

PRZEMYSŁAW GUT

SPINOZJAŃSKA KONCEPCJA WOLNOŚCI JAKO DZIAŁANIA ROZUMNEGO, ZGODNEGO Z NATURĄ I CNOTLIWEGO

W głośnym i klasycznym już artykule, zatytułowanym *Spinoza and the Idea of Freedom*, Stuart Hampshire wyraził następującą opinię:

Uważam, że filozofia moralna i polityczna może obecnie wyciągnąć niezwykle ważną lekcję z całkowicie dosłownego, bezstronnego i życzliwego namysłu nad Spinozjańską ideą wolności. Niewykluczone, że jego koncepcja wolności jest mimo wszystko trafna, a my znajdujemy się dziś w lepszym położeniu niż nasi przodkowie, aby odkryć jej prawdziwe znaczenie.

Dwa najbardziej oczywiste fakty dotyczące Spinozy są zarazem najważniejsze dla zrozumienia zamiarów filozofa. Po pierwsze, jego kluczowe dzieło filozoficzne nie bez powodu nosi tytuł *Etyka*, i po drugie, jedynym wartościującym rozróżnieniem przyjętym ostatecznie w jego filozofii – nie licząc różnic między prawdą i fałszem oraz między adekwatnymi i nieadekwatnymi ideami – jest rozróżnienie między wolnością i poddaństwem. Właśnie w tych kategoriach, pierwszej pozytywnej i drugiej negatywnej, należy w ostatecznym rozrachunku oceniać człowieka, jego życie, działania i afekty. To za pomocą tych kategorii mędrzec ogląda i osądza swoje własne postępowanie, afekty i postawy, i to w świetle tego przeciwstawienia będzie on podejmować swoje decyzje, jeśli [rzeczywiście] jest mądry¹.

Podobnie jak Hampshire sądzę, że Spinozjańska idea wolności może być ważną lekcją dla współczesnej filozofii. O jej aktualności decydują głębokie przemiany, którym poddana została myśl filozoficzna w ostatnich kilkunastu dekadach, przede wszystkim dzięki rozwojowi nauk o człowieku. To ich

Dr PRZEMYSŁAW GUT – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; email: dedo@kul.lublin.pl

¹ S. Hampshire, *Spinoza and the Idea of Freedom*, [w:] *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. M. Grene, Garden City 1973, s. 297.

wpływ sprawia, że takie postulaty Spinozy, by nie szukać wolności poza porządkiem przyrody, a także, by opierać wolność człowieka nie na wolnej woli, lecz na wiedzy o rzeczywistości, stają się obecnie coraz bardziej przekonywujące, niż były dawniej. Nie znaczy to, że możliwa jest akceptacja stanowiska Spinozy dokładnie w tym kształcie, który znamy z kart jego dzieł. Niemniej skierowanie uwagi na przemyślenia, które tam znajdujemy, może poszerzyć naszą wiedzę o wolności człowieka i być dla nas ważnym źródłem inspiracji we współczesnej debacie na ten temat.

W niniejszym artykule zamierzam poddać analizie główne myśli występujące u Spinozy na temat wolności, zwracając uwagę przede wszystkim na te aspekty, które pozwolą ukazać najlepiej specyfikę i oryginalność stanowiska Spinozy w tej sprawie. Układ moich rozważań odpowiada strukturze *Etyki*. W poszczególnych punktach prezentacji będę sięgał również do treści znajdujących się w innych jego pracach. Stanowisko Spinozy w kwestii wolności znamionuje, w całej jego działalności filozoficznej, duża stałość i konsekwencja poglądów. Wydaje się, że już podczas prac nad *Zasadami filozofii Kartezjusza* (tj. w 1663 r.) Spinoza dysponował własnym spojrzeniem na zagadnienie wolności. Świadczy o tym treść przedmowy zredagowanej przez Ludwika Meijera, ale według wskazówek Spinozy, w której informuje się czytelnika o tym, że autor niniejszej rozprawy ma odmienny pogląd na sprawę wolności niż omawiany w niej Kartezjusz. Oto jak Meijer charakteryzuje ten wątek:

Nie należy więc sądzić, że autor [Spinoza] wyklada tu własne poglądy bądź te tylko, z którymi sam się zgadza. Jakkolwiek bowiem niektóre z wyłożonych tu myśli uważa za prawdziwe, inne od siebie, jak sam przyznaje, dodał, to jednak wiele innych uważa za mylne, zgoła inne żywiąc w tych sprawach mniemanie. Wystarczy dla przykładu przytoczyć to, co mówi na temat woli w Scholium do twierdzenia 15 Części I *Zasad* i w rozdz. 12 Części II *Dodatku*; wydaje się, że zawarte tam myśli zostały udowodnione ogromnym nakładem sił i środków, a przecież sam autor nie uważa, by wola była czymś różnym od rozumu, a tym bardziej, by rozporządzała tak wielką swobodą. Rozważając bowiem te sprawy, Kartezjusz, jak widać z czwartej części *Rozprawy*, z drugiej *Medytacji* i z innych miejsc, przyjmuje po prostu bez dowodu, że dusza ludzka jest substancją myślącą w sensie bezwzględnym. Autor nasz natomiast zgadza się wprawdzie co do tego, że istnieje w naturze substancja myśląca, przeczy atoli temu, by stanowiła ona istotę duszy ludzkiej. Twierdzi przeciwnie, że myślenie, podobnie jak rozciągłość, niczym nie jest ograniczone; podobnie też jak ciało ludzkie jest rozciągłością nie w sensie bezwzględnym, lecz tylko rozciągłością w określony sposób ograniczoną przez ruch i spoczynek na mocy praw natury rozciągłej, tak i dusza ludzka czy też duch jest myśleniem nie w sensie bezwzględnym, ale tylko w określony sposób

ograniczonym przez idee stosownie do praw natury myślącej; myślenie to, jak wnioskuję, z koniecznością istnieje, skoro tylko istnieć zaczyna ciało ludzkie. Bez trudu, jak sądzi, można na podstawie tej definicji wykazać, że wola nie różni się od rozumu, a tym bardziej, że nie rozporządza taką swobodą, jaką Kartezjusz jej przypisywał; co więcej, sama zdolność twierdzenia i przeczenia jest czystym złudzeniem, twierdzenie zaś i przeczenie to tylko idee².

Najpierw omówię Spinozjańską definicję wolności. Potem przejdę do argumentów, które skłoniły Spinozę do porzucenia nauki o wolnej woli. Następnie zarysuję przyjęty przez Spinozę sens wolności w oparciu o rozum. Rozważania zakończę uwagami na temat cech, którymi odznacza się usposobienie wolnego człowieka.

I.

Zgodnie z obranym porządkiem argumentacji filozoficznej rozważania nad wolnością Spinoza rozpoczyna od definicji pojęcia „wolność”:

Wolną nazywa się rzecz, która istnieje jedynie z konieczności swojej natury i sama siebie tylko determinuje do działania; konieczną zaś lub raczej przymuszoną taka, którą inna determinuje do istnienia i oddziaływania w sposób ściśle określony³.

Zacytowana definicja 7 z części I *Etyki* wskazuje na dwa, jak się wydaje, powiązane ze sobą aspekty wolności: (1) wolna jest rzecz tylko wtedy, gdy sama siebie determinuje do działania zgodnie z własną naturą, oraz (2) wolna jest rzecz tylko wtedy, gdy nie podlega determinacji narzuconej przez inne rzeczy. Aby uniknąć nieporozumień, od razu należy wziąć pod uwagę fakt, że determinacja oznacza dla Spinozy wyłącznie przyczynowość sprawczą, a także, że przyczynowość sprawcza ma dla niego wymiar powszechny. Ten fakt sprawia, że determinacji, której przyczyną jest natura rzeczy, nie wolno w systemie Spinozy postrzegać jako wyjątku od przyczynowych uwarunkowań sprawczych. Twierdzenie, że wolna jest rzecz tylko wtedy, gdy sama siebie determinuje do działania, wskazuje jedynie, że przyczyny, któ-

² L. Meijer, *Do życzliwego czytelnika (Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione)*, [w:] Spinoza, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 9-10.

³ Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, cz. I, def. 7, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1954, s. 4.

rym podlega, są częścią jej natury i że nie podlega ona innym przyczynom. W żadnym razie Spinoza nie zgodziłby się na to, że w przypadku tego rodzaju determinacji, a w odróżnieniu od determinacji przez inną rzecz mamy do czynienia z jakąś formą nieokreśloności, która pozostaje poza zasięgiem przyczynowych uwarunkowań. W jednym, jak i w drugim wypadku determinacji obecna jest ta sama zasada przyczynowości sprawczej. I dlatego w jednym, jak i w drugim wypadku nie może być mowy o żadnej nieokreśloności bądź bezprzyczynowości. Jedyna różnica między tymi sposobami determinacji polega – zdaniem Spinozy – na tym, że w wypadku determinacji przez naturę rzeczy zachodzi przyczynowość od wewnątrz, podczas gdy w wypadku determinacji przez inną rzecz zachodzi przyczynowość z zewnątrz. To jest – według Spinozy – jedyna prawdziwa różnica, która nie narusza zasady przyczynowości, i – co istotniejsze – jedyna, na której opiera się przeciwieństwo między wolnością a jej brakiem. Stąd pomimo że to, co wolne, nie podlega determinacji przyczynowej z zewnątrz, jest jednak przez swoją naturę zdeterminowane do działania w ten, a nie inny sposób.

Z tych powodów Spinozańskiego pojęcia „wolność” nie można charakteryzować tak samo jak u zwolenników *liberum arbitrium indifferentiae*, według których to, co wolne, w przeciwieństwie do tego, co zdeterminowane, nie podlega żadnym uwarunkowaniom przyczynowym, zewnętrznym czy wewnętrznym. Zgodnie z filozofią Spinozy to, co wolne, kłóci się w nie mniejszym stopniu z brakiem wszelkiej determinacji niż z determinacją z zewnątrz. Z tego względu jedynym możliwym określeniem wolności staje się zdeterminowanie przyczynowe od wewnątrz: wolna jest rzecz tylko wtedy, gdy podlega determinacji przyczynowej od wewnątrz bez żadnej determinacji przyczynowej narzuconej z zewnątrz.

A co z występującym w definicji 7 terminem „konieczność”? Wydaje się, że w tym przypadku Spinoza postępuje podobnie jak w przypadku determinacji. Również tu istotne znaczenie ma rozgraniczenie przez niego dwóch odmian konieczności. I tak, rzecz może być nazwana konieczną bądź ze względu na to, że istnieje i działa ze swojej natury, bądź ze względu na to, że istnieje i działa przez zewnętrzną przyczynę. Konieczność w pierwszym znaczeniu Spinoza określa jako konieczność swobodną lub po prostu konieczność. Natomiast konieczność w drugim znaczeniu nazywa koniecznością przymusową lub przymusem⁴. Już z samych tych określeń wynika, że dla Spinozy przeci-

⁴ Por. Spinoza, *List LVIII*, [w:] *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 263.

wieństwem wolności jest jedynie przymus, a nie konieczność. Wolność i konieczność – wbrew potocznym intuicjom – są ze sobą zgodne. Przeciwnieństwem konieczności jest z kolei przypadek (rzecz w części lub w całości niemająca przyczyny), a nie wolność. Wprost pisze o tym Spinoza w dwóch listach z 1674 r. – w liście do H. Boxela oraz w liście G.H. Schullera.

[...] tajemnicą są dla mnie argumenty, za pomocą których silisz się mnie przekonać, że między *przypadkowym* i *koniecznym* nie zachodzi przeciwieństwo. [...] Twierdzenie, iż *konieczność* i *wolność* są to przeciwieństwa, wydaje się niemniej absurdalne i sprzeczne z rozumem. [...] Dlatego też sądzę, że nie odróżniasz w ogóle konieczności od przymusu czy też przemocy⁵.

Co do mnie, nazywam wolną taką rzecz, która istnieje i działa wyłącznie na mocy konieczności swojej własnej natury, natomiast przymuszoną nazywam taką, która ze strony jakiejś innej podlega determinacji do istnienia i do działania w pewien określony sposób. [...] Widzisz zatem, że zasadzam wolność nie na swobodnym postanowieniu, ale na swobodnej konieczności⁶.

Powyższe ustalenia można ująć w następujący diagram:

brak wolności	Wolność	brak wolności
nieobecność przyczynowego zdeterminowania w ogóle	zeterminowanie przyczynowe od wewnątrz	zeterminowanie przyczynowe z zewnątrz
przypadek	konieczność	przymus

Już na podstawie dotychczasowych rozważań nie można mieć wątpliwości co do tego, że Spinozjański sens wolności wyraźnie zdradza ciążenie w kierunku stanowiska określanego współcześnie jako kompatybilizm. Terminem tym obejmuje się obecnie te teorie, które głoszą, że uznanie determinizmu (konieczność) nie kłóci się z akceptacją wolności. W przypadku Spinozy ważne jest jednak to, że determinizm jest nie tylko zgodny z wolnością, ale jest wręcz zasadą, na której ugruntowana jest wolność. Co więcej, determinacja, na której opiera się wolność – podobnie jak każda inna determinacja w świecie – jest dla Spinozy przyczynowością sprawczą (obowiązuje dla niej założenie, że przyczyna jest koniecznym i wystarczającym

⁵ Tenże, *List LVI*, s. 252.

⁶ Tenże, *List LVIII*, s. 261.

warunkiem skutku). Nadaje to rozwiązaniu Spinozy bardziej radykalną postać kompatybilizmu niż tę, jaką spotykamy na przykład w tekstach Leibniza. Według autora *Monadologii* wolność jest zgodna jedynie z determinacją finalistyczną⁷. Na gruncie doktryny Spinozy jedyną determinacją, z którą wolność nie jest współmożliwa, jest determinacja z zewnątrz (przymus). Zasadnicza różnica zachodzi jednak między Spinozą a zwolennikami stanowiska nazywanego obecnie libertariańskim⁸. Według tego stanowiska pojęcie wolności, określanej jako działanie zgodne z własną naturą, bez żadnego zdeterminowania zewnętrznego (przymusu), nie oddaje pełnej treści pojęcia „wolność”. Stąd samo rozróżnienie na przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne nie jest wystarczające. Przyczynowość od wewnątrz może bowiem tak samo eliminować wolność jak przyczynowość z zewnątrz. Prawdziwa wolność musi polegać na podejmowaniu działań, za którymi nie ma żadnych przyczyn. Jedynie pod tym warunkiem podmiot realnie rozporządza możliwością alternatywnego działania, przyjąwszy nawet, że wszystkie przyczyny pozostają te same. Tam, gdzie nie pojawia się żadna możliwość takiego wyboru – uważają libertarianie – nie ma również wolności. Spinoza natomiast utrzymywał, że wolność w tej postaci jest po prostu niemożliwa, ponieważ implikuje przypadkowość. Przypadkowość tymczasem, rozumiana jako sytuacja niemająca żadnej przyczyny, jest w istocie fikcją, która nie może być użyta na określenie czegokolwiek realnego – również wolności. Chcąc uniknąć przypadkowości, należy więc uznać, że prawdziwa wolność nie polega wcale na wyborze tego lub tamtego działania, lecz na działaniu zgodnym z własną naturą, czyli przez przyczyny wewnętrzne. Jedynie w tym sensie wolność jest czymś realnym. Żądanie innej wolności bierze się z niezrozumienia świata i miejsca, które zajmuje w nim rodzaj ludzki. Spinoza pisze:

[...] ludzie ci nie pojmują należycie, na czym polega prawdziwa wolność; bo też nie polega ona zgoła na tym, jak sobie wyobrażają, że można uczynić lub zaniechać uczynienia czegoś dobrego lub złego. Tymczasem prawdziwa wolność jest niczym innym, jak pierwszą przyczyną, która żadną miarą nie bywa przymuszana albo skłaniana przez cokolwiek innego i która wyłącznie mocą doskonałości własnej jest przyczyną doskonałości wszelkiej⁹.

⁷ Zob. P. Gut, *Jak możliwa jest wolność?* (Leibniz), [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 207-208.

⁸ Spośród filozofów XVII wieku do zwolenników libertarianizmu zalicza się najczęściej Kartezjusza.

⁹ Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, cz. I, rozdz. 4, [w:] tenże, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 239.

Innym, ważnym twierdzeniem Spinozy na temat wolności, które znajdujemy w części I *Etyki*, jest twierdzenie 17. Spinoza głosi w nim, że ściśle rzecz ujmując, tylko Bóg może być nazwany wolnym. Jedynie On jest bytem wykluczającym wszelką zależność przyczynową od wszystkich innych rzeczy i jedynie On istnieje i działa na mocy własnej natury.

[...] tylko Bóg jest przyczyną wolną. Bóg jeden bowiem istnieje wyłącznie z konieczności swojej natury [...] i wyłącznie z konieczności swojej natury działa [...]. A więc (na mocy def. 7) on jeden tylko jest przyczyną wolną¹⁰.

Pomimo to Spinoza nie wyprowadza wniosku, że w odniesieniu do innych bytów niż Bóg musimy zrezygnować z kategorii wolności. Faktem jest, że w przypadku rodzaju ludzkiego nie może chodzić o bezwzględną niezależność przyczynową: byty ludzkie, tak samo jak wszystkie pozostałe rzeczy we wszechświecie, wymagają udziału zewnętrznej przyczyny sprawczej co do swojego zaistnienia i działania, a w ostatecznym rozrachunku przyczyną tą jest Bóg. W związku z tym byty ludzkie nie mogą być w bezwzględnym sensie „rzeczami wolnymi”. Ich zależność przyczynowa od Boga co do zaistnienia i działania nie wyklucza jednak ich względnej niezależności. Według Spinozy dzięki rozumowemu poznaniu byty ludzkie zapewniają sobie przyczynową samodzielność i niezależność od oddziaływań z zewnątrz. W zależności od stopnia, w jakim dysponują poznaniem rozumowym, zasługują na miano „rzeczy wolnych”. W tym sensie wolność odnosi się również do nich.

Warto w tym miejscu podkreślić, że powyższe twierdzenie wskazuje na inne jeszcze, ważne cechy Spinozjańskiego ujęcia wolności. Po pierwsze, wolność w odniesieniu do rodzaju ludzkiego, w przeciwieństwie do wolności w odniesieniu do Boga, nie jest własnością stale przysługującą człowiekowi, człowiek może ją uzyskać lub utracić. Po drugie, wolność w rodzaju ludzkim jest stopniowalna, człowiek można mieć jej więcej lub mniej. Po trzecie, wolność nie jest pierwotnym stanem człowieka, lecz stanem, który człowiek osiąga, o ile dysponuje rozumowym poznaniem rzeczywistości¹¹.

Spinoza spodziewał się, że przyjęty przez niego sens wolności, o którym mówi definicja 7 w części I *Etyki*, nie zadowoli wielu osób. Większość – pisał – „odrzuci ten pogląd jako niedorzeczny i nie zechce przystąpić do jego dokładnego rozważenia”. Uzna bowiem, że wolność oparta na zdetermino-

¹⁰ Zob. tenże, *Etyka*, cz. I, tw. 17, dod. II, s. 29.

¹¹ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 301.

waniu od wewnątrz nie wystarcza, by uważać działanie za wolne¹². Przyczyn tego stanu rzeczy, uważał Spinoza, należy poszukiwać przede wszystkim w głęboko zakorzenionym przeświadczeniu o istnieniu w człowieku tzw. wolnej woli. Właśnie to przekonanie, poparte przez autorytety filozoficzne i religijne, doprowadziło wiele osób do wniosku, że wolna jest rzecz tylko wtedy, gdy nie podlega zdeterminowaniu przez żadne przyczyny i jest w stanie wobec tych samych przyczyn zewnętrznych, jak i wewnętrznych wybrać tak lub inaczej. Ale przekonanie to jest – zdaniem Spinozy – fałszywe. Nauka o wolnej woli nie opiera się na żadnych mocnych dowodach. Jest skutkiem niezrozumienia świata i człowieka. Uzasadnienie tej opinii znajdujemy w części II *Etyki*, zwłaszcza w twierdzeniach 48 i 49.

II.

Wydaje się, że u Spinozy można wyróżnić cztery główne linie argumentacyjne przeciw nauce o wolnej woli. Przez wolną wolę Spinoza rozumiał przysługującą człowiekowi stałą zdolność lub władzę do rozpoczynania nowego działania oraz do dysponowania wyborem między alternatywnymi możliwościami niezależnie od wszelkich przyczynowych uwarunkowań¹³.

Pierwsza linia argumentacji Spinozy za odrzuceniem nauki o wolnej woli zmierza do wykazania, że istnienia wolnej woli nie można uzgodnić z metafizycznym porządkiem natury, zwłaszcza z obecnym w świecie determinizmem przyczynowym.

Spinoza uważał, że nawet w istocie Boskiej nie zawiera się możliwość działania z wolnej woli, dzięki której dysponowałby On wyborem między różnymi sposobami postępowania¹⁴. Bóg działa z konieczności własnej natu-

¹² Zob. Spinoza, *Etyka*, cz. I, tw. 49, przypis, s. 131 n.

¹³ W prezentacji tych argumentów pomijam wiele szczegółów, skądinąd bardzo ważnych dla każdej z tych linii argumentacyjnych. Ich omówienie jednakże wymagałoby o wiele więcej uwagi. Obecnie chodzi mi wyłącznie o to, by wskazać czytelnikowi argumenty, które doprowadziły Spinozę do zanegowania wolnej woli.

¹⁴ „Nie wątpię zresztą, że wielu ludzi odrzuci ten pogląd jako niedorzeczny i nie zechce przystąpić do jego dokładnego rozważenia, to z tej jedynie przyczyny, że zwykli przypisywać Bogu inną wolność, nader odmienną od tej, którą myśmy podali (def. 7), mianowicie wolę bezwzględną. Nie wątpię zresztą i o tym, że gdyby chcieli sprawę przemyśleć i kolejność naszych dowodów dobrze rozważyć, to zdecydowanie odrzuciliby taką wolność, którą teraz przypisują Bogu, nie tylko jako nonsens, ale jaką wielką przeszkodę dla nauki” (tamże, cz. I, tw. 33, przypis II, s. 48).

ry. Skutkiem tego trudno mówić o Bogu w taki sposób, że Bóg *postanawia* stworzyć ten świat, zamiast innego lub że Bóg *ma zamiar* stworzyć świat dla jakiegoś celu. Wszystkie tego typu opisy są dla Spinozy rodzajem „wyobrażenia” i tylko „potocznie” można je uważać za autentyczne opisy Boga. W rzeczywistości Bóg nie działa dzięki wolnej woli, lecz wyłącznie z konieczności swojej natury¹⁵. W sferze rzeczy skończonych tym bardziej nie ma miejsca na wolną wolę. Wszystkie rzeczy skończone w świecie, łącznie z bytami ludzkimi, są przyczynowo zdeterminowane do istnienia i działania. Świat jest bowiem jednolitym systemem zdeterminowanym przyczynowo, bez jakichkolwiek miejsc wyróżnionych. Wszystko zatem, co rozgrywa się w świecie – dotyczy to również postanowień i działań ludzkich – podlega determinacji przyczynowej i jest podporządkowane prawom przyrody. Wobec tego – pisze Spinoza – wola człowieka „nie może posiadać zdolności bezwzględnej chcenia i niechcenia; lecz do tego, by chcieć tego lub owego, musi determinować ją przyczyna [...]”¹⁶.

Z twierdzenia zatem, że determinizm przyczynowy jest prawdziwy w odniesieniu do całej rzeczywistości, wynika, iż nie ma w niej miejsca na władzę zdolną do zaczynania nowego działania oraz wyboru bez przyczyny. Każde zdarzenie, łącznie z ludzkim postanowieniem i działaniem, musi podlegać niezmiennej i koniecznej zasadzie przyczynowości.

Wielu współczesnych autorów analizujących powyższy argument słusznie zauważa, że jego ważną przesłanką jest teza o ontycznej jedności tego, co umysłowe, i tego, co cielesne, ponieważ tylko w ten sposób Spinoza mógł usprawiedliwić zastosowanie determinizmu przyczynowego do umysłu¹⁷. Pomijając szczegóły, należy jednak podkreślić, że ontyczna jedność bytu ludzkiego nie oznacza na gruncie doktryny Spinozy redukcji warstwy umysłowej do cielesnej. Człowiek nie jest dla Spinozy rodzajem ciała materialnego. Umysł, którego wyznacznikiem jest myślenie, i ciało, którego wyznacznikiem jest rozciągłość, to odmienne atrybuty niepodlegające żadnej wzajemnej determinacji. Wobec tego akceptacja zastosowania zasady przyczynowości do umysłu nie jest u Spinozy następstwem idei redukcji lub idei konstytuowania jednych warstw rzeczywistości przez inne. Wydaje się, że jest

¹⁵ „[...] wszystko zostało zdeterminowane z góry przez Boga, atoli nie z wolności woli albo z upodobania bezwzględnego, lecz z bezwzględnej natury Boga, czyli z jego mocy nieskończonej” (tamże, cz. I, dopełnienie, s. 52-53).

¹⁶ Tamże, cz. II, tw. 48, dowód, s. 128.

¹⁷ Por. E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton 1988, s. 78-86.

ona raczej konsekwencją ontycznej jedności bytu ludzkiego w połączeniu z twierdzeniem, wedle którego człowiek rozważany z punktu widzenia umysłu i ciała realizuje jeden i ten sam porządek¹⁸.

Druga linia argumentacji Spinozy zmierza do wykazania, że wewnętrzne doświadczenie nie potwierdza istnienia takiej zdolności jak wolna wola. Spinoza zgadzał się z Kartezjuszem, że samoświadomość otwiera nam dostęp do obszaru przedmiotowego. Za słuszną uważał też krytykę wartości doświadczenia zewnętrznego. W odróżnieniu jednak od Kartezjusza wskazywał, że trzeba być bardziej ostrożnym w powoływaniu się na doświadczenie wewnętrzne. Uważał, że nie obejmuje ono wszystkiego, co dzieje się w umyśle. Fakt, że każdy zna bezpośrednio istnienie własnego umysłu, nie znaczy, iż zna tym samym przyczyny wszystkich obecnych postanowień. Dlatego, wbrew Kartezjuszowi, uważał, że nie możemy na podstawie wewnętrznego doświadczenia wnosić, iż nasze postanowienia mają swoje źródło wyłącznie w aktywności samej woli, ponieważ nie dostrzegamy żadnego przyczynowego zdeterminowania¹⁹.

Dla zilustrowania tego argumentu Spinoza w liście do Schullera z 1674 r. sięga po następujący eksperyment myślowy:

A teraz zechciej, ze swej łaski, wyobrazić sobie, że kamień, kontynuując swój ruch, myśli i wie, że stara się w miarę możliwości ruch swój nadal przedłużyć. Ów kamień, jako że ma świadomość własnego wysiłku, a nie jest bynajmniej obojętny, będzie przeświadczony o tym, że jest najzupełniej wolny i tylko z tej racji nadal trwa w swoim ruchu, iż tego pragnie. Otóż i owa wolność ludzka, której posiadaniem wszyscy się chępią, a która na tym tylko polega, że ludzie świadomi są swoich popędów, nieświadomi natomiast przyczyn, których determinacji podlegają. Tak to dziecko jest przekonane, że swobodnie pragnie mleka, rozszłoszczony chłopiec – że chce się zemścić, tchórzliwy – że chce uciekać. Podobnie myśli pijany, że na mocy swobodnego postanowienia mówi coś, co później, na trzeźwo, wolałby, iżby nie zostało powiedziane. Tak samo obłąkany, gaduła i mnóstwo innych ludzi tego gatunku wyobraża sobie, iż postępuje na mocy swobodnego postępowania umysłowego, nie zaś – że bodźce zewnętrzne wprawiają ich w ruch. I niełatwo się ludziom wyzwolić od tego przesądu, jako że wszystkim jest on wrodzony²⁰.

¹⁸ Por. Spinoza, *Etyka*, II, tw. 7, s. 72.

¹⁹ Por. Kartezjusz, *Zasady Filozofii*, I, § 41, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 40 n.

²⁰ Spinoza, *List LVIII*, s. 262. Por. też: tenże, *Etyka*, cz. III, tw. 2, przypis, s. 148. Podobna przypowieść pojawia się u Leibniza (*Teodycea, O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, § 367, s. 159). Leibniz jednak nie wyprowadza z tego wniosku o nieistnieniu wolnej woli. Uważa jedynie, że przez doświadczenie czysto

Kamień jest nieświadomy przyczyn niezbędnych do tego, by trwać w ruchu. Dlatego myśli, że stan, w którym się obecnie znajduje, zależy wyłącznie od jego wolnego postanowienia. Myli się. Kiedy spróbuje zatrzymać swój ruch lub zwiększyć jego prędkość, od razu zda sobie sprawę, że nie zależy to od jego woli, lecz od pewnych przyczyn, których teraz brak. Nie inaczej jest w przypadku dziecka, rozłoszczonego chłopca czy nietrzeźwego. Wszyscy oni myślą się, że to, co aktualnie robią, zależy jedynie od ich wolnych postanowień, ponieważ nie znają przyczyn, których wpływowi podlegają. W tym – zdaniem Spinozy – kryje się złudne poczucie istnienia wolnej woli. Bierze się ono stąd, że jedynymi „rzeczami”, o których mamy bezpośrednią świadomość, są nasze postanowienia i działania. Nie mamy zaś świadomości przyczyn, którym podlegamy, i tylko dlatego interpretujemy tę sytuację jako rzekomy dowód za wolnością woli. Rodzi się w nas przekonanie, że chociaż zrobiliśmy jedną rzecz, mogliśmy również uczynić inną. Tymczasem gdybyśmy znali faktyczne przyczyny postanowień i działań, zdawalibyśmy sobie sprawę, że podjęte przez nas postanowienie, a potem działanie, miało swoje źródło w zachodzących wcześniej przyczynach. Nie można więc z niewiedzy o czymś wyprowadzać tezy o istnieniu czegoś. W istocie robimy to, do czego zostaliśmy zdeterminowani. I nie jest możliwe, żeby to, co zrobiliśmy, nie stało się za sprawą samej woli. Z tych powodów wewnętrzne doświadczenie nie stanowi wystarczającego potwierdzenia istnienia wolnej woli.

Trzecia linia argumentacyjna Spinozy zmierza do wykazania, że stwierdzenie czegoś, zawarte w sądzie, nie jest aktem woli, lecz tym, co zawiera w sobie idea (przedstawienie, rozumienie).

Spinoza zaczyna argumentację od krytyki stanowiska Kartezjusza, według którego stwierdzenie (*assertio*), zawarte w sądzie, jest aktem woli, osobnej od rozumu zdolności umysłu, natomiast przedstawienie pewnej treści, bez jej uznania lub odrzucenia, jest tworem rozumu. W ten sposób każdy sąd okazuje się dziełem dwóch odrębnych i różnych od siebie zdolności: woli i rozumu, a – z racji udziału wolnej woli – także tym, co pozostaje w gestii samego podmiotu²¹.

wewnętrzne nie możemy osiągnąć dobrze ugruntowanej pewności co do istnienia wolnej woli (wolna wola nie jest nam znana sama przez się, jak sądził Kartezjusz).

²¹ Należy pamiętać, że koncepcja, ujmująca sąd jako dzieło rozumu i woli, była dla Kartezjusza ważną częścią jego argumentacji na rzecz uchylecia zarzutu, że Bóg jako twórca ludzkiego rozumu jest odpowiedzialny za błędy w poznaniu. Źródło błędu tkwi – według Kartezjusza – nie w rozumie i nawet nie w samej woli, ale w dysproporcji między rozumem i wolą (Zob. M.D. Wilson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. D. Garrett, Cambridge 1996, s. 123-124).

Spinoza zanegował ten pogląd. Doszedł do wniosku, że stwierdzenie czegoś (uznanie lub odrzucenie) nie jest kwestią wolnego postanowienia podmiotu. Stwierdzenie czegoś, obecne w sądzie, podobnie jak rozumienie, jest dziełem rozumu. Aby to wykazać, Spinoza odwołuje się do złożonego wywodu, który schematycznie można odtworzyć w następujący sposób. W pierwszym kroku przyjmuje, że stwierdzenie czegoś (tj. uznanie lub odrzucenie) nie może ani istnieć, ani być pojęte bez idei (przedstawienia, rozumienia). W drugim kroku dowodzi, że również idea nie może ani istnieć, ani być pojęta bez stwierdzenia czegoś. W rezultacie uznaje, że skoro stwierdzenie nie może ani istnieć, ani być pojęte bez idei, tak i na odwrót – idea nie może ani istnieć, ani być pojęta bez stwierdzenia. To musi oznaczać tylko jedno, a mianowicie, że stwierdzenie czegoś nie jest niczym innym poza ideą. Oto kluczowa wypowiedź Spinozy dla całego tego wywodu:

Pomyślmy więc jakąś chęć poszczególną, np. *modus* myślenia, w którym dusza twierdzi, że trzy kąty trójkąta równają się dwóm prostym. Twierdzenie to zawiera w sobie pojęcie, czyli ideę trójkąta, tj. nie może być pojęte bez idei trójkąta. Jest to bowiem to samo, czy powiem, że A musi zawierać w sobie pojęcie B, czy też, że A bez B nie może być pojęte. Następnie, to twierdzenie nie może także (na mocy aks. 3 niniejszej części) istnieć bez idei trójkąta. A zatem to twierdzenie bez idei trójkąta nie może ani istnieć, ani być pojęte. Dalej, idea trójkąta musi zawierać w sobie to samo twierdzenie, mianowicie, że trzy jego kąty równają się dwóm prostym. A zatem i odwrotnie, idea trójkąta bez tego twierdzenia nie może ani istnieć, ani być pojęta, i dlatego (na mocy def. 2 niniejszej części) twierdzenie to należy do istoty idei trójkąta, a nie jest czymś innym poza nią. A to, co powiedzieliśmy o tym chceniu, [...] należy powiedzieć również o każdym innym chceniu, mianowicie, że nie jest niczym innym poza ideą²².

Krok pierwszy jest jasny i nie wymaga dodatkowego wsparcia. Stwierdzenie (tj. uznanie lub odrzucenie) zakłada z konieczności istnienie idei. Nie można stwierdzać czegoś na temat trójkąta, jeśli się nie rozumie, czym jest trójkąt²³. Gorzej ma się rzecz z drugim krokiem. Często zwraca się uwagę, że myśl Spinozy w tym punkcie nie jest do końca czytelna, a co więcej, sposób jej dowodzenia ma istotne luki. Nie wchodząc znowu w niuanse, najczęściej proponuje się, by pogląd Spinozy, że idea zakłada stwierdzenie czegoś, ujmować jako wyraz jego akceptacji dla zasady, w myśl której idee są po prostu sądami. Przy tym założeniu należy uznać, że nie można zro-

²² Spinoza, *Etyka*, cz. II, tw. 49, dowód, s. 130.

²³ Por. tamże, aks. 3, s. 65-66.

zumieć, czym jest trójkąt, i w tym sensie posiadać ideę trójkąta, jeśli niczego się o nim nie stwierdza²⁴.

Wobec tego sąd nie jest kwestią wolnego postanowienia podmiotu. Stwierdzenie, chociaż może się jawić jako osobny akt, jest w rzeczywistości częścią zrozumienia idei, z którą współtworzy zwartą całość. W rezultacie nie jest tak, że możemy wydać dowolny sąd. Sąd jest raczej następstwem cech samego rozumienia. Jeśli rozumie się jasno i wyraźnie ideę trójkąta, nie można nie wydać sądu, że trzy kąty trójkąta równają się dwóm prostym. Nie widać zatem racji – według Spinozy – by, po pierwsze, różnicę między rozumieniem (pojmowaniem) i wydaniem sądu (stwierdzaniem czegoś) należało interpretować jako różnicę między dwoma różnymi i niezależnymi od siebie zdolnościami, tj. zdolnością intelektu i woli, i po drugie, żeby uważać stwierdzenie czegoś za akt wolnej woli podyktowany wyłącznie naszym chceniem.

Czwarta linia argumentacji Spinozy za odrzuceniem nauki o wolnej woli zmierza do wykazania, że postanowień (decyzji) nie można pojmować niezależnie od uwarunkowań poznawczych i afektywnych.

Punktem wyjścia jest tu przeświadczenie, że naczelnym motywem, działającym w każdym człowieku, jest dążność do samozachowania i samorozwoju²⁵. To ona, niezależnie od różnic indywidualnych, leży u podstaw wszystkich procesów motywacyjnych i stanowi czynnik odpowiedzialny za rodzaj i przebieg podejmowanych przez człowieka postanowień, a potem działań. Według Spinozy nikt nie może się oderwać od determinacji tej dążności. Stanowi ona samą istotę człowieka. Dlatego każdy, o ile nie uniemożliwiają mu tego zewnętrzne przyczyny, dąży do zachowania swojego istnienia, zwiększenia swej mocy działania i wykluczenia tego, co pomniejsza lub hamuje jego moc²⁶.

Następnie Spinoza dowodzi, że dążność do samozachowania i samorozwoju, która ma wymiar powszechny i dotyczy każdej jednostki, przybiera jednak zindywidualizowaną postać. Tym, co kształtuje jej indywidualność,

²⁴ Zob. J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge 1984, s. 162-167.

²⁵ Por. Spinoza, *Etyka*, cz. III, tw. 9, przypis, s. 153 n.

²⁶ W *Etyce* (cz. III, tw. 9, przypis, s. 154) Spinoza zwraca uwagę, że dążność może być różnie nazywana, zależnie od tego, czego dotyczy. Jednocześnie podkreśla, że za każdym razem chodzi o ten sam motyw, tj. dążenie do samozachowania i samorozwoju. W aspekcie psychologicznym dążność ta jest wolą (*voluntas*). Kiedy dotyczy duszy i ciała zarazem, jest popędem (*appetitus*). Gdy natomiast dotyczy ludzi, o ile są świadomi swojego popędu, nazywa się pożądaniem (*cupiditas*). Pożądanie nie jest jednak czymś innym niż popęd. Pożądanie „jest to popęd ze świadomością popędu”.

są afekty (pobudzenia), którym podlega człowiek. One są tym, co decyduje o formie pożądania. Ich odmienność wyznacza odmienność konkretnych dążeń i zachowań. W *Etyce* czytamy:

Pożądanie (*cupiditas*) jest samą istotą człowieka, o ile pojmuje się ją jako zdeterminowaną do czynienia czegoś przez jakiekolwiek to lub owo jej pobudzenie²⁷.

Same afekty z kolei są zdeterminowane przez sposób poznania przedmiotu afektu. Ich przyczyny leżą – według Spinozy – w ideach. Dotyczy to wszystkich afektów. Przy braku idei nie może być mowy o afekcie.

Modi myślenia, jak miłość, pożądanie lub te wszystkie, które oznacza się nazwą afektów ducha, dane są wtedy tylko, kiedy dana jest w tym samym osobniku idea rzeczy kochanej, pożądanej itd.²⁸

Znaczy to, że afekty są reakcją na to, co sądzymy o danym przedmiocie. Czy pojawi się afekt i jaki on będzie, zależy to od tego, co sądzymy o przedmiocie afektu. Warto przy tej okazji odnotować, że Spinoza odrzucał Kartezjańską interpretację afektów w kategoriach interakcjonizmu. Afekty – w aspekcie umysłowym – nie mogą wynikać ze zmian fizjologicznych wywołanych i podtrzymywanych przez ruch duchów żywotnych. Narusza to, uważał Spinoza, pojęciową, a przez to i przyczynową odrębność tego, co cielesne, i tego, co umysłowe. Z tego wynika, że wszystkie nasze postanowienia są motywowane przez dążność do samozachowania i samorozwoju, a jej kierunek zależy od tego, jakim afektom podlegamy i jakie idee kształtują nasze poznanie. Te czynniki są właśnie odpowiedzialne za wydawane przez nas postanowienia.

III.

Przedstawione argumenty doprowadziły Spinozę do porzucenia nauki o wolnej woli. Pytanie, jakie się w związku z tym nasuwa, brzmi: jak w tej sytuacji możliwa jest wolność? Czy odrzucenie wolnej woli nie likwiduje tym samym podstawy, przy której założeniu może się jedynie zrealizować wolność? Skoro wolność woli jest iluzją, czy nie oznacza to, że złudzeniem jest również wolność? Co więcej, czy użyte przez Spinozę argumenty przeciw wolnej woli nie podważają *mutatis mutandis* tego, co sam Spinoza

²⁷ Tamże, Definicje afektów 1, s. 215.

²⁸ T e n ż e, *Etyka*, cz. II, aks. 3, s. 65-66.

przyjął za warunek wolności? Wolna jest przecież dla niego rzecz tylko wtedy, gdy sama siebie determinuje do działania. Czy nie wymaga to jakiejś zdolności do rozpoczynania działania? Tymczasem w proponowanych przez Spinozę argumentach przeciw wolnej woli istnienie takiej zdolności zostało zakwestionowane. Czy na tej podstawie nie można by dojść do wniosku, że wolność na gruncie Spinozy nie jest możliwa? Są autorzy, którzy tak sądzą²⁹. Wydaje się jednak, że w świetle całego systemu Spinozy nie można zaprobować tego wniosku. W wielu miejscach stwierdza on, że wolność w oparciu o wolną wolę nie jest możliwa, lecz nie znaczy to tym samym, że wolność w rodzaju ludzkim nie istnieje³⁰.

Przed wszystkim należy podkreślić, że w systemie Spinozy – przeciwnie niż u większości filozofów, w tym również u Kartezjusza i Leibniza – nie wola, lecz rozum jest rzeczywistą podstawą wolności. Tylko przez odwołanie się do rozumu, a dokładniej – do wiedzy o rzeczywistości, zawartej w ideach adekwatnych, daje się pojąć wolność oraz różnicę między wolnością i jej brakiem. Wszystkie inne sposoby ocalenia wolności w rodzaju ludzkim są nieskuteczne, głównie dlatego, że zakładają władzę, której funkcje nie liczą się z obecnym w świecie porządkiem przyczyn i praw. Tymczasem zespolenie wolności z rozumem nie tylko uwzględnia ten porządek, lecz wręcz czyni wiedzę o nim zasadą naczelną wolnego działania. Nie jest zatem prawdą twierdzenie, że tam, gdzie nie ma wolnej woli, tam nie ma też wolności. Wolność wcale nie wymaga takiej władzy jak wolna wola. Źródłem wolności jest rozum, stosownie do tego, ile posiada idei adekwatnych. I jedynie przez odniesienie do rozumu można zrozumieć na czym polega prawdziwa wolność człowieka w odróżnieniu od stanu zniewolenia. Oto dwa fragmenty, w których znajdujemy powyższą myśl:

Otóż moc duszy określona jest wyłącznie przez wiedzę, niemoc zaś, czyli stan bierny, oceniany jest jedynie przez brak wiedzy, tj. przez to, że względu na co idee nazywa się nieadekwatnymi. Stąd wynika, że najbardziej bierna jest dusza, której największą część stanowią idee nieadekwatne, tak że bardziej wyróżnia się ona tym, iż jest bierna, niż tym, że działa. I przeciwnie, najbardziej jest czynna dusza, której największą część stanowią idee adekwatne, tak że choć jest w niej tyleż idei nieadekwatnych, co w tamtej, to jednak wyróżniają ją raczej te pierwsze, które przypisuje się cnocie ludzkiej, niż drugie, które świadczą o ludzkiej bezsile³¹.

²⁹ Zob. na przykład F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 247.

³⁰ Por. Spinoza, *List XXI*, s. 121; tenże, *List LXXV*, s. 320-321.

³¹ Tenże, *Etyka*, cz. V, tw. 20, przypis, s. 355.

[...] wolność nasza nie polega na jakiejś przypadkowości czy nieodróżnicowaniu, ale na sposobie twierdzenia oraz przeczenia; tak więc tym bardziej jesteśmy wolni, im mniejsze jest nieodróżnicowanie, z jakim twierdzimy coś lub czemuś przeczymy. Jeżeli, na przykład, znana jest nam natura Boga, wówczas uznanie istnienia Boga wynika z naszej natury w sposób równie konieczny, jak wynika z natury trójkąta, że jego trzy kąty są równe dwóm kątom prostym. A przecież nigdy nie jesteśmy bardziej wolni, jak wtedy, gdy cokolwiek w ten właśnie sposób stwierdzamy. [...] Można na tej podstawie zrozumieć, w jaki sposób czynimy coś w sposób swobodny i jesteśmy tego czegoś przyczyną, pomimo że czynimy to z koniecznością [...] ³².

Stąd wynika, że człowiek okazuje się wolny wówczas, gdy rozumie świat, swoje w nim miejsce i czyni z tej wiedzy zasadę podejmowanych przez siebie postanowień, a potem działań. Życie zgodne z rozumem nie oznacza jednak kierowania się po prostu własnymi ideami, lecz polega na kierowaniu się ideami jasnymi i wyraźnymi (adekwatnymi). Idee te nie tylko uwalniają człowieka od wpływu niekorzystnych namiętności, które zaciemniają osąd sytuacji, w której znalazł się człowiek, lecz także uwalniają go od postanowień, które nie przyczyniają się do tego, co naprawdę służy zachowaniu istnienia. Im bardziej człowiek czyni użytek z rozumu, tym bardziej zyskuje niezależność od zewnętrznych uwarunkowań przyczynowych i co więcej, osiąga samodzielność przyczynową w swoim działaniu. A to przecież jest dla Spinozy warunkiem wolności. Przy takim ujęciu wolności to nie rozporządzanie wyborem między tym lub innym działaniem jest sednem wolności. Istota wolności polega raczej na postępowaniu zgodnie z tym, za czym przemawiają racje rozumu. W ten sposób działamy zgodnie z naszą najgłębszą naturą, jesteśmy determinowani od wewnątrz i nie podlegamy zewnętrznym przyczynom. Człowiek – według Spinozy – jest najbardziej wolny, a także czuje się najbardziej wolny – jak zauważa Hampshire – kiedy czerpie swoje postanowienia i działania z rozumu.

Brakiem wolności w tym ujęciu jest z kolei stan, kiedy postępowaniem człowieka rządzą myśli niejasne i niewyraźne. One nie tylko nie opisują świata i człowieka takim, jakim jest on naprawdę, lecz również kierują nas w stronę tego, co na pewno nie jest dla nas pożyteczne. To sprawia – zdaniem Spinozy – że człowiek poddaje się namiętnościom, które zmuszają go do działań, nawet jeśli sam nie jest tego świadomy. W ten sposób zmniejsza się moc człowieka nad sobą, a zwiększa determinacja przyczyn zewnętrznych, i to bez znaczenia, czy człowiek ten robi to, co chce, czy jest siłą

³² Tenże, *List XXI*, s. 121.

skłaniany przez innych do tego, co robi. W jednym i w drugim wypadku poddany jest przymusowi.

Tak wygląda w skrócie najbardziej charakterystyczne i kluczowe twierdzenie Spinozy o wolności: sensem wolności jest zespolenie z rozumem. Nie należy jednak tego twierdzenia interpretować w ten sposób, że wolność na gruncie doktryny Spinozy jest wyłącznie rodzajem stanu poznawczego, polegającego na zrozumieniu konieczności, z jaką rzeczy dzieją się w świecie. Przyjęcie takiej interpretacji musiałoby oznaczać, że wolność realizuje się jedynie po stronie myśli, nie występuje natomiast w ogóle po stronie działania. To, wydaje się, jest niezgodne z intencją Spinozy, według którego relacje poznawcze i relacje przyczynowe są ze sobą jak najściślej powiązane. Co więcej, przyjęcie interpretacji, że wolność jest wyłącznie rodzajem stanu poznawczego, musiałoby prowadzić do wniosku, iż nie istnieje żadne powiązanie między twierdzeniem Spinozy, że (1) wolność zakłada zespolenie z rozumem, i twierdzeniem, że (2) wolność zakłada wywieranie wpływu od wewnątrz, zgodnego z własną naturą. Nie sędzę, żeby można było zaaprobować powyższy wniosek. W moim przekonaniu jego przyjęcie byłoby uzasadnione tylko wtedy, gdyby na bok odłożyć twierdzenia Spinozy na temat praktycznej funkcji rozumu oraz różnicy między aktywnością i pasywnością w odniesieniu do bytu ludzkiego. W innym miejscu pisałem o tym szerzej³³. Tu ograniczę się jedynie do kilku uwag. Po pierwsze, należy pamiętać, że rozum i natura są dla Spinozy wyrazem tej samej dążności. Nie można zatem ich postrzegać jako przeciwstawnych sobie sił, które ze sobą konkurują. „Działać z natury” i „działać z rozumu” to dla Spinozy twierdzenia równoważne. Po drugie, rozum dla Spinozy, inaczej niż dla Hume’a, nie jest wyłącznie zdolnością poznawania. Kryje on w sobie również moc przyczynową, którą objawia za pośrednictwem wzbudzanych przez siebie odpowiednich afektów. Dzięki temu jest w stanie ukształtować motyw i wyznaczyć kierunek działania. Po trzecie, idea adekwatna, od której pochodzi aktywność, jest dla Spinozy, z jednej strony, wystarczająca do poznania skutku, z drugiej zaś – wystarczająca do jego wytworzenia. Z uwagi na to jesteśmy aktywni względem tych zachowań, o których posiadamy idee adekwatne, natomiast pasywni względem tych, o których posiadamy idee nieadekwatne. Z tych powodów częścią twierdzenia, że wolność polega na zespoleniu z rozumem, jest w filozofii Spinozy twierdzenie, że wolność polega na wywieraniu wpływu od wewnątrz.

³³ Zob. P. Gut, *Zagadnienie aktywności w filozofii Spinozy* (tekst w druku). Wskazałem tam, jak Spinoza usprawiedliwia przekonanie, że działania, zdeterminowane od wewnątrz, pochodzą od idei adekwatnych, a także, że rozum może być przyczyną działań.

IV.

Tak wygląda Spinozjańska teoria wolności – jesteśmy wolni w stosunku do naszych zachowań w takim stopniu, w jakim żyjemy pod przewodem rozumu. Na koniec chciałbym krótko omówić jeszcze jedną kwestię.

Spinoza był głęboko przekonany, że przyjęta przez niego koncepcja zespalająca wolność i rozum jest nie tylko najbardziej usprawiedliwionym poglądem w warstwie czysto metafizycznej, lecz również w warstwie moralnej. Uważał, że tak samo, jak znosi konflikt między wolnością i dyktatem rozumu, tak samo usuwa wszelkie przeszkody występujące tradycyjnie na drodze do powiązania ze sobą działania wolnego z działaniem słusznym (cnotliwym). W słynnym przypisie do twierdzenia 18 w części IV *Etyki* Spinoza zwraca uwagę, że przez cnotę należy rozumieć postępowanie „wedle praw swojej własnej natury”, co oznacza, że ludzie obdarzeni są tym większą cnotą, im bardziej poddają się przyczynom wewnętrznym, czyli żyją pod przewodem rozumu. W ten sposób droga ku temu, aby dobrze żyć, nie może być przeciwna temu, co wiedzie do prawdziwej wolności. W jednym i w drugim wypadku mamy do czynienia z tą samą zasadą, której wyrazem jest zarówno natura, jak i rozum. Wszystko więc, co w życiu człowieka wykracza poza działanie zgodne z cnotą, jest jednocześnie niezgodne z wolnością.

Odwołując się do tego przeświadczenia, można zrozumieć, dlaczego na gruncie systemu Spinozy wolność staje się głównym sprzymierzeńcem mędrca, „wzoru natury ludzkiej”, do którego każdy powinien dążyć. W żadnym razie Spinoza nie zgodziłby się z poglądem, że wolność sama przez się może prowadzić do działań haniebnych. Prawdziwa wolność zawsze i wszędzie jest zacna i szlachetna. Stąd mędrzec jako człowiek naprawdę wolny nigdy nie postępuje „w sposób zdradziecki, lecz zawsze rzetelnie”. Dzięki mocy, którą rozporządza, jest również wystarczająco silny „nie tylko w unikaniu, lecz również w przewycięzaniu niebezpieczeństw”. Nadto, przez swoją moc działania, jest też najbardziej wdzięczny, chociaż żyjąc „wśród ludzi ciemnych stara się, o ile może, unikać ich dobrodziejstw”. Jeśli jednak obraca się wśród ludzi zgadzających się z jego naturą dąży zawsze do umacniania przyjaźni. Poza tym mędrzec – będąc człowiekiem wolnym – jest niezależny od złudzeń oraz od wpływu tych motywów, które mogą w nim powodować zachowania niekorzystne. Chodzi tu przede wszystkim o afekty smutku, do których przynależą: nienawiść, odraza, szyderstwo, obawa, rozpacz, zgryzota, oburzenie, zawiść, hańba, gniew, mściwość. Ich najtragiczniejszym wyrazem jest lęk przed śmiercią. Uporczywa obawa przed

śmiercią jest najdotkliwszą postacią smutku – najmocniej pomniejsza nasze istnienie, najsilniej hamuje działanie, najbardziej oddala od tego, co jest dla nas pożyteczne. Dlatego właśnie „człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu”³⁴. Oto powody, dla których nie ma dla człowieka nic cenniejszego nad wolność. Spinoza pisał:

Na tym ukończyłem wszystko, co chciałem wykazać o władzy duszy nad afektami oraz o wolności duszy.

Okazuje się stąd, jak wiele może i jak dalece potężniejszy jest mędrzec od człowieka ciemnego, działającego jedynie pod wpływem żądz. Pomijając bowiem to, że człowiekiem ciemnym miotają na różne sposoby przyczyny zewnętrzne i że nie osiąga on nigdy prawdziwego zadowolenia duchowego, żyje on nadto jakby w nieświadomości siebie samego, Boga i rzeczy, a gdy przestaje być biernym, przestaje zarazem istnieć. Przeciwnie zaś mędrzec, o ile rozważamy go jako takiego, niewzruszony jest niemal duchem, ale będąc świadomym siebie samego i Boga, i rzeczy z wieczną niejako koniecznością, nie przestaje nigdy istnieć, lecz zawsze jest w posiadaniu prawdziwego zadowolenie duchowego³⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Bennett J.: *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge 1984.
Curley E.: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton 1988.
Gut P.: Jak możliwa jest wolność? (Leibniz), [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczka, Lublin 2008, s. 197-212.
— *Zagadnienie aktywności w filozofii Spinozy* (w druku).
Hampshire S.: *Spinoza and the Idea of Freedom*, [w:] *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. M. Grene, Garden City 1973, s. 297-317.
Kartezjusz, *Zasady Filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001.
Kołakowski L.: *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958.
Leibniz W.G.: *Teodycea, O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
Meijer L.: *Do życziwego czytelnika (Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione)*, [w:] *Spinoza, Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 9-10.
Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954.
— *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961.

³⁴ Spinoza, *Etyka*, cz. IV, tw. 67, s. 314. W polskiej literaturze filozoficznej omówienia tego twierdzenia dokonał I. Ziemiński w artykule *Człowiek wolny nie myśli o śmierci...* („Przegląd Filozoficzny” 2002, 42 (2), s. 45-61).

³⁵ Spinoza, *Etyka*, cz. V, tw. 42, przypis, s. 375-376.

- Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości, [w:] *tenże*, Pisma wczesne, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 207-337.
- Wilson M.D.: Spinoza's Theory of Knowledge, [w:] *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. D. Garrett, Cambridge 1996, s. 89-141.
- Ziemiński I.: Człowiek wolny nie myśli o śmierci..., „Przegląd Filozoficzny” 2002, 42 (2), s. 45-61.

SPINOZA'S PROPOSAL OF FREEDOM AS REASON'S DRIVEN ACTIVITY
IN CONFORMITY WITH NATURE AND VIRTUE

S u m m a r y

The main goal of submitted paper is to present the crucial trains of Spinoza's conception of freedom. The focal point of undertaken analysis aims to demonstrate the originality and uniqueness of Spinoza's proposal. In first step the different aspects of definition of freedom is examined. Next, the Spinoza's arguments concerning the rejection of free will are scrutinized. Finally, the connection between freedom and reason is presented. In conclusion, the distinguished characteristics of free person are spelled out.

Translated by Przemysław Gut

Słowa kluczowe: Spinoza, wolność, wolna wola, determinizm, rozum, cnota.

Key words: Spinoza, freedom, free will, determinism, reason, virtue.

Information about Author: PRZEMYSŁAW GUT, Ph.D. – Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; email: dedo@kul.lublin.pl