

Carl Gebhardt

Spinoza i platonizm*

Cz. I

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.001>

Judaizm i Eros

Każda religia ma poczwórny korzeń w duszy człowieka: mit, *ethos*, *logos* i *eros*.

Potrzeba mityczna przekształca poczucie zależności skończonej i uwarunkowanej istoty od jakiejś nieskończoności i bezwarunkowości w rzeczywiste i zdolne do oddziaływania symbole. Wola stania się wspólnotą odciska swoją prawodawczość w etosie. Logos porządkuje naturalne i duchowe zdarzenia w sensowne związki. Eros jest poczuciem jedności wszelkiego bytu, które stało się twórcze.

Każda religia, której jeden z tych korzeni zmarnieje, umiera jako religia, choć zawsze może przeżyć jako kult, etyka, filozofia albo mistyka. Religia wzrasta tylko wspólną siłą pędów owych czterech korzeni.

Judaizm jest dla nas widzialnym przykładem losu pewnej religii. Z boskich mocy natury pryncypów, z boskiego pochodzenia pierwszych czasów królewskich najsilniejsza znana nam religiotwórcza moc ukształtowała prorocstwo mitów religii żydowskiej, tworzącego, władającego, sądzącego władcę świata, Jahwe, realny symbol, który oznacza zarazem *ethos* i *logos*, porządek świata obyczaju i natury, do którego dusza ludzka wznosi się w psalmach pełnych tęsknego poczucia jedności.

* Źródło: C. Gebhardt, *Spinoza und der Platonismus*, w: *Chronicon Spinozanum*, Tomus Primus, Hagae Comitatus Curiae Societatis Spinozanae MCMXXI, s. 178–234. W niniejszym numerze „Ruchu Filozoficznego” publikujemy pierwszą część tekstu; część druga ukaże się w numerze 4. tomu LXXIII (2017).

Kapłani uschematyzowali mit, nadając mu postać rytuału, uczeni w piśmie sprowadzili *ethos* do kazuistyki. W czasach drugiej świątyni do władzy doszedł zimno-formalistyczny logicyzm. *Eros* umarł.

Tęsknota ludu wołała o nowy mit. Syria wynalazła go w nauce o zbawieniu przez cierpiącego i odradzającego się boga. Kult Adonisa dotarł również do Palestyny i rozrósł się w chrześcijaństwo. Kiedy jednak Rzym stratował Jerozolimę, ojczyznę wygnania ludu stała się Tora. Tęsknota za mitem zhipostazowała samo prawo w mit, jego przepisy i litery stały się symbolem bytu, a w midraszach do *Pieśni nad pieśniami* (hellenistycznego poematu w stylu Teokryta, w którym kanonizowane zostały wszelkie błędy) sam *eros* zdaje się znów ożywać w cieniu alegorii.

Judaizm po raz trzeci utworzył własne królestwo – nie państwo, lecz ducha – w mauretańskiej Hiszpanii. Jednakże owa kultura sefardyjska, przy całej zmienności życia średniowiecznego, nie została zrodzona z potrzeby (jak religia proroków), lecz z posiadania. Efektem wielorakiego splątania motywów hiszpańsko-żydowskiego życia duchowego jest dla religii zwycięstwo *logosu* nad innymi mocami religijnymi. Majmonides jest szczytem żydowskiego racjonalizmu (nie judaizmu po wygnaniu). Z potrzeby wschodnich żydów aszkenazyjskich mit judaizmu żył w fantazjach żydowskiej mistyki, w kabale, to rozszerzając się aż do mistycznego poczucia świata, to znów szukając pociechy w zwątpieniu, w symbolice liczb i w antropomorfizmach.

Na hiszpański judaizm spadła oto wielka katastrofa, która jedną część ludu rozproszyła pośród krajów śródziemnomorskich, a drugą zmusiła do przyjęcia obcej wiary, to znaczy do oddania własnej i przyjęcia obcej tradycji.

Potrzeba rozproszonych prowadzi do mającej najwyższe znaczenie duchowo-dziejowe próby rozszerzenia zawężonego racjonalistycznie judaizmu. Judaizm dopraszał się o *erosa*. Tym, który wskazał mu tę drogę, był syn Izaaka Abrabanela, Jehuda Abrabanel – dzieje nadały mu imię Leone Ebreo. W Genui w 1502 r., wówczas czterdziestoletni, pisał swoje *Dialoghi d'Amore*, którymi, jak kiedyś Majmonides połączył z judaizmem Arystotelesa, zamierzał połączyć Platona z judaizmem według programu *Platon mosaich*¹ – w rzeczywistości podjął próbę splatonizowania religii Mojżesza i stworzenia na nowo mitu z *erosa*.

Przez trzy pokolenia część sefardyczyków pozostająca w Hiszpanii przyjęła w ciągu stulecia katolicyzm. Nie potrzebowali już uczyć się

¹ Por. *Dialoghi d'Amore* III, 54a. *Mi piace vederti fare Platone Mosaico, & der numero de Cabalisti* (*Dialoghi* cytowane będą według pierwszego pośmiertnego wydania opublikowanego w Rzymie w 1535 r. przez Mariano Lenzi). Carl Gebhardt wznowił to wydanie, publikując *Dialoghi* w tym samym tomie *Chronicon Spinozanum*, z którego pochodzi niniejszy artykuł (J. Ż.).

świętego języka, nie czytali już świętych ksiąg swego ludu. Ich judaizm był tylko nieśmiałym wspomnieniem, skrytą obserwacją jakiegoś na wpół zrozumiałego obyczaju, strachem i tęsknotą. Za to już jako dzieci otrzymywali chrzest, wciągano ich w idee grzechu pierworodnego i zbawienia środkami łaski Kościoła, w czym jednak nie mogli znaleźć wiary, ponieważ tradycja ta była im obca, a ów kult mieli za bałwochwalstwo. W ten sposób powstało w nich *rozszczepienie świadomości*. Byli katolikami bez wiary, żydami bez wiedzy.

Kiedy ci marrani, trawieni tęsknotą za judaizmem i rosnącym niebezpieczeństwem *auto da fe*, znaleźli pewność i nową ojczyznę w Amsterdamie, byli wszystkim, lecz nie żydami. Łańcuch tradycji pękał już u ich dziadów. Nie byli oni, jak ujmuje to utarta wykładnia dziejów, żydami, którym wystarczyło tylko zdjąć hiszpańsko-katolickie przebranie, żeby ukazał się ich judaizm. Byli Hiszpanami albo Portugalczykami z wytwornych rodów, wychowanymi w formacji Kościoła katolickiego i renesansowej kultury, portugalski był ich językiem ojczystym, znali świetnie literaturę Półwyspu Iberyjskiego – żydami byli jedynie ze względu na wolę odnalezienia judaizmu. Ich religia nie była minioną własnością, lecz posiadłością, która musiała zostać odzyskana, forma ich religii to nie tradycja, lecz swobodny wybór. Wybór ten nie padł jednak na podległą panowaniu *logosu* religię ich sefardyjskich przodków, lecz na zakorzenioną w kabale religię aszkenazyjczyków. Taki wybór podpowiadał im fakt, że tylko wśród nich, a nie pośród rozproszonych żydów śródziemnomorskich można było znaleźć zamkniętą w sobie i wciąż żyjącą religię. Jednak decydujące było to, że wśród swych tajemnic religia ta zachowała obietnicę posiadania starych mitów. Tak więc pierwszym nauczycielem sefardyjskiej wspólnoty w Amsterdamie był aszkenazyjczyk. Dzieje tej gminy sefardyjskiej to postępujący proces „aszkenazowania”.

Naturalnie rozstrzygnięcie, przed którym postawiony został tu lud, nie mogło być takie same u wszystkich. O szeregu marranów amsterdamskich wiemy, że podjęli inną decyzję. Najbardziej znanym ze względu na swój wybór jest wśród nich da Costa. Współcześni uznawali kogoś, kto odłączał się od decyzji większości, za kacerza, dzieje – za odstępcę od wiary ojców. Jeśli uznać religię majmonidesową za wiarę ojców, to faktycznie cały lud poszedł inną drogą. Przyłączenie do mitów kabały, zaprzeczenie *logosu* dla niejednego było zgorzeniem. Do tych, którzy rozstrzygali za siebie, nie przyłączając się do decyzji większości, należał Spinoza.

Spinoza był marranem. Kto nazywa go żydem, kieruje ku niemu pewne nieokreślone ogólne pojęcie, budzące fałszywe związki idei. Żydami są dla nas w specyficznym sensie żydzi wschodni, którzy wyrosli w tradycji Talmudu i zostali przez nią oddzieleni od wspólnej europejskiej kultury. Spinoza jest poza tradycją Talmudu. Życiowe rozstrzygnię-

cie, które go dotyczy, jest określone przez sposób postawienia problemu przez jego lud, przez oddziaływanie jego pochodzenia. W jego własnym rozwoju – o ile możemy wiedzieć – nie było żadnego rozłamu, który nastąpiłby w wyniku egzegetyczno-krytycznych rozważań Ibn Ezry albo o którym przesądziłaby znajomość filozofii kartezjańskiej. Tak jak wielu spośród jego ludu, wystąpił on tylko przeciw mitowi skrywającemu się od dawna w absurdalnych tajemnicach kabały, wynosząc *logos* ponad taki zniekształcony mit, a Majmonidesowe upodobanie wobec rozumu mogło pozostać w nim tak bardzo żywe, że jego historyczno-krytyczny zmysł w *Traktacie teologiczno-politycznym* zaprzecza arystotelesowskiej interpretacji Biblii. Jego rozstrzygnięcie nie pozostało jednak, jak u wielu innych, negatywne: *logos* przeciw mitowi, lecz stało się pozytywne: uchwycił on *Erosa* i stąd próbował wyprowadzić nowy mit. Jeśli próbuje się rozważać jego naukę z punktu widzenia judaizmu, na co pozwalałoby jej pochodzenie i jej sposób stawiania problemów, wówczas przedstawiałaby się ona jako druga próba nowożytności poddania *Erosa* formującej mocy religijnej: Spinoza po Leone Ebreo² albo raczej Spinoza wraz z Leone Ebreo.

Sam judaizm poszedł inną drogą. Rozstrzygnięcie amsterdamskich marranów było ostateczne; wyklęli oni Spinozę z *powodu jego straszliwych mniemań* i popadnięcia w oszustwo sabbatianizmu. Dalsze dzieje nie mają znaczenia. Na wschodzie mit kabały przekształca się w religię chasydyzmu. W Europie środkowej asymiluje go oświecenie.

Historyczno-światową misją marranów było wydać na świat Spinozę. Z rozszczepienia ich świadomości powstała świadomość nowoczesna. Byli katolikami i chcieli być żydami. W Europie każdy myślał przyrodzonymi kategoriami, czy były to kategorie grzechu pierwotnego i zbawienia, czy prawa i sprawiedliwości. Marrani byli ludźmi bez kategorii, a Spinoza – tam, gdzie da Costa doszedł do podstaw rozszczepienia, wielkości i siły – stworzył sobie własne kategorie.

Leone Ebreo i Spinoza

Z dwóch zwieńczycieli filozofii greckiej Spinoza znał oczywiście tylko Arystotelesa, z dzieł, które posiadał w łacińskim przekładzie³, podczas

² Leone Ebreo (lub Jehuda Abrabanel, Judah Leon Abravanel, Leone (del) Medigo; 1464–1530), portugalski żyd, lekarz, filozof, piszący po włosku, autor *Dialogów o miłości* (*Dialoghi d' Amore*, I. wyd. Rzym 1535).

³ Por. *Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899*, hrs. v. M. Walther, mitarb. M. Czeliński, Bd. 1–2, Stuttgart – Bad Cannstatt 2006, t. 1, s. 342, z inwentarza spuścizny Spinozy: *Boecklen*. Folianten: 12. Arystoteles. 1548, Vol. 2, według przypuszczeń Freudenthala jest to jakieś łacińskie wydanie zbiorowe filozofa, które ukazało

gdy nie miał wśród swoich książek dialogów Platona. Naukę Platona mógł znać w najlepszym razie z opracowań drugiej ręki, a w istocie raczej z neoplatonickich przekształceń tej filozofii powstałych w czasach późniejszych. Jeśli uznał te przekształcenia za autentyczną naukę Platona, to przeszedł później do polemik z czymś, co uznał za platonizm.

Zasadniczo do nauki o ideach odwołuje się on już w *Traktacie krótkim o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, gdzie mówi o ignorancji, sprawiającej, że ludzie (...) wytworzyli sobie ogólne idee, mniemając następnie, że rzeczy poszczególne muszą być zgodne z tymi ideami, by być doskonałe⁴. Idee te – ciągnie dalej, wiedząc, że polemizuje z neoplatonizmem, a nie z Platonem [C.G.] – obecne są w intelekcie boskim; tak to powiadało wielu wyznawców Platona, że owe idee ogólne (jako to 'zwierzę rozumne' i temu podobne) stworzone zostały przez Boga⁵. W *Etyce* znów podejmuje polemikę, gdy psychologicznie sprowadza idee do nieokreślonych pojęć ogólnych i – nie wymieniając go, lecz cytując charakterystyczną dla niego definicję – zalicza Platona do szeregu filozofów, którzy chcieli wyjaśniać rzeczy natury przez same wyobrażenia rzeczy⁶. W *Traktacie teologiczno-politycznym* mówił o komentarzach Arystotelesa i Platona⁷, które chciano winterpretować w Biblię, podobnie w *Przedmowie* do tego *Traktatu* wskazywał na *spekulacje arystotelików i platoników*⁸. W korespondencji ze spirytystą Hugonem Boxellem podsumowuje swoją opinię o Platonie kategorycznym zdaniem: *Non multum apud me Autoritas Platonis valet*⁹.

Filozofia nacechowana piętnem twórczej osobowości albo spełnieniem tęsknoty swoich czasów jako taka należy do duchowego dziedzictwa ludzkości. Trwa ona jako myśl człowiecza nawet, jeśli czasami zapa-

się w 1548 r. w Bazylei w dwóch foliantach. W swoim *Traktacie krótkim o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości* (II, 17 § 2) i w *Cogitata Metaphysica* II, 6 Spinoza cytuje Arystotelesa [w niniejszym przekładzie staram się w miarę możliwości korzystać z istniejących współczesnych polskich tłumaczeń dzieł Spinozy, zob. B. Spinoza, *Pisma wczesne*, Warszawa 2009, *Traktat krótki* [= *TB*, *Tractatus brevis...*], s. 295, *Rozmyślenia metafizyczne* [= *CM*, *Cogitata Metaphysica*], s. 176]. O odniesieniach duchowych por. Julius Guttman, *Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus*, w: *Judaica, Festschrift zu Hermann Cohens siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1912, s. 515–534.

⁴ B. Spinoza, *TB*, w: idem, *Pisma wczesne*, op. cit., s. 245.

⁵ *Ibidem*.

⁶ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954 [= *Etyka*], cz. II, tw. 40 przyp. 1, s. 117.

⁷ C. Gebhardt odsyła w swoim artykule do pierwszego wydania dzieł Spinozy, *BDS Opera posthuma quorum series post Praefationem exhibitur*, (Amsterdam 1677). Zob. B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny* [= *Ttp*, *Tractatus Theologico-politicus*] w: Spinoza, *Traktaty*, Kęty 2000, rozdz. XIII, § 5, s. 242.

⁸ B. Spinoza, *Przedmowa* w: *Ttp*, § 18, s. 79.

⁹ „Autorytet Platona, Arystotelesa i Sokratesa niewiele dla mnie waży”. *Listy uczonych mężów do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, Warszawa 1961 [= *Listy*], List LVI, s. 255.

da w podświadomość; inna tak samo usposobiona osobowość, tak samo ukierunkowana epoka nada jej nową aktualność. Filozofia największych umysłów sięga jednak w najgłębsze otchłanie bytu; to, co ona wypełnia i kształtuje, będzie nieustannie krążyć we wszelkim myśleniu jej kulturowego kręgu. Nauka Platona jest tego właśnie rodzaju filozofią. Wolno powiedzieć, że od jego czasów nie było filozofa zachodniego, który by nie był w jakimś sensie platonikiem.

Dlatego pytanie o platonizm w nauce Spinozy nie jest pytaniem o jakieś platońskie naleciałości w jego systemie – po wielokroć dowodzone już takich wpływów. Jest to raczej pytanie o byt i wartość jego nauki.

Ostry sąd Spinozy o Platonie przypuszczalnie sprawił, że strach w ogóle podnosić problem stosunku jego filozofii do platonizmu. Przy jego odrzuceniu wszelkich neoplatońskich spekulacji nawet możliwość takiego oddziaływania wydaje się znikoma. Dopuszcza się co najwyżej pewne młodzieńcze reminiscencje jakiegoś kabalistyczno-neoplatońskiego emanacjonizmu. A przecież Spinoza znał bezpośrednio jednego z największych platoników renesansu: Leone Ebreo.

Zapewne Jehuda Abrabanel nie jest żadnym uznanym filozofem judaizmu. Renesansowe wykształcenie, które w pełni przyswoił, oddzieliło go od olbrzymiej liczby jego sefardyjskich towarzyszy w wierze, a platonizm, któremu hołdował, przy wszystkich jego wysiłkach, by zrównać go z mozaistycznym dogmatem, pozostał wrogą, niezakorzoną w renesansie nauką. Podczas gdy Leone stał się najbardziej popularnym głosicielem platonizmu w Europie kultury renesansu¹⁰, jego imię bardzo rzadko można spotkać w piśmiennictwie żydowskim. Tylko amsterdamscy marrani, wyrosli w hiszpańskiej kulturze renesansu, mogli znać Leone Ebreo dokładniej i cenić go też jako filozofa judaistycznego. Saul Levi Morteira, który był przecież głównym nauczycielem Spinozy¹¹, to portugalsko-włoski sefardyjczyk – urodził się w Wenecji i tam się wykształcił. Menasche ben Jisrael miał za żonę prawnuczkę Isaaca Abrabanela, czyli wnuczkę Leona Ebreo i jak inni członkowie rodziny, na przykład znany jako poeta Jona Abrabanel, mieszkał w Amsterdamie. Abraham Herrera, mistyk marrański, którego jego kamień nagrobny określa jako *el divino*, wymieniał w swojej *Himmelspforte* uczniów Platona w jednym rzędzie z Majmonidesem i Josephem Albo pośród *Philosophi*

¹⁰ Dialog *O Miłości* Marsilia Ficina miał tylko dwa wydania i abstrahując od wydania łacińskiego, został przełożony tylko na francuski, a *Dialoghi d' Amore* mają nie mniej jak dziewięć wydań włoskich i pięć francuskich, cztery hiszpańskie i dwa łacińskie przekłady. Stały się one książką, która renesansową neoplatońską filozofię miłości uczyniła wspólnym dziedzictwem wszystkich wykształconych Europejczyków.

¹¹ Niesłusznie do nauczycieli Spinozy zalicza się Isaaca Aboaba. Od roku 1642 do 1656 (nie 1652, jak sądzi Freudenthal, *Spinoza*, t. I, Stuttgart 1904, s. 24) był on w Brazylii (por. J. S. da Silva Rosa, *I ets over den Amsterdamschen Opperrabbijn Isaac Aboab*, Amsterdam 1913, s. 6).

sapientissimi i *sapientes argutissimi*¹² – dowód wielkiego uznania, jakim cieszył się on w gminie amsterdamskiej. Nic dziwnego zatem, że Spinoza zachował w swej biblioteczkę hiszpański przekład *Dialoghi d' Amore* zapewne jeszcze z czasów swej młodości¹³.

Tym samym można przesądzić odpowiedź na zaledwie naszkicowane w literaturze o Spinozie pytanie o wpływ Leone na jego twórczość, nawet jeśli nazwisko Leone pojawia się tu tylko w związku ze Spinozą – jest to związek źródłowy o sile dowodu¹⁴. Teza, że Spinoza nie tylko znał dzieło Leone, ale stale z nim dyskutował, wynika stąd, że cytował go w swoich pismach nie mniej niż cztery razy, oczywiście nie z przytoczeniem nazwiska, tylko we właściwy sobie aluzyjny sposób. Przytoczenia te mają przeważnie polemiczny charakter – Spinoza nigdy nie przykładał wielkiej wagi do potwierdzania czyichś poglądów – co nie stanowi przeciw-dowodu dla tezy o wpływie, jaki wywarły *Dialoghi d' Amore* na ukształtowanie się jego podstawowej nauki.

Kiedy w przytoczonych już miejscach *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinoza mówi o *spekulacjach platoników, które chcieli oni dopasować do Pisma*, to przede wszystkim ma na myśli Leone Ebreo, który usiłował całkowicie stopić mity *Uczty* z mitami mozaistycznymi – Platon miałby według niego poznać w Egipcie nauki mozaistyczne (III, 125b). *Mi piace vederti fare Platone Mosaico, & del numero de Cabalisti*, mówi w *Dialoghi* Sofia do Filona, który tłumaczy jej dzieje stworzenia w terminach platońskich (III, 54a) i: *mi piace vedere che Platone habbi bevuto de l' acqua del sacro fonte*, powtarza, gdy Filon symbolicznie wyjaśnia jej stworzenie człowieka i upadek w grzechy przy użyciu platońskiego mitu o androgynie (III, 85b).

¹² Abraham Herrera, *Porta Coelorum* II, 2. Abraham Cohen Herrera był hiszpańskim marranem, zmarł w Amsterdamie w roku 1635. Cytowane tu jego dzieło *Porta Coelorum* napisane po hiszpańsku w latach 1621–1631 zostało przełożone na życzenie autora na hebrajski przez rabina Aboaba da Fonseca i wydane w Amsterdamie w roku 1655 (za: Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bd. 3 1660–1850, CP 10,3, frommann-holzboog 2013, s. 76).

¹³ Por. *Lebensgeschichte Spinozas*, op. cit., t. 1, s. 355: [48] 22. *Leon Abrabanel dialogos de amor*. Wydanie, które posiadał Spinoza, pozwala się ustalić z pewnością jako opublikowane w Wenecji w 1568 r. Jego tytuł brzmi: *Los Dialogos de amor de mestre Leon Abrabanel medico y filosofo excelente. de nuevo traduzidos en lengua Castellana, y deregidos ala Maiestad del Rey Filippo. Con privilegio della Illustrissima Señoria. En Venetia con licenza della superiori*. 1568. Tłumaczem jest Juan da Costa. Egzemplarz tego przekładu posiada Spinoza-Huis w Rijnsburgu.

¹⁴ Ubocznie pytanie to zostało postawione u Bernhardta Zimmelsa, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance*, Breslau 1889, s. 74 przyp. i u Ludwiga Steina, *Leo Hebraeus w: Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3 Jahrgang, 1889, s. 107, podczas gdy u Paula Louisa Couchouda, *Benoit de Spinoza*, Paris 1902, s. 10 i 301, umieszczona jest pobieżna wskazówka. Stanislaus von Dunin-Borkowski, *Der junge De Spinoza*, Münster 1910, s. 553 sądzi przeciwnie: *ogólnie Leone Medigo niewiele upłynął na Despinozę*.

Drugie miejsce, w którym Spinoza dyskutuje z przekazaniem przez Leone Ebreo przedstawieniem, znajduje się w dopełnieniu do I części *Etyki*, gdzie zwalcza on antropomorfizmy, a pośród nich również wyobrażenie, że Bóg delektuje się harmonią: „Nie brak również filozofów, którzy są przeświadczeni, że ruchy ciał niebieskich tworzą harmonię”¹⁵. Odnawiając naukę pitagorejską, Leone Ebreo mówi o *amicita, harmonia & concordantia de li moti de corpi celesti* (II, 24a–b).

Jeśli później w definicji miłości w III części *Etyki* Spinoza polemizuje z autorami, *qui definiunt 'Amorem esse voluntatem amantis se jungendi rei amatae'*¹⁶ i uważa, że definicja ta nie wyraża istoty miłości, lecz jedynie jej cechę i że pozostaje ona bardzo niejasna, ponieważ autorzy ci nie poznali istoty miłości – z tym zarzutem zwraca się przeciw definicji Leone Ebreo: *l'amore è affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona* (I, 6b), a zarazem przeciw definicji przytaczanej przez Ebreo jako tradycyjnie platońska: *l'amore appetitio di cosa buona per possederla* (III, 28b)¹⁷. Jednak w *Traktacie krótkim* przejął definicję Leone: *miłość jest zjednoczeniem z przedmiotem, który intelekt nasz ocenia jako dobry i wspaniały*¹⁸. W *Etyce* odwraca się więc również od niej.

Najważniejszy jest czwarty cytat z Leone, ponieważ Spinoza sam potwierdza w nim wpływ tego autora. To słynne miejsce z *Etyki*, gdzie Spinoza przedstawia swoje fundamentalne twierdzenie: *Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy*¹⁹ i dołącza do niego wyjaśnienie: *dostrzegli to, zdaje się, jakby przez mgłę, niektórzy z Żydów; twierdzili oni mianowicie, że Bóg, rozum Boga oraz rzeczy przezeń rozumiane są jednym i tym samym*²⁰. Jednym z Żydów, którego Spinoza rozpoznał tu jako swojego poprzednika jest (obok Ibn Esry i Majmonidesa) Leone Ebreo, który uczył: *in Dio è il medesimo il conoscente & il conosciuto, il sapiente, & la sapientia, l'intelligente, & l'intelletto, & la cosa intesa da lui*²¹ i który stworzył porównanie: *l'intelletto = tute le cose = Dio*²².

¹⁵ Por. *Etyka*, cz. I: *Dopełnienie*, s. 60–61, przyp. tłum. (*Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint, motus caelestes harmoniam componere*).

¹⁶ *Ibidem*, cz. III, definicje afektów, def. V, wyjaśnienie, s. 219: „Definicja zaś pisarzy głoszących, że miłość jest wolą miłującego połączenia się z rzeczą umiłowaną, wyraża nie istotę miłości, lecz jej własność. A ponieważ pisarze ci nie dojrżeli dostatecznie istoty miłości, to nie mogli też mieć żadnego jasnego pojęcia o jej własności. Z tego powodu definicja ich uchodzi powszechnie za bardzo ciemną” (przyp. tłum.).

¹⁷ Leone zbiera oczywiście w tym określeniu pojęcia fragmenty Platońskiej *Uczt* (200 i 205).

¹⁸ *TB*, cz. II, rozdz. 5, s. 269.

¹⁹ *Etyka*, cz. II, tw. 7 przyp., s. 72.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Zob. Leone Ebreo, *Dialogi d'Amore*, w: http://prin.iliesi.cnr.it/testi/Ebreo_Dialoghi_1535.pdf (23.07.2017).

²² O tych samych poprzednikach własnej nauki o immanencji myślał oczywiście Spinoza, pisząc pod koniec roku 1675 do Henry'ego Oldenburga: *uwazam Boga za im-*

Oprócz tych czterech cytatów z Leone dalsze świadectwa związków obydwu filozofów przedstawiają oba dialogi Spinozy dołączone do jego młodzieńczych pism²³. Inspiracja do tego, by posłużyć się formą sztuczną filozoficznie i w istocie swej na wskroś nieodpowiednią, mogła przyjść do holenderskich marranów tylko z włoskiego neoplatonizmu. Główny mówca drugiego dialogu, któremu przypadło zadanie pouczenia pytającego i pożądanego (= Erasmus), nosi u Leone imię kochającego i uczącego, to jest Filone = Philon, פילון, czyli Theophilus²⁴. Styl dialogu, zwłaszcza drugiego, jest na wskroś stylem *Dialogi d' Amore*, z których wzięte zostały przejścia i formuły podsumowujące²⁵.

Tak więc zostało poświadczono o Leone Ebreo, że był on tym, przez którego Spinoza wszedł w związki z platonizmem. Jeśli fakt, że z artystyczno-formującą mocą odtworzył on platonizm i przeniósł artystyczny wysiłek dojrzałego renesansu w obszar kosmicznej filozofii, nie wystarczałby do zapewnienia mu trwałego miejsca w dziejach filozofii, to miałby do niego prawo już choćby z tego powodu, że dostarczył decydującego impulsu filozofii Spinozy.

Immanencja i transcendencja

Spinoza nazwał doskonałą *taką* definicję, która wyraża wewnętrzną istotę pewnej rzeczy i umożliwia w ten sposób wyprowadzenie własności rzeczy, jeśli rozważać je same w sobie, z rozumienia jej wewnętrznej istoty²⁶. W ten sposób zgadzał się on w pełni z żądaniem Fichtego: *filozoficznym może zostać nazwany tylko ten pogląd, który sprowadzi daną różnorodność doświadczenia do jedności jakiejś powszechnej zasady i na powrót wywiedzie*

manentną, jak to się powiada, nie zaś za transcendentną (transeuntem) przyczynę wszech-rzeczy. Powiadam, że wszystko jest w Bogu i wszystko się w Bogu porusza, a mówię tak razem z Pawłem i zapewne też razem z wszystkimi filozofami starożytnymi, jakkolwiek w inny sposób. Odważyłbym się nawet powiedzieć, że mówię to razem z wszystkimi starożytnymi Hebrajczykami, na ile można wnosić z niektórych przekazów, wielorako co prawda fałszowanych. Listy, Ep. 73, s. 316.

²³ Zob. *Dialog pierwszy Między intelektem, miłością, rozumem i pożądaniem*, w: B. Spinoza, *Pisma wczesne*, s. 227–231; *Dialog drugi Między Erazmem i Teofilem odnoszący się zarówno do poprzedniej, jak do drugiej, następnej części*, ibidem, s. 231–235. Spinoza ma tu na myśli część I i II TB, w którym umieszczone zostały obydwie dialogi.

²⁴ Tak brzmi po hebrajsku imię Filona z Aleksandrii.

²⁵ Por. TB, *Dialog drugi*, akapit 3: *pojmuje teraz należycie, co mi chcesz powiedzieć*, s. 231 i *Dialogi II*, 66b: *Ho intenso assai copiosamente*; TB, *Dialog drugi*, Erazm: *W tej kwestii uspokoiłeś moje wątpliwości*, (ibidem, s. 233) i *Dialogi I*, 14b: *M'hai sattisfatto de...*, I, 17a *di quelle cose che t'ho domandato, son sattisfatta*, II, 32a: *mi chiazmo sattisfatta di questo* itd.

²⁶ B. Spinoza, *Traktat o uzdrowieniu rozumu [= IE, Tractatus de Intellectus Emendatione]*, w: idem, *Pisma wczesne*, Warszawa 1969, pkt 95, s. 385.

z niej i wyjaśni ową różnorodność²⁷. W tym samym szeregu znajdziemy też przekonanie Bergsona, że każdy system filozoficzny jest rozwinięciem doskonale prostej myśli, pozwalającej się wyrazić jedynie w postaci różnorodności.

Zanim rozważone zostanie odniesienie filozofii Spinozy do jakiegось innego świata idei, konieczne będzie znalezienie tego punktu jednoczącego powstawanie jego własnych pomysłów, ponieważ tylko jego znajomość pozwala pojąć prawidłowość, z jaką na filozofię tę oddziałał motyw obcego myślenia, kiedy to Spinoza włączał i przekształcał obce idee albo odrzucał je od własnych.

Rzeczowo filozofię Spinozy określa centralne pojęcie immanencji, formalnie – dążenie do religijnego jej przekształcenia, podsumowania i zamknięcia.

Świat wieków średnich uformowany został przez pojęcie transcencji. Bóstwo, tworząc i podtrzymując świat, stało transcendentnie naprzeciw niego. Życie ziemskie uzyskiwało sens i wartość dopiero poprzez odniesienie do transcendentnego świata „po tamtej stronie”. Powszechne pojęcia odcisnęły w jednostkowych rzeczach swoją istotę zaczerpniętą z pojęciowości „tamtej strony”. W woli, jaka znalazła wyraz w Objawieniu, z transcencji „tamtej strony” przyszło do ludzi prawo obyczajowe. I nawet miłość, która związała Boskość i człowieczeństwo, która nachyliła się z krzyża ku ludziom, która dążyła ku Bóstwu w dziękczynności, była mostem ponad otchłanią transcencji. Centrum świata leżało poza nim samym.

Dążenie nowych czasów, ożywające w renesansie i w reformacji, zmierzało do przezwyciężenia dwoistości światów – „teorię dwóch światów” zastępowało nauką o jedności świata, przenosząc jego centrum do jego wnętrza. Rozpoczęło się ono od rozwiązania uniwersalizmu pojęć, trwało jako potwierdzenie czynnego życia i wyrastającej z niego autonomii osobowości, a spełnienie znalazło w przedmiotowej jedności świata i Boga filozofii natury oraz w podmiotowej jedności świata i Boga mistycznej religijności.

Filozofia Spinozy jest najgłębszym i ogarniającym najwięcej wyrazem nowych czasów, dlatego że w rozległości sklepienia swych idei dąży do stopienia wszelkich dążeń epoki w jedność religii. Descartes i Bacon wkroczyli do filozofii z partykularnymi zainteresowaniami. Były one jakby samodzielnymi dobudówkami do tradycyjnej budowli kościelnego światopoglądu, do której w końcu wstępowali oni rzadko, ale której – jeden poprzez pielgrzymkę, drugi przez swą teorię dogmatów jako reguł gry – okazywali rewerencję. Marran Spinoza, którego ojciec urodził się jeszcze w katolicyzmie, stanął przed niezwykłym zadaniem swego ludu – stworzenia sobie religii. I stworzył ją, odrzucając nowe

²⁷ J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1806, s. 3.

przesady swoich współplemieńców, w swej filozofii, lub raczej – stworzył sobie religię z filozofii. Dlatego jego filozofia obejmuje to, co tworzy istotę religii: mit, *logos*, *ethos* i *eros*. W tej czwórni rządzi jednak pojęcie immanencji, więc jego religia jest religią immanencji.

Mit immanencji Spinoza ujął formułą *Deus sive Natura*, pojęciem *causa sui*: otchłań transcendencji zamknęła się, świat jest zdeifikowany, wstąpił w Boga. *Przez substancję rozumiem to, co jest w sobie. Wszystko, co jest, jest w Bogu. Wszystko, co się dzieje, dzieje się jedynie przez prawa nieskończonej natury Boga. Bóg jest immanentną przyczyną wszelkich rzeczy*²⁸. Idee metafizycznej immanencji charakteryzuje się zupełnie niewystarczająco jako panteizm.

Rzadko poprawnie wartościowano pomysły logicznej immanencji u Spinozy. Jego pojęcie prawdy nie jest transgredientne, nie porównuje idei i przedmiotu, lecz immanentne, szuka prawdy w wewnętrznych cechach idei²⁹. Dlatego idea nie jest niczym niemym, jak malowidło na tablicy³⁰, lecz zawiera w sobie swe własne potwierdzenie, czyli moment chcenia (*volitio*)³¹. Idee nie zostają ujęte w myśleniu, lecz to one ujmują myślenie: *per certitudinem quid positivum intelligimus*³². Spinoza rozszerzył naukę o immanentnej prawdzie na teorię o spontaniczności idei i odnowił stoicką teorię *κατάληψις*³³ w nauce o ideach, które czynnie ujawniają swe treści.

Pomysł immanencji wtapia idee w świat nieskończonego intelektu (*intellectus infinitus*). Nieskończony albo boski rozum, wliczony przez Spinozę do natury zrodzonej, jest treścią wszelkich idei, których przedmiotami mogą być atrybuty lub pobudzenia Boga³⁴, a umysł ludzki jest

²⁸ *Etyka*, cz. I, def. 3, s. 3; *ibidem*, tw. 15 i przyp., s. 27; *ibidem*, tw. 18, s. 33.

²⁹ Por. *Etyka*, cz. II, def. 4: *Per ideam adæquatam intelligo ideam, quæ, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes veræ ideæ proprietates, sive denominationes intrisecas habet*, w: *BDS Opera posthuma*, op. cit. Zob. *Etyka*, cz. II, def. 4, s. 64: *Przez ideę adekwatną rozumiem ideę, która, o ile rozważa się ją samą w sobie, bez odniesienia do przedmiotu, posiada wszystkie własności, czyli cechy (denominationes) wewnętrzne idei prawdziwej (przyp. tłum.)*.

³⁰ *Etyka*, cz. II, tw. 43 przyp., s. 120; tw. 49 schol., s. 135–137.

³¹ *Ibidem*, tw. 48 schol., s. 129; tw. 49, s. 129.

³² *Przez pewność rozumiemy coś pozytywnego*; *ibidem*, tw. 49 schol., s. 131.

³³ Odnosnie do tej teorii stoickiej por. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 4. Aufl., Leipzig 1909, III, I, s. 84 i nast. Sama teoria jest wyłożona przez Spinozę już w *Traktacie krótkim*. Rozum jest tam, *jak powiadają filozofowie*, przyczyną swoich pojęć i to przyczyną immanentną, *jako że sam siebie doznaje* (TB, cz. I, rozdz. 2, s. 226: *Tak to powiadają filozofowie, że rozum jest przyczyną własnych pojęć: zważywszy wszelako, że ów działający jest tutaj przyczyną immanentną, któż ośmieliłby się rzec, że jest on niedoskonały, ilekroć od siebie samego doznaje działania?*). Stosownie do tego rozumiem też sporne miejsce o rozumieniu *jako czystym doznaniu* (*ibidem*, cz. II, rozdz. 15, s. 288: *intelekt [jakkolwiek samo to słowo brzmi inaczej] jest czystą biernością*) w sensie *κατάληψις*, nawet jeśli w *Traktacie krótkim* teoria *influxus physicus* nie została jeszcze w pełni przewyżczona.

³⁴ *Etyka*, cz. I, tw. 16, s. 27; tw. 30, s. 43; tw. 31, s. 44; cz. II, tw. 40, dow., s. 114.

częścią nieskończonego rozumu Boga, gdy staje się sceną jasnych i wyraźnych idei, to znaczą właśnie idei Boga³⁵.

Wynika stąd, że dla Spinozy nauką źródłową musi się stać ta wiedza, która jest właściwą nauką immanencji: matematyka. Każda inna wiedza musi docierać do rzeczy od zewnątrz, aby pozwolić im się pouczyć. Tylko matematyka rozwija swój świat pojęć z własnego wnętrza. I gdy oto Bóg był immanentny wobec świata, świat w swej pojęciowości musiał się pozwolić rozwinąć z pojęcia Boga, natomiast metoda wywodzenia idei świata z idei Boga nie mogła być niczym innym, jak tylko metodą immanencji. Dlatego Spinoza naucza filozofii *more geometrico*; jego *logos* jest bowiem *logosem* immanencji.

Konsekwencją etyki transcendentnej jest wolność woli. Gdy przykazania Boże docierają do człowieka „z tamtej strony”, musi odpowiadać im swobodna zdolność chcenia, która by mogła podążać za nakazem. Immanencja nie ścierpi żadnej samowoli: człowiek nie jest żadnym państwem w państwie, także i w nim rządzą prawa natury. Spinozjańskie pojęcie wolności zna więc tylko wolność immanentną: *ta rzecz powinna być nazwana wolną, która została wyznaczona do działania jedynie przez siebie samą*³⁶. Z tego z kolei Spinoza rozwija *ethos* immanencji. Wolny jest ten człowiek, który działa jedynie według praw własnej natury, niewolnym – który zostaje przymuszony przez przyczyny zewnętrzne. Człowiek wolny jest też na wskroś aktywny; niewolny pozostaje bierny. *Do czynu przeznaczony jest człowiek*, uznał Leone Battista Alberti, wyrażając renesansowe poczucie życia, a jego czasy wyniosły *virtù* aktywności człowieka polegającego na sobie samym do rangi najwyższej zasady wartości. Jako dopełniacz renesansu Spinoza uczynił to pojęcie zwornikiem swego systemu wbudowanym do ostatniego twierdzenia *Etyki*. Fałszujemy przekład, gdy ze szczęśliwości czynimy nagrodę za cnotę (*Tugend*), cnota jest bowiem dla nas pojęciem pasywnym, uformowanym przez naukę Kościoła. *Virtus* jest tym, co przysługuje mężczyźnie, lub – w czasach, gdy równo wartościuje się płci – tym, co wznosi indywidualum do rangi osobistości³⁷, i lepiej utrafimy w sens, przekładając: *najwyższym*

³⁵ *BDS Opera posthuma, Etyka*, cz. II, tw. 43, przyp.: *Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus; adeoque tam necesse est, ut Mentis claræ, & distincte ideæ veræ sint, ac Dei ideæ*. Por. *Etyka*, cz. II, tw. 43, przyp., s. 122: *nasza dusza, o ile poznaje rzeczy prawdziwie, jest częścią nieskończonego rozumu Boga i dlatego koniecznym jest, aby jasne i wyraźne idee duszy były prawdziwe tak, jak idee Boga*.

³⁶ *Etyka*, cz. I, def. 7, s. 4. Związek pomiędzy immanencją pojęcia Boga i immanencją pojęcia wolności Spinoza wyjaśnił w *TB*, II, 26, s. 325–327.

³⁷ Dostępny mi łaciński XVII-wieczny słownik wyjaśnia stale *virtus* jako *viri robur, fortitudo*, przez analogię do ἀνδρεία i przekłada to pojęcie jako *mężność, męstwo, władzę, siłę, moc, waleczność*, a dopiero w sensie pochodnym jako *cnotę, rzetelność, rygor*; francuski słownik z tej samej epoki zrównuje *virtù* z *vertu* i określa ich zakres znaczeniowy przez *force, puissance, excellence, bonté, superiorité*.

szczęściem dzieci ziemi jest jedynie stać się osobistością. *Per virtutem et potentiam idem intelligo*³⁸. *Virtus* to dla Spinozy osobistość, tzn. wewnętrzny, immanentny człowiek, który swobodnie wypełnia prawa własnego bytu, człowiek czynny, dla którego – wszak i on jest twierdzeniem o sobie pewnej idei – działanie jest poznaniem, szczęściem jest $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. *Ethos* jest immanencją.

Filozofię Spinozy dopełnia do postaci religii to, że daje ona miejsce *Erosowi*. Spinozjanizm – pomijając dylemat optymizmu i pesymizmu – jest wielkim Mówieniem-Tak ku wszelkim rzeczom. Tak jak jednostkowa idea jako *volitio* sama potwierdza siebie, tak też Bóg-Świat potwierdza siebie jako treść bytu, a to boskie powiedzenie-tak do siebie samego Spinoza nazywa miłością świata, który miłuje Boga. Immanentnemu Bogu nie odpowiada Eros, którego tęsknota wyganiałaby na zewnątrz, lecz *Eros* immanentny – *Amor, quo Deus se ipsum amat*.

Platon ugruntował transcendencję filozoficznie. Spostrzegalnemu światu cielesnemu przeciwstawił on niematerialny świat idei, światu stawania się – świat bytu i wartości, ostatecznie światu uformowanemu – kształtującego świat Boga, Demiurga. Zgodnie z tą wizją metafizyczny dualizm Platona od Spinozjańskiej nauki o immanencji wydaje się oddzielać zasadnicze przeciwieństwo. Nie wolno jednak zapominać, że renesans pod wpływem neoplatońskiego emanacjonizmu, a także po części awerroizmu, rozumiał albo rozwijał naukę samego Platona w stronę immanencji. Między Platonem i Spinozą jako pośrednik stał Leone Ebreo.

Dobro najwyższe i miłość

Każdą część *Etyki* Spinoza opatrzył krótszym lub dłuższym wprowadzeniem, aby nakierować myśl na następujące dalej pojęcia i twierdzenia – jedynie pierwsza księga zaczyna się bezpośrednio od ośmiu definicji, opisujących Boga-Naturę. Tu mógł się zrzec osobnego wprowadzenia, ponieważ ogólne wprowadzenie do swojej filozofii zawarł w *Traktacie o uzdrowieniu intelektu*³⁹.

W traktacie tym określony został punkt wyjścia i cel Spinozjańskiej filozofii: wychodzi ona od rzeczy uwarunkowanych i szuka tego, co bezwarunkowe. Poszukiwanie Boga przez marranów nadało jego systemowi charakter religijny.

³⁸ *Etyka*, cz. IV, def. 8, s. 244.

³⁹ Charakter tego *Traktatu* jako tekstu wprowadzającego wynika z pojawiających się w nim stale odesłań do *Filozofii* jako głównego dzieła (por. moje badanie tego traktatu, Heidelberg 1905, s. 31 i nast., 41 i nast.).

Odkąd Arystoteles przeciwstawił *dobru w sobie* pozorne dobra, jak rozkosz, cześć i bogactwo⁴⁰, antyteza ta upowszechniła się w średnio-wiecznej wyobraźni na tyle, że jeszcze Dantego dręczyły w ponurym lesie pantery rozkoszy zmysłowych, lwy żądzy sławy i wilki chciwo-ści, dopóki posłaniec niebieski nie wskazał mu drogi ku dobru najwyższemu. Także Leone Ebreo przejmuje ten arystotelesowski trójpodział i przekazuje go Spinozie (2–3)⁴¹.

Podstawowy nastrój *Traktatu o uzdrowieniu intelektu* można wers po wersie odnaleźć w *Dialoghi d' Amore*: odrzucenie świata i zwrot ku sobie (1), wgląd w nicość pozornych dóbr – bogactwa, sławy i rozko-szy zmysłowych, które nie przynoszą żadnego trwałego zadowolenia, tylko odrazę, rozczarowanie i niebezpieczeństwa (4–11), zwrócenie się od zabiegania o dobra ku kontemplacji (12–14), konieczność poznania prawdziwego dobra i zjednoczenia się z nim przez miłość (26–28), ogra-niczona wartość szczegółowych nauk i przeniesienie jej na ostateczny cel – szczęśliwość (22), wreszcie dążenie do poznania jednej jedynej rze-czy, z której można wywieść wszelkie inne (21–25). Jeśli wstęp do *IE* odwzorowuje pomysł *Dialoghi*, to ostatecznie rozstrzyga się też i pyta-nie, czy w tym tekście dostrzegamy osad jakichkolwiek indywidualnych przeżyć: *ja* u Spinozy musi zostać przełożone jako *się*.

Z teorią dóbr i dobra najwyższego związana jest w *IE* jeszcze jedna nauka, teoria miłości. *Całe szczęście albo nieszczęście nasze polega wyłącznie na jakości przedmiotu, ku któremu zwracamy naszą miłość. Nie powstają prze-cież kłótnie o rzecz niekochaną, a jeśli rzecz ta przepadnie – nikt się nie smuci; jeśli kto inny ją ma – nie ma zawiści, nie ma strachu, nie ma nienawiści, słowem nie ma w ogóle wstrząśnień duchowych. Wszystko to się zdarza natomiast, kiedy miłość zwrócona jest ku rzeczom, które mogą zginąć, a takie właśnie są wszystkie te, o których mówiliśmy właśnie. Otóż umiłowanie rzeczy wiecznej i nieskończonej karmi duszę czystą radością*⁴². W ten sposób miłości została przypisana istotna, choć na wskroś pragmatyczna rola w kompleksie ży-cia afektywnego. Słuszny sąd, tak jak u Leone Ebreo, wskazuje miłości słuszny jej obiekt (15), ale zawsze w obrębie znanego również Leone, za-korzenionego w stylistycznym indywidualizmie renesansu, postuluje *suum utile quaerere* (17).

Nie pragmatyczne, lecz metafizyczne podstawy ma stanowisko, ja-kie wyznacza miłości *Traktat krótki*: *Miłość ma również to do siebie, że nigdy nie usiłujemy się od niej uwolnić – inaczej niż w przypadku zdziwienia i innych afektów. Dwa zaś są ku temu powody: po pierwsze, iż jest to niemożliwe, po wtóre, iż konieczne jest, byśmy od miłości nie byli wolni.*

⁴⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956, I, 3.

⁴¹ W dalszym ciągu tekstu cyfry umieszczone w nawiasach wskazywać będą na kolejne miejsca w *Dialoghi d' Amore*.

⁴² *IE*, pkt 9–10, s. 344–345.

Nieemożliwe jest dlatego, że nie zależy to od nas, lecz od pożytku i dobra, jakich się dopatrujemy w przedmiocie miłości; gdybyśmy tedy mieli nie chcieć go kochać, to niezbędnym tego warunkiem byłoby, iżbyśmy nie byli go znali uprzednio; otóż nie jest to w naszej mocy ani od nas nie zależy, gdybyśmy bowiem nie znali niczego, to niechybnie nie istnielibyśmy wcale. Konieczne jest, z kolei, byśmy od miłości nie byli wolni, ponieważ słabość naszej natury sprawia, iż nie moglibyśmy istnieć bez radowania się czymś, z czym zjednoczeni jesteśmy i co nam dodaje sił⁴³. Wyraźnie wymienia on potem miłość, pożądanie i wszystko, co właściwe jest miłości, jako te *dobre namiętności, które tym się odznaczają i taką mają naturę, że niepodobna nam bez nich istnieć ani trwać, że więc należą one niejako do nas w sposób istotny*⁴⁴. Dlatego miłość – w *Traktacie o uzdrowieniu intelektu* kategoria relacji – jest konstytutywną kategorią naszej istoty.

Spośród hymnów poświęconych w Platońskiej *Uczcie* Erosowi żaden nie wywarł takiego wpływu na renesansową filozofię natury, jak mowa lekarza Eryksimacha, który nie tylko pozwolił miłości, by rządziła duszami ludzkimi, lecz ukazał ją w ciałach zwierząt i roślin, krótko mówiąc, *we wszystkim, co jest*⁴⁵. Miłość została tu wyniesiona do roli zasady świata, a proces światowy *év διαφέρον έαυτω* wyjaśniony został przez ideę wzbudzenia miłości: *tak wielkie i różnorodne albo raczej – wszelkie w ogóle siły posiada Eros*⁴⁶. Platonik Leone Ebreo nieodłącznie powiązał pojęcie miłości z pojęciem bytu: *nel mondo non ha essere, chi non ha amore* (52). Przyjmując renesansowy woluntaryzm afirmujący świat, szkicuje on w wielkich obrazach – porównując *amore* i *appetito volontario* (48) – kształt świata wywodzącego się z miłości i rządzonego przez miłość: tak ludzie, jak zwierzęta jednoczą się przez miłość w popędzie płodzenia, w miłości rodzicielskiej, w dobroczynności, wspólnocie gatunkowej i wspólnym życiu (44), rośliny powiązane sympatią albo podzielone antypatią (45), żywione z miłością przez ziemię chwytają ją organami czepnymi, elementy jednoczą się w powinowactwie z wyboru (45), ciała niebieskie odnoszą się do siebie przez miłość (49) i ostatecznie nawet w sile ciężenia nie działa nic innego jak miłość (45). Ukształtowany świat powstał

⁴³ TB, II, 5, s. 268. C. Gebhardt podaje własny przekład tego fragmentu TB (B. Spinoza, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, übertr. u. hrsg. von C. Gebhardt, Leipzig 1922), który pokrywa się w pełni z tłumaczeniem L. Kołakowskiego.

⁴⁴ TB II, 14, s. 286.

⁴⁵ Platon, *Uczta*, Warszawa 1978, XII, 186, s. 77: *Bo to, że Eros jest dwojaki, to było, moim zdaniem, słuszne rozróżnienie. Ale tego, że on nie tylko w ludzkich duszach mieszka i stamtąd się zwraca do pięknych, ale i do wielu innych rzeczy, że mieszka w ciałach wszystkich żywych stworzeń, i w tym, co się także w łonie ziemi wytwarza, i krótko mówiąc, we wszystkim, co tylko istnieje – tego mnie nauczyła dopiero medycyna (...).*

⁴⁶ Ibidem, B: *jakie to jest wielkie bóstwo, jakie cudowne i jak się ono wszędzie da odnaleźć w sprawach zarówno ludzkich, jak i boskich.*

z miłości materii do form (47). *Nie ma pod niebem ani jednego ciała, które by nie żywiło miłości, pragnień i naturalnych, zmysłowych pobudek albo raczej skłonności woli* (48).

Rozdział poświęcony przez Spinozę w *Traktacie krótkim miłości*⁴⁷ przepełniony jest platonizmem Leone Ebreo. Spinoza uczy tam, że *miłość jest nie czym innym, jak radowaniem się rzeczą i zjednoczeniem z nią*⁴⁸, a Leone definiuje, że jest ona *pragnieniem, by radować się ukochaną rzeczą w zjednoczeniu* – definiuje miłość Leone (36). Spinoza ma na myśli *takie zjednoczenie, dzięki któremu miłość i to, co umiłowane, stają się jedną rzeczą albo tworzą wspólnie jedną całość*⁴⁹, tak samo jak Leone, który wyjaśnia, że *miłość jednoczy oboje kochających i czyni z nich jedno* (41), widząc doskonałą miłość w *przemianie miłującego w ukochanego* (37). Miłość, uczą obaj zgodnie, jest wspólna wszystkim rzeczom; bez niej istniałby w rzeczach jakiś brak, ba – żadna z rzeczy nie mogłaby bez niej istnieć (53). Zarówno dla Spinozy, jak i dla Leone przesłanką miłości jest poznanie (29–32). Poznanie poprzedza wręcz miłość, dla obydwu wartość miłości zależy od wartości poznania (15). Nawet platońskie wyobrażenie Erosa, który stopniowo prowadzi miłującego przez etapy częściowej miłości ku miłości najwyższej, Spinoza ma wspólne z Leone: *miłość rodzi się z pojęcia i znajomości, jakie mamy o rzeczy, przy czym jest ona tym większa, im więcej wielkości i wspaniałości ujawnia nam rzecz dana*⁵⁰ i, tak jak Leone, ustanawia cel miłości w zjednoczeniu z przedmiotem, który rozum nasz uznaje za wspaniały i dobry. Cóż innego mogłoby stąd wynikać niż to, że *miłość ku nikomu z tak przemożną siłą zwracać się nie może, jak ku Panu naszemu, Bogu. Bo on ci jest jeden wspaniały, jeden jest dobrem doskonałym*⁵¹.

Platonizm Leone Ebreo sprowadza Spinozę w dwóch punktach od wykoncypowanej przez niego filozofii immanencji z powrotem do wyobrażeń, które mogą występować tylko w jakiejś teorii transcendencji.

W pierwszym swym dialogu Leone Ebreo wychodzi od badania pojęć *amore* i *desiderio*. Sofia, ukochana i nauczana, chce oddzielić pojęcie pożądania od rzeczy, które się posiada i woli widzieć w nim tylko dążenie do czegoś, czego komuś brakuje, podczas gdy Filon, miłujący i nauczający, zestawia miłość i pożądanie i rozciąga je również na posiadanie. Wyjaśnia przy tym: *noi non desideriamo se non quelle cose, che primamente conosciamo sotto spetie di buone* (29). Porównanie to zostawiło swój ślad w *Traktacie krótkim*. Badając mniemanie jako źródło afektów, Spinoza mówi: *co do pożądania, to niezależnie od tego, czy polega ono, jak niektórzy twierdzą, na chęci lub pragnieniu otrzymania czegoś, czego nam nie dostaje, czy*

⁴⁷ TB, cz. II, rozdz. 5, s. 268–272.

⁴⁸ TB, II, 5, s. 269.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 268.

⁵¹ Ibidem, s. 271.

też, jak chcą inni, na zachowaniu rzeczy, z których już aktualnie korzystamy, pewne jest, iż nie pojawia się ono u człowieka inaczej, jak pod postacią dobra⁵². Jeśli w innym (przypuszczalnie późniejszym) miejscu tego *Traktatu* objaśnia on naturę w sensie immanencji, mówiąc, że wszystkie rzeczy zachodzą z koniecznością i że w Naturze nie ma żadnego dobra ani zła⁵³, to tutaj, po prostu tak jak Leone Ebreo, nadaje działaniu ludzkiemu transcendentne pojęcie wartości, dopuszczając wyprowadzenie pożądania i miłości z (prawdziwego albo fałszywego poznania) dobra. W innym, późniejszym, miejscu zrównuje pożądanie i skłonność duszy do otrzymywania czegoś, co dobrym się zdaje i uniknięcia tego, co wygląda na złe⁵⁴. To, co dobre, jest więc przyczyną miłości, w platońskim sensie jest ono obiektywne, transcendentne. Platon i Leone podstawiają samo bóstwo pod to pojęcie wartości, podczas gdy Spinoza uczy, że Bóg nie mógłby zaniedbać czynienia dobra⁵⁵ – pogląd, który dobitnie zwalcza *Etyka*⁵⁶.

Drugie pojęcie transcendencji, którym Spinoza posłużył się w *TB*, ma w przeciwieństwie do pierwszego znaczenie istotnie formalne, w związku z dążeniem do pośredniego, a nie nagłego wprowadzania nowej nuki o immanencji – według zasady *ad captum vulgi loqui*.

Dojrzały renesans, do którego przynależy Leone współczesny z Leonardo i Bramantesem, jest czasem klasyki: należy do niego kształtowanie najwyższych pojęć wartości, podczas gdy barok jako czas romantyczny rozpręga formy i ustanawia jako pojęcie wartości nieskończoność. Tak więc w renesansie uformowany świat przeciwstawia się kształtującemu bóstwu. W wyobrażeniu bóstwa jako wewnętrznego artysty u Giordana Bruna dokonuje się przejście od transcendentnej, zawężonej do tworenia, osobowości Boga renesansu do immanentnie-bezpostaciowego bóstwa baroku. W najwcześniejszych początkach Leone nazywa przejście transcendencji w immanencję pierwszym pięknem *najwyższego rzemieślnika świata* i w pięknie każdej stworzonej rzeczy upatruje *doskonałość dzieła, wykonanego przez najwyższego artystę* (III, 100a), mówi o *boskim budowniczym* (II, 72b), o *najwyższym artyście i prawdziwym budowniczym świata* (III, 106b). Wprowadzając w *Traktacie krótkim res fixe et aeternae*, ruch i rozum jako prawodawczość świata, Spinoza nazywa je *dziełem*,

⁵² *TB*, II, 3, s. 263–264.

⁵³ *Ibidem*, II, 4, s. 266. Gebhardt wyjaśnia w przypisie (za: Alfred Wenzel, *Weltanschauung Spinozas*, Leipzig 1907, s. 23 i Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1911, Bd. 2, s. 104, obie te prace przez nieuzasadnioną koniekturę całkowicie zapoznane), że: *miejsce to należy oczywiście do najpóźniejszych partii Traktatu, bowiem stoi ono w bezpośrednim związku z teorią idealnego człowieka z IE* (zob. *IE*, pkt 13, s. 346, pkt 16, s. 347 – przyp. tłum.) i z *Etyki*, IV, *Przedmowa*, (zob. s. 238–242, przyp. tłum.).

⁵⁴ *TB*, II, 17, s. 295; por. też II, 16, s. 294.

⁵⁵ *TB*, I, 2, s. 218.

⁵⁶ Zob. *Etyka*, I, tw. 33, przyp. 2, s. 51.

stworzonym bezpośrednio przez Boga i dodaje: *wielkie zaprawdę dzieło, jak przystoi wielkości mistrza!*⁵⁷ Nie znosi on w ten sposób immanencji Boga wobec jego *modi infiniti*, ale gdy przejmuje wyrażenie Leone o *sommo opifice*, pokazuje, gdzie znalazł wyjście w swych poszukiwaniach Boga.

Etyka Spinozy odróżnia się od jego dzieł młodzieńczych bardziej konsekwentnym przeprowadzeniem pojęcia immanencji. Jeśli *Traktat krótki* dopuszczał jeszcze za Leone poprzedzanie pożądania poznaniem, czyniąc poznanie *sotto spetie di buono*, to *Etyka* zrywa zupełnie z obiektywną wartością pojęcia dobra. Tam dążyliśmy do czegoś, ponieważ uznaliśmy to za dobro; tu uznajemy coś za dobre, ponieważ do tego dążymy. Dobro, przeniesione w sferę podmiotowości, stało się pojęciem immanentnym: jest ono *każdym gatunkiem radości*⁵⁸. Dlatego miłość przestaje być właściwym naszej istocie dążeniem do dobra i w słynnej definicji⁵⁹ traci pozycję konstytutywnej kategorii, pozostając jedynie *Laetitia concomitante idea causae externae*, ażeby dopiero w neoplatońskiej mistyce części V wznieść się do swej uświęconej przez Boga godności. Tu Spinoza świadomie odcina się od swoich młodzieńczych poglądów i autorytetu Leone Ebreo: *definicje pisarzy* – powiada, wskazując na Leone i Platona (por. wyżej, s. 188 Gebh.) – *głoszących, że miłość jest wolą miłującego połączenia się z rzeczą umiłowaną, wyraża nie istotę miłości, lecz jej własność. A ponieważ pisarze ci nie dojrżeli dostatecznie istoty miłości, to nie mogli też mieć żadnego jasnego pojęcia o jej własności. Z tego powodu definicja ich uchodzi powszechnie za bardzo ciemną*⁶⁰. Do autorów, z którymi Spinoza tu polemizuje, należy on sam jako autor *Traktatu krótkiego*.

Cóż więc teraz jako zasada świata wkracza w *Etyce* w miejsce miłości? Jeśli młodzieńcze dzieła głosiły, że *miłość należy istotnie do nas*, to *Etyka* wyjaśnia: *dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu nie jest niczym innym, jak aktualną istotą samej tej rzeczy*⁶¹. Na miejsce miłości wkroczyła tendencja samozachowawcza. Hobbes pierwszy objaśnił *conatus* jako podstawowy popęd i wyprowadził stąd wniosek, że przedmiot pożądania nazywa się *dobrym*⁶². Spinoza naśladuje go także i w tym punkcie, gdy wyjaśnia odwrócenie swych wcześniejszych poglądów: *z tego wszystkiego okazuje się, że dążymy do czegoś, chcemy, pragniemy, pożądamy czegoś nie dlatego, że uważamy to za dobre, lecz przeciwnie,*

⁵⁷ TB, I, 9, s. 251–252.

⁵⁸ *Etyka*, III, tw. 39 przyp., s. 187.

⁵⁹ *Miłość jest to radość połączona z ideą przyczyny zewnętrznej*; ibidem, def. 6, s. 219.

⁶⁰ *Etyka*, III, definicje afektów, def. VI, wyjaśnienie, s. 219.

⁶¹ Ibidem, tw. 7, s. 152.

⁶² Th. Hobbes, *Lewiatan* VI: *Quicquid appetitus in homine quocunque objectum est, eidem illud est, quo ab ipso appellatur bonum*. Zob. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, I, 6, s. 45: *Cokolwiek zaś jest przedmiotem jakiegoś apetytu czy pożądania, to człowiek nazywa swoim dobrem*.

*dlatego poczytujemy coś za dobre, że do tego dążymy, tego chcemy, pragniemy i pożądamy*⁶³.

W tym miejscu w rozwoju Spinozy platonizm renesansowej filozofii został zastąpiony naturalizmem Anglików. Najbardziej znaczący moment ewolucji jego nauki następuje podczas zaznajamiania się z filozofią Hobbesa i bez wątpienia wypada dopiero po napisaniu *Traktatu krótkiego*.

Najwyższą ideą, do której odniesiony jest byt całego świata, jest dla platonizmu idea Dobra-Piękna. Dlatego dla Leone Ebreo dane rozważanie rzeczy jest rozważaniem *sotto spetie di buono* albo *sotto spetie di bello*⁶⁴. Spinoza, jak się okazało, przejął w *Traktacie krótkim* platońskie pojęcie wartości i dwukrotnie mówił tam o pożądaniu lub o skłonności *sub specie boni*⁶⁵. W *Etyce* nie było już dla tego pojęcia miejsca, ponieważ tu rzeczy nie powinny być już więcej pojmowane z transcendentnego punktu widzenia wartości, lecz z immanentnego punktu widzenia zgodności z prawami, według ich wiecznej konieczności⁶⁶. Pojęcie *sub specie boni* zamienia się w pojęcie *sub specie aeternitatis*: immanencja z transcendencji. Tylko znając związek rozwoju obydwu tych pojęć, można zrozumieć, jak Spinoza doszedł do rozważania świata *w formie wieczności*⁶⁷.

⁶³ *Etyka*, III, tw. 9, przyp., s. 154.

⁶⁴ *Dialogi* I, 3a: *primamente conosciamo sotto spetie di buone (cose)*; III, 28a: *essere nella mente sotto spetie di cosa buona*; III, 61a: *il conoscimento de la belleza che manca, & sotto spetie di bello è desiderabile*; III, 98a: *se la forma del bello non fusse ne la mente de l'amante sotto spetie di bello buono & giocondo...*; III 127b: *sotto spetie, & nome di soma sapientia*; III, 133a: *tutto quel che si desidera è sotto spetie di buono & delectabile (...)* *sotto spetie di buone (delectationi) le desia* (mowa o popularnym poglądzie dotyczącym cierpienia); III, 135a: *il desiderante non amante desia sotto spetie di buono, il desiderante amante ama sotto spetie di buono*. Co do sensu wyrażenia *sotto spetie* nie ma wątpliwości; słowniki z epoki oddają je jako *espèce*, forma, kształt (postać). *Sotto spetie di buono* znaczy „to, co przedstawia się jako dobre”, tzn. „pod postacią dobra”.

⁶⁵ B. Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvos Welstand*, II, rozdz. 3, § 9: *onder de gedaante van goet*; ibidem, II, 17 § 2: *onder schein van goet (i onder schein van kwaad)*. Nie ma wątpliwości, że w obydwu przypadkach podstawowe wyrażenie łacińskie brzmiało: *sub specie boni* (i *sub specie mali*). [Ponieważ nie odnaleziono dotąd łacińskiego oryginału TB, C. Gebhardt odsyła tu do zachowanego przekładu tekstu na niderlandzki: B. Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs Welstand* (kartki 2–99, zachowane w Królewskiej Bibliotece w Hadze pod numerem 75 G 15). W opracowaniu C. Gebhardta przekład ten ukazał się następnie w: Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1925, Bd. 1, s. 1–121, przyp. tłum.].

⁶⁶ *Etyka*, cz. V, tw. 42 przyp., s. 375.

⁶⁷ Tym samym ostatecznie rozstrzyga się pytanie o znaczenie wyrażenia *sub specie aeternitatis*. Najpierw zadał je w swoim przekładzie *Etyki* Baensch [Spinoza, *Ethik*, übers. von dr. Otto Baensch, Leipzig 1905, przyp. tłum.] i zamiast odwiecznego *w formie wieczności* albo *z punktu widzenia wieczności* przełożył: *unter einer Art der Ewigkeit* (w pewnym rodzaju wieczności). Jego uzasadnienie bardziej jednak zagmatwało niż rozjaśniło problem, ponieważ nie znał on pochodzenia słowa i nie wy dobył z innych

Chociaż podstawowy problem metafizyki w *Etyce* uwalnia się od platonizmu *Traktatu krótkiego*, to jednak zachowuje platońskie rysy w swym metafizycznym rdzeniu.

Leone Ebreo na wielu stronicach *Dialoghi* ukazywał niezmiernie uniwersum jako *jedno* wielkie indywiduum i przeprowadzał w najdrobniejszych detalach analogię między światem i człowiekiem (51–52). Spinoza naśladuje go, wyjaśniając całą naturę jako *jedną jednostkę, której części, to znaczy wszystkie ciała, na nieskończenie wiele sposobów zmieniają się bez jakiegokolwiek zmiany całej jednostki*⁶⁸. Jedność wszechrzeczy jest u Leone Ebreo nie tylko obrazem i analogią, lecz czymś realnym, ponieważ miłość jako zasada kosmiczna, przenikając i ożywiając wszystkie części świata, jednoczy je w jedno indywiduum (52). W *Traktacie o uzdrowieniu rozumu* Spinoza *jedność, która łączy nas z całą naturą*⁶⁹ jest celem poznania, a *Etyka* zmierza do tego, by wszyscy w dążeniu samozachowawczym utworzyli jakby jednego jedyne go ducha i jedno jedyne ciało⁷⁰.

Dlatego Spinoza uczy jednocześnie o powszechności dusz w świecie: *omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt*⁷¹. Nauka ta ma dwojaki sens: po pierwsze, oznacza podwójne istnienie rzeczy jako rzeczywistości cielesnej i jako idei, a następnie oznacza związek tych idei z ich ciałami jako *ich dusze*. Nauka o tym, że we wszelkich rzeczach są dusze, należy do podstawowych poglądów filozofii przyrody w renesansie. Leone Ebreo

pism Spinozy jego analogicznych zastosowań. Spinoza znalazł je w hiszpańskim przekładzie *Dialoghi d' Amore* w formie *debaxo de specie de buono*; przejął je w *Traktacie krótkim* i według niego w *Traktacie teologiczno-politycznym* ukształtował zwrot *sub specie religionis* (zob. *Tłp: Przedmowa*, § 11, s. 77; rozdz. 8, § 3, s. 185; rozdz. 18, § 25, s. 305). We wszystkich tych przypadkach najlepiej utrafia w sens holenderski przekład *Traktatu krótkiego*, oddając *gedaante* (= Gestalt, postać, kształt) lepiej niż drugi przekład *scheijn*, który zawiera jeszcze sens poboczny *pozoru* jako przeciwieństwa rzeczywistości, podczas gdy *Gestalt* (postać, kształt) albo *forma* odnosi się zarówno do tego, co rzeczywiste, jak i przypuszczalne. W tym samym znaczeniu – jako postać, kształt – *species* zostaje użyte w *Etyce*, zob. cz. IV, rozdz. 16, s. 327; rozdz. 24, s. 329 oraz w cz. V, tw. 10, przyp., s. 349; [przy czym w polskim przekładzie *Etyki* L. Kołakowskiego *species* oddane zostało jako „pozór” – przyp. tłum.]. (*Species* nie jest tu, jak stwierdził Baensch, *falszym pozorem*, raczej musiałaby zostać stwierdzona wyraźnie negatywność pojęcia – *falsa libertatis species*.) *Sub specie aeternitatis* nie znaczy więc w *pewnym rodzaju wieczności*, bo ani wieczność nie jest pojęciem gatunkowym, które miałyby rodzaje, ani, jak chciałby interpretować Baensch, coś nie może być wieczne w sensie uwarunkowanym. Znaczy to *pod postacią wieczności* albo *w formie wieczności*.

⁶⁸ B. Spinoza, *Etyka*, cz. II, tw. pom. VII, dow., s. 89. Nauka o naturze jako makroantroposie jest naturalnie stara, mianowicie występowała w arabskiej i żydowskiej filozofii średniowiecza. Już Majmonides uczył w *Moreh Nebukim* I, 72: $\text{בכללן איש אחר רע כי זה הנמצא}$ (wiedz, że natura ta w całości jest jednym jedynym indywiduum).

⁶⁹ *IE*, pkt 13, s. 346.

⁷⁰ *Etyka*, cz. IV, tw. 18, przyp., s. 262.

⁷¹ *Etyka*, II, tw. 13, przyp., s. 82.

wyprowadza ją jako konsekwencję z idei o wszechożywiającej miłości; miłować może tylko coś, co poznaje, dlatego we wszystkich rzeczach musi istnieć choćby tylko nieświadomy, ciemny intelekt: *Come puro amore, chi non conosce? Anzi conosce poi che ama* (46).

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