

Leszek Kołakowski

## LOGIKA SPINOZY JAKO DOKTRYNA MORALNA

Jednym z najbardziej aktywnych bodźców umysłowych, oddziałujących na rozwój filozofii mieszczańskiej w całej epoce feudalizmu była walka o laicyzację myślenia. Walka ta wyprzedziła znacznie konflikty rzeczowe, jakie zachodziły między konkretnymi rezultatami przyrodniczych dociekań a treścią chrześcijańskich dogmatów; zanim uczeni-przyrodnicy żądali dla siebie prawa do głoszenia określonych poglądów niezgodnych z religijną tradycją, musieli żądać prawa świeckiego rozumu do wypowiedzania w ogóle jakichkolwiek poglądów, bez względu na ich możliwą sprzeczność z kościelnym obrazem świata. Walka o emancypację myślenia była tedy walką o uprawomocnienie racjonalistycznej postawy intelektualnej wcześniej jeszcze, niż postawa ta zdołała zrodzić owoce w postaci określonych rezultatów, podających w wątpliwość tradycyjne wierzenia. Program laicyzacji myślenia naukowego był tylko fragmentem generalnego programu laicyzacji życia, powstającego żywiołowo we wszystkich środowiskach i klasach, których ekonomicznym, politycznym, moralnym lub intelektualnym aspiracjom stawała na drodze biurokratyczna maszyna rzymskiego kościoła, a zasięg tych aspiracji determinował stopień radykalizmu filozoficznego, osiągalny dla ideowych heroldów danej klasy. Dla filozoficznych rozstrzygnięć tego sporu, wywodzących się ze starć postępowych klas posiadających z kościołem, najbardziej typowym znamieniem była sprzeczność powstająca między dążeniem do sekularyzacji nauki i własnej polityki z jednej strony, a pragnieniem utrwalenia wszystkich politycznych możliwości wiary religijnej z drugiej. Dlatego racjonalizm filozoficzny w ten sposób dający się genetycznie objaśnić musiał nosić nieuchronnie charakter elitarny; zarówno w czasach średniowiecza, jak renesansu, postawa racjonalistyczna proklamowana była jako własność ekskluzywnej arystokracji intelektualnej; typowym okazem na gruncie scholastyki chrześcijańskiej jest z tego punktu widzenia Roger Bacon, na gruncie islamu — Ibn Roszd, a w ramach mo-

zaizmu — Mojżesz Majmonides; dokładnie to samo zjawisko można w literaturze renesansowej obserwować choćby na przykładzie Pietro Pomponazziego. Odwrotnie, skrajny, często drastycznie sformułowany program irracjonalizmu i ślepego posłuszeństwa dla werbalnie rozumianego tekstu *Pisma* dochodzi do głosu najczęściej w doktrynalnych nadbudowach ruchów plebejskich, które same nie były zaangażowane w postępy nauki i techniki a przeciwstawiały swój irracjonalizm obcej sobie i niepotrzebnej uczoneści kościelnych kazuistów, pseudo-racjonalizmowi scholastyki oraz wszelkim w ogóle dogmatycznym dekretem i uchwałam kościoła, które w świetle zasady, uznającej *Biblię* za wyłączne źródło przydatnej ludziom mądrości dezawuowały się jako „wymysł ludzki” lub wręcz dzieło Antychrysta.

Walka o emancypację myślenia, toczona w filozofii zachodnioeuropejskiej XVII wieku rozgrywała się w dwóch sporach naczelnych, ogniskujących problematykę teorio-poznawczą epoki; pierwszym był tradycyjny spór o stosunek „wiary i „rozumu”, nauki i religii, teologii i filozofii, a więc spór o *wartość naturalnych kryteriów prawdy w ogóle*; drugim był spór o *rodzaj i charakter* owych kryteriów naturalnych, tj. o charakter procesów poznawczych, dających w sposób bezbłędny ustalać prawdziwość ludzkiej wiedzy o świecie — spór empiryzmu z teorią wiedzy a priori.

Stanowiska w pierwszym z tych sporów musiały nade wszystko udzielać odpowiedzi na następujące pytania: 1. Czy poprawne rozumowanie, oparte tylko na przyrodzonych zdolnościach rozumu i nie apełujące do objawienia, mogą doprowadzić do sprzeczności z treścią objawienia? — Jeśli tak — co z dwojga należy wybrać? Jeśli nie — jak postąpić w przypadku pozornego konfliktu? 2. Czy posługiwanie się naturalnym rozumem jest niezbędne dla zrozumienia objawienia lub wiary w nie — czy też wiara sama sobie wystarcza? 3. Odwrotnie — czy wiara jest konieczna, aby cel naturalnego myślenia został osiągnięty?

Wielka ilość rozmaitych wariantów odpowiedzi, udzielanych na te pytania, daje się rozdzielić na kilka grup zasadniczych, a uprzytomnienie sobie społecznej żywotności rozmaitych stanowisk w tym sporze, będących za czasów Spinozy w obiegu, pozwoli wydobyć na jaw rzeczywistą funkcję filozoficzną spinozjańskiego rozstrzygnięcia.

1. Skrajny irracjonalizm chrześcijański, ustanawiający radykalną sprzeczność „rozumu” i „wiary” i na tej zasadzie domagający się rezygnacji z wszystkich aspiracji poznawczych i potępienia myślenia naukowego jako płodu złośliwości szatańskiej — irracjonalizm ten, dający się w skrócie określić dla czasów średniowiecza jako linia Tertuliana-Damianiego-Bernarda z Clairvaux — nie może uchodzić w epo-

ce Spinozy za realnego przeciwnika. Kościół katolicki od czasów Tomasa z Akwinu porzucił to stanowisko jako niemożliwe do utrzymania w warunkach postępującego autorytetu nauki i grożące w praktyce izolacją intelektualną chrześcijaństwa, czyli faktycznie zanikiem jego ideologicznego oddziaływania na rozwój nauki. Kościoły protestanckie, które nie rozwinęły własnej scholastyki w takich rozmiarach mogą co prawda, jeśli mieć na uwadze pisma ich twórców, uchodzić za społeczne ogniska takiej właśnie postawy. Czytając pisma Kalwina, które roją się wszakże od gwałtownych inwektyw i napaści na przyrodzony rozum ludzki, od bezustannego powtarzania znanych prawd o skażeniu natury ludzkiej i bezsilności umysłu stworzonego oraz uniesień nad wielką mądrością słowa bożego, poza którym żadna wiedza nie jest potrzebna<sup>1</sup> — mogą nasuwać przekonanie, że taka była właśnie filozofia tej instytucji. W praktyce teologowie kalwińscy, w kraju o tak intensywnym życiu umysłowym, jakim była Holandia, musieli miarkować potrosze swoją bezkompromisową zapalczliwość antynaukową. Nie występując po prostu z programem wyłączenia nauki, co byłoby wszakże najbardziej ortodoksalnym zastosowaniem doktryny, kierowali swoje wysiłki w trzech głównie kierunkach: likwidacji problematyki metafizycznej i teologicznej rozwijanej poza ich środowiskiem, a zawsze grożącej herezją — to był powód formalny prześladowania kartezjanizmu; utrzymania rygorystycznej kontroli nad naukami świeckimi w celu niedopuszczenia ich do angażowania się w problemy zmonopolizowane przez teologię; ograniczenia aspiracji naukowych do zadań czysto technicznych, interpretacji nauki w duchu jej redukcji do narzędzia techniki i wytrzebienia w niej wszelkich pretensji do posiadania obiektywnej wartości poznawczej.

<sup>1</sup> Oto parę próbek charakterystycznych: „Il n'y a rien plus ennemi de la grâce de Dieu que la faculté naturelle de l'homme; et ainsi des autres. Le seul fondement donc du royaume de Jesus Christ, c'est l'abbaissement des hommes" (*Comment. sur II Corinth. X, 4*; wg zbioru *Calvin d'après Calvin; fragments, extraits des oeuvres françaises du Reformateur* par C. O. Vignet et D. Tissot, Genève 1864, s. 402). „Monstrons-nous disciples obéissant du Seigneur, tels, qu'il nous veut avoir, à savoir humbles, pauvres, du tout vuides de nostre sagesse, plein de zèle d'apprendre: toute fois ne sachant rien, ou ne voulans rien savoir, sinon ce qu'iceluy nous enseignera, et d'avantage fuyans comme poison mortelle tout ce qui est estrange et hors de sa doctrine" (tamże, s. 409)... „... il vaut mieux suyvre Dieu à yeux clos, et l'avoir pour nostre conducteur, que de nous appuyer sur nostre prudence..." (*Comment. sur Genèse, p. 94*, tamże, s. 411). W szczególności pragnienie naturalnej wiedzy o bogu gorszyło genewskiego reformatora: „c'est pas raison... que la hauteur de sa sapience, laquelle il a voulu estre plus tost adorée de nous qu'estre comprinse (afin de se rendre admirable en icelle) soit assujettie au sens humain, pour la chercher jusques à son éternité" (*Inst. Rel. Christ.*, 1. III. ch. XXI, 2, tamże, s. 257). „C'est le principal point de la foy de ne s'enquérir pas curieusement que c'est que Dieu fera et ne disputer point subtilement comment ce qu'il doit ce pourra faire... embrasser par foy ce que nous ne pouvons comprendre par raison" (*Comment. sur Josué III, 2, 3*, tamże, s. 402).

Analogiczne stanowisko charakteryzowało protestantyzm niemiecki, który w zakresie redukcjonowania nauki do techniki — dla zapobieżenia konfliktom z teologią — reprezentował przeszło stuletnią tradycję, zapoczątkowaną przez słynną przedmowę Osjandra do dzieła Kopernika; pastor Casmann, który domagał się chrześcijańskiej gramatyki, chrześcijańskiej geometrii, chrześcijańskiej logiki, retoryki, arytmetyki i muzyki<sup>2</sup> — jeśli nawet nie był odosobniony w zapale przypisywania naukom religijnej partyjności — nie reprezentował przewodniej tendencji protestantyzmu, która polegała na ograniczaniu nauki co do zakresu badań i co do wartości poznawczej wyników, umożliwiając jej, w skromnych granicach technicznego instrumentu oraz w warunkach czujnej inwigilacji ideologicznej, pokorną egzystencję<sup>3</sup>. Jeśli kalwiniści żądali rozdziału nauki i religii, to postulata ten miał zgoła inny sens, niż w ustach uczonych: chodziło o odebranie nauce kompetencji do wypowiedzania się w kwestiach filozoficznych i określenie jej zadań do potrzeb techniki, przy pochłonięciu całej problematyki filozoficznej i zaanektowaniu jej przez teologów; analogiczne żądanie wysuwane przez wielu postępowych myślicieli tego okresu oznaczało — przeciwnie — dążenie do wyrugowania kontroli teologów z życia naukowego przy jednoczesnym pozostawieniu filozofii w granicach świeckiego rozumu. Z punktu widzenia zadań ideologicznych podejmowanych przez Spinozę, głównie w *Traktacie Teologiczno-Politycznym*, kalwinizm reprezentował głównego przeciwnika, który zmierzał do podporządkowania nauki kontroli teologicznej, odebrania jej wartości poznawczej, likwidacji wszelkiej filozofii autonomicznej, a realizował

<sup>2</sup> Wg J. F. Buddeus *Introductio ad historiam philosophiae ebraeorum* ed. nova (I wyd. 1702), Halae sax., 1720, s. 318.

<sup>3</sup> Tenże Buddeus w doskonałym skrócie podaje pełny protestancki program poznawczy i naukowy: „Voluntate enim atque amore sincero potius, quam intellectu coli Deum, elusque rursus divinam potentiam, virtutem, suavitatem, pulchritudinem percipi, non dubitant, qui eius monitis aurem praebeant. In creaturarum rerum consideratione, ad cuiusque virtutes, proprietates et operationes potius attendere iubet, quam ut subtiles et nunquam finiendas, de earum structura, causisque, approbet disceptationes. Mores autem suos formaturo, suis ipsius nohitiis, omniumque vitiorum, omnium malorum, omnium calamitatum fontem, in intimis mentis nostrae recessibus quaerendum monstrat. Reliqua ita tractanda docet, prout humanae vitae conditio postulat, nec necessaria prohibens, nec approbans superflua aut nocitura” (tamże, s. 9).

Katolicy często byli bliższy tej samej koncepcji sięgającej korzeniami jeszcze do Buridana. Główny jezuicki krytyk kartezjanizmu Huet usiłował później tą samą metodą oswoić trudności światopoglądowe astronomii nowoczesnej: „Les astronomes ont inventé de certaines descriptions des Orbes celestes, qu'ils appellent des Systemes et des Hypothèses. Ils ne les croyent point véritables et ne les donnent point comme telles, et en effet elles ne peuvent être toutes véritables, l'hypothèse de Copernic étant différente de celle de Tycho, et l'une détruisant l'autre. Chacun d'eux se sert pourtant utilement de son Hypothèse, pour expliquer les mouvements des Astres, et pour prédire les Eclipses du Soleil et de la Lune”. (*Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam 1723, s. 244).

swój program nie bez skutku w praktyce życia uniwersyteckiego. Polityka burżuazyjnych władców Holandii, w szczególności wywodzących się ze środowisk remonstanckich, była mediatorska i tolerancyjna. Stany Generalne wydały zarządzenie, na mocy którego szkoły wyższe miały ściśle przestrzegać granicy między teologią i filozofią<sup>4</sup>, co było bez wątpienia krokiem, mającym w interesie swobody intelektualnej ukrócić zaborcze tendencje kalwińskiego kleru.

Skrajny irracjonalizm, wyrzekający się programowo wszelkiej wiedzy pochodzącej skądinąd niż z ksiąg kanonicznych religii, nie był w tym czasie regułą działania panujących kościołów; również plebejskie i drobnomieszczańskie sekty, gdzie w ogóle skłonności irracjonalistyczne miały dogodniejsze warunki rozkwitu — zarówno ze względu na naturalną reakcję przeciw pseudoracjonalizmowi scholastyki, jak również z racji swoich programów politycznych, które szczególnie łatwo dawały się skonstruować w oparciu o zasadę werbalnego rozumienia tekstu *Biblii* — również one w Holandii, za czasów Spinozy, stanowiły z punktu widzenia doktrynalnego rozmaite osobliwe mieszaniny mistyki i racjonalizmu, z przeważającą skłonnością do akcentowania samodzielnej wartości i autonomiczności jednostkowego rozumu ludzkiego. Spośród czynnych w Holandii grup wyznaniowych najbardziej bodaj nieprzejednany rygoryzm i nietolerancję reprezentowała ortodoksja mozaistyczna, w proteście przeciwko której Spinoza stoczył swoją pierwszą batalię światopoglądową. Uriel da Costa, tragiczny rebeliant żydowski i na gruncie gminy amsterdamskiej poniekąd poprzednik Spinozy, jakkolwiek niewątpliwy racjonalista i sam, jak wiadomo z autobiografii, uważający prawo Mojżeszowe za dzieło czysto ludzkie<sup>5</sup>, nie posługiwał się w swoim dziele *O śmiertelności duszy* innymi argumentami jak tekstem biblijnym — o ile można sądzić na podstawie trzech ocalałych rozdziałów tego utworu, zachowanych w refutacji de Silvy<sup>6</sup>. Był to jednak tylko przykład powszechnie stosowanej metody uzasadniania każdego głoszonego poglądu za pomocą ksiąg świętych, w których, jak od wieków było wiadomo, każdy mógł wyszukać przy dobrej woli wszystko, cokolwiek chciał właśnie dowieść.

Katolickie oficjalne stanowisko w kwestii stosunku teologii i wiedzy naturalnej, utrwalone w kościele od czasów Tomasza z Akwinu, jest

<sup>4</sup> Podaję za Dunm-Borkowskim *Aus den Tagen Spinozas — Das Lebenswerk*. 1936, s. 520.

<sup>5</sup> *Exemplar humanae vitae*. Lwów, 1930, s. 23: „Tandem statui legem Moysis non esse Dei, sed tandem inventum humanum quemadmodum alia innumera in mundo fuerunt”.

<sup>6</sup> W 1922 r. Carl Gebhardt wydał tekst tych rozdziałów; znam je tylko z przekładu rosyjskiego: Uriel da Costa *O śmiertelności duszy*. Academia 1934.

znacznie mniej istotne — jeśli mamy na uwadze słabość katolickich wpływów w północnych prowincjach — jako ewentualne źródło negatywne spinozjańskiej doktryny, chociaż nie bez znaczenia dla genezy racjonalizmu kartezjańskiego i tylko z tej racji pośrednio interesujące. Opierało się ono na zasadzie, że teologia i wiedza naturalna, różniąc się całkowicie co do pochodzenia, różnią się częściowo co do zakresu. Uznanie wspólnego zakresu obu dziedzin było, oczywiście, warunkiem możliwości tzw. teologii naturalnej i wszystkich kościelnych prób racjonalizacji religii, ale nade wszystko było warunkiem pretensji kościoła do sprawowania kontroli nad naukami. Gdyby nauka i religia nie miały wspólnego przedmiotu, postulat uzgadniania wiedzy racjonalnej z objawieniem nie miałby, rzecz jasna, sensu. Druga zasada katolicka w tej sprawie głosi, że obie dziedziny są niesprzeczne, przy czym w przypadku konfliktu treść objawienia przesądza bezapelacyjnie o fałszywości twierdzeń naukowych i demaskuje błędność rozumowań lub przesłanek, które do nich doprowadziły: jest to tzw. dziś zasada normy negatywnej, na mocy której teologia uzyskuje prawo kontroli całej wiedzy naturalnej co do jej treści. Zasada ta, jak łatwo odgadnąć, nie może jednak kościołowi wystarczyć, musiałaby bowiem ona uprawnić samodzielność i autonomiczność nauki w granicach niesprzeczności z wiarą; chodzi jednak nie tylko o niesprzeczność, ale również o podporządkowanie, nie tylko o nadzór, ale również o kierownictwo. Stąd trzecia zasada tomistyczna, wedle której nauka jest poddana teologii nie tylko *co do treści*, ale również *co do celu*; oznacza to, że rozważania nad światem przyrody jako przedmiotem nauk świeckich o tyle tylko mają rację bytu, o ile służą lepszemu zgłębieniu świata nadprzyrodzonego i boga; skoro cel ostateczny człowieka, jakim jest kontemplacja boga w innym, lepszym życiu, podporządkowuje sobie wszystkie cele ziemskie, tedy również ta wiedza o bogu, jaką zdolni jesteśmy w doczesnej egzystencji uzyskać, podporządkowuje sobie *secundum finem* całą wiedzę pozostałą, wobec tego wiedza o tyle ma wartość, o ile przyczynia się do znajomości boga; w przeciwnym wypadku wyrodnieje w grzech ciekawości, badanie świata stworzonego dla niego samego<sup>7</sup>. Jednakże wszystko co jest do zbawienia potrzeb-

<sup>7</sup> „Philosophia tota — mówi Tomasz — ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem”; „Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium” (*Cont. Gent.* III, 25); „... considero corpus ut considerem animam quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum” (tamże, III 2; „Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria (tamże, I, 7)”; „...considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem”; „Fidelis autem ea solus considerat, circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata,

ne — zarówno prawdy, dające się niezależnie od wiary dowieść, jak i wszelkie inne — zawarte jest w objawieniu; wobec tego żadne dociekania rozumowe nie są niezbędne, aby cel wiary został osiągnięty — wiara sama sobie wystarcza.

Przeciwno zasadzie kontroli teologii nad nauką, w jakiegokolwiek formie bywała ona proklamowana, najpospolitszą postacią opozycji stała się *zasada rozdziału*, zmierzająca do uniezależnienia myślenia naukowego od teologii. Jedną z jej wersji, mniej istotną z punktu widzenia intelektualnych czynników formujących racjonalizm Spinozy była awerroistyczna teoria dwóch prawd, stanowiąca zresztą tylko uszczegółowienie zasady bardziej ogólnej oddzielającej i autonomizującej co do celu całość życia doczesnego w stosunku do eschatologicznych przeznaczeń człowieka; z uznania niezależności ziemskiego i nadprzyrodzonego celu rodzaju ludzkiego wynikała bezpośrednio zasada niezależności państwa od kościoła, polityki od religii, nauki od teologii; dopuszczając możliwość sprzeczności pomiędzy prawdami „porządku naturalnego” i „porządku objawionego” awerroiści zalecali tolerować tę sprzeczność i nie domagali się zgoła odrzucenia prawd filozoficznych, co właśnie zarzucał im syllabus Tempiera, ani też nie żądali zaniechania badań filozoficznych i przyrodniczych z racji takiej sprzeczności.

Trudna w praktyce do utrzymania, a w teorii nazbyt wyraźnie zdradzająca swój charakter czysto ochronny — taka wersja zasady rozdziału, jakkolwiek znana jeszcze w filozofii renesansowej wśród włoskich awerroistów, nie mogła być skutecznym narzędziem walki o emancypację nauki. Bardziej popularna w czasach Spinozy była inna wersja, polegająca na *rozdzieleniu przedmiotowym* nauki i religii, filozofii i teologii. Doprowadzona do sformułowania radykalnego, zasada ta głosiła, że obie te dziedziny posiadają przedmiot rozważań całkowicie różny, na skutek czego nie mogą wejść w konflikt rzeczowy ze sobą jako nie mogące się w ogóle na ten sam temat wypowiadać. Przy takim ujęciu religia musiała doznać całkowitej irracjonalizacji, zakładało się bowiem, że rozum przyrodzony nie może jej prawd dowodzić ani obalać; teologia naturalna okazywała się niemożliwa; jednocześnie w granicach wyznaczonego sobie zakresu świata stworzonego, nauka odzyskiwała autonomię zupełną. Zasada rozdziału występowała w tej wersji od dawna w scholastyce europejskiej; w mniej lub bardziej wyraźnie

utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta et huius modi” (tamże, II, 4); „Sed sicut homo subditur Deo amando quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum” (tamże, III, 118).

artykułowanej postaci można ją znaleźć u Abelarda<sup>8</sup>, w szkole szarytryjskiej — zwłaszcza u Jana z Salisbury<sup>9</sup>, u Dunsy Scota i u Ockhama<sup>10</sup>. W czasach późnego renesansu jej wyznawcą był m. in. Franciszek Bacon<sup>11</sup>. W zakresie tej tradycji, której recepcję w myśli Spinozy można z większym prawdopodobieństwem ustalić, zasadę rozdziału przedmiotowego zawiera — zresztą jako jedną z wielu prób autonomizacji myślenia — główne dzieło Mojżesza Majmonidesa, w którym całą zawartość spekulatywną *Pisma* redukuje on do paru prawd podstawowych — istnienia boga, jego jedności, mądrości i wieczności<sup>12</sup> — oddając wszystkie pozostałe problemy do rozporządzenia naturalnego rozumu. Warto zauważyć, że zasada rozdziału już w czasach Spinozy była filozoficznie niejednoznaczna; wywodząc się genetycznie z prób emancypacji nauki i obrony myślenia racjonalnego przed nadzorem ortodoksji wyrażała się ona, w miarę postępów myśli materialistycznej i naukowej metody w myśleniu — w pancerz ochronny religii mający ją uniewrażliwić na krytykę naukową. Heterodoksalne prądy irracjonalistyczne pojawiające się już to, jak jansenizm, na gruncie katolicyzmu, już to, jak labadyści, w ramach kościoła kalwińskiego, już to wreszcie, jak pietyzm, w konfesji augsburskiej stanowiły, między innymi, próby defenzywnego okopywania się wiary religijnej na pozycjach irracjonalnych lub sentymentalnych, próby znieczulania chrześcijaństwa na ataki świeckiego rozumu przez irracjonalizację. Dla określenia rzeczywistego charakteru danej formy rozdziału rozstrzygająca była odpowiedź na pytanie o wartość tak uniezależnionych dziedzin: zredukowanej do irracjonalnych przeżyć wiary religijnej i ograniczonej na ogół do świata materialnego nauki. „Religia serca” Pascala dewaloryzowała naukę nie przez sam fakt, iż czyniła

<sup>8</sup> Mianowicie w twierdzeniu: „Est quippe fides existimatio (i to słowo, jak wiadomo, podnieciło czujność Bernarda z Clairvaux) rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium” *Introductio ad theologiam* I, 1; Migne, *Patr. Lat.* 178, col. 961). Wynika stąd, jak widać, że wiara nie zawiera prawd dotyczących świata materialnego.

<sup>9</sup> Por. np. *Polycratus* VII/7 (Migne, *Patr. Lat.* 199, col. 649—651); *Metalogicus* IV, 13 (tamże, col. 924); *De septem septenis*, 7 (tamże, col. 960, 963) — o trzech oczach poznania; *Entheticus*, 305—306 (tamże, col. 971) wskazuje na miłość jako rzeczywistą filozofię w sprawach boskich:

Si verus Deus est hominum sapientia vera  
Tunc amor est veri philosophia Dei.

<sup>10</sup> Por. ks. Konstanty Michalski *Wpływ Oxfordu na filozofię Jana z Mirecourt*. Kraków 1921, passim. Gallus M. Manser *Das Wesen des Thomismus*. Freiburg i. d. S. 1949, s. 115.

<sup>11</sup> Por. np. *Novum Organum* I, 65. Tłum. pol. J. Wikarjaka, 1955, s. 85.

<sup>12</sup> Por. *Le guide des égarés* Arab. i przekł. franc. S. Munka, t. 1—3. 1856—1866, III, 28: „Les vérités (métaphysiques) par lesquelles on arrive à la perfection dernière, la Loi ne nous en a communiqué que les points les plus importants. en nous évitant d'une manière générale a y croire. Ces points sont: l'existence de Dieu, son unité, sa science, sa puissance, sa volonté et son éternité”. (t. 3, s. 214).

religię niepodległą racjonalnej kontroli, ale przez to, że tę dziedzinę, wymykającą się rygorom intelektu świeckiego, czyniła głównym przedmiotem ludzkich zainteresowań i zabiegów, że konstruowała ją jako oś organizacyjną całości ludzkiego życia i przeżywania.

Zasada rozdziału rzadko dochodziła do form wyrazu całkowicie konsekwentnych. Pomieszana była zazwyczaj, przynajmniej wtedy gdy jej naczelną determinantą była obrona nauki autonomicznej, z tendencjami wyraźniej racjonalistycznymi. Przez racjonalizm, pojęty jako odpowiedź na pytanie o stosunek rozumu naturalnego do objawienia, rozumem pogląd, wedle którego objawienie i wyniki niezależnej pracy umysłowej muszą być zgodne ze sobą, jednakże „rozum” dostarcza kryterium rozstrzygającego w wypadku konfliktu. Pogląd taki, najbardziej radykalny z wymienionych, bywał artykułowany głównie w dwójakiej postaci; bardziej stanowcza żądała ograniczenia wiary religijnej tylko do tego, co niezależnie od wszystkich objawień może być racjonalnie uzasadnione przy pomocy naturalnych sił ludzkiego umysłu; co najmniej zarodki takiego stanowiska można wysledzić w doktrynie Piotra Abelarda jako zasadę, wedle której nie dlatego coś się uznaje, że bóg tak powiedział, ale dlatego, że rozum tak uczy; to samo stanowisko, nie tyle wypowiedane, ile praktykowane, kierowało filozoficzną aktywnością materialistów renesansu, jako wyraźny i rozwinięty program hasło to, stanowiące wszakże zasadniczą zawartość deizmu, pojawia się u bezpośrednich poprzedników Oświecenia, twórców „religii naturalnej”; przed Locke'm<sup>13</sup> jeszcze wysuwa je „rozumowa religia” Wiszowatego<sup>14</sup> i cała poprzednia racjonalistyczna myśl późnego socynianizmu polskiego, tak dobrze znana 17-wiecznej Holandii i tylokrotnie wyklńczana i potępiana we wszystkich produkujących krajach Zachodu. Jednakże najbardziej upowszechnioną wśród postępowych myślicieli epoki, którzy się na ten temat wypowiadali, wersją racjonalistycznego stanowiska w kwestii stosunku objawienia

<sup>13</sup> Por. Locke *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. IV, 18. Przekład pol. B. Gaweckiego 1955, t. II, s. 444—457. Locke żąda stanowczo prymatu rozumu nad objawieniem we wszystkich sprawach, gdzie możliwe jest naturalne poznanie jasne. Osłabia wprawdzie radykalność swego rozstrzygnięcia uznaniem takiego zakresu prawd, zresztą tylko teologicznych, o których rozum naturalny nie może się w ogóle wypowiedać i które wobec tego winny być uznawane na mocy objawienia. Ale to zastrzeżenie z kolei osłabia zasadą, zgodnie z którą rozum we wszystkich wypadkach jest powołany do osądzenia, czy coś jest rzeczywiście objawieniem. Przy tej poprawce prawomocność racjonalnego myślenia we wszystkich kwestiach, również religijnych, jest w oczywisty sposób zachowana.

<sup>14</sup> *Religio rationalis auct. Andrea Wissowatio. 1685: incognitis ac nullo modo intellectis, nec sensu interno perceptis rebus, nullus revera assensus potest adhiberi ... Ratio igitur ad fidem requiritur*” (s. 15—16); „... ineptus est, qui opinatur intellectui humano seu ratione, in rebus tantum naturalibus vel civilibus cognoscendis esse utendum, non etiam in theologicis et ad religionem spectantibus” (s. 21).

i rozumu był postulat, uznający zgodność obojga, ale żądający takiego interpretowania treści objawienia, aby je do niesprzeczności z wymogami świeckiego myślenia doprowadzić. Stanowisko to wychodziło z założenia prawdziwości tekstu kanonicznego, ale zarazem z założenia swobody egzegetycznej; stwierdzano więc, że jego sens właściwy, skryty w alegoriach, wieloznacznościach i metaforach objawić się może dopiero w świetle racjonalnej krytyki; chodziło zatem o dostosowanie sensu słów, z góry uznanych za prawdziwe, do rezultatów autonomicznego myślenia. Ten właśnie pogląd łączył się pospolicie z teorią podwójnego sensu pisma: uproszczonej i „zewnątrznej” treści, która stanowi właściwą religię gminy, przystosowaną w swoich kategoriach pojęciowych i sposobach ekspresji do prymitywnej mentalności prostaczków oraz treści „głębszej”, jaka się jawi dopiero oczom mędrca, uzbrojonym w wiedzę racjonalną, w znajomość logiki, metafizyki i nauk przyrodniczych. Ten racjonalizm dla elity postulował przy tym mniej lub bardziej wyraźnie redukcję owej „zewnątrznej” zawartości objawienia do pewnych nakazów społecznego współżycia, do moralności i polityki, pozostawiając zarazem odkrycie jego ezoterycznych treści swobodzie uczonego. Poglądy takie, demaskujące bez trudu klasowy zasięg racjonalizmu ówczesnego, pojawiły się wcześniej na gruncie filozofii arabsko-żydowskiej niż w scholastyce chrześcijańskiej. Już u Ibn-Siny treść popularnej religii jest zredukowana niemal całkowicie do politycznego instrumentu, którym winien posługiwać się władca dla utrzymania ludu w posłuchu<sup>15</sup>. Teoria Ibn-Roszda odróżnia trzy stopnie poznania, z których najniższy — prostacka wiara tłumy — jest pożyteczny w polityce, ale pozbawiony jakiegokolwiek spekulatywnej zawartości, najwyższy natomiast — mądrość filozoficzna — tylko dla nielicznych inicjowanych dostępna, jest również zgodna z *Koranem*, ale jedynie w jego treści ukrytej i głębszej (teoria dwóch prawd, jak wiadomo, nie pochodzi od samego Ibn-Roszda, ale jest już przeróbką jego doktryny na gruncie filozofii chrześcijańskiej, dokonaną przez Sigera z Brabantu, ale głównie przez awerroistów 14-stulecia). Zupełnie analogiczne stanowisko, jak Ibn-Roszd wobec *Koranu*, zajmował Roger Bacon wobec *Biblii*. Spinoza zetknął się z tym poglądem nade wszystko w wersji Majmonidesa, którego znał przypuszczalnie<sup>16</sup> jeszcze w czasach szkolnych, którego *More Nebuchim* stało na jego półce bibliotecznej i który wielokrotnie przez wieki całe wyklinywany przez rabinów był zawsze dla wolnomyślicieli żydowskich źródłem aktywnej

<sup>15</sup> Avicenna *Das Buch der Genesung der Seele*. Uebers. von M. Horten 1907, s. 662—670.

<sup>16</sup> Tak sądzi Leon Roth *Spinoza, Descartes, and Maimonides*. Oxford 1924, s. 102—104.

inspiracji racjonalistycznej<sup>17</sup>. Wspomniana zasada rozdziału nie stanowiła w istocie przewodniej tendencji racjonalizmu Majmonidesa. Główna i najczęściej spotykana tendencja zawiera myśl, że *Pismo* posługuje się zwrotami wieloznacznymi i językiem uproszczonym po to, by mogli pojąć je ludzie z gminu<sup>18</sup>, że rozum decyduje o tym, co i w jaki sposób należy w *Pismie* tłumaczyć alegorycznie, a co można rozumieć dosłownie<sup>19</sup>; że jednak zasadnicza wartość religii tłumy, którą nieoświeceni przyswajają sobie z *Pisma*, ma charakter nie poznawczy, ale moralny i polityczny — uczy nie wiedzy o bogu, ale czci dla niego, zbożności oraz takich zasad postępowania, które sprzyjają zachowaniu porządku publicznego<sup>20</sup>. *Pismo*, które w swoim prymitywnym języku obliczone jest na pojętność dzieci, kobiet i ludzi tępych<sup>21</sup> nie poucza nas o naturze świata stworzonego ani boga, ale tylko o jego istnieniu i potrzebie posłuszeństwa<sup>22</sup>, a do zrozumienia jego ukrytej treści powołani są tylko mieliczni<sup>23</sup>. W rezultacie otrzymujemy następujący obraz: *Biblia* dla maluczkich, która nie daje prawie wiedzy, ale tylko uczy obyczajów i praworządności oraz nauka niezależna, której wyniki otrzymane w drodze całkowicie autonomicznego myślenia, należy uzgodnić z *Pismem* przez odpowiednią kaulistykę egzegetyczną. Wystar-

<sup>17</sup> Por. inwentarz biblioteki Spinozy u Freudenthala: *Lebensgeschichte Spinoza's, in Quellschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*. Leipzig 1899, s. 160—164.

<sup>18</sup> *Le quide des égarés*. I. Introd. „Pour parler de tous ces sujet on s'est servi des mots homonymes, afin que les hommes vulgaires pussent les prendre dans un certain sens selon la mesure de leur intelligence et la faiblesse de leur conception, et que l'homme parfait qui a reçu de l'instruction pût les prendre dans un autre sens" (t. I, s. 14); por. I, 26, t. I, s. 88.

<sup>19</sup> Por. tamże, III, 25, gdzie Majmonides mówił, że bezcielesność boga jest dowidziona i stąd wiadomo, iż tekst *Pisma* sprzeczny z tą tezą musi być poddany metaforycznej wykładni (t. 3, s. 196).

<sup>20</sup> Por. np. III, 28, gdzie Majmonides mówi, że prawo uczy rzeczy, które są niezbędne dla dobrej organizacji państwa, jak np. że bóg gniewa się na nieposłusznych i dlatego trzeba się lękać go i słuchać we wszystkim (t. 3, 214, por. 217) (gniew boga z punktu widzenia filozofii Majmonidesa jest niemożliwy, skoro bóg nie podlega afektom, por. I, 55 t. 1, s. 225); por. tamże, pogląd, wedle którego prawdy nauk spekulatywnych nie są w *Pismie* wypowiedziane jasno, ale tylko streszczone w słowach: „Pour aimer l'Éternel" (t. 3 s. 216). W III, 54 interferuje zasada rozdziału przedmiotowego i omawiana właśnie zasada racjonalistyczna: prawdy prawa przyjmuje się z tradycji, bez dowodu, dlatego w księgach proroków i u doktorów „on fait de la science de la Loi une chose à part et de la science absolue une chose à part. Cette science absolue et celle qui fournit des démonstrations pour toutes ces vérités intellectuelles que nous avons traditionnellement apprises par la Loi" (t. 3, 458); por. I. Introd: „... leurs (sc. proroków — L. K.) paroles extérieurs (renferment) une sagesse utile pour beaucoup des choses, et entre autres pour l'amélioration de l'état des sociétés humaines ... mais leur (sens) intérieur est une sagesse utile pour les croyances ayant pour objet le vrai dans toute sa réalité" (t. 1, s. 19).

<sup>21</sup> Tamże, I, 33, t. 1, s. 116.

<sup>22</sup> Tamże, por. I, 26, t. 1, s. 88.

<sup>23</sup> Por. I, 31—32, zwł. s. 104—105, 113; por. II, 32, gdzie prorocstwo przedstawione jest jako zdolność naturalna, osiągnana własnym wysiłkiem intelektualnym (t. 2, s. 259—265) oraz II, 36, t. 2, s. 281—289.

czało zrezygnować z zasady „ukrytego sensu” *Pisma*, żeby pozostawić *Biblii* jedynie wartość moralną i polityczną; to uczynił m. in. Spinoza; następnym krokiem było pozbawienie *Pisma* również jakichkolwiek walorów moralnych — to uczynili filozofowie Oświecenia francuskiego, zrywając ostatecznie więzi, łączące w jakikolwiek sposób filozofię z balastem chrześcijańskiej i mozaistycznej tradycji.

Majmonides jako możliwe źródło spinozjańskiego racjonalizmu nie jest jednak wyłącznym reprezentantem takiego poglądu. Było niemało współczesnych Spinozie ruchów umysłowych i myślicieli o podobnej tendencji. Kartezjanizujący teolog lejdeński Jan Coccejus w walce z ortodoksalną wykładnią Voëtiusa zrywając bezkompromisowo z tradycją scholastyczną, żądał całkowicie obrazowej i symbolicznej interpretacji *Biblii*; przyjaciel i korespondent Spinozy, autor przedmowy do jego pierwszej drukowanej książki, lekarz amsterdamski Ludwik Meyer w dziele o *Filozofii tłumaczące Pisma Świętego* długi czas uchodzącym za utwór Spinozy, również żądał przystosowania treści *Pisma* do żądań rozumu przyrodzonego; podobnie Franciszek Burmann<sup>24</sup>. Analogiczne poglądy były w obiegu wśród remonstrantów holenderskich, mieszczańskiej partii tolerancyjnej, gdzie panowało przekonanie, iż zrozumienie *Pisma* nie wymaga pomocy nadprzyrodzonej, ale osiągalne jest całkowicie przy pomocy światła naturalnego. Zasada niezależności nauki była tam również przyjęta; Hugo de Groot mówił, że nie ma specjalnej chrześcijańskiej polityki tak samo, jak nie ma chrześcijańskiej chirurgii czy geometrii<sup>25</sup>. „Religia rozumowa” była jednym z głównych haseł emigrantów polskich z obozu antytrynitarskiego, którzy na gruncie holenderskim przejawiali jeszcze przed banicją i długo później, niezwykłą żywotność intelektualną. Jedni z Braci Polskich głosili tylko hasło niesprzeczności wiedzy i wiary, żądając interpretacji *Pisma* przez rozumowe kryteria, inni dążyli do wyrugowania z niego treści dogmatycznej i pozostawienia mu wyłącznie moralnych wartości lub najwyżej niewielkiej ilości najprostszych dogmatów<sup>26</sup> (Przytkowski, Wiszowaty, Crell, Wolzogen). Podobna idea przystosowania treści *Pisma* do rozumu zawarta jest w twórczości Jana Amosa Komensky'ego, który w swojej *Physices ad lumen divinum reformatae synopsis* (1632) mówi o miedorzecznościach, do jakich moż-

<sup>24</sup> Por. P. L. Couchoud *Benoît de Spinoza*. Paris 1902, s. 40, 94; także Vernière *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris 1954, t. 1, s. 124.

<sup>25</sup> Por. J. K. Bluntschli *Geschichte der neuen Staatswissenschaft, allgemeines Staatsrecht und Politik*. 1861.

<sup>26</sup> Ludwik Chmaj *Despinoza a Bracia Polscy*. Kraków 1924; tegoż *Samuel Przytkowski*, Kraków 1927; por. także Z. Ogonowski *Spoleczne i filozoficzne poglądy Braci Polskich*. „Myśl Filozoficzna” 1/1955.

na dojść, studiując *Pismo* bez racjonalnego oświelenia<sup>27</sup>, a własną doktrynę usiłuje poprzeć argumentacją biblijną, broniąc np. fizyki atomistycznej przez powołanie się na słowa „z prochu powstałeś<sup>28</sup>. Politycznym zapleczem tego racjonalizmu był ruch ireniczny, który zmierzał do pogodzenia i zjednoczenia wszystkich konfesji chrześcijańskich na gruncie pewnej ilości wspólnych im wszystkim, bardzo nielicznych wierzeń, głównie moralnego charakteru, a więc ruch zmierny, w gruncie rzeczy, do całkowitej laicyzacji życia społecznego. Lewe, drobnomieszczańskie skrzydło ruchu irenicznego tworzyli kolegianci holenderscy, którzy nie stanowili właściwie gminy wyznaniowej, ale luźne stowarzyszenie ludzi należących do różnych wyznań lub nawet nie należących do żadnego. Brak jedności wyznaniowej i doktrynalnej sprawiał, że z punktu widzenia postawy intelektualnej ruch rynsburski nie przedstawiał zapewne również wyraźnie sprecyzowanego oblicza, atoli pozostałe po nim dokumenty ideologiczne świadczą, że była to — niezmiernie typowa dla ówczesnych sekt drobnomieszczańskich — mieszanina mistyki z kultem rozumu indywidualnego. Zasada uniwersalnej tolerancji skojarzona była z uznaniem bezwzględnego autorytetu *Pisma*, któremu jednak ideologowie tego ruchu nadawali sens niedosłowny, panteistyczny i spirytualistyczny. Jariig Jelles, którego oblicze ideowe zdradza wyraźnie choćby znana przedmowa do holenderskiego wydania dzieł pośmiertnych Spinozy, łączył kult rozumu jako światła boskiego z odrzuceniem wartości autorytetów i świadectw zewnętrznych i ustanawiał wartości poznawcze jako najwyższy cel człowieka. Również Piotr Balling żądał poszukiwania w sobie samym światła „słowa bożego” jako źródła szczęścia. Ale i ci, którzy bez zastrzeżeń godzili się na niemaruszalność *Biblii*, sprowadzali jej treść niemal wyłącznie do reguł moralnych<sup>29</sup>.

Najbardziej jasno sformułowany i najbardziej konsekwentnie przeprowadzony dualizm *Pisma* i rozumu doszedł do głosu — jeśli mamy na

<sup>27</sup> „Qui denique scripturae soli, sensu et ratione non auditis, attendunt, illi aut mundum (ob conceptuum sublimitatem) praeternebuntur, aut res non intellectas carbonaria fide involvunt, aut literam secuti, absurda et superstitiona quaeque sibi credenda proponunt etc.” (wg Buddeus *Introductio...* cyt. wyd. s. 309).

<sup>28</sup> Tamże, s. 454—455.

<sup>29</sup> Streszczenie dzieł Jellesa i Ballinga, dzisiaj unikatów bibliograficznych, podaje C. Gebhardt w pracy *Die Religion Spinozas*. „Arch. f. Gesch. Phil.”, Bd. 41, 1931; w sprawie historii i ideologii kolegiantów także: W. Meijer *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt*. „Arch. f. Gesch. d. Phil.”, Bd. 15, 1901, oraz polemika z nim: A. Menzel *Spinoza und die Collegianten*. „Arch. f. Gesch. d. Phil.”, tamże. Przedmowa do *Nagelate Schriften* uchodząca powszechnie za dzieło Jellesa, jest przedrukowana w całości w wydaniu dzieł Spinczy Ginsberga (w wersji łacińskiej sporządzonej zapewne przez J. A. Glazemakera) i częściowo — w partii dotyczącej *Etyki* — w I tomie wydania Brudera; ta ostatnia część stanowiąca zresztą znaczną partię tekstu — znajduje się w tłumaczeniu polskim, dokonany przeze mnie jako aneks do polskiego wydania *Etyki*. Warszawa, 1954.

uwadze poprzedników Spinozy — w filozofii Hobbesa; program *Lewiatana* formułuje jego treść z rzadko spotykaną otwartością: cała wiedza o rzeczywistości zdobywana jest środkami naturalnymi; cała treść *Biblii* nie ma na celu wzbogacenia naszych wiadomości o świecie, ale nauczanie posłuszeństwa dla władzy politycznej — stąd jej interpretacja leży całkowicie w kompetencjach ziemskiego suwerena; wszystkie twierdzenia religii mają treść nie spekulatywną, ale czysto polityczną: są regułami bezwzględnej uległości dla kościoła, który sam jest identyczny z państwem i podporządkowany świeckiemu władcy<sup>30</sup>. Racjonalizm filozoficzny Hobbesa jest równie bezkompromisowy, jak klarowna jest jego polityczna, klasowa świadomość co do użyteczności wiary religijnej w rękach rządzących dla zapewnienia sobie posłuchu poddanych.

Wszakże jako *causa proxima* spinozjańskiego racjonalizmu Descartes jest bez wątpienia najbardziej doniosły. Nie formułował on wprawdzie, pomijając znane powszechnie deklaracje konformistyczne, żadnego wyraźnego programu w sprawie stosunku rozumu do objawienia, ale cała jego twórczość była łatwo widoczną i konsekwentną realizacją programu poznawczego o intencji jednoznacznie racjonalistycznej. Główna zasługa Descartes'a w dziejach filozofii nowożytnej polega na radykalnej emancypacji myślenia filozoficznego od wszelkiego nacisku autorytetów. Przewodnią idea *cogito* kartezjańskiego polegała na zakwestionowaniu wartości wszystkich źródeł wiedzy poza rozumem samej jednostki myślącej — w szczególności na odmówieniu wartości wszystkim kryteriom prawdy, opartym na objawieniu i autorytetach. Proklamując znajomość własnego myślenia i własnego — na tej podstawie — istnienia jako pierwszy fakt wiedzy niewątpliwej i nieczułej na ostrze krytyki sceptycznej, Descartes odrzucał tym samym wszystkie inne źródła wiedzy jako możliwe fundamenty pewności poznawczej, (ta właśnie treść *cogito*, nie tak wyraźnie sformułowana w *Rozprawie*, a tym bardziej w *Medytacjach*, stanowiących rezultat pewnej ewolucji uwsteczniającej filozofa — dochodzi miedwuznacznie do głosu we wcześniejszym<sup>31</sup> (1629) *Poszukiwaniu Prawdy*, gdzie zasada poznania samego siebie jako archimedesowego punktu oparcia dla całej wiedzy

<sup>30</sup> Hobbes *Leviatan*. Przekł. C. Znamierowskiego. Warszawa 1954, I, 3, s. 23 „... imię Boga jest używane nie na to, byśmy go sobie przedstawiali pojęciowo... lecz tylko dlatego, byśmy go mogli czcić”; II, 31, s. 322—324; I, 6, s. 49: „Bojaźń mocy niewidzialnej, wyobrażanej fikcyjnie przez umysł albo wyobrażanej na podstawie opowiadań, uznanych publicznie, jest religią, nieuznanych zaś — zabobonem”; I, 8, s. 70—71; I, 11, s. 92; III, 42, s. 519; III, 33, s. 345, I, 12, s. 101—102 i passim.

<sup>31</sup> W sprawie daty powstania tego utworu L. Chmaj *Rozwój ilościowy Kartezjusza*. Kraków 1930, s. 122—126.

pozostajej jest najwyraźniej przeciwstawiona wszelkiemu kultowi autorytetów)<sup>32</sup>.

Przyjmując jasność i wyrazność percepcji intelektualnej za kryterium naczelne prawdziwości pozbawiał tym samym waloru wszelkie inne kryteria, a w szczególności wiarę w objawienia i powagi kościelne. Ortodoksja katolicka zawsze rozumiała znakomicie istotny sens kartezjanizmu, który wszakże po dziś dzień jest przedmiotem jej nieustających napaści, niczym żyjący wróg, a uchodzi na główne źródło wszystkich nieszczęść filozoficznych czasów nowożytnych: dla doktrynerów katolickich znacznie donioślejsza, niż wyniki do których doszedł Descartes na końcu, była jego metoda: Klasyczny, z chrześcijańskiego punktu widzenia, przykład owej wyuzdanej *libido sciendi*, grzesznej pychy rozumu, który sam o własnych siłach, nie wsparty na podporach słowa bożego i wzgardziwszy tradycją ojców, porywa się na opanowanie myśłą wszechświata. Już Bossuet i jezuita 17-wieczni atakowali Descartes'a z tego punktu widzenia, a powstała od tych czasów chrześcijańska literatura antykartezjańska tworzy całe biblioteki<sup>33</sup>. Nie to być istotne dla katolików, że Kartezjusz dowodził istnienia boga; otwierał on, ich zdaniem, drogę ateizmowi przez fakt, iż dowód jego zakładał prawo świeckiego rozumu do rozstrzygania tej kwestii na mocy własnych, niejako osobistych racji, że uprawomocniał niebezpieczną metodę oddającą problem pod osąd niezależnego rozumowania; samo rozstrzygnięcie pytania było nieistotne w obliczu sposobów, używanych do jego rozstrzygnięcia. Racjonalizm Spinozy, który z subiektywizmu kartezjańskiego uchodzącego za rys najbardziej charaktery-

<sup>32</sup> *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne*. Przekł. L. Chmaja, Warszawa 1937: „..... by uwidocznic prawdziwe bogactwa naszych dusz ukazując kazdemu srodki do znalezienia w sobie samym, bez pozyczania czegokolwiek od innych, calej nauki, jaka jest nam potrzebna do nalezytego kierowania sie w zyciu” (s. 130); „... z tego ogolnego watpienia, jak ze stalego i nieruchomego punktu, postanowilem wyprowadzic poznanie Boga, siebie samego i wszystkich rzeczy, ktore istnieja na swiecie” (s. 146).

<sup>33</sup> Por. Francisque Bouiller *Histoire et critique de la révolution cartésienne*. Lyon 1842. Istniały od 18 wieku i istnieją do dziś próby przyswojenia Descartes'a apologetyce chrześcijańskiej. oparte już to na wyzyskiwaniu konformistycznych stron jego doktryny, już to, częściej, na jej deformacji; jednakże literatura ortodoksalna pamięta o tym, że nie przez nieuwagę wszystkie dzieła tego filozofa leżą na kościelnym indeksie. Jeden z najwybitniejszych tomistów współczesnych, Serbillanges, tak charakteryzuje jego postawę: „Un dédain de la tradition aussi impertinent que périlleux”; *secularisation complète et définitive de la philosophie*; „L'élan de cette intelligence qui se dresse a elle seule contre toute une tradition millénaire a quelque chose d'héroïque... Mais où est ici la sagesse? Orgueil, présomption, c'est ce qu'il met à la place... Descartes croit à la pensée et il a raison; mais il croit trop à la pensée individuelle. et sa passion d'indépendance passe les bornes”. Il suffira de généraliser sa philosophie naturelle, au fond matérialiste, pour arriver au matérialisme intégral” (R. P. Serbillanges *Le christianisme et les philosophes*. Paris b. d. t. II, s. 29—42. Także: E. Gilson *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris 1947; Jacques Maritain *Antimoderne*. Paris 1922, s. 64, 132.

tyczny doktryny, nie pozostawia niemal śladu w metodologii naukowej, zachowuje dlatego, mimo całą odmiennosc obu gnoseologii, właściwą substancję kartezjanizmu: zaufanie do samodzielności i autonomii świeckiego rozumu, uwolnionego z przymusu wiary. Jednocześnie kartezjański racjonalizm, sformułowany w tak subiektywistycznej wersji, zawierał ostrze filozoficzne dobitnie ujawnione: cała metodologia i cała filozofia Descartes'a były podporządkowane zadaniom reformy pracy umysłowej, co miało z kolei przyczynić się do wyrugowania z nauki mętów werbalizmu scholastycznego, rozważań jałowych i spekulatywnych, pytań źle postawionych i pojęć nic nie znaczących; zreformowana nauka nie była, z kolei, celem dla siebie, ale głównie narzędziem techniki i środkiem materialnego podporządkowania świata przyrody potrzebom ludzkim. Pozostaje do rozważenia problem, czy pytanie, kierujące twórczością Spinozy stało tak samo wtedy, kiedy racjonalizm kartezjański objawił mu swoją siłę przyciągającą.

Nim ograniczymy sens terminu „racjonalizm” jako przeciwstawnego „irracjonalizmowi” do zakresu adekwatnego dla sporów filozoficznych 17 stulecia, warto scharakteryzować sytuację konfliktową, związaną z „racjonalizmem” jako przeciwieństwem „empiryzmu”; nigdy wyraźniej niż w 17 stuleciu przeciwstawność tych dwóch stanowisk nie wystąpiła na jaw w filozoficznych kontrowersjach.

„Ten, kto pragnie iść tylko za przewodem zmysłów — pisał Jan Amos Komensky — nigdy mądrością nie wznieśnie się ponad tłum, nigdy nie zdoła sobie wyobrazić, że księżyc jest mniejszy od gwiazdy, że słońce jest większe od ziemi, a że ta ostatnia kulista jest i po wszystkich stronach udatna do zamieszkania. Jeśli zaś kto przeciwnie, do samego rozumu uciekać się będzie, wysnuwając spekulatywnie (idee) oderwane, bez świadectwa zmysłów, ten w gołe urojenia popadłszy, stwarza sobie świat własny, jakim jest platoński, arystotelesowski itd<sup>34</sup>”.

Oto jeden aspekt kontrowersji między empiryzmem i racjonalizmem — zresztą nie nowy; jeden z pierwszych mistrzów Spinozy, Majmonides, pięć wieków wcześniej przy pomocy nader podobnych argumentów zwalczał sensualizm motekalleminów; wedle niego, „czynność wyobraźni (tj. poznania zmysłowego — LK) nie jest ta sama co czynność inteligencji, ale jest jej przeciwstawna”, albowiem tylko wiedza rozumowa pozwala odróżnić to, co ogólne, od tego, co jednostkowe, zaś

<sup>34</sup> Cyt. wg. Buddeus *Introductio...*, cyt. wyd., s. 308. Warto zauważyć, że u Fontenelle'a jeszcze spotyka się ten sam wątek, mający wykazywać potrzebę uzupełnienia świadectw zmysłowych spekulacją; „kiepskie oczy” są jego zdaniem, źródłem istnienia filozofii, która też polega na tym, by nie wierzyć temu, co się widzi, a domyślać tego, czego nie widzi się zgoła: (*Entretiens sur la pluralité des mondes. Première soir*; Paris 1906, s. 23—24).

tylko przez idee ogólne możliwe są dowody w nauce; imaginacja, która zatrzymuje się na indywidualnym, przedstawia człowiekowi świat takim, jakim jawi się on bezpośrednim postrzeżeniom, nie może więc np. uznać istnienia antypodów ani, w przecięciach stożkowych, linii, które nie przecinają się nigdy, chociaż zbliżają się do siebie nieskończenie — asymptot i krzywych hiperbolicznych<sup>35</sup>.

Spór tak sformułowany dotyczył pytania o wartość poznawczą wiedzy abstrakcyjnej i wyrastał bezpośrednio z problematyki metodologii naukowej. Pospolicie przez empiryzm rozumie się pogląd, wedle którego nie zachodzą w nas żadne procesy poznawcze niezależnie od kontaktu doświadczalnego z rzeczywistością, bądź też w metodologicznym, nie genetycznym sensie — postulat, który żąda uzasadniania wszelkich prawd o świecie przez odwołanie się do doświadczenia. Odpowiednio racjonalizmem nazywać się zwykło bądź uznanie zachodzenia procesów poznawczych od doświadczenia niezależnych czy nawet, w skrajnej postaci, przypisanie takiego charakteru wszystkim czynnościom poznawczym, bądź regułę pozwalającą uzasadniać wiedzę o świecie, w całości lub we fragmentach, bez apelowania do empirii. Pytanie o samo istnienie wiedzy, różnej od postrzegania zmysłowego, stanowiło tylko jednak fragment bardziej rozległego kompleksu teoretycznego. Drugie pytanie dotyczyło pochodzenia tej wiedzy; jeśli jakiegokolwiek poznanie niedoświadczone jest możliwe — skąd ono pochodzi? — z wrodzonych idei, z oddziaływania boga na umysł ludzki, z analizy pojęciowej czy jeszcze z innych źródeł? Trzecie pytanie dotyczyło zakresu i wartości ludzkiej wiedzy: o czym właściwie może ona, a o czym nie może nas pouczyć; czy wiadomości, które można od niej uzyskać są mniej czy bardziej wiarygodne od nabywanych drogą doświadczenia; czy mówi o tym, jakim jest świat naprawdę, czy też formułuje tylko sądy warunkowe?

Czwarta kwestia obraca się wokół stosunku wzajemnego wiedzy niedoświadczonej i wiedzy ogólnej: czy wszelkie poznanie niedoświadczone jest poznaniem ogólnym i w jakim sensie wiedza ogólna jest niezależna od doświadczenia?

Negatywna odpowiedź na pierwsze pytanie przesądzała oczywiście o dwóch następnych jako wadliwie postawionych. Z punktu widzenia empiryzmu Locke'a wiedza abstrakcyjna nie mogła być w ogóle pojęta jako odrębny rodzaj poznania, posiadający jakąkolwiek własną doniosłość poznawczą; abstrakcja dała się uznać wyłącznie jako skrótowy zapis wielości poszczególnych spostrzeżeń, jako abrewiatura ekono-

<sup>35</sup> *Le guide des égarés* I, 74, T. 1. s. 407—410.; por. I, 49, s. 176.

mizująca wysiłek umysłowy, ale czynność abstrahująca nie mogła nic dodać do wiedzy, uzyskiwanej przez zmysłowe obserwacje. Taka interpretacja poznania zawarta implicite w doktrynie locke'owskiej, a doprowadzona następnie do formy rozwiniętej przez Hume'a, traktowała całą wiedzę formułującą prawa naukowe jako odruch warunkowy, asocjację powstałą w umyśle w rezultacie regularnej koincydencji określonych cech lub zdarzeń, asocjację, do której utworzenia człowiek był zdolny na równi ze zwierzętami; w rezultacie takiej interpretacji praw naukowych pozbawiono je elementu konieczności, jako cechy charakteryzującej opisaną przez prawo zależność. Problem konieczności prawd naukowych był głównym ogniskiem polemiki Leibniza z locke'owskim sensualizmem<sup>36</sup>, stanowił on również istotną część motywacji teoretycznej, dającej się wysledzić w kształtowaniu się aprioryzmu Descartes'a i Spinozy.

Z obu wymienionych tu punktów widzenia obrona samodzielnej wartości poznania abstrakcyjnego była produktem rozwoju nauk przyrodniczo-matematycznych i zmierzała do filozoficznego usprawiedliwienia ich obiektywnej wartości. W pierwszym wypadku chodziło o to, że świat nie jest taki, jakim wydaje się powierzchownej obserwacji zdrowego rozsądku, opartej na wyłącznej pomocy zmysłowych doznań; akcentowanie wartości poznania abstrakcyjnego miało wyjaśnić pewną sprzeczność między obrazem świata powstałym z powszedniego oglądu umysłów niewykształconych a rezultatami naukowych dociekań, posługujących się pewnym, stosunkowo już zaawansowanym w swojej abstrakcyjności, aparatem kategorii matematycznych i fizycznych. Ta funkcja racjonalizmu teoriopoznawczego była jednak banalna i w zakresie filozoficznych uogólnień nie prowadziła do żadnych innych wniosków poza stwierdzeniem, że zmysłom nie można wierzyć na ślepo. Problem koniecznego charakteru prawd abstrakcyjnych w ich przeciwstawieniu do wytworów jednostkowych spostrzeżeń zmysłowych był znacznie bardziej złożony i donioślejszy filozoficznie: nie chodziło tu po prostu o filozoficzne uzasadnienie prawomocności myślenia abstrakcyjnego w ogóle, ale o okazanie jego zasadniczej odrębności i wyższości w stosunku do wiedzy doświadczalnej jako myślenia, wykrywającego logiczną konieczność prawd, które ustala. Chodziło m.in. o to, czy rozum ludzki zdolny jest o własnych siłach i bez pomocy nadprzyrodzonej dojść do poznania niezawodnego i absolutnie pewnego. Poznanie konieczności uchodziło za poznanie nie tylko

<sup>36</sup> Por. Leibniz *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przekł. I. Dąbska. 1955. Przedmowa, s. 6—10; I—1 (t. I, s. 58). *Monadologie*, 33 (ed. H. Schmalenbach, t. II, s. 139). *Principes de la nature et de grâce*, 5. (ed. Gerhardt, t. 7, s. 600—610).

naukowo najwartościowsze, ale za świadectwo siły intelektualnej człowieka, afirmację jego autonomiczności i niezależności jako istoty myślącej. Z tego punktu widzenia poszukiwanie w metodologii 17-wiecznej kryterium pewności poznawczej miało sens nie tylko naukowy, ale również moralny — było fragmentem powszechnej walki o autonomię człowieka przeciwko chrześcijańskiej wizji świata, w której m.in. wszelka pewność w poznaniu świata znajduje się w treści objawienia, zsyłanego przez boga ludziom bez ich udziału i wysiłku. Kryterium pewności, które Descartes odnalazł w metodach nauk matematycznych, było zarazem legitymacją intelektualnej autonomii człowieka<sup>37</sup>. Bez wątplenia, kult nauk matematycznych, tak popularny w filozofii burżuazyjnej 17 stulecia (Descartes, Hobbes, Leibniz, Grotius) był odbiciem szybkich postępów poczynionych w owym czasie przez te dyscypliny pod wpływem zapotrzebowań technicznego postępu, trudno jednak ignorować również odwrotny wpływ problematyki filozoficznej na zainteresowania matematyczne filozofów, wpływ poszukiwań, zmierzających do wykrzycia *niezawodnej metody pracy umysłowej*, której wyniki są tak bezbłędne i dają poczucie pewności tak doskonałej, iż mogą utwierdzić niezachwiane zaufanie do poznawczych możliwości ludzkiego rozumu. Co więcej, sama mechanika, najbardziej rozwinięta — również przed epoką Newtona — gałąź przyrodoznawstwa, uchodziła powszechnie za naukę dedukcyjną, której prawa mogą być ustalone (jak to widać na przykładzie Descartes'a)<sup>38</sup> na podstawie samej analizy pojęć rozciągłości i ruchu. Przeciwnie, nauki, które nie wykształciły innej metodologii niż owa, mówiąc językiem Spinozy, *experientia vaga*, albo których *świadomość metodologiczna* stała znacznie niżej od *praktyki metodycznej*, które więc uchodziły w oczach filozofów za plód indukcji enumeracyjnej, rozumowania o nadzwyczaj nikłej wartości dowodowej — musiały rodzić naturalny sceptycyzm co do trwa-

<sup>37</sup> Prostudusznie otwarta krytyka Huet'a polemizująca z Descartes'em (a także Platonem i Proklosem) z pozycji sensualizmu dla ugruntowania wiary w objawienie i ukazania słabości ludzkiego rozumu samodzielnego; szczególnie wyraźnie odświeżają ten aspekt kontrowersji: „...l'opinion de Platon, touchant ces Idées qui sont nées avec nous, me sembloit autrefois bien plus honorable à l'homme et relever sa dignité, je souhaitois fort, qu'ele se trouvât véritable. Mais ces mêmes raisonnemens me paroissent sans aucune force, lorsque je cessois de m'abandonner à l'orgueil: qu'est nature! a tous les hommes” (*Traité philosophique...* s. 190). Duża część wywodów Huet'a poświęcona jest właśnie wykazaniu, że jedynym źródłem wiedzy są zmysły i że z uwagi na ich słabość i omylność cała pewność, jaką daje poznanie naturalne, jest znikoma i wątpliwa. Wykorzystane są również wszystkie tradycyjne argumenty sceptyczne dla umocnienia monopolu pewności, jaką daje objawienie.

<sup>38</sup> Łatwo dostrzec ten sposób myślenia studiując choćby drugą część *Principia Philosophiae* i sposób dowodzenia formułowanych tam praw ruchu, gdzie dochodzą jednak obok fizycznych, również przesłanki teologiczne.

łości swojej bazy argumentacyjnej — w szczególności, dopóki filozoficznej doniosłości wypracowanych przez Bacona kanonów indukcji eliminacyjnej filozofowie nie uprzytamniłi sobie dokładnie.

Uwagi te mogą się wydać szokujące w świetle pospolitego w historiografii mniemania, które właśnie metodologię empirystyczną poczytuje za najcenniejszą zdobycz w dziejach logiki 17-wiecznej, a także w świetle bezspornego faktu, iż właśnie empiryzm angielski, zarówno o ile, jak w przypadku Bacona, kodyfikował sposoby najpewniejszego posługiwania się empirią w badaniach naukowych, jak też o ile odsłaniał — jak Locke — rodowód wszelkiej wiedzy ludzkiej w zmysłowym kontakcie ze światem — naznaczony był piętnem niedwuznacznie antyscholastycznym i materialistycznym i w tym właśnie charakterze stał się bezpośrednią tradycją materializmu oświeceniowego. W związku z tym warto zwrócić uwagę na niejednorodną rolę światopoglądową, odgrywaną w 17 stuleciu zarówno przez doktryny empirystyczne, jak racjonalistyczne oraz na ich stosunek do scholastycznej tradycji.

Panująca w krajach, objętych zasięgiem rzymskiego kościoła i wykładana w szkołach jezuickich filozofia tomistyczna oparta była na teorii poznania empirystycznej; powiedzmy dokładniej — pseudo-empirystycznej, przejętej z arystotelizmu i poddanej katolickiej przeróbce falsyfikującej. Falsyfikacja polegała na zupełnej zmianie, jakiej doznał sens filozoficzny empiryzmu i sensualizmu Arystotelesa, wcielonych w ramy chrześcijańskiej eschatologii. Tomasz z Akwinu rozumował następująco: celem człowieka jest poznanie istoty boskiej; przy pomocy zmysłów istoty boskiej poznać nie można; można znać boga tylko w jego manifestacjach w świecie materialnym; otóż wszelkie poznanie materialne zaczyna się od zmysłów; a zatem poznanie naturalne nie może nas doprowadzić do tej wiedzy, która jest najbardziej człowiekowi potrzebna ani do właściwego celu jego istnienia. Stąd dwa wnioski: cel człowieka może być osiągnięty dopiero poza światem doczesnym, w innym życiu; poznanie ludzkie wymaga, również w życiu doczesnym, pomocy i wsparcia ze strony objawienia kościelnego. Tylko dlatego tomiści przedstawiali poznanie zmysłowe jako jedyne źródło naturalnej wiedzy o świecie, że traktowali je zarazem jako sposób poznania najmniej wartościowy, wynikły stąd, że człowiek stanowi byt najniższy w hierarchii inteligencji, pogrążony w materii i z koniecznością poznający przy jej udziale; quasi-sensualizm tomistyczny był teorią słabości umysłu ludzkiego, poznanie zmysłowe uchodziło w nim za świadectwo jego niedołążności i bez-

siły<sup>39</sup>. Również rozumowanie jest słabością człowieka; proces rozumowania, przechodzenia od jednej myśli do drugiej, jest konieczny dla inteligencji, niezdolnych do niedyskursywnego intuicyjnego oglądu rzeczywistości, zastrzeżonego jako przywilej aniołów i boga<sup>40</sup>. W ten sposób człowiek jako istota myśląca okazywał się zupełnie bezsilny, o ile był zdany na przyrodzone zdolności swoich władz poznawczych, które tylko uzupełnione i uwzniośnione światłem objawienia mogły mieć jakąkolwiek przydatność. Jak we wszystkich innych składnikach swojej doktryny, tomistyczna teoria poznania była tylko narzędziem, mającym uzasadnić bezwzględne posłuszeństwo umysłowe człowieka wobec kościoła, jedyne go strażnika i tłumacza objawień.

Taka była doktryna, której uczył się w szkołach Descartes; była ona wykładana w opanowanym przez jezuitów szkolnictwie francuskim. Było zjawiskiem naturalnym, że antyscholastyczna reakcja, zrywając z całością tomistycznej tradycji, obróciła ostrze swojej krytyki również przeciwko owemu empiryzmowi, który znany był jej nade wszystko w katolickiej wersji. Zniewalając zasadę sensualistyczną do służby na rzecz chrześcijańskiej eschatologii, kościół sprawił, że krytyka scholastyki stawała się zarazem krytyką pewnej formy sensualizmu. Tam, gdzie jej panowanie było zakorzenione dostatecznie głęboko, scholastyka kompromitowała empirystyczną teorię poznania.

W Anglii, gdzie przed wiekiem już reformacja Henryka VIII zerwała podporządkowanie nauczania i kształcenia kościołowi rzymskiemu i scholastyce ortodoksalnej, głównym przedmiotem natarcia powstających tendencji materialistycznych nie był, rzecz jasna, tomizm, ale raczej irracjonalizm neopłatoński, który z punktu widzenia teoriopoznawczego reprezentował dążności zupełnie przeciwstawne: spekulacje abstrakcyjne, programowe lekceważenie dla empirii. Przy tym cała tradycja angielskiej scholastyki opozycyjnej, tradycja Oxfordu 13 i 14-wiecznego, tradycja Rogera Bacona i Roberta Grosseteste, a potem Ockhama i innych nominalistów 14 wieku — była tradycją o wyraźnie zarysowanym obliczu empirystycznym, przepojona kultem eksperymentu i techniki. Było z kolei zjawiskiem naturalnym, że materialistyczne tendencje w tym kraju, wchodząc w konflikt ze spekulatywnym spirytualizmem platońskim, zwracały nade wszystko swoje wysiłki w kierunku obrony empirii, usiłując wyrugować za pomocą swojego programu całą jałową problematykę idealizmu, która poddana

<sup>39</sup> Por. w tej sprawie *Cont. Gent.* IV, 1; III, 41, 47; I, 3; II, 81, 89; Por. Gilson *Le thomisme*. Paris 1948, s. 492—493, 300.

<sup>40</sup> Por. *Cont. Gent.* I, 57; III, 91.

kontroli eksperymentalnych kryteriów dezawuowała się jako próżna logomachia średniowieczna. Empiryzm angielski był przeciwieństwem empiryzmu tomistycznego: jego epistemologia i jego metodologia nie dlatego upatrywały w doświadczeniu jedyne źródło prawdy, że zarazem samo doświadczenie pozbawiały wartości poznawczej; przeciwnie, ukazywały je jako drogę do poznania tych prawd o świecie, które naprawdę osiąść warto i które same mają być narzędziem technicznego postępu.

Empiryzm, pojęty jako teoria poznania, miał wielorakie funkcjonowanie filozoficzne. Likwidując abstrakcyjną problematykę spekulatywną scholastyki i platonizmu, prowadził on zarazem do bezpośrednich politycznych konsekwencji; skoro człowiek jest z urodzenia czystą tablicą, tedy, po pierwsze, wszyscy ludzie z urodzenia są równi, po wtóre zaś, jeśli człowiek jest całkowicie kształtowany przez oddziaływanie środowiska, zatem ci, którzy chcą zmienić człowieka, muszą zmienić jego środowisko wychowawcze i instytucje społeczne, które go kształtują. Ta konsekwencja polityczna sensualizmu, nie sformułowana bodaj przez Locke'a, ukazała swoje ostrze rewolucyjne w recepcji francuskiego materializmu 18-wiecznego.

Jednocześnie wszakże empiryzm ten demaskował łatwo swój konformistyczny stosunek do religii; minimalizując aspiracje poznawcze i odgradzając się od problematyki teologicznej zwał zakres rzeczywistości swojego światopoglądowego ataku i automatyzując naukę, pozostawiał, w dziedzinie wiary irracjonalnej, lub przynajmniej — jak Hobbes — w dziedzinie polityki świeckiej, prawa religii nienaruszone. Był dlatego łatwiejszy do strawienia dla kościoła i jako produkt burżuazyjno-arystokratycznego kompromisu w Anglii dawał się z religią uzgodnić. O stosunku również katolicyzmu do filozofii empirystycznej choćby powstałej zupełnie bez inspiracji arystotelizmu i tomizmu, niech świadczy porównanie stanowiska jakie kościół i jezuiti we Francji zajęli wobec Gassendiego i Descartes'a: pomimo wszystkich ataków Gassendiego na doktrynę perypatetycką i pomimo obrony Epikura — najbardziej znienawidzonego przez kościół myśliciela starożytności, żadne dzieło autora *Egzercytacji* nie znalazło się na indeksie kościelnym, a on sam bywał nawet przez najwybitniejszych jezuitów (Tournemine, Huet, Harduin i in.) wyzyskiwany w antykartezjańskich polemikach<sup>41</sup>.

Drugą istotną słabością radykalnego empiryzmu była wspomniana już, naturalna nieufność do wiedzy abstrakcyjnej i sprowadzanie jej tylko do formy wysłowienia wielości doznań zmysłowych poszczegół-

<sup>41</sup> Por. Louis Andrieux *Pierre Gassendi*. Paris 1927.

nych, pozbawionej własnej wartości poznawczej. Stąd tendencje subiektywistyczne, które doprowadziły empiryzm angielski w filozofii Berkeleygo do idealistycznej degeneracji; program ograniczenia zakresu wiedzy do bezpośrednich danych doświadczenia zmysłowego musiał, rozwinięty konsekwentnie, doprowadzić do zakwestionowania świata, leżącego poza aktualnym doświadczeniem jako hipotezy zbędnej i nieuprawnionej. Hobbes, który spośród empirystów angielskich wykazywał najdalej posuniętą świadomość walorów abstrakcyjnego myślenia oddzielił je jednak od empirii w ten sposób, iż jego zadaniem było badanie samych zależności zjawisk, bez względu na to, czy gdziekolwiek zachodzą one faktycznie, a więc wypowiedanie samych sądów warunkowych<sup>42</sup>, natomiast poznanie zmysłowe, które zresztą uważał za ruch mechaniczny<sup>43</sup>, odkrywać miało jedynie rzeczywiste stany rzeczy. Na przykładzie Hobbesa można również dostrzec więź łączącą ów kult matematyki z doktryną mechanistycznego materializmu: skoro wszystkie procesy są w rzeczywistości niczym innym, jak przemieszczaniem przestrzennym cząstek materialnych, geometria, badająca ukształtowania przestrzenne przedmiotów, urastała w sposób naturalny do roli królowej nauk<sup>44</sup>.

Racjonalizm kartezjański z kolei, afirmujący przez swoją metodologię i swój kult matematyki samodzielność ludzkiego myślenia i nie ograniczający niczym zakresu aspiracji poznawczych człowieka, rozciągał prawa świeckiego rozumu na cały świat nadprzyrodzony, zmonopolizowany przez teologów, czego też ci ostatni nie mogli mu nigdy wybaczyć. Atoli sposób, w jaki zasada autonomii myślenia doszła w doktrynie kartezjańskiej do głosu krył w sobie potężny ładunek subiektywizmu, zawarty zarówno w uznaniu myślącego podmiotu za pierwszy przedmiot poznania i w ustanowieniu autorefleksji jako punktu wyjścia całej wiedzy o świecie, jak też w przyjęciu za naczelné kryterium prawdy oczywistości intelektualnej, która nie mogła być pojęta inaczej, jak indywidualne poczucie oczywistości, albowiem Descartes, mimo deklaracji w tej sprawie, nie potrafił wskazać metody odróżnienia wiedzy naprawdę oczywistej od takiej, która się tylko oczywistą wydaje. Ponadto przekonanie, iż całą wiedzę człowiekowi potrzebną może on w samym sobie odnaleźć, wiodło nieuchronnie do zlekceważenia w badawczym wysiłku roli i wartości praktyki eksperymentalnej, uniezależniało naukę od „niepewności” empirii i po-

<sup>42</sup> Hobbes *Lewiatan*. II, 7, cyt. wyd. s. 56; II, 9, s. 73.

<sup>43</sup> Tamże, I, 1, s. 9.

<sup>44</sup> Por. tamże IV, 46. s. 597: „Natura bowiem działa poprzez ruch; a dróg tego ruchu i jego stopni nie podobna poznać, nie mając wiedzy o proporcjach i własnościach linii i figur”.

zwało nie liczyć się z jej wynikami. To był wszakże ów składnik kartezjańskiej metody, który budził dla niej repulsję myślicieli Oświecenia — Voltaire'a i Condillac'a — traktujących cały ów system jako plód chimerycznej spekulacji.

W świetle tak scharakteryzowanej najogólniej sytuacji ukazują się jaśniej granice i ważność owego przeciwstawienia „angielskiej” empirystycznej, oraz „kontynentalnej”, racjonalistycznej linii filozofii 17 stulecia. Owe dwie linie istniały istotnie, a przyczyny ich odmienności (z których jedną, tkwiącą w odmiennościach filozoficznej reakcji, będącej w obu wypadkach przedmiotem ataku starałem się hipotetycznie ukazać) pozostają sprawą otwartą. Pewnym jest wszakże, że bez względu na ostrość merytorycznego przeciwieństwa między metodologią Descartes'a i baconowską teorią indukcji czy między gnoseologicznymi zasadami rówieśników — Spinozy i Locke'a — w empiryzmie i racjonalizmie 17 wieku doszła do różnych form wyrazu tendencja materialistyczna i antyscholastyczna; że linia podziału determinująca w tym czasie rozwój myśli filozoficznej nie rozdzielała bynajmniej filozofów na dwa takie obozy, w których omawiani antagoniści mieliby z dwóch stron występować — ale że przebiegała ona pomiędzy nimi wszystkimi a ogromną masą akademickich filozofów, których nazwiska tylko w niewielkiej liczbie ocalały w historiografii, ale którzy kształtowali atmosferę intelektualną epoki. Nazwisko Kartezjusza znane jest niemal każdemu: Nazwiska tych, którzy w Holandii i Francji ogłaszali zakazy czytania jego utworów i umieszczali je na indeksach — bardzo nielicznym tylko przychodzą na pamięć; podobnie, jak nazwiska tych, przed którymi musiał tłumaczyć się Locke, kiedy wypierał się znajomości pism socyniańskich, a także tych, którzy kazali rozklejać plakaty, zabraniające czytania *Traktatu Teologiczno-Politycznego*. Przeciwno całej masie ojców jezuitów, epigonów reneaszowego platonizmu, kazuistów katolickich i prozelitów kalwińskich, egzegetów Tomasza z Akwinu i profesorów teologii — przeciwko nim występowały, przybrane w rozmaite postaci, dążności materialistyczne, zresztą w mniejszym lub większym stopniu skłonne do kompromisów i rozwiązań ugodowych. Jest zresztą widoczne, że w całej filozofii europejskiej ówczesnej owe dwie tendencje — racjonalistyczna i empirystyczna — nie przesądzały bynajmniej o przynależności swoich zwolenników do podstawowych nurtów filozoficznych. W obozie polskich antytrynitariuszy — jedynym aktywnym polskim ośrodkiem intelektualnym około połowy 17 wieku — występowały obie tendencje; zarówno zwolennicy kartezjańskiego natywizmu, jak Stegman, jak też obrońcy sensualizmu Gassendiego, jak Wolzogen znajdowali się w jed-

nym obozie filozoficznym i politycznym, a żaden przez swoją doktrynę nie zbliżał się bardziej od drugiego do ideologii ich jezuickich prześladowców. Zarówno postęp jak wsteczniactwo filozoficzne mogły posługiwać się różnymi doktrynami gnoseologicznymi bez naruszania swojej filozoficznej esencji.

Taka pobieżna charakterystyka sytuacji problemowej ma przyczynić się do zrozumienia intelektualnych warunków racjonalizmu spinozjańskiego. Chodziło o wskazanie pewnej kooperacji, a niekiedy i pewnej dywergencji bodźców naukowych i bodźców politycznych, które nadawały kształt racjonalizmowi 17 wieku w obu używanych znaczeniach tego wyrazu. Charakterystyka zmierzająca do historycznej lokalizacji i szczególnych osiągnięć racjonalizmu spinozjańskiego wymaga odwrotnej kolejności; racjonalizm — w sensie „aprioryzm” — Spinozy ma w jego doktrynie, w odróżnieniu od kartezjanizmu, orientację przede wszystkim moralną i polityczną; o ile metodologia kartezjańska wywodzi się w sposób widoczny z potrzeb naukowego postępu i podporządkowana jest sprawie reformy nauk — metodologia Spinozy, doprowadzona zresztą do swoich filozoficznych konsekwencji w sposób znacznie bardziej dobitny i radykalny — jest głównie podstawą dla reformy moralności i polityki. Należy najpierw przedstawić zasadniczą treść tej doktryny w jej metodologicznych postulatach, aby ukazać następnie sposób ich wykorzystania w walce z objawieniem religijnym, kościołem i z moralnością chrześcijańską.

Wyodrębniony wykład metodologii spinozjańskiej w jej dojrzałej postaci znajdujemy w *Traktacie o poprawie rozumu*. W dziele tym program uzdrowienia rozumu występuje jako część — zresztą główna — ogólnego programu przebudowy moralnej człowieka. Celem reformy metodologicznej jest szczęście ludzi — jednakże nie przez to, że reforma ta podniesie sprawności techniczne nauk przyrodniczych, które dlatego z większym pożytkiem ludzie będą mogli uzyskać dla ułatwienia sobie życia, ale przez to, że przyniesie ona wiedzę, która sama zapewnia szczęście — „wiedzę o jedności łączącej duszę z całą przyrodą”; a ponieważ poczucie szczęścia jednostki wymaga również dbałości o to, by inni to samo szczęście osiągnęli<sup>45</sup>, moralne usprawiedliwienie dzieła jest dokonane. *Traktat o poprawie rozumu* bierze tedy zadanie moralne za punkt wyjścia i na tej podstawie usiłuje skonstruować

<sup>45</sup> *Intel. Emend* (ed. Gebhardt, II). s. 8 (§ 13 wg numeracji Brudera).

naukę o metodzie myślenia, która, konsekwentnie stosowana, posłużyć ma do zbudowania doktryny ontologicznej. Tok logiczny *Etyki* jest natomiast odwrotny: teoria poznania, metodologia i etyka ukazują się w niej jako konsekwencje ontologii. Wskutek tego teoria poznania w wykładzie doktryny winna być rozdzielona na dwie części, z których pierwsza — nauka o metodzie — wyprzedza metafizykę, a druga — nauka o procesie poznania, mająca tę metodę usprawiedliwić — jest tej metafizyki konsekwencją.

Uzdrowienie intelektu rozpoczyna się od analizy sposobów, które w ogóle bywają używane dla nabycia jakichkolwiek przekonań. Jest ich cztery, a dwa pierwsze są już w *Etyce* połączone w jeden, zwany mniemaniem albo „wiedzą pierwszego rodzaju”<sup>46</sup>. Pierwszy z nich to nabywanie wiadomości „ze słyszenia”, lub „ze znaku” — ogólnie: przyjmowanie ich bezkrytycznie od kogoś innego, na mocy kryterium autorytetu. Na takim poziomie jest kupiec, który posługuje się regułą trzech na tej jedynie zasadzie, że pamięta jak nauczyciele mu ją przekazali. Kupiec, który nie pamięta tej zasady, może jednak wypróbować ją na trzech prostych liczbach i tak uzyskaną metodę stosować następnie we wszystkich obliczeniach; czyniąc tak posługuje się sposobem dochodzenia do wiedzy, zwanym przez Spinozę *experientia vaga* — doświadczenie chwiejne. Jest to poznanie osiągnięte „z rzeczy jednostkowych przedstawianych nam przez zmysły, w sposób ułomny, mętny i pozbawiony zgodnego z rozumem porządku”<sup>47</sup>. Jest to, jak widać z przykładów, charakterystyka wszelkiego w ogóle poznania doświadczalnego, za którego właściwą metodę uważa Spinoza zwykłą indukcję enumeracyjną: dzięki niej wiem, że jestem śmiertelny, bowiem widzę, że wszyscy ludzie wokół mnie umierają; że oliwa podsyca ogień, a woda go gasi<sup>48</sup>. Podobnie jak poprzedni, ten sposób poznania może prowadzić do wiedzy fałszywej — co więcej, oba te sposoby razem — są „jedyną przyczyną fałszu”<sup>49</sup>, gdy dwa następne dają wiedzę z konieczności prawdziwą.

Ten lekceważący stosunek do wiedzy doświadczalnej uzasadnia Spinoza dwojako: teoretycznie i moralnie. Wyobraźnia, tj. poznanie zmysłowe nie może zasługiwać na zaufanie, ponieważ źródłem jego są „przypadkowe doznania... powstające nie z mocy samej duszy, ale z zewnętrznych przyczyn, stosownie do rozmaitych ruchów, jakie ciało otrzymuje we śnie lub na jawie”<sup>50</sup>. Umysł ludzki w takich wy-

<sup>46</sup> *Ethica*. II. 40 schol. 2.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> *Intell. Emend.* s. 10 (§ 20).

<sup>49</sup> *Ethica*. II. 41.

<sup>50</sup> *Intell. Emend.*, s. 32 (§ 84).

padkach podlega determinacji przypadkowych kontaktów człowieka ze środowiskiem, które zwracają jego uwagę na tę lub inną rzecz czy cechę rzeczy<sup>51</sup>. Chodzi więc o to, że wiedza doświadczalna pozwala nam rzeczy poznawać tylko w tym zakresie, w jakim zjawiają się postrzeżeniom, nie dociera do ich istoty; otóż fałsz nie jest „niczym pozytywnym”, jest czystą *privatio*, brakiem wiedzy<sup>52</sup>, skoro więc wiedza o rzeczy dochodzi do nas drogą przypadkowych zetknięć ze światem, możemy poznać rzecz tylko pod pewnym względem, ale nie w jej istocie, a zatem poznać ją fałszywie; doświadczenie jest wyłącznie wiedzą o przypadłościach<sup>53</sup>, o istocie rzeczy nie uczy<sup>54</sup>.

Trzeci sposób poznania (drugi w wykładzie *Etyki*) nazywa się po prostu rozumem — *ratio*. Niejasna charakterystyka tej metody, zawarta w *Traktacie* i *Etyce* mówi, że punktem wyjścia są w niej „pojęcia powszechne oraz idee adekwatne własności rzeczy”, że polega ona na wywodzeniu przyczyny ze skutku lub wnioskowaniu „z czegoś ogólnego”<sup>55</sup>. Wszystkie przykłady wskazują, że chodzi tu o dedukcyjny sposób rozumowania, polegający na stosowaniu metody, której najdoskonalszym archetypem dla filozofów 17 wieku były *Elementy* Euklidesa.

Ostatni i najdoskonalszy rodzaj poznania jest to „wiedza intuicyjna”, w której „rzecz zostaje poznana przez samą swoją istotę lub przez znajomość swej przyczyny najbliższej”<sup>56</sup>.

Problem intuicji jako najdoskonalszej metody poznania rzeczy był przedmiotem niezliczonych komentarzy, którym łatwe skojarzenia terminologiczne kazały zaliczać spinozjańską gnoseologię do swoistego typu mistyki intelektualistycznej; w każdym razie racjonalizm Spinozy, w który, jak zapewnia Dunin-Borkowski „nie wierzy dziś żaden znawca”<sup>57</sup> bywał łatwo i pochopnie na tej zasadzie kwestionowany. Analiza pojęcia „intuicji” jest dlatego warunkiem przewyciężenia irracjonalistycznej interpretacji spinozyzmu, która od lat kilkudziesięciu stała się nieustającą modą historiografii.

Pojęcie intuicji w takim sensie, do jakiego przywykliśmy dziś w wyniku obcowania z dziełami Bergsona, odznacza się następującymi właściwościami: po pierwsze, jest to poznanie niezmysłowe, lecz in-

<sup>51</sup> *Ethica*. II, 29 schol.

<sup>52</sup> *Ethica*. II, 35; 17 schol.

<sup>53</sup> *Intell. Emend.* s. 13.

<sup>54</sup> *Epist.* X ed. Gebhardt IV, s. 47.

<sup>55</sup> *Ethica*. II, 40 schol. *Intell. Emend.*, s. 10 (§ 19).

<sup>56</sup> *Intell. Emend.*, s. 10 (§ 19).

<sup>57</sup> Stanislaus von Dunin-Borkowski: *Spinoza nach dreihundert Jahren* s. 186. Por. Halpern. Przedmowa do polskiego przekładu *Intell. Emend.* s. LVI, gdzie czytamy, że teorii poznania Spinozy nie można nazwać racjonalistyczną ze względu na wyniesienie w niej intuicji.

telektualne; po wtóre jest ono nieabstrakcyjne, ale dotyczy tylko konkretnych, przy czym, co jest istotne, takich, które innym sposobem nie dają się poznać; po trzecie dociera do „istoty” rzeczy w jej niepowtarzalnym życiu wewnętrznym i ruchu; po czwarte — i to jest właściwe piętno irracjonalizmu, zawarte w tej kategorii — jest ono niewyraźne w słowach, nie dające się przekazać drugim, poddać kontroli publicznej ani zwerbalizować. Istotą wiedzy irracjonalnej jest jej charakter niedyskursywny, absolutna odporność na próbę słownej ekspresji; intuicja jest przeżyciem, do którego można, co prawda, drugiego człowieka uzdolnić drogą intelektualną, ale którego treści nie można zartykułować w języku. Wprowadzając tę charakterystykę rozszerzamy znacznie pojęcie irracjonalizmu, używane w poprzednich rozważaniach, poświęconych kwestii stosunku nauki do objawienia. Przez irracjonalizm (teoriopoznawczy) rozumieć będziemy odtąd doktrynę, wedle której *istnieją, a nawet posiadają szczególnie wysoką wartość poznawczą, takie sposoby poznania świata, że treść wiedzy, przy ich pomocy zdobytej, nie może zasadniczo zostać skontrolowana ani sprawdzona środkami publicznie dostępnymi*. Charakterystyka taka obejmuje zarówno wiarę w objawienie, jak też wiarę we wszelką wiedzę z istoty swojej niedyskursywną. Odpowiednio przez racjonalizm rozumieć będziemy postawę intelektualną, która wartość poznawczą przypisuje tylko wiedzy, spełniającej warunki odwrotne, a więc podległej zasadniczo, tj. przy pominięciu wszystkich technicznych trudności, społecznej kontroli. Możliwość sformułowania tej wiedzy w słowach jest, oczywiście, warunkiem koniecznym takiej kontroli (choć niewystarczającym, skoro np. wyznawcy objawienia uważają je za podległe werbalizacji; odpowiednio niedyskursywność jest warunkiem wystarczającym, ale nie koniecznym wiedzy irracjonalnej w tym rozumieniu).

Z nazwą „intuicja” w sensie wolnym od wszelkiej irracjonalności zetknął się Spinoza w doktrynie Descartes’a, który sam podkreślając odmiennosć znaczenia, w jakim tego słowa używa, od jego pospolitego użyciu, określa „Intuicję” w *Regułach* jako „tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie pozostaje”<sup>58</sup>. Intuicja jest tedy aktem intelektualnym, w którym stwierdza się oczywistość jakiejś myśli (oczywiście nie wrażenia zmysłowego), przy czym oczywistość jest najpierw cechą sądu, dzięki której dopiero *poczucie oczywistości* przeżywa ten, co sąd ów pojął. Łatwo zauważyć, że wiedza intuicyjna w sensie kartezjańskim jest wolna od jakiegokolwiek irracjonalizmu; nie tylko nie zawiera ona

<sup>58</sup> *Regulae* III. Przekł pol. L. Chmaja. 1937, s. 29.

treści niedyskursywnych, ale sądy, których dotyczy, muszą być uprzednio sformułowane, aby podlegały rozumieniu intuicyjnemu. Jest to zresztą jasne i sąd, że Descartes ogranicza zakres stosowalności wiedzy intuicyjnej do „pierwszych zasad” nauk i ewentualnie wniosków bezpośrednio z nich wywodzonych. Z punktu widzenia postulowanego modelu „geometrycznej”, tj. zaksjomatyzowanej nauki, intuicja miała być sposobem upewnienia się co do prawdziwości twierdzeń naczelnego systemu dedukcyjnego, które już same nie są dedukowane z innych.

Z drugiej strony Spinoza zetknąć się musiał, jeśli nie z terminem, to z kategorią intuicji o wyrażnie irracjonalnej aurze znaczeniowej w teorii „wewnętrznego światła” proklamowanej przez mistyków holenderskich, a m. in. przez Piotra Ballinga, który pisał o poznaniu rzeczy nieprzemijających przy pomocy szczególnej iluminacji, emanującej z boga, a dostępnej człowiekowi w drodze refleksji wewnętrznej; bóg, którego irrację człowiek może sobie przyswoić w ten sposób, jest niewyraźalny w słowach, a dostępny jedynie bezpośrednio odzuciu<sup>59</sup>.

Jeśli teraz zechcemy za pomocą przedstawionej charakterystyki określić stosunek intuicji spinozjańskiej do kartezjanizmu z jednej, a do mistycyzmu z drugiej strony, dostrzeżemy, że pisany zapewne w środowisku kolegiatów rynsburskich *Traktat krótki* zawiera w przedstawieniu wiedzy intuicyjnej elementy kartezjańskie obok pewnego sentymentalizmu irracjonalistycznego. Przykład „jasnego i wyraźnego poznania”, jaki stanowi ta sama reguła trzech, mówi tylko o tym, że dysponujący taką metodą chwytą proporcje liczb jednym aktem intuicyjnym, bez logicznego rozumowania; jest to pojęcie intuicji kartezjańskiej<sup>60</sup>; późniejsza charakterystyka natomiast mówi o tym poznaniu jako zachodzącym przez „uczucie i radowanie się rzeczą”<sup>61</sup>. Ten element irracjonalizmu zaciera się jednak w *Etyce* i w *Traktacie o poprawie rozumu*, gdzie związek poznania intuicyjnego z przeżyciami uczuciowymi zostaje zachowany, ale tylko w formie racjonalizacji i — rzecz można — intelektualizacji emocji jako pochodzących z poznania; samo to poznanie jednak zostaje uwolnione od zabarwień sentymentalnych<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Gebhardt *Die Religion Spinoza's*. s. 347—348.

<sup>60</sup> *Korte Verhand. Opera*. Ed. Gebhardt, Bd 1, II, 1. s. 55.

<sup>61</sup> Tamże. II. 2, s. 55.

<sup>62</sup> Marksistowska literatura spinozystyczna zwraca uwagę na ten racjonalistyczny charakter „intuicji” w ujęciu haskiego filozofa podkreślając fałszywość mistycyzujących interpretacji; por. np. Tymiański *Wstęp do rosyjskiego wydania Intell. Emend. (Traktat ob usawierszenstwowanii rozuma*. Moskwa 1934, s. 68).

Poznanie intuicyjne, jak była o tym mowa, to poznanie rzeczy przez jej istotę. Istota z kolei to to, co, gdy jest dane, ustanawia rzecz, a gdy jest zniesione, rzecz sama zostaje zniesiona albo co bez rzeczy i bez czego rzecz nie może być pojęta<sup>63</sup>. To, co jest *cechami istotnymi* rzeczy w porządku bytowym, jest jego *definicją* w porządku poznawczym. To też Spinoza mówi, że natura rzeczy albo jej istota to tyle, co jej definicja<sup>64</sup>. Poznanie intuicyjne nie jest dlatego mistycznym wczuwaniem się w istotę przedmiotu, ale jego poznanie racjonalnym przez definicję. Ulubionym przykładem wielokrotnie powtarzanym w różnych pismach Spinozy (a również Descartes'a) — jest wyprowadzenie sumy kątów wewnętrznych trójkąta z jego definicji. Poznanie przez definicję nie jest niczym innym jak wiedzą *analityczną*, to znaczy wiedzą, której prawdziwość ustalamy na podstawie naszej znajomości treści pojęć w niej zaangażowanych.

Jednakże, jak widać z rozróżnień przeprowadzonych w *Etyce*, nie każda wiedza analityczna należy do zakresu intuicji, chociaż każda — i tylko ona — daje pewność niezachwianą; jest słabością wiedzy twierdzić cokolwiek o rzeczy, co nie jest zawarte w jej pojęciu<sup>65</sup>, większość błędów polega na wadliwym stosowaniu nazw do rzeczy: ten, kto przeczy temu, iż wszystkie promienie koła są równe, musi coś innego rozumieć przez koło niż matematycy<sup>66</sup>. Jest wyraźna sprzeczność w różnych uwagach Spinozy, które dotyczą pośrednio lub bezpośrednio kwestii zakresu rzeczy, dostępnych wiedzy intuicyjnej oraz poznawalnych trzecim (wedle klasyfikacji *Traktatu*) sposobem poznania. Z jednej strony dowiadujemy się, że rzeczy mogą być poznawane adekwatnie bądź przez swoją istotę, bądź przez przyczynę najbliższą przy czym przez swoją istotę może być pojęta wyłącznie rzecz będąca przyczyną samej siebie, te zaś, które mają przyczynę różną od nich samych, winny być przez tę przyczynę poznane<sup>67</sup>. Wynika stąd, jeśli pamiętamy o tożsamości *essentia sive definitio*, że poznanie przez definicję, a więc poznanie analityczne dotyczy tylko rzeczy niestworzonej<sup>68</sup>. Skądinąd dowiadujemy się, że definicja rzeczy stworzonej winna zawierać jej przyczynę najbliższą<sup>69</sup>, skąd należy wnioskować, że poznanie „przez definicję” może również obejmować rzeczy poszcze-

<sup>63</sup> *Ethica*, II, def. 2.

<sup>64</sup> Np. *Tract. Theol. Pol.* IV, (§ 2), (*Opera*, cyt. wyd. vol. III, s.57); *Ethica* I, 16 dem.; *Intell. Emend.* s. 34 (§ 93).

<sup>65</sup> *Intell. Emend.* s. 28 (§ 73); „Nam cum aliquid de aliqua re affirmamus, quod in conceptu, quam de ea formamus, non continetur id defectum nostrae perceptionis indicat”.

<sup>66</sup> *Ethica*, II, 47 schol.

<sup>67</sup> *Intell. Emend.* s. 34 (§ 92).

<sup>68</sup> Za tym rozumieniem przemawia także *Epist.* XXXIV, s. 179—180.

<sup>69</sup> Tamże, por. także *Epist.* LX, s. 270—271.

gólne stworzone. Potwierdza to także przykład proporcji w regule trzech jako wzór poznania intuicyjnego, podany również w *Traktacie o poprawie rozumu* i w *Etyce*. Za trzecim jeszcze rozumieniem przemawia charakterystyka wiedzy intuicyjnej jako takiej, gdzie poznaje się istotę rzeczy poszczególnej przez jej odniesienie do jednego z atrybutów boga<sup>70</sup>; w tym sensie przedmiotem tej wiedzy może być rzecz zarówno stworzona, jak i będąca przyczyną samej siebie, ale ta pierwsza tylko wtedy, gdy poznana jest — już nie przez najbliższą przyczynę, ale przez przyczynę boską. Widać stąd chwiejność myśli Spinozy; niezgodność wspomniana zachodzi bowiem nie tylko między *Traktatem* i II księgą *Etyki* a księgą piątą, ale tkwi w samym tekście *Traktatu* (między rozumieniem pierwszym i drugim) oraz w samej drugiej księdze *Etyki* (między rozumieniem drugim i trzecim). Notujemy tę sprzeczność nie siląc się na razie na jej usunięcie. Najbardziej prawdopodobny jest, w moim przekonaniu domysł, iż odróżnienie trzeciego i czwartego sposobu poznania miało przede wszystkim służyć odróżnieniu podstaw, na jakich przyjmowane są aksjomty systemu dedukcyjnego oraz wszystkie jego pozostałe twierdzenia. Z punktu widzenia niniejszych rozważań istotny jest problem wiedzy intuicyjnej, czyli analitycznej w odniesieniu do rzeczy niestworzonej.

Natomiast odróżnienie zakresowe przedmiotu wiedzy doświadczalnej od wiedzy dedukcyjnej i intuicyjnej jest w myśli Spinozy wyraźniejsze. Intuicja i dedukcja nie mogą zastąpić doświadczenia — istnieje zakres wiedzy, którą tylko przy jego pomocy można uzyskać; doświadczenie nie uczy o istocie rzeczy poszczególnych, uczy natomiast o ich istnieniu, które z kolei nie może być uzasadnione drogą analityczną — choćby dlatego, że żadna definicja nie ogranicza w żaden sposób ilości indywidualnych przedmiotów, które mogą pod nią podpaść<sup>71</sup>. Doświadczenie jest też konieczne i nie jest prawdą<sup>72</sup>, żeby Spinoza miał je odrzucać jako całkowicie nieprzydatne dla nauki. Dzięki doświadczeniu zdobyliśmy wiedzę „o wszystkim niemal, co jest dla życia przydatne”<sup>73</sup>, a dyscypliny doświadczalne, jak medycyna lub pedagogika, są niezbędne dla osiągnięcia szczęścia przez człowieka<sup>74</sup>. Sama zawartość biblioteki Spinozy, pełnej dzieł przyrodniczych, przemawia za tym, że filozof nie żywił bynajmniej do nich pogardy. Jego nieufność do doświadczenia ma przyczyny łatwo dostrzegalne; nie jest to bynajmniej nieufność do świadectwa zmysłów jako takiego,

<sup>70</sup> *Ethica*, II. 40, schol. 2; por. tamże V. 25 i dem.

<sup>71</sup> *Epist.* X, s. 47; *Epist.* XXXIV, s. 180.

<sup>72</sup> Jak sądzi np. Milner *Spinoza*, 1940, s. 129.

<sup>73</sup> *Intell. Emend.* s. 11 (§ 20).

<sup>74</sup> Tamże, s. 9 (§ 14—15).

ale nieufność do *uogólnień* empirycznych, powstałych z obserwacji pewnej ilości poszczególnych wydarzeń, których własności rozciąga się następnie na wszystkie inne, nieobserwowane; na tym właśnie polega — wedle Spinozy — zawodność indukcji<sup>75</sup>. Nie jest to więc pogarda dla doświadczenia jako wiedzy opartej na zmysłach, ale ukazywanie nikłej wartości rozumowania przez indukcję enumeracyjną — takie bowiem prymitywne wnioskowanie uważał on za właściwą metodę empirycznej generalizacji. Ten stosunek do doświadczenia umotywowany był tedy dążnością do poszukiwania wiedzy absolutnie pewnej, wiedzy *logicznie koniecznej*, a więc takiej, której prawdziwość może być odkryta w niej samej, a więc analitycznej wiedzy, opartej na samych definicjach. W gruncie rzeczy kieruje Spinozą ta sama idea, którą później znacznie jaśniej wyraził Leibniz: jeśli chcemy osiągnąć wiedzę, której przysługuje konieczność, mogą to być jedynie takie sądy, których prawdziwość daje się ustalić na podstawie samej treści podmiotu i orzecznika, gdzie zatem, mówiąc językiem tradycyjnej metafizyki, własności rzeczy wyprowadza się z samej znajomości jej istoty, a mówiąc językiem tradycyjnej logiki — gdzie *praedicatum inest subiecto*; doświadczalnie uzyskane uogólnienia nigdy nie zdołają takiego stopnia pewności osiągnąć i piętno niepewności nie może być im odjęte, albowiem z tego, że jakieś zdarzenia w pewien określony sposób przebiegały w naszych dotychczasowych doświadczeniach nie wynika, że zawsze tak właśnie będą przebiegać, że *muszą* przebiegać w ten właśnie sposób. Nie obciąża natomiast ta słabość sądów, w których konieczność jest samą własnością sądu, polegającą na stosunku inhereencji logicznej orzecznika i podmiotu. A zatem wypowiedzieć o jakiejś rzeczy prawdę konieczną, to znaleźć w samej jej idei, czyli definicji to, co z koniecznością jej przysługuje, czyli w samym sądzie znaleźć „rację dostateczną” jego prawdziwości. Dlatego Spinoza żąda poszukiwania takiej idei, z której dadzą się wyprowadzić *wszystkie* własności jej przedmiotu<sup>76</sup>. Powstaje pytanie, w jaki sposób można uzyskać znajomość idei rzeczy inaczej, niż przez badanie rzeczy samej; w jaki sposób, nie odwołując się do doświadczenia, skonstruować definicję rzeczy, której rzeczywistość będzie odpowiadała i która nie będzie polegać na zupełnie arbitralnym budowaniu nazw, ograniczonym tylko formalnymi warunkami. Spinoza zdaje sobie sprawę z tego problemu; ostrzega przed kultem słów<sup>77</sup> i czyni wyraźne odróżnienie między definicjami słownymi i rzeczowymi, przy czym za warunek

<sup>75</sup> Korte Verhand. II, 1, s. 55; III, 3, s. 56—57.

<sup>76</sup> Epist. LX, s. 270.

<sup>77</sup> Intell. Emend. s. 33 (§ 88).

koniecznej prawdziwości definicji uważa istnienie przedmiotu definiowanego<sup>78</sup>. Słusznie też zauważono<sup>79</sup>, że konstruowane przez Spinozę definicje mają charakter rzeczowy, nie słowny. Skąd jednak pochodzi ta odpowiedniość, skoro doświadczalny kontakt z rzeczami nie jest dla jej ustanowienia potrzebny? Odpowiedź kartezjańska mogłaby brzmieć; z idei wrodzonych; odpowiedź Leibniza: taki sposób rozumienia rzeczywistości tylko inteligencja doskonała może rozciągnąć na wszystkie przedmioty; człowiek jest zdolny dostrzegać konieczny i analityczny charakter wiedzy tylko w stosunku do części swojego poznania, mianowicie w zakresie nauk matematycznych, gdzie zdolny jest tworzyć wyczerpujące idee istoty przedmiotu. Odpowiedź Spinozy nie może zostać sformułowana na gruncie samej metodologii i przy wyłącznej pomocy jej kategorii; wymaga uprzedniego przyjęcia niezależnych założeń metafizyki: skoro rzecz i idea rzeczy są identyczne, zatem to, co jest „formaliter” istotą rzeczy jest „obiective” *identyczne* z jej ideą albo definicją. To, co jest początkiem wszystkich rzeczy w porządku bytu, jest ich początkiem w porządku idei, a stosunek ten jest identyczny — nie taki sam, ale ten sam — w obu porządkach. Jeśli tedy zdołamy dotrzeć do wytworzenia w sobie idei rzeczy, stanowiącej początek wszystkich innych, będziemy uzdolnieni do wyprowadzenia z niej idei innych rzeczy bez odwoływania się do empirii. Oto jest model idealny poznania: „... dusza nasza, by była odbiciem przyrody, winna wszystkie swoje idee wyprowadzać z idei odpowiadającej początkowi i źródłu całej przyrody, aby ta idea stała się także źródłem wszystkich innych idei”<sup>80</sup>. Urzeczywistnienie tego chimerycznego przedsięwzięcia wymagałoby jednak wykazania, jakim sposobem ideę owego „początku” można bez doświadczenia w sobie ukształtować i dzięki czemu jest to możliwe. Odpowiedź na drugie pytanie odkładamy jako związaną z problematyką samego procesu poznawczego i wymagającą dlatego szczegółowszej analizy niektórych kwestii metafizyki spinozjańskiej. Odpowiedzi na pytanie — jak poznanie tego rodzaju winno się rozpoczynać, udziela Spinoza w pierwszych definicjach i twierdzeniach *Etyki*: w ontologicznym dowodzie istnienia boga.

Przed rozważeniem tej metody poznawczej w jej najbardziej autentycznym zastosowaniu — w dowodzie konieczności istnienia boga — niezbędne jest uprzytomnienie sobie innych istotnych właściwości wiedzy intuicyjnej, której zakres stosowalności przyjmujemy ostatecznie — po przedstawionych wyjaśnieniach — jako obejmujący zarów-

<sup>78</sup> *Epist IX*, s.42—43.

<sup>79</sup> Couchoud *Benoit de Spinoza*, s. 169; Raciborski *Etyka Spinozy...* s. 121.

<sup>80</sup> *Intell. Emend.* s. 17 (§ 42); por. s. 34 (§ 91) („omnes ideae ad unam ut re-gidantur”)

no boga, jak również rzeczy stworzone, ale rozważane nie same w sobie i nie z punktu widzenia swojej „najbliższej przyczyny” stworzonej, ale z punktu widzenia ich stosunku do przyczyny boskiej.

Mając na uwadze tautologiczny charakter prawd, odkrywanych najwyższym gatunkiem poznania, dostrzegamy jasno, iż ich kryterium prawdziwości nie może być znalezione przez porównywanie sądu z rzeczywistością, ale w samym sądzie; kryterium prawdziwości jest to bowiem sposób przekonania się o tym, czy jakaś wiedza jest prawdą. W stosunku do wiedzy analitycznej kryterium takim jest sama analiza pojęć w niej zaangażowanych; a zatem „prawda jest probierzem samej siebie i fałszu”<sup>81</sup>; ideom przysługuje prawdziwość nie jako ich stosunek do rzeczywistości, ale jako cecha immanentna. Przyczyną prawdziwości idei nie jest jej *ideatum*, ale ona sama, stąd w niej samej należy odnaleźć „formę myśli prawdziwej”<sup>82</sup>; fałsz z kolei polega na tym, iż twierdzi się o jakiejś rzeczy coś, co nie jest w jej pojęciu zawarte<sup>83</sup>.

Immanentny charakter kryterium prawdziwości nie oznacza, że kryterium to jest *subiektywne*; kartezyjskie kryterium oczywistości, -sprowadzające się ostatecznie do poczucia oczywistości<sup>84</sup> było niezawodnie próbą laicyzacji teorii poznania przez podporządkowanie wiedzy rozumowi indywidualnemu — nie bez słuszności też wytykała jemu zgorziona reakcja jezuicka i protestancka to „zaktywizowanie” indywidualnego rozumu jako najpewniejszą drogę do ateizmu<sup>85</sup>. Wszakże laicyzacja i humanizacja kryteriów prawdy była zarazem ich subiektywizacją; a wyzwolenie się od sceptycyzmu i niepewności, które chciał Descartes osiągnąć swoją metodą wątpienia<sup>86</sup> i którego rzeczywisty sens antysceptycycki Spinoza tak doskonale rozumiał w swoich *Principiach*<sup>87</sup> — tkwić miało ostatecznie w pewności myślenia osobniczego, którą każdy sam niezależnie musi co do siebie samego osiągnąć. Idea immanentnych kryteriów prawdy jest próbą laicyzacji teorii poznania przy jednoczesnym przewyżczeniu

<sup>81</sup> *Ethica*. III 43, schol. *Korte Verhand.* III, 15, s. 79; *Intell. Emend.* s. 15 (§ 36—37) („Cum itaque veritas nullo eget signo...”); *Epist.* LXXVI, s. 320 („est enim verum index sui, et falsi”).

<sup>82</sup> *Intell. Emend.* s. 26 (§ 71).

<sup>83</sup> *Tamże*, s. 27 (§ 72).

<sup>84</sup> Widoczne jest to zarówno w *Medytacjach*, jak *Rozprawie*, jak w *Prawidłach* i innych dziełach, gdzie charakteryzuje się notorycznie oczywistość przez *pojmo-*wanie wyraźne i jasne, a przeciwstawia zwątpieniu.

<sup>85</sup> Por. Vernière *Spinoza*... cyt. wyd., *passim* (na s. 50 cytowane znamienne zdanie z krytyki Poireta, który powiada, że „veritatis inveniendae quietem mentis plus prodesse quam eius activitatem”). Analogiczne wątki u polskich jezuitów, por. W. Wąsik *Kartezyjusz w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, s. 222 i *passim*.

<sup>86</sup> Zaznaczone wyrażenie w znanych fragmentach *Rozprawy* i innych pism.

<sup>87</sup> Renati Des Cartes *Princ. Philos.* I, Proleg., *Opera*, cyt. wyd. vol. I, s. 142—147).

kartezjańskiego subiektywizmu: nie od czyjegokolwiek poczucia pewności zależy, czy trzeba uznać jakąś myśl za prawdziwą, ale od samej treści tej myśli, od poznającego niezależnej; jeśli Descartes postulował również kategorię oczywistości przedmiotowej jako własności sądu, a nie podmiotu, który sobie ten sąd przyswaja, to uczynił z tego żądania częścią deklarację, nie podając żadnej metody wyróżniania sądów w tym sensie oczywistych — nie bez powodu też Leibniz demaskował jałowość kartezjańskiej metody. Dążeniem Spinozy natomiast jest skonstruowanie kryterium prawdy, które spełniałoby zarazem co najmniej cztery warunki: 1) było zhumanizowane — to znaczy nie żądało żadnych innych sposobów ustalania wiedzy oprócz tych, których stosowanie i kontrolowanie jest w mocy ludzkiego rozumu; 2) było niezawodne — to znaczy prowadziło do prawd o najwyższym stopniu pewności, znieczulonych na chwiejność zmieniającej się ciągle empirii: „w życiu codziennym musimy iść za tym, co najbardziej prawdopodobne, ale w rozważaniach teoretycznych musimy iść za prawdą”<sup>88</sup>; 3) było obiektywne — to znaczy w wynikach swojego zastosowania niezależne od przejściowych odczuć lub nastrojów intelektualnych myślącej jednostki; „...żadna prawda, żadna istota albo byt rzeczy jakiegokolwiek nie zależy ode mnie, albowiem... beze mnie są one tym, czym są: albo z istoty swojej tylko albo z obojga — istoty i istnienia”<sup>89</sup>; 4) pozwalało odkrywać prawdy nie bylejakie, ale docierać do „istoty” rzeczy. Kryterium absolutne, jeśli miało być odkryte poza objawieniem i poza indywidualnym podmiotem poznającym nie mogło być znalezione gdzie indziej, jak w obiektywnych właściwościach samego sądu prawdziwego — skoro doświadczenie, pojęte przy tym w jego formie najbardziej pospolitej i prymitywnej, nie potrafi z bezbłędną doskonałością rozstrzygać nieodwołalnie o prawdzie. Ostateczna, zbyt łatwo dająca się demaskować iluzoryczność spinozjańskiego rozstrzygnięcia może dziś być jedynie przykładem beznadziejności, jaka towarzyszy w teorii poznania wszelkiej pogoni za chimerą absolutu. Okoliczność ta nie wpływa zresztą na historyczną ocenę spinozjańskiej utopii epistemologicznej, której przewodnim zamierzeniem było przecież nie po prostu zdobycie różdżki czarodziejskiej dla nieomylnego wykazywania prawdy, ale przeciwstawienie upokarzającej człowieka pseudopewności objawień — poznania racjonalnego, a zarazem niezawodnego, takiego, co wyzwalałając z przymusu wiary, wyzwala zarazem ze sceptycyzmu,

<sup>88</sup> *Epist. LVI*, s. 260.

<sup>89</sup> *Korte Verhand. I*, cap. 1, s. 17.

zwątpienia i niepewności<sup>90</sup>. Temu celowi służy też głównie, jak się później okaże, nieziszczalny program wyprowadzenia całej wiedzy o świecie z jednej prawdy naczelnej.

Skoro prawdziwość zostaje odkryta jako własność myśli, niezależna od znajomości ich stosunku do rzeczywistości, nasuwa się nieuchronnie sugestia, że obiektywność prawdy — pojęta jako jej zgodność z rzeczami — nie da się w doktrynie utrzymać. Tak jednak nie jest. Każda idea prawdziwa zgadza się ze swoim przedmiotem<sup>91</sup>, prawda to twierdzenie lub negacja zgodna z rzeczą<sup>92</sup>. Z drugiej strony prawdziwości ani pewności nie należy szukać w rzeczach, ale w ich ideach, które jako prawdziwe muszą być wyraźne i jasne; tylko ciemny tłum posługiwał się wyrazami „prawda” i „fałsz” dla oznaczenia opowieści, które faktycznie miały lub nie miały miejsca<sup>93</sup>. Ostateczny obraz myśli Spinozy przedstawia się następująco: idea prawdziwa lub adekwatna<sup>94</sup> jest zawsze zgodna ze swoim przedmiotem, tj. zawsze tak jest faktycznie w rzeczach, jak ona orzeka. Jednakże nie dlatego jest prawdziwa, że jest z nim zgodna, albowiem prawdziwość jej nie tylko może być ustalona, ale faktycznie jej przysługuje jako jej własna, obiektywna, immanentna właściwość. Ale również nie dlatego, jak mylnie sądzi Koyré<sup>95</sup>, żeby odwrotna zależność zachodziła, tj. idea była zgodna z przedmiotem z tej racji, że jest prawdziwa, ani tym bardziej dlatego, jak utrzymuje Brunschvicg<sup>96</sup>, żeby myśl istniała przed swoim przed-

<sup>90</sup> Fontenelle, kartezjańczyk zwraca uwagę na ową funkcję raczej moralną niż praktyczną kartezjańskiego kultu matematyki, tłumacząc, dlaczego warto te nauki studiować, choćby nie dawały korzyści natychmiastowych albo żadnych zgoła: „Il est toujours utile de penser juste, même sur des sujets inutiles. Quand les nombres et les lignes ne conduiraient absolument à rien, ce seraient toujours les seules connaissances certaines qui aient été accordées a nos lumières naturelles, et elles serviraient à donner plus sûrement a notre raison la première habitude et le premier pli du vrai...elles nous rendraient le vrai si familier, que nous pourrions en d'autres rencontres le reconnaître au premier coup d'oeil et presque par instinct” (*Histoire de l'Académie des Sciences depuis 1666 jusqu'en 1699*, cyt. wg. antologii pism Fontenelle'a sporządzonej przez Emila Faguet, Paris 1912, s. 316).

<sup>91</sup> *Ethica*. I, ax. 6.

<sup>92</sup> *Korte Verhand.* II, cap XV, s. 78.

<sup>93</sup> *Cogit. Metaph.* I, 6. Ed Gebhardt, t. I, s. 246.

<sup>94</sup> Spinoza rozróżnia rękiedy te dwa pojęcia — co do treści, choć nie co do zakresu — powiadając, że idea adekwatna, czyli jasna i wyraźna (*Ethica*. II, 36) to taka, która, „o ile rozważa się ją samą w sobie bez odniesienia do przedmiotu, posiada wszystkie własności albo cechy wewnętrzne idei prawdziwej” i zaznaczając, że chodzi o cechy wewnętrzne, a nie o zgodność idei z jej przedmiotem (*Ethica*. II, def. 4); innymi słowy, że nazwa „prawdziwy” ma na uwadze tylko zgodność idei z przedmiotem, a nazwa „adekwatny” naturę idei samej w sobie (*Epist.* IX, s. 270). Wynika stąd, że obie te nazwy oznaczają zawsze te same idee, ale z różnych punktów widzenia rozważane — jako prawdziwe ze względu na immanentną inherencję pojęć w nich zawartych oraz ze względu na „formalny” mówiąc językiem Spinozy — związek rzeczowy, do których się odnoszą.

<sup>95</sup> W komentarzach do łacińsko-francuskiego wydania *Intell. Emend.* (*Traité de la Réforme de l'entendement*), s. 107.

<sup>96</sup> Brunschvicg *Spinoza*. Paris 1884, s. 31.

miotem i tworzyła go przez pojmowanie. Istnieje paralelność doskonała, ale *niezależna* każdego przedmiotu lub stanu rzeczy oraz idei tego przedmiotu lub stanu rzeczy; idea nie jest tu jednak pojęta jako myśl o rzeczy przez kogoś aktualnie przeżyta, ale jako obiektywnie, bez względu na czyjkolwiek myślenie istniejąca. Natura i charakter tej paralelności mogą zostać poddane analizie dopiero na podstawie spinozjańskiej mauki o atrybutach substancji, co pozwoli ujawnić oba człony równoległości — rzeczowy i idealny — jako identyczne, a nie tylko paralelne ze sobą, dwa aspekty jednego przedmiotu. Metodologia Spinozy pozwala jednak antycypować i pod tym względem jego metafizykę. Cokolwiek w rzeczywistości zachodzi mietylko ma odpowiadającą sobie ideę, która jest prawdziwa ze względu na zgodność z tym, ale jest samo prawdziwe. Prawdziwość idei może zostać stwierdzona bez badania stosunku jej do przedmiotu, ponieważ idea prawdziwa jest samym przedmiotem, rozważanym z punktu widzenia jego intelligibilności. Odkrywamy w ten sposób u Spinozy swego rodzaju teorię prawdy ontologicznej; kwalifikacja taka nie może być zresztą przyjęta bez zastrzeżeń, o ile tradycja historiografii wiąże ją nade wszystko ze scholastyką perypatetyzującą, która bezzasadnie powołując się na Arystotelesa<sup>97</sup> pojmowała prawdziwość rzeczy już to jako ich zgodność z zamiarami boskiego umysłu twórczego, już to jako zdolność do bycia przedmiotem poznania; zdolność ta przysługuje rzeczy materialnej dzięki jej formie, która z kolei stanowi sposób partycypacji rzeczy w duchu, rozlanym niejako w świecie mocą dyfuzji duchowości boskiej<sup>98</sup>. Teoria idei jako obiektywnego korelatu przedmiotu nie ma jednak, w doktrynie Spinozy, żadnych związków ze scholastyczną teorią materii i formy ani, tym bardziej, z wiarą w transdendentnego boga, który dopuszcza rzeczy stworzone do uczestnictwa w duchowym sposobie istnienia lub też powołuje do bytu mocą swobodnego dekretu woli. Spinozjańska teoria prawdy ontologicznej zakłada natomiast, że cokolwiek zachodzi w przyrodzie, jest zarazem prawdą „w porządku idei” — bez przyczynowego ani logicznego związku obojga, ale na mocy ich tożsamości. Nauka o immanentnych kryteriach prawdy doprowadza nas tym sposobem do jednej z centralnych myśli doktryny: teorii powszechnej intelligibilności świata.

Jak teoria *immanentności* prawdy stawia nas u progu spinozjańskiej koncepcji *dwóch atrybutów*, tak dzięki teorii *konieczności* prawdy

<sup>97</sup> Zc nie można przypisywać Arystotelesowi teorii prawdy ontologicznej, pisze o tym Joseph van de Wiele *Le problème de la Verité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, „Revue philosophique de Louvain”, t. 52, XI, 1954, s. 523—527.

<sup>98</sup> Por. Tomasz z Akwinu *Cont. Gent.* I, 36; II, 75; por. w tej sprawie również Gilson *Le thomisme*, cyt. wyd., s. 160—161, 283—284, 315—318.

wstępujemy w przedsięwzięcie spinozjańskiego *determinizmu*. Chodzi mianowicie o to, jakie własności muszą przysługiwać przedmiotom, które poddają się percepcji intuicyjnej, tj. o charakterystykę tych przedmiotów, dającą się dokonać wyłącznie przy pomocy kategorii służących do opisu metod poznawania świata. Kategorią taką jest m. in konieczność, pojęta jako konieczność logiczna, tj. taki stosunek między ideą rzeczy a ideą jej pewnych własności, iż własności te przysługują rzeczy na mocy jej samej definicji i nie podobna odmówić ich tej rzeczy bez pogwałcenia jakichś praw logiki. Poznanie rozumowe jest poznaniem, którego niesposób zakwestionować ze względu na jego analityczny charakter, a więc koniecznym; przeciwnie — przypadkowość jest cechą poznania doświadczalnego, które nie mówi o istocie rzeczy, a tylko o ich istnieniu, nie dającym się wyprowadzić z definicji<sup>99</sup>. Pojęcie konieczności jest w spinozjańskiej doktrynie dosyć mgliste, co mu zresztą trudno wymawiać zważywszy, iż mglistość jego przetrwała do naszych czasów, opierając się zwycięsko przez następne trzy stulecia próbom interpretacji analitycznej. W jaśniejszym nieco ujęciu Leibniza konieczność sądów polega na tym, że ich negacje popadają w konflikt z logiczną zasadą sprzeczności, tożsamości lub wyłącznego środka. Negacja żadnej prawdy uzyskanej z doświadczenia nie jest wewnątrz sprzeczna, natomiast negacji prawd rozumowych niesposób bez sprzeczności pomyśleć. Stąd, jak powiada Spinoza, „w naturze rozumu leży, iż rozważa rzeczy nie jako przypadkowe, lecz jako konieczne”<sup>100</sup>, traktowanie zaś rzeczy jako przypadkowych jest wyłącznie dziełem wyobraźni<sup>101</sup>. Otóż konieczność logiczna idei musi koïncydować z ich *wiecznościami*, albowiem to co koniecznie prawdziwe pozostaje takim bez względu na czas i nie ulega przemianom. Dlatego „w naturze rozumu leży, że poznaje rzeczy niejako pod postacią wieczności”<sup>102</sup>. Jakkolwiek twierdzenie to uzasadnione jest w *Etyce* odwołaniem się do natury boga, abstrahujemy od jego bazy ontologicznej, rozważając je tylko o tyle, o ile może być okazane samym charakterem poznania rozumowego. Wieczność to „samo istnienie, o ile się je pojmuje jako wynikające w sposób konieczny z samej definicji rzeczy wiecznej”, a takie istnienie może być pojęte zarówno jako wieczna prawda, jak też jako istota rzeczy<sup>103</sup>, stąd wieczność i konieczność mogą być właściwie utożsamione<sup>104</sup>. Wieczność przysłu-

<sup>99</sup> *Epist.* X, s. 47; por. Feuerbach *Geschichte der neuern Philosophie*, 1833 s. 374.

<sup>100</sup> *Ethica*. II, 44.

<sup>101</sup> Tamże, cor. 1.

<sup>102</sup> Tamże, cor. 2.

<sup>103</sup> *Ethica*, I, def. 8.

<sup>104</sup> Por. *Ethica*. I, 10 schol; por. IV, 62 dem.

guje rzeczom koniecznym, to znaczy rzeczom, których istnienie daje się wywieść z ich definicji, które zatem istnieją ze swojej istoty. Istoty rzeczy są wieczne i jako przedmioty poznania zbiegają się co do swego zakresu z poznaniem koniecznym. Wieczność zaś nie jest trwaniem nie mającym początku ani końca; wieczność nie jest w ogóle trwaniem, ale istnieniem bezczasowym, w którym rzeczy nie są w ogóle uporządkowane wedle relacji czasowego następstwa; nie ma w niej „przed” „po” ani „kiedy”<sup>105</sup>, rzecz wieczna nie jest nigdy późniejsza lub wcześniejsza od siebie. To odróżnienie wieczności od trwania nieskończonego, wielokrotnie w pismach Spinozy spotykane i niezmiernie dla całej doktryny charakterystyczne — nie jest zresztą wynalazkiem filozofa; znano je dobrze od wieków, a Hobbesowi posłużyło ono nawet za temat kpin ze scholastycznej werbalistyki i wzór pustej nazwy *nunc-stans*, która ani w rzeczywistości ani w umyśle nie może mieć korelatów<sup>106</sup>. Cokolwiek jesteśmy w stanie poznać niezależnie od doświadczenia, wszystko to poznajemy również niezależnie od czasu, a tedy i rzecz sama jest od czasu niezależna. Wieczne istoty rzeczy, odporne na wszelką zmienność wydarzeń pojawiają się w analizie doktryny wcześniej, niż ich bytowy charakter może być zrozumiany — w świetle, które spinozjańska nauka o metodzie rzuca na jego naukę o bycie.

Jakim jednak sposobem owo poznanie *sub specie aeternitatis* może w ogóle dojść do skutku, skoro dotyczyć może tylko przedmiotów, których istnienie zawarte jest w ich definicji, czyli istocie i skoro zarazem dziedzina istnienia jest właściwym przedmiotem wiedzy doświadczalnej, a wiedza analityczna dotyczy istoty?

W istocie, sądy analityczne, którym Kant tylko imię nadał, ale których idea zawarta była już w *Analitykach* Arystotelesa i które logikom średniowiecznym jako *propositiones per se notissimae* dobrze były znane — sądy te, jakkolwiek nie bywały przedmiotem osobnych analiz logicznych, uchodziły w praktyce filozofowania za typowe sądy o istocie, tj. sądy, z których niesposób dowiedzieć się, czy rzecz, o której mówią, istnieje naprawdę, można natomiast przy ich pomocy ustalić, że jeżeli taka to rzecz istnieje, to takie to cechy muszą jej przysługiwać. Jeden był tylko przykład sądu zarazem egzystencjalnego i analitycznego, tj. sądu, w którym stwierdzało się istnienie rzeczy na mocy samego tej rzeczy pojęcia lub definicji: ontologiczny dowód istnienia boga. Dowód ontologiczny nie jest bowiem niczym innym, jak stwierdzeniem, że zdanie „bóg istnieje” jest zdaniem analitycznym,

<sup>105</sup> *Ethica*, I, 33 schol. 2; por. *Cogit. Metaph.* II, 1, s. 250.

<sup>106</sup> Hobbes *Lewiatan*, cyt. wyd. s. 604

prawdziwym na mocy samego znaczenia użytego w nim słowa „bóg”. Należy zaznaczyć, że z punktu widzenia całej logiki scholastycznej do skonstruowania dowodu ontologicznego nie wystarczyło samo uznanie, że istota boga zawiera istnienie konieczne; potrzebne było nadto przekonanie, że istota boga może być *przed* ustaleniem jego istnienia zbadana na tyle, iż owa inkluzja konieczna stanie się jasna; pierwsze założenie było bowiem wspólne niemal całej scholastyce — również tym, którzy, jak Tomasz z Akwinu, ontologiczny dowód istnienia boga odrzucali.

Istotą dowodu ontologicznego w tej wersji, w jakiej skonstruował go Anzelm Kantuareński, jest założenie, że istnienie jest pewną doskonałością, wobec czego rzeczy najdoskonalszej na mocy samej jej definicji musi przysługiwać istnienie. Powtarzany potem wielokrotnie przez scholastyków, głównie ze szkół franciszkańskich, dowód ontologiczny, nie znalazł jednak ostatecznie uznania jako narzędzie oficjalnej teologii kościelnej, a Tomasz z Akwinu zdecydowanie go odrzucał. Powodem tej niechęci, a zarazem racją, dla której tomistyczne „pięć dróg” wszystkie bez wyjątku mają charakter kosmologiczny, tj. uzasadniają istnienie boga w oparciu o pewne zjawiska świata materialnego — ruch, przyczynowość, różnice doskonałości, przypadkowość rzeczy, celowość — otóż racją taką był po pierwsze sam charakter twierdzenia, którego się dowodziło we wszystkich argumentach naturalnej teologii. Dowody Tomasza z Akwinu nie są w ścisłym sensie dowodami istnienia boga, ale dowodami absolutnej zależności świata od stwórcy; we wszystkich istota boska jawi się tylko jako źródło istnienia i zmian w świecie; cały wysiłek argumentacyjny koncentruje się wokół jednego zadania: wykazać bezwzględną zależność i uległość świata stworzonego wobec boskiego autokraty, wydobyć na jaw niesamodzielność, niesamowystarczalność bytową świata i życia ludzkiego i na tej podstawie usprawiedliwić żądanie doskonałego posłuszeństwa wiernych wobec kościoła. Dowody Tomasza, w przeciwieństwie do dowodu ontologicznego, są więc twierdzeniami o świecie, nie o bogu: a przecież w tej właśnie postaci mogą one pełnić skutecznie swoje światopoglądowe zadanie, do którego niezdolny jest dowód ontologiczny, pouczający wyłącznie o samym istnieniu boga, a nie angażujący zupełnie jego stosunku do stworzeń. Ponadto założeniem Tomasza było, iż istota boga jest sama w sobie niedostępna słabości naturalnych narzędzi ludzkiego rozumu, że zatem bóg w takim tylko zakresie jest przedmiotem przyrodzonego poznania, w jakim jego tworząca i porządkująca moc manifestuje się w świecie i skłania przez to człowieka do oddawania jej hołdu i czci; przeciwny pogląd, który tkwił w dowodzie on-

tologicznym implicite, a który zakładał, że istota boska *per se*, a nie tylko relatywnie objawia się inteligencji ludzkiej, uchodził w tomizmie za świadectwo bezwstydney pychy poznawczej i wygórowanego mniemania, jakie żywi o własnych możliwościach człowiek, zapominający o swojej podłej kondycji intelektualnej. Były to raczej wystarczające, by ontologicznego dowodu nie zamieszczać w zbrojowni urzędowej teologii kościelnej.

Dowód ontologiczny, jak wiadomo, zawarty był w filozofii kartezjańskiej<sup>107</sup> obok tzw. dowodu psychologicznego, który bardziej wstawił doktrynę, a który z obecności idei bytu doskonałego w umyśle ludzkim wnioskował o istnieniu koniecznym przyczyny owej idei w postaci realnego bytu doskonałego — a to na tej zasadzie, iż skutek nie może być doskonalszy od przyczyny, co zachodziłoby w przypadku, gdyby umysł ludzki sam był taką ideą sfabrykował. Descartes stał się niejako na nowo twórcą owego dowodu ontologicznego, który też przejęli od niego chrześcijańscy filozofowie racjonalizujący, jak Malebranche i Fénelon.

*Traktat krótki* Spinozy zawiera jeszcze obie wersje kartezjańskie — zarówno ontologiczną, jak psychologiczną<sup>108</sup>, ze szczególnym naciskiem położonym na możliwość dowiedzenia istnienia boga a priori — w czym sprzeciwia się Spinoza Tomaszowi z Akwinu, którego nazwisko pojawia się tutaj jedyny raz we wszystkich pismach Spinozy. Dowód psychologiczny jest tu potraktowany jako dowód a posteriori. Ślad jego odnajdujemy również w *Traktacie o poprawie rozumu*<sup>109</sup>. W *Etyce* natomiast rozumowanie to znika, a ostatni wśród trzech argumentów podanych, zwany przez Spinozę dowodem a posteriori, opiera się na następujących założeniach: 1) istnienie jest pewną mocą; 2) rzeczy skończone istnieją; stąd 3) jeśli rzecz nieskończona nie istnieje, to jest mniejszej mocy niż rzeczy skończone, co jest jednak niedorzecznością<sup>110</sup>. Aposterioryczny charakter dowodu ma najwidoczniej wynikać stąd, że jedną z przesłanek dowodu stanowi założenie istnienia rzeczy skończonych: „Wszakże my istniejemy...” Dowód ma służyć tylko celom dydaktycznym i uprzystępnić zrozumienie rzeczy umysłem

<sup>107</sup> Por. *Medytacje*. V, cyt. wyd., s. 56; „tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny”; jak stwierdza Descartes wyraźnie, wywód ten opiera się na zasadzie, że „istnienie jest doskonałością” (tamże, s. 57); to samo *Princ. Phil.* I, 14. Por. Stanisław Czajkowski *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*, „Przegląd Filozoficzny” II, 1937, s. 133 nn.

<sup>108</sup> *Korte Verhand.* I, 1, s. 15 i 16; por. Renati Descartes *Princ. Phil.* I, ax. 6.

<sup>109</sup> *Intell. Emend.* s. 29 („Si enim tale ens non existeret, nunquam posset produci (tj. oczywiście, jego idea); adeoque mens plus posset intelligere, quam Natura praestare...”) (§ 76).

<sup>110</sup> *Ethica*. I, 11 aliter (2).

mniej pojętym, a dowody właściwie, a priori, opierają się w pierwszym wypadku — na definicji substancji jako tego „co „jest w sobie i przez siebie zostaje pojęte”, a dlatego musi być samego siebie przyczyną, a więc istnieć z koniecznością — oraz — w drugim wypadku — na pojęciu istnienia koniecznego jako takiego, względem którego jest niemożliwa logiczna przyczyna, znosząca jego istnienie. Przewodnia idea dowodu, przejęta w sposób widoczny od Descartes'a, nie zaś, jak sądzą niektórzy<sup>111</sup> — od Majmonidesa, opiera się tedy na uznaniu, że z definicji rzeczy można w pewnym wypadku wyprowadzić znajomość jej istnienia obiektywnego. Analityczny charakter twierdzenia o istnieniu boga podkreśla dobitnie Spinoza uwagą, iż w rozumowaniu tym nie zakłada niczego, „prócz samego znaczenia słów”<sup>112</sup>. Zachodzi jednak niebłaha różnica pomiędzy kartezjańskim dowodem ontologicznym a głównym tokiem myśli Spinozy; polega ona na tym, że w obu wariantach spinozjańskiego argumentu a priori zaangażowana jest kategoria rzeczy, którą pojmuje się samą przez się, tj. „której pojęcie, aby zostało utworzone, nie wymaga pojęcia żadnej innej rzeczy”<sup>113</sup>. (Ta właśnie kategoria jest, być może, odległym echem teorii Majmonidesa, wedle której boga nie można zdefiniować, skoro nie posiada on przyczyny”<sup>114</sup>. Doniosłość tej różnicy polega na tym, że, jak łatwo się przekonać studiując uważnie tok myśli „Etyki” aż do 14 twierdzenia I księgi, pojęcie rzeczy, która może być tylko sama przez się pojęta, służy bezpośrednio do uzasadnienia ontologicznego monizmu Spinozy, do stwierdzenia, że poza bogiem żadna substancja ani istnieć, ani dać się pojąć nie może<sup>115</sup>. Być pojętym przez siebie i istnieć przez siebie

<sup>111</sup> Roth *Spinoza...*, cyt. wyd. s. 78—79, przyznaje rację uwadze Leibniza, wedle której Kartezjusz wywodzi boga z jego idei, on natomiast — oraz Spinoza — przechodzi w rozumowaniu od istnienia jednego rodzaju do istnienia drugiego rodzaju, mianowicie od boga jako bytu, którego istota włącza istnienie. Wywód ten jest fałszywy, ponieważ, jak była o tym mowa poprzednio, uznanie tożsamości istoty i istnienia w bogu nie wystarcza do uznania prawomocności dowodu ontologicznego, którego też u Majmonidesa nie ma tak samo, jak go nie ma u Tomasza z Akwinu: przeciwnie, Majmonides stwierdza, że bóg może być poznany tylko z jego dzieł (por. *More Nebuchim*, I, 71, t. II, s. 353); I, 57, t. I, s. 230—232); po wtóre dowód ontologiczny w ścisłe anzelmiańskiej wersji znajduje się u Descartes'a również, niezależnie od dowodu psychologicznego, czego Spinoza, jak pokazują *Principia*, I, ax. 6 — był najzupełniej świadom.

<sup>112</sup> *Epist.* XXXIII, s. 183 („... nihil amplius notum nisi simplicem verborum sensu, praesupponendo...”).

<sup>113</sup> *Ethica*, I, def. 3.

<sup>114</sup> *Le guide des égarés*, cyt. wyd., I, 52, t. I, s. 197. S. Munk wywodzi tę koncepcję Majmonidesa z twierdzenia Arystotelesa, iż najdoskonalszą definicję tworzy się przez podanie przyczyny rzeczy (*M Anal.* 2. r. 10).

<sup>115</sup> Wywód — pod względem logicznym wielce niefortunny — przebiega tu następująco: skoro o bogu, na mocy jego definicji, nie można wypowiedzieć żadnego twierdzenia, które by odmawiało mu posiadania jakiegoś atrybutu substancji, to gdyby inna jeszcze substancja istniała, wówczas należałoby ją „wyjaśnić”, tj. definiować przy pomocy jakiegoś atrybutu boga. Byłyby zatem dwie substancje

jest bowiem dla Spinozy — zgodnie z omówioną poprzednio koncepcją bytowego i pojęciowego aspektu świata — tym samym i tym samym jest również możność istnienia i możność bycia pojętym. Ale tylko jedna rzecz istnieje, która może być sama przez siebie pojęta, tj. którą można pojąć jako istniejącą niezależnie od istnienia czegokolwiek innego poza nią. Nasuwa się myśl — skoro się zważy, że „być przez siebie pojętym” to tyle, co „nie dać się przy pomocy innych pojęć zdefiniować” — iż Spinoza powinien by właściwie uznać, że jedynej substancji — boga zdefiniować w ogóle nie można; byłaby to wtedy antynomia analogiczna do znanej powszechnie antynomii najmniejszej liczby, której nie można określić za pomocą mniej niż stu wyrazów danego języka: bóg byłby zdefiniowany jako to, czego zdefiniować nie można. Okoliczność, że coś można poznać bez uciekania się do pojęć innych rzeczy świadczy o tym, że rzecz ta nie wymaga zewnętrznej przyczyny istnienia, że jest sama wystarczającą racją swego bytu. Dlatego wtedy, kiedy okazuje się, że bóg, którego egzystencja tym właśnie sposobem zostaje w poznaniu ustanowiona, jest identyczny z przyrodą — okazuje się jednocześnie, że przyroda nie może mieć przyczyny zewnętrznej istniejącej poza nią, że istnieje mocą swojej własnej istoty. Ontologiczny dowód istnienia boga wykazuje w ten sposób, że przyroda nie może mieć stwórcy, że stworzenie świata jest *logiczną niemożliwością*, której przyjęcie byłoby sprzeczne z samą ideą przyrody. W ten sposób dowód obraca się w swoje własne przeciwieństwo — w ontologiczny dowód nieistnienia boga, w dowód logicznej konieczności ateizmu. Antycypując charakterystykę późniejszą pojęcia boga w spinozańskiej doktrynie, która doprowadza do wniosku, że bóg jest tożsamy z materią w pewien szczególny sposób pojęta, możemy stwierdzić, że pomysł ontologicznego dowodu jest u Spinozy deklaracją ateizmu, ale ateizmu pozytywnego, który nie zadowala się obaleniem konstruowanych dotąd argumentów na rzecz istnienia boga-stwórcy, lecz *simpliciter* dowodzi jego nieistnienia jako sprzecznego logicznie z samym pojęciem przyrody. Rzadki zaiste przykład w dziejach filozofii posłużenia się identycznym dowodem dla ugruntowania dwóch twierdzeń wprost kontradiktorycznych.

Pojęcie *causa sui*, przyczyny samej siebie, można uważać za kategorię ostatnią spinozańskiej nauki o metodzie — konstytuuje się ono

o tym samym atrybucie, co jest jednak niemożliwe, bo jako posiadające tę samą istotę, musiałyby one być identyczne. Główna intencja wywodu jest taka oto: atrybut jest identyczny z substancją, jeśli więc ten sam atrybut przystępuje dwum substancjom, to i one muszą być identyczne. Bóg — *ex definitione* — posiada skończoną ilość atrybutów, bóg jest — mówiąc językiem scholastycznym — *maxime ens* — więc żaden atrybut, skoro każdy jest pewną doskonałością w rzeczy, nie może mu nie przysługiwać. A więc prócz boga nie może istnieć żadna substancja.

bowiem jako identyczne z pojęciem tego, co może być pojęte samo przez się, a więc tego, względem czego można przeprowadzić dowód ontologiczny, czyli rzeczy, o której istnieniu daje się sformułować sąd analityczny. Jednocześnie, o ile mamy na uwadze przyjęty porządek wykładu — od metodologii do ontologii, pojęcie to jest zarazem pierwszą kategorią ontologiczną, która ustanawia przejście od esencji do egzystencji. Pojęcie *causa sui* nie miało, oczywiście, oznaczać, że pewna rzecz dokonała aktu stworzenia, mocą którego sama siebie powołała do życia, ale że pewna rzecz nie posiada przyczyny; nie jest to wszakże tylko stwierdzenie poszczególnego faktu, ale stwierdzenie pewnej konieczności *logicznej*; istotne w pojęciu *causa sui* jest uznanie, iż ten, kto by o rzeczy takiej twierdził, iż posiada przyczynę, wypowiadałby myśl nie tylko fałszywą, ale wewnętrznie sprzeczną, a więc *fałszywą analitycznie*. Stosunek przyczyny i skutku oraz racji logicznej i następstwa są tu utożsamione, ale ten ostatni utożsamiony jest jednocześnie ze stosunkiem *definiendum* i *definiens* w określaniach. Bezustanne mieszanie stosunku definiowania i stosunku wynikania logicznego jest jednym z głównych źródeł tego poczucia dręczącego chaosu myślowego, jakiego doznaje się przy studiowaniu pierwszej księgi *Etyki*. Brak przyczyny w porządku rzeczy jest zarazem „niedefiniowalnością” w porządku logicznym; nieograniczoność przestrzenna ma analogiczny korelat w zakresie pojęciowym: jest to cecha bycia terminem pierwotnym systemu aksjomatycznego. Ogólnie: istnienie jest ukonstytuowane — w stosunku do tego, co jest samego siebie przyczyną — jako własność logiczna. Tak konstruuje je spinozjańska teoria intuicji, ale dzięki niej właśnie wiemy, że tak samo, jak istota rzeczywista przedmiotu jest identyczna z jego definicją, tak jego istnienie faktyczne jest tożsame z istnieniem „logicznym”.

Przeczuwamy w tej koncepcji spinozjańską wizję świata, jako systemu dedukcyjnego. Już obecnie dają się ustalić następujące tożsamości:

przyczyna = racja logiczna lub definiens

konieczność = wynikanie logiczne lub inkluzja zakresowa

istota = definicja

istnienie = niesprzeczność logiczna sądu o istnieniu

istnienie konieczne = sprzeczność logiczna negacji sądu o istnieniu

nieskończoność = niedefiniowalność terminu lub analityczność sądu egzystencjalnego.

Analogiczna, choć przejrzystej sformułowana koncepcja istnienia wystąpi później w logice Leibniza, gdzie istnienie utożsamione jest z zawieraniem się w najliczniejszej klasie rzeczy współ-możliwych.

Dowód ontologiczny opiera się tam na zasadzie racji dostatecznej: sąd analityczny to sąd taki, którego racja dostateczna prawdziwości zawiera się w nim samym; każdy sąd jest naprawdę analityczny, ale analityczność nie każdego z nich może ustalić inteligencja ludzka — w stosunku do istnienia boga daje się to jednak uczynić. Każda rzecz poza bogiem sama z siebie posiada swoją istotę — ale istnienie musi jej być nadane, istnienie — wyraźna koncepcja awicennizująca — „przytrafia się” istocie. Analogiczność obu doktryn obejmuje wszakże tylko fragment logiki i nie sięga rdzenia filozofii: przeciwnie, filozofia Leibniza demaskuje zawartą w teorii wiedzy analitycznej możliwość jej przeobrażenia w narzędzie teologii. Leibniz bowiem wykazuje, że tautologiczny charakter przysługuje wszystkim sądom prawdziwym, bo prawdziwość w każdym wypadku polega na stosunku inherencji orzecznika i podmiotu (zakłada się tu możliwość sprowadzenia wszystkich sądów do postaci predykatywnej). Skoro jednak w poznaniu ludzkim tylko niektóre sądy objawiają swój analityczny charakter, zatem zasada analityczności uniwersalnej, jeśli ma zachować ważność, wymaga pojęcia doskonałego umysłu boskiego, z punktu widzenia którego podział wiedzy na przypadkowe „sądy o faktach” i „sądy konieczne” traci swą moc, każdy sąd jest równie konieczny, bo w każdym do treści pojęcia użytego w podmiocie należy treść pojęcia, występującego jako orzecznik. Przyjęcie boskiej mądrości staje się tym sposobem postulatem logiki. Teoria wiedzy analitycznej, która dla Spinozy stanowiła środek ukazania niestworzoneści świata, wyzyskana jest znów przez Leibniza dla dokładnie odwrotnego celu: dowodu bytowej niesamowystarczalności istot skończonych, który wymaga przyjęcia pozaświatowego boga-stwórcy. Spinoza wychodzi wprawdzie również z przeciwstawienia bytu skończonego i nieskończonego, ale ostateczna konkluzja monistyczna jego teorii pochodzi stąd, że byt najdoskonalszy musi zawierać wszystkie doskonałości, a więc wszystkie atrybuty pozytywne, jakie mogą w ogóle istnieć; stąd — skoro atrybut jest identyczny z substancją — wszystkie atrybuty pozytywne muszą przysługiwać tylko jednej substancji.

Tak to spinozjańskie pojęcie *causa sui*, którego określenie stanowi przecież pierwsze zdanie głównego dzieła filozofa, ustanawia od początku rozważań ontologicznych konieczność istnienia świata oraz niemożliwość jego stworzenia. W pojęciu tym zawiera się również najostrzej sformułowany *rozbrat metodologiczny z kartezjanizmem*: punktem wyjścia doktryny nie jest zakwestionowanie istnienia świata i szukanie źródła pewności w fakcie własnego myślenia, ale ustanowienie istnienia substancji — jedynej substancji — jako konieczności logicz-

nej, razem z programem wyprowadzenia z jej definicji wszystkiego, czego znajomość jest ważna dla człowieka i o czym wiedzieć warto.

Jednocześnie, o ile przedtem okazało się, że wiedza analityczna bądź dotyczy tylko boga, bądź przynajmniej zakłada uprzednią wiedzę analityczną o bogu — tak obecnie wychodzi na jaw, że o bogu nie można osiągnąć wiedzy innym sposobem, jak intuicją. Bóg może być poznany *a priori* właśnie dlatego, że jest samego siebie przyczyną<sup>116</sup>, to znaczy, istnienie zawarte jest w jego definicji; ale też tylko przez niego samego możemy go poznać, a nie przez rzecz inną<sup>117</sup> — dowody istnienia boga ze skutków są niemożliwe; idea boga jest najjaśniejsza z wszystkich, jakie posiadamy: „...nic tak mocno nie może być związane z rozumem, jak właśnie sam bóg.” Natomiast zasięg poznawczy wiedzy zmysłowej, który ogranicza się do poszczególnych przedmiotów, skończonych i podległych czasowo-przestrzennej determinacji, nie obejmuje rzeczywistości niestworzonej. Skoro wszystko, co oglądamy zmysłami przemija i ginie i wszystko ma przyczynę powołującą je do istnienia, a także przyczynę, która kiedyś istnienie to znosi — tedy to, co jest samego siebie przyczyną nie może być osiągalne dla zmysłów, a poddaje się jedynie czysto intelektualnej percepcji. Skoro żadna generalizacja, ustanowiona w drodze obserwacji empirycznych konkretów nie może się oprzeć poczuciu niepewności, żadna sama w sobie nie zawiera konieczności immanentnej swej prawdziwości i każda wobec tego bez sprzeczności wewnętrznej może być zakwestionowana — zatem to, co jest konieczne bezwzględnie na mocy samej swej natury, to, co jest samego siebie przyczyną z punktu widzenia bytu — musi być samego siebie przyczyną z punktu widzenia poznania, tj. musi być uchwytnie tylko samo przez siebie i tylko sposobem poznania docierającym do zrozumienia konieczności, a więc niezależnym od zmysłowych spostrzeżeń.

Takie są przewodnie myśli spinozjańskiej nauki o metodzie poznania — z pewnością niełatwe do asymilacji umysłowej. Ich historyczna ocena wymaga uprzedniej analizy ich zastosowań na gruncie samej doktryny Spinozy. Właściwy sens metodologii daje się odkryć dopiero, gdy się ją ogląda *in actu* jako czynną w konstrukcji doktryny.

Pierwsze, rzucające się w oczy zastosowanie spinozjańskiej teorii wiedzy *a priori*, odczytujemy w *Traktacie teologiczno-politycznym* jako krytykę wiedzy objawionej. „Geometryczny” ideał nauki i teoria wiedzy analitycznej, przeciwstawionej niepewności poznania zmysłowego, objawiają światopoglądową żywotność jako *program radykalnej*

<sup>116</sup> Korte *Verhand.* I, c. VII, s. 47.

<sup>117</sup> Tamże, II, c. XIX, s. 93; tamże, c. XXIV, s. 106.

*laicyzacji myślenia* — emancypacja człowieka od objawienia. Kiedy w liście do Alberta Burgha demaskuje Spinoza prymitywny fanatyzm katolickiego konwertyty, pyta go, skąd nabrał takiego przekonania o pewności swojej własnej wiary: „Powiesz mi pewno, że polegasz na wewnętrznym świadectwie ducha bożego; inni natomiast zostali w błąd wprowadzeni i omamieni przez Księcia zbrodniczych duchów. Ale i wszyscy inni, co nie należą do rzymskiego kościoła, mówią o swoim kościele to samo, co ty o twoim i w oparciu o to samo prawo”. „Czy nie dlatego o pychę mnie pomawiasz i o wyniosłość, że posługuję się rozumem i polegam na tym prawdziwym słowie bożym, które znajduje się w duszy i którego nigdy nie można skazać ani zniekształcić?”.

„...nie twierdzą, że odnalazłem najlepszą filozofię, wiem atoli, że rozumiem prawdziwą. Jeśli spytasz, jakim sposobem wiem o tym, odpowiem: tak samo, jak ty wiesz, że trzy kąty trójkąta są równe dwum prostym”<sup>118</sup>.

Poczucie niewzruszonej pewności, uzyskane w wyniku odkrycia niezawodnej metody matematycznej obraca się tym sposobem przeciwko wszelkiemu autorytetowi i wszelkiemu objawieniu. Ten, kto posiada kryterium niezawodne wszelkiej wiedzy, kryterium zawarte w ludzkim rozumie, ten widzi, jak się ośmiesza i poniża człowiek, który szuka pewności gdzie indziej, niż w swoim własnym myśleniu i własnym wysiłku intelektualnym — w księgach objawionych, w powagach starożytnych. Przez swoją absolutność kryterium prawdy jest wyłączone — nie wymaga innych źródeł poznania niż sam rozum.

Ale sam fakt, że owo kryterium prawdy jest właśnie niezmysłowe, a właśnie czysto intelektualne — obraca się bezpośrednio przeciwko całej wartości poznawczej objawienia biblijnego. Pierwsza w historii tak radykalna i bezkompromisowa krytyka Pisma — wspólnego źródła wiary dla całego świata zarówno chrześcijańskiego, jak żydowskiego — ustanawia jako punkt wyjścia właśnie rodzaj poznania, którym prorocy dochodzili do swej prawdy. Spinoza nie kwestionuje samych faktów podanych w Piśmie — ale unicestwia ich jakąkolwiek wartość poznawczą.

Albowiem — dowodzi Spinoza — wszyscy prorocy, poza Chrystusem<sup>119</sup> przejmowali objawienie za pośrednictwem władzy wyobraźni, przez obrazy i słowa<sup>120</sup>. Kształty, w jakich mieli oglądać boga odpowiadają wskutek tego wyobrażeniom, jakie czynią sobie o bogu umy-

<sup>118</sup> *Epist. LXXVI* s. 320—321, 323.

<sup>119</sup> Sens tego zastrzeżenia i ogólnie — kwestę interpretacji osoby Chrystusa w spinozjańskiej egzegezie odkładam na później jako element doktryny społecznej.

<sup>120</sup> *Tract. Theol. Pol. I*, s. 19—20 (wg numeracji Brudera § 25).

sły prostackie. Dlatego właśnie mówią oni o bogu w sposób mętny i niewłaściwy, jak np. Micheasz, który oglądał boga siedzącego, Daniel, który go widział jako starca w białej odzieży, Ezechiel jako ogień, apostołowie, którzy ducha świętego widzieli w postaci ognistych języków lub Paweł — jako wielkie światło<sup>121</sup>. Jest to naturalne — prorocy byli ludźmi prostymi, bez wykształcenia, stąd we wszelkim ich poznaniu władza wyobraźni musiała dominować, tym samym przytłumiona była zdolność poznania rozumowego; nie mając bynajmniej umysłów doskonalszych od innych ludzi, ale tylko żywszą wyobraźnię, prorocy nie byli uzdolnieni do rozumowej, tj. właściwej wiedzy o rzeczywistości. „Na fałszywej przeto są drodze, którzy chcą w księgach proroków szukać mądrości oraz wiedzy o rzeczach naturalnych i duchowych”<sup>122</sup>. Proroctwa zatem, jak każda wiedza, powstała ze zmysłowych obrazów, nie zawierają pewności i stoją znacznie niżej od przyrodzonego poznania, dokonującego się wedle kryteriów immanentnych i „matematycznych.” Natomiast „owa pewność prorocza nie była matematyczna, ale tylko moralna”<sup>123</sup>. Rodzaj objawienia, otrzymywanego przez poszczególnych proroków, jest uzależniony od jego indywidualnego usposobienia, poglądów i charakteru, każdy z nich też głosił je na swój sposób i wedle własnych przyzwyczajzeń, zgodnie z charakterem swego zawodu i trybu życia: kto był rolnikiem, widywał woły i krowy, kto wojownikiem — oddziały żołnierskie, kto dworakiem — tron królewski. Dar proroczy nikogo nie uzdolniał do lepszej wiedzy o rzeczach i nie ma powodów, aby w sprawach teoretycznych, a nie czysto moralnych, dawać im wiarę. Jest widoczne, że Jozue uważał ziemię za nieruchomą, a słońcu przypisywał ruch okrężny wokół niej i śmieszne są wysiłki tych wyznawców heliocentryzmu, którzy usiłują poprzeć swój pogląd tekstem *Pisma*. Ale „czyż jesteśmy zobowiązani wierzyć, że wojownik Jozue znał się na astronomii? i że gdyby nie pojmował przyczyny cudu, to cud nie byłby mógł mu się objawić, a światło słoneczne nie mogłoby było dłużej, niż zwykle pozostawać nad horyzontem?”<sup>124</sup> Kiedy zaś Jozue powiedział Faryzeuszom: „a jeśliż szatan szatana wygania, sam przeciwko sobie rozdzielony jest; jakoż się tedy ostoi królestwo jego?”, to chciał tylko Faryzeuszzy przekonać na podstawie ich własnych zasad, a nie nauczać, że istnieją demony albo jakieś królestwo demonów”<sup>125</sup>. Liczne miejsca przytacza Spinoza z *Pisma* dla wykazania, że poglądy proroków, uchodzące za

<sup>121</sup> *Tract. Theol. Pol.* I, s. 28—29 (§ 46).

<sup>122</sup> Tamże, II, s. 29 (§ 1—2).

<sup>123</sup> Tamże, II, s. 30 (§ 4—7).

<sup>124</sup> Tamże, II, s. 36 (§ 27).

<sup>125</sup> Tamże, II, s. 43 (§ 56).

dogmaty są i między sobą sprzeczne i sprzeczne z nauką. W nic zatem, oprócz wskazań moralnych, nie można wierzyć, co zawiera treść pism objawionych, albowiem przystosowana jest ona do niskiego poziomu umysłowego proroków, którym „matematyczny” sposób poznania był niedostępny. Poza tym, co jest celem i przedmiotem objawienia — a celem tym jest tylko posłuszeństwo<sup>126</sup> — każdemu wolno wierzyć, w co zechce. W opowieści o Kainie zawiera się niedwuznacznie idea wolności woli — ale *Pismo* nie ma na celu wypowiedanie się co do wolności woli, lecz tylko co do moralności, a odnośne zwroty sformułowane były w sposób, odpowiadający wyobrażeniom Kaina<sup>127</sup>. *Pismo* jest nieskażone tylko, o ile chodzi o przepisy moralne<sup>128</sup> — nie ma natomiast wartości z punktu widzenia nauki.

Ostatecznie 15 rozdział *Traktatu teologiczno-politycznego*, który ustala stosunek teologii i rozumu, oddziela je w sposób następujący: rozum i teologia są co do treści całkowicie heterogeniczne i żadne z dwojga nie może być drugiemu podporządkowane; rozum obejmuje całą dziedzinę „prawdy i mądrości”, treść *Pisma* — dziedzinę zbożności i posłuszeństwa. Ci, co chcą rozum poddać kierownictwu teologii, znieprawiają go i zmuszają do służby przesądom, ci co chcą *Pismo* tłumaczyć w duchu zgodności z wymogami rozumu — wmawiają prorokom mniemania, o których ci „nawet we śnie nie pomyśleli”. Teologia i *Pismo* nie zawierają żadnych prawd o świecie — przyrodzonym ani nadprzyrodzonym — a jedynie wskazania cnotliwego życia.

W ten sposób rozdział obu dziedzin nie dokonuje się u Spinozy wedle zakresu przedmiotów rozważanych i nie zmierza po prostu do obrony autonomii nauki w zakreślonych jej granicach świata naturalnego, przy zastrzeżeniu osobnej dziedziny *poznania* jako królestwa spekulacji teologicznej; dla teologii nic nie jest przedmiotem poznania, odebrano jej kompetencje wypowiedania się co do *prawdy lub fałszu* w jakimkolwiek zakresie, ocalone zostało natomiast, na pozór przynajmniej, jej uprawnienie do wyrokowania o tym, co *ślusne lub niślusne moralnie*. Racjonalizm Spinozy w sensie, w jakim posługiwaliśmy się tym słowem na początku niniejszych rozważań, tj. jako oznaczenie stanowiska w sporze „rozumu” i „wiary” — nie postuluje tedy zasady rozdziału w żadnej z jej wspomnianych scholastycznych kształtów, nie rozdziela bowiem dziedziny poznania, którą bez reszty poddaje kryteriom racjonalnego myślenia, ale ustanawia obok niej dziedzinę mo-

<sup>126</sup> *Tract. Theol. Pol.* Praef., s. 10 (§ 27) („objectum cognitionis revelatae nihil esse praeter oboedientiam”); XIII, s. 168 („scripturae intentum non fuisse scientias docere”); XIV, s. 174.

<sup>127</sup> Tamże, II s. 42—43 (§ 53).

<sup>128</sup> Tamże, XII, s. 164—163 (§ 32).

ralnego obowiązku, której wiara irracjonalna — w każdym razie z punktu widzenia *Traktatu* — ma zapewnić społeczną żywotność. Racjonalizm ten nie stawia sobie tedy chimerycznego zdania przystosowania treści objawień do myślenia niezależnego przez odpowiednio wyćwiczoną kazuistykę, ani nawet nie żąda kontroli rozumu nad objawieniem w celu ujawnienia już to jego „głębszej” treści ezoterycznej, już to choćby zakresu wierzeń, które światło rozumu naturalnego pozwala nam bez sprzeciwu zaakceptować, ale nie pozostawia mu nic, o czego treści można w ogóle orzekać, że jest prawdą lub fałszem. Niedwuznacznie sformułowane w *Traktacie*, stanowisko to potwierdzają liczne uwagi, zawarte w korespondencji filozofa<sup>129</sup>.

Również intencja Spinozy co do wartości *Pisma* jako źródła moralności występuje przejrzyście — przede wszystkim w świetle konfrontacji *Traktatu z Etyką*, ale również w tekście samego *Traktatu*. Nasuwa się bowiem pytanie, czy owe moralne zalecenia, zawarte w piśmie objawionym dadzą się niezależnie od niego uzyskać przez samo „światło naturalne rozumu”. Spinoza odpowiada, że nikt nie dał dowodu, niezależnego od objawienia, owego „podstawowego dogmatu teologii”<sup>130</sup> i że światło naturalne nie pozwala pojąć, iż zwykłe posłuszeństwo jest drogą do zbawienia, to znaczy, iż tylko objawienie, ale nie rozum może nas nauczyć, że nie jest konieczne pojmowanie zawartych w objawieniu nakazów jako prawd wiecznych, lecz tylko jako przepisów<sup>131</sup>. Mistyfikatorski charakter obu tych zastrzeżeń jest tak ewidentny, że zdumiewać musi niefrasobliwość wielu historyków, którzy na takich podstawach przypisują Spinozie wiarę w świętość i boskość biblijnych objawień oraz uznanie ich za niezbędne narzędzia moralnej doskonałości. Wystarczy zwrócić uwagę na następujące okoliczności:

Po pierwsze stwierdzenie, iż nikt nie dał dowodu zasad moralnych zawartych w katechizmie biblijnym, nie oznacza, że dowód taki jest niemożliwy i że sam Spinoza nie uważał się za powołanego do jego skonstruowania. Przeciwnie, *Etyka*, z nie budzącą zastrzeżeń jasnością uważa za dowiedzione, iż rozum może zdeterminować człowieka do wszystkich działań, które przedsięwzięte powodowany afektami biernymi<sup>132</sup>. Natomiast pojęcie moralności czy pobożności (*pietas*), której

<sup>129</sup> Por. np. *Epist.* XXI, s. 126; XXIII, s. 146 (filozof uznaje za kryterium prawdy wyłącznie rozum naturalny); XLIII, s. 226 („zbawienie” jest niezależne od wyznania religijnego); LXXII, s. 322—324. W liście do Ostensa 4 do Burgha podkreślone szczególnie toła religii jako ograniczonej wyłącznie do moralności oraz zupełny brak wpływu wierzeń i dogmatów na moralność; por. *Epist.* XIX do Blyenbergha i list do Burgha, gdzie „uniwersalna religia” utożsamia się z moralnością, a *Biblia* jest przedstawiona jako katechizm moralny dla nieoświeconych.

<sup>130</sup> *Tract. Theol. Pol.* XV, s. 185 (§ 27).

<sup>131</sup> Tamże, XV, (§ 45), Adnot. XXXI, s. 263.

<sup>132</sup> *Ethica.* IV, 59.

nauczenie wszakże przedstawia *Traktat* jako cel objawienia, występuje w *Etyce* w wersji nie tylko doszczętnie zlaicyzowanej, ale właśnie jako afekt, polegający na pożądaniu czynienia dobrze innym na podstawie rozumu<sup>133</sup>. Wszystkie reguły moralne zresztą, jak wiadomo, uważał Spinoza nie tylko za wywodliwe „ordine geometrico”, ale za pełnocenne dopiero w rezultacie takich dowodów; moralność człowieka wolnego płynie wszakże z jego wiedzy — cała piąta księga *Etyki* jest głównie wykładem tej prawdy. Liczne znane teksty, których cytowanie byłoby już zbędną pedanterią, dowodzą zresztą — w co nikt znający pisma Spinozy wątpić nie może, że filozof uważał rozum ludzki za bezwzględnie wystarczający dla zbudowania moralności racjonalnej.

Po wtóre, zastrzeżenie przytoczone, wedle którego rozum nie może dowieść, iż rozum, tj. intelektualne pojmowanie zasad moralnych nie jest konieczne do szczęścia, zastrzeżenie to jest, jak łatwo zauważyć, najzupełniej zgodne z doktryną: rozum takiej tezy dowieść nie może, bo też *jest ona fałszywa*. Albowiem rozum jest nie tylko wystarczającym, ale i niezbędnym warunkiem zbawienia, tj. szczęścia (*salus*), które też z tej właśnie racji tylko bardzo nielicznym jest dostępne — jak to czytamy w zakończeniu *Etyki*.

Po trzecie, ta ostatnia właśnie okoliczność ujawnia właściwy sens spinozjańskiej oceny wartości *Pisma*, sformułowany zresztą wyraźnie w zakończeniu XV rozdziału *Traktatu*: tylko nieliczni są zdolni do osiągnięcia życia cnotliwego pod wyłącznym kierownictwem rozumu; stąd *Biblia* jest pożyteczna dla ludzi nieoświeconych jako katechizm moralny, zastępujący im nieosiągalną dla nich moralność racjonalną<sup>134</sup>. Klasowo zdeterminowany elitaryzm spinozjańskiego racjonalizmu ukazuje w takim programie swoje oblicze — ale jest to elitaryzm innego typu niż wspomniane już teori hierarchii prawd i hierarchii inicjacji, znane z filozofii Ibn Roszda, Majmonidesa i Rogera Bacona: w zakresie prawd o świecie nie ma dwóch czy trzech różnych prawd, stosownie do poziomu umysłowego nauczanych; w zakresie reguł moralnych nie ma także dwóch prawd, są natomiast dwa sposoby ich uzasadnienia. Klasowy rodowód spinozjańskiej teorii, tkwiący w programie politycznym oświeconej burżuazji ujawnia się nie w tym, iż postuluje on odrębną co do treści moralność dla gminu, a inną dla wykształconych, na taki podział nie ma bowiem miejsca w doktrynie; dochodzi on do głosu natomiast zarówno w pewnej pogardzie dla ciemnego tłumu, którego chuciom tylko wiara w objawienie może narzu-

<sup>133</sup> *Ethica*. IV, 37 schol. 1; por. V, 4, schol.; por. II, Append., gdzie mowa o moralności jako wyniku *poznania boga*.

<sup>134</sup> Por. *Epist.* XIX, s. 92 („... Scripturam, quia plebs praecipue convenit et in-servit...“); XXI, s. 132—133; LXXVIII, s. 328.

cić wędzidło, oraz — o czym później — w istotnej roli jaką wśiód motywacji jego programu moralnego co do treści odgrywa dążność do zachowania pokoju i porządku społecznego i obawa przed barbarzyństwem motłochu. Ta ostatnia sprawa opisać się daje dopiero na gruncie interpretacji merytorycznej zawartości jego reguł moralnych, co również pozwoli ukazać niejednoznaczną klasową treść spinozjańskiego lęku przed „motłochem”.

Ostatecznie tedy rozdział objawienia i rozumu nie jest dla Spinozy nawet rozdziałem moralności i prawdy. *Jest rozdziałem na całą prawdę oraz moralność ludzi oświeconych z jednej strony i moralność niewykształconego gminu z drugiej.* Objawienie zawdzięcza całą swą wartość nie treściom teoretycznym i nie moralnym, ale walorom dydaktycznym, które pozwalają, aby polityk i moralista wykorzystywał je w celu przyzwyczajania ludzi do cnoty przy pomocy środków mających dostęp do prymitywnych umysłów.

Radykalizm tego rozstrzygnięcia, które jest przeciw faktycznie kompletną likwidacją wszelkiego objawienia, rzuca dopiero światło na funkcję i doniosłość spinozjańskiego racjonalizmu w drugim, używanym tu sensie, tj. racjonalizmu jako przeciwieństwa empiryzmu. Jak wynika z poprzednich rozważań, spinozjański atak na objawienie i ustanowienie rozumu niezależnego jedynym sędzią we wszystkich sprawach poznania, ugruntowane jest jego wiarą w wartość wiedzy niedoświadczalnej jako jedynie dającej poznanie pewne i niepodległe wątpliwności. Spinoza wyraźnie łączy sceptycyzm i niewiarę w możliwości poznawcze rozumu z odrażającą dla niego uległością wobec objawienia<sup>135</sup>, zakładając, że ci, którzy domagają się ślepej wiary w *Pismo* i w autorytety uznane muszą uprzednio bądź generalnie rozum ludzki uniezdolnić do osiągnięcia prawd o świecie koniecznych i pewnych, bądź przynajmniej wydrzeć jego operacjom jakąś dziedzinę wiedzy; pojmował doskonale, że *każda słabość rozumu jest siłą objawienia* i że również odwrotnie, wszelka wiara w wartość objawień może się wspierać jedynie na niewierze w wartość rozumu. Cały wysiłek jego metodologii koncentruje się też wokół prób wykazania, że wiedza ludzka może osiągnąć pewność niezachwianą i że ta metoda, która pewność taką dostarcza, daje się rozciągnąć na całą niemal dziedzinę rzeczywistości, którą warto poznawać. To ostatnie stanowi m. in. właściwy sens jego fantastycznego programu, który żąda wyprowadzenia całej wiedzy o świecie z jednej prawdy maczelnej. Odzywa się tu jak gdyby odległe echo kartezjańskiego boga, który nie może być oszus-

<sup>135</sup> „hoc (zasadę przystosowania rozumu do *Pisma*) a Scepticis, qui rationis certitudinem negant... defenclitur”, *Tract. Theol. Pol. XV*, s. 180 (§ 1).

tem i którego intelektualne uznanie jest gwarancją wiarygodności zarówno naszych zmysłowych spostrzeżeń jak też oczywisti rozumowej. Ten rzeczywisty sens kartezjańskiego boga, który nie jest granicą poznania ludzkiego, ale oparciem jego siły — zrozumiał zresztą Spinoza doskonale w *Principiach*, kiedy prezentuje to bóstwo Descartes'a nade wszystko jako środek usunięcia z wątplenia i sceptycyzmu oraz podstawę do niewzruszonej trwałości prawd, które człowiek własnym rozumem zdobywa<sup>136</sup>. I u Spinozy — choć idea boga w kartezjańskich kształtach całkowicie z jego doktryny znika, idea boga — przyrody, którego trzeba najpierw, czysto intelektualnym wysiłkiem uchwycić, ma być afirmacją rozumu ludzkiego, jego praw samodzielnych, zdolności i nieograniczoności poznawczej. „Wszystkie idee są prawdziwe, o ile się odnoszą do Boga”<sup>137</sup>. W ten sposób bezwzględna sekularyzacja wiedzy dokonuje się u Spinozy na podstawie radykalnego aprioryzmu teorio-poznawczego. Epistemologiczna utopia wiedzy a priori, *urojona emancypacja od niepewności jest rzeczywistą emancypacją od objawienia*.

Innym efektem teorii była laicyzacja samego objawienia w tym zakresie, w jakim Spinoza uznawał jego użyteczność, tj. w zakresie elementarnego katechizmu moralnego dla maluczkich. Teoria ta była mianowicie całkowitym uniezależnieniem moralności od jakichkolwiek dogmatów religijnych: człowiek może żyć cnotliwie lub występnie bez względu na religię jaką wyznaje. Odbierała ta idea wszelką siłę argumentacji teologów, zwłaszcza chrześcijańskich, czerpiącym z rzekomej użyteczności moralnej swojej doktryny racje na rzecz podtrzymania jej autorytetu jako niezbędnego warunku społecznego porządku. Cała krytyka ortodoksalna spinozjańskiej doktryny dowodzi, jak bolesny był ten cios dla teologów zarówno katolickich, jak kalwińskich, którzy wszakże na tej podstawie opierali swoje pretensje do sprawowania umysłowej dyktatury nad społeczeństwem i prześladowania heretyków. To uniezależnienie moralności od dogmatów stało się też, na gruncie doktryny politycznej Spinozy, podstawą programu *tolerancji wyznaniowej i wolności słowa*. Powoływali się też na Spinozę długo jeszcze szermierze swobody intelektualnej w walce z ortodoksją; Voltaire w swoim słowniku pod hasłem *Ateusz* powołuje się

<sup>136</sup> Renati Des Cartes *Princ. Philos.* I, Prolog. „Ut denique de his, quae in dubium revocaverant, certus redderetur, omneque dubium tolleret, pergit inquirere in naturam Entis perfectissimi, et an tale existat. Nam, ubi Ens perfectissimus existere deprehendit, cuius vi omnia producuntur, et conservantur, cuiusque naturae regnat, ut sit deceptor: tum illa ratio dubitandi tollitur, quam ex eo, quod suam causam ignorabat, habuit... Adeoque Mathematicae veritates, seu omnia, quae ipsi evidentissima esse videntur, minime suspecta esse poterunt” (s. 145).

<sup>137</sup> *Ethica*. II, 32.

na ateistę — Spinozę jako przykład, świadczący o niezależności życia moralnego od religijnych przekonań i o potrzebie swobody światopoglądowej<sup>138</sup>. Analogiczne oddziaływanie miała ta doktryna w Niemczech<sup>139</sup>. Polemika Spinozy z Ostensem i Velthuysenem<sup>140</sup> jest ilustracją tej strony jego doktryny, której bliższa charakterystyka jest już fragmentem polityki filozofa. Tak zatem — *tolerancja religijna jest następny z praktycznych zastosowań spinozjańskiej logiki.*

Logika ta ujawnia nadto swoje bezpośrednie następstwa moralne, skonfrontowana z racjonalizmem etycznym Spinozy, zgodnie z którym wartość moralna naszych czynów jest zdeterminowana wartością wiedzy o świecie, na których są one oparte. To jest jeden z istotnych motywów, wysuwanych przez Spinozę zarówno w *Traktacie krótkim*, jak w *Etyce* jako uzasadnienie jego nieufności do indukcji i wiedzy doświadczalnej: tak zdobyta wiedza jest łatwą przyczyną złych afektów oraz moralności irracjonalnej i fałszywej. Indukcja, prowadząc łatwo do pochopnych i fałszywych generalizacji, jest źródłem zdumienia wobec faktów, okazujących się w niezgodzie z jej wynikami. Stąd zaś filozof, który na takiej metodzie poznawczej opiera swoją wiedzę, jest niczym wieśniak, co wyjść z podziwu nie może, kiedy się dowie, że poza jego posiadłością jest jeszcze mnóstwo innych obszarów; nie potrafi np. ogarnąć umysłem, ograniczonym do zasięgu jego wzroku, wielości światów istniejących poza jego polem widzenia<sup>141</sup>. Indukcja staje się tym sposobem źródłem płaskiej ograniczoności poznawczej, nieumiejętności przewyciężenia granic czystych danych empirii. To ukazuje wartość poznawczą metody a priori. A wartość bezpośrednio moralną ujawnia fakt, że błędy indukcji rodzą usposobienia moralne występne: z niej powstaje nienawiść wyznaniowa i trujące pożądania<sup>142</sup> — wszelkie w ogóle afekty szkodliwe, opisane szczegółowo w *Etyce* jako rezultaty odruchów warunkowych, a więc tej właśnie czynności, na której indukcja się opiera. „Wszystkie te afekty, co sprzeciwiają się zdrowemu rozsądkowi ...powstają z mniemania”<sup>143</sup>; „miłość, nienawiść, smutek i inne afekty powodowane są w duszy stosowanie do charakteru poznania, które ma ona każdorazowo o rzeczach”; analogicznie też dopiero gdy dusza pozna to, co najdoskonalwsze i najdoskonalszym sposobem poznania, uzyskuje wolność od

<sup>138</sup> Voltaire *Dictionnaire philosophique*. Paris, b. d., Flammarion art. Athée, Athéisme, s. 43.

<sup>139</sup> Por. M. Grunwald *Spinoza in Deutschland*. 1897, s. 19—21.

<sup>140</sup> *Epist.* XLII i XLIII.

<sup>141</sup> *Korte Verhand.* II „c. 3. s. 57.

<sup>142</sup> Tamże.

<sup>143</sup> Tamże. II, c. XIX, s. 89.

miotających nią afektów<sup>144</sup>. Dedukcja, „poznanie przez wnioskowanie nie jest tym, co w nas najprzedniejsze, ale tylko jakgdyby stopniem, po którym wступujemy do upragnionego miejsca albo jak gdyby dobrym duchem, który bez oszustwa i fałszu przynosi nam posłanie od najwyższego dobra, aby przez to dodać nam bodźca do tego, byśmy szukali go i zjednoczyli się z nim, a zjednoczenie to jest naszym szczęściem i szczęśliwością najwyższą”<sup>145</sup>. Poznanie najdoskonalsze, intuicyjne, opisane jest w końcu jako identyczne ze szczęściem największym i moralnością najwznioślejszą, jako owa „miłość boga intelektualna”, która stanowi ukoronowanie doktryny i której rzeczywisty sens staje się uchwytne dopiero na gruncie analizy spinozjańskiej metafizyki. Jedno jest niewątpliwe: zasadnicze i najbardziej autentyczne zastosowanie spinozjańskiej metodologii dokonuje się na terenie moralności i polityki. Doktryna etyczna i polityczna Spinozy to jego metodologia, metafizyka i teoria poznania *in actu*.

Przedstawiona charakterystyka pozwala łatwo dostrzec symplifikacje tych historyków, którzy, jak Joël Wolfson, Roth — starają się całą doktrynę Spinozy wyprowadzić z tradycji racjonalizmu żydowskiego, nade wszystko Majmonidesa. W szczególności Leon Roth traktuje racjonalizm egzegetyczny Spinozy jako bezpośrednią kontynuację idei Majmonidesa<sup>146</sup>. Nie kwestionując historycznej doniosłości tego myśliciela w postępie myśli racjonalistycznej, należy jednak przeciwstawić się tej opinii, stępującej ostrze filozoficznego radykalizmu Spinozy, sprowadzonego w ten sposób do programu kazuistycznej wykładni *Pisma*, które ma je przywieść do zgodności z rezultatami niezależnych rozumowych dociekań. W dziele Majmonidesa, jak wspomniano, interferują trzy stanowiska w kwestii stosunku rozumu i objawienia: 1) idea rozdziału przedmiotowego, która pozostawia objawieniu tylko nieliczne prawdy elementarne, oddając całą resztę pod kontrolę myślenia racjonalnego<sup>147</sup>; 2) idea rozdziału na reguły polityki i moralności, zawarte w *Písmie* oraz dziedzinę prawdy, w której rozum jest sędzią jedynym i całkowitym<sup>148</sup>; 3) idea podwójnego sensu *Pisma*, które w swej treści „zewnątrznej” i literalnej przystosowane jest do umysłowego poziomu prostaczków, a w treści ukrytej i głębszej, tylko mędrcom dostępnej, może być zrozumiana dopiero po rozległych studiach nauk świeckich; nauki te są dlatego niezbędne dla pojęcia rzeczywistego znaczenia

<sup>144</sup> *Korte Verhand.* III, c. 3., s. 95.

<sup>145</sup> Tamże. II, c. XXVI, s. 109—110.

<sup>146</sup> L. Roth *Spinoza...*, cyt. wyd., *passim*, zwł. str. 65—73.

<sup>147</sup> Por. wyżej, not. 12.

<sup>148</sup> Por. wyżej, not. 20.

objawień, a znaczenie to musi być przystosowane do ich wyników<sup>149</sup>. Nie ulega jednakże wątpliwości, że ta ostatnia koncepcja jest przewodnim nurtem *More Nebuchim*, którego cała treść zmierza wszakże ku temu, aby wydobyc na jaw wieloznaczności, metafory i alegorie mozaistycznego kanonu i tak go zinterpretować, aby się dał uzgodnić z myśleniem filozoficznym niezależnym. Tę intencję Majmonidesa rozumiał doskonale Spinoza, który też niejednokrotnie, a zdecydowanie odgradza się od jego poglądów, nie szczędząc im różnych przymiotników wielce lekceważących<sup>150</sup>. W istocie bowiem Spinoza odrzucał bezwzględnie program przystosowania treści *Pisma* do żądań rozumu, albowiem przeczył temu, iżby *Pismo* zawierało w ogóle jakąkolwiek treść intelektualną. Również naturalistyczna i racjonalistyczna niewątpliwie interpretacja prorocstwa, którą znajdujemy u Majmonidesa jest spinozjańskiej teorii zupełnie obca. Majmonides zakładał bowiem, że dar proroczy jest pewną doskonałością przyrodzoną, którą człowiek nabywa przez długotrwałe studia i ćwiczenia; nieuk nie może zostać prorokiem, chociaż nie wszyscy uzdolnieni do prorocstwa są do niego dopuszczani przez boga: bóg niektórym przygotowanym należyście przeszkadza w uzyskaniu tej umiejętności; rola jego polega przeto nie na tym, że rozdziela dar profetyczny, ale że go hamuje; intelekt naturalny, odpowiednio ukształtowany jest niezbędnym warunkiem prorocstwa, ale nie wystarczającym: konieczny jest prócz tego brak przeszkód ze strony boga<sup>151</sup>. Spinoza — przeciwnie — uważa proroków za ludzi intelektualnie niżej stojących od zwykłych mędrców, za moralistów posługujących się tylko poznaniem wyobrażeniowym; jest to zresztą naturalna konsekwencja odrzucenia przezeń teorii podwójnego sensu *Pisma*. Ogólnie: o ile Majmonides starał się korygować objawienie rozumem, Spinoza rugował zeń wszelką zawartość, która mogłaby w ogóle podlegać rozumowym kryteriom; tamten był racjonalistycznym

<sup>149</sup> Por. wyżej, not. 18 i 19. W sprawie konieczności nauk świeckich — logiki, matematyki, fizyki, astronomii — dla zrozumienia sensu *Pisma* por. zwłaszcza *Le guide des égarés*. I, 34, t. 1, s. 120—123.

<sup>150</sup> Por. np. *Tract. Theol. Pol.* I, s. 19 (§ 19); „Sane garriunt”; X, Adnot. XXV, s. 261 (§ 43) („ridiculum figmentum”), XV, s. 180—181 (§ 4) i 184 (§ 21) („Maimonidis sententiam explodimus”); V, s. 79—80 (§ 47—48) (statuunt enim veras opiniones, veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdiu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur, et non ut documenta Mosi propheticè revelata: hoc enim Maimonides... aperte... audent affirmare”... „haec omnia mera esse figmenta... quare ad eandem rem refutandam, ipsam recensuisse sufficit”); VII, s. 113—116 (§ 75—88) obalenie majmonidesowskiej metody interpretacji *Pisma*: wykazanie, że gdyby rozwinąć konsekwentnie myśl Majmonidesa, to uznać by należało, iż filozofowie mają być nieomylnymi tłumaczami *Pisma* dla ludu — jako że oni tylko je rozumieją należyście; tak by powstał niejako nowy kościół czy ród kapłański, który byłby wszakże raczej pośmiewiskiem ludu niż przedmiotem czci); por. *Epist.* XLIII, s. 225.

<sup>151</sup> *Le guide des égarés*. III, 32, cyt. wyd., t. 2, s. 250—265.

tłumaczem objawienia, ten — jego niszczycielem. Poszukiwanie tedy u Majmonidesa źródeł spinozjańskiego racjonalizmu jest przedsięwzięciem chybionym.

Te same racje każą również odrzucić przypuszczenie, iżby inspirację spinozjańskiego racjonalizmu stanowił socynianizm, którego najbardziej radykalny program polegał właśnie na przystosowaniu i ograniczeniu treści objawień do wskazań naturalnego światła rozumu, co właśnie Spinoza odrzucał. Jest zresztą mało prawdopodobne, aby zetknął się on z tą właśnie wersją racjonalizmu socyniańskiego, ponieważ w liście do Blyenbergha mówi o socynianizmie, jako doktrynie literalnie tłumaczącej tekst *Biblii*<sup>152</sup>, która to postawa była mu, rzecz jasna, bez porównania bardziej odległa niż wspomniany pogląd Majmonidesa. Podobnie inne współczesne poglądy, np. Komensky'ego, który uważał nauczanie zasady sprawiedliwości za ostateczny cel Pisma, ale jako funkcję podrzędną przypisywał mu także pewną zawartość teoretyczną, którą trzeba racjonalnie interpretować<sup>153</sup> — z trudnością dadzą się przedstawić jako bezpośrednie źródła racjonalizmu Spinozy. A fortiori bezzasadne są próby przeprowadzania analogii między tą filozofią a irracjonalizmem Pascala na tej podstawie, że obaj rzekomo pojmują religię nie jako przekonanie intelektualne, ale przeżycia wewnętrzne<sup>154</sup>; paskalowska koncepcja religii była próbą obrony objawienia wobec naporu krytyki racjonalistycznej, spinozjańska — jednym z najostrejszych tej krytyki produktów.

Z poprzedników Spinozy — jeśli mamy na uwadze wyłącznie problem stosunku rozumu i objawienia i abstrahujemy od wszystkich szczegółów egzegezy — rzecznikiem najbardziej zbliżonej do niego koncepcji był Hobbes. Kwestie religii nie są dla niego w ogóle składnikiem problematyki filozoficznej, ale wyłącznie politycznej. Religia prawdziwa — to religia uznana przez państwo, herezja — to pogląd sprzeczny z zarządzeniami władzy państwowej; właściwa interpretacja *Pisma* — to interpretacja podana przez suwerena. Wszystkie dogmaty religii nie mają, rzecz jasna, dla tego konsekwentnego materialisty żadnego sensu filozoficznego; są to tezy polityczne, które należy przyjmować lub odrzucać stosownie do państwowych postanowień. Suweren ustala, co jest objawieniem naprawdę, kto jest prorokiem, co jest cudem; cel *Pisma* nie polega na nauczaniu ludzi czegokolwiek, ale wyłącznie na skłonieniu ich do posłuszeństwa wobec władzy państwo-

<sup>152</sup> *Epist.* XXI, s. 132. Pismo to pochodzi wprawdzie z 1665 r., ale w późniejszych dziełach Spinozy brak wyraźnego powoływania się lub wzmianek o socyniańskiej egzegezie.

<sup>153</sup> Buddeus *Introductio...*, cyt. wyd. s. 309—310.

<sup>154</sup> Tak twierdzi np. Couchoud *Benoit de Spinoza* cyt. wyd., s. 125.

wej<sup>155</sup>. Ten makiaweliczny program, z cyniczną otwartością formułowany w niezliczonych miejscach *Lewiatana*, jest, jak wspomniano, najbardziej pokrewny myśli spinozjańskiej i zbieżność ta przypuszczalnie nie jest przypadkowa. Ale ta zależność ma też wyraźne granice: po pierwsze, ogłaszając dogmaty religijne za przedmiot polityki, Hobbes wyłącza z problematyki filozoficznej szereg kwestii, jako zastrzeżonych dla rozstrzygnięć państwowych; oznacza to, że problemy, o których rozstrzygają ustalane przez państwo dogmaty jako twierdzenia *polityczne*, nie pojawiają się niezależnie od tego jako kwestie *filozoficzne*, rozstrzygalne filozoficzną, racjonalną metodą. Polityka ogranicza przedmiot filozoficznych dociekań przez swoje dekrety, jakkolwiek na zastrzeżone sobie zagadnienia daje odpowiedzi nie w formie prawd, ale w formie politycznych nakazów. Otóż taka idea jest Spinozie zupełnie obca; nie mógł też on nigdy, jak Hobbes, powiedzieć, że dogmaty religii należy, niczym pigułki, połykać bez rozgryzania. U Hobbesa dziedzina rozumu jest ograniczona — nie na rzecz objawienia, ale na rzecz polityki; u Spinozy żadne granice nie są zakreślone dociekliwości intelektualnej. Racjonalizm Spinozy jest tedy w stosunku do Hobbesa dalej zaawansowany, wynika to wszakże z różnic ich politycznych programów. Albowiem — i to druga rozbieżność między tymi filozofami — wszystkie kwestie nie rozstrzygane osądem racjonalnym pozostawia Hobbes swobodnemu uznaniu absolutnego władcy, gdy dla Spinozy religijne wierzenia nie podlegały administracyjnym przepisom. Stosunek Hobbesa do objawienia jest częścią jego abstolutyizmu, racjonalizm Spinozy jest podbudową jego zasady powszechnej tolerancji.

Można również przypuszczać, że spinozjański racjonalizm narodził się nie bez oddziaływania środowisk kolegianckich, w których Spinoza przebywał szereg lat; kolegianci, jak zresztą w ogóle lewica ruchu irenicznego, często mieli tendencję do redukcjonowania całej zawartości *Pisma* do wskazań moralnych. Nie była to jednak doktryna sprecyzowana systematycznie. Przedmowa Jellesa do holenderskiej edycji Spinozy jest w każdym razie ilustracją typowo racjonalistycznej egzegezy *Biblii*, której treść usiłuje się zinterpretować zgodnie z naturalnym rozumem. Dlatego też — o ile abstrahujemy od jej asekuracyjnej roli — nie wyrasta ona, zgodnie z poprzednimi wywodami, z ducha spinozjańskiego; filozof nie starał się bynajmniej o uzgodnienie swojej doktryny z tak lub inaczej tłumaczonym *Pismem*. O ile można, jak Gebhardt<sup>156</sup>, wiązać spinozjańską koncepcję boga jako pierwszego przedmiotu poznania z analogicznie sformułowaną, panteistyczną wia-

<sup>155</sup> Por. wyżej, not. 30

<sup>156</sup> Gebhardt *Die Religion Spinoza's* cyt. wyd., s. 348.

rą Ballinga — trudno orzec bez znajomości bezpośredniej dzieła holenderskiego mistyka. Jednakże koncepcja Ballinga, która stwierdza, iż bóg jako bezgraniczny, nie może być w słowach ujęty, nie wykazuje analogii z racjonalizmem autora *Etyki*. Wobec sprawy stosunku religii do rozumu poglądy kolegiantów, podobnie zresztą jak działających w Holandii Braci Polskich<sup>157</sup>, były niejednolite. Pewne jest, że cały współczesny sobie racjonalizm europejski Spinoza prześcignął zarówno radykalnością, z jaką odrzucał wartość poznawczą wszelkich objawień, jak też konsekwencją, z jaką swoje stanowisko utrzymał zarówno w ogólnoteoretycznych formułach, jak w zastosowaniach egzegetycznych *Traktatu*. Spinoza nie żąda kontroli rozumu nad objawieniem, ponieważ objawienie jest tylko ludową namiastką przepisów obyczajowych. Nie ogranicza również możliwości rozumu ani przez objawienie, ani przez politykę. Dla chrześcijańskiego hasła pokory intelektualnej żaden niemal z filozofów wcześniejszych nie mógł stanowić boleśniejszego kamienia obrazy i żaden nie dał tak gorszącego widowiska „wyuzdanej pychy rozumu”, niż ten holenderski szlifierz.

Ta właśnie „pycha”, ta odbudowa bezgranicznego zaufania do możliwości autonomicznego rozumu człowieka, do człowieka jako istoty myślącej, żąda ogarnięcia wysiłkiem intelektualnym całej rzeczywistości nieskończonej — to było najcenniejsze dziedzictwo ocalone przez spinozjańską filozofię po Kartezjuszu. Spadek kartezjański stanowił także sposób okazania tych możliwości rozumu ludzkiego przez uniwersalną matematyzację i aksjomatyzację wiedzy oraz uznanie geometrii za model powszechny myślenia; taki, gdzie afirmacja intelektu świeckiego i autonomia myślenia ujawniają się z siłą najbardziej stanowczą. Poszukiwanie prawd koniecznych, kontrastujących swoją rygorystyczną pewnością z chwiejnym stanem obserwacyjnych uogólnień, zawsze wystawionych na ryzyko obalenia — należy do płodów kartezjańskiej inspiracji spinozizmu. Do takiej recepcji kartezjanizmu, razem z jego nieufnością do doświadczenia, Spinoza był z pewnością przygotowany szczególnie dobrze przez tradycje postępowej myśli żydowskiej, głównie Majmonidesa; tradycja ta, być może wskutek warunków życia ludu żydowskiego, który przez wieki w znacznej części trudnił się handlem, a więc dziedziną, gdzie fetyszycacja stosunków społecznych jest szczególnie daleko posunięta — otóż tradycja ta nosiła piętno wybitnie abstrakcyjne i spekulatywne i kształtowała typy umysłowe na ogół mało skłonne do myślenia obrazowo — zmysłowego, a wybitnie

<sup>157</sup> Por. L. Chmaj *Spinoza a Bracia Polscy*, cyt. wyd. Błędne — moim zdaniem — opinie zawarte w tej pracy, a dotyczące religijnej inspiracji twórczości filozoficznej Spinozy odkładam do omówienia w związku ze stosunkiem Spinozy do ruchu irenicznego.

podatne na siłę przyciągającą systemotwórczych abstrakcji i wysubtelnione intelektualnie. Ale jakże bardzo różniły się obie doktryny — Descartes'a i Spinozy — w sposobie realizacji tej tendencji przewodniej ich logiki — punktem wyjścia, postulowanym kryterium prawdziwości, metodą metafizycznego uzasadnienia wiedzy a priori, radykalizmem zastosowań wobec wiedzy objawionej, motywacją społeczną...

*Punkt wyjścia.* W przeciwieństwie do Descartes'a, który pewnośc wszelką każe opierać na pewnośc własnego doznania i nic nie może uznać za niewątpliwie prawdziwe, co nie jest poprzedzone rozumowaniem opartym, w bliższych lub dalszych przesłankach, na *cogito*, Spinoza ustanawia, jako punkt wyjścia doktryny i źródło wszelkiej pewnośc, istnienie poza umysłem rzeczywistości nieskończonej przyrody jako konieczności logicznej.

*Kryterium prawdziwości.* O ile subiektywizm Descartes'a rozciąga się konsekwentnie na metody weryfikowania naszej wiedzy o świecie, z których najsprawniejszą okazuje się w końcu poczucie oczywistości intelektualnej — Spinoza konstruuje kryterium prawdy immanenne w stosunku do samej prawdy — mianowicie jej analityczny charakter, jako niezawodne znamię pewnośc, sprawdzalne publicznie przez dyskursywny wysiłek budowania definicji i analizy pojęciowej.

*Metoda uzasadnienia.* O ile możliwość wiedzy a priori pojawia się na gruncie kartezjanizmu przede wszystkim jako teoria prawd wrodzonych, Spinoza uzasadnia tę samą możliwość inaczej — przez pojmowanie człowieka jako części przyrody, zdolnej właśnie na mocy powszechnego związku zjawisk do odkrycia w sobie samym pewnych właściwości wspólnych mu z całym wszechświatem (o czym później).

*Zastosowanie wobec objawienia.* Jeśli racjonalizm Descartes'a wymierzony jest jednoznacznie przeciw wszelkiej wiedzy objawionej i wszelkiemu kultowi autorytetów, czego też nigdy nie wybaczyła mu katolicka ortodoksja, to jednak osłania swoje oblicze maską konformistycznych deklaracji, nie wypróbując bezpośrednio swojej metody na tekstach pism objawionych. W przeciwieństwie do niego, racjonalizm Spinozy posuwa swoją zuchwałość do otwartego ataku na rdzeń całej chrześcijańskiej tradycji, zdemaskowany w swoim ludzkim i naturalnym rodowodzie ostrzem filologicznej, historycznej i logicznej krytyki.

*Last not least — motywacja społeczna.* Charakterystycznym rysem kartezjanizmu jest podporządkowanie filozofii, w szczególności metodologii — zadaniu reformy nauk przyrodniczych w celu ich autonomizacji kompletnej wobec dogmatu oraz w celu nadania im pewnośc, użyteczności i jednolitości.

Radykalnie odmienna z punktu widzenia założeń teoriopoznawczych metodologia Descartes'a była też, w swoim dążeniu do oczyszczenia rozumu bliższa metodologii baconowskiej niż spinozjańskiej co do przewodniej inspiracji. Program poznawczy *Rozprawy o metodzie* jest wszakże niezmiernie podobny do założeń *Nowego Organon*: „...ażeby umysł ludzki mógł korzystać ze swego prawa do natury rzeczy...”<sup>158</sup>; Gassendi trafnie uchwycił to podobieństwo tendencji głównej w antagonistycznych doktrynach<sup>159</sup>. Spinoza natomiast rozbudowuje swoją metodologię mając na uwadze nade wszystko jej konsekwencje moralne — uwolnienie ludzi od szkodliwych afektów, od pokory i skrucy, od zabobonu i ignorancji przez uzdrowienie ich sposobów rozumowania. Kartezjusz podejmuje w imię interesów burżuazji reformę laicką myślenia naukowego; Spinoza jest głównie reformatorem życia moralnego; „emendatio intellectus” jest składnikiem naprawy moralnej, której domagał się Spinoza w imieniu burżuazji holenderskiej, ale której programem przerastał z pewnością aspiracje współczesnych mu radykalnych środowisk mieszczańskich. Nie można uważać metodologii Spinozy po prostu za narzędzie walki o wolność nauk przyrodniczych, których zagrożenie ze strony ortodoksji kalwińskiej istniało niewątpliwie, ale w stopniu stosunkowo mało intensywnym. Nie można w ogóle w dziejach filozofii sprowadzać walki o laicyzację myślenia tylko do walki o wolność nauki. Racjonalizm filozoficzny powstaje przeciwko dogmatom nie tylko jako odpowiedź filozofii na potrzeby przyrodoznawstwa, ale również jako odpowiedź moralna na postęp intelektualny ludzkości. *Racjonalizm Spinozy jest programem intelektualnej dezaliencji człowieka, przywrócenia jego lojalności wobec własnego rozumu*. Jest rzeczą bezsporną, że taki program miał swoje determinacje klasowe, że jego promotorem ostatecznym nie była utopijna wyobraźnia poszczególniej jednostki, ale interes społeczny klasy, której potrzeby są w pewnym momencie identyczne z interesem ogólnodziejowego postępu, dokonującego się także w dziedzinie moralnej jako relatywnie samodzielnej. Interes klasowy, w którym zaangażowany był racjonalizm Spinozy to była z pewnością w zakresie postulatów

<sup>158</sup> Bacon *Novum organum*. Przedmowa cyt. wyd., s. 11.

<sup>159</sup> „Is videlicet — powiada Gassendi o Kartezjuszu — Verulamium ea in re imitatus est, quod novam quoque Philosophiam a fundamentis excitaturus, omne omnino praefudicium exuere imprimis voluit; ac invento subinde Principio solidissimo, ipsi ut fundamento superextruere totam molem. Non eandem tamen viam est quam Verulamius ingressus; sed cum Verulamius auxilia a rebus ad perficiendam Intellectus cogitationem petierit, ipse omni rerum cogitatione oblegata censuit in ipsa cogitatione satis esse praesidii, ut Intellectus possit vi sua in omnium rerum etiam abstrusissimarum, hoc est non modo corporum, sed Dei etiam, ac Animae notitiam perfectam venire” (*Syntagma philos.*, Pars. I, liber 1, cap. XI; Gassendi *Opera omnia*. Lugduni 1658, t. I, s. 65).

bezpośrednio politycznych — walka o tolerancję wyznaniową i wolność myślenia przeciwko fanatyzmowi chrześcijańskiej ortodoksji; była to również walka o wolność i autonomię myślenia jako postulat moralny, mający służyć ogólnie demokratyzacji życia zbiorowego; rozważana z punktu widzenia swojej klasowej genezy, spinozjańska reforma myślenia ukaże być może na dnie również zasadę wolności handlu i zasadę niezawisłości nauk przyrodniczych od teologii; nie da się jednak do nich zredukować bez reszty, rozważana jako składnik intelektualnego i moralnego postępu na swoście filozoficznym terenie. Tradycje filozoficzne ważne dla dziejów doktryn moralnych muszą być rozważane nie tylko jako tradycje określonych narzędzi w rozwoju stosunków produkcyjnych, lecz również jako tradycje pewnych ujęć problematyki moralnej, w jej autonomicznym zakresie zachowujące swoją żywotność i ważność. Świadomość tej sytuacji jest istotna również dla historycznej oceny spinozjańskiej nauki o metodzie, oceny jej zdobyczy realnych i jej naukowej utopijności.

Historia recepcji i refutacji spinozjańskiego racjonalizmu stała się najlepszym probierzem zarówno jego rzeczywistych wartości, jak i tych jego wątków, które szybko musiały się stać anachronizmami. Intencja przewodnia — zasada autonomiczności rozumu, tak doskonale podchwyciona u Spinozy w zgorszonych i oburzonych reakcjach Burgha, Velthuysena czy Blyenberga — na wieki uczyniła filozofa w oczach chrześcijańskiej teologii symbolem szatańskiej zarozumiałości, widmem zbrodni i grzechu. Wnikliwe badania Vernière'a<sup>160</sup> okazały rozległość wpływu racjonalizmu egzegetycznego Spinozy we Francji i zasięg jego destrukcyjnych oddziaływań w tej dziedzinie, obfitość gwałtownych refutacji już to bezwzględnie potępiających wywrotowe pomysły w imię nieomylności *Pisma* (Bossuet, Huet i in.), już to cofających się pod naporem siły argumentacyjnej krytyka, w irracjonalizm rezygnujący z dowodów i uzasadnień (Yvon, Poiret i in.). Wydobyły one również na jaw długotrwały wigor inspiracyjny tego racjonalizmu w późniejszym rozwoju myśli racjonalistycznej — od nieśmiałych prób oratoriana Richarda Simona aż do namiętnego ateizmu Mesliera i Holbacha. Jest bezsprzeczne, że antyreligijna żarliwość *Świętej zarazy i Teologii kieszonkowej* jest inną fazą racjonalistycznej krytyki objawienia niż *Traktat teologiczno-polityczny*, że nie dorównując mu wnikliwością analizy i skrupulatnością historyczno-filologicznych dociekań prześciga go wielokrotnie zarówno jawnością szyderczych napaści, jak przystępnością formy, jak wreszcie samym stosunkiem do pism objawionych, które dla rewolucjonistów filozoficznych Oświece-

<sup>160</sup> Vernière *Spinoza...*, cyt. wyd., por. zwł., roz. II (s. 39—90) i IV (s. 121—219).

nia nie tylko nie są, w przeciwieństwie do Spinozy, źródłem jakichkolwiek wiadomości historycznych wiarygodnych, ale również jako katechizm moralny nie mają żadnej wartości, a przeciwnie— są tylko rozsądnikiem zarazy obyczajowej, głupoty i zabobonu. Atoli jest równie widoczne, że w przygotowaniu tej niszczycielskiej i pełnej pasji krytyki oświeceniowej zdobycze Spinozy stanowiły stadium niezbędne i chyba najbardziej ze wszystkich źródeł wykorzystywane przez krytykę. Recepcje te sięgały nie tylko do samej postawy intelektualnej Spinozy i jego ogólnej oceny wartości objawienia, jego zasady badania pisma tak samo, jak przedmiotów przyrody<sup>161</sup>, ale czerpały pełną garścią z jego konkretnych wyników egzegetycznych, przede wszystkim tych, które się odnosiły do autorstwa ksiąg świętych. Zwłaszcza obalenie w ósmym i dziewiątym rozdziale *Traktatu* legendy o Mojżeszu jako autorze pięcioksięgu (znawcy problematyki egzegetycznej wskazują na Ibn Ezrę, Bento Pereirę i Izaaka de la Peyrère jako głównych prekursorów Spinozy pod tym względem) skoncentrowało wokół siebie najgwałtowniejsze polemiki, dzięki którym Spinoza stał się ojcem nowożytnej, świeckiej krytyki bilijnej. Zredukowanie religii do moralności prowadziło nieuchronnie, co Velthuysen<sup>162</sup> zauważył, a inni wielokrotnie powtarzali, do zrównania ze sobą wszystkich religii, jako równie wartościowych, a raczej równie pozbawionych wartości z punktu widzenia wiedzy o świecie oraz tak samo przydatnych dla politycznego wychowania mas (analogicznie zresztą stawiał sprawę Hobbes). I ta myśl Spinozy znalazła swoje echa późniejsze; spinozysta niemiecki Fryderyk Wilhelm Stosch tak samo<sup>163</sup> sprowadzał całą wartość *Biblii* do elementarnych moralnych przepisów.

Stosunek Spinozy do objawienia był jednak tylko zastosowaniem ogólniejszej zasady autonomii rozumu, sformułowanej w jego doktrynie jako postulat „geometryzacji” wiedzy i nadania jej piętna konieczności przez wykrycie analitycznego charakteru podstawowych prawd o świecie.

Rzeczywista, racjonalistyczna zawartość tego programu stała się rychło jasna dla wszystkich i wielu krytyków w samej metodzie „matematycznej” filozofowania dopatrywało się najprostszej drogi do ateizmu; znany kartezjańczyk— okazjonalista Ruardus Andala pisał, że nadużycie metody matematycznej obraca się w czysty ateizm<sup>164</sup>; Mojżesz Mendelssohn na przykładzie Spinozy demaskował niebezpieczeń-

<sup>161</sup> „Methodum interpretandi Scripturam haud difere a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire” (*Tract. Theol. Pol.* VII, s. 98 (§ 7)).

<sup>162</sup> *Epist.* LXII, s. 214.

<sup>163</sup> Baek, cyt. wyd., s. 56.

<sup>164</sup> Tamże, s. 29.

stwa konsekwencji w myśleniu<sup>165</sup>; wcześniej znacznie Izaak Papin wszystkie grzechy spinozizmu wywodził z jego geometrycznej metody<sup>166</sup>, odślaniając, nie bez racji, jej związki z determinizmem i mechanicyzmem filozofa. Przez długi czas Spinoza uchodził za wzór nieskażonej ścisłości matematycznej i konsekwencji w myśleniu; tak traktował go Goethe, któremu domniemany rygoryzm logiczny *Etyki* jawił się jako imponująca, niewzruszona w precyzji budowla, trudna do asymilacji dla jego obrazowo-symbolicznej wyobraźni artysty<sup>167</sup>. Nie dostrzegano, jak dalece nieudana — z punktu widzenia reguł poprawnej dedukcji — była jego próba aksjomatyzacji myślenia filozoficznego, jak dalece logiczna struktura *Etyki* roiła się od wieloznaczności, mętów słownych i tylko pozornego wnioskowania. Wszakże nie sama ta chybiona próba przedstawienia doktryny jako dedukcyjnego systemu była zasługą Spinozy, ale intencja racjonalistyczna, z której powstała, zamiar opracowania metody pracy umysłowej bezbłędnej, która prowadzi do wyników niezawodnych i prawd koniecznych. Odróżnienie „przypadkowych” prawd doświadczenia od prawd „koniecznych” było pomysłem filozoficznie płodnym, jakkolwiek w realizacji również wielce niedoskonałym; albowiem konieczność charakteryzującą pewne składniki wiedzy pojmował on wyłącznie jako konieczność logiczną, którą przeciwstawiał wszelkim rezultatom empirii. Niezależnie od faktu, że teoria uniwersalnej analityczności wiedzy już niebawem, w interpretacji Leibniza miała się stać narzędziem uzasadnienia opatrności boskiej, prowadziła ona do lekceważenia wartości doświadczenia, eksperymentu i praktyki w procesie poznawczym, do całkowitego uniezależnienia od empirii wszystkiego, co w nauce cenne i godne poznania. Przez to przyczynił się Spinoza do fałszywego kultu rozumu jako wolnego od doświadczalnej kontroli, ściągając tym sposobem na siebie oskarżenia oświeceniowych empirystów o dogmatyzm, spekulatywność i nieliczenie się z rzeczywistością. W dalszym rozwoju filozofii wiara w wartość wiedzy a priori miała przeżyć jeszcze rozmaite wcielenia, służyła na ogół bądź idealistycznym próbom wyprowadzania praw przyrodzonych świata nie ze świata samego, ale z poznającego rozumu, bądź też, o ile chodziło o teorie analityczności wiedzy — pozytywistycznej deformacji gnoseologicznych podstaw dyscyplin dedukcyjnych jako rzekomo utworów konwencjonalnych i wolnych od wszelkiej

<sup>165</sup> *Morgenstunden* cyt. wyd., s. 51.

<sup>166</sup> Verniere, *Spinoza...* cyt. wyd., s. 232—233.

<sup>167</sup> „... seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes—und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer” (Goethe: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Reclam b. d., Bd. 2, s. 142).

więzi — metodologicznej i genetycznej — z doświadczeniem i praktyką. Uwsteczniająca ewolucja aprioryzmu epistemologicznego, w szczególności w jego epigonalnych, po-leibnizjańskich kształtach, zdeza-wuowała program poznawczy Spinozy jako nierealną mrzonkę mistyfikującą proces poznania i odgradzającą jego najcenniejsze wyniki od ich rzeczywistego źródła w zmysłowym i praktycznym kontakcie człowieka społecznego ze światem. Jednakże aprioryzm ten zawierał ponadto pewien element, *explicite* przez Spinozę nie sformułowany, ale tkwiący w sposób widoczny w doktrynie: wiarę w identyczność lub co najmniej izomorficzność stosunków logicznych w myśleniu oraz stosunków rzeczowych w świecie. To utożsamienie logiki pojęć z logiką rzeczy, przekonanie, iż obiektywne związki rzeczywistości muszą być takie, jak odkrywane w myśleniu związki między pojęciami, odegrało niemałą rolę historyczną; m. in. znalazło swoją płodną kontynuację w doktrynie Hegla, którego idea obiektywnej logiki świata, bez względu na swój idealistyczny charakter, umożliwiła dostrzeżenie związku, jaki zachodzi między regułami myślenia a prawami rzeczywistości. Nie można ignorować doniosłości tego pomysłu dla kształtowania się materialistycznej recepcji heglizmu w myśli Marksa; materialistyczna metodologia marksizmu, oparta na zasadzie, iż skuteczne reguły badania rzeczywistości muszą być skonstruowane na podstawie pewnych stosunków w tej rzeczywistości zachodzących, że dialektyka jako metoda poznania może być tylko odbiciem dialektyki obiektywnej świata — ta właśnie idea, oparta bezpośrednio na przewyżczeniu logiki heglowskiej, sięga przez Hegla korzeniami do logiki Spinozy, tej logiki, która nie jest pojęta jako zbiór konwencjonalnych prawideł techniki umysłowej, ale jako logika świata paralelna do logiki myślenia. W ten sposób ewolucja pośmiertna spinozjańskiego racjonalizmu ujawniła zarówno ograniczoność jego metodologicznej świadomości, jak filozoficzną płodność jego — fałszywych nawet — pomysłów.

Wszakże esencja tej metodologii, jej kierownicza tendencja zachowała na zawsze trwałą żywotność: bezwzględna walka z wszelkim dogmatyzmem i wszelkim kultem autorytetów, z powagą objawienia i świętością tradycji; wiara w wartość autonomicznego myślenia; program przywrócenia szacunku dla umysłu, znieprawionego i poniżonego przez teologów i apostołów objawień; restytucja godności człowieka jako istoty myślącej; postawienie problemu autonomii intelektualnej człowieka jako problemu nie tylko ważnego dla nauki, ale *jako problemu moralnego*. Dobitniej i konsekwentniej niż którykolwiek

z jego poprzedników, racjonalistów i humanistów, ugruntował Spinoza zasadę, że życie intelektualne człowieka jest również częścią jego życia moralnego: że postawą, w której człowiek najtrwalej i najwyżej afirmuje swoją wartość i godność ludzką, jest jego wierność dla własnego rozumu.