

Radosław Żyszczyński

Immanentny Bóg Spinozy

Analiza i Egzystencja 18, 125-135

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RADOSŁAW ŻYSZCZYŃSKI

IMMANENTNY BÓG SPINOZY

Jolanta Żelazna, *Substancja jak światło?*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010, ss. 185.

1.

Tytuł książki Jolanty Żelaznej zawiera pytanie o możliwość zestawienia substancji i światła. Autorka odpowiada na nie następująco: najpierw w wielostronny sposób mówi o tym, jaką rolę pełni substancja w metafizyce Spinozy, a potem wykorzystuje światło znane dzięki codziennej pracy ludzkich oczu do ukazania istoty jego myśli. Objaśnia ją, posługując się naturalnym językiem i licznymi, bardzo plastycznymi przykładami. Filozofowanie Spinozy jawi się jako budowanie rusztowania pozwalającego człowiekowi wznieść się ku kontemplacyjnemu, bezpośredniemu poznaniu, które wymyka się zabiegom dyskursywnym.

Zdaniem autorki filozofowie współcześni Spinozie mogliby przybliżyć swoim czytelnikom filozoficzne pojęcie substancji, przywołując zjawiska świetlne, gdyby wiedzieli, na czym polega bycie barwą. Pokazuje też, iż pomimo braku takowej wiedzy, Spinoza – tworząc swoją filozofię – najprawdopodobniej inspirował się optyką i malarstwem. W jego koncepcji natura (substancja) przypomina malarza. Ktoś, kto maluje obrazy, efekt „ukrycia”, „braku” czy „cienia” osiąga dzięki użyciu ciemnych farb, naturze zaś do wywołania analogicznego wrażenia istnienia wielu niezależnych bytów wystarcza jej jedność. Podobnie dzieje się ze światłem doświadczanym na co dzień. Zachowując swoją jedność i nieokreśloność, jawi się wielobarwnie, pokazuje też istnienie rozmaitych kolorów. Autorka, konstruując tę analogię, przywołuje platońskie metafory, obrazujące sposób działania idei.

Jolanta Żelazna, pisząc książkę *Substancja jak światło*, wyszła z następujących założeń. Istnieje silny związek między biografią i psychiką myśliciela a jego twórczością. W dużej mierze kształtuje go wizja świata

zawarta w tradycji i rodzinnym język oraz czasy i miejsce, w których przyszło mu żyć. Pierwsze dwa czynniki są silniejsze, a zarazem bardziej zależne od człowieka niż pozostałe. Dlatego też Spinoza, opuszczając gminę żydowską, mógł nabrać dystansu zarówno względem tych, których ongiś zaliczał do swoich, jak i przedstawicieli innych wspólnot, na przykład protestantów. Skorzystał ze swojej szansy i stworzył bardzo przenikliwą filozofię. Ukształtował ją zgodnie ze swoim, skłonny do kontemplacji charakterem. Z powyższych powodów interpretacja Jolanty Żelaznej wyraźnie skłania się ku „mistycznemu” odczytaniu myśli Spinozy i tworzy przeciwwagę dla tych historyków filozofii, którzy dość jednostronnie minimalizowali znaczenie poznania bezpośredniego w jego systemie filozoficznym.

Na książkę *Substancja jak światło* składają się obszernie *Uwagi wstępne* i sześć rozdziałów. Wątki poruszone w *Uwagach wstępnych* znajdują swe rozwinięcie w dalszych częściach pracy, są to: biograficzne i kulturowe uwarunkowania twórczości Spinozy, trudności w odbiorze jego filozofii, relacja między nią a doktryną Kartezjusza i poglądami wcześniejszych filozofów. Ze względu na powyższą tematykę wiele miejsca poświęcono w niej omówieniu dzieł myśliciela i inspirowanej dokonaniem Euklidesa geometrycznej metodzie wykładu etyki.

W pierwszym rozdziale pracy autorka dużo miejsca poświęciła dokładniejszemu objaśnieniu tego, jak rodzima oraz judaistyczna tradycja ukształtowała jego umysł, a następnie w dużej mierze zdeterminowała sposób widzenia świata i radzenia sobie z wejściem w krąg kultury łacińskiej. Zauważa ona, że w czasach Spinozy Europa przeżywała gwałtowną przemianę, wynikającą z rozwoju nauki. Jej przedstawiciele coraz bardziej skłaniali się ku temu, aby świat opisywać w sposób czysto mechanistyczny i deterministyczny. Rodziło to rozliczne problemy z odziedziczonymi po poprzednikach pojęciami: Boga, świata, duszy czy wolnej woli. Spinoza w reakcji na nie szukał sposobu scalenia psychicznego i materialnego wymiaru ludzkiego bycia, a ponieważ miał do dyspozycji kartezjańską substancję cielesną i myślącą, stworzył koncepcję bezustannej korelacji między nimi jako atrybutami jednej substancji.

Autorka pisze również o jawnych i niejawnych założeniach spinozjańskiej etyki. Filozof, wychodząc z nominalistycznych przesłanek, uznał, że ludzkie pojęcia „dobra” i „zła” są egocentryczne, a ich użyciu towarzyszy

błędne poczucie niezależności od świata. W konsekwencji stają się one określeniami cech, które komuś lub czemuś przysługują. Aby móc się od tego uwolnić, trzeba zmodyfikować język. Zadanie to Spinoza podjął w swoim głównym dziele pt. *Etyka*.

W drugim i trzecim rozdziale Jolanta Żelazna rozwija temat substancji, mówiąc o tym, co filozof przez nią rozumiał. To właśnie substancja pełni rolę immanentnego, nieskończonego, pełnego twórczego nadmiaru Boga zwanego naturą. Z wielu atrybutów, które mu przysługują, człowiek zna tylko dwa, skorelowane ze sobą, powyżej wspomniane: materię i myśl. Przejawiają się one na wiele sposobów, człowiek to właśnie tylko jeden z takich przejawów. Nie może o samym Bogu powiedzieć nic więcej niż to, że jest on w sobie i dla siebie. Filozof, aby go w jakiś sposób ująć, wprowadza więc przybliżające pojęcie istoty, która stanowi złożenie dwóch znanych mu atrybutów. Człowiek może poznać cokolwiek – w tym siebie – właśnie dzięki owemu Bogu, chociaż nie potrafi go w pełni przeniknąć. Jako skończony przejaw boskiego atrybutu ma udział w boskim istnieniu. Objawia się ono w psychicznym rozpięciu między radością wynikającą ze wzrastającej mocy i siły a smutkiem świadczącym o słabnięciu. Radości towarzyszy pewność działania, trafne ujęcie idei i dystans pozwalający na uporanie się z emocjami przez ich obiektywizację.

W rozdziale czwartym i piątym autorka szczegółowo rekonstruuje to, w jaki sposób Spinoza przechodzi od ujęcia świata od strony Boga do perspektywy człowieka. Omawia pojęcia użyte przez filozofa, takie jak: nieskończoność, afekt, modyfikacja oraz pokazuje zbieżność między terapeutycznym wymiarem etyki Spinozy i stoików.

Rozdział szósty zawiera podsumowanie całej książki. Autorka wraca w nim do zagadnienia bezpośredniego poznania Boga. Okazuje się, że istnieją rozumowe, dyskursywne drogi prowadzące do uznania jego istnienia, ale rozumieć można go tylko w sposób bezpośredni, intuicyjny, wymykający się zabiegom dyskursywnym. Jedną z nich jest refleksja nad światłem, o której pisałem na początku. Jolanta Żelazna wskazuje na uzasadnienie tego przekonania. Zdaniem Spinozy ludzki język bezustannie nas zwodzi, ponieważ ciągle każe rozróżniać między działającym i przedmiotem działania, między naturą tworzącą i stworzoną. Tymczasem, według filozofa, działanie i podleganie działaniu to dwa, czysto ludzkie sposoby ujęcia czegoś jednego.

2.

Podobnie jak inne tematy pracy, biograficzne tło twórczości Spinozy jest obecne w całej książce na różne sposoby. Dzięki temu jawi się on jako wspa- niały intelekt, który podejmował „karkołomne próby” zrozumienia relacji między ludzkim umysłem, językiem i światem. Czytelnikowi wydaje się, że pomimo daremności wysiłków udało mu się wyprzedzić swoją epokę, ponieważ autorka pisze o jego deterministycznej teorii pobudek ludzkiego działania: „wyprzedza swoimi rozstrzygnięciami (choć nie terminologią) freudowską teorię psychiki [...] w swej części etycznej jest w dużej mierze zbliżona do psychoanalitycznej terapii nerwic” (s. 109–110). Odnosząc się do ustalenia Spinozy, według którego człowiek dystansuje się od własnych uczuć, wtedy gdy zaczyna rozumować, Jolanta Żelazna stwierdza: „Dokładnie to samo prawo, odwołując się do badań empirycznych poczynionych przez psychologów, sformułował C.G. Jung” (s. 150–151)¹. W jej opinii filozof ten, chociaż nie miał często dziś ganionych ambicji poszukiwania ponadczasowych prawd (s. 25), tworzył dzieła wykorzystujące taką nieego-centriczną władzę umysłu, której można przypisać zainteresowanie jedynie wieczną prawdą (s. 45). Autorka przypomina o tym, że Spinoza uznawał pewną wersję koherencyjnej teorii prawdy, z czym nie zgadzam się w pełni, co uzasadnię poniżej.

Spinozjańskie zainteresowanie zgodnym ujęciem idei przez różne władze umysłu albo nie wyraża dążenia do odkrycia tego, co uniwersalnie prawdziwe, albo je świadomie lub przynajmniej bezwiednie wyraża. Jeżeli Spinoza, filozofując, wyrażał dyskutowane dążenie i wiedział, co czyni, pojawia się sprzeczność. Jeśli zaś nie wiedział, ku czemu zmierza, trudno uznać go za kogoś, kto rzeczywiście dochodził do samopoznania. Skoro więc nie czynił ani jednego, ani drugiego i w żaden sposób nie wychodził w myśleniu poza kontekst swojego czasu i miejsca, można postawić następujące

¹ Piszę tak, ponieważ trudno przystać na takie mówienie o Freudzie i jego uczniach, które sugeruje, że ich teorie stanowiły bezdyskusyjny postęp względem wcześniejszych teorii. Przywołam tytuły kilku prac filozoficznych, naukowych i popularnonaukowych przedstawiających Freuda oraz całą tradycję psychoanalizy w bardzo negatywnym świetle: E. Gellner, *Uwodzicielski urok psychoanalizy czyli Chytrność antyrozumu*; H. Eysenck, *Zmierzch i upadek imperium Freuda*; *Wojna o pamięć, spór o dziedzictwo Freuda*, red. J. Siuta; M. Macmillan, *Freud oceniony, analiza krytyczna dzieła*; F. Cioffi, *Freud i pseudonauka...*

pytanie: czemu służą pojawiające się w tekście Jolanty Żelaznej pochwały², sugerujące wyprzedzanie własnych czasów przez bohatera książki? Dla przykładu rozpatrzę przypuszczenie autorki, że Spinoza stałby się „gorącym oponentem” Gadamera w kwestii związku między „wyzrozumowaniem” a „rozumieniem” (s. 176–177). Przywołanie dwudziestowiecznego myśliciela prawdopodobnie służy ukazaniu Spinozy jako filozofa aktualnego, który bez większych problemów czy przewartościowań mógłby włączyć się do aktualnej, filozoficznej debaty. Tymczasem uznanie „wyzrozumowania” za konieczny warunek „rozumienia” nie stanowi szczególnej idei Gadamera, lecz na różne sposoby pojawia się u myślicieli najróżniejszych orientacji. Można je więc powiązać ze współczesnymi przemianami kulturowo-filozoficznymi, które dla autorki książki są bardzo ważne, a w pewnym stopniu nawet determinujące. Jeśli zaś przyjmie się, że interpretacje związków między „rozumieniem” a „wyzrozumowaniem” są ponadczasowo nierozstrzygalne, stale obecne i niezmiernie ważne nawet do mgliście ujętego końca, to chyba warto z szacunku dla egzystencjalnego zorientowania Spinozy poszukać oponentów żyjących w jego czasach.

Trafniej brzmi chwalenie Spinozy za znalezienie sposobu, który dałby ludziom jego czasów indywidualistycznie pojętą, obywatelską wolność bez krwawych walk, gdyby zechciano go wysłuchać. Poprzedza ją zaakcentowanie znaczenia wzoru w Spinozjańskim ujęciu człowieczeństwa i wzmianka o współczesnym nawyku patrzenia na człowieka jako byt pozbawiony niezmiennej, stałej natury (s. 141–142).

Zdaniem autorki nie zrozumiano myśli Spinozy, ponieważ wyrósł on w środowisku religijnych Żydów, które zakorzeniło go w swoistych dla tej wiary wyobrażeniach o świecie. Chociaż został przez rabinów usunięty ze społeczności wiernych za zbyt odważne wgłębianie się w kulturę łacińskiej Europy, nie do końca mógł się od nich uwolnić, gdy przyswajał sobie filozoficzny system Kartezjusza i ówczesną, chrześcijańską scholastykę.

Autorka opowiedziała również o ewolucji postawy filozofa. Początkowo nie zamierzał on tworzyć własnego systemu, chciał jedynie poprawić

² Oprócz pochwał zdarzają się też słowa krytyki. Autorka, komentując dążenie Spinozy do udoskonalenia narzędzi, przeciwstawia mu Kanta, który jako pierwszy miał zauważyć, że same doskonałe narzędzia nie wystarczą bez dobrej woli, którą jako jedyną można chwalić bez ograniczeń. Wspomnienie o filozofie z Królewca wydaje się zbędne. Użyty przez niego zabieg retoryczny jest zrozumiały ze względu na charakter jego koncepcji etycznej, ale bez jej szerszego przedstawienia wygląda mało przekonująco.

myśl poprzednika. Próbował ujednoczyć sposób ujęcia substancji boskiej, myślącej i rozciągłej, bo tylko ta pierwsza niczego nie potrzebuje do swego istnienia, czyli jest dokładnie taką, jak przewiduje to jej kartezjańska definicja. Pozostałe w „tajemniczy” sposób są zależne od Boga. Powstała tu niejasność klóciła się z kartezjańskimi, metodologicznymi kryteriami prawdy: jasnością, prostotą i oczywistością. Ponieważ próby skorygowania koncepcji Kartezjusza nie powiodły się, Spinoza przystąpił do tworzenia własnej filozofii, wolnej od wątków konfesyjnych (s. 14–21).

Lektura książki *Substancja jak światło* inspiruje do przemyślenia kilku problematycznych kwestii. Po pierwsze, powyżej streszczony powód porzucenia kartezjanizmu, chociaż zgadza się z pewną, dość rozpowszechnioną tradycją interpretacyjną, nie do końca przekonuje. Wygląda na czysto terminologiczny, dający się rozwiązać przez wprowadzenie rozróżnienia między tym, co niczego nie potrzebuje do swego istnienia, gdy już powstało, a czymś w pełni samoistnym również w aspekcie swej genezy.

Jeśli komuś dalej przeszkadzałyby wieloznaczność słowa substancja, mógłby on wprowadzić do swego słownika jakiś nowy termin i doprecyzować definicje. Kartezjusz, osoba najbardziej zainteresowana uzasadnieniem swojej doktryny służącej metafizycznemu ugruntowaniu matematycznego przyrodoznawstwa, używa podobnego rozwiązania w *Odpowiedziach na zarzuty czwarte*, sformułowane przez Antoniego Arnaulda. Filozof ten, wyjaśniając, co rozumie przez rzecz zupełną, powiada, że dopuszcza rozróżnienie między substancjami zupełnymi i niezupełnymi w tym sensie, że te drugie odnoszą się do innej substancji i tworzą z nią „coś samo przez się jednego”³, jak ręka danego ciała. Wzbraniał się też przed możliwością trafnego ujęcia substancji w oderwaniu od tego, co jej przysługuje⁴. Skoro tak, jego pojęcie o niej nie zawierało zakazu orzekania jej o niczym i samoistnego powstawania. Tymczasem Jolanta Żelazna ostrożnie zestawia kartezjańskie pojęcie substancji z arystotelesowskim i szuka powiązania między nimi (s. 19). Jednocześnie przyjmuje dość nietypową interpretację metafizyki Arystotelesa w kontekście ontologicznego dowodzenia istnienia Boga (s. 21). Przejście od stanowczego twierdzenia do postulowania zwykle przy-

³ R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty czwarte*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, K. Leśniak, I. Dąbska, Kęty: Antyk 2001, s. 194.

⁴ Tamże, s. 194.

pisuje się średniowiecznej scholastyce, na przykład świętemu Tomaszowi, o którym powiada się, że tak zwane „dowody” traktował jedynie jako ścieżki mogące ułatwić przyjęcie jego istnienia i uwierzenie⁵. Niestety autorka nie podaje uzasadnienia swojego stanowiska. Sytuacja wygląda podobnie, gdy – podążając za Spinozą – interpretuje arystotelizm jako pogląd uznający akt za negację potencji (s. 81) lub gdy – pisząc o podziale procesu na fazy – traktuje go jako coś opozycyjnego względem rozróżniania.

Niepotrzebnie rzutuje to na wiarygodność poglądu autorki, że „spekulacja scholastyków praktycznie nie weszła w szeroki obieg kulturowy świata łacińskiego” (s. 42). Autorka, mówiąc to, prawdopodobnie ma na myśli kręgi, w których obracał się Spinoza. Składały się one zarówno z osób dobrze wykształconych, jak i niewykształconych przedstawicieli prostych zawodów. Ale w tekście trochę tego nie widać, bo brakuje pokazania, na czym polegały ich niedostatki. Z tego, że ktoś oddawał się na przykład kupiectwu i rozmawiał ze Spinozą, nie wynika, że miał braki w wykształceniu. Dlatego wygląda on na sprzeczny z tym, co zostało wcześniej powiedziane o uprzedzeniach i przesądach pierwszych czytelników Spinozy. Brakuje też rozwinięcia twierdzenia o istnieniu związku przyczynowego między protestanckim postulatem powszechnego studiowania Biblii a rozwojem literatury w językach lokalnych (s. 26). Bez niego twierdzenie to wygląda na nadinterpretację zwykłego współwystępowania dwóch oddzielnych zjawisk społecznych.

Wracając do filozofii Kartezjusza, myślę, że autentyczne trudności jego systemu mogą tkwić gdzie indziej, a dokładniej – w domniemanej oczywistości i sposobie poznania fundamentalnego twierdzenia *Cogito ergo sum*, umożliwiającego zastosowanie metody analizy w celu wskazania na pierwszą prawdę systemu filozoficznego, głoszącą istnienie Boga⁶. Nawet jeśli Spinoza porzucił nauki swego mistrza z powodów wskazanych przez autorkę, podobnie jak rodzime tradycje judaizmu, nie determinowały go one do pójścia w stronę niematerialistycznego monizmu. Jeśli zaś dążył

⁵ Warto przypomnieć, że Kartezjusz zachwalał swoją filozofię jako przejście od scholastycznego, nieskutecznego postulowania istnienia Boga do bezwzględnego wykazywania jego istnienia.

⁶ Obszerne i szczegółowe omówienie tego zagadnienia czytelnik znajdzie w książce J. Krakowskiego *Mathesis i Metafizyka: studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1992, s. 77–116.

do eliminacji elementów konfesyjnych, to dlaczego w tak dużym stopniu wykorzystywał wątki specyficzne dla religii chrześcijańskiej?

Rozwijając ostatnie z postawionych tu pytań, wskażę na pewien nurtujący mnie problem. Często spotyka się pogląd, że to właśnie myśl Kartezjusza stanowiła etap w umniejszaniu znaczenia Boga, sekularyzacji myślenia itp. W analizowanej książce spotkałem się z twierdzeniem, że komuś przeszkadzała jej konfesyjność. Trudno na nie przystać, ponieważ nie wydaje mi się, aby kartezjański Bóg mógł podzielić wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa. Jolanta Żelazna wprawdzie wiele miejsca poświęca przekonywaniu czytelnika o zasadniczych różnicach między judaizmem a chrześcijaństwem, co prawda słusznie przypomina, że pierwsi czekają na Mesjasza, a drudzy już tylko na sąd otwierający panowanie królestwa bożego (s. 41), ale niepotrzebnie jednak sugeruje czytelnikowi różnicę w uznawaniu istnienia duszy po śmierci i zmartwychwstania (s. 24). Obie religie, chociaż odmiennie wyobrażają sobie miejsce pośmiertnego pobytu ludzkich dusz, zgadzają się odnośnie do ich nieśmiertelności, powrotu do ciał i podległości względem trybunału Bożego. Nie głoszą też dwóch różnych historiozofii, lecz różnią się w określeniu aktualnego etapu tych samych dziejów. W innym miejscu Jolanta Żelazna niezbyt przekonująco interpretuje myśl chrześcijańskich teologów. Moim zdaniem nie mieli oni skrupułów przed uznaniem nieskończoności za coś przysługującego Bogu. Nie trafia do mnie argument, że wczesna teologia chrześcijańska odnosiła ją bezpośrednio do przysługującej mu takiej czy innej doskonałości (s. 76). Nie skończyła się przecież na owym początkowym okresie. A nawet jeśli rzeczywiście uznawała Boga za obdarzonego czymś jeszcze oprócz owych rozmaitych doskonałości, uznając je za nieskończone, musiała wartościować je co najmniej neutralnie, bo nie chciała przydawać mu czegokolwiek aksjologicznie negatywnego. Zresztą, z teologicznej niezgody na uznanie wielu sceptycznych argumentów opartych na paradoksach nieograniczoności boskich atrybutów wypływa (wciąż aktualna w teologizującej filozofii) potrzeba wypracowania sposobów pozytywnego, niesprzecznego ujęcia nie jednej, a wielu nieskończoności.

Dość niefortunny wygląda także opis chrześcijaństwa jako religii przedstawiającej trzy postacie Boga, wywiedzione z jednej Istoty (s. 42). Nawet jeśli w ocenie niektórych zewnętrznych obserwatorów tak czyni, a w ocenie innych stanowi zakamuflowane wielobóstwo, warto przypomnieć, iż głosi ono istnienie jednej Istoty w trzech Osobach, więc jednako-

wo wyklęło ze swego obrębu interpretacje objawienia, skłaniające się ku monofizytyzmowi i politeizmowi. Przyjęcie nieoczywistej perspektywy, wyglądającej na monofizycką, przesłania następujący istotny problem, czy chrześcijaństwo faktycznie mówi w tym samym sensie o osobie ludzkiej i osobowym Bogu? Rozstrzygnięcie go wpłynie na interpretację relacji między filozofią Spinozy a chrześcijaństwem. Przy okazji antropomorfizacja okaże się pojęciem co najmniej wieloznacznym⁷. Przynajmniej jedno z tych znaczeń pozwala uznać Boga Spinozy za antropomorfizację, skoro w taki lub inny sposób przysługuje mu myślenie. A jego zdecydowane wykraczenie poza możliwości percepcyjne człowieka można uznać za strukturalny odpowiednik religijnie pojętej transcendencji.

Można odnieść wrażenie, że autorka skłania się ku jednoznaczному przeciwstawieniu transcendencji Boga chrześcijan boskiej immanencji u Spinozy. A przecież sama mówi o analogii między rozumieniem substancji i starotestamentowej formuły samookreślenia się Boga jako „Jestem, który Jestem” (s. 66) czy posługiwaniu się przez filozofa cytatami z Nowego Testamentu (s. 161) w celu uzasadnienia immanentnej obecności Boga w świecie. Jeden z nich uczynił mottem *Etyki*. Znajomo wygląda też potraktowanie człowieka jako „zmarszczki na czole Boga” (s. 30). W swoim życiu spotkałem się z wykorzystywaniem stosunku między ciałem i jego częścią w praktyce duszpasterskiej i teologii sakramentalnej. Mówi się o wiernych jako o członkach ciała Chrystusa, przekonuje dzieci przystępujące do pierwszej komunii, iż powinny tak ukierunkowywać swe oczy i uszy, jak przystoi komuś, w kim ucieleśnia się Bóg... Retoryka taka może odwoływać się również do zmarszczek, jeśli tropem powszechnie spotykanych skojarzeń powiąże się je z myśleniem.

Skoro zarówno w chrześcijaństwie, jak i u Spinozy można znaleźć wątki immanencji i transcendencji Boga osobowego i nieosobowego spostrzegania go, różnica musi tkwić gdzie indziej. Lektura książki pozwala dojść do wniosku, iż tkwi ona w sposobie dojścia do momentu normatywnego. W katolicyzmie i innych odłamach religii chrześcijańskiej wynika on z uznania, że włączając się w życie wspólnoty i spełniając stawiane przez

⁷ W kontekście dyskusji o religii można wyróżnić np. takie znaczenia słowa antropomorfizacja: 1. Przypisanie Bogu tego, co niegodne lub nieistotne w człowieku (w tym sensie Ksenofanes krytykował politeizm). 2. Przypisanie Bogu niewartościowanych cech ludzkich. 3. Przypisanie Bogu tego, co ceni się w człowieku lub mu brakuje. 4. Przypisanie Bogu czegokolwiek, co jest wymuszone użyciem gramatyki języka.

nią wymogi, wierny zostaje wchłonięty przez pozytywnie wartościowaną, Bożą immanencję. U Spinozy zaś już wszyscy w niej tkwią, brakuje jedynie uświadomienia sobie tego stanu dzięki filozofii. Za sprawą powstającego poczucia jedności z tym, co zewnętrzne, człowiek może pogodzić się ze światem i w ograniczonym stopniu przewyżczać własne słabości.

3.

Powyższe powody skłaniają do zdystansowania się wobec poglądu Spinozy, że niepotrzebne właśnie i konflikty wynikały z niepotrzebnych, antropomorficznych przedstawień Boga. Każą też postawić pytanie o autentyczną prawdę chrześcijańskiego objawienia. Na podstawie badań historycznych i religioznawczych można opowiedzieć się za jedną z interpretacji, ale to nie wystarcza. Pośrednia krytyka wierzeń religijnych polegająca na pochwaleniu filozofa, który ponoć kładł podwaliny pod współczesny, „odczarowany” obraz świata, nie powinna zbyt łatwo klócić się z innymi sposobami krytyki religii. Gdy zsekularyzowana świadomość zaczyna mówić o Bogu, podważa samą siebie, jeśli rozważy się ją jako tą, która nie chce nadawać szczególnego statusu mowie mówiącej o nim lub odnoszącej się do niego. Nie wystarczy jej przecież zamknięcie lub taka czy inna negacja języka religii na metapoziomie. Moim zdaniem ma ona różne przejawy, które wskazują na jej irracjonalną istotę. Jeden z nich wyraża się w pragnieniu, aby można było konsekwentnie nie zdawać sobie sprawy z różnicy między użyciem słowa „Bóg” a stosunkiem do bajkowej fikcji czy absurdu. Ale w twórczości Spinozy uobecnia się coś przeciwnego, odwołującego się do postulowanej wolności myślenia w sprawach wiary i religii. Filozof utożsamiając Boga z Naturą, nadaje obu tym słowom nowy, niekonfesyjny, wzniosły sens. Dzięki nim wskazuje na coś, co przekracza pojmowanie człowieka. Lektura, pamięć o Spinozie, czy też uznanie dla zasług, może więc utrudnić zacieranie różnicy między wzniosłością pojęć religijnych a potocznością języka bajki. Trudność można pokonać praktycznie, nie czytając dzieł Spinozy, albo odpowiednio je interpretując, albo też odrzucając rozwiązania skrajne. Niemniej te prowizoryczne rozstrzygnięcia powstają głównie pod presją rozbieżnych pragnień i skłonności.

Dlatego też historyk nie powinien się wahać przed postawieniem pytania: czy filozofia Spinozy faktycznie stanowi etap kształtowania się współczesnej, świeckiej świadomości? A może pomimo pozorów świeckość Spinozy jest głęboko sprzeczna ze współczesnym sekularyzmem? Przed odpowiedzią na to pytanie proponuję eksperyment myślowy, polegający na wyobrażeniu sobie społeczności, w której myśl wyartykułowana przez Spinozę dogłębnie kształtuje ludzkie życie. Na pewno pod jednym istotnym względem będzie ona różna od współczesnego pluralistycznego, laickiego społeczeństwa. Jego domyślną podstawę dopuszczającą prywatne wierzenia czy kultury religijne nie tworzyłaby jakaś postać agnostycyzmu czy neutralności światopoglądowej, lecz szanująca się, znaturalizowana tradycja chrześcijańska.

Na zakończenie wspomnę o tym, że przy pisaniu książki o twórczości Spinozy autorka inspirowała się tekstami, które opublikowała w czasopiśmie: „Przegląd Filozoficzny”, „Idea”, „Filo-Sofija” i w zbiorze *Idee – Spinoza im Osten*. Dzięki temu to, co w nich istotne, ma szansę dotrzeć do szerszego grona odbiorców.

Reasumując, poczynione przeze mnie uwagi często odnoszą się bardziej do przypisów niż zasadniczej treści pracy i w niewielkim stopniu rzutują na jej ogólną pozytywną ocenę. Formułując krytykę, starałem się stosować zasadę *sola scriptura*, to znaczy interesował mnie sam tekst i to, jak mogłaby na niego zareagować osoba, która nic nie wie o pozostałych pracach autora i jego kunszcie. Ale w tym przypadku może ją poznać po: przystępnym sposobie przedstawienia etyki Spinozy, wydobyciu z suchego i trudnego wykładu filozofa znaczenia intuicji, przekonującym pisaniu o filozoficznych sposobach uporania się z problemem zła i pouczeniach o potrzebie panowania nad afektami.