

J o l a n t a Ż e l a z n a

Pojęcie *substancji* w *Etyce* Spinozy i problem jego interpretacji

Zanim w nowożytnej europejskiej tradycji filozoficznej na dobre rozgościły się pisma i traktaty, powstające w językach „narodowych”, łacina stanowiła uniwersalne medium komunikacji między uczonymi. Kartezjusz usiłował co prawda swą *Rozprawę o metodzie* adresować do mniej wykształconego czytelnika, ale w *Medytacjach* wrócił do terminologii znacznie bardziej precyzyjnej niż ta, którą mógł mu dać ówczesny język francuski. Jego dowód istnienia Boga nie obszedłby się bez starego rozróżnienia między obiektywnym, formalnym i eminentnym sposobem istnienia¹, tj. bez pojęć wypracowanych w tradycji scholastycznej. Nie tylko one decydują o treści myśli Kartezjańskiej i możliwych jej rozwinięciach, których samodzielnie usiłowali dokonywać jego następcy.

W epoce, o której będzie tu mowa, w Europie nastąpił rozkwit zainteresowania światłem, co znalazło wyraz nie tylko w teologii i sztuce, lecz przede wszystkim w nauce i rozrywce. Narzędzia obserwacji, różne odmiany szkieł optycznych, zestawianych w układy powiększające obraz albo przybliżające go ludzkiemu oku, dostępne za niezbyt wygórowaną cenę, wprowadziły miłą odmianę do repertuaru popularnych sposobów spędzania wolnego czasu. Używanie ich nasuwało jednak pytania, na które niełatwo było znaleźć odpowiedzi. Co widzi oko ludzkie, spoglądające do wnętrza tubusu lunety? Dlaczego obraz, przybliżony oku za pomocą takiego narzędzia, wydaje się być oderwany od przedmiotu i przeniesiony z odali, choć obiekt pozostaje daleko, o kilka mil od obserwatora?

Kartezjusz dowodził, że umysł, jako jedyny, który zdolny jest postrzec, nazwać i rozumieć, co postrzegł, musi mieć daną ideę (*imago*, obraz), ponieważ jako rzecz myśląca, lecz nierozciągła nie może przejść niczego ze sfery rzeczy rozciągłych. Nie ma tu więc miejsca żadne odrywanie obrazu od przedmiotu w prze-

¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 55–56.

strzeni, ponieważ nigdy nie przynależały one do siebie. W umysłach ma miejsce ruch idei, odpowiedni do ruchu „części” rozciągłości, wykonywanego przez Boga. Wyjaśnienie przyczyn spostrzeżenia punkciku, poruszającego się hen, daleko po drodze, a zaraz po przyłożeniu lunety do oka – spostrzeżenia powozu zaprzężonego w parę gniadoszy, pędzącego w tumanie kurzu, i znów punkciku, w innym tym razem miejscu drogi, zmianą idei w umyśle obserwatora, dokonaną przez Boga „przy okazji” zrządzonej przez Niego zmiany położenia ciał w przestrzeni, uspokaja co prawda, ale nie wyjaśnia ciągle zagadki obrazu. Czy istnieje on w lunecie, w powietrzu, w świetle, w oku, w umyśle, a może w Bogu? Rozłożona na części luneta, inaczej niż np. kalejdoskop, nie zawiera w środku niczego, z czego powstawałby w niej obraz. Szkła, zestawione w niej, są przezjrzyste i gładkie. A tęcza? Czym jest? Znakiem pojednania danym od Boga czy może rzeczą, odległą i dlatego niewyraźną, o barwach delikatniejszych niż te, których malarze używali w minionej epoce, malując swoje płótna?

Optyka, rozumiana nie tylko jako sztuka sporządzania szkielek i budowania z nich przyrządów wspomagających ludzkie oko, lecz przede wszystkim jako nauka o świetle, czyli obszarze pośrednim pomiędzy substancjami myślącą i rozciągłą, o prawach nim rządzących, dopiero określi swój przedmiot. Badania natury światła pojętego jako fala zostaną zakończone przez Huygensa po śmierci Kartezjusza. Za jego życia zaś przeświadczenie o koniecznej substancjalności badanych bytów² stanowiło pewnik, którego ilustracją może być dowodzona w *Medytacjach* konieczność istnienia *ego*, rzeczy myślącej. Jak natura nie znosi próżni, tak mowa – sądów, w których brak podmiotu, choćby domyślnego. Descartes może prowadzić bardzo subtelne rozważania np. o przedmiotach geometrii i przedstawiać je na sposób algebraiczny, pod warunkiem jednak, że zarówno trójkąty, jak i wartości na osiach współrzędnych będą „czymś” – w umyśle ludzkim ideami, w rozciągłości rzeczami, poruszanymi przez Boga. Myśleć o świetle jako o fali – to *horror*, jeśli nie określimy jasno, *co faliuje*.

Owo „co” – podłoże zmiany, substancja – rozumiane było przez Kartezjusza na dwa sposoby, jako substancja myśląca i rozciągła, odróżniana od tej, która „żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”³, czyli od Boga. Ponieważ samego istnienia nie potrafimy poznać („bo to samo przez się na nas nie działa”, wyjaśnia Kartezjusz⁴), poznajemy substancję (a raczej jej istotę czy też naturę) „na podstawie któregośkolwiek z jej atrybutów przez owo wspólne założenie, że temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty ani żadne własności lub jakości”⁵.

² „...cokolwiek jest rzeczywiste, może istnieć oddzielnie od wszelkiego innego podmiotu; cokolwiek zaś może w ten sposób istnieć, jest substancją, nie przypadłością”. R. Descartes, *Medytacje...*, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, tłum. S. Swieżawski, fragm. 434, Kęty 2001, s. 324.

³ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 43, § 51.

⁴ Tamże, s. 44, § 52.

⁵ Tamże.

Ani o substancji cielesnej⁶, ani o myślącej nie możemy powiedzieć, że do swego istnienia nie potrzebują żadnej innej rzeczy – własność tę posiada tylko substancja-Bóg, dlatego „nazwa »substancja« nie przysługuje Bogu i im *jednoznacznie*”⁷. Z tego też powodu, „że Bóg, twórca rzeczy, jest nieskończony, my zaś całkowicie skończeni”⁸, „nie będziemy zadawać sobie trudu dysputowania o tym, co nieskończone [...], co do nas, baczyć będziemy, aby nie twierdzić, że wszystkie te rzeczy, dla których pod pewnym względem nie możemy wykryć jakiegoś końca, są nieskończone, lecz [będziemy sądzić], że są nieograniczone”⁹. O rzeczach stworzonych mówimy tak dlatego, „że nie poznajemy pozytywnie, że innym rzeczom brak z którejś strony granic, a tylko wyznajemy w sposób negatywny, że nie możemy wykryć ich granic, jeżeliby nawet takie im przysługiwały”¹⁰. Tak więc nieskończoną może być nazwana tylko substancja-Bóg, a nieograniczoną substancja, która do swego istnienia potrzebuje tej pierwszej.

Spinoza, poznając i akceptując filozofię Kartezjusza, szybko odkrył, że w samym swoim rdzeniu zawiera ona twierdzenia i pojęcia jednoznaczne, choć niejednoznaczne. Podejmując się zadania kontynuacji podjętego przez Descartesa przekształcania myśli filozoficznej w zapis sporządzony sposobem geometrycznym, musiał rozpocząć je od uporządkowania „materii filozofii”, tzn. od wyboru niezbędnych pojęć i ich precyzyjnego, jednoznacznego zdefiniowania¹¹. Bez wątpienia należy do nich pojęcie substancji. Pragnąc zachować nienaruszoną konstrukcję myśli Kartezjańskiej, Spinoza relacjonuje wywód *Zasad...*, przekonując się jednak, że nie da się respektować rygoru metody euklidesowej odnośnie do znaczeń pojęć tej filozofii, przyjętych przez jej twórcę. Ślady jego zmagania widać w *Rozmyślaniach metafizycznych*¹², stanowiących dodatek do *Zasad filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzionych*. Zadanie to, jako ostatecznie nierealizowalne, Spinoza zarzucił, a dla potrzeb swej własnej *Etyki* wybrał inne znaczenie pojęcia „substancja”, być może sądząc, że uda się w ten sposób uniknąć zarówno powikłań charakterystycznych dla myśli Kartezjańskiej, jak i zadrażnień konfesyjnych.

Według badań przeprowadzonych przez J. Freudenthala¹³ Spinoza sięgnął do tradycyjnych, arystotelesowsko-scholastycznych znaczeń tego terminu i stosował

⁶ Takiego określenia używa Kartezjusz w: tamże, § 53, s. 44.

⁷ Tamże, § 51, s. 43.

⁸ Tamże, § 24, s. 36.

⁹ Tamże, § 26, s. 36.

¹⁰ Tamże, § 27, s. 37.

¹¹ *Zasady filozofii Kartezjusza* (wyd. 1663) powstają równocześnie z pierwszymi księgami *Etyki*, w których Spinoza wprowadza inne znaczenia podstawowych pojęć metafizycznych – wyboru swego dokonuje celowo, pewien różnicy i konsekwencji, jakie płyną z jego propozycji.

¹² Zob. Spinoza, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 137–205.

¹³ Por. J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, w: *Philosophische Aufsätze*, Eduard Zeller zu seinen fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet, Leipzig 1887, s. 120–124.

je w *Etyce* oraz w listach do przyjaciół, z którymi wymieniał uwagi dotyczące treści poszczególnych definicji, twierdzeń i wyjaśnień. Kartezjańskie zalecenie tworzenia wiedzy przy założeniu powszechnej ludzkiej rozumności wydawać mu się mogło – zwłaszcza w zestawieniu z irracjonalną, pełną przesądów postawą judaizmu¹⁴ – postulatem godnym zaufania, postanowił więc na nim oprzeć własną teorię. Doświadczeniem, dodatkowo rozjaśniającym obszar możliwej eksplikacji treści ludzkiego poznania, była niewątpliwie nauka łaciny, języka rządzącego się zupełnie innymi niż hebrajski prawami. Od dziecka wielojęzyczny¹⁵, Spinoza zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że języki, którymi potrafił się posługiwać, mają nieidentyczne możliwości orzekania, ponieważ – ze względu na stopień rozwoju pojęć abstrakcyjnych – jedno przypisują światu olbrzymi stopień złożoności, a inne w ogóle nie są w stanie go uchwycić. Stary dylemat chrześcijańskiej Europy: czy pojęcia ogólne posiadają swoje konkretne desygnaty, może się z takiego punktu widzenia wydawać zabawny. Powszechniki, tak różnie ukształtowane w różnych językach, należą do narzędzi mowy, ale nie służą do wskazywania nimi pozajęzykowych desygnatów – to zaledwie „rodowe zawołania” przeróżnych imion własnych. Jednakże – czy „substancja” jest powszechnikiem czy imieniem własnym, wskazującym jedyny desygnat? Zagadnienie to ukazuje swoją wagę wówczas, gdy zechcemy zastosować sporny termin w tekście, zapisanym na sposób „geometryczny”. W tradycji kartezjańsko-scholastycznej jego wieloznaczność stanowi istotną zaletę, która okazuje się fundamentalną wadą, gdy trzeba sprowadzić je do postaci jednoznacznej, wyrażalnej w definicji. Zmuszony do podjęcia wyboru, Spinoza sięga do sformułowania Arystotelesowego¹⁶, a Kartezjańskie substancje „zależne” (myślącą i rozciągłą) czyni atrybutami owego bytu. Odwołując się następnie do rozstrzygnięcia rozumu (*intellectus*) jako do jedynego kryterium oceny trafności swego wyboru, będzie „geometrycznie” wywodził, że nazwie „substancja” odpowiada byt „indywidualny”, tzn. tyleż jednostkowy, co i niepodzielny, czyli jedyny.

Przeprowadzenie wywodu „geometrycznego” zakłada w Spinozjańskim rozumieniu konieczność wprowadzenia aksjomatów, tzn. zdań intuicyjnie oczywistych, niewymagających dowodzenia, a przy tym – co specyficzne dla *Etyki* – wskazujących na uniwersalne zasady działania¹⁷ rozumu (*ratio*¹⁸) ludzkiego. Zauważmy,

¹⁴ Por. na ten temat S. Nadler, *Spinoza*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2002, s. 59–138.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ „...substancja jest zawsze bytem indywidualnym”. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, 1003a; „Powszechniki nie mogą być substancjami ani elementami substancji”, tamże 1038a.

¹⁷ Ich oczywistość wydaje się być bezdyskusyjna przypuszczalnie m.in. dlatego, że podają one w formie zdań ogólnych schematy możliwych *operacji*, do których zdolny jest rozum (*ratio*) ludzki, działający w granicach doświadczenia, zorganizowanego przez Kantowskie aprioryczne formy zmysłowości (Spinoza nazywa czas i przestrzeń bytami myślными i odmawia im statusu

że niezależnie od tego, w jakim języku mówimy czy myślimy, za zrozumiałe możemy uznać tylko sądy „skonstruowane” zgodnie z regułami funkcjonowania „rozumu ludzkiego w ogóle”, czyli te, w których formie lub treści wyrażone zostały uniwersalne, apriorycznie możliwe rodzaje operacji, do których nasza *ratio* jest zdolna. Wśród aksjomatów I książki *Etyki* znaleźć możemy m.in. sformułowania: „Wszystko, co jest, jest albo w sobie, albo w czymś innym”¹⁹ i „To, co nie może być pojęte przez coś innego, winno być pojęte samo przez się”²⁰. Mają one postać zdań ogólnych, w których formie i treści jak w zwierciadle, odbijającym wszystkie poruszenia ciała, *ratio* bez trudu rozpoznaje własne *modi operandi*. Kiedy bowiem rozważa jakieś dowolne *x*, potrafi pojąć je tylko albo jako będące „w czymś innym” (jak np. klucz w kieszeni), albo „w sobie” (gdy nie skupia uwagi na relacjach przestrzennych, lecz na istocie *x*). Takie wykluczające działanie rozumu sprawia, że może on różnicować swoje przedmioty i precyzyjnie je ujmować, niejako nadawać im odrębność, wyznaczać między nimi granice. Zarówno klucz, jak i kieszeń są obiektami przestrzennymi i pod względem „rozciągłości” różnią je tylko rozmiary. Jasno pojmujemy, że zarówno kieszeń, jak i klucz są rzeczami, gdyż pojęcie rzeczy, tak jak oba wymienione pojęcia, rozumiemy „przez coś innego”, mianowicie przez „rozciągłość”. Umysłu nie sposób jednak pojąć „przez rozciągłość”, a mimo to rozumiemy „jakoś”, o czym mowa, gdy czytamy np. o *Prawidłach kierowania umysłem*. To „jakoś” dokonuje się „samo przez się” – lecz – *tertium non datur*, *ratio* nie potrafi wykonać na pojęciach takiej operacji, która pozwoliłaby jej rozumieć jasno i wyraźnie, że *x* i nie-*x* zachodzą równocześnie.

Powyższe aksjomaty zastosowane do definicji substancji, czyli zdania mówiącego: *Per „substantiam” intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est*

modyfikacji substancji, czyli rzeczywistości formalnej). Dane zmysłowe (u Spinozy: idee dane przez imaginację) przedstawiają się umysłowi w schematach czaso-przestrzennych, dla których następnie *ratio* buduje w języku adekwatne schematy formalne wypowiedzi. W „geometrycznym” wywodzie Spinozy treści definicji muszą pozostawać nienaruszalne, natomiast aksjomaty (których treści także nie modyfikujemy) pełnią rolę zwerbalizowanych, koniecznych i zarazem jedynie możliwych schematów *operowania* treściami definicji, schematów, w których formach *ratio* odnajduje bez trudu formy własnego działania, więc nie dowodzi ich poprawności.

¹⁹ W języku polskim powstaje niemały kłopot, kiedy próbuje się oddać znaczenia łacińskich pojęć *ratio* i *intellectus* (podobnie jak niemieckich *Verstand* i *Vernunft*). Tłumaczenie obu jako „rozum” (co odpowiada łacińskiemu *intellectus*) znacznie deformuje teorie, oparte na rozróżnieniu w umyśle funkcji dyskursywnego myślenia (*ratio*), pozwalającego koncipować, definiować, wnioskować i wykonywać inne działania w obrębie języka, oraz funkcji rozumienia, dokonującego się intuitywnie, bezpośrednio mocą intelektu, dzięki „światłu naturalnemu”. Spinozjańska teoria bazuje na tym rozróżnieniu, dlatego – gwoździem ścisłości – temu samemu polskiemu słowu „rozum” przypisują różne łacińskie odpowiedniki.

¹⁹ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1954, ks. I, aksj. I.

²⁰ Tamże, aksj. II.

*id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*²¹ (Przez substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone²²), pokazują, że definicja ta odnosi się do obiektu, który nie jest „w czymś innym”, nie należy więc pojmować go przez odniesienie do „innego”. Dodatkowym wyjaśnieniem (a także przestrożą przed możliwym pomieszaniem pojęć) niech będzie wprowadzona wcześniej def. II cytowanej księgi, mówiąca, że „skończoną »w swoim rodzaju« nazywa się rzecz, która może być ograniczona przez inną, tej samej natury”²³. Gdy za Arystotelesem przyjmujemy, że desygnatem pojęcia „substancja” nie jest rodzaj, lecz indywiduum (tzn. nie określa ono pewnego zbioru indywiduów, lecz jeden egzemplarz), to zgodnie z zasadami wywodu „geometrycznego”²⁴ uznamy też, iż indywiduum to ograniczać mógłby jedynie obiekt tej samej natury, czyniąc je zarazem rzeczą skończoną (*res finita*). Jeśli jednak substancją ma być indywiduum „w sobie” a nie w czymś innym (np. „w swoim rodzaju”²⁵), to rozum nasz, nie mogąc „w obrębie rodzaju” zestawić tej oraz „innej substancji tej samej natury” ani nie znajdując innego terminu, przez który mógłby pojąć znaczenie „substancji”²⁶, odmawia temu pojęciu znaczenia „rzeczy skończonej”, zmuszony stwierdzić, że przez *substancję* rozumiemy to, co jest z konieczności nieskończone²⁷. Przyjęcie definicji substancji w powyższym brzmieniu obok jasno zdefiniowanego pojęcia „rzeczy w swoim rodzaju skończonej” pozwala Spinozie od razu wykluczyć możliwość różnicowania substancji, czyli jej multiplikacji.

Bycie nieskończonym (*infinitum esse*) jest w rozumieniu Spinozy bezwzględnym potwierdzeniem istnienia omawianej natury, tak jak bycie skończonym – czę-

²¹ *Ethices Pars Prima*, def. III, w: *Spinoza Opera II*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, (hrsg.) von C. Gebhardt, Heidelberg.

²² B. de Spinoza, *Etyka...*, wyd. cyt., ks. I, def. III.

²³ Wypada tu zauważyć, że Spinoza rezygnuje z Kartezjańskiej dychotomii skończone–ograniczone i w swojej definicji zrównuje znaczenia obu pojęć, argumentując, iż rzecz skończona (*res finita*), zaktualizowana, czyli dokonana (*perfecta*), znalazła już swój kres (granicę) w przestrzeni i w czasie.

²⁴ Zasady te nakazują m.in., aby wprowadzić (1) definicje pojęć i (2) grupy aksjomatów wyczerpujących potrzeby całej teorii, a następnie budować z nich twierdzenia (i ich dowody) w kolejności, pozwalającej zawsze na odwołanie się do zdań wprowadzonych wcześniej. Dlatego definicja rzeczy skończonej (bazująca na aksjomacie I: *Wszystko, co jest, jest albo w sobie, albo w czymś innym*) poprzedza definicję substancji (w której Spinoza wykorzystał własności działania *ratio*, opisane zarówno w aksj. I jak i w II: *To, co nie może być pojęte przez coś innego, winno być pojęte samo przez się*).

²⁵ Pojęcie rodzaju zakłada istnienie zbioru „rzeczy tej samej natury”, wzajemnie siebie „w nim” ograniczających, czyli u Spinozy „rzeczy skończonych”, które są „w czymś innym”.

²⁶ Nie pozwala na to „metoda geometryczna”, nakazująca stosować pojęcia zgodnie z ich definicjami.

²⁷ Tamże, tw. VIII.

ściowym zaprzeczeniem²⁸. Zaprzeczeniem, ponieważ skończone w swoim rodzaju rzeczy natury mogą, jak to wiemy, kłaść kres jedna drugiej, powstrzymywać wzajemnie swoją ekspansję. Rzeczy rozciągle dzielą między siebie przestrzeń; dopiero (i właśnie) tam, gdzie jedna się kończy, może zacząć się inna. Druga stanowi dla pierwszej kres, swoiste zanegowanie istnienia tamtej w tym oto miejscu. Jeśli jednak substancja „jest w sobie”, a nie „w swoim rodzaju” albo „w czym innym”, to rozum nasz nie zna racji ani przyczyny, która by w niej samej miała jej istnienie odbierać czy ograniczać. Spinoza przyjmuje, że

dla każdej rzeczy musi być podana przyczyna, czyli racja, zarówno dlaczego ona istnieje, jak też dlaczego nie istnieje, [...] ta zaś racja, czyli ta przyczyna, musi albo zawierać się w naturze tej rzeczy, albo [leżeć] poza nią. [Stąd wniosek] że z koniecznością istnieje to, dla czego nie ma racji żadnej ani przyczyny, która by przeszkadzała jego istnieniu²⁹.

Nieskończoność (*infinitas*) to nieposiadanie granicy, stan w pełni pozytywny, tak jak posiadanie jej, a właściwie ograniczenie, jest stanem negatywnym. Bez znaczenia pozostaje przy tym fakt, że w nazwie „nieskończoność” tkwi przeczenie, podobnie jak nie powinno nas dziwić to, że nieskończoności Spinoza przypisuje największą doskonałość, czyli rzeczywistość³⁰. Połączenie pojęć substancji, nieskończoności, doskonałości i rzeczywistości także nie wydaje się zabiegiem osobliwym – stosowali go filozofowie wieków średnich, a także Kartezjusz, jednakże kontekst, w którym to zestawienie się dokonywało, wprowadzał do tak uzyskanej charakterystyki bytu absolutnego osobowy rys Boga chrześcijańskiej tradycji filozoficznej. U Spinozy zaś wymienione pojęcia zostają użyte w kontekście metody „geometrycznej” i tu – jak można sądzić – leży źródło problemów związanych z recepcją i interpretacją jego filozofii. Substancja, tak jak proponuje on rozumieć znaczenie tego terminu – nie może być w żaden sposób „skończona”, w jej pojęciu nie można zawrzeć żadnej racji ani przesłanki, umożliwiającej nam pomyślenie jakiegokolwiek przeszkody, warunkującej jej naturę³¹. Substancja, Natura, czyli Bóg – nie może być określona³², tzn. uwarunkowana przez swój ro-

²⁸ Por. tamże, przypis do dowodu tw. VIII.

²⁹ Zob. tamże, tw. XI, inny dowód.

³⁰ Por. tw. XI, inny dowód, s. 16.

³¹ Taką przeszkodą byłoby określenie substancji jako ducha, osoby, materii itp. Jeśli ma ona nazywać byt absolutny, to każde przypisanie jej jakiegokolwiek natury, np. duchowej, a nie materialnej, ograniczałoby („kończyło”) jej istnienie tam, gdzie „zaczynałoby się” istnienie innej natury, a więc znaczenie pojęcia byłoby nieadekwatne wobec przyjętej jego definicji.

³² Istotne w tym miejscu wydaje się przypomnienie tego, jaką rolę przypisuje Spinoza definicjom (określeniom): *de-finitio*, zabieg określenia obszaru znaczeniowego *definiendum*, dokonuje się (1) w obrębie języka, czyli m.in. zbioru innych jego pojęć, (2) polega na swoistym nakreśleniu granicy pomiędzy zakresami znaczeniowymi pojęć *definiensu* tak, by (3) ich wspólny obszar znaczeniowy wykreślił zarazem granicę znaczenia definiowanego pojęcia albo przez odniesienie

dziej i różnicę gatunkową, zatem jeśli w ogóle istnieje, to jako byt *absolutny*, a nie ograniczony albo skończony. W przypadku tak sformułowanego określenia nie potrafimy podać warunków, które mogłyby zaprzeczyć możliwości istnienia substancji. „Móc nie istnieć jest niemocą, przeciwnie zaś, móc istnieć jest mocą”, pisze Spinoza³³. Rzeczy skończone, czego jesteśmy pewni, istnieją. Ograniczając jedną drugą, trwając pewien tylko czas, miałyby posiadać większą moc niż byt nieskończony? Warunkując się wzajemnie, miałyby być doskonalsze niż byt absolutny, przez nic nie uwarunkowany i nie ograniczany?

Albo więc nic nie istnieje, albo też Byt bezwzględnie nieskończony z koniecznością istnieje³⁴.

Trudność, jaka się natychmiast pojawi, gdy nie będziemy mogli przypisać substancji np. wymiaru osobowego albo duchowego³⁵, będzie wynikać nie tylko z powodu „wyjęcia” terminu *substancja* z kontekstu kulturowego zachodniej Europy, ale także stąd, że Spinoza wiąże jego definicję, czyli znaczenie, z „nieistnieniem kresu” wyznaczonego przez inną rzecz tej samej natury. To, co jest, możemy pojmować albo jako będące *w sobie*, albo *w czymś innym* – operacje wykonywalne przez *ratio* nie dopuszczają innej możliwości. Zatem substancja jest niedefiniowalna (co zresztą widać w zdaniu, występującym jako def. III, mówiącym raczej o tym, jak rozum i intelekt procedują, przybliżając się w dyskursie do obszaru, w którym można by oczekiwać treści *definiensu*, niż o *definiendum* jako takim). To, co dla intelektu jest *in se*, może więc być albo nim samym (jak u Descartesa, gdzie w *Medytacjach* jest on sobie bliższy i lepiej znany niż cokolwiek innego), albo też rozum i intelekt ludzki skonstatują tylko, że substancja „jest to substancja”, spełniając w ten sposób wymieniony w def. III warunek „pojmwania” jej bez udziału pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego miałyby być zdefiniowana, a w efekcie – nie rozumiejąc, czym właściwie ona jest.

Wyjęta z kulturowej otoczki, w której powstała, def. III pierwszej księgi *Etyki* przypomina poza wszystkim bardziej zagadkę Sfinksa aniżeli poprawnie skonstruowane określenie. Jej „nośność”, tak doskonale wykorzystywana w łacińskiej

go do pojęcia jego „rodzaju” i „różnicy gatunkowej”, albo, w przypadku definicji „genetycznej”, przez podanie pojęcia przyczyny, umożliwiającej powstanie rzeczy, której nazwę definiujemy. W przypadku pojęcia substancji nie ma nawet sensu wzmiankować o definicji tworzonej „przez wskazanie przedmiotu”; natomiast obydwa preferowane przez Spinozę sposoby definiowania mają, gdy idzie o cytowane określenie substancji, tę samą wadę: ich *definiendum* nie sposób określić *per se*, lecz zawsze trzeba to uczynić odwołując się do innych pojęć.

³³ Tamże, s. 17.

³⁴ Tamże.

³⁵ Byłyby one jej „rodzajem” lub różnicą gatunkową, a wtedy nie moglibyśmy mówić o „substancji”, lecz o jakichś innych bytach, których pojęcia mogą być definiowane przy pomocy wymienionych rodzajów definicji.

filozofii chrześcijańskiej, wynika przede wszystkim z opisanego *definiendum* przez *definiens* sformułowany negatywnie, bez wskazania istoty definiowanego pojęcia, a raczej przez zakaz wskazywania tej istoty wprost w dyskursie. Negatywnie sformułowany jest nawet pierwszy człon *definiensu*, mówiący, że substancją jest *id, quod in se est* – tym bowiem, co w poznaniu jakiegoś dostępnego nam przedmiotu *jest* nam dane przede wszystkim, jest jego granica, należąca *tak samo* do niego, *jak i* do naszego oglądu. Ludzki umysł w swoim „naturalnym nastawieniu poznawczym” kieruje się pewną podstawową, wyartykułowaną wyrażnie przez Descartesa, intuicją: przedmiot jego poznania to idea, jak gdyby *obraz* rzeczy, jej *zewnętrzna* postać, *forma*, kształt. Ten zaś należy tyleż do przedmiotu, co i do oglądającego go podmiotu – jest w akcie poznania *ich wspólną* granicą. W akcie postrzeżenia podmiot i przedmiot należą do siebie, ustanawiają Jedno, jak np. w akcie Bergsonowskiej intuicji. Także i u Spinozy wgląd intuicyjny jest najbardziej wartościowym, najdoskonalszym sposobem ludzkiego poznania – tu jednak, na początku pierwszej księgi dzieła, gdy wprowadzane są podstawowe narzędzia pojęciowe, odwoływanie się do intuicji czytelnika, uwikłanego przy tym najczęściej w konfesyjne skojarzenia znaczeń terminów łacińskiej filozofii, wydaje się zabiegiem iście Sfinksowym. Substancja, czyli *id, quod in se est* – takie sformułowanie wymaga od czytającego, by ten natychmiast „zawiesił” swoją podstawową intuicję poznawczą, gdyż *nie formę, nie kształt* substancji przyjdzie nam poznawać, lecz owo ukryte przed naszym spojrzeniem *id*, które nigdy nie ujawnia siebie nam, patrzącym na nie jak na przedmiot, *jak gdyby* z zewnątrz, lecz zawsze, gdy tylko jest, *jest* całe w *sobie*.

Tu nasuwa się jeszcze jedna uwaga: Spinoza, zapisując kolejne fragmenty *Etyki*, miał już jasny pogląd na to, jakie treści pragnie wyrazić w swoim dziele. „Metoda geometryczna”, którą wybrał, stanowiła w pewnym sensie *jedynie* nieznieszkalcającą formę wyrazu dla owej treści. Wiedział więc, że pojęcia substancji, Boga i natury będą mieć wspólne znaczenie, w którego zakres wpisane zostanie znaczenie pojęć nieskończoności i braku ograniczenia, czyli doskonałości i jedności. Zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że pospolity „przesąd” poznawczy ówczesnego czytelnika zakłada, iż umysł, byt nierozciągliwy, a więc niepodlegający prawom mechaniki, czyli wolny, znajduje się wobec swoich przedmiotów w jakimś „absolutnym” położeniu, a następnie z takiej „baśniowej” perspektywy odkrywa w nich określone własności. Przekraczając rozciągłość, zachowuje jednocześnie zdolność wglądu w nią; nie podlegając koniecznościom fizycznym, może je oglądać i nie narusza przy tym wcale relacji w immanentnej sferze przestrzenności. Takie „absolutne” możliwości wskazywałyby jednak na umysł Boży, a nie ludzki – *ten jest* przecież *umysłem skończonym i uwarunkowanym*. Pierwsze i podstawowe jego uwarunkowanie to niesamoistość – aby być, potrzebuje racji, podstawy uzasadniającej możliwość jego zaistnienia. Taką podstawą jest dla XVII-wiecznych myślicieli substancja. Jako warunkująca wszelkie istnienie (tzn. *leżąc-*

ca w sensie absolutnym u podstaw, czyli nieuwarunkowana) powinna stanowić o racji zaistnienia dowolnego bytu możliwego, w tym również poznającego ludzkiego umysłu. A zatem – czy poznanie nie może dokonywać się „z punktu widzenia” substancji, której modyfikacją jest umysł ludzki? Czy to nie ona, jako to, bez czego nic nie może ani być, ani też zostać pojęte, nie JEST absolutnie, a więc w sensie właściwym, zaś wszystko, co z niej bierze swoje istnienie, „jest” zaledwie wtórnie, pochodnie, jako jej modyfikacja?

Dla Spinozy taki punkt widzenia jest oczywisty. Nie ma przy tym większego znaczenia fakt, że nigdy nie był chrześcijaninem ani nie studiował na żadnym europejskim uniwersytecie³⁶ – nie dlatego rozumie absolutny byt substancji w sensie nieosobowym. Decydujące jest tu samo tylko słownikowe znaczenie pojęcia „substancja”, podane w definicji; to ono wymusza poniekąd zmianę perspektywy poznawczej. Nie umysł więc z pozycji absolutnego, czystego obserwatora poznaje swój przedmiot – substancję, lecz substancja, umożliwiając istnienie umysłu, poznaje nim siebie. Poznanie czyste to poznanie *sub specie aeternitatis*. Pokazuje ono umysłowi jego podstawę oraz właściwą dla jego rodzaju³⁷ bytu perspektywę rzeczy skończonej. Gdyby potrafił on odrzucić przyswojone nawyki poznawcze, możliwe stałoby się poznanie adekwatne, bezpośrednie, wieczne. Ponieważ najczęściej nie chcemy lub nie potrafimy uwolnić się od nich, cytowana definicja pojęcia „substancji”, nacechowana – z punktu widzenia umysłu hołdującego przesądom – „negatywnie”, będzie wymagała dodatkowych założeń, a po ich przyjęciu stanie się zrozumiała tylko pozornie.

„Negatywność” Spinozjańskiej definicji substancji ma zatem dwa aspekty: dyskursywny (gdy znaczenia pojęcia „substancji”, zgodnie z jej definicją, nie można podać przy użyciu innych pojęć) i subiektywny (gdy „naturalne nastawienie poznawcze” podmiotu stanowić będzie istotną przeszkodę, niepozwalającą – już na

³⁶ Sugestia biografy Spinozy, S. Nadlera, jakoby filozof słuchał wykładów na uniwersytecie w Lejdzie, pomimo że jego nazwisko nie widnieje w księgach immatrykulacyjnych ani rachunkowych (co wskazuje na to, iż nie płacił czesnego), wydaje się błędna, zważywszy, że inne potwierdzone wzmianki o jego charakterze i sposobie działania bardzo skrupulatnie zdają się poświadczać uczciwość finansową i prawosć moralną młodego człowieka. Wydaje się ponadto nieprawdopodobne, by jego wygląd zewnętrzny nie zdradził pochodzenia – w sumie zbyt wiele względów składa się na to, by hipotezę Nadlera uznać za mało wiarygodną. Zob. S. Nadler, *Spinoza*, wyd. cyt., s. 225.

³⁷ „Rodzajem” dla wszystkich bytów, niebędących substancją (ta, jak pamiętamy, na mocy definicji nie ma swego „rodzaju”), jest właśnie substancja. Są one jej modyfikacjami. Spinoza powie, że istnienie przysługuje tylko substancji i jej modyfikacjom, natomiast pojęciu atrybutu przypisze status „bytu myślnego”, abstrakcji, przy pomocy której umysł nasz kształtuje sobie pojęcie „istoty substancji”, gdyż definicja samej substancji jest dla nas niezrozumiała bezpośrednio, czyli bez użycia innych pojęć. Stąd wniosek, że nie mogąc pojąć wprost (intuitywnie), czym jest substancja, *ratio* buduje niejako drogę okrężną, wyznaczającą zakres znaczenia pojęcia istoty substancji, tzn. tego, co rozum nasz ujmuje jako ukonstytuowane z nieskończenie wielu jej atrybutów.

samym początku lektury – dotrzeć do treści *Etyki* czytelnikom, którzy, ufając własnej „znajomości rzeczy”, nie zdają sobie sprawy, że przed „wejściem” w obszar tekstu, wyłożonego *modo geometrico*, należy, tak jak obuwie przed wejściem do meczetu, zostawić wiedzę, nabytą „w innych kramach”).

Doskonałość, czyli rzeczywistość (*perfectio sive realitas*) przypisywana substancji, wiąże się z jej nieskończonością i mocą, a wszystkie te cechy, choć Spinoza zgadza się, że tradycyjnie przynależą Bogu, nie mają w jego *Etyce* nic wspólnego z wyobrażeniem Boga osobowego. Zasadnicze powody takiego rozstrzygnięcia próbowałam przytoczyć wyżej, natomiast przyczyną najprostszą, a zarazem nieusuwalną jest sam cel, któremu księgi te służą: uwolnienie człowieka z niewoli afektów i uczynienie go istotą wolną na tyle, na ile natura jego na to pozwala. Żyjąc pośród dzieł Natury, jesteśmy wydani jej siłom. Nękają nas również nasze własne ograniczenia, wynikające choćby stąd, że jesteśmy bytami skończonymi, ograniczanymi przez inne twory rozciągle w przestrzeni. Czy jest jakikolwiek powód, by do tych ograniczeń naturalnych dodawać jeszcze przeszkody, biorące się z niewiedzy i przesądów?

Gdyby – w granicach, w jakich to możliwe – próbować rozpatrywać działalność człowieka w Naturze tak, jak rozpatrujemy ruch obiektów geometrii euklidesowej w przestrzeni, to czy przynajmniej na tym polu nie byłibyśmy w stanie uniknąć niepotrzebnych nieszczeń? Rzeczy Natury, które nas otaczają, są skończone w czasie i ograniczone w przestrzeni, tak jak i my sami. Ich, tak jak i nasza rzeczywistość (istnienie, byt), zależy od przyczyn zewnętrznych, i one, i my nie dysponujemy bezwzględną mocą ani doskonałością. To, co leży u podstaw bytów skończonych, dając im istnienie, samo skończone być nie może, gdyż byłoby jednym z nich. Jeśli serio potraktować propozycję rozumienia pojęcia „substancji” wyłożoną w def. III, to *id*, które *całe jest w sobie i tylko w sobie*, nie zna, nie dopuszcza ani nie posiada swego kresu ani granicy – zatem nie ma sensu pytanie o to, czym ono jest dla obserwatora zewnętrznego, umieszczonego „poza *id*”, gdyż „na zewnątrz siebie” ani ono jako takie nie istnieje, ani – tym bardziej – istnieć nie może coś, czego istnienie jest od owego *id* zależne. Jeśli w ogóle istnieje desygnat pojęcia „substancji” w znaczeniu def. III, jeśli jest to indywiduum, a nie zbiór, to jest on wszędzie i „poza nim” nic nie może ani istnieć, ani być dane ludzkiemu rozumowi. Czy nazwiemy to Naturą, Bogiem czy substancją, to już tylko kwestia konwencji. Tych zaś jest tyle, iloma językami mówili i mówią ludzie. Wymiana doświadczeń między użytkownikami różnych języków prowadzi do „wzbogacania” dyskursów w nowe, zapożyczone pojęcia, których zakresy znaczeń niekiedy pokrywają się częściowo, prowadząc do nie zawsze zabawnych nieporozumień. Zasady działania umysłu ludzkiego, wyrażone np. w cytowanych aksjomatach *Etyki*, określają wyraźnie, że swoje przedmioty pojmuję on jako usytuowane dychotomicznie: w sobie albo w czymś innym. Skoro substancja jest „w sobie”, to nie jest „w czym innym”, w czym mógłby trwać jej zewnętrzny ob-

serwator. Gdyby miało być inaczej, nie byłaby substancją, lecz jakimś bytem od substancji zależnym, a wówczas musielibyśmy cofać się w jej poszukiwaniu w nieskończoność. „Substancja”, tak jak światło, którym także interesował się szlifierz soczewek Spinoza, sprawia, że umysł ludzki może istnieć i działać. Poza światłem, w ciemności nie „istnieje” dla niego żadne obrazy-idee, „poza” substancją nie może pojąć możliwości istnienia jakiegokolwiek bytu skończonego, w tym i samego siebie.

The Notion of Substance in the *Ethics* by Spinoza

Spinoza searched for a language that could help him to create a monistic system of ethics. Latin was in the 17th century a fairly malleable medium of communication. In its philosophical use it was largely a creation of Descartes. Spinoza wanted to use it in a way that would resemble Euclid's treatment of geometry. He needed a language that would clearly and precisely describe the process by which a man could liberate himself from the power of passions that hamper natural propensity for social peace and mental equanimity. He decided to begin by describing nature, which was responsible for man's proclivities and abilities. Consequently he needed a new concept of substance which on the one hand could be defined by some initial axioms, and on the other hand would sufficiently flexible to include various aspects of human thought. It is interesting that when Spinoza had to make a choice between flexibility and content, he resolved to adopt a strict method of reasoning at the cost of the received understanding of substance. It is possible that these linguistic considerations led him to adopt the view that substance is identical with God and as such encompasses all principles of operation of the human mind and premises for the deriving of all fundamental concepts popular in his times.