

## Przemysław Spryszak: Spinoza, Leibniz i przypadek pewnego twierdzenia

Zalety nauki dedukcyjnej są wadami każdego jej niedoskonałego lub niedopracowanego projektu: jeżeli twierdzenia mają być oczywiste i wynikać logicznie z oczywistych przesłanek, to wszelka nieoczywistość albo luka we wnioskowaniu dedukcyjnym podaje ów projekt w wątpliwość – pisze Przemysław Spryszak w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Spinoza. Źródła nowoczesności”.

Zamiarem wielu filozofów nowożytnych było stworzenie naukowej metafizyki jako właściwej i koniecznej podstawy rozwijającej się już wówczas nauki, z której wywodzi się nauka nam współczesna, obdarzająca nas tak wieloma pospolitymi i oczywistymi dla nas dobrodziejstwami. Metafizyka ta nie miała już przypominać – bo jako taka już przypominać nie mogła – co najwyżej gdzieś krytycznego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa, pisanego drętwą, bezosobową łaciną, ani kompilatorskiego zestawienia stanowisk jego następców, uzupełnionego o wnioski ostrożnie wskazujące rozwiązania bardziej prawdopodobne. Wobec rozwoju nauki nie musiała także – wydawało się – być zastępowana sceptycznym zawieszeniem sądu, ani takim pytaniem „cóż ja wiem?”, atrakcyjnie postawionym przez Michela de Montaigne’a w jak gdyby ostentacyjnie i bez pardonowo osobistych, a przy tym zachwycająco barwnych i treściowo różnorodnych *Próbach* (1580). Wydane w 1597 roku *Disputationes metaphysicæ* hiszpańskiego scholastyka z Uniwersytetu w Salamance, jezuita Franciszka Suáreza (1548-1617), doskonale obrazują, czym

żywa, nowoczesna i powiązana z bieżącym, wartkim rozwojem myśli metafizyka być już wtedy nie mogła, nie przestając być jednak przedmiotem odniesień, ewentualnie jednym ze źródeł terminów lub pojęć, niezbędnych przecież dla każdej nauki, także tej, mającej się dopiero rozwinąć[1].

Jak wiadomo, pewien projekt metafizyki jako nauki podstawowej opracował Kartezjusz, dla którego nie pisma Suáreza (które znał ze szkoły, to znaczy kolegium jezuickiego w La Flèche), ale matematyka (którą poznał jeszcze lepiej samodzielnie i w której dokonał zresztą w latach trzydziestych XVII wieku znaczących odkryć) dostarczała wzorca i probierza naukowości. Za przymiarkę do realizacji tego projektu (przymiarkę, w której rolę jeżeli jeszcze nie metafizyki, to nauki najogólniejszej, odgrywała wymagająca dopiero opracowania *mathesis universalis*) można uznać jego niewydane drukiem za życia *Reguły kierowania umysłem* (napisane ok. 1628 roku), natomiast za jego dojrzałą i przemyślaną realizację – *Medytacje o pierwszej filozofii* (wyd. I 1641, wyd. II rozszerzone 1642). Metafizyk – jak matematyk – posługuje się rozumem i tylko pomocniczo zmysłami lub wyobraźnią; na rozum, wspólny dla wszystkich ludzi i dany im przez Boga, składa się zdolność do bezpośredniego dostrzeżenia prawdziwości oraz zdolność do dostrzeżenia bezpośredniego związku wynikania zachodzącego między tak spostrzeżonymi prawdami. Wystarczy te zdolności stosować, aby – tymczasowo uchylwszy wszystko to, co dotąd uznawano za prawdę – odkryć prawdy najbardziej fundamentalne, a więc aksjomaty dla każdej bardziej już szczegółowej nauki; wszystkie nauki stanowią tedy jedność zarówno przez jedność przedmiotu (wszak opisują świat), jak i przez wspólnotę metody. Cechą prawdy (prawdy naukowej, niekoniecznie prawdy wiary), odróżniającą ją od (paranaukowego) fałszu, jest jasność i wyraźność, z jaką może ją ująć intelekt czy rozum; toteż takie i tylko takie prawdy mają się

zawierać w rzeczonych *Medytacjach*, dostarczających niezbędnych podstaw dla nowoczesnej fizyki i innych nauk, zarówno istniejących, jak i wszelkich możliwych.

Wątpliwości do sposobu wykonania tego projektu przez Kartezjusza pojawiły się jednak od razu pośród wnikliwszych czytelników jego dzieła; nie widzieli oni, na przykład, tak jasno i wyraźnie, że *Medytacje* dowodzą istnienia Boga bez błędnego koła, ani że sposób formułowania twierdzeń, dotyczących między innymi „idei” znajdujących się w ludzkim umyśle, jest tak nienaganny, jak to uważał autor. Wielu późniejszych filozofów starało się więc, nie porzucając Kartezjańskiego projektu naukowej (albo wręcz matematycznej) metafizyki, projekt ten albo wyjaśnić (jak czynił na przykład francuski filozof i medyk Louis de La Forge), albo go poprawić, ujmując z niego to, co Kartezjusz rzekomo powiedział w sposób niewłaściwy, lub dodając to, czego nie uwzględnił był wykładzie, a co należałoby powiedzieć w jego imieniu, a właściwie: w imieniu rozumu, będącego jedynym narzędziem odkrywania prawdy (tak uczynił chociażby Nicholas de Malebranche)[2]. Do tego drugiego grona (oficjalnie należącym zrazu do pierwszego z racji wydanych w 1663 roku *Zasad filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzionych*) zaliczyć trzeba Benedykta Spinozę. Również i w jego przypadku można mówić o przymiarce do realizacji projektu, oraz o projekcie już zrealizowanym. Tą pierwszą jest niedokończony *Traktat o poprawie rozumu* (pisany w latach ok. 1657-1661), tym drugim zaś *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona* (1677), co do której należałoby jednak zastrzec od razu, że jest dziełem wydanym pośmiertnie (tak samo zresztą jak *Traktat*) i że jego autor, gdyby tylko dane mu było żyć dłużej niż czterdzieści cztery lata (z bardzo niewielkim okładem), mógł przecież jeszcze wrócić do pracy nad nim. Nieco już zniecierpliwiony czytelnik zapewne przerwie w duchu ten wywód pytaniem: co ma to wszystko wspólnego z bliżej nieokreślonym

twierdzeniem, o którym mowa w tytule, oraz z anonsowanym powyżej Leibnizem? I właściwie o którym twierdzeniu mowa? Uchylam się od odpowiedzi i upraszam czytelnika o jeszcze odrobinę cierpliwości.

Można powiedzieć, że zalety nauki dedukcyjnej są wadami każdego jej niedoskonałego lub niedopracowanego projektu: jeżeli twierdzenia mają być oczywiste i wynikać logicznie z oczywistych przesłanek, to wszelka nieoczywistość albo luka we wnioskowaniu dedukcyjnym podaje ów projekt w wątpliwość. Zapoznający się z programowo matematyczną nauką może więc nie uznać twierdzeń wyprowadzanych z tezy, która okazała się nie wynikać w sposób pewny z przyjętych założeń, albo – zastanawiając się nad znaczeniem użytych w niej pojęć i odczuwając wreszcie potrzebę jakiejś interpretacji czy wykładni – ma prawo wątpić, czy rzeczywiście ma do czynienia z nauką porównywalną z *Elementami* Euklidesa, i czy nie miał przypadkiem racji Arystoteles, który twierdził (co prawda nie w *Metafizyce*, ale *Etyce nikomachejskiej*), że ścisłość jest zależna od przedmiotu (a więc, dodajmy już w imieniu Stagiryty, że nie wszystko może i powinno być tak ścisłe jak matematyka)[3]? Jeżeli fatum błędu dewastującego ponoć niewzruszoną konstrukcję zaciążyło, jak wszystko na to wskazuje, nad metafizyką Kartezjusza, to czy nie zaciążyło przypadkiem (przypadkiem?) także nad treścią *Etyki* Spinozy, mającej przecież przewyższyć kartezjanizm jako program tyleż trafny, co niefortunny pod względem realizacji?

Sądzę, że na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć twierdząco i że tę rozczarowującą odpowiedź – to znaczy rozczarowującą zwolennika powszechnej jasności i ścisłości, albowiem przeciwnik tejże uzna ją za oczekiwaną – przynosi już pierwsza z pięciu części *Etyki*, a nawet początek tej części, mającej w matematycznie nienaganny

sposób mówić o Bogu i pozbawiać ludzki umysł złudzeń, jakimi w odniesieniu do Bóstwa wypełnia się on wskutek oddziaływania zmysłów, wyobraźni oraz powstających z nich zabobonów. Inkryminowanym przeze mnie twierdzeniem (jak się okaże, nie tylko przeze mnie) jest Twierdzenie V, którego brzmienie w polskim przekładzie przedstawia się następująco:

W przyrodzie nie może być dwóch lub więcej substancji o tej samej naturze, czyli o tym samym atrybucie[4].

Twierdzenie to jest dla systemu Spinozy kluczowe, gdyż ma ono stanowić przesłankę w dowodzie Twierdzenia XV, a przez to Twierdzenia XVI, które głoszą monizm substancjalny oraz panteizm, zapewne nadal sprzeczne z potocznymi (jak i niewątpliwie niezgodne z Kartezjańskimi czy Suárezjańskimi) wyobrażeniami o świecie:

Żadna substancja prócz Boga nie może ani istnieć, ani być pojęta. (...)

Cokolwiek istnieje, jest w Bogu, i nic bez Boga nie może ani istnieć, ani być pojęte[5].

Spinozizm to niejako *ex definitione* konsekwentna walka z ludzkimi zabobonami w imię tego, co ujmuje ludzki rozum, będący nie jakąś władzą prywatną, jak sugeruje komunał „każdy ma swój rozum”, prowadzący do naiwnego sceptycyzmu czy relatywizmu, ale stanowiący część rozumu samego Bóstwa[6]. Twierdzeniem przyjętym przez Kartezjusza w sposób nie tyle matematyczny, co niejako a-

matematyczny, był substancjalny pluralizm; lecz przecież, jeżeli pojąć definicję substancji z odpowiednią jasnością okaże się, że substancją nie jest i nie może być przedmiot *względnie* samoistny na równi z przedmiotem absolutnie samoistnym. Nic nie może być względnie samoistne tak jak nie może być względnie, do pewnego stopnia okrągłe lub kwadratowe, tylko jest dokładnie takim i w całości, albo w ogóle takim nie jest. Substancją jest więc tylko i wyłącznie przedmiot samoistny w ścisłym znaczeniu samoistności, a ponieważ ma on różne przymioty (w języku Spinozy: modyfikacje albo pobudzenia, czyli *modi*), rzekome substancje względnie samoistne mogą być jedynie, jeżeli istnieją, przymiotami którejs z substancji (jeżeli jest ich wiele) lub substancji (jeżeli okaże się, że jest tylko jedna). Ćwicząc w ten sposób własną myśl niewątpliwie łatwiej przygotować umysł na przyjęcie tego efektu aktywności myśli cudzej, jakim jest Twierdzenie V, niemniej w ramach matematycznej metafizyki wymaga ono nie tylko ukazania, ale i wykazania, i to w najściślejszym znaczeniu słowa „dowód”, a nie suplementowania czymś przypominającym dowód tak, tak jak przedmiot zbliżony do koła przypomina koło. Oto więc on:

Gdyby było więcej różnych substancyj musiałyby się one różnić od siebie albo odmiennością atrybutów, albo odmiennością pobudzeń (na mocy tw. poprz.). Gdyby różniły się tylko odmiennością atrybutów, należałoby uznać, że jest tylko jedna substancja o tym samym atrybucie. Gdyby natomiast różniły się odmiennością pobudzeń, to ponieważ substancja z natury poprzedza swoje pobudzenia (na mocy tw. 1), nie można – jeśli, pomijając pobudzenia, rozważać się ją będzie samą w sobie, tj. (na mocy def. 3 i aks. 6) prawdziwie – pojąć jej jako różnej od innej, tj. (na mocy tw. poprz.) nie może być więcej substancyj, lecz tylko jedna. C. b. d. o.[7]

Jeżeli jeszcze dołączymy definicję atrybutu (jest to w pierwszej części *Etyki* Definicja IV), będziemy w stanie, wydaje się, ocenić przedłożony dowód pod względem poprawności:

Przez atrybut rozumiem to, co rozum poznaje z substancji jako stanowiące jej istotę[8].

Należy jednak w pierwszej kolejności zauważyć, że niestety definicja ta nie jest wcale jasna; nie określa ona w szczególności w sposób nie budzący wątpliwości, czy substancja jest według Spinozy tym samym, co atrybut (atrybut byłby może wtedy substancją ujętą w pewien sposób przez rozum), czy też jest czymś od niej różnym, niemniej jednak przysługującym jej nieoddzielnie i realizującym się w substancji w postaci modusów czy afektów, lub też jakoś stanowiąc dla nich podstawę. Ta niejasność terminologiczna nie jest wcale mniejsza aniżeli niejasność obejmująca Kartezjańskie rozumienie słowa „idea”, i tak samo dosięga terminu podstawowego dla całej konstrukcji myślowej (i tożsamej z nią podstawowej nauki o świecie i podstawy dla innych nauk, a więc metafizyki). Jeżeli znaczenie tego słowa zależy od pomyślnej jego interpretacji w ramach *Etyki*, a od uchwycenia tej interpretacji (by nie powiedzieć: od uchwycenia interpretacji zgodnej z „duchem” *Etyki*) zależy treść dowodu Twierdzenia V, a nawet jego prawdziwość, to należałoby uznać, że projekt ten ponosi fiasko, daleko odbiegając od matematycznych wzorców, obywających się bez wywoływania takich „duchów” i między innymi właśnie z tego względu przyjmowanych przez autora tego dzieła.

Jeżeli przedmiotem analizy uczyni się wreszcie dowód Twierdzenia V, okaże się, że wniosek (a więc rzeczony twierdzenie) nie wynika wcale z zastosowanych w nich przesłanek, a jeżeli wynika, to w większym stopniu na drodze psychologicznej niż logicznej, to znaczy, na zasadzie życzliwej dla Spinozy egzegezy, zbędnej przecież w przypadku prac napisanych rzeczywiście *ordine geometrico*, i mogącej być przedmiotem niekończących się sporów, których brak szczęśliwie odczuwa każdy matematyk, któremu udało się odkryć i udowodnić jakieś twierdzenie. Twierdzenie to nie wynika, ponieważ Spinoza najwyraźniej nie dostrzega możliwości, że substancje mające pewną liczbę atrybutów różnią się atrybutami przez to, że jest jeden atrybut, który przysługuje jednej z tych substancji, a nie przysługuje drugiej. Czym innym jest różnić się atrybutami, a czym innym różnić się wszystkimi atrybutami. Jeżeli dla Spinozy jedno to po prostu to samo, co drugie, to oznacza, że w swym dowodzie milcząco zakłada on, że nie mogą istnieć dwie różne substancje o tym samym atrybucie, a ponieważ dowód miał służyć udowodnieniu właśnie tej tezy, popełnia tym samym błąd *petitio principii*. Można więc, pamiętając o *petitionis principii* Kartezjusza zadać sobie pytanie, czy to podobieństwo błędów jest rzeczywiście przypadkowe, czy też z jakichś względów nie jest tak, że aby w metafizyce coś udowodnić, trzeba owo coś najpierw założyć, chociażby milcząco, co czyni matematyczną metafizykę co najwyżej jedną rozbudowaną tautologią, nie mówiącą o świecie niczego więcej niż konstatacja, że jeżeli śnieg pada, to pada, nie wymagająca biegłości w metafizyce. Może jest więc tak, że z jakiegoś powodu istnieje wprawdzie ogólna teoria ilości (czyli matematyka), ale nie może istnieć ogólna teoria istniejących jakości (czyli metafizyka)?

Z takim przypuszczeniem nie zgodziłby się drugi wskazywany w tytule filozof, czyli Gottfried Wilhelm Leibniz, uważający, że dowody w metafizyce mogą być (i są) równie rzetelne, jak dowody matematyczne; matematyczną ścisłością można zresztą objąć wszystkie dziedziny nauki, teologii i prawa nie wyłączając. Jeden z takich dowodów – i to dowód na istnienie bytu najdoskonalszego – przedłożył Spinozie podczas jednego ze spotkań z nim w Hadze, w drugiej połowie listopada roku 1676, w drodze powrotnej z Paryża (gdzie przebywał z przerwami przez cztery lata) do Niemiec. Jak zanotował pod pisemną wersją tego dowodu, „Gdy byłem na dworze w Hadze, przedstawiłem to rozumowanie p. Spinozie, który uznał, że jest ono rzetelne, a ponieważ sprzeciwiał się na początku, ująłem je na piśmie i odczytałem mu tę kartkę”[9]. Twierdzenie to nie stanowi jednak przedmiotu naszych rozważań i nie ono jest antycypowane przez tytuł. Może więc Leibniz nie tylko odczytał Spinozie własne twierdzenie, ale i sam przeczytał interesujące nas Twierdzenie V Spinozy, a może nawet odniósł się do jego dowodu na piśmie?

Odpowiedź na to pytanie można antycypować wiedząc nie tylko o niezwyklej rozległości lektur Leibniza, ale i o tym, że jego filozofia jest (albo: jest również) odpowiedzią na spinozizm i różni się odeń tak, jak może się różnić deistyczny monizm (albo nawet: deistyczny panteizm lub wręcz ateistyczny naturalizm) od teistycznego pluralizmu, w którym nieskończona mnogość substancji odznacza się niezależną od siebie, ale zharmonizowaną przez Boga aktywnością, opisywalną w kategoriach psychologicznych, ale wyrażającą się także w zjawisku zmian nazywanym fizycznym światem; w szczególności człowiek, jego świadome „ja” jest czymś więcej niż tylko jedną z modyfikacji substancji Boskiej, może nawet boskiej jedynie z nazwy, skoro Bóg Spinozy nie ma cech osobowych, nie wymaga od człowieka

czegokolwiek i nie jest sędzią jego czynów i jeżeli powinien być poznawany, to tylko dlatego, że poznanie jest korzystne dla jednostki, gdyż wypływa z naturalnego dla niej dążenia do istnienia. Można więc powiedzieć, że filozofia Leibniza – pomijając niewielką liczbę inspiracji czy zapożyczeń – jest „refutacją” filozofii Spinozy, odrzuceniem przez Hanowerczyka tego wszystkiego (albo prawie wszystkiego), co Holender uważał za niepospolite, niepospolite tym bardziej, że wykazane z iście matematyczną ścisłością.

Bogata spuścizna piśmiennicza Leibniza, pośród nieprzebranej mnogości, na którą się składają pisma ukończone, fragmenty prac, urywki, szkice, listy oraz niezliczone notatki i komentarze na marginesie prac cudzych, zawiera interesujący i bodaj nieprzypadkowy pod względem treści dokument, nazwany przez jego autora „Ad Ethicam B. d. Sp.”, datujący się najpewniej na styczeń 1678 roku. Jest on jest wnikliwą (ktoś świadomy okoliczności publikacji *Etyki* powiedzieć może: nazbyt wnikliwą) analizą pierwszej części *Etyki*[10]. W komentarzu do wniosku z Twierdzenia XXV Leibniz bodaj nie bez triumfalnej złośliwości napisze: „Spinoza z pewnością nie jest mistrzem rozumowania”[11]. Nie może więc dziwić fakt, że znajduje się tam komentarz odnoszący się do Twierdzenia V oraz – konsekwentnie – do jego dowodu. Okazuje się więc przede wszystkim, że samo twierdzenie nie jest jasne z racji użycia w nim niesprecyzowanego określenia „w przyrodzie” (tak brzmi polskie tłumaczenie wyrażenia zwrotu „in rerum natura”). Nie wiadomo, czy mówi ono o tym, co istnieje rzeczywiście, czy też o tym, co może istnieć, a więc o ideach rzeczy. Leibniz zastanawia nad znaczeniem Twierdzenia V także dlatego, że mówi ono o „naturze lub atrybucie” („naturæ seu attributi”; w *Etyce* w miejscu skrótowego „seu” widnieje spójnik „sive”; obydwie można również odczytywać jako wyjaśniające „czyli”), jak gdyby atrybut był tym samym, co istota. Bez względu na te znaczenia,

rozumowanie Spinozy, zamiast dostarczać dowodu, daje przykład paralogizmu, albowiem substancje mogą różnić się atrybutami mając jakiś atrybut wspólny, jeżeli tylko mają jakieś inne, dla siebie tylko swoiste. Może być na przykład tak, że byt A ma atrybuty c i d, podczas gdy B – d i e[12].

Jeżeli ktoś uważa, że krytyka Leibniza świadczy o wyższości jego własnej filozofii, niewątpliwie mającej przechodzić test takiego krytycyzmu, nad dalekim od logicznego majstersztyku filozoficznym dokonaniem skromnego Spinozy, niech zważy, że w filozofii krytykujący rychło sam staje się krytykowanym, oraz że walor logicznej ścisłości oraz jasność zasad i terminologii, tudzież intuicyjna pewność zasad, tak cenione w jednej epoce, mogą nie wystarczyć do ukonstytuowania nowej nauki w oczach odbiorców duchowo należących do innej, przyzwyczajonych już nie tylko do triumfu tej nauki, z jakiej wywodzi się nauka nam współczesna, ale i do niekończących się sporów pośród zapatrzonych w nią i konkurujących z sobą ambitnych architektów prawdziwie naukowej metafizyki. I jako wyraz myślowego pomieszania i paralogizmów oceni tę rzekomo triumfującą filozofię ta, która odrzuci możliwość zastosowania metody matematycznej w filozofii, tym bardziej w metafizyce, i która – bodaj nieświadomie czekając już na własnego krytyka – przedłoży wyjaśnienie, dlaczego takie zastosowanie w ogóle nie jest możliwe. Taką krytykę wszelkich usiłowań stworzenia matematycznej metafizyki zawrze dzieło nieprzypadkowo nazwane *Krytyką czystego rozumu*; jej autor do filozofii samego Leibniza odniesie się nader krytycznie także w późniejszych pracach[13]. Niech będzie wolno autorowi niniejszego szkicu zakończyć go pozostawiając czytelnika z niewielkim, acz barwnym wyjątkiem z końcowych sekcji *Krytyki*, aby zachęcić go do

(ponownego) sięgnięcia do niekoniecznie skomponowanych równie plastycznie części wcześniejszych, które zresztą uczynią ten enigmatyczny cytat bardziej zrozumiałym:

(...) naturze filozofii wcale nie przystoi, zwłaszcza na polu czystego rozumu, chełpić się postępowaniem dogmatycznym i stroić się w tytuły i odznaki matematyki, do której zakonu wszak [filozofia] wcale nie należy, jakkolwiek ma wszelkie powody do tego, by spodziewać się, iż się z nią jak siostra połączy. Są to czcze uroszczenia, które nigdy nie mogą się udać, a przeciwnie muszą udaremnić jej zamiar, by ukryć mamidła rozumu zapoznającego swe granice i za pomocą wystarczającego wyjaśnienia naszych pojęć doprowadzić zarozumiałość spekulacji do pełnego skromności, ale dokładnego poznania samej siebie. Rozum nie może więc w swych dociekaniach transcendentálnych z taką pewnością spoglądać przed siebie, jak gdyby droga, którą przebył, prowadziła całkiem tak prosto do celu, i nie może tak odważnie liczyć na swe przyjęte przesłanki, żeby nie trzeba było oglądać się często za siebie i uważać na to, czy w dalszym wnioskowaniu nie wyłaniają się błędy, które zostały przeoczone w zasadach i które zmuszają albo do ich bliższego określenia, albo zupełnej ich zmiany[14].

*Przemysław Spryszak*

**Przypisy:**

[1] Co do Suáreza zob. np. Ziemiański F., *Franciszek Suarez*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004. Formułując twierdzenia powyżej nie zamierzam przeczyć, że w niektórych przypadkach myśl Suareza miała wpływ większy na określony projekt metafizyki; przykładu może dostarczyć *Philosophia prima, sive Ontologia* (1729) Christiana Wolffa. Suárez ma także znaczenie jako nowożytny filozof polityki, który w traktacie *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus anglicanæ sectæ* (1619) opowiedział się za rozdzieleniem władzy świeckiej i władzy kościelnej.

[2] Por. odpowiednio: De La Forge L., *Traktat o umyśle ludzkim*, przeł. T. Śliwiński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, i np. de Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. T. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

[3] „(...) jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. i oprac. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 6).

[4] Spinoza B., *Etyka*, przeł. I. Myślicki i L. Kołakowski, PWN, Warszawa, s. 7. Dla jasności podaję brzmienie oryginału, dla wygody czytelnika czyniąc to za stronę <https://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica1.html>: „In rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ sive attributi”. Twierdzenie IV głosi: „Dwie lub więcej rzeczy różnych różni się od siebie albo odmiennością atrybutów substancyj, albo odmiennością ich pobudzeń” (Spinoza B., *Etyka*, s. 7).

[5] Op. cit., s. 20 i 21.

[6] Por. np. Twierdzenie XXIII części piątej *Etyki*, op. cit., s. 357-358.

[7] Op. cit., s. 7-8. „Si darentur plures distinctæ, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum vel ex diversitate affectionum (per propositionem præcedentem). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per propositionem 1) depositis ergo affectionibus et in se considerata hoc est (per definitionem 3 et axioma 6) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui hoc est (per propositionem præcedentem) non poterunt dari plures sed tantum una. Q.E.D.” (<https://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica1.html>).

[8] Spinoza B., *Etyka*, s. 4.

[9] Leibniz G. W., *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, wstęp i dodatek J. Perzanowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 43. Zobacz także s. 44.

[10] Wiele ważnych informacji na temat tego wczesnego, bodaj najbardziej gruntownego i uważnego odbioru spinozizmu przez Leibniza zawiera praca: Laerke M., „Leibniz’s encounter with Spinoza’s monism, October 1675 to February 1678” [w:] Della Rocca M. (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 434-463. Podane są tam też związane informacje na temat rozwoju badań

nad historycznymi i treściowymi związkami między filozofią Spinozy i filozofią Leibniza. Co do późniejszych, nieco bardziej pobłażliwych spostrzeżeń Leibniza co do filozofii Spinozy (pochodzących prawdopodobnie z roku 1707), pisanych przez twórcę już ustalonego systemu, por. Żelazna J., „Gottfrieda Wilhelma Leibniza Uwagi krytyczne o Spinozie. Kwestia duszy”, „Studia z Historii Filozofii”, 1(10), 2019, s. 213-232, oraz Leibniz G. W., *Uwagi krytyczne o Spinozie*, przekł. i komentarz L. Hess, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.

[11] „Certe Spinoza non est magnus demonstrandi artifex” (*Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Herausgegeben von G. I. Gerhard*, Berlin 1875, t. I, s. 148, całość *Ad Ethicam* na s. 139-150; na s. 151-152 podano krótkie uwagi do części drugiej i trzeciej, zamieszczone przez Leibniza na marginesach podręcznego egzemplarza *Etyki*).

[12] Według niektórych współczesnych logicznych rekonstrukcji części pierwszej *Etyki*, Twierdzenie V ma nietrudny dowód pod warunkiem odpowiedniej interpretacji Twierdzenia IV. Zob. Jarrett Ch., „The Logical Structure of Spinoza’s Ethics, Part I”, „Synthese” 1978, vol. 37, no. 1, s. 15-65; co do obydwu tych twierdzeń zob. s. 32-35. Jarrett rekonstruuje *Etykę* do Twierdzenia XI włącznie; w swojej interpretacji przyjmuje, że dla Spinozy atrybut jest po prostu tożsamy z substancją; próba uniknięcia sprzeczności – Spinoza twierdzi zarazem, że Bóg jest jeden, ale ma więcej niż jeden atrybut – w przypadku ścisłej formalizacji całej części pierwszej *Etyki* zmusza do przyjęcia nieintuicyjnych rozwiązań, mianowicie przyjęcia trzech pierwotnych pojęć tożsamości, osobnego dla substancji, atrybutów i modyfikacji (zob. tamże, s. 57).

[13] Por. np. polemikę Kanta z Johannem Augustem Eberhardem pt. *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna z uwagi na istnienie wcześniejszej* (1790) [w:] Kant I., *Dzieła zebrane. Tom VI. Pisma po roku 1781*, przeł. zespół pod kierunkiem M. Żelaznego, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 187-245. Eberhard, profesor metafizyki w uniwersytecie w Halle i redaktor założonego w roku 1788 niejako w opozycji do filozofii krytycznej Kanta „Philosophisches Magazin”, zarzucał autorowi *Krytyki* wtórność w stosunku do ustaleń Leibniza.

[14] Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, A 735-736, s. 553.