

## **Leszek Kołakowski: Nieśmiertelność – kręgi tradycji**

Tradycja walki przeciw chrześcijańskiej koncepcji nieśmiertelności, z jaką mógł się zetknąć Spinoza, była wieloraka i zróżnicowana. Jest zjawiskiem godnym uwagi, że tradycja ta nader często sięgała po oparcie do Pisma, w szczególności do Starego Testamentu, który nastroczał niemało łatwych do wyszukania zwrotów – w księdze Eklezjasty, w księdze Hioba, w Psalmach – niedwuznacznie na pozór stwierdzających śmiertelność i cielesność ludzkiej istoty – pisze Leszek Kołakowski w publikowanym przez nas fragmencie książki „Jednostka i nieskończoność”.

Dwuznaczności i niejasności spinozjańskiej teorii idei oraz teorii duszy przenoszą się, prawem logicznego dziedziczenia, na jego dziwną naukę o nieśmiertelności. Problem nieśmiertelności indywidualnej należał do tych, których uwrażliwienie filozoficzne, do czasów Spinozy i później jeszcze, nader luźny miało związek ze sporami naukowymi w zakresie biologii lub nauk antropologicznych; za to w szczególnie widoczny sposób płynęło z kontrowersji natury politycznej, moralnej, obyczajowej. Związek ten jest łatwo widoczny i na tyle bezpośredni, że kwestia nieśmiertelności stała się od niepamiętnych czasów jedną z najbardziej wyczulonych światopoglądowo; od jej rozstrzygnięcia zależała przecież sama możliwość istnienia eschatologii, a więc dziedziny, w której zakorzeniona była cała doktryna moralna wszystkich wielkich religii europejskich. Walka polityczna z Kościołem

szukała też nieraz oparcia w walce przeciw chrześcijańskiej nauce o nieśmiertelności, z którą razem musiały upaść automatycznie jego podstawowe źródła dochodu i aspiracje do władzy nad wiernymi.

*Problem nieśmiertelności indywidualnej należał do tych, których uwrażliwienie filozoficzne, do czasów Spinozy i później jeszcze, nader luźny miało związek ze sporami naukowymi w zakresie biologii lub nauk antropologicznych*

Tradycja walki przeciw chrześcijańskiej koncepcji nieśmiertelności, z jaką mógł się zetknąć Spinoza, była wieloraka i zróżnicowana. Jest zjawiskiem godnym uwagi, że tradycja ta nader często sięgała po oparcie do Pisma,

w szczególności do Starego Testamentu, który nastęrczał niemało łatwych do wyszukania zwrotów – w księdze Eklezjasty, w księdze Hioba, w Psalmach – niedwuznacznie na pozór stwierdzających śmiertelność i cielesność ludzkiej istoty. Stary Testament skomponowany był w aurze czystego somatyzmu prefilozoficznego, to znaczy płynącego, oczywiście, nie z doktryny jakiegokolwiek, ale z naiwnej, zmysłowej i realistycznej percepcji świata, charakterystycznej dla religii ukształtowanych w zasadniczym zrębie w warunkach gospodarki naturalnej. Owe somatystyczne tendencje, a z nimi i wątpliwości co do idei nieśmiertelności pojawiały się też nierzadko na gruncie mozaizmu w całej jego historii: już saduceusze, wedle świadectwa Józefa Flawiusza, mieli nauczać, w oparciu o werbalne rozumienie Pisma, śmiertelności duszy i budowali w związku z tym moralność bezinteresowną, kult cnoty dla niej samej, a nie dla nadziei

wyrównania pozaziemskiego[1]. W tym nurcie quasi-materializmu skrajnie irracjonalistycznego i apelującego wyłącznie do religijnego kanonu jako źródła mądrości mieści się, wśród bezpośrednich poprzedników Spinozy, Uriel da Costa, w którego tragicznym losie i hańbiącej pokucie w synagodze Amsterdamu mógł być widzieć, jako ośmioletni chłopiec, częściową zapowiedź własnej przyszłości naznaczonej piętnem odszczepieństwa wobec wszelkiej istniejącej ortodoksji. Nie korzystając, na ile można sądzić z ocalałych fragmentów dzieła, z innego oparcia jak teksty biblijne, Uriel da Costa dowodził, że „dusza ludzka składa się z krwi i ducha życiowego”, a powstaje drogą naturalnego płodzenia; że „nie będzie dane człowiekowi drugie życie, by żył”; że śmierć kończy wszystko, a studnia milczenia pochłania ludzkie istnienie[2]; że oszustwem są zjawy i duchy, i anioły[3], że nagrody i kary wymierzane są w życiu doczesnym i na ziemi spełnia się niepojęta sprawiedliwość boża[4]; że przesądna wiara w nieśmiertelność rodzi przesądne praktyki: modlitwy i ofiary za zmarłych, niedorzeczną moralność ascezy i celibatu; że wiara w nieśmiertelność i strach przed piekłem nie tylko nie mają faktycznie żadnej siły moralnej przeciw występkom i zbrodni, ale ujarzmiają życie ludzkie mylącą nadzieją; że wyższa jest niezrównanie moralność czysto doczesna i radość ziemskiego życia ludzkiego, wolna od zabobonnych lęków przed urojonym życiem przyszłym[5]. Czy i w jakim stopniu ta właśnie tradycja wywarła swój wpływ na spinozjańską doktrynę? Jeśli wierzyć przekazowi Lukasa, wyzwolenie Spinozy z mozaizmu miało się rozpocząć od spostrzeżenia owej somatystycznej tendencji Pisma, z którego wywnioskował on fałszywość wiary w nieśmiertelność duszy, w bezcielesność Boga i istnienie aniołów[6]. Wiarygodność tej anegdoty jest potwierdzona w każdym razie tymi uwagami *Traktatu teologiczno-politycznego*, które zwracając uwagę na przenośny styl ksiąg biblijnych ukazują zarazem, że Pismo pojmuje Boga jako cielesnego, przypisuje mu kształt widzialny[7], a także terminu „duch” używa w czysto materialnym znaczeniu[8]. Dlatego, jakkolwiek spinozizm właściwy

jest jak najdalszy od takiego rozumienia cielesności Boga i duszy, nie jest wykluczone, że biblijny „materializm” mógł być dla filozofa w młodości impulsem, który odwrócił jego myślenie od spirytualistycznej koncepcji człowieka. Jeszcze w XVIII stuleciu znany spinozysta Fryderyk Wilhelm Stosch dowodził zgodności swej materialistycznej koncepcji duszy z tekstem biblijnym[9].

*Człowiek, który zrozumiał  
identyczność wszystkich  
rzeczy i zobojętniał na świat  
wielości ułudnej, który żyje  
swoją przyszłą symbiozą z  
Bogiem, staje się, już tutaj, na  
ziemi, współuczestnikiem  
wieczności*

Zauważmy przy tym, że na tekście biblijnym opierały się nie tylko doktryny przeczące w ogóle nieśmiertelności człowieka, ale i te bliższe ortodoksji judejskiej, które przyjmowały nieśmiertelność

tylko cielesną; zakładały tedy, że śmierć dotyka całego człowieka — duszę i ciało — i całego człowieka dotyczy przyszłe wskrzeszenie, a odrzucały chrześcijańską koncepcję samodzielnego istnienia duszy przez zmartwychwstanie ciał. Wątki te pojawiały się m.in. u włoskich i polskich antytrynitariuszy[10], a były skojarzone z walką przeciwko wszystkim kosztownym obrzędom kościelnym, zakładającym wiarę w aktualnie istniejące męki czyścicowe, życie świętych na łonie Boga itp.. odpusty, msze żałobne, handel relikwiami. Taka koncepcja nieśmiertelności czysto cielesnej i uznanej przy założeniu materialności istoty ludzkiej oraz negacji wszelkiego substratu odrębnego czynności duchowych — jest zawarta w państwowej religii Hobbesa, również powołującego się w owej sprawie na odpowiednie

teksty biblijne. Zgodnie z tym stanowiskiem Pismo nie oddziela duszy ludzkiej od ciała jako substancji odrębnej i obiecuje nieśmiertelność tylko w postaci powrotu do cielesnej postaci. Zmartwychwstanie nie jest jednak przyrodzoną koniecznością, ale może się dokonać wyłącznie dzięki szczególnej Boskiej pomocy i nie wszystkim zostanie udzielone, lecz tylko wiernym. Śmierć wtóra i wieczna, oczekująca grzeszników, okazuje się w świetle takiej doktryny aktem humanitarnym, przeciwstawionym chrześcijańskiej nauce o mękach wieczystych, których okrucieństwo nieskończenie przewyższa dobrotliwą karę nicości. Zarazem Hobbes podnosi polityczne korzyści płynące z unicestwienia wiary w piekło i czyściec — a to w postaci zniesienia odpustów, egzorcyzmów, zaklęć i wszelkich w ogóle środków duchowego oddziaływania, przez które kler może dążyć do uzyskania supremacji nad państwem lub władzy nad ludźmi, niezależnej od postanowień suwerena[11], bo dokonującej się w urojonym świecie, niepodległym jego władzy. Dla samego materialisty Hobbesa teoria ta nie miała, rzecz jasna, żadnego sensu rzeczowego, ale czysto polityczny; była składnikiem projektowanej religii państwowej, którą władca narzuca poddanym dla utrzymania ich w posłuchu wobec swoich ustaw i zarządzeń[12]. Ostatnia koncepcja o tyle jest ważna z punktu widzenia źródeł spinozjańskiej doktryny, że była, być może, bodźcem do stworzenia teorii dwuznacznej, zrozumiałej przez ciemny ogół w prymitywnej wersji religijnej, a tylko umysłom uczonym dostępnej w autentycznej treści.

Trzecią z teorii żywotnych w czasach Spinozy i ważnych dla jego nauki była teoria monopsychizmu, wyrosła na gruncie arystotelizmu platonizującego, zwłaszcza w myśli arabskiej — Al Farabiego, ale głównie Averroesa — a przekazana również tradycji żydowskiej, nade wszystko przez Ben Ezrę i Ben Gersona. W pierwotnej wersji doktryna ta, wychodząc z arystotelesowskiej definicji duszy, zakładała, że

indywiduacja człowieka dokonuje się tylko dzięki materii, której porcja łączy się czasowo, mocą partycypacji, nie zaś podziału, z powszechnym intelektem wspólnym całemu rodzajowi ludzkiemu. Jedna i ta sama dusza rozumna, niezniszczalna i niematerialna, powiela się w osobnikach cielesnych, którzy uzyskują swoją odrębność przez *materiam quantam*; tylko ona też, bezosobowa i niezależna od materii, zachowuje istnienie nieskończone, do którego poszczególna jednostka nie ma dostępu. Ta platonizująca wersja nieśmiertelności bezosobowej wystarczała również, żeby zniszczyć całą eschatologię chrześcijańską i doprowadzić faktycznie do całkowitej laicyzacji moralności, pozbawionej w ten sposób oparcia w sankcjach pozagrobowych: kiedy awerroizm dostał się na uniwersytet paryski, studenci tamtejsi wyciągali z niego bezpośrednio konsekwencje praktyczne, niemało korzystając na teorii, która likwidowała kary piekielne, a razem z nimi chrześcijańskie wskazania ascezy i wstrzemięźliwości.

*Zatrata osobowości nie uchodziła bynajmniej za źródło nieszczęścia; przeciwnie, indywidualność była zarazem osamotnieniem człowieka, a dusza wtopiona w ciało, więc ujednostkowiona, doznawała przez to poniżenia*

Monopsychizm, jakkolwiek nie zawsze jednoznacznie sformułowany, przyjmował również Mojżesz Majmonides, łącząc go wszakże z wiarą w uczestnictwo w nieśmiertelności obiecane tylko

wybranym: mędrcy, którym udaje się nawiązać, dzięki poznaniu rzeczy wiecznych, kontakt z najwyższą inteligencją, osiągają dzięki temu – i tylko oni – udział w wieczności, wspólnej im wszystkim jako jednej

duszy rozumnej[13]. W tradycji żydowskiej, a także w ogóle w kulturze orientalnej, gdzie idea nieśmiertelności zbiorowej, połączonej z zanikiem samowiedzy osobniczej, od wieków była żywa – łączyła się ona z pewną szczególną postawą moralną. Zatrata osobowości nie uchodziła bynajmniej za źródło nieszczęścia; przeciwnie, indywidualność była zarazem osamotnieniem człowieka, a dusza wtopiona w ciało, więc ujednostkowiona, doznawała przez to poniżenia; śmierć, która uwalnia od ciała, ale zarazem od samowiedzy indywidualnej, okazywała się wyzwoleniem człowieka zarówno z materialności, jak z owego osamotnienia metafizycznego, jakie towarzyszy nieuchronnie człowiekowi w jego ziemskiej wędrówce. Roztopienie własnego duchowego istnienia w jednej duszy świata, niejako nirwana buddyjska, było perspektywą najwyższego szczęścia i nagrodą za smutne trudy doczesnego żywota. Wiara podobna była składnikiem większości kierunków panteistycznych, które ducha ludzkiego traktowały jako przejściowe wyodrębnienie jednej powszechnej duszy ożywiającej wszechświat i stapiającej w sobie wielość dusz, chwilowo izolowanych, aktem zjednoczenia wyzwalającego. W takich wypadkach monopsychizm był właściwie wiarą w powrót do Boga, połączony z utożsamieniem się z nim bezosobowym i wyłącznym. W panteistycznym spirytualizmie Eriugeny, Eckharta, Weigla, Schefflera indywidualność ludzka była formą alienacji człowieka, źródłem lęku przed samym sobą. Osamotnionym i pozbawionym oparcia, jej zatrata — nadzieją ostoji i pocieszenia. Bóg — przeciwnie — jest pozbawiony osobowości i determinacji, nie jest „czymś” w ścisłym sensie, jest czystą negacją rzeczywistości przeżywanej obecnie, spoczynkiem po jej cierpieniach i udrękach.

Vom ersten Anbeginn und noch bis heute zu  
Sucht das Geschöpfe nichts als seiner Schöpfers Ruh!  
Mensch, hüte dich vor dir! Wirst du mit dir beladen,  
Du wirst dir selber mehr als tausend Teufel schaden[14].

Człowiek, który zrozumiał identyczność wszystkich rzeczy i zobojętniał na świat wielości ułudnej, który żyje swoją przyszłą symbiozą z Bogiem, staje się, już tutaj, na ziemi, współuczestnikiem wieczności, którą sam niejako asymiluje, interioryzuje w sobie jako własny sposób istnienia — wieczności, która nie jest trwaniem, nie jest ciągiem chwil nieskończonym, ale bytowaniem pozaczasowym, bez następstwa i zmiany.

Jednocześnie, tradycja panteizmu materialistycznego znała również innego typu monopsychizm: wiarę w nieśmiertelność bezosobową, opartą na współuczestnictwie w „duszy” materialnego świata, gdzie rozpływa się dusza jednostki wyzbyta indywidualności; tradycja Bernardina Telesio, Bruna, Campanelli, Cardana. Niekiedy człowiek bywał pojęty jako współuczestnik dwu pierwotnych substancji — materii i ducha, z każdej z nich z osobna czerpiący dwa składniki swego istnienia i oba zwracający następnie ich źródłom.

Tradycje monopsychizmu pospolicie uchodzą za ważne źródło spinozjańskiej nauki o nieśmiertelności i wielu historyków (Couchoud, Delbos, Worms, Gilson) w tym właśnie duchu Spinozę interpretuje, korzystając pod tym względem z niektórych formuł filozofa, sugerujących istotnie taką wykładnię[15]. Bezosobowość spinozjańskiej nieśmiertelności zauważył już Leibniz, gdy zwracał uwagę na to, że

nazywając duszę ludzką wieczną, Spinoza pozbawia ją poznania rzeczy terażniejszych, pamięci przeszłości i dążeń — „co oznacza ocalić w słowach, ale w rzeczy samej zniweczyć...nieśmiertelność”[16]. Nie brak jednak interpretacji, które chciałyby widzieć w spinozjańskiej nauce o nieśmiertelności ściśle naśladownictwo Majmonidesa, pojmowanego z kolei jako wyznawca indywidualnej nieśmiertelności, jednak nie danej każdemu z góry, lecz zasłużonej dzięki poznaniu intelligibiliów i w zakresie tylko tej części duszy, której za życia udaje się z nimi przez wysiłek poznawczy połączyć[17].

*Bezosobowość spinozjańskiej nieśmiertelności zauważył już Leibniz, gdy zwracał uwagę na to, że nazywając duszę ludzką wieczną, Spinoza pozbawia ją poznania rzeczy terażniejszych*

Czwartą wreszcie z obiegowych w epoce Spinozy nie — chrześcijańskich teorii duszy była aleksandrynistyczna wersja arystotelizmu, wstawiona w minionym wieku

dziełem Pietro Pomponazziego. Teoria Aleksandra z Afrodyzji wskrzeszona przez inspiratora europejskich libertynów zawierała funkcjonalną koncepcję duszy[18]. O ile wielu dawnych i późniejszych materialistów, poddając życie ludzkie czysto przyrodniczej interpretacji, dopatrywało się jednak — poniekąd wzorem Demokryta — osobnego substratu materialnego zjawisk psychicznych, swoiście wyznaczonego do tej funkcji i, oczywiście, zniszczalnego razem z całym organizmem (tak jeszcze de la Mettrie[19]), Pomponacjusz traktował dusze jako czynność ciała, nie zaś obiekt odrębny — akcydens, nie substancją[20]. Zdaniem jego ten sam jest podmiot doznawania zmysłowego i czynności intelektualnych[21], przy czym intelekt ludzki

wymaga nieodzownie ciała *ut subiecto*, nie zaś *ut subiecto*, nie *modo extensivo et quantitativo*, tj. tak, by intelekt sam był wyodrębnioną częścią organizmu, lecz tak, że nie może on działać bez postrzegania zmysłowego, które dokonuje się przez narządy cielesne[22]. Jednakże człowiek jest również *secundum quid* nieśmiertelny – nie w tym sensie, by zachowywał swą osobowość po śmierci, ale w tym, że przez poznanie swoje, zawsze wychodzące od zmysłów, wznosi się do wiedzy o rzeczach ogólnych i wiecznych, czyniąc się jakby ich uczestnikiem[23]. Szczególnie doniosła jest polemika Pomponacjusza z argumentami natury moralnej wysuwanyymi na rzecz nieśmiertelności duszy – polemika nawiązująca najwyraźniej do tradycji stoickiej: człowiek świadomy swego losu nie lęka się śmierci, bo próżny jest strach przed tym, co nieuchronne, a skończoność naszego życia nie może skłaniać do lekceważenia cnót, które wszakże godne są zdobywania jako dobre same w sobie, bezinteresownie, nie dla nagrody; cnota i występki same są dla siebie nagrodą i karą; i sama historia dowodzi licznymi przykładami, jak można szlachetność ducha udoskonalić bez wiary w urojone nagrody przyszłego życia: Homer, Simonides, Hipokrates, Galen, Aleksander z Afrodyzji, Alfarabi, Abubacher, Avempace, Pliniusz młodszy, Seneka[24]. Z drugiej strony – cnota bezinteresowna nie wszystkim jest dostępna; dlatego słusznie czynili władcy, którzy, chcąc poddanych nakłonić do posłuchu, obiecywali im nieśmiertelność, sami w nią nie wierząc, jeśli tym tylko mogli powściągać występki[25]. Jasnej świadomości materialistycznej towarzyszy, podobnie jak w wypadku Hobbesa, równie klarowna świadomość politycznej użyteczności, jaką zawiera ludowa wiara w nieśmiertelność; odsłania się raz jeszcze klasowo zdeterminowany elitaryzm ówczesnego materializmu.

### ***Nieśmiertelność: soteriologia doczesna Spinozy***

Jaki jest faktyczny stosunek nauki Spinozy o wieczności duszy do tych głównych wątków możliwej tradycji niechrześcijańskiej i niekartezjańskiej, z jakimi musiał się zetknąć? Na długo przed ogłoszeniem głównych dzieł opinia ortodoksów wyczuwała w Spinozie likwidatora wiary w nieśmiertelność. Blyenbergh dwukrotnie mu to wyrzuca, przedstawiając obiegowe argumenty moralne na rzecz życia przyszłego i tłumacząc, że z mnóstwa oddzielnych idei, na jakie musi, w myśl teorii Spinozy, rozpaść się dusza ludzka, niepodobna z powrotem jej złożyć w niepodzielnej osobowości[26]. Na co otrzymuje mało wyczerpujące wyjaśnienie, że list poprzedni Spinozy nie zawierał podstaw do przypisywania mu poglądu, iż ludzie umierają tak samo, jak zwierzęta[27], oraz żadnego komentarza w tej sprawie w odpowiedzi na list następny. Nietrudno, w istocie, zgadnąć, że w tej właśnie sprawie, zawsze szczególnie pilnie kontrolowanej czujnym okiem kleru, wolał umknąć, bardziej niż w jakiegokolwiek innej, jednoznacznego formułowania swoich poglądów w korespondencji z osobą obcą. Dlatego późniejszy list do znacznie bliższego mu Boxela zawiera krytykę jaśniej wyrażoną: „Trzecia racja — że mianowicie podobnie jak ciało bez duszy, tak i dusza powinna istnieć bez ciała — równie mi się wydaje niedorzeczna. Powiedz mi, proszę, czy nie równie jest prawdopodobne, by istniała pamięć, słuch, wzrok itd.? Albo kula bez okręgu, dlatego że istnieje okrąg bez kuli?”[28]. Oznajmienie godne uwagi, bo sugerujące koncepcje duszy jako własności ciała, a więc teorię sprzeczną, jeśli ma być rozumiana dosłownie, z rozważanym uprzednio stanowiskiem Spinozy wobec problemu psychofizycznego. Z drugiej strony, jak wiemy, „dusza ludzka nie może zostać całkowicie zniszczona wraz z ciałem, lecz pozostaje z niej coś, co jest wieczne”[29]. Czy uda się ze sprzecznych na pozór deklaracji wyłowić ideę koherentną?

Podkreślmy raz jeszcze, co Spinoza przy tej okazji zaznacza, że wieczność nie jest trwaniem bez początku i końca, ale istnieniem pozaczasowym. Trwanie duszy jest skończone i równie długie, jak trwanie jej ciała na mocy wzajemnej odpowiedniości obu aspektów ludzkiego istnienia[30], a także na mocy zasady, iż wszystkie rzeczy jednostkowe są przypadkowe i zniszczalne[31]. Skoro każde zderzenie dokonuje się w obu porządkach natury w sposób rygorystycznie izomorficzny, tedy śmierć cielesna, polegająca na rozkładzie ciała ludzkiego na części i ułożeniu jego materii w innych ustosunkowaniach składników[32], musi dotyczyć duszę w sposób równie nieuchronny i dokładnie tak samo niszczący. Nie ulega więc wątpliwości, że wieczność duszy *nie polega na jej trwaniu nieskończonym* i że jej istnienie w czasie jest dokładnie tak samo ograniczone, jak jej cielesnego towarzysza.

Wieczność duszy *nie polega również na zachowaniu osobowości*, już z tej choćby racji, że razem ze śmiercią ciała kończy się pamięć[33], czyli właściwy czynnik spajający myśli oddzielne w całość indywidualnej samowiedzy; w wiecznej części duszy nie może ocaleć żadne wspomnienie przeszłości, śmierć ciała jako indywiduum jest również śmiercią indywidualnej duszy jest również śmiercią wyobrażenia i Wiedzy, jaka łączy się z określonym ustosunkowaniem spoczynku i ruchu w bycie cielesnym[34], które to ustosunkowanie, jak wiemy skądinąd[35], tworzy indywiduum ludzkie – tak samo zresztą, jak wszelkie inne.

Jednakże dusza ludzka jest nie tylko świadomością jednostki. Ma ona ów wspomniany uprzednio, dwojaki charakter o niejasnym stosunku między obiema własnościami. Jest również częścią powszechnej

logicznej struktury rzeczywistości, fragmentem świata idei, w którym zostaje poznana całość istnienia materialnego. Jest ideą istoty ciała ludzkiego, zawartą wiecznej myśli Boga. Myślne istoty rzeczy są niezmiennie[36] i pozaczasowe – posiadają ów osobliwy rodzaj egzystencji niezależny od pojawiania się, w upływie czasu, tych lub owych zdarzeń ułożonych w pewną kolejność i uporządkowanych następstwem chwil. W nieskończonym rozumie Boskim każda rzecz istnieje istnieniem wiecznym[37] i wolnym od przemian, tak samo, jak wieczna i wolna od przemian jest prawda: idee są bowiem prawdami o rzeczach, bezosobowo tkwiącymi w idealnej budowie świata logiki. Podobnie jak wiecznie i poza następstwem czasowym wynikają logicznie jedno z drugich, tak wynika „z konieczności Boskiej natury” całość prawd dotyczących przemijających istnień indywiduów. Każda rzecz jest tedy wieczna w świecie istot idealnych, w atrybucie myślenia. Każda idea jest nieśmiertelna, jednak nie o tyle, o ile jest skończona i zdeterminowana czasowo, nie w swoim istnieniu krótkotrwałym, prowizorycznym i odosobnionym: *jest nieśmiertelna w swojej jedności i tożsamości z przyrodą myślącą*. Jest nieśmiertelna swoim uczestnictwem w świecie intelligibiliów, nierozdzielnie zjednoczonych ze światem rozciągłości niepodzielnej. Jest nieśmiertelna jako wieczna prawda o rzeczy, której żaden przepływ czasu nie może unicestwić. Idea ciała ludzkiego zachowuje tedy swą wieczność tak samo, jak idea każdej rzeczy – nie jako osobowość doznająca i świadoma swej odrębności, ale jako składnik natury wiecznej i trwałej, odpornej na przemiany i pochłaniającej koniecznością swojego działania ogół efemerycznych istnień jednostkowych. Wiedza o świecie pozostaje częścią owego świata, choć odchodzą i giną jednostki, które na chwilę uczyniły tę wiedzę własnym udziałem i przyswoiły ją sobie jako element własnej świadomości.

A jednak między człowiekiem i pozostałymi rzeczami zachodzi różnica. Polega ona zaś na tym, że ową konieczność obiektywną, z jaką idee pojawiają się w atrybucie myślenia, ową więź – więcej, tożsamość – która łączy duszę z Bogiem myślącym, dusza może poznać i uświadomić sobie własnym wysiłkiem intelektualnym. Nie tym przeto różni się dusza od idei niemyślących, że jako istota rzeczy korzysta z wieczności, ale tym, że może być swojej wieczności świadoma w skończonym życiu. Pozbawiona samowiedzy wieczność staje się zatem częstką świadomości mającej trwanie ograniczone. Człowiek żyjący doświadcza swojej wieczności, czuje ją dzięki zrozumieniu, które go wynosi do świadomości swojego związku z nieskończonym życiem natury myślącej – świata intelligibiliów. Dlatego nie każda wiedza darzy „nieśmiertelnością”, ale tylko wiedza „trzeciego rodzaju” [38], to znaczy wiedza, która pojmuje istoty rzeczy przez Boga [39], w ich jedności z Boskim istnieniem, to znaczy wiedza, która pojmuje istoty rzeczy przez Boga, w ich jedności z Boskim istnieniem, to znaczy wiedza *sub specie aeternitatis*. Mamy tu jakby echo owej teorii Pomponacjusza, zgodnie z którą dusza nasza zdobywa nieśmiertelność przez to, że żyjąc skończonym życiem, staje się jednak uczestnikiem idei wiecznych przez ich poznanie. Wieczność duszy jest świadomością niezniszczalności przyrody, w której człowiek – unicestwiony i pozbawiony osobniczego bytowania – zachowuje się przecież jako jej częśćka, roztopiony i pochłonięty przez całość, a szczęście osiąga wtedy i wtedy zyskuje spokój, kiedy to uczestnictwo swoje w naturze wiecznej zdoła przyswoić sobie rozumem. Podobnie rozumieli Spinozę jego niektórzy wyznawcy: w nieustającym mijaniu rzeczy człowiek uczestniczy nieustannie – nie jako jednostka świadoma, ale jako część natury przez duszę i ciało, z nią współżyjąca bez końca i w jej bytowaniu nieskończonym utrwalająca swoje istnienie [40]. Ten, kto pojął i oswoił się rozumowo z logiką konieczną świata, której jako

dusza stanowi składnik, ten już teraz, żyjąc doczesnym istnieniem, żyje poniekąd w wieczności – poza czasem. W tym tylko w tym sensie wieczność jest udziałem mędrców: nie wszyscy ją osiągną, albo nie w tym samym stopniu, ale stosownie do tego, jak wielką część ich duchowego bytowania zajmuje „czynne”, rozumowe poznanie i miłość natury wynikająca zeń z koniecznością: „...ale gdy [dusza] zjednoczy się z inną rzeczą, która jest i pozostaje niezmienna, wtedy musi w niej... również pozostawać niezmienna”. To właśnie nazywa się „drugimi narodzinami”, odrodzeniem z ducha, z miłości intelektualnej ku naturze. Rozumiejąc własne istnienie w jego wieczności pozaosobowej, czujemy nasze współzycie ze sposobem istnienia Boga i dostępujemy przez to jego szczęścia, zobojętnionego wobec przemian rzeczy, nieczułego na ludzkie swary i nieszczęścia, swobodnego od namiętności i daremnych pożądań.

W ten sposób odsłania się nam moralny aspekt spinozjańskiej pseudoeschatologii albo raczej *soteriologii doczesnej*, wynikłej z nauki o wieczności duszy.

Nasza wiedza o tej wieczności ma wartość nie czysto spekulatywną – ma wartość nade wszystko praktyczno-moralną. Albowiem rozumiejąc rzeczy najwyższym sposobem poznania, a więc dostępując za życia udziału w pozaczasowej egzystencji natury, uwalniamy się od wpływu afektów i przede wszystkim – zdobywamy wolność od lęku przed śmiercią[41]. Śmierć sama zostaje zniszczona jako przedmiot trwogi ludzkiej, miejsce grozy zabobonnej zajmuje spokój, wynikły z oglądania siebie samego w niezmiennym bycie natury.

*Cnota nie jest czymś, co  
należy uprawiać dla wiecznej  
nagrody*

Ale ponadto wiara w  
wieczność, nawet tak  
rozumianą, nie jest  
niezbędnym  
warunkiem  
szlachetności. Cnota

nie jest bowiem czymś, co należy uprawiać dla wiecznej nagrody. Cnota jest sama dla siebie wartością i jeślibyśmy nie mieli wiedzy o swojej wieczności, nie byłaby ona przez to mniej pożądana i godna czci[42]. „Słusznie bowiem możemy osądzić jako wielką niedorzeczność to, co powiadają liczni ludzie, skądinąd uchodzący za wielkich teologów, a mianowicie, że gdyby z miłości Boga nie wynikało życie wieczne, to winno się wtedy ubiegać o własne dobro; jak gdyby przez to można było wynaleźć coś lepszego niż Bóg"[43]. W ten sposób godzi Spinoza w chrześcijańską legendę, iż wiara w nieśmiertelność jest warunkiem szlachetnego i czcigodnego życia. Przez to, że jesteśmy śmiertelni, nie jesteśmy mniej zobowiązani do przestrzegania cnoty. Przeciwnie – uprawianie cnót po to, by otrzymać nagrodę, jest niegodne wolnego człowieka. Moralność oparta na rachubach nie jest moralnością prawdziwą, religijne zachęty, do cnót przez obietnice zaświatowego szczęścia apelują do niskiej i najmniej wartościowej części ludzkiego życia moralnego. Moralność prawdziwie ludzka jest bezinteresowna, nie związana nadzieją odpłaty, miłująca szlachetność i działanie rozumne dla nich samych, dla ich immanentnej wartości. Wiedza o wieczności jest człowiekowi potrzebna do szczęścia najwyższego, bo daje poczucie symbiozy z wiecznym bytem przyrody, ale nie jest potrzebna do tego, by szanować cnoty. Przez to całkowite uniezależnienie moralności od wiary w nieśmiertelność Spinoza staje się współtwórcą wielowiekowej, już za jego czasów, tradycji materializmu, która zwracała uwagę na wyższość moralną cnoty

bezinteresownej, stoicko-epikurejskiej wiary w samodzielną wartość cnoty ludzkiej. Tradycja konsolacji Seneki, Lukrecjusza, Pomponacjusza, Cardana, da Costy... Tradycja, której Spinoza dał impuls nowy i ożywczy w czasach walki o laicyzację obyczajów i życia codziennego; powoływali się też na niego lub z niego brali natchnienie ci, którzy szukali moralności ateistycznej, ugruntowanej w samym doczesnym życiu człowieka, nieżącej zapłaty: od Bayle'a[44] do Lessinga[45].

Ale taka moralność nie łatwo daje się upowszechnić. W pospolitym mniemaniu ludzkim moralność jest ciężarem, znoszonym tylko dla nadziei wiecznej nagrody i tylko ta nadzieja oraz lęk przed mękami wiecznymi powściąga ludzkie żądze i nikczemności[46]. Postawa głupców – ale skoro jest tak powszechna, nie można się z nią nie liczyć. Dlatego należy przypuszczać, że Spinoza nie chciał burzyć powszechnej wiary w nieśmiertelność jednostkową, która może ciemnemu ludowi nałożyć wędzidło: kazał przecież wierzyć, że posłuszni Bogu będą zbawieni, a niewolników rozkoszy Bóg odtrąci[47], jakkolwiek dosłowne rozumienie tych zdań przeczy podstawom jego doktryny. Zapewne i pod tym względem Spinoza snuł tradycyjny motyw Pomponacjusza i Hobbesa: emancypacja od nieśmiertelności jest dobra dla elity umysłowej; lepiej, ażeby lud zachował swoją wiarę, byle wolną od fanatyzmu i zabobonów, niż by miał wzgardzić prawem, skoro mu się odejmie perspektywę osobistej nagrody.

W świetle tak pojętej spinozjańskiej nauki o wieczności duszy jaśniej przedstawia się jej stosunek do wspomnianych głównych źródeł tej tradycji, która odrzucała chrześcijańską naukę o nieśmiertelności indywidualnej duszy bezcielesnej. Doktryny Spinozy nie sposób traktować jako formy monopsychizmu, ponieważ ów bezosobowy

intelekt, w którym ulega rozkładowi dusza jednostki, nie jest dla niego oddzielną substancją ani powszechnikiem platońskim, ale samą naturą myślącą, identyczną z naturą rozciągłą. Nie można również prezentować go w szacie aleksandrynizmu, ponieważ nie pojmuje duszy jako cechy lub funkcji cielesnego organizmu. Ani w wersji mechanistycznego materializmu. Nie ulega jednak wątpliwości, że oddziaływanie tych różnych tradycji jest z rozmaitych punktów widzenia widoczne: monopsychizmu – o ile Spinoza, odrzucając nieśmiertelność osobniczą, dopuszczał człowieka do udziału w wiecznym świecie intelligibiliów, pozbawionym samowiedzy; panteizmu naturalistycznego – o ile zakładał, że ów świat nie jest oddzielony od materialnej natury, lecz współistnieje z nią nierozłącznie; Pomponacjusza – o ile wierzył w wielość różnych stopni owej nieśmiertelności na niby, osiąganym w zależności od stopnia, w jakim trud poznawczy człowieka wprowadzi go w kontakt z tym, co niezmiennie i wieczne; metafizyki eleacko-platońskiej, w pewnej postaci przejętej przez scholastykę – o ile odróżniał wieczność od trwania nieskończenie długiego i przyporządkowywał niezmienności[48]; Hobbesa wreszcie (i znowu Pomponacjusza) – o ile prawdziwą naukę o wieczności zachowywał dla mędrców, pomny użyteczności, jaką niesie wiara w nieśmiertelność dla trzymania ludu w postrachu. I wreszcie, całość materialistycznej tradycji skupiła się w jego doktrynie, o ile chciał swoją wiedzę po to rozkrzewić, aby uwolnić ludzi od lęku przed śmiercią i zarazem od budowania swojej moralności na wierze w opłacalność cnoty innymi wartościami niż ona sama. W walce przeciwko moralności chrześcijańskiej usiłował zapewnić jednocześnie *wolność od śmierci* jako źródła przerażenia i *wolność od nieśmiertelności* jako źródła poniżającej człowieka moralności płatnej. Parafrazując powiedzenie filozofa, moglibyśmy powiedzieć, że dla niego nieśmiertelność nie jest warunkiem cnoty; nie jest również nagrodą za cnotę; jest samą cnotą, o ile cnota wyrasta z poznania rozumowego, przez które dostępujemy wiedzy o naszej jedności z

przyrodą, która będąc zmienna i nieskończenie trwająca w widzialnych manifestacjach, jest jednak niezmienna i pozaczasowa w swojej istocie metafizycznej – a i tej każdy z nas jest częścią.

*Leszek Kołakowski*

Fot. Jan Barcz / Forum

### **Przypisy:**

[1] *Korte Verhand.*, II, c. 20, s. 98.

[2] *Ethica*, II, ax. I – 2 i lemma I post. prop.13.

[3] *Ethica*, III, 57 schol; IV 37 schol.

[4] *Korte Verhand.*, 1. c. i Append., s. 120; II, c. 16, s. 83 traktuje natomiast wszelki modus myślenia jako ens rationis, świadcząc w ten sposób wyraźnie o tendencji do negowania realnej odrębności i samodzielności ludzkiej istoty myślącej.

[5] *Korte Verhand.*, II, c. 19, s. 90-91 utwierdza tylko „możliwość”, *Ethica* II, 12 formułuje ten związek wyraźnie jako konieczny („nihil in eo corpore poterit contingere, quod a Mente non percipiatur>>”).

[6] *Ethica*, I, ax. 4,5; prop. 11,19.

[7] Widać to z *Ethica*, I,19 dem., gdzie Spinoza powołuje się na ax. 4.

[8] Por. P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris 1932, s. 108– 110. Autor wysuwa przy tym wątpliwe przypuszczenie, że interakcja duszy i ciała, na gruncie *Traktatu krótkiego*, jest odpowiedzią, gdzie inicjatywa sprawcza należy alternatywnie do każdego z członków. Dunin-Borkowski sądzi, że owe fragmenty pierwszego dzieła filozofa świadczą o tym, iż przebył on krótkotrwały etap materializmu, przewyciężonego następnie w późniejszej twórczości.

[9] *Korte Verhand.*, II, c. 19, s. 91-93.

[10] Ibid. Append., s. 117 („Om nu te Verstaan hoedanig deze wyzing zy, die wy ziel noemen, en hoe hyz y oorsprong van het lighaam heeft; en ook hoe syne verandering (allen) afhangt van het lighaam...” itd.).

[11] *Ethica*, III, 2 schol. Tu również znajdujemy odpowiedź na obiekcje podnoszące jako fakt nieprawdopodobny, iżby samo ciało mogło wytworzyć dzieła sztuki ludzkiej, budowle, obrazy itd. Autorzy tych obiekcji „ipsos nescire, quid corpus possit, quidve ex sola ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex Mentis directione”. Sama kunsztowność ciała ludzkiego przewyższa niezmiernie dzieła sztuki — a przecież nie jest dziełem duszy.

[12] *Ethica*, II, 14, 13 schol.

[13] *Ibid.*, II, 17, 18, 19.

[14] Por. *Lewiatan*, I, 1.

[15] *Ibid.*, II, ax. 3: „Modi cogitandi...non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae etc.

[16] *Ethica*, V, 36 schol., 38, dem.

[17] *Ibid.*, II, 48 schol., 49 cor. dem.

[18] Buddeus, o. c., s. 86-92.

[19] Uriel da Costa, o. c., s. 86-92.

[20] *Ibid.*, s. 49, w. 23-25, s. 60, w. 15-20.

[21] *Ibid.*, s. 52-55.

[22] *Ibid.*, s. 52-55.

[23] Lucas, s. c., s. 386-387.

[24] *Tract, theol.-pol. I*, s. 19&18.

[25] *Ibid.*, s. 21-25 && 26-35.

[26] Back, o. c.

[27] Por. np. o tej sprawie pisma Leliusza Socyna i Fausta Sooyna, ogłoszone przez Lecha Szczuckiego w „Archiwum Historii Filozofii” 1957, nr I, pt. *Z dziejów eschatologii ariańskiej*. Polski antytrynitaryzm, wydał w tej kwestii interesujący utwór Grzegorza Pawia: *O prawdziwej śmierci, zmartwychwstaniu i żywocie wiecznym* (1568), wznowiony w edycji fototypicznej w 1954 przez K. Górskiego i W. Kuraszkiewicza.

[28] *Lewiatan*, III, 38, s. 397-409 („życie nieśmiertelne...nie zaczyna się w człowieku, nim przyjdzie zmartwychwstanie i dzień sądu; i przyczyną tego zmartwychwstania nie jest swoista natura człowieka i jego urodzenie, lecz Obietnica”, „...każdego, kto zostanie potępiony w dniu sądu, spotka śmierć powtórna, po której już nie będzie umierał”. „Że dusza ludzka z własnej swej natury jest wieczna i że istota żywa jest niezależna od ciała; albo że istota, która jest tylko człowiekiem, jest nieśmiertelna inaczej niż przez zmartwychwstanie...to jest teza, której nie widać w Piśmie); IV, 44, s. 550-569; IV, 46, s. 601-603 (wywód okazujący, że wiara w bezcielesne dusze służy osłabieniu posłuszeństwa poddanych wobec suwerena); IV, 47, s. 618.

[29] Ibid., III, 38, s. 403, 404; „...ja ją wysuwam (sc. tę koncepcję królestwa bożego i zmartwychwstania — L.K.), nie twierdząc nic stanowczo, ...lecz oczekując końca tej walki o władzę... prowadzonej mieczem, który zdecyduje o tym, jakie doktryny różnego rodzaju mają być aprobowane czy też odrzucone i czyich rozkazów... wszyscy ludzie, którzy chcą mieć ochronę w prawie, będą musieli słuchać”.

[30] *Le guide des égarés*, I,41, t.1, s. 146—147; I, 70, s. 328 („l'ame separee n'est qu'une seule chose”); II, 4, t. II, s. 59; II, 27, s. 205 („les ames des hommes d'elite, ...bien que creees, ne cessent jamais d'exister”); III, 17, t. III, s. 135; III, 54, s. 462 (nieśmiertelność osiąga się przez cnoty rozumu, dzięki którym uzyskujemy idee metafizyczne).

[31] A. Silesius, *Cherub. Wanders.*, I, 110; V, 144.

[32] R. Worms, *La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exerce dans les temps modernes*, Paris 1892, rozdz. XI, Couchoud, o. c., s. 301. Gdzie indziej jednak (s. 261—265) Couchoud przypisuje Spinozie wiarę w nieśmiertelność indywidualną polegającą na tym, że świadomość mędrca, rozważając rzeczy w wieczności, nie tylko „eternizuje” przedmioty, ale sama czyni się wieczną w swojej najwyższej części.

[33] Por. L. Stein, *Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz über Spinoza*, „*Archiv für Geschichte der Philosophie*” 1890, t. 3, s. 72-78

[34] Por. M. Joël, o. c. 65—68; Roth (o. c., s. 138-142) polemizuje z monopsychistyczną wersją spinozizmu twierdząc, że w tej koncepcji intelektualnej nieśmiertelności wszyscy w jakiś sposób zdobywają udział w wieczności, jednakże w nierównym stopniu, ale zależnie od tego, jaką część ich duszy zajmuje wiedza rozumowa, a jaką wyobraźnia – od czego z kolei zależy intensywność indywidualności osiągniętej w tym życiu. Por. A. Brachmann, o. c., s. 489. Dunin-Borkowski stwierdza, że koncepcja Spinozy nie ma nic wspólnego z chrześcijańską nauką o nieśmiertelności, a polega ona na tym, że z duszy pozostaje prawo jej koniecznego związku z substancją oraz idee – adekwatne i nieadekwatne – wytwarzane przez umysł i składające się na jakąś jaźń bezosobową (*Aus den Tagen Spinoza's. Das Lebenswerk*, s. 453, 455).

[35] Tomasz z Akwinu streszcza naukę Aleksandra z Afrodyzji następująco: „Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis... posuit praedictum virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano" (Cont. Gent. II, 62). Nauka Regiusa o duszy, która stanowi tylko modus ciała, może uchodzić pod pewnym względem za kontynuację tego samego stanowiska.

[36] *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1953, s. 73-74

[37] P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, Messina— Roma 1925: „quoniam intellectus humanus est in materia quasi per quandam concomitentiam et ipsum intelligere quodam modo est in materia, sed

satis accidentaliter, quoniam intellectui, qua intellectus est, accidit esse in materia, non tamen in aliqua parte corporis ponitur ipsum intelligere, sed in toto categorematicè sumpto..." (s. 67).

[38] Ibid. s. 25

[39] Ibid. rozdz. IX, s. 43-59

[40] Ibid. s. 75

[41] Ibid. rozdz. XIV, s. 87-115

[42] Ibid., s. 103: „...respiciens legislator pronitatem virorum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem. Neque accusandus est politicus”

[43] *Epist.*, XX, s. 121-122, XXIV, s. 154-155

[44] Ibid., XXI, s. 127

[45] Ibid. LIV, s. 253

[46] *Ethica*, V, 23

[47] Ibid., V, 29, II, 7 schol.

[48] Ibid. IV, 39 schol. Materia sama, oczywiście, nie może wedle Spinozy zostać unicestwiona w żadnej ze swoich, choćby najmniejszych części (Epist. IV, s. 14). Por. pojęcie zniszczenia jako rozkładu w Epist. XXXVI, s. 184