

Carl Gebhardt

Spinoza i platonizm

Cz. II

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.032>

Intellectus agens i idee

Platonizm Leone łączy w sobie dwa motywy: wyjęty wprost z filozofii Platońskiej temat miłości jako zasady świata i motyw średniowiecznego arystotelizmu, awerroistyczną naukę o czynnym intelekcie (*intellectus agens*)¹. Drugi z nich nie mniej niż pierwszy określił kształtowanie się myśli Spinozy.

Arystoteles napisał w swojej rozprawie o duszy krótki rozdział, którego aluzyjne, niemalże tajemnicze zdania dały podstawy do różnorodnych wyjaśnień, a nawet stały się podłożem systemów filozoficznych². Wyjaśniał tam stawanie się jako samourzeczywistnianie istoty w zjawisku (*ἐντελέχεια*), używając obydwu pojęć, możliwości (*δύναμις*, *potentia*) i rzeczywistości (*ἐνέργεια*, *actus*). Pojęcia te powinny wyjaśniać również zdarzenia psychiczne. W ten sposób Arystoteles doszedł do rozróżnienia potencjalności i aktualności także w duszy. Pierwszą znalazł w potencjalnym albo biernym (doznającym) rozumie (*νοῦς παθητικός*), który przyjmuje materiał spostrzeżeniowy, drugą w aktualnym albo czynnym

¹ Źródło: Carl Gebhardt, *Spinoza und der Platonismus*, w: *Chronicon Spinozanum*, Tomus Primus, Hagae Comitatus Curiae Societatis Spinozanae MCMXXI, s. 178–234. Pierwsza część tekstu ukazała się w „Ruchu Filozoficznym”, t. LXXIII (2017), nr 1, s. 7–27.

² Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1972, III, 5, s. 95.

rozumie (νοῦς ποιητικός), który kształtuje i urzeczywistnia ten materiał. Drugi czyni wszystko, pierwszy staje się wszystkim. Arystoteles posłużył się przykładem światła, które z barw potencjalnych tworzy aktualne kolory. Wszelka wartość leży w zasadzie czynnej: czyniące jest doskonalsze od doznającego. Dlatego poznawczą wartość ma tylko poznanie spowodowane przez czynny rozum; jest ono identyczne z samą rzeczą. Dla dalszego kształtu tej teorii rozstrzygające jest, że Arystoteles (jak się wydaje, pod wpływem Anaksagorasowej nauki o wszechobecności νοῦς) zrównał νοῦς παθητικός z rozumem jednostkowym, a w przeciwieństwie do niego νοῦς ποιητικός, jako jedność wszelkiego poznania, utożsamił z ponadjednostkowym, wnikającym w indywiduum z zewnątrz (θύραθεν) rozumem świata. Stąd wywnioskował, że związany z jednostką rozum doznający jest przemijający tak jak ona, podczas gdy rozum czynny jest w swej nieosobowej postaci wieczny (nieśmiertelny).

Dalszy rozwój nauki o νοῦς ποιητικός dokonał się w późnoantycznej filozofii w pierwszej linii za sprawą komentatora Arystotelesa, Aleksandra z Afrodyzji (ok. r. 200). Tutaj rozum bierny okazuje się *materialno-naturalnym* rozumem (νοῦς ὑλικός και φυσικός), samą tylko możliwością, jedynie *zdatnością* (ἐπιτηδεύτης), podczas gdy rozum czynny zostaje utożsamiony z samym bóstwem, które rozświetla rozum bierny. Ów przejęty od bóstwa rozum nazywa się *rozumem uzyskanym* (νοῦς ἐπικτητός).

W tej postaci nauka o *intelekcje czynnym* została przejęta w filozofii arabskiej i judaistycznej. Stosownie do niej Majmonides odróżnia שכל חיילי bierny, potencjalny rozum, שכל כפועל rozum czynny, aktualny i שכל נקנה rozum uzyskany, tzn. zaktualizowany³.

Z tego samego tworzywa hiszpański Arab Averroes (Ibn Roschd) ukształtował swoją filozofię panpsychizmu. *Intellectus passivus*⁴, który jest rozumem indywidualnym, aktualizującym się dopiero pod działaniem *intellectus agens*, wywyższy on do *intellectus aquisitus*, nazwanego trafnie przez Renana *rozumem nieosobowym, w którym osoba ma udział*⁵. Averroes podkreśla mocniej niż jego poprzednicy jedność intelektu, przeciwstawiając empirycznej świadomości jednostki wieczny gatunkowy rozum ludzkości. Poznanie jednostkowe jest tylko szczególnym przypadkiem tego poznania powszechnego. Urzeczywistnienie powszechnych prawd w jednostkowej świadomości polega na zjednoczeniu rozumu jednostkowego z ponadindywidualnym, na *conjunctio* albo zaktualizowaniu. Aktualność najwyższa, która polega na zjednoczeniu z *intellectus agens*, oznacza dla człowieka największą szczęśliwość (i tu

³ Majmonides, *Moreh Nebukhim*, I, 68.

⁴ Dante (*Czyściec*, XXV, 65), odtwarzając naukę Averroesa (oczywiście w terminologii własnych czasów), nazywa *intellectus passivus* „il possibile intelletto”.

⁵ Ernest Renan, *Averroès et l' Averroïsme*, 3ème éd., Paris 1866, s. 142 i nast.

ujawnia się wartość Arystotelesowskiego pojęcia $\theta\epsilon\omega\pi\lambda\alpha$). W poznaniu mistycznym rozum czynny staje się całkowicie jednym z biernym, *ita ut ipse idem recipiat seipsum*⁶. *Intellectus passivus* jako jednostkowa dusza kształtuje formę ciała; jako jednostkowa zdolność poznawania powstaje i przemija razem z indywiduum. Trwa tylko rozum powszechny, który ani nie powstaje, ani nie przemija.

W XV-wiecznych Włoszech awerroizm był z zapalem propagowany przez szkołę w Padwie i Averroes należał do tych filozofów, na których Leone Ebreo powoływał się najczęściej. Teoria poznania Leone jest w głównych zarysach na wskroś awerroistyczna, szczególnie przez współdziałanie *intelletto agente* i *intellecto possibile*. Nasz własny rozum jest tylko *potenza di intendere* albo *possibile a intendere*, a poznanie czyni możliwym dopiero *intelletto agente* przez swoje działanie, oświetlając go i odciskając w nim rzeczy (*imprime*) (55). Rozum, zarówno potencjalny, jak i czynny, z własnej swej natury nie ma określonej istoty; jest on równy ogółowi rzeczy, które są w nim, tam potencjalnie, tu zaś aktualnie. Aktualny rozum (*intelletto in atto*) ujmuje jednak również w sobie wszelkie stopnie bytu w doskonałej jedności i prostocie (58). Podczas gdy jednostkowy rozum poznaje, jego potencjalność zmienia się w aktualność i im częściej się to dzieje, tym więcej on poznaje. Jego szczęśliwość i cel polega na aktualizowaniu (55–66). Najdoskonalej zaktualizowany jest wówczas, gdy ujmuje w jednej jedynej, doskonale jasnej wizji duchowej całą treść *intelletto agente* i obydwie są z sobą tak związane, że *intelletto possibile* jest całkiem tylko aktualnością i ogląda w sobie teraz wszelkie rzeczy mocą swej duchowej istoty: ów tak zistoczony (*essentiato*) rozum tworzy wówczas pewną jedność z *intelletto agente* (58).

Z tej teorii poznania Leone Ebreo wysnuwa wniosek, który zawsze zawierał się w tendencji awerroizmu i z powodu którego była ona często piętnowana jako heretycka: powołując się na Arystotelesa, zrównuje on *intelletto attuale*, rozświetlający *intelletto possibile*, z boskością i w ten sposób, ponieważ już wcześniej identyfikował rozum z całością wszelkich rzeczy (*l'intelletto è tutte le cose* 58), dochodzi do panteizmu o cechach panlogistycznych (59–62). W Bogu są, owszem, wszelkie rzeczy, nie tylko *per ragione d'intelletto*, lecz także przyczynowo, jest on bowiem zarówno przyczyną, jak i podstawą wszelkich bytów. Dlatego najwyższy akt poznania jest samopoznaniem bóstwa: *widząc siebie samo, poznaje ono wszystko i widząc, zostaje samo przez siebie zobaczone, a jego oblicze jest najwyższą jednością z tym, co może bóstwo widzieć* (59). Tak więc ludzkie dążenie do poznania jako doskonałości i szczęśliwości staje się dążeniem do zjednoczenia z bóstwem (60–63).

Leone kreśli prostą linię wiodącą od panlogizmu do panteizmu, gdy postępując za Averroesem (i ostatecznie za Plotynem), włącza pomię-

⁶ Averroes, *De animæ beatitudine* IV.

dzy *intellectus agens* i materię, między rozum i ciało – duszę (67), którą czasami zupełnie upodabnia do rozumu (68), której jednak w istocie potrzebuje jako duszy świata do jednolitego ujęcia wszelkich form, jakim następnie odpowiada nasza dusza racjonalna jako ukryty porządek form (69–70). Tu w niezwykle znaczący sposób Leone Ebreo oddziela myślenie dyskursywne (*il discorso*) jako czynność poznawczą racjonalnej duszy od intuicji (*intuitio*), za pośrednictwem której czysty duch poznaje bezpośrednio w boskim rozumie (72).

W arystotelizm swojej teorii poznania Leone Ebreo włącza także platońską naukę o ideach. Idee, stosownie do neoplatońskiej interpretacji, są dla niego praobrazami wszelkich stworzonych rzeczy, preegzystującymi w boskim rozumie (73–74). Akt poznania dochodzi do skutku przez połączenie istoty danej rzeczy z potencjalnym rozumem człowieka (76). Tak jak zmysły postrzegają rzeczy cielesne, tak nasz rozum, gdy aktualnie znajduje w sobie intelektualną wiedzę, postrzega rzeczy duchowe mocą identyczności swojej natury z naturą idei (77).

Podstawowy problem panteistyczny – problem zgodności jedności i wielości – próbuje Leone rozwiązać na podstawie panlogizmu swej zasadniczej myśli, gdy idei uniwersum, istniejącej w doskonałej jedności w duchu boskim, pozwala zawrzeć w sobie wielość wszelkich części uniwersum (79). Stosunek tego, co nieskończone, do tego, co skończone, ujmuje on podmiotowo tak, że nieskończoność Boga rozumiemy tylko przez zależność naszego rozumu (84), a przedmiotowo – tak, że to, co nieskończone, usuwa wszelką podzielność i wymierność (86).

Teoria poznania *Traktatu krótkiego* Spinozy ukazuje takie samo splątanie motywów jak teoria poznania Ebreo – syntezę awerroistycznej teorii o *intellectus agens* z nauką o ideach. *Intellectus agens* znów ukazuje się u Spinozy jako *intellectus infinitus*: *Intelekt w rzeczy myślącej jest synem, dziełem albo bezpośrednim stworzeniem Boga, stworzonym przez niego przedwiecznie i pozostającym na wieczność całą niezmiennym; jego atrybut jest tylko jeden, mianowicie zawsze poznawać wszystko jasno i wyraźnie, z czego niezmiennie powstaje nieskończone i przekraczające wszelką doskonałość zadowolenie*⁷. *Intellectus infinitus* został zaliczony do *natura naturata* i ujęty jako produkt *natura naturans*. Leone wprowadził takie samo rozdzielenie, lecz nie w formie czysto przyczynowej, tylko w wyprowadzonej z ducha hellenizmu i renesansu, określonej estetycznie formie rozróżnienia między *bello bellificante* i *bello bellificato*. Również on w stosunku do *prodotto*

⁷ C. Gebhardt podaje tu swój przekład z: B. Spinoza, *Korte Verhandeling...*, I, rozdz. 9, akapit 3. W przekładzie L. Kołakowskiego ten fragment brzmi następująco: *A co do intelektu w rzeczy myślącej, to i on także jest synem, wyrobem i stworem bezpośrednim Boga, odwiecznie przezeń stworzonym i na wieczność niezmiennym. A cecha jego jest jedna tylko: wszystko zawsze jasno i wyraźnie rozumieć; stąd zaś płynie nieskończone i niezmiennie, najdoskonalsze, jakie być może, zadowolenie* (TB, cz. I, rozdz. 9, s. 252).

używa określenia *figluolo* (62). Tak jak Spinoza nazywający intelekt i ruch synami Boga, również Leone charakteryzuje *intelletto primo* i *Chaos ombroso de l'ombre di tutte le Idee* jako *primi generati da Dio* (98).

Wszystko jest w nieskończonym intelekcie Boga⁸; rzeczy, które on poznaje, nie mogą zostać poznane bardziej doskonałe⁹. Dlatego Bóg zostaje zrównany z prawdą¹⁰ i wymaga się, abyśmy poznawali rzeczy przez poznanie Boga; znamy je z wiedzy o nim¹¹. Są to na wskroś podstawowe rysy *intelletto agente* w *Dialoghi*. Również myśl, że *intelletto agente* wytwarza wszystko w *intelletto possibile*, nie jest obca *Traktatowi krótkiemu*. W woli Spinoza rozpoznał *modus* myślenia i w związku z tym odmawia duszy siły: *nie ma ona żadnej zgola siły, dzięki której potrafiłaby przez najkrótszą choćby chwilę istnieć i trwać – ile że jest w sposób ciągły tworzona* i wnioskuje stąd, że wszelkie chcenia (i stosownie do tego wszelkie w ogóle *modi* myślenia) zostają wyznaczone przez Boga jako działającą przyczynę wszelkich rzeczy¹².

Stwierdzenie, że Spinoza włączył do tego awerroistycznego panlogizmu platoński element nauki o ideach wzięty od Leone Ebreo, mogłoby wydać się paradoksalne, gdy uprzytomnimy sobie, że zawsze odrzucał idee platońskie, *idee powszechne* jako *entia rationis*, odsyłające w nicość¹³. W rzeczywistości między ideami Spinozy i ideami platonizmu nie ma najmniejszych nawet związków, dopóki rozważa się je w odniesieniu do jednostkowych rzeczy. Inaczej jest, gdy będzie się je traktować jako takie; wówczas bowiem okazuje się, że zgadzają się pod jednym istotnym względem: co do swej absolutnej metafizycznej rzeczywistości. Tak jak idee Platona są realnie istniejącymi istnościami immaterialnymi (*ἰδέαι ὄν*), w pełni niezależnymi od jakichś funkcji świadomości, tak też Spinoza uczy o swoich ideach, że są one i pozostaną nie mniej tym samym, gdyby nawet nigdy – ani ja, ani ktokolwiek – nie był o nich pomyślan¹⁴. Duszę jako ideę ciała Spinoza nazywa raz jego *reprezentacją zarówno w całości, jak i w szczegółach w rzeczy myślącej*¹⁵, a idee są reprezentacjami jednostkowych rzeczy w *intellectus infinitus*, niezależnie od tego, czy zostaną one pomyślane, czy nie i niezależnie od tego, czy reprezentowane rzeczy jeszcze cieleśnie istnieją albo czy już istnieją. Tak jak Platon odsunął idee od świata stawania się, tak też dla Spinozy *istoty rzeczy są niezmiennie*¹⁶. Platon i Spinoza spotykają się w tym samym bezwarunkowym reali-

⁸ TB, cz. I, rozdz. 2, s. 221.

⁹ Ibidem, rozdz. 4, s. 237.

¹⁰ Ibidem, cz. II, rozdz. 15, s. 288.

¹¹ Ibidem, rozdz. 5, s. 271.

¹² Ibidem, cz. II, rozdz. 16, przyp. s. 291–292.

¹³ Ibidem, cz. I, rozdz. 6, s. 245, rozdz. 10, s. 253; cz. II, rozdz. 4, s. 266–267.

¹⁴ Ibidem, rozdz. 1, przyp. 3, s. 213–214.

¹⁵ Ibidem, cz. II, rozdz. 22, przyp. s. 314.

¹⁶ Ibidem, rozdz. 15, s. 289.

zmie pojęć. Tak rozważane, Platońskie i Spinozjańskie idee są o wiele bliżej spokrewnione, aniżeli może się wydawać na pierwszy rzut oka: także idee podążają ku immanencji, nie są już transcendentnymi istnościami, lecz stają się immanentne jednostkowym rzeczom, ale tak tu, jak tam pozostają na wskroś realne¹⁷.

Związek, jaki ustanawia Spinoza pomiędzy *intellectus infinitus* i ideami, jest taki sam jak pomiędzy *intelletto agente* i ideami u Leone Ebreo: nieskończony rozum jest metafizycznym podmiotem idei¹⁸, *jedna tylko jedyna jest rzecz myśląca w naturze, (...) wyraża się ona w nieskończenie licznych ideach, stosownie do nieskończenia licznych rzeczy, jakie są w naturze obecne*¹⁹.

Już w *Traktacie krótkim* Spinoza poprowadził związek *intellectus agens* z teorią idei dalej niż uczynił to Leone Ebreo. Także Ebreo jest całkowicie przekonany o tym, że poznanie nie powstaje przez działanie obiektów na nas: *tutte le forme & spetie non saltano de li corpi ne l'Anima nostra, che migrare d'un soggetto ne l'altro è impossibile*. Jednak pytanie, jak *intelletto possibile* dochodzi teraz do idei, to znaczy do poznania aktualnego, zostaje podjęte tylko powierzchownie, a za wyjaśnienie musi wystarczyć *identità de la natura, unione sensuale* łącząca ducha z rzeczami duchowymi (77). Aby uczynić zrozumiałym działanie *intelletto agente* w *intelletto possibile*, Spinoza używa teorii, którą rozwinął być może pod wpływem stoickiej teorii poznania, albo, jeśli nawet została rozwinięta bez obcych wpływów²⁰, to prowadzi w tym samym kierunku, a w każdym razie możemy ją objaśnić, używając stoickiego określenia: teoria *katalepsis*²¹. W *Etyce* teoria o spontaniczności idei jest jasna jak na dłoni. Takie samo przedstawienie mamy już, jak sądzę, u podstaw teorii poznania w *Traktacie krótkim*, w twierdzeniu, które zdaje się sprowadzać całą tę naukę do czystego sensualizmu: że wszelkie poznanie jest czystym doznawaniem²². *Intelekt*, czytamy tam, [...] *jest czystą biernością, to znaczy, że dusza nasza w taki sam sposób poddana jest zmianom, iż odbiera inne modyfikacje myślenia, aniżeli przedtem miała*²³. Kluczem do zrozumienia tego wielokrot-

¹⁷ Ten realizm pojęciowy nie jest w żadnym razie abstrakcyjny ani scholastyczny, lecz w dążeniu do porządku, jedności i trwania staje się jednocześnie artystyczny i filozoficzny. Pod tym względem platonikiem był Goethe: *I co kotysze się w zmiennym zjawisku, umacnia się w trwałej myśli! A malarz Delacroix wyjaśnia: fakty się nie liczą, bo przemijają, pozostają tylko ich idee! W rzeczywistości istnieją one tylko jako idee.*

¹⁸ *TB*, cz. I, rozdz. I, pkt. 3, s. 212–216.

¹⁹ *Ibidem*, cz. II, rozdz. 20, s. 309.

²⁰ Jest to całkowicie do pomyślenia, że Spinoza rozwinął swoją naukę o aktualizowaniu idei z teorii Leone o związku *intelligibile* z *intelligens* (76), z teorii arabskiego arystotelizmu, której używał także Majmonides (*Moreh Nebukhim* I, 68).

²¹ Por. cz. I, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. LXXIII, nr 1, s. 17, przyp. 33.

²² *TB*, cz. II, rozdz. 15, s. 288–289; rozdz. 16, s. 293.

²³ *Ibidem*, rozdz. 15, s. 288.

nie dyskutowanego zdania o rozumieniu jako doznawaniu wydaje mi się myśl o immanentnej bierności rozumu, wyrażona w innym miejscu: *rozum jest przyczyną własnych pojęć; zważywszy wszelako, że ów działający jest tutaj przyczyną immanentną, któż ośmieliłby się orzec, że jest on niedoskonały, ilekroć od siebie samego doznaje działania?*²⁴ Dlatego rzeczy, które w nas twierdzą o sobie lub przeczą²⁵, obiekty, które są przyczynami tego, co będzie o nich twierdzone lub przeczone²⁶, nigdy nie mogą być, jak się powszechnie sądzi, ciałami (*Körper*), lecz zawsze tylko ideami. Oczywiście ciała przez ruch i spoczynek mogą stawać się dla duszy spostrzegalne²⁷, ale *spozstrzeżenie (Gewahrwerden) jest jedynie mętną ideą*²⁸, inaczej niż *spozstrzeżenie istoty i istnienia rzeczy w duszy*²⁹; cokolwiek tedy dzieje się w duszy poza owym postrzeganiem ciała, nie może już mieć ciała za przyczynę³⁰ i Spinoza zna bezcielesne przedmioty³¹: skutki te, jako że żadnej rozciągłości w sobie nie zawierają, nie mogą też być przypisane atrybutowi rozciągłości, ale tylko myślenia. Przyczyn wszystkich zmian, jakie w tych modyfikacjach zachodzą, nie należy przeto żadną miarą poszukiwać w rozciągłości, lecz jedynie w rzeczy myślącej³².

Także nauka o rodzajach poznania ma związek z platonizmem. Tak jak Leone Ebreo dzieli z grubsza samo spostrzeganie na dwa rodzaje poznania, *rationale, per discurso* i *intuitive*, które mocą *cognitione intuitiva* ogląda rzeczy w jedność z Bogiem (72,83), tak Spinoza odróżnia *prawdziwą wiarę*³³, która posługuje się *rozumowymi wnioskami*³⁴ od *jasnego i wyraźnego poznania*, które leży w dyspozycji *intuicji*³⁵.

Nie potrafię dostrzec jakiejś fundamentalnej różnicy między nauką o poznaniu w *Traktacie krótkim* i w *Etyce*. W istocie różnica leży w *influxus physicum*, tam jeszcze dopuszczalnym, tu już wykluczonym. *Traktat krótki* stosownie do psychologii czasu, która była psychologią Descartes'a, zna jeszcze coś pośredniczącego między ciałem i duszą, przy czym nieszczęsną szyszynkę Descartes'a [Spinoza] zastąpił tchnieniami życiowy-

²⁴ Ibidem, cz. I, rozdz. 2, s. 226.

²⁵ Por. ibidem, cz. II, rozdz. 16, s. 293.

²⁶ Ibidem, s. 290–291.

²⁷ Zob. ibidem, rozdz. 19, s. 304.

²⁸ B. Spinoza, *Korte Verhandeling...*, II, 16, przypis 2. W TB w przekładzie L. Kołakowskiego czytamy: „uświadomić sobie” – jest to także pojęcie, a przy tym idea mętna; TB, cz. II, rozdz. 16, przyp., s. 291.

²⁹ B. Spinoza, *Korte Verhandeling...*, II, 16, § 5. Tu także przekład L. Kołakowskiego brzmi inaczej: *...rozumienie jest stanem czysto biernym [...] jest uprzytomnieniem sobie w duszy istoty i istnienia*; TB, cz. II, rozdz. 16, s. 293.

³⁰ TB, cz. II, rozdz. 19, s. 304.

³¹ Ibidem, rozdz. 22, s. 315.

³² Ibidem, rozdz. 19, s. 303. Spinoza ma tu na myśli skutki działania umysłu, np. afekty, takie jak miłość i nienawiść (przyp. tłum.).

³³ Ibidem, rozdz. 2, s. 260.

³⁴ Ibidem, s. 259.

³⁵ Zob. ibidem, rozdz. 1, s. 258.

mi, wywodzącymi się z ówczesnej doktryny medyczno-przyrodniczej. W *Etyce* tchnienia życiowe są wykluczone, a paralelizm atrybutów, rozdzielających się dopiero w pojęciu nieskończonej substancji, został doprowadzony do ostatecznych konsekwencji. Przy tym teoria poznania *Etyki* została na wskroś opanowana przez teorię *intellectus agens* i realizm pojęciowy nauki o ideach. Pojęcie i określenie *intellecto in atto* Spinoza ma wspólne z Leone, gdy mówi o *intellectus actu*, że obejmuje wszelkie atrybuty i poruszenia (*affectiones*) Boga³⁶ i że musi być zaliczony do natury stworzonej³⁷. Jeśli przy tym pozbywa się *intellecto in potenza* (*intellectus potentiá*) Leone, to czyni tak ze względu na swe matematyczne pojęcie rzeczywistości, które zna byt i niebyt, ale nie możliwość zaistnienia.

Stosunek ponadindywidualnego do indywidualnego rozumu jest taki sam jak u Leone: rozum Boga jest przyczyną zarówno istoty, jak i istnienia naszego rozumu³⁸, a dusza nasza, o ile rozumie, stanowi wieczny modus myślenia, który determinuje inny wieczny modus myślenia, tego znów inny i tak w nieskończoność; tak że wszystkie razem stanowią wieczny i nieskończony rozum Boga³⁹. W Bogu rozum jest tylko aktualny, a nie potencjalny⁴⁰. Z drugiej strony idee istnieją poza ludzkim myśleniem i niezależnie od niego, ale również niezależnie od istnienia jednostkowych rzeczy, w boskim myśleniu, to znaczy w *intellectus agens*: idee rzeczy jednostkowych mają za przyczynę sprawczą nie same swoje przedmioty (*non ipsa ideata*), czyli rzeczy poznane, ale samego Boga, o ile jest on rzeczą myślącą⁴¹. Możemy rzeczywiście poznawać, aktualizować idee w sobie, tylko wtedy, gdy myśli w nas Bóg albo – jak mówi Spinoza – gdy w Bogu, o ile stanowi on istotę naszej duszy, jest idea adekwatna albo doskonała⁴², zatem – jeśli nasz umysł jest rzeczywiście częścią nieskończonego intelektu Boga⁴³.

Stosunek rozumu ponadjednostkowego do indywidualnego różni się u Spinozy od takiego stosunku u Leone tylko tym, że Spinoza ujmuje go przez analogię przestrzenną (rozum skończony jako część nieskończonego), podczas gdy Leone przedstawia go, posługując się pojęciem siły (rozum ponadindywidualny działa w jednostkowym, wyraża się poprzez niego [*prägt ihm auf*], rozjaśnia go). Poza tym Spinoza nie wyrzeka się myśli o pewnym działaniu sił, lecz nie uważa, żeby to miało jakieś mniej lub bardziej transcendentne działanie *intellectus agens*, tylko immanentne działanie idei. Przedstawienie *katalepsis*, obecne już w *Trak-*

³⁶ *Etyka*, cz. I, tw. 30, s. 43.

³⁷ *Ibidem*, tw. 30, s. 43 i tw. 31, s. 44; por. cz. II, tw. 3, s. 67.

³⁸ *Ibidem*, cz. I, tw. 17, przyp., s. 32.

³⁹ *Ibidem*, cz. V, tw. 40, przyp., s. 373.

⁴⁰ *Ibidem*, cz. I, tw. 33, przyp. 2, s. 50.

⁴¹ *Ibidem*, cz. II, tw. 5, s. 69.

⁴² *Ibidem*, tw. 34, s. 109.

⁴³ *Ibidem*, tw. 43, przyp., s. 122.

tacie krótkim, zostało doprowadzone do pełnej jasności w *Etyce*⁴⁴. Przypisując ideom jako takim treść myślową i dążenie woli, nadaje swojemu systemowi charakter w równym stopniu intelektualistyczny jak woluntarystyczny. Spinozizm nie jest intelektualizmem ani woluntaryzmem, lecz syntezą obu: *Voluntas, & Intellectus unum, & idem sunt*⁴⁵.

U podstaw zrównania Boga i świata jako treści myślenia Boga leży podwójne równanie Leone Ebreo: *l'intelletto agente = tutte le cose = Dio* (58, 59). Jeśli równanie to zestawić ze zgodnością, która nie zaważyła jeszcze na Sefardyjczykach związanych przez wiarę w Objawienie⁴⁶, to formułę *tutte le cose = Dio* zastępuje zrównanie Boga i natury, a formułę *l'intelletto = tutte le cose* – twierdzenie *porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy*⁴⁷.

Spinoza uświadamiał sobie pochodzenie swej filozofii identyczności z filozofii identyczności swoich żydowskich poprzedników, gdyż do słynnego tw. 7 z II części *Etyki* dopisał wyjaśnienie: *Dostrzegli to, zdaje się, jakby przez mgłę, niektórzy z Żydów; twierdzili oni mianowicie, że Bóg, rozum Boga oraz rzeczy przezeń rozumiane są jednym i tym samym*⁴⁸. Prześledziwszy to twierdzenie aż do jego ostatecznych źródeł, można zobaczyć je w określeniu, którym Arystoteles scharakteryzował boskość jako *νόησις νοήσεως*⁴⁹. Filozofia arabska uformowała z tego twierdzenie: *Bóg jest myśleniem, myślącym i pomyślanym*⁵⁰ i stąd nauka ta przysłała do filozofii żydowskiej. Najpierw znajdujemy ją u zorientowanego neoplatońsko Abrahama Ibn Ezry (1088/89 – 1167): *On jedynie jest rozumiejącym, rozumem i rozumieniem*⁵¹. Potem arystotelik Maimonides (1135–1204) uczy w swym *Jesode ha-Thora*⁵²: *jedynie on sam jest rozumiejącym, rozumianym i rozumem w jednym* i powtarza w swym *Morekh Nebukhim* (I, 68), odwołując się do swych arabskich poprzedników i do własnego dzieła: *Znasz to słynne twierdzenie, które głosili filozofowie o Bogu, że jest on mianowicie rozumem, rozumiejącym i rozumianym, i że w Bogu te trzy [określenia] tworzą jedną i tę samą rzecz, w której nie ma żadnej wielości; także i my mówiliśmy*

⁴⁴ Ibidem, cz. II, tw. 43, s. 119 i przyp., s. 120–122; cz. II, tw. 48 przyp., s. 128–129; cz. II, tw. 49, s. 129 oraz dod. i przyp., s. 130–131; cz. III, tw. 2 przyp., s. 145–150; cz. III, tw. 10 dow., s. 155.

⁴⁵ Ibidem, cz. III, tw. 49 dow., s. 130.

⁴⁶ Leone wyjaśnia wyraźnie (III, 125 b): *Come ch'io sia mosaico ne la Theologale sapientia m'abbraccio con questa seconda via, però che è veramente Theologia Mosaica.*

⁴⁷ *Etyka*, cz. II, tw. 7, s. 71.

⁴⁸ Ibidem, przyp. s. 72.

⁴⁹ Arystoteles, *Metafizyka* XII, 9: *αὐτόν ἄρα νοεῖ, εἶπερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.*

⁵⁰ Według Salomona Munka, *Le Guide des Egarès*, Paris 1856, t. I, s. 302, nauka arabskich perypatetyków jest popularna i została wprowadzona przede wszystkim przez Awicennę.

⁵¹ Komentarz do Księgi Wyjścia, Ex. 34, 68: *כי הוא לבדי יובצ ודצת וידוצ (לפי"ב)*

⁵² *הוא היודצ והוא הידוע והוא הדעה עצמה הבל אחד. (לפי"ב)*

już o tym w naszym wielkim dziele. Rozum, rozumiejący i rozumiane zawsze są jednym i tym samym, zawsze, gdzie chodzi o zaktualizowane myśli. Jeśli mówi się o tym, że rozum, rozumiejący i rozumiane tworzą jedność liczbową, to ma to znaczenie nie tylko w odniesieniu do stwórcy, ale i wszelkiego rozumu. Naturalne jest, że mistyka kabały, tak czy inaczej skłaniająca się ku panteizmowi, nie przegapiła tej nauki o identyczności i w komentarzu kabalisty Mose Corduero (1522–1570) do *Zoharu* czytamy wyjaśnienie pierwszej emanacji (Sefirot) Boga⁵³: trzy pierwsze Sefirot, Koronę, Mądrość i Rozum, trzeba traktować jako jedną i tę samą rzecz. Pierwsza przedstawia poznanie albo wiedzę, druga wiedzącego, a trzecia to, co poznane. Aby wyjaśnić tę identyczność, trzeba wiedzieć, że wiedza stwórcy nie jest jak wiedza stworzenia, u stworzeń bowiem wiedza oddzielona jest od podmiotu wiedzy i odnosi się do przedmiotów, które znowu odróżniają się od podmiotu. Określa się to wyrazami myślenie, myśliciel i pomyslane. W przeciwieństwie do tego stwórca jest jednocześnie wiedzą, wiedzącym i tym, co poznane. Rodzaj jego wiedzy nie polega w rzeczywistości na tym, że kieruje on swoje myślenie na rzeczy, które są poza nim; podczas gdy zna siebie samego i wie, zna i widzi wszystko, co jest. Oczywiście także Leone Ebreo czerpał swoją wiedzę o identyczności z tych samych źródeł co młodszy Corduero. Bóg rodzi, uczy Leone, jedno uniwersum ze wszystkimi jego częściami, uporządkowanymi w zjednoczoną całość, i tak jak je tworzy, tak poznaje również całość i wszelkie jej części oraz części tych części w swym najprostszym poznaniu, to znaczy, gdy sam siebie poznaje, jest najwyższą mądrością, od której wszystko zależy jako jej odbicie i odbicie odbicia, i poznający jest w nim jednym i tym samym, co poznawane, mędrzec i mądrość, rozumiejący, rozum i rzecz przez niego rozumiana (60). W innym miejscu wyjaśnia: rozumiejący, rozumiane i rozum są oddzielone, jeśli są potencjalne, a zjednoczone, gdy są aktualne (120) i w nim wszelkie poznane i samo poznanie są jednym i tym samym (121). Wraz z tą nauką o identyczności Boga i świata jako treści boskiego myślenia żydowska filozofia od Ibn Ezry aż do Leone zbliża się już bardzo do Spinozjańskiego poglądu o immanencji logosu, podobnie jak również wczesna mistyka antycypowała efekty o wiele późniejszego rozwoju⁵⁴.

Takie ujęcie nauki Spinozy o logosie jako pewnej syntezy nauki o *intellectus agens* i ideach znajduje potwierdzenie w innej nauce Spinozjańskiej, zawierającej takie samo połączenie motywów, mianowicie w nauce o nieśmiertelności.

⁵³ פרדס רמונים (*der Granatengarten*) 55 a. Adolphe Franck, *Die Kabbala, oder die Religionsphilosophie der Hebräer*, Berlin 1844, s. 140 i nast.

⁵⁴ W tym samym sensie wypowiadał się również Mistrz Eckhart: *oko, którym widzę Boga, jest tym samym okiem, którym Bóg widzi mnie: moje oko i oko Boga jest jednym okiem, jednym spojrzeniem, jednym rozpoznaniem i jedną miłością*. Meister Eckhart, 96. *Pre-digt*, w: Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1857, t. 2, s. 312.

Arystoteles przyznał wieczność tylko powszechnemu rozumowi, νοῦς ποιητικός i w ten sposób uniemożliwił wszelką indywidualną nieśmiertelność. Spośród jego późniejszych uczniów pogląd ten kontynuowali oczywiście tylko ci, którzy nie byli związani dogmatami – Albert Wielki i Tomasz z Akwinu uznali niższe siły duchowe za przemijające, a wyższe za trwałe. Natomiast niemożliwość indywidualnej nieśmiertelności wprowadził Averroes: jednostkowa dusza będąca tylko formą pojedynczego ciała musi przepaść wraz z nim, wieczna jest tylko ludzkość żyjąca w rozumie gatunku. Przeciwno skrajnie uniwersalistycznej negacji osobowości musiało zwrócić się każde przekonanie, które upatrywało w osobowości pewną wartość własną. W obrębie chrześcijaństwa arystotelizm został w tym punkcie oddzielony od augustynizmu. Ale również renesans ze swoim wartościowaniem osobowości nie mógł się zadowolić taką rezygnacją.

U Leone Ebreo renesansowa świadomość osobowości napiera ku nieśmiertelności. Tylko ten, w kim żyje *virtù heroica*, godny jest wiecznej pamięci; w swej *anima intellettiva* człowiek równy jest bogom (89). Czyją istotą był byt cielesny, ten przepadał wraz z nim (91). Tylko prawdziwe i wieczne rzeczy dzielą z rozumem jego wieczność (90).

Tę naukę o nieśmiertelności Spinoza przejął prawie bez zmian w *Traktacie krótkim*⁵⁵. Trwanie i przemiana duszy dopasowują się do trwania i zmiany rzeczy, z którą dusza jest zjednoczona. Jeśli zjednoczona jest z ciałem, przeminie wraz z nim. Jeśli jednak zjednoczy się z rzeczą niezmienną, pozostaje niezmienna.

Spinoza także pod tym względem dopełniając idee renesansu, włącza potem w *Etyce* pomysły dotyczące osobowości jaśniej i bardziej fundamentalnie w wieczność *intellectus agens*. Możliwości ku temu dostarcza mu jego realizm pojęciowy. *Intellectus infinitus* istnieje przecież w swych ideach, które są równie jak on wieczne. Jednak duch jako forma jest jednocześnie (jak uczyli Arystoteles i Averroes) jednością z ciałem, a zarazem stanowi również metafizycznie realną, istniejącą niezależnie od ciała jego ideę. O ile duch wyobraża sobie, przedstawia, w oczywisty sposób związany jest z ciałem i wraz z nim przemija⁵⁶. *W Bogu jest jednak z koniecznością idea, która wyraża istotę tego czy innego ciała ludzkiego pod postacią wieczności*⁵⁷; dlatego dusza ludzka nie może zostać całkowicie zniszczona wraz z ciałem, lecz pozostaje z niej coś, co jest wieczne⁵⁸. Dla Spinozy, który odrzucał wszelkie podmiotowe pojęcia wartości, jedynym pojęciem wartości jest istnienie: *idee różnią się między sobą tak, jak same przedmioty, [...] jedna jest wyższa od drugiej i więcej zawiera rzeczywistości, stosownie do*

⁵⁵ *TB*, cz. II, rozdz. 23, s. 315–316.

⁵⁶ *Etyka*, cz. V, tw. 21, s. 356; tw. 34 przyp., s. 366.

⁵⁷ *Ibidem*, tw. 22, s. 357.

⁵⁸ *Ibidem*, tw. 23, s. 357.

tego, jak przedmiot jednej jest wyższy od przedmiotu drugiej i zawiera więcej rzeczywistości⁵⁹. Dlatego wieczność nie jest – zupełnie w sensie renesansowym – równa dla wszystkich: tylko jeśli ktoś był czymś, mógł uwiecznić swoją istotę; wieczny jest ten, kto rozszerzył sferę swego czasowo-cieleśnego istnienia ponad dalszy obszar, i tym bardziej, im bardziej ją rozciągnął: *kto posiada ciało, uzdolnione najbardziej wielorako, ten posiada duszę, której największa część jest wieczna*⁶⁰. Wieczność nie jest nam dana, tylko zadana: tylko ten, kto staje się osobowością, włącza się w wieczność.

Nie bez znaczenia jest przy tym, że Spinoza w *Traktacie krótkim* jeszcze przejściowo mówi o duszy (*ziel = anima*). W *Traktacie o uzdrowieniu intelektu* napisał jeszcze *anima*, po czym skreślił to i zastąpił słowem *mens*⁶¹. W *Etyce mens* stosuje się na równi do oznaczenia podmiotowego, obiektywnego i absolutnego ducha. Dlatego *Traktat krótki* mówi jeszcze [językiem] Leone o *nieśmiertelności duszy*, a *Etyka* już tylko o *wieczności ducha*.

Czy ta wieczność idei człowieka w *intellectus agens* jest rzeczywiście w stanie odebrać śmierci jej żądło, jak wierzył Spinoza⁶²? Czy zastąpienie nieśmiertelności wiecznością nie jest tylko sztuczką? Oczywiście idee pozostają w nieskończonym intelekcie Boga, idea Goethego – równie wieczna, jak idea ubogiego rabusia. Ale dopóki istnieje świadomość człowiecza, idee mogą się aktualizować. Czyż każdy wysiłek zrozumienia myśli Spinozy w jej głębi nie jest próbą urzeczywistnienia wiecznej idei Spinozy?

Amor Dei intellectualis

Trzeci motyw, w którym wypełnia się filozofia Leone Ebreo i który w taki sam sposób daje spełnienie i domknięcie filozofii Spinozy, jest neoplatońskim, pochodzącym z nauki Plotyna żądaniem mistycznego zjednoczenia duszy z Bogiem.

Nauka Plotyna jest platonizmem, który w miejsce hellenistycznego *principium* formy postawił późnoantyczny jej rozkład. Dla wczesnego antyku świat był w jedności kosmosu. Platon rozłożył świat na dwoistość tego, co kształtująco boskie i tego, co kształtowane, nieboskie. Plotyn dążył znów do jedności, ale nie na drodze zaprzeczenia, lecz przewyższenia platońskiej transcendencji: świat winien wznieść się ku zadowoleniu bóstwa, powinien wstąpić w bóstwo. Dlatego Plotyn tak bardzo ujmuje bóstwo jako wszystko we wszystkim, wyniesione ponad byt i myśle-

⁵⁹ Ibidem, cz. II, tw. 13, przyp., s. 82.

⁶⁰ Ibidem, cz. V, tw. 39, s. 370.

⁶¹ Por. C. Gebhardt, *Inedita Spinozana*, w: *Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg 1916, s. 23 i nast.

⁶² *Etyka*, cz. V, tw. 38 przyp., s. 370; tw. 40 dod., s. 372.

nie, tak że każda wypowiedź określająca jego istotę musiałaby tę istotę negować. Dlatego pozwala z niej światu wypromieniować jak światłu ze słońca, przez ducha, dusze, świat cielesny, materię, stopniowo coraz dalej od bóstwa, a jednak promieniowaniem spoczywającym w bóstwie. Dlatego duszy, która uwolniła się od zmysłowości, pozwala dążyć przez oczyszczenie i poznanie do bóstwa, a przez rozplątanie się w boskości stać się z nią jedną. Negatywna teologia, *ἐκλαμψις* (emanacja) i *ἔκστασις* są pojęciami, w których Plotyn przewycięża dwoistość świata, w których rozciąga na świat transcendencję bóstwa.

Można znaleźć w filozofii Spinozy analogie do tych podstawowych pojęć plotyńskich. Najtrudniej jest z pojęciem emanacji, dopóki się nie zdecyduje, żeby dynamicznie interpretować jego teorię atrybutów albo żeby ująć efekty substancji, atrybuty, nieskończone i skończone modi jako pewną hierarchię emanacji. Łatwo [znaleźć analogie do] teologii negatywnej, ponieważ podstawowe twierdzenie, które czyni pewną nieskończoność substancji, *omnis determinatio est negatio*, jest plotyńskie. Duchem Plotyna oświetlona jest piąta księga *Etyki*. Dusza zmierza ku Bogu przez poznanie, uczy Plotyn, a jego teoria poznania rozróżnia, w czym gruntuje się nauka o poznaniu ówczesnej mistyki, trojakię poznanie: spostrzeganie zmysłowe, które wskazuje tylko słabe ślady prawdy, poznanie rozumowe (*διάνοια*, *λογισμός*) i bezpośrednie oglądanie boskiego ducha. Także u niego dokonuje się zjednoczenie z bóstwem w pewnym już nie myślącym, lecz miłującym oglądzie, z tą oczywiście istotną różnicą, że ekstaza plotyńskiej mistyki oznacza dionizyjskie rozbitcie osobowości, podczas gdy tymczasem u Spinozy poznanie Boga przedstawia najdoskonalszą aktywność, a poprzez to zmanifestowanie osobowości.

Znajomość Plotyna Spinoza mógł zdobyć z dwóch źródeł. Abraham Herrera, mistyk marrański zmarły w Amsterdamie rok przed narodzinami Spinozy, ale czczony jeszcze w czasach jego młodości, odnowił kabalistyczny mit z ducha Plotyna (przywołuje go często jego *Porta Coelorum*) i oczyścił go, a pojęcie En' Soph, w którym znalazł swój symbol mit nieskończoności, było od dawna wyrazem teologii negatywnej. Jest prawdopodobne i zasługuje na zbadanie, że stąd Spinoza doświadczał wpływów plotyńskich. Inne pojęcie plotyńskie, *fruitio Dei* staje się centralnym pojęciem w nauce Leone Ebreo, odkąd przez przekład *Ennead* Marsilio Ficina nauka Plotyna została włączona w nurt platonizmu renesansowego⁶³.

⁶³ Materiały związane z pojęciem *fruitio Dei* zestawiał Heinrich Scholz w dodatku do swojej książki *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus De civitate Dei*, Leipzig 1911, s. 197–235, przy czym podkreśla on rolę, jaką odegrał św. Augustyn przy kształtowaniu tego źródłowo neoplatonistycznego pojęcia. Trudno przyjąć, że Augustyn miałby wpłynąć bezpośrednio na Spinozę, natomiast pośrednio mógłby wpłynąć na tyle, na ile renesans, a przede wszystkim Ficino, połączył

Każda myśl w filozofii Leone Ebreo wskazuje na to, co ostateczne i najwyższe, na zjednoczenie ducha w miłości i poznaniu z bóstwem. Bóg to najwyższe dobro, a więc i ostateczny przedmiot miłości, rządzącej w świecie. Wszelkie poznanie jest w Bogu i dlatego tylko poznawanie w Bogu jest prawdziwe. Dlatego widziane od strony miłości, jak i od strony poznania zjednoczenie z Bóstwem jest ostatecznym celem wszelkiego bytu.

W swoich badaniach nad źródłami nauki Spinozy⁶⁴ Joël wskazywał na to, że motywy miłości i poznania Boga przebiegają w filozofii judajskiej równolegle, motyw miłości w pierwszej linii biegnie przez nauki Chasdai Crescasa (którego pisma Spinoza znał), motyw poznania pojawił się za sprawą Maimonidesa. Joël domagał się przy tym uznania u Spinozy syntezy obu nurtów, w pełnym poznaniu miłości Boga. Faktycznie syntezy tej w pełni świadomie dokonał już Leone Ebreo. Przedstawił on spór, wynikły z różnicy poglądów mędrców o tym, czy szczęście polega na działaniu woli, czy rozumu i uznał, że nie może to być ani poznanie, do którego doprowadziła miłość, ani miłość, która wynika z poznania, lecz akt zjednoczenia najbardziej wewnętrznego i jedynego poznania (92–94). Poznająca dusza zostaje w nim wyniesiona ponad siebie samą i zjednoczona z Bogiem (95). To ubóstwienie (*deificatio*) – również to słowo zna Leone (III, 153 a) – pochodzi właśnie z mistyki Plotyna: tak jak przez emanację świat wydobywa się z Boga, tak samo w duszy wraca znów do Boga. Neoplatonizm arabski, jak u Braci Czystości z Bary, a później przede wszystkim u Avicbrona (Ibn Gebirola), autora *Fons vitae*, ukształtował to przedstawienie kosmicznego kręgu i Leone wyraźnie powołuje się na Arabów jako źródło swojego wyobrażenia *linea circulare de l'universo* (97). Bóg stworzył świat z miłości do własnego piękna, ażeby jednak utworzyć istotę mu równą, jako pierwotny stworzył pierwszy rozum i napełniony cieniami idei chaos (98). Świat musi wrócić do bóstwa, z którego wyszedł; Bóg jako stwórca jest *causa efficiens*, jako podtrzymujący istnienie – *causa formalis*, jako cel – *causa finalis* świata (99). Powrót do bóstwa może się wydarzyć tylko od strony ducha (100). Trzema aktami tego powrotu są *Intellectio*, *Amor* i *Fruitio*; miłość ta jednak nie należy do namiętności, jak miłość do rzeczy zmysłowych, i dlatego też nie jest różna od *intellectio*, lecz jest to *amore intellettivo* (101) albo, jak nazwano ją w innym miejscu dla odróżnienia od *amore sensuale*: *amore intellectuale* (111). W takiej powracającej duszy wszystko jednoczy się z Bogiem (102). Tak zamyka się kosmiczny krąg: *circulo descendendo* prowadzi od stwórcy do stworzonego, *circulo ascendendo* prowadzi z po-

plotyński zamysł zjednoczenia duszy z Bogiem z ukształtowanym przez Augustyna pojęciem *fruitio Dei*.

⁶⁴ Manuel Joël, *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat auf seine Quellen geprüft*, Breslau 1870, s. VIII i nast., s. 44 i nast.

wrotem do stwórcy (103); miłość wylewa się i wsiąka coraz niżej (104) i wznosi się jako *amore intellettuale* w platońskim szeregu stopni od piękna do piękna, dopełniając krąg miłości, *circulo amoroso*, w najwyższym dobru (105–107). Mówiąc po platońsku, piękność zostaje uczczona jako przebudzicielka miłości (108–113). Miłość bóstwa jest jednak innego rodzaju niż miłość u człowieka, ponieważ nie ma w niej pożądania i braku (114–118). Leone kończy rozważanie o boskiej miłości tym, że przeprowadza ją od transcendencji do immanencji: tak jak rozum w Bogu jest tylko rozumieniem samego siebie, tak samo miłość w Bogu jest miłością Boga ku sobie samemu (119–122). *Ukochane, miłujący i miłość są trzema i są rozdzielone, o ile są potencjalne, a są jednym i tym samym i nierozdzielonym, o ile są aktualne* (121). *Radość takiej miłości jest doskonałym zjednoczeniem ze swym obrazem w nim samym* (122). *Pierwsza miłość jest miłością pierwszego kochającego do pierwszego ukochanego. Pierwszym kochającym jest Bóg jako poznający i chcący. Pierwszym ukochanym jest Bóg jako najwyższa piękność. Dlatego pierwsza miłość jest miłością Boga ku sobie samemu* (119).

Krótkim Traktatem Spinozy, nie jego pierwszą, późno scholastyczną częścią O Bogu, lecz drugą, O człowieku i o tym, co należy do niego, całkowicie włada mistyczna idea *fruitio Dei*.

Tak jak Leone Ebreo charakteryzował zjednoczenie duszy z Bogiem jako *fruitio con unione, con perfetta unione* albo *con unione conoscitiva* (I, 6b, 28a, 98b, 142a), czy też jako *godere con unione* (I, 7a, 28a), jako *fruitio di perfetta unione* (I 27b) albo jako *fruitio unitiva* (III, 99b), tak też Spinoza mówi o człowieku, który jednoczy się z Bogiem (...) i Bogiem się nim raduje⁶⁵, o radowaniu się i jednoczeniu bezpośrednio z czymś, co lepiej znamy i co większą nam daje radość niż rzeczy zmysłowe⁶⁶, a nawet znajduje on swój jedyny cel w tym, aby radować się jednością z Bogiem⁶⁷. Tak jak Leone charakteryzuje *atto copulativo de l'intima cognitione divina* biblijnym zwrotem jako *eterna gloria* (I, 29), tak też Spinoza, tłumacząc słowo בבוד (Jesaja 6, 3), miłość tę albo błogość oddaje słowem z Pisma Świętego, *chwała*⁶⁸.

Platońskie wyobrażenie piękności jako budzicielki miłości ku dobru mamy nawet w *Traktacie krótkim*, ponieważ Bóg jest tam opisywany w kategoriach estetyczno-etycznych, gdy rozum rozważa go jako *dobry i wspaniały* przedmiot miłości⁶⁹ albo gdy Bóg znaczy *był ze wszech miar najwspanialszy i najlepszy*⁷⁰, estetyczno-metafizycznych, gdy zostaje określony jako *wspaniały i doskonały w najwyższym stopniu*⁷¹, albo po

⁶⁵ TB, cz. II, rozdz. 4, s. 267.

⁶⁶ Ibidem, rozdz. 21, przyp. 1, s. 312.

⁶⁷ Ibidem, rozdz. 26, s. 326.

⁶⁸ *Etyka*, cz. V, tw. 36 przyp., s. 367.

⁶⁹ TB, cz. II, rozdz. 5, s. 269.

⁷⁰ Ibidem, rozdz. 22, s. 319.

⁷¹ Ibidem, rozdz. 18, s. 299.

prostu estetycznych, gdy cierpienia stają się zależne od postaci poznania w duszy w ten sposób, że poznanie bytu ze wszech miar najwspanialszego usuwa z duszy wszelkie inne cierpienia⁷². Zawsze jest przy tym czynne wrażenie, jakie wywiera na nas najwyższa doskonałość.

Spinoza świętuje zjednoczenie duszy z Bogiem słowami plotyńskiej mistyki Leone: tu znajduje się spoczynek w tym dobru, które jest całym dobrem i w którym wszelka radość i wszelkie zaspokojenie są spełnione⁷³, spoczynek zaś, który wypływa z siły poznania i z boskiej miłości jest tego rodzaju, że ten, kto raduje się nimi, nie chciałby ich zamienić na żadną rzecz na świecie⁷⁴. Powrót duszy do Boga Spinoza nazywa naszymi innymi albo drugimi narodzinami albo odrodzeniem, ponieważ dopiero z tej miłości i zjednoczenia bierze początek wieczny i niezmienny stan⁷⁵. W tym widzi on prawdziwą służbę Bogu i nasze wieczne zbawienie⁷⁶, w tym naszą szczęśliwość⁷⁷.

Duchowa miłość ku Bogu jest stale przeciwstawiana zmysłowej miłości do ciała⁷⁸. Termin *amore intellettuale* jeszcze się nie pojawia albo pojawia się tylko w objaśnieniu, gdzie Spinoza mówi o poznaniu i miłości Boga⁷⁹. Jednak teza, że zjednoczenie, jakie mamy z Bogiem przez naturę i przez miłość⁸⁰, zjednoczenie duchowe, jest zjednoczeniem w poznaniu, ma znaczenie aksjomatu. Ostatnim celem, którego szukamy i najwyborniejszym, jaki znamy, jest prawdziwe poznanie⁸¹. Prawdziwa miłość wypływa zawsze z poznania, że rzecz jest wspaniała i dobra⁸². Poznanie Boga jednoczy nas z nim i jak gdyby uwalnia nas od ciała⁸³. Poznanie Boga, który bezpośrednio ujawnia się intelektowi jest przyczyną miłości⁸⁴. Tak więc, kiedy tym właśnie sposobem dochodzimy do zjednoczenia z Bogiem, to z koniecznością musimy też dojść do zjednoczenia z nim, toteż Bóg nie może się nam inaczej ujawnić ani inaczej być znany, niż jako byt ze wszech miar najwspanialszy i najlepszy⁸⁵.

⁷² Ibidem, rozdz. 19, s. 307.

⁷³ Ibidem, rozdz. 7, s. 275.

⁷⁴ Ibidem, rozdz. 26, s. 323.

⁷⁵ Zob. ibidem, rozdz. 22, *O prawdziwym poznaniu, o odrodzeniu itd.* (s. 312) oraz s. 315.

⁷⁶ Por. ibidem, rozdz. 18, s. 299.

⁷⁷ Ibidem, rozdz. 22, s. 312.

⁷⁸ Ibidem, rozdz. 5, s. 269; rozdz. 14, s. 236; rozdz. 19, s. 305–307; rozdz. 22, s. 314; rozdz. 23, s. 315–316.

⁷⁹ Ibidem, rozdz. 26, s. 323.

⁸⁰ Por. ibidem, rozdz. 22, s. 314.

⁸¹ Ibidem, rozdz. 4, s. 267.

⁸² Ibidem, rozdz. 5, s. 269.

⁸³ Por. ibidem, rozdz. 19, s. 304–305: *Kiedy dochodzimy do znajomości Boga (...) wtedy musimy dojść również do zjednoczenia z Bogiem bliższego, aniżeli to, co z ciałem nas wiąże, od ciała zaś musimy się uwolnić.*

⁸⁴ Ibidem, rozdz. 22, s. 312.

⁸⁵ Ibidem, s. 313.

Platonizm teorii dwóch światów w *Traktacie krótkim* nie pozwala sprowadzić paralelizmu atrybutów do takiej samej wartości tego, co cielesne i duchowe. Miłość ku Bogu leży całkowicie w królestwie duchowym, które jako zwartościowane pozytywnie, zostaje tym samym przeciwstawione negatywnie zwartościowanemu królestwu cielesności. Bóg zostaje tu określony jako *przedmiot niecielesny, tzn. obiekt niematerialny. Pierwsze nasze narodziny były wtedy, kiedyśmy weszli w zjednoczenie z ciałem (...) Natomiast owe wtóre narodziny przyjdą wtedy, kiedy będziemy świadomi skutków całkiem już innych działania miłości, ukształtowanej stosownie do wiedzy naszej o tym bezcielesnym przedmiocie. Otóż skutki tego zjednoczenia, tak się różnią od poprzednich, jak różni się to, co cielesne od tego, co bezcielesne, jak duch różni się od ciała*⁸⁶. Tu Spinoza jest czystym platonikiem.

Z *Traktatu krótkiego do Etyki* Spinoza przeniósł pomysł *deifikacji* i to nawet w formie, która poświadcza oddziaływały nadal, być może przez ponowną lekturę, odświeżony wpływ *Dialoghi d'Amore*. Dopiero teraz *Amore intelltuale di Dio* okazuje się *Amor intellectualis Dei*. Spinoza łączy tę myśl ze swą nauką o afektach przez moment radości, który występuje w każdym jasnym i wyraźnym poznaniu, zatem – w ostateczności – przez samopotwierdzenie idei; kto bowiem rozumie prawomocność swego afektu, widzi ją w Bogu jako prawomocnym związkowi rzeczy i dlatego musi przenieść radość i miłość na Boga⁸⁷. Bóg, który jest tylko działaniem, *actus*, nie zna żadnych stanów biernych, dlatego nie zna również, jak wykazał Leone z obcego Bogu pojęcia braku (117–118), żadnej miłości w sensie ludzkim⁸⁸ i dlatego ten, *kto miłuje Boga, nie może starać się o to, aby Bóg go miłował nawzajem*⁸⁹. Miłość ku Bogu jest najdoskonalej bezosobista⁹⁰, pełna tej bezużyteczności, którą czcił Goethe. Tylko w tej intuicji duch może naprawdę poznać Boga⁹¹, tylko z niej może tryskać najwyższa błogość ducha⁹², *Amor dei intellectualis*⁹³. Przez poznanie w Bogu duch uwalnia się od czasowości, staje się wieczny⁹⁴. *Wynika stąd, że żadna inna miłość nie jest wieczna, jak tylko duchowa miłość*⁹⁵. Duch zjednoczony w ten sposób w poznaniu i miłości z Bogiem staje się czystym

⁸⁶ Ibidem, rozdz. 22, s. 315.

⁸⁷ *Etyka*, cz. V, tw. 14, s. 350; tw. 15, s. 351; cz. III, tw. 53, s. 203.

⁸⁸ Ibidem, tw. 17, s. 351.

⁸⁹ Ibidem, tw. 19, s. 353.

⁹⁰ Ibidem, tw. 20, s. 353.

⁹¹ Ibidem, tw. 24–32, s. 359–364.

⁹² Ibidem, tw. 27, s. 360.

⁹³ Ibidem, tw. 32, dod., s. 364; tw. 33, s. 365.

⁹⁴ Ibidem, tw. 29–31, s. 361–363.

⁹⁵ Ibidem, tw. 34, dod., s. 366.

aktem (*purus actus*⁹⁶), a samopotwierdzenie idei w Bogu staje się najwyższą szczęśliwością⁹⁷.

Platonizm tego zespolenia pomysłów uwidocznia się w dwóch punktach. Tak jak do istoty Platońskiego Erosa należy, aby w czynnej, kształtującej miłości dawać innym udział we własnej *καλοκάγαθία*, tak też Spinoza domaga się już w *Krótkim traktacie*, by kochać bliźnich ze względu na Boga⁹⁸, a prowadzenie ich do stanu doskonałości⁹⁹ wyjaśnia jako żądanie naszego *dobrego sumienia*. W *Traktacie o uzdrowieniu intelektu* obok celu, którym jest *znajomość jedności, jaka duszę ludzką łączy z całą Naturą*, przedstawia życzenie, *aby wielu innych przyswoiło ją sobie wraz ze mną* jako konieczność niezbędną do naszego własnego szczęścia¹⁰⁰. Również *Etyka* ujawnia filozoficznego Erosa: *Miłość ku Bogu [...] doznaje tym większego pobudzenia, im większą liczbę ludzi wyobrażamy sobie jako połączonych z Bogiem tym samym węzłem miłości*¹⁰¹.

Inny platoński rys jest wspólny *Etyce* i *Traktatowi krótkiemu*: całkowite przełamanie paralelizmu atrybutów na rzecz wywyższenia wartości ducha. To duch jest tym, co zostanie deifikowane i nie dałoby się powiedzieć, który cielesny korelat odpowiadałby *amor Dei intellectualis* jako ostatniemu celowi wszelkiego bytu. Również w *Etyce* pozostaje w końcu *zróżnicowanie*, tzn. różna wartość tego, co *cielesne* i *niecielesne*.

Jednakże Spinoza uważał, że transcendencję, którą Platon osadził w odmiennym zwartościowaniu świata niematerialnego i materialnego, prowadząc swego Erosa z tego świata cielesności ku tamtej stronie duchowej, po prostu przewyciężył w miłości ku Bogu, przekształcając platońskiego Erosa w Erosa immanencji. Leone Ebreo poprzedzał go na tej drodze, gdy rozszerzał swą filozofię identyczności od poznania Boga do miłości Boga (119–122). W tym Spinoza go naśladuje: immanentnemu logosowi odpowiada immanentny Eros. To, co nie zgadza się z takim pojęciem immanencji, wyłożył już w *Traktacie krótkim*. Żaden *circulo discendendo* nie prowadzi od Boga do stworzeń. *Niepodobna przypisać Bogu żadnych modyfikacji myślenia, oprócz tych, które istnieją w stworzeniach. Nie można wobec tego mówić, że Bóg miłuje ludzi*¹⁰². *Człowiek, wraz ze wszystkim, co istnieje, tak jest w Bogu i że Bóg w taki sposób z tego wszystkiego się składa, iż nie może tu być miejsca na miłość jego – miłość we właściwym znaczeniu – skierowaną ku czemuś innemu. Bo też wszystko składa się na jedną jedyną rzecz, a ta jest Bogiem samym*¹⁰³. *Circulo descendendo* i *circulo ascendendo* znajdują

⁹⁶ Ibidem, tw. 40, s. 372.

⁹⁷ Ibidem, tw. 42, s. 374.

⁹⁸ *TB*, cz. II, rozdz. 14, s. 236.

⁹⁹ Ibidem, rozdz. 6, s. 274.

¹⁰⁰ *IE*, pkt 14–15, s. 346–347.

¹⁰¹ *Etyka*, cz. V, tw. 20, s. 353.

¹⁰² *TB*, cz. II, tw. 24, s. 316.

¹⁰³ Ibidem, s. 317.

się w centrum immanencji i *Etyka* ujawnia to, co jaśniej niż w *Traktacie krótkim* wypowiedziały już *Dialoghi d'Amore: Bóg miłuje samego siebie nieskończoną miłością rozumową*¹⁰⁴.

Ostatnie wnioski z pojęcia immanencji w filozofii Spinozy poświadczają pierwsze idee judaizmu. Na początku Bóg potwierdził transcendencję swojego świata: *בו מט יכ מיהלא אדיו* i zobaczył Bóg, że było dobre. W immanentnym Erosie Spinozy byt potwierdza sam siebie.

Racjonalizm i mistyka

Do czego służy nam to poznanie?

Badanie, wykazujące w filozofii Spinozy zapośredniczonej przez platonizm Leone Ebreo, platońskie, awerroistyczno-arystotelesowskie i plotyńskie motywy filozofii renesansu, ma dwojakie znaczenie: przede wszystkim służy uporządkowaniu historycznemu, a dalej – systematycznemu wartościowaniu nauki spinozjańskiej.

Spinoza, który w swej krytyce Biblii dał pierwsze dziejowo rozwojowe badanie nowych dziejów ducha, nade wszystko cenił rozważania genetyczne. *Każda definicja rzeczy stworzonej musi zawierać w sobie przyczynę najbliższą*¹⁰⁵. Znaczenie tego badania polega na tym, że nie ustala ono jakichś przypadkowych wpływów na myślenie Spinozy, lecz że odsłania jego korzenie: we wczesnym okresie swego filozoficznego myślenia, kiedy jeszcze we wspólnocie ze swym narodem szukał starej religii, doświadczał wpływu żydowskiego myśliciela, którego amsterdamska synagoga uznawała jeszcze za żyda, którego nauka jednak poza zasięgiem synagogi prowadziła ku żywotnym źródłom filozofii zachodniej. Spinoza pod wpływem Leone odłączył swą drogę od drogi swego ludu. Ta prowadziła ku mitom Kabały, a jego – ku Erosowi platonizmu. Także w późniejszym rozwoju Spinoza zracjonalizował Erosa, zasadę świata, sprowadzając ją do postaci popędu samozachowawczego, natomiast *logos* nowego platonizmu włączył do swej ostatecznej nauki, a cel wszelkiego dążenia filozoficznego, czyli zjednoczenie duszy z bóstwem, stał się dla niego tym samym. Żaden inny wpływ nie oddziałał na niego tak wcześnie, żaden tak silnie i długotrwale. Językowy wyraz dała jego mitowi późna scholastyka filozofii jego czasów, na którą był dobrze przygotowany przez żydowską scholastykę wieków średnich: określa ona pierwszą księgę *Traktatu krótkiego* i pierwszą księgę *Etyki*. Descartes rozwijał i propagował swoje myślenie, nawet jeśli za życia nigdy nie ustanowił epoki; nauka o afektach *Traktatu krótkiego* (dodana później) została wzięta od niego, a ważne pojedyncze kwestie mogły być przez

¹⁰⁴ *Etyka*, cz. V, tw. 35, s. 366.

¹⁰⁵ *IE*, pkt 96 I, s. 386.

niego inspirowane. Dopiero w późniejszych czasach, po napisaniu *Traktatu krótkiego*, mocniej oddziałal na Spinozę konsekwentny naturalizm Hobbesa. Na Bacona zorientował polemicznie swoją naukę o metodzie. Także Geulincx mógł mu wskazać rozwiązanie tego czy innego problemu. Ale wcześniej i trwalej określił go platonizm renesansu. Również już wcześniej szukano korzeni filozofii Spinozy w renesansie, przy czym wskazywano na Giordano Bruno¹⁰⁶, także na Campanellę¹⁰⁷; teraz na ich miejscu stoi Leone Ebreo jako ten, który wiąże Spinozę zarazem z platonizmem i z dążeniem do odnowy żydowskiej religijności.

Ustalony tu już na pewno związek rozwojowy nie powinien skłaniać do tego, by Spinozjańskie objaśnianie świata brać za filozofię renesansu. Nie jest ona renesansową, tylko barokową filozofią. Przejście od transcendencji do immanencji jest przejściem od renesansu do baroku. W antycznym odczuwaniu świata to, co uformowane, ograniczone, było pojęciem wartości, nieskończoność – bezwartościowością, to, co nieograniczone – jakimś $\mu\eta\ \delta\upsilon$. Wola kształtowania jest najgłębszą istotą hellenistycznego ducha. Grecy bogowie ukształtowani są na wzór osobistości, w równej mierze horyzontalnie i wertykalnie są ograniczone i uformowane ich świątynie, a ich kosmos porównywany jest do obwodu doskonale zaokrąglonej kuli. Nowe czasy, których pojęciem wartości jest bezgraniczność, bezforemność, nastały wtedy, gdy późny antyk wysklepił okrągłą świątynię Panteonu i przez otwartą kopułę sięgnął w nieskończoność. Bóg chrześcijaństwa, bóg neoplatonickiej emanacji, powstał z tęsknoty za nieskończonością. Nowożytność widzi tę samą zmianę i przeciwieństwo. Renesans jest czasem formy, jego sztuka – architekturą ograniczania przestrzeni w budowlach i w obrazach, jego Bóg – Bóg-kreator, *architetto del mondo*, kształtuje i kształtując swój świat, jak Michał Anioł w Sykstyńcu, pięciokrotnie okala, ogranicza wieczny byt. Jednak Michał Anioł po prostu rozbija formę, podczas gdy swe starsze dzieła przekształca w bezforemne symbole, uzyskując w kopule katedry św. Piotra nieskończoność. Gdy renesansowe dążenie do formy w architektonicznej myśli Bramantego ogranicza przestrzeń, tęsknota nowszych czasów zmierza ku bezgraniczności: narodził się barok. Teraz Bruno Boga-artystę renesansu przenosi do wnętrza świata, a pogląd kopernikański zdobywa rangę pojęcia wartości w nowym objaśnianiu świata. Święty Ignacy zaczerpnął ducha z przełamującej formy ekstatycznej mistyki hiszpańskiej, by wpoić go kontrreformacji. Z tego barokowego wartościowania nieskończoności powstała również filozofia Spinozy: jej Bóg jest nieskończony i nieskończone są jego atrybuty – *omnis determinatio negatio*.

¹⁰⁶ Christoph Sigwart, *Spinoza's neuentdecker Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, Gotha 1866, s. 106 i nast.

¹⁰⁷ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, Bd. 2, s. 78 i nast.

Tajemnicą wszelkiego życia jest, że we wszelkich wytworach epok rządzi nieświadoma wola, w największych budowlach, jak i w przypadkowych historiach miłosnych, w systemie filozoficznym i w kościelnych lichtarzach. Dopiero wtedy pojmimy konieczność stylu filozofii Spinozy, gdy uchwycimy wspólnotę odczuwania życia, jaka znalazła wyraz w twierdzeniach jego *Etyki* i w malowidłach Rembrandta¹⁰⁸.

Drugi efekt tego badania dotyczy systematycznego wartościowania filozofii Spinozy. Wartościowanie to zależy od odpowiedzi na pytanie o *principia* i charakter tej filozofii.

Spinoza sam wciąż na nowo podkreślał racjonalny charakter swojej nauki. *Clara ratio infallibilis*, głosi *Etyka*¹⁰⁹, a *Traktat teologiczno-polityczny* przeciwstawia każdej próbie stawiania nadnaturalnego źródła poznania obok albo ponad rozumem, lapidarne stwierdzenie: *Jaki ołtarz może budować sobie ten, kto obraził majestat rozumu?*¹¹⁰.

W *Traktacie krótkim* tak jak i w *Etyce* Spinoza wymienia dwa źródła poznania, za pośrednictwem których dociera do nas prawda. Jeden rodzaj poznania, zwany w *Traktacie krótkim* prawdziwą wiarą, a w *Etyce ratio*, poznaje rzeczy mocą przekonania intelektualnego¹¹¹, przez silne przeświadczenie oparte na racjach, mocą których przekonany jestem w swoim intelekcie, iż rzecz jest prawdziwie taka właśnie poza moim intelektem, jak o tym w intelekcie swoim jestem przekonany¹¹². Ten sposób poznania uczy, *jaka powinna być rzecz, nie zaś, czym jest prawdziwie*¹¹³ i odnosi się do rzeczy „poza” intelektem, pozwalając nam intelektualnie korzystać nie z czegoś, co się w nas znajduje, lecz z czegoś, co jest poza nami¹¹⁴. Podobnie charakteryzuje ten rodzaj poznania *Traktat o uzdrowieniu intelektu*, gdzie czytamy, że jego treścią nie jest *coś uzyskanego nie z samego siebie, lecz z innych rze-*

¹⁰⁸ Istotna różnica między ujęciem nieskończoności antyku i baroku polega, jak mi się wydaje, na tym, że pojęcie nieskończoności antyku wkracza tylko w obszar tego, co nieskończenie wielkie, a baroku – jednocześnie sięga ku temu, co nieskończenie wielkie i małe. Giordano Bruno wyprzedza tu barok swym zestawieniem metafizycznych minimów i maksimów. (To nie przypadek, że barok wynalazł jednocześnie lunetę i mikroskop, że kochał dzieła kolosalne i dzieła sztuki dające się oglądać tylko przez lupę.) Przez lekturę Leone Ebreo Spinoza wychodzi od antycznego pojęcia nieskończoności. Dopiero Leibniz ujmuje znów dwojaką nieskończoność Bruna i dopełnia filozofię baroku przez swoją naukę o nieskończonym kontinuum. Sztuka (pomijając materialne, nieledwie kosmiczne wizje Tintoretta i Greco, pejzaże Seghera i Rembrandta) formalnie w zasadach malowniczości, które wstawia w miejsce barwnych powierzchni gotyku, form przestrzeni renesansu, osiąga w ten sam sposób dwojaką nieskończoność – przez kontinuum niuansów od ciemności ku jasności.

¹⁰⁹ *Etyka*, cz. I, tw. 15, przyp., s. 25.

¹¹⁰ *Tp*, rozdz. 15, § 42, s. 263.

¹¹¹ *TB*, cz. II, rozdz. 2, s. 260.

¹¹² *Ibidem*, rozdz. 4, przyp. 2, s. 264–265.

¹¹³ *Ibidem*, s. 265.

¹¹⁴ *Ibidem*.

czy¹¹⁵ albo, jak wyraża to *Etyka*, jest to poznanie, które nie pochodzi z wewnętrznej istoty rzeczy, lecz z *pojęć wspólnych i z adekwatnych idei własności rzeczy*¹¹⁶. Temu rodzajowi poznania Spinoza przeciwstawia poznanie wyższe, które *Traktat krótki* nazywa *poznaniem jasnym*¹¹⁷, a *Etyka* określa je mianem *scientia intuitiva*¹¹⁸. Poznanie to polega na *czuciu i radowaniu się rzeczą samą*¹¹⁹ w *bezpośrednim zjednoczeniu z rzeczą samą*¹²⁰, rzeczy zostają w nim pojęte z ich istoty albo przez poznanie ich najbliższej przyczyny¹²¹ lub, jak wyraża to bardziej niewątpliwie *Etyka*, istota rzeczy zostaje w nim poznana w istocie boskiego atrybutu¹²², rzeczy zostają poznane w Bogu¹²³.

Ta dwoistość racjonalnego i intuitywnego poznania, rzeczowo i w formie wyrazu wspólna Spinozie i Leone Ebreo (por. wyżej s. 9 i 13) określa charakter jego teorii poznania. Między obydwoma rodzajami poznania nie może istnieć żadne przeciwieństwo (tak jak między tymi rodzajami poznania i empirią, zwodniczą w swej istocie), obydwa bowiem wiodą do prawdy, nawet jeśli jeden prowadzi tylko do prawd cząstkowych, a drugi do prawdy całkowitej. Jeśli Spinoza przeświadczony o niezawodności rozumu uważał się za racjonalistę, to jego nauka o intuicji stawia go w innym rodzaju związków niż związki ze szkołą Descartes'a. Intuicja nie jest żadnym nadnaturalnym, lecz raczej ponadracjonalnym poznaniem, nie zwraca się przeciw rozumowi, lecz skierowana tak samo jak i on, w każdym przypadku jest ponad nim. Stopniowalna struktura poznania, myślenie racjonalne i intuicja, od czasów Plotyna tworzą strukturę mistycznej teorii poznania, ponieważ intuicja, oglądanie w Bogu, *radowanie się rzeczami* są źródłem poznania mistyki. To poznanie Spinoza cenił najbardziej. Jeśli twierdzenie miało by brzmieć: *denominatio fit a potiori*, to Spinoza był mistykiem.

Takie ujęcie znajduje swoje potwierdzenie w roli, jaką Spinoza przypisał w swoim myśleniu matematyce. Jako nauka, w której chodzi *tylko o istotę i własności figur, ukazała ludziom normę prawdy*¹²⁴. Jej postępowanie (mówiąc językiem Spinozy) może wydawać się racjonalne, jednak swoje rezultaty zawdzięcza ona w gruncie rzeczy zawsze pewnej intuicji, a jej aksjomaty są najbardziej podstawowym fundamentem, który można uzyskać tylko przez *scientia intuitiva*. W charakterze tamtej nowej nauki

¹¹⁵ *IE*, pkt 19 III, s. 349.

¹¹⁶ *Etyka*, cz. II, tw. 40, przyp. 2, s. 118.

¹¹⁷ *TB*, cz. II, rozdz. 2, s. 260.

¹¹⁸ *Etyka*, cz. II, tw. 40, przyp. 2, s. 118.

¹¹⁹ *TB*, cz. II, rozdz. 2, s. 260.

¹²⁰ *Ibidem*, rozdz. 4, s. 267.

¹²¹ *IE*, pkt 19 IV, s. 349.

¹²² *Etyka*, cz. II, tw. 41, przyp. 2, s. 118.

¹²³ *Ibidem*, cz. V, tw. 25, s. 359.

¹²⁴ *Etyka*, cz. I, *Dopełnienie*, s. 56.

rozwijanej w renesansie, której teorię uformowali Galileusz, Descartes i Hobbes, leży to, że swoje rezultaty uznaje ona za pewne dopiero wtedy, gdy zostały zredukowane do stosunków matematycznych. (Przeświadczenie to charakteryzuje jeszcze ujęcie nauki przez Kanta). Spinoza, jak to pokazuje często przez niego przytaczany przykład rachunku proporcji, rozciągnął pojęcie intuicji nad cały obszar matematyki: dopiero wtedy posiadamy całą prawdę matematyczną, gdy nie wywnioskujemy jej sobie racjonalnie, lecz gdy widzimy ją *uno intuitu*¹²⁵. W tym sensie matematyka jest dla Spinozy nauką, która – wolna od empirii – urzeczywistnia wewnętrzne oglądanie: jest ona nauką mistyki. Wymaganiem jego teorii poznania jest, żebyśmy po prostu tak, jak ujmujemy intuitywnie prawidłowość każdego ciała w stosownej przestrzeni, ujęli odpowiedniość każdej modyfikacji w substancji. Także filozofia zawdzięcza swoje podstawowe aksjomaty owej *scientia intuitiva*. Dlatego matematyka i filozofia w istocie są jednym.

Konieczność powtórnego skierowania myślenia do intuicji, mistycznego źródła poznania, Spinoza upatrywał w dostrzeżonej i niezawinionej niemożliwości racjonalnego opanowania rzeczywistości. O ile wiem, ten ponadracjonalny charakter Spinozjańskiej filozofii nie jest dotąd, dostatecznie wydobyty na jaw.

Co w ogóle ludzki intelekt może poznać adekwatnie? Które idee może zaktualizować?

Niepoznawalne są dla niego w cielesno-duchowej rzeczywistości wszelkie rzeczywiste pojedyncze *modi*. Już *Traktat krótki* stwierdza, że nie poznajemy ciała, tak jak ono jest¹²⁶. Wydaje się, że Spinoza początkowo myślał o tym, żeby rozciągnąć intuicję również na ciała, kiedy mówił on o tym, czego z rzeczy *jesteśmy świadomi*, co *w odniesieniu do nich czujemy*, i to w prostym przeciwstawieniu prawdziwego poznania i złudzenia¹²⁷. Również wyobrażenia, leżące u podstaw pełnego troski listu do Ballinga¹²⁸ nie pozwalają się tłumaczyć inaczej niż przez możliwość intuitywnego ujęcia istoty jakiegoś innego człowieka, która następnie może się powtórnie odbić w zdolności wyobrażania. *Traktat o uzdrowieniu intelektu* odrzuca możliwość poznania jednostkowej rzeczy z powodu wchodzących w grę nieskończonych okoliczności¹²⁹ i co za tym idzie, możliwość poznania całości tych rzeczy jednostkowych. *Etyka* ostatecznie po prostu zaprzecza, by duch ludzki adekwatnie poznawał rzeczy

¹²⁵ *Etyka*, cz. II, tw. 40, przyp., s. 118.

¹²⁶ *TB*, cz. II, rozdz. 22, s. 313.

¹²⁷ *Ibidem*, rozdz. 16, s. 293.

¹²⁸ *Listy*, EP. 17, s. 76–80.

¹²⁹ *IE*, pkt 100, s. 388.

zewewnętrzne jako takie¹³⁰, a więc i własne ciało¹³¹ i, zgodnie z paralelizmem atrybutów, również zaprzecza poznaniu siebie samego¹³².

Dla ludzkiego intelektu poznawalne są więc, jak objaśnia to w słynnym miejscu *Traktat o uzdrowieniu intelektu*, zaledwie *res fixæ et æternæ*¹³³. Co należy przez to rozumieć, Spinoza wyjaśnił już w *Traktacie krótkim: Co dotyczy ogólnej Natura naturata, czyli tych modyfikacji czy też stworzeń, które bezpośrednio od Boga są zależne i bezpośrednio przezeń stworzone, to dwie tylko takie modyfikacje są nam znane, mianowicie ruch w materii oraz intelekt w rzeczy myślącej. Powiadamy zaś, że istniały one odwiecznie i że na wieczność całą pozostaną niezmiennie*¹³⁴. Te wieczne rzeczy są według *Traktatu o uzdrowieniu intelektu* prawdziwymi księgami prawa, które określają, jak dokonywać się będą wszelkie zdarzenia natury i w jaki sposób zachodzi i zostaje uporządkowana każda jednostkowa rzecz; prawa te są wszechobecne, ich moc sięga wszystkiego, a bez nich jednostkowe rzeczy nie mogą ani istnieć, ani być pojęte¹³⁵. W nieskończonym rozumie (*modus infinitus* świata duchowego) i w korelacji spoczynku i ruchu (*modus infinitus* świata ciał) leżą prawa, które ujawniają swe działanie w każdym zdarzeniu fizycznym i cielesnym i które same jedynie mogą tworzyć przedmiot poznania. O tym samym uczy *Etyka*: adekwatnie pozwala się pojąć to, co jest wspólne wszystkim rzeczom i co jest w tym samym stopniu w części, jak i w całości¹³⁶. Nie poznajemy jednostkowych rzeczy, tylko prawodawcze związki rzeczy jednostkowych albo, krótko mówiąc, tym, co poznajemy, są nie rzeczy, lecz prawa. Prawa świata duchowego Spinoza wyłożył w swej psychologii i teorii afektów,

¹³⁰ *Etyka*, cz. 2, tw. 26 dod., s. 103.

¹³¹ *Ibidem*, tw. 23, s. 100.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Jest zasługą Sir Fredericka Pollocka (*Spinoza, His life and Philosophy*, wyd. 1, London 1880, s. 150–153, wyd. 2, *Ibidem* 1899, s. 141–144), że badanie *res fixæ et æternæ* po raz pierwszy poprawną drogą zostało skierowane ku *modi infiniti*. Sądzę, że udało mi się wcześniej porównać ustaloną treść *Traktatu krótkiego* i znaczenie tej teorii, mówiącej o ograniczeniu poznawalności do regularności świata (C. Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg 1905, s. 108–113, podobnie mój przekład rozprawy w *Philosophische Bibliothek*, Bd. 95, Leipzig 1907, s. 187 i nast.). Tę moją interpretację Spinozy przejął Cassirer (*Das Erkenntnisproblem...*, wyd. 2, s. 93–96). Kolejne publikacje na ten temat nie przyniosły, tak jak widzę, żadnego wsparcia tej tezy. Wenzel (Alfred Wenzel, *Die Weltanschauung Spinozas*, Leipzig 1907, s. 65, 332 i nast.) i Gustav Th. Richter (*Spinozas philosophische Terminologie*, Berlin 1913, s. 116–121) chcieli widzieć w *res fixæ et æternæ* istoty rzeczy jednostkowych, nie zdając sobie sprawy z tego, że w ten sposób robią ze Spinozy czystego platonika. Elisabeth Schmitt (*Die unendlichen Modi bei Spinoza*, Leipzig 1910, s. 61–75) chce rozszerzyć interpretację *res fixæ et æternæ* jako *modi infiniti* przez ujęcie istot wszelkich jednostkowych rzeczy jako istot konstytuujących rzeczy jednostkowe.

¹³⁴ *TB*, cz. I, rozdz. 9, s. 251–252.

¹³⁵ *IE*, pkt 101, s. 388–389.

¹³⁶ *Etyka*, cz. II, tw. 38, s. 112.

prawa świata cielesnego wskazał w twierdzeniach *Etyki* i zamierzał wyłożyć w swym ostatnim planowanym dziele *Generalia in Physicis*. W *modi infiniti* mamy jedną granicę poznawalności świata dla naszego intelektu.

Inna granica poznawalności świata dla nas jest dana w pojęciu *attributa infinita*. Boskość polega na nieskończonych atrybutach – znamy spośród nich tylko dwa. Bóg jako całość, treść bytu (*der Inbegriff des Seins*), jako absolutna nieskończoność, musi być obdarzony każdym możliwym bytem: *im więcej jakakolwiek rzecz posiada rzeczywistości albo istnienia (esse), tym więcej przystuguje jej atrybutów*¹³⁷. Z drugiej strony znajdujemy w sobie tylko dwa atrybuty, myślenie i rozciągłość: *idea ciała nie zawiera w sobie ani nie wyraża żadnych innych atrybutów Boga oprócz rozciągłości i myślenia. Przedmiot (ideatum) tej idei, to znaczy ciało, ma bowiem za przyczynę Boga (na mocy tw. 6 części II), o ile rozważa się go z punktu widzenia atrybutu rozciągłości, nie zaś jakiegokolwiek innego atrybutu, stąd też (na mocy aksjomatu 6 części I) owa idea ciała zawiera w sobie poznanie Boga, o ile rozważa się go wyłącznie z punktu widzenia atrybutu rozciągłości. Dalej, owa idea, jako że stanowi modus myślenia, ma również za swoją przyczynę Boga (na mocy tegoż twierdzenia), o ile Bóg jest rzeczą myślącą, nie zaś – o ile rozważa się go z punktu widzenia jakiegoś innego atrybutu. Dlatego też (na mocy tegoż aksjomatu) idea tej idei zawiera w sobie poznanie Boga, o ile rozważa się go z punktu widzenia myślenia, nie zaś – z punktu widzenia jakiegoś innego atrybutu. Widoczne jest tedy, że dusza ludzka, czyli idea ciała ludzkiego nie zawiera w sobie ani nie wyraża żadnych innych atrybutów Boga oprócz tych dwóch właśnie*¹³⁸. W ten sposób, w już wcześniej wypracowanym poglądzie, Spinoza ograniczył nasze poznanie Boga, uznając, że jest ono jedynie *względne*¹³⁹, a poznawalność świata ograniczył do stosunku 2: ∞ ¹⁴⁰ albo innymi słowy: poznawalne jest dla nas jedynie to, co zostało złożone w naszej duchowej naturze, a nie istota samej rzeczy. Wyjaśnia to w swoim liście o własnej teorii metody: *to, jakie stworzymy sobie jasne i wyraźne percepcje, zależne jest od naszej natury jedynie oraz od praw jej określonych i stałych*¹⁴¹. Z pełną jasnością Spinoza formułuje ten pogląd o granicach naszego poznania w pewnym fundamentalnym twierdzeniu swojej teorii poznania, która dotąd, o ile wiem, pozostaje niezauważona przez badaczy, ponieważ znajduje się w rozdziale *Traktatu teologiczno-politycznego* o *Proroctwie*: *na to, aby jakiś człowiek wyłącznie z pomocą umysłu poznawał coś takiego, co nie jest zawarte w podstawach naszego myślenia i nie może być stąd wyprowadzone (quae*

¹³⁷ *Etyka*, cz. I, tw. 9, s. 13.

¹³⁸ *Listy*, Ep. 64 do G. H. Schullera, s. 276.

¹³⁹ *TB*, cz. II, rozdz. 22, s. 313: *Nie twierdzą przy tym, byśmy go mieli znać takim, jakim jest (...)*.

¹⁴⁰ Dwa znane nam atrybuty myślenia i rozciągłości w stosunku do nieskończenie wielu, w których wyraża się rzeczywistość istnienia – przyp. tłum.

¹⁴¹ *Listy*, Ep. 37 do Jana Bouwmeestera, s. 182.

in primus nostræ cognitionis fundamentis non continentur, nec ab eis deduci possunt), musiałby jego umysł koniecznie być doskonalszy i daleko wyborniejszy od umysłu ludzkiego¹⁴². Tym samym Spinoza odmawia człowiekowi wszelkiej możliwości oglądu intelektualnego i ogranicza nasze poznanie do tego, co dane jest w podstawach poznania. Ciemna teoria *infinita attributa*, którą próbowano obchodzić na tyle błędnych sposobów, otrzymuje w ten sposób swój głęboki sens jako wyraz teoriopoznawczej rezygnacji z przeświadczenia, że świat w sobie jest racjonalnie ujmowalny. *Infinita attributa* są w filozofii Spinozy granicznym pojęciem poznania. Jeśli nie zwraca się uwagi na ich systematyczne nacechowanie, które naturalnie dla stylu XVII w. musi być dogmatyczne, lecz na ich funkcję teoriopoznawczą, rozumie się, że mają one w nauce Spinozy to samo znaczenie, co w nauce Kanta ma *rzecz w sobie*.

Obydwaj, Platon i Kant, są biegunami, między którymi leży oś myślenia Zachodu. Tak jak każdy filozof w jakiś sposób staje się platonikiem, tak też nie ma filozofii, której możliwości nie musiałyby przejść egzaminu w obliczu *Krytyki czystego rozumu*. Filozofia Spinozy, ożywiona wiecznymi źródłami platonizmu, wytrzymuje również egzamin w sferze krytyki rozumu właśnie dlatego, że ukazała iluzję racjonalizmu i uczyniła ostateczną podstawą poznania *visio mystica*. Po prostu w świadomości uwarunkowania naszego poznania leży dla nas potrzeba, by to, co nieuwarunkowane, wyrażać w symbolach. W ten sposób już Kant, gdy ponad krytyką rozumu stworzył system czystego rozumu, został pierwszym post-kantystą. Diadochowicie kantowskiej filozofii mają prawo wysuwać dla siebie roszczenia oglądu intelektualnego, aby każdy na własny sposób mógł kształtować to, co nieuwarunkowane w postaci mitu świata. Mitem w takim sensie symboliki wiecznego bytu jest również Spinozy teoria Boga. Pytania o *prawdę* i *fałsz* takiej teorii – pojęcia mieszczańskiej użyteczności, których miejscem jest podręcznik logiki – mają tyleż sensu i prawa, jak gdybyśmy stawiali je wobec fryzu Partenonu, Sainte Chapelle, *Wymarszu straży nocnej* albo *Fausta*. Spinoza żyje.

Nauka Spinozy ożywa w naszych czasach poprzez to, że jej celem nie jest poznanie filozoficzne, lecz religijne poznanie błogości. W tym swoim religijnym charakterze jednoczy ona w sobie *tetraxis* mitu, logosu, ethosu i Erosa. To zrządzenie losu, że indywidualne wydarzenie marrana Spinozy, poszukiwanie utraconego Boga jest powszechnym przeżyciem naszego stulecia.

Przekład i opracowanie *Jolanta Żelazna*
 Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
 jot_zna@uni.torun.pl

¹⁴² *Ttp*, rozdz. I, § 22, s. 90.