

Adriana Warmbier

ORCID: 0000-0002-4152-7146
Uniwersytet Jagielloński

Spinozjańskie ujęcie afektywności w świetle zagadnienia świadomości nierefleksyjnej i problemu samopoznania

Spinozist Approach to Affectivity in Light
of the Issue of Non-Reflective Consciousness
and the Problem of Self-Knowledge

Abstrakt

W artykule rozważana jest Spinozjańska koncepcja afektywności w kontekście pytania o pierwotne przedrefleksyjne formy świadomości siebie oraz problemu samopoznania. Autorka przedstawia ideę *conatus* oraz jej związek z emocjami, ukazując potencjał heurystyczny Spinozjańskiego ujęcia sfery bierności. Rozważania skupione są wokół problematycznej kwestii, czy bierność daje nam jedynie niejasną wiedzę o nas samych, będąc niepożądanym stanem, czy też sposób, w jaki afekt zostaje przeżyty i postrzeżony może mieć znaczenie dla samoświadomości, stanowiąc jej pierwotną przedrefleksyjną formę. Nawiązując do hermeneutyki podmiotowości, autorka wskazuje, że struktura fundamentalnej dążności do zachowania swojego istnienia ujawnia się w porządku refleksyjnym jako doświadczenie swojego wysiłku będące warunkiem samoświadomości. Prezentowane analizy dotyczące Spinozjańskiej koncepcji wpisanej w ludzką naturę dążności do

zachowania i powiększenia swojej mocy (*conatus*), której działanie ujawnia się między innymi w przeżywaniu afektów, wskazują także na niemałe trudności interpretacyjne. Spinoza nie wydaje się dostatecznie wyjaśniać stosunku zachodzącego między pragnieniem, stanowiącym wyraz życia, i nadawanym mu znaczeniem należącym do porządku mowy.

Słowa klucze: Spinoza, afekty, emocje, *conatus*, świadomość nierefleksyjna

Abstract

In this paper I consider the Spinozian account of affectivity in the context of the question of primordial pre-reflective forms of self-consciousness and the problem of self-knowledge. The author presents the idea of *conatus* and its relation to emotion, demonstrating the heuristic potential of the Spinozian approach to the sphere of passivity. The discussion is centred on the problematic question of whether passivity gives us only a vague knowledge of ourselves, being an undesirable state, or whether the way in which affect is experienced and perceived can be relevant to self-consciousness, constituting its primary pre-reflective form. Referring to the hermeneutics of subjectivity, the author points out that the structure of the fundamental striving to preserve one's existence is revealed in the reflexive order as the experience of specific effort being the condition of self-consciousness. The analyses presented concerning the Spinozian conception of the striving inherent in human nature to preserve and enlarge one's power (*conatus*), the operation of which is revealed, among other things, in the experience of affects, also point to considerable interpretative difficulties. Spinoza does not seem to sufficiently explain the relationship between desire, which is an expression of life, and the meaning given to it, which belongs to the order of speech.

Keywords: Spinoza, affects, emotions, *conatus*, non-reflective consciousness

W przedmowie do trzeciej księgi *Etyki* Spinoza zauważa, że „wiele błędów w rozumieniu ludzkiej kondycji bierze się stąd, że człowieka w przyrodzie pojmuje się jakby państwo w państwie”¹. Przekonanie to stanowi część krytyki kierowanej do tych ujęć antropologicznych (z kartezjańskim na czele)², w których dusza i ciało stanowią dwa odrębne

1 Baruch Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1954), 140.

2 Spinoza krytycznie wyraża się o Kartezjuszu zarówno w kontekście argumentu traktującego Boga jako gwaranta prawdziwości, jak i w kwestii fizjologii, na gruncie której

porządku. Zainspirowany stoickim wyobrażeniem człowieka będącego częścią naturalnego świata, Spinoza przyjmuje, że życie afektywne nie toczy się oddzielnym niezależnym torem w stosunku do Natury (Boga), lecz „odzwierciedla” w sobie to, co się w niej dzieje. Gruntowna analiza Spinozjańskiej koncepcji emocji wymaga przywołania szerokich ram tworzonych przez kontekst ontologiczny i metafizyczny, w jakich została ona sformułowana. Należałoby zatem z jednej strony odnieść się do teorii antropologicznej stoików, zgodnie z którą człowiek ujęty jako mikrokosmos, odzwierciedla najważniejszą cechę świata: racjonalność. Istotą duszy ożywiającej ludzkie ciało jest logos (rozum) przenikający makrokosmos. Emocje, należąc do funkcji duszy (rozumu), muszą posiadać charakterystykę adekwatną do jej działania. Są więc ujęte jako sądy poznawcze, które w zależności od tego, czy wynikają z prawidłowej lub nieprawidłowej wiedzy, mogą być albo właściwe albo niewłaściwe³. Z drugiej strony, chcąc zrozumieć Spinozjańską wykładnię emocji, trzeba by sięgnąć do metafizycznych założeń autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej*, z których najważniejsze dotyczy kategorii Substancji (Boga), będącej przyczyną wszystkiego, co istnieje, pierwotnym źródłem emanującym z siebie cały świat. Dlatego chcąc poznać siebie, trzeba poznać świat. W poznawaniu świata dominującą rolę odgrywa jednakże działanie naszych zmysłów⁴, które nie daje nam adekwatnego wyobrażenia zarówno świata zewnętrznego, jak i naszego ciała. Co więcej, także nasz umysł, który postrzega pobudzenia naszego ciała i tworzy idee tych pobudzeń, nie daje nam wiedzy adekwatnej, ponieważ idee te nie obejmują nigdy całości ciała czy świata, lecz jedynie ich część, dostarczając nam w ten sposób niejasne i niewyraźne wyobrażenie⁵.

ujmuje szczytną jako organ pełniący funkcję pośrednika w interakcji duszy i ciała (zob. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 34, 140, 335–338).

- 3 Tezę, iż emocje są sądami, znajdujemy u Chryzypa, który jednocześnie nie odrzuca afektywnej strony namiętności. Ujęcie emocji w kategoriach sądów poznawczych, jak zauważa Martha Nussbaum, nie jest wynikiem uznania racjonalności duszy jako jej jedynej własności. Kluczem do zrozumienia stoickiej koncepcji emocji jest pojęcie sądu pojmowanego przez Chryzypa jako „an assent to an appearance” (potwierdzenie jakiegoś przedstawienia lub wyobrażenia, racjonalna zgoda) (zob. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 366). Treść zagnionego dzieła Chryzypa pt. „O namiętnościach” znamy jedynie z pozostawionych komentarzy. Zob. relację: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984), 420.
- 4 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 97.
- 5 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 98–104, zob. zwłaszcza twierdzenie XXVII i XXVIII.

Innymi słowy, zdaniem Spinozy budujemy mętną i nieadekwatną wiedzę, ponieważ nasze ciało dostarcza nam pobudzeń (wobec których pozostajemy bierni), które nasz umysł interpretuje, tworząc ich idee (nieśluszenie) przyjmowane przez nas za właściwe. Jeśli afekt łączy w sobie zarówno wywołujące je cielesne pobudzenia, jak również idee tych pobudzeń, w jaki sposób trudności związane z poznaniem pochodzącym z doświadczenia („z zewnątrz”) kształtują sferę emocjonalną (przeżywanie emocji i ich rozumienie)? Czy sfera bierności daje nam jedynie niejasną (często niepoprawną) wiedzę o nas samych, będąc niepożądanym stanem, czy też sposób, w jaki afekt zostaje przeżyty i postrzeżony, może mieć znaczenie dla samoświadomości, stanowiąc jej pierwotną przedrefleksyjną formę? W niniejszym artykule chciałabym skupić się na rozważeniu tych pytań. Najpierw przedstawię ideę *conatus essendi* (dążność do pozostawania w istnieniu), ukazując jej związek z emocjami. Następnie, nawiązując do hermeneutycznego ujęcia podmiotowości, wskażę, iż struktura owej fundamentalnej dążności (zachowania samego siebie w istnieniu) ujawnia się w porządku refleksyjnym jako doświadczenie swoistego wysiłku (oporu) będące warunkiem samoświadomości⁶. Z uwagi na skromne ramy niniejszego tekstu nie jest moim zadaniem szczegółowe wyjaśnienie najważniejszych zagadnień filozofii Spinozy. Mając na względzie tytułowy problem samopoznania w kontekście Spinozjańskiej teorii afektów, ograniczę się jedynie do przywołania tych założeń metafizycznych i ontologicznych autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej*, bez których prezentowane przez niego ujęcie afektywności byłoby niezrozumiałe.

***Conatus essendi* i pochodzenie afektów**

Podstawowy podział afektów w koncepcji Spinozy na bierne i aktywne zasadniczo zgodny jest z pojmowaniem emocji w filozoficznej tradycji sięgającej ujęć starożytnych. Podobnie jak Kartezjusz (w *Namiętnościach duszy*) Spinoza traktuje afekty bierne (namiętności) jako efekt cielesnych pobudzeń, które skłaniają umysł do wytworzenia ich idei. Jak wyjaśnia w zakończeniu trzeciej części *Etyki*, idee te nie są adekwatne, ponieważ powstają pod wpływem pobudzeń ciała biorących się ze zwiększenia lub zmniejszenia jego mocy⁷. Ciało ludzkie jest bytem złożonym, określonym

6 Zob. Adriana Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka „siebie”*: Paula Ricoeura filozofia człowieka (Kraków: Universitas, 2018), 92.

7 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 235–236.

przez bierność (namiętności), jak i przez zdolność do działania. Poszukując wyjaśnienia powstawania afektów, Spinoza posługuje się pojęciem *conatus*, co nie jest nowym pomysłem. Historycznie rzecz ujmując, związek sfery emocjonalnej z dążeniem każdej rzeczy do zachowania własnego istnienia nawiązuje do stoickiej tradycji myślenia o emocjach⁸. Jak czytamy u Laertiosa:

Stoicy twierdzili, że pierwszy popęd istoty żywej zwraca się ku zachowaniu własnej istoty i tkwi w niej od samego początku [...]. Ponieważ zaś istoty rozumne zostały obdarzone rozumem dla doskonalszego życia, wobec tego życie zgodne z rozumem słusznie się wydaje życiem zgodnym z naturą. Bo rozum staje się niejako twórcą owego popędu⁹.

Spinoza nie tylko przyjmuje, że dążność każdej rzeczy (łącznie z materią nieożywioną) do pozostawania w swym istnieniu jest urzeczywistnioną, czynną, aktywną istotą samej tej rzeczy, lecz zauważa także, że w człowieku *conatus* wyróżnia się tym, iż jego działanie wspomagane jest przez działanie umysłu. Jednakże należy dodać, iż choć w dowodzie twierdzenia XVIII z czwartej części *Etyki* czytamy, że „Pragnienie jest samą istotą człowieka, dążeniem człowieka do utrzymania się w swym istnieniu (*Cupiditas est ipsa hominis essentia, hoc est conatus*)”¹⁰, to Spinoza nie utożsamia *conatus* z *cupiditas*, które jest pragnieniem mającym swój początek w rozumie (i w tym sensie jest pragnieniem uświadomionym). Funkcjonalnie jedno od drugiego niczym się nie różni. Bez względu na to, czy jesteśmy świadomi swego pragnienia, popędu (*appetitus*) czy nie, pragnienie pozostaje to samo¹¹. W dążności do zachowania siebie w istnieniu manifestuje się świadomość naszej podwójnej przynależności do porządku rozumności i do rzeczywistości fizycznej.

Dążność do pozostania w istnieniu wyrażająca się w różnego rodzaju pragnieniach (uświadomionych i nieuświadomionych) stanowi u Spinozy pierwszy z trzech podstawowych (pierwotnych) afektów. Będąc źródłem czynnego trwania w istnieniu, *conatus* ujawnia się w doświadczeniu wysiłku i oporu wobec zewnętrznych czynników, które mogłyby prowadzić do unicestwienia człowieka. Umysł uczestniczy w dążeniu do

8 Pojęcie *conatus* rozumiane jako dążenie do zachowania własnego istnienia, będące źródłem pragnienia doznawania uczucia przyjemności i skłaniające do działania było powszechnie stosowanym terminem filozoficznym. Znajdujemy go u Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, Thomasa Hobbesa.

9 Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 408–409.

10 Baruch, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 260.

11 *Ibidem*, 216.

zachowania siebie zarówno w sytuacji, gdy posiada idee jasne i wyraźne, jak i wtedy, gdy posiada idee mętne¹². W drugim przypadku, jak czytamy w twierdzeniu IX trzeciej części *Etyki*, umysł jedynie biernie wspomaga *conatus*. Istotną kwestią jest tutaj przekonanie, iż umysł, uczestnicząc w dążeniu do czynnego trwania w świecie, jednocześnie potwierdza istnienie ciała. Na najbardziej podstawowym poziomie człowiek poznaje samego siebie dzięki pobudzeniom ciała, doświadczając afektów, którym towarzyszą wytworzone przez umysł ich idee. Spinoza nie twierdzi, że same wrażenia zmysłowe (pobudzenia) dają nam samopoznanie. Co więcej, poznanie oparte na pobudzeniach ciała jest niejasne, mętne, nie daje nam adekwatnej idei nas samych. W ujęciu Spinozy wiedza pochodząca z doświadczenia stanowi najniższy rodzaj poznania (*cognitio primi generis*). Źródłem wiedzy prawdziwej jest poznanie drugiego i trzeciego rodzaju. Pierwsze polega na wnioskowaniu, tj. na tworzeniu pojęć ogólnych (*notiones communes*), adekwatnych idei rzeczy będących wspólnymi wszystkim ludziom, drugie zaś, nadbudowując się nad poznaniem *cognitio secundi generis*, jest poznaniem intuicyjnym i polega na podążaniu „od idei adekwatnej pewnych atrybutów Boga do wiedzy adekwatnej o istocie rzeczy, a im więcej rozumiemy rzeczy tym sposobem, tym więcej rozumiemy Boga”¹³¹⁴. Widzimy zatem, że w samopoznaniu decydującą rolę odgrywa aktywność umysłu, która związana jest z jakością tworzonych idei. Idee adekwatne, tj. takie, które dostarczają adekwatnej wiedzy o rzeczywistości, a więc te, które nie wywodzą się ze spostrzeżenia zmysłowego, lecz które powstają na mocy wiedzy determinowanej od wewnątrz, zakładają wolną czynność umysłu „nieskrępowaną” wpływami ciała podlegającemu nieustannym zmianom. *Conatus* wyraża się w powiększaniu lub zmniejszaniu własnej mocy, które w ujęciu Spinozy odpowiadają stanom większej bądź mniejszej doskonałości. Przechodzenie od mniejszej do większej ilości mocy jest źródłem odczuwania radości (*laetitia*), natomiast utrata mocy prowadzi nas do smutku (*tristitia*). Oba afekty autor *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej* traktuje jako dwa pozostałe pierwotne afekty bierne stanowiących początek afektów wtórnych, których odmienność bierze

12 *Ibidem*, 153–154.

13 Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w koncepcji Spinozy Bóg nie ma charakteru osobowego, lecz jest utożsamiony z Naturą samą, z Substancją, która stanowi przyczynę wszystkich rzeczy. Bóg jest immanentny wobec wszystkiego, co istnieje w świecie. Stworzenie zależy od Boga, będąc przez niego determinowane. To, co dzieje się w człowieku, w jego myśli i w ciele, dzieje się jednocześnie w ciele Boga, czyli w Naturze.

14 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 359, zob. także twierdzenie XL, 114.

się z różnorodności przedmiotów będących źródłem pobudzeń naszego ciała. Dążenie do bycia szczęśliwym, z którym wiąże się uznawanie różnych rzeczy za dobre, poprzedzone jest owym pierwotnym, podstawowym pragnieniem, by być¹⁵.

Abstrahując od sposobu, w jaki Spinoza opisuje związek między światem rzeczy a ideami zawierającymi się w umyśle Boga, należy zauważyć, że w jego ujęciu emocji idee będące wytworem aktywnego umysłu (rozumowania), mogą wywoływać w nas (pozytywne) czynne afekty¹⁶. Myśl ta jest nie tylko interesująca, lecz także nowatorska. Kartezjusz bowiem, mimo iż także przypisuje zjawiskom emocjonalnym podwójny status, zachowując podział na to, co bierne, i to, co aktywne, aktywność uczuć pojmuje jako ich oddziaływanie na duszę, która „wysyła” do ciała sygnał, by podjęło określone „działanie”. W liście do księżniczki Elżbiety z 6 października 1645 r. podaje przykład, że gdy w mieście rozejdzie się wieść, że nieprzyjaciel szykuje się do oblężenia, pierwsze, co dokonuje się w umysłach mieszkańców, to ocena sytuacji zagrożenia¹⁷. Strach pojawia się jako pochodna osądu polegającego na oszacowaniu zbliżającego się niebezpieczeństwa. Uczucia w jego ujęciu nie pozostają bez związku ze sferą umysłową. Kartezjusz dostrzega w świadomości dynamikę wzajemnego oddziaływania aktywności intelektualnej i doznawania. Jednakże nie opisuje jeszcze, w jaki sposób czynność umysłu może wpłynąć na przeżywane emocje lub je wywołać. Dla Spinozy rozwinięcie tej intuicji było łatwiejsze z uwagi na przyjęte przez niego założenie, że człowiek jest częścią natury, a zatem opis genezy i sposobu przeżywania emocji nie może być oparty na modelu antropologicznym, w którym traktuje się go jako istotę odrębną od reszty otaczającego świata. Próbując przekroczyć Kartezjański dualizm wraz z problematyczną kwestią uzasadnienia obecności niematerialnej duszy w materialnym ciele, autor *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej* przyjmuje, że dusza i ciało stanowią jedno i to samo indywiduum ujmowane z dwóch różnych perspektyw stworzonych przez atrybut myślenia i atrybut rozciągłości. Jedność duszy i ciała opisuje on w odniesieniu do atrybutów Boga. Materialny świat zostaje zespolony z myśleniem w tym sensie, że każdą rzecz można postrzegać jako posiadającą atrybut rozciągłości modyfikację Boga-Substancji lub jako myślową ideę, która istnieje o tyle, o ile zawarta jest w umyśle Boga. W tym sensie porządek i związek idei odpowiada porządkowi

15 *Ibidem*, 154, 264.

16 *Ibidem*, 106–107.

17 René Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. Jerzy Kopania (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 63.

i związkowi rzeczy. Tak jak idea koła istniejącego w rzeczywistym świecie (jak i będąca również w Bogu) oraz samo owo koło są jedną i tą samą rzeczą ujmowaną w świetle dwóch różnych atrybutów, tak dusza i ciało stanowią jedność. To, co cielesne, i to, co duchowe, pochodzi z jednego¹⁸. Jak czytamy w twierdzeniu XII drugiej części *Etyki*:

Cokolwiek zdarza się w przedmiocie idei, stanowiącej duszę ludzką, musi dusza ludzka poznać, czyli idea tej rzeczy z koniecznością będzie w duszy ludzkiej. Znaczy to, że jeśli przedmiotem idei, stanowiącej duszę ludzką, jest ciało, to nie będzie mogło zająć w tym ciele nic, czego by dusza nie poznała [...] Dusza ludzka poznaje nie tylko pobudzenia ciała, lecz i idee tych pobudzeń¹⁹.

Spinoza zauważa, że przeżywane przez nas afekty pochodzące z cielesnych pobudzeń nie sytuują się poza sferą świadomościową. Gdy odczuwamy gniew czy strach, nie tylko wiemy, że doświadczamy pobudzenia cielesnego, lecz jednocześnie potrzebujemy zaangażować rozumowanie, by otrzymać ideę tego pobudzenia, tym samym zaś uzyskujemy i powiększamy naszą samowiedzę. Przekonanie to znajduje uzasadnienie w twierdzeniu, że człowiek mimo iż „z koniecznością podlega zawsze stanom biernym oraz, że stosuje się do porządku powszechnego przyrody”²⁰, potrafi przyjąć postawę czynną polegającą na (wolnej) aktywności intelektualnej, której rezultatem są poprawne sądy poznawcze (zob. piątą część *Etyki*).

Mając na uwadze założenia leżące u podstaw Spinozjańskiej wizji świata, iż wszystkie rzeczy materialne przeniknięte są duchowością, którą jest Bóg, i jednocześnie stawiając pytanie o to, w jakiej mierze w koncepcji Spinozy proces poznawania samego siebie zapośrednicza się w zjawiskach cielesnych, chciałabym przyjrzeć się twierdzeniu XXIII z drugiej części *Etyki* głoszącemu, że „dusza ludzka posiada wiedzę (*cognoscit*) o samej sobie o tyle tylko, o ile poznaje (*percipit*) idee pobudzeń ciała”²¹. Interpretację Spinozjańskiego modelu poznania siebie odniosę do współcześnie rozwijanego zagadnienia pierwotnych, przedrefleksyjnych form

18 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 72, 78–79; Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry’ego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011), 49; Karolina Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2019), 206–207.

19 Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, 80, 100.

20 *Ibidem*, 249.

21 *Ibidem*, 100.

samoświadomości, starając się wskazać te elementy koncepcji afektów prezentowanej w *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzionej*, które zawierają potencjał heurystyczny, jaki w różnym stopniu wykorzystują współcześni filozofowie opisujący samoświadomość i proces zdobywania samowiedzy.

Spinozańska koncepcja afektów w świetle zagadnienia świadomości nierefleksyjnej i problemu samopoznania

Przyjmując tezę o pierwszeństwie *conatus* w stosunku do refleksyjnej świadomości, Spinoza odwraca kartezjański porządek osiągania samowiedzy. Świadomość nie jest punktem wyjścia refleksyjnego poznania siebie, lecz rozumienie siebie poprzedzone jest doświadczeniem wysiłku egzystowania, które zapośredniczone jest w cielesnym byciu. Choć w filozofii autora *Etyki* nie mamy jeszcze systematycznej teorii ciała subiektywnego, której inicjatorem jest Maine de Biran, to niewątpliwie znajdujemy w niej intuicję dotyczącą zakorzenienia procesu samopoznania w doświadczeniu cielesności. Intuicję tę Spinoza wyraża, rozwijając dwie ściśle ze sobą powiązane linie rozumowania. Pierwsza ukazuje, że człowiek poznaje samego siebie dzięki przeżywaniu afektów, które zawierają w sobie nie tylko wywołujące je cielesne pobudzenia, lecz także idee tych pobudzeń. Refleksyjny rozumiejący podmiot wyłania się w procesie, który poprzedza pragnienie zachowania swojego istnienia. Struktura owego pragnienia ujawnia się w refleksji jako doświadczenie wysiłku i oporu, stanowiąc tym samym warunek samoświadomości. Druga linia rozumowania ukazuje moc inteligencji, która daje nam możliwość bycia prawdziwie czynnymi. Aktywność intelektualna, jak twierdzi Spinoza, realizuje się poprzez regulowanie przejścia od idei nieadekwatnych, jakie tworzymy o sobie samych i o rzeczach, do idei adekwatnych²². Na podstawie tych dwóch przeplatających się porządków zarysowany zostaje model antropologiczny, w którym świadomość ustępuje pierwszeństwa planowi ontycznemu narzucającemu jej „okrężną” drogę przez to, co napotyka jako inne (niebędące rezultatem jej aktywności) – jak na przykład opisane przez Spinozę doświadczenie biernych afektów.

Z wcześniejszych analiz wiemy, że w ujęciu Spinozy afekty nie są spowodowane ani do samego cielesnego pobudzenia ani do działania umysłu,

22 Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka "siebie": Paula Ricoeura filozofia człowieka*, 92–93.

one istnieją jednocześnie w rzeczywistości fizycznej i psychologicznej²³. Przyjmując założenie, że człowiek, będąc częścią natury, ulega jej porządkowi, autor *Etyki* wskazuje, że nie wszystkie przeżycia podmiotu mają swoje źródło w świadomości. Teza, że afekty (bierne) wyrastają z pragnienia będącego wyrazem życia, nie tylko wyjaśnia ich pochodzenie poprzez odniesienie do obszaru nierefleksyjnego, lecz mówi także, że pragnienie *conatus* stanowi składową konstytucję podmiotu. Współczesne badania (zwłaszcza na gruncie fenomenologii) dotyczące przeżywania emocji, ich genezy, natury oraz roli, jaką odgrywają w procesie zdobywania samowiedzy, ukazują, że kategoria świadomości nie jest wystarczająca do opisanego złożoności i różnorodności zjawisk emocjonalnych obejmujących pobudzenia afektywne, które powstają w fazie przedrefleksyjnej, będąc zarówno wyrazem różnych pragnień, jak i czynnikiem, który je kształtuje²⁴. Spinozjańska wykładnia afektów odsłaniająca rolę *conatus* wskazuje, że znaczna część aktywności podmiotu na początkowym etapie ma postać afektywną (biorącą się z afektywnego pobudzenia). Motywacje do działania (pożądanie różnych rzeczy, które uznajemy jako dobre) pierwotnie pochodzi ze sfery tego, co rodzi się nie z woli czy namysłu podmiotu, lecz mocą cielesnej dyspozycji do działania. W podobny sposób rolę pragnienia (*conatus*) opisuje Leibniz, nazywając ją *appetition* – aktywną „nieuświadomioną siłą” (*vis activa*) kierującą dynamiką sfery wewnętrznej, do której podmiot (tak samo jak u Spinozy) nie ma bezpośredniego dostępu²⁵. Jednakże obecność „dążności”, z racji, iż jest ono jedną z władz należących do subiektywności, może być przez podmiot częściowo (lecz nie bezpośrednio) uświadomiona. Niektórzy współcześni filozofowie przyznają *conatus* (dążności do pozostawania w istnieniu) sens ontolo-

23 Zauważmy, że twierdzenie to nie wydaje się odbiegać od uwagi Kartezjusza dotyczącej dynamiki wzajemnego oddziaływania czynności intelektualnych i doznawania, którą znajdujemy w *Zasadach filozofii*: „Ale doświadczamy w sobie i jakichś innych [rzeczy], których nie można odnieść ani do samego umysłu, ani do samego ciała; te, jak się poniżej na właściwym miejscu pokaże, wypływają ze ścisłego i najtajniejszego związku naszego umysłu z ciałem”. René Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. Izidora Dąmbska (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 42–43; Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry’ego*, 49; Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 146–147.

24 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1: *Le volontaire et l’involontaire* (Paris: Aubier, 1949); Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 50–57; Dorothée Legrand, “Pre-reflective Self-as-subject from Experiential and Empirical Perspectives”, *Consciousness and Cognition* 16 (2007): 583–599.

25 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Zasady filozofii, czyli „monadologia”*, tłum. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969), 299.

gicznego fundamentu, z którego pochodzi pierwotna pozytywność i nieodłączna, nieprzemijająca afirmująca moc w nieprzekraczalnej pozycji życia i pragnienia. Ta konstytuująca nas afirmacja, wysiłek istnienia, jest też jednocześnie brakiem, pragnieniem tego, co inne²⁶. W tym sensie możemy powiedzieć, że doświadczenie wysiłku i oporu ujawniające się w przeżywaniu afektów stanowi konstytutywną składową podmiotu, warunek samoświadomości. Zgodnie ze Spinozjańską wykładnią afektów i modelem samopoznania z wewnętrznym dynamizmem życia ściśle związana jest aktywność intelektu, której obecność odróżnia *conatus* człowieka od tego, który przynależy do innych rzeczy. W człowieku *conatus* daje się najwyraźniej odczytać dzięki możliwości bycia czynnym (twórczym) polegającej na przejście od idei nieadekwatnych, jakie tworzymy o sobie samych i o postrzeganych rzeczach, do idei adekwatnych²⁷. Intelktualna aktywność wyraża się w nas wtedy, gdy adekwatnie rozumiemy naszą poziomą i zewnętrzną zależność od wszelkich rzeczy oraz naszą pionową i wewnętrzną zależność od Boga-Substancji (wszelka bowiem rzecz wyraża w różnym stopniu moc lub życie Boga). Dążenie do lepszego rozumienia jest równocześnie kształtowaniem siebie przez wzgląd na pragnienie zachowania swego istnienia²⁸. Rozumienie staje się w takim ujęciu rodzajem zadania, nadając refleksji wymiar praktyczny.

Spinozjańska koncepcja wpisanej w ludzką naturę dążności do zachowania i powiększenia swojej mocy (*conatus*), której działanie ujawnia się między innymi w przeżywaniu afektów, nie jest pozbawiona trudności interpretacyjnych. Spinoza nie wydaje się dostatecznie wyjaśniać stosunku zachodzącego między pragnieniem, stanowiącym wyraz życia, i nadawanym mu znaczeniem należącym do porządku mowy. Podobny problem widoczny jest u Leibniza w przypadku podstawowego pojęcia jego metafizyki, tj. „zasady wewnętrznej” *vis activa* określającej kierunek rozwoju i działania wszelkiej substancji zarówno myślącej, jak i rozciągłej²⁹. W *Monadologii* trudność ta widoczna jest w dwuaspektowości przedstawienia. Z jednej strony zawiera ono w sobie rozszczenie do bycia

26 Paul Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, w: *idem, Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp Stanisław Cichowicz, tłum. Stanisław Cichowicz i in. (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1991), 329; Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka „siebie”*: Paula Ricoeura filozofia człowieka, 225–226.

27 Paul Ricoeur, *Nature and Freedom*, w: *idem, Political and Social Essays*, red. David Stewart, Joseph Bien (Athens–Ohio: Ohio University Press, 1974), 33–35; Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003), 525–527.

28 Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka „siebie”*: Paula Ricoeura filozofia człowieka, 93.

29 Leibniz, *Zasady filozofii, czyli „monadologia”*, 173.

prawdą, na mocy bycia fundamentem rzeczy, z drugiej strony stanowi wyraz dążności *vis activa*. Działanie siły wewnętrznej z samej swej natury jest czynnikiem zakłócającym funkcję werydyczną przedstawienia. W konsekwencji prowadzi to do powstania problemu złudzenia lub zniekształcenia. Podobnie Spinozie nie do końca udaje się wyjaśnić kwestię sposobu, w jaki stopnie adekwatności idei wyrażają stopnie wysiłku istnienia³⁰. Stajemy tutaj przed problemem dotyczącym określenia miejsca porządku znaczeń należących do dziedziny refleksyjności w porządku życia, którego wyrazem jest pragnienie, by zachować lub powiększyć swoją moc.

*

Nie ulega wątpliwości, że Spinozjańska koncepcja afektów nie tylko zasługuje na miano nowatorskiej w stosunku do innych siedemnastowiecznych ujęć, lecz z uwagi na przyznanie przez autora *Etyki* prymatu planu ontycznego nad planem refleksyjnym pozwala zobaczyć kwestię złożoności przeżycia emocjonalnego w kontekście różnorodnych czynników pochodzących z ograniczeń bytu ludzkiego. Jeśli błędem jest pojmowanie człowieka w przyrodzie jakby państwo w państwie, to opis procesu poznawania siebie, w którym znaczną rolę odgrywają emocje, nie może wychodzić od refleksji oddzielonej od głębszych przedrefleksyjnych warstw doświadczenia. Samopoznanie nie unika kolistej drogi prowadzącej od pragnienia zachowania swojego istnienia do lepszego rozumienia i kształtowania siebie, które angażuje porządek refleksyjny.

Bibliografia

Książki i monografie

- Descartes René, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. Jerzy Kopania (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995).
- Descartes René, *Zasady filozofii*, tłum. Izydora Dąmbska (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001).
- Goldie Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- James Susan, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

30 Warmbier, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka "siebie": Paula Ricoeura filozofia człowieka*, 160.

- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984).
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Zasady filozofii, czyli „monadologia”*, tłum. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969).
- Murawska Monika, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011).
- Nussbaum Martha, *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté*, vol. 1: *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1949).
- Ricoeur Paul, *Nature and Freedom*, w: *idem, Political and Social Essays*, red. David Stewart, Joseph Bien (Athens–Ohio: Ohio University Press, 1974).
- Ricoeur Paul, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003).
- Spinoza Baruch, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1954).
- Warmbier Adriana, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka “siebie”: Paula Ricoeura filozofia człowieka* (Kraków: Universitas, 2018).
- Wigura Karolina, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2019).

Czasopisma

- Legrand Dorothée, “Pre-reflective Self-as-subject from Experiential and Empirical Perspectives”, *Consciousness and Cognition* 16 (2007): 583–599.

Rozdziały w monografiach

- Ricoeur Paul, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, w: *idem, Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp Stanisław Cichowicz, tłum. Stanisław Cichowicz i in. (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1991).

