

JOLANTA ŻELAZNA

UNIwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

## „Radykalne oświecenie” – demiurgiczna rola Spinozy w formowaniu idei oświecenia?

Współcześnie pod hasłem *oświecenia* w filozofii rozumie się Kantowski postulat „wyjścia człowieka z niepełnoletności” rozumianej jako „niezdolność do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa”. Kant sformułował go niemalże u kresu XVIII w., pragnąc zainicjować w nauce przewrót o skutkach równie radykalnych, jak „przewrót kopernikański”. Swoje idee kierował w przyszłość, do następców, sądząc, że jego filozofia utoruje drogę do tego ze wszech miar pożądanego stanu, który kiedyś z pewnością nastanie. Przeszłość filozofii, w tym własne w niej dokonania prowadzące do sformułowania trzech *Krytyk*, ocenił zwięźle i jasno, określając je mianem „metafizycznej drzemki”.

W tym kontekście fakt, że rozumiane po Kantowsku oświecenie praktycznie nie nastąpiło i że po wezwaniu filozofa do zautonomizowania rozumu i uwolnienia go od obcych dyrektyw pozostała tylko etykieta „*Aufklärung*”, z którą nie bardzo wiadomo, co począć, może budzić pewne zakłopotanie. Cóż w takim razie znaczy *oświecenie*? Jeśli nazwa ta oznaczać ma nowożytny prąd kulturowy, „epokę rozumu i filozofów”, łączących empiryzm i racjonalizm w dążeniu do poznania i uporządkowania dostępnych obszarów życia, natury, dziejów, społeczeństwa, człowieka, nauk, sztuk, polityki i religii, to niewiele ma ona wspólnego z Kantowskim transcendentalizmem, zapomniana

nym na długo przed tym, zanim w ogóle udało się zrozumieć jego istotę. Kantowskie *Aufklärung* z jego projekcyjnym, przyszłościowym zwrotem nie nadeszło nawet wówczas, gdy sporo lat po śmierci królewieckiego filozofa zaczęto czytać i dyskutować idee jego filozofii, odnawiając je w neokantyzmie i przekształcając w nurty transcendentalizmu XX w. Wydaje się nawet, że wprowadzenie obowiązku powszechnej edukacji młodzieży, rewolucja naukowa i rozpoczynający się pod koniec XIX w. przełom techniczno-technologiczny sprowadziły Kantowskiego „człowieka” do stanu „niezdolności posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego, tym razem *eksperckiego*, kierownictwa”. Postulowaną umiejętność posługiwania się własnym rozumem zastąpiła *wiara* w rozum, i to nie *własny*, lecz w rozum profesjonalisty, instytucjonalnie wyznaczonego naukowego autorytetu.

Potrzeba rozliczenia „myślenia rachującego” – ideału nowoczesnej Europy – z nieludzkich skutków, do jakich przywiódło ono człowieka w XX wieku, doprowadziła do rewizji oceny epoki nowożytnej. W drugiej połowie XX w. swoistą modą filozoficzną stało się oskarżanie „nowożytności”, szczególnie zaś Descartes’a, o rozpętanie „całego zła współczesności”, zakorzenionego w jego rzekomym pan-racjonalizmie i w obsesji metody. Podejmowane od lat 80. XX w. próby dekonstruowania kartezjanizmu (nieistniejącego faktycznie w postaci przedstawianej przez adwersarzy), stały się na przełomie XX i XXI w. tak odległe od tez i sformułowań filozofii Descartes’a, że wywołując sprzeciw historyków filozofii, sprowokowały też potrzebę szczegółowych badań nad epoką rozpoczętą wydaniem *Rozprawy o metodzie*, zaistniałymi w niej zjawiskami i ich kontynuacją w następnym stuleciu.

„Nowożytność” okazała się problematyczna także ze względu na jej relację do oświecenia: z pewnych względów można uznać, że zawiera ona w sobie „stulecie rozumu” (1688–1789), z innych – należałoby sądzić, że są to dwie odrębne epoki. Dlatego też dyskusja dotycząca związków nowożytności i oświecenia powinna objąć wiele aspektów dziejowych obydwu stuleci i nie skupiać się jedynie na znanych opracowaniach historyków i na klasycznych dziełach XVII- i XVIII-wiecznych myślicieli<sup>1</sup>. Takie podejście charakteryzuje monumentalną, trzytomową pracę brytyjskiego historyka epoki nowożyt-

<sup>1</sup> Klasyczne ujęcia E. Cassirera (*Die Philosophie der Aufklärung*, 1932), P. Gaya (*The Enlightenment: An Interpretation*, 1960), czy niejednoznacznie oceniane prace M. Foucaulta (*Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, 1961; *Narodziny kliniki...*, 1963; *Nadzorować i karać...*, 1975) wywołały dyskusję nad niejednoznacznością określenia „oświecenie”. W efekcie powstał szereg prac, różnicujących *oświecenia* geograficznie (oświecenie francuskie, niemieckie, brytyjskie), tematycznie (w kontekście religijnym, politycznym, artystycznym itp.). W ten kontekst

nej, Jonathana Irvine’a Israela: *Radical Enlightenment* (2001), *Enlightenment Contested* (2006) i *Democratic Enlightenment* (2011)<sup>2</sup>. Podejmując zadanie napisania ogólnej historii Zjednoczonych Stanów Niderlandów<sup>3</sup>, Israel przebadł nieeksplorowane wcześniej archiwalia, a obraz dziejów XVII- i XVIII-wiecznej Holandii oraz jej powiązań z krajami Europy, jaki ukazał mu się na tej podstawie, nie przystaje do klasycznych interpretacji historyków, opisujących kulturową sytuację czasów nazywanych oświeceniem. Monografia wzbudziła podziw należny erudycji jej autora i nie mniejszą krytykę, skierowaną przede wszystkim pod adresem kilku jego głównych tez, uznawanych przez jednych badaczy za kontrowersyjne<sup>4</sup>, przez innych za wręcz szkodliwe dla dyscypliny, jaką jest historia kultury nowożytnej<sup>5</sup>.

Główną, najbardziej kontrowersyjną tezą *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* okazało się przypisanie przez Israela roli „stwórcy nowożytności” (*demiurge of modernity*) Spinozie. To w jego pismach, szczególnie w *Traktacie teologiczno-politycznym* (*Ttp*) i po części także w *Etyce* znajdują się według Israela sformułowania dające odpowiedzi na podstawowe problemy społeczne i polityczne, charakteryzujące początek dziejów nowożytnej Europy i będące następnie epokowymi ideami oświece-

---

wpisuje się podział zaproponowany przez J. I. Israela, autora terminu „radykalne oświecenie” (*radical Enlightenment*).

<sup>2</sup> Jonathan Irvine Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*, Oxford 2006; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2011.

<sup>3</sup> J. I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford 1998 (wyd. poprawione; 1995<sup>1</sup>).

<sup>4</sup> Zob. np. K. Malik, *Seeing reason: Jonathan Israel’s radical vision* <https://newhumanist.org.uk/articles/4194> (pobrano 31.12.2014), J. B. Shank, *Jonathan Israel, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, (rec.) <http://www.h-france.net/vol2reviews/vol2no26shank.pdf> (pobrano 1.01.2015); D. A. Bell, *Where Do We Come From? Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, by Jonathan I. Israel (rec.), <http://www.newrepublic.com/article/books-and-arts/magazine/100556/spinoza-kant-enlightenment-ideas> (pobrano 1.01.2015).

<sup>5</sup> Por. np. J. K. Wright, *Jonathan Israel, Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, (rec.) <http://www.h-france.net/forum/forumvol9/Israel1.pdf> (pobrano 1.01.2015). J. K. Wright pisze m.in. “In the eyes of his critics, Israel’s interpretation of the Enlightenment is a kind of academic juggernaut, careening destructively through the discipline, in the service of a false idol – Spinoza, supposed demiurge of modernity – and an unsustainable principle – the idea of an umbilical connection between metaphysical monism and political radicalism” (tamże, s. 1).

nia: równość, wolności myśli i opinii, oddzielenie filozofii, nauki i moralności od teologii, uznanie demokracji za najlepszą formę ustrojową. Spinoza miał też w jego opinii wpływać na tworzenie się nowoczesno-nowożytnych postaw przez osobiste oddziaływanie w kręgu przyjaciół i wyznawców jego filozofii oraz pośrednio, poprzez treść pism: publikowanych za życia (*Ttp*), krążących w odpisach (jak to się działo początkowo z *Etyką*) i wydanych pośmiertnie (*BdS Opera posthuma*). Drugim punktem krytyki, powiązaniem z powyższą tezą jest wyrażane przez Israela przekonanie o silnym związku między metafizycznym monizmem Spinozy i politycznym radykalizmem jego filozofii, przenoszącym się na idee oświecenia.

Czy interpretacja Israela, upatrującego w spinozyzmie tak silny *rzeczowy* wpływ na kształtowanie się problematyki oświecenia, na kierunki rozwiązywania dylematów pojawiających się w obrębie tej problematyki i na *podjęcie* w oświeceniu działań, urzeczywistniających teoretyczne rozwiązania problemów podejmowanych przez Spinozę, może być utrzymana? Emfaticzna opinia, że jego teoria czyni ze Spinozy „falszywego idola” i „przetacza się niczym buldożer przez dyscyplinę” historii nowożytnej, ma podstawę nie tylko w zrozumiałej niechęci do zmiany uznawanego modelu wyjaśniania zdarzeń dziejowych.

Aby zachować spójność swojej teorii, Israel przesuwają, a nawet w pewnym sensie zaciera daty graniczne *nowożytności* i *oświecenia* uznając, że korzeń (*radix*) *oświecenia* sięgał roku 1650 (data śmierci Descartes'a), a rozwój głównych tendencji epoki trwał do roku 1750, kiedy jego zdaniem zakończył się proces tworzenia „nowoczesnego”, nowożytnego świata (*Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*). Datą kończącą epokę był według niego rok 1790, gdy trwała już rewolucja francuska. Można sądzić, że pojęcie *oświecenia* zostało obsadzone przez Israela w roli *idei generującej nowożytność*, zjawisko społeczno-polityczno-kulturowe, które zaistniało najpierw w „papierowej”, radykalnej XVII-wiecznej wersji teoretycznej, kontestowanej i złagodzonej w dyskusjach trwających do połowy XVIII w., a następnie zostało urzeczywistnione („zdemokratyzowane”) w okresie rewolucji francuskiej. Takie rozłożenie akcentów pozwala wyeksponować rolę Spinozy w powstaniu, ukierunkowaniu i w rozwoju idei oświeceniowych.

Tezy Israela wzbudziły krytykę historyków. Dołączyli się do niej także historycy filozofii, wskazując, że wśród najtrwalszych i najwyraźniejszych problemów, pojęć i tendencji filozofii XVII i XVIII w., powtarzających się wraz z odniesieniami do nazwisk ich twórców w głównych nurtach filozoficznych kolejnych stuleci, myśl ani postać Spinozy nie odgrywa przypisywanej mu

roli. Jeden z bardziej wyważonych głosów w tej dyskusji tak podsumowuje teorię wyrażoną w *Radical Enlightenment*: „tym, co czyni trylogię Izraela uderzająco trafną, jest historia, jaką opowiada ona nie o Spinozie, lecz o paratajnej sieci spinozjan – pisarzy i uczonych, przez którą jego wpływ szerzył się na kontynencie i w czasie oświecenia”<sup>6</sup>. Jednak upatrywanie *źródeł* wpływu *myśli* Spinozjańskiej na idee oświecenia w jej monizmie (stanowiącym rzekomo inspirację dla determinizmu i materializmu) i w zawartych w niej hasłach politycznych (oddzielenie filozofii, nauki i moralności od teologii; zasada równości jako podstawa teorii społecznej; demokracja jako najlepsza forma ustrojowa, pełna wolność wyrażania myśli<sup>7</sup>) znajduje słabsze potwierdzenie w faktach, dotyczących recepcji opublikowanych dzieł Spinozy. Nietrafna jest też opinia zrównująca *spinozjanizm* z ‘życiem prowadzonym jedynie według wskazań racji filozoficznych’. Tego rodzaju ideał życia znajduje odbicie nie tylko w biografii wielu innych filozofów, lecz można go znaleźć również w wierzeniach i w praktyce życiowej wyznawców trzech wielkich monoteizmów, które wyrastając ze wspólnego źródła religii Abrahamowej, dzielą się i odróżniają od siebie odmiennymi interpretacjami treści wiary, wypracowanymi i sformułowanymi przy użyciu pojęć takiej czy innej filozofii.

‘Podziemna’ sieć obiegu treści spinozyzmu, której szczegóły rekonstruował Israel, powstała nie tylko z powodu licznych zakazów publikowania, sprzedaży i kolportażu *Traktatu teologiczno-politycznego* w roku 1670, a następnie, od roku 1678, dzieł pośmiertnych Spinozy. W kręgu osób skupionych wokół filozofa można było wyróżnić już na przełomie lat 50. i 60. grupę zwolenników metody kartezjańskiej i niezwiązanych z nimi badaczy Pisma św., wywodzących się z różnych odłamów reformowanego chrześcijaństwa, którzy nie znaleźli w swoich zborach dostatecznego zrozumienia dla własnych duchowych aspiracji. Szczegółowe ustalenia dotyczące tych postaci poczynili holenderscy i niemieccy badacze u schyłku XIX w., a publikacje na ich temat, jak np. książka K. Meinsmy *Spinoza en zijn kring*, należą od dawna do klasyki lektur spinozjańskich. Powoływali się na nie w swoich pracach L. Kołakowski, St. von Dunin-Borkowski, C. Gebhardt, czyli autorzy odnotowani w bibliografii Izraela<sup>8</sup>, lecz niecytowani przez niego. Z perspektywy ich ustaleń, a przede wszystkim z lektury listów, które wymieniali między sobą respon-

<sup>6</sup> Seeing reason: Jonathan Israel’s radical vision”, by Kenan Malik <https://newhumanist.org.uk/articles/4194> (pobrano 31.12.2014).

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Zob. Bibliografia, w: J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2010<sup>2</sup>.

denci Spinozy<sup>9</sup>, widać, że ani jego postać, ani pisma – opublikowane za życia, czy niepublikowane, krążące wówczas w odpisach fragmenty tekstów, a także przypisywany mu wydany anonimowo *Traktat teologiczno-polityczny* – nie spotkały się z uznaniem i zainteresowaniem w środowisku opiniotwórczym, jakie tworzyli członkowie towarzystw naukowych, profesorowie uniwersyteccy i studenci. Zasięgając opinii Spinozy w sprawach technicznych i polecając sobie wzajemnie jego usługi szlifierskie, zleceńodawcy doceniali jego dokładność i rzemieślniczą precyzję, pozwalającą mu sporządzać wyborne soczewki, ale amatorskiej w ich opinii, filozoficznej działalności „Żyda z Voorburga” nie uznawali za godną uwagi. Na takiej ocenie zaważył powszechnie znany zatarg Spinozy z rabinami, wykluczenie z gminy amsterdamskiej, a zwłaszcza opinia ateisty, która przyłgnęła do niego na stałe. Nie zmienił jej nawet fakt wydania przez Spinozę *Zasad filozofii Descartes’a* i dołączonych do nich *Rozmyślań metafizycznych* (1663), wczesnych pism, którymi miał nadzieję wyrobić sobie opinię biegłego kartezjanina. W *Zasadach filozofii Descartes’a* rozwinął rozpoczęty i zarzucony przez autora dedukcyjny wykład podstaw filozofii (*modo geometrico*), wykazując się przy tym dobrą znajomością metafizyki i filozofii Kartezjańskiej. Zabiegi te nie przyniosły spodziewanych rezultatów i z nazwiskiem Spinozy nadal wiązało się określenie „ten Żyd”, ateista, bluźnierca, a kartezjaniści ostentacyjnie go ignorowali.

Powody tego stanu rzeczy prosto i przekonująco przedstawił H. J. Siebrand w pracy *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*<sup>10</sup>. W latach 40. XVII stulecia uwagę środowisk uniwersyteckich we Francji, a także w Niderlandach, przykuwał spór o filozofię Kartezjańską i religijną prawowierność jej autora, wywołany publikacją *Rozprawy o metodzie*. Niejasności doktrynalnych nie usunęło wydanie *Medytacji o pierwszej filozofii* wraz z zarzutami liczących się autorytetów i odpowiedziami Descartes’a (1641), autora znanego i cenionego za rozprawy naukowe:

<sup>9</sup> Zob. np. S. Nadler, *Spinoza*, Warszawa 2002, s. 254–255: „Huygens, autor ważnego dzieła z teorii optyki, *Dioptryki*, zachwycał się soczewkami i przyrządami optycznymi produkcji Spinozy – »[soczewki] które ma w swoich mikroskopach ten Żyd z Voorburga, są wspaniale wyszlifowane«, pisał do brata w 1667 roku – a Spinoza znał na bieżąco poczynania Huygensa w tej dziedzinie”. [...] „W listach do brata pisanych z Paryża Huygens, wspominając Spinozę, nie używa imienia, ale określił »ten Żyd z Voorburga« albo »ten Izraelita«. Co więcej, choć doceniał praktyczne umiejętności Spinozy w zakresie obróbki soczewek, nie miał wysokiego zdania o jego znajomości teorii optyki”.

<sup>10</sup> Zob. H. J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*, Van Gorcum 1988, s. 3.

*Meteory, Dioptrykę i Geometrię*. Oddziaływania filozofii Kartezjańskiej na umysły oficjalnych i prywatnych uczonych, badaczy, studentów i miłośników wiedzy nie zahamował ani brak aprobaty Kościoła rzymskiego ani zakazy jej propagowania, wydawane przez władze większości uczelni europejskich. Użyteczność reguł kartezjańskiej metody dociekania prawdy przynosiła miłośnikom wiedzy wymierne efekty poznawcze, na które nie miały wpływu spory metafizyczne. Tych ostatnich skrzętnie unikano, chroniąc w ten sposób ideę kartezjanizmu przed podejrzeniami o „szkodliwość”. Dlatego kartezjaniści-amatorzy tak stanowczo odcinali się od Spinozy, autora skandalu wywołanego w 1670 r. publikacją *Traktatu teologiczno-politycznego*, książki okrzykniętej mianem bezbożnej, bluźnierczej, znieważającej<sup>11</sup>, gdy niemal natychmiast po wydaniu odkryto, kto jest jej autorem. Fakt, że „*ten Żyd*”, będący wprawdzie kartezjańczykiem, popełnił oto dzieło tak ohydne, mógłby zostać uznany za „żywy dowód” szkodliwości doktryny, która doprowadziła go do jawnego ateizmu. Z kolei uczeni uniwersyteccy ceniący myśl Descartes’a starali się odsłonić krytyczny, polemiczny ton *Rozmyślań metafizycznych* Spinozy i zdyskredytować go w oczach czytelników, wykazując, że nigdy nie znał i nie rozumiał idei kartezjanizmu. Ich wysiłki okazały się skuteczne.

W opinii większości uczestników dyskusji o filozofii kartezjańskiej „w zestawieniu z akademickimi dyskusjami o Kartezjanizmie, spinozizm pozostał niemal zupełnie przedsięwzięciem laika. Oto powód, dla którego pojawiła się publiczna pogarda dla spinozizmu”<sup>12</sup>. Taki był ton opinii niderlandzkich ekspertów uniwersyteckich, do których dołączył się w 1675 r. swoim „listem otwartym” do „reformatora nowej filozofii” N. Stensen<sup>13</sup>. Atak<sup>14</sup> na *Traktat* i wszechstronne potępienie autora stały się przyczyną, dla której Spinoza zrezygnował w zamiaru opublikowania *Etyki*, odkładając druk na „bardziej sprzyjający” czas. Jak wiemy, taki moment nie nadszedł.

---

<sup>11</sup> Por. S. Nadler, *A Book Forged in Hell. Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Oxford 2011, s. XI.

<sup>12</sup> H. J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders*, s. 3. Stwierdzenie to zdaje się też podważać tezę o rzekomych studiach uniwersyteckich podjętych (lub odbytych) przez Spinozę w Lejdzie, powtarzającą się od pewnego czasu wśród anglojęzycznych badaczy dziejów spinozizmu, lecz nieznaną dotąd potwierdzenia w dokumentach.

<sup>13</sup> Zob. *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, Warszawa 1961, Ep. 67 bis, s. 296.

<sup>14</sup> *The Onslaught* – tak S. Nadler określił *explicite* sytuację, w jakiej Spinoza, wydawca jego pism Jan Rieuwerts i związane z nimi osoby znalazły się po opublikowaniu *Traktatu teologiczno-politycznego*; zob. S. Nadler, *A Book Forged in Hell...*, s. 214.

Sprzyjający jego dziełom nie okazał się także czas po śmierci autora. Przyjaciele uznali, że nie warto wstrzymywać publikacji, toteż na początku roku 1678 niemal równocześnie ukazały się dwie edycje dwutomowego wydania pism Spinozy: łacińska, *BdS Opera posthuma* zawierająca niepublikowane dotąd pisma anonimowego autora oraz niderlandzka, *BdS Nagelade Schriften*. Zawierały one niedokończony *Traktat o uzdrowieniu intelektu*, *Etykę*, niedokończony *Traktat polityczny*, *Gramatykę hebrajską* (pominiętą w wydaniu niderlandzkim) i wybór listów, które autor wymieniał z wieloma uczonymi i przyjaciółmi, „wielce pomocnych do wyjaśnienia jego dzieł”. Reakcja władz wszystkich prowincji Niderlandów była zgodna i bardzo szybka: pisma Spinozy, objęte już w jakiś czas po skandalu z *Traktatem teologiczno-politycznym* cenzurą prewencyjną, obłożono teraz wszelkimi możliwymi zakazami – wydawania, sprzedawania, rozpowszechniania, a władze duchowne wyznań chrześcijańskich bądź, jak w przypadku Kościoła rzymskiego, umieściły je na indeksie ksiąg, których posiadanie i czytanie jest zabronione, bądź przynajmniej przestrzegały wiernych przed zgubnym wpływem lektury dzieł „wykutytych w piekle i napisanych przez samego diabła”<sup>15</sup>.

*Opera posthuma* nie tylko z powodu zapisów cenzorskich nie wywołały merytorycznej dyskusji, której przedmiotem miała być zdaniem Izraela filozofia Spinozy. Tropy umieszczone we wstępie do wydania wraz z inicjałami BdS widniejącymi na okładce nie pozostawiały złudzeń w sprawie autorstwa rozpraw zamieszczonych w tej edycji. Dwie z nich nie zostały ukończone, trzecia zniechęca do lektury samą formą i bulwersuje treścią. Interesujące, przede wszystkim ze względu na nazwiska ich autorów, mogły być listy adresowane do Spinozy, gdyż zdradzały *explicite* albo pozwalały łatwo się domyślić, kto je pisał i czyjego towarzystwa należy odłączyć starannie unikać.

\*

Problem wczesnej recepcji filozofii Spinozy w latach 70. i 80. XVII w., podobnie jak ideę jego domniemanego wkładu w powstanie „radykalnego”, źródłowego oświecenia formułuje się dziś z perspektywy wiedzy o faktach, których myśliciel ten nie mógł przewidzieć. Wiedzę tę tworzą historycy, rekonstruując przebieg ówczesnych zdarzeń na podstawie zachowanych dokumentów archiwalnych i starając się nadać swym znaleziskom sens, gdyż tego wymaga idea historii, wiedzy naukowej. W tworzonych przez nich narracjach

---

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. XI.

pojawia się on przy cichym założeniu, że „zawsze jakoś rozumiemy” treść tkanki dziejowej, której „się nie dokumentuje”, podobnie jak i tej, która musiała istnieć, lecz nie zachował się po niej żaden znany ślad. Przyjęcie takiego hermeneutycznego założenia pozwala skupić całą uwagę na dostępnych źródłach, co sprawia, że na oczach obserwatora „układają się” one w sieć wzajemnych odniesień, na przykład taką, jaką opisał J. Israel. Nie wydaje się jednak, by postaci tworzące opisaną przez niego *para-tajną sieć spinozjan* mogły faktycznie odegrać rolę, w których obsadził je sensotwórczy wysiłek tego historyka. Przyczyny znów wydają się banalnie proste i wystarczające psychologicznie do tego, żeby na ich podstawie określić możliwość oddziaływania tzw. kręgu Spinozy.

W Niderlandach z lat 70. wciąż trwała była pamięć o religijnym podłożu wyniszczającej wojny trzydziestoletniej, a zasady sukcesji władzy (Wilhelm II zmarł w 1650 r.) stale groziły wewnętrznym konfliktem. Wyzwolenie spod wpływów Hiszpanii i odbudowa floty dawały Niderlandczykom nadzieję na utrzymanie bezpiecznej granicy morskiej, ale też otwierały pole dla roszczeń Francji. Mieszkańcy Zjednoczonych Prowincji powierzyli rozwiązywanie tych problemów wielkiemu pensjonariuszowi Stanów Generalnych Janowi de Witt, który okazał się mistrzem w wyszukiwaniu ostrożnych rozwiązań dyplomatycznych. Do czasu, kiedy Francja sprzymierzona przeciw Niderlandom z Anglią nie ruszyła na Prowincje drogą lądową, de Witt miał pełne poparcie obywateli, którzy doskonale rozumieli, że problemy wewnętrzne, takie jak na przykład kwestia najwłaściwszego ustroju politycznego, należało dyskutować i rozwiązywać bardzo ostrożnie. Kiedy jednak wojska Ludwika XIV zagroziły granicom kraju, pomocy zaczęto szukać u Wilhelma III Orańskiego. Stany Generalne wyniosły go w 1672 r. do godności namiestnika Holandii i innych prowincji, oddając mu dowództwo armii i floty. Jednak działania te nie przyniosły oczekiwanego skutku, wojska francuskie zajęły Utrecht i zagroziły kilku pobliskim miastom. Obawy o dalszy los kraju, a nade wszystko chyba rozgoryczenie i rozpacz, wywołane utratą szansy na samostanowienie, rozwój, pokój i z trudem wypracowywany dobrobyt, podyktowały mieszcza-  
nom Hagi potrzebę znalezienia winnego tej klęski. Obiektem furii tłumu stał się Jan de Witt, którego wraz z bratem rozszarpano na strzępy.

Nazwisko de Witt łączono w Hadze z postacią Spinozy i z jego skandalicznym traktatem, który mógł się ukazać dzięki polityce swobód obywatelskich, firmowanej przez wielkiego pensjonariusza. Wprawdzie wiadomo dziś, że przyjaźń Jana de Witt i Spinozy to legenda powstała w XIX w. na fali zainteresowania filozofem, wywołanej odnalezieniem kilku nieznanych wcześniej

jego tekstów i listów, jednak polityka wewnętrzna, którą prowadził de Witt, faktycznie sprzyjała swobodzie publikowania. W efekcie mając pewne podstawy,

wrogowie wielkiego pensjonariusza posługiwali się jego rzekomymi związkami z „tym niegodziwym Spinozą”, aby oczernić jego i brata. W pamflecie z roku 1672 napisano, że Spinoza opublikował *Traktat teologiczno-polityczny* dzięki protekcji de Witta. Autor pamfletu twierdził, że wśród książek i rękopisów de Witta znaleziono egzemplarz *Traktatu*, „przyniesiony z piekła przez żydowskiego renegata Spinozę. W traktacie tym, który został opublikowany za wiedzą pana Jana, dowodzi się, w niesłychany, ateistyczny sposób, że słowo Boże należy objaśniać i rozumieć za pomocą Filozofii”<sup>16</sup>.

Lincz na braciach de Witt i szaleństwo tłumu mieszczan, których zemsta za zawiedzione nadzieje doprowadziła do zbezczeszczenia zwłok obydwu zamordowanych, stały się momentem zwrotnym w dziejach nowożytnych Niderlandów, których obywatele od czasów wyzwolenia kraju spod władzy Hiszpanów byli dumni z ustroju, jaki udało im się zaprowadzić i utrzymać. Liberalne, rozumnie stanowione prawa wewnętrzne, roztropna gospodarka, sukcesy kolonialne, handlowe, względny dobrobyt wypracowany sumiennym wysiłkiem okazały się fasadą, za którą ukrył się fanatyzm i okrucieństwo. Historia braci de Witt uważana jest do dziś za najmroczniejszą kartę w wewnętrznych dziejach Niderlandów, a szok, jaki spowodowała w umysłach obywateli, bardziej niż jakiegokolwiek pisma skłonił ich do rozważenia problemu granic wolności i granic prawa.

Pośmiertne pisma Spinozy ukazały się w sześć lat po tych wydarzeniach, zakończonych zmianą władzy i ustroju. Pokój wewnętrzny w kraju stał się wówczas wartością tak istotną, że wprowadzenie prewencyjnej cenzury państwowej nie napotkało ani oporu obywateli, ani podzielonych światopoglądowo i religijnie środowisk uniwersyteckich, które zdecydowanie odcinały się od wszelkich kartezyjan i spinozjan, słusznie spodziewając się, że utarczki z nimi i wśród nich pozostaną niepotrzebnym i niekonkluzywnym sporem.

Wydawniczy sukces potajemnej edycji i kolportażu *Opera posthuma*, do druki i wydania w formatach *quarto* i *octavo*, z podaniem (fałszywego) wydawcy bądź bez tej informacji, nie powinien mimo to zaskakiwać. Do wydania włączone zostały „listy mężów uczonych do BdS i odpowiedzi autora wielce pomocne dla zrozumienia jego dzieł”, czyli „korespondencja ateisty”.

---

<sup>16</sup> S. Nadler, *Spinoza*, Warszawa 2002, s. 349.

Choćby tylko ze względu na nazwiska jego respondentów i na ich koneksje, pośmiertne dzieła Spinozy stanowiły niebywale ekscytujące źródło informacji o nieocenionej wartości towarzyskiej, politycznej i religijnej.

Czy jednak faktycznie *filozofia* Spinozy stała się „korzeniem” (*radix*) *myśli* oświeceniowej? Wydaje się to wątpliwe ze względu na jej treść, a dzieje wczesnej recepcji jego pism potwierdzają te wątpliwości. Doktryna Spinozy uznaje człowieka za istotę wydaną na działanie chaotycznej wyobraźni i afektów, nad którymi mało kto i rzadko kiedy może zdobyć realną władzę. Uzyskanie jej stałoby się możliwe po wykorzenieniu nawyków mentalnych, powstałych wskutek działania tej niższej funkcji poznawczej, i przez zastąpienie ich nawykiem rozumowego ujmowania wszelkich idei umysłu. Dla powodzenia takiej przemiany zdaniem Spinozy niezbędne jest nade wszystko umocnienie się w nawyku łączenia wszystkich spostrzeżeń, myśli i afektów z ideą źródła całej natury, immanentnego wobec niej. Jak każdy nawyk, także i ten może powstać dopiero po pewnym czasie, wypełnionym konsekwentnie powtarzanymi próbami, wysiłkiem i trudem usuwania dawnych przyzwyczajzeń. Praktyczne skutki nowego sposobu kojarzenia spostrzeżeń, myślenia i afektywnego reagowania na zdarzenia zostały opisane w przedostatniej części *Etyki*:

Nie ma przeto dla człowieka nic pożyteczniejszego nad człowieka. Ludzie, powiadam, nie mogą sobie życzyć dla zachowania swego istnienia nic cenniejszego nad to, żeby wszyscy we wszystkim tak się zgadzali, aby dusze i ciała wszystkich stanowiły jakby jedną duszę i jedno ciało, aby wszyscy razem, o ile mogą, usiłowali zachować swe istnienie oraz, żeby wszyscy razem starali się o wspólny wszystkim pożytek. Stąd wynika, że ludzie kierujący się rozumem, to znaczy ludzie dbający o swój pożytek za przewodem rozumu, nie pragną dla siebie niczego, czego by nie życzyli i innym ludziom, a zatem są sprawiedliwi, wierni i zacni<sup>17</sup>.

Skuteczność zasad przeprowadzenia przemiany mentalnej i jej efekty Spinoza wypróbował na sobie, zanim opisał je w *Etyce* i odważył się je zaproponować przyjaciołom, a następnie czytelnikom. Już wprawiony w nowy sposób myślenia, cyzelował swój podręcznik szczęśliwości przed oddaniem go wydawcy, kiedy przyjaciele uprosili go, żeby przerwał pracę i napisał rzecz o wiele bardziej nagłą, polityczną. Pisanie, jako że *Traktat teologiczno-poli-*

---

<sup>17</sup> B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954, cz. IV, tw. XVIII, przyp., s. 262.

tyczny jest wariantem tej samej myśli, którą wyklada *Etyka*<sup>18</sup>, nie trwało długo i w 1670 r. łaciński, wydany anonimowo tekst trafił w ręce odbiorców<sup>19</sup>. Spinoza wiedział, że nie są oni dostatecznie przygotowani mentalnie do tego, by uchwycić w pełni jego myśl i zdawał sobie sprawę, że jego intencje zostaną jakoś wypaczone. Nie przypuszczał chyba jednak, że rozdiskutowani i czytani w myśli kartezjańskiej Niderlandczycy w tak niewielkim stopniu przyswoili sobie umiejętność *dobrego kierowania rozumem w poszukiwaniu prawdy*. Ponadto *Traktat* ukazał się w niedogodnym politycznie momencie, kiedy ważyły się losy pokoju z Francją i emocje mieszkańców Zjednoczonych Prowincji chwiały się od nadziei po strach. Również w spokojniejszych okolicznościach afekty i wyobrażenia czytelników przypuszczalnie podpowiedziałyby im to, co pragnęli zobaczyć w tekście: wyłożone czarno na białym powody ich własnej awersji wobec Żydów, dowody „odwiecznej zmywy ołtarza i tronu”, argumenty przeciw świętości Pisma „świętego”, ateizm autora itp. Ludzkie wyobrażenia nie zwykły ustępować miejsca rozumowi i nie sposób poskromić ich rozumowaniem, jeśli nie wyćwiczyliśmy się wcześniej w sztuce rozumowego opanowania afektów. Spinoza wyłożył ją w *Etyce*, która nie była wówczas ukończona. Plan, żeby upowszechnić ją jak najszybciej (dzieło było gotowe do druku w 1675 r.), okazał się niewykonalny, gdy kolejne spośród Zjednoczonych Prowincji Niderlandów zaczęły wydawać zakazy sprzedawania i czytania przypisanego mu *Traktatu teologiczno-politycznego*. Bieg zdarzeń sprawił, że *Traktat* i *Etyka* ukazały się w odwrotnej kolejności, co wystarczyło do przekreślenia szans na stworzenie intelektualnego porozumienia autora z adresatami tych pism. Składając rękopis *Etyki* do sekretarzyka zawierającego inne niedrukowane rozprawy, Spinoza uzupełnił go gorzką konkluzją: „wszystko, co wzniosłe, jest równie trudne, jak rzadkie”<sup>20</sup>.

Korzeniem radykalizmu myśli Spinozy jest potrzeba mentalnej przemiany jednostkowych umysłów, *możliwa*, aczkolwiek niekonieczna na gruncie jego

<sup>18</sup> Obydwa dzieła Spinozy są odmianą tej samej myśli poświęconej człowiekowi: w *Etyce* podaje mu się sposób rozumnego ułożenia się naturą, w *Traktacie* z kolei uwalnia się go od złudzeń dotyczących życia społecznego i ukazuje drogę do rozumnego ułożenia swoich spraw z bliźnimi.

<sup>19</sup> Spinoza opublikował *Ttp* po łacinie i mocno sprzeciwiał się próbom przekładania go na niderlandzki. Tekst przeznaczony był dla wykształconych czytelników, obeznanych z filozofią, teologią i kwestiami ustrojowymi, a jego zadaniem nie było wywołanie powszechnej, publicznej dyskusji. Zob. też: J. I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford 1998, s. 789–790.

<sup>20</sup> *Etyka*, cz. V, tw. XLII, przyp., s. 376.

*Etyki*. Idee teologiczno-polityczne *Traktatu*, wydanego w łacińskiej wersji i prowokującego do zmian w czasach, gdy Niderlandczycy niczego nie pragnęli bardziej niż spokoju, niezawisłości politycznej i możliwości skrzętnego bogacenia się, podczas gdy osiągnięty z trudem pokój i wolność od najeźdźców znów zostały zagrożone, pozostały papierowym postulatem. Mieszkańcy Niderlandów okazali się w tym momencie bardziej pragmatyczni niż oceniał J. Israel na podstawie interpretacji zachowanych po nich dokumentów. Polityczne intrygi stronnictw oranżystów, dyplomatyczne wysiłki de Wittów i wiążąca na włosku wojna z Francją ożywiały ich emocje i przykuwały uwagę, ściągając *odium* na „oświeceniowe” apele Spinozy, jego pisma, postać i nazwisko. *Spinozizm* pozostał na długo hasłem, którego wartość odczytywano jednoznacznie, i jednoznacznie przeciwnie niż hasła *kartezjanizm*. O ile to drugie oznaczało aprobatę i uznanie ze strony poważanych gremiów i autorytetów oraz pożytki, płynące ze stosowania słynnej *kartezjańskiej metody* (w jakimś stopniu neutralnej światopoglądowo a nawet religijnie), to pierwsze wyrażało zdecydowaną pogardę, odrazę i negację.

## Bibliografia

- Bell D. A., *Where Do We Come From? Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, by Jonathan I. Israel (rec.), <http://www.newrepublic.com/article/books-and-arts/magazine/100556/spinoza-kant-enlightenment-ideas> (pobrano 1.01.2015).
- Israel J. I., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2011,
- Israel J. I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*, Oxford 2006.
- Israel J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001, Oxford 2010<sup>2</sup>.
- Israel J. I., *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford 1998 (wyd. poprawione; 1995<sup>1</sup>).
- Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, Warszawa 1961.
- Malik K., *Seeing reason: Jonathan Israel's radical vision* <https://newhumanist.org.uk/articles/4194> (pobrano 31.12.2014).
- Nadler S., *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Oxford 2011.
- Nadler S., *Spinoza*, Warszawa 2002.

Shank J. B., *Jonathan Israel, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, (rec.) <http://www.h-france.net/vol2reviews/vol2no26shank.pdf> (pobrano 1.01.2015).

Siebrand H. J., *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*, Van Gorcum 1988.

Spinoza B. de, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954.

Wright J. K., *Jonathan Israel, Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, (rec.) <http://www.h-france.net/forum/forumvol9/Israell.pdf> (pobrano 1.01.2015).

## Abstract

### *Radical Enlightenment – Spinoza’s Demiurgic Role in the Formation of the Idea of Enlightenment?*

In his monograph devoted to the history of enlightenment, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)* British historian Jonathan Irvine Israel formulated a new theory of dating, sources, and the nature of this period of history. Israel attributed a major role in the formation of the concepts of enlightenment to the philosophy of Spinoza (1632-1677). The work has caused a series of controversies and criticisms concerning the assessment of facts related to the history of ideas. In this article I refer to interpretations of the role of Spinoza’s philosophy and its early reception between 1663-1678 when it had a direct influence. The political situation in the Netherlands in the period of 1648-1677 (i.e. from the gaining of independence to the death of Spinoza) and the fate of the philosophy of Descartes (since 1650) are two significant factors that played an important role in shaping the initial reception of Spinozism and determined the fate of that philosophy for a long time.

Key words: *Radical Enlightenment, J. I. Israel, Enlightenment, roots, Spinoza, A Theologico-Political Treatise, Opera posthuma.*