

1



1. Żuławski.
BENEDYKT SPINOZA.
CZŁOWIEK I DZIEŁO.







BENEDYKT SPINOZA.



16757

16757

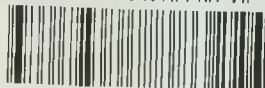
148

Jerzy Żuławski.

BENEDYKT SPINOZA.

Człowiek i dzieło.

CZYTELNIĄ NAUKOWĄ NR VII



602/0025069

WARSZAWA.

Wydawnictwo „Poradnika dla czytających książki“.

1902.

14 : Spinoza B.)

Дозволено Цензурою.
Запущена, 5 февраля 1902 года

PRZEDMOWA.

Przystępując do napisania popularnego obrazu życia i filozofii Spinozy, z pewnem wahaniem podjąłem się tej niewdzięcznej pracy. Niewdzięczną nazywam ją ze względu na trudności, które ten sposób przedstawienia nastrocza. O wielkich filozofach i ich systemach trudno jest pisać popularnie, gdyż najmniejsza nieścisłość jest wobec nich zbrodnią i zdradą. Powtóre, obranie odpowiedniego stanowiska jest tu również rzeczą niełatwą. Dlatego też, oddając niniejsze dziełko do rąk publiczności, poprzedzam je kilku słowami wyjaśnienia i usprawiedliwienia zarazem. Sam życiorys filozofa przedstawiłem jak najtreściwiej, na podstawie znakomitego wydawnictwa J. Freudenthala: „Die Lebensgeschichte Spinoza's in Aullenschriften, Urkunden etc.,” poprzedzając nim systematyczny rozbiór jego zasad filozoficznych. W drugiej części, w rozbiorze systemu, starałem się być tylko sprawozdawcą.

Nie oceniałem, ani nie krytykowałem filozoficznego systemu Spinozy, lecz przedstawiałem go. Usunąłem również wszelkie cytaty i odwoływania się do tekstu dzieł filozofa, wychodząc z założenia, że książka przeznaczona jest w pierwszym rzędzie nie dla specjalistów, studjujących dzieło Spinozy, lecz dla ogółu inteligentnych czytelników, którzy zapragną w niej znaleźć duchowy obraz jednego z najszlachetniejszych ludzi i największych mędrców świata. Dla tych cytaty i odnośniki byłyby tylko niepotrzebną przeszkodą i uciążliwym balastem; kto zaś dzieła Spinozy zna w oryginale, będzie bez odnośników wiedział, gdzie odnośnych miejsc w tekście szukać. Również ten wzgląd na cel książki skłonił mnie do pominięcia genezy systemu, a przedstawienia go natomiast w tej najdoskonalszej formie, jaką mu Spinoza nadał w „Etyce“. I jeszcze jedno. Filozofję Spinozy przedstawiam w większej części na podstawie własnych kilkunastu letnich studjów — w znacznie mniejszej zaś, według zapatrywań innych, wybitnych i uznanych autorów. Powinienbym może własne zapatrywania — zwłaszcza tam, gdzie się zasadniczo różnią od powszechnie w historii filozofii przyjętych, uzasadniać i bronić, jak również w innych miejscach przytoczyć nazwiska autorów, na których się opierałem. Nie uczyniłem jednak tego wszystkiego, zawsze ze względu na popularny charakter, który książka z założenia powinna

była mieć. Zwłaszcza uzasadnianie własnych zapatrywań pociągnęłoby za sobą z konieczności zbyt szczegółowy rozbiór odnośnych miejsc w dziełach Spinozy i polemikę, czego według mego zdania należało przedewszystkiem uniknąć. Sądzę zresztą, że książka w tej formie, jaką jej dałem, spełnić może swe zadanie, jeśli znajdzie chętnych czytelników.

ROZDZIAŁ I.

Pochodzenie i życie Spinozy.

Mało jest filozofów, którychby życie w równej jak u Spinozy mierze było stwierdzeniem ich przekonań filozoficznych. Zasadniczy charakter ducha Spinozy, który mu kazał tak a nie inaczej myśleć, kazał mu również tak a nie inaczej żyć. Ta zgodność teoretycznych zasad z praktycznem życiem jest dowodem najlepszym, że te pierwsze nie były, jak się to często zdarza, sztucznie wzniesioną budową, myślową rzeczą, szukaną i wynalezioną, ale wypływały z najistotniejszej głębi ducha tego wielkiego myśliciela, z tą odwieczną koniecznością, której on sam w swych pismach najlepszym był rzecznikiem.

Baruch Spinoza, urodzony w Amsterdamie 24 listopada 1632 r., pochodził z rodziny żydowskiej, przesiedlonej tutaj z Portugalii z końcem XV wieku. Panowanie ultrakatolickich władców, Izabeli i Ferdynanda w Hiszpanji, a Emanuela

w Portugalii, spowodowało tłumną wędrówkę Żydów na północ i wschód. Część ich, chcąc na zewnątrz pozostać wierną wierze przodków, opuszczała niegościnnie kraj, chroniąc się przed przymusowym chrztem w razie pozostania; inna część, okupiwszy na razie pozornem przyjęciem katolicyzmu prawo pobytu w Hiszpanii, również wkrótce uciekać musiała przed podejrzliwą i okrutną, a względem przechrzczeńców nie ufną, Inkwizycją. To charakterystyczne, że Żydzi w owym czasie wygnani z Hiszpanii, zyskali w całej Europie sławę mądrych a uczciwych przemysłowców. Państwa prześcigały się nieomal w staraniach o pozyskanie pożytecznych dla swego rozwoju wygnańców. W Holandyi, która ich najmniej potrzebowała, będąc sama już krajem wysoce przemysłowym i handlowym, najpóźniej się stosunkowo osiedlili, mimo, że po zrzuceniu jarzma hiszpańskiego, największą osadnikom zapewniała swobodę. Gminy żydowskie w Holandyi, podobnie jak w Polsce, zupełną prawie miały autonomię. Przyczyniało się to do ich rozwoju wewnętrznego, ale powodowało również wzrost rasowej i religijnej wyłączności. Rodzice Spinozy zajmowali się w Amsterdamie handlem. Sądząc ze spadku, który pozostawili, nie byli bardzo bogaci, w każdym razie jednak byli na tyle zamożni, aby dać swemu synowi jaknajlepsze, wedle swych pojęć, wykształcenie.

Przy synagodze w Amsterdamie znajdowała

się sławna w owych czasach wyznaniowa szkoła żydowska, gdzie pod przewodnictwem najstarszego rabina, osobni nauczyciele w sześciu klasach wykładali uczniom biblię, talmud i niektóre łatwiejsze pisma kabalistów i filozofów żydowskich. Przełożonym szkoły, w czasie gdy młody Baruch Spinoza do niej uczęszczał, był znany z pism swoich rabi Morteira. Niezmiernie dbały o rozwój szkoły i podniesienie poziomu nauki, stworzył Monteiro poza obowiązującymi sześcioma klasami, klasę siódmą, w której sam zdolniejszym uczniom nauki udzielał. Spinoza, który, według współczesnych świadectw, należał do najlepszych uczniów, był z początku podobno jego ulubieńcem. Biblia atoli i talmudyści nie mogli zadowolić bystrego i badawczego umysłu chłopca, w którego duszy też wcześniej zaczęły się budzić wątpliwości i odzywać pytania, znamionujące już późniejszego myśliciela i nowatora. Początkowo zwracał się on do swych nauczycieli z całem zaufaniem, w przekonaniu, że znajdzie u nich wyjaśnienie i odpowiedź, gdy jednak z czasem spostrzegł, że pytania jego w kłopot nauczycieli wprowadzają, a co gorsza nie znajduje u nich dostatecznej odpowiedzi, zaprzestał próżnego pytania, udając, że jest zadowolony z wyjaśnień, które mu dali. Z tym większym jednak zapałem rzucił się do samodzielnego studjowania pism i tem częściej i poważniej sam się nad tem namyslał, co w nich znajdował. Dostawszy

się do dodatkowej siódmej klasy, miał już, jak z zachowania jego wnosić można, gotowe swoje własne poglądy, które aż nadto różniły się od tego, co weń nauczyciele wpajali. Stanowisko jego w szkole stawało się coraz przykrzejsze. Koledzy jego z zazdrością nań spoglądali i chłodno podziwiali jego bystrość i wiedzę, nie mając jednak ochoty, ni odwagi przełamać narzuconych sobie formuł i za nim myślą podążyć. Nauczyciele poglądali nań zawistnie i niechętnem okiem, w obawie, że wzrost jego powagi wśród uczniów im może zaszkodzić, a przytem podejrzewali go już otwarcie o nieprawo-
 wierność i kacerstwo. Opowiadają, że w tym czasie raz dwaj współuczniowie zwrócili się do Spinozy z podstępem zapytaniem, co myśli o niematerialności Boga, istnieniu duszy i aniołów. Ostrożny kilkunastoletni filozof nie odpowiadał zrazu; po dłuższem jednak naleganiu pytających, dał odpowiedź dość wprawdzie oględną, zawsze jednak stojącą w rażącej sprzeczności z tem, co komentatorzy pisma i nauczyciele szkoły twierdzili. Kusieciele powiadomili kolegjum rabinackie o treści odpowiedzi i w gminie wybuchła otwarcie pierwsza burza przeciw zuchwałemu kacerzowi. Zażegnał ją tym razem sam Morteira. Skończyło się na tem, że Spinozie zagrożono karą, w ostateczności zaś wykluczeniem z synagogi. Spinoza nie starał się o odzyskanie łask swoich religijnych przełożonych; nie oczyszczał

się z zarzutów, ani usprawiedliwiał, ale czując, że węzły, które go z współwyznawcami łączyły, zaczynają się rozluźniać, począł się sam zwolna odsuwać od gminy. Uczzone księgi żydowskie nie zadawałniały już oddawna jego gorącej żądzy wiedzy, zaczął więc szukać innych źródeł. Warunkiem wykształcenia ówczesnego, gdzie prawie wszystko jeszcze po łacinie się pisało i czytało, była znajomość tego języka. Spinoza tedy zaczyna się uczyć po łacinie. Pierwszym jego nauczycielem był pewien student niemiecki, drugim, który zarazem dał mu poznać pierwsze początki filozofii kartezjańskiej był lekarz Van der Ende. Obdarzony niepospolitemi zdolnościami, szybkie robił postępy i wkrótce znał już tak język łaciński, że mógł bez trudu korzystać ze skarbnicy ówczesnej wiedzy. Pierwszym przedmiotem jego studyów były teologiczne dzieła scholastyków, wkrótce jednak nie znajdując w nich ścisłości, której jego bystry umysł przede wszystkim się domagał, zwrócił się do filozofii, również scholastycznej, a następnie do nauk przyrodniczych, a przede wszystkim do matematyki i fizyki. Odsobnienie jego powiększało się tymczasem ciągle. Zerwał nici, łączące go z dawnymi towarzyszami, którzy go już teraz nie rozumieli i unikali, jako domniemanego kacerza; zaś w kole nowych znajomych chrześcian czuł się obcym, widząc, że patrzą na niego z nieufnością, jako na żyda, a cenią tylko za to, że

się od łączności ze swymi współwyznawcami usuwał. Fałszywe jego stanowisko podnosiło jeszcze i to, że nowi towarzysze jego widzieli w nim katechumena, podczas gdy on najmniej nie miał ochoty przyjmować chrztu, mając już własne, mniej więcej ustalone, a od chrześcijańskich różne pojęcia. Gmina żydowska tymczasem odczuła głęboko zniewagę, jaką jej wyrządził Spinoza, dobrowolnie się od niej usuwając i przestraszyła się złego przykładu, który, gdyby znalazł naśladowników, mógł się stać przyczyną rozluźnienia i jej upadku. Wszakże to była niebywała rzecz, aby się od niej ktoś dobrowolnie odłączał. Dotąd nawet potępieni kacerze usilnie bronili się od wykluczenia. Nie zapoznawano też przytem nadzwyczajnych zdolności Spinozy i tem więcej się jego odstępstwa obawiano.

I stała się rzecz niesłychana, świadcząca tylko, jak nisko upadli przełożeni gminy i jak dla zewnętrznych pozorów gotowi byli istotne kacerstwo przeoczyć. Zaofiarowano dwudziestoletniemu Spinozie dość wysoką roczną pensję, żądając tylko w zamian, aby w dniu świąteczne dla pozoru do synagogi uczęszczał i nic sprzecznego z nauką Mojżesza nie ogłaszał. Spinoza ze wzgardą odrzucił tę propozycję, która ten jeden tylko skutek odniosła, że wszczepiła weni na całe życie głęboki wstręt do urzędowych przewódców wszystkich wyznań. Od tej chwili rozłam był już rzeczą dokonaną, a dawni jego

współwyznawcy prześcigali się teraz w objawach nienawiści względem niego. Między fanatykami żydowskimi oburzenie było tak wielkie, że usiłowano go nawet zamordować. Pewnego dnia wieczorem napadł go jakiś żyd, chcąc sztyletem pomścić się za zniewagę, rzekomo przez filozofa całemu społeczeństwu wyrządzoną, a Spinoza tylko dzięki swej przytomności umysłu śmierci uniknął. Nie chcąc się jednak na drugi podobny napad narażać, opuścił Amsterdam. Kolegium rabinów zagroziło mu teraz wielką klątwą, a gdy mimo wezwania nie stawiał się w synagodze dla oczyszczenia, klątwę nań istotnie w roku 1656 istotnie rzucono. Straszliwą formułę, przeklinając jego i wszystkie jego dzieła i wszystkich, którzyby się z nim zetknęli i domu, w którymby się znajdował, formułę, jaką tylko fanatyzm mściwej rasy żydowskiej mógł wytworzyć, przeczytał nad swym niegdyś ukochanym uczniem Morteira. Nienawiść rabinów posunęła się do tego stopnia, że zwrócili się nawet do miejscowego rządu, starając się o banicję dla Spinozy. Spinoza przyjął klątwę spokojnie, odpowiadziawszy na nią tylko pismem, które zaginęło.

Przez cztery następne lata mieszkał Spinoza po kolei u różnych znajomych i przyjaciół chrześcijan, w okolicach Amsterdamu. Różnie komentowano sam jego wyjazd z rodzinnego miasta; niektórzy przypuszczali, że spowodował go bez-

pośredni nakaz władz, będący skutkiem wspomnianej wyżej prośby rabinackiego kolegium. To jednak trudno przypuścić. Holandia była w owym czasie krajem zbyt wolnomyślnym, a urządzenie państwowe ochraniało na tyle swobodę obywatela, aby nie było można, bez udowodnienia mu winy, na żądanie li tylko zagrzałych fanatyków, z miasta wydalić. Prawdopodobniejsza jest przypuścić, że Spinoza, opuszczając Amsterdam, uchodził przedewszystkiem dobrowolnie przed nienawiścią swych dawnych współwyznawców, której znak skrytobójczy sztylet pozostawił na jego odzieniu. Dość miał walki i burzy około siebie. Umysł jego, skłonny do kontemplacji, zapragnął samotności i spokoju, w którymby się mógł oddać zdala od gwaru codziennego życia, zagłębianiu w największe tajniki świata.

Już podczas pobytu w Amsterdamie zyskał sobie Spinoza znaczną ilość przychylnych przyjaciół; nie trudno mu więc było znaleźć wśród nich gościnę. Potrzeby jego nadzwyczaj były skromne i byleczem je opędzał. Mimo to jednak nie chciał być ciężarem dla swoich znajomych i postanowił sam na swe utrzymanie zarabiać. Wyuczył się w tym celu sztuki szlifowania szkieł optycznych i wkrótce doszedł w tym kierunku do wysokiej doskonałości, do czego niemało przyczyniła się jego gruntowna znajomość zasad matematyki i optyki. Poza tem wolny czas spędzał

na studyach i rozmyślaniach. W pierwszym rzędzie zajmował się dalej filozofją kartezjańską, coraz więcej jednak studjowanie dzieł innych filozofów ustępowało samodzielnej pracy umysłowej. Duch jego nie znajdując dostatecznej odpowiedzi u nikogo na swe zagadnienia — począł jej sam w sobie szukać. System jego filozoficzny, którego pierwszy brząsk już w Amsterdamie w umyśle jego świtać począł, rozszerzał się teraz coraz więcej i pogłębiał tak, że w roku 1660 był już w zasadzie ustalony. Późniejszą pracą uzupełniał Spinoza tylko swe zasady, stosował je do szczegółów i rozwijał, modyfikując zaledwie nieznacznie ogólną ich całość. W r. 1661 przenosi się Spinoza, który teraz swe rodzinne imię Baruch zmienił na Benedykt, do Rhynsburga, miasteczka, położonego w pobliżu Leydy i osiedla się tutaj na przeciąg czterech lat. Być może, że wybór Rhynsburga na miejsce stałego pobytu, był w związku z sympatjami jego dla sekty Kollegiantów, która tam miała swoje główne siedlisko. Sympatja Spinozy, który, mając głęboko zakorzenione uczucie religijne, nienawidził jednak wszelkiego dogmatyzmu i duchowieństwa, musiały się z natury rzeczy zwrócić ku Kollegiantom, pednoszącym nadewszystko etyczną treść życia, a zostawiającym dogmaty do swobodnego roztrząsania każdego z członków swej gminy. To pewna, że stosunek jego z Kolegiantami był nader bliski i żywy, ślady tego znajdujemy

w księgach gminy. Na ówczas przypada wzrost sławy Spinozy, jako uczonego i filozofa. Wieść o wyklętym żydzie-filozofie, który nie uznaje panującego wówczas nad umysłami Kartezjusza i na swój sposób stara się zagadki bytu tłómaczyć, poczyną się coraz szerzej rozechodzić. Uчени, jak Oldenburg, sekretarz Królewskiej Akademji umiejętności w Londynie, lekarz Ludwik Meyer, znajomy jego jeszcze z Amsterdamu, młody podówczas Szymon de Kries, odwiedzali go w tem cichem ustroniu, wiedli z nim długie rozmowy, słuchali jego nauk i roznosili je następnie po świecie. Na prośbę wzrastającego wciąż koła uczni i przyjaciół opisał Spinoza swe metafizyczne poglądy, a rękopis ten, krążąc następnie w licznych odpisach między zaufanymi z rąk do rąk, był punktem wyjścia rozmyślań i rozmów dla zwolenników młodego i samotnego mędrca.

Wzrastająca jego sława ściągała doń coraz więcej młodych i żądnych wiedzy ludzi, pragnących już to dowiedzieć się jego własnych myśli, już to wysłuchać z ust jego zdania o uczonym podówczas Kartezjuszu. Byli i tacy, którzy go wprost za zwolennika Kartezjusza mieli i szukali u niego znajomości zasad francuskiego myśliciela. Do tych ostatnich należał pewien młody niemiecki protestant Alb. Burgh, który się doń wprost udał z prośbą, aby go za zapłatą kartezjańskiej filozofji nauczył. Spinoza podjął się zadania i spełnił je, wykładając swemu

uczniowi istotnie tylko zasady Kartezjusza, a przemilczając, o ile możliwości swoje własne. Często-kroć robiono z tego Spinozie zarzut nieszczerości; trudno się jednak nań zgodzić, zważywszy, że żądano odeń właśnie kartezjańskiej filozofji, a nie innej. Przytem Burgh nie budził w filozofie ufności, który smutnem nauczony doświadczeniem, z pewną ostrożnością i rezerwą wobec niego zachować się musiał. Jak dalece usprawiedliwiona w tym wypadku była nieufność Spinozy — czas okazał. Burgh, udawszy się później do Rzymu, przyjął katolicyzm i stał się zajadłym przeciwnikiem swego dawnego mistrza.

W r. 1664 przenosi się Spinoza w pobliże Hagi do Voorburga. Spędza tutaj sześć lat w spokoju i ciszy, oddany swej ręcznej pracy około szlifowania szkieł i najgłębszym dociekaniom filozoficznym, przerywanym tylko niekiedy przez odwiedziny starych i nowych przyjaciół i zwolenników. Biografowie jego podają, że na ich właśnie prośby przeniósł się w r. 1670 do pobliskiej Hagi, gdzie jako w większym mieście łatwiej się z nimi mógł widywać. W tymże roku wydaje Spinoza swój „Traktat teologiczno-polityczny“, owoc kilkuletniej pracy. Traktat, zawierający pierwszą niezawisłą krytykę Pisma świętego, wydany został bezimiennie. Mimo to dowiedziano się wkrótce, kto jest autorem tej „niesłychanie bezbożnej“ książki i nanowo rozszalała się burza nad głową mędrca, tak nadewszystko lubiącego spokój. Na-

wet przyjaciele jego i uczniowie, oburzeni byli i zgorszeni, a niektórzy wprost mu w listach zarzucali, że za daleko swą śmiałość posunął. Spinoza, dosyć obojętny na głosy ogólnego oburzenia, odczuwał głęboką boleść, widząc, że jest niezrozumiany, nawet przez tych, których miał prawo zwać swymi uczniami. Przez pierwszy rok swego pobytu w Hadze, zajmował Spinoza mieszkanie u wdowy Van Velden. w którym później przemieszkiwał podczas pobytu w tem mieście biograf jego, Colerus. Wkrótce jednak podobno, dla ograniczenia swych wydatków, przeniósł się do rodziny malarza Van der Spyck'a, gdzie już do śmierci mieszkał. Niezwykle skromny w wydatkach, zajmował tu małą izdebkę na poddaszu, gdzie pożerany rozwijającemi się już wtedy suchotami, szlifował swoje szkła i kończył „Etykę“ najwspanialsze dzieło swojego życia. O sposobie jego życia z tego czasu dosyć mamy wiadomości. Z domu wychodził bardzo rzadko, ubierał się skromnie, lecz nader czysto, i dość lichy się odżywiał, co bez wątpienia ujemnie na jego zdrowie wpłynęło. Mimo nużącą pracę i chorobę, mimo wszystkie przejścia i duchowe osamotnienie w swem życiu, w stosunkach z ludźmi zachowywał słodycz i pogodę. Burza, wywołana ukazaniem się teologiczno-politycznego traktatu, przycichła zwolna i koło mędrca jęli się gromadzić na nowo wybitni ludzie, sławą jego zwabieni i ujęci charakterem.

Wielki Pensjonariusz de Wit, którego później czekał tak tragiczny zgon z rąk rozżartego współstwa, żył z nim w bliskich stosunkach i wielokrotnie rad jego zasięgał. Leibnitz, przejeżdżając przez Holandję, nieomieszkał również pominać sposobności poznania wielkiego filozofa i spędzenia z nim kilku godzin na rozmowie. Sława jego daleko teraz wybiegła poza granice Holandyi; miał wielu zwolenników w Anglii i Niemczech, a gdy w r. 1672 wojska francuskie pod wodzą Kondeusza i Tureniusza wkroczyły do Holandji, książę Kondusz zapragnął poznać sławnego i osławionego zarazem filozofa i wezwał go w tym celu do Utrechtu. Spinoza pospieszył na wezwanie, ale zdaje się rozmowa do skutku nie przyszła, gdyż książę tymczasem był już z Utrechtu wyjechał. Spinozę podróż ta narażila na niemałe niebezpieczeństwa. Ludność holenderska, nienawidząca Francuzów, a podejrzewająca radykalną partję republikańską, do której się i Spinoza przyznawał, o potajemne im sprzyjanie, o mało, że nie zgotowała powracającemu Spinozie śmierci de Wit'a, w mniemaniu, że w celach zdrady do Utrechtu się udał. W tymże samym roku otrzymał Spinoza drugie jeszcze zaszczytniejsze wezwanie. Elektor Palatynatu nadreńskiego, Karol Ludwik, polecił uczonemu Fabrycjuszowi zaprosić go na katedrę filozofji w uniwersytecie heidelberskim. Ale Spinoza, mimo zapewnioną mu swobodę słowa, zanadto wiele przeżył

już doświadczeń, aby się narażać na publiczne nauczanie, zwłaszcza, że zdrowie mu już istotnie nie dopisywało. Odrzucił tedy zaofiarowaną mu zaszczytną posadę, tłumacząc się, że pragnie czas swój poświęcić swobodnej pracy filozoficznej, w którejby mu publiczne nauczanie musiało być przeszkodą, a przytem wyrażając swoją obawę, czy wolność słowa, którą mu książę przyobiecał, pod warunkiem, że nie będzie jej używał w celu poniżenia panującej religji, pogodziłaby się z jego przekonaniem.

Do śmierci, która nastąpiła w cztery lata później, nie ustawał w pracy, doskonalcąc i uzupełniając swoją Etykę, dzieło niewielkie rozmianami, ale olbrzymie treścią. Umarł w Hadze w mieszkaniu malarza Vander, dnia 22 lutego 1677 roku, mając lat zaledwie 45.

Piersiowa choroba, która go o śmierć przyprowadziła, zaczęła się u niego około 25 roku życia. Do rozwoju jej, obok słabej kompleksji, przyczynił się nie mało sposób jego życia i pracy. W ostatnich zwłaszcza latach, Spinoza, pogrążony cały w pisaniu Etyki, nadzwyczaj mało używał ruchu i nieraz całymi tygodniami nie opuszczał pokoju, gdzie sobie kazał przynosić swój skromny posiłek. Rozporządzając nader nieznacznymi funduszami, nie mógł się odżywiać tak, jakby tego jego nadwątłony organizm wymagał; wiemy z jego notatek i opowiadań jego gospodyni, spisanych przez Colerusa, że wyda-

tki jego w tym względzie były więcej niż skromne.

Do okoliczności, które śmierć przyspieszyły, należy zaliczyć jeszcze i to, że pracując ustawicznie nad szlifowaniem szkieł optycznych, narażał się na wdychanie zabójczego dla siebie szklanego pyłu. Mimo tak długi czas trwania choroby, Spinoza zdawał się nie przeczuwać zbliżającego się końca. Jedyny raz tylko w liście na półtora roku przed śmiercią do jednego ze swych przyjaciół pisany, wyraża wątpliwość, czy ma przed sobą tyle życia jeszcze, aby rozwiązać niektóre z niezrozumianych jeszcze, a dręczących go zagadnień.

W sto lat po śmierci wielkiego filozofa, zaczęły się rozchodzić między wrogami jego pism różne, ubliżające jego charakterowi pogłoski o okolicznościach, towarzyszących jego śmierci. Opowiadano, że sam zażył truciznę, że w ostatniej chwili odwoływał wszystko, co w życiu swem napisał, obwiniając się, że pycha i bezbożność do tego go popchnęły, — że wzywał Boga i prosił go o zmiłowanie dla swoich grzechów. Wiemy z autentycznych źródeł, że w opowiadaniach tych niema ani słowa prawdy. Jest to zresztą dość zwykłe zjawisko, że ciemni, zaślepieni i fanatyczni przeciwnicy, wielkich i światłych umysłów, starają się obniżyć wartość prawd przez nie zdobytych w ten naiwny sposób, że opowiadają o rzekomej skrusze i przedśmiertnym

żału. Opowieści o śmierci Voltaira mogą za drugi przykład posłużyć.

Wiadomość o śmierci Spinozy mamy od gospodyni jego, żony malarza Van der Spyck'a, której opowiadania spisał, mieszkający u niej później Colerus. W dniu śmierci, Spinoza, który od kilku dni czując się gorzej, z pokoju nie wychodził, zeszedł na dół do swoich gospodarzów, a widząc, że wrócili właśnie z kościoła, rozmawiał z nimi o naukach, które tam słyszeli. Około południa wrócił do siebie, a czując ogarniającą go niemoc, polecił zawezwać swego przyjaciela, lekarza, Ludwika Meyera. Później zjadł jeszcze z apetytem rosół, tak, że gospodarze uspokojeni co do stanu jego zdrowia, wyszli znowu z domu na popołudniową naukę do kościoła. Gdy powrócili — Spinoza już nie żył.

Meyer, wzięwszy parę drobnych pamiątek po swoim ukochanym mistrzu i przyjacielu, odjechał jeszcze tego samego dnia najbliższym statkiem. Zwłoki pogrzebano w Hadze, w podziemiach starego kościoła. Za skromną trumną postępował niewielki orszak znajomych; z przyjaciół nie przybył żaden.

Wszystkie rękopisy, które zmarły pozostawił, Van der Spyck odesłał natychmiast do drukarza Rienwertza w Amsterdamie, wypełniając w ten sposób ustne polecenie filozofa, który się obawiał, by jego rodzina lub kto z niepowołanych, obejmując spadek, nie zniszczył i nie zatracił całego

duchowego dorobku jego życia. Po za tem nie wiele pozostawił, trochę odzieży i książek, szkła i przyrządy szlifierskie. Trzysta kilkadziesiąt guldenów, uzyskanych ze sprzedaży tego spadku, odebrała jego siostra, jako naturalna spadkobierczyni.

Ze śmiercią Spinozy, kółko jego zwolenników i przyjaciół rozproszyło się zupełnie. Przez lat kilkanaście mówiono jeszcze wiele w Holandyi o mędrцу, który podobno miał być bezbożnym w swoich dziełach, a szlachetnym i uczciwym w życiu; tu i owdzie znalazł się jeszcze wyznawca jego filozofji, który znał go za życia lub z dzieł pośmiertnych poznał; kilku pastarów, podnosząc etyczną treść jego nauki, starali się popularyzować i z dogmatami godzić; dłużej nieco odzywali się jego przeciwnicy, piorunując z ambon, katedr i książek „bezbożne błędy przewrotnego żyda“, ale wkrótce wszystko ucichło i niepamięć pogrzebała na dwa niemal wieki myśli wielkiego panteisty. W XIX. dopiero stuleciu odgrzebano go z popiołów.

ROZDZIAŁ II.

Charakter Spinozy.

Wszystkie wiadomości, które mamy o charakterze i sposobie życia Spinozy, na dwie się dadzą podzielić kategorie. Do pierwszej należą opowieści współczesnych, którzy go znali osobiście lub też z pierwszej ręki od jego znajomych, wiadomości swe czerpali. Ci wszyscy, bez względu na to, czy z treścią nauki Spinozy się zgadzają, czy też ją potępiają, oddają sprawiedliwość charakterowi wielkiego mędrca i przedstawiają życie jego w ten sposób, że może istotnie służyć za ideał życia filozofa.

Do drugiej kategorii zaliczyć wypada pogłoski znacznie później powstałe, filozofowi w wysokim stopniu nieprzychylne. Zjawisko to łatwo sobie wytłómaczyć, jeśli się zważy, że później, gdy być wyznawcą Spinozy znaczyło narazić się na prześladowanie za kacerstwo, ci tylko mogli się odważyć o nim pisać, którzy

występowali jako jego przeciwnicy. Sąd potępienia przenoszono z dzieł na autora; ludziom, którzy truciznę w jego pismach widzieli i on w potwornych przedstawiał się barwach, rzucono więc na niego oszczerstwa, którym nikt nie śmiał i nie mógł przeczyć, zwłaszcza, że rzeczywista postać filozofa zbladła i zatarła się w pamięci. Wobec bezzasadności i sprzeczności tych późniejszych podań musimy szukać obrazu Spinozy przede wszystkim w źródłach współczesnych.

Wspomnieliśmy już o rzadko spotykanej zgodności życia tego filozofa z zasadami, które w swych dziełach głosił. Wielki i niezłomny charakter, gdzie silna wola wsparta rozumem, człowieka nad przypadłości tego życia wznosi — to był ideał Spinozy, który w książkach głosił, a w życiu urzeczywistniał. Niesłychane panowanie nad samym sobą, spokój, pogoda, a przytem nieugiętość i namiętna miłość prawdy były zasadniczymi cechami jego charakteru. Jeśli dodamy do tego umiarkowanie w życiu, wysoką bezinteresowność, skromność i wylaną serdeczność dla przyjaciół, to będziemy mieli w istocie obraz człowieka, jakiego rzadko się spotyka. Poddawał on życie swe całe kierownictwu rozumu i umiał trzymać na wodzy wszystkie swe namiętności, umiał przebaczać, z pobłażliwym uśmiechem wyższości patrzeć na swoich wrogów i przeciwników, mimo, że mało kto w życiu tyle

i tak ciężkich krzywd doświadczył jak on. Charakter jednak jego nie odrazu zdobył tę równowagę; owszem, wszystko przemawia za tem, że czuł on głęboko i znał potęgę namiętności, lecz nauczył się je wolą i rozumem poskramiać. Sam wygląd jego świadczy o naturze gorącej i skłonnej do uniesień. Wedle opowiadań współczesnych, wzrostu był średniego o twarzy ściągłej, ocienionej bujnym, czarnym i nieco krętym włosem. Pod wysokim czołem i regularnemi również czarnemi brwiami paliło się dwoje niewielkich, przenikliwych czarnych oczu, przedzielonych ściągłym i dużym nosem, pod którym wyginały się w łuk namiętne i pełne wschodnie usta. To nie była twarz człowieka, który dla tego był w życiu spokojny, że namiętności nie znał. Rysy te ogniste i nerwowe nieraz krzywić musiał skurecz bólu, nieraz rozplómił gniew i namiętność, nim je wygładziła i uspokoiła żelazna wola. W pismach jego znajdujemy tu i owdzie ślady wrodzonego gorącego usposobienia; nieraz pod powłoką rozumnych i spokojnych słów drży tam grom gniewu, szederstwo i oburzenie, nieraz z żydowską jakąś zaciętością smaga swych przeciwników i wali znienawidzone przez siebie bałwany. Ale ślady te istotnie tylko do wyjątków należą, są to jakby mimowolne zgrzyty, które się wyrrywają z jednej wielkiej, potężnej i dostrojonej harmonii ducha.

Obok tej zasadniczej, a zdobytej z czasem cnoty życiowej, miał charakter jego wiele wrodzonych wzniosłych cech, które mu pozwoliły tak się rozwinąć. Do tych przedewszystkiem zaliczyć trzeba ogromną miłość prawdy, wobec której wszystkie postronne względy z przed oczu mu nikły. Ta miłość wiodła go przez całe życie, otwierała przed nim tajniki zagadnień bytu i uczyła życie do nich stosować. Tą miłością prawdy wiedziony, naraził się na gorzkie prześladowanie swych współwyznawców; dla niej opuścił swą rodzinę, skazał się na odosobnienie i wszystkie niedostatki życia; ona sprawiła, że z oburzeniem i pogardą odrzucił ofiarowane sobie przez rabinów pieniądze, które miały być zapłatą hipokryzyi i oportunistu. Całe życie spędził na ciężkiej pracy ręcznej, aby tylko nie utracić niezależności i swobody słowa, potrzebnej dla szukania prawdy. Cóż mogło być szczytniejsze i więcej potrzebne dla biednego mędrca, niż posada profesora filozofii, ofiarowana mu przez elektora przy heidelberskim uniwersytecie? A jednak odrzucił ją z lekkim sercem, powodowany do tego, obok zamiłowania do ciszy i spokoju jedynie obawą, że zajęcie to może mu przeszkadzać w zdobywaniu wiedzy i prawdy. W ogólności okazuje Spinoza w życiu swoim niezmierną bezinteresowność w sprawach pieniężnych. Gdy przyjaciel jego wielki pensjonariusz Jan de Witt, ofiarował mu roczną

pensją, nie chciał jej zrazu przyjąć, a przyjął ją dopiero po długich naleganiach i zredukowaniu jej do mniejszej kwoty.

Po śmierci de Witt'a spadkobiercy jego odmówili mu dalszego wypłacania pensji; Spinoza zrzekł się jej natychmiast dobrowolnie. Drugim przykładem wysokiej bezinteresowności jego jest stosunek do Szymona de Vries. Młody ten entuzjastyczny wielbiciel mistrza, widząc w jakim żyje niedostatku, a zarazem czując słabnące zdrowie, postanowił uczynić Spinozę swym niezależnym spadkobiercą. Spinoza na pierwszą wieść o tem pospieszył osobiście do przyjaciela i nie spoczął pierwiej, aż go nakłonił do przekazania swego mienia naturalnemu spadkobiercy, jego bratu. De Vries chciał za przykładem Vitt'a przynajmniej pensję ofiarować Spinozie; ale i temu Spinoza się oparł, a zmuszony wreszcie do przyjęcia ofiary, wymógł znizenie jej z 500 do 300 guldenów rocznie. Potrzeby jego istotnie były niewielkie. Żył nadzwyczaj skromnie i wstrzemięźliwie, szukając całej rozkoszy życia raczej w świecie myśli i radosnem zachwycaniu się pięknem przyrody. Nic fałszywego jednak, jak wyciąganie stąd wniosku, że Spinoza był ascetą i nie umiał cenić materialnych przyjemności, lub z natury nie czuł żadnego popędu do szukania ich. Przeciw temu ostatniemu przypuszczeniu przemawia jego wrodzona gorącość charakteru, a dzieła jego dowodzą,

że nie był wrogiem żadnych przyjemności, nawet takich, jakie sprawia jadło i napój, byle tylko miara była w nich zachowana. Nie potępiał on nigdy nikogo, kto obok moralnych, cenił i materialne dobra i przyjemności życia, a że sam ich nie szukał pochodziło li tylko stąd, że nauczył się znajdować bez porównania większą i czystsza rozkosz w świecie swej myśli.

Jest pewna okoliczność w życiu Spinozy, z której wbrew powyższym przykładom, chcieli przeciwnicy wysnuć dowód jego chciwości. Chodziło mianowicie o spadek po jego rodzicach, do którego siostry jego zaprzeczyły mu prawa, jako wyklętemu przez gminę żydowską. Spinoza udał się na drogę sądową, gdzie uzyskał potwierdzenie swych praw spadkobiercy. Jednak podnoszący tę okoliczność jako zarzut przeciw charakterowi Spinozy, zapomnieli, że uzyskawszy prawomocny wyrok, zrzekł się spadku dobrowolnie i całe mienie siostrze pozostawił. W świetle tego czynu opór jego prawny nabiera innego znaczenia. Spinozie nie chodziło o majątek, lecz naprzód o przekonanie sióstr, że nie mają słuszności, powtóre zaś o wykazanie swym nieprzyjaciołom żydowskim, że wykluczenie z gminy wyznaniowej, nie pociąga za sobą utraty praw obywatelskich. Przy całym swym spokojem i dumnym odosobnieniu w którym żył, miał Spinoza gorące serce, które tem więcej pragnę-

ło miłości i prawdziwej przyjaźni, że jej tak mało w życiu znajdowało. Żonaty nigdy nie był i nie mamy nawet dowodów, czy się kiedy kochał; opowiadanie bowiem o miłości jego do córki lekarza Van der Ende należy zaliczyć do pogłosek bezzasadnych, zważywszy, że w czasie, gdy Spinoza tam bywał, miała lat zaledwie dwanaście. Brak pozytywnych danych w tym względzie nie stanowi jednak jeszcze dowodu, owszem, sądząc z pism filozofa, w których wykazuje głęboką znajomość serca ludzkiego i wszystkich jego namiętności, przypuszczać należy, iż znał z doświadczenia namiętne uczucie miłości. Wiele natomiast wiemy o jego wylanej serdeczności dla przyjaciół. Na wieść o okropnej śmierci braci de Vitt, zalał się łzami i tylko usiłowaniami obecnych, udało się go powstrzymać od doraźnego wystąpienia przeciw rozwścieczonym tłumom.

Dla przyjaciół, z których większa część niedorosła była do wielkości jego umysłu, był bardzo wyrozumiały. Wszędzie, gdzie się zatrzymywał po opuszczeniu Amsterdamu, pozostawiał po sobie jaknajlepszą pamięć. Nawet dla ludzi prostych, jakimi była bezwątpienia większość jego znajomych z Rhynsburga i małżeństwo Van der Spyck, umiał znaleźć wiele życzliwości i słodyczy. Ludzie, którzy raz się z nim przełotnie spotkali, unosili ze sobą wspomnienie nie tylko wielkiego geniusza mędrca, lecz także

ujmującego, a pełnego godności charakteru człowieka. Równowaga umysłu, którą przez swą potężną wolę osiągnął, nauczyła go również spokoju i pobłażliwości względem swych wrogów. Bardzo charakterystycznym w tym względzie przykładem jest jego stosunek do wspomnianego już Alb. Burgha. Młodzieniec ów jak się rzekło, przyjąwszy po opuszczeniu Spinozy w Rzymie katolicyzm, napisał do swego dawnego mistrza zarozumiały i obelżywy list, w którym usiłuje poskromić jego rzekomą pychę rozumu i przywieść na łono jedynie zbawiającego, rzymskiego kościoła.

List Spinozy, którym na prośby kilku wspólnych znajomych Burghowi odpowiedział, jest istotnie arcydziełem w swoim rodzaju, a zarazem najlepszym pewnikiem iście filozoficznego spokoju. Z wielką prostotą, w której jednak w każdym słowie brzmi pewna siebie, choć skromna i pobłażliwa wyższość, odpowiada na zarzuty czynione mu przez fanatycznego i zarozumiałego neofitę. „Pytasz — pisze między innemi — skąd ja wiem, że moja filozofja jest najlepsza, ze wszystkich, których w świecie niegdyś nauczano, których teraz nauczają i które kiedyś będą nauczane? Lecz tem samem prawem ja bym cię mógł o to zapytać. Gdyż ja się nie chełpię jakobyem najlepszą filozofję wynalazł, lecz wiem tylko, że znam prawdziwą. A jeśli się zapytasz skąd wiem o tem, to powiem, że

z tego samego powodu, z którego ty wiesz, że trzy kąty trójkąta równają się dwóm prostym... Ponieważ prawda jest kamieniem probierczym samej siebie i fałszu zarazem. Ale ty, ty, który twierdzisz żeś najlepszą religję znalazł, z kąd ty wiesz, że jest ona najlepsza ze wszystkich, które istniały, istnieją i kiedyś jeszcze istnieć będą?...“ W słowach tych, jak i w wielu innych miejscach z pism swoich późniejszych, w których przeciw swoim przeciwnikom występuje, widno nie zarozumiałość mędrka, lecz spokojne przeświadczenie filozofa, pewnego, że postępuje drogą jedyną, jaka do prawdy wiedzie.

Ażeby uzupełnić obraz duszy tego wielkiego człowieka, należy wspomnieć jeszcze o jego wykształceniu. Spinoza uczył się i umiał bardzo wiele, a przedewszystkiem potrafił oceniać i porządkować zasób swej wiedzy. Pierwsze jego wykształcenie najmniej może było odpowiednie dla stworzenia w nim tej jasności sądu i myśli, którą w dziełach jego spotykamy. W szkole przy synagodze w Amsterdamie, strawą jego duchowną były obok Pisma świętego i jego komentatorów, zawile dzieła talmudystów i mistyczna kabała. Wkrótce wprowadzie otrząsnął się z wpływu dogmatycznej treści tych pism, zdaje się jednak, że lektura ich pozostawiła pewien formalny ślad w jego umyśle, objawiający się głębokim choć mimowolnym może i racjonalistycznym mistycyzmem w ostatnich częściach

jego Etyki. Przyczynić się zresztą mogły do tego również i niektóre scholastyczne pisma chrześcijańskich teologów, które dość wcześnie poznał. Poza tem, jak już wiemy, znał dzieła współczesnych filozofów, Kartezjusza więc przede wszystkim, a następnie angielskich indukcjonistów: Bakona i Hobbesa. W katalogu pozostałej po nim niewielkiej biblioteki spotykamy również znaczny szereg dzieł starożytnych filozofów i historyków, oraz dzieła Grotiusa i Machiawella. Niektórzy uczeni, chcąc go postawić w zależności od włoskich renesansistów, przede wszystkim od Giordana Bruna, usiłowali dowieść, że musiał znać ich dzieła. To jednak jest dość wątpliwe, zwłaszcza w odniesieniu do Bruna, którego dzieła, jako wyklęte, były ogromną rzadkością.

Poza specjalnem filozoficznem wykształceniem posiadał Spinoza gruntowną znajomość ówczesnej wiedzy przyrodniczej, a przede wszystkim matematyki, która właśnie największe swe tryumfy święciła. Jaki wpływ na Spinozę wywarła treść doktryn, które poznał, będziemy później mówili. Teraz zajniemy się w paru słowach ich formalnym wpływem na sposób myślenia naszego filozofa. Scholastyka cała nauczyła go zapuszczania się w subtelności myślowe, dała mu po części swą filozoficzną nomenklaturę, swój język i niektóre określenia. Filozofja Descartes'a działała nań przeważnie

przez swą treść, nauczyła go jednak poza tem ścisłej metody dedukcyjnej, którą się przedewszystkiem odznacza. Angielscy filozofowie zwrócili umysł jego w pierwszym rzędzie ku praktycznym zagadnieniom życia. Wreszcie nauki przyrodnicze zmusiły go do uwzględnienia mechanicznej strony ustroju świata i sprawiły, że w najwyższych nawet swych abstrakcjach nie zapominał o rzeczywistości zmysłom dostępnej i starał się je związać i pogodzić. Ścisłość myślenia zaś i dokładność w prowadzeniu dowodów, były owocem jego studjów matematycznych. Matematyczny sposób prowadzenia dowodów wpłynął również na zewnętrzną stronę jego metody; tem jednak zajmiemy się obszerniej, mówiąc o jego systemie.

Poza tem wszystkiem odznaczał się Spinoza w swych filozoficznych dociekaniach ogromnym zmysłem praktycznym. Trudno z dokładnością powiedzieć, gdzie należy szukać źródła owego zmysłu, czy w charakterze jego indywidualnym, czy we wpływach postronnych; dość jednak, że zmysł ten całą jego działalnością filozoficzną kieruje: najwięcej abstrakcyjne i metafizyczne dociekania zmierzają do jednego wielkiego celu, którym jest szczęście człowieka i ludzkości.

ROZDZIAŁ III.

Dzieła Spinozy.

Cały literacki dorobek Spinozy zamyka się w zbiorowem wydaniu w dwóch dość dużych tomach. Jeżelibyśmy tedy chcieli sądzić filozofa i jego znaczenie wedle ilości napisanych dzieł, z pewnością samotnikowi z Hagi posłednieby się miejsce dostało wobec olbrzymiej produkcyi innych filozofów. Pod względem chronologicznym na pierwszym miejscu stoi *Traktat o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*. Pismo to, za życia autora nie drukowane, dostało się do nas w holenderskim odpisie, z którego później sporządzono kilka łacińskich tłumaczeń. Uważać je należy za pierwszy plan Etyki, naszkicowany dla przyjaciół prawdopodobnie około połowy szóstego dziesiątka lat XVII wieku, a więc w czasie wykluczenia Spinozy z żydowskiej gminy w Amsterdamie. Spotykamy się tutaj już z najważniejszymi zasadami filozoficznego systemu

Spinozy, lubo brak im jeszcze tego wykończenia i tej ostatecznej skryształizowanej formy, w jakiej pojawiają się w Etyce. Na wzór scholastyków określa Spinoza w pierwszym rozdziale tej rozprawy Boga jako istotę najdoskonalszą i z tego określenia wszystkie jego przymioty wyprowadza. Spotykamy tu również ściśle przeprowadzony rozdział pomiędzy światem ducha, a materji w sposób Kartezjuszowi pokrewny. Dalsze rozdziały poświęcone są określeniu istoty człowieka i jego najwyższego dobra, którem jest poznanie Boga. Treścią traktatu tego bliżej zajmować się nie będziemy. Dla poznania doktryny Spinozy, ma on znaczenie tylko historyczne, jest on pomnikiem pewnej fazy w jego rozwoju umysłowym, w której jeszcze z pod przemożnych wpływów postronnych się nie uwolnił; jest jednak zarazem i świadectwem, że już wtedy w umyśle dwudziestokilkoletniego filozofa przyszedł jego system w ogólnych kształtach wyraźnie się rysował.

Mniej więcej na ten sam lub nieco tylko późniejszy czas, przypada niedokończony *Traktat o poprawie umysłu*. Jest to pismo po części rozprawą o metodzie dociekań o jej teoretyczno-poznawczych podstawach, po części zaś odpowiedzią na pytanie, czy jest dla człowieka możliwem osiągnąć prawdziwe i niezmiennie dobro i na jakiej się to może stać drodze. Zgodnie z treścią poprzedniego traktatu i tutaj widzi

Spinoza jedyne prawdziwe dobro człowieka w poznaniu prawdy, która z natury swej zmieniać się nie może. Już te dwa drobne pisma są dowodem tego, co się wyżej rzekło, iż myśleniem Spinozy kierował cel praktyczny, gorące pragnienie stworzenia szczęścia dla ludzkości. Prawda zdaje się mieć u niego przedewszystkiem dlatego wartość, iż szczęście stwarza i kto wie, czyby ją Spinoza wśród ludu rozpowszechniać radził, gdyby nie miał tego przekonania.

Miedzy 1660 a 1670 rokiem pisze Spinoza pierwsze swe wielkie dzieło: *Traktat teologiczno-polityczny*. Traktat ten został ogłoszony drukiem w Amsterdamie, jednakowoż bez nazwiska autora i z fałszywie oznaczonem miejscem druku. Trzeba przyznać, że wobec burzy, jaką ta książka wywołała, a którą Spinoza z góry mógł łatwo przewidzieć, była to ostrożność konieczna. Przy tem i drugi wzgląd kierował filozofem, gdy imienia swego nie kładł na dziele. Powiadał sam, że chodziło mu o to, aby sama treść tego, co napisał, działała na umysły czytelników i przekonywała je, a nie nazwisko autora, które zawsze wywołać musi uprzedzenie w dodatniem lub ujemnem znaczeniu. Nie możemy w tym wypadku nie przyznać Spinozie słuszności, zwłaszcza, że i dzisiaj nie wieleśmy się pod tym wzgledem zmienili. To pewna jednak, że nie tchórzostwo skłoniło Spinozę do zatajenia swego nazwiska, autorstwa bowiem „Traktatu“ nie wy-

pierał się nigdy, lecz owszem nie tylko przed przed przyjaciółmi, lecz i przed przeciwnikami otwarcie się doń przyznawał. Dzisiaj trudno nam zrozumieć, jak treść tego dzieła, w którym autor jest przede wszystkim rzecznikiem wolności sumienia i słowa, mogła tyle mu zjednać przeciwników i na takie narazić prześladowania. Zrozumiemy to jednak łatwo, gdy sobie naprzód uprzytomnimy umysłowy stan Holandji w XVII wieku, a następnie treść dzieła szczegółowo rozberzemy.

Po zrzuceniu jarzma hiszpańskiego była Holandja, obok Polski, przez długi czas najliberalniejszym i najbardziej toleranckim krajem w Europie. Zawiele wycierpieli Holendrzy od „świętej Inkwizycji“, aby nie mieli cenić wolności sumienia u siebie i innych.

Prześladowani w ościennych krajach innowiercy, napływali w tym czasie pełną falą na flamandzkie niziny w tej niepłonnej nadziei, że znajdą tutaj przytułek i spokój przed prześladowaniami. Ten idealny stan rzeczy zmienił się jednak w ciągu XVII stulecia. Mnóstwo sekt, osiedliwszy się w Holandji, rozpoczęło ze sobą walkę, zarówno na polu dogmatów, jak i polityki. Walka ta zaostrzyła przeciwieństwa i różnice rozmaitych wyznań, a przede wszystkim spowodowała zacierzewienie, które z naturalnego następstwa rzeczy musiało być początkiem końca, nieograniczonej wolności sumienia. W ka-

z dym razem dodać należy, że do tych walk nie tyle mieszał się lud sam, ile kler wszystkich wyznań, dla którego zwycięstwo i rozszerzenie własnej konfesji było warunkiem bytu. W takim właśnie czasie występuje Spinoza ze swem dziełem. Gdyby w niem był tylko dogmat poruszył, gdyby tylko z zasadniczego stanowiska domagał się tolerancji i wolności słowa, z pewnością przeciwnicy jego zadowolniliby się byli pobieżnem i szkolarskiem odparciem jego zarzutów, nie zwracając się zresztą przeciw osobie autora. Spinoza jednak zwrócił się w teologiczno-politycznym Traktacie, w pierwszym rzędzie przeciw wszelkiej hierarchii kościelnej wszystkich wyznań, oskarżając ją jako przyczynę nietolerancji i prześladowań. Uderzył on w podwaliny, na których się przewaga przełożenstw wyznaniowych opierała, zaprzeczając stanowczo boskiego pochodzenia duchownej władzy. To musiało wywołać oburzenie pomiędzy tymi, którzy z ołtarza żyją. W interesie ich leżało przedstawić autora, jako szkodliwego bezbożnika i bluźniercę i zohydzić dzieło jego w oczach ludzi. A sposobności do tego znaleźli dość w książce samej, której pierwszą część wypełnia rozumowa krytyka biblij, księgi w oczach wszystkich wierzących świętej i nienaruszalnej. Celem który, Spinoza pisząc swój Traktat, miał na oku było, jak się to już wyżej powiedziało, udowodnienie, że wolność sumienia i słowa oraz nie-

zależność dociekań filozoficznych od panującej religji są dla państwa nie tylko nieszkodliwe, lecz nawet pożyteczne i dla wewnętrznego pokoju konieczne. Traktat jest niejako sondą, którą Spinoza zapuścił, aby zbadać grunt, nimby rzucił w fale ludu dzieło właściwe swego życia, Etykę. Wiedział on dobrze, że myśli, które miał w Etyce rozwinąć nie pogodzą się łatwo z panującymi, religijnymi przekonaniem, chciał więc przygotować umysły, rozbijając szkodliwe urojenia i ucząc bezstronnego i nieuprzedzonego sądu. Próba źle wypadła, usiłowania jego spełzły na niczem, i być może, że to po części było przyczyną, dla której Etyki nie ogłosił już za życia. Traktat teologiczno-polityczny dzieli się pod względem treści wybitnie na dwie części. Pierwszą wypełnia przeważnie rozumowa krytyka biblij i rozbiór znaczenia i istoty religji; w drugiej zajmuje się autor rozwinięciem swych zasad politycznych, oraz daje poglądy swoje na stosunek religji do filozofji i państwa. Politycznymi [przekonaniem] Spinozy na tem miejscu zajmować się nie będziemy, gdyż pomówimy o nich osobno w związku z całą jego doktryną; tutaj zajmujemy się tylko treścią teologiczną Traktatu.

W pierwszych rozdziałach traktatu mówi Spinoza o proroctwie i prorokach. Zastanawiając się przedewszystkiem, co było zadaniem proroków, dochodzi do wniosku, że mieli oni oznaj-

miać ludowi nie prawdy rozumowe, ale prawo boże, które nie jest niczem innym, jak nauką cnót i obyczajności. Prawo boże jednak, mówi Spinoza dalej, jest każdemu człowiekowi wrodzone, nie potrzeba tedy osobnego daru proroczego, aby je poznać. Prorocy więc nie mieli nic ponad zwykłych ludzi, z wyjątkiem, że byli obdarzeni bujniejszą wyobraźnią i większą potęgą słowa, które im pozwalały w obrazach ludowi przystępnych o prawie bożem przypominać i tłumaczyć je. Następnie dochodzi do wniosku, że posiadanie proroków nie było wcale osobliwym przywilejem ludu izraelskiego i przeczy stanowczo, jakoby ten lud, miał prawo nazywać się ludem wybranym. Cała gorycz przeciw fanatycznym i zawistnym współziomkom wylewa się w tych rozdziałach otwartą strugą. Spinoza mimo całego spokoju i panowania nad sobą, powstrzymać jej tu nie może. Rozdziały te boleśnie dotknąć musiały żydów, tembardziej, że Spinoza, który przecież chrześcijaninem nigdy nie był, podnosi nad wszystkich proroków starożytności Chrystusa i jego apostołów, którzy nie potrzebowali żadnych widzeń, aby prawo boże poznać, lecz z głębi własnej duszy je wydobywali. W związku z tym poglądem na prorocztwo, wyraża Spinoza zdanie, że wartość biblij polega nie na rzekomych prawdach umysłowi ludzkiemu objawionych, lecz tkwi raczej w jej przykazaniach moralnych. Biblia uczy cnoty

i nie ponad to, chce od człowieka posłuszeństwa, a nie wiedzy,

Obrządki Pismem świętem nakazane zmierzają do wyrobienia li tylko posłuszeństwa u krnąbrnego żydowskiego ludu, biblja nigdzie im absolutnej wartości nie przyznaje. Obrządki są rzeczą nie istotną, a utrzymanie ich leży przede wszystkim w interesie hierarchii duchownej, która, jako ich piastunka w ten sposób pewną tajemniczością się otacza i swój wpływ na lud utwierdza. Hierarchia duchowna jest jednak zazwyczaj więcej dbała o swój interes, niż o prawdziwą obyczajność ludu i dlatego rzecz, która tylko środkiem być miała, wysuwa na pierwszy plan; utrzymuje obrządki już przestarzałe i nie potrzebne i stwarza wyznania różne, bawiąc się dogmatami ze szkodą treści moralnej. W interesie hierarchji duchownej leży utwierdzenie tłumu w przekonaniu o swem boskiem pochodzeniu.

Do tego celu wedle zdania Spinozy służy również podtrzymywanie wiary w cuda, która ma ich sprawców przedstawiać jako wybrańców Boga obdarzonych przez Niego nadzwyczajnymi łaskami i nadzwyczajną siłą. Cudom poświęca Spinoza osobny rozdział w swem dziele. Przede wszystkim określa cud zgodnie z powszechnemi pojęciami, jako wypadek sprzeczny z ogólnym porządkiem natury. Następnie pyta się, czy cud posiada tę wartość jaką mu przypisują, to zna-

czy, czy jest dowodem wielkości i potęgi Boga i dowodem, że człowiek, który go spełnia, jest nadzwyczajnymi siłami od Boga obdarzony. Po szczegółowym rozbiorze tego pytania, dochodzi do następujących wniosków: przedewszystkiem cuda, gdyby nawet były możliwe, dowodziłyby raczej niedoskonałości Stwórcy, niż jego potęgi, byłyby bowiem dowodem, że Stwórca z góry zatwierdzone prawa, którymi się świat ma rządzić, w jakimś wypadku uznał za niedostateczne i musiał je nadzwyczajnym aktem swej woli niejako poprawiać i uzupełniać. To, mówi Spinoza, nie zgadza się z pojęciem Boga, jako najdoskonalszej i najmądrzej istoty, przypuścić raczej należy, że Bóg stwarzając świat, nadał mu tak mądre prawa, iż w żadnym wypadku naturalnego biegu przyrody, wedle tych praw się odbywającego, zmieniać, ani poprawiać cudem nie potrzebuje. Nadto dopuszczając cudu, jako rzeczy z prawami natury sprzecznej, Bóg stawałby niejako w sprzeczności sam ze sobą, co również nie jest możliwe do przypuszczenia. Na tych zdaniach opierając się, zaprzecza Spinoza w dalszym ciągu możliwości cudów, jako zjawisk z przyrodą niezgodnych, utrzymując, że to, co my cudem nazywamy, jest tylko zjawiskiem, którego przyczyn nie znamy. Gdyby zdolności nasze poznawcze były większe, wszystkobylśmy za naturalne uważali. Tak tedy wiara w cuda nie dowodzi potęgi Boga, lecz raczej

słabości naszego umysłu, Korzyść z tej wiary odnosi li tylko duchowieństwo, które się ma za posiadaczy władzy czynienia cudów. Prawdziwej wielkości i potęgi Boga dowodzi już dostatecznie samo istnienie świata i przemądrych jego praw.

Dalsze rozdziały pierwszej części traktatu teologiczno-politycznego, poświęcone są rozbirowi ksiąg starego zakonu. Biblja, jako księga, która przedewszystkiem miała na celu naukę moralności i zaszczepienie ludowi posłuszeństwa, powinna też być tylko z tego obyczajowego stanowiska przyjmowana. Ponieważ biblja nie objawia ludziom prawd rozumowych, więc też nie może rościć prawa do kontrolowania swą treścią niezależnej myśli ludzkiej. Z drugiej jednak strony usiłowanie zmierzające do pogodzenia treści biblij z treścią prawd, przez ludzki umysł zdobytych jest najzupełniej pozbawione podstawy. Prowadzi ono jedynie do zamętu pojęć. Forma nauk biblijnych była przygotowana do pojęć tych, dla których były przeznaczone, dzisiaj tej formy trzymać się nie można, należy raczej zważać na ich głęboką treść. Z tego założenia wychodząc, powiada Spinoza, że zewnętrzna forma ksiąg Pisma świętego nie jest dziełem boskiem lecz ludzkim i dlatego nie trzeba jej uważać za świętość nienaruszalną. Owszem, wolno jest ze względów naukowych badać i rozważać, kto je napisał i w jakim czasie.

Po tych ogólnych uwagach przechodzi Spinoza do szczegółowej krytyki poszczególnych ksiąg Pisma świętego. Wykazuje najprzód liczne historyczne sprzeczności w księgach starego zakonu i opierając się na tem jeszcze raz dowodzi ich ludzkiego pochodzenia. Dalej z ogromną znajomością tekstu i historii ksiąg świętych dowodzi, że większość ich nie jest dziełem tych autorów, którym się je powszechnie przypisuje. Zarzut ten w pierwszym rzędzie odnosi się do ksiąg Mojżesza.

Nie będziemy się tutaj szczegółowo zajmowali treścią tych kilku rozdziałów, które obejmują krytykę Pisma świętego. Nadmienić wypada jedynie to, że Spinoza stał się przez nie ojcem nowożytnej krytyki tekstu i ksiąg Pisma świętego. Przed nim jedynie kilku rabinów żydowskich Ben Era między nimi ośmielało się wypowiedzieć swe uwagi i wątpliwości co do czasu powstania i autorstwa niektórych ksiąg; czynili to jednak w formie jaknajłagodniejszej, pozostawiając wiele domyslności czytelnika, jakby z lękiem i wahaniem, a nadto bez głębszego krytycznego wniknięcia w istotę rzeczy. Spinoza pierwszy ośmielił się bez zawisłości spokojnie poddać gruntownej krytyce teksty, dotąd za nietykalne uważane. Wiele w wywodach jego jest niedokładności i błędów, ale droga już przezeń została utorowana i za nim poszli inni sumienni i uczeni badacze czasów zwa-

szeza nowszych, którzy częścią potwierdzili, częścią uzupełnili lub sprostowali to, co on powiedział.

Krytykę bibliję kończy Spinoza rozdziałem, w którym, opierając się na poprzedzających jeszcze raz z naciskiem powtarza, że biblja jest księgą boską; świętą li tylko w tem znaczeniu, o ile dotyczy nauk i zasad moralnych, które są rozwinięciem prawa bożego, każdemu człowiekowi wrodzonego. O tyle też jako słowo boże w pierwotnej swej czystości nam się dostała i słusznie dla nas winna być powagą. Jeżelibyśmy natomiast chcieli się trzymać jej litery, lub objawianych prawd z innej dziedziny w niej szukać, to pamiętać musimy o tem, że pisali ją ludzie częstokroć niewykształceni i naginający swe słowa do własnych swych pojęć i własnego sposobu myślenia.

Pismo święte wymaga wiary, mówi dalej Spinoza; Pismo święte jest jednak księgą, która miała na celu nakłonienie ludu do posłuszeństwa Bogu i cnoty, a zatem wiara nie jest niczem innem, jak posłuszeństwem prawu bożemu. Kto jest tedy cnotliwy—wierzy. Na tem dosyć ciekawem i oryginalnem określeniu wiary, którą Spinoza z religją identyfikuje, opierając się twierdzi następnie, że wiara znajomości prawd od nas nie wymaga, lecz tylko cnoty. Zasady wiary, mówią o Bogu tylko to, co jest konieczne, aby ludzi w posłuszeństwie jego prawom moral-

nym utrzymać. Z tego stanowiska łatwem już było dla Spinozy zadaniem przeprowadzić rozdział między religją, a filozofją i podnieść ich wzajemną niezależność. Różne są cele filozofji i religji, powiada, pierwsza z nich dąży do prawdy, druga chce cnoty. Nadto różne są drogi; filozofja przez udoskonalenie umysłu i poznanie do prawd swych dochodzi, religja działa na wyobraźnię i uczucie człowieka.

Szkodzić one sobie wzajemnie nie mogą; owszem, jeżeli każda ze swego zakresu nie wychodzi, dopełniają się wzajemnie i wspólnymi siłami uszlachetniają człowieka. Tutaj kończy się właściwie pierwsza teologiczna część traktatu. W drugiej, krótszej rozwija Spinoza swe zasady polityczne, aby następnie na tej podstawie określić stosunek filozofji, a raczej wolności filozofowania do państwa i jego interesów. Według jego zdania, państwo powstało w ten sposób, że każda jednostka celem zyskania bezpieczeństwa i opieki zrzekła się części wrodzonego sobie prawa czynienia wszystkiego co chce i może czynić na rzecz najwyższej władzy, której zadaniem utrzymanie porządku. Celem państwa jest utrzymanie pokoju wśród obywateli wszystko zatem co do tego celu zmierza, jest dla państwa pożyteczne i dobre, co mu się sprzeciwia jest złe i szkodliwe. Jednostka w państwie zrzekła się części swego prawa czynienia

tego co jej się podoba, ale nie myślenia tego, co jej się podoba, tego bowiem ostatniego prawa, z natury rzeczy rzec się nie mogła. Za tem idzie, że władza przewodników państwa rozciąga się tylko do czynów ludzkich, ale nie do ich myśli. Wszelkie tedy usiłowania państwa, zmierzające do ograniczenia swobody myślenia, a wypowiedania swych myśli należy uważać za nierozumne, a to z dwóch powodów. Przedewszystkiem są z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ kontrola myśli ludzkich jest niemożliwa, powtórę są szkodliwe, ponieważ naruszają prawa człowieka, których się nie zrzekł i rzec się nie mógł i wywołują zakłócenia porządku i pokoju. Owszem, w interesie państwa leży, aby jego obywatele mogli śmiało swe myśli wypowiadać, w ten sposób bowiem usuwa się powody niezadowolienia i zamieszek i zyskuje się sposobność poprawienia na pokojowej drodze praw, któreby się niektórym wydawały niedostateczne lub wadliwe.

Traktat teologiczno-polityczny, mimo wysokie zalety, jest dziełem, które pod względem wartości nie może się równać z Etyką. Spinoza tutaj nie jest jeszcze zupełnie sobą. Celem wybadania usposobienia społeczeństwa, dla którego już Etykę przygotował, zapuszczał sondę, ale czynił to lekko i ostrożnie jak gdyby z obawą, aby nie dotknął jakiej rany i nie wywołał zbyt wielkiego oburzenia. W teologicznych swych

wywodach, mimo całą odwagę, z którą biblię krytykuje, stoi na stanowisku dosyć niezdecydowaniem. Jego pojęcie Boga, które spotykamy w traktacie, różni się znacznie od tego, jakie znajdujemy w Etyce. Czytając traktat sądzić by można niekiedy, że się ma do czynienia z teistą, który odrzucając formy i dodatki, zatrzymuje jednak treść wszystkim religjom wspólną. Tam gdzie mówi o państwie i władzy rządu, nagina się również po części do panujących pojęć i przekonań jak gdyby w obawie, aby władz nie urazić. To wszystko musielibyśmy wziąć za złe Spinozie, gdyby nie wzgląd na to, że pisał on swe dzieło nie dla uczonych filozofów, lecz szerszych warstw wykształconej ludności i przeto musiał się poniekąd do ich sposobu myślenia zastosować, aby mózdz mieć nadzieję, że dzieło jego w istocie jakie korzyści przyniesie, a nie li tylko oburzenie przeciw autorowi wywoła. Nadzieje Spinozy, jak wiemy, nie spełniły się. Mimo całą ostrożność Spinoza zebrał z tego pierwszego posiewu li tylko oburzenie, nienawiść i prześladowanie. Dziełem co do czasu napisania nieco późniejszym, choć wcześniej znacznie do Traktatu drukiem ogłoszonym, są jego. *Zasady filozofji Kartezjusza* wraz z dodatkiem *Rozmyślenia metafizyczne*. Książka ta powstała w przeważnej części z wykładów, które Spinoza miewał dla Burgha. Wykłady te uzupełnił później i opatrzywszy niektórymi uwagami wydał,

zachęcony do tego przez swoich przyjaciół. Jest to zarazem jedyne dzieło, które ogłosił za życia pod swem nazwiskiem. Treść jego nie wielkie ma dla nas znaczenie. Spinoza nie wypowiada tutaj swoich przekonań, ani poglądów, lecz stara się być wiernym tłumaczem myśli francuskiego filozofa. Zaledwie w niektórych uwagach i przypiskach, zwraca uwagę czytelnika na niedostateczność kartezjańskiej metafizyki i podnosi trudności, które z jej pomocą rozwiązać się nie dają. Rzecz godna uwagi, że dzieło to, w którym Spinoza nic ze siebie prawie nie dawał, wśród współczesnych uczonych największą mu sławę zjednało. Jeden z współczesnych biografów jego mówi, że gdyby był poprzestał na napisaniu tej książki, byłby zachował sławę dzielnego i mądrego filozofa, którą w jego mniemaniu utracił przez napisanie swej „bezbożnej i niedostatecznej“ Etyki. Palatyn nadreński również na podstawie znajomości tego dzieła właśnie ofiarował mu katedrę filozofji w Heidelbergu.

Nierównie większą wartość ma niedługo przed śmiercią rozpoczęty i niedokończony *Traktat polityczny*. Treść tego traktatu jest rozwinięciem i uzupełnieniem poglądów na powstanie i ustrój państwa, w Traktacie teologiczno-politycznym wyrażonych,

Spinoza zajmował się także, jak już wiemy, optyką i matymatyką. Ślad tych studiów znajdujemy w małej, po holendersku

napisanej rozprawia *O tęczy*, w której mówi o prawach załamywania się światła. Matematycznych i geometrycznych zagadnień dotyka często w swoich listach do przyjaciół i różnych uczonych, których wybór włączono do pośmiertnego wydania jego dzieł. Listy te nierównie większe mają znaczenie ze względu na treść swoją filozoficzną; są bowiem niejako komentarzem do *Etyki*. *Etyka* była w odpisie znana najbliższym powiernikom filozofa. Ci nie rozumiejąc nieraz niektórych miejsc udawali się do autora z prośbą o wyjaśnienie, którego on chętnie im w listach udzielał.

Był też Spinoza autorem pierwszej systematycznej, w łacińskim języku opracowanej *Gramatyki języka hebrajskiego*. Dzieło to nigdy zresztą niedokończone, posiada dla nas dzisiaj tylko wartość historyczną, chociaż niewątpliwie sposób myślenia filozofa odbił się w układzie i opracowaniu przedmiotu, który z natury rzeczy wiele ma z formalną logiką wspólnego.

Wszystkie dotąd wyliczone dzieła dają wprawdzie niejaki wyobrażenie o sposobie myślenia filozofa, nie są jednak jeszcze bynajmniej wyrazem ostatecznym jego przekonań, nie tworzą jego systematu. Wszystkie traktują po części różne specjalne zagadnienia, a poczęści są niejako wstępem tylko do tego, co Spinoza chciał w najdojrzałszem swoim dziele powiedzieć. Dziełem tem jest *Etyka*, której tytuł zupełny brzmi:

Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta. Etykę zaczął Spinoza pisać bardzo wcześnie; treść jej zasadnicza była już prawdopodobnie przed 1665 rokiem obrobiona — pracował zaś nad nią aż do ostatnich chwil życia, nadając jej ową wykończoną i zupełną formę w jakiej się do nas dostała. Dzieło to składało się pierwotnie z trzech tylko ksiąg, które rosły i rozszerzały się w miarę jak Spinoza, dzieła nowych filozofów poznając, treść ich rozszerzał i uzupełniał, a nadewszystko samodzielna praca myśli doskonalił. W ostatecznej postaci składa się Etyka z pięciu ksiąg zatytułowanych: I. O Bogu, II. O naturze i pochodzeniu umysłu, III. O pochodzeniu i naturze namiętności, IV. O niewoli ludzkiej czyli o siłach namiętności, V. O potędze rozumu czyli o wolności ludzkiej. W tych pięciu księgach zamknął Spinoza cały dorobek swego duchowego życia, cały swój systemat filozoficzny. Tytuł „Etyka” nadany dziełu poświęconemu zarówno zagadnieniom metafizycznym i teoretyczno-poznawczym jak i moralnym, może się nam dzisiaj niewłaściwym wydać. Jest on jednak jeszcze jednym dowodem, że Spinoza filozofując, miał przede wszystkim praktyczny cel na oku. Cała jego metafizyka w pierwszej przeważnie księdze zawarta, cała teoria poznania drugiej i psychologia trzeciej księgi służą mu tylko za podstawę, na której buduje swoją właściwą Etykę, mającą

wskazać człowiekowi drogę do prawdziwego i niezamąconego szczęścia na ziemi. Etyka, która dla niego jest niczem innym jak nauką wiodącą do szczęśliwości ludzkiej jest ostatecznym celem jego dzieła i z tego powodu tytuł mu nadaje. O treści tego najdonioslejszego dzieła naszego filozofa, której rozwinięcie jest zarazem rozwinięciem całego jego systemu, będziemy mówili w następnych rozdziałach.

Tam także powiemy nieco o istocie jego metody, ściśle z całym jego systemem związanej. Tutaj zajmiemy się tylko zewnętrzną niejako stroną tego dzieła.

Powiedzieliśmy już, że Etyka składa się z pięciu ksiąg, z których każda osobny przedmiot traktuje. Już na pierwszy rzut oka ciekawie się one czytelnikowi przedstawiają. W każdej z nich po szeregu definicji i aksjomów w krótkiej wyrażonych formie, następują ponumerowane zdania filozofa wraz z przynależnymi dowodami. Jestto ta sama forma, której użył Spinoza w dziele swoim o filozofji Kartezjusza, wzorem zaś do niej była geometria Euklidesa. Do dowodów i zdań są tu i owdzie dodane wyjaśnienia i uwagi, z których zwłaszcza ostatnie nieco szerzej i swobodniej treść zdań objaśniają. Język Spinozy w całym dziele zwięzły i suchy do matematycznego sposobu dowodzenia zastosowany w dłuższych uwagach i dodatkach, na końcu ksiąg umieszczanych, nabiera życia, świe-

zości i siły. W tych to dodatkach mieści się również jego polemika ze zwolennikami innych przekonań. Etyka jest jednym z owych dzieł filozoficznych, których czytanie w wysokim stopniu nuży czytelnika do podobnej pracy nie przywykłego. Nie znajdujemy w niej prawie nigdy zawilosci i niejasności w wyrażaniu myśli, spotykanej tak często u niemieckich filozofów z pierwszej połowy XIX wieku; przyczyna niedostępności Etyki leży raczej w niesłychanej ścisłości, a poniekąd i w suchości dowodów, oraz ogromnego lakonizmu w wyrażeniach myśli. W Etyce na dwustu z górą stronach mieści się cały olbrzymi systemat mędrca, który rozwinięty mógłby liczne tomy zapełnić. Autor nie powtarza nigdzie swoich dowodów, przypomina je tylko zapomocą odnośników w tekście w nawiasach umieszczanych. Wszystkie te okoliczności składają się na to, że czytać Etyki tak, jak się inne dzieła czyta, wogóle nie można. Czytając ją, trzeba się poprostu uczyć. Każde zdanie wypływa z poprzedzającego i jest bez niego niezrozumiałe; każda karta wymaga dokładnej znajomości karty poprzedniej, każda księga, tylko na podstawie poprzedniej może być zrozumiana. Autor pisał dzieło swoje lata całe, czytelnik musi miesiące całe poświęcać na przeczytanie paruset stron w kilkunastu latach napisanych. Mimo to wszystko Etyka, gdy się już treść jej zgłębiło i przyswoiło sobie, nabiera

wielkiego powabu. Styl, który pierwotnie wydawał się ciężki, teraz nabiera ogromnej przejrzystości i jasności; każde zdanie przypomina w jednej chwili treść wszystkich przeczytanych. Etyka podobna jest do stromej i lasem u stoków pokrytej góry, na którą trudno się wspiąć i snadnie zabłądzić, z której szczytu jednakże jednym rzutem oka całą można objąć.

Nim zajmiemy się szczegółowym przedstawieniem systemu Spinozy w Etyce zawartego, musimy w paru słowach dotknąć współczesnego stanu pojęć filozoficznych w zachodniej Europie, uprzytomnić sobie zagadnienia przez innych stworzone, na które Spinoza w dziele swoim usiłował dać odpowiedź.

ROZDZIAŁ IV.

Stan pojęć filozoficznych przed Spinozą.

Wiek XVI stanowi przełom w dziejach filozofji. W drugiej jego połowie rodzi się właściwa filozofja nowożytna, poprzedzona niebywałym dotąd rozkwitem nauk przyrodniczych, a zwłaszcza fizycznych i matematycznych. Filozofja zyskując przez nie odrazu ogromną ilość faktycznego matorjału, wzmogła się i weszła na właściwą drogę, po której do dziś dnia postępuje.

Jeżelibyśmy określili filozofję wogóle, a metafizykę w szczególności, jako systematyczną dążność umysłu ludzkiego, zmierzającą do wyszukania źródła apodyktyczności dla poglądu na świat i jego zjawiska, to, cechą filozofji nowożytnej w odróżnieniu od średniowiecznej, byłoby to, że stara się szukać owej zasady na podstawie rzeczywistej znajomości stosunków i zjawisk wszechświata, oraz poznawczych zdolności

umysłu ludzkiego. W ten sposób usiłuje filozofja nowożytna z góry zapewnić wartość praktyczną i teoretyczną swoim zasadom. Nie chodzi tu już tylko o wyszukanie *à tout prix* zasady, lecz przedewszystkiem o wyszukanie zasady odpowiedniej, któraby w istocie mogła objaśnić to, co jest do objaśnienia. W najściślejszym związku z tym zasadniczym charakterem filozofji nowożytnej stoją dwie główne jej cechy: to liczenie się z doświadczeniem, druga—to krytycyzm w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, rozumiany jako zasada, nie dozwalająca niczego przyjąć za prawdę, co nie zostało zbadane i udowodnione.

Krytycyzm nie odrazu w całej pełni i sile się pojawił. Pierwsi twórcy jego stosowali go tylko do treści umysłu, żądając od myśliciela, aby poddawał krytycznemu rozbirowi swe wyobrażenia i pojęcia i strzegł się przesądów i uprzedzeń wszelkiego rodzaju. Dopiero Kant z końcem XVIII wieku zwrócił uwagę na to, że nie dość stosować krytycyzm do wyobrażeń, jako treści naszego umysłu, lecz należy poddać krytyce i umysł sam i jego zdolności poznawcze, aby w ten sposób dowiedzieć się z góry, jaką wartość wogóle mogą mieć wyobrażenia, które sobie tworzy. W każdym razie rozbudzenie się krytycyzmu, jako obowiązującej filozofa metody znamionuje początek nowożytnej filozofji.

Cała filozofja średniowieczna była przede-
wszystkiem dogmatyczna, to znaczy nie badała
przedmiotowej, ani podmiotowej wartości zasad
na których się opierała. Przyjmowała je na wia-
rę z rąk nauk specjalnych, a zwłaszcza z teo-
logji, albo tworzyła je z fantazji i ludziła się,
że znajduje w nich źródło apodyktyczności dla
zjawisk świata, nie troszcząc się o to bynajmniej,
jaką drogą umysł ludzki do niej doszedł i czy
wyrazom jakimi ją określa, odpowiada istotnie
zgodna w sobie i pojęciu ludzkiemu dostępna
treść. Następstwem takiego stanu rzeczy było
w pierwszym rzędzie oderwanie filozofji od rze-
czywistości. Zasady nie opierające się na zna-
jomości umysłu ludzkiego, który je tworzył, ani
zjawisk świata, które miały objaśniać, a często-
kroć nawet treścią swoją z rzeczywistością sprze-
czne, mogły co najwyżej oszukiwać prawdziwą
żądę poznawczą w człowieku, ale nie zadawał-
niały jej bynajmniej. W łonie ich świat się nie
mieścił; rozwinięte zatem nie wiodły do wytło-
maczenia jego szczegółów, lecz stawały się źró-
dłem oderwanych i fantastycznych systemów,
które nie nie tłumaczyły i nie uczyły niczego.
Każdy z tych systemów był oddzielnym świa-
tem dla siebie, który w miarę rozwoju coraz
więcej od rzeczywistości się oddalał.

W średnich wiekach filozofja straciła z oczu
swoją cel właściwy niemal zupełnie. Miejsce usi-
łowań wyjaśnienia rzeczywiście istniejącego i po-

znania dostępnego świata, zajęły spekulacje i dociekania nad istotą Boga, jako owej dogmatycznej zasady apodyktyczności, lub rozbieranie pojęć pod względem formalno logicznym nie posuwając również filozofji, ani o krok naprzód ku właściwemu celowi. Było to winą dogmatyzmu, że filozofja w tym czasie w dwóch się tylko mogła rozwijać kierunkach: teozoficznym i formalno logicznym. Rozwój nauk przyrodniczych, przedewszystkiem zaś fizyki i astronomji, zmusza dopiero filozofję do liczenia się z rzeczywistością. Pierwszy zwrot tego rodzaju pojawia się u włoskich renesansistów, którzy obok zdolności filozoficznego myślenia, posiadali wysoką, jak na owe czasy, wiedzę przyrodniczą. Odwracając się oni od suchej i pustej filozofji scholastycznej i szukają nowych źródeł ożywczych w pismach greckich myślicieli. Są to jednak pierwsze usiłowania, brak im jeszcze krytycyzmu, cechującego filozofję nowożytną.

Filozofję nowożytną stworzyli dopiero dwaj ludzie: Anglik Bacon z Verulanu i Francuz Descartes, z łacińska Kartezjuszem nazwany. Pierwszy z nich dał jej formę najogólniejszą, drugi, obok formy, także zasadniczą treść. Bacon pod wieloma względami sam był jeszcze dogmatykiem, zatrząsł jednak pierwszy podwalinami dogmatyzmu, występując w dziele swem „Novum Organum“ przeciw całej średniowiecznej, scholastycznej filozofji. Naprzód powstał przeciw

dedukcyjnej metodzie scholastyków, którzy z kilku z góry powziętych i często nieuzasadnionych przesłanek, swoje systemy rozwijali, pokazując, że filozofowanie takie w razie błędnego założenia, tylko do nagromadzenia coraz nowych błędów wieść musi. Według jego zdania, umysł ludzki powinien się wprzód uwolnić od wszelkich przesądów i z góry powziętych zasad, nim filozofować zacznie. Zasady powinno się szukać na podstawie rzeczy znanych i pewnych, a więc szczegółów przez zmysły nam dostarczonych, jeśli ona ma mieć wartość i pozostawać w związku z rzeczywistością. W razie przeciwnym naraża się na to, że trzeba rzeczywistość gwołd dowolnej zasadzie przekręcać i naciągać. Wobec tego uznaje Bacon metodę indukcyjną, posuwającą badania od znanych szczegółów do prawd ogólnych za jedynie filozofji odpowiednią i właściwą. Rzeczywistość zjawisk świata zmysłom dostępnych, zdawała się Baconowi tak niewątpliwą, iż nie żąda on już nawet od filozofji, aby dla nich źródła apodyktyczności szukała. To jest zbyt proste; filozofja według jego zdania, ma przede wszystkim praktyczne korzyści przynosić; prawdy ogólne, które wykrywa, mają umożliwiać nowe zastosowania praktyczne poznanych sił natury, mają wieść do nowych odkryć i wynalazków. Filozofja, to *ars inveniendi*.

Z tego pobieżnego szkicu widzimy, że w trzech głównych punktach położył Bacon zasługi, koło

stworzenia formy nowej filozofji. Po pierwsze, żądał od myśliciela krytycyzmu w najpierwotniejszej jego formie, jako uwolnienia się od przesądów, przez poddanie rozbirowi treści umysłu; powtóre żądał od zasad filozoficznych związku ze zmysłową rzeczywistością przez uwzględnianie doświadczenia i stosowanie metody indukcyjnej; wreszcie stawiał filozofji praktycznej cel, którym miało być pomnożenie materjalnej szczęśliwości ludzkiej.

Drugim twórcą filozofji nowożytnej był Kartezjusz. Umysł Kartezjusza, znacznie głębszy i ściślejszy, niż Bacona, stawiał filozofji wyższe i właściwsze zadanie, wprost od niej żądając, aby wykryła źródła apodyktyczności dla świata. Kartezjusz również jest zdania, że dogmatyczne przyjmowanie dowolnie wytworzonej zasady, do niczego nie wiedzie i na bezdroża filozofję sprowadza. Jest nawet w tym względzie radykalniejszy, żąda bowiem nietylko uwolnienia się od przesądów, lecz wprost powątpiewania we wszystko, co niewątpliwie udowodnione nie zostało. Dla Bacona zmysłowe wyobrażenia świata były dostatecznymi prawdami asertorycznymi ¹⁾ i ani na chwilę nie wahał się oprzeć na nich; Kartezjusz jednak, spostrzegł ich względność i zauważył, że rzeczą niewątpliwą jest tylko to, że człowiek posiada wyobrażenia rze-

¹⁾ Bezwarunkowemi.

czy zewnętrznych, ale bynajmniej nie to, że tym wyobrażeniom jakaś rzeczywistość w świecie, zewnątrz nas, odpowiada. Wszak wszystko to może być snem mówił i póki się nie przekonam, że tak nie jest, nie mam prawa uważać istnienie świata takiego, jaki się w wyobrażeniach mych przedstawia, za rzecz pewną i niewątpliwą. Poddaje tedy Kartezjusz całą treść umysłu ścisłej krytyce i szuka w niej niewątpliwego punktu oparcia. Taką rzeczą nie ulegającą wątpliwości jest dla człowieka sam fakt myślenia. Jeżeli zaś myślę, zatem istnieję, powiada dalej, i na tem zdaniu: *cogito ergo sum*, opiera cały gmach swej filozofji. Różnica między punktami wyjścia Bacona i Kartezjusza leży tylko w tem, że podczas gdy pierwszy zmysłowe wyobrażenia za dostateczne prawdy asertyoryczne uważał, drugi nie zadawałnia się ich pewnością i na samym gołym fakcie posiadania tych wyobrażeń, a więc *myślenia*, się opiera. Wartość tego pewnika, jako zasady filozofowania, polega na tem, że z góry wszelką wątpliwość wyklucza,—gdyż wątpiąc nawet potwierdzamy jego prawdziwość, ponieważ myślimy wtedy. To pewnik bezpośrednio dany i niezmienny. Archimedesowski punkt oparcia został znaleziony, ale na tej podstawie należało teraz szukać jeszcze apodyktycznej zasady dla treści wyobrażeń. Już sam punkt wyjścia określił z góry metodę, którą Kartezjusz musiał się

w owych wywodach posługiwać. Prawda jego była gołym i ogólnym faktem, wszystko z niej trzeba było dedukować. Zaprzeczywszy rzeczywistości zmysłowej, Kartezjusz oprzeć się nie mógł, — lecz owszem musiał w myśli ludzkiej szukać usprawiedliwienia wiary w tę rzeczywistość. Indukcja nie mogła być tedy dla niego drogą dążenia do prawdy, lecz tylko dodatkowym środkiem pomocniczym. Kartezjusz miał teraz jedną tylko drogę przed sobą; musiał zbadąć treść umysłu, to znaczy wszystkie wyobrażenia, których istnienie po stwierdzeniu myślącego podmiotu było już niewątpliwe. Kartezjusz wierzył silnie, że znajdzie się między nimi takie, które do upragnionej zasady apodyktycznej doprowadzi. Rozgatunkował więc naprzód wyobrażenia i spostrzegł, że ogromna ich większość wymaga wyobrażeń innych ogólniejszych, aby mogła być zrozumiana. Tak np. wyobrażenia ciała poruszającego się wymaga wyobrażenia siły ruchu, przestrzeni i t. d., aby mogły być zrozumiane. Wszystkie te wyobrażenia, jako niewystarczające same sobie źródłem apodyktyczności dla siebie, ani dla innych być nie mogą. Trzeba było znaleźć wyobrażenie, któreby się już na żadnem innem nie opierało, lecz przeciwnie dla wszystkich innych stanowiło podstawę. Takiem wyobrażeniem według Kartezjusza jest wyobrażenie Boga, jako najdoskonalszej istoty.

To wyobrażenie zawierające w sobie wszystkie cechy, które wyobrażają moc i doskonałość, może być samo przez się zrozumiane, a jako wyobrażenie, zależne jest już tylko od myślącego podmiotu, w którym się znajduje. Należało teraz tylko tę ostatnią zależność usunąć, i wyobrażeniu Boga przedmiotowy byt zapewnić, a zasada apodyktyczności dla świata byłaby znaleziona. Jednak ta projekcja na zewnątrz, ta zmiana wyobrażenia na istotę niezależnie istniejącą nie była bynajmniej rzeczą łatwą. Kartezjusz uciekł się do pomocy scholastyki i uważając błędnie istnienie za przymiot świadczący o doskonałości istoty, która go posiada, wyrozumował stąd, że wyobrażenie Boga musi jako cechę zawierać w sobie konieczne istnienie, a zatem Bóg jako najdoskonalsza istota z koniecznością istnieć musi. Skok był karkołomny, ale doprowadził do upragnionej zasady apodyktyczności i całych wieków było potrzeba nim Kant ostatecznie niedorzeczność i bezpodstawność tego rozumawania wykazał. Pojęcie Boga u Kartezjusza nie różniło się niczem od dogmatycznego pojęcia Boga od filozofji scholastycznej, odmienna była tylko droga, którą doń doszedł.

Pojęcie to zyskawszy byt niezależny od umysłu ludzkiego, stało się dla Kartezjusza źródłem apodyktyczności dla wszystkich zjawisk myślowych. Okazała się tutaj jednak nowa trudność; jak od rzeczywistości myślowej przejść

teraz do rzeczywistości fizycznej zjawisk świata. Tutaj Kartezjusz tak rozumuje: wprowadzie z samych wyobrażeń zjawisk zmysłowych nie mogę wnioskować, że im coś zewnątrz mnie w istocie odpowiada, tak jak to uczyniłem odnośnie do wyobrażenia Boga, gdyż nie zawierają one w sobie konieczności istnienia jak to było u tego wyobrażenia,—ale z drugiej strony wiem, że jak wszystko inne tak i one od Boga zależą, czyli że Bóg je wzbudza we mnie, zaś do cech doskonałej natury boskiej należy także prawdziwość, a zatem Bóg mnie ludzi nie może i przeto mam wszelkie prawo wierzyć niezbiacie, że wszystkim moim wyobrażeniom o świecie, materjalna rzeczywistość zewnątrz mnie odpowiada.

Całe to rozumowanie, bez względu na wartość swą, miało ogromne znaczenie dla filozofji kartezjańskiej. Kartezjusz spostrzegł przede wszystkim, że prostą drogą niepodobna mu było przejść od rzeczywistości myślowej do rzeczywistości materjalnej. Uświadomienie sobie tej trudności, przywiodło go do postanowienia teorii dualistycznej, która rozłamywała świat na dwie wielkie połowy, zupełnie od siebie niezależne, myśl i materją. Dualizm nie był rzeczą nową, owszem spotykamy go już na schyłku filozofji greckiej i ciągnie się nieprzerwanem pasmem przez całe wieki średnie; nikt jednak dotychczas nie postawił go w tak jasnej formie.

Kartezjusz wychodząc od przeświadczenia o istnieniu myślącego podmiotu, doszedł do pojęcia Boga i wytłumaczył sobie istnienie wszystkich zjawisk myśli, nie potrafiwszy nigdzie o konieczność przyjęcia istnienia materji. Z drugiej strony rozważanie zjawisk fizycznych nie wiodło nigdzie do zjawisk myślowych. Myśl i materja mogły się według Kartezjusza bez siebie obyć zupełnie. Prostem następstwem tego było zaprzeczenie jakiegokolwiek związku między myślą i materją.

Rozłam został dokonany. Myśl i materja to dwa światy, dwie różne i różnorodne substancje, z których każda może istnieć i być pojętą bez pomocy drugiej. Związek między nimi jest niemożliwy, wpływać ani oddziaływać wzajemnie na siebie nie mogą, ponieważ nic wspólnego ze sobą nie mają. Ale niestety doktrynie tej, która była zresztą koniecznem następstwem założenia, z którego Kartezjusz wyszedł, doświadczenie na każdym kroku się sprzeciwiało.

Kartezjusz zanadto dobrym był obserwatorem, aby mógł zaprzeczyć związkowi między myślą ludzką, a fizjologicznymi zjawiskami w ciele. By ten nie pojęty dla siebie związek wytłumaczyć, uciekł się znowu do pomocy Boga, przyjmując go jako trzecią substancję najwyższą i ponad tamtymi dwiema stojącą. Wyjątkowy związek między myślą i materją w człowieku jest cudem, powiada Kartezjusz, cudem,

który Bóg w swojej wszechmocy spełnił. To pozorne rozwiązanie było właściwie tylko stworzeniem nowych trudności. Przedewszystkiem Bóg miał być również substancją myślową, a zatem różnica, którą Kartezjusz zrobił pomiędzy nim, a drugorzędną myślową substancją była nieokreślona i niewytłomaczona. Powtóre ta sama trudność, jaka zachodziła w wytłomaczeniu w możliwości związku między materją i duchem, pozostała nierozwiązana w stosunku Boga do materji, której choć sam niematerjalny miał być twórcą. Wreszcie dopuszczenie cudu we wzajemnem oddziaływaniu myśli i materji w człowieku trudności nie usuwało, lecz tylko okrywało mgłą tajemniczości. Znaczenie Kartezjusza dla nowożytnej filozofji można sprowadzić do następujących punktów. Przedewszystkiem wspólnie z Baconem, a nawet radykalniej jeszcze, stawiał zasadę krytycyzmu odnośnie do treści ludzkiego umysłu. Następnie znalazł archimedesowski niewzruszony punkt w przeświadczeniu o istnieniu myślącego podmiotu, na którym w przyszłości filozofja miała się oprzeć. Wreszcie zwrócił uwagę myślicieli na zagadnienie stosunku myśli i materji, wykazawszy po raz pierwszy całą trudność jego rozwiązania.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej przy Kartezjuszu z tego powodu, że filizofja jego była gruntem, na którym wyrósł filozoficzny system Spinozy.

Mało zresztą było systemów filozoficznych, któreby tak ogromny i długotrwały wpływ na myślicieli wywarły, jak właśnie system Kartezjusza. Kartezjusz postawił najdonioslejsze zagadnienie, ale rozwiązania mu nie dał; uświadomił trudności, ale ich nie usunął; wskazał niewątpliwy punkt oparcia dla badań myślowych, ale dał się zwieść z odkrytej przez się drogi, i właśnie na tem poległa doniosłość jego dla czasów późniejszych. Do dzisiejszych czasów szuka filozofja jeszcze odpowiedzi na pytanie, które on jej zadał. Dualizm w najostrzejszej formie, był koniecznym następstwem rozumowania Kartezjusza, — ale nie jest to teoria, która mogłaby zadowolnić umysł ludzki. I dla tego też, już u pierwszych pokartezjańskich filozofów objawia się dążność do zamoszczenia rozwartej przez niego przepaści, pogodzenia wrogo przeciwstawionych sobie pierwiastków myśli i materji. Pierwsi filozofowie po Kartezjuszu szukają drogi pośredniej, i jużto starają się wytłomaczyć związek między myślą, a materją, nie usuwając dualizmu, jużto usiłują połączyć i zlać ze sobą oba te pierwiastki. Do pierwszych należy Geulincx, który spostrzegłszy, że według teorii Kartezjusza stały związek myśli i materji w człowieku jest właściwie niedopuszczalny, przypuszcza współdział Boga, w każdym poszczególnym wypadku, gdzie zjawisko myślowe materialnemu towarzyszy, -- i Malebranche, według

którego świat materji poznajemy li tylko z oglądania idei tego świata znajdującego się w Bogu. Drugi typ przedstawia Spinoza, który znosi substancjalność myśli i materji na korzyść substancjalności Boga, będącego zarówno myślą jak i materją. U późniejszych filozofów spotykamy rozłam: z dwóch kartezjańskich pierwiastków jedni przyjmują myśl i na jej podstawie materialne zjawiska tłumaczą, drudzy uważają zjawiska myślowe jedynie za objaw sił materji właściwych. Pierwszy szereg otwiera Leibniz a należą do niego myśliciele tej miary co Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling i Hegel. Do drugiej grupy należy John Locke z całym szeregiem późniejszych sensualistów angielskich, oraz liczny zastęp francuskich i niemieckich materialistów. W chwili kiedy Spinoza wystąpił na widownię dziejów filozofji, posiew rzucony przez Bacona i Kartezjusza, tych dwóch twórców filozofji nowożytnej, bujnie się rozrastał. Spinoza tylko na swój sposób prowadził dalej ich pracę. W systemie jego znajdują się liczne pierwiastki, które zawdzięczają swe istnienie tym dwom myślicielom. Poza tem i filozofja scholastyczna, dożywająca swoich dni w pismach teologów nie pozostała bez wpływu na rodzący się filozoficzny systemat Spinozy.

W drugiej połowie XVI wieku żył w Europie filozof, Włoch z pochodzenia, którego system śmiały, wielki w pomyśle i piękny choć

więcej poetyczny i ścisły, tak zadziwiające pod licznymi względami ma podobieństwo do systemu naszego filozofa, że niejednokrotnie usiłowano postawić Spinozę w myślową zależność od niego. Filozof ten, to spalony na stosie w Rzymie 1600 r., były mnich, Giordano Bruno. Myśliciel ten spędził najpłodniejsze lata swego życia w Anglii, Francji i Niemczech, głosząc wszędzie swoje teorie o Bogu, przyrodzie i nieskończoności świata, broniąc zarazem potępionego wówczas kopernikańskiego systemu.

Małe jest atoli prawdopodobieństwo, aby Spinoza mógł znać jego dzieła, które jako wyklęte do niesłychanych rzadkości wówczas należały. Wpływ doktryn Giordana mógł być nań co najwyżej pośredni; Spinoza mógł znać treść jego pism tylko z pobieżnych i częstokroć fałszywych wzmianek u innych pisarzy, albo też z opowiadania trzecich osób. W każdym razie stwierdzić należy, że Giordano Bruno wraz ze swym mistycznym panteizmem może być uważany za poprzednika i zwiastuna Spinozy, chociaż za jego nauczyciela uchodzić nie może.

ROZDZIAŁ V.

Metoda i system Spinozy

(uwagi ogólne).

Całe dzieje cywilizacyi, bez względu na to z jakiego je stanowiska rozpatrywać będziemy, okazują zawsze pewną stałą ciągłość. Żaden myśliciel, żaden twórca nowych pojęć i nowych wartości nie jest do tego stopnia oryginalnym, żeby swoim poprzednikom nie zawdzięczał. Przyjmuje on zawsze od nich jako spadkobierca już to większą lub mniejszą część dorobku umysłowego, aby na tej podstawie budować dalej— już to zagadnienia, które rozwiązując, pracę poprzedników kontynuuje. Spinoza, rzecz naturalna, nie stanowił wyjątku, pod tym względem i dlatego, aby zrozumieć bieg jego myśli, wprzód trzeba było sobie chociaż w najogólniejszych zarysach uprzytomnić współczesny stan pojęć filozoficznych. Teraz możemy również w najogólniejszych zarysach zdać sobie sprawę z wpływów,

jakie te pojęcia wywarły na kształtowanie się systemu Spinozy. W ogólności pod tym względem na dwie rzeczy należy zwrócić baczniejszą uwagę: na metodę i samą treść systemu. Metoda, czyli sposób w jaki myśliciel badanie swe prowadzi, ma niejednokrotnie nadzwyczaj doniosłe znaczenie dla samych wyników tego badania. Myśliciele częstokroć z jednego punktu wychodząc, dzięki różnym metodom do różnych dochodzili wyników, lub naodwrot: z rozmaitych wyszedłszy założeń u jednego spotykali się cełu. Słuszną zatem rozbiorem metody poprzedzić rozbiór samego systemu.

Na wysoce oryginalną matematyczną metodę Spinozy, którą on poraz pierwszy jej w *Zasadach kartezjańskiej filozofii* używszy, następnie w pomnikowym swem dziele w *Etyce* stosował, dwa główne złożyły się czynniki: filozofia kartezjańska i scholastyczna. Wynik badań często zależy od metody. ta zaś w pierwszym rzędzie zawisła od założenia i punktu wyjścia myśliciela. Bakon, który za materiał do swej myślowej budowy, brał szczegółowe zmysłowe wyobrażenia o świecie, musiał się posługiwać indukcyą, ażeby dojść do ogólniejszych wyników. Kartezjusz natomiast wyszedłszy z założenia ogólnego z konieczności stosował dedukcję, jako jedyną w tym wypadku możliwą metodę. Niemniej i metoda Spinozy jest wynikiem zało-

zeń od których filozofowanie rozpoczął. Przy-
patrzmy się, jakie to były założenia.

I pod tym względem bieg myśli kartezjańskiej największy wpływ nań wywarł. Zgodnie z zasadami Kartezjusza pragnął on rozpocząć swą budowę od rzeczy jasnych, prostych i niewątpliwych. Kartezjusz jedną taką prawdę znalazł, a to przesvědczenie o istnieniu myślowego podmiotu, a później dopiero spostrzegłszy szczupłość i niedostateczność tej podstawy poki-
sił się o znalezienie obszerniejszej w pojęciu Boga, jako najdoskonalszej istoty. Spinoza uważał pierwszą z tych prawd podobnie jak sam Kartezjusz za zbyt szczupłą; druga zaś nie wyda-
wała mu się zbyt jasną i niewątpliwą, aby bez poprzedniego wykazania jej wartości można się było na niej oprzeć. Szuka więc w umyśle ludzkim innych jeszcze pewników, któreby posiadały cechę niewątpliwości. Za cechę zaś, która świadczy o niewątpliwej prawdziwości danego wyobrażenia, uznaje zgodnie z Kartezjuszem jasność i konieczność z jaką to wyobrażenie umysłowi naszemu się narzuca. Jako matematyk spostrzegł Spinoza odrazu, że cechę tę posiadają wszystkie najprostsze matematyczne pewniki jak np.: siedm jest większe od pięciu, suma trzech kątów w trójkącie równa się dwóm prostym i t. d. Pewniki te są tak niewątpliwe, że nie potrzebują dowodzeń i są same dla siebie probierzem swej prawdziwości. Cecha apodyktyczności w nich za-

warta udziela się całej matematyce, która jest jeno ich zastosowaniem i konsekwentnem rozwiniciem; Spinoza zapragnął i filozofii zapewnić podobną ścisłość w rozumowaniu i niewątpliwość w wynikach, wyszukując dla niej przedewszystkiem podobnie pewne założenia. Znaleziona niewielka ilość takich prawd czyli aksjomów, które pod względem logicznym były przeważnie dylematami, a w niemaniu Spinozy nie ulegały wątpliwości i będąc same dla siebie probierzem swej wartości, nie wymagały dowodów, stała się punktem wyjścia całego jego systemu.

Tu leży źródło matematycznej metody Spinozy. Pierwszy krok został zrobiony; teraz Spinoza szedł w analogii dalej, upodabniając filozofję matematyce pod względem metody. Za wzór zewnętrzny służyła mu Geometria Euklidesa.

Matematyka obok aksjomów posługuje się definicjami, w których zamyka treść pojęć potrzebnych do swoich dowodzeń. Na tych definicjach opiera się ona śmiało i nietylko wszystkie właściwości i ich zestawień wyprowadza z ich definicji. Matematyka ma do tego najzupełniejsze prawo, dla niej określenie pojęcia i samo pojęcie wraz ze swą treścią są rzeczami identycznymi. Pochodzi to stąd, że matematyka, jako nauka w całym tego słowa znaczeniu teoretyczna i formalna, jest zupełnie zamknięta w dziedzinie myśli ludzkiej; wszystkie jej pojęcia są tworam i myślowymi i o przedmiotowe, zewnętrz-

ne ich istnienie matematyce nie chodzi. W tym wypadku istota pojęcia z jego określeniem jest równoznaczna.

Inaczej jednak rzecz ma się w filozofji. Określenia filozofji w przeważnej części odnoszą się do pojęć których treść bez względu na umysł ludzki w świecie zewnętrznym ma istnieć. W tym wypadku już określenie rzeczy z istotą jej równoznaczne nie jest, a już bynajmniej nie może służyć za pewnego rodzaju dowód istnienia samejże rzeczy. W matematyce stworzywszy określenie ścisłe i w sobie zgodne jakiejś linii krzywej, stworzyłem tem samem i ową linię; w filozofji, tworząc definicję najzgodniejszą nawet, nie stwarzam przez to jeszcze rzeczy, którą określa. Spinoza jednak na tę różnicę w znaczeniu definicji wynikającą z różności definiowanych przedmiotów uwagi nie zwrócił i całą rzecz z matematyki żywcem przeniósł do filozofii. Definicje w filozofii mają dla niego to samo znaczenie, co w matematyce; na ich podstawie dowodzi istnienia definiowanych rzeczy i wszelkie konsekwencje z nich dla rzeczy samych wyciąga. Bez wątpienia, że ogólny monistyczny charakter systemu Spinozy, dla którego pojęcie rzeczy i rzecz sama były czemś identycznym, usprawiedliwia go poniekąd, ale poniekąd tylko, gdyż owęj identyczności, któraby mogła usprawiedliwić to postępowanie, właśnie na podstawie swoich definicji dopiero dowodzi. Zre-

szta, nie można tu przeoczyć wpływu filozofii scholastycznej, której nie było obcem nadawanie takiej przedmiotowej wartości definicjom.

Na definicjach i aksjomach swoich opiera Spinoza cały swój system. Pragnął on jak już powiedzieliśmy, nadać wynikom filozofji pewność co najmniej równą tej jaką posiadają wyniki matematyki. Aby osiągnąć to, nie zadawał sobie analogją w założeniach samych, lecz stosuje również i do dalszych badań matematyczną metodę. Podobnie, jak to miało miejsce w Geometrii Euklidesa, stawia cały szereg zdań, które się stara, każde z osobna, z największą ścisłością dedukcyjnie udowodnić, na podstawie swych aksjomów i definicji. Matematyczna metoda była dumą Spinozy; wierzył on z całym niewzruszonym przekonaniem, że nadał przez nią filozofji tę ścisłość, jaką matematyka posiada.

Mówiliśmy już na innem miejscu o zewnętrznych wadach i zaletach matematycznej metody Spinozy, a raczej o sposobie pisania jego, który z niej wypłynął. Na tem miejscu wspomnieć jeszcze należy o jej wewnętrznej wartości.

Metoda ta nie jest pozbawiona wielkich nawet zalet. Jej wartość przedewszystkiem na tem polega, że opierając całe rozumowanie na niewielkiej ilości przesłanek, pozwala zasadniczy materiał krytycznie wybrać i zbadać. Niemniej zawdzięczyć jej trzeba tak pożądaną we wszystkich naukach, a zwłaszcza w filozofji, ścisłość

i ogromną dokładność Spinozy w określaniu zasadniczych pojęć, jak również ścisłość i sumienność w prowadzeniu dowodów. Wada zaś jej najważniejsza leży we właściwym całej scholastyce identyfikowaniu definicji z istotą definiowanej rzeczy o czym już mówiliśmy.

Jeżeli w ogólnym zarysie metodę swą zawdzięczał Spinoza Kartezjuszowi, to niemniej w szczegółach znać nieraz ukryty wpływ wielkiego indukcjonisty angielskiego Bakona. Przekonamy się później, że Spinoza nie mógł przyznać wysokiej wartości indukcji bez popadnięcia w sprzeczność ze swemi zasadami, które zmysłowe spostrzeżenia uznawały za najniższy i najwięcej błędom podległy sposób poznawania. Otwarcie tedy i świadomie nigdzie prawie indukcją się Spinoza nie posługuje; niemniej przeto cały szereg jego najogólniejszych i zasadniczych pojęć, których określenia, zrobił podstawą swego systemu, są wynikiem bystrej i głębokiej obserwacji zjawisk świata i wytworem nieświadomej może, lecz nad wyraz ścisłej i prawidłowej indukcji. Będziemy mieli sposobność nieraz jeszcze zwrócić na to uwagę.

Filozofja Kartezjusza wywarła przemożny wpływ nie tylko, na metodę, którą się Spinoza posługiwał, lecz także i na samą treść jego systemu. Wpływ Kartezjusza jest tutaj dwojakiego rodzaju: pozytywny i negatywny. Wpływ pozytywny Kartezjusza u Spinozy objawia się

przyjęciem całego szeregu mniej lub więcej zmodyfikowanych określeń, na których Kartezjusz filozofję swoją opierał. Tak np. Kartezjańskie określenie substancji weszło w skład systemu Spinozy z niewielkimi zmianami, lecz za to z konsekwentniej przeprowadzonem zastosowaniem. To samo można powiedzieć i o innych określeniach, które wkrótce będziemy mieli sposobność jak: ducha i materji czyli myślenia i rozciągłości, jak Kartezjusz mówi, prawdy, afektów i wiele innych.

Bez porównania donioslejszy jest negatywny wpływ, który Kartezjusz swoim dualizmem wywarł na ukształtowanie się zasadniczych pojęć naszego filozofa. Zwróciliśmy już uwagę na to, że dualizm ten był wielkiem i otwartem pytaniem rzuconem na świat i natarczywie domagającym się odpowiedzi. Podejmowali je wszyscy współcześni filozofowie i Spinoza podjąć je musiał. Rodzaj rozwiązania, które mu nadał, zależał bez wątpienia w pierwszym rzędzie od wrodzonego charakteru jego myśli, która się domagała wszędzie jasności i wszędzie jedności szukała; nie da się jednak zaprzeczyć, że i judaizm ze swem panteistycznym pojęciem Jechowy, judaizm w którym Spinoza wzrósł i wychował się, nie małą tutaj rolę odegrał, z góry nadając pewien określony kierunek jego myśli. Wobec tego, jeżeli przeoczymy inne mniej ważne czynniki, a nie będziemy brać w rachubę najważniejsze-

go wprawdzie, ale nie podlegającego dyskusji t. j. podmiotowego charakteru myśliciela, — możemy system jego uważać za iloczyn dwóch czynników: zagadnienia Kartezjusza i nauki o Jehowie najstarszych Hebrajczyków.

Pierwszą rzeczą, którą Spinoza musiał usunąć, nim mógł pomyśleć o jednolitym i niesprzecznym systemie był dualizm. W zasadzie nie trudno było obalić tę teorię, zwłaszcza, że Kartezjusz nie zdołał dostatecznie ukryć jej słabych stron.

Pominąwszy już doświadczalną rzeczywistość, która prawidłowym wynikiem dualizmu przeczyła. w samej teorii w tej formie, jaką jej francuski myśliciel nadał, kryły się logicznesprzeczności. Jak wiemy Kartezjusz przyjął trzy substancje, z których dwie pierwsze, myślenie i materję, czyli rozciągłość jako substancje stworzone, podporządkował trzeciej niestworzonej substancji, Bogu.

Otóż Spinoza słusznie zauważył, że taka wielość substancji i wzajemna ich zależność nie godzi się żadną miarą z określeniem substancyi, które samo w sobie zresztą za zupełnie ściśle uważa. Kartezjusz podzielił wszystkie wyobrażenia na wyobrażenia rzeczy, które same przez się mogą być pojęte, a przeto same w sobie warunek swego istnienia noszą i rzeczy, które przez coś innego muszą być pojęte, w czem też warunek ich istnienia i jakości leży.

Pierwsze z nich nazwał substancjami, drugie przejawami, (modus). Do pierwszej kategorii słusznie zalicza Kartezjusz wyobrażenie Boga; ale jakim prawem pyta Spinoza, zaliczać do niej myślenia i materję, jeśli się je uważa za rzeczy stworzone.

Wszak w tym wypadku warunek ich istnienia poza niemi leży, a więc uważane za substancje być nie mogą. Pozostają tedy dwie możliwości; albo uznać myślenie i rozciągłość za przejawy Boga, albo też za jego właściwości, artybuty. Spinoza wybrał drogę ostatnią, sądząc, że myślenie i rozciągłość zbyt wiele mają w sobie samoistności, aby je za przejawy czegoś trzeciego uważać można.

Stąd wynika pierwszy zasadniczy charakter jego systemu, objawiający się w ścisłym *monizmie*, który przez to, że jedyną substancję z Bogiem identyfikuje, staje się *panteizmem*. Wszystko co istnieje, jest mniej lub więcej doskonałym przejawem Boga i jego niezmierzonej mocy. Przejaw sam w sobie warunku swego istnienia nie nosi, lecz zależy całkowicie od substancji, która się w nim przejawia; a zatem bez niej, ani na chwilę istnieć nie może. Przejawy nie wydzielają się bez substancji, nie istnieją poza nią lecz są niejako tylko formami w których jej moc niezmierzona się uzewnętrznia. Tu wyłania się druga zasadnicza cecha spinozyzmu, t. j. *immanentność* świata względem Boga. Świat wi-

działny i myślowy, jako przejaw mocy boskiej, nie istnieje poza Nim, lecz jest tylko niejako jego obroną zewnętrzną.

Trzecią cechą systemu Spinozy, o której w dalszych rozdziałach będziemy mieli sposobność pomówić obszernie, jest *dynamiczność*. Jedyna istniejąca najdoskonalsza substancja, którą nazywa Bogiem, jest nieskończoną siłą, mocą, energią wiecześnie czynną i wszechpotężną. Energia ta z niezliczonych stanowisk rozpatrywana w niezliczone sposoby może być pojmowana; my znamy tylko dwie jej strony: myślenie i rozciągłość. Każdy przyjaw substancji jest równocześnie zjawiskiem fizycznym i psychicznym, zależne tylko od tego z jakiego stanowiska nań patrzymy. Do tego dość zawiłego zagadnienia powrócimy jeszcze przy szczegółowym rozpatrywaniu systemu Spinozy.

Już Kartezjusz występował przeciw szukaniu w przyrodzie celu w naszym ludzkim znaczeniu tego pojęcia. Kartezjusz jednak sam konsekwentnie tej zasady nie przeprowadził. Spinoza podejmuje ją i dowodząc, że dla Boga, jako najdoskonalszej i wszechogarniającej istoty, zewnętrznego, poza nim leżącego celu być nie może, określa działalność Jego jako nieuniknioną konieczność Jego czynnej natury i dochodzi w ten sposób do pojęcia wolnej konieczności, to znaczy: konieczności w naturze Boga leżącej, a nie zewnątrz mu narzuconej, z której wszystko działa

i stwarza. Z tego wypływa czwarta zasadnicza
 4) cecha jego filozofii: *determinizm*. Cała filozofia
 według Spinozy, streszcza się w dążeniu do po-
 znania najwyższej i wszechogarniającej Jedności;
 a zatem do poznania Boga, jego mocy, praw Je-
 go natury i wszystkiego w czym się przejawia.
 Poznanie to jest zarazem dla człowieka najwyż-
 szem szczęściem,—pomnaża jego moc, doskonali
 go i daje mu wolność prawdziwą, która jest ró-
 wnoznaczna z rządzeniem się prawami własnej
 natury. Tak więc pośrednio ostatecznym celem
 filozofii jest szczęście człowieka i ludzkości całej.
 W tem pojmowaniu filozofii i jej zadań leży
 5) piąta cecha systemu Spinozy, *eudaimonizm ety-*
czny, streszczający się w zdaniu: człowiek dąży
 do szczęścia, a szczęściem jest dlań poznanie
 Boga i cnota sama.

Zmysł praktyczny cechujący filozofię nowo-
 żytną, ten sam, który się objawił u Kartezjusza
 w odkryciach matematycznych i fizycznych, u Ba-
 kona w pragnieniu stworzenia, „sztuki wynalaz-
 ków,” u Hobbesa teorjami społeczno-polityczne-
 mi, występuje u Spinozy w najpodnioslejszej for-
 mie, każe mu stworzyć etykę i widzieć w niej
 szczyt i cel filozofji. Te zasadnicze cechy filo-
 zofji Spinozy zebrane razem, określają ją jako po-
 gląd na świat ściśle monistyczny, panteistycz-
 ny, immanentny, dynamiczny, deterministyczny
 i eudajmonistyczno - etyczny. Możnaaby dodać
 jeszcze cechę szóstą, najogólniejszą i nazwać

system jego *racjonalistycznym*, ze względu na rozumową, ściśle drogę po której doszedł do niego.

W szczegółowym rozbiorze zasad Spinozy, ten charakter jego systemu jaśniej nam się uwydatni. A zatem przypatrzmy się jak ów system wyglądał, trzymając się porządku naturalnego, w którym go Spinoza w *Etyce* rozwijał.

ROZDZIAŁ VI.

B ó g.

Niejednokrotnie za przykładem współczesnych pisarzy XVII wieku i teologów wszystkich czasów zarzucano Spinozie ateizm. Zdania takie jak: „panteizm Spinozy, który rzekomo uważa Boga za jedyny prawdziwy i bezwzględny byt, jest w istocie zaprzeczeniem bóstwa i uwielbieniem przyrody, a więc zamaskowanym ateizmem“, nie należą bynajmniej do rzadkości. A jednak nie można Spinozie wyrzucić większej krzywdy, niż posądzając go o ateizm. Mało filozofów znajdziemy, którzyby płonęli tak żywym uczuciem miłości ku Bogu i byli przejęci tak gorącą religijnością; mało, którzyby sobie wytworzyli o Bogu tak wzniosłe i wysokie wyobrażenie. Cała rzecz w tem, że Bóg Spinozy wszechpotężny i wszechogarniający w niczem nie był do owych bóstw podobny, które wedle

słów Feuerbacha, stworzył sobie człowiek na swój obraz i podobieństwo.

Zasadnicze pojęcie Boga przejął Spinoza wprost od Kartezjusza, który ze swej strony mało w tym względzie odstąpił od pojęć średnio-wiecznych scholastyków. Dla Kartezjusza Bóg był najdoskonalszą istotą, która istnieje z koniecznością i bezwzględnie, jest przyczyną wszechmocy i posiada wszystkie władze i przymioty, które doskonałość wyrażają. Spinoza powtarza to samo określenie, ale jakżeż różnie wygląda u niego rozwinięcie tego określenia. Kartezjusz mimo cały genjusz nie zdołał wznieść się ponad ciasne ludzkie pojęcie doskonałości, nad zmysłowe wyobrażenie przyczyny, która przestaje oddziaływać na skutek z chwilą gdy go już wywołała. Kartezjusz doskonałość Boga po ludzku pojmował: wszystkich cennych i cenionych przymiotów w człowieku, szukał w niesłychanem spotęgowaniu u Boga, nie zważając na doniosłą, a przez siebie tylekroć podnoszoną różnicę pomiędzy naturą istoty ograniczonej i zależnej, a naturą przedwiecznego i bezgłédnego bytu. U Spinozy nie znajdujemy już ani śladu tego antropomorfizmu, tego stwarzania bóstwa, na obraz i podobieństwo człowieka. Po gruntownym rozbiorze pojęć doskonałości i rzeczywistości, dochodzi do przekonania, że nie wyrażają one nic innego jak: dzielność, moc, potęgę danej istoty, bez względu na to w jakich się ona

formach ujawnia. My możemy Bogu, powiada Spinoza doskonałość tylko przypisywać, nie możemy jednak z góry przesądzać form, w jakich się objawia, a nadewszystko nie możemy sądzić w zaślepieniu, że formy tej doskonałości w człowieku cenione są najwyższymi, i że te właśnie Bogu przypisać należy. Istota najdoskonalsza znaczy dla Spinozy tyle, co istota najpotężniejsza. Wszystkie określenia Boga zgadzają się u 'niego z tem zasadniczem określeniem. Jak dalece potęgę Boga identyfikuje Spinoza z Jego najgłębszą istotą dowodzi najlepiej ta okoliczność, że nawet istnienie Jego na podstawie Jego potęgi dowodzi. Istnienie Boga, mówi Spinoza, nie jest faktem asertorycznym, z którym się zgodzić musimy, dlatego, że jest, lecz jest jego możliwością i zarazem koniecznością istnienia.

Na tem właśnie polega bezwzględność tego istnienia. Bóg posiada nieograniczoną i niehamowaną niczem moc istnienia i z tego względu jest przyczyną samego siebie *causa sui*. Z tego pojęcia potęgi i istnienie Boga wynika pojęcie Jego wieczności, która dla Spinozy nie jest bynajmniej nieskończonym czasem, lecz raczej bezczasowością, stwierdzeniem niewzruszonego, niezmiennego i koniecznego aktu. Nie będziemy się tutaj wdawali w cytaty z pism Spinozy, na podstawie których snadnie moglibyśmy udowodnić rzecz nie dość często i nie dość z naciskiem podnoszoną, mianowicie, że pojęcie Boga jest

dla Spinozy najzupełniej identyczne z pojęciem siły i potęgi, a co więcej, że nie ponad to w sobie nie zawiera. Gdybyśmy chcieli dzisiejszej użyć terminologji, tobyśmy powiedzieli, że Bóg Spinozy to energja sama w sobie nieskończona, wiecznie czynna, zawsze w sobie identyczna i jednolita bez względu na to, w jakich formach się objawia, psychiczna i fizyczna równocześnie. Na tej podstawie dowodzi Spinoza również jednolitości, jedności i jedyności Boga. Każda siła, (energja, jakbyśmy dziś powiedzieli) po odrzuceniu form, w których się objawia, jako czegoś zewnętrznego, i nieistotnego, jest sobie równa, a zatem jedność stanowi. Najnowsze fizyczne badania, odkrywając zdolność przechodzenia energii z jednych form w drugie, myśl tę Spinozy potwierdzają. A dalej: wszystka energja, czyli zasadnicza potęga Boga, we wszelkich swych objawach, łączy się ze sobą nie zostawiając nigdzie przestrzennie, ani czasowo luki, próżni, ziejącej, jest zatem i jednolita. W taki mniej więcej sposób dochodzi Spinoza do określenia niepodzielności istoty boskiej. Wszystka siła w przyrodzie należy do istoty boskiej, a zatem i wszystkie rzeczy, wszystkie zjawiska, które są tylko formami potęgi bożej, są przejawami Boga. Rzecz, któraby przejawem Boga nie była, musiałaby nie posiadać w sobie żadnej siły, a nawet siły istnienia, bo i ta jest Bogu właściwa; a zatem rzecz taka nawet istniećby nie mogła,

a cóż dopiero działać. Gdy już zaś jakąkolwiek siłę posiada, to jest tem samem przejawem Boga, który jest ową jedyną siłą. Wszystko zatem co istnieje, to tylko rozliczne formy, w których Bóg się przejawia. Tu leży jądro panteizmu Spinozy: Bóg jest jeden wszechogarniający i wsechpotężny, po za Nim niema nic, On jest jednością w różności i zarazem różnością wynikłą z jednej zasady: "Εν κτλ παν...

Ta przełwieczna i niezmierzona potęga boga, ta nieograniczona energja jest przedewszystkiem wieczystie czynna. W przyrodzie spotykamy objawy energji utajonej, potencjalnej, która ujawniać się w skutku nie może, ponieważ coś jej do tego przeszkadza i hamuje ją. Ale u Boga niema o tem mowy: jest on jeden i jedyny, cóżby zatem być mogło, coby swobodne wyładowanie Jego energji mogło hamować, jeśli nie nie ma po za Nim? Co najwyżej On sam wola swą mógłby się od działania powstrzymać. Ale i na to Spinoza zgodzić się nie może. Wola Boga, według jego pojęcia, nie jest niczem różnem od Jego potęgi, nie może więc jej być przeciwstawiona. A zresztą, gdyby Bóg pawstrzymał się od działania tego, co w mocy Jego leży, to musiałby „posse non posse“ módz nie módz, co się Spinozie zdaje oczywistą sprzecznością w odniesieniu do Boga, którego istota właśnie w absolutnej mocy się zasadza.

Z tego pojęcia aktualności boskiej siły, wyłania się jego następstwo, przekonanie, że Bóg wszystko, co w mocy Jego leży z koniecznością zdziałać, czyli stworzyć musi. Miejsce wolności Boga, wedle której Bóg z rzeczy leżących w Jego mocy, to tylko stwarza, które Mu się podobają, zajmuje u Spinozy pojęcie wolnej konieczności, która jest fundamentem jego determinizmu. Aby zrozumieć to pojęcie, trzeba sobie uprzytomnić nadzwyczajnie ważne określenie wolności u Spinozy. Wolności negatywnej, jako niezależności od żadnych praw, Spinoza nie uznaje zupełnie, takiej wolności nie ma nigdzie, wolną istotą nazywa się ta, powiada, która istnieje i działa li tylko na podstawie praw własnej natury, niewolną ta, która prawom z zewnątrz narzuconym podlega.

Bóg zatem o ile sam dla siebie jest prawem, jest istotą nieskończenie wolną, chociaż z koniecznością tym prawem, które z nim samym jest identyczne, kierować się musi; działanie więc Jego jest wynikiem wolnej konieczności.

Rzecz naturalna, że przy takim pojmowaniu działalności Boga, nie mogło być mowy dla Spinozy o celowości w ludzkim tego słowa znaczeniu. Według zdania Spinozy nie zgadza się ona nawet z pojęciem doskonałości bożej, gdyż dążyć do jakiegoś celu znaczy, pragnąć osiągnąć to, czego się nie posiada, a takie pragnienie u Boga, byłoby dowodem, że Mu czegoś brakuje,

a zatem, że nie jest najdoskonalszy. Zaprzeczenie celowości u Boga nie jest jednak dla Spinozy bynajmniej zaprzeczeniem świadomości i mądrości w jej działaniu; owszem Spinoza uważa Boga za najwyższą świadomość i najwyższy rozum, ponieważ i w tem potęga i siła się objawia a ostrzega tylko przed pojmowaniem tych rzeczy w ludzkim znaczeniu. Rozum ludzki z rozumem Boga niema nic wspólnego oprócz nazwy, powiada, tak jak pies strzegący wrót podwórca z konstelacją gwiazd psem nazwaną.

Z nieograniczoności potęgi boskiej wyprowadza Spinoza konieczność nieskończonej rozliczności Jego dzieł. W mocy Boga wszystko leży i to wszystko na zasadzie konieczności, w Jego naturze leżące, stworzone być musi.

Przejawy potęgi boskiej czyli „dzieła rąk Jego“ jak się zazwyczaj wyrażamy, są nietylko niezliczone, lecz także najróżnorodniejsze. My znamy dwa rodzaje takich przejawów: zjawiska psychiczne, które Spinoza obejmuje nazwą myślenie i zjawiska fizyczne, podporządkowane u niego pod nazwę rozciągłości.

Myślenie i rozciągłość to niejako dwie formy najogólniejsze, dwa kierunki, w których moc Boga się ujawnia. Spinoza nazywa je atrybutami Boga. Nie ma zapewne zagadnienia w piśmach Spinozy, któreby tyle przewlekłych i zaciętych polemik wywołało i dało pochoch do najróżnorodniejszego tłómaczenia myśli mędrca, jak

właśnie zagadnienie czem są właściwie atrybuty i w jakim stosunku znajdują się nawzajem do siebie i do Boga. Spinoza kilkakrotnie sprawę tę porusza; to jednak, co w tym względzie mówi, tak dalece napozór sprzeczne się wydaje, że istotnie nie można się dziwić, iż rozmaicie słowa jego rozumiano. Byli i tacy, którzy utrzymywali, że filozof w tym względzie sam sobie dość jasnej sprawy zdać nie umiał i rozmaicie rzecz przedstawiał; gdy jednak zwrócimy na to uwagę, że Etyka jego jest dziełem najzupełniej dojrzałym, owocem dwudziestokilkoletniej pracy myśliciela, którego zasadniczą cechą była jasność i sumiennosc, niepodobna nam przypuścić, aby tak miało być w istocie.

W rozważaniu czem dla Spinozy były atrybuty, trzeba następujące zdania jego wziąć za punkty wyłączne: Przedewszystkiem kilkakrotnie podnosi Spinoza z największym naciskiem w zasadzie zupełną identyczność atrybutów ze sobą i z istotą boską; co więcej powiada nawet, że są one właśnie tem, co istotę Boga stanowi. Następnie z niemniejszym naciskiem podnosi samodzielność każdego z atrybutów ze względu na drugi, zaprzeczając możliwości wzajemnego przy czynowego ich wpływu na siebie. Mimo to mówi w kilku innych miejscach, że Bogu przypisujemy atrybuty tylko ze względu na nasz poznający go umysł ludzki. Wreszcie zaś utrzymuje, że atrybuty wyrażają byt, moc i rzeczywistość i że

Bóg posiada ich nieskończoną ilość, mimo, że my dwa z nich tylko znamy; myślenie i rozciągłość. Istotnie trudno na razie pogodzić te wszystkie zdania ze sobą. Większość komentatorów Spinozy nie kusila się nawet o to, lecz wysnuwała wnioski z niektórych jego określeń, pomijając inne.

Miedzy nimi pierwsze miejsce zajmuje J. E. Erdman, Kuno Fischer i Trendelenburg. Erdmann jest twórcą femomenalistycznej teorii atrybutów. Według niego atrybuty są przymiotnikami, określeniami, które człowiek boskiej substancji narzuca, a z którą ona sama nic niema do czynienia. Kuno Fischer natomiast mniema, że atrybuty, to oddzielne siły, dwie różne energie istocie boskiej właściwe. Jako krytyk dwóch powyższych teorii, występuje Trendelenburg i stawia własną teorię, według której stosunek atrybutów do substancji boskiej jest taki, jak różnych definicji do jednej i tej samej określanej przez nie rzeczy. Niedostatki takiego tłumaczenia myśli filozofa są aż nadto widoczne. Teorja Erdmana, wprost sprzeciwia się temu, co o atrybutach Spinoza mówi, zaś Fischer ze swoją próbą wyjaśnienia wprowadza do systemu Spinozy dualizm, najzupełniej mu obcy.

Tredelenburg najwięcej może ma słuszości; ale wyjaśnienie jego jest zamało formalne i istoty rzeczy nie dotyka. Zdaje się, że w tym wypadku właściwa droga pojmowania atrybutów

u Spinozy leży pośrodku: trzeba starać się połączyć i pogodzić ze sobą te wszystkie trzy teorie, a w ten sposób znajdziemy się snąć najbliżej myśli samego filozofa.

Aby to skutecznie, przejrzyjmy najpierw genezę teorii atrybutów. Na wprowadzenie atrybutu do systemu Spinozy złożyły się dwa sprzeczne czynniki. Teoria ta jest usiłowaniem pogodzenia ich ze sobą. Pierwszy z tych czynników to pojęcie jedności bezwarunkowej wszystkich energji, wyrażone w pojęciu wszechogarniającego i jedynego Boga; drugim jest dualizm Kartezjusza wraz ze swym stanowczem zaprzeczeniem możliwości oddziaływania wzajemnego między zjawiskami świata duchowego i materialnego.

Tutaj były tylko trzy drogi wyjścia. Na pierwszej musiałby Spinoza zaprzeczyć konsekwencjom dualizmu na korzyść jedności Boga, przyjmując zmiennność zjawisk psychicznych i materialnych oraz uznać związek przyczynowy między nimi. Temu jednak stało na przeszkodzie uznane przez Spinozę zdanie Kartezjusza, że z dwóch grup objawów myślowych i przestrzennych czyli materialnych poznajemy każdą z nich ze siebie bez pomocy drugiej i niezależnie od niej. W tem mieściło się dla Spinozy stanowcze zaprzeczenie możliwości przyczynowego związku pomiędzy „drugorzędnymi substancjami“ Kartezjusza.

Druga droga wiodła do paralelizmu, równoległości pomiędzy objawami myśli i materji. Tą drogą poszło wielu pokartezjańskich filozofów, ale Spinoza zgodzić się na nie nie mógł, bo wiodła zarazem do rozłamania jedności Boga na dwa odrębne, choć z niego początek biorące światy.

Pozostało więc tylko trzecie wyjście: Enercja z potęgą i istotą boską równoznaczna, jest jedna i niepodzielna, każdy jej objaw jednakże przedstawia nam się w dwojaki sposób: równocześnie jako zjawisko fizyczne i psychiczne, jak powiedzieliśmy dzisiaj, albo jak mówi Spinoza, jako rzecz i idea rzeczy. Wobec takiego pojmowania świata, rzecz i jej idea, a specjalnie w człowieku jego ciało i jego duch, który jest tylko ideą jego ciała, nie są bynajmniej dwiema rzeczami różnemi, któreby tylko jakąś nicią równoległości były ze sobą związane, lecz raczej bezwarunkowo i stanowczo jedną i tą samą rzeczą, w której istocie tylko leży równocześnie w dwojaki sposób się przedstawiać.

W taki sposób, to co dla Kartezjusza było substancją, bytem dla siebie, pierwotnem, choć stworzonem podścieliskiem zjawisk: materja i myśl stają się dla Spinozy tylko przymiotnikami nadawanemi substancji jednej i właściwej, Bogu, nieograniczonej i wieczyście czynnej sile świata. Przymiotniki te oczywiście bez swego rzeczownika, substancji, nie mają żadnego znaczenia, dlatego też Spinoza, wymawiając je, ma na myśli

nie samą, tylko oderwaną własność, lecz istotę całą, która tę własność posiada, w niej określenie swej treści znajdując.

Wobec tego istotnie atrybuty nie są niczem innem od substancji, są raczej nią samą bo oznaczają jej istotę, jej potęgę. Tam atoli, gdzie pojmujemy Boga jakę potęgę samą w sobie, bez względu na to, co działa i tworzy, pojęcie atrybutów w swem wyróżnieniu staje nam się niepotrzebne, pozostaje tylko ich pojęcie ogólne, jako niesłychanej mocy twórczej Boga. Jeżeli zaś Spinoza powiada, że substancja tylko ze względu na pojmujący umysł jest atrybutem (to właściwsze wyrażenie, niżeli „posiada atrybuty“) to czyni to z tego względu, że właśnie nasz umysł poznający różnorodność atrybutów spostrzega, które w istocie swojej są najzupełniej identyczne, jako jedna, niepodzielna boska potęga.

Substancja tylko umysłowi ludzkiemu przedstawia się w różnorodności atrybutów; zachodzi tedy pytanie, dzięki czemu tak się dzieje,—czy przyczyna takiego jej pojmowania leży li tylko w konstrukcji naszego umysłu, czy też w samej naturze substancjalnej energii? Gdybyśmy się zgodzili na pierwsze przypuszczenie, musielibyśmy znowu przyznać słuszność J. E. Erdmannowi i jego teorii, która bądź co bądź z jądrem nauki Spinozy nie jest zgodna. Przyczyny dla czego substancja w wieloraki sposób nam się przedstawia szukać należy raczej w niej samej

w nadmiarze jej czynnej potęgi, która nie tylko stwarza rzeczy niezliczone, ale także w niezliczone sposoby wyrażalne. W tej wielości atrybutów moc substancji się objawia; oznaczają one niejako podniesienie jej do kwadratu.

Moc to nieskończona i nieograniczona, a zatem Spinoza nie poprzestaje na przyjęciu dwóch znanych nam tylko atrybutów, czyli dwojakiej wyrażalności jej przejawów, lecz twierdzi, że atrybutów jest nieskończona liczba, a tem samem i każda rzecz w nieskończenie rozmaity sposób, może być wyrażona. My w tej nieskończoności atrybutów dwa tylko pojmujemy, rozciągłość i myślenie. Dlaczego zaś tak jest, Spinoza nie tłumaczy, zadawalniając się w tym wypadku samym doświadczalnym stwierdzeniem faktu. Do tej to zdolności dwojakiemu pojmowania przejawów substancji odnosi się częsty u Spinozy zwrot: człowiek w dwóch atrybutach udział bierze. Nie znaczy to jednak bynajmniej, jakoby przejaw substancji, który się człowiekiem nazywa, sam tylko w dwojaki sposób był wyrażalny; owszem substancjalna potęga jest niepodzielna, a jej wszystkie atrybuty ze sobą identyczne, a każda rzecz, zatem i człowiek, tę nieskończoność atrybutów ma w sobie jako możliwość przedstawiania się w nieskończony sposób. Umysł boski, intellectus infinitus, istotnie człowieka z punktu widzenia wszystkich atrybutów pojmuje. Gdybyśmy się spotkali z isto-

ta, która w trzech innych zupełnie nam nieznanych atrybutach „udział bierze“ czyli zjawiska substancji pojmuję, my widzielibyśmy ją w naszych atrybutach, o których ona nic nie wie, podczas kiedy ona nas w swoich trzech by widziała.

Z tego cośmy powiedzieli, nie trudno nam już będzie zrozumieć stosunek zachodzący pomiędzy Bogiem, a światem. Bóg to siła przedwieczna, czynna siła istnienia i działania, świat — to konieczny objaw tej siły. W tem już leży ścisła panteistyczna nierozłączność świata i Boga. Jeśli świat istnieje, jeśli zjawiska jego wzajemnie na siebie działają i wytwarzają nowe, to tylko dzięki tej sile w nim zawartej, która jest Bogiem. Bez niej, a zatem bez Boga w łonie swem zamkniętego, nie mógłby istnieć ani na chwilę, a tem mniej zjawiskami swemi działać. Z drugiej strony jeśli Bóg ma być siłą nieograniczoną, niepohamowaną i czynną, to musi się objawiać, musi działać, uzewnętrzniać się, gdyż w razie przeciwnym pojęcie jego sprzeczność by w sobie zawierało. Byłby wtedy potęgą, która nic nie może, siłą czynną, która nic nie działa. Bóg i świat, to dla Spinozy dwie rzeczy nierozłączne i nierozdzielne, to absolutna Jedność. Świat jest zewnętrzną stroną Boga, Bóg jest istotą świata. Te dwa pojęcia my tylko w abstrakcji naszej rozłączamy i zwracając raz uwagę na siłę w jedynym bycie zawartą, mówimy

o Bogu, drugi raz zaś, na jej formy bacząc, mówimy o świecie. W pierwszym wypadku mamy przed sobą Boga w zasadzie, przyrodę rodzącą — „natura naturans“, w drugim Boga w objawieniu, przyrodę zrodzoną — „natura naturata“. W istocie jednak te rzeczy oddzielnie od siebie nie istnieją, Bóg nie był nigdy bez świata, świat nie będzie nigdy bez Boga; to jest jedność przedwieczna, niezniszczalna, niespożyta, byt jedyny i powszechny.







