



BARTOSZ MARIAŃSKI

Neoplatonizm a współczesna filozofia umysłu. Problem przyczynowania mentalnego

*Neoplatonism and Contemporary Philosophy of Mind.
The Problem of Mental Causation*

ABSTRACT: The aim of this article is to present the views held by some Neoplatonists in the context of the problem of mental causation in contemporary philosophy of mind, and demonstrate that their position complements the currently accepted range of possible solutions. Section 1 provides an introduction to the topic under discussion. Section 2 considers the views of Plotinus and, to a lesser extent, his followers, St. Augustine of Hippo and Proclus. Each of them rejects the causal influence of bodies on souls, while holding that the soul is capable of causing bodily states. Section 3 situates the discussed view in outline within the contemporary debate.

KEY WORDS: Plotinus • mental causation • neoplatonism • mind-body problem • St. Augustine • Proclus

Wstęp

Rozwój filozofii, jeżeli w ogóle zachodzi, charakteryzuje się gromadzeniem nowych problemów, nieznanym poprzednim pokoleniom filozofów. Aktualne zagadnienia mogą jednak niekiedy być rozwiązywane – lub przynajmniej ujmowane w sposób zmieniający perspektywę na nie – poprzez sięgnięcie do poglądów starożytnych. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na przekonania neoplatoników w kontekście problemu przyczynowania mentalnego, istotnego we współczesnej filozofii umysłu. Pogląd omawiany w niniejszej pracy uzupełnia bowiem obecnie uznawaną panoramę możliwych stanowisk. W sekcji 1 omawiam pokrótce sam problem przyczynowania mentalnego. W sekcji 2 przedstawiam poglądy Plotyna, św. Augustyna z Hippony oraz Proklosa, wskazując na łączące ich tezy dotyczące odnośnego zagadnienia. Natomiast w sekcji 3 zwięźle odnoszę owe twierdzenia do filozofii umysłu w jej dzisiejszej postaci.

1. Problem przyczynowania mentalnego we współczesnej filozofii umysłu

Problem przyczynowania mentalnego w swej istocie sprowadza się do pytania o to, jak możliwa jest interakcja przyczynowa między ciałem a umysłem¹. Możliwość oddziaływań tego typu jest dla nas intuicyjnie oczywista. Umysł będący przyczyną zdarzeń fizycznych wydaje się stanowić warunek konieczny ludzkiego działania². Ruch ręki wywołany chęcią sięgnięcia po szklankę z napojem jest moim działaniem ze względu na fakt, że to właśnie mój stan mentalny był jego przyczyną. Z kolei mechanizm percepcji zazwyczaj łączy się z przyczynowym wywoływaniem w nas stanów mentalnych przez przedmioty fizyczne³. Sam problem może być jednak sformułowany na wiele różnych sposobów. Zazwyczaj przedstawiany jest on w tzw. postaci kanonicznej, związanej z fizykalistycznymi zarzutami względem pozycji dualistycznej⁴. Na potrzeby niniejszej pracy przedstawię jednak omawiany problem w innej wersji, sformułowanej po raz pierwszy przez czeską księżniczkę Elżbietę w korespondencji z Kartezjuszem⁵.

Zgodnie z dualizmem kartezjańskim umysł stanowi substancję nierozciąglą. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę znane nam przypadki przyczynowości, np. te opisywane przez fizykę, wymagają one relacji przestrzennych⁶. Na czym polega więc przyczynowość zachodząca między tym, co nieprzestrzenne, a przedmiotami fizycznymi? Problem przyczynowania mentalnego w tej wersji dotyczy także relacji, w której to stany fizyczne są przyczynami stanów mentalnych⁷. Rozbudowaną wersją zarzutu księżniczki Elżbiety jest tzw. problem parowania, sformułowany przez Jaegwona Kima⁸. Można go streścić w następujący sposób: jaka relacja sprawia, że substancja mentalna $\mathcal{A}$ jest przyczyną zdarzenia fizycznego $\mathcal{T}_1$ w chwili t , a substancja mentalna $\mathcal{B}$ jest przyczyną innego zdarzenia $\mathcal{T}_2$ tego samego typu w tym samym czasie t , skoro nie można odróżnić przyczyny danego stanu od innych

¹ J. Heil, *Mental Causation*, [w:] ed. S. Stich, T. Warfield, *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden 2003, s. 215.

² J. Kim, *Causation and Mental Causation*, [w:] *Essays in the Metaphysics of Mind*, New York 2010, s. 257; *idem*, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton 2005, s. 9; S. Gibb, *Mental Causation*, „Analysis”, 2014, vol. 74, s. 327.

³ J. Heil, *op. cit.*, s. 214, J. Kim, *Physicalism...*, s. 9–10.

⁴ J. Harbecke, *Mental Causation. Investigating the Mind's Powers in a Natural World*, Frankfurt 2008, s. 15–16.

⁵ P. Mandik, *This is Philosophy of Mind: An Introduction*, Chichester 2014, nb 2.40, s. 25.

⁶ *Ibidem*, nb 2.42, s. 26, J. Kim, *Causation...*, s. 244.

⁷ Zauważa to np. M. Owen, *Causal Efficacy of Consciousness*, „Entropy”, vol. 22, 2020, s. 18.

⁸ J. Kim, *Physicalism...*, s. 80.

zdarzeń za pomocą relacji czasoprzestrzennych, jak w przypadku przyczyn fizycznych?

Jednym z rozwiązań problemu przyczynowania mentalnego jest zrezygnowanie z postulowania sfery mentalnej niebędącej elementem świata bytów fizycznych, czyli fizykalizm⁹. Jeżeli nie zdecydujemy się na tak radykalny krok, pozostaje jednak szereg innych, znanych w literaturze rozwiązań nieredukcjonistycznych. Zalicza się do nich interakcjonizm, paralelizm oraz epifenomenalizm. Można przedstawić je w poniższej tabeli:

	Czy niektóre stany mentalne są przyczynami niektórych stanów fizycznych?	Czy niektóre stany fizyczne są przyczynami niektórych stanów mentalnych?
Interakcjonizm	TAK	TAK
Paralelizm	NIE	NIE
Epifenomenalizm	NIE	TAK
X	TAK	NIE

Tab. 1. Możliwe stanowiska nieredukcjonistyczne wobec problemu przyczynowania mentalnego

Interakcjonizm to stanowisko, zgodnie z którym można utrzymywać, że zarówno ciało bywa przyczyną stanów mentalnych, jak i umysł stanów fizycznych¹⁰. Zazwyczaj jego zwolennicy odrzucają jedną z przesłanek argumentów przeciwko ich stanowisku, np. akceptują tzw. systematyczne przedeterminowanie¹¹ lub odrzucają zasadę domknięcia dziedziny fizycznej¹². Paralelizm próbuje odpowiedzieć na odnośny problem przez odrzucenie istnienia relacji przyczynowych między ciałem a umysłem oraz zastąpienie ich przez systematyczną korelację sfery mentalnej i fizycznej¹³. Z kolei epifenomenalizm jest poglądem, zgodnie z którym zachodzą stany fizyczne będące przyczynami stanów mentalnych, lecz sam umysł jest tzw. epifenomenem, tj. nie posiada już dalszych skutków, w szczególności w postaci zdarzeń fizycznych¹⁴.

Stanowisko, które oznaczyłem jako X w tab. 1, stanowi logiczne dopełnienie panoramy tradycyjnie uznawanych pozycji w omawianej debacie. Jest ono oparte na przyjęciu dwóch tez: 1) tezy, zgodnie z którą nie istnieją żadne

⁹ Zwięźle o redukcjonizmie w tym zakresie pisze P. Mandik, *op. cit.*, nb 9.33–34, s. 130.

¹⁰ *Ibidem*, nb 9.22, s. 127.

¹¹ J. Harbecke, *op. cit.*, s. 159.

¹² *Ibidem*, s. 107.

¹³ P. Mandik, *op. cit.*, nb 9.25, s. 128; J. Harbecke, *op. cit.*, s. 108–109.

¹⁴ J. Harbecke, *op. cit.*, s. 156

przyczyny fizyczne stanów mentalnych (teza negatywna – dalej: TN) oraz 2) tezy, zgodnie z którą istnieją mentalne przyczyny stanów fizycznych (teza pozytywna – dalej: TP). W świetle problemu przyczynowania mentalnego takie stanowisko może się wydać zaskakujące. Mimo swojego specyficznego charakteru stanowi ono pogląd popularny wśród neoplatoników. Fakt, że współcześnie nie jest ono wyznawane, podobnie jak paralelizm, nie oznacza, że powinno być ignorowane, np. we wprowadzeniach do odnośnej debaty. W następnej sekcji przedstawiam historyczne podstawy owego stanowiska oraz przedstawicieli go wyznających.

2. Neoplatonizm a przyczynowość mentalna

Stanowisko, o którym była mowa w poprzedniej części pracy, stanowi jeden z oryginalnych poglądów tradycji neoplatońskiej¹⁵. W niniejszej sekcji przedstawię przede wszystkim poglądy Plotyna, ojca neoplatonizmu, na temat przyczynowania mentalnego. Następnie omówię pokrótce także dalsze losy tego stanowiska w myśli św. Augustyna z Hippony i Proklosa.

2.1. Poglądy Plotyna

Psychologia filozoficzna Plotyna pozostaje pod wieloma względami zagadkowa. Nie jest w zupełności jasne, czy Plotyn może zostać uznany za dualistę substancji¹⁶. Podobnie dyskusyjny jest status indywidualnych dusz¹⁷ oraz duszy świata w jego metafizyce¹⁸. Istotnym aspektem plotyńskiej psychologii jest także kontrowersja dotycząca tego, jak odnoszą się do siebie dusza niższa i wyższa¹⁹. Celem poniższych rozważań nie będzie rozstrzyganie tych kwestii, lecz omówienie tego, jak Plotyn traktuje w swoim systemie przyczynowanie mentalne. Warto jednak zaznaczyć, że starożytna filozofia umysłu w dwojaki sposób wykracza poza współczesne ramy tej dziedziny. Po pierwsze, starożytni używają pojęć, takich jak umysł, dusza czy intelekt, w sposób niesynonimiczny, a więc inaczej niż w trwającej debacie. Po drugie, uznają oni szereg bytów umysłowych innych niż dusze ludzkie, np. bogów, duchy czy duszę

¹⁵ Warto zaznaczyć, że niektórzy neoplatonicy nie wyznają omawianego poglądu, np. Jamblich. Zob. C. Steel, *The Changing Self. A Study On The Soul In Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978.

¹⁶ Za klasyfikowaniem Plotyna w ów sposób opowiada się np. E. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge 1988, s. 145–148, przeciwko zaś np. D. Ross, *Plotinus, the First Cartesian?*, „Hermathena”, vol. 1, 2000, s. 153–167. Zob. też sekcję 3.

¹⁷ E. Emilsson, *op. cit.*, s. 25–29, D. Caluori, *Plotinus on the Soul*, Cambridge 2015, s. 86–90.

¹⁸ Emilsson identyfikuje ją z Duszą hipostazą (E. Emilsson, *op. cit.*, s. 26), Caluori zaś je od siebie odróżnia (D. Caluori, *op. cit.*, s. 22–25).

¹⁹ D. Caluori, *op. cit.*, s. 153–163, E. Emilsson, *op. cit.*, s. 27.

świata. W rozważaniach ograniczam się więc do problemu przyczynowania mentalnego dotyczącego indywidualnej duszy ludzkiej, nawet jeśli stanowisko danego filozofa dotyczy również innych bytów duchowych.

Plotyn zajmuje się omawianym zagadnieniem przede wszystkim w rozprawie III.6 „O niedoznawaniu bytów niecielesnych”²⁰. Centralną jej tezę wyraża on w rozdziale 9:

Wiem, że jeśli coś „doznaje” (πάσχει), to musi to być nie materia, lecz jakiś „dwusprząg” lub w ogóle wielość zespolona. Rzecz natomiast jedyna i nie mająca żadnego związku z innymi i całkowicie pojedyncza będzie wolna od wszelkiego doznawania (ἀπαθείς) [...]”²¹.

Plotyn w przytoczonym passusie uznaje więc, że doznające są tylko byty złożone, w szczególności zaś związki hylemorficzne (συναμφοτέρα). Z tego względu odmawia on doznawania materii²² oraz, co istotne w kontekście niniejszej pracy, duszy. Na podstawie owego twierdzenia możemy wywnioskować, że Plotyn nie dopuszcza oddziaływań przyczynowych ciała na duszę, a więc przyjmuje TN omawianego w poprzedniej sekcji stanowiska. Jednocześnie na początku przywołanej wyżej rozprawy przedstawia on trudności, z jakimi zmierzyć musi się teoria akceptująca tę tezę, wymieniając wśród nich m.in. problem percepcji czy zjawiska nabywania cnót²³.

Rozpoczynając rozważania na temat teorii Plotyna, należy przedstawić ogólną motywację stojącą za tezą o braku doznań, którym dusza byłaby poddana. W rozprawie VI.1 przedstawiona zostaje sekwencja hipotez mających na celu odróżnienie doznawania od sprawiania²⁴. Plotyn wyraźnie odrzuca różnicowanie obu tych zjawisk na podstawie tego, że doznawanie jest działaniem pochodzącym od innej rzeczy, a sprawianie działaniem własnym. Podaje on przykład ucznia, którego uczenie się byłoby wtedy zarówno doznawaniem, ponieważ aktywny w nim jest nauczyciel, jak i sprawianiem, ponieważ sam uczeń działa²⁵. Ostatecznie doznawanie utożsamia on z wchodzeniem

[...] w stan odmienny od poprzedniego, przy czym substancja tego, co doznaje, nie przybiera niczego do substancji, lecz jeśli powstaje jakaś substancja, to to, co doznaje, jest czymś innym²⁶.

²⁰ Plotyn, *Enneady*, III.6, przeł. A. Krokiewicz (Plotyn, *Enneady*, t. 1, Warszawa 1959, s. 348–386).

²¹ *Ibidem*, III.6.9.35–38 (t. 1, s. 366).

²² *Ibidem*, III.6.9.41–44 (t. 1, s. 367).

²³ *Ibidem*, III.6.1.1–7 (t. 1, s. 348), III.6.2.1–5 (t. 1, s. 350).

²⁴ *Ibidem*, VI.1.15–22 (t. 2, s. 365–377).

²⁵ *Ibidem*, VI.1.20.26–31 (t. 2, s. 374).

²⁶ *Ibidem*, VI.1.22.7–10 (t. 2, s. 376).

Jednocześnie Plotyn uznaje doznawanie za

[...] taki ruch zmienniczy (κίνησιν τὴν ἁλλοίωσιν), iż [to, co się porusza – B.M.] zmienia się w jakikolwiek sposób. Zatem i sprawianie powstaje dlatego, że albo ma w sobie dzięki sobie ruch wolny, albo ruch, kończący się w czymś innym, który wyrusza od tego właśnie, o czym się mówi, że sprawia²⁷.

Powyższe uwagi Plotyna można więc podsumować w następujący sposób: 1) doznawanie polega na ruchu, który a) jest zmianą, b) nie tworzy nowej substancji²⁸, natomiast 2) sprawianie polega na: a) ruchu w sobie samym, wywołanym przez byt poruszający, albo b) ruchu od siebie do innego bytu. W ten sposób Plotyn może uznać naukę ucznia jednocześnie za doznawanie, jak i za sprawianie, ale w stosunku do innego bytu²⁹. Warto też zauważyć, że doznawanie zawsze pochodzi spoza doznającego przedmiotu, ponieważ wszelkie samoporuszanie zostało uznane za sprawianie.

Kluczowe w definicji doznawania jest jednak pojęcie zmiany (ἁλλοίωσις), która nie jest utożsamiana z każdym ruchem, lecz jedynie z tym polegającym na przejściu ze stanu *A* do innego stanu *B*. Plotyn wyraźnie utożsamia ów termin ze zmianą jakościową³⁰, czyli jednym z rodzajów zmiany uznawanych przez Arystotelesa³¹. Jednocześnie inaczej rozumie on kategorię jakości. Pełne jej omówienie wykracza poza granice niniejszej pracy, lecz zwróć uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, Plotyn używa terminu „jakość”, jak wielu innych wyrażen³², wieloznacznie³³. Jakości *sensu stricto* są według niego doznaniami ciał i nie dotyczą świata inteligibilnego³⁴. Po drugie, jakości w owym znaczeniu są czymś dodatkowym dla substancji, której przysługują³⁵. Rzekome jakości

²⁷ *Ibidem*, VI.1.22.1–3 (t. 2, s. 376).

²⁸ W powyższy sposób rozumiem bowiem uwagę o „nieprzybieraniu do substancji” – Plotyn ma tu na myśli sytuacje wytwarzania z materii o pewnych jakościach, np. posąg z kamienia, gdzie to kamień (materia), a nie posąg, doznaje.

²⁹ Sprawieniem byłby ruch nauczyciela skierowany ku uczniowi oraz ruch ucznia w nim samym, a doznawaniem byłaby ewentualna zmiana jakości, która zachodziłaby w uczniu.

³⁰ Zob. Plotyn, *op. cit.*, VI.1.20.3 (t. 2, s. 372).

³¹ C. Noble, *Plotinus Unaffected Soul*, [w:] ed. V. Caston, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford 2016, s. 1, przyp. 1.

³² Zob. D. Caluori, *op. cit.*, s. 11 i n.

³³ Zob. G. Karamanolis, *Plotinus on Quality and Immanent Form*, [w:] ed. R. Chiaradonna, F. Trabattoni, *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop*, Leiden 2009, s. 93.

³⁴ Plotyn, *op. cit.*, VI.2.14 (t. 2, s. 415–416).

³⁵ „Jakość będzie zatem pewnym stanem na gotowych już substancjach, bądź nabytym, bądź od początku im towarzyszącym, przy czym substancja, gdyby im nie towarzyszył, nie miałaby żadnego braku”. Plotyn, *op. cit.*, II.6.2.30–32. Przeł. A. Krokiewicz (t. 1, s. 217).

w świecie inteligibilnym są natomiast działaniami (ἐνέργειαι) zawartymi już w substancji danego bytu³⁶. Biorąc to wszystko pod uwagę, teza o niedoznawaniu duszy oznacza uznanie niemożliwości wywołania w duszy wspomnianego rodzaju ruchu. Za jej akceptacją stoją dwa podstawowe motywy. Po pierwsze, dusza jest określana przez Plotyna jako prosta i niezłożona, podczas gdy zmiana wymaga utraty części, jakimi są jakości dodane do substancji³⁷. Po drugie, z tego samego powodu podkreśla on, że „[...] to podlega zniszczeniu, co podlega również doznaniom”³⁸. Uznanie duszy za doznającą niweczyłoby więc jej nieśmiertelność³⁹.

Owe ogólne motywacje ulegają konkretyzacji w rozprawie III.6. Plotyn dzieli rozważania o niedoznawaniu duszy na dwa działy odpowiadające dwóm częściom duszy – niższej i wyższej. Główna teza odnośnej rozprawy dotyczy się obu z nich. Dusza wyższa utożsamiana jest przez Plotyna z tą wiecznie kontemplującą idee, która nie zeszła w ciało⁴⁰. W stosunku do niej problem pojawia się w kontekście ruchów wywoływanych przez nią samą, takich jak zdobywanie cnót czy pewnych emocji lub aktów wolitywnych, które ma być przykładem rzekomej zmiany⁴¹. Plotyn odpowiada na owe wątpliwości na dwa sposoby. Po pierwsze, twierdzi on, że część rzekomych ruchów w duszy *de facto* jest jej niepoprawnie przypisana⁴². Dany ruch, który zakłada zmienność, np. pożądanie, ma dwojaki charakter⁴³. Zgodnie z definicjami sprawiania i doznawania przytoczonymi powyżej ów ruch, jako polegający na zmianie jakości, jest doznawaniem ciała, np. ruchu krwi⁴⁴. Z kolei jego przyczyną jest dusza, której jest on sprawianiem w znaczeniu b), tj. jako ruch wychodzący od niej do ciała. W tym zakresie jednak nie ulega ona zmianie, ponieważ sprawianie nie pociąga za sobą zmiany jakościowej w tym, co sprawia.

Po drugie, ruch, który zostanie już przypisany duszy, nie jest według Plotyna właśnie zmianą. Jest tak, ponieważ zgodnie ze wspomnianą wyżej definicją zmiany polega ona na dodaniu nowej jakości do danej substancji. Działania duszy tymczasem są zawarte już w jej substancji, co jest według

³⁶ *Ibidem*, II.6.3.7–14 (t. 1, s. 218), VI.1.10.62–65 (t. 2, s. 357). Zob. także C. Noble, *op. cit.*, s. 238 i n.

³⁷ Szczególnie podkreśla to C. Noble, *op. cit.*, s. 246–247.

³⁸ Plotyn, *op. cit.*, III.6.8.10–11. Przeł. A. Krokiewicz (t. 1, s. 364).

³⁹ *Ibidem*, III.6.1.28–30 (t. 1, s. 349).

⁴⁰ *Ibidem*, III.8.5.10–14 (t. 1, s. 420).

⁴¹ *Ibidem*, III.6.2.1–5 (t. 1, s. 350), III.6.3.1–4 (t. 1, s. 353).

⁴² *Ibidem*, III.6.3.7–11 (t. 1, s. 353). Zob. C. Noble, *op. cit.*, s. 232.

⁴³ Plotyn, *op. cit.*, III.6.3.22–24 (t. 1, s. 354).

⁴⁴ *Ibidem*, III.6.3.11–15 (t. 1, s. 353–354).

Plotyna cechą szczególną rzeczy niematerialnych⁴⁵. Dokładny charakter owych ruchów jest przedmiotem sporu w literaturze. Część badaczy uznaje tzw. interpretację natywistyczną, zgodnie z którą dusza, działając, uzyskuje coś, co potencjalnie zawiera już w swej istocie, samemu aktualizując posiadane przez siebie moce⁴⁶. Istnieją jednak także przeciwnicy takiego sposobu rozumienia powyższej tezy. Przykładowo według Christophera Noble'a Plotyn dopuszcza również ruch duszy będący nabywaniem nowych form, lecz uznaje go za zmianę innego typu niż jakościowa, tak od niej różną, iż nienależącą do wspólnego z nią rodzaju⁴⁷.

Głównym punktem sporu owych interpretacji jest to, czy Plotyn uznaje wszystkie ruchy duszy za działania (ἐνέργειαί). Cechą charakterystyczną tychże jest to, iż stanowią one aktualizacje mocy, którą dusza posiada, rozumianej jako zdolność wywoływania ruchów czy zmian. W samej rozprawie III.6 Plotyn twierdzi jedynie, że o duszy nie można orzec zmiany jakościowej:

Ale w każdym razie nie została przeinaczona (ἀλλοιωθεῖσα), chyba, że ktoś przeinaczeniem (ἀλλοίωσιν) będzie nazywać przejście z „mocy” (δυνάμειος) do „dzieła” (ἐνέργειαν), ale nic nie przybyło, ale czyni to zgodnie ze swoją naturą!⁴⁸

W rozprawie II.5 Plotyn akceptuje natomiast dwa twierdzenia o duszy. Po pierwsze, gdy mówimy o jej rzekomych zmianach, to nie mogą być one rozumiane jako aktualizacje możliwości w sensie biernym, tj. możliwości bycia czymś, czym się nie jest, który to termin (τὸ δυνάμει) tłumaczy Krokiewicz jako bycie „z mocy” *F*-em. „Zaprawdę dusza nie jest z mocy tymi rzeczami [tj. nabywanymi cechami – B.M.], lecz jest mocą (δύναμις) tych rzeczy”⁴⁹. Moc z kolei to możliwość w sensie aktywnym, czyli zdolność czynienia rzeczy, która jest *F*-em w możliwości, *F*-em aktualnie⁵⁰. Dusza nie podlega więc zmianie rozumianej jako przejście z możliwości do aktu w znaczeniu biernym, a jedynie aktualizuje swoją moc. Rzekome zmiany duszy, nawet w tym szerszym znaczeniu, są więc realnie zmianami czegoś innego w wyniku jej

⁴⁵ *Ibidem*, III.6.2.42–54 (t. 1, s. 352). D. O' Meara uważa, że dla Plotyna wszystkie byty niematerialne działają w ten sam sposób, co Nieruchomy Poruszyciel u Arystotelesa. Zob. D. O' Meara, *Plotinus on How Soul Acts on Body*, [w:] ed. D. O'Meara, *Platonic Investigations*, Washington 1985, s. 261.

⁴⁶ Tak np. D. Caluori, *op. cit.*, s. 159–160 oraz E. Emillson, *op. cit.*, s. 135–137.

⁴⁷ C. Noble, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁸ Plotyn, *op. cit.*, III.6.2.46–49. Przeł. A. Krokiewicz, modyfikacja B.M. (t. 1, s. 352).

⁴⁹ *Ibidem*, II.5.3.22. Przeł. A. Krokiewicz (t. 1, s. 210).

⁵⁰ *Ibidem*, II.5.2.26–36 (t. 1, s. 208).

działalności. Po drugie, według Plotyna wszystkie byty w świecie inteligibilnym, w tym dusza, są tym, czym są w akcie⁵¹. Nie mają niczego „z mocy”, a zatem nie mogą stawać się tym, czym nie są.

Powyższe uwagi zdają się nie zostawiać miejsca na zachodzenie ruchów duszy innych niż działania. Plotyn opatrzył jednak tezę o tym, że dusza nie jest niczym w możliwości, następującym komentarzem:

Więc wszystkie pierwsze jestestwa są „z dzieła”. Oto mają, co trzeba mieć, i mają z siebie i mają zawsze. Tak samo i dusza, oczywiście nie ta w materii, lecz w tym, co umysłowe. Chociaż także ta inna dusza w materii jest „dziełem”, na przykład dusza roślinna, albowiem i to, czym jest ona, jest „dziełem”⁵².

W przytoczonym passusie Plotyn dopuszcza więc, że dusza w materii posiada coś tylko z mocy, a zatem możliwe jest w jej przypadku przejście do aktu. Jednocześnie jest ona dziełem, co należy prawdopodobnie rozumieć w ten sposób, iż stanowi ona aktualizację pewnej możliwości będącej w ciele – tak jak np. posąg jest aktualizacją pewnej formy, jaką może przybrać glina, z której jest uczyniony. Dusza niższa zdaje się być, w świetle powyższych uwag, podatna na ruch inny niż działanie⁵³. Plotyn poświęca jej także kolejną część swoich rozważań w rozprawie III.6. Dusza niższa, zwana też bierną, jest tą wcieloną, nazywaną przez Plotyna widmem zesłanym w ciało przez duszę wyższą⁵⁴. Ona również zostaje uznana za niedoznającą, z innego jednak powodu. Według Plotyna jest ona ideą obecną w materii i ją kształtującą⁵⁵. Z tego względu dusza niższa „nie porusza się wcale, albo też inny [niż doznawanie – B.M.] jest sposób tego ruchu czy też działania”⁵⁶. Wynika z tego, że nawet jeśli dusza niższa pozostaje w ruchu niebędącym działaniem, to nie podlega ona zmianie, jak rozumie ją Plotyn. Jeśli zaś i ona jest niedoznająca, to ciała nie mogą oddziaływać na duszę w żadnym znaczeniu, co jest równoznaczne z TN stanowiska omawianego w poprzedniej sekcji.

⁵¹ *Ibidem*, II.5.3.31–34 (t. 1, s. 210).

⁵² *Ibidem*, II.5.3.31–34. Przeł. A. Krokiewicz, wyróżnienie B.M. (t. 1, s. 210).

⁵³ Wedle D. Caluoriego działania duszy niższej od tych przynależnych duszy wyższej odróżnia właśnie to, czy podlegają aktualizacji w czasie, czy są wiecznie zaktualizowane. Zob. D. Caluori, *op. cit.*, s. 159–163. Noble nie odróżnia aktywności obu wspomnianych dusz. Wydaje mi się jednak, że jego pogląd, iż w wyniku części działań duszy podlega ona zmianie, chociaż nie jakościowej, można połączyć z odnośnym rozróżnieniem przez dopuszczenie ich tylko w przypadku duszy niższej. Zob. C. Noble, *op. cit.*, s. 259–260.

⁵⁴ Plotyn, *op. cit.*, I.1.7.1–6 (t. 1, s. 49–50), I.1.12.23–24 (t. 1, s. 55), III.8.4.15–22 (t. 1, s. 420).

⁵⁵ *Ibidem*, III.6.4.34–38 (t. 1, s. 356).

⁵⁶ *Ibidem*, III.6.4.40–41. Przeł. A. Krokiewicz (t. 1, s. 356).

W zakresie problemu przyczynowania mentalnego w poglądach Plotyna należy rozważyć jeszcze dwie kwestie. Po pierwsze, czy Plotyn akceptował TP, tj. twierdził, że dusza oddziałuje na ciało? Po drugie, na czym polegają według niego zjawiska, które pozornie implikują wpływ kauzalny ciała na duszę, jak np. percepcja? W odpowiedzi na oba te pytania można wskazać dwa sposoby oddziaływania duszy na ciało wyróżniane przez Plotyna:

Działaniem więc musi być także sama natura idei i musi sprawiać przez swą obecność, podobnie jak gdyby harmonia poruszała struny sama z siebie. Bierna część duszy będzie zatem przyczyną doznania, bo od niej pochodzi ruch albo z powodu zmysłowego wyobrażenia, albo też bez wyobrażenia, przy czym jednak należy zbadać, czy początek dało owo mniemanie z góry. Ona sama pozostaje w sobie na podobieństwo idei harmonii, a z przyczynami doświadczonego ruchu jest tak, jak z muzykiem, to zaś w co uderzy doznanie, będzie odpowiadać strunom. Przecież i tam „doznaje” nie harmonia, lecz struna. Zaprawdę, nie zostałaby struna wprawiona w ruch harmonijny, choćby chciał muzyk, gdyby o tym nie orzekała harmonia⁵⁷.

Metafora harmonii dobrze obrazuje sposób, w jaki Plotyn pojmuje relacje ciała i duszy. Po pierwsze, dusza może być zwykłą przyczyną ruchu w ciele, co odpowiada metaforze harmonii poruszającej struny. Analogia jest związana z tym, że tego typu ruchy są skutkiem działania duszy niższej, która jest ideą w materii, a więc podobnie jak harmonia w granym utworze. Co więcej, są one różnych rodzajów – część z nich powstaje „z powodu wyobrażenia”, tj. jako aktywna odpowiedź duszy na percypowane przedmioty, część zaś nie ma z nimi związku. Warto jednak pamiętać, że działania wywołane przez ciało nie są ich skutkami⁵⁸.

Po drugie, dusza może umożliwiać ciału pewne doznania, co odpowiada z kolei metaforze harmonii jako warunku wywołania dźwięku przez muzyka. Przedmioty fizyczne oddziałują więc przyczynowo na nasze ciało. Dusza niższa, będąc w nim obecna, czyni je zdolnym do przekazywania swoich doznań samej duszy⁵⁹. Mechanizm percepcji polega zaś na działaniu kognitywnym duszy wobec ożywionego ciała i jego stanu⁶⁰. Plotyn określa postrzeganie jako wspólne dla duszy i ciała w tym sensie, że podmiotem per-

⁵⁷ *Ibidem*, III.6.4.41–52. Przeł. A. Krokiewicz, wyróżnienie B.M. (t. 1, s. 357).

⁵⁸ Zob. D. Caluori, *op. cit.*, s. 160.

⁵⁹ Plotyn, *op. cit.*, I.1.7.1–6 (t. 1, s. 49–50).

⁶⁰ *Ibidem*, IV.6.2.3–6 (t. 2, s. 154).

cepcji jest dusza, zaś ożywione ciało stanowi narzędzie, za pomocą którego ona działa⁶¹. W ten sam sposób należy rozumieć wszystkie inne zjawiska, które *prima facie* dopuszczają zmiany w duszy⁶².

W jaki sposób dusza ma jednak moc oddziaływania kauzalnego na ciało? Plotyn zauważa radykalną różnicę między ruchem fizycznym a ruchem myśli, który ma charakter poznawczy⁶³. Jako rozwiązanie proponuje on, aby przyczynowość mentalna miała dwa etapy. Po pierwsze, dusza wyższa w pewien sposób wpływa na (τρέφειν) duszę związaną z ciałem⁶⁴. Nie jest jasne, jak należy rozumieć ten wpływ, jednak może nim być wywoływanie jej stanów mentalnych⁶⁵. Po drugie, dusza niższa wpływa na ciało poprzez szczególną relację z nim. Dominic O'Meara rozumie ów stosunek w ten sposób, iż dusza pozostaje w działaniu, którego ubocznym skutkiem, ze względu na relację ciała do niej, jest zmiana fizyczna⁶⁶. Ze względu więc na metafizyczną zależność ciała zmienia się ono pod wpływem niezmiennej aktywności duszy.

Podsumowując, Plotyn przyjmuje zarówno TP, jak i TN omawianego w poprzedniej sekcji stanowiska. Według niego ciała oddziałują tylko i wyłącznie na ciało ożywione, w pewnym sensie pośredniczące między światem fizycznym a duszą. Ona zaś stanowi aktywny, choć niezmienny i z tego powodu niepodatny na doznanie podmiot poznający dane ciało.

2.2. Umiarkowane stanowisko św. Augustyna

Św. Augustyn z Hippony w wielu aspektach zachowuje lub radykalizuje poglądy Plotyna. Dusza według niego nie jest ciałem i nie może być pojmowana w jego kategoriach⁶⁷. Ciało ma z kolei charakter rzeczy rozciągłej i podzielnej⁶⁸. Augustyn zachowuje także, przynajmniej we wczesnych dziełach⁶⁹, nega-

⁶¹ *Ibidem*, IV.3.26.1–8 (t. 2, s. 53).

⁶² Przedstawiłem ów mechanizm w pewnym uproszczeniu, nie rozważając kwestii, takich jak m.in. tożsamość duszy niższej z tzw. naturą w ciele ożywionym, status organów w percepcji czy realizm bezpośredni Plotyna. Szerzej omawiają je D. Caluori, *op. cit.*, s. 163–197, E. Emillson, *op. cit.*, s. 36–133.

⁶³ Plotyn, *op. cit.*, II.3.17.2–5 (t. 1, s. 182).

⁶⁴ *Ibidem*, II.3.17.7–9 (t. 1, s. 182). W przekładzie A. Krokiewiczza τρέφειν tłumaczone jest jako „sposobienie”, co nie wyjaśnia jednak głębiej natury tego wpływu.

⁶⁵ Zob. D. Caluori, s. 159–161.

⁶⁶ D. O'Meara, *op. cit.*, s. 258–259.

⁶⁷ Zob. np. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, X.10.14, s. 323–324, XI.1.1, s. 330.

⁶⁸ *Ibidem*, X.7.9, s. 319.

⁶⁹ Zob. D. Hunter, *Augustine on the Body*, [w:] ed. M. Vessey, *A Companion to Augustine*, Chichester 2012, s. 356–357.

tywny stosunek do związku duszy z ciałem⁷⁰. Podkreśla jednak również jego pozytywne aspekty i ostatecznie odrzuca pogląd o konieczności uwolnienia duszy od ciała⁷¹. Augustyn odchodzi też od szeregu metafizycznych założeń Plotyna dotyczących duszy. Jednocześnie jednak akceptuje on zarówno TN, jak i TP omawianego stanowiska.

W dialogu *O muzyce* wprost pisze o tym, że ciało nie podlega przyczynom cielesnym, a dusza stanowi przyczynę tego, co zachodzi w ciele⁷². Dusza, podobnie jak u Plotyna, odgrywa rolę aktywną wobec ciała, ożywiając je. Percepcja także zostaje uznana za jej aktywność – ma postać natężenia uwagi względem doznań samego ciała⁷³. W przeciwieństwie jednak do Plotyna, Augustyn argumentuje na rzecz owej tezy nie przez niezmienność duszy, lecz przez to, że znajduje się ona wyżej w hierarchii bytów i jako bardziej doskonała nie może podlegać temu, co od niej gorsze⁷⁴. W *O nieśmiertelności duszy* przyjmuje on, że dusza posiada element niezmienny, rozum, który nie może być od niej oddzielony, przez co ona sama musi być nieśmiertelna⁷⁵. Jednakże, oprócz rozumu, podlega ona również zmianom ze względu na doznania własne lub ciała⁷⁶. Nie zagrażają jej one jednak, ponieważ dusza nie może podlegać zmianie, która spowoduje jej zniszczenie, tj. zmianie substancjalnej. Kluczową racją za twierdzeniem o braku oddziaływania ciał na duszę jest więc wspomniana wyżej hierarchia bytów⁷⁷.

Bardziej złożony obraz percepcji przedstawia Augustyn w *O Trójcy Świętej*. Stanowi ona proces trójczłonowy, w którym udział bierze: 1) przedmiot postrzegany, np. kamień; 2) wrażenie zmysłu, który postrzega, zwane też wizją, np. wrażenie wzrokowe; oraz 3) uwaga, która łączy zmysł z jego przedmiotem⁷⁸. Augustyn wskazuje także czwarty element uczestniczący w postrzeganiu, czyli sam zmysł, który istnieje przed wywołaniem w nim przez przedmiot widzenia. Przedmiot ma charakter czysto cielesny, a uwaga jest tożsama z wolą duszy, więc jest czysto duchowa⁷⁹. Drugi element owego

⁷⁰ Św. Augustyn, *O Trójcy...*, X.5.7, s. 316–317.

⁷¹ D. Hunter, *op. cit.*, s. 355–356.

⁷² Św. Augustyn, *O muzyce*, przeł. D. Turkowska, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, V.9, s. 678.

⁷³ *Ibidem*, V.10, s. 679.

⁷⁴ *Ibidem*, V.8, s. 677.

⁷⁵ Św. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, przeł. ks. L. Kuc [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, VI.10–11, s. 319–321.

⁷⁶ *Ibidem*, V.7–8, s. 318.

⁷⁷ Dokładnie omawia ją T. Nawar, *The 'Roots of Occasionalism? Causation, Metaphysical Dependence, and Soul-Body Relations in Augustine*, „Vivarium”, vol. 60, 2022, s. 9–12.

⁷⁸ Św. Augustyn, *O Trójcy...*, XI.2.2, s. 331.

⁷⁹ *Ibidem*, XI.2.2, s. 332.

układu, tj. wrażenie, może być uznany za analogiczny do doznań ciała ożywionego u Plotyna. Charakteryzowany jest on przez jakości fenomenalne⁸⁰ i wymaga do swojego zaistnienia zarówno ciała, w którym powstaje, jak i duszy⁸¹. Zmysł i wizja należą więc również do ciała ożywionego, gdyż wymagają zarówno duchowego, jak i cielesnego charakteru. Bruce Bubacz wyróżnia zatem u Augustyna trzy rodzaje widzenia. Widzenie cielesne (*visio corporis*) przysługuje tylko ciału i stanowi materialny proces, w którym przedmioty fizyczne na siebie oddziałują⁸². Widzenie zwierzęce należy z kolei do ciała ożywionego⁸³. Jest ono wspólne nam ze zwierzętami i polega na posiadaniu pewnych obrazów rzeczy⁸⁴. Widzenie duchowe (*visio spiritalis*) z kolei polega na skupieniu uwagi i rozumieniu tego, co dostarcza widzenie zwierzęce⁸⁵. Podobne rozróżnienia można odnaleźć w *Enneadach* Plotyna⁸⁶.

Augustyn zdaje się więc akceptować tezy omawianego stanowiska. Niektórzy badacze są jednak skłonni uznać, że dopuszcza on przyczyny cielesne stanów mentalnych⁸⁷. Niniejsza praca nie może stanowić pełnoprawnej polemiki z ową interpretacją. Warto jednak zaznaczyć, że przyczynowość, którą przypisuje ciału w swojej interpretacji np. Tamer Nawar, ma szczególny charakter. Według niego ciało posiada w niektórych przypadkach status warunku koniecznego, lecz niewystarczającego do zajścia pewnego skutku⁸⁸. Udział ciał w procesie wywoływania pewnych zdarzeń nie jest jednak całkowicie bierny⁸⁹. Sam sugeruje także, by innych filozofów starożytnych zajmujących podobne stanowisko nie interpretować jako odrzucających oddziaływanie kauzalne ciał na dusze⁹⁰.

Sposób, w jaki Nawar proponuje rozumieć przyczynowość owych bytów, pozostawia jednak wątpliwości co do ich mocy kauzalnych. We współczesnym sensie jest ona ograniczona do aktywnego wywierania wpływu na pewne zdarzenia i jako fenomen jest odgraniczona od odmiennych, choć podobnych zjawisk, takich jak np. gruntowanie (*grounding*) czy inne rodzaje metafizycznej zależności. O ile kontrowersyjne w pewnym

⁸⁰ *Ibidem*, XI.2.4, s. 334.

⁸¹ *Ibidem*, XI.2.5, s. 335.

⁸² B. Bubacz, *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, New York 1981, s. 98–99.

⁸³ *Ibidem*, s. 101.

⁸⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy...*, X.5.7, s. 317.

⁸⁵ B. Bubacz, *op. cit.*, s. 109.

⁸⁶ Por. Plotyn, *op. cit.*, I.1.7.9–14 (t. 1, s. 50).

⁸⁷ Np. T. Nawar, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 14–16.

⁸⁹ Zob. *ibidem*, s. 17.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 18–19.

zakresie byłoby traktowanie omawianych w niniejszej pracy filozofów jako odrzucających przyczynowość ciał w znaczeniu owego pojęcia, jakim posługiwali się oni sami, o tyle nie jest tak w przypadku jego współczesnego sensu. W szczególności zaś jest to zasadne w kontekście porównań do współczesnej filozofii umysłu. Z tego względu uznaję w dalszej części pracy, że Augustyn akceptuje TN i TP.

2.3. Skrajne stanowisko Proklosa

Stanowisko Proklosa zdaje się być najbardziej radykalną formą omawianego w sekcji 1 poglądu. Przyjmuje on TN i TP w bezpośredniej postaci – wyraża je § 80 *Elementów teologii*.

Wszelkie ciało z natury doświadcza działania, wszystko zaś, co bezcielesne działa, ponieważ jedno samo w sobie jest bierne, drugie zaś jest niedoświadczające działania. To, co bezcielesne doświadcza działania poprzez wspólnotę z ciałem, tak jak i ciała mogą tworzyć poprzez zespolenie z bezcielesnymi⁹¹.

Zgodnie z cytowanym teorematem ciała nie posiadają same w sobie zdolności oddziaływania, podczas gdy dusza nie może być przedmiotem działania. Uzasadnienie owego statusu bytów duchowych jest co do zasady zgodne z tym przedstawionym przez Plotyna – są one proste, więc nie mogą podlegać zmianie⁹². Niezmiennność duszy połączona jest z szeregiem kluczowych dla Proklosa rozróżnień. Określona jest ona jako to, co samoporuszające się⁹³. Natura tego typu bytów polega według niego na tym, że posiadają one niezmienną i wieczną substancję oraz zachodzące w czasie działanie (ἐνέργεια), które stanowi ich ruch⁹⁴. Działanie i substancja samoporuszyciela nie mogą być czymś od siebie oddzielnym⁹⁵, więc dusza jest prosta i nieśmiertelna⁹⁶. Niezłożoność bytów samoporuszających się wynika zaś z ich natury. Według Proklosa jeśli coś samo się porusza, to jest w stanie kierować ku sobie swoje działanie, co jest tożsame ze zwracaniem się ku sobie⁹⁷. Byty samozwrotne zaś nie mogą być podzielne, ponieważ zwrot pociąga utożsamienie obu stron

⁹¹ Proklos, *Elementy teologii*, przeł. R. Sawa, wyróżnienie B.M., Warszawa 2002, s. 70.

⁹² *Ibidem*, § 187, s. 121.

⁹³ *Ibidem*, § 20, s. 40.

⁹⁴ *Ibidem*, § 191, 123–124. Zob. J. Finamore, E. Kutash, *Proclus on the Psychê: World Soul and the Individual Soul*, [w:] ed. P. D'Hoine, M. Martijn, *All From One. A Guide to Proclus*, Oxford 2017, s. 132.

⁹⁵ *Ibidem*, § 15, s. 37.

⁹⁶ *Ibidem*, § 187, s. 121.

⁹⁷ *Ibidem*, § 17, s. 38.

relacji. Tymczasem ich części nie mogą stać się ze sobą identyczne, ponieważ zawsze różnią się lokalizacją⁹⁸. Dusza, jako prosta, nie może więc podlegać zmianom, w szczególności ze strony ciała.

Przedstawia on jednak również drugi argument na rzecz omawianego stanowiska, formułując swoje poglądy w sposób bardziej radykalny, niż czyni to Plotyn. Według Proklosa natura ciała opiera się tylko na jego podzielności i samo w sobie nie posiada ono żadnej mocy działania⁹⁹. Wynika to z tego, że stanowi ono dopełnienie hierarchii bytów ze względu na ich ruchy¹⁰⁰. Wszystkie rzeczy są bowiem albo nieruchome, albo samoporuszające się, albo poruszane przez coś innego. Ciało jest oczywiście w ruchu – jako podzielne nie może się jednak samo poruszać ze względu na założenia dotyczące samoporuszania¹⁰¹. Ciało nie tylko więc nie może poruszać duszy, ale nie może też poruszać ani siebie, ani innych ciał. Jest ono dopiero wyposażone w taką moc przez duszę, która w ten sposób się mu udziela¹⁰². Owa zdolność nie jest jednak cielesna¹⁰³ i jest wynikiem poruszania ciała przez duszę, która pozostaje ostatecznym źródłem wszelkiego oddziaływania¹⁰⁴.

Każdy ruch ciała jest zatem przyczynowany przez duszę. Z tego względu należałoby uznać wszelkie rzekome oddziaływanie ciała na byt niematerialny za pewną aktywność należącą do ciała tylko pośrednio. Proklos radykalizuje ponadto stanowisko Plotyna poprzez wprowadzenie ogniw pośredniczących między duszą a ciałem, w szczególności w zakresie percepcji¹⁰⁵. Według niego dusza, oprócz ciała, posiada także dwa nośniki (ὀχήματα)¹⁰⁶. Pierwszy z nich jest wieczny, niematerialny i niedoznający – umożliwia on duszy upadek i powrót do świata inteligibilnego¹⁰⁷. Drugi zaś nośnik, określany jako pneumatyczny, jest nabytkiem związanym z wciele niem. Posiada on swoistą percepcję, związaną z ciałem, lecz pośredniczącą między nim a duszą w jej postrzeżeniach¹⁰⁸. Proklos akceptuje więc tezy omawianego stanowiska, podobnie jak Plotyn i św. Augustyn, jednak przyjmuje jeszcze bardziej radykalne od nich poglądy.

⁹⁸ *Ibidem*, § 15, s. 37.

⁹⁹ *Ibidem*, § 80, s. 70–71. H. Lang, *The Status of Body in Proclus*, [w:] ed. D. Butorac, D. Layne, *Proclus and His Legacy*, Berlin 2017, s. 79.

¹⁰⁰ Zob. H. Lang, *op. cit.*, s. 70–71.

¹⁰¹ Proklos, *op. cit.*, § 15, § 17, s. 37–38.

¹⁰² *Ibidem*, § 80–82, s. 70–71.

¹⁰³ *Ibidem*, § 96, s. 76–77.

¹⁰⁴ H. Lang, *op. cit.*, s. 80–81.

¹⁰⁵ Zob. H.J. Blumenthal, *Proclus on Perception*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies”, vol. 1, 1982, s. 1–11.

¹⁰⁶ Zob. J. Finamore, E. Kutash, *op. cit.*, s. 133–134.

¹⁰⁷ Proklos, *op. cit.*, § 208–209, s. 132.

¹⁰⁸ Zob. H.J. Blumenthal, *op. cit.*, s. 3–4.

3. Stanowisko neoplatońskie a współczesna filozofia umysłu

W sekcji 2 przedstawiłem trzech reprezentantów omawianego stanowiska w kontekście problemu przyczynowania mentalnego. W poniższej części pracy postaram się w zarysie odnieść je do współczesnej debaty. Z jednej strony przez przyjęcie TP jego zwolennicy zmuszeni są do próby rozwiązania problemów dotyczących koncepcji interakcjonistycznych. W szczególności stanowisko neoplatońskie nie oferuje mechanistycznego wyjaśnienia relacji kauzalnych między sferą mentalną a fizyczną¹⁰⁹. Dodatkowym problemem jest zagadnienie percepcji i wyjaśnienie jej aktywnego charakteru. Z drugiej jednak strony stanowisko neoplatońskie posiada także swoje zalety, wyróżniające je na tle innych pozycji dualistycznych.

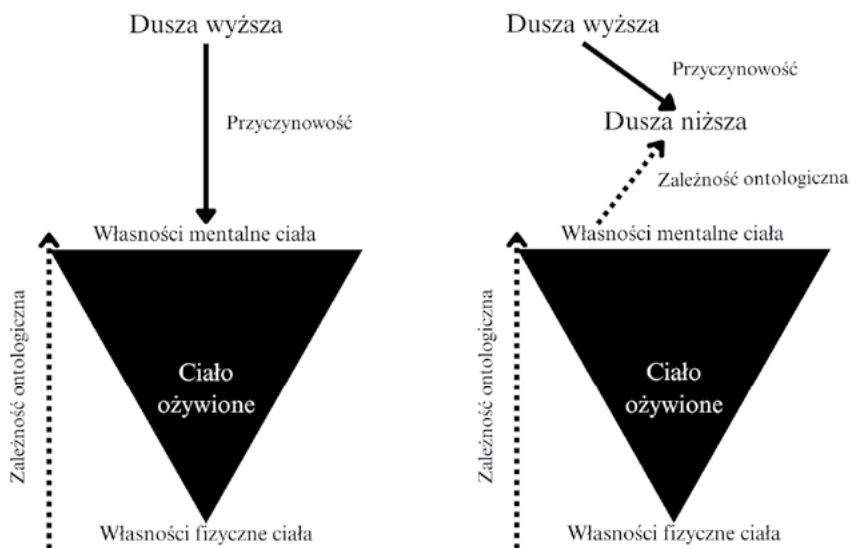
Po pierwsze, jego zwolennicy akceptują TN, co sprawia, że nie ciąży na nich obowiązek wyjaśnienia relacji kauzalnych przedmiotów przestrzennych na umysły. Po drugie, odnośne stanowisko dysponuje koncepcjami ułatwiającymi wyjaśnienie relacji duszy i ciała. Szczególnym bytem postulowanym w teorii omawianych w niniejszej pracy filozofów jest *ciało ożywione*. Znajduje się w nim pewien aspekt mentalny, jakim jest dusza niższa, odróżniający je od zwyczajnych bytów fizycznych. Nie ma ona charakteru całkowicie osobnego bytu, niezależnego od duszy *sensu stricto*, lecz nadaje ciału właściwości pozwalające na wyjaśnienie oddziaływań kauzalnych obu sfer. Poniżej zaproponuję dwa modele tego rozwiązania w języku współczesnej metafizyki analitycznej. Niektóre z pojęć używanych przez neoplatoników wymagają przeformułowania lub zmiany, jednak te kluczowe posiadają swoje odpowiedniki, co umożliwia taką rekonstrukcję omawianego stanowiska¹¹⁰.

Zwolennik powyższego poglądu może postulować istnienie mentalnego profilu ciała ożywionego. Znaczyłoby to, iż pewien przedmiot fizyczny posiada własności mentalne, co byłoby zaprzeczeniem klasycznego dualizmu substancji. Owe własności mogą być różnorodnie rozumiane – Plotyn pisze o obrazach powstających w ciele ożywionym, św. Augustyn zaś o podobieństwach przedmiotów percepcji wytworzonych w zmysłach. W zależności od wybranej koncepcji dusza niższa (dalej: DN) byłaby tą spośród własności,

¹⁰⁹ D. O'Meara, *op. cit.*, s. 260.

¹¹⁰ W dwóch przypadkach konieczny jest drobny komentarz. Po pierwsze, neoplatonicy posługują się całą gamą różnego typu zależności ontologicznych. Wiele z nich jest jednak rozpoznawanych także dzisiaj. Zob. M. Hoeltje, B. Schnieder (eds.), *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence*, A. Steinberg, Monachium 2013. Po drugie, istotne dla nich jest także pojęcie formy, które nie posiada prostego odpowiednika. Jednak część współczesnych arystotelików utożsamia ją z pewnym typem własności, część zaś dopuszcza je jako pojęcie nieanalizowalne. Zob. K. Koslicki, *Form, Matter, Substance*, Oxford 2018, s. 63–73.

która stanowi warunek konieczny powstania pozostałych, lub zwyczajnym związkiem takich własności, czyli samym profilem mentalnym ciała ożywionego. Warunkiem koniecznym istnienia duszy niższej byłoby zaś istnienie odpowiedniego ciała oraz duszy *sensu stricto* (dalej: DW). Przyczynowość umysłu względem ciała ma na gruncie powyższej teorii dwa możliwe wyjaśnienia.



Ryc. 1. Dwa modele neoplatońskiego schematu oddziaływań przyczynowych duszy na ciało

Albo DW zmienia same własności ciała (model po lewej na ryc. 1), albo DW wpływa na DN, od której zależne w odpowiedni sposób są pozostałe własności ciała (model po prawej na ryc. 1). W obu koncepcjach dusza stanowi przyczynę zmian w ciele, jednak relacje przyczynowe zachodzą jedynie między przedmiotami o profilu mentalnym. Zmiany fizyczne byłyby skutkiem pośrednim oddziaływania umysłu przez ich ontologiczną zależność od własności mentalnych.

Wskazane powyżej modele są jedynie skrótowym przedstawieniem możliwej rekonstrukcji stanowiska neoplatońskiego we współczesnej metafizyce. Pokazują one jednak interesujące cechy charakterystyczne omawianego poglądu. Do najciekawszych jego aspektów należy to, że jego zwolennicy postulują pewną formę hybrydowego dualizmu substancji i własności.

Zakończenie

Stanowisko przedstawione w niniejszej pracy przełamuje klasyczne opozycje uznawane we współczesnej filozofii umysłu. Nie jest możliwe przyporządkowanie go do jednej z tradycyjnie uznawanych pozycji wskazanych w sekcji 1. Rekonstrukcja przeprowadzona w sekcji 3 pokazała także niemożność jego prostej klasyfikacji w ramach dychotomii dualizmu substancji i własności. Istotne jest jednak przede wszystkim to, że stanowi ono rzeczywisty pogląd wielu neoplatoników, co było przedmiotem rozważań sekcji 2. Właściwe uwzględnienie omawianego stanowiska w debacie może być nie tylko zasadne pod względem historycznym, lecz również stanowić źródło inspiracji dla współczesnych metafizyków. 

BARTOSZ MARIAŃSKI – student of Philosophy and Law at the University of Warsaw, vice-president of Academic Circle of Ancient Philosophy at the University of Warsaw, mainly interested in analytical metaphysics and Platonic tradition in its historical and contemporary context. ORCID: 0009-0009-0126-7077

BARTOSZ MARIAŃSKI – student filozofii i prawa na Uniwersytecie Warszawskim, wiceprezes Koła Naukowego Filozofii Starożytnej UW, zainteresowany głównie analityczną metafizyką oraz tradycją platońską w zakresie historycznym i współczesnym. ORCID: 0009-0009-0126-7077