

Anna Tomaszewska
Kraków

Spinoza i Kant o naturze ludzkiego umysłu

Mówienie o koncepcji umysłu jako o części poglądów filozoficznych Benedykta Spinozy i Immanuela Kanta mogłoby wydawać się nadużyciem; ściśle rzecz biorąc bowiem, żaden z filozofów nie przedstawił osobnych rozważań czy zupełnej teorii dotyczącej natury umysłu. Niemniej, jak się zdaje, w ich pismach można znaleźć tezy, które przynajmniej dają podstawę do tego, by taką teorię zarysować. Co więcej, tezy te wydają się korespondować z tezami głoszonymi współcześnie przez niektórych filozofów umysłu. Echa Spinozjańskiego ujęcia problematyki umysłu można znaleźć u takich autorów jak choćby Donald Davidson, zwolennik monizmu anomalnego¹, czy Thomas Nagel, który broni teorii podwójnego aspektu². Koncepcja Kantowska bywa interpretowana w terminach funkcjonalizmu czy nauk poznawczych (*cognitive sciences*). Na przykład zdaniem Patricii Kitcher, analizy przeprowadzone przez Kanta „dostarczają inspiracji i wskazują kierunek współczesnym badaniom w naukach poznawczych”, a „zaniedbując psychologię transcendentálną, uczeni tracą możliwość wniesienia [swojego] wkładu do aktualnych debat w filozofii, psychologii i kognitywistyce”³.

Niniejszy artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej postaram się przedstawić pewne podobieństwa między Spinozjańską i Kantowską koncepcją umysłu, kładąc nacisk na to, na czym mogłaby polegać aktualność ich propozycji dla współczesnych debat. W części drugiej zajmę się jednym z podstawowych problemów interesujących filozofów umysłu czy kognitywistów, mianowicie py-

¹ Zob. D. Davidson, *Mental Events*, [w:] *idem*, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York 2001, s. 207-224.

² Zob. T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 19-66.

³ P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford – New York 1990, s. 29.

taniem o naturę świadomości. Pytanie, które należałoby postawić w odniesieniu do obu filozofów, sprowadza się do tego, czy, i na podstawie jakich argumentów, można przypisać im pogląd, że świadomość stanowi własność pewnej wyróżnionej kategorii bytów – istot ludzkich.

I

Do zrekonstruowania poglądów Spinozy na naturę ludzkiego umysłu mogą posłużyć m.in. następujące tezy⁴:

1) *T e z a r e p r e z e n t a c j o n i z m u* : umysł jest złożoną ideą (reprezentacją) ciała. Wynika to z ogólniejszej tezy, mówiącej, iż każda idea (modyfikacja substancji rozpatrywanej z punktu widzenia atrybutu myślenia) coś reprezentuje, tzn. odnosi się do jakiegoś przedmiotu. Jak czytamy w twierdzeniu 7 części 2 *Etyki*, „porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy”⁵, zatem jeśli dana jest relacja między jakimiś dwiema ideami, taka relacja musi zachodzić także między przedmiotami odpowiadającymi tym ideom. Gdzie indziej jeszcze Spinoza stwierdza: „Skoro zaś idea ma źródło w istnieniu przedmiotu, to zmiana albo zniszczenie przedmiotu pociąga za sobą niechybnie odpowiednią zmianę albo zniszczenie samej idei, a wobec tego ona właśnie jest tym, co zjednoczone jest z przedmiotem”⁶. Złożoność idei, jaką jest umysł, wynika natomiast z tego, że przedstawiane przez nią ciało jest przedmiotem złożonym, takim, w którym zachodzą wzajemne oddziaływania między składającymi się na nie częściami⁷. Warto dodać, że według Spinozy nie ma w umyśle takich stanów czy „zdarzeń”, które nie odnosiłyby się do jakiegoś przedmiotu: przykładowo, wszelkie afekty dane są o tyle, o ile istnieje idea przedmiotu, ku któremu owe afekty są skierowane⁸. Współcześnie reprezentacjonizm dotyczący natury umysłu i jego stanów, zwłaszcza takich, jak tzw. *qualia*, przyjmuje chociażby Michael Tye⁹. Pogląd Spinozy jest o tyle niezgodny z potocznymi intuicjami, że sugeruje, iż np. jeśli trzustka jest częścią ludzkiego ciała, to do naszego umysłu będzie także należała idea tego narządu. Możemy przeformułować to stwierdzenie tak, by zamiast o

⁴ Częściowo przytaczam je na podstawie: M. Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, London – New York 2008, s. 89-136.

⁵ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, na nowo oprac. i wstępem opatrzył L. Kołakowski, WN PWN, Warszawa 2008, s. 71.

⁶ B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, [w:] *idem*, Pisma wczesne, przeł. i notą opatrzył L. Kołakowski, uwagi wstępne J. Żelazna, WN PWN, Warszawa 2009, s. 334.

⁷ Por. B. Spinoza, *Etyka*, s. 89-90.

⁸ Por. *ibidem*, s. 65-6 oraz *idem*, *Traktat krótki...*, s. 334.

⁹ Zob. np. M. Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, The MIT Press, Cambridge MA 1995 oraz *idem*, M. Tye, *Visual qualia and visual content*, [w:] T. Crane (ed.), *The Contents of Experience. Essays on Perception*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1992, s. 158-176.

aktualnym mówiło ono o potencjalnym posiadaniu danej idei, takie ujęcie zdaje się jednak odbiegać od poglądu przyjętego przez autora *Etyki*.

2) *T e z a n a t u r a l i z m u*: umysł ludzki jest częścią natury i podlega tym samym prawom, co wszelkie należące do niej byty.

Przyroda bowiem – czytamy w przedmowie do trzeciej części *Etyki* – 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.¹⁰

Niewątpliwie teza ta została by zaakceptowana przez wielu współczesnych autorów zainteresowanych problematyką umysłu i procesów poznawczych, w zdecydowanej większości pozostających w opozycji do tradycji kartezjańskiego dualizmu. W odróżnieniu od współczesnych filozofów Spinoza nie proponuje jednak wyjaśnienia tego, co mentalne, w terminach tego, co fizyczne, gdyż oznaczałoby to pomieszczenie dwóch różnych porządków eksplanacyjnych, mimo że – na poziomie ontologicznym – między zdarzeniami mentalnymi i fizycznymi zachodzi ścisła identyczność: są one po prostu tym samym. Jak zauważa Michael Della Rocca, „pod tym względem, w odniesieniu do filozofii współczesnej, stanowisko Spinozy jest bardzo podobne do stanowiska Donalda Davidsona”¹¹. Warto podkreślić, że w przeciwieństwie do Davidsona Spinoza nie mówi o wzajemnej nieredukowalności dwóch różnych klas pojęć. Myślenie i rozciągłość to dla niderlandzkiego filozofa nie tyle aspekty czy sposoby mówienia o jednej i tej samej rzeczywistości, co wyrażające naturę owej rzeczywistości atrybuty.

3) *Teza dotycząca relacji między umysłem a ciałem*: choć zachodzi ścisła odpowiedniość między zdarzeniami mentalnymi a cielesnymi, nie istnieją relacje przyczynowe między umysłem a ciałem. Można by tu podać następujący przykład: to, że dana osoba w danej chwili widzi psa, jest równoznaczne z pobudzeniem odpowiednich obszarów kory wzrokowej w jej mózgu. Ale widzenie psa przez tę osobę nie daje się wyjaśnić przez odwołanie się do stanu jej mózgu. Posiadanie idei przez umysł nie daje się wyjaśnić w jakichkolwiek bardziej podstawowych terminach; to, co mentalne, jest zatem nieredukowalne do niczego, a uznanie jego istnienia musi wynikać z przyjętej przez Spinozę ontologii substancji (choć można wskazywać na brak wystarczająco dobrych racji za wyróżnianiem takich, a nie innych jej atrybutów¹²).

¹⁰ B. Spinoza, *Etyka*, s. 141.

¹¹ M. Della Rocca, *op. cit.*, s. 103.

¹² Jak zauważa L. Kołakowski, „okoliczność, że tylko dwa z tych atrybutów są przedmiotem naszej wiedzy, dawała nieraz pochoch komentatorom filozofa [...] do przypisywania mu agnostycyzmu. W istocie agnostycyzmu tu nie ma, jest tylko pewna nieporadność” (B. Spinoza, *Etyka*, s. XXII). Jakkolwiek by było, można zastanawiać się, dlaczego filozof wyróżnił właśnie rozciągłość i myślenie jako atrybuty substancji: czy rozróżnienie to przejął z filozofii Kartezjusza, czy też dokonał swoistej antropomorfizacji substancji, opierając się na dość powszechnym, zarówno w filozofii, jak i w tzw. myśleniu zdroworozsądkowym, poglądzie, że człowiek

Spróbujmy teraz te trzy pokrótce przedstawione tezy odnieść do poglądów Kanta dotyczących ludzkiego umysłu, które możemy sformułować m.in. na podstawie fragmentów jego pierwszej *Krytyki*.

Ad 1. Według Kanta funkcją umysłu jest posiadanie przedstawień (*Vorstellungen*), reprezentowanie przedmiotów bądź „modyfikacji” umysłu podmiotu doświadczenia¹³. Nie ma w umyśle innych treści niż przedstawienia, choć nie muszą to być przedstawienia aktualnie uświadamiane¹⁴. Jak twierdzi filozof:

Mamy w sobie przedstawienia, których możemy także stać się świadomi. Ale choćby ta świadomość rozciągała się tak daleko i była tak dokładna [...], jakby sobie tego tylko ktoś życzył, to pozostają one jednak zawsze tylko przedstawieniami, tzn. wewnętrznymi określeniami naszego umysłu, pozostającymi w tym lub owym stosunku czasowym.¹⁵

Choć na podstawie różnych wypowiedzi Kanta można stwierdzić, że nie jest to jedyna właściwa interpretacja tego zagadnienia, myślę, że możemy przypisać mu tezę, zgodnie z którą przedstawienia nie są dane, lecz stanowią rezultat aktywności podmiotu, polegającej na syntezie (wiązaniu) tego, co różnorodne, a co skądinąd zostaje do umysłu dostarczone niezależnie od jego aktywności. Przedstawienie samego umysłu i jego stanów natomiast jest uzależnione od możliwości przedstawiania przedmiotów zmysłu zewnętrznego, którego formą jest przestrzeń. Oznacza to, że podmiot, który nie mógłby przedstawiać sobie jakichś ciał w przestrzeni, nie mógłby także mieć (empirycznej) świadomości własnych stanów mentalnych. „[Ś]wiadomość mego własnego istnienia – stwierdza Kant we fragmencie zatytułowanym *Odparcie idealizmu* – jest zarazem bezpośrednią świadomością istnienia innych rzeczy poza mną”¹⁶. Jeśli świadomość istnienia innych rzeczy poza mną, w przestrzeni, oznacza umiejętność lokalizacji tych rzeczy względem jakiegoś punktu odniesienia, związanego ze świadomością podmiotu, to można przypuszczać, że sam podmiot doświadczenia musi być istotą posiadającą ciało¹⁷.

jest bytem cielesno-duchowym? Rzecz jasna, substancji, jako doskonałej i nieskończonej, należało przypisać nieskończenie wiele atrybutów (por. B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu*, s. 246-247 [przypis]).

¹³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden, Wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 306 (A 320/B 377), *Handschriftlicher Nachlaß*, AA 16:76.12-13, AA 16:77.01-03, *Reflexion*, AA 16:86.13-14.

¹⁴ Por.: „Podstawowa idea, jaka kryje się za reprezentacjonistycznym modelem [umysłu], jest taka, że funkcja umysłu polega na tworzeniu i przekształcaniu reprezentacji. Kant także miał reprezentacjonistyczny model umysłu (dość radykalny, jeśli moja interpretacja jest poprawna), a jego pogląd dotyczący umysłu jako systemu, który stosuje pojęcia do percepcji, jest całkowicie zgodny z funkcjonalizmem” (A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 12).

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 224 (A197/B 242).

¹⁶ *Ibidem*, s. 245 (B 276). Podobny argument, przemawiający za swego rodzaju symetrycznością między doświadczeniem wewnętrznym a zewnętrznym, można znaleźć w czwartym paralogizmie *Dialektyki transcendentnej* w wyd. A *Krytyki czystego rozumu* (A 367-380).

¹⁷ Niektórzy współcześni interpretatorzy sugerują, że podmiot, o jakim mowa w pierwszej *Krytyce*, jest podmiotem ucieleśnionym. Zob. np. M.S. Rukgaber, „*The Key to Transcendental Philosophy*”: *Space, Time and the Body in Kant*, „Kant-Studien”, 100, 2009 (2), s. 166-186. Nie jest jednak oczywiste, czy jest to właściwy kierunek interpretacji.

Ad 2. Niewątpliwie podmiot empiryczny, który sam jest przedmiotem doświadczenia, musi też, według Kanta, należeć do porządku natury i podlegać tym samym prawom, co wszystkie inne należące do niego obiekty. Wielu autorów argumentuje jednakże za niemożliwością „znaturalizowania” Kantowskiej koncepcji umysłu. Henry Allison wskazuje na samorzutność – aktywność umysłu, za sprawą której pozostaje on niezależny od empirycznych uwarunkowań¹⁸. John McDowell natomiast dostrzega związek między samorzutnością wyższych władz poznawczych a wolnością podmiotu doświadczenia¹⁹. Allison podkreśla, że ostatecznie to intelekt stanowi źródło podstawowych pojęć (kategorii), zgodnie z którymi umysł dokonuje syntezy różnorodności danych. Ponieważ akt samorzutności (słynne „Myśle” z paragrafu B 132 *Krytyki czystego rozumu*) musi móc towarzyszyć każdemu przedstawieniu posiadanemu przez umysł, w tym ostatnim nie mogą zachodzić procesy, których podmiot nie mógłby sobie uświadomić, a które np. pozostawałyby w relacji przyczynowej do określonych treści doświadczenia (przedstawień). Allison zwraca uwagę na nieuchwytność, a zarazem niemożliwość wyeliminowania „ja” transcendentalnej jedności apercpepcji z doświadczenia²⁰. Ponieważ „ja” nie daje się przedstawić, wymyka się ono warunkom, takim jak posiadanie czasoprzestrzennego charakteru. Dla Kanta każde doświadczenie implikuje możliwość sformułowania sądu na podstawie tego doświadczenia, to ostatnie zaś zakłada akt rozpoznania przedmiotu jako podpadającego pod dane pojęcie²¹. Tego aktu nie można wyjaśnić odwołując się np. (jedynie) do oddziaływania przedmiotu na umysł. Takie ujęcie samorzutności umysłu nie stoi jednak, jak sądzę, w sprzeczności z propozycją Spinozjańską. Po pierwsze, Spinoza również jest daleki od wyjaśniania idei czy sądów jako rezultatów oddziaływania przedmiotów na umysł. Po drugie, posiadanie idei jest równoznaczne, według autora *Etyki*, ze zdolnością formułowania odpowiednich sądów na temat przedmiotu tej idei²². Jeśli sądzenie stanowi pewien rodzaj aktywności poznawczej (przynajmniej

¹⁸ Zob. H. Allison, *On naturalizing Kant's transcendental psychology*, [w:] *idem*, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 53-66 oraz *idem*, *Kant's refutation of materialism*, [w:] *ibidem*, s. 92-106. Na podstawie tej części Kantowskiej koncepcji umysłu, w której mowa o samorzutności umysłu syntetyzującego dane podług prawideł dostarczanych przez intelekt, argument przeciwko naturalizmowi można znaleźć w: S. Judycki, *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, RW KUL, Lublin 1995.

¹⁹ Por.: „Gdy Kant opisuje intelekt jako władzę samorzutności, odzwierciedla to jego pogląd na relację między rozumem a wolnością; przyczynowość rozumu (*rational necessitation*) nie jest jedynie zgodna (*compatible*) z wolnością, ale [wręcz] jest dla niej konstytutywna. Krótko mówiąc, przestrzeń racji jest dziedziną wolności” (J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge MA, London-England 1996, s. 4-5).

²⁰ Por.: „Moral z tej historii jest taki, że 'ja' nie tylko nie daje się wyeliminować, ale także, w języku Gilberta Ryle'a, jest 'systematycznie nieuchwytnie' (*systematically elusive*). [...] próbę pojęciowego uchwycenia 'ja' można porównać do próby złapania własnego cienia. [...] tę nieuchwytność można pojmować jako konsekwencję 'logiki' jego użycia. To użycie jest transcendentalne, a nie empiryczne” (H. Allison, *Kant's refutation of materialism*, s. 96).

²¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 137-142 (A 103-110).

²² Przykładowo, mieć pojęcie (ideę) trójkąta to pojmować twierdzenie, że trzy kąty trójkąta równają się dwóm kątom prostym, jak czytamy w twierdzeniu 49 części 2 *Etyki*. Zob. B. Spinoza, *Etyka*, s. 129-130.

z psychologicznego punktu widzenia), istotą składającego się z idei umysłu będzie właśnie aktywność (samorzutność). Po trzecie wreszcie, zarówno w koncepcji Spinozy, jak i w koncepcji Kanta jest miejsce dla idei dwóch różnych aspektów, z których można rozpatrywać ludzki umysł. Z empirycznego punktu widzenia nie sposób zaprzeczyć, że również według Kanta umysł należy do porządku natury.

Ad 3. Istnieją dwa rodzaje odpowiedzi na pytanie o relację między umysłem a ciałem, jakich można udzielić na podstawie poglądów Kanta. Z jednej strony autor *Krytyki czystego rozumu* zdaje się unieważniać problem psychofizyczny, z drugiej zaś wskazuje na jego nierozwiązywalność. Jeśli umysł i ciało rozważamy jako zjawiska, to pytanie o ich wzajemną relację sprowadza się do pytania o to, w jaki sposób zjawiska zmysłu wewnętrznego (zdarzenia mentalne) wiążą się ze zjawiskami zmysłu zewnętrznego (ciała). Jeśli natomiast pytamy o przyczynę wszelkich zjawisk, czyli w ostateczności przedstawień umysłu, nie uzyskamy żadnej odpowiedzi. Jak pisze Kant w rozdziale *Dialektyki transcendentalnej* na temat paralogizmów czystego rozumu:

Ja, przedstawione przez zmysł wewnętrzny w czasie, i przedmioty w przestrzeni poza mną są wprawdzie specyficznie całkiem odmiennymi zjawiskami, ale z tego powodu nie myślimy o nich jako o różnych rzeczach. Przedmiot transcendentalny leżący u podłoża zjawisk zewnętrznych, a także to, co stanowi podstawy naoczności wewnętrznej, nie jest ani materią, ani istotą myślącą samą w sobie, lecz nieznaną nam podstawą zjawisk, które dostarczają nam empirycznego pojęcia zarówno pierwszego, jak drugiego rodzaju.²³

Z tej perspektywy to, co mentalne, i to, co fizyczne, jawić się może jako dwa nieredukowalne do siebie aspekty tej samej – niedostępnej naszemu poznaniu – rzeczywistości.

II

Dla większości filozofów żyjących w XX lub XXI w. jest dość oczywiste, że posiadanie umysłu czy też świadomości nie jest raczej czymś, co miałyby przysługiwać istotom ludzkim jako pewnej wyróżnionej kategorii bytów. Pogląd przeciwny zostałby uznany za przesąd odziedziczony po Kartezjuszu albo za wyraz bezpodstawnego dogmatyzmu. Filozofia nowożytna, przynajmniej zgodnie z pewnym powszechnie przyjętym jej obrazem, pozostaje pod przemożnym wpływem kartezjanizmu i wprowadzonych przez Descartes'a podziałów na to, co subiektywne i obiektywne, wewnętrzne („w umyśle”) i zewnętrzne („poza umysłem”), prywatne i publiczne (czy intersubiektywnie dostępne), to, co mentalne i to, co fizyczne, to, co daje się poznawać bezpośrednio i to, do czego poznawczy dostęp wymaga pośrednika (idei bądź reprezentacji). Ani Spinoza, ani Kant nie są jednak spadkobiercami Kartezjusza – w tym przynajmniej sensie, że nie przyj-

²³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 339 (A 379-380).

mują strategii, która gwarantuje możliwość osiągnięcia wiedzy pewnej kosztem przyjęcia dualizmu umysłu i rzeczywistości.

Jak już wspomniałam, dla Spinozy umysł stanowi złożoną ideę (reprezentację) ciała. Skoro każde ciało ma swoją ideę, to okazuje się, że – choć brzmi to dziwnie – każde ciało (każdy przedmiot) ma swój umysł. Jak czytamy w przypisie do twierdzenia 13 części 2 *Etyki*:

Albowiem to, co okazaliśmy do tej pory, jest bardzo ogólne i odnosi się do ludzi nie bardziej, niż do innych jednostek, jako że one wszystkie 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.²⁴

Tak więc posiadanie umysłu nie jest czymś, co wyróżniałoby jakąkolwiek szczególną klasę istot. Podstawową własnością tak rozumianego umysłu nie jest świadomość, ale funkcja reprezentowania należącego do niego obiektu. Warunkiem istnienia reprezentacji jest zaś istnienie samego jej obiektu. Prowadzi to do dość zaskakującego wniosku, iż każdy przedmiot może coś reprezentować (lub, innymi słowy, być nośnikiem jakiejś treści czy informacji). Pod tym względem Spinoza wydaje się bardziej radykalny niż np. Fred I. Dretske, który posiadanie reprezentacji jest skłonny przypisywać urządzeniom takim jak termometry czy prędkościomierze²⁵. Tym, co istotne dla reprezentacji w przypadku tych (sztucznych) systemów, jest funkcja wskazywania, a nie świadomość czy rodzaj substratu, w którym ta funkcja się realizuje.

Z tezą, że dla posiadania treści reprezentacyjnej nie jest istotna świadomość, nie zgodziłby się inny współczesny autor – J. McDowell. W swojej dobrze znanej książce *Mind and World* głosi on pogląd, iż wszelka treść reprezentacyjna jest z konieczności tym samym, co treść pojęciowa (*conceptual content*), posiadanie pojęć zaś zakłada, w tym ujęciu, posiadanie świadomości. Zdaniem McDowella, jednym z filozofów, którzy wyraźnie podzielają ten pogląd, jest Kant. Jako ilustrację swojej interpretacyjnej tezy McDowell przytacza stwierdzenie ze wstępu do *Logiki transcendentальной*, które mówi, że „myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe”²⁶. Zawarty w tym „haśle” program Kant realizuje (zwłaszcza) w transcendentальной dedukcji kategorii, argumentacji, która ma na celu wykazanie, że nie jest możliwe doświadczenie (poznanie empiryczne) bez udziału intelektu, czyli zdolności posługiwania się pojęciami (*conceptual capacities*), jak powiedziałyby McDowell. Podstawowa funkcja Kantowskiego umysłu, synteza,

²⁴ B. Spinoza, *Etyka*, s. 82.

²⁵ Por. F.I. Dretske, *Naturalizing the Mind*, The MIT Press, Cambridge-MA 1995.

²⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 99 (A 51/B 75). Polski tłumacz *Krytyki czystego rozumu* dodaje w tekście słowo „naocznej”, którego nie ma w oryginale („Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind” – kursywa A.T.) Dla czytelników Kanta nie było jednak bynajmniej jasne, że treść, bez jakiejś myśli miałyby być puste, to właśnie treść naoczna. Por. M. Caimi, „Gedanken ohne Inhalt sind leer”, „Kant-Studien”, 96, 2005, s. 135-146.

dokonuje się według reguł, których dostarcza intelekt, a samo powiązanie i w rezultacie jedność przedstawienia są warunkowane przez świadomość (Kant mówi tutaj o transcendentальной jedności apercpepcji i syntetycznej jedności świadomości). Sam fakt zachodzenia czynności poznawczych ujawnia istnienie świadomości, ale nie pozwala odpowiedzieć na pytanie o naturę umysłu. Zdaniem Kanta, nie możemy wiedzieć, czy u podstaw działania świadomości znajduje się materialny substrat czy niematerialna dusza²⁷. Czy zatem umysł, w ujęciu Kantowskim, charakteryzuje coś szczególnego, co sprawiałoby, że do grona posiadaczy umysłów zaliczylibyśmy istoty ludzkie, ale już nie – powiedzmy – „inteligentne” maszyny²⁸?

Myślę, że można spróbować odpowiedzieć na to pytanie, biorąc pod uwagę Kantowską koncepcję naoczności zmysłowej, a ściślej mówiąc – kwestię tego, jaką rolę w poznaniu odgrywają wrażenia zmysłowe i jaka relacja zachodzi między wrażeniami a formami naoczności i przedstawieniami. Jak się zdaje bowiem, to właśnie na przykładzie tego zagadnienia można zobaczyć, na ile w opisie umysłu Kant bierze pod uwagę jedynie charakterystyczne dla niego funkcje, a na ile opis ten ujawnia pewne założenia dotyczące ontologicznej rzeczywistości, która leży u ich podłoża²⁹. Sądzę, iż można wyróżnić trzy rodzaje podejść do tego zagadnienia, jakie spotykamy wśród komentatorów Kanta: (1) konstruktywizm, (2) intuicjonizm oraz (3) koncepcja mówiąca o ucieleśnionym podmiocie.

Zgodnie z podejściem konstruktywistycznym (1), reprezentowanym przez takich autorów, jak Patricia Kitcher³⁰, Andrew Brook³¹ czy Rolf George³², wrażenia docierają do umysłu jako, by tak rzec, bezkształtna, niezorganizowana „chmura atomów”; nie są one uporządkowane, zatem nie zawierają informacji dotyczącej ich własnej lokalizacji czasoprzestrzennej. Dopiero otrzymanie bodźca sensorycznego dowolnego rodzaju uruchamia mechanizm porządkowania wrażeń, w którym biorą udział aprioryczne formy poznawcze. Wrażenia nigdy nie są częścią naszego doświadczenia, stanowią raczej coś w rodzaju postulowanych bytów teoretycznych. Nie jest też istotne, czy docierają do umysłu za pośrednictwem zmysłów, czy w jakikolwiek inny sposób.

²⁷ Zdaniem niektórych interpretatorów jednak więcej przemawia za tą drugą opcją: nie tylko przekonania religijne autora trzech *Krytyk*, ale przede wszystkim fakt, że zdaje się ona lepiej wyjaśniać posiadanie właśnie takich funkcji, jakie Kant przypisuje umysłowi. Por. S. Judycki, *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki filozoficzne”, 45, 1997, s. 35-60.

²⁸ Z historycznego punktu widzenia odpowiedź na to pytanie jest oczywista, ponieważ Kant uważał posiadanie świadomości za tę cechę człowieka, która w sposób istotny czyni go różnym od rzeczy i zwierząt. Por. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, wstęp A. Bobko, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 9-11 (§ 1). Problem polega na tym, że współcześnie trudno uznać świadomość za cechę, która sprawia, że możemy traktować istoty ludzkie jako byty w szczególnie sposób wyróżnione.

²⁹ Abstrahuję w tym miejscu od Kantowskiej doktryny transcendentального idealizmu, która każe każdą rzecz rozpatrywać z jednej strony jako zjawisko, z drugiej zaś – jako rzecz samą w sobie, czyli przedmiot niezależny od uwarunkowań empirycznych.

³⁰ P. Kitcher, *op. cit.*

³¹ A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

³² R. George, *Kant's Sensationism*, „Synthèse”, 47 (2), 1981, s. 229-255.

Podejście intuicjonistyczne (2), które proponują Lorne Falkenstein³³ czy Richard E. Aquila³⁴, uznaje formy naoczności za sposoby, w jakie umysł odbiera wrażenia zmysłowe. Źródłem tych sposobów jest właśnie umysł podmiotu doświadczenia. Uporządkowanie, jakie zapewniają formy naoczności, jest niejako z natury wpisane w proces percepcji. Podmiot nie dokonuje p o w i ą z a n i a formy i materii wrażeń; stanowią one raczej dwa aspekty tego samego: przedmiotu danego bezpośrednio w doświadczeniu. Właściwym określeniem naoczności byłaby tu intuicja – bezpośrednie ujęcie przedmiotu zmysłowego spostrzeżenia dzięki wspólnej podmiotowi i przedmiotowi formie poznawczej.

Wreszcie (3), koncepcja, w której mówi się o Kantowskim podmiocie jako istocie posiadającej ciało (*embodied*), a której zwolennikiem jest np. Robert Hanna³⁵, przypomina podejście intuicjonistyczne, z tym że źródła form naoczności upatruje nie w wyższych władzach poznawczych, jak wyobraźnia czy intelekt, lecz w cielesności podmiotu doświadczenia. To ujęcie potwierdza wiele fragmentów, które można znaleźć w takich tekstach Kanta, jak: *O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, *Co to znaczy orientować się w myśleniu?*, paragrafy dotyczące tzw. nieprzystających odpowiedników w *Prolegomenach*, *Odparcie idealizmu w Krytyce czystego rozumu*, a także fragmenty notatek z ostatniego okresu twórczości Kanta zebrane jako *Opus postumum*. W dalszym ciągu jednak pozostaje kwestią otwartą, na ile to ostatnie podejście pozwala uznać ludzki świadomy umysł za byt o wyróżnionym statusie; nawet jeśli poznanie empiryczne jest przynajmniej częściowo konstytuowane przez ludzką cielesność, a umysł czy świadomość przysługuje ucieleśnionym istotom pewnego rodzaju, można przecież w dalszej kolejności postawić pytanie, czy istnieje coś, co w sposób istotny odróżniałoby tak pojęty podmiot od innych obiektów należących, mówiąc językiem Spinozy, do porządku przyrody.

Anna Tomaszewska

Spinoza and Kant on the Nature of Human Mind

Abstract

In the paper I try to compare the Spinozian and the Kantian accounts of the mind, underlining their relevance to contemporary debates in the area. I also discuss the

³³ L. Falkenstein, *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto 2004.

³⁴ R.E. Aquila, *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1983.

³⁵ R. Hanna, *Kant and Nonconceptual Content*, "European Journal of Philosophy", 13 (2), 2005, 247-290; *idem*, *The Myth of the Given and the Grip of the Given*, "Diametros", 27 (1), 2011, s. 25-46; zob. Także: M.S. Rukgaber, *op. cit.*

problem of the nature of consciousness, in particular whether, on the basis of both Spinoza's and Kant's theories, one can claim that consciousness, or mentality, can be regarded as specifically distinctive of human beings. My suggestion is that one cannot.

Key words : Spinoza, Kant, mind, nature of consciousness.