new creation will be a totally sacramental world, totally suffused with God's presence. That means, of course, that the world

III. DUSZA JAKO NOŚNIK INFORMACJI

Argumentem za słusnością wniosku o konieczności stosowania komplementarnej metafizyki umysłu-materii, którą z formalnego punktu widzenia należy zaklasyfikować jako monizm dwuaspektowy, jest fiasko różnego rodzaju programów redukcjonistycznych, które mają na celu odkrycie istoty człowieczeństwa na drodze analizy poszczególnych elementów, będących budulcem ciała ludzkiego. Tego typu poszukiwania nigdy nie zakończą się powodzeniem, ponieważ w żadnej ze składowych części organizmu – w żadnej komórce, atomie czy kwarku – nie można znaleźć niczego, co stanowiłoby o istocie człowieka, pojmowanego jako byt psychofizyczny; w szczególności, nie można tam znaleźć żadnego śladu duszy lub innego rodzaju zasady lub siły, ożywiającej organizm człowieka i decydującej o tym, że jest on jednością psychofizyczną. Żadna postać redukcjonizmu nigdy nie będzie w stanie wskazać na tego rodzaju zasadę, ponieważ człowiek jest w rzeczywistości złożoną i subtelnie zorganizowaną całością. Polkinghorne podkreśla, że również w przypadku tego typu całości można mówić o pewnej zasadzie jednoczącej; jest nią

nieskończenie złożona struktura, nośnik informacji, który trwa mimo wszystkich zmian materialnych składników związanych z przemianą materii, powodujących proces nieustannej wymiany poszczególnych atomów naszego ciała; struktura, która samym swym trwaniem wyraża rzeczywistą ciągłość tego, kim jesteśmy. Struktura ta to nic innego jak dusza.¹⁶

Polkinghorne jest świadomy tego, że podstawową zaletą tradycyjnej – to znaczy opartej na dualizmie – interpretacji pojęcia duszy jako osobnego bytu o charakterze niematerialnym, który w sposób zasadniczy różni się od ciała, choć jest z nim związany, jest to, że interpretacja ta pozwala w łatwy sposób wyjaśnić podstawową ludzką intuicję, wyrażającą się w mocnym przeświadczeniu o własnej tożsamości i o niezmiennym trwaniu tej samej, świadomej siebie, jaźni – pomimo upływającego czasu i fizycznych zmian, jakim podlega organizm człowieka. Ale tę samą intuicję można bez trudu wyjaśnić, przyjmując proponowaną przez niego monistyczną, komplementarną metafizykę umysłu i materii. W tym celu należy jednakże przeformułować to, co w tradycyjnej, dualistycznej filozofii, rozumie się pod pojęciem duszy. Zdaniem Polkinghorne'a, dusza, odpowiadająca za tożsamość „substancji człowieka”, nie jest ani bytem duchowym zamkniętym – jak tego chciał Platon – w materialnej

could *then* properly be described as panentheistic. So I see panentheism as an eschatological destiny rather than as a present reality”; L.F. H a r r i s, „Divine Action: an Interview with John Polkinghorne”, art. cyt. Tę samą myśl Polkinghorne precyzuje w swojej książce *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-Up Thinker* (Princeton University Press, Princeton 1994), a w książce *Jeden świat* zaznacza, że panenteizm jest stanowiskiem, które „nie wydaje mu się teologicznie zadowolające” (*Jeden świat*, dz. cyt., s. 138).

¹⁶ J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, dz. cyt., s. 133.

powłoce ciała, ani tym bardziej materia, z której to ciało jest zbudowane. Dusza ma charakter ni mniej ni więcej tylko strukturalny:

Jeśli istnieje jakaś cielesna podstawa doświadczenia ciągłości jaźni, to tkwi ona w niemal nieskończonej skomplikowanej i niosącym określonej informacji wzorze, według którego uporządkowane są atomy [ciała]. Ów „wzór” – używam tego słowa w pewnym wysoce uogólnionym sensie, którego nie potrafię prawidłowo zdefiniować – jest stale przekształcany (na przykład, gromadzimy nowe wspomnienia), lecz właśnie sama ciągłość tych zmian stanowi podstawę dla trwałości naszej jaźni.¹⁷

Jak widać, Polkinghorne określa duszę jako pewną „strukturę” lub „wzór”, który jest nośnikiem informacji zachowywanej w organizmie wtedy, gdy on sam podlega fizycznym zmianom, spowodowanym wpływem czasu. Autor ten przyznaje, że nie potrafi tej wielkości dokładnie zdefiniować, ale zarazem zaznacza, że pomimo ciągłych zmian, którym podlega ta struktura, przynajmniej teoretycznie można ją opisać za pomocą pewnych stałych cech, będących odpowiednikiem matematycznych wielkości znanych jako niezmienniki. Sama struktura może ulegać nawet znacznym przekształceniom, ale zawsze istnieją pewne elementy, które pozostają niezmienione po kolejnej transformacji. Tego typu zespół niezmienników decyduje o tym, że w danej strukturze istnieje coś, co decyduje o jej tożsamości – pomimo tego, że sama struktura podlega nieustannej ewolucji. Jest to argument za tym, że również monizm dwuaspektowy pozwala na spójne wyjaśnienie podstawowej ludzkiej intuicji, dotyczącej poczucia ciągłości jaźni.

Polkinghorne podkreśla, że jego koncepcja duszy ściśle odpowiada temu, w jaki sposób pojęcie to rozumiał Arystoteles, dla którego dusza była formą ciała, a także chrześcijański kontynuator myśli Stagiryty – św. Tomasz – pojmujący duszę jako swego rodzaju zasadę życia, której nie należy po platońsku oddzielać od ciała.¹⁸ Zauważa również, że jego idea zgadza się z judaistyczną (a więc obecną w Starym Testamencie) doktryną o psychosomatycznej jedności człowieka¹⁹, a także z chrześcijańską prawdą wiary o zmartwychwstaniu,

¹⁷ J.C. Polkinghorne, *Poza naukę*, D. Czyżewska (tłum.), Amber, Warszawa 1996, s. 67.

¹⁸ Por. tamże, s. 67. W książce *Nauka i stworzenie* Polkinghorne polemizuje jednakże z tym, w jaki sposób św. Tomasz rozumie naturę człowieka: „Człowiek», jak pisał [św. Tomasz], «jest istotą niematerialną ze względu na swe władze intelektualne, gdyż rozum nie jest władzą żadnej z części ciała». Nie rozumiem, dlaczego miałyby tak być. Rozum, samoświadomość, oraz zdolność do poznawania i czczenia Stwórcy mogą być władzami niezwykle subtelnego organu, jakim jest mózg – bądź, jeszcze lepiej rzecz ujmując: całe ludzkie ciało. Jeśliby tak było, stanowiłoby to wspaniały przykład «płodności» organizującej się materii”; J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, dz. cyt., s. 133. Autor cytuje św. Tomasza za K. Wardem (*The Battle for the Soul*, Hodder and Stoughton, London 1985, s. 34), bez wyraźnego wskazania na źródło, z którego pochodzi przytoczone zdanie.

¹⁹ Na ten temat por. J. W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2000.

w którym „struktura (nośnik informacji), rozproszona przez śmierć, zostanie odtworzona w nowym środowisku, którym nas Bóg obdarzy”.²⁰

IV. OTWARTOŚĆ ONTOLOGICZNA

Przeciwko koncepcji monizmu dwuaspektowego formułuje się wiele różnych argumentów. W jednym z nich znany przedstawiciel filozofii umysłu, Thomas Nagel, próbę stworzenia tego typu doktryny w dzisiejszych czasach określa jako „przedsokratejskie bicie piany”,²¹ nawiązując przy tym do pierwszego okresu starożytnej filozofii przyrody, w którym wielką różnorodność świata próbowano w naiwny sposób wyjaśnić poprzez odwołanie się do różnych stanów niewielkiej liczby podstawowych pierwiastków. Polkinghorne odpowiada na ten zarzut: „uważam, że i my nie powinniśmy się powstrzymywać od «bicia piany» na temat dwuaspektowego monizmu, bez względu na to, jak skromne i ostrożne są nasze oczekiwania odnośnie tego, co w taki sposób można osiągnąć”.²² Biorąc pod uwagę znane trudności interpretacyjne dualizmu i pamiętając o tym, co wynika z psychosomatycznego doświadczenia, które z jednej strony sugeruje wyraźną rozłączność ducha i materii, z drugiej zaś – przemawia za ich bliskim powiązaniem, należy – zdaniem Polkinghorne’a – badać każdą koncepcję, umożliwiającą zrozumienie i wyjaśnienie ontycznej struktury świata. Z tego samego powodu należy również uważnie przyglądać się pewnym analogiom, które mają swoje źródło w obszarze nauk ścisłych, a które dobrze się nadają do wyrażenia intuicji, związanych z monizmem dwuaspektowym.

Jedną z tego typu analogii, do których odwołuje się Polkinghorne, jest dualizm korpuskularno-falowy światła.²³ Jest to dobrze znany w fizyce fenomen, który polega na tym, że światło w pewnych okolicznościach wykazuje własności falowe, a w innych – cząsteczkowe. To paradoksalne zachowanie, ukazujące na pozór sprzeczne własności światła, jest w sposób spójny i ścisły wyjaśnione i uzasadnione przez prawa mechaniki kwantowej.²⁴ W ramach tej teorii wyjaśnienie to odwołuje się do pojęcia komplementarności, która w świecie kwantów wynika z pewnej wewnętrznej swobody każdego układu, zagwarantowanej fundamentalną nieokreślonością świata przyrody. Analogia z monizmem dwuaspektowym jest w tym przypadku oczywista: duch i materia są komplementarnymi biegunami jednej substancji, tak samo jak to jest w przy-

²⁰ J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, dz. cyt., s. 134. Na ten temat por. też: tenże, *Istnienie świata. Spojrzenie chrześcijańskiego fizyka*, PAX, Warszawa 1988, rozdział 8.

²¹ T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 30.

²² J.C. Polkinghorne, *Poza nauką*, dz. cyt. s. 75.

²³ Dualizm korpuskularno-falowy dotyczy również samej materii korpuskularnej (to znaczy niepromienistej). Z uwagi jednak na dwuznaczność analizowanego terminu „materia” Polkinghorne odwołuje się jedynie do dualizmu korpuskularno-falowego światła.

²⁴ Zob. J.C. Polkinghorne, *The Particle Play*, W.H. Freeman, Oxford 1979; tenże, *The Quantum World*, Longmans, Princeton 1985; tenże, *Quantum Theory: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.

padku cząsteczkowych i falowych własności światła. Należy jedynie wskazać, co mogłoby być źródłem owej nieoznaczoności, która umożliwia tego typu komplementarność. Polkinghorne sugeruje, że wyjaśnienia tego fenomenowi nie dostarcza sama mechanika kwantowa – choć pogląd ten podziela wielu innych autorów²⁵ – ale raczej dynamiczna teoria chaosu, która opisuje układy makroskopowe, charakteryzujące się całkowitą nieprzewidywalnością, spowodowaną niezwyklej wrażliwością na najmniejsze nawet zaburzenia warunków zewnętrznych.²⁶ To właśnie ta fundamentalna nieprzewidywalność umożliwia „ontologiczną otwartość” świata przyrody:

Przeświadczenie to skłania do wysunięcia metafizycznego przypuszczenia, że nieprzewidywalność układów chaotycznych jest oznaką tego, iż ich zachowanie rzeczywiście charakteryzuje się pewnym stopniem ontologicznej otwartości. (...) Otwartość ontologiczna, o której mowa, rozumiana jest w ten sposób, że przejście układu do nowego stanu jest faktycznie zdeterminowane nie tylko przez prawa przyczynowe, rządzące wymianą energii pomiędzy elementami tego układu, lecz także przez holistyczne prawa przyczynowe.²⁷

Odnosząc sformułowaną w powyższy sposób hipotezę do teorii chaosu deterministycznego, Polkinghorne stwierdza, że to właśnie holistyczne prawa przyczynowe, przejawiające się obecnością czynników, które można interpretować w kategoriach „aktywnej informacji”,²⁸ są odpowiedzialne za faktyczną ewolucję układów chaotycznych w przestrzeni fazowej, a w szczególności za każdorazowy wybór ścieżki ewolucyjnej w obszarze pomiędzy różnymi atraktorami. W świecie przyrody działałaby – zgodnie z tą koncepcją – nie tylko oddolna przyczynowość teorii fizycznych, ale również odgórna, holistyczna przyczynowość, sterowana aktywną informacją układu. O ile pierwsza z nich nie jest w stanie w sposób zupełny opisać i wyjaśnić funkcjonowania wszystkich możliwych „kanałów” wzajemnej komunikacji obiektów świata przyrody, o tyle komplementarna przyczynowość, realizująca się poprzez lokalną wymianę sygnałów fizycznych i nielokalny przekaz aktywnej informacji, może okazać się skutecznym sposobem pogodzenia dualizmu ducha i materii.²⁹

²⁵ Zob. np. M. Lockwood, *Minds, Brains and the Quantum*, Oxford University Press, Oxford 1989; D. Hodgson, *The Mind Matters: Consciousness and Choice in a Quantum World*, Oxford University Press, Oxford 1993.

²⁶ Na ten temat por. J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, dz. cyt., rozdział 3; tenże, *Nauka i Opatrzność*, dz. cyt., rozdział 2; tenże, *Reason and Reality: Relationship Between Science and Theology*, Trinity Press International 1991, rozdział 3.

²⁷ J.C. Polkinghorne, *Poza nauką*, dz. cyt. s. 77-78.

²⁸ Na ten temat por. K. Sharpe, *Nudging John Polkinghorne*, „Quodlibet Journal”, vol. 5, number 2-3, July 2003, <http://www.quodlibet.net/articles/sharpe-polkinghorne.shtml>.

²⁹ Por. C.S. Helrich, *John Polkinghorne: Crossing the Divine Between Physics and Metaphysics*, „Zygon”, 35/4 (2003), s. 963-969.

Pewnym paradoksem jest to, że stare filozoficzne problemy wraz z upływem czasu nie tylko nie tracą na aktualności, ale nawet niekiedy wydają się bardziej intrygujące współcześnie, niż to miało miejsce w uprzednich wiekach. Problematyka, którą w swoich publikacjach zajmuje się John C. Polkinghorne, dostarcza wielu interesujących przykładów, które zdają się potwierdzać tę prawidłowość. Wzajemne oddziaływanie pomiędzy sferą ducha i materii wyznacza obecnie obszar badań, którym z wielu niezależnych powodów interesują się przedstawiciele takich dziedzin, jak filozofia umysłu, psychologia, neurologia, fizyka, teologia, i wiele innych. Wszyscy oni wychodzą z założenia, że adekwatny opis rzeczywistości, przejawiającej zarówno własności materialne, jak i niematerialne, musi unikać jakiegokolwiek formy redukcjonizmu, ale i wprowadzania apriorycznych podziałów na obszary, które w żaden sposób nie dają się ze sobą pogodzić.

Nowatorskie podejście do tego zagadnienia, które prezentuje Polkinghorne, z wielu względów zasługuje na uwagę współczesnego odbiorcy. Przede wszystkim tym, co warte zauważenia, to sama idea metafizyki komplementarnej, która wskazuje na wyraźny związek sfery psychicznej i duchowej z konkretnymi procesami świata przyrody, dokonującymi się na poziomie organizacji materii badanym przez mechanikę kwantową i teorię chaosu. Niektóre zalety tego rozwiązania zostały już wskazane podczas omawiania konkretnych problemów, dotyczących monizmu dwuaspektowego, ale należy podkreślić, że wartość tej koncepcji nie jest wyznaczona jedynie szerokim wachlarzem pomysłów Polkinghorne'a, dotyczących „technicznych detali” mechanizmu funkcjonowania monistycznej rzeczywistości. Równie istotna – a może nawet o wiele ważniejsza – jest całościowość tego ujęcia, pozwalająca na zbudowanie spójnej wizji świata, która nie tylko zawiera w sobie elementy filozoficznych, teologicznych i naukowych teorii, ale również łączy je ze sobą w rozsądny i przekonujący sposób. W jednej ze swoich książek Polkinghorne stwierdza, że idea stworzenia niepowątpiewalnej metafizyki, zbudowanej jedynie na myśli i nie odwołującej się w żaden sposób do doświadczenia, jest iluzją.³⁰ Postać monizmu dwuaspektowego, za którym opowiada się Polkinghorne, potwierdza słuszność tego wniosku.

Co prawda, ostateczny kształt tego rozwiązania pozostawia jeszcze wiele do życzenia, i sam Polkinghorne ma tego wyraźną świadomość: „musimy wykazać dość realizmu, a przy tym dość pokory, by przyznać, że większość tego, co niezbędne, by osiągnąć ostateczne zrozumienie, jest aktualnie poza naszym zasięgiem”³¹ Autor ten wyznaje jednakże swoją wiarę w to, że tego typu zrozumienie stanie się kiedyś udziałem człowieka, i że – gdy już nadejdzie – w radykalny sposób zmieni wszystkie dotychczasowe poglądy na funkcjonowanie Wszechświata. Czas pokaże, czy ta prognoza jest poprawna. I czy monizm dwuaspektowy rzeczywiście jest koncepcją, która może zastąpić obecny paradygmat filozofii.

³⁰ Zob. J. C. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość*, Znak, Kraków 1995, s. 18.

³¹ J. C. Polkinghorne, *Poza nauką*, dz. cyt., s. 78.

JOHN C. POLKINGHORNE ON THE COMPLEMENTARY METAPHYSICS OF MIND AND MATTER

Summary

One of the most popular ontological stands is dualism, which claims that the whole reality is composed of two different elements: matter and spirit. However, this conception is not able to explain, in which way matter and spirit interact with each other. John C. Polkinghorne, a British physicist and theologian, for a long time worked on this problem, and found out that the correct solution of this difficulty is the so called dual-aspect monism. According to this idea, there is only one underlying reality, and both matter and spirit are its different aspects. This paper presents some characteristics of this doctrine.