

GRZEGORZ DILAŃIAN

SPECYFIKA NATURY LUDZKIEJ W ASPEKCIE ZDOLNOŚCI DO KONTEMPLOWANIA WŁASNEJ EGZYSTENCJI

1. WPROWADZENIE

Pytanie o naturę człowieka to jest jedna z fundamentalnych kwestii poznawczych, już od starożytności obecna nie tylko w filozofii, ale także i w wierzeniowych obrazach świata. Odpowiedź na nie jawi się jako niezwykle istotna między innymi dlatego, że człowiek chce wiedzieć o sobie: kim jest, skąd przychodzi i dokąd podąża. Ta „samowiedza” nadaje sens ludzkiemu bytowaniu. Odpowiedź na pytanie o naturę ludzką ma także niezwykle doniosłe konsekwencje praktyczne. Funduje ona bowiem takie dziedziny ludzkiej *praxis*, jak: etyka, polityka, medycyna, psychologia, ekologia, ekonomia i gospodarka, czy wreszcie pedagogika.

Po opublikowaniu przez K. Darwina w 1859 r. dzieła *O powstaniu gatunków* do dyskusji nad zagadnieniem natury człowieka włączyły się także nauki biologiczne. Opierając się na teorii ewolucji warunkowanej dobozem naturalnym, wypracowały one wiele heurystycznie płodnych koncepcji, próbujących dać odpowiedź na pytanie o istotę gatunku *homo sapiens*. Koncepcje te są niezwykle ważnym uzupełnieniem refleksji filozoficznej, a niekiedy stają się dlań punktem wyjścia.

Zaproponowana przez polskiego biologa-antropologa T. Bielickiego wizja natury ludzkiej jest bardzo istotnym głosem w tej dyskusji. Bielicki, wychodząc od analizy morfologiczno-anatomicznej specyfiki *homo sapiens*, a także odwołując się do ustaleń z zakresu badań nad organizacją i strukturą ludzkich społeczności zbieracko-łowieckich, wskazuje na pewne wybitne i przynależne tylko człowiekowi zdolności. Jedną z nich jest specyficznie ludzka zdolność do kontemplowania własnej egzystencji (tzw. świadomość refleksyjna), a także związane z nią świadomość śmierci i potrzeba sensu życia.

Ta człowiecza zdolność do kontemplowania własnej egzystencji ujawnia się najpełniej w wytworach kultury i cywilizacji, a także w światopoglądzie i religii. Na niej też ufundowana jest świadomość kresu jednostkowego bytu ludzkiego, czyli świadomość śmierci. Z nią zaś związana jest specyficznie ludzka potrzeba sensu

życia, która swój najpełniejszy wyraz daje w tak zwanych pytaniach eschatologicznych występujących niemalże we wszystkich kulturach i społecznościach ludzkich.

Chcąc adekwatnie odpowiedzieć na pytanie o naturę *homo sapiens*, nie można pominąć powyższych zagadnień. Występowały one już w mitologicznych obrazach świata i człowieka, ale najpełniejszy wyraz zyskały w dociekaniach filozoficznych i teologicznych, jakie na przestrzeni wieków miały miejsce w kulturze europejskiej. Również przedstawiciele nauk przyrodniczych próbują formułować pewne hipotezy, które stanowią przyczynek dla pełniejszego zrozumienia sensu życia i przeznaczenia człowieka. Wydaje się zatem celowe przy rozważaniach nad ludzką świadomością refleksyjną uwzględnić wnioski, jakie płyną z badań neurofizjologów, psychologów i socjobiologów.

2. ZAGADNIENIE ŚWIADOMOŚCI REFLEKSYJNEJ

Z punktu widzenia antropologii przyrodniczej człowiek nabrał umiejętności autorefleksji w tym momencie swojego rozwoju gatunkowego, kiedy w jego życiu pojawiły się intencjonalne, obrzędowe pochówki zmarłych, to jest w okresie życia wczesnego neandertalczyka, około 150 tysięcy lat temu. Od tego momentu, zdaniem Bielickiego, można o przodkach człowieka współczesnego mówić, jako o istotach psychicznie dojrzałych do bycia ludźmi¹.

W tej perspektywie wydaje się, że kluczem do zrozumienia wszystkich ludzkich osobliwości, w tym także świadomości refleksyjnej, jest proces ewolucji ludzkiego mózgu². Dlatego też zarówno poznanie tego procesu, jak i jego wytworu stało się przedmiotem badań wielu naukowców szukających odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka.

Te badania doprowadziły między innymi do odrzucenia sformułowanego w XVII wieku przez Kartezjusza dualizmu duszy i ciała. Kartezjusz utrzymywał mianowicie, że „na skutek działania mocy bożej umysł może istnieć bez ciała, a ciało bez umysłu”³. Postulował również, że niematerialna i świadoma dusza (*res cogitans*) ma swoje siedlisko gdzieś w rozciągniętym ciele (*res extensa*). Tym siedliskiem miała być szyszynka mózgowa. W niej owe dwie całkowicie odrębne rzeczywistości „styka się” ze sobą, w ten sposób, że dusza może wpłynąć na zmianę kierunku tego, co dzieje się w ciele, ciało zaś na zmianę kierunku tego, co dzieje się w duszy⁴.

Stanowisko Kartezjusza było próbą pogodzenia materialistycznej koncepcji natury świata z wiarą religijną, ale nie dało praktycznie żadnego wyjaśnienia, na

¹ T. Bielicki, *Od praczłowieka do człowieka, część II*, „Res Humana” 35 (1998) 4, s. 10.

² T. Bielicki, *O zoologicznej wizji człowieka, czyli krótka rozprawa o pysze*, „Znak” 551 (2001) 4, s. 31.

³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, Warszawa 1958, s. 208.

⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1998, s. 51.

czym polega zjawisko ludzkiej świadomości i ufundowanej na niej autorefleksji. Współczesne szczegółowe badania neurobiologiczne dowiodły, że nie ma konkretnego elementu ani regionu mózgu, który można by uważać za siedzibę duszy, a tym samym świadomości refleksyjnej⁵.

Jednakże badacze, wykazujący niepoprawność koncepcji Kartezjusza, popadają w inną skrajność. Próbując odnaleźć materialne podstawy ludzkich procesów poznawczych i zdolności do kontemplowania własnej egzystencji, popełniają błąd redukcjonizmu. Sprowadzają bowiem zjawiska duchowe do psychicznych, te zaś wyjaśniają w kategoriach neurofizjologicznych.

Przykładem takiego postępowania jest chociażby koncepcja E.O. Wilsona, który uważa, że świadomość ludzka polega jedynie na przetwarzaniu informacji zapisanych w sieciach neuronowych ludzkiego mózgu⁶. Informacjami tymi są zakodowane wrażenia zmysłowe, a także wyobrażenia wrażeń zmysłowych oraz zasoby pamięci. One to, zdaniem Wilsona, składają się na swoiste scenariusze, które odtwarzają przeszłość lub wybiegają w przyszłość, tworząc wirtualną rzeczywistość ludzkiej świadomości. Scenariusze te mogą zupełnie odbiegać od rzeczywistości zewnętrznej, lub też być z nią absolutnie zgodne; rekonstruuja wydarzenia przeszłe albo kreują rozmaite wizje przyszłości, tworząc zbiór alternatywnych wyborów i działań organizmu. Jego zdaniem „świadomość to nic innego, jak wirtualny świat składający się ze scenariuszy, [...] które powstają, rosną, ewoluują, znikają, a czasem utrzymują się nieco dłużej, przyczyniając się do powstania dodatkowej myśli albo aktywności cielesnej”⁷.

Zaproponowaną przez siebie teorię umysłu Wilson stara się ugruntować wynikami badań nad ludzką świadomością wzrokową. Ustalono bowiem, że kwanty światła trafiające na siatkówkę oka zostają przetransponowane na wyładowania neuronowe przebiegające według ściśle określonych schematów. Schematy te są następnie za pośrednictwem systemów neuronowych przekazywane z pól siatkówki do położonej z tyłu mózgu pierwotnej kory wzrokowej, której neurony sumują informacje dopływające z różnych części siatkówki, rozpoznają je i za pomocą własnych schematów wyładowań określają położenie kropek i linii. Inne komórki nerwowe, tworzące systemy wyższego rzędu, scalają te informacje, dzięki czemu powstaje odwzorowanie kształtów i ruchów obiektów. Cały ten proces współgra z informacjami napływającymi z innych części mózgu, czego efektem są pełne scenariusze świadomości⁸.

Pomimo przekonania o istnieniu braków w wyłożonej przez siebie koncepcji, Wilson ekstrapoluje swoje rozważania na tak różne, a zarazem istotne dla kondycji człowieka zagadnienia, jak: wolność woli, sztuka, polityka, etyka i religia.

⁵ E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, Poznań 2002, s. 150.

⁶ Por. tamże, s. 165–167.

⁷ Tamże.

⁸ Por. N.K. Logothetis, *Widzenie: okno na świadomość*, „Świat Nauki”. Wydanie Specjalne 1 (2003), s. 18–25.

Wydaje się zatem, iż taki sposób postępowania można za V.E. Franklem określić mianem biologizmu, lub też fizjologizmu⁹.

Otóż, zdaniem Frankla, istnieje pewne niebezpieczeństwo w podtrzymywaniu pozorów pełności i ostateczności wiedzy przez naukowców, którzy uzurpują sobie prawo do „wiedzy totalnej”. Takie pretensje prowadzą często do powstania różnych ideologii, co na polu nauk szczegółowych objawia się między innymi przemianą biologii w biologizm. Innymi słowy, niebezpieczeństwo polega na tym, iż specjaliści z wąskich dziedzin nauki generalizują swe specjalizacje.

Frankl, odwołując się do ontologii N. Hartmana i antropologii M. Schelera, formułuje tak zwaną ontologię dymensjonalną, która operując geometrycznymi analogiami, opiera się na dwóch prawach¹⁰. Pierwsze z nich głosi, że jeśli jakiś przedmiot z jego wymiaru rzutujemy na niższy wymiar, to uzyskujemy dwa, ale wzajemnie sprzeczne odbicia tego przedmiotu. Jeśli na przykład trójwymiarową figurę geometryczną, jaką jest cylinder, odwzorujemy na płaszczyźnie dwuwymiarowej, to w pionie otrzymamy obraz koła, w poziomie zaś obraz kwadratu.

Drugie prawo ontologii dymensjonalnej głosi, że jeśli jakieś różne przedmioty z ich wymiarów rzutować będziemy na jeden i ten sam, niższy wymiar, to otrzymamy identyczne, wieloznaczne ich obrazy. Jeśli na przykład cylinder, stożek i kulę umieszczone w przestrzeni trójwymiarowej zrzutujemy na poziomą, dwuwymiarową płaszczyznę, to w każdym przypadku otrzymamy obraz koła.

Wydaje się zatem, że Wilson skraca człowieka o cały wymiar tego, co specyficznie ludzkie. Można by rzec, używając języka Frankla, że ze swoiście ludzkich fenomenów czyni jedynie epifenomeny.

W tym kontekście ważką zdaje się także inna uwaga Frankla, a mianowicie, że największym błędem redukcjonizmu jest używanie formuły „niczym innym, jak tylko”¹¹. Otóż, poszukiwanie i wskazywanie fizjologicznych, czy też w ogóle materialnych podstaw ludzkiej świadomości refleksyjnej nie jest jeszcze błędem redukcjonizmu. Takie poszukiwania są niezbędne do uzyskania pełnego obrazu natury człowieka, tym bardziej że jak wykazały badania etologów, ludzkie zdolności poznawcze, a więc i zdolność do autorefleksji, powstały w toku filogenezy gatunku *homo sapiens*¹².

Trzeba tu także wspomnieć, że zarówno sam Frankl, jak i przedstawiciele stworzonego przez niego kierunku psychoterapeutycznego – logoterapii – wskazują, iż zredukowanie obrazu człowieka tylko do wymiaru fizycznego, a nawet psychofizycznego może grozić poważnymi błędami w leczeniu zaburzeń psy-

⁹ V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1976, s. 128.

¹⁰ Por. tamże, s. 133–134.

¹¹ Tamże, s. 128.

¹² Por. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, Warszawa 1977.

chicznych¹³. Tym bardziej zatem istotne jest właściwe i adekwatne ujmowanie biologicznych podstaw ludzkiej psychiczności i duchowości.

Błąd redukcji pojawia się wówczas, gdy próbuje się rzutować obraz „wielowymiarowego człowieka” na płaszczyznę jednej tylko nauki, formułując na jej terenie tezy w rodzaju: „ludzka świadomość to nic innego jak połączenie ogromnej liczby powiązanych ze sobą zespołów aktywnych obwodów neuronalnych”¹⁴.

Rozpoznanie budowy i fizjologii mózgu nie jest równoznaczne z rozwiązaniem zagadki ludzkiej zdolności do kontemplowania własnej egzystencji, tak jak zrozumienie praw fizyki nie jest jednoznaczne ze zrozumieniem wszystkich zjawisk świata fizycznego. Warto w tym miejscu przywołać za W.J.H. Kunickim-Goldfingerem wypowiedź jednego z amerykańskich uczonych, który stwierdził, że „gdybyśmy zamknęli inteligentnych fizyków teoretyków, znających wszystkie podstawowe zasady, budowę jądra, elektronu, mechanikę kwantową, naturę sił elektrycznych – pracując w izolacji przewidzieliby wiele, ale nie byłiby w stanie przewidzieć istnienia cieczy, a tym bardziej olbrzymiej części chemii i zjawiska życia”¹⁵.

Błędu redukcjonizmu w aspekcie ludzkich uzdolnień poznawczych, nie wyłączając zdolności do autorefleksji, unika zaproponowana przez K. Lorenza ewolucyjna teoria poznania i ufundowana na niej koncepcja identyzmu ewolucyjnego.

Ewolucyjna teoria poznania, odwołując się do przyrodniczej analizy behavioru istot żywych, dowodzi, że nie mają racji zwolennicy redukcjonizmu ontologicznego, którzy twierdzą, iż wszystko, co zostało zbudowane z materii, a więc także i człowiek, jest właściwie niczym innym jak tylko materią¹⁶. Owszem, ludzkie uzdolnienia poznawcze mają swoją podstawę materialną, czy też fizjologiczną, ale nie są do niej redukowalne, tak jak zjawisko życia nie jest redukowalne do procesów fizyko-chemicznych, o czym świadczy między innymi złożoność i różnicowanie poziomów integracji struktur organicznych.

Pojawienie się owych zdolności w toku filogenezy *homo sapiens* określa Lorenz mianem fulguracji, czyli historycznie jednorazowego zdarzenia o charakterze przypadkowego „wynalazku”¹⁷. Z. Łepko natomiast wskazuje na cztery bardzo istotne tezy fulguracjonizmu¹⁸. Po pierwsze, fulguracje jako zdarzenia jednorazowe i niepowtarzalne mają charakter swoistych „wynalazków” wyznaczających różność poziomów integracji organizmów żywych.

¹³ Por. P. Marchwicki, *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Seminare” 18 (2002), s. 337–352.

¹⁴ E.O. Wilson, dz.cyt., s. 166–167.

¹⁵ W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Redukcjonizm w biologii: biologia a nauki ścisłe i społeczne*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984, s. 220.

¹⁶ Z. Łepko, *Lorenzowska koncepcja identyzmu ewolucyjnego*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1990), s. 183.

¹⁷ K. Lorenz, dz.cyt., s. 76.

¹⁸ Por. Z. Łepko, dz.cyt., s. 184.

Po drugie, każdy nowo powstały poziom integracji wiąże się z pojawieniem systemu, którego właściwości funkcjonalne są inne od wszystkich poprzednich, i to zarówno co do stopnia, jak i co do istoty.

Po trzecie, różnica co do istoty między poziomami integracji wskazuje na istnienie między nimi jednostronnego stosunku, który można scharakteryzować w następujący sposób: całość systemu posiada wszelkie własności wszystkich swoich części, żadna zaś z części nie ma właściwości całego systemu.

I po czwarte, ów jednostronny stosunek między poziomami integracji organizmu żywego sprawia, że właściwości całości systemowej nie dadzą się ani wydedukować, ani też zredukować do własności jej części składowych, ponieważ całość systemowa jest czymś więcej niż suma jej części składowych.

Oparta na takich ustaleniach koncepcja identyzmu ewolucyjnego jest stanowiskiem, jakie zajął Lorenz w kwestii dualizmu ciała i dusza, lub też mózg i świadomość, którą on sam ujmuje jako problem stosunku fizjologicznej obiektywności do subiektywnego przeżywania¹⁹. Stanowisko to nie sprowadza ludzkich uzdolnień poznawczych, w tym także zdolności do kontemplowania własnej egzystencji, jedynie do procesów biochemicznych mózgu. Uznaje ono bowiem owe uzdolnienia za przejaw istnienia w człowieku, radykalnie oddzielającego go od zwierząt, nowego poziomu integracji, a mianowicie poziomu ducha.

Zgodnie z teorią identyzmu ewolucyjnego duchowe właściwości człowieka, a więc także zdolność do kontemplowania własnej egzystencji, są właściwościami systemowymi mózgu i ośrodkowego układu nerwowego, będącego w toku filogenezy na odpowiednim poziomie zróżnicowania i kompleksyfikacji²⁰. Dusza ludzka jest zatem funkcjonalną właściwością ciała i tak jak ono jest wynikiem ewolucji biologicznej, ale będąc jednocześnie nowym poziomem integracji, jest do niego niesprowadzalna i nieredukowalna. Łepko, przywołując fragment wypowiedzi Lorenza, iż „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 nie współmiernym sposobom poznania”, wykazuje, że odrzuca on i dualizm zaproponowany przez Kartezjusza, i skrajnie materialistyczny monizm w rodzaju wilsonowskiej teorii umysłu²¹.

3. ŚWIADOMOŚĆ ŚMIERCI

Na ludzkiej zdolności do kontemplowania własnej egzystencji zasadza się świadomość kresu jednostkowego bytu ludzkiego, czyli świadomość śmierci.

¹⁹ Tamże, s. 180.

²⁰ Tamże, s. 184.

²¹ Tamże, s. 182.

Człowiek niemalże od początku swojego istnienia żyje niejako w cieniu tej świadomości. Dlatego też ostateczne zrozumienie natury człowieka nie jest możliwe bez uwzględnienia momentu śmierci jako zasadniczej i koniecznej perspektywy ludzkiej egzystencji²².

W swojej analizie faktu śmierci M.A. Krąpiec wskazuje na dwa ważne aspekty tego zagadnienia. Mówi on mianowicie o śmierci „widzianej” z zewnątrz oraz o śmierci „widzianej” od wewnątrz²³. Z pierwszej perspektywy śmierć jawi się jako zjawisko naturalne i całkowicie zrozumiałe w świetle nauk biologicznych. Ciało człowieka bowiem, będąc nieustannie organizowane, jest zarazem dezorganizowane, śmierć zaś jest ostatnim etapem tej dezorganizacji. Komplikuje nieco tę perspektywę odejście bliskiej osoby. Wówczas fakt śmierci, w pewnym sensie, nie jest przyjmowany do wiadomości. Człowiek często odnosi się wtedy do zmarłej, bliskiej mu osoby, tak jakby była ona wciąż jeszcze obecna, choć już na inny sposób.

Zupełnie inaczej sprawa śmierci przedstawia się w osobistym doświadczeniu człowieka, gdy chodzi o jego śmierć. Myśl o własnym odejściu jawi się jako przerażająca i zagadkowa, często też rodzi bunt i niezgodę.

Krąpiec wskazuje także na fakt, iż nie możemy myśleć o śmierci jako o własnym nie-bycie. „Dlatego też śmierć pojmujemy na sposób bytu, bo [...] nie możemy myśleć o nie-bycie, jeśli »JA« – byt – jest przedmiotem mego myślenia. Chwila skupienia uprzytamnia, że własną śmierć raczej wyobrażamy sobie na wzór wrażeń śmierci innych osób. Myśleć o własnym nie-bycie – kontynuuje Krąpiec – nie można, bo każde myślenie suponuje istnienie myśli, a przez to istnienie tego, który myśli. Niemniej wiem, że muszę umrzeć, chociaż owa »śmierć« jest ciągle pojmowana jako odmiana sposobu istnienia, a nie »nie-istnienia« podmiotu myślącego, gdyż to jest właśnie »nie-do-pomyślenia«²⁴.

W tej perspektywie szczególnie ciekawe wydają się obserwacje szwajcarskiej lekarki E. Kuebler-Ross, która przez szereg lat zajmowała się opieką nad umierającymi. Otóż zauważyła ona, że w ludzkim podejściu do własnej, nagle nadchodzącej i niespodziewanej śmierci, można w ogólnym zarysie wskazać na pięć etapów²⁵.

Etap pierwszy Kuebler-Ross określa mianem zaprzeczenia i izolacji. Zwyczajową reakcją człowieka na wiadomość o nieuleczalnej chorobie i związanej z nią śmiercią są wypowiedziane lub pomyślane słowa: „Nie, to nie ja; to nie może być prawdą. Może lekarz się pomylił, trzeba jeszcze sprawdzić”. Reakcja ta jest formą mechanizmu obronnego psychiki ludzkiej przed ogromnym wstrząsem. Istnieją znaczne różnice pomiędzy ludźmi, gdy chodzi o długość trwania tej negacji. Niekiedy może trwać ona bardzo długo, nawet pomimo beznadziejności sytuacji, w jakiej umierający się znajduje.

²² M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1998, s. 427.

²³ Por. tamże, s. 429–436.

²⁴ M.A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 1999, s. 323–324.

²⁵ Por. E. Kuebler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 1979.

Etap drugi, na który wskazuje Kuebler-Ross, to faza gniewu i buntu. Pierwsza reakcja na straszną wiadomość, reakcja zaprzeczenia, ustępuje miejsca następnej, kiedy człowiek zaczyna rozumieć, że pomyłka nie zaszła. Wówczas pojawiają się pytania typu: „Dlaczego ja?”. Rodzi się wtedy także uczucie gniewu, wściekłości, rozżalenia. Przejawia się to jako postawa zniecierpliwienia i zdenerwowania, niekiedy pretensji i żalów do otoczenia, lub nawet siebie samego.

Kolejny etap można określić mianem etapu targowania się, ponieważ wówczas człowiek zaczyna swoiście dogadywać się o swoje życie z otoczeniem, losem, a przede wszystkim z Panem Bogiem. Jak stwierdza Kuebler-Ross, jest to w rzeczywistości próba „odroczenia wyroku”. Wtedy najczęściej padają obietnice typu: „Jeśli przeżyję, to...”.

Etap czwarty – depresji – występuje w dwóch formach: depresji reaktywnej i przygotowawczej. Depresja reaktywna pojawia się wówczas, gdy minął już okres buntu i gniewu, ale nie nastąpiło jeszcze pogodzenie się z faktem nieuchronnej śmierci. Wówczas chory pogrąża się w smutku na myśl o tym, co wiąże się z przeszłością, z tym, co człowiek traci. Depresja przygotowawcza natomiast tyczy się przyszłości, tego co nieuchronnie ma nadejść. Wtedy też najważniejsza dla chorego, jak wskazują na to klinicyści, jest cicha i wierna obecność kogoś bliskiego.

Wreszcie ostatni, piąty etap, to faza pogodzenia się z faktem śmierci. Jest to etap spokojnego oczekiwania, pełnej godności zgody i przyjęcia tego, co jest i ma być. Wówczas umierający najbardziej cierpi z powodu utraty bliskich mu osób oraz miejsc, które w ciągu życia były dla niego najważniejsze.

Badania przeprowadzone przez Kuebler-Ross wskazują, iż w naturze ludzkiej nie leży godzenie się ze śmiercią bez – jak określa to sama autorka – „uchylania furtki odrobinie nadziei”²⁶. Nadzieja właśnie oraz uprzytomnienie sobie w obliczu śmierci tego, co w życiu człowieka jest najważniejszą wartością, zdają się ogromną przepaścią, jaka oddziela zdolne do autorefleksji istoty ludzkie od innych, mających samoświadomość w formie załączkowej, przedstawicieli naczelnych.

4. POTRZEBA SENSU ŻYCIA

Zdolność człowieka do kontemplowania własnej egzystencji i ufundowana na niej świadomość śmierci rodzą w człowieku potrzebę posiadania sensu życia. Bielicki uznaje tę potrzebę „za właściwość »unikalnie ludzką«, nie mającą żadnych dostrzegalnych analogii w świecie podludzkim, i to nie wyłączając gatunków najbliższych człowiekowi pod względem psychoneurofizjologicznym, to znaczy afrykańskich antropoidów”²⁷.

²⁶ Tamże, s. 109.

²⁷ T. Bielicki, *Światopogląd naukowy i naczelne wartości życia ludzkiego: harmonia czy dysonans?*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa...*, 1984, s. 190.

Owa unikalnie ludzka właściwość ujawnia się w najważniejszych ludzkich nadziejach i oczekiwaniach, które żywi większość ludzi w stosunku do własnej osoby i własnego losu. Nie chodzi tu bynajmniej, jak zwraca uwagę Bielicki, o nadzieję i oczekiwania odnoszące się do dóbr materialnych oraz fizycznego zdrowia i bezpieczeństwa, ale o nadzieje istotnie ważne, w tym sensie, że utrata którejkolwiek z nich odczuwana by była jako źródło niepokoju, rozczarowania, zniechęcania czy wręcz braku „radości życia”²⁸.

Z takiej perspektywy patrząc, Bielicki wskazuje na pięć fundamentalnych potrzeb, które wpływają na poczucie sensu życia²⁹. Pierwszą z nich jest świadomość podmiotowości w zachowaniach społecznych. Wyraża się ona przekonaniem, że człowiek w swoich zachowaniach interpersonalnych ma znaczący zakres wolnego wyboru. Ujmując tę kwestię negatywnie, można powiedzieć, że człowiek nie chce myśleć o sobie jako o maszynie działającej zawsze według wbudowanego w nią programu (genetycznego lub ideologicznego). Niedopuszczalna jest zatem myśl, że wolność osoby ludzkiej jest tylko subiektywnym złudzeniem. Znamienny jest także dla Bielickiego fakt, że dla większości ludzi obraz własnej osoby jako marionetki „pociąganej za sznurki” przez geny lub innych ludzi byłby odpychający i złowrogi. Zachwianie wiary w istnienie wolnej woli Bielicki proponuje określić jako „lęk przed rolą marionetki”.

Brak kolejnej potrzeby może być powodem powstania „lęku przed nieistnieniem dobroci”. Otóż, zdaniem Bielickiego, człowiek nosi w sobie potrzebę przekonania, iż takie doświadczone przez niego stany ducha, jak: przyjaźń, miłość, gotowość udzielenia pomocy, są w swych najgłębszych pokładach szlachetne, bezinteresowne i prawdziwie altruistyczne. Nie do przyjęcia jest dla człowieka poczucie, że wszystko to, co czyni, miałoby być w gruncie rzeczy wyrachowane, chyte, obliczone na uzyskanie w przyszłości osobistych profitów.

Trzecią z potrzeb, na jaką zwraca uwagę Bielicki, jest pragnienie partycypowania w określonej wspólnotie ludzi i wynikające z tego uczestnictwa poczucie zadowolenia i dumy. Świadomość lub obawa, że jest się członkiem wspólnoty jakoś gorszej od innych, może być bardzo dotkliwa. Na pewno groźna i trwale unieszczęśliwiająca jest obawa, że owa „gorszość” jest wrodzona, że nie da się z niej w ciągu życia wyzwolić oraz że zostanie ona przekazana potomstwu. Frustracja potęguje się, gdy ta „wrodzona niższość” dotyczy sprawności intelektu. Spośród bowiem wielu ludzkich sprawności, zdolności intelektualne właśnie zostały uznane za najważniejsze, szczególnie w naszej epoce i naszym kręgu cywilizacyjnym. Stan związany z niezaspokojeniem opisanej potrzeby Bielicki określa jako „świadomość kondycji pariasa”.

Ściśle związana z ludzką świadomością refleksyjną i świadomością śmierci jest kolejna potrzeba, a mianowicie potrzeba posiadania nadziei na nieśmiertel-

²⁸ Tamże, s. 191.

²⁹ Por. tamże, s. 191–193.

ność. Bielicki zwraca uwagę na znamieny fakt, iż gdy zniszczeniu ulega wiara w to, że śmierć nie jest totalnym i absolutnym unicestwieniem człowieka, to na jej miejsce pojawiają się namiastki takiej wiary. Starożytne adagium *Non omnis moriar* oddaje tę prawdę w całej pełni. Człowiek nosi w sobie głębokie pragnienie, aby wartości trwalsze niż jego jednostkowa egzystencja, wartości, które po nim pozostaną, były obecne jak najdłużej i jak najczęściej w pamięci potomnych. Skutkiem odebrania takiej nadziei jest „lęk przed unicestwieniem”.

I w końcu ostatnią z potrzeb, o jakich mówi Bielicki, jest potrzeba poczucia „Ważnej Misji”, którą człowiek ma w życiu do spełnienia. Chodzi tu mianowicie o świadomość celu, który jest na tyle ważny, że niejako organizuje wokół siebie całe życie człowieka lub przynajmniej znaczącą jego część. Poczucie takie nie jest tylko udziałem wybitnych artystów, naukowców, polityków czy społeczników, ale towarzyszy życiu tak zwanych „szarych ludzi”. Brak takowego celu bywa określany mianem „poczucia pustki życiowej”.

Zaproponowana przez Bielickiego wizja natury ludzkiej w aspekcie potrzeby sensu życia, może być uzupełniona o pewne elementy obrazu człowieka, jaki w swoich pracach wyłożył wspomniany już wcześniej V.E. Frankl.

Nie wchodząc w szczegółowe analizy, można za W. Szewczykiem wskazać na kilka podstawowych twierdzeń Frankla dotyczących człowieka³⁰. Po pierwsze, człowiek nie może być rozpatrywany w sposób tylko i wyłącznie abstrakcyjny, ponieważ życie ludzkie rozgrywa się *hic et nunc*, w konkretnej rzeczywistości. Nie może być również rozpatrywany w sposób zredukowany, to znaczy sprowadzony do kategorii tylko i wyłącznie biologicznych lub socjologicznych. Takie ujęcie bowiem prowadzi do urzeczowienia człowieka i spłaszczenia go do jednego tylko wymiaru, co w konsekwencji zmierza do nihilizmu.

Po drugie, Frankl wyróżnia trzy sfery, które stanowią w człowieku psychofizyczno-duchową jedność. Wskazuje on mianowicie na warstwę somatyczną (biologiczną), psychiczną i noetyczną (duchową). Istnienie sfery duchowej jest dla Frankla tak samo oczywiste, jak istnienie sfery biologicznej i psychicznej. „*Bios* – pisze Frankl – zakłada istnienie *physis*, pierwiastka fizycznego, *psyche* – istnienie *somy* (ciała), a to co duchowe – istnienie duszy. Wyższa warstwa bytu zakłada istnienie niższej warstwy bytu”³¹.

Po trzecie, według Frankla, człowiek jest istotą pociąganą przez wartości, nie zaś popychaną przez popędy. Nie zaprzecza on istnieniu popędów, ale odrzuca redukcjonistyczne twierdzenia sugerujące, iż człowiek kieruje się tylko popędami. Kładzie natomiast nacisk na afirmację wolności i autonomiczności osoby ludzkiej. Frankl wyróżnia kilka rodzajów wartości i mówi między innymi o wartościach twórczych, jak praca; doznaniowych, jak studia, sztuka, miłość; oraz o

³⁰ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tamów 1998, s. 71–74.

³¹ V.E. Frankl, dz.cyt., s. 239.

wartościach związanych z postawą, które z kolei są zakotwiczone w wartościach absolutnych, takich jak Bóg czy religia.

I wreszcie, po czwarte, źródłem dynamizmu człowieka i jego najważniejszą potrzebą jest dążenie do odnalezienia sensu życia. Podczas gdy dla Z. Freuda najważniejszą potrzebą i zasadą życia była „potrzeba przyjemności”, a dla A. Adlera „potrzeba znaczenia”, to dla Frankla była nią właśnie potrzeba odnalezienia i realizowania sensu życia. Nie definiuje on ściśle pojęcia sensu, ale wskazuje na dwa jego rodzaje. Rozróżnia mianowicie sens cząstkowy, który odkrywany jest w konkretnych działaniach ludzkich, oraz sens całościowy, tak zwany nadsens świata i życia. Frankl postuluje, że należy uznawać sens całościowy, nawet jeśli jednostkowe działania ludzkie wydają się być całkowicie pozbawione sensu.

Do takiego radykalnego ujęcia sprawy doprowadziły Frankla jego doświadczenia psychiatryczne, a nade wszystko przeżycia związane z przebywaniem w obozach koncentracyjnych³². One także wyrobiły w nim przeświadczenie, że człowiek jest w stanie stawić czoło warunkom nawet najokrutniejszym, jeśli tylko posiada poczucie sensu życia. M. Wolicki, odwołując się do maksymy filozoficznej F. Nietzschego, który stwierdził, że „Kto ma »po co« żyć, znieś każde »jak«”, pisze o tym w następujący sposób: „Frankl przekonał się i dawał temu niejednokrotnie wyraz, że człowiek może wiele znieść, wycierpieć, może nawet głodować, jeśli to głodowanie ma sens. »Jak« życia obozowego było tak trudne, że tylko mocne »po co« mogło dać szansę przeżycia. Była to radykalna psychoterapia możliwa do zastosowania w obozie. Aby człowiek chciał przeżyć obóz, trzeba mu było pokazać, że to przeżycie ma sens”³³.

Analizy przeprowadzone przez Frankla zdają się potwierdzać to, na co wskazuje Bielicki, a mianowicie, że człowiek i tylko człowiek jest zdolny do przekraczania determinant biologicznych i kulturowych³⁴. Człowiek jest uwarunkowany ze strony świata przyrodniczego i społecznego, a także ze strony własnego organizmu, ale nie jest ostatecznie i absolutnie zdeterminowany przez te czynniki. Chociaż człowiek może pozbawić się wolności lub zostać jej pozbawiony, to przynajmniej możliwościowo zawsze w tę zdolność jest wyposażony. Ujawniać się ona będzie zaś o tyle, o ile człowiek będzie mieć i realizować sens własnego życia.

To, co Bielicki nazywa „poczuciem pustki życiowej”, Frankl określa jako „egzystencjalną próżnię” i uważa to za jeden z największych dramatów współczesnego człowieka³⁵. Skutkiem, a jednocześnie paradoksalnie doraźnym lekarstwem na ową próżnię, jest pośpiech i nadzwyczaj szybkie tempo życia człowieka przełomu XX i

³² Por. M. Wolicki, *Człowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*, Przemysł 1986, s. 38–55.

³³ Tamże, s. 47.

³⁴ Por. T. Bielicki, *O potrzebie uczłowiczenia człowieka*, w: *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi Polakami*, red. W. Osiatyński, Warszawa 1988, s. 25–28.

³⁵ V.E. Frankl, dz.cyt., s. 117.

XXI wieku³⁶. Poczucie bezsensu istnienia, jego jałowości i braku treści, w tym kontekście jawi się jako źródło nerwicy i depresji, na które coraz częściej zapada dzisiejszy człowiek. Szewczyk, odwołując się do Frankla, mówi, że „tak jak doskwierające poczucie bezdomności świadczy o żyjącej w głębi duszy tęsknocie za domem, a bunt przeciwko wszelkim formom zniewolenia – o dążeniu do bycia istotą wolną, tak pustka egzystencjalna jest świadectwem tego, że nasze istnienie jest życiem ku sensowi”³⁷. Jeżeli człowiek w tym dążeniu nie napotka wartości, którym mógłby służyć, zadań, które mógłby realizować i ludzi, których mógłby kochać, to ulega frustracji egzystencjalnej³⁸.

Jak wskazuje sam Frankl, próżnia egzystencjalna wyraża się w pewnych typach mentalności i postawach współczesnego człowieka, które jednocześnie można uznać za patologie ducha czasu³⁹. Pierwsza z nich to prowizoryczna postawa wobec bytu ludzkiego. Charakteryzuje się ona życiem tylko chwilą obecną, tym, co niesie dzień dzisiejszy. W egzystencji prowizorycznej człowiek nie stawia sobie celów dalszych i nie kieruje świadomie swoim życiem, bo uznaje to bądź za niemożliwe do wykonania i niezależne od niego, bądź w ogóle go to nie interesuje. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest uznanie, że wszelkie wartości dalsze i wyższe, jak na przykład miłość, są tylko złudzeniem i słyca się je do doznawania rozkoszy seksualnej – by kontynuować podany przykład.

Fatalistyczna postawa wobec życia wyraża się poczuciem bezsilności wobec okoliczności wewnętrznych i zewnętrznych oraz przesadną wiarą w moc przeznaczenia. Współczesnemu człowiekowi jego własny los jawi się jako zdeterminowany przez biologię, warunki kulturowe, układy polityczne, czy też bliżej nieokreśloną moc tkwiącą w gwiazdach. Rodzi to postawę zrzucania odpowiedzialności na innych ludzi lub okoliczności.

Kolejnym wyrazem próżni egzystencjalnej jest myślenie kolektywistyczne. Ujawnia się ono w uwolnieniu współczesnego człowieka od obowiązku i odpowiedzialności za wypracowanie własnych poglądów, jak również w fakcie zdegradowania wartości osoby ludzkiej i uznania, że wartość ma jedynie kolektyw. Skutkiem tego jest bardzo wyraźne dzisiaj zjawisko zaniku własnego zdania oraz istnienia tylko poglądów kolektywu.

Myślenie kolektywistyczne prowadzi do ostatniej już z patologii ducha czasu, o których wspomina Frankl, a mianowicie do fanatyzmu. Uciekając od wolności i odpowiedzialności, współczesny człowiek wyzbywa się swej własnej osobowości i zatracza się w masie, ignorując lub potępiając przy tym inaczej myślących.

Wyrażająca się w omówionych powyżej typach myślenia próżnia egzystencjalna jest wynikiem tak zwanej nerwicy noogennej, czyli nerwicy wywołanej

³⁶ W. Szewczyk, dz.cyt., s. 74.

³⁷ Tamże.

³⁸ V.E. Frankl, dz.cyt., s. 117.

³⁹ Por. tamże, s. 52–54.

niezaspokojeniem duchowej potrzeby poczucia sensu życia⁴⁰. Choroba ta prowadzi bardzo często do ogromnych dramatów życiowych, nierzadko kończących się samobójstwem. W tym kontekście nie od rzeczy jest pytanie, jakie zadaje Bielicki, a mianowicie, czy w obrazie człowieka malowanego przez współczesną naukę nie są obecne jakieś elementy, które fundamentalną i jednocześnie specyficznie ludzką potrzebę posiadania sensu życia podcinają⁴¹. Otóż, jak wykazuje Bielicki, takimi koncepcjami są na przykład socjobiologiczna teoria ludzkich zachowań społecznych, a także hipoteza o genetycznym podłożu różnic rasowych w inteligencji, której głównym eksponentem był A. Jensen⁴².

Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie wspomnianych koncepcji, ale trzeba zaznaczyć, że pierwsza z nich doskonale nadaje się do wyjaśniania behawioru zwierząt. Operując aparaturą pojęciową, zaczerpniętą z genetyki populacji i z genetycznej teorii zachowań, formułuje ciekawe wnioski. Ustalenia te nie są sprzeczne z fundamentalną teorią współczesnej biologii, teorią doboru naturalnego, i były wielokrotnie weryfikowane. Jednakże, jak zauważa Bielicki, socjobiologiczna teoria ludzkich zachowań społecznych nie wyjaśnia ostatecznie wszystkich człowieczych specyfikacji behawioralnych, w szczególności zaś zachowań altruistycznych. Jeżeli zgodzimy się z założeniem, że człowiek w toku ewolucji został wyposażony w takie geny, które warunkują predyspozycje do zachowań zgodnych z zasadą maksymalizacji *fitness*, to bez trudu zaobserwujemy, że został wyposażony także w zdolność do ucieczki przed nią, w zdolność do zachowań bezsensownych z punktu widzenia tej zasady, a nawet całkowicie z nią sprzecznych. Bielicki wskazuje na cztery wielkie obszary takich zachowań, a mianowicie na prawdziwie bezinteresowny altruizm, hamowanie moralne, samoagresję i bezinteresowną złośliwość. Zachowania te okazują się pogwałceniem zasady maksymalizacji *fitness* i wymykają się klasyfikacjom zaproponowanym przez E.O. Wilsona i innych socjobiologów. W tym sensie człowiek jawi się jako jedyna w przyrodzie istota zdolna do zerwania z „egoizmem genów” i uwolnienia się spod ich dyktatu⁴³.

O drugiej zaś ze wspomnianych teorii warto powiedzieć tyle, że jest przykładem odkrycia naukowego co najwyżej bezwartościowego ze społecznego punktu widzenia⁴⁴. Bardzo upraszczając sprawę, badania Jensa wykazały, że między białymi a czarnymi mieszkańcami Stanów Zjednoczonych istnieje średnia różnica w ilorazie inteligencji wartości około jednego odchylenia standardowego, której ważnym komponentem jest czynnik genetyczny. Bielicki wykazuje, że gdyby ta różnica była nawet w całości zdeterminowana genetycznie, to oba rozkłady czę-

⁴⁰ Por. V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 118–120.

⁴¹ T. Bielicki, *Światopogląd naukowy...*, s. 193.

⁴² Por. tamże, s. 207–214.

⁴³ Por. T. Bielicki, *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych*, T. Bielicki, *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych*, w: J. Reykowski, *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, red. T. Bielicki, Poznań 1997, s. 20–21.

⁴⁴ T. Bielicki, *Słowo wstępne*, w: T. Dobzhansky, *Różnorodność i równość*, Warszawa 1979, s. 15.

stości genotypów i tak zachodziłyby szeroko na siebie, co oznacza, iż wśród Murzynów byłby ogromny odsetek osób o genetycznym wyposażeniu intelektualnym lepszym od przeciętnego białego i *vice versa*: wśród białych znajdowałby się spory odsetek osób o genotypach „gorszych” pod względem umysłowym od przeciętnego Murzyna. „W tej sytuacji – pisze Bielicki – kierowanie się »rasą« przy doborze ludzi, na przykład na wyższe uczelnie lub na stanowiska kierownicze, prowadziłyby w indywidualnych przypadkach do mnóstwa fałszywych ocen; rezultatem byłoby marnotrawienie lub nieodpowiednie wykorzystanie bardzo wielu udanych i społecznie potrzebnych genotypów”⁴⁵.

Badania i hipotezy naukowe w rodzaju tych zaproponowanych przez Jensena, wśród niektórych grup społecznych mogły wywołać „świadomość kondycji pariasa” i ufundowane na niej niekorzystne zjawiska społeczne, jak na przykład powstanie groźnych subkultur młodzieżowych. Jednocześnie wykazały one w paradoksalny sposób, że o rozpoznawaniu wartości człowieka, jego odpowiedniości do określonego zawodu i stanowiska nie może decydować czynnik rasowy czy kulturowy, ale indywidualne uzdolnienia i cechy osobowościowe.

5. PODSUMOWANIE

Homo sapiens jako gatunek biologiczny powstał w toku ewolucji warunkowanej doбором naturalnym. Jednakże naukowo-filozoficzna refleksja nad człowiekiem, a w szczególności ludzkim behawiorem, wskazuje dosyć wyraźnie na specyfikę natury człowieka. Owa specyfika jest bardzo widoczna, gdy zwróci się uwagę na ludzką zdolność do kontemplowania własnej egzystencji.

Liczne obserwacje prowadzone przez zoopsychologów i etologów wskazują wprawdzie na fakt, że istnieją zwierzęta wyższe, które mają świadomość swojego bycia, jednak tylko człowiek „wie, że wie”, co więcej, ma świadomość kresu swojej egzystencji. Te doświadczenia wywołują w nim pytanie o to, czy wszystko to, co robi i sama jego egzystencja, ma jakiś sens. Pytanie to jest tak fundamentalne i istotne dla człowieka, że brak odpowiedzi na nie lub zaniechanie rozmyślań nad nim, wywołują w człowieku rozmaite lęki, nerwice i frustracje.

Naszczycowana w artykule problematyka jest szalenie istotna dla kondycji człowieka, ale jednocześnie niezmiernie złożona. Podejmują nad nią refleksję teologowie, filozofowie i przedstawiciele nauk przyrodniczych, czego efektem są coraz liczniejsze prace z omawianego zakresu antropologii, jak również nowe obszary poszukiwań i pytania domagające się odpowiedzi. Odkrycie i zrozumienie poszczególnych aspektów natury ludzkiej oraz wskazanie na te z nich, które – używając języka Bielickiego – są swoistą linią demarkacyjną między człowiekiem a światem przyrody, stanowi dobrą perspektywę dla dyskursu nad tym, kim jest człowiek.

⁴⁵ Tamże.

SPECIFICS OF HUMAN NATURE IN THE ASPECT OF THE ABILITY
TO CONTEMPLATE PERSONAL EXISTENCE

Summary

Homo sapiens, as one of many biological species, came into existence in evolution progress based on natural selection. That makes him tightly bounded to the world of animals. However, scientific and philosophical reflection about human being points clearly at exceptionality of his nature. It significantly appears in human ability to contemplate his own existence. The aim of this article is to outline several aspects of this exceptionality.

First of all, human is the only living creature which achieved capability of auto-reflection. Although there are some well developed animals aware of their existence, only human “knows that he knows”. Such conclusions are drawn from critical, socio-biological analysis of human-nature theory and evolutionary theory of perception, based on results of etologists’ research.

Secondly, *Homo sapiens* also possesses awareness of his existence limitation. It is impossible to explain human nature without reflection about this. Only human experiences the death in two ways: “from the inside”, where death appears to be a natural and biologically explainable phenomenon and “from the outside” – from this perspective, on the one hand, death is horrifying and mysterious, what leads to mutiny and disagreement, but on the other hand, sometimes reveals transcendental aspects of the world.

Thirdly, such experiences cause human a question about meaning of actions and existence itself. This question, as T. Bielecki and V. Frankl’s analyses show, is so fundamental and essential that lack of the answer or will to look for it leads to anxiousness, neurosis and frustrations. The fact of asking such questions, as well as negative consequences of fruitless looking for the answer significantly characterizes *Homo sapiens* and separates him from the world of nature.

Discovery and understanding of particular aspects of human nature and pointing out those which distinguish human from “lower” creatures is a proper perspective for discussion on “who the man is”.

Nota o Autorze: GRZEGORZ DILANIAN – mgr filozofii, specjalności ekologia człowieka i bioetyka; przygotowuje doktorat na temat polskiej recepcji socjobiologii.

Słowa kluczowe: filozofia, antropologia, natura ludzka, Tadeusz Bielicki