

Jakub Kloc-Konkołowicz

Konieczność — wolność — demokracja. Na marginesie lektury Spinozy

„Osiołkowi w żłoby dano...” — któż nie zna tej bajeczki? Jej popularność zdaje się przekonywać o wadze zawartego w niej problemu. A problem ten — choć może to zabrzmieć dziwnie — jest problemem *stricte* filozoficznym. Konkretnie mówiąc: jest problemem rozumu i woli.

Przykładem osła, który między dwoma żłobami musi umrzeć z głodu, skoro nic nie determinuje go do wyboru raczej jednego niż drugiego, miał się posłużyć filozof i średniowieczny logik Buridan. Stał się on dlań dowodem tożsamości rozumu i woli. Ponad trzysta lat później Spinoza podpisał się pod nim, co więcej — z całą powagą oznajmił, że nie tylko osioł, ale również człowiek postawiony w sytuacji takiej „równowagi” raczej umrze z głodu niż dokona wyboru. Gdyby go jednak dokonał znaczyłoby to, że człowiek determinuje sam siebie, a zatem posiada nieuwarunkowaną zdolność czynienia tego, co zechce. To jednak nie może być prawdą dla Spinozy.

A jak zareaguje na tę sytuację tak zwany „zdrowy rozsądek”? Odpowie, że Spinoza ma tu chyba na myśli maszynę, a nie realnego człowieka; ten ostatni bowiem, przynaglony narastającym głodem, wybierze w końcu jedną z potraw — i nie ma w tym wypadku potrzeby angażowania rozumu, gdyż działa instynkt zachowania życia.

Niech mi jednak będzie wolno zauważyć: „zdrowy rozsądek” zapomniał, że ów realny człowiek w *każdym razie* dokona wyboru. Decyzja o wyciągnięciu ręki raczej w lewo lub raczej w prawo będzie zawsze czymś spowodowana. Zdaje się, że dlatego uważa się rozwiązanie kwestii osła Buridana za proste (a zatem traktuje się to wszystko w kategoriach żartu), iż sądzi się, jakoby łatwo mogło dojść do całkowitej „równowagi” wyboru. Opinia ta musi jednak ulec zmianie; trzeba tylko zdać sobie sprawę, że są takie przyczyny naszych działań, o których nam się nie śniło — być może ogromna liczba przyczyn skłania nas do wyboru raczej prawej (czy też lewej) strony. A gdyby udało się wdrożyć w życie czystą teorię i zrównoważyć wszelkie przyczyny? Dopiero teraz łatwiej sobie wyobrazić, że w takiej sytuacji rzeczywiście można by umrzeć nie dokonawszy wyboru.

„Otóż ludzie myślą się, poczytując się za wolnych, a mniemanie to polega tylko na tym, że będąc świadomi swych czynów, nie znają przyczyn, które ich do tych czynów determinują.”¹ — powiada Spinoza, głęboko wierząc zarazem w rozumność i moc działania człowieka. Wiare tę podziela z nim, w czasach nam współczesnych, wielki autorytet — Erich Fromm. A obaj przecież dostrzegają w człowieku irracjonalne pierwiastki.² Druga strona też je dostrzega — przyznaje przecież prymat irracjonalnej woli nad rozumem. Gdzie więc przebiega linia konfliktu? Postaram się to ukazać w tych rozważaniach.

Konflikt ten zaś jest nie tylko poważny, ale i wielowiekowy,³ a dotyczy adekwatnej definicji człowieka — czy człowiek to, jak chcą Spinoza i Fromm, *animal rationale*, czy też — jak chcą wielcy i liczni irracjoniści — ucieleśnienie woli, którego rozum jest jedynie funkcją, maszyną, którą należy wyłączyć, gdy trzeba się na przykład najeść...

Wolność Boga

W swojej głośnej książce *Ateny i Jerozolima* Lew Szestow naszkicował totalną, a zarazem dychotomiczną wizję rozumienia świata, człowieka i Boga. Po jednej stronie umieścił wielu znanych, wielkich filozofów — Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Spinozę, Kanta, Hegla — nadając ich, jakże różnym, ideom, wspólne miano „Aten”, po drugiej zaś znacznie mniejszą, ale równie reprezentatywną grupę filozofów i pisarzy — Lutra, Nietzschego, Kierkegaarda, Dostojewskiego — a także *last but not least* Pismo Święte. Ta strona to, rzecz jasna, „Jerozolima”. Osią konfliktu, który zdaniem Szestowa przebiega przez całą historię filozofii, są kwestie wolności Boga, konieczności i związane z nimi pojęcia dobra i zła.

Spinoza jest dla Szestowa najbardziej jednoznacznym i najuczciwszym wyrazicielem filozofii Konieczności. Niezachwiana wiara w Konieczność jest tym, co zdaniem Szestowa, łączy wszystkich filozofów „Aten”. Różnice między nimi są dla autora jedynie pozorne. W najważniejszej bowiem kwestii zgadzają się całkowicie: w kwestii wolności Boga. Bóg wielkich filozofów podporządkowany jest, jak wszystko inne, Konieczności, *Ananké*. Nie może nie uznawać praw logiki czy też praw etycznych. Bóg nie może „zawiesić” etyki, tak jak to się dzieje u Kierkegaarda⁴.

Źródło takiego zgubnego, zdaniem Szestowa, myślenia upatruje on w nauce Sokratesa, w jego intelektualizmie etycznym. Chociaż „Najgłupszy człowiek doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż można wiedzieć i jednocześnie być

¹ Benedykt de Spinoza, *Etyka*, Warszawa 1954, s. 110.

² „Irracjonalne” znaczy w tym wypadku tyle, co „nieuświadomione” (a nie „wrogie rozumowi”).

³ Opinie te przedstawiał H. Schnädelbach w czasie wykładu wygłoszonego w siedzibie PAN w Warszawie, 15 listopada 1994 r.

⁴ Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1982.

zepsutym”⁵, Sokrates (będący dla ironizującego Szestowa pierwszym wcieleniem tej samej istoty, która potem uległa „reinkarnacji” w osobie Spinozy) utożsamia, jakby uragając zdrowemu rozsądkowi, dobro i rozumność. Rozumność jako podstawa etyki — oto pomysł Sokratesa, rozwinięty i doprowadzony do skrajnych konsekwencji przez Spinozę. Bóg Spinozy, przedmiot rozumowej miłości, to Bóg bezsily. Podporządkowany Konieczności nie może sprawić by „Sokrates nie został otruty” (przykład Szestowa), nie może na mocy wolnej, autonomicznej decyzji zmienić biegu wydarzeń. Błaganie takiego Boga o interwencję, wiara w cud, w niemożliwość — wszystko to traci jakąkolwiek podstawę.

Takiemu Bogu przeciwstawia Szestow Boga Biblii. To Bóg wszechmocny, który niczemu nie podlega. Na odwrót: wszystko podlega jemu, wszelkie prawa i ciągi zdarzeń. Bóg może wystawić na próbę Hioba, pozbawiając go wszystkiego, a potem wszystko mu zwracając. Może zażądać od Abrahama jego własnego syna, łamiąc w ten sposób etyczne kanony. Taki Bóg nie jest regulatywną ideą rozumu (Kant) ani substancją, która „...nie działa z wolności woli”⁶ (Spinoza). Wiara w takiego Boga graniczy z absurdem, jest paradoksem, który „...pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn, paradoks ten powrócił Abrahamowi Izaaka i nie daje się ogarnąć myślą, ponieważ wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy.”⁷ Daleko jesteśmy od Spinozy.

Wiara w Boga Jerozolimy to wieczna niepewność. Brak tu etycznych kalkulacji („...ostatni będą pierwszymi”⁸), brak wyrozumowanego, moralnego kunktatorstwa, brak ekwiwalencji wiedzy i etycznej zasługi („Mądrość... tego świata jest głupstwem u Boga.”⁹). W tym sensie Bóg Aten, Bóg ludzi mądrych, którzy nie wahają się rozciągać swych moralnych pojęć na Absolut i krępować go w ten sposób — to Bóg faryzeizmu. Naprzeciw niego stoi Bóg prostaczków, niezrozumiały, nie spętany naukowymi pojęciami, groźny, wszechmocny, niepewny — to Bóg prawdziwej wiary. Pierwszy niesie ze sobą ludzką niewolę, drugi — wolność. Zatem (trawestując słynny aforyzm Fichtego) takiego ma się Boga, jakim jest się człowiekiem.

Cały ten obraz, niewątpliwie bardzo sugestywny, zasadza się jednak na licznych uproszczeniach, których dopuszcza się Szestow. Nie wdając się w obronę innych stanowisk filozoficznych, spróbuję teraz wykazać niesłuszność jego ujęcia myśli Spinozy.

Szestow, jak się zdaje, opiera swój stosunek do niej na dwóch przesłankach. Pierwsza z nich głosi, że Spinoza wierzy w Boga. Nie jest to jednak takie oczywiste: Kołakowski powołuje się na świadectwa współczesnych dotyczące ateizmu Spinozy, wzmacniając tym swoją tezę, że dowód ontologiczny na istnienie Boga, przytoczony przez Spinozę w jedenastym twierdzeniu pierwszej

⁵ Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993, s. 178.

⁶ Spinoza, dz. cyt., s. 46.

⁷ Kierkegaard, dz. cyt., s. 55.

⁸ *Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1980, Mt 20, 16.

⁹ Tamże, 1 Kor 3, 19.

księgi *Etyki* jest tak naprawdę „...ontologicznym dowodem ateizmu”¹⁰, „stwierdza konieczne istnienie jakiegoś świata i konieczne nieistnienie jego stwórcy.”¹¹ Właśnie o jednoznacznej u Spinozy negacji transcendentnego stwórcy świata zdaje się *de facto* zapominać Szestow. Druga przesłanka rosyjskiego filozofa sugeruje, że cała monistyczna konstrukcja metafizyki Spinozy jest mu potrzebna do uzasadnienia wszechwładzy Konieczności. Już na pierwszy rzut oka widać jednak, że jest to twierdzenie bardzo ryzykowne i opierające się na płytkim psychologizmie. Istnienie jedynej substancji tożsamej z naturą *mus* i z logicznego punktu widzenia pociągać za sobą determinizm; immanentny charakter Boga, jego tożsamość ze światem *mus* i powodować odebranie mu antropomorficznych cech — w tym nieskrępowanej wolnej woli. Mamy tu do czynienia wyraźnie z ruchem od aksjomatów do wniosków i nic nie uprawnia do odwracania tej kolejności.

Powyższe argumenty nie przekonałyby jednak Szestowa. Odpowiedziałby na nie, że o to mu właśnie chodzi: o odebranie Bogu charakteru *osoby*. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Szestow ma rację; należy się jednak przyjrzeć temu nieco bliżej. Jeśli pójdzie się tropem Kołakowskiego i rozważy twierdzenie Spinozy o idei Boga, która znajduje się w nieskończonym rozumie Boga, jako odnoszące się do modusu nieskończonego myślenia, a więc do myśli (o Bogu), powstających w stworzeniu, dojdzie się do wniosku, że „Człowiek jest samowiedzą natury”,¹² a więc „...absolut osiąga świadomość dopiero w człowieku.”¹³ Zatem byt osobowy Boga wyczerpuje się w człowieku („...człowiek jest człowiekowi Bogiem”¹⁴); samowiedza Boga zależy tedy niejako od stopniowalnej przecież świadomości człowieka, pojmowanej jako trudny, ale warty zachodu, proces poznania natury (zatem również jej koniecznych praw, tak wyśmianych przez Szestowa). Teraz obraz przedstawia się chyba nieco inaczej: po jednej stronie Szestowowski autorytarny Bóg, który nie dba o żadne umowy i może nawet „zawiesić” etykę — po drugiej Bóg Świadomości ludzkiej: ułomnej, błędnej, ale przecież rozumnej. Naprzeciw siebie stoją: dyktator i człowiek. Można by zadać pytanie: który z nich uosabia wolność, który jest nam bliższy? Ale lepiej zadać inne: który z nich bardziej uosabia podstawowe wartości Biblii (szczególnie Nowego Testamentu), tak cenionej przez Szestowa?

Bóg Szestowa i Bóg Spinozy przypominają dwa typy autorytetu wyróżnione przez Ericha Fromma. Pierwszy oznaczałby autorytet, któremu się *ślepo* zawiera (zawierza tak jak Abraham, który prowadził na śmierć swego syna), który nie tłumaczy swoich posunięć i który — nie rozpoznany i oddalony — nie poddaje się weryfikacji. Drugi typ autorytetu — to autorytet nie uzurpujący sobie bezwzględ-

¹⁰ Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa, 1958, s. 152.

¹¹ Tamże, s. 153.

¹² Tamże, s. 250.

¹³ Tamże, s. 251.

¹⁴ Spinoza, dz. cyt., s. 227.

nej władzy i wyzszości nad innymi, przyznający się do błędów, poddający się ciągle kontroli. Czy nie taka właśnie jest w założeniu nauka — szeroko rozumiana wiedza o świecie, właściwa samoświadomość Spinozjańskiego Boga?

Oto przykład na potwierdzenie moich skojarzeń. Szestow zachwyca się Marcinem Lutrem, głoszącym skrajny fatalizm (predestynacja), zakorzeniony jeszcze w nauce świętego Augustyna („Państwo Boże”), nienawidzącym rozumu (znane są niecenzuralne zwroty Lutra typu *die Hure Vernunft*), żądającym ślepego poddania się boskiej woli. W tym samym fatalizmie Lutra, który tak olśniewa Szestowa, znajduje Fromm wszystkie możliwe elementy składające się na typ autorytarny. W ideologii Lutra dostrzega całe pokłady nienawiści zakorzenionej w resentymencie, nienawiści do wszystkiego, co spontaniczne, odważne, rozumne i radosne.

Doszliśmy tu do dwóch bardzo ważnych problemów. Pierwszy to kwestia teodycei. Założenie transcendencji i wszechmocy Boga wobec świata pociąga za sobą konieczność wytłumaczenia Stwórcy ze zła panoszącego się na Ziemi. Teodycea jest zawsze jakimś rodzajem teleologii: liczy się cel wytknięty przez Boga, a boski plan niewątpliwie do tego celu zmierza, choć może się nam, ludziom, wydawać często niezrozumiały. Fatalizm religijny musi jakoś wytłumaczyć nieskrępowanego niczym despotę z notorycznego braku interwencji na świecie, czyni to więc za pomocą argumentów teleologicznych. Nic bardziej zabobonnego i skandalicznego dla Spinozy: Bóg (czyli przyroda) „...nie istnieje dla żadnego celu, (...) dla żadnego celu nie działa.”¹⁵

Właśnie o problemie teodycei zdaje się wciąż zapominać Szestow. A przecież można odwrócić jego cięty przykład i na twierdzenie „Bóg może sprawić, że Sokrates nie został otruty” odpowiedzieć pytaniem: „Dlaczego więc tego nie sprawił?”. Szestow uznałby to za wyniosłość „filozofów Aten”, za rozciąganie naszych pojęć na Absolut — w pewnym więc sensie ten obrońca wolności odbiera ludziom jedno z jej praw: prawo do pytania.

Spinoza nie zna problemu teodycei i — jak wspomniałem wyżej — nie rozumie teleologicznego ujmowania natury. Metafizyka Spinozy, która podporządkowuje wszystko konieczności, likwiduje zarazem pytania o przyczynę zła, o odpowiedzialność Boga itp. Skoro wszystko w przyrodzie jest konieczne, to nic pierwotnie nie jest ani dobre, ani złe. Pojęcia te wnosi do rzeczywistości człowiek i tylko człowieka one dotyczą. To dziwne, że taki wielbiciel Nietzschego, jak Szestow, nie dostrzega, że na długo przed Nietzschem, a nawet na długo przed Rousseau, pojawił się ktoś, kto pokazał, że przyroda (a zatem Bóg) istnieje „poza dobrem i złem” — „Co się tyczy dobra i zła, to wyrazy te nie oznaczają nic pozytywnego w rzeczach rozważanych same w sobie i nie są niczym innym, jak modi myślenia, czyli pojęciami, które wytwarzamy przez porównanie rzeczy między sobą.”¹⁶

¹⁵ Tamże, s. 240.

¹⁶ Tamże, s. 241.

Pozostaje drugi problem. Gdy dokładnie przyjrzeć się Hiobowi, wyznawcy Boga Jerozolimy, dostrzec można nie tylko cierpienie fizyczne, ale też moralne (i to stokroć większe): poczucie krzywdy doznawanej ze strony Najwyższego, świadomość bożej zdrady wraz z przeczuciem niesłychanej, w tym wypadku niszczycielskiej władzy Absolutu. Zwątpienie, brak ufności — a ze strony Boga „niewinna zabawa w doświadczanie człowieka”. I cóż uczyniłby Spinoza, gdyby znalazł się na miejscu Hioba? Na pewno znosiłby nieszczęścia, uznając je za rzecz konieczną, lecz w przeciwieństwie do Hioba nie przyszłoby mu do głowy, by wносить skargi do Boga. Nie Bóg byłby bowiem winien. Bóg Spinozy nie może wyrządzić nikomu krzywdy, dlatego też jest on stale obiektem rozumowej miłości człowieka. „Żadne bóstwo (...) nie znajduje uciechy w mojej niemocy i niedoli”¹⁷ powiada Spinoza. „...tylko groźny i ponury zabobon zabrania radować się.”¹⁸ Tylko ciemny zabobon utożsamia smutek i dobro.

Dochodzimy tu do drugiej strony przeciwieństwa: fatalizm religijny (Luter, Szestow) — determinizm Spinozjański. Fatalizm świadomy potęgi Boga nie zna go, nie ufa mu i boi się go. Determinizm Spinozy odnosi się do Boga z miłością i wie, że Bóg nie wyrządzi człowiekowi krzywdy. Spinoza nigdy nie zgodziłby się złożyć ofiary ze swego syna; zgodnie z zasadą „człowiek człowiekowi Bogiem” z łatwością odnalazłby w drugim człowieku cząstkę boskości — ludzką świadomość; nie usłuchałby zaś antyludzkiego, autorytarnego głosu. I na tym polega różnica dwóch typów wiary: wiary irracjonalistów i fatalistów, poddanej ślepemu autorytetowi oraz wiary czerpiącej swe siły z miłości do ludzi, z radości i aktywności. Oto jak przedstawia to Fromm: „Od strony psychologicznej wiara ma dwa całkowicie różne znaczenia. Może być wyrazem poczucia wewnętrznego związku z ludzkością i afirmacją życia, ale może też być reakcją na fundamentalne uczucie zwątpienia, wypływające z izolacji jednostki i jej negatywnej postawy wobec życia. Wiara Lutra miała taki właśnie kompensacyjny charakter.”¹⁹ Wydaje się, że wiara wszystkich fatalistów ma właśnie taki charakter.

Od pojęcia wolności Boga doszedłem tu do pojęcia wyznawcy pewnego typu wiary. Warto pójść tym tropem i zastanowić się teraz, na ile wyznawca „zniewolonego” Boga Spinozy (co nie brzmi już teraz, mam nadzieję, tak groźnie) jest człowiekiem wolnym — a zatem czy nic nie przeszkadza jego spontaniczności, miłości do ludzi i radości.

Wolność człowieka

O ile negatywna reakcja na Spinozjańską koncepcję Boga (która to reakcja jest nie do końca słuszna) wynikała ze sprzeciwu wobec jednoznacznie przez Spinozę

¹⁷ Tamże, s. 292.

¹⁸ Tamże, s. 291.

¹⁹ Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993, s. 87.

przedstawionej tezy: Bóg nie działa z wolności woli, o tyle w kwestii wolności człowieka analogiczny sprzeciw wzbudzać będzie twierdzenie Spinozy o pozornym charakterze ludzkiej wolności: „(...) ludzie myślą się, poczytując się za wolnych, a mniemanie to polega tylko na tym, że będąc świadomymi swych czynów, nie znają przyczyn, które ich do tych czynów determinują.”²⁰ Teza głosząca, że ludzie mają się tylko za wolnych, wraz z sugestią, iż wolność to uświadomiona konieczność — wszystko to na pierwszy rzut oka wydaje się zbytnią restrykcją pojęcia wolności: nie dość, że nierozsądną, to w dodatku szkodliwą.

Bardzo łatwo odciąć się od takich „szkodliwych” metafizycznych rozważań nad wolnością i powiedzieć, jak Voltaire: „...nie jestem przecież w więzieniu, (...) posiadam klucz od swego pokoju, (...) jestem zatem zupełnie wolny”. W podobnym stylu atakuje Spinozę Strawson,²¹ twierdząc, że „Ludzie mają na ogół jakieś rozeznanie bezpośrednich przyczyn swoich czynów”. Jednakże trudno podejrzewać Spinozę o kwestionowanie powszechnego faktu, jakim jest umiejętność podania przez zdrowego na umyśle człowieka bezpośredniej przyczyny jego czynu. Skoro zaś tak, to trzeba tu podjąć większy wysiłek interpretacyjny. Posłużmy się następującym przykładem: w ramach całkowicie wolnej decyzji wybieram się na spacer. Jestem w stanie podać bezpośrednią przyczynę: chcę zaczerpnąć świeżego powietrza. Tu jednak można postawić pytanie o przyczynę tej mojej chęci. Odpowiem: czuję, że jestem niedotleniony, duszno mi. A może po prostu popołudniowy spacer stał się moim zwyczajem i tylko wydaje mi się, że jestem niedotleniony? Już na pierwszy rzut oka widać, że przy tworzeniu tego typu ciągów przyczyn dochodzi się zawsze do takiej przyczyny, co do której nie jest się już tak bardzo pewnym, czy jest ona autentyczną przyczyną, czy jedynie pretekstem (najczęściej: racjonalizacją). Strawson, twierdząc, że wiedza dotycząca autentycznych przyczyn ludzkich zachowań byłaby tylko wtedy możliwa, gdyby opisywać je „...w oderwaniu od mniemań, pragnień i intencji”²² (a zatem nieintencjonalnie), zdaje się ignorować odkrycia naukowców takich jak Freud. Wystarczy pierwszy lepszy przykład ze *Wstępu do psychoanalizy*, by zrozumieć, jak płytkie jest to twierdzenie Strawsona. Oto młoda pacjentka psychoanalityka, która każdorazowe zaśnięcia poprzedza skomplikowanym ceremoniałem polegającym na usunięciu wszelkich źródeł najdelikatniejszego nawet szmeru. Powód jej zachowania jest jej pozornie znany: szmery przeszkadzają jej spać; pacjentka chce, by w pokoju było cicho. Po wnikliwym badaniu okazuje się jednak, że to podświadomość pacjentki *chce* zagłuszyć skomplikowane nerwice i kompleksy.²³

²⁰ Spinoza, dz. cyt., s. 110.

²¹ Peter F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, Kraków 1994.

²² Tamże, s. 165.

²³ Sigmund Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1992, s. 251–255.

Wynika stąd, że to Spinoza, a nie jego oponenci, przewidział, iż nauka obalać będzie w przyszłości kolejne mity o uświadomionych przyczynach. Wydaje mi się jednak, że tak naprawdę nie sama koncepcja Spinozy jest przedmiotem ataku — atakuje się ją raczej dlatego, że rzekome *skutki* przyjęcia tej koncepcji przerażają twórców owych polemik. Widzą oni w teorii Spinozy usprawiedliwienie zwątpienia, rezygnacji i beczynności ludzkiej. Ale przecież zwątpienia, rezygnacji i beczynności nie da się w żaden sposób pogodzić z doktryną Spinozy, który wielokrotnie nazywa smutek przejściem „...od większej do mniejszej doskonałości”²⁴ i sugeruje, że „Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu”²⁵. Spinoza na pewno nie zachęca do rezygnacji — czy można zatem inaczej spojrzeć na jego deterministyczną wizję? Oto co powiada na ten temat Kołakowski: „Tendencja Spinozy (...) jest równie przejrzysta, jak cała, poprzedzająca go tradycja determinizmu: nie szukajmy wolności ludzkiej w próbach, zawsze utopijnych, przewyciężenia przyrodzonego porządku rzeczy. Nie usiłujmy stać się wolnymi przez odniesienie niemożliwego zwycięstwa nad nieuchronnością”²⁶, „...wolność jest zrozumieniem konieczności nie tylko świata zewnętrznego, ale i swoich własnych zachowań”²⁷.

A zatem prawdziwa wolność wiąże się ze świadomością, rozumem, nauką. Jako uświadomiona konieczność pełna jest wyrozumiałości, zarówno dla świata zewnętrznego, jak i dla człowieka. I dlatego Spinoza nie potępia ludzkich afektów (chce je jedynie zastąpić rozumnymi działaniami), dlatego Spinoza nie „rozdwaja” człowieka na duszę i ciało. Człowiek Spinozy jest jednością, człowiek ten nie myśli o śmierci, lecz o życiu; podlega cielesnym, zewnętrznym uwarunkowaniom, które nie są niczym wstydliwym. Wolność człowieka Spinozy to tak naprawdę Frommowska wolność pozytywna, która polega na „...spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości.”²⁸ „A więc korzystać z rzeczy i rozkoszować się nimi, ile można (...) oto, co cechuje człowieka mądrego.”²⁹ Mądrego, a zatem wolnego. Nie ma tu miejsca na zwątpienie i beczynność.

Dochodzimy przeto do paradoksalnego wniosku. Determinizm miał ograniczać ludzkie możliwości, niwelować ludzką wolność. Tymczasem przez wskazanie na właściwe naturze, konieczne ograniczenia *ratuje* człowieka przed zgubnymi utopiami, które nie licząc się z rzeczywistością chcą go pozbawić tożsamości i przekształcić w coś innego — w anioła, zwierzę, nadczłowieka, podczłowieka itd. Spinoza domaga się od człowieka realizacji jego specyficznym ludzkim cech — i w tym sensie jego determinizm jest wyrazem jednej z najbardziej humanistycznych koncepcji etyki. Nie na darmo właśnie na Spinozę powołuje się Fromm,

²⁴ Spinoza, dz. cyt., s. 217.

²⁵ Tamże, s. 314.

²⁶ Kołakowski, dz. cyt., s. 300–301.

²⁷ Tamże, s. 305.

²⁸ Fromm, dz. cyt., s. 241.

²⁹ Spinoza, dz. cyt., s. 292.

gdy powiada: „...według Spinozy człowiek zostałby w równym stopniu zniszczony, gdyby stał się aniołem, jak też gdyby stał się koniem. Cnota jest rozwijaniem specyficznych cech każdego organizmu. Człowiek ją osiąga, gdy jest najbardziej ludzki.”³⁰ Etyka Spinozy gloryfikuje człowieczeństwo ze wszystkimi jego blaskami i cieniami.

Praktyka

„...musi być trudne to, co się tak rzadko znajduje. Gdyby bowiem szczęście (...) było pod ręką i gdyby można je było znaleźć bez wielkiego trudu, jak mogłoby dojść do tego, iż wszyscy niemal je zaniedbują? Ale wszystko, co wzniosłe, jest równie trudne, jak rzadkie.”³¹ Trudne i rzadkie jest więc wszystko to, co powyżej przeciwstawione zostało religijnemu fatalizmowi i licznym doktrynom pozbawiającym jednostkę jej człowieczeństwa. Spinoza zdał sobie sprawę, że nakreślił piękny lecz graniczący z utopią obraz. Wiedział zapewne z własnego doświadczenia, że niełatwo jest spotkać człowieka „żyjącego pod przewodem rozumu”, który „...nie jest posłuszny nikomu, prócz siebie, i czyni wyłącznie to, co poznał jako najważniejsze w życiu i czego z tego powodu najbardziej pożąda”,³² a znacznie łatwiej „człowieka ciemnego”, który „...nie osiąga (...) nigdy prawdziwego zadowolenia duchowego, żyje (...) nadto jakby w nieświadomości siebie samego, Boga i rzeczy, a gdy przestaje być biernym, przestaje zarazem istnieć.”³³ A zatem choć wszyscy powinni dążyć do realizacji ludzkiej natury, tylko nieliczni są w stanie ten cel osiągnąć; większość nawet nie błądzi, ale jest po prostu ślepa. Zdaje się, że społeczny pesymizm Spinozy skutecznie równoważy jego metafizyczny optymizm. Utopistę zastępuje realista, który zdaje sobie sprawę, że ludzie ciemni źle zrozumieliby i źle wykorzystali doktrynę „emancypacji” (jak ją nazywa Kołakowski) — emancypacji od objawienia, Boga i nieśmiertelności. Człowiek ciemny przeprowadzi — zdaniem Spinozy — proste rozumowanie: skoro nie ma nieśmiertelności, mogę robić w tym życiu, co tylko zechcę; skoro nie ma różnego od natury Boga, nie ma też żadnej pozaziemskiej sankcji moralności. „Odbierzcie chrześcijaninowi strach przed piekłem, a odbierzcie mu jego wiarę” — powiada Diderot. Człowiek ciemny stając się ateistą, staje się niebezpieczny. Są to skutki wolności pojmowanej jako „wolność od” wszelkich autorytetów, podczas gdy wolność Spinozy nie ogranicza się do dezawuowania starych autorytetów, ale jest też „wolnością do” nowego autorytetu — a ma nim być nieskępowany, nie zagłuszany przez nic innego głos ludzkiego rozumu. Jest to praktyka na wskroś demokratyczna — polega na scedowaniu odpowiedzialności „w dół”, na poziom

³⁰ Erich Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa-Wrocław 1994, s. 29.

³¹ Spinoza, dz. cyt., s. 376.

³² Tamże, s. 314.

³³ Tamże, s. 375.

jednostkowy. I Spinoza jest demokratą — co do tego nikt nie ma wątpliwości. Domaga się też uwzględnienia w konstrukcji państwa podstawowych wartości demokratycznych: tolerancji religijnej (co wynika z jego przekonań o priorytecie etyki i drugorzędnej roli obrzędów religijnych), poszanowania praw ludzkich („Człowiek człowiekowi Bogiem”), wolności myślenia i wypowiedzi.³⁴ Konformistyczne oświadczenia Spinozy o konieczności podporządkowania się władzy i potrzebie jej stabilizacji bez względu na jej proveniencję mają charakter historyczny i nie są tu istotne. Ciekawy jest natomiast, związany z przedstawionymi powyżej rozważaniami, pomysł „upaństwowienia religii”, to znaczy stworzenia państwowej instytucji, mającej charakter *biblia pauperum* — wyznawanie takiej religii powszechnej, *fides universalis*, ograniczałoby się do wiary w jedyne Boga, który wybacza skruszonym grzesznikom i zbawia posłusznych, a którego kult ma się wyrażać w sprawiedliwości i miłości bliźniego.³⁵ Tolerancja religijna, wyrażona już w powszechności takiego wyznania, nie dotyczyłaby ateistów. Dlaczego? To już zostało wyjaśnione: niewiara w Boga pociąga bowiem za sobą, w świadomości człowieka ciemnego, niebezpieczne zwątpienie w moralność.

Gdyby dosłownie potraktować powyższe twierdzenie, łatwo byłoby wykazać jego bezpodstawność: w Europie Zachodniej wysoki stopień laicyzacji nie unicestwił jednak podstawowych wartości. Poprzednio starałem się jednak nie zatrzymywać na takiej powierzchownej interpretacji tekstu, również teraz spróbuję więc pokazać, że choć nazwy pewnych zjawisk uległy zmianie, Spinozjańska wizja pozostaje całkiem trafna.

Przede wszystkim należałoby wykazać, że słowo „Bóg” miało dla Spinozy czysto funkcjonalne znaczenie (co wcale nie neguje celowości użycia tego tak ważkiego słowa jako synonimu wszechobejmującej substancji). Filozof, który powiedział *Deus sive natura*, mógł też powiedzieć po prostu „natura”, a nie zrobił tego również (może przede wszystkim) dlatego, że jak ognia bał się oskarżenia o ateizm. Ateizm utożsamiany był wówczas z postawą, którą dziś nazwalibyśmy skrajnym nihilizmem. Nikt nie myślał wtedy o rozróżnieniu „ateizmu” i „bezbożnictwa” (Kotarbiński)³⁶; jeszcze w osiemnastym wieku La Mettrie musiał dowodzić, że „...nie ma żadnego związku koniecznego pomiędzy wiarą w jednego Boga lub niewiarą w żadnego a tym, iż jest się złym obywatelem”. Nic dziwnego, że Spinoza (na którego pieczęci widniał przecież napis *caute* — ostrożnie) wolał nie rezygnować ze słowa „Bóg”. W omawianej Spinozjańskiej koncepcji teologiczno-politycznej ważny jest jednak nie tyle Bóg, ile wartości, które jego istnieniu zawdzięczają swą ważność. Dla nielicznych ludzi mądrych wartości owe ważne są same w sobie, dla „nieoświeconej” reszty — dopiero jako zapośredniczone

³⁴ Benedict de Spinoza, *The Tractatus Theologico-Politicus in part and the Tractatus Politicus in full*, Oxford 1958, s. 227–243.

³⁵ Tamże, s. 119–121.

³⁶ Tadeusz Kotarbiński, *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomysłicielskiej*, Warszawa 1962, s. 12.

w pozaziemskiej istocie. W ten sposób atrapa Boga zachowana zostaje dla maluczkich — ale jest to tylko atrapa.

W dzisiejszej Europie Zachodniej cenione przez Spinozę wartości (wolność słowa, tolerancja itp.) zostały niemal całkowicie urzeczywistnione. A w każdym razie nadal uważane są za obowiązujące, mimo *zmiany autorytetów*. „Bóg” zastąpiony został konstytucją państwa, światopoglądem demokratycznym, opinią publiczną, środkami masowego przekazu, wreszcie głosem „zdrowego rozsądku”. Pozostała zatem, choć w zmienionej formie, potrzeba usankcjonowania wartości w oczach ludzi, którzy samodzielnie nie są w stanie ich odkryć. I tak jak u Spinozy nie ma miejsca dla ateisty, tak demokracja i tolerancja kończą się dzisiaj tam, gdzie zaczyna się kwestionowanie konstytucji i demokratycznych zasad.

Choć ta analogia może się na pierwszy rzut oka wydawać karkołomna, postaram się w jej obronie pokazać ciekawą równoległość pewnego mechanizmu.

W wizji Spinozy spod władzy dawnych autorytetów (Kościoła, Boga) są w stanie skutecznie wyłamać się prawdziwi mędrcy (w mniej skrajnej wersji chodziłoby tu o nieoficjalne, oryginalne pojęcie Boga). Mogą oni w zaciszu domowym, niejako *caute* być ateistami (czy też: mieć własne, dalekie od kanonów oficjalnej religii pojęcie Boga i wiary); ich zachowania niezależnie od tego będą jak najbardziej etyczne; ich wolność nie będzie anarchią, lecz „wolnością do...”. „Nieoświecony” tłum uwolniony od władzy starych autorytetów znajdzie się natomiast w swoistej pustce etycznej. Chaos, jaki może się stąd zrodzić, będzie miał zupełnie nieprzewidywalne skutki — nie mówiąc już o tym, jak łatwo wykorzystać go do różnych celów. Spinoza miał tu doskonały, konkretny przykład: zawiedzione reformacją najprostsze warstwy ludności jego kraju mogły być w każdej chwili wykorzystane przez monarchistów do przejęcia władzy.

To zadziwiające, ale podobny obraz przedstawia Fromm opisując współczesną demokrację. Spod władzy najwyższych autorytetów, zabezpieczających uproszczoną, „komercyjną” wersję demokracji „dla maluczkich”, są w stanie wyrwać się tylko nieliczni. Tylko nieliczni myślą, a nie racjonalizują („Momentem decydującym jest nie to, co się myśli, lecz jak się myśli. Idea będąca rezultatem aktywnego myślenia jest zawsze nowa i oryginalna (...). Racjonalizacjom z zasady brak tej właściwości wynalazczej i odkrywczej; potwierdzają one tylko emocjonalne uprzedzenie tkwiące w człowieku.”³⁷). Tylko nieliczni podejmują autentyczne decyzje („...«autentyczna» decyzja jest stosunkowo rzadką rzeczą w społeczeństwie, które w decyzji indywidualnej chciałoby widzieć fundament swojej egzystencji”³⁸) i tylko nieliczni są sobą, nie grając narzuconych przez społeczne szablony ról. Dla tych ostatnich wydostanie się spod władzy współczesnych autorytetów jest czymś oczywistym i naturalnym, nie powoduje jednak zachowań aspołecznych;

³⁷ Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 187–188.

³⁸ Tamże, s. 193.

wręcz przeciwnie — oryginalne myślenie i spontaniczne działanie są w jak najwyższym stopniu pierwiastkami twórczymi. Reszta natomiast biernie poddaje się wpływowi „zdrowego rozsądku” (owego Heideggerowskiego *Sie*), od dziecka interioryzując zewnętrzne nakazy, społeczne oczekiwania itd. Powstają w ten sposób jednostki wciąż poszukujące aprobaty innych, spełniające tylko oczekiwania innych, nie podejmujące samodzielnych decyzji — „Wiele (...) decyzji w rzeczywistości nie jest (...) decyzjami, lecz sugestiami z zewnątrz”³⁹ — jednostki zdolne jedynie do pseudoaktów („...owe pseudoakty robią wrażenie reguły (...), autentyczne, naturalne akty psychiczne stanowią wyjątek”⁴⁰). Gdy człowiek tego typu znajdzie się poza zasięgiem autorytetów (mocą własnej decyzji czy też nie), odczuwa bezradność i niepewność. „W tym stanie rzeczy jest on skłonny podporządkować się nowym autorytetom, które obiecują mu bezpieczeństwo i wyzwycie się zwątpień.”⁴¹ I tak jak Spinoza miał na to konkretne przykłady, tak i tu przykładów nie brak — różne odmiany faszyzmu, pseudoideologie, subkultury, sekty...

Zdają się z tego wynikać dwa wnioski. Po pierwsze, wizja Spinozy jest słuszna przynajmniej w tym zakresie, w jakim ukazuje ona, że ludzi myślących oryginalnie, samodzielnie i dogłębnie jest niewiele i że dlatego rzadko kto umie sobie poradzić w świecie bez autorytetów. Po drugie, Spinoza wysuwa w swej koncepcji ważną po dziś dzień kwestię: kwestię roli elit w społeczeństwie. Elitaryzm filozofii Spinozy i jego niechęć do tłumu nie są tylko, jak chciałby Kołakowski, wyrazem społecznej postawy Spinozy. Są czymś więcej: zapewne niejasnym przecuciem, że na owych nielicznych mędrkach spoczywa odpowiedzialność za tych, którzy zgubiliby się w „wyemancypowanym” od autorytetów świecie. I tu pojawia się drugi z aktualnych paradoksów demokracji — o ile pierwszy polegał na pytaniu, gdzie kończy się tolerancja, o tyle drugi zasadza się na tam, jaką rolę, w równym z założenia społeczeństwie demokratycznym, ma odgrywać grupa tych, którzy wiedzą (a może tylko zdaje im się, że wiedzą) dokąd owo społeczeństwo ma zostać doprowadzone. Jest to pytanie o to, na ile arbitralna, a na ile obiektywnie ugruntowana w porządku ludzkiego świata jest funkcja elit.

³⁹ Tamże, s. 191.

⁴⁰ Tamże, s. 183.

⁴¹ Tamże, s. 197.