

UMYSŁ (gr. νοῦς [noús], łac. mens) – doskonalsza od zmysłów władza poznawcza człowieka; określenie natury władzy duszy ludzkiej – rozumu i woli oraz ich aktów, stanowiących podstawę życia osobowego człowieka; w tradycji platońsko-kartezjańskiej: byt niematerialny (duchowy) posiadający zdolność myślenia (samoświadomości).

ASPEKT HISTORYCZNY. Istnienie sfery życia umysłowego człowieka związanej z działalnością różną od zmysłów podnoszono już w filozofii gr. Na istnienie w człowieku rozumnej duszy, która ogląda w sobie idee, wskazywał Platon. Arystoteles natomiast wyróżnił władze duszy, przez które dusza działa, odrzucając przy tym pogląd Platona, że dusza działa całą sobą. Wśród władz duszy wyróżnił władze intelektualne: rozum i wolę. Za najważniejszą z czynności umysłowych człowieka uznawał teoretyczną kontemplację (θεωρία [theoría]). Zagadnienie u. jako czegoś szczególnego, jak i sam termin „mens” wyeksponował św. Augustyn. W duszy, która jest stworzonym obrazem trynitarnego Boga, u. stanowi centrum życia wewnętrznego: „Umysł nie jest duszą, ale jest tym, co w duszy jest najszlachetniejsze” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kr 1996, XV 7, 11). Najistotniejszym przejawem życia umysłowego jest samowiedza. Niezależnie od rodzaju i skali aktualnej aktywności, czy jest to poznanie, pamięć czy miłość, u. ujawnia się sobie jako stale dla siebie obecny podmiot – duch. Życie wewnętrzne tego ducha jest przedmiotem szczególnego oddziaływania Boga z uwagi na rozum poznający prawdę (iluminacja) i wolę wybierającą dobro (łaska).

Wykorzystanie przez św. Augustyna terminologii platońskiej w interpretacji bytu ludzkiego niosło ze sobą trudność w odróżnieniu istoty duszy od u. rozumianego jako jej najwyższa władza. Akwinata korzystając z rozstrzygnięć Arystotelesa, zwł. z jego rozumienia duszy jako formy organizującej ciało, która działa za pośrednictwem swoich różnorodnych władz (form przypadłościowych), przełamuje platoński dualizm, ale i biologizm arystotelesowski, wskazując na duszę jako rozumną formę substancjalną, będącą także aktem istnienia ciała. W rezultacie zachował wprowadzone przez Augustyna znaczenie terminu „mens” jako czegoś najdoskonalszego w duszy. Jednocześnie doprecyzował jego znaczenie jako wspólnej nazwy dla najdoskonalszych władz duchowych człowieka – rozumu i woli.

Na nowożytnym postrzeganiu problematyki u. zaciążyła myśl filozoficzna Kartezjusza. Metodyczny sceptycyzm doprowadził go do absolutyzacji myślenia (*cogito ergo sum*) jako sposobu bytowania *res cogitans*. Z uwagi na dychotomiczny podział substancji na *res cogitans* i *res extensa*, u. został związany ze świadomością. Zainicjowany przez Kartezjusza redukcjonizm w rozumieniu człowieka i jego poznania zrodził trudności związane z u.: relacji u. do ciała oraz utożsamienia u. człowieka z mózgiem i jego procesami. Redukcja życia umysłowego człowieka do procesów zachodzących w mózgu przesądziła o przeniesieniu tej problematyki z pola filozofii do nauk szczegółowych. Kwestie te podjęła rodząca się w XIX w. psychologia eksperymentalna, która skupiła się na aspekcie funkcjonowania życia świadomego. W rezultacie zagubiono jakościową różnicę między u. a innymi władzami duszy, a sama problematyka u. została rozparcelowana do różnych kwestii szczegółowych, jak myślenie, powstawanie wyobrażeń i pojęć, operacje umysłowe w postaci analizy, syntezy, porównania czy tworzenia, fazy myślenia czy przebieg i procesy rozumienia. Procesami poznawczymi, które tradycyjnie należały do zagadnień filozofii u., zajmuje się kognitywistyka. Pokartezjańską filozofię u. łączy ona z odnoszącymi się do poznania naukami szczegółowymi.

ASPEKT PRZEDMIOTOWY. U. a dusza. O wyróżnieniu u. z innych władz duszy ludzkiej stanowi stopień powiązania czynności tych władz z materią. Dusza ludzka jako forma substancjalna spełnia za pomocą swoich władz heterogeniczne funkcje, pomiędzy którymi istnieje naturalne ustopniowanie. Jeśli posługując się tymi władzami w wykonywaniu swoich czynności potrzebuje współdziałania organów cielesnych, jak wzrok, słuch, to przynależą one do sfery życia wegetatywnego bądź sensorywnego. Istnieją jednak i takie władze duszy, które działają bez pośrednictwa organu cielesnego („*mens [...] habet operationem per se, cui non communicat corpus*” – *S. th.*, I, q. 75, a. 2, resp.), o czym świadczą ich akty i wytwory w postaci ogólnych, koniecznych i stałych pojęć. Są to władze umysłowe: intelekt i wola, które w działaniu nie są uprzyczynowane przez dyspozycje jakiegoś narządu cielesnego i dlatego mogą swoim poznaniem oraz pożądaniami ogarniać całą istniejącą rzeczywistość. Natura ich działania przekracza ograniczenia, jakie wynikają z pośrednictwa organów cielesnych i dlatego świadczą one o niecielesności i samoistności

duszy ludzkiej. Z tej racji władze te nazywa się u., jednak nie utożsamiają się one z istotą duszy, a więc z tym, przez co dusza istnieje (*De ver.*, q. 10, a. 1, ad 2).

W tradycji filozoficznej nazwa „umysł” odnoszona była także do bytów duchowych, które poza intelektem i wolą nie posiadają innych władz. Niektórzy współcześni kontynuatorzy myśli św. Tomasza z Akwinu wskazują, że u. człowieka obejmuje zarówno życie psychiczne, jak i duchowe, a więc intelekt, wolę oraz poznawcze i pożądcze władze zmysłowe, co należy wiązać z ontyczną jednością ich podmiotu i wzajemnym przenikaniem się jego aktów w różnego rodzaju procesach psychicznych (zob. Krapiec Dz II 495–496).

U. a ciało. W myśli pokartezjańskiej życie umysłowe człowieka wiązano z myśleniem i świadomością. Roślinom, zwierzętom oraz ciału człowieka przypisywano funkcjonowanie na sposób maszyny. W kontekście apriorycznego rozdzielenia *res cogitans* od *res extensa* w odniesieniu do bytu ludzkiego zaistniał problem wzajemnego oddziaływania u. i ciała. Zaproponowane przez myśl pokartezjańską rozwiązania tego problemu okazały się niezadowolające. Stopniowo na tle dyskusji dotyczącej przechodzenia od zmysłowych wrażeń do umysłowych pojęć doszło do przypisania wyższych czynności człowieka – myślenia czy chcenia – aktywności mózgu. Skoro mózg jest organem biologicznym (materialnym), uznano, że życie umysłowe nie jest rezultatem działania niematerialnych władz duszy ludzkiej, lecz efektem zachodzenia procesów chemiczno-biologicznych, których całość miałyby tworzyć zróżnicowany świat życia wewnętrznego człowieka: poznawania, odczuwania, pamięci, myślenia czy chcenia. W takim ujęciu pozostaje jednak kwestią otwartą przejście od zauważanych na zewnątrz procesów zachodzących w mózgu do ujmowanego tylko od wewnątrz przeżywania własnej podmiotowości w różnych aktach umysłowych. Na kanwie rewolucji biotechnologicznej wyrastającej z przekonania o ewolucji organizmów oraz uznania mózgu za źródło życia umysłowego człowieka pojawił się zamysł przeobrażenia wpływającego zeń życia osobowego człowieka (F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kr 2004). Natomiast w rezultacie rewolucji informatycznej podejmuje się wysiłki w celu stworzenia inteligencji sztucznej (artificial intelligence). Bada się operacje umysłowe człowieka i tworzy ich modele w perspektywie zastosowania odkrytych prawidłowości w bardziej skomplikowanych maszynach.

U. a wola. Pojęcie u. najczęściej odnoszone jest do doskonalszej od zmysłów władzy człowieka i spełnianych przez nią funkcji związanych z poznaniem teoretycznym lub praktycznym. Tymczasem o transcendencji duszy nad ciałem świadczą nie tylko wpływające z ludzkiego rozumu akty poznania, ale również akty woli i idąca za nimi podmiotowa autodeterminacja, będąca podstawą działania. Tylko dzięki woli człowiek jest wolny, może przewycięzać siebie i być podmiotem nieukoniecznionej miłości. Wyakcentowanie roli różnego od uczuć pożądania (chcenia i miłości) w życiu

umysłowym człowieka należy wiązać z myślą św. Augustyna, który obrazu Trójosobowego Boga w duszy ludzkiej dopatrywał się w triadzie: pamięć, inteligencja, wola (*O Trójcy Świętej*, XV 7, 10). Jako sposób wewnętrznego życia ducha stanowią one „jedno życie, jedną duszę i jedną substancję” (tamże, X 11, 18). W tradycji realistycznej przynależność aktów woli do umysłu jest uznawana za pochodną istnienia doskonalszej od uczuć władzy pożądawczej (*C. G.*, lib. II, c. 47). Ponieważ wola jako pożądanie wyższe odnosi się do swego przedmiotu w ten sam sposób, co intelekt, a więc działa bez pośrednictwa materii, to należy do poziomu życia intelektualnego. W konsekwencji wola również należy do u. (*De ver.*, q. 10, a. 1, ad 2). Uznając przynależność woli do u., różnie w dziejach filozofii ujmowano wzajemną relację rozumu i woli, akcentując zwykle prymat jednej z tych władz.

U. a osoba. Odkąd zrodzona na tle sporów chrystologicznych problematyka osoby stała się przedmiotem filozoficznej refleksji, życie umysłowe człowieka uznano za jej najważniejszy przejaw, a niekiedy jego zasadniczą rację. Stąd do tradycyjnego określenia Boecjusza, że osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej (*persona est naturae rationalis individua substantia*), eksponującego rozumny charakter ludzkiej natury, dodawano inne przejawy życia umysłowego, jak wolność wyboru, zdolność do kierowania swoimi czynami, odpowiedzialność, świadomość, duchowość, indywidualność, niepowtarzalność, nakierowanie na życie społeczne i religijność. Wszystkie atrybuty bytu osobowego zmierzające do ukazania transcendencji człowieka nad przyrodą i społecznością wspierają się na jakimś aspekcie działania lub całości życia umysłowego człowieka, wynikającego z aktów jego najdoskonalszych władz: rozumu i woli. Na aktualizacji tych władz polega doskonalenie osoby ludzkiej. Z kolei nierzadka we współczesnej filozofii negacja osoby wspiera się na zanegowaniu jakościowej różnicy między najwyższymi a pozostałymi sferami aktywności człowieka i wynikającej stąd redukcji u. do sfery życia zmysłowego. Takiemu podejściu sprzyja funkcjonalne współdziałanie różnych władz duszy ludzkiej, m.in. rozumu i zmysłów oraz woli i uczuć, i wynikające stąd przenikanie się ich aktów.

W filozofii realistycznej wskazuje się, że o osobowym sposobie bytowania człowieka nie decyduje aktualne spełnianie funkcji umysłowych przez duszę, lecz jej rozumna natura.

C. Alibert, *La psychologie thomiste et les théories modernes*, P 1903; P. Chojnacki, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Ki 1928; F. P. Clarke, *The Intellect in the Philosophy of St. Thomas*, Ph 1928; P. Siwek, *Psychologia metaphysica*, R 1932, 1965⁷; G. Ryle, *The Concept of Mind*, Lo 1949 (*Czym jest u.?*, Wwa 1970); Św. Tomasz, *Traktat o człowieku* (tłum. i oprac. S. Swieżawski), Pz 1956, Kęty 1998²; Krapiec Dz II; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Lo 1968, 1993 (*Materialistyczna teoria u.*, Wwa 1982); M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Wwa 1969; A. B. Stępień, *Teoria poznania*, Lb 1971; Krapiec Dz IX; K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, B 1977; J. R. Searle, *Minds, Brains and Science*, Lo 1984 (*U., mózg i nauka*, Wwa 1995); J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, C (Mass.) 1992 (*U., na nowo odkryty*, Wwa 1999); A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Lo 1993, 1976; *Filozofia u.*, Wwa 1995; S. Judycki, *U. i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom u.*, Lb 1995; Krapiec Dz XX; J. Kim, *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, C (Mass.) 1998 (*U. w świecie fizycznym. Esej na temat problemu u. i ciała oraz przyczynowania mentalnego*, Wwa 2002); W. Marciszewski, *Sztuczna inteligencja*, Kr 1998; M. Hetmański, *U. a maszyny. Krytyka obliczeniowej teorii u.*, Lb 2000; U. Żegleń, *Filozofia u. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami u.*, To 2003; P. Carruthers, *The Nature of the Mind*, Lo 2004; P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lb 2004; *Dusza, u., ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lb 2007.

Piotr S. Mazur