

Przemysław Gut: Deus sive natura i wolność filozofowania

Nie miał, co prawda, dobrego zdania o „zabobonnym charakterze religii zinstytucjonalizowanej”, lecz nie wyprowadzał z tego wniosku o likwidacji religii w ogóle. Opierając się na analizie znaczenia i sensu Pisma sądził, że podstawą autentycznej pobożności i jedynymi praktycznymi przykazaniami, które przynależą religii, są te, które umacniają człowieka w miłości względem bliźniego. Reszta, w tym także cała obrzędowość oraz komentarze teologiczne, nie mają żadnego znaczenia – pisze prof. Przemysław Gut w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Spinoza. Źródła nowoczesności”.

1

W roku 1670 Spinoza wydał anonimowo *Traktat teologiczno-polityczny*. Nie licząc *Zasad filozofii Kartezjusza* jest to jedyne dzieło, które ogłosił za życia. Prace nad nim rozpoczął prawdopodobnie w 1665 roku, a ukończył pod koniec 1669 roku. *Traktat* składa się z 20 rozdziałów. Jest obszerną i systematyczną rozprawę na temat wielu zagadnień teologicznych i politycznych, niezmiernie ważnych na progu ery nowożytnej. Dotyczy m.in. kwestii autorstwa i wykładni Biblii, Żydów jako narodu wybranego oraz całego zbioru zagadnień związanych z problematyką tolerancji politycznej i religijnej, prawa naturalnego, władzy politycznej i formy rządu. Zasadniczym jednakże celem tego pisma miała być, w zamyśle Spinozy, z jednej strony –

obrona wolności filozofowania i rozumu przed przesądami teologów i nadmierną władzą kaznodziejów, z drugiej zaś – usunięcie oskarżeń o ateizm, wysuwanych od jakiegoś czasu pod jego adresem.

W podtytule do *Traktatu* Spinoza stwierdza, że każda próba zniesienia *wolności filozofowania* pociąga za sobą zakłócenie pokoju w republice i pobożności. Stąd system polityczny, o ile chce zachować pokój, zapewnić sobie stabilność i przestrzeganie praw oraz posiadać obywateli zdolnych do współpracy ze sobą, musi się zgodzić na pełną *wolność filozofowania*, to znaczy na *wolność myślenia*, polegającą na swobodzie wyznawania wszelkich poglądów nie tylko filozoficznych i naukowych, lecz także społecznych, politycznych i religijnych oraz na *wolność słowa* polegającą na swobodzie głoszenia tego, co się myśli, czyli wyznawanych przez siebie poglądów.

Warto podkreślić, że *wolność filozofowania*, której broni Spinoza w *Traktacie*, obejmuje coś więcej niż tylko wolność religijną, polegającą na możliwości wyboru wyznawania dowolnej konfesji. Ten rodzaj wolności był dość powszechnie uznawany przez czołowych autorów XVII wieku. Proponowana przez Spinozę wizja wolności religijnej idzie dalej. Zawiera ona również wolność polegającą na wyznawaniu i głoszeniu poglądów niezgodnych z jakąkolwiek religią, czyli *wolność religii* lub, inaczej mówiąc, *wolność od religii*. Na ten rodzaj wolności zgadzało się niewielu myślicieli wczesnej filozofii nowożytnej. Dominowało raczej przekonanie, że ateizm jest doktryną wywrotową i groźna dla porządku publicznego. Pewną wersję tego stanowiska głosił John Locke, który – choć uznawał wolność religijną za kluczową wartość – to nadal utrzymywał, że ten, kto obala wiarę w Boga, nie

może być tolerowany, ponieważ udaremnia moralność, bez której cywilizowana społeczność nie może egzystować. Spinoza zajmował w tej sprawie odmienne stanowisko.

Niestety, *Traktat* nie odniósł pożądanego skutku i wbrew oczekiwaniom Spinozy reakcja nań była wszędzie negatywna oraz wroga wobec autora. Powszechnie uznano, że spisane w nim tezy, zwłaszcza krytyka autorstwa Biblii, proroków, opowieści o cudach, wybraniu Żydów przez Boga, wiedzy teologów i organizacji kościelnych zasługują wyłącznie na potępienie. Wśród zagorzałych przeciwników *Traktatu* znalazły się nieomal wszystkie środowiska religijne i filozoficzne. Swojego oburzenia nie kryli zarówno duchowni kalwińscy, jak i przedstawiciele katolickiego kleru; myśliciele związani z dawną, scholastyczną filozofią i twórcy nowej filozofii. Wszyscy uznali *Traktat* za książkę groźną i wywrotową, która pod pozorem wiary w Boga szerzy ateizm i libertynizm. Głównie z powodu tego dzieła Spinoza zaczął uchodzić za myśliciela „obrzydliwie niegodziwego”. Z jednej strony argumentowano, że jego propozycja jest teoretycznie fałszywa, dowodowo niespójna (Leibniz), z drugiej zaś przekonywano, że gdyby uznać tę wizję, to nieuchronnie spowoduje ona upadek wszelkiej moralności i religii, a wszystkie nagrody i kary staną się po prostu bezcelowe (Thomasius, Blijenburgh, Malebranche). Co innego – twierdzono – może wynikać z doktryny, która usuwa prawdę o stworzeniu, neguje Boskie pochodzenie Pisma, przeczy objawianej wiedzy proroczej, a człowiekowi pozostawia jedynie poznanie naturalne i naukowe. Interesujące jest to, że nawet autorzy, którzy sami niejednokrotnie opowiadali się przeciw religii objawionej i nie szczędzili atramentu w obronie wolności filozofowania – jak Hobbes, a w wieku następnym Bayle i Wolter – uznali *Traktat* za dzieło nazbyt śmiałe i niebezpieczne. Świetnie ten przedziwny sojusz świata filozofii

i świata wiary w wyprawie przeciwko Spinozie podsumował w sobie tylko właściwy sposób Heinrich Heine w książce *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*:

Osobliwe, jak najrozmaitsze stronnictwa walczyły ze Spinozą. Stanowią one wojsko, którego różnobarwność dostarcza wielce krotochwilnego widoku. Obok rojowiska czarnych i białych kapturów z krzyżami i dymiącymi kadzielnicami maszeruje falanga encyklopedystów, również srodze się odgrządzających owemu *penseur téméraire*. Obok rabina z amsterdamskiej synagogi, zagrzewającego swoich do ataku dźwiękami baraniego rogu wiary, kroczy Arouet de Voltaire, wygrywając na zgrabnym flecie persyflażu wdzięczne melodie ku czci deizmu. Między nimi zaś wlecze się popłakująca kobiecina imieniem Jacobi, markietanka tej armii obrońców wiary (*Z dziejów religii i filozofii i w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 80).

2

W liście do Oldenburga z 16 grudnia 1675 roku Spinoza pisał, że „pogląd, jaki żywię na Boga i Naturę jest nader odmienny od tego, który pospolicie wyznają nowsi chrześcijanie. Jakoż uważam Boga za immanentną, jak się to powiada, nie zaś transcendentną (*transeuntem*) przyczynę wszechrzeczy. Powiadam, że wszystko jest w Bogu i wszystko się w Bogu porusza [...]. Jednakże w całkowitym błędzie są ci, którzy mniemają, że *Traktat teologiczno-polityczny* opiera się na zasadzie tożsamości Boga i Natury (*Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 316).

Filozofowie w wieku XVII i częściowo XVIII traktowali Spinozę przede wszystkim jako ateistę

Czy wobec tego należy uznać Spinozę za panteistę? Jeśli za wyznacznik koncepcji panteizmu uznać brak

odrębności Boga od przyrody oraz negację osobowej natury Stwórcy, to doktryna Spinozy spełnia oba te wymogi. Bóg Spinozy nie posiada ani osobowej natury, ani też odrębnej egzystencji poza przyrodą. Patrząc zatem z tego punktu widzenia, można określić stanowisko Spinozy panteizmem lub ewentualnie panenteizmem, ale treść doktrynalna panteizmu (*resp.* panenteizmu) jest skomplikowana i nie ogranicza się jedynie do stwierdzenia braku transcendencji we wzajemnym stosunku Boga i stworzenia. Przede wszystkim chodzi o to, że panteizm, o ile ma być stanowiskiem w kwestii natury bóstwa i ma się różnić od doktryny ateizmu, musi – pomimo likwidacji osobowości i odrębności Stwórcy – pojmować przyrodę jako coś boskiego lub uświęconego, czyli przydawać jej coś takiego, ze względu na co może ona być nie tylko przedmiotem naukowego poznania, ale także przedmiotem kontemplacji i religijnego kultu. Tylko w takim rozumieniu to stanowisko może zawierać w sobie jakiś religijny sens. Jeśli wziąć słowo „panteizm” w tym szerszym, religijnym znaczeniu, to ponownie rodzi się pytanie, czy można wiązać doktrynę panteizmu z filozofią Spinozy.

Na przestrzeni wieków odpowiadano różnie na to pytanie. Filozofowie w wieku XVII i częściowo XVIII traktowali Spinozę przede wszystkim jako ateistę. Powody takiej oceny były zróżnicowane. Wynikało to częściowo z tego, że samego słowa „ateizm” używano wówczas dla podkreślenia rozmaitych rzeczy. Zwykle jednak argumentowano, że

spinozizm, negując odrębność Boga, a przede wszystkim Jego zdolność do wolnego i celowego działania, niszczy tym samym metafizyczną i religijną podstawę Bóstwa, na której opiera się zarówno koncepcja chwały i potęgi Bożej, jak i sens modlitwy oraz kultu (Leibniz).

Na przełomie XVIII i XIX wieku szczególnie w Niemczech przewagę zyskała opinia, że ani doktryna metafizyczna, ani antropologiczna Spinozy nie dają podstawy do klasyfikowania go jako ateisty. Na różne sposoby starano się wykazać, że podnoszone przez Spinozę liczne zarzuty wobec teizmu nie miały na celu negacji Bóstwa; były raczej próbą oczyszczenia religii z płytkiej antropomorficznej wizji Boga. Ich celem nie był zatem atak na religię w ogóle, lecz jej rehabilitacja poprzez uświęcenie przyrody i pojednanie jej z Bogiem. Stąd sądzono, że błędem było mniemanie, jak ujął to Heine, „jakoby religia ta, panteizm [spinozizm – P. G.], prowadziła ludzi ku indyferentyzmowi. Wręcz przeciwnie, świadomość jego boskości rozpali w człowieku wolę jej objawienia i teraz dopiero prawdziwie wielkie czyny prawdziwego heroizmu uczynią Ziemię wspaniałą” (tamże, s. 78). Ta właśnie interpretacja ukuta wśród uczestników *Pantheismusstreit* i powtarzana wystarczająco długo przez następne pokolenia filozofów XIX wieku spowodowała, że panteizm stał się najbardziej popularną kategorią wykorzystywaną do opisu filozofii Spinozy. Większość współczesnych historycznych opracowań tak właśnie definiuje myśl Spinozy. Również większość słowników i encyklopedii filozoficznych umieszcza Spinozę jako wzorcowy przykład panteizmu. Nie brakuje również współczesnych badaczy podtrzymujących do pewnego stopnia wykładnię zaproponowaną przez przedstawicieli niemieckiego Oświecenia.

Stanowisko Spinozy opiera się na założeniu, że objawienia obecne w Piśmie nie zawierają żadnej wiedzy o Bogu i nie mają żadnej poznawczej wartości

Czy można zgodzić się z tą interpretacją?
Uważam, że nie. Z wielu powodów interpretacja panteistyczna Spinozy (biorąc termin „panteizm” w

szerszym, religijnym sensie) wydaje się nie do utrzymania. Co prawda niektóre sformułowania Spinozy mogą sugerować taką wykładnię, lecz jeśli rozważy się tę kwestię szerzej i głębiej, nasuwają się liczne wątpliwości wobec panteistycznej wykładni jego filozofii. Przede wszystkim niesłuszne wydaje mi się założenie, że celem Spinozy było stworzenie jakiejś nowej religii, oświeconej religii rozumu. Nieprawdziwe też jest założenie, że atak Spinozy na teizm sprowadzał się jedynie do walki z popularnymi wyobrażeniami na temat Bóstwa. Stanowisko Spinozy, gdy chodzi o relację między rozumem a wiarą (między filozofią a teologią) nie jest ani koncepcją dwóch różnych prawd (prawdy rozumu i prawdy wiary), ani kontynuacją stanowiska Majmonidesa, tj. dążenia do uracjonalnienia Pisma Świętego, ani też żadną z odmian koncepcji komplementarności dwóch dróg docierania do prawdy – drogi przez naturalne władze i drogi przez Objawienie (jedną z nich wypracował św. Tomasz z Akwinu, którego koncepcja była na różne sposoby interpretowana w czasach późnej scholastyki i nowożytności). Stanowisko Spinozy opiera się na założeniu, że objawienia obecne w Piśmie – wbrew temu, co twierdzą teologowie – nie zawierają żadnej wiedzy o Bogu i nie mają żadnej poznawczej wartości. Są jedynie wyrazem pewnej postawy moralnej ukutej na

potrzeby zwykłych ludzi niezdolnych do głębszego myślenia. W tym kontekście trudno sobie wyobrazić, by zamiarem Spinozy miała być obrona teizmu czy wzmacnianie naszej religijnej wizji przyrody.

Nie da się oczywiście zaprzeczyć, że ważną rolę na gruncie systemu Spinozy odgrywa koncepcja „intelektualnej miłości Boga”, która – jak mówią o tym liczne twierdzenia części V *Etyki* – zakłada obok wysiłku rozumu także zaangażowania pewnej postawy afektywnej wobec Boga-Przyrody. Postawa ta ma jednak u Spinozy niewiele wspólnego z postawą adoracji, czci czy zdumienia, czego żąda religia, i w żadnym razie nie może być utożsamiana z praktyką kontemplacji, o której rozpisywali się Mistrz Eckhart czy Jan od Krzyża, ani też z postawą nadzwyczajnego uniesienia emocjonalnego wobec Bożej miłości, o której przeżywaniu zapewniała Teresa z Avili. Dla Spinozy akt „intelektualnej miłości Boga”, upraszczając, polega wyłącznie na żywieniu prawdziwych idei dotyczących przyrody oraz siebie samego jako jej części, w połączeniu z radością, jaka powstaje w wyniku uchwycenia tej prawdy. Jest więc w swej zasadniczej warstwie kategorią poznawczą, a nie czymś w rodzaju nadprzyrodzonego wglądu w boskość przyrody.

Na koniec chciałbym zastrzec: poddając krytyce teistyczną koncepcję stworzenia, Spinoza nie potępiał religii bezwzględnie. Nie miał, co prawda dobrego zdania o „zabobonnym charakterze religii zinstytucjonalizowanej”, lecz nie wyprowadzał z tego wniosku o likwidacji religii w ogóle. Opierając się na analizie znaczenia i sensu Pisma sądził, że podstawą autentycznej pobożności i jedynymi

praktycznymi przykazaniami, które przynależą religii, są te, które umacniają człowieka w miłości względem bliźniego. Reszta, w tym także cała obrzędowość oraz komentarze teologiczne nie mają żadnego znaczenia. Być może rację miał Hegel, skądinąd krytyk Spinozy, gdy pisał, że „przeciwnicy Spinozy zachowują się tak, jak gdyby występowali w obronie Boga, jak gdyby to o niego im chodziło. Ludziom, którzy mówią przeciwko Spinozie, chodzi jednak nie tyle o Boga, co raczej o to, co skończone, o nich samych” (*Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa. 2002, s. 308).

prof. Przemysław Gut

Foto: Domena publiczna