

Propedeutika filozofii

Marcin Poręba

Etyka Benedykta de Spinozy

1. Wiadomości wstępne

Pełny tytuł głównego dzieła Benedykta (Barucha) de Spinozy (1632–1677) brzmi *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona* (tytuł oryginału łacińskiego: *Ethica ordine geometrico demonstrata*). Powstawało ono w latach 1663–1675, jednakże po raz pierwszy ukazało się drukiem dopiero w 1677 r., wchodząc w skład *Dzieł pośmiertnych* (*Opera posthuma*) Spinozy, przygotowanych do druku przez jego przyjaciół.

Etyka zajmuje niekwestionowane miejsce naczelne wśród prac Spinozy, przedstawia bowiem najpełniej całość jego doktryny, obejmującej w zasadzie wszystkie zagadnienia uznawane w owych czasach za filozoficznie interesujące. W skład *Etyki* wchodzi więc rozważania z dziedziny metafizyki, teorii poznania, antropologii filozoficznej, psychologii, teorii działania, filozofii moralnej, podstaw filozofii społecznej i politycznej. Wobec tego powstaje pytanie, dlaczego dzieło Spinozy nosi tytuł „Etyka”, a nie choćby „Filozofia”, czy jakkolwiek inny, odnoszący się do którejś z pozostałych dziedzin dociekań filozoficznych. Otóż dla Spinozy filozofia jest poniekąd tożsama z etyką, w tym mianowicie sensie, że jej celem ostatecznym jest tylko i wyłącznie odpowiedź na pytanie o możliwości i kształt dobrego życia, tzn. życia zarazem cnotliwego i szczęśliwego.

Takim rozumieniem filozofii i jej etycznego powołania Spinoza nawiązuje do tradycji sięgającej Sokratesa i stoików. Antycypuje zarazem filozofię Kanta i tzw. idealizmu niemieckiego, z charakterystycznym dla niej przekonaniem o „prymacie rozumu praktycznego”.

2. „Porządek geometryczny”

Każdemu, kto po raz pierwszy bierze do ręki tekst *Etyki*, od razu rzuca się w oczy sposób, w jaki zorganizowane są wywody autora, inny niż w większości

dzieł filozoficznych. Spinoza formułuje swoje poglądy w postaci wyraźnie wyodrębnionych i ponumerowanych „twierdzeń”, których dowodzi opierając się na uprzednio podanych „definicjach”, „aksjomatach” i „postulatach”, jak również na innych, dowiedzionych już twierdzeniach. Każda z pięciu części *Etyki* zawiera własny zestaw definicji, aksjomatów lub postulatów, dotyczących zagadnień stanowiących jej treść główną; dowody twierdzeń w cz. II i następnych odwołują się również do ustaleń części poprzednich.

Ta forma dzieła Spinozy jest wynikiem poważnego traktowania postulatu matematyzacji, a ściślej geometryzacji wiedzy, dość powszechnie wyznawanego w filozofii siedemnastowiecznej i stanowiącego jedno ze znamion nowożytnego racjonalizmu. Dla współczesnych Spinozy ucieleśnieniem ideału wiedzy doskonale pewnej była bowiem matematyka, a w szczególności ta jej postać, którą na obszarze geometrii nadał jej już w starożytności Euklides (w *Elementach*). Myśliciele XVII w. wierzyli w możliwość rozciągnięcia metody geometrycznej na wszelkie zagadnienia, jednakże w odróżnieniu np. od filozofów starożytnych (głównie pitagorejczyków) tłumaczyli tę możliwość nie tyle matematyczną (np. liczbową) naturą całej rzeczywistości, ile czysto myślową koniecznością, wynikającą z jednolitej struktury ludzkiego rozumu i jednolitych standardów racjonalności, regulujących nasze myślenie i mówienie bez względu na różnice jego przedmiotów.

3. Racjonalistyczna koncepcja poznania i wiedzy

Wiara Spinozy w możliwość zbudowania metodą geometryczną – *ordine geometrico* – całości gmachu filozofii zakłada, po pierwsze, iż możliwe jest w ogóle dotarcie, drogą wnioskowania z przyjętych *a priori* przesłanek oraz arbitralnych definicji, do wszystkich filozoficznie ważkich prawd, oraz, po drugie, że zarówno wnioskowania te, jak i ich rezultaty, dadzą się zakomunikować w taki sposób, iż również inni będą w stanie pojąć ich konieczną prawdziwość. Oba przekonania są charakterystyczne – jak już wspomnieliśmy – dla postawy myślowej, popularnej w filozofii XVII w., którą zwykło się określać mianem racjonalizmu.

Termin „racjonalizm” przybiera różne znaczenia m.in. w zależności od tego, czy przeciwstawia się go empiryzmowi, czy też irracjonalizmowi. W pierwszym przypadku racjonalizm jest to przekonanie, iż jedynym źródłem wartościowego poznania jest rozum, a jedyne kryterium prawdziwości zdań stanowią ich czysto logiczne właściwości, przysługujące zdaniom na mocy samego znaczenia używanych w nich słów. W drugim z tych podstawowych znaczeń racjonalizm jest to doktryna głosząca zasadniczo publiczny charakter wiedzy i jej kryteriów, a więc polemiczna względem wszystkich, i tylko tych koncepcji, w których nakłada się jakiegokolwiek granice na komunikowalność procedur i wyników poznawczych. Warto zauważyć, że racjonalizm w tym drugim znaczeniu może

współwystępować z empiryzmem, doświadczenie bowiem (np. pod postacią eksperymentu naukowego) daje się publicznie kontrolować i opisywać w sposób powszechnie zrozumiały. Myśl Spinozy cechuje racjonalizm w obu znaczeniach, jakkolwiek pierwsze z nich występuje w *Etyce* znacznie wyraźniej niż drugie, co do którego można mieć pewne wątpliwości.

W cz. II *Etyki* Spinoza wprowadza trójdzielną klasyfikację rodzajów wiedzy ze względu na jej pochodzenie, a zarazem wartość prawdziwościową. „Wiedza pierwszego rodzaju” (Spinoza nazywa ją także „wyobrażeniem” lub „mniemaniem”) pochodzi bądź z wrażeń zmysłowych, bądź z zasłyszanych opinii innych ludzi, i jest pozbawiona prawdziwej wartości poznawczej (tym samym nie zasługuje właściwie na miano wiedzy). „Wiedza drugiego rodzaju” („rozum”) wynika z posiadanych przez nas „pojęć powszechnych” oraz „adekwatnych idei własności rzeczy”. Stanowi ona główną część naszego poznania, a jej przykładem są wszelkie twierdzenia, których dowodzimy na podstawie definicji użytych w nich terminów w połączeniu z pewnymi niepodważalnymi pewnikami. Wiedza ta jest więc niezależna od doświadczenia i, jako taka, musi sama z siebie prowadzić zawsze do prawdy. Jest jednak jeszcze trzeci rodzaj wiedzy, który Spinoza określa mianem „wiedzy intuicyjnej” (*scientia intuitiva*). Wiedza ta nie zasadza się na racjonalnych procedurach dowodzenia, lecz ma charakter bezpośredni, naoczny. Dotyczy ona nie pojęć ogólnych, wyrażających cechy wspólne różnym zbiorom rzeczy, lecz najgłębszej istoty wszystkiego, będącej czymś konkretnym (jak o tym będzie mowa później, tą istotą wszystkich rzeczy jest, wedle Spinozy, Bóg). Wiedza trzeciego rodzaju jest więc zarazem najwyższa i najdoskonalsza, ona też w ostateczności dostarcza treści naszym pojęciom, umożliwia więc zarazem wiedzę drugiego rodzaju. Właśnie w związku z ową „wiedzą intuicyjną” można żywić pewne wątpliwości co do racjonalizmu Spinozy (w sensie przekonania o zasadniczej komunikowalności treści poznania). Wiedza ta bowiem, z uwagi na swój bezpośredni, naoczny charakter, jest zarazem *n i e d y s k u r s y w n a*, tzn. niewyraźna w słowach i nieprzekazywalna. Powstaje zatem pytanie, skąd wiadomo, że wszyscy wiedzę taką posiadają, oraz, że u wszystkich jest ona taka sama. Bez pozytywnego rozstrzygnięcia tej kwestii nie sposób zaś wykluczyć ewentualności, iż nie istnieją żadne wspólne kryteria prawdy (skoro kryterium takim nie może być doświadczenie). Pewną próbę rozwiązania tego dylematu zawiera metafizyka Spinozy.

4. Metafizyka Spinozy

4.1 Pojęcie Boga-substancji

Podobnie jak u René Descartes’a (a wcześniej u większości myślicieli średniowiecznych), centralnym pojęciem metafizyki Spinozy jest pojęcie *s u b s t a n c j i*. Definiuje on substancję jako „to, co istnieje samo w sobie i pojmowa-

ne jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone”¹. W myśl tej definicji substancjalność jest równoznaczna z samowystarczalnością bytową i pojęciową: substancja nie potrzebuje niczego innego, by istnieć, jak również do jej poznania nie potrzeba znajomości czegokolwiek innego. Takie rozumienie pojęcia substancji wydaje się na pierwszy rzut oka zgodne z jego pojmowaniem tradycyjnym (wywodzącym się od Arystotelesa). Wszak zgodnie z tradycją substancja oznacza podłoże cech, niejako ich nośnik, bez którego nie mogą one istnieć, który jednak sam nie potrzebuje już niczego do istnienia. I tak np. wprowadzie każda substancja (z wyjątkiem Boga) zaczęła kiedyś istnieć, np. mocą boskiego aktu stworzenia, jednakże począwszy od tego momentu istnieje już „sama z siebie”, aż do chwili, gdy unicestwi ją jakaś różna od niej przyczyna.

Otóż to zastane przezeń rozumienie substancji, Spinoza modyfikuje głównie w ten sposób, iż nakłada znacznie surowsze warunki na istnienie tak pojmowanej substancji. Przede wszystkim dochodzi do wniosku, iż jeśli poważnie potraktować wymóg samowystarczalności bytowej i pojęciowej, to należy stwierdzić, iż niemal wszystko, co tradycyjnie uchodziło za substancję (a mianowicie wszelkie tzw. substancje stworzone: przedmioty materialne, rośliny, zwierzęta, ludzie), niesłusznie nosi to miano. Po pierwsze bowiem, coś, co zostało stworzone, nie jest samowystarczalne pojęciowo, gdyż do jego poznania i zrozumienia niezbędna jest znajomość przyczyny, która powołała to coś do istnienia. Po drugie, niepodobna zrozumieć, w jaki sposób coś, co zostało stworzone, może następnie trwać samoistnie, choć nie działa już przyczyna jego istnienia. A w takim razie to, iż rzeczy trwają w istnieniu, można wytłumaczyć tylko tak, że ich przyczyna ciągle podtrzymuje ich istnienie. Do tych i podobnych wątpliwości dochodzi u Spinozy przeświadczenie, że fundamentalna dla Pisma Świętego (i nawiązującej do niego filozofii chrześcijańskiej) idea „stworzenia z nicości” (*creatio ex nihilo*) jest bałamutna: jest ona tworem wyobraźni, jednakże jakakolwiek próba jej pomyślenia (tzn. ujęcia rozumem) prowadzi do sprzeczności.

Na podstawie tych przesłanek Spinoza dochodzi w części I *Etyki* m.in. do następujących wniosków. Po pierwsze, substancja nie może zostać stworzona z nicości, ani w żaden inny sposób powołana do istnienia. A przeto, po drugie, do natury substancji należy istnienie, tzn. substancja jest przyczyną samej siebie. Po trzecie, substancja jest nieskończona, w przeciwnym razie bowiem musiałaby być ograniczana przez coś innego, to zaś kłóci się z pojęciową i bytową samowystarczalnością substancji. Po czwarte, tak określona substancja tożsama jest z Bogiem, zdefiniowanym uprzednio jako „byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancja, składająca się z nieskoń-

¹ Benedykt de Spinoza: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. Ignacy Myśliński, na nowo opracował i wstępem opatrzył Leszek Kołakowski. Warszawa 1954, s. 3.

czenie wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną”². Po piąte, owa substancja = Bóg koniecznie istnieje. Po szóste, prócz Boga nie istnieje, i nie może istnieć, żadna inna substancja.

Wnioski te są w konflikcie nie tylko z większością znanych koncepcji metafizycznych, lecz zdają się przeczyć także najbardziej elementarnym oczywistościom. Wszak całe nasze życie, myślenie i działanie przeniknięte jest na wskroś przekonaniem, iż zarówno my sami, jak i inni ludzie, zwierzęta, przedmioty materialne, istnieją naprawdę. Filozof powinien to przekonanie raczej wyjaśniać i uzasadniać, aniżeli mu przeczyć, a jednak to właśnie czyni najwyraźniej Spinoza, odmawiając istnienia wszystkiemu prócz Boga. W jaki sposób zatem autor *Etyki* rozwiązuje problem istnienia tzw. „rzeczy skończonych”, tzn. przyrody oraz człowieka i jego wytworów?

Rozwiązanie to wynika ze spinozjańskiego pojęcia substancji. Skoro bowiem nic prócz Boga nie może być substancją, to cokolwiek innego, o ile istnieje, może być jedynie cechą, czyli, wedle określenia Spinozy, pobudzeniem (*modusem*) substancji (tzn. Boga). Jak niejednokrotnie wskazywano, wniosek taki jest ostateczną konsekwencją wszelkiego myślenia, czyniącego z pojęcia substancji kategorię centralną. Jeśli bowiem zakłada się z góry (a tak czyni nie tylko Spinoza, lecz niemal cała filozofia od czasów Arystotelesa), że istnieją jedynie substancje oraz ich cechy, to prędzej czy później musi się dostrzec, że właściwie jeden jedyny Bóg spełnia kryteria nakładane na pojęcie substancji, a przeto istnieje jedynie Bóg oraz jego pobudzenia (*modi*). Zgodnie z takim ujęciem, Spinozie przypadłaby w udziale jedynie zasługa wydobycia na jaw tej konsekwencji metafizyki substancjalistycznej.

Ale co właściwie znaczy teza, iż wszystko, co potocznie uważa się za samoistne, stanowi jedynie cechę, „przypadłość” substancji nieskończonej? Jaka zachodzi relacja pomiędzy substancją a jej cechami? A wreszcie, jeśli istnieją jakieś odpowiedzi na te pytania, to w jaki sposób my, ludzie, jesteśmy w stanie je pojąć?

4.2 Struktura rzeczywistości skończonej

Otóż wiadomo, że na każdą rzecz znaną nam z doświadczenia składa się pewien zespół własności, decydujących łącznie o tym, czym ona jest, tzn. zarówno o jej przynależności do różnych klas obiektów, jak i o jej niepowtarzalności (indywidualności). Rozważmy np. jakiś konkretny budynek, powiedzmy gmach Belwederu. Zwracając uwagę na różne jego właściwości, możemy o nim myśleć bądź jako o budynku, bądź jako o konstrukcji z kamieni, cegieł, drewna itd., bądź jako o przedmiocie materialnym w ogóle, bądź wreszcie jako o tym oto, niepowtarzalnym obiekcie, do którego odnosimy się za pomocą nazwy własnej „Belweder”. We wszystkich przypad-

² Tamże, s. 4.

kach to o d n a s zależy dobór tych własności, jak również to, iż traktujemy je jako własności rzeczy zwanej „Belwederem”. Możemy sobie np. wyobrazić sytuację, w której nie operowalibyśmy w ogóle pojęciem budynku, a np. wszystkie przedmioty w Warszawie dzielilibyśmy na klasy w zależności od ich położenia względem Wisły. Wówczas zarówno Belweder, jak i np. pomnik Fryderyka Chopina czy drzewa w Łazienkach byłyby przede wszystkim „lewobrzeżne”, a różnice między nimi okazałyby się być może kwestią drugorzędną. Do pomyślenia jest też sytuacja, iż w ogóle nie wyodrębnialibyśmy Belwederu jako indywidualnego obiektu, a za to jako obiekt indywidualny traktowalibyśmy „Warszawę lewobrzeżną”. Wówczas jej częścią byłyby na równi: Belweder, lewa lub prawa połowa Belwederu, którakolwiek z cegieł składających się na ten budynek, jak również dowolna częśćka tej cegły itd. Widać stąd, że sposób, w jaki „wykrawamy” obiekty naszego świata, nie jest uzasadniony tym, jaka „naprawdę” jest rzeczywistość, lecz raczej naszą organizacją psychofizyczną, naszymi potrzebami, strukturą naszego języka i podobnymi czynnikami „subiektywnymi”.

Z kolei jeśli zastanowimy się nad którąś z własności składających się na dany przedmiot, to stwierdzimy, iż znowu jest to kwestią przypadku, że przypisujemy ją jemu właśnie, a nie czemuś innemu. Łatwo bowiem pokazać, iż każda taka własność jest w istocie pewną r e l a c j ą między rzeczami, „dotyczącą” w równej mierze każdego z jej członów. I tak np. czerwona barwa róży jest relacją między różą, światłem, siatkówką naszych oczu, naszymi mózgami itd., a przeto nic nie uzasadnia „obiektywnie” nazywania jej cechą róży, a nie np. naszego oka. Podobnie ma się rzecz z cechami rzeczy uchodzącymi tradycyjnie za ich własności „obiektywne”, niezależne od naszego sposobu ich postrzegania, np. położeniem, wielkością, prędkością ruchu, masą itd. Cechy te zależą bowiem bez reszty od wzajemnych odniesień przedmiotów, choć nie od ich stosunku do naszych zmysłów. Położenie jest zawsze położeniem względem czegoś, wielkość i prędkość są zawsze wielkością i prędkością w porównaniu z wielkością i prędkością czegoś innego, wreszcie masa przedmiotu to jego zdolność do przyciągania innych przedmiotów. Ściśle rzecz biorąc, należałoby zatem powiedzieć, iż cechy przysługują poszczególnym rzeczom zawsze z uwagi na pewne ich zespoły, w obrębie których zachodzą dane relacje. Jest to jednak znowu tylko pewne przybliżenie, albowiem jakkolwiek wyodrębnilibyśmy zespół przedmiotów, zawsze będzie on pozostawać w relacjach z innymi przedmiotami i ich zespołami, i tak w nieskończoność. Prowadzi to do tezy, że ostatecznie za k a ż d ą właściwość jakiegokolwiek rzeczy odpowiada nieskończona sieć relacji wiążących ją z c a ł o ś c i ą rzeczywistości. W rzeczy samej, Spinoza niejednokrotnie daje wyraz przekonaniu, że w przyrodzie wszystko jest ze wszystkim tak ściśle i koniecznie powiązane, iż unicestwienie choćby najdrobniejszej jej części spowodowałoby unicestwienie całej przyrody!

Tak więc stosunek między rzeczami a jedyną substancją-Bogiem Spinoza widzi następująco: rzeczy składają się z pewnych własności („pobudzeń”, *modi*)

substancji, własności te zaś są ostatecznie koniecznymi relacjami, w jakich substancja pozostaje do siebie samej, sama niejako indukując je w sobie. Powstaje tu jednak problem analogiczny do tego, który omawialiśmy wcześniej, a mianowicie czym właściwie jest to, co wchodzi we wszystkie te relacje do samego siebie. Innymi słowy, czym jest substancja, jeśli pominąć w myśli wszelkie jej pobudzenia?

4.3 Teoria atrybutów

Na pytanie to odpowiada spinozańska teoria atrybutów substancji. Zgodnie z def. 4 cz. I atrybut jest tym, „co rozum poznaje z substancji jako stanowiące jej istotę”. Atrybut jest więc tym, co składa się na treść pojęcia substancji (co musimy znać, by pojęcie to rozumieć), w przeciwieństwie do pobudzeń, których znajomość nie jest niezbędna do rozumienia pojęcia substancji. Atrybut jest dla pojęcia substancji konieczny, tzn. o ile nie rozumiem, że przysługuje on jej z koniecznością, o tyle tak naprawdę nie posiadam ani pojęcia atrybutu, ani tym samym pojęcia substancji. Dlatego wiedza o atrybutach substancji nie może pochodzić z doświadczenia, to bowiem nie dostarcza wiedzy o jakichkolwiek koniecznościach. Naszą znajomość atrybutów zawdzięczamy zatem rozumowi („wiedzy drugiego rodzaju”) oraz intuicji („wiedzy trzeciego rodzaju”); zwłaszcza ten ostatni, najwyższy rodzaj wiedzy udostępnia nam atrybuty substancji w sposób nieograniczony, niejako „same w sobie”, podczas gdy rozum ukazuje je tylko w tej mierze, w jakiej stanowią one konieczny warunek istnienia pobudzeń (*modi*).

Substancja-Bóg posiada nieskończenie wiele atrybutów³. Spośród nich my, ludzie, znamy tylko dwa: rozciągłość i myślenie, istnienie pozostałych powinniśmy zaś przyjąć jako konsekwencję nieskończoności Boga. Rozciągłość jest tym atrybutem, który leży u podłoża rzeczy cielesnych (świata materialnego). Nie jest ona jednak tożsama z przestrzenią, ani fizyczną, ani geometryczną. O przestrzeni myślimy bowiem jako o czymś podzielnym, to zaś wymaga przyjęcia istnienia pobudzeń. By np. wydzielić z płaszczyzny (przestrzeni dwuwymiarowej) kawałek zawarty wewnątrz danego okręgu, musimy odwołać się do relacji między punktami, z uwagi na które to relacje wyróżniamy poszczególne zbiory punktów. Rozciągłość nie jest także czymś, czego można by w jakikolwiek sposób doświadczyć (zobaczyć, dotknąć, zważyć etc.). Nie jest zatem w żadnym razie tożsama z materialnością; materialne własności rzeczy pojawiają się dopiero na poziomie *m o d a l n y m*. Ponieważ rozciągłość nie jest podzielna (nawet w myśli), przeto nie ma granic, a jednak nie można powiedzieć, iż jest nieskończona w sensie wielkości. Mówienie o wielkości zakłada bowiem możliwość pomiaru, ten zaś wymaga jakiegoś punktu odniesienia i jednostki miary. Nie można zaś mierzyć czegoś, czego nawet hipotetycznie nie

³ Tamże.

da się podzielić na żadne „porcje”. Rozciągłość nie ma zatem w ogóle aspektu „ilościowego”, który pojawia się dopiero wraz z pewnym zróżnicowaniem, a więc w świecie *modi*.

Tak jak „rozciągłość” w sensie Spinozy nie pokrywa się z „przestrzennością” w zwykłym rozumieniu, tak też atrybut „myślenia”, o którym mowa jest w *Etyce*, niewiele ma wspólnego z potocznym jego pojęciem, a nawet jeszcze bardziej od niego odbiega. Myślenie nie oznacza dla Spinozy żadnego procesu zachodzącego w świadomości (ew. duszy) ludzkiej. To, co w naszym myśleniu jest rzeczywiście procesem, należy raczej do zjawisk cielesnych (m.in. tych składających się na funkcjonowanie naszego mózgu, na nasze głośne mówienie i mówienie „w myśli”, itd.), tym zaś, co z owych zjawisk czyni fenomeny myślowe, jest fakt, iż przyporządkowane są im pewne znaczenia. Ściśle rzecz biorąc, to właśnie owe znaczenia są myślami w sensie spinozjańskim, czyli – jak woli wyrażać się autor *Etyki* – „ideami”. Idee stanowią *modi* myślenia, tak jak rzeczy (przedmioty materialne) są *modi* rozciągłości. Uzasadnienie tej tezy przebiegałoby analogicznie, albowiem w odniesieniu do naszych pojęć, podobnie jak wcześniej w odniesieniu do rzeczy, można z powodzeniem pokazać, że ich treść kształtuje się za sprawą relacji, w jakich pozostają one do innych pojęć.

To, że idee – wchodząc w skład pojęć czy sądów – mogą stanowić znaczenia naszych świadomych procesów myślowych, bynajmniej nie oznacza dla Spinozy, że nimi być muszą, tzn. że istnieją o tyle tylko, o ile ktoś o nich, ew. za ich pomocą, myśli. „Porządek idei” nie jest bowiem jego zdaniem ani o jotę mniej „obiektywny” niż „porządek rzeczy”; oba stanowią w istocie konieczny przejaw atrybutów Boga, i cechują się, by tak rzec, jednakowym „zasięgiem”. To ostatnie stwierdzenie powiada tyle, że każdej rzeczy (każdemu *modusowi* rozciągłości) odpowiada idea (*modus* myślenia), przy czym odpowiedniość ta (o czym za chwilę) jest tego rodzaju, iż uzasadnia nazwanie tej idei ideą tej właśnie rzeczy. Istnieją zatem z całą pewnością idee, których nikt dotychczas nie „pomyślał”, a być może nawet nigdy nie pomyśli, a które nie są z tego powodu ani trochę mniej „rzeczywiste” czy „prawdziwe” od idei choćby najczęściej pojawiających się w świadomości każdego z nas. Myślenie jest bowiem przede wszystkim atrybutem Boga, a dopiero wtórnie – właściwością człowieka.

4.4 Determinizm Spinozy

Teza o tożsamości porządku idei i porządku rzeczy wiąże się z najczęściej bodaj wymienianą cechą metafizyki Spinozy, a mianowicie z jej determinizmem. Związki między ideami mają charakter logiczny; Spinoza opisuje je na wzór powiązań, jakie zachodzą między tezami systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego. Związki tego rodzaju cechuje logiczna konieczność; polega ona na tym, że z pewnego zbioru zdań wynika jakieś inne zdanie, bez względu na jakiegokolwiek okoliczności, zwłaszcza na jakiegokolwiek okoliczności empiryczne.

Obok logicznej wyróżnia się czasem inne typy konieczności, np. fizyczną lub historyczną, wskazując m.in. na to, iż związki zjawisk w przyrodzie, a zwłaszcza w dziejach, są jakby słabsze niż relacje wynikania w logice. Np. logicznie konieczne jest to, iż jutro będzie padał deszcz lub że nie będzie padał. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie sytuacji, w której nie zaszłaby ani jedna z tych możliwości. Do konieczności przyrodniczej odwołujemy się np. wtedy, gdy widząc zbierające się na niebie ciemne chmury przewidujemy, że niebawem spadnie deszcz (powstanie chmur o odpowiedniej konsystencji i temperaturze jest bowiem jedną z przyczyn deszczu). Jednakże bez trudu możemy sobie wyobrazić sytuację, iż pomimo zebrania się chmur deszcz nie spadł. Konieczność historyczna wydaje się jeszcze mniej „żelazna”; wprawdzie rozumiemy, co to znaczy, że w sytuacji powstałej w Europie w latach 30-tych XX w. II wojna światowa była nieuchronna, jednakże nie przeszkadza to nam zastanawiać się nad tym, w jaki sposób można jej było uniknąć.

Na gruncie założeń *Etyki* całe to rozróżnienie „typów konieczności” jest bezzasadne. Skoro bowiem „porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy”, a „związek idei” cechuje konieczność logiczna, zatem również „związek rzeczy” wykazywać musi tego samego typu konieczność. A pojęcie „związku rzeczy” obejmuje wszystko, co się dzieje, zarówno w przyrodzie, jak i w naszym życiu, jak też wreszcie w historii. Skąd zatem nasze przekonanie, że tylko w logice panuje absolutna konieczność, podczas gdy „w życiu” wszystko w zasadzie może się zdarzyć? Pochodzi ono stąd, iż nigdy nie znamy pełnej listy przyczyn danego zdarzenia (jest ona w każdym przypadku nieskończona), a przy tym chętnie uznajemy nieznane nam przyczyny za nieistniejące. W rezultacie zawsze operujemy tylko pewnym ich podzbiorem, z którego dane zdarzenie w rzeczy samej nie wynika z koniecznością. A zatem tylko ze względu na naszą wiedzę ma sens mówienie, że coś może, ale nie musi nastąpić. W istocie jednak wszystko, co się dzieje, musi się dziać, to zaś, co się nie dzieje, dziać się nie może.

Wynika stąd następujący pogląd na naturę czasu. Jeżeli mianowicie to, co stanie się w przyszłości, jest całkowicie zdeteminowane przez zdarzenia przeszłe, to tak naprawdę nic nie może się wydarzyć, albowiem przyszłość już jest, a tylko my jeszcze jej nie znamy. Czasowość jest zatem naszym sposobem przeżywania zdarzeń, nie zaś ich obiektywną właściwością. Przypomina to sytuację, z jaką mamy do czynienia, gdy dowodzimy jakiegoś twierdzenia w geometrii. Najpierw są tu bowiem aksjomaty i definicje, z których następnie wynikają kolejne kroki dowodu. Wiadomo jednak, że to tylko my potrzebujemy pewnego czasu, by znaleźć dowód. Sam w sobie jest on dany wraz z aksjomatami i definicjami, podobnie zresztą jak dowody wszystkich pozostałych twierdzeń. Tak więc czas nie znajduje podstaw ani w porządku idei, ani w porządku rzeczy, lecz w nas, w naszym życiu i myśleniu. W jaki sposób jednak wyjaśnia Spinoza to, że jesteśmy, a zwłaszcza to, czym jesteśmy?

5. Koncepcja człowieka (antropologia filozoficzna)

Prawie wszystkie twierdzenia Spinozy dotyczące człowieka stanowią konsekwencję jego metafizyki. Jest to zgodne z duchem jego myśli, skierowanej przeciw wszelkim formom antropocentryzmu. Jedną z głównych idei *Etyki* jest to, że człowiek nie jest istotą w jakikolwiek sposób wyróżnioną, lecz stanowi integralną część świata, nie mniej, ale i nie bardziej konieczną niż którakolwiek inna.

5.1 Zagadnienie duszy i ciała

Wyjaśnienie zależności między duszą a ciałem jest wyzwaniem, z którym filozofia boryka się niemal od swego zarania. Sam problem przyjmował jednak na przestrzeni dziejów bardzo liczne formy, w zależności od zmieniającego się samorozumienia człowieka w obrębie różnych społeczeństw i formacji kulturowych. Bezpośrednim poprzednikiem Spinozy, który poświęcił wiele uwagi wyjaśnieniu powiązań duszy z ciałem, był René Descartes. W postaci nadanej temu zagadnieniu przez Kartezjusza sprowadza się ono do tego, by na gruncie dualizmu (poglądu głoszącego istnienie dwóch, zasadniczo odmiennych substancji: myślącej i rozciągłej) wytłumaczyć obustronne, przyczynowe oddziaływanie między nimi, na którym zasadza się zarówno nasze poznanie, jak i działanie. Jak przedmioty materialne („rzecz rozciągła”) mogą działać na całkowicie różny od nich umysł („rzecz myśląca”), i w ten sposób dawać mu znać o sobie poprzez wrażenia? Jak nasze pragnienia, decyzje i plany (będące w sensie ontologicznym myślami) mogą wpływać na to, co robi nasze ciało (które wszak należy do rzeczywistości rozciągłej)? Pomysł Descartes’a, iż oddziaływanie to zachodzi w obrębie gruczołu zwanego szyszynką, który z uwagi na swe szczególne właściwości stanowi jakby punkt styczny umysłu i ciała, jest typowym „rozwiązaniem awaryjnym”. Przesuwa ono jedynie problem o krok dalej, to bowiem, w jaki sposób dusza komunikuje się z ciałem w obrębie szyszynki, jest tak samo niejasne jak to, w jaki sposób komunikuje się z nim w ogóle.

Według Spinozy wadliwy jest już sam sposób, w jaki Kartezjusz stawia problem związku duszy i ciała. Zdaniem autora *Etyki* należy wytłumaczyć nie to, jak zachodzi oddziaływanie między nimi, lecz to, dlaczego w ogóle sądzimy, że oddziaływanie takie zachodzi. Przekonanie to nie znajduje bowiem logicznego uzasadnienia na gruncie metafizyki Spinozy⁴, zarazem jednak, o ile przekonanie to faktycznie żywimy, o tyle jest ono konieczne i da się wyjaśnić przyczynowo.

Należy zacząć od tego, że Spinoza nie uważa ani duszy, ani ciała, ani człowieka jako ich połączenia, za substancję (za byt samoistny), lecz za pewien

⁴ Spinoza stwierdza wyraźnie: „Ani ciało nie może zdeterminować duszy do myślenia, ani dusza ciała do ruchu czy spoczynku, czy czegokolwiek innego (jeśli coś jeszcze jest).” (Tw. 2 cz. III). Tamże, s. 144.

zespół pobudzeń jedynej substancji = Boga. Ścisłe rzecz biorąc, nasze ciało jest to pewien zespół *modi* rozciągłości (składających się na jego poszczególne części i ich własności), a nasza dusza – pewien zespół idei (*modi* myślenia). Dusza jest przyporządkowana do ciała na mocy zbieżności porządku idei i porządku rzeczy, a to w ten sposób, iż niektóre z tworzących ją idei odpowiadają częściom ciała i ich stanom, inne zaś są ideami tamtych pierwszych idei. W rezultacie wszystko, co dzieje się z ciałem, ma swój odpowiednik w duszy i *vice versa*, a przy tym, by to wyjaśnić, nie trzeba wcale odwoływać się do jakiegokolwiek oddziaływania między nimi.

Wśród idei tworzących duszę ludzką Spinoza przeprowadza pewne istotne rozróżnienie, dzieląc je wedle logicznego kryterium jasności na idee adekwatne i nieadekwatne. Idee adekwatne odnoszą się wprawdzie zawsze do pewnych *modi*, ujmują je jednak z punktu widzenia atrybutów, do których owe *modi* każdorazowo należą. Cóż to konkretnie znaczy? Oto np. posiadam pewną wiedzę o moim ciele: o jego wieku, wymiarach, kolorze skóry, włosów i oczu, rysach mej twarzy etc. Wiedza ta jest o tyle adekwatna, o ile wiem, że wszystkie te cechy są tylko w przenośnym sensie „moje”, naprawdę zaś są cechami (*modi*) substancji-Boga, wynikającymi z koniecznych relacji w obrębie jednego z boskich atrybutów (w tym przypadku – rozciągłości). Natomiast idee nieadekwatne ujmują odpowiednie *modi* jedynie w relacji do innych *modi*. Ujęcie to jest zawsze niepełne, albowiem może zawrzeć w sobie tylko skończony podzbiór nieskończonego zbioru wszystkich tych relacji, które dopiero łącznie wyznaczają to, czym jest dany *modus*. I tak, nieadekwatną wiedzę o moim ciele posiadam wtedy, gdy wprawdzie wiem, jakie ono jest, nie wiem jednak, że musi takie być, a przeto np. wyobrażam sobie, że mogłoby być inne itd.

Rozróżnienie idei adekwatnych i nieadekwatnych oddaje Spinozie usługi wszędzie tam, gdzie próbuje on, opierając się na swoich założeniach wyjaśnić fakt, iż człowiek żywi pewne przeświadczenia, które wprawdzie z punktu widzenia filozofa nie są prawdziwe, zarazem jednak nie są po prostu fałszami, a ich wykorzenienie z naszego życia nie byłoby raczej możliwe. Przekonania tego rodzaju tworzą to, co czasem określa się mianem „wiedzy potocznej”, a choć Spinoza nie używa tego terminu, to jednak samo pojęcie, jak i związany z nim problem, są u niego obecne. Dobrym tego przykładem jest sposób, w jaki Spinoza tłumaczy nasze przekonanie o istnieniu wzajemnego oddziaływania między umysłem a ciałem (między jaźnią a światem zewnętrznym). Bierze się ono stąd, iż, po pierwsze, nie wszyscy i nie zawsze mamy na podorzędziu adekwatne pojęcie myślenia (jako całkowicie odrębnego od rozciągłości), a w rezultacie przypisujemy naszej duszy pewne aspekty i właściwości cielesne. Nic dziwnego, iż następnie owa „zmaterializowana” dusza może różnorako współoddziaływać ze światem cielesnym. Po drugie – a jest to powód bodaj ważniejszy – niemal o wszystkim, co dzieje się zarówno w naszym ciele, jak

i w duszy, posiadamy wiedzę nieadekwatną, a to znaczy: nie tylko nie znamy wszystkich tego przyczyn, lecz także niezmiernie rzadko pamiętamy, że cały szereg owych nieznanych nam przyczyn jednak istnieje, i czyni wszystko, co się dzieje, koniecznym.

Wyjaśnijmy to na przykładzie. Oto myślę, by podnieść rękę, i jednocześnie ją podnoszę. Normalnie uważamy, że chęć podniesienia ręki jest przyczyną odpowiedniego ruchu ciała. Nie sądzilibyśmy tak jednak, gdyby nasza wiedza o cielesnych przyczynach tego ruchu była pełna, gdybyśmy znali cały (nieskończony) zbiór okoliczności natury fizycznej, w wyniku których w tym właśnie momencie musiał nastąpić skurcz mięśni mojej ręki powodujący jej uniesienie do góry. W analogiczny sposób przebiega rozumowanie „w drugą stronę”. Sądzymy np., że pewne zdarzenia wywołują w nas radość lub smutek. W istocie jednak radość i smutek są jedynie skorelowane z owymi zdarzeniami, a ich przyczyny tkwią zupełnie gdzie indziej, a mianowicie wyłącznie w naszej duszy.

5.2 Krytyka pojęcia „wolnej woli”

Innym nieuzasadnionym, a jednak wszechobecnym w naszym życiu przeświadczeniem jest to, że posiadamy tzw. wolną wolę, tzn. że nasze świadome działania nie są w ogóle jednoznacznie zdeterminowane przez jakiegokolwiek przyczyny, a przeto nie są też nieuchronne. Co więcej, sądzymy, iż tylko przy takim założeniu można uzasadnić istnienie, tak ważnych w naszym życiu, moralnych i prawnych kwalifikacji ludzkich czynów, oraz związane z tym pojęcie odpowiedzialności. Dlaczego np. uważamy, iż za czyjąś śmierć w wyniku postrzelenia winę ponosi ten (człowiek), kto pociągnął za spust rewolweru, nie zaś np. kula, która ugodziła ofiarę? „Oczywiście” dlatego, ponieważ „wiemy”, że kula nie mogła być sama z siebie zmienić toru swego lotu, a zarazem jesteśmy pewni, iż sprawca mógł był zaniechać swego czynu! Gdybyśmy nie dokonywali tego rozróżnienia, nie moglibyśmy mieć do nikogo o nic pretensji (ani żywić za nic wdzięczności); ludzka podłość byłaby czymś w rodzaju klęski żywiołowej, a przejawy dobroci nie różniłyby się w sposób istotny od np. pięknej pogody. Jednakże Spinoza w *Etyce* twierdzi całkiem wyraźnie, że tak rozumiana wolność woli jest złudzeniem, jakkolwiek złudzeniem koniecznym u większości ludzi. Płyne ono stąd, iż przeważają w nas nieadekwatne idee naszych własnych działań, ukazujące same te działania, nie zaś ich przyczyny.

A jednak, odrzucając pojęcie wolnej woli, Spinoza nie rezygnuje bynajmniej z pojęcia wolności, ani nie odmawia zasadności pojęciom etycznym, takim jak dobro i zło oraz odpowiedzialność.

6. Etyka: spinozjańska koncepcja dobrego życia

Podstawą etyki Spinozy jest teza metafizyczna, iż wszystko, co istnieje, dąży z natury do zachowywania i zwiększania swej mocy działania, a unika wszelkich czynników przynoszących jej uszczerbek. Dążenie to jest więc także istotą wszelkich działań ludzkich, jakiegokolwiek byłyby ich świadome motywy. Jednakże właśnie charakter owych motywów bywa wedle Spinozy różny, i sprawia, że nasze czyny naprawdę nie zawsze służą naszemu dobru. W myśl *Etyki* do działania skłaniają nas afekty. Afekt definiuje Spinoza jako „pobudzenie ciała, przez które moc działania tego ciała powiększa się albo zmniejsza, jest podtrzymywana lub hamowana, a zarazem [jako] idee tych pobudzeń”⁵. Afekty dzielą się przede wszystkim na bierne i czynne. Afekty bierne to te, których przyczyny są niezależne od nas, czynne to te, które powodujemy my sami. Istnieją dwa afekty podstawowe, radość i smutek, poprzez które Spinoza definiuje wszystkie pozostałe, m.in. miłość, nienawiść, strach, dumę, przyjaźń, wstyd etc. Radość jest afektem związanym ze wzrostem, smutek – z ubytkiem naszej mocy. Dokładnie mówiąc, rozróżnienie radości i smutku ma sens jedynie w odniesieniu do stanów biernych, albowiem tam, gdzie jesteśmy czynni, nie może być mowy o spadku naszej mocy (znaczyłoby to bowiem, że można działać na własną niekorzyść, co zdaniem Spinozy jest niedorzecznością).

W przypadku afektów biernych ich idee w naszej duszy są zawsze nieadekwatne, albowiem nigdy nie możemy poznać całego nieskończonego spłotu przyczyn, który doprowadził do danego, korzystnego lub szkodliwego dla nas, zdarzenia. Ponadto stany bierne mają zwykle charakter doraźny i lokalny: odzwierciedlają tylko chwilowy wzrost lub spadek mocy, i to zwykle dotyczący jedynie części naszego ciała. Znaczy to, że dane pobudzenie „pozytywne” w ostatecznym rachunku może być niekorzystne dla całego człowieka, i odwrotnie, krótkotrwała i „punktowa” przykrość może być na dłuższą metę pożyteczna, a nawet zbawienna. Pierwszy przypadek ilustruje np. fenomen dobrego smaku potraw szkodliwych dla zdrowia, drugi zaś choćby sytuacja, w której jakaś bolesna kuracja ratuje nam zdrowie. Wynika stąd, że im bardziej bezpośrednio kierujemy się afektami radości i smutku, tym większe jest ryzyko, iż nasze decyzje okażą się błędne.

Ryzyko takie, jak już wspomniano, nie zachodzi w przypadku działań, do których nie popychają nas żadne przyczyny zewnętrzne. Zarazem jednak zasięg tych działań, z punktu widzenia „zwykłego” człowieka, jest nader ograniczony. Wynika to z faktu, iż – jak podkreśla Spinoza – jesteśmy przyczyną naszych działań tylko poprzez idee adekwatne. Zważywszy zaś, że człowiek posiada jedynie idee adekwatne Boga i jego atrybutów, przeto z wiedzy tej nie

⁵ Tamże, s. 142.

wynikają żadne konsekwencje praktyczne w potocznym sensie tego słowa. Z owej prawdziwej wiedzy wynika, ściśle rzecz biorąc, sama tylko wiedza, a zatem ona właśnie stanowi jedyny obszar, na którym rzeczywiście możemy coś czynić „sami z siebie”. Znaczy to zarazem, że jest ona jedynym obszarem, na którym jesteśmy wolni, wolność definiuje bowiem Spinoza jako działanie zgodne z prawami własnej natury, a więc takie, do którego nie skłaniają nas żadne obce nam względy.

Tak więc Spinoza zdaje się twierdzić, że tylko czyste poznanie nie może zwrócić się przeciwko człowiekowi i że tylko ono daje mu szansę życia prawdziwie ludzkiego, wolnego od uwikłania w obce dłań i niezrozumiałe ciągi przyczynowo-skutkowe. Czy jednak na takiej tezie można w ogóle zbudować jakąś etykę, odpowiadającą na pytania o to, jak postępować w sytuacjach „codziennych”, nie mających wiele wspólnego z kontemplowaniem prawdy? Odpowiedź Spinozy na to pytanie jest jednoznaczna: każde zdarzenie naszego życia ma jakiś (korzystny lub niekorzystny) wpływ na naszą zdolność poznawania, a przeto z uwagi na ów wpływ można je oceniać, można więc również zalecać pewien sposób postępowania jako właściwy. Odpowiednie twierdzenie głosi: *Tylko o tym wiemy z pewnością, że jest dobre albo złe, co rzeczywiście prowadzi do rozumienia albo może nam w rozumieniu przeszkadzać*⁶. Wiąże się z tym pewien stoicki rys etyki Spinozy. Łatwo bowiem przewidzieć, iż w myśl owego kryterium „sprzyjania rozumieniu” za dobre trzeba będzie uznać wszystko to, co sprzyja spokojowi wewnętrznemu, a za złe – wszystko, co burzy ów spokój. Z tego punktu widzenia podejrzane okazują się właściwie wszystkie afekty bierno, zarówno negatywne, jak i pozytywne. Po pierwsze bowiem, smutek – jako związany z obniżką naszej mocy działania – nigdy nie może sprzyjać jasności i sile rozumienia. Po drugie zaś, radość, o ile spowodowana jest przyczynami zewnętrznymi, ma zawsze charakter lokalny (dotyczy tej lub owej części naszego ciała, ew. wynika z zaspokojenia tej lub innej, konkretnej potrzeby), przez co narusza wewnętrzną równowagę i przeszkadza nam w owym szczególnym „zebraniu się w sobie”, niezbędnym do owocnego myślenia. Ponadto radość z jakiejś rzeczy lub zdarzenia zewnętrznego jest zawsze zaprawiona niepokojem: wszak nie możemy znać wszystkich przyczyn tego, co się dzieje, a więc i wiedzieć, jak długo pozostanie nienaruszonym to, co nas cieszy.

Doktryna etyczna Spinozy zawiera jednak także pewien wątek ściśle nowożytny, związany z innym niż starożytne i średniowieczne, doświadczeniem stosunków międzyludzkich. Doświadczenie to, wspólne Spinozie z takimi myślicielami, jak Montaigne, Kartezjusz, Pascal czy Hobbes, ujawniało różnego rodzaju zagrożenia, wpływające dla człowieka z faktu życia w społeczeństwie. Najistotniejsze z tych zagrożeń wiązano zaś właśnie

⁶ Tamże, s. 268.

z etyczną kondycją jednostki, wystawioną na uszczerbek ze strony specyficznie społecznych, „symbolicznych” potrzeb i namiętności, jak żądza uznania, prestiżu, władzy, oraz, związane z tym, zawiść, pycha, mściwość itp. Diagnozowaniu tych zagrożeń towarzyszą tu czasem wizje wspólnoty idealnej, w której stosunki międzyludzkie byłyby oparte na zasadach innych niż w znanych nam społeczeństwach, a dzięki temu wolne od wspomnianych ciemnych stron. Wizje te przybierają bądź to postać szczegółowych opisów „społeczeństwa idealnego”, a wtedy określamy je mianem „utopii” (przykładem mogą być koncepcje T. Morusa, T. Campanelli czy F. Bacona), bądź też ograniczają się do wskazania pewnych warunków, koniecznych zdaniem danego myśliciela do wyeliminowania zła z naszego wspólnego życia. Do tej drugiej kategorii należy właśnie koncepcja Spinozy.

Jej punktem wyjścia jest obserwacja, iż owe specyficznie społeczne namiętności, burzące nasz spokój wewnętrzny i antagonizujące stosunki międzyludzkie, mają wszystkie bez wyjątku charakter komparatywny: wynikają z ciągłego porównywania się z innymi, zwłaszcza pod kątem takich „dóbr”, których posiadanie przez jednych wyklucza ich posiadanie przez innych (zauważmy, że taki ekskluzywny charakter mają nie tylko dobra materialne, lecz także np. władza lub sława). Jedynym dobrem – stwierdza wyraźnie Spinoza – wolnym od tej konieczności wyłączenia z niego innych jest poznanie, i to nie jakiekolwiek, lecz jedynie prawdziwe poznanie Boga i jego atrybutów. Co więcej, radość, jaką ono sprawia, jest tym większa, im więcej ludzi w nim uczestniczy. Tę ostatnią prawidłowość Spinoza wywodzi z właściwej człowiekowi empatii: cudza radość potęguje jego zdaniem naszą własną, pod warunkiem, iż nie wiąże się z żadną stratą dla nas. Warunek ten jest zaś z koniecznością spełniony tylko w jednym przypadku: a mianowicie gdy obiektem, a zarazem przyczyną radości, jest nieskończona istota Boga. Owo unikalne połączenie radości z poznaniem, cechujące naszą wiedzę o Bogu, określa Spinoza mianem „intelektualnej miłości Boga” (*amor Dei intellectualis*); jedynie w oparciu o tę miłość możliwa jest zarazem prawdziwa, wolna od zawiści i żądy dominacji, miłość i przyjaźń między ludźmi. Spinoza nie żywił jednak wielkich złudzeń co do możliwości jej urzeczywistnienia na skalę społeczną.

7. Znaczenie Etyki Spinozy dla filozofii

W obrębie filozofii nowożytnej *Etyka* dorównuje pod względem doniosłości takim dziełom, jak *Medytacje o pierwszej filozofii* Descartes’a, *Myśli* Pascala czy *Krytyka czystego rozumu* Kanta. Mimo to przez wiele dziesięcioleci idee w niej zawarte spotykały się z uznaniem jedynie w wąskich kręgach wolnomyślicieli. Filozofowie akademicy odnosili się do myśli Spinozy z rezerwą, co częściowo należy tłumaczyć zdecydowanie negatywnym stosunkiem Kościoła do jego

doktryny, częściowo zaś nonszalancką postawą samego Spinozy wobec filozofii akademickiej.

W następnym stuleciu, w epoce Oświecenia, recepcja myśli Spinozy zaczęła się nasilać, początkowo w Holandii i Francji, później zaś w Niemczech. I właśnie wśród filozofów niemieckich przełomu XVIII i XIX w. idee *Etyki* zrobiły największą karierę, wywierając istotny wpływ na powstanie i rozwój tzw. niemieckiego idealizmu (w osobach J.G. Fichtego, F.W.J. Schellinga oraz G.W.F. Hegla).

W XX w. myśl Spinozy nie oddziałuje już jako całość; maksymalizm jej systemotwórczych ambicji jest raczej obcy sceptycznemu duchowi filozofii współczesnej. Osławiona spójność i żelazna konsekwencja dowodów poszczególnych twierdzeń *Etyki* okazuje się złudzeniem w zestawieniu ze standardami poprawności wypracowanymi w logice w ciągu ostatniego stulecia. Zarazem jednak pewne problemy nurtujące Spinozę są wciąż aktualne, a niektóre z ich znaczących współcześnie rozwiązań są mocno u niego zadłużone. Dotyczy to np. zagadnienia umysłu i ciała oraz jego rozwiązań w duchu teorii identyczności, a także problemu pogodzenia deterministycznej koncepcji przyczynowości z próbą utrzymania w mocy pojęcia wolności. Wiele spośród najciekawszych zjawisk w filozofii współczesnej wiąże się z pracą nad tymi właśnie kwestiami.