

TOMASZ KĄKOL

W kwestii nieśmiertelności duszy w *Etyce w porządku geometrycznym* dowiedzianej B. Spinozy

Tradycyjna metafizyka próbowała rozwiązać wiele zagadnień. Za najbardziej doniosłe z nich I. Kant uważał istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i istnienie wolnej woli. Metafizyka B. Spinozy jest o tyle nietypowa, że na pierwszy rzut oka na pierwsze dwa pytania odpowiada pozytywnie, a na trzecie negatywnie. Zagadnieniu istnienia i jedyności Boga u Spinozy poświęciłem dwa artykuły¹; w niniejszym zaś chciałbym poruszyć kwestię nieśmiertelności duszy (lepiej: umysłu²) w *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzianej*. Nasze zadanie to próba odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie ludzki umysł jest według Spinozy nieśmiertelny i czy dowód Spinozy jest poprawny. Pracę zakończymy kilkoma refleksjami ogólniejszej natury nad myślą autora *Etyki*...

O nieśmiertelności ludzkiego umysłu mówi tw. 23 cz. 5 *Etyki*...:

¹ Zob. T. Kąkol, *Spinozjański argument za substancjalnym monizmem numerycznym*, [w:] J. Żelazna (red.), *Filozofia XVII wieku – twórcy, problemy, kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 163–176; tenże, *W kwestii dowodów Spinozy na istnienie Boga i dowodu na jedność Spinozjańskiej substancji*, „Filo-Sofija”, nr 17(2012/2), s. 83–100.

² Łacińskie *mens*. W przypadku tekstów Spinozy zasadniczo posługuję się powszechnie znanym, poprawionym przez L. Kołakowskiego tłumaczeniem I. Myślickiego, choć w niektórych miejscach zmienionym przeze mnie.

Ludzki umysł nie może zostać całkowicie zniszczony wraz z ciałem, ale pozostaje z niego coś, co jest wieczne.

Pytanie, co to takiego, jest na miejscu: mogłoby się bowiem okazać, że jest to tak nieistotna część umysłu, że nazywanie tego „twierdzeniem o nieśmiertelności umysłu” jest na wyrost. W innych miejscach *Etyki*... Spinoza jednak niedwuznacznie daje do zrozumienia, że tak nie jest; np. w *scholium* do tego twierdzenia czytamy, że „jesteśmy wieczni”. W dowodzie tw. 23 Spinoza powołuje się na tw. 22 cz. 5, tw. 13 cz. 2 i *corollarium* tw. 8. cz. 2. Tw. 22 cz. 5 brzmi:

W Bogu jest jednak koniecznie idea, która pod postacią wieczności wyraża istotę tego czy innego ciała ludzkiego.

Dowód jest następujący:

Bóg jest przyczyną nie tylko istnienia tego czy innego ciała ludzkiego, lecz także ich istoty (na mocy tw. 25 cz. 1), która przeto musi być koniecznie pojęta przez samą istotę Boga (na mocy aks. 4 cz. 1) i to niejako z wieczną koniecznością (na mocy tw. 16 cz. 1), a to pojęcie musi być koniecznie w Bogu (na mocy tw. 3 cz. 2).

Większość przesłanek zawiera się więc, jak widać, w cz. 1 *Etyki*.... Biorąc pod uwagę to, że najbliższe części piątej jest z twierdzeń przytaczanych przez Spinozę tw. 13 cz. 2, czytelnikowi może wydawać się podejrzanym, dlaczego holenderski myśliciel tak długo zwlekał z wyciągnięciem tak niebywale istotnego, jak się wydaje, wniosku, jakim jest nieśmiertelność ludzkiego umysłu. Sięgnijmy wprawdzie do przesłanek z cz. 1. Ponieważ w tw. 25 cz. 1 autor *Etyki*... powołuje się na aks. 4 cz. 1 i tw. 15 cz. 1, zostaje nam jeszcze tw. 16 cz. 1. Co ciekawe, na tw. 16 cz. 1 Spinoza powołuje się w *scholium* do tw. 25 cz. 1, a w *corollarium* tw. 25 cz. 1 odwołuje się jeszcze raz do tw. 15 cz. 1 i def. 5 cz. 1. W dowodzie tw. 16 cz. 1 potrzebna nam jest według Spinozy tylko def. 6 cz. 1, a dowód tw. 15 cz. 1 odsyła do tw. 14 cz. 1 i def. 3 cz. 1, które już zanalizowaliśmy³ oraz (jeszcze raz) do def. 5 cz. 1 i aks. 1 cz. 1.

Jeśli autor *Etyki*... ma rację w tym, że tw. 14 cz. 1 jest niezbędne, to biorąc pod uwagę moje wcześniejsze analizy, można już teraz wyciągnąć wniosek, że dowód na nieśmiertelność ludzkiego umysłu jest (co najmniej) materialnie

³ Zob. przyp. 1. W artykułach tych znajdują się też uwagi dotyczące def. 6 cz. 1 i aks. 4 cz. 1.

problematiczny: tw. 14 cz. 1 opiera się bowiem w istotny sposób na def. 3 cz. 1, która to definicja jest wysoce wątpliwa⁴.

Zacznijmy od tw. 25 cz. 1:

Bóg jest przyczyną sprawczą nie tylko istnienia rzeczy, lecz także [ich] istoty.

Dowód brzmi:

Jeśli temu przecyzysz, to Bóg nie jest przyczyną istoty rzeczy; a zatem (na mocy aks. 4) istota rzeczy może być pojęta bez Boga. Jednakże to (na mocy tw. 15) jest absurdem. A więc Bóg jest przyczyną także istoty rzeczy.

Aks. 4 cz. 1 powiada, że „znajomość skutku zależy od znajomości przyczyny i obejmują ją [tj. znajomość przyczyny]”, który to aksjomat uchodzi za kontrowersyjny, ale tutaj pominiemy jego obronę⁵. Skoro jednak bez Boga nic nie może istnieć ani być pojęte (z tw. 15 cz. 1; można by nazwać taką relację ontologiczno-epistemologiczną niesamodzielną [w skrócie, o-ens] rzeczy względem Boga), to oznacza to, że dla każdej rzeczy jest tak, że jej znajomość obejmuje znajomość Boga⁶. A zatem, wnioskuje Spinoza, Bóg jest przyczyną każdej rzeczy – także istot owych rzeczy. G. W. Leibniz skrytykował ten ostatni krok zauważając słusznie, że Spinoza zakłada w nim nie tyle aks. 4 cz. 1, co jego odwrotność⁷. Autor *Etyki...* zakłada, że o-ens x względem y implikuje, że znajomość x -a obejmuje znajomość y -ka. Owo założenie wraz z odwrotnością aks. 4, cz. 1 pociąga, że o-ens implikuje przyczynowość, co nie wydaje się prawdą. Posługując się przykładem Leibniza: koło nie może

⁴ Zob. T. Kąkol, *W kwestii dowodów Spinozy na istnienie Boga*, s. 83–100.

⁵ Jego obronę można znaleźć w pracy z poprzedniego przypisu. Tutaj dodam tylko, że jednym z powodów odrzucenia aks. 4 może być to, że wyrażenie ‘znajomość x -a’ uważa się za implikujące rzekomo to, że ktoś faktycznie ma/miał znajomość x -a, tj. że ktoś zna(h) x -a. Nawiasem mówiąc, aks. 4 nie implikuje, wbrew Spinozie, jego słynnego „paralelizmu” (zob. tw. 7 cz. 2 [„Porządek i powiązanie idei jest takie samo, jak porządek i powiązanie rzeczy”] i jego *corollarium*).

⁶ Stąd m.in. szokująca teza Spinozy, że „nieskończona istota Boga i jego wieczność są wszystkim znane” (tw. 47 cz. 2, *scholium*). Z przypisu wyżej widać, gdzie autor *Etyki* popełnił błąd. Warto porównać siłę aks. 4 cz. 1 z tezą 2.0123 *Traktatu logiczno-filozoficznego* L. Wittgensteina: „Znając przedmiot, znam też wszystkie możliwości jego występowania w stanach rzeczy”.

⁷ G. W. Leibniz, *Ad Ethicam B. d. S.*, [w:] *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hrsg. von C. J. Gerhardt, Bd. 1, Georg Olms Verlag, Hildesheim–New York 1978, s. 147.

istnieć bez swojego środka (a linia bez punktu), z czego nie wynika, że środek jest przyczyną koła (a punkt przyczyną linii). Pomijając tutaj geometrie bezpunktowe (bo byłoby to, powie ktoś, strzelanie „ze zbyt grubej rury”) możemy osłabić zarzut Leibniza przez, po pierwsze, konsekwentne czytanie wszelkich wystąpień ‘causa’ u Spinozy jako ‘ratio’⁸, po drugie zaś rozważyć racje częściowe (tj. konieczne, lecz nie dostateczne). Wtedy niepotrzebna nam jest odwrotność aks. 4 cz. 1, bo sama o-ens implikuje, jak się zdaje, bycie częściową racją⁹. W sumie, tw. 25 cz. 1 będzie wówczas głosiło, że dla każdego obiektu (w szczególności – istot rzeczy) Bóg jest jej (ich) częściową racją. Nie trzeba nam jednak zastanawiać się nad tym, czy taka interpretacja nas zadowoli, gdyż po spojrzeniu jeszcze raz na dowód tw. 22 cz. 5¹⁰ widać, że odwołanie się w nim do tw. 25 cz. 1 jest w nim niepotrzebne: z samego tw. 15 cz. 1¹¹ żadna istota nie może być pojęta bez Boga¹², co oznacza, że musi być pojęta (przynajmniej częściowo) przez Boga. Dowód tw. 15 cz. 1 brzmi:

Prócz Boga żadna substancja nie może ani istnieć, ani być pojęta (na mocy tw. 14), tj. (na mocy def. 3) rzecz, która istnieje w sobie i jest pojmowana przez siebie. Modusy zaś (na mocy def. 5) bez substancji nie mogą ani istnieć, ani być pojęte; stąd też mogą one istnieć tylko w boskiej naturze i tylko przez nią być pojęte. Otóż nie ma nic prócz substancji i modusów (na mocy aks. 1). Zatem nic bez Boga nie może ani istnieć, ani być pojęte.

Aks. 1 cz. 1 co prawda nie mówi, że cokolwiek istnieje, jest substancją bądź modusem, ale że cokolwiek istnieje, jest bądź w sobie, bądź w czymś innym, ale możemy to chyba przypisać niedopatrzaniu Spinozy. Dalej zauważmy, że z dowodu tw. 22 cz. 5 wynika, iż holenderski filozof może i powinien to twierdzenie uogólnić: wzmianka o ciele ludzkim jest tu podyktowana tylko tym, że tw. 22 cz. 5 jest przesłanką w dowodzie na nieśmiertelność (części) ludzkiej duszy. Tyle że pojawiają się teraz poważne wątpliwości, czy nieustępliwy krytyk Spinozy, Leibniz, nie miał przypadkiem racji oskarżając autora *Etyki...* o,

⁸ Jak argumentowałem w T. Kąkol, *W kwestii dowodów Spinozy na istnienie Boga i dowodu na jedyność Spinozjańskiej substancji*.

⁹ Z czymś takim Leibniz by się już zgodził.

¹⁰ Zob. wyżej.

¹¹ „Cokolwiek jest, jest w Bogu, i nic bez Boga nie może ani istnieć, ani być pojęte”.

¹² Czemu Spinoza nie pisze ‘przez samego Boga’ tylko ‘przez samą istotę Boga’? Otóż z definicji istoty (def. 2 cz. 2) wychodzi na to samo, o ile relacja o-ens jest przechodnia (co zresztą wydaje się prawdą): coś jest istotą *x*-a wtedy i tylko wtedy, gdy to coś jest o-ens względem *x*-a i *vice versa*.

mówiąc współczesnym językiem, „robienie zasłony dymnej” w celu zmylenia mniej rozcarniętych wśród religijnie zaangażowanych czytelników: rzekoma nieśmiertelność nie dotyczyłaby duszy ludzkiej bardziej niż kamienia¹³. Niemniej jednak, tw. 22 cz. 5 jest jedną z trzech przesłanek w dowodzie następnego twierdzenia, poczekajmy więc jeszcze z tą wątpliwością.

Czytelnik, który nie zrażając się trudnościami dotarł do ostatniej części *Etyki...*, może być zdziwiony odwołaniem się do tw. 16 cz. 1, które brzmi:

Z konieczności boskiej natury musi wynikać nieskończenie wiele na nieskończone sposoby [...].

Jego dowód to:

Twierdzenie to musi być oczywiste dla każdego, kto zwróci uwagę na to, że z danej definicji jakiegokolwiek rzeczy intelekt wyprowadza wiele własności, które rzeczywiście z niej (tj. z samej istoty rzeczy) koniecznie wynikają, i to tym więcej, im więcej rzeczywistości wyraża definicja rzeczy, tj. im więcej rzeczywistości obejmuje istota rzeczy definiowanej. Ponieważ zaś natura boska posiada absolutnie nieskończenie wiele atrybutów (na mocy def. 6), z których także każdy wyraża w swoim rodzaju nieskończoną istotę, więc z konieczności jej musi koniecznie wynikać nieskończenie wiele na nieskończone sposoby [...].

Niestety, Spinoza nie wykazał, że istnieje nieskończenie wiele atrybutów, więcej: nawet podane przez niego dwa znane nam podobno atrybuty są nietrafione¹⁴, choć na to ostatnie możemy życzliwie przytknąć oko. Wzmianka o „wiecznej konieczności” w dowodzie tw. 22 cz. 5 może wskazywać, że Spinozie chodzi o to, że jak z istoty trójkąta wynikają z koniecznością jego własności, tak z istoty Boga z koniecznością wynikają pewne własności. Ktoś zapyta, czemu nie pisać ‘modusy’. Otóż być może o nich właśnie myślał w tym miejscu autor *Etyki...*, tyle że mamy kolejny problem: jeśli aks. 1 cz.1 powiada, że cokolwiek istnieje, jest bądź substancją, bądź modusem, to ponieważ np. (istniejący) trójkąt nie jest substancją, jest modusem (atrybutu rozciągłości). Niemniej jednak Spinoza nie przeczy temu, że trójkąt ma

¹³ G. W. Leibniz, *Animadversiones ad Joh. Gerg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia*, [w:] A. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris 1854, s. 46, 56 i 58.

¹⁴ Zob. T. Kąkol, *W kwestii dowodów Spinozy na istnienie Boga i dowodu na jedyność Spinozjańskiej substancji*.

pewne własności – wprost przeciwnie; ale z definicji modusu wynika, że modusów nie można iterować, tj. nie ma modusu modusu. Nie należy więc używać zamiennie terminu ‘własność’ (*proprietas*) i ‘modus’. Zgódźmy się jednak, że z istoty Boga (czy z Boga) wynikają czy też „wypływają” (emanują) modusy. Nie wszystkie jednak modusy są wieczne. Pytanie, jak powstają modusy czasowe („przemijające”)¹⁵? Jest to jeden z centralnych problemów tradycyjnej metafizyki Boga, gdzie Bóg traktowany jako niezmienny i poza-czasowy miał stwarzać obiekty czasowe i oddziaływać na nie. Ciekawe, że Spinoza uznaje, że udowodnił niezmiennosc Boga już w cz. 1 (zob. tw. 17 cz. 5 i tw. 20 cz. 5, *scholium*), podczas gdy w cz.1 udowodnił co najwyżej, że Bóg nie może zmieniać „repertuaru” swoich atrybutów (bo nie miałyby ich wszystkich, a ma z definicji) – tym bardziej, że przy absolutnej niezmienności nie bardzo można zrozumieć, jak Bóg czy też jakiś jego atrybut może ulegać modyfikacji¹⁶.

Zbierając, tw. 22 cz. 5 mówi, że w Bogu jest idea czyli pojęcie każdej istoty, w tym każdej poszczególnej istoty ciała ludzkiego, gdyż, jak pisze Spinoza w dowodzie tw. 3 cz. 3, Bóg może utworzyć ideę swojej istoty i tego, co z niej wynika (a załóżmy, że wynika istota ciała takiego a takiego człowieka), owa idea zaś, skoro nie jest substancją, jest w substancji, czyli w Bogu. Niestety, autor *Etyki...* nie udowodnił, że jego Bóg coś takiego potrafi. Co prawda w *scholium* do tw. 1 cz. 2 Spinoza pisze, że taka możliwość jest nieskończoną (w rodzaju atrybutu myślenia) doskonałością (a, z definicji, Bóg jest pod każdym względem nieskończenie doskonały), to przecież w cz. 1 poświęca trochę miejsca¹⁷ na wykazanie, że Bogu nie przysługuje intelekt, podczas gdy z definicji idei wynika, że ideę tworzy umysł (którego częścią jest intelekt¹⁸).

Przejdźmy wreszcie do dowodu kluczowego twierdzenia, tj. tw. 23 cz. 5:

Ludzki umysł nie może zostać całkowicie zniszczony wraz z ciałem, ale pozostałe z niego coś, co jest wieczne.

Dowód. W Bogu jest koniecznie pojęcie, czyli idea, która wyraża istotę ciała ludzkiego (na mocy tw. poprzedz.) i która przeto koniecznie jest czymś, co należy

¹⁵ Idąc za tradycją, Spinoza odróżnia na samym początku *Etyki...* wieczność od czasu bez początku i końca, ale potem nie zawsze jest konsekwentny (por. tw. 17 cz. 1, *scholium* i tw. 21 cz. 1).

¹⁶ Zob. tw. 19, tw. 20, *corollarium* 2; tw. 22, tw. 23 i tw. 28 cz. 1.

¹⁷ Por. tw. 17 cz. 1, *scholium*.

¹⁸ Może z wyjątkiem, jak sugeruje Spinoza, małych dzieci itp. (tw. 39 cz. 5, *scholium*).

do istoty ludzkiego umysłu (na mocy tw. 13 cz. 2). Ale umysłowi ludzkiemu tylko o tyle przypisujemy trwanie, które można zdefiniować przez czas, o ile wyraża on aktualne istnienie ciała, które wyjaśnia się przez trwanie i może być zdefiniowane przez czas, tj. (na mocy *coroll.* tw. 8 cz. 2) przypisujemy mu trwanie tylko podczas trwania ciała. Niemniej jednak, ponieważ coś jest tym, co pojmuje się z wieczną niejako koniecznością przez samą istotę Boga (na mocy tw. poprz.), przeto koniecznie to coś, należące do istoty umysłu, będzie wieczne.

XVII-wieczny czytelnik w tym miejscu krzyknąłby: to owo „coś”, owa wieczna część umysłu to jakieś zaledwie pojęcie! Nazywanie tego „nieśmiertelnością umysłu” wprowadza tylko w błąd (niedoświadczonych). Już niektórzy współcześni Spinozie sugerowali, że w takim razie autor *Etyki*... opowiada się za reinkarnacją¹⁹, jednak nie mamy żadnych dowodów w *Etyce*... na rzecz tej interpretacji, a ponadto, skoro śmierć jest końcem wyobraźni i pamięci (tw. 34 cz. 5, *scholium*), to taka reinkarnacja obchodziłaby nas tyle, co „drugie życie” w znanym fragmencie Leibniza o cesarzu chińskim²⁰.

Scholium do tw. 23 cz. 5 brzmi:

Idea ta wyrażająca istotę ciała pod postacią wieczności, jest to, jak powiedzieliśmy, pewien modus myślenia, który należy do istoty umysłu i koniecznie jest wieczny. Wprawdzie nie może być tak, abyśmy sobie przypominali, że istnieliśmy przed ciałem, gdyż nie ma w ciele żadnych śladów tego, a wieczność nie może być zdefiniowana przez czas, ani też pozostawać w jakimkolwiek do niego stosunku. A jednak pomimo to czujemy i doświadczamy, że jesteśmy wieczni. Umysł bowiem nie mniej odczuwa te rzeczy, które pojmuje rozumieniem, niż to, co posiada w pamięci. Oczami umysłu, którymi on widzi i spostrzega rzeczy, są właśnie dowody. Jakkolwiek więc nie przypominamy sobie, że istnieliśmy przed ciałem, to jednak czujemy, że umysł nasz, o ile obejmuje istotę ciała pod postacią wieczności, jest wieczny, i to jego istnienie nie może zostać zdefiniowane przez czas ani wyjaśnione przez trwanie. A więc o tyle tylko można orzec o umyśle naszym, że trwa, i o tyle tylko jego istnienie może zostać zdefiniowane przez pewien czas, o ile obejmuje aktualne istnienie ciała; o tyle tylko posiada

¹⁹ Np. J. G. Wachter, z którym polemizuje w dość długim i mało znanym tekście Leibniz (faktycznie Leibniz polemizuje w nim ze Spinozą, Wachter wygłąda tylko na „przyczynę okazjonalną”: jak można się domyślać, taka forma polemiki była w owych czasach bezpieczniejsza). Zob. G. W. Leibniz, *Ad Ethicam B. d. S.*, s. 139–152.

²⁰ Zob. *Rozprawa metafizyczna*, § 34.

też on moc określenia istnienia rzeczy przez czas i pojmowania ich z punktu widzenia trwania.

Mimo że tekst ten sprawia na pierwszy rzut oka jakieś mistyczne wrażenie, to rozplywa się ono w świetle stwierdzenia, że ów organ zmysłowy (czuciowy) umysłu to beznamiętne dowody.

Czytelnik nie powinien jednak czuć się rozczarowany tym, że góry dowodów urodziły śmieszna mysz (w postaci rzeczywistego sensu tw. 23 cz. 5), gdyż to jeszcze nie koniec tego, co Spinoza ma w *Etyce*... do powiedzenia na temat nieśmiertelności umysłu. W dowodzie tw. 29 cz. 5 pisze, że „w naturze rozumu (*Ratio*)²¹ tkwi pojmowanie rzeczy pod postacią wieczności (na mocy *coroll. 2* tw. 44 cz. 2)”. Rozum wie bowiem z tw. 29 cz. 1, że nie istnieje nic przygodnego, tj. wszystko jest konieczne, czyli (ze *scholium 1* do tw. 33 cz. 1) jest albo Bogiem, albo ma przyczynę (która, gdy jest dana, z konieczności pociąga skutek – aks. 3 cz. 1). Pytanie, dlaczego Spinoza pisze, że poznanie takie jest poznaniem pod postacią wieczności? *Scholium* do tw. 44 cz. 2 może sugerować, że zjawisko czasu nie pojawia się dzięki rozumowi, ale dzięki wyobraźni (i pamięci): w świecie w pełni deterministycznym (a taki jest świat Spinozy), dla rozumu nie ograniczonego wyobraźnią nie istniałby czas. Można jednak powiedzieć prościej: def. 8 cz. 1 głosi, że wieczność to „samo istnienie, o ile się je pojmuje jako konieczne wynikające z samej definicji rzeczy wiecznej”. Aby uniknąć podejrzenia o błędne koło, holenderski myśliciel mógł napisać zamiast ‘rzeczy wiecznej’ np. ‘rzeczy, której istotą jest istnienie’. A zatem wieczność to istnienie wynikające z istoty Boga. Jak pamiętamy, w tw. 16 cz. 1 Spinoza chce wyrazić to, że z samej istoty Boga wynika wszystko, co istnieje, tak jak z istoty trójkąta wynikają wszystkie jego własności. Z samej definicji czy też istoty Boga²² ma więc wynikać istnienie wszystkich rzeczy, a zatem wszystkie one są – z definicji wieczności – wieczne²³. To jednak oczywiście brzmi absurdalnie.

²¹ Niektórzy (np. J. Żelazna) odróżniają czy nawet przeciwstawiają sobie rozum (*ratio*) i intelekt (*intellectus*) u Spinozy. Fragmenty, które mogą służyć jako świadectwo tego, że w *Etyce* są to synonimy: tw. 17, cz. 4, *scholium*; tw. 26 i 27 cz. 4, dowody; r. 4 cz. 4; cz. 5, przedmowa; tw. 38 cz. 5, dowód i tw. 40 cz. 5, *corollarium*.

²² Zgodnie z tradycją, definicja u Spinozy ma wyrażać istotę rzeczy. Zob. tw. 8 cz. 1, *scholium 2* (mowa tam o naturze, ale u Spinozy ‘natura’ i ‘istota’ to synonimy – miejsc świadczących o tym jest zbyt wiele, by je wszystkie przytaczać).

²³ Zauważmy, że Spinoza nie pisze w tej definicji „czyje” istnienie ma na myśli, więc nie musi chyba być ono tylko boskim.

Prawdziwa niespodzianka czeka czytelnika w *corollarium* tw. 40 cz. 5: „wieczną częścią umysłu”, pisze Spinoza, „jest intelekt”; zaś w *scholium* dodaje, że „umysł nasz, o ile rozumie, jest wiecznym modusem myślenia, który jest determinowany przez inny wieczny modus myślenia, ten zaś przez inny i tak w nieskończoność; tak że wszystkie razem [owe modusy – T. K.] konstytuują wieczny i nieskończony intelekt Boga”. Wbrew pozorom autor *Etyki...* niekoniecznie przeczy tu tw. 23 cz. 5, w którym za wieczną część umysłu uznał pewną ideę (pojęcie). Dla Spinozy bowiem umysł to idea ciała (tw. 13 cz. 2), co było jedną z najbardziej szokujących tez *Etyki...* dla XVII-wiecznych spirytualistów. Konsekwentnie, skoro intelekt to część umysłu, to jest on też częścią idei, a więc chyba jakąś (sub)ideą (zresztą idea ciała ludzkiego jest złożona z wielu idei, gdyż ciało ludzkie jest złożone z wielu jednostek – tw. 15 cz. 2). W związku z tym, że Spinoza przypisuje umysłowi i intelektowi mnóstwo działań, które dziś nazwalibyśmy „intencjonalnymi”, aż nie chce się wierzyć, że w XVII wieku mielibyśmy do czynienia z kimś, kto by wyprzedził G. W. F. Hegla w opowiadaniu historii o przygodach idei²⁴ i wyczynach pojęć. Dalej, po raz kolejny, mamy tezę, że Bóg ma intelekt²⁵, czemu przeczy cz. 1 *Etyki*. Rozwiązanie wydaje się zrazu proste: intelekt ten nie należy do natury Boga, nie jest jego atrybutem, ale modusem bądź sumą modusów, więc nie ma tu żadnej sprzeczności. Jednak wówczas równie dobrze można by powiedzieć, że Bóg ma miłość lub nienawiść, skoro są to modusy; temu jednak Spinoza przeczy (*corollarium* tw. 17 cz. 5). Sytuację poprawia tw. 36 cz. 5, w którym czytamy:

Miłość intelektualna umysłu do Boga jest samą miłością Boga, którą Bóg kocha siebie samego, nie o ile jest nieskończony, lecz o ile może być wyjaśniony przez istotę ludzkiego umysłu, rozważaną pod postacią wieczności; to

²⁴ Co ciekawe, tak brzmi tytuł jednego z dzieł A. N. Whiteheada, myśliciela, który przyznawał się m.in. do fascynacji Spinozą i – mimo krytycznego stosunku do Hegla – jako procesualista był jakimś filozoficznym krewniakiem autora *Fenomenologii ducha*. Niektórzy powiedzieliby, że Spinoza (a za nim już w jawny sposób Hegel) nawiązał po prostu do słynnych fragmentów *Metafizyki* Λ , 7 i 9 Arystotelesa, w których myśl myśląca siebie jawi się współczesnym filozofom jako niebywale i wprost ordynarne utożsamienie starannie rozróżnianych aktu, treści i przedmiotu myśli.

²⁵ Zob. wyżej. O nieskończonym intelekcie Boga mowa także w tw. 11 cz. 2, *corollarium*; tw. 40 cz. 2, dowód i tw. 43 cz. 2, *corollarium*.

jest, miłość intelektualna umysłu do Boga jest częścią nieskończonej miłości, z jaką Bóg kocha samego siebie.

Innymi słowy, weźmy pewien modus myślenia, będący intelektualną miłością do Boga (możemy założyć, że ów modus przejawiał się m.in. w Spinozie). Suma takich wszystkich modusów to nic innego, jak miłość Boga, zarówno w gramatycznym sensie subiektywnym, jak i obiektywnym²⁶. Możemy więc podobnie potraktować wyrażenie ‘intelekt Boga’ i inne. Możemy wreszcie spróbować podważyć twierdzenie odmawiające Bogu intelektu. Pierwszy argument Spinozy (ze *scholium* do tw. 17 cz. 1) sprowadza się do tego, że domniemany intelekt Boga byłby sprawcą nie tylko istnienia, ale i istot rzeczy²⁷, a „to, co spowodowane, różni się od swojej przyczyny dokładnie tym, co ma od tej przyczyny”, a zatem istota intelektu ludzkiego różniłaby się od istoty domniemanego intelektu boskiego, stąd miałyby one wspólną tylko nazwę. Łatwo zauważyć, że z tego nie wynika jeszcze, że owe istoty musiałyby się różnić *we wszystkim*; owszem, z tw. 3 cz. 1 wynika, że gdyby różniły się *we wszystkim*, nie miałyby sensu powiedzenie, że jedna jest przyczyną drugiej²⁸. Drugi argument autor *Etyki...* brzmi nieprzekonująco: „przez intelekt bowiem (jak się rozumie samo przez się [sic! – T. K.] rozumiemy nie myślenie w sensie absolutnym, lecz jedynie pewien określony modus myślenia” (tw. 31 cz. 1, dowód). Oczywiście, podważenie dowodów na to, że Bogu nie przysługuje intelekt, nie implikuje jeszcze, że Bogu przysługuje intelekt; pokazuje jednak (podobnie jak inne niniejsze uwagi), że narzekania Leibniza i innych nad logiczną strukturą *Etyki...* nie są bezpodstawne. Wracając do nieskończonego intelektu Boga, intelektu rozumianego jako pewna suma modusów, trzeba zauważyć, że Spinoza w cz. 1 kategorycznie odrzuca tezę, iż nieskończoność można uzyskać przez su-

²⁶ W tw. 35 cz. 5 Spinoza chciał niezależnie od tego dowieść, że „Bóg kocha samego siebie nieskończoną miłością intelektualną”, ale w dowodzie musi skorzystać z przesłanki, że w Bogu występuje afekt radości, co jednak nie wchodzi w grę: z 2 def. afektów (cz. 3), „radość jest do przejścia człowieka od mniejszej do większej doskonałości”, podczas gdy mowa tu o Bogu (a nie człowieku), który ma być ponadto niezmienny i najdoskonalszy.

²⁷ Por. wyżej, dyskusja tw. 25 cz. 1.

²⁸ Tw. 3 cz. 1 brzmi: „rzeczy, które nie mają ze sobą nic wspólnego, nie mogą być dla siebie przyczynami”. Dowód jest ewidentny (z aks. 4 cz. 1 [zob. wyżej] i aks. 5 cz. 1 [„rzeczy, które nie mają ze sobą nic wspólnego, nie mogą być też wzajemnie przez siebie zrozumiane, czyli pojęcie jednej nie obejmuje pojęcia drugiej”]). Por. też dowód sprzeczności teorii Spinozy w T. Kąkol, *W kwestii dowodów Spinozy na istnienie Boga i dowodu na jedyność Spinozjańskiej substancji*.

mowanie (tw. 15 cz. 1, *scholium*): to, co nieskończone, jest niepodzielne i nie składa się z części (tamże). obrońca holenderskiego filozofa mógłby zauważyć, że przytoczone fragmenty dotyczą nieskończonej wielkości (*quantitas*), a tu mowa o intelekcie. Jednak zarzut ten łatwo oddalić, gdyż Spinoza wielokrotnie daje w *Etyce*... do zrozumienia, że zachodzi ścisła odpowiedniość między tym, co należy do atrybutu rozciągłości, a tym, co należy do atrybutu myślenia (zob. np. def. 2 cz. 1 – „podobnie [jak w przypadku ciał – T. K.], jedna myśl jest ograniczana przez inną”)²⁹.

*

Jeśli „materialistyczna” interpretacja Spinozy (Bóg to materia/kosmos/wszczęświat, intelekt Boga to suma ludzkich intelektów) jest błędna, to powstaje pytanie, czy aby Spinozjański Bóg – którego „intelekt” nie ma NIC wspólnego z ludzkim intelektem – nie jest tak transcendentny, że aż „praktycznie nieobecny”? Do kogo ma więc pałać intelektualna miłość, tak wynoszona nad niebiosa przez holenderskiego myśliciela? Można też zadać podobne pytanie w odniesieniu do rozumianej po Spinozjańsku nieśmiertelności umysłu: jakie mogłoby być jej „praktyczne” znaczenie? Na pierwszy rzut oka, dla etyki taka nieśmiertelność (czyli z punktu widzenia tradycyjnej metafizyki – śmiertelność!) jest – zdaniem Spinozy – bez znaczenia (tw. 41 cz. 5)³⁰.

Spróbujmy jednak wyrazić to, o co może chodzić Spinozie w następujący sposób: według autora *Etyki*, umysł rozplywa się niejako w idee wiążące się ze sobą, a rzekoma wieczność („nieśmiertelność”) polega na uświadomieniu sobie, że „prawdziwe”, substancjalne „ja” jest poza „mną” – w niepojętej Substancji. Spinoza byłby więc nie tylko prekursorem Hume’owskiej dekonstrukcji substancjalnego umysłu, ale – biorąc pod uwagę nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny cel *Etyki* (wyzwolenie człowieka spod władzy

²⁹ Na marginesie: argumenty oponentów Spinozy w kwestii nieskończoności, które przytacza i odrzuca, są *de facto* argumentami przeciwko tzw. nieskończoności aktualnej. Spinoza może je oddalić, a zarazem bez sprzeczności przyjąć znany aksjomat Euklidesa, że „całość jest większa od części” (*Etyka*..., tw. 18, cz. 4, *scholium*) właśnie dlatego, że odrzuca podzielność nieskończoności. Współcześni zwolennicy nieskończoności aktualnej odrzucają zaś tezę autora *Etyki*... i dlatego muszą twierdzić, że aksjomat Euklidesa (zinterpretowany teoriomnogościowo) zawodzi w dziedzinach nieskończonych. Ciekawostką historyczną jest fakt, że twórca teorii mnogości, G. Cantor, interesował się filozofią Spinozy.

³⁰ Pod tym względem Spinoza byłby radykalnym przeciwieństwem choćby Kanta.

afektów tak dalece, jak to jest dla człowieka możliwe) – można by doszukiwać się w jego teorii nieoczekiwanych związków z myślą Wschodu. Nawet wspomniana wyżej „materialistyczna” interpretacja filozofii Spinozy wcale nie musi przekreślać takiego powinowactwa – niektórzy by powiedzieli, że wręcz przeciwnie. Do tych „niektórych” należałby choćby jeden z bardziej znanych współczesny filozofów anglosaskich, D. Parfit. Słynne zdanie przypisywane Buddzie, które cytuje Parfit w zakończeniu swojej monumentalnej *Reasons and Persons*, brzmi: „O bracia, istnieją czyny, istnieją także ich konsekwencje, ale osoby dokonującej czynów nie ma”³¹.

Oczywiście, pogląd Spinozy (jak i buddyjski) można próbować wyjaśniać podobną metodą, jaką autor *Etyki* próbował wyjaśnić ludzkie życie psychiczne, w tym to, co z sarkazmem nazywa „przesadami”. Czy np. (teoretyczne) „rozbicie” ludzkiego umysłu, względnie „wyrzucenie” go daleko poza potocznie rozumiane „ja”³² nie jest niczym innym jak radykalną negacją lub zbliżonym do niej mechanizmem obronnym człowieka cierpiącego?

Pytanie to pozostawię bez odpowiedzi. Pewne jest jednak, że jeśli się w tym artykule nie mylę, to cała maszyna metafizyczna Spinozy przypomina wybrakowaną płataninę źle oznakowanych kabli. Trzeba wiele cierpliwości, by próbować zmontować z niej coś sensownego. Diagnoza ta będzie z pewnością przygnębiająca zarówno dla czytelnika trawionego gorączką metafizyczną, jak i beznamietnego badacza poprawności wynikania, ale dla majsterkowicza filozoficznego niekoniecznie. I w tym śmiem upatrywać największą wartość myśli niepokornego samotnika z Holandii.

³¹ D. Parfit, *Reasons and Persons*, OUP, Oxford 1986, s. 502.

³² Por. piękny fragment ze wstępu do *Traktatu...* Wittgensteina autorstwa B. Wolniewicza: „Duch *Traktatu* jest eleacki. Wszystko, co konieczne, jest odwieczne i niezmienne; przypadkowe są tylko fakty: dziś jesteśmy – jeden fakt, jutro nas nie będzie – drugi. Ale ta szczególna forma, która się w nas i nasze życie wcieliła, była od zawsze – by tak rzec – zapisana w gwiazdach jako pewna możliwość, i na zawsze w nich zapisana pozostanie. Wcielając się w fakty, forma ta jedynie staje się widoczna, niczym wywołane zdjęcie. Logiczna przestrzeń możliwości [...] jest pełna i sztywna; nic w niej ani przybyć, ani ubyć nie może. W tym też sensie jest bardziej realna niż świat faktów [...]” (B. Wolniewicz, *O „Traktacie”*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, s. XXXI).

Abstract

On the Immortality of the Soul in B. Spinoza's *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*

Keywords: God, immortality, soul/mind, Spinoza

B. Spinoza in his *Ethics Demonstrated in Geometrical Order* argues for the immortality of the human soul (or mind). However, during the course of the detailed analysis it becomes apparent that the alleged immortality has very little in common with the one favored by the traditional metaphysics. In this article I examine Spinoza's argumentation and show that the proofs of the theorems he referred to are problematic.