

Katarzyna Szmaglińska

Filozofia Barucha Spinozy w świetle "drugiego" odkrycia nieświadomości

Folia Philosophica 28, 101-112

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Katarzyna Szmaglińska

Filozofia Barucha Spinozy w świetle „drugiego” odkrycia nieświadomości

W badaniach nad historią myśli ludzkiej każde wielkie „odkrycie” można zazwyczaj potraktować jako koniec jakiegoś rozciągniętego w czasie procesu kulturowego. Przykładem takiego „odkrycia” jest niewątpliwie postawienie hipotezy nieświadomych procesów psychicznych, które przypisuje się Sigmundowi Freudowi¹. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że to proces znacznie wyprzedzający powstanie psychoanalizy, kiedy nie było jeszcze w użyciu samego pojęcia „nieświadomość”². Co więcej, w owym procesie można wyodrębnić tak zwane „pierwsze” i „drugie” odkrycie nieświadomości³. Pierwsze odkrycie dotyczy czasów, w których idea nieświadomości była uchwytywana mimochodem w obrębie różnych tradycji, bez specyficznej dla siebie terminologii i problematyki⁴, drugie odkrycie dotyczy czasów

¹ Whyte trafnie zauważa, że w tradycji tej Freud nie jest ostatnim ogniwem, ale jedynie prekursorem nowej, bliższej prawdy diagnozy dotyczącej rzeczywistości i prawdy o niej ludziom dostępnej. Zob. L.L. Whyte: *The Unconscious before Freud*. London 1960, s. 8.

² Zob. ibidem.

³ Zob. B. Dobroczyński: *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*. Kraków 2005, s. 41–42.

⁴ Zaczątków problematyki nieświadomości w filozofii europejskiej można doszukać się między innymi w tekstach Platona, Plotyna, św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity, Wilhelma z Saint Thierry, Dietricha z Freibergu, Mistrza Eckharta, Johanna Taulera, Jakuba Boehme, św. Jana od Krzyża, św. Teresy z Avila. Zob. B. Dobroczyński: *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*. Kraków 1994, s. 25–45; H.F. Ellenberger: *The Discovery of the Un-*

po Kartezjuszu, stanowiąc w głównej mierze korektę „jednostronności jego wizji umysłu”⁵. To drugie odkrycie Dobroczyński nazywa właściwym odkryciem idei nieświadomych procesów psychicznych⁶. Warto przyrzeć się teorii Spinozy, by uwypuklić jego wkład w odkrycie pojęcia nieświadomości. Z całą pewnością można potraktować Spinozę jako myśliciela, który antycypuje Freuda, wychodząc poza Kartezjusza, a ściślej — jako kogoś, kto razem z Kartezjuszem i Freudem uczestniczy w tradycji pojęcia nieświadomości⁷. W procesie kształtowania się pojęcia nieświadomości ważnym elementem jest fakt przechodzenia w historii myśli ludzkiej od koncepcji statycznych (Kartezjusz) do procesowych (J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel i A. Schopenhauer), w których używa się takich kategorii, jak „twór-

conscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York 1970; L.L. Whyte: *The Unconscious...*, s. 41 i nast.

⁵ Hipotezę nieświadomości w obszarze myśli Zachodu niektórzy badacze traktują jako korektę koncepcji Kartezjusza powołującej do życia autonomiczny byt, którego główną cechą jest świadomość (świadomość jako jedyny wskaźnik psychizmu). Postawienie hipotezy nieświadomości traktuje się, w tym kontekście, jako próbę wypełnienia przepaści między umysłem a materią (w obrębie teorii poznania), między człowiekiem a resztą świata (w ontologii). Niektórzy źródeł powstania dualistycznej koncepcji upatrują w iluzji wynikającej z użycia języka. Tę tradycję również można potraktować jako „ciąg dalszy” kartezjanizmu. Whyte zaznacza, odwołując się do poglądów H. Bergsona, że być może intelekt, próbując uchwycić rzeczywistość, zatrzymuje ją w czasie, „ogranicza” pojęciami, takimi jak: „materia”, „substancja”, „dusza”. Owo unieruchomienie w czasie daje ludziom wrażenie stałości, wieczności, nieprzemijalności, niezmienności rzeczywistości, a w przypadku pojęcia „dusza” — nieśmiertelności człowieka, jego duchowej niezależności od ciała i samoistności. Zob. L.L. Whyte: *The Unconscious...*, s. 8—9, 33.

⁶ Dobroczyński sugeruje, że podatny grunt do powstania terminologii związanej z nieświadomością powstał w szkole G.W. Leibniza. Wśród badaczy nie ma zgodności co do tego, kto z całą pewnością użył po raz pierwszy terminu „nieświadomość”. Niektórzy badacze wskazują, że uczeń Wolffa Ernst Platner w 1776 roku miał pierwszy użyć terminu „nieświadomość” (*Unbewusstsein*), mówiąc o Leibnizjańskich ciemnych percepcjach, inni uważają, że w 1804 roku zrobił to Paul Richter, uczeń Platnera. Warto nadmienić o cennym wkładzie Carla Gustawa Carusa oraz Eduarda von Hartmanna w popularyzację tego pojęcia. W swym języku angielskim natomiast słowem tym, w podobnym znaczeniu, mógł się posłużyć po raz pierwszy w 1750 roku w swym tekście Robert Whytt lub rok później Henry Kames. Uczniowie zazwyczaj marginalizują wkład Francji w powstanie i rozwój pojęcia „nieświadomość”. Mówiąc o historii tego pojęcia we Francji, wymienia się między innymi Franza Antona Mesmera, który co prawda nie był Francuzem, ale w tym kraju miał sporo uczniów i popularyzatorów, Marie Francois Pierre’a Gontiera de Birana i Louisa Ferdinanda Alfreda Maury’ego. W Polsce wymienia się między innymi: Feliksa Jezierskiego, Jana N. Kamińskiego, Józefa Kremera, Ferdynanda G.K. Dworzaczka, Juliana Ochorowicza, Edwarda Abramowskiego i Henryka Goldberga. Zob. B. Dobroczyński: *Idea nieświadomości...*, s. 54—55 i nast.; *Idem*: *Ciemna strona psychiki...*, s. 26.

⁷ Zob. L.L. Whyte: *The Unconscious...*, s. 8.

czość” czy „świadoma” bądź „nieświadoma wola”. W tym kontekście w podstawowej literaturze, traktującej o historii pojęcia nieświadomości, podkreśla się fakt, że monistyczna wizja Spinozy jest logiczną konsekwencją też kartezjanizmu, ale traktuje się ją jako teorię równie statyczną jak teoria Kartezjusza, w związku z czym czasem pisze się o obu racjonalistach niejako wspólnie⁸. Można też postawić hipotezę, iż co prawda w erze nowożytnej idea nieświadomości wiązana bywa najczęściej z G.W. Leibnizem, który sformułował zasadę ciągłości jako argument teoretyczny na jej poparcie⁹, ale to już Spinoza, przekraczając ograniczenia koncepcji Kartezjusza — próbując odejść od jednostronności tej wizji umysłu — zbliża się do hipotezy nieświadomości. Co więcej, jak zostanie tu wykazane, w metafizyce *implicite* sam ją stawia. Poza tym należy dodać, że Spinozjańska psychologia (ujęcie życia emocjonalnego w kategoriach fundamentalnego popędu) jest dla niektórych badaczy po prostu spekulatywną wersją freudyzmu¹⁰. To zaś oznacza, że przesłanie praktyczne filozofii Spinozy może być w istocie potraktowane jako wersja Freudowskiej analizy¹¹. Zdaniem Spinozy, życie emocjonalne człowieka pozostaje dla niego samego najczęściej ukryte. Dzieje się tak z powodu zniewolenia człowieka przez mętne idee, stanowiące wytwór procesów, które pozostają człowiekowi nieznanne¹². „Wolność” człowieka może zatem polegać jedynie na posiadaniu adekwatnych idei motywów swego postępowania. Wolność jest więc zadaniem, człowiek potencjalnie jest wolny, gdyż to, co zakryte, można wydobyć na powierzchnię wysiłkiem samopoznania. Podobne założenie przyjmuje się w terapii psychoanalitycznej. Psychoanaliza, już na początku swego istnienia, postawiła naukowców w obliczu kłopotliwego problemu wolności woli. W czasach największego jej rozkwitu lekarze, filozofowie toczyli, nieraz zaciętą, dyskusję na temat problemu wolności w kontekście założeń i praktyki psychoanalitycznej. Z jednej strony w psychoanalizie, chcąc utrzymać status teorii naukowej, zakłada się determinizm, z drugiej, chcąc

⁸ Zob. B. Dobroczyński: *Idea nieświadomości...*, s. 41; zob. F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 4. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa 1995, s. 205.

⁹ Zob. ibidem, s. 46—48; F. Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious...*, s. 312.

¹⁰ Zob. F. Copleston: *Historia filozofii...*, s. 239; R. Scruton: *Spinoza*. Tłum. J. Dobrowolski. Warszawa 2002, s. 113.

¹¹ Zob. S. Freud: *Wstęp do psychoanalizy*. Tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa 2004, s. 197—205, 318—329; S. Freud: *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 5—22.

¹² B. Spinoza: *Etyka wyłożona sposobem geometrycznym i podzielona na pięć części*. Tłum. I. Halpern-Myślicki. Kraków 2006, s. 75 (przypisek do tw. 49/cz. II).

pomóc neurotycznym pacjentom (czyli takim, którzy są zniewoleni przez nieświadome siły, a więc irracjonalni i cierpiący z tego właśnie powodu), obiecuje się im „wolność”¹³. Nawet jeśli owa obiecana pacjentowi wolność nie jest prawdziwą wolnością, lecz jedynie subiektywnym jej odczuciem, ten uderzający paradoks niepokoić mógłby zwłaszcza etyków, gdyż w tym kontekście można by, niesłusznie zresztą, posądzić psychoanalityków o manipulację¹⁴. Spekulatywny charakter rozstrzygnięć problemu wolności w teorii Spinozy stanowi prototyp tego, co dzieje się, zdaniem Freuda, w trakcie analitycznych sesji, kiedy tam, gdzie było *id*, jawi się *ego*, czyli kiedy neurotyczny pacjent zdrowieje, odzyskuje wolność, w sensie samoświadomości. Warto więc wydobyć podstawowe wątki myśli Spinozy, które przy pewnej interpretacji wymagają założenia istnienia nieświadomości. Celem artykułu nie jest historyczna rekonstrukcja wpływu Spinozy na myśl Freuda, ale jedynie uchwycenie pewnej zależności systematyczno-problemowej. Przedmiotem analizy będzie *Etyka...* Spinozy.

Spinoza jest przede wszystkim metafizykiem, monistą, jego psychologia wyłania się z jego metafizyki¹⁵. Z monizmu Spinozy wynika, że każde ludzkie działanie musi być manifestacją natury (boga), częścią nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków. Muszą więc istnieć prawa i reguły rządzące ludźmi¹⁶, co więcej, te prawa i reguły muszą być przypadkiem bardziej ogólnych praw i reguł rządzących całą naturą¹⁷. W takiej wizji nie ma miejsca na przypadek, więc nawet irracjonalne zachowania można racjonalnie wyjaśnić¹⁸. Podstawową zasa-

¹³ „Wolność” rozumiana jako wybór (większą samoświadomością), zdrowie, brak cierpienia. Zob. M. Hoffman: *The Idea of Freedom in Psycho-analysis*. „The International Journal of Psychoanalysis” 1964, vol. 45, s. 579—583; R.P. Knight: *Determinism, „Freedom”, and Psychotherapy*. „Psychiatry” 1946, vol. 9, s. 251—262.

¹⁴ Dziś oczywiście jest to, że nauka problemu wolności woli, z powodów metodologicznych, nigdy nie rozstrzygnie. Na temat statusu koncepcji psychoanalitycznej zob. A. Grübner: *Podstawy psychoanalizy. Krytyka filozoficzna*. Tłum. E. Ołender-Dmowska. Kraków 2004.

¹⁵ M.D. Rocca: *Spinoza’s Metaphysical Psychology*. In: *The Cambridge Companion to Spinoza*. Ed. D. Garrett. Cambridge 1996, s. 192.

¹⁶ Spinoza używa terminu „człowiek”, mając na myśli umysł (duszę) i ciało. To, co wiemy o ciele, odnosi się do umysłu, i przeciwnie, to, co wiemy o umyśle, odnosi się do ciała. Wynika to z założenia paralelizmu. „[...] umysł i ciało są jedną rzeczą pojmowaną raz pod względem przymiotu myślenia, raz pod względem przymiotu rozciągłości”. B. Spinoza: *Etyka...*, s. 84 (przypisek do tw. 2/cz. III), s. 171 (przypisek do tw. 57/cz. IV).

¹⁷ Rocca zwraca uwagę, iż Spinozie zdarza się zbaczać ze ścieżki naturalizmu. Zob. M.D. Rocca: *Spinoza’s Metaphysical Psychology...*, s. 192.

¹⁸ O Freudzie mówi się, że — zakładając racjonalne wyjaśnienie każdego neurotycznego, irracjonalnego objawu — „zracjonalizował szaleństwo”. Irracjonalne zacho-

dę metafizyczną podał Spinoza w III części *Etyki...*, w twierdzeniu 6: „Każda rzecz tak dalece, jak jest sama w sobie (*quantum in se est*), dąży (*conatur*) do zachowania swego bytu”¹⁹.

Oba użyte w tym zdaniu terminy: *quantum in se est* i *conatur*, można traktować jako synonimy, które oznaczają niezależność od przyczyn zewnętrznych²⁰. Każdy byt, w tym człowiek, dąży więc, zdaniem Spinozy, do samozachowania i podniesienia poziomu swej mocy²¹. Pożądanie jest dążeniem człowieka do zachowania swego bytu²². Działać, żyć, zachowywać swój byt oznaczają to samo; co więcej, oznaczają dobro (pożądanie dobra, własnego pożytku)²³. „Ta dążność, gdy należy do samego umysłu, nazywa się wolą [*voluntas*], natomiast gdy należy do umysłu i ciała razem, nazywa się popędem [*appetitus*]. W ten sposób popęd nie jest niczym innym, jak samą treścią człowieka, z natury którego wynika koniecznie to, co służy do jego zachowania, i dlatego człowiek jest wyznaczony do działania w tym kierunku. Pomiedzy popędem a pożądaniem [*cupiditas*] jest tylko ta różnica, że pożądanie zazwyczaj przypisuje się ludziom, o ile [podkr. — K.S.] są świadomi swego popędu, i dlatego daje się określić w sposób następujący: pożądanie jest to popęd łącznie ze świadomością tegoż”²⁴.

Z faktu, że Spinoza (przy założeniu monizmu, jedności świata, w tym człowieka) wybrał dwa terminy („popęd” — odnoszący się do

wanie polega na tym, że spośród dwóch możliwości człowiek wybiera tę, która jest dla niego gorsza w skutkach (nie wzmacnia jego mocy, sił żywotnych). Spinoza również próbował racjonalnie wytłumaczyć irracjonalne zachowania ludzkie. Wystarczy w tym kontekście odwołać się do Spinozjańskiego rozumienia przewidywania. Zgodnie z założeniami paralelizmu, kiedy człowiek przewiduje ból (w umyśle), cieleśnie odczuwa ów ból, który jest mniejszy niż ten przewidywany. Sytuacja komplikuje się, gdy przewidywanie dotyczy dwóch stanów bólu, wtedy ból przewidywania zależy od czasowego dystansu do oczekiwanego bólu (im bliższy, tym mocniej człowiek będzie cieleśnie odczuwał owo przewidywanie) oraz rodzaju bólu, to jest oczywiste. Możemy więc założyć trzy możliwe przypadki, gdy przewiduje się jakieś dwa rodzaje bólu: dwa takie same rodzaje bólu, ale inny dystans (ten, który bliższy, odczuje się jako silniejszy); dwa różne rodzaje bólu, a dystans czasowy taki sam (silniejszy ból przeżyje się silniej); dwa różne rodzaje bólu i różny do nich dystans. Trzeci przypadek otwiera drogę do irracjonalnego zachowania. Zob. M.D. R o c c a: *Spinoza's metaphysical...*, s. 240—242.

¹⁹ B. S p i n o z a: *Etyka...*, s. 88 (tw. 6/cz. III).

²⁰ Zob. M.D. R o c c a: *Spinoza's metaphysical...*, s. 193—198.

²¹ „Wszelka rzecz może być zniszczona jedynie przez przyczynę zewnętrzną”. B. S p i n o z a: *Etyka...*, s. 87 (tw. 4/cz. III).

²² Zob. ibidem, s. 148, cz. IV.

²³ Zob. ibidem, s. 151 (tw. 24/cz. IV) i s. 177 (tw. 67/cz. IV).

²⁴ Ibidem, s. 89 (przypisek do tw. 9/cz. III).

ciała, „pożądanie” — odnoszący się do sfery myśli) na określenie tego samego, wynika, że to, co dzieje się w ciele, musi mieć swój odpowiednik w myśli i odwrotnie²⁵. Można jednak zauważyć w przytoczonym fragmencie, że Spinoza *implicite* (używając wyrażenia: „o ile”) przyznaje, że ludzie (podobnie jak inne byty) mogą nie być świadomi swego popędu, co ma dodatkowe potwierdzenie w następującym fragmencie: „[...] nie uznają żadnej różnicy pomiędzy ludzkim popędem a pożądaniem, albowiem czy człowiek jest świadomy swego popędu, czy nie, popęd pozostaje ten sam”²⁶.

Takie stanowisko ujawnia jednak pewien problem. Jak wiadomo, Spinozie przypisuje się paralelizm i panpsychizm²⁷. Paralelizm wyraża się w założeniu, że porządek i związek idei są takie same, jak porządek i związek rzeczy (w ujęciu Spinozy umysł to idea ciała²⁸). Istnieje nieskończona ilość sposobów, na które może objawić się człowiekowi rzeczywistość, znane są dwa: myślenie i rozciągłość, z tym że dają one poznanie tego samego na dwa niewspółmierne sposoby. Myślenie i rozciągłość są niezależne od siebie przyczynowo, czyli atrybutu myśli nie można wyjaśniać ani pojmować przez atrybut rozciągłości i *vice versa*. Fakty myślne nie mogą być wyjaśniane faktami cielesnymi i *vice versa*, poza tym oba rodzaje faktów wyrażają ten sam porządek, są paralelne, czyli każdej rzeczy rozciąglej odpowiada idea i odwrotnie — każdej idei odpowiada objaw cielesny. Spinoza pisze wprost, że ludzki umysł ma idee wszystkich zmian, jakie zachodzą w ludzkim ciele²⁹. M.D. Rocca, autor licznych publikacji na temat filozofii Spinozy, podkreśla, że bez założenia nieświadomości Spinozy koncepcja świadomości byłaby niespójna, niezrozumiała, można bowiem intuicyjnie powątpiewać, zdaniem Rocci, w to, że człowiek może mieć ideę każdej cielesnej zmiany, jaka wydarza się w jego organizmie³⁰. Zapewne nikt nie ma świadomej idei wszystkich zmian w swoim organizmie, co pokazuje, iż człowiek może nie być (aktualnie) świadomy pewnych idei, czyli że można w myśl tej kon-

²⁵ Zob. na ten temat S.P. K a s h a p: *Spinoza and Moral Freedom*. New York 1987, s. 115.

²⁶ B. S p i n o z a: *Etyka...*, s. 122 (objaśnienia).

²⁷ Zob. ibidem, s. 43 (tw. 7/cz. II) i s. 48 (przypisek do tw. 13/cz. II).

²⁸ Zob. ibidem, s. 57 (dowód tw. 19/cz. II). Pogląd na temat istnienia przepaści między atrybutami rozciągłości i myślenia współcześnie formułuje w podobnej wersji Donald Davidson. Zob. M.D. R o c c a: *Representation and the Mind-body Problem in Spinoza*. Oxford 1996, s. 103—104, oraz o filozofii psychologii D. D a v i d s o n: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Tłum. B. S t a n o s z. Warszawa 1992, s. 163—250.

²⁹ Zob. ibidem, s. 53 (tw. 14/cz. II).

³⁰ M.D. R o c c a: *Representation...*, s. 9.

cepcji przyjąć, że są w umyśle ludzkim nieświadome idee (idee potencjalnie być może świadome). Kwestię statusu owych nieświadomych idei — tego, czy są one chwilowo nieświadome czy stale, trudno na takim poziomie ogólności rozstrzygnąć (ze względu na brak rozróżnienia na aktualnie i potencjalnie świadome idee w języku Spinozy), aczkolwiek można uchwycić, jak rozumie Spinoza sam termin „idea”. Otóż wyraźnie utożsamia on ideę z wiedzą³¹. Nawet jeśli przy pewnym stanie wiedzy lub potencjalnie zawsze człowiekowi dana jest możliwość nabycia wiedzy o reakcjach chemicznych w trzustce, to byłaby to, w pewnym momencie, wiedza aktualnie nieświadoma, trudno temu zaprzeczyć. Wszystkie rzeczy są w pewnym sensie ożywione, uduchowione, choć jak pisze Spinoza, w różnym stopniu, zależnie od budowy ciała³². Jak widać, Spinoza uwzględnia fakt gradacji świadomości, tak jak później robi to Leibniz. Jedno jest pewne: konsekwentne myślenie prowadzi do konieczności uznania stopni świadomości i potencjalności wiedzy (idei)³³.

W twierdzeniu 12. i 13. części III *Etyki...* Spinoza pisze: „Umysł dąży wedle możności do wyobrażania sobie tego, co powiększa lub podtrzymuje moc działania ciała. [...] Gdy umysł wyobraża sobie to, co zmniejsza lub wstrzymuje moc działania ciała, to dąży wedle możności do przypomnienia sobie takich rzeczy, które wyłączają istnienie tamtych. [...] Stąd wynika, że umysł uchyla się od wyobrażania sobie tego, co zmniejsza lub wstrzymuje moc jego oraz ciała”³⁴. Choć pewnie interpretacji zacytowanego fragmentu jest wiele, da się także odnaleźć w nim analogię do Freudowskiego mechanizmu wyparcia³⁵, co wzmacniałoby dodatkowo powyższe przekonanie o uznaniu stopni świadomości i potencjalności wiedzy.

Drugim problemem wartym naświetlenia w tym kontekście wydaje się kwestia samobójstwa. Możliwość odebrania sobie życia rodzi wszak zasadne pytanie, czy człowiek może świadomie (z własnej woli) wyłamać się z naturalistycznego porządku bytu i złamać podstawową zasadę zachowania bytu, lub inaczej: czy człowiekiem na pewno rządzą te same zasady, które determinują całą naturę, czy może człowiek ową naturę jest w stanie transcendować. Spinoza stoi na

³¹ Zob. B. Spinoza: *Etyka...*, s. 57 (dowód tw. 19/cz. II).

³² Zob. ibidem, s. 53 (tw. 14/cz. II).

³³ Zupełnie inaczej widzi tę kwestię Rocca; zarzuca on Spinozie brak spójności w jego teorii świadomości z uwagi na nieuwzględnienie stopni świadomości. Trudno zgodzić się z tym poglądem, gdyż Spinoza wprost o tym mówi. Por.: M.D. Rocca: *Representation...*, s. 9; B. Spinoza: *Etyka...*, s. 48 (przypisek do tw. 13/cz. II).

³⁴ B. Spinoza: *Etyka...*, s. 91 (tw. 13/cz. III).

³⁵ Zob. S. Freud: *Wstęp do psychoanalizy...*, s. 200—206.

stanowisku, że nikt z konieczności swej natury (chyba że pozostaje pod przymusem przyczyn zewnętrznych) nie odbiera sobie życia (byłoby to sprzeczne z podstawowym prawem natury). Samobójstwo może być, jego zdaniem, przyczyną tego, że nieznanne przyczyny zewnętrzne tak usposabiają czyjaś wyobraźnię, a zarazem tak pobudzają ciało, że przybiera ono inną naturę, przeciwną dawniejszej, której idea nie może być dana w umyśle (czyli jest nieświadoma)³⁶. Spinoza pisze: „[...] wyobrażenie jest ideą mówiącą więcej o obecnym nastroju ciała ludzkiego aniżeli o naturze ciała zewnętrznego, jednakże nie wyraźnie, lecz mętnie. Stąd się bierze, że mówimy, że umysł jest w błędzie”³⁷.

Człowiek pozostaje wtedy w stanie biernym³⁸, podległym, który w żadnym razie nie jest aktem pozytywnej wolności, potocznie rozumianej jako wolność woli. Według Spinozy czujemy się wolni tylko dlatego, że będąc świadomi swego działania, nie zawsze znamy jego przyczyny³⁹. Postanowienia umysłu nazywa on wprost samymi popędami, które dlatego są różne, że zależą od usposobienia ciała: „Kto więc mniema, że z wolnego postanowienia umysłu mówi lub milczy, lub coś czyni, ten śni przy otwartych oczach”⁴⁰. „Nie może być tak, aby człowiek nie był częścią natury i nie podlegał żadnym innym zmianom, jak tylko takim, które dają się zrozumieć przez jego własną naturę i które mają w nim przyczynę dorównaną”⁴¹. Przyczyna dorównana to taka, której skutek daje się przez nią poznać jasno i wyraźnie, niedorównana to taka, której skutku nie sposób zrozumieć, opierając się wyłącznie na niej samej⁴². Dla Spinozy poznać skutek jakiejś przyczyny to znaczy po prostu ten skutek wyjaśnić. Pojęcie przyczyny dorównanej jest rozstrzygające dla pojęcia aktywności, mocy, działania. Siła działania wzrasta wraz ze spadkiem zależności od zewnętrznych rzeczy (samoświadomości⁴³). Aby lepiej

³⁶ „Samobójcy są ludźmi słabymi na duchu, pokonywanymi całkowicie przez przyczyny zewnętrzne, sprzeciwiające się całkowicie ich naturze”. B. Spinoza: *Etyka...*, s. 149 (przypisek do tw. 18/cz. IV). Zob. także ibidem, s. 150 (tw. 20, 21/cz. IV).

³⁷ Ibidem, s. 140 (przypisek do tw. 1/cz. IV).

³⁸ „Nazywa się, że jesteśmy bierni, gdy powstaje w nas coś, czego jesteśmy przyczyną tylko częściową, tj. coś takiego, czego nie można wyprowadzić wyłącznie z praw naszej natury”. Ibidem, s. 141 (dowód tw. 2/cz. IV).

³⁹ Ibidem, s. 86 (przypisek do tw. 2/cz. III).

⁴⁰ Ibidem. „Przyczyna zaś, zwana celową, nie jest niczym innym, jak tylko samym popędem ludzkim [...]”. Ibidem, s. 137 (przedmowa, cz. IV).

⁴¹ Ibidem, s. 141 (tw. 4/cz. IV).

⁴² Zob. ibidem, s. 82 (określenia/cz. III).

⁴³ „Człowiek poznaje siebie samego tylko przez pobudzenia swego ciała oraz ich idee”. Ibidem, s. 115 (dowód tw. 53/cz. III).

objaśnić czytelnikowi znaczenie swych słów, Spinoza proponuje zajrzeć do przypisku do twierdzenia 44 IV części *Etyki...*, gdzie pisze, że niektórzy ludzie pozostają ciągle pod wpływem jednego wzruszenia. Może ich poruszyć jakiś przedmiot tak, że chociaż jest on nieobecny, uważają go za obecny. Spinoza nazywa ich szalonymi, chorymi, zwracając dodatkowo uwagę, że inne wzruszenia, na przykład: chciwość, ambicja, lubieżność, są również rodzajami obłąkania, mimo że do chorób ich się nie zalicza⁴⁴. „Co się zaś tyczy pożądań, to są one dobre lub złe, o ile powstają z dobrych lub złych wzruszeń. Jednakże wszystkie one, o ile rodzą się ze wzruszeń, które są stanami biernymi, są ślepe w rzeczywistości [...]. Nie miałyby żadnej wartości, gdyby można było łatwo doprowadzić ludzi do tego, aby żyli wyłącznie według przepisów rozsądku [...]”⁴⁵. „[...] zarówno obrazy rzeczy, pojmowanych mętnie, jak i pojmowanych jasno i wyraźnie, mogą nas wyznaczać do tej samej czynności. Widoczne jest więc, że każde pożądanie, powstające ze wzruszenia, będącego stanem biernym, nie miałyby żadnej wartości, gdyby ludzie mogli kierować się rozsądkiem [...] pożądanie, które powstaje ze wzruszenia będącego stanem biernym, nazwalibyśmy ślepym”⁴⁶.

Pożądanie powstające z rozsądku, rodzące się w nas, jeśli jesteśmy czynni (rozumiemy, jesteśmy świadomi), jest samą treścią natury człowieka, musi więc mu służyć, reszta jest ślepa, powiedzielibyśmy dziś — nieświadoma⁴⁷. Ktoś, kto kieruje się wyłącznie wzruszeniem, czyli mniemaniem, czyni, chcąc nie chcąc, to, czego nie wie (ślepe pożądanie). Ktoś, kto kieruje się rozsądkiem, posłuszny jest tylko sobie, nikomu innemu, czyni wyłącznie to, co uważa za najważniejsze w życiu i z tego powodu tego pożąda, ten też zyskuje wolność⁴⁸. Kto jest wolny, ten ma tylko idee dorównane, a skutkiem tego nie ma żadnego pojęcia zła ani dobra. Można więc w uproszczeniu powiedzieć, że wolność (czynność) to świadomość, podległość (bierność) to nieświadomość. „Pożądanie, powstające z radości albo ze smutku w stosunku do jednej lub wielu, nie zaś wszystkich części ciała, nie jest pożyteczne w stosunku do całego człowieka”⁴⁹. Można by powie-

⁴⁴ Zob. ibidem, s. 164—165 (przypisek do tw. 44/cz. IV).

⁴⁵ Ibidem, s. 172 (przypisek do tw. 58/cz. IV).

⁴⁶ Ibidem, s. 173 (przypisek do tw. 59/cz. IV).

⁴⁷ Takie pożądanie nie może być, zdaniem Spinozy, nadmierne, niszczące, gdyż wtedy „natura ludzka, wzięta w sobie wyłącznie, mogłaby wyjść poza siebie, czyli mogłaby więcej, niż może, co jest oczywistą sprzecznością”. Ibidem, s. 174 (dowód tw. 61/cz. IV).

⁴⁸ Ibidem, s. 177 (tw. 67/cz. IV).

⁴⁹ Ibidem, s. 173 (tw. 60/ cz. IV).

dzieć, że to, co nieświadome, pozostaje bez stosunku do całości, nie jest więc pożyteczne dla człowieka.

Rocca zwraca uwagę na jeszcze jedną trudność w naturalistycznym programie Spinozy. Autor *Etyki...* twierdzi, że wszystko dąży do wzmocnienia, podniesienia swej mocy, człowiek nie zawsze jednak wie (jest świadomy), co jest dla niego dobre, czasem wyobraża to sobie (mętnie), wierzy lub sądzi⁵⁰. Zdaniem Rocci, fakt ten uderza w naturalizm Spinozy, gdyż jedynie człowiek jest bytem, który wątpi, wierzy, sądzi, natomiast zasady metafizyczne mają się odnosić do całej natury. Wbrew temu, co deklaruje Spinoza, Rocca uważa, że człowiek jest „odrębnym królestwem w królestwie”, a Spinozie nie udaje się uzasadnić naturalizmu w sposób przekonujący⁵¹. Warto jednak podkreślić, że interpretacja koncepcji Spinozy musi uwzględniać rozumienie użytych terminów i definicji w kontekście założeń jego systemu; wydaje się, że nie ma tu sprzeczności, wystarczy w wyjaśnieniu tej kwestii odwołać się do gradacji stopni świadomości i możliwości usposobienia ciała, o czym była już mowa.

Próba zestawienia koncepcji Spinozy i Freuda może budzić sprzeciw z powodów metodologicznych — dotychczas mówiłam o metafizyce Spinozy i o empirycznej teorii Freuda. Koncepcję Freuda można jednak odczytać jako metafizykę, co rozwiewa domniemane trudności metodologiczne⁵². Freud przez analogię porównuje nieświadomość do Kantowskiej rzeczy samej w sobie. Powodem takiego zestawienia jest fakt, że popęd sam w sobie nie staje się przedmiotem świadomości, świadome są jedynie jego reprezentacje: wyobrażenie, sen lub stan uczuciowy. Nieświadomość jako taka nie jest więc dostępna poznaniu, można ją uchwycić w pewnym stopniu dzięki jej reprezentacjom⁵³.

⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 90 (tw. 12/cz. III).

⁵¹ Zob. M.D. Rocca: *Spinoza's Metaphysical...*, s. 216—219.

⁵² Teorię Freuda odczytywano różnie: jako teorię naukową (psychologiczną), próbującą wyjaśnić postępowanie człowieka, jako hermeneutykę (Paul Ricoeur) lub po prostu jako metafizykę, która sięga transcendencji, zajmując się oczywiście jej reprezentacjami, sama bowiem transcendencja jest człowiekowi niedostępna. Zob.: A. Leder: *Psychoanaliza jako metafizyka*. „Res Publica Nowa” 2000, nr 3, s. 9; P. Ricoeur: *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*. W: I d e m: *Egzystencja i hermeneutyka*. Tłum. E. Bińkowska i in. Warszawa 2003.

⁵³ W *Psychologii nieświadomości* Freud pisze: „[...] nie pozostaje nam w psychoanalizie nic innego, jak tylko uznać procesy psychiczne za jako takie nieświadome, a fakt postrzegania ich przez świadomość porównać do postrzegania świata zewnętrznego przez narządy zmysłowe [...] hipoteza nieświadomości psychicznej jawi się nam jako [...] ciąg dalszy korekty wniesionej przez Kanta do naszego ujęcia percepcji zewnętrznej. Jak Kant nas ostrzegał, by nie pomijać subiektywnego uwarunkowania naszej percepcji i nie uznawać tego, co postrzegane, za tożsame

W procesie kształtowania się tożsamości jednostki nieświadome wyobrażenia mają decydujące znaczenie, w nich dokonuje się pierwsze porządkowanie różnych chaotycznych wrażeń, które człowiek odbiera zarówno z zewnątrz, jak i z wnętrza swego organizmu⁵⁴. Pochodną tych nieświadomych wyobrażeń jest świadome, zdystansowane do siebie i świata Ja. Porządkującą funkcję wyobrażeń można, przez analogię, przyrównać do funkcji Kantowskich transcendentálnych form naoczności zmysłowej, czasu i przestrzeni. I w tym miejscu Freudowskich rozważań rodzi się zasadne, choć nierozstrzygalne, metafizyczne pytanie o przyczyny takich, a nie innych związków, w które wchodzi owe nieświadome wyobrażenia. Ewentualne rozstrzygnięcia metafizyczne ustanawiają pewne rozumienie źródła intencji poza sferą zjawisk⁵⁵. W swej filozofii Spinoza, o czym była już mowa, zakłada, że istnieje nieskończona ilość sposobów, na które może objawić się człowiekowi rzeczywistość. Człowiek zna dwa: myślenie i rozciągłość. Z tezy tej wynika także założenie tego, co nieświadome. Chodzi oczywiście o wszystkie inne sposoby poznania rzeczywistości, sposoby, na które natura mogłaby potencjalnie objawić się człowiekowi.

Reasumując:

1. Spinozjańska psychologia to spekulatywna wersja freudyizmu.
2. Przesłanie praktyczne filozofii Spinozy to wersja psychoanalitycznej terapii.
3. Na przyjęcie hipotezy nieświadomości wskazuje założenie metafizyki Spinozy, które głosi, że oprócz dwóch dostępnych poznawczo człowiekowi sposobów ujęcia rzeczywistości potencjalnie istnieje nieskończona ich ilość.
4. Spinoza uznaje gradację stopni świadomości.
5. Na przyjęcie hipotezy nieświadomości wskazuje terminologia Spinozy, zwłaszcza takie terminy, jak: „ślepe stany bierne” („to, co rodzi się ze wzruszeń”), „pożądanie” („świadomy popęd”), „popęd” („nieświadome pożądanie”), „bierny” („podległy czemuś”, „nie działający”), „czynny” („działający”, „niepodległy”).

z niepoznawalnym postrzeganym, tak psychoanaliza napomina nas, byśmy nie lokowali percepcji świadomej na miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jej przedmiotem. Jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, wcale nie musi tak naprawdę przedstawiać się w takiej formie, w jakiej nam się to jawi”. S. Freud: *Psychologia nieświadomości...*, s. 97.

⁵⁴ Zob. P. Dybel: *Freud i Kant — dwie koncepcje podmiotu i Ja*. „Przegląd Filozoficzny” 2004, nr 4, s. 287—302.

⁵⁵ A. Leder: *Psychoanaliza jako metafizyka...*, s. 9.

Katarzyna Szmaglińska

Philosophy of Baruch Spinoza
in the light of the “second” discovery of the unconsciousness

S u m m a r y

The paper deals with the concept of “unconsciousness” in the history of post-Cartesian philosophy. Focusing on B. Spinoza’s concept, the author analyses the possibility of a certain understanding of Spinoza’s hypothesis of the unconsciousness and his idea of psychology as speculative version of Freudianism (the practical part of Spinoza’s philosophy may be conceived as a version of Freudian analysis).

Katarzyna Szmaglińska

Die Philosophie von Baruch Spinoza angesichts
der „zweiten“ Entdeckung von der Unbewusstheit

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel betrifft die Kategorie „Unbewusstheit“ in der Geschichte der post-kartesianischen Philosophie. Die Verfasserin konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf die Theorie von Spinoza und ergründet die Möglichkeiten, die Hypothese über die Unbewusstheit und die Psychologie von Spinoza als eine spekulative Version des Freudismus zu klären (praktische Übermittlung der Philosophie von Spinoza kann als eine Version der Freuds Analyse betrachtet werden).