Anna Szklarska
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
ORCID: 0000-0003-4424-2143

DOI: 10.24917/20838972.21.6

Założenia antropologiczne i refleksja etyczna w pismach Barucha Spinozy

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest synteza najważniejszych założeń myśli etyczno-antropologicznej Barucha Spinozy oraz próba wyjaśnienia jej podstawowych kategorii. W antropologii Spinozy, siedemnastowiecznego filozofa wywodzącego się z Niderlandów, ważną kategorię stanowi na przykład *conatus* będący przejawem wewnętrznego oporu wobec wszelkich destrukcyjnych zmian i zdolności samonaprawy. Należy podkreślić, że w istocie wyróżnić można dwa kluczowe założenia antropologiczne systemu Spinozy, założenia, które mają konsekwencje dla etyki. Filozof integruje człowieka z naturą. Człowiek nie zajmuje we wszechświecie szczególnej pozycji, nawet jeśli jego rozumność jest inna, wyższa niż u zwierząt, nie ma to znaczenia – ponieważ podlega tym samym zasadom, choćby tej, że przebieg wszystkich procesów w świecie jest zdeterminowany powszechnie obowiązującą przyczynowością. Wolność jest złudzeniem, któremu człowiek ulega z uwagi na nieprzejrzystość całego systemu zależności – człowiek nie ma w niego wglądu i mieć nie może. Antropologia Spinozy wyklucza jakiekolwiek akty wolnej woli. Wszystko, co się wydarza, zachodzi z powodu pobudzeń substancji, czyli natury, a zatem z natury samej wynika. Wolność jest uświadomioną koniecznością, nie dotyczy sfery działania, lecz sfery poznania – mamy wpływ jedynie na to, czy dotrzemy do prawdy, którą poznajemy rozumem. Dla Spinozy świat ma boski charakter, a sam Bóg ma charakter światowy. Wieczna i niezmienna, a przy tym niepodzielna substancja nie ma granic ani czasowych, ani przestrzennych, jest nieskończona. Jest podłożem, na którym rozwijają się i nikną poszczególne byty. Człowiek jest tylko jednym spośród nich. Natura sama jest ogromnym rezerwuarem

bytów, pośród których nie ma naprawdę istotnej różnicy. Czy aby jednak na pewno różnica jest niewiele znacząca?

Monizm i paralelizm psychofizyczny

Choć ciało człowieka podlega wyłącznie pobudzeniom właściwym rozciągłości (zupełnie jak u zwierzęcia) i nie może wiedzieć, co się dzieje, umysłu ludzkiego to nie dotyczy. Spinoza wyraża to w podstawowym aksjomacie: człowiek myśli. A skoro myśli, oznacza to, że twierdzi i przeczy, ogląda, postrzega, czuje, chce lub nie chce, kształtuje pojęcia, abstrahuje, a także – co szalenie ważne – formalnie prowadzi do poczucia pewności, czyli odkrywa prawdę. Co więcej, jak interpretuje Spinozę Jolanta Żelazna: „Gdy wróbel czuje głód, *jest* poszukiwaniem pokarmu; gdy go syci, *jest* uważnym dziobaniem: *nie wie*, że to *on* jest głodny. Człowiek [...] nie tylko widzi, ale też *wie*, *że* widzi, nie tylko cieszy się, ale i wie, że się cieszy. Czym się cieszy? Spinoza odpowiada – własnym sprawstwem. Odkrywa *siebie* jako przyczynę sprawczą"[1]. Człowiek odkrywa sens swojego działania, które zdeterminowane prawami przyrody, ma także swoje konsekwencje. Sprawstwo łączy się z afektami. Kiedy sami jesteśmy przyczyną pobudzenia, afektu – wówczas działamy, innym razem, kiedy przyczyna afektu leży poza nami – jesteśmy bierni i doznajemy pobudzenia własnego ciała. Zdaniem Spinozy, kiedy umysł wypełniają adekwatne idee – wtedy działa, a gdy dominują idee ciemne, splątane, kłębowiska idei nieadekwatnych, człowiek jest skonfudowany – wówczas umysł jest bierny, co najwyżej doznaje pobudzenia[2].

Nasze ciało i dusza to *modi*, przejawy tej samej substancji. Ciało i dusza to różne perspektywy tego samego bytu – od wewnątrz myślą, od zewnątrz osoba jest ciałem. Spinoza to jeden z pierwszych psychologów w dziejach. W jego antropologii psychika to wewnętrzna strona materii, która także podlega prawom przyrodniczym, a skutkiem tegoż są zjawiska psychiczne. Obowiązują je takie same prawa fizjologii, jak mechanizmy poruszającej się, łączącej, dzielącej, rozwijającej etc. materii. Bóg objawia się w świecie poprzez prawa przyrody, przez sam świat (zdaniem Spinozy jakiekolwiek uczłowieczenie Boga nie jest możliwe).

W systemie Spinozy, jak już wspomniano, rzeczywistość co do swej istoty jest jednolitą całością, choć ma dwie fundamentalne cechy, tj. rozciągłość i duchowość. Spinoza przezwycięża nie tylko dualizm materii i świadomości, ale także podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego.

1 J. Żelazna, *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 136.

2 B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 2010, s. 130.

Co więcej, sugeruje zależność umysłu od ciała – wszak rzekome postanowienia woli są po prostu popędami cielesnymi, wynikającymi z somatyki naszego organizmu.

Monizm Spinozy zasadza się na ujmowaniu atrybutów jako pewnych aspektów. I tak, Bóg może być postrzegany z perspektywy myśli albo rozciągłości. Podobnie, patrząc na krzesło, możemy widzieć zbite razem drewno lub wygodny mebel służący do odpoczynku. Oglądając dzieło sztuki, możemy zobaczyć w nim mozaikę barw lub dostrzec w nim pejzaż, w atłasowej sukni dostrzec pomarszczoną i zszytą część beli materiału lub piękny ubiór, w którym pójdziemy do ślubu. A przecież chodzi każdorazowo o ten sam materialny przedmiot, który jest zawsze jeden. W tym duchu Spinoza rozstrzyga relacje duszy i ciała. Jak pisze: „dusza i ciało są jedną i tą samą jednostką, pojętą raz z punktu widzenia atrybutu myślenia, innym razem z punktu widzenia atrybutu rozciągłości”[3]. Dusza i ciało nie są tożsame, tak jak definiujemy tożsamość na gruncie logiki, jako zastępowalność. Chodzi raczej o to, że duszę tworzy ten sam system co ciało, żadnemu nie przysługuje osobne istnienie. Dusza nie wykracza poza cielesność, nie przynależy do żadnej odrębnej rzeczywistości. Działania człowieka są zdeterminowane przez jego cielesność. Duchowy wymiar człowieczeństwa to po prostu szczególny sposób interpretowania ludzkich zachowań i reakcji. Roger Scruton wyjaśnia ową bytową jedność duszy i ciała, odwołując się do przykładu ze sztuki: „Krytyk określający znaczenie utworu muzycznego mówi o tym samym przedmiocie, o jakim mówi fizyk opisujący jego składniki dźwiękowe”[4].

Conatus i poznanie fundamentami etyki

Najogólniej rzecz ujmując, wspomniany we wstępie *conatus* jest to dążenie do samozachowania; jak pisze Spinoza „każda rzecz […] usiłuje pozostawać w swym istnieniu”[5]. To za jego sprawą możliwe jest trwanie rzeczy i zachowanie konstytutywnych właściwości. *Conatus* charakteryzuje życie. Zwierzęta instynktownie unikają zagrożenia i starają się odzyskać zdrowie, gdy dojdzie do zranienia. Oczywiście w przypadku szczególnie dużych uszkodzeń nie jest to możliwe, wówczas zniszczony zostaje sam *conatus*. Kategoria ta w pewnym sensie wiąże się także z jednostkowością. Jednostkowe jest to, do opisu czego stosujemy rzeczownik policzalny. I tak masywy górskie, wiatr, strumień, fala czy wydma nie będą opisywane

3 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myślicki, PWN-BKF, Warszawa 1954, s. 99.
4 R. Scruton, *Spinoza*, przeł. J. Dobrowolski, Prószyński i S-ka, Poznań 2002, s. 83.
5 B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki…, s. 138.

poprzez pryzmat jednostkowości, lecz potraktowane jako niepoliczalne. *Conatus* żywych stworzeń wyraża się poprzez popęd lub pożądanie (zawierające komponent świadomości). Żywe stworzenie dzięki owej dążności pozostaje czymś samodzielnym, aktywnym i niezależnym wobec swego otoczenia[6]. Naturą istot posiadających *conatus* jest dążenie do zachowania życia. Jak powiada Spinoza: „Móc nie istnieć jest niemocą, [...] móc istnieć jest mocą"[7]. Oznacza to, że jeśli ktoś popełnia samobójstwo, to czyni to albo pod presją oddziaływań zewnętrznych, albo z uwagi na fakt zniszczenia swej własnej natury i przybrania zgoła przeciwnej[8]. Kto posiada *conatus* jest zdolny (mniej lub bardziej udanie, ale zawsze) do inicjowania przedsięwzięć na rzecz swego przetrwania. Jest to zarazem swego rodzaju niezależność od świata. Spotęgowanie się owej mocy jest równoznaczne z cnotą. Jak przekonuje Spinoza: „Przez cnotę i moc rozumiem to samo"[9]. Główne przesłanie filozofii moralnej Spinozy jest następujące: natura ludzka pozwala nam intensyfikować *conatus*, to z kolei jak u Arystotelesa jest źródłem satysfakcji i szczęścia z osiągnięcia większej doskonałości. Najprościej mówiąc, radość pojawia się wówczas, gdy docieramy do idei adekwatnych i dokonuje się postęp wiedzy. Różnica między Spinozą a Arystotelesem polega na tym, że u Amsterdamczyka rozwój ma charakter przede wszystkim intelektualny, a w koncepcji Arystotelesa doskonałość osiągana poprzez rozwój naszego człowieczeństwa jest związana z nabyciem cnót i sprawności nie tylko intelektualnych, osiąganych na drodze teoretycznej (np. mądrość, rozwaga), ale przede wszystkim etycznych (odwaga, honor, sprawiedliwość), osiąganych w działaniu, poprzez przyzwyczajenie się do określonego sposobu postępowania, który staje się naszym nawykiem. Ponadto w eudajmonizmie Arystotelesa szczęście nie może obejść się bez dóbr zewnętrznych. Przyjaciele, zdrowie, uroda, dobre pochodzenie i pozycja w polis są to zdaniem Arystotelesa rzeczy ważne, dlatego należy dbać, aby nie być samotnym, schorowanym, w ubóstwie żyjącym. I choć nie powinno się do tego rodzaju pomyślności szczęścia sprowadzać, gdyż szczęście się w nich nie wyczerpuje, okazują się one godne tego, by o nie zabiegać[10]. Tymczasem Spinoza, aczkolwiek bardzo ceni sobie przyjaźń i umiar tak jak Arystoteles, to jednak nie utożsamia dobra ze szczęściem jak Stagiryta, a samo zagadnienie szczęścia uznaje za nieszczególnie interesujące. I mimo że podkreśla solidaryzm między ludźmi – uważa bowiem, że ludzie kierujący się rozumem nie pragną dla siebie niczego, czego by nie życzyli innym, to jednak odległy

6 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myślicki..., s. 154.

7 Tamże, s. 17.

8 Tamże, s. 151 i 264.

9 Tamże, s. 244.

10 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 18–28.

jest mu indywidualizm, akceptuje determinizm i neguje ludzką wolność. Wyobrażenie, że możemy wpływać na bieg wydarzeń, jest fałszywe. To, co nas spotyka, także nasze działania, są jedynie efektami poprzednich stanów natury. Stanowimy wszak element większej całości.

Zachowanie człowieka jest zdeterminowane przez czynniki (zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne) pozostające poza jego kontrolą. Na długo przed psychoanalizą Freuda, której Spinoza był prekursorem, uważał on, że nasze poczucie wolności jest iluzoryczne i ma swoją przyczynę w tym, że w większości przypadków nie jesteśmy świadomi prawdziwych przyczyn naszego działania. Jest ich wiele i są one nieuświadamiane. Uświadomienie sobie ich poprzez refleksję może przynieść ukojenie i wyzwolenie, pomóc zrozumieć naszą kondycję i pogodzić się z nią. Ludzie powinni starać się spojrzeć na swoją sytuację i partykularne problemy w kontekście całości wszechświata i wieczności samej. Może się wówczas okazać, że to, co nas trapi, niewiele znaczy i łatwiej nam będzie pogodzić się z trudnościami wpisanymi w życie. Wiara w determinizm jest zatem złagodzona, zrównoważona przez iście stoickie założenie, że człowiek jest w stanie osiągnąć szczęście, dystans i wewnętrzną równowagę wbrew trudnościom, wbrew wszystkim uwarunkowaniom politycznym, kulturowym, materialnym, w tym fizjologicznym (zdrowotnym). Ostatecznie swoje poczucie szczęścia czy porażki zawdzięcza jedynie sobie. Kładzie nacisk na rolę poznania w etyce – im głębsze, bliższe prawdzie, tym człowiek staje się lepszy. Wiedza daje spokój ducha, ale aby to osiągnąć, trzeba przemóc swoje namiętności i walczyć z nienawiścią, która jest słabością ludzi.

Rozwinąć swój *conatus* w przypadku człowieka oznacza rozwinąć swą rozumną naturę, a zatem także zdolność odróżniania spraw ważnych od błahych. Mędrzec troszczy się jedynie o to, co pozostaje w jego zasięgu, tj. o wyzwolenie się spod wpływu złych emocji. Rozumie, że jest to jedyny rodzaj wolności dostępny człowiekowi. Nie fantazjuje o nieśmiertelności duszy (skoro nie przysługuje jej niezależne istnienie, nie może trwać po śmierci ciała), nie martwi się o to, co czeka go w tzw. hipotetycznych zaświatach. Nie oddaje się pustym i bezwartościowym spekulacjom opartym na mrzonkach i fantasmagoriach. Człowieka mądrego nie rozpraszają błahostki, nie jest on małostkowy. Z pogodą przyjmuje wyroki losu, nie przywiązuje się do rzeczy materialnych. Droga do wolności wiedzie przez rozum, powiada Spinoza. W koncepcji etycznej Spinozy pobrzmiewają echa intelektualizmu etycznego Sokratesa – myślenie jest do prawego życia niezbędne. Jego wzorcem osobowym jest mędrzec, podobnie jak w filozofii stoików, zwłaszcza Epikteta. Cnotę definiuje Spinoza jako zrealizowanie swej własnej, rozumnej natury, co przynosi szczęście (a ściślej – przyjemność, tj. *laetitia*) – widzimy tu wpływ etyki opartej na kategorii *entelechii* Arystotelesa.

Z kolei zaniedbania na tym polu prowadzą do emocjonalnego bólu i rozżalenia, tj. *tristitia*. Dla człowieka nie ma nic gorszego, niż popaść w znużenie i dopuścić, by *conatus* osłabł. *Conatus* oznacza nie tylko popęd samozachowania, ale także sukcesywne rozwijanie i potęgowanie swej indywidualnej mocy, wkroczenie na naturalną ścieżkę samodoskonalenia, które temu sprzyja. Ze świadectw przyjaciół Spinozy możemy się dowiedzieć, iż był on szczerze przejęty tymi założeniami i pragnął wcielać je w życie, by jego własne postępowanie nie odbiegało od przyjętej teorii etycznej. Chciwość i lenistwo były mu obce, dobrowolnie rezygnował z możliwości wzbogacenia się, domagał się zmniejszenia ustanowionych dla niego rent, prowadził surowe życie, mając świadomość tego, jak łatwo człowiek może się uzależnić od rzeczy zewnętrznych. Nie być przywiązanym do rzeczy, pozostać niezależnym, czerpać radość jedynie z rozwinięcia swego rozumowego potencjału – to moralne wymogi, którym starał się osobiście pozostać wierny. Najbardziej znaczącym tego dowodem było odrzucenie oferty objęcia katedry na Uniwersytecie w Heidelbergu, będącym wówczas czołową uczelnią w Europie. Spinoza obawiał się, że pochłonięty dydaktyką nie zdoła w zadowalającym dla niego stopniu oddać się pracy naukowej. Miał też na uwadze ówczesne realia panujące na uniwersytetach i nie chciał dać się skrępować wymogom konwenansów oraz cenzury. Innym razem grzecznie, acz stanowczo nie przyjął królewskiej pensji od Ludwika XVI, ponieważ warunkiem było zadedykowanie władcy jednego z dzieł.

Problem istnienia jednostkowego i problem wolności

Spinoza podobnie jak stoicy zanegował absolutną wolność działania. Zamiast tego przyjął determinizm i założenie, że jedyna wolność, która jest nam dostępna, dotyczy życia wewnętrznego i sprowadza się do uświadomienia, że wszystko jest konieczne i określone co do swojego przebiegu. Samą ideę wolności nazywa pomyłką wyobraźni, która gubi i zniewala. Jedynie rozum ujmuje stany rzeczy nie przez pryzmat przygodności, lecz jako konieczne[11]. Co więcej, Spinoza zakłada rodzaj wiecznej i niezmiennej woli Boga, której wyrazem są nieskończone łańcuchy związków przyczynowo-skutkowych. Fakt, że podmiot chce danej rzeczy, jest wypadkową wielu determinant, które oddziałują na duszę, a na każde z nich wpływają rozmaite czynniki, które same są ściśle uwarunkowane. Studiując pisma Spinozy nasuwa się wątpliwość: skoro wszystko jest naukowo zdeterminowane, czy w ogóle istnieje wolna wola? Wolność rozumie Spinoza jako zwycięstwo rozumu nad namiętnościami. W swoich rozważaniach o wolności

11 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myślicki..., s. 122.

w bardzo wyraźny sposób zapożycza się u stoików. Tak jak oni postuluje, by żyć rozumnie. Ideałem etycznym dla stoików był mędrzec żyjący zgodnie z naturą i panujący nad sobą, swoim wewnętrznym światem. Spinoza również rozumie wolność jako władzę nad swoimi emocjami i zrozumienie konieczności. To jedyna wolność, jaka jest nam dostępna. Jak stoicy poucza, by unikać złych afektów, zwłaszcza gniewu i złości. Mędrzec wie, że złoszcząc się, niczego w życiu nie zmieni, a jedynie wpędzi się w chorobę, nerwicę bądź nostalgię. Spinoza w duchu stoików zamiast prób zmiany świata sugeruje zmianę własnego wnętrza. Nie warto przeorganizowywać świata, skoro wszystko poddane jest siłom, nad którymi władzy nie mamy. Byłby to próżny wysiłek, działania irracjonalne lub pozorowane. Wolność należy postrzegać przez pryzmat wpływu na swój wewnętrzny świat, nie na same wydarzenia, ale na to, co i w jaki sposób będziemy o nich myśleć. Wydaje się, że etyka Spinozy podobnie jak etyka stoików nie powinna być traktowana jako uniwersalna koncepcja etyczna, lecz co najwyżej jako drogowskaz, ukojenie w chwilach szczególnie trudnych, niezwykłych, wymagających od nas opanowania emocji. Musimy pamiętać, że rzeczy dzielą się na takie, które są zależne od nas i tu wymienić należy akty naszej woli, to co myślimy i sądzimy, czego pragniemy, jak również na zupełnie od nas niezależne: nasz wygląd, zdrowie, bogactwo, pozycja w społeczeństwie. Wszystko to w każdej chwili utracić możemy. Rozpaczanie nad tym, co i tak pozostaje od nas niezależne, może nas tylko wpędzić w nieszczęście. Mędrca rozpoznajemy po tym, że potrafi on pozostać niewzruszony wobec trudności i kryzysów. To człowiek, który nie ma roszczeń, aby cokolwiek działo się podług jego życzeń, i rozumie, że zło jest skorelowane z naszym nieodpowiednim przeżywaniem świata, a nie wpisane w sam świat. Oczywiście taka postawa, pełna dystansu i zobojętnienia, jest rzadka i trudno osiągalna. Spinoza znajduje pocieszenie w założeniu, że w świecie nie ma przypadków bezrozumnych. Hierarchia powiązań i konieczności współtworząca rzeczywistość jest urządzona doskonale. Świat jest Bogiem i posiada takie jak on właściwości: wieczność, żywotność, rozumność, doskonałość. Mędrzec wie, że cokolwiek się wydarza, jest dobre, ponieważ wynika z rozumnej natury, a najwłaściwszą postawą moralną jest pokora i dystans. Jak zatem żyć zgodnie z naturą? Bez frustracji i rozdzierania szat. Spinoza gardzi wewnętrznym rozedrganiem i podleganiem namiętnościom, choć zdaje sobie zarazem sprawę, że ludzie to w znacznej mierze prostacy niemający władzy nad swoją kondycją, zaprzeczający ludzkiej naturze polegającej na poszukiwaniu i znajdowaniu zrozumienia[12]. Idea wolności Spinozy wyklucza przypadek, a ci, którzy wierzą w ślepą przygodność, wykazują się

12 B. Spinoza, *Traktat polityczny*, przeł. I. Halper-Myślicki, Antyk, Kęty 2000, s. 340.

ułomnością swojego intelektu i niedostatkiem wiedzy[13]. Prosty lud kieruje się wyobraźnią i afektami. Nieliczni opanowują swe namiętności i zdolni są do dystansu wobec siebie i świata.

W ujęciu Spinozy wszystkie byty istnieją w sposób konieczny, pozostając we wzajemnej zależności, która ma totalny charakter. Założenia ontologiczne Spinozy mają paradoksalne konsekwencje dla jego antropologii, ponieważ idea osoby ludzkiej wyprowadzona z tego monizmu wyklucza jednostkowość. Skoro nic we wszechświecie nie jest jednostkowe – dotyczy to także jednostki. Takie założenia prowadzą do negacji tożsamości, samowystarczalności i wyjątkowości podmiotu. Na gruncie myśli Spinozy człowiek stanowi część przyrody, ogniwo nie mniej ani bardziej istotne niż kamień, strumień lub krzew. Fakt, iż wszystko dzieje się z konieczności, wikła nas w problem z obroną wolności. Skoro tak niewiele od człowieka zależy, to w jakim sensie jest on obdarzony wolną wolą? Zdaniem Spinozy wszyscy ludzie grzeszący z konieczności swej natury (niezbyt rozumni, prości) powinni być usprawiedliwieni. Trudno na gruncie tej koncepcji bronić wiary w ludzką wolność czy odpowiedzialność za swoje czyny.

Co więcej, owa konieczność porządku rzeczy to nie jest osobowa Opatrzność, taka jak w chrześcijaństwie, w której można pokładać ufność i szukać pocieszenia. Winniśmy patrzeć na życie z dystansu i godzić się na wszystko, co los przyniesie, ale czy jest to w ogóle osiągalne? Zdaniem samego Spinozy jedynie dla mędrca, który pozostaje niewzruszony i który postrzega wszystko jako z konieczności wpisane w program wszechświata. Może to jednak prowadzić nas do rezygnacji, a napięcia wokół sprawy wolności – do zwątpienia w istnienie etyki, która wydaje się tracić sens. Na te trudności zwraca również uwagę Roger Scruton, który interpretuje Spinozę następująco: „porażeni jesteśmy poczuciem ludzkiej przelotności, słabości i metafizycznej nicości, a przede wszystkim ścisłej zależności człowieka od całości, nad którą nie ma on żadnej kontroli”[14].

Podsumowując, etyka Spinozy jest silnie inspirowana myślą starożytnych stoików. Wspólne jest im przekonanie, że postępowanie człowieka jest moralne pod warunkiem, że jest zgodne z rozumem. Podobnie jak stoicy Spinoza postulował opanowanie emocji, ale nie tyle przez ascezę, co przez zapośredniczenie ich w rzetelnej wiedzy. Idee naszego rozumu mogą być bowiem jasne i wyraźne (o ile przedstawiają świat z punktu widzenia Boga, a nie subiektywnie) albo mgliste i trudne do opanowania. To z tych ostatnich biorą się negatywne emocje takie jak lęk, zazdrość czy złość. Mądrość zdobywamy dzięki temu, że sukcesywnie zastępujemy nasze mętne

13 B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, s. 48, 243.

14 R. Scruton, *Spinoza*..., s. 77.

i nieadekwatne idee ideami adekwatnymi. W ten sposób w pewnym sensie zbliżamy się do adekwatnej idei istoty Boga, której modus stanowimy. Im bardziej eliminujemy wpływ podmiotu z poznania, tym jest ono doskonalsze. Oczywiście tego rodzaju zanegowanie wszelkiego odniesienia do podmiotu jest niemal niemożliwe, przynajmniej zdaniem Kanta, w ujęciu którego postrzegamy świat poprzez kategorie transcendentalne stanowiące naszą świadomość. Jednakże u Spinozy należy wyzbyć się postrzegania życia z punktu widzenia „Ja", co ma również znaczenie dla etyki. Spinoza wywodzi moralność z tego co obiektywne, bezinteresowne, ponadindywidualne, abstrahujące od subiektywnej jaźni. Jest to jednak wyłącznie postulat, bo w rzeczywistości oceny natury moralnej i estetycznej są silnie skorelowane z interesami podmiotu. Nasze sądy moralne niewiele mówią o świecie, są jedynie odzwierciedleniem ludzkich dążeń, ambicji i interesów. Kategorie dobra i zła okazują się zatem arbitralne i przesycone subiektywizmem. Zdaniem Spinozy tak po prostu jest. Postawa Spinozy, który uważa, że pożądamy czegoś wcale nie dlatego, że wartościujemy to jako dobro, lecz odwrotnie – uznajemy coś za dobro, ponieważ tego właśnie pragniemy – jest zbliżona do współczesnego emotywizmu w etyce[15].

W innym miejscu *Etyki* Spinoza definiuje dobro na sposób utylitarystyczny jako to, co jest bezdyskusyjnie pożyteczne, korzystne dla naszej natury. Zło jest zaś tego zaprzeczeniem, jest tym, co przeszkadza nam posiąść jakieś dobro[16]. Jest rzeczą ciekawą, że Spinoza rozumie dobre życie jako spójne z rozumną ludzką naturą (widzimy tu ponownie wpływy stoików). Niegodziwości czy pokusy, moralne nieprawości i upadki sprzeciwiają się naszej naturze i dlatego powinniśmy się ich wystrzegać[17]. Spinoza jest jednak niekonsekwentny, ponieważ przekonuje zarazem, iż natura ludzka jest taka, że często wygrywają afekty, którym podlegamy, a nie rozum. Spinoza jest zainspirowany Thomasem Hobbesem i zakłada potężny wpływ namiętności na ludzkie działania oraz motywacje. Emocje rozumie w duchu Hobbesa; za podstawowe uznaje pożądanie, smutek, radość czy gniew. Zdaniem Rogera Scrutona, Spinoza antycypuje Freuda, powiada on, iż niderlandzki myśliciel „dostrzegł to, do jakiego stopnia nasze życie emocjonalne, w jego naturalnym, codziennym stanie, jest przed nami ukryte; ukryte właśnie dlatego, że zależne od naszej cielesności. [...] W spotkaniu z tymi nieświadomymi siłami nie jesteśmy bezbronni: poprzez wysiłek samopoznania możemy wyciągnąć na powierzchnię to, co aktualnie jest ukryte"[18]. A zatem

15 Zob. B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, s. 154.

16 Tamże, s. 241 i 243.

17 B. Spinoza, *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora*, przeł. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1961, s. 127.

18 R. Scruton, *Spinoza*..., s. 113.

człowiek podlega pewnym siłom wynikającym z nieświadomości, a nasze działania są wypadkową zewnętrznych uwarunkowań oraz tych wewnętrznych, emocjonalnych i podświadomych determinant, które są ściśle wpisane w naszą cielesność (dziś nazwalibyśmy to gospodarką hormonalną czy biochemią mózgu).

Psychologizm i solidaryzm etyki wyzwolonej z wpływów religii

Spinoza zrywa ze wszystkimi konotacjami religijnymi etyki. Uważa bowiem, że jakakolwiek nadprzyrodzona ingerencja jest wykluczona. Uczony, zarówno przyrodnik, jak i badacz z kręgu nauk społecznych, nie powinien uznawać innego „cudu" ponad jednorodność porządku natury. Wszechświat wystarczy, byśmy stanęli z zapartym tchem wobec jego żelaznych reguł. Jesteśmy zmuszeni uznać swoją kruchość wobec tej totalnej jedności. Antycypując oświecenie, Spinoza dopinguje, aby przyjąć do wiadomości, że żadna zewnętrzna siła magiczna, żaden ucieleśniony Bóg ani nam nie pomoże, ani nie zaszkodzi. Istnieje jednak pewna pociecha. Ludzka natura, choć skończona, istnieje jako dalece efektywny, całkiem udanie samozachowujący się system. Człowiek, jak i każda istota, to mikrokosmos, unikatowy podsystem całości natury. W obliczu zmagań z jej wyrokami jedynym ratunkiem jest nasz własny rozum, największym zagrożeniem – bezmyślność i pragnienie fantasmagorii, odpłynięcia w mity, któremu zbyt łatwo ulegamy. Ignorancja najbardziej boli (w znaczeniu – unieszczęśliwia), zaś samowiedza przynosi wyzwolenie. Ująć adekwatnie, zrozumieć, że nie może być inaczej, niż jest, że my sami nie możemy być inni, nie pragnąc niezależności, ale pogodzić się z zależnościami – oto recepta, aby stać się panem samego siebie, swojego wewnętrznego świata, na który mamy znaczący wpływ. Nieprawdą jest, że nic zupełnie od nas nie zależy. Sposób, w jaki będziemy przeżywać to, co nas spotyka, akty naszej woli, to czy afekty pasywne transponujemy w aktywne – jest po stronie rozumnego człowieka. Spinoza zakłada, że emocje, uczucia i pożądania nie są po prostu dane, zastane, ale można je modyfikować, wpływać nań. Ta wiedza wyzwala, daje spokój, pozwala poczuć się dobrze z samym sobą. Znajomość siebie i praw rządzących światem uwalnia od cierpienia. Ale nie jest to wiedza, jak u klasyków starożytności, w rodzaju prawidłowej definicji sprawiedliwości czy słusznego pojmowania cnoty.

Ma to jednak i tego rodzaju konsekwencje, że zaczynamy usprawiedliwiać siebie i innych, a na pewno jesteśmy bardziej skłonni wybaczać. Spinoza surowych oskarżycieli inspirowanych moralną teologią chce zastąpić ludźmi życzliwymi, których przepełnia poczucie wspólnoty ludzkiej kondycji i świadomość, jak niewiele od nas zależy. Można oczywiście postawić

pytanie, czy to nie zaprowadzi nas jednak do lenistwa, nie wywoła odwrotnego skutku, nie wpędzi w gnuśność i afekty pasywne. Skoro nie możemy zmienić w świecie zbyt wiele, jeśli cokolwiek, czy warto się starać go ulepszać? Co więcej, ma to swoje konsekwencje dla poczucia odpowiedzialności za swoje czyny. Można pójść jeszcze dalej i uznać, że bez wolności etyka gubi sens. Jak interpretuje Spinozę Alasdair MacIntyre: „W miarę jak wiemy coraz więcej, uznajemy tym samym, że nasze pragnienia, nienawiść, miłość, przyjemność i cierpienia są rezultatem przypadku oraz przypadkowego kojarzenia i warunkowania”[19]. Ma to tego rodzaju konsekwencje, że „Nie obwiniamy innych i nie obwiniamy siebie samych. Tym samym zazdrość, nienawiść i wina znikają. Przyczyny zewnętrzne nie są przeszkodą [...] człowiek mądry wie, że są one konieczne i nie traktuje ich jako przeszkody. Dzięki temu nie ulega frustracji”[20]. Ma to zatem kapitalne znaczenie dla spokoju ducha. Spinoza raz jeszcze jawi się jako psychologizujący myśliciel, który stawia sobie za cel nie tyle oceniać drugiego człowieka, ile raczej zrozumieć go i pomóc mu poczuć się lepiej.

Ludzie z natury dążą do realizacji własnych interesów, ale te mogą być wszak zbieżne. Rozumny człowiek, chcąc spotęgować swą moc (rozumianą jako skuteczność w osiągnięciu celu), zespoli, a w ostateczności uśredni swoje cele z celami innych. Spinoza nie jest radykalnym egoistą, wierzy w moc ludzkiej solidarności.

Problem z sądami moralnymi jest również taki, że nasze wzorce są zmienne i subiektywne. Osądzamy arbitralnie, na podstawie własnych, subiektywnych i uwikłanych doświadczeń. Kiedy wydajemy sądy moralne, jesteśmy z zasady narażeni na pomyłkę, ponieważ opieramy się na doświadczeniu i posługujemy się przy tym zwykłym, nienaukowym językiem. Spinoza pozostaje świadom, że język, który wyraża to doświadczenie, jest pełen rozmytych znaczeń. Jakże kontrastuje to z oczywistością i precyzją sądów matematycznych! Zdaniem myśliciela największymi przeszkodami dla człowieka w docieraniu do prawdy są ludzka wyobraźnia i namiętności, którym próbujemy nadać sens za pomocą przesądów (lecz usensownienie takie nie jest możliwe). Spinoza dystansuje się od wszelkich proroctw, domaga się także odrzucenia tych fragmentów Biblii, które wchodzą w konflikt z filozofią. Choć w krytyce biblijnego Objawienia stara się być powściągliwy, jak podkreśla Leo Strauss „zdecydowanie odrzuca możliwość uznania cudów za zjawiska ponadnaturalne”[21], co było w jego epoce bardzo śmiałym wystąpieniem.

19 A. MacIntyre, *Krótka historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 192.

20 Tamże, s. 193.

21 L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa 1998, s. 146.

Etyka a filozofia polityczna

Jakie wnioski dla sfery społecznej można wyprowadzić z koncepcji etycznej myśliciela? Niezgoda i trudności w porozumieniu między ludźmi biorą się z namiętności, popadnięcia w niewolę afektów, ponieważ ludzie nie zawsze kierują się rozumem. Państwo ma za zadanie stworzyć obywatelom warunki pokojowego współżycia, nakłonić ich do zgody, a utrudnić im indywidualnie wymierzaną zemstę, przemoc, przejawy nietolerancji, rozpasanie dzikiego tłumu. Zwłaszcza po strasznym losie, jaki spotkał jego zaangażowanych politycznie przyjaciół i protektorów braci Johana i Cornelisa de Wittów, Spinoza frasował się o zasady, na których opierała się republika i o samą jej przyszłość.

Co stanowi, zdaniem Spinozy, rzeczywiste spoiwo wspólnoty? Jakie znaczenie ma dla jej dobrego funkcjonowania jednorodność bądź jej brak? Dlaczego najlepsi politycy są racjonalni? Na te i inne pytania znajdziemy odpowiedź w pismach Spinozy. Był on świadom rozmaitych zagrożeń wynikających z różnic zdań między ludźmi, które są punktem wyjścia dla nastawiania ich przeciw sobie. Dlatego wszelkiej maści populiści opierają się na demonizowaniu różnic między ludźmi. W przypadku Spinozy nie jest to zatem bezmyślna apologia tolerancji. Różnie postrzegamy świat i reagujemy nań, powiada Spinoza. Niezgoda między ludźmi bierze się często z pragnienia posiadania rzeczy, które uważamy za wartościowe (tu także się różnimy), choć nie wszyscy możemy je posiadać. Człowiek cnotliwy chce przede wszystkim maksymalizować wiedzę i rozumienie świata, jest racjonalny w swym postępowaniu. Jako taki nie pragnie konfliktów, powstających na kanwie zwycięstwa afektów, lecz dąży do tego, co dobre nie tylko dla niego samego, ale także dla innych. Postępuje zatem tak, by ich życie stawało się lepsze, sprzyja naturalnej dążności innych do samozachowania. Dlatego najskuteczniejsi politycy są racjonalni. Życzliwość wobec innych ludzi, którą przejawia człowiek racjonalny, wykracza daleko poza samą tolerancję, rozumianą jako neutralność wobec ludzi i ich poglądów, ale polega na działaniu na rzecz zarówno swojego, jak i ich najlepszego interesu. Rozważania o państwie, w tym etyka społeczna Spinozy, są inspirowane jego antropologią i epistemologią (które same są silnie zespolone), choćby nauką o afektach. Rozumowanie Spinozy jest następujące: o wolności możemy mówić jedynie wtedy, kiedy umysł osiąga kontrolę nad afektami. Jeden afekt może być poskromiony przez inny, silniejszy. Afekty, czyli pobudzenia ciała, dzielą się na aktywne, które pobudzają zdolność działania podmiotu, oraz pasywne, osłabiające jego zdolność działania[22]. Należy dbać o swoją

22 B. Spinoza, *Etyka*, [w:] tegoż, *Traktaty*..., s. 539.

wewnętrzną równowagę i prymat afektów aktywnych nad pasywnymi. Odbywa się to poprzez przemianę nieadekwatnego poznania w poznanie adekwatne, umożliwiające rozumne działanie. Ten, kto to osiągnie, zyskuje nie tylko własną korzyść, ale równocześnie wspiera dobro innych.

Dobro i zło

W filozofii Spinozy pojęcia dobra i zła mają znaczenie relatywne[23]. Można ich dociekać wyłącznie z perspektywy ludzkiej. Jak pisze Spinoza: „W Naturze nie ma żadnego dobra, ani zła"[24]. Nie oznacza to, że problem zła można zbagatelizować. *Opus magnum* Spinozy (mam tu na myśli jego *Etykę*) zawiera nader obszerne fragmenty napisane z myślą o tym, by nauczyć czytelników panowania nad afektami (tj. pobudzeniami) i to nie w sposób bierny (wyczerpujący się w kontroli pobudzeń), ale w sposób czynny, tak by ci zdołali rozwijać te pobudzenia, które pozwalają zachować moc i ją powiększyć. *Etyka* Spinozy to w znacznej mierze opowieść o tym, w jaki sposób unikać bądź nie dopuścić do stanów, które określamy mianem zła. Widać zatem wyraźnie, jak ścisłe jest u Spinozy powiązanie między refleksją antropologiczno-epistemologiczną a etyczną. Źródłem zła są afekty, a także niewłaściwy sposób, w jaki ludzie nazywają zło, kształtują znaczenie tego pojęcia, a właściwie – relację pomiędzy definicją a desygnatami. Poziom wiedzy człowieka, w tym umiejętne odnoszenie się do zagadnienia zła, znajomość jego charakteru i genezy ma zatem znaczenie dla ludzkiej moralności. Spinoza, badając sprawę uwolnienia człowieka spod władzy afektów, ma świadomość złożoności problemu, który wiąże się z tym, że człowiek to integralny przejaw natury. Jak zauważa Jolanta Żelazna: „Natura, rozpatrywana jako jedność, rządzi się cała wspólną mocą, przeciwko której człowiek nie jest w stanie wystąpić ani się jej oprzeć. Musiałby bowiem oderwać się i znaleźć miejsce poza światem, a następnie stamtąd zwalczać ją jako swój przedmiot"[25]. To ostatnie jest oczywiście niemożliwe. Zadanie eliminacji zła komplikuje fakt, że wolność człowieka jest znacząco ograniczona, ponieważ „człowiek nie posiada władzy bezwzględnej (*potentia absoluta*) nad swymi czynami, a tylko władzę względną (*relativa*), którą dzieli z potęgą natury"[26]. Moc natury i moc pojedynczego człowieka są dalece niewspółmierne, nieporównywalne, ale człowieczeństwo konkretnej osoby, które wyraża się w jej

23 B. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969, s. 159.

24 B. Spinoza, *Traktat krótki*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969, s. 266.

25 J. Żelazna, *Substancja jak światło…*, s. 129.

26 Tamże.

rozumności, może zostać spotęgowane dzięki zjednoczeniu wielu pojedynczych rozumności. Nie jest to jednak prosta kumulacja, ludzie bowiem są różni i nie wszyscy myślą w zadowalającym stopniu. Dlatego państwo, dając warunki do społecznej debaty i dopuszczając do niej wszystkich, musi promować mądrych i hamować nieroztropnych. Potrzebne są zatem instytucje, które oddzielą głosy mądre od nieroztropnych, inicjatywę pożyteczną od fałszywie dobrej, a w istocie złośliwej i szkodliwej, skanalizują autentyczną rozumność na właściwe tory i nie dadzą przewagi ludziom bezmyślnym i nietaktownym. Takie rozumne państwo stwarza ramy dla interakcji wszystkich, akceptując mnogość stanowisk i charakterów w przestrzeni publicznej, piętnując złośliwość i nieużyteczność, a nagradzając mądrość. Tym samym stymuluje wszystkich do nabywania mądrości i ogranicza wpływ prostaków i zawistnych, którzy mają trudność w jej rozwinięciu i docenieniu. Mają oni także skłonność do zadowalania się jałowymi, nielogicznymi rozwiązaniami i nieweryfikowalnymi, nienaukowymi odpowiedziami na nurtujące ludzi pytania. Jak pisze Spinoza w liście do Henry'ego Oldenburga o ludziach swojej epoki: „szukają obrony [...] jedynie w cudach, to znaczy w nieuctwie, które jest źródłem wszelkiego zła"[27]. Dlatego właśnie w swojej koncepcji demokracji tak wielką wagę myśliciel będzie przywiązywał do należycie rozbudowanego szkolnictwa i optymalnych warunków rozwoju nauki.

Co to jednak znaczy, że człowiek myśli? To znaczy, że postrzega, czuje, chce, twierdzi i przeczy, wyobraża sobie. Nie wszystkie spośród wymienionych funkcji są wyłącznie ludzkie. Władze mentalne, takie jak uczucia, percepcja czy akty woli (które rozpoznajemy choćby u małych dzieci), nie świadczą jeszcze o rozumności. Funkcje te (czucie, postrzeganie, wola) dotyczą każdego ciała ożywionego, nie tylko ludzkiego. Jednak na myślenie składają się także zdolność wydawania sądów (twierdzenia i przeczenia) charakterystyczna dla samego rozumu (*ratio*) oraz wyobraźnia, czyli zdolność uzupełniania aktualnych percepcji o inne obrazy, zmysłom w danej chwili niedostępne. Wyobraźnia opiera się na tym, czego podmiot w przeszłości doświadczył, wymaga uruchomienia zasobów pamięci i zdolności rozróżniania, wszak nie wyobrażamy sobie ani wszystkiego, ani czegokolwiek, lecz przywołujemy konkretne obrazy. Wspomnienia mogą pojawiać się samorzutnie, ale marzenia powstają przy udziale rozumu. Wyobraźnia działa często z powodu nudy, stanu znużenia monotonią tych samych wrażeń. Człowiek o bogatej osobowości sięgnie wówczas do zasobów pamięci, aby tam odnaleźć pożywkę dla myśli, niezależnie od faktu, że świat zewnętrzny nie dostarcza mu wartościowych bodźców. Człowiek w wysokim

27 B. Spinoza, *Listy mężów uczonych do...*, s. 317.

stopniu rozumny nie tylko logicznie dedukuje, ale też biegle dysponuje władzą wyobraźni, umiejętnego kojarzenia, tj. łączenia tego, co teraz, z tym, co pochodzi z przeszłości i co może zaistnieć w przyszłości. Rozum z chaosu danych i wspomnień wydobywa to, co w danej chwili użyteczne, a zatem gromadzi, segreguje, określa, definiuje. W ponowoczesności rozumność człowieka jest podważana (człowiek jest w stanie ogarnąć „płynną", procesualną rzeczywistość rozumem tylko do pewnego stopnia), wykpiwana, w najlepszym wypadku niedoceniana. Spinoza był jednak admiratorem *ratio* w tym sensie, że uzależnił moralność od tego, czy człowiek będzie posługiwał się swym umysłem należycie. Gdy umysł dociera do wiedzy, konsekwencją jest to, że stan wewnętrzny człowieka ulega przemianie. W koncepcji Spinozy istnieje związek między wiedzą a afektem, jak wyjaśnia: „znajomość dobra i zła nie jest niczym innym, jak afektem radości i smutku, o ile jesteśmy go świadomi"[28].

Jak Spinoza definiuje dobro i zło? Przez pierwsze rozumie wszystko, co zbliża nas do doskonałości, a zatem spełnienia, osiągnięcia celu. Pojęcie doskonałości ma u niego silne konotacje ze zrealizowaniem, dokonaniem, co jest zresztą zbieżne z łacińską terminologią. Zło natomiast jest to wszystko to, co nas blokuje, powstrzymuje, utrudnia dotarcie do celu, rozwinięcie się w pożądanym kierunku[29]. Kategorie dobra i zła mają u Spinozy sens epistemologiczny, są *modi* myślenia. Są one nie tyle zjawiskami, konkretnymi stanami, upostaciowieniami, ile pojęciami, które należy zrozumieć, co osiągamy, przeprowadzając analizę porównawczą rzeczy. Konieczna jest znajomość obu tych pojęć, by móc odróżniać pożyteczność od szkodliwości. Spinoza jest relatywistą – ta sama rzecz czy zjawisko dla jednej osoby może być dobra, dla innej zła, jednej szkodzić, innej pomagać, ewentualnie nie nieść ze sobą ani pożytku, ani szkodliwości. Złoto dla hazardzisty jest złem (ostatecznie wpędza go w nałóg, a zatem mu szkodzi), dla potrzebującego zapłacić za leczenie dziecka – dobrem, dla człowieka przebywającego na bezludnej wyspie nie ma żadnego znaczenia. Spinoza pozostaje jednak spadkobiercą spuścizny etycznej stoików głoszących, że ludzie nigdy nie ogarniają sensu doskonałej całości, lecz ujmują tylko jej wycinek. Miotają się, pragnąć wyeliminować ze świata zło, podczas gdy jest to niemożliwe. Jest tak, ponieważ „trudno usunąć skądś coś, czego tam nie ma"[30]. Doskonała całość, substancja nie jest skażona żadnym brakiem ani słabością, które są tylko pojęciami odnoszącymi się do tego, co ma charakter miejscowy.

28 B. Spinoza, *Etyka*, PWN, Warszawa 1954, s. 251.

29 B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969, s. 266.

30 J. Żelazna, *Substancja jak światło. Wybrane pojęcia i problemu filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 153.

Oryginalność i problematyczność filozofii Spinozy. Krytyka i apologia

Czytając pisma Spinozy, trudno czasem nawet rozstrzygnąć, gdzie kończą się rozważania natury metafizycznej, a zaczyna się epistemologia. Podobnie rozważania epistemologiczne płynnie przechodzą w antropologię o silnym zabarwieniu etycznym.

Jak każdy obszerny system filozoficzny, tak i ten bywał poddawany krytyce. Wytykano Spinozie, że *de facto* eliminując wolność, zaproponował dziwną etykę, której sens może być podważany. Zarzucano, że paralelizm atrybutów jest poglądem nie do wybronienia – wiemy wszak, że wyjściowe założenie, jakoby każdy proces cielesny miał swój odpowiednik w myśli, jest błędne. A zatem opisując człowieka, Spinoza do pewnego stopnia pobłądził. Można także pójść dalej i ironicznie zapytać: Jak może być rozpoznana materia, jeśli nie ma absolutnie relacji pomiędzy myśleniem i rozciągłością? Emerich Coreth i Harald Schondorf zauważają, że Spinoza popełnił błąd logiczny, stawiając myślenie i rozciągłość obok siebie, a właściwą rzeczywistość postrzegając jako coś trzeciego, lokującego się poza myślą i rozciągłością. Zdaniem wymienionych interpretatorów „u podstaw tego błędnego poglądu leży redukcja umysłu do świadomości”[31]. Spinoza niesłusznie uznał, że duch wyczerpuje się w świadomości, natomiast Kartezjusz czy Kant uważali, że jest coś więcej niż świadomość.

Niektóre założenia Spinozy wydają się dość naiwne i sprzeczne z naszym doświadczeniem. Uważa on np., że nie sposób wpadać w gniew z powodu okoliczności, które nie mogą być inne, o których wiemy, że na nie wpływu żadnego nie mamy. Tymczasem wiedza o tym, że coś jest niemożliwe, wcale nie chroni nas przed tęsknotą za tym i niezadowoleniem, że pozostaje poza naszym zasięgiem. Takie jest potoczne doświadczenie większości. W tym znaczeniu wiedza nie jest warunkiem wolności, nawet jeśli będziemy ją rozumieć jako wolność od negatywnych emocji, żalu smutku czy złości. Wiedzieć, że nasz udział w danej tragedii był znikomy, to żadne pocieszenie. Poza tym etyka Spinozy zdaje się wymagać od człowieka poskromienia uczuć i to w imię natury, kiedy natura zupełnie inaczej nas ukształtowała. Brak emocji w obliczu trudnych wydarzeń charakteryzuje wszak jednostki zaburzone, socjopatyczne i psychopatyczne, stanowiące w naturze zdecydowaną mniejszość.

Alasdair MacIntyre zarzucał z kolei Spinozie, że „chce on, aby jego twierdzenia miały treść prawd faktualnych (które da się stosunkowo prosto

31 E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 84.

obalić, podając kontrprzykłady), a zarazem, aby ich prawdziwość była gwarantowana w taki sam sposób, jak prawdziwość zdań logiki i matematyki. Pragnień tych nie można pogodzić"[32]. Tymczasem prawdziwość twierdzeń na gruncie logiki, dająca pewność i jasność, jest inna niż w przypadku zdań faktualnych. Spinoza miesza te dwa porządki (twierdzeń faktualnych i analizy samych pojęć), co jest źródłem nieporozumień. Zdaniem McIntyre'go kluczowe terminy zaproponowane przez Spinozę okazują się być niejasne i zostają niejednokrotnie wyjaśnione w sposób niezadowalający nawet dla znawców logiki.

Byli jednak i inni znaczący filozofowie, którzy wyrażali podziw dla niedoścignionej ścisłości i wyjątkowego skondensowania pism Spinozy. Należeli do nich romantycy, tacy jak Friedrich Heinrich Jacobi i Johann G. Herder, ponadto Georg Wilhelm Friedrich Hegel, autor słów „Spinoza jest najważniejszym punktem nowoczesnej filozofii: albo spinozyzm, albo żadna filozofia"[33], czy też Bertrand Russell, który był pod wrażeniem postulatu deterministycznego wyjaśniania wszystkich zjawisk w ten sam sposób. Russell podsumował spuściznę Spinozy następująco: „System Spinozy pozostaje jednym z najdoskonalszych pomników filozofii Zachodu. Pomimo surowości stylu [...] był monumentalną, utrzymaną w duchu greckim próbą ukazania świata jako całości zrozumiałej, pojmowalnej rozumem"[34].

Podsumowując – w traktacie *Etyka* Spinoza przedstawił pewne założenia antropologiczne: człowiek jako *modus* substancji czy paralelizm psychofizyczny. Mają one konsekwencje zarówno dla etyki, jak i np. dla refleksji politycznej. Siedemnastowieczny racjonalista przezwycięża dualizm moralności i natury. Zdaniem Spinozy rozum stanowi istotę człowieczeństwa i warunkuje proces dochodzenia do doskonałości. *Modus*, to znaczy aspekt Substancji, powinien być wyrażony zgodnie ze swą naturą (jaki jest w istocie, sam w sobie), a nie jakim postrzegają go ludzie podlegający namiętnościom. Możemy wręcz mówić o nowej koncepcji natury ludzkiej u Spinozy. Porzucona zostaje *stricte* ludzka optyka. Spinoza nie przypisuje ludzkiej substancji wyróżnionej lokacji w bycie. Metafizyka Spinozy postrzega człowieka przez pryzmat tego, co ludzkie oraz ponadludzkie. Człowiek jest jednym z przejawów w horyzoncie substancji, elementem większej całości. Zarówno jego ciało, jak i dusza stanowią część natury. Spinoza, głosząc jedność duszy i ciała, wprowadza jedność człowieka ze środowiskiem

32 A. MacIntyre, *Krótka historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 191.

33 G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 334.

34 B. Russel, *Mądrość zachodu*, tłum. W. Jacórzyński, M. Wichrowski, Wydawnictwo Penta, Warszawa 1995, s. 201.

przyrodniczym, które zostaje zantropomorfizowane. Zrywa z fatalistyczną zależnością człowieka od Boga, ale i z paradygmatem człowieka panującego nad królestwem przyrody. Naczelną aktywnością człowieka jest poznanie, które jest uprzednie wobec emocji. Spinoza głosi postulat panowania nad szkodliwymi afektami i namiętnościami. Jak zauważa, nie wszyscy jednak będą do tego zdolni. Rozpatruje afekty, takie jak miłość, nienawiść, gniew, zawiść, ambicję czy litość, nie jako występki, lecz jako atrybuty przynależne ludzkiej naturze w sposób konieczny. Klasyczne cnoty chrześcijańskie, takie jak pokora, skrucha, postrzeganie życia w perspektywie śmierci, myśliciel uważa za nienaturalne. Jaka postawa winna być zatem przesłanką działania moralnego? Odpowiedź Spinozy brzmi: afirmacja własnej natury oraz solidarność z innymi.

Bibliografia

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.

Coreth E., Schondorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.

Douglas D.U., *God, Man, and Well-Being: Spinoza's Modern Humanism*, Peter Lang, 2008.

Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Kisner M., *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Kołakowski L., *The Two Eyes of Spinoza & Other Essays on Philosophers*, przeł. A. Kolakowska i in., St. Augustine's Press, South Bend 2004.

Kołakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

MacIntyre A., *Krótka historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Russel B., *Mądrość zachodu*, przeł. W. Jacórzyński, M. Wichrowski, Wydawnictwo Penta, Warszawa 1995.

Scruton R., *Spinoza*, przeł. J. Dobrowolski, Prószyński i S-ka, Poznań 2002.

Spinoza B., *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myślicki, PWN-BKF, Warszawa 1954.

Spinoza B., *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora*, przeł. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1961.

Spinoza B., *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969.

Spinoza B., *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969.

Spinoza B., *Traktat polityczny*, przeł. I. Halper-Myślicki, Antyk, Kęty 2000.

Spinoza B., *Etyka*, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 2010.

Strauss L., *Jak studiować „Traktat teologiczno-polityczny Spinozy?"*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa 1998.

Yirmiyahu Y., Segal G. (red.), *Spinoza on Reason and the "Free Man"*, Little Room Press, New York 2004.
Żelazna J., *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.
Żelazna J., *Spinozjańska teoria afektów*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.
Żelazna J., *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.

Założenia antropologiczne i refleksja etyczna w pismach Barucha Spinozy

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę analizy najważniejszych założeń i kategorii antropologii oraz filozofii moralnej Barucha Spinozy, które w jego systemie ściśle się ze sobą łączą, wskazuje na ich inspiracje i praktyczne konsekwencje.

Słowa kluczowe: *conatus*; etyka natura; Spinoza

Anna Szklarska – adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, autorka m.in. monografii *Problem przemocy w filozofii człowieka i filozofii polityki. Od początków nowożytnej myśli do współczesnych analiz*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2021 i *Sprawiedliwość w czasach kryzysu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015. W pracy naukowej zajmuje się głównie etyką, antropologią filozoficzną i filozofią polityczną.

Anthropological Assumptions and Ethical Reflection in the Writings of Baruch Spinoza

Abstract

The article is an attempt to analyze the main assumptions and categories of Baruch Spinoza's anthropology and moral philosophy, which are closely interconnected in his system, and indicates their inspirations and practical consequences.

Keywords: *conatus*; ethics nature; Spinoza

Anna Szklarska – assistant professor at the Institute of Sociology of the University of the National Education Commission in Krakow, author of the monograph *The problem of violence in the philosophy of man and the philosophy of politics. From the beginnings of modern thought to contemporary analyses*, Libron, Kraków 2021 and *Justice in times of crisis*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015. Her main philosophical interests are ethics, philosophical anthropology and political philosophy.