

Anna Tomaszewska: Kilka uwag o koncepcji umysłu Barucha Spinozy

Aby poznać naturę umysłu, należy poznać naturę rzeczywistości. Umysł nie stanowi bowiem odrębnego, swoistego, a nawet tajemniczego obiektu, który nie dawałby się poznawać w taki sam sposób, jak poznajemy inne byty należące do przyrody. Umysł ludzki należy do tego porządku o tyle, o ile wszystko, co istnieje, do niego należy, dla Spinozy bowiem wszystko, co jest, albo jest Bogiem, albo jest „w” Bogu jako „modyfikacja” nieskończonej substancji – pisze dr Anna Tomaszewska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Spinoza. Źródła nowoczesności”.

1. Punkt wyjścia nowożytnych koncepcji umysłu

Pytanie o naturę umysłu, przywodzące na myśl współczesne, podejmowane w kognitywistyce próby współpracy psychologii z filozofią, było zadawane od początku dziejów filozofii na różne sposoby. Pojawienie się tego pytania towarzyszy także odkryciu przez René Descartesa „rzeczy myślącej”, którą w *Medytacjach o pierwszej filozofii* filozof utożsamia z umysłem (*mens*), duchem, intelektem i rozumem, twierdząc przy tym, że umysł ów jest nam „bardziej znany niż ciało”. Pojęcie umysłu wypiera pojęcie duszy rozumianej jako forma ciała – zasada funkcjonowania istoty żyjącej – w rezultacie czego filozofowie zaczynają zadawać nowe pytania: „czym jest umysł?” i „jaka relacja zachodzi między umysłem a ciałem?” Dualizm kartezjański

przypomina dualizm zmysłów i intelektu oraz zjawiska i rzeczywistości samej w sobie (*óntos on*), jaki znajdziemy w filozofii Platona, ale nie daje się do niego sprowadzić. Zakres kartezjańskiego pojęcia „umysł”, obejmującego wszelkie akty świadomości, jest bowiem szerszy niż zakres platońskiego pojęcia „intelekt”, poza tym Descartes uznaje równorzędny status bytowy wzajemnie od siebie niezależnych „substancji myślącej” i „substancji rozciągłej”, inaczej niż Platon, dla którego to, co materialne, jest bytowo pochodne względem „prawdziwego bytu” – idei.

W badaniach nad myślą Barucha Spinozy – niderlandzkiego potomka marranów, czyli siłą nawróconych na katolicyzm żydów z Półwyspu Iberyjskiego, w młodzięcym wieku objętego klątwą (*herem*) i usuniętego z gminy w Amsterdamie za obrazoburcze poglądy[2] – filozofia Descartesa stanowi jeden z najważniejszych punktów odniesienia. Zdaniem Michaela Della Rocca tezy Spinozy w znacznej mierze wynikają z założeń kartezjańskich, a wyprowadzając je, filozof kierował się centralną w XVII-wiecznych systemach racjonalistycznych zasadą racji dostatecznej[3]. Można jednak stwierdzić, że w porównaniu ze Spinozą Descartes nie był konsekwentny w swym racjonalizmie, a o słuszności tej diagnozy możemy przekonać się na podstawie chociażby następującego fragmentu „Medytacji III”:

Pojmuję to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej, i że zatem jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego[4].

Skoro skończony podmiot nie może mieć adekwatnego ujęcia samego siebie, o ile nie ma ujęcia Boga – bytu nieskończonego – dlaczego podstawową prawdą, „punktem Archimedesowym” systemu Kartezjusza ma być istnienie myślącego „ja”? Unikając podobnej niekonsekwencji, Spinoza w punkcie wyjścia swojej koncepcji filozoficznej przyjmuje ideę bytu nieskończonego – Boga, którego istnienia dowodzi w części pierwszej *Etyki*, o naturze umysłu (który nazywa także duszą) traktuje zaś kolejna księga. Jeśli pierwotność zarówno w porządku bytowym, jak i poznawczym przysługuje Bogu, a „istota człowieka nie obejmuje koniecznego istnienia”[5], gdyż istnienie człowieka nie jest istnieniem bytu Boskiego, poznanie ludzkiego umysłu będzie zależało od poznania Boga.

2. Podstawy Spinozjańskiej psychologii

*Dla Spinozy wszystko, co jest,
albo jest Bogiem, albo jest „w”
Bogu jako „modyfikacja”
nieskończonej substancji*

Powyższe stwierdzenie może przypominać o scholastycznym porządku rozważań, jaki znajdujemy na przykład w *Summa*

theologiae św. Tomasza z Akwinu, gdzie kwestie dotyczące zagadnień antropologicznych następują po kwestiach dotyczących problematyki teologicznej. Aby jednak właściwie zrozumieć tezę o zależności między teorią umysłu a koncepcją Boga u Spinozy, należy pamiętać, że po pierwsze Bóg Spinozy jest „Bogiem filozofów”, a nie religii objawionej. Po drugie, autor *Etyki* utożsamia Boga z nieskończoną substancją o nieskończenie wielu atrybutach, z których znane nam są dwa: myślenie

i rozciągłość. Po trzecie, substancja ta zostaje zrównana z przyrodą, którą można rozpatrywać niejako z dwóch stron: jako przyrodę tworzącą (*natura naturans*), czyli immanentną przyczynę wszystkiego, co jest, oraz przyrodę stworzoną (*natura naturata*), czyli ogół bytów będących skutkami owej przyczynowej aktywności. Ponieważ „cokolwiek istnieje, jest w Bogu, i nic bez Boga nie może istnieć, ani być pojęte”[6], można powiedzieć, że Spinozjański Bóg jest istnieniem wszystkiego, co jest. W tym ujęciu stwierdzenie, że teoria umysłu zależy od teorii Boga, oznacza, iż aby poznać naturę umysłu, należy poznać naturę rzeczywistości. Umysł nie stanowi bowiem odrębnego, swoistego, a nawet tajemniczego obiektu, który nie dawałby się poznawać w taki sam sposób, jak poznajemy inne byty należące do przyrody. Umysł ludzki należy do tego porządku o tyle, o ile wszystko, co istnieje, do niego należy, dla Spinozy bowiem wszystko, co jest, albo jest Bogiem, albo jest „w” Bogu jako „modyfikacja” nieskończonej substancji. Odnosząc się do „afektów” w *Przedmowie* do trzeciej księgi *Etyki*, Spinoza formułuje program badawczy, który można określić mianem naturalizmu w kwestii statusu zjawisk mentalnych:

Nie dzieje się w przyrodzie nic, co by można przypisać jej wadliwości (*vitium*). Przyroda bowiem jest zawsze ta sama oraz jedna i ta sama jest wszędzie jej zdolność i moc działania, to znaczy prawa i zasady (*leges et regulae*) przyrody, według których wszystko się dzieje i z jednej formy zmienia się w drugą, są wszędzie i zawsze te same. Dlatego też jedną i tą samą musi być zasada (*ratio*) rozumienia natury wszelkich rzeczy, mianowicie przez powszechne prawa i reguły przyrody[7].

3. Czym jest umysł?

Naturalizm Spinozy nie pociąga za sobą jednak redukcji umysłu do ciała, czy też własności mentalnych do własności fizycznych, i to w dwóch sensach redukcji: eliminatywistycznym i eksplanacyjnym. Eliminatywizm w filozofii umysłu jest poglądem, zgodnie z którym coś takiego jak własności mentalne – świadomość, umysł – nie istnieje, a same terminy, których używamy na ich określenie, odnoszą się w istocie do własności fizycznych. W filozofii Spinozy pogląd ten jest fałszywy, gdyż wymaga odrzucenia tezy, że myślenie jest jednym z atrybutów Boga/Natury[8], czyli stanowi jeden z istotnych aspektów rzeczywistości. Redukcjonizm eksplanacyjny natomiast polega na tym, że dane zjawisko klasy A wyjaśnia się w kategoriach (czy też przez odwołanie się do praw) opisujących zjawiska klasy B. Ponieważ pogląd ten zakłada zachodzenie związków przyczynowych między rzeczami należącymi do odmiennych kategorii bytowych – na przykład takich jak zjawisko optyczne (tęcza) z jednej i przedmiot fizyczny (cząsteczki wody, światło) z drugiej strony – czyli w języku Spinozy między modyfikacjami substancji rozpatrywanymi z punktu widzenia różnych atrybutów, jest on nie do przyjęcia dla autora *Etyki*. Według Spinozy bowiem atrybuty pozostają od siebie pojęciowo, a więc i przyczynowo niezależne: nie można wyjaśniać tego, co zachodzi w obrębie atrybutu myślenia, za pomocą tego, co zachodzi w obrębie atrybutu rozciągłości[9].

Rozważania te nie mają sugerować, że Spinoza jest psychofizycznym dualistą czy też zwolennikiem tezy o radykalnie odmiennej naturze umysłu i ciała. Chodzi raczej o to, że sam problem relacji między umysłem a ciałem, czy też wzajemnego oddziaływania tego, co fizyczne i tego, co mentalne, jest problemem źle postawionym; z perspektywy filozofii Spinozy wydaje się, że mówienie o zachodzeniu takiej relacji to odwoływanie się do fikcji głęboko zakorzenionej w filozofii od czasów

Kartezjusza. Należałoby raczej powiedzieć, że stanowiąc modyfikacje atrybutów jednej i tej samej substancji, umysł i ciało są tak naprawdę tym samym przedmiotem, lecz rozpatrywanym, by tak rzec, w dwóch niesprowadzalnych do siebie systemach pojęciowych. Analogia mówiąca o systemach pojęciowych może zresztą nie być zbyt fortunna, ponieważ Spinozańskie atrybuty nie są sposobami ujmowania substancji, zależnymi od przyjętej konwencji, ale tym, „co rozum poznaje z substancji (*de substantia*) jako stanowiące jej istotę”[10]. Choć trudno pojąć, co właściwie oznacza stwierdzenie, że jedna i ta sama rzecz ma różne, wzajemnie do siebie niesprowadzalne istoty – w metafizyce arystotelesowsko-scholastycznej dana substancja ma jedną i tylko jedną istotę, która wyznacza, czym ta substancja jest – pomysł Spinozy można sobie przybliżyć, przyjmując, że intencją filozofa jest opisanie rzeczywistości niejako z Boskiego punktu widzenia: *sub specie aeternitatis*. Jest to punkt widzenia istoty, której poznanie nie napotyka na jakiegokolwiek ograniczenia; a ponieważ przedmiot poznania tej istoty jest ona sama, również ten przedmiot musi być pomyślany jako niczym nieograniczony: stąd też każdy atrybut nie tylko wyraża nieskończoną istotę substancji, ale i atrybutów substancji musi być nieskończenie wiele.

Odpowiadając na pytanie, czym jest „ja” jako istota myśląca, czyli umysł, duch, intelekt itd., Descartes wskazywał na rozmaite funkcje umysłu, wyliczając akty mentalne, takie jak twierdzenie, przeczenie, wątpliwość, chcenie, wyobrażanie sobie, a nawet czucie (odbieranie wrażeń zmysłowych)[11]. W oparciu o stwierdzenia Spinozy można natomiast sformułować definicję umysłu, zgodnie z którą umysł jest ideą ciała, czyli „pewnego aktualnie istniejącego *modus* rozciągłości”[12]. Zestawienie odmiennych podejść obu filozofów ujawnia, że dla Spinozy pojęcie umysłu nie jest pojęciem pierwotnym ani intuicyjnie oczywistym, odnoszącym się do przedmiotu, którego

poznanie moglibyśmy zawdzięczać bezpośrednio wglądowi w jego naturę. Co więcej, ponieważ samo myślenie stanowi jeden z fundamentalnych sposobów istnienia tego, co jest, aby mówić o jednostkowych umysłach – modyfikacjach atrybutu myślenia – należy dokonać pewnej abstrakcji czy też zawęzić pole rozważań nad tym, co jest, do arbitralnie wyróżnionej kategorii obiektów, takich jak ludzie czy inne istoty żyjące.

Zauważmy ponadto, że słowo „idea”, którym posługuje się Spinoza w odniesieniu do sposobów przejawiania się substancji rozpatrywanej jako rzecz myśląca, może oznaczać dwie rzeczy zgodnie z wyjaśnieniem, które znajdziemy w *Medytacjach* Kartezjusza. Po pierwsze, może ono odnosić się do „czynności intelektu”, czyli do samego aktu ujmowania pewnej treści, poznawania danego przedmiotu czy stanu rzeczy. Po drugie, może także oznaczać samą treść czy też przedmiot poznania[13]. Zgodnie z pierwszym ujęciem moglibyśmy popatrzeć na umysł według Spinozy jako na świadomość pewnego konkretnego ciała, albo jako na świadomość „towarzyszącą” pewnemu obiektowi fizycznemu. Jeśli jednak przez ideę będziemy rozumieć pewną treść dającą się ujmować w poznaniu, umysł będzie wiedzą, jaką można uzyskać o danym ciele czy też, jeśli można tak powiedzieć, poznawczym korelatem pewnej struktury fizycznej. To drugie ujęcie wyklucza świadomość ze zbioru istotnych cech umysłu i jako takie zdaje się przeczyć potocznym intuicjom dotyczącym tego, czym jest umysł.

4. Trudny problem świadomości

Analizując Spinozjańską definicję umysłu, napotykamy na pewien problem. Otóż zgodnie z zasadą wzajemnej odpowiedniości „porządku idei” i „porządku rzeczy” oraz biorąc pod uwagę to, że każdy atrybut zawiera w sobie nieskończone modyfikacje substancji[14], należy stwierdzić, że każdej modyfikacji substancji rozważanej z punktu widzenia atrybutu myślenia (idea) odpowiada modyfikacja substancji rozważanej z punktu widzenia atrybutu rozciągłości (ciało). Ponieważ zaś umysł jest ideą danego ciała, każda rzecz – modyfikacja substancji rozważanej z punktu widzenia atrybutu rozciągłości – będzie miała umysł. Jak zauważa Della Rocca, takie rozumienie umysłu prowadzi do panpsychizmu, czyli poglądu, zgodnie z którym własności mentalne przysługują bez wyjątku wszystkim istniejącym rzeczom[15]. Pogląd ten znajduje wyraz w następujących sformułowaniach Spinozy:

Albowiem to, co okazaliśmy do tej pory, jest bardzo ogólne i odnosi się do ludzi nie bardziej niż do innych jednostek, jako że wszystkie one są uduchowione, choć w różnym stopniu. W Bogu jest bowiem koniecznie idea każdej rzeczy, idea, której przyczyną jest Bóg w ten sam sposób, jak idei ciała ludzkiego: dlatego też, cokolwiek powiedzieliśmy o idei ciała ludzkiego, trzeba koniecznie powiedzieć o idei każdej rzeczy[16].

Tak zatem, skoro każda rzecz ma umysł, posiadanie umysłu nie jest własnością wyróżniającą jakiegokolwiek klasy bytów: powiedzieć, że x ma umysł, to nie powiedzieć o x-ie niczego, co pozwoliłoby go odróżnić od jakiegoś y-eka.

*Ludzki umysł jako wiedza,
którą dany człowiek może o
sobie uzyskać, to wiedza
nieuniknienie szczątkowa*

Ponieważ umysł
według Spinozy
stanowi ideę ciała,
ciało zaś składa się z
wielu oddziałujących
na siebie

„jednostek”[17] – jak

układ motoryczny, nerwowy itd., które znów można podzielić na mniejsze „jednostki”: mięśnie, ścięgna, komórki nerwowe, połączenia synaptyczne itd. – samowiedza, czyli wiedza umysłu o samym sobie, oznaczałaby posiadanie idei wszystkich części składowych ciała, jak również idei ich „pobudzeń”, czyli wszelkich oddziaływań, jakim owe części podlegają. Tak rozumiana samowiedza byłaby równoznaczna z wiedzą o ludzkim ciele, jaką mógłby mieć doskonały medyk czy anatom. Co więcej, będąc częścią porządku przyrody, nasze ciało podlega oddziaływaniom zewnętrznym, które z kolei stanowią skutki innych oddziaływań mających także swoje przyczyny – i tak w nieskończoność, zgodnie z zasadą racji dostatecznej mówiącą, iż wszystko, co dzieje się w przyrodzie, ma swoją przyczynę[18]. Jeżeli posiadanie wiedzy o danej rzeczy polega na znajomości przyczyny tej rzeczy, a moje ciało uwikłane jest w nieskończone łańcuchy przyczyn, które znajdują się poza nim samym, odpowiadający owemu ciału umysł nie będzie „obejmował” tych przyczyn. Okazuje się więc, że zupełna wiedza o danym skończonym umyśle jest możliwa jedynie z boskiego punktu widzenia. Ludzki umysł jako wiedza, którą dany człowiek może o sobie uzyskać, to wiedza nieuniknienie szczątkowa i, jak to wyraził Gilles Deleuze, składająca się z idei „okaleczonych”, „pogmatwanych”, będących „skutkami oddzielonymi od ich rzeczywistych przyczyn”[19].

Rozumiany jako wiedza o danym ciele, umysł ludzki, jeśli można posłużyć się metaforą, wydaje się zanurzony w odmętach nieświadomego. Jest on jednak także pozbawiony jakichkolwiek własności, które pozwoliłyby myśleć o nim jako o jednostkowym, niepowtarzalnym „ja”. Operowanie kategoriami indywidualistycznej metafizyki Kartezjusza, takimi jak „umysł”, „myślenie” czy „idea”, a jednocześnie niemożność znalezienia pojęciowych ram dla subiektywności prowadzi zdaniem Leszka Kołakowskiego do „sprzeczności rozdzierającej samo serce spinozizmu”[20]. Sformułowany w II księdze *Etyki* aksjomat, że „człowiek myśli”[21], nie jest satysfakcjonującą odpowiedzią na pytanie o możliwość subiektywnego punktu widzenia w rzeczywistości opisywanej przez Spinozę. Aksjomat ten przecież mówi o myśleniu z punktu widzenia trzeciej osoby – w odróżnieniu od wypowiedzianego z perspektywy samej myślącej jednostki kartezjańskiego sądu „Ja jestem, ja istnieję”[22]. Wspomniany „aksjomat” Spinozy sugeruje, że myślenie można orzekać o bytach tak samo, jak można orzekać o nich dowolne inne własności. Człowiek jako myślący podmiot będzie wobec tego stanowić taki sam przedmiot badań jak wszystkie inne byty należące do przyrody. Czy badania nad umysłem sprowadzałyby się tutaj do badań nad ciałami – przedmiotowymi korelatami idei tworzących umysł? Spinozjański antyredukcjonizm nie umożliwia jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, wydaje się jednak, że pozwala na wykreślenie tak zwanego – za Davidem Chalmerssem – trudnego problemu świadomości[23] z listy problemów, jakie powinien podjąć teoretyk czy też badacz umysłu. Jeśli subiektywność nie daje się ująć w teoretyczne ramy systemu Spinozy, problem świadomości fenomenalnej (*qualiów*) staje się problemem pozornym: nie ma bowiem w owym tajemniczym „jak to jest być” daną istotą świadomą – czującą, percypującą, myślącą itd. – niczego ponad to, na czym polega bycie ową istotą, a o czym wszelkie informacje

zawierają się w Bogu/Naturze. Nauka o umysłach – Spinozjańska psychologia – będzie zatem musiała być w równym stopniu obiektywna jak fizyka.

dr Anna Tomaszewska

Foto: I, LeonK / Creative Commons 3.0

Przypisy:

[1] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 48 i nast.

[2] Zob. S. Nadler, *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, s. 8–10.

[3] M. Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, London and New York 2008.

[4] R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 66.

[5] B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 65.

[6] Tamże, s. 21.

[7] Tamże, s. 141.

[8] Por. tamże, s. 66.

[9] Zob. tamże, s. 13.

[10] Tamże, s. 4.

[11] R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 51.

[12] B. Spinoza, *Etyka...*, dz. cyt., s. 81.

[13] R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 36.

[14] B. Spinoza, *Etyka...*, dz. cyt., s. 66–71.

[15] Zob. M. Della Rocca, *Spinoza*, dz. cyt., s. 110.

[16] B. Spinoza, *Etyka...*, dz. cyt., s. 82.

[17] Tamże, s. 89.

[18] Zob. tamże, s. 40–42.

[19] G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco 1988, s. 19.

[20] L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 182.

[21] B. Spinoza, *Etyka...*, dz. cyt., s. 65.

[22] R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 49.

[23] D. Chalmers, „Świadomość i jej miejsce w naturze”, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu*, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 442–494.