

# Traktat o poprawie rozumu



BENEDYKT DE SPINOZA

# Traktat o poprawie rozumu

TŁUM. IGNACY MYŚLICKI

W 250. rocznicę zgonu Spinozy,

którego mądrość i szlachetność błyszczy coraz jaśniej poprzez rozprasające się mroki, dając nieprzedawnioną filozofię dla zaspokojenia potrzeby nowoczesnej umysłowości,

który napisał:

„Ludzie dla zachowania swego bytu nie mogą sobie życzyć nic wyborniejszego nad to, żeby wszyscy we wszystkim tak dalece się ze sobą zgadzali, aby umysły i ciała wszystkich stanowiły niejako jeden umysł i jedno ciało, aby wszyscy pospołu według możliwości dążyli do zachowania swego bytu i aby wszyscy łącznie poszukiwali dla siebie wspólnego wszystkim pożytku” (*Etyka*, cz. IV, Tw. 18, Prryp.),

ukazuje się niniejszy tom

nakładem grona wielbicieli filozofa.

## PRZEDMOWA

Ledwie 44 lata żył, bo 24 listopada 1632 r. przyszedł na świat Baruch de Spinoza<sup>1</sup>) i 21 lutego 1677 r. zamknął oczy na zawsze. Losy nie dawały mu szczęścia, za to zdobywał je sobie sam i zawdzięczał je stoickiemu spokojowi ducha, osiąganemu rozumem mędrca. Już w dzieciństwie budził podziw dla swej mądrości bądź w stosunku do podstępnych ludzi, bądź w stosunku do swych nauczycieli, których wprawiał w zakłopotanie swymi pytaniami. Zawsze pragnął jedynie wydoskonalenia swego charakteru i zdobycia wiedzy o najdoskonalszym nastawieniu się człowieka względem otaczającego go świata. Nie było w nim nic awanturniczego, popularyzatorskiego, demagogicznego, unikał wszelkiego narzucania i narażania się, stronił od walk, uchylał się od polemiki. Był dobry, niewymagający, wyrozumiały, skromny i pogodny w swej dojrzałości, bo wyższy nad wszystkich, z którymi miał do czynienia. Nie pożywał ani bogactwa, ani zaszczytów, ani sławy, rezygnując z tego wszystkiego w posiadaniu filozofii. Nie pragnął bogactwa: zrzekł się spadku po ojcu, zaniechał prawowania się z dłużnikiem, który go zarwał, odrzucił kuszącą propozycję gminy żydowskiej pobierania renty dożywotniej za niesprzeniewierzenie się

<sup>1</sup>Baruch de Spinoza — Rozpowszechniona forma nazwiska „Spinoza” jest skrótem. Przodkowie filozofa pisali się: de Espinoza, przybrałszy nazwisko od nazwy miasteczka Espino w Portugalii. W Amsterdamie jego krewniacy pisali się rozmaicie, jak widać z dokumentów u Freudentbala (*Lebensgeschichte Spinozas*, 1899, s. 109). Najczęściej znajduje się tu: Espinoza, także z końcówką: -za lub -se, przy tym też z dodatkiem: de lub d', rzadziej: Despinoza (-sa) lub despinoza (tak podpisywał się najczęściej ojciec filozofa), a spotyka się raz: Spinoza i raz: Spinoza. W dochowanych 11 podpisach filozofa mamy raz: Spinoza (ze znakiem miękkim nad n; jest to najdawniejszy podpis), cztery razy: despinoza (jest tu zwykle w XVII wieku łączenie przedimka, a więc: de Spinoza), pięć razy: de Spinoza i raz: d'Spinoza. Na jedynym dziele, które się ukazało za jego życia pod jego nazwiskiem, widzimy zarówno w wydaniu łacińskim, jak i holenderskim: Benedictus de Spinoza. Na jego pieczęci były litery: B. D. S. W *Opera Posthuma* i w *Nagelate Schriften* przyjaciele podali: B. d. S. W aktach urzędowych pisano: Espinoza (-sa), w kołach przyjaciół i przeciwników: de Spinoza, czasem przez „s” i niekiedy bez „de”. S. Dunin-Borkowski (*Der junge De Spinoza*, 1910, s. 81 i 86) przyjął formę „Despinoza” (tak przepisuje powyższe: despinoza!) jako najbardziej uzasadnioną (czyni wyjątek dla nagłówka swego dzieła, zob. s. V), oświadczając przy tym, że „dowolna i mało usprawiedliwiona forma »de Spinoza« daje się przyjąć ze względu na podpisy filozofa”. Ale właśnie ten взгляд jest najważniejszy i zaleca pisanie: de Spinoza. C. Gebhardt (*Chronicon Spinozanum* t. I, s. 272 i polemika t. II, s. 251) doszedł też do przekonania, że należy przyjąć: Benedictus de Spinoza, ale przy braniu samego nazwiska trzeba „de” opuszczać, podobnie jak to czynią Niemcy z „von”, Francuzi i Hiszpanie z „de” i Portugalczycy z „do”. To zdanie jest najsłuszniejsze. [przypis tłumacza]

synagodze, odmawiał przyjmowania od przyjaciół znacznych zapomóg; poprzestawał na bardzo ograniczonych środkach, zarabiał sobie na utrzymanie lekcjami, portretowaniem i szlifowaniem szkieł optycznych. Nie pożywał zaszczyców: gdy otrzymał zaproszenie na katedrę w uniwersytecie heidelberskim, odpisał, że pragnie żyć w spokoju i nie narażać się nikomu, a gdy marszałek Ludwika XIV książę *de Condé* zaproponował mu, aby się przeniósł do Paryża i usświetniał dwór króla-słońca za pensję ze szkatuły królewskiej, odpowiedział, że jest patriotą i republikaninem. Nie pożywał sławy: za namową przyjaciół ogłosił drukiem pod swoim nazwiskiem wykład filozofii *Descartesa* z dodaniem rozbioru pojęć scholastycznych i bezimiennie, podniecony faktem okrutnego prześladowania dwu swoich wolnomyślnych przyjaciół, potężny *Traktat teologiczno-polityczny* i nic więcej; nie zamierzał ogłosić swego dla przyjaciół napisanego *Traktatu krótkiego* zawierającego jego poglądy na bóstwo, człowieka i jego szczęśliwość, i nie kwapił się z wydrukowaniem swego systematu filozoficznego, który usiłował doprowadzić do doskonałości i złożyć w dziele jak najbardziej wykończonym, a cofnął się przed oddaniem *Etyki* do druku, gdy dostrzegł uprzedzające wzburzenie obskurantów, i przed śmiercią polecił wydać ją bezimiennie. Całkowicie był oddany stworzeniu systematu filozoficznego.

Dużo materiału do filozoficznego rozmyślenia dało Spinozie jego życie, a były to bolesne doświadczenia<sup>2</sup>. Ojciec był emigrantem, który wywędrował z Portugalii, uchodząc przed inkwizycją. Osiedlił się w Amsterdamie, ożenił się i uprawiał handel z powodzeniem. Był to prawy i pobożny człowiek, wybierany na członka zarządu gminy żydowskiej. Stracił żonę, ożenił się powtórnie i znów stracił żonę. Była to matka Barucha, która go odumarała, gdy miał 6 lat. Do domu ojca, gdzie były dwie niegodziwe siostry Barucha, rodzona i przyrodnia, przybyła macocha. Baruch uczęszczał do świetnej szkoły, gdzie poznał gruntownie nauki żydowskie, ale nie znalazł w nich zadowolenia. Sięgał do dzieł filozofów żydowskich, ale i te go nie zadowolily. Jął studiować piśmiennictwo scholastyczne chrześcijańskie i także starożytnych pisarzy greckich i rzymskich, których znajomość krzewili wówczas humaniści, aż się dobrał do nowożytnej nauki matematyczno-przyrodniczej i do filozofii *Descartesa*, *Bacona* i *Hobbesa*. Obracał się w kołach chrześcijańskich, w szczególności bywał na zebraniach kolegiatów, wśród których niemałą rolę odgrywali arikańscy Bracia Polscy, wygnani z ojczyzny<sup>3</sup>. Wielkie było w połowie XVII wieku religijno-filozoficzne ożywienie w pełnej sekciarstwa Holandii, gdzie republikański rząd przeprowadzał rozdział między kościołem i państwem i dlatego uprawiał politykę tolerancji wyznaniowej w przeciwieństwie do gmin wyznaniowych, fanatyzujących się w walkach. W gminie żydowskiej gorszono się zaprzaństwem Spinozy i próbowano go odstręczyć od przebywania w kołach chrześcijan. Zaofiarowano mu nawet rentę dożywotnią, a gdy odmówił przyjęcia, pociągnięto go do odpowiedzialności za bluźnierstwa, rzekomo wypowiedziane wobec młodzieńców, którzy byli prowokatorami. Ale i to nie pomogło i nie udało się zamach zasztyletowania Spinozy w ciemności wieczornej na ulicy. Jego obojętność na zakusy władz żydowskich doprowadziła je do ostateczności, mianowicie do wymierzenia mu najsurowszej kary. Według przepisanej ceremoniału odbyło się w synagodze uroczyste wyklęcie niewiernego. Spinoza nie przystał później do żadnej innej gminy wyznaniowej i stał się pierwszym w Europie urzędowo w państwie uznanym bezwyznaniowcem. Nie poprzestając na wyklęciu, władza żydowska wymogła na rządzie wyrok wygnania Spinozy. Ten jednak nie był przerażający, gdyż nakazał mu tylko opuszczenie Amsterdamu na pół roku. Więcej dotknął go cios, że jego ukochana niewiasta, niezwykle uzdolniona córka jego nauczyciela, humanisty *van Endena*, wolała oddać rękę niejakiemu kupcowi, który ją obdarzył klejnotami. Spinoza wysiedlił się z rodzinnego miasta na zawsze. Zamieszkał w Rijnsburgu, gdzie znajdowała się główna siedziba kolegiatów. Aby żyć w większym bezpieczeństwie, sprowadził się na przedmieście Hagi, do Voorburfa, a potem, ponieważ

<sup>2</sup>materiału do filozoficznego rozmyślenia dało Spinozie jego życie, a były to bolesne doświadczenia — Dokumenty biograficzne zebrał *J. Freudenthal*, *Lebensgeschichte Spinozas* 1899. Co najważniejsze stąd w przekładzie i krytycznym opracowaniu dał *C. Gebhardt*, *Lebensbeschreibungen und Gespräche*, 1914. Cenną biografię Spinozy ze źródeł opracował *K. O. Meinsma*, *Spinoza en zijn kring*, 1896 (po holendersku, przekład niem.: *Spinoza und sein Kreis*, 1899). Biografię w największym stylu opracowuje *S. Dunin-Borkowski*, który wydał dotychczas: *Der junge De Spinoza*, 1910 (zob. moją recenzję w „Przeglądzie Filozoficznym”, 1913). Entuzjastyczną biografię napisał *B. Schlager*, *Spinoza. Zdjęcia z duszy heretyka*, 1924. [przypis tłumacza]

<sup>3</sup>bywał na zebraniach kolegiatów, wśród których niemałą rolę odgrywali arikańscy Bracia Polscy, wygnani z ojczyzny — [por.] *L. Chmaj*, *De Spinoza a Bracia Polscy*, odb. z „Reformacji w Polsce”, 1924. [przypis tłumacza]



mu tam dokuczano jako bezbożnikowi, do samego miasta. Miał wielu przyjaciół i zwolenników swoich poglądów, a pomiędzy nimi był naczelnik państwa *Jan de Witt*, który często się z nim naradzał w sprawach politycznych. Wspomnieliśmy już, że wstrząsnęły nim wieści o strasznych prześladowaniach, którym ulegli dwaj jego przyjaciele. Gdy ogłosił z tego powodu *Traktat teologiczno-polityczny*, spadł na to pismo zakaz władz. Wielką przykrość sprawił mu jego dawny uczeń i przyjaciel, który przyjął wyznanie katolickie i usiłował go w bardzo długim piśmie pociągnąć za sobą, a podobny przypadek zaszedł już przedtem. Bardzo silnie musiała dotknąć Spinozę wieść o zamordowaniu *Jana de Witt*a podczas rozruchów politycznych. Życie Spinozy przypadło na czas walk nie tylko religijnych, lecz i politycznych w Holandii. Od roku 1625 do pokoju westfalskiego w r. 1648 trwała wojna Holandii ze średniowieczną jeszcze Hiszpanią o wyzwolenie się spod jej jarzma, w latach 1652–1654 i 1665–1667 toczyła się wojna z Anglią i od r. 1672 do 1674 z Francją, a z wszystkich tych wojen Holandia wychodziła zwycięsko, urastając na potęgę. Właśnie podczas wojny z Francją nastąpiło wyżej wspomniane spotkanie się Spinozy z księciem *de Condé*, który dotarł do Utrechtu. Gdy Spinoza powrócił stamtąd, nie dawano mu spokoju, posądzając go o to, że zaniósł zdradę kraju wrogowi. W ostatnich latach swego życia Spinoza pracował z największym wyczeraniem i przeczuwał swój zgon. Cierpiał na gruźlicę płuc, do której odziedziczył skłonność po matce i której się nabawił zapewne skutkiem wdychania pyłu szlifowanego szkła. Pochowano go we wnętrzu reformowanego kościoła *Nieuwe Kerk* obok *Jana de Witt*a za pobraniem niezwykle dużej kwoty. Żaden znak nie świadczył o miejscu pochowania. Dopiero półtora roku temu *C. Gebhardt* wszczął poszukiwania i znalazł w księdze kościelnej wzmiankę, że po upływie dwunastu lat od pogrzebu Spinozy przeniesiono szczątki wszystkich pochowanych w owym kościele do grobu opodal. Poszukiwanie doprowadziło do znalezienia mnóstwa zmieszanych kości ludzkich. Gdy zrzeszenie „*Societas Spinozana*” urządziło w końcu lutego 1927 r. wspólny obchód 250-lecia zgonu Spinozy, pierwszym punktem programu było uczczenie i objęcie w posiadanie owego wspólnego grobu, już pokrytego wielką płytą z napisem, że w tym miejscu ziemia kryje szczątki Spinozy. Na jednym z posiedzeń tego obchodu przyjęto do wiadomości, że zarząd „*Societas Spinozana*” (wzorem stowarzyszenia, które nabyło celem zachowania dom w *Rijnsburgu*, gdzie Spinoza zamieszkiwał) wykupił dom, w którym Spinoza przez ostatnich sześć lat swego życia, odnajmując małeńki pokój, mieszkał, wykończył *Etykę* i umarł. Mieściły się tam ostatnio szynkownia i dom publiczny i miał po przebudowaniu powstać przybytek tańca. W tym domu pod nazwą „*Domus Spinozana*” mają być urządzone: muzeum, archiwum, biblioteka, sala posiedzeń i stacja radiowa nadawcza dla odczytów. Tak oto żyjący duch spinozyzmu otrzymał ciało, w którym — taka jest nadzieja — będzie się bujnie rozwijał.

Oto jest treść życia Spinozy: ten człowiek miał wiele do cierpienia i do zniesienia, a potrafił opanowywać się mądrością, osiągać spokój ducha i stawać nad przeciwnościami losów. Potężne ciosy tych losów hartowały go tylko, budując w nim przekonanie, że nie pospolitymi wzruszeniami, nie walką i nie krytyką, lecz pozytywną twórczością osiąga się zwycięsko dobro dla siebie i dla innych. Tak oto wzbil się dzięki swemu ogromnemu taktowi życiowemu od poziomu filisterskiego getta do życia człowieka kulturalnego jako wolnego obywatela w wysoko ucywilizowanym państwie i jednocześnie wzniósł się dzięki swojemu genialnemu umysłowi od ideologii fanatycznie zacofanego żydostwa poprzez wiele szczebli do wyżyny filozofa pierwszego rzędu na światową miarę. Nie osiągał tych postępów w jakiejś karierze stanowisk, lecz w sobie, albowiem był bezinteresowny. Szedł przez życie jako mękę z wyraźnie wytkniętym sobie celem zdobycia filozofii, która by odpowiadała na pytanie, na czym polega triumfująca szczęśliwość ludzka. Szlachetność tej potężnej osobistości imponuje tym więcej, im bliżej się ją poznaje. Toteż wielbiącymi Spinozę biografami bywali tacy nawet, dla których przyjęcie jego poglądów było niemożliwe, jak największy z pierwszych biografów, duchowny luterski *Colerus*, i największy z ostatnich, jezuita *Dunin-Borkowski*. Chyba żadnemu z filozofów potomność nie okazała tyle uznania, czci i uwielbienia, co Spinozie, i o żadnym największym filozofie i poeci nie wyrażali się z takim zachwytem. Mieniono jego filozofię najprawdziwszą, jedyną, nieporównanym arcydziełem, ostatnim słowem filozofii, nauką najwznioślejszej moralności, religią powszechną przyszłości, niebem w rozumie, a jego samego człowiekiem dobrym, słodkim, największym myślicielem, najlepszym nauczycielem filozofii, trzy razy wielkim,

bożyszczem poetów, Kopernikiem etyki, świętym<sup>4</sup>. Tak się też daje objaśnić dziwny czar jego pism, oryginalny urok ich stylu pisarskiego. We wszystkich pismach Spinozy, nie wyłączając *Etyki* z jej gęstwiną pozornie suchych Określeń, Pewników, Wymagalników, Twierdzeń, Dowodów, Przypisków, Dodatków i Przydatków uderza czytelnika, że pomimo największego silenia się autora na obiektywność, wzorującą się na matematyce, bije żywe tętno osobistości tak dalece, że w wielu Twierdzeniach *Etyki* nawet prześwieca wyraźnie treść autobiograficzna. Bo są to ludzkie sprawy, ludzkie szczęście, ludzkie odczuwanie, myślenie i dążenie ludzkie przesady, ideały i prawdy życiowe, co stanowi przedmiot rozmyślań Spinozy. A są to rozmyślenia, których zwycięski spokój nie zdoła ukryć, że pod nim jeszcze nie zastygła walka czynności z biernością. Bo też nie ma jeszcze pełnego zwycięstwa, lecz jest tylko przybliżenie się do niego. Dlatego zawiera się w tych pismach romantyczny nastrój dążenia do ideału, rzewna tęsknota, marzenie. Jest to nastrój, któremu dał wyraz *Goethe* w wierszu: „Ponad szczytami — Nocną czuć ciszę. — Wiatr wierzchołkami — Drzew nie kołysze. — Liść ledwo drży. — Ptaszki śpią już. Czekaj, tuż... tuż... — Spoczniesz i ty”. A *Heine* tak pisał o *Etyce*: „Przy czytaniu tego dzieła opanowuje nas takie uczucie, jak przy spoglądaniu na wielką przyrodę w jej żywym spokoju. Las myśli niebosiężnych, którego korony kwitnące się kołyszą, gdy niewzruszone pnie tkwią w wiecznej ziemi. Jest w pismach Spinozy jakiś duch, którego niepodobna wyjaśnić. Owiewa nas jakby tchnienie przyszłości. Niezawodnie duch proroków hebrajskich spoczywał na tym późnym ich wnuku<sup>5</sup>. Wyjaśnienie jest w tym, że te pisma są krwią pisane. Nic dziwnego, że tak wielcy poeci, jak *Lessing*, *Herder*, *Goethe*, *Novalis*, *F. Schlegel*, *Heine* w Niemczech, we Francji *Diderot*, *Sully-Prudomme*, *Flaubert*, w Anglii *Coleridge*, *Shelley*, *Byron*, *Mathew Arnold*, *Zangwill* przejmowali się Spinozą, a *Shelley* i *Byron* nawet porywali się do przełożenia *Traktatu teologiczno-politycznego*<sup>6</sup>. Albowiem w filozoficznych pismach Spinozy podają sobie ręce nauka, religia i sztuka. Ale trzeba dodać, że Spinoza, pociągając ku sobie jednych, wzbudzał w innych zgorszenie, odrazę, pogardę i potępienie. Co jednym wydawało się wzniosłym i bohaterskim, to inni pocztywali za niskie i bezsilne. Władze zakazywały rozpowszechniania i czytania jego pism<sup>7</sup>. Nawet na wizerunku dopatrywano się w jego twarzy rysów potępieńca. Pałano świętym oburzeniem na niego w paszkwilach i uczonych rozprawach. Wyczerpywano arsenał złorzeczeń i rzucano na Spinozę najwyszukańsze przekleństwa. Szerzono potworne plotki o jego życiu i śmierci i zniekształcano jego poglądy, by je zohydzić. Wyraz „spinozysta” był synonimem bezbożnika, czyli zdemoralizowanego. I tak jest jeszcze wciąż. Tak oto ten wielki poskromca ludzkich wzruszeń dał powód do tego, że wzniecały się i dalej wzniecają najżywsze uczucia względem niego, bądź przyjazne, bądź wrogie. Właśnie aby tego nie było, Spinoza polecił, by jego dzieło wydano bezimiennie. Jednakże niepodobna oddzielić treści jego pism od treści jego osobistości, skoro te pisma są wyrazem jego duszy, czyli był takim, jak pisał, i to opisał, jakim był. Dlatego pozostaje tylko alternatywa: albo tę umysłowość kochać, albo jej nienawidzić, a to zależy od tego, czy się do niej podchodzi w dobrej czy złej wierze. A warunki naszych czasów są jeszcze takie, że to drugie daje powodzenie w życiu, gdy do pierwszego potrzeba niezależności i odwagi. Albo może miał raczej słusność *Bergson*, gdy powiedział<sup>8</sup>, że każdy dzisiaj ma dwie filozofie: jedną własną i drugą Spinozy.

<sup>4</sup>Mieniono (...) [Spinozę] bożyszczem poetów, Kopernikiem etyki, świętym — zob. zbiór cytaty 28 wielkich pisarzy w „Chronicon Spinozanum”, t. I na wstępie. [przypis tłumacza]

<sup>5</sup>Przy czytaniu tego dzieła opanowuje nas takie uczucie, jak przy spoglądaniu na wielką przyrodę (...) duch proroków hebrajskich spoczywał na tym późnym ich wnuku — *Heine*, *Zur Gesch. d. Relig. u Philos. in Deutschland*, zweites Buch. [przypis tłumacza]

<sup>6</sup>*Shelley* i *Byron* nawet porywali się do przełożenia „Traktatu teologiczno-politycznego” — Można by przytoczyć też nowoczesnych poetów. [przypis tłumacza]

<sup>7</sup>Władze zakazywały rozpowszechniania i czytania jego [Spinozy] pism — Dzisiaj czyta się *Etykę* w liceach włoskich. *A. Guzzo* sporządził odpowiedni wyciąg z komentarzami, ogłoszony w wydawnictwie pt. *Testi Filosofici Commentati* w 1924 r. [przypis tłumacza]

<sup>8</sup>*Bergson* (...) powiedział (...) że każdy dzisiaj ma dwie filozofie: jedną własną i drugą Spinozy — W liście nadesłanym na zjazd w Hadze w r. 1927. [przypis tłumacza]

Filozofia Spinozy jest uogólniającym wyrazem treści jego życia, powstałym z uświadamiania sobie jego wewnętrznego zmagania się ze złem, czyli cierpieniem. Toteż systemat Spinozy opiera się właściwie na parze pojęć, którymi są: czynność i bierność, i jest dualistyczny, a nie monistyczny. Za najbardziej podstawowe trzeba uważać jego twierdzenie, że „im więcej doskonałości posiada jakaś rzecz, tym więcej jest czynna i tym mniej bierna, i odwrotnie, im więcej działa, tym jest doskonalsza<sup>9</sup>. Te dwa pojęcia, czynności jako wartości dodatniej i bierności jako ujemnej, przewijają się jako główne przez wszystkie części systematu, mianowicie metafizykę, epistemologię, psychologię, naukę o państwie, etykę i historiozofię (ostatnia w *Traktacie teologiczno-politycznym*), przybierając w każdej odpowiednie ukształtowanie. Pojęcia czynności i bierności są kluczem do zrozumienia wszystkich teorii Spinozy, do wyjaśnienia trudnych i ciemnych miejsc w jego pismach oraz do ogarnięcia całości jego filozofii bez względu na przypadkowy układ i metodę poszczególnych pism.

Biernym stanem umysłu jest dla Spinozy ten, w którym wypełniają umysł wyobrażenia i związane z nimi wzruszenia. Czynnym stanem umysłu zaś jest ten, w którym on wytwarza „idee dorównane”, czyli pojęcia prawdziwe, konieczne, wieczne, czyli wiedzę rozumową. Kierując się wyobraźnią, ludzie podlegają wzruszeniom, zwłaszcza ambicji i zawiści, różnią się między sobą i poróżniają się. Natomiast żyjący za przewodem rozumu działają z popędu samozachowawczego, są zgodni ze sobą, wspólnie szukają wspólnego pożytku i tworzą zorganizowaną społeczność. Filozofia Spinozy jest apologią twórczego rozumu, którą chórem głoszą jego metafizyka, epistemologia, psychologia, nauka o państwie, etyka i historiozofia. Spinoza uznaje w ten sposób rozum za czynnik tworzący kulturę i cywilizację. Żaden filozof nie podnosił z taką mocą, jasnością i wielostronnością tego znaczenia rozumu, ani *Platon*, ani *Bacon*, ani *Hobbes*, ani później *Hegel*. A słuszność jego poglądu potwierdził rozwój kultury i cywilizacji europejskiej w ciągu wieków po Spinozie. Wszak ta kultura i cywilizacja wyniosła się ponad inne i ponad własną przeszłość dzięki rozumowi, który prowadzi do odkryć i wynalazków, tworzy naukę i organizuje, opanowuje przyrodę i społeczeństwo, który cenimy najwięcej z wszystkich władz umysłu i do którego odwołujemy się w spóżytych z ludźmi. Trzeba Spinozę uznać za zwiastuna nowoczesnej kultury i cywilizacji.

Spójrzmy teraz, co jest przedmiotem wyobraźni i rozumu, czyli jaką treść otrzymuje wyobraźnia i jaką wytwarza rozum. Treścią biernej wyobraźni są obrazy rzeczy konkretnych, złudzenia, mniemania, błędne przekonania, zabobony, przesady. W największym zakresie jest to ideologia średniowieczna, mianowicie dualizm świata doczesnego jako zła i transcendencji jako dobra z niezupełnie do tego równoległym dualizmem materii i ducha i jeszcze mniej równoległym dualizmem bierności i czynności. Spinoza prostuje ten pogląd w ten sposób, że, biorąc za podstawę bierność i czynność, zestawia, a nie przeciwstawia, materię i ducha, a prowadząc przez nie przekrój poprzeczny, otrzymuje jako treść bierności, czyli wyobraźni, zjawiska w czasie i przestrzeni i także czas i przestrzeń jako zjawiska, a jako treść czynności, czyli rozumu, „rzeczy wieczne”, będące objawami przymiotów bóstwa, jego nieskończonej materialności i nieskończonej duchowości, przy czym odpada transcendencja. Tak powstaje ideologia nowożytna, która jest panteistyczna, w przeciwstawieniu do tamtej. Panteizm jest bardzo dawnym poglądem, który odnawiali humaniści. W końcu XVI wieku usilnie propagował stoicyzm w Holandii *Justus Lipsius*. Z wielką siłą głosił panteizm *Giordano Bruno*, który za to w r. 1600 poniósł śmierć męczeńską, co nie mogło być nieznaną Spinozie. Zapewne też był mu znany indyjski panteizm, gdyż za jego czasów stosunki Holandii z Indią były ożywione. A i w piśmiennictwie scholastycznym żydowskim i chrześcijańskim natrafiał Spinoza na myśl panteistyczną. Była ona też zawarta w kwitnącej mistyce holenderskiej jak i wszelkiej innej. Spinoza przejął i unowocześnił panteizm, przerabiając wyobrażenie Boga na pojęcie bóstwa. Łatwą miał konsekwencję: skoro podmiotem czynności jest człowiek jako coś skończonego, to tym bardziej takim podmiotem jest bóstwo jako coś nieskończonego. Jako wychowaniec tradycji żydowskiej podkreślił jedyność bóstwa, jako przejęty duchem

<sup>9</sup>im więcej doskonałości posiada jakaś rzecz, tym więcej jest czynna i tym mniej bierna, i odwrotnie, im więcej działa, tym jest doskonalsza — [Spinoza,] *Etyka* V, 40. zob. określenia czynności i bierności w *Etyce* III, Okr. 2. W geometryzującym układzie *Etyki* to twierdzenie znajduje się dopiero pod koniec, ale w streszczeniu, które jest podane w *Przydadku* do części IV, znajduje się na początku, w Rozdziale 2. [przypis tłumacza]

Odrodzenia uznał je za twórczość, jako matematyk wziął je za mianownik, do którego wszystko się sprowadza, jako przedstawiciel nowożytnej naukowości widział w nim treść wiecznych praw natury, jako przyrodnik przypisał mu przymiot rozciągłości, jako humanista przypisał mu przymiot myślenia, jako obywatel Rzeczypospolitej rozumiał je jako wsobną (immanentną) władzę praworządną, jako posiadający arcyzm mieszkaniec kraju nadmorskiego ukształtował je na podobieństwo oceanu z falami. To bóstwo jest wszechobecne, a nie za chmurami, jest wszechwiedzą, a nie tajemnicą, jest wszechwładzą, a nie despotą, jest wszechrządcą, a nie rozkazodawcą, jest praworządnością, a nie dowolnością, jest stwórcą, ale nie takim, co raz stworzył, jest miłością, ale nie ku komuś wybranemu, uprzywilejowanemu czy ulaskawionemu wyłącznie. Mamy tu cechy człowieka nowożytnego, spotęgowane do nieskończoności, w przeciwieństwie do średniowiecznego ascetyzmu. Jeszcze lepiej to widać, jeśli się uwzględni, że Spinoza utożsamia bóstwo z naturą i wszechistotą. Widoczne jest tutaj kosmiczne wyolbrzymienie twórczości, rzeczywistości i rozumu, tych najgłówniejszych rzeczy i największych wartości dla nowożytnego poczucia życiowego. Spinoza wskazuje w ten sposób ludziom ideał kultury i cywilizacji, który się osiąga przez twórczość, a nie przez zdawanie się w pokorze na łaskę boską, przez umiłowanie rzeczywistości, a nie przez gardzenie materią jako złem i pracą jako karą, przez wyświetlanie sobie wszystkiego rozumem, a nie przez poleganie na niezbadanych wyrokach. Dzielnosc, miłowanie i poznanie łączą w jedność trójcy bóstwo-natura-istota, a ta trójca jest podniesioną do nieskończonej potęgi treścią wyrazów: tworzymy rzeczywistość rozumnie. Religia Spinozy nie wymaga posłuszeństwa, nie wzbudza obawy i nadziei wobec nadnaturalności i nie niesie gróźb i obietnic z tamtego świata, ponieważ nie zwraca się do ludzi jako nędznych niewolników. Nie prowadzi do ideału przez jakąś przepaść, która by wymagała specjalnego przygotowania się do skoku i kompetentnej pomocy, lecz ciągnie od ograniczoności do nieograniczoności, od skończonych części do nieskończonej całości, od negatywności do pozytywności. Innymi słowy przejście od stanu bierności do stanu czynności, czyli od zła do dobra, nie jest przedzielone śmiercią, lecz wysiłkiem człowieka. Stąd płynie nauka moralna, że człowiek powinien żyć za przewodem rozumu zgodnie z poznanymi prawami natury, słuchać się swojego popędu samozachowawczego, a nie tłumić go, uznawać, że człowiek jest dla człowieka bogiem, a nie środkiem do jego celów, poczytywać dzielność za cnotę i za nagrodę cnoty ją samą, a nie zbawienie zagrobowe. A więc nie powinien być biernym, nie poddawać się słabości, nie upadać na duchu, lecz być silnym, stać zawsze na wysokości zadania i być wyższym nad dane okoliczności. Nie są to narzucone nakazy, lecz konsekwencje poznania wsobnego (immanentnego) absolutu. Dzięki temu poznaniu nie ma dla człowieka ślepej nierozumnej przypadkowości czy cudów na świecie i jakiejś zewnętrznej celowości tego świata, dobro i zło ukazują mu się jako względne, wolność jest dlań przeciwieństwem przymusu, a nie konieczności, a nieśmiertelność będzie mu urastać, im większy będzie zakres jego działania. Bóstwo jest instancją, do której człowiek może się zwracać po otuchę, wiarę i nadzieję, by się pocieszać i pokrzepiać. Nie będzie się wtedy czuł zmuszonym do zrzeczenia się szczęścia doczesnego, do uznania siebie za zmaltretowaną przez los ofiarę, której pozostaje rozpaczliwe spodlenie się, zbrodnicza zemsta lub samobójstwo, jeśli nie zmiłowanie boskie. Nie zwątpi w wartości kultury i cywilizacji, nie zanarchizuje się, nie będzie się opuszczał, lecz będzie liczył na siebie i polegał na sobie. Tak oto Spinoza jako przedstawiciel epoki Odrodzenia daje wyraźną odpowiedź na pytanie, na czym polega prawdziwe szczęście, czyli dobro najwyższe, czyli zbawienie od zła, i jak je osiągać. Otóż zamieniając poznanie szczęścia na szczęście poznania i dążenie do szczęścia na szczęście dążenia, Spinoza uczy, że najwyższy cel jest doczesny, że jest nim poznanie i umiłowanie bóstwa-natury-istoty, że możemy ten cel osiągać własnymi siłami, a nie otrzymywać w drodze łaski, i że do tego jest potrzebne uświadomienie, iż człowiek jest częścią bóstwa i że wszystko w nim jest. Ten pogląd jest optymistycznym zaufaniem do twórczości ludzkiej, indywidualnej, społecznej i dziejowej. Spinoza miał poczucie, że prowadzi dalej dzieło Proroków, *Chrystusa* i apostoła *Pawła*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup>Spinoza miał poczucie, że prowadzi dalej dzieło Proroków, *Chrystusa* i apostoła *Pawła* — Dawał temu wyraz w *Traktacie teologiczno-politycznym* i w *Listach* 73, 75, 78. [przypis tłumacza]

Religia czy filozofia Spinozy, bo nie ma w tym różnicy, zawiera najwznioślejsze hasła nowoczesnych dążeń społecznych, jak postęp, doskonalenie się, samorządność, solidarność, demokratyzm, patriotyzm, tolerancja przekonań, rozdział kościoła i państwa, potęga państwa, pokój powszechny, zjednoczenie ludzkości<sup>11</sup>. Ale nie posiadał on jeszcze takich wyrazów, jak praca, współpraca, podział pracy, wymiana usług, postęp, solidarność, równouprawnienie, organizacja itd., aczkolwiek takie pojęcia mniej lub więcej wyraźnie u niego występują. Operował mianami scholastycznymi i wlewał w te stare beczki nowe wino. Dlatego istnieje trudność zrozumienia jego pism, tym bardziej że są w najwyższy sposób zwięzłe. Wymagają wykładni, która musi być ostrożna i ścisła. Wiele powstawało mylnych sądów, które pozbijano, a przecież uporczywie się utrzymują. Tak np. uważano stanowisko Spinozy za materialistyczne albo za spirytualistyczne, gdy tymczasem jest ono syntezą obydwu; sądzono, że jest ono akosmismem albo ateizmem, gdy tymczasem jest zrównaniem pojęć bóstwa i natury; pojmowano istotę (substancję) Spinozy jako drętwy byt, nie rozumiejąc jego dynamicznego panteizmu; poczytywano go za racjonalistę, przeocząc jego utożsamienie rozumu z wolą i zasady pragmatystyczne itd. Dlatego mówiono na zjeździe „Societas Spinozana” w 1927 r. o potrzebie przełożenia pism Spinozy na nowoczesne pojęcia.

Filozofia Spinozy jest na wskroś naukowo urobiona i, ogarniając rozmaite gałęzie nauk, podaje wiele oryginalnych teorii poszczególnych. Już wyżej była mowa o Spinozie jako wolnomyslicielskim twórcy pojęcia bóstwa, a z tym wiązały się u niego idee antyklearykalizmu, rozdziału kościoła i państwa, tolerancji wyznaniowej państwa, pacyfizmu oraz teoria stosunku pomiędzy wiarą i wiedzą i systemat religii naturalnej. W dziedzinie filologicznej Spinoza pozyskał sobie imię ojca krytyki biblijnej. W dziedzinie psychologii utworzył teorię psychofizycznego paralelizmu, zbudował mechanikę wzruszeń, zburzył (przed *Herbertem*) teorię władz psychicznych, a najnowsi psychologowie dopatrują się u niego nieprześcignionej teorii halucynacji i podwalin psychoanalizy. W epistemologii urobił stanowisko intuicjonizmu. W etyce wykończył determinizm, wykrył prawa wyboru, opracował pojęcia cnoty i szczęścia. W nauce o państwie urobił demokratyczną teorię państwa. W historiozofii dał teorię okresów dziejowych. W teorii wartości urobił teorię dobra i zła. W metodologii podniósł humanistykę, czyli nauki społeczne, na poziom przyrodznawstwa, stosując metodę obiektywności, która mu pozwoliła umieścić na jednej płaszczyźnie z fizyką psychologię, etykę itd., a więc sprowadzić do jednego mianownika rzeczywistość materialną i duchową; albowiem jego pojęcie natury obejmuje nie tylko przyrodę, lecz i kulturę, jednoczy stworzenie i twórczość, byt i ideał, rozwiązując zagadnienie pozostawania jaźni w przyrodzie i przyrody w jaźni, czyli jak rozum jest jednocześnie czymś zorganizowanym i organizującym. Oto są główne zdobycze i zasługi Spinozy, a wykrywa się wciąż inne jeszcze. Wpływ ich był olbrzymi; dowcipnie powiedział *Heine*, że późniejsi filozofowie częstokroć patrzyli na świat przez szkła, które szlifował Spinoza. Dla dalszego badania nauk Spinozy, ich wyjaśniania i objaśniania powstało w r. 1921 z inicjatywy *Carla Gebhardta* międzynarodowe stowarzyszenie „Societas Spinozana”, ogłaszające roczniki pt. „Chronicon Spinozanum” oraz wydawnictwo pt. „Bibliotheca Spinozana”.

*Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* jest niedokończonym pismem, które się ukazało po raz pierwszy w *Opera Posthuma*. Przyjaciele Spinozy, zachwyceni tą rozprawą, podali osobną do niej przedmowę, aczkolwiek wspomnieli ją w ogólnej przedmowie. Pomimo tego szczególnego zwrócenia uwagi na rzeczony *Traktat*, pomimo że przedrukowywano go we wszystkich zbiorach pism Spinozy i pomimo że Spinoza w Przyp. 1 do Tw. 40 Cz. II *Etyki* odsyła najprawdopodobniej do tego *Traktatu*, nie wzbudzał on długo zainteresowania. Przebrzmiał głos

<sup>11</sup>Religia czy filozofia Spinozy (...) zawiera najwznioślejsze hasła nowoczesnych dążeń społecznych — *Luchaire*, przewodniczący Komisji współpracy umysłowej Ligi Narodów powiedział w swym przemówieniu na zjeździe Societas Spinozana w 1927 r., że nowoczesna teoria wspólnoty międzynarodowej wypływa wprost z pojęć Spinozy. [przypis tłumacza]



de Murra w r. 1802, że to pismo należy drukować złotymi literami<sup>12</sup>. Jeszcze w r. 1882 mógł w r. 1882 mógł wyrazić się o nim lekceważąco i całkiem mylnie<sup>13</sup>. Nawet Meinsma wypowiedział w 1896 bezzasadne lekkomyślne zdanie, że pomysł napisania tego *Traktatu* powziął Spinoza przy udzielaniu lekcji<sup>14</sup>. Na to słusznie odpowiedział Appuhn w 1907 r., że nie widać w tym piśmie pedagoga, lecz filozofa, zastanawiającego się głęboko nad naturą prawdy i metodą swych dociekań po przeczytaniu *Descartesa* i *Bacona*<sup>15</sup>. Taki sąd urobili przekładcy i monografści i ustaliło się przekonanie, że to pismo nie jest niedojrzałe, lecz tylko niedokończone.

Od pierwszych wydawców dowiadujemy się, że *Traktat* należy do wczesnych pism autora i że on go powoli opracowywał. Znajdujemy dowody na to w korespondencji Spinozy. Otóż w Liście 6 z r. 1661 i w Listach 7, 11, 14, 37, 59, 60 — ten ostatni jest z r. 1675 — widzimy wzmianki o *Traktacie*. Świadczą one o tym, że niemal do końca życia sprawa *Traktatu* była dlań aktualna. Także bliższe przyjrzenie się temu pismu dostrzeże w nim wzdłuż i wgląd nawarstwienia powstałe z biegiem czasu. Wreszcie krytyka tekstu, o czym niżej, ujawnia wnoszenie licznych poprawek. Rozpoczęty jeszcze przed pomysłem napisania *Etyki*, a po sporządzeniu *Traktatu krótkiego*, ponad który wynosi go uderzająco większa dojrzałość myślenia, nasz *Traktat* w niektórych punktach prześciga nawet *Etykę*. Powstał w r. 1661, kiedy Spinoza zagłębiał się, jak widać z Listu 2, w pisma *Descartesa* i *Bacona*, których nie wspomina dlatego, że, jak powiada w tym Liście, nie ma zwyczaju wykrywania czyichś błędów.

Dlaczego Spinoza nie dokończył *Traktatu*, wyjaśni się nam, gdy rozwiążemy sprawę stosunku *Traktatu* do *Etyki*. Z Listu 6 widać, że Spinoza miał zamiar opracowania jednego dzieła „o pochodzeniu wszechrzeczy i o poprawie rozumu”. W *Traktacie* znajdujemy wielokrotne odsyłanie do *Filozofii*, z czego widać, że *Traktat* jest wstępem do systematu, zapowiadanego pod tą nazwą. Skoro na miejsce nienapisanej *Filozofii* mamy *Etykę*, nasuwa się wniosek, że *Traktat* jest wstępem do *Etyki*. Tak też sądzi Gebhardt<sup>16</sup>, który na uwagę Leopolda<sup>17</sup>, że część pierwsza *Etyki* nie posiada wyjątkowo przedmowy, odpowiada, że jako taka przedmowa „jest pomysły” *Traktat*, według którego właśnie *Etyka* winna, jak to też czyni, „wszystkie swe idee wyprowadzić z tej, która odpowiada początkowi i źródłu całej Natury, aby ta idea stała się także źródłem wszystkich innych idei<sup>18</sup>”. Atoli sprawa nie jest tak prosta. Przeciwno temu, że *Traktat* „jest pomysły” jako wstęp do *Etyki* przemawia wiele. Otóż gdyby Spinoza ogłosił *Etykę* w 1675 r., jak to zamierzał, czy poprzedziłby ją niedokończonym *Traktatem*? Nie ma śladu, aby wspominał o *Traktacie*, zlecając przyjaciółom ogłoszenie *Etyki*. Ci, jak widać z ich przedmów, radośnie odkryli to pismo w spuściźnie i nie wiedzą o nim nic ponad to, co wyczytali w *Listach*. A zamieścili je w *Opera Posthuma* nie przed *Etyką*, lecz po niej, w grupie niedokończonych pism na drugim miejscu<sup>19</sup>. W *Etyce*, Cz. II, Tw. 40, Przyp. 1, znajduje się wskazanie na „inny *Traktat*”, więc odrębny. Nie można tedy sądzić, że Spinoza uważał ten *Traktat* za wstęp do *Etyki*, mający ją poprzedzać. Jednakże mimo to wszystko należy dać *Traktatowi* wstępne miejsce przed *Etyką* dla następującego powodu. Niewątpliwie *Traktat* jest wcześniejszy od *Etyki* i miał dać uzasadnienie systematowi filozofii. Doznawszy wpływu *Descartesa* i *Bacona*, Spinoza już nie mógł, jak w *Traktacie krót-*

<sup>12</sup>głos de Murra w r. 1802, że to pismo należy drukować złotymi literami — C. T. de Murr, *Benedicti de Spinoza Adnotationes etc.*, 1802, 18. [przypis tłumacza]

<sup>13</sup>w r. 1882 mógł w r. 1882 mógł wyrazić się o nim [o „*Traktacie*”] lekceważąco i całkiem mylnie — A. Raciborski, *Etyka Spinozy*, 1882, 20. [przypis tłumacza]

<sup>14</sup>Meinsma wypowiedział w 1896 bezzasadne lekkomyślne zdanie, że pomysł napisania tego „*Traktatu*” powziął Spinoza przy udzielaniu lekcji — K. O. Meinsma, jw., przekł. niem. s. 242. [przypis tłumacza]

<sup>15</sup>odpowiedział Appuhn, w 1907 r., że nie widać w tym piśmie pedagoga, lecz filozofa, zastanawiającego się głęboko nad naturą prawdy i metodą swych dociekań po przeczytaniu *Descartesa* i *Bacona* — Ch. Appuhn, *Oewres de Spinoza*, t. I, 1917, s. 209 i n. [przypis tłumacza]

<sup>16</sup>(...) że „*Traktat*” jest wstępem do „*Etyki*”. Tak też sądzi Gebhardt — C. Gebhardt, *Spinoza. Opera*, t. II, 357. [przypis tłumacza]

<sup>17</sup>uwag[a] Leopolda, że część pierwsza „*Etyki*” nie posiada wyjątkowo przedmowy — J. H. Leopold, *Ad Spinozæ „Opera Posthuma”*, 1902, 48. [przypis tłumacza]

<sup>18</sup>wszystkie swe idee wyprowadzić z tej, która odpowiada początkowi i źródłu całej Natury, aby ta idea stała się także źródłem wszystkich innych idei — [por.] Poniżej [z tego, że idea winna być całkowicie zgodna ze swą treścią formalną (...)] itd.; red WL]. [przypis tłumacza]

<sup>19</sup>odkryli to pismo w spuściźnie (...) zamieścili je w „*Opera Posthuma*” (...) w grupie niedokończonych pism — Wykaz treści *Opera Posthuma* podaje Gebhardt, *Spinoza. Opera*, t. II, 316. [przypis tłumacza]

kim, rozpoczynać wykładu filozofii sposobem scholastycznym od metafizyki. Zaświtała w jego umyśle idea *Locke'a*, że „nasamprzód trzeba zbadać zdolności umysłowe, by się przekonać, jakimi przedmiotami potrafi się zajmować nasz rozum, a jakimi nie”, że trzeba „jak robotnik pomocnicy, zatrudniony przy oczyszczaniu terenu pod budowlę, usunąć uczone, ale bezwartościowe użytkowanie dziwacznych, sztucznych lub niezrozumiałych wyrażeń” (Spinoza dokonał tego już w dodatku do swego dziełka o filozofii *Descartesa*), „zbadać pochodzenie, pewność i zakres wiedzy ludzkiej, racje i stopnie wiary, mniemania i zgadzania się”, „zdać sobie sprawę ze środków, przy pomocy których rozum osiąga znajomość rzeczy, i ustanowić probierze pewności wiedzy oraz zasady przekonania”, „zbadać granicę między mniemaniem a wiedzą<sup>20</sup>”. Ale Spinoza nie był krytycznym filozofem typu *Locke'a*, epistemologiem, podkopującym metafizykę. Właśnie jako zwolennik dogmatycznej metafizyki nie był zadowolony z *Descartesa* i *Bacona*, jak widać z Listu 2<sup>21</sup>. Gdy się zdecydował wejść na drogę epistemologii, dostrzegł, że ona nie prowadziła do metafizyki, lecz raczej od niej odprowadzała. Porzucił więc tę drogę, wymagającą większego wysiłku od tradycyjnej drogi i zabrał się do *Etyki*, gdyż ta była dlań ważniejsza. Gdy *Etyka* miała być szkłem do patrzenia na świat i szczęście w nim, *Traktat* miał być oprawą, która w przekonaniu Spinozy daje się urobić celowo. Powracał wciąż do *Traktatu* i pracował równolegle. W *Etyce* odesłał do *Traktatu* i w *Traktacie* do *Etyki*<sup>22</sup>, czyli w epistemologii do metafizyki i odwrotnie. Żył nadzieję, że obydwa tory się zejdą i będą jedną prostą linią. Ale musiało się skończyć na tym, że epistemologia znalazła się po dawnemu w środku wykończonej metafizyki, czyli w *Etyce*, a tamto niezależne jej opracowanie pozostało niedociągnięte. *Etyka* pozostała bez wstępu, a z naczelnymi pojęciami, jakby wystrzelonymi nie wiadomo z jakiej racji i narażającymi to dzieło na zarzut Hegla, że obraca się w błędnym kole, a *Traktat* pozostał godną podziwu próbą utworzenia samostnej epistemologii. Oto moim zdaniem powód, dlaczego *Traktat* miał być i nie mógł się stać wstępem do *Etyki*, i zarazem przyczyna, dlaczego pozostał w niedokończonym stanie<sup>23</sup>. Czy wobec tego należy zestawić te pisma, czy raczej je rozłączyć? Sądzę, że należy je zestawić, jak to też uczynili: *Gebhardt* w swoim wydaniu, czytując *Traktat* za wstęp do *Etyki*, a przed nim już bez uzasadnienia *Vloten* i *Land* w swoim wydaniu i angielski przedkładca *Boyle*. Mieli oni widocznie przekonanie, któremu dał wyraz *Pollock*, że *Traktat o poprawie rozumu* jest najlepszym wstępem do filozofii Spinozy<sup>24</sup>.

Godne jest uwagi, że Spinoza w przeciwieństwie do swej *Etyki* daje epistemologii w *Traktacie* podstawę etyczną, opierając pragmatystycznie dążność do wiedzy na dążeniu do szczęścia. Dlatego *Busolt* wyraził zdanie, że *Traktat* jest po prostu propedeutyką filozofii<sup>25</sup>. Niepodobna czytać bez wzruszenia pierwszych stron *Traktatu*, jego uwertury autobiograficznej, tchnącej bólem serca i przewyciężeniem go najszlachetniejszą postawą. Nawet zjadliwy *Schopenhauer*, nienawidzący Spinozy, musiał powiedzieć: „(...) ów wspaniały wstęp do bardzo niedostatecznego *Traktatu o poprawie rozumu*, który mogę

<sup>20</sup>nasamprzód trzeba zbadać zdolności umysłowe (...) zbadać granicę między mniemaniem a wiedzą — *Locke* w Przedmowie i pierwszych trzech paragrafach swego *Essay concerning human understanding*, ogłoszonego dopiero w 1690 r. [przypis tłumacza]

<sup>21</sup>jako zwolennik dogmatycznej metafizyki [Spinoza] nie był zadowolony z *Descartesa* i *Bacona* — Porównanie metodologii Spinozy i tamtych przeprowadzili: *F. Pollock, Spinoza, his Life and Philosophy* z wyd. 1912. rozdz. IV; *C. Gebhardt, Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, 1905, 45 i inni. [przypis tłumacza]

<sup>22</sup>W „*Etyce*” odesłał do „*Traktatu*” i w „*Traktacie*” do „*Etyki*” — Mamy tu na myśli miejsce: „Oto jest powód, dlaczego niniejszemu wywodowi dałem miejsce uprzednie”. Roztrząsając to zdanie w celu krytyki tekstu, *Gebhardt, Spinoza. Opera*, t. II, 326 dowodzi, że Spinoza nie wskazuje tu na nasz *Traktat*, lecz na *Filozofię*; ale tej wszak nie napisał, a *Gebhardt* sam przecież dowodzi na s. 357, że *Traktat* jest wstępem do *Etyki*. [przypis tłumacza]

<sup>23</sup>powód, dlaczego „*Traktat*” miał być i nie mógł się stać wstępem do „*Etyki*”, i zarazem przyczyna, dlaczego pozostał w niedokończonym stanie — Bardzo rozmaite poglądy różnych badaczy na przyczynę niedokończenia *Traktatu* zestawilem w „*Przedmowie*” do swego przekładu z 1914 r., XLVI i nast., XXII [przypis tłumacza]

<sup>24</sup>*Traktat o poprawie rozumu jest najlepszym wstępem do filozofii Spinozy* — [por.] *F. Pollock, Spinoza, his Life and Philosophy*, 2 wyd., 1912, 114 (1 wyd. 1899), [przypis tłumacza]

<sup>25</sup>*Busolt* wyraził zdanie, że „*Traktat*” jest (...) propedeutyką filozofii — *G. Busolt, Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, 1875, 15. [przypis tłumacza]

zarazem polecić jako najskuteczniejszy ze znanych mi środków do uspokojenia nawałnicy wzruszeń<sup>26</sup>...”

*Ethica ordine geometrico demonstrata* jest głównym dziełem Spinozy, które nakazało historykom filozofii wprowadzić go do panteonu największych na świecie systematyków filozofii. Wyłożony tutaj systemat nie stosuje się w układzie do żadnego z tradycyjnych schematów. Sama treść dyktuje taki układ: w Części I jest mowa o bóstwie, czyli o naturze w ogólności, w Części II o podwójnej naturze umysłu ludzkiego, czyli o wyobraźni i rozumie, w Części III o wyobraźni oraz związanej z nią wzruszeniowości jako o bierności i o rozumie jako o czynności, w Części IV o bierności jako złu podległości, czyli niemocy człowieka, i w Części V o czynności jako dobru wolności, czyli mocy człowieka, która jest jego cnotą, doskonałością i szczęściem. Ale przy takim określeniu trzeba przyznać, że treść każdej Części zachodzi na następną. Jeszcze gorzej będzie, jeżeli zechcemy treść *Etyki* ująć w kategorii dyscyplin naukowych. Otóż metafizykę mamy przeważnie w Części I, ale też i we wszystkich innych, filozofię przyrody znajdujemy głównie w Części II, ale też i w I i III, epistemologię głównie w Części II, ale też w III i V, psychologię głównie w Części III, ale też i w II, IV i V, naukę o państwie w Części IV, etykę głównie w Części V, ale też i w IV. Stąd wynika przestroga dla czytelnika, aby, jeśli chce uniknąć błędnych sądów, przeczytał całość, przynajmniej same Twierdzenia, zanim będzie się zastanawiał nad poszczególnymi poglądami.

Na kilka lat przed przystąpieniem do *Etyki* Spinoza napisał, ulegając prośbom przyjaciół, dla nich, nieprzeznaczony do ogłoszenia w druku *Traktat krótki*. Jest to pierwocina *Etyki*, jeszcze bardzo niedojrzała, ułożona w zwykłych rozdziałach. Znajduje się przy niej w Przydatku I geometryzująca próba początku systematu. Z Listu 2 z r. 1661 widać, że Spinoza posłał przyjacielowi inną taką próbę „według metody geometrycznej”. W Liście 6, pisany w tymże lub następnym roku, donosi o sporządzaniu dziełka o rzeczy i ich zależności od pierwszej przyczyny, a także o poprawie rozumu. Był to prawdopodobnie *Traktat o poprawie rozumu*, w którym znajduje się wielokrotnie wskazywanie na osobną „Filozofię”, a zatem zadanie różnicowało się. List 8 z r. 1663 świadczy o tym, że w Amsterdamie powstało koło zwolenników Spinozy, którym on począł nadsyłać z Rijnsburga w miarę posuwania się, części swego systematu i którzy po dyskusji odpowiadali mu swoimi uwagami. Listy 9 i 10 są wyjaśniającymi odpowiedziami Spinozy. Z tej korespondencji widać, że owo koło posiadało coś przybliżonego do początku *Etyki*. W Liście 23 z r. 1665 Spinoza mówi o swoim „niewydanym jeszcze”, a więc jakby już gotowym dziele, nazywając je „Etyką” i przytacza z niego temat, który się znajduje w IV, Tw. 37, Przyp. 2, ale w odmiennym opracowaniu; widocznie Spinoza zmienił opracowanie tego miejsca w *Etyce*, ulegając wpływowi Hobbesa. W tymże roku w Liście 28 Spinoza obiecuje przyjaciołom nadesłać trzecią część swej „filozofii”, dochodzącą do Twierdzenia 80 (w *Etyce* mamy w Części III tylko 59 Twierdzeń)<sup>27</sup>, nadmieniając, że zamierzał nie posyłać nic przed wykończeniem. Milknie teraz w tej sprawie znana nam korespondencja Spinozy na 10 lat. Wiemy, że w tym czasie był zaprzętnięty *Traktatem teologiczno-politycznym*, który ogłosił w 1670 r. Z Listu 62 z r. 1675 widać, że Spinoza miał zamiar wydania dzieła w 5 częściach. Przyjaciele posiadali odpisy tego dzieła i toczyli z autorem ożywioną, cytującą je polemikę w Listach 59, 60, 63, 64, 65, 66, 70, 72 z roku 1675 i 82, 83 z roku 1676. W Liście 68 z r. 1675 Spinoza pisał, że już miał oddać swe dzieło do druku, ale cofnął się z powodu wrzawy, która się podniosła na wieść o jego zamiarze ogłoszenia dzieła rzekomo dowodzącego, że nie ma Boga, za co go denuncjonowano przed władzami. W dniu przed zgonem, z którym się liczył, jak widać z Listu 83, już w lecie 1676 r., jeżeli nie wcześniej, wręczył swojemu gospodarzowi paczkę z rękopisami, polecając przesłanie jej

<sup>26</sup>ów wspaniałych wstęp do bardzo niedostatecznego „Traktatu o poprawie rozumu”, który mogą zarazem polecić jako najskuteczniejszy ze znanych mi środków do uspokojenia nawałnicy wzruszeń — Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 68, ed. Grisebach (Reclam) I, 494. [przypis tłumacza]

<sup>27</sup>w „Etyce” mamy w Części III tylko 59 Twierdzeń — O oddzieleniu Części V zob. IV, Tw. 17, Przyp. [przypis tłumacza]

po swojej śmierci przyjacielowi *Rieuwertzowi*, drukarzowi w Amsterdamie<sup>28</sup>. *Etyka* miała być ogłoszona bezimiennie, takie było jego życzenie, jak podaje przedmowa do *Opera Posthuma*, wskazująca jako powód to, co Spinoza mówi w Rozdz. 25 Przyd. do Części IV i w 44 Okr. wzr. w końcu Części III. Przyjaciele *Rieuwertz* i *Jelles*<sup>29</sup> zajęli się wydaniem wszystkich pism Spinozy, które osiągnęli, i w grudniu już<sup>30</sup> ukazał się tom pt. *B. d. S. Opera Posthuma* przy poparciu kogoś ze sfery rządu z zachowaniem przezornej ostrożności<sup>31</sup>. Jednocześnie ukazał się sporządzony przez *Glazemakera* przekład holenderski tych pism pt. *De Nagelate Schriften van B. d. S.*

Metoda geometryzująca<sup>32</sup>, którą Spinoza stosuje, nie jest u niego oryginalna. Stosowali ją już: *Orygenes*, twórca systematu teologii chrześcijańskiej w III wieku, *Boëthius* w VI wieku, *Alanus ab insulis* i *Mikołaj z Amiens* w XII wieku, *Alsted* w XVI wieku i polski encyklopedysta *Jonston* w XVII wieku do teologii, ten ostatni raczej już do metafizyki, czym mógł wpłynąć na Spinozę<sup>33</sup>. *Hobbes*, który uczył, że myślenie jest w swojej istocie rachowaniem, wysunął wymaganie, aby treści filozoficzne wywodzić sposobem matematycznym. Wykonał to w małym rozmiarze *Descartes*, odpowiadając na wyzwanie, w dodanych do *Meditationes* „Resp. ad sec. obj.”, ale z nadmienieniem, że metoda geometrii nie nadaje się do treści metafizycznej. Spinoza jednak przyjął tę metodę i, wypróbował ją w swym piśmie o zasadach filozofii *Descartesa*, zastosował do całego systematu filozofii jak nikt inny. Czy jest to metoda właściwa dla treści *Etyki*? Że nie jest konieczna, widać z tego, że pierwszy, jeszcze niedojrzały w treści rzut systematu Spinozy w *Traktacie krótkim* obchodzi się bez niej i że nawet w samej *Etyce* w „Przydatku” do Części IV znajduje się streszczenie w zwykłym stylu. Już dawno uważano ten geometryzm za nieodpowiedni. *Goethe* pisał: „(...) ten uregulowany sposób traktowania, który poczytywano za nieodpowiedni dla spraw moralnych<sup>34</sup>”. *Heine* sądził, że to matematyzowanie jest formą wadliwą, niestosowną, powierzchowną dla swej treści, że jest manierą, a nie metodą<sup>35</sup>. Badacze *Etyki* sądzili tak samo, wskazując, że Spinoza wielokrotnie nie czyni użytku ze swoich założeń, nie określa tego, co wymaga określenia, wprowadza w toku wywodów nowe określenia i pojęcia, uważa coś za oczywiste, co nim nie jest itd. Toteż *Gebhardt* ogłosił samodzielnie zredagowany przekład *Etyki* w siedmiu rozdziałach z pominięciem „Dowodów” w nowym układzie zdań, interpolowanych wyciągami z wszystkich pism Spinozy<sup>36</sup>. Nie należy wszakże przeoczać, że Spinoza usiłuje nadać filozofii nie tylko kształt, lecz i charakter naukowy celem osiągnięcia dla niej pewności matematyki<sup>37</sup> i mówi o „porządku filozofowania”, „związku i porządku idei” itp., urabiając przekonanie, które doprowadziło *Hegla* pod wpływem Spinozy do metody dialektycznej. Ale i poza tym mamy u niego ustawicznie upraszczanie, zrównywanie, utożsamianie, jednoczenie, sprowadzanie do jednego mianownika, bo jest to jego sposób

<sup>28</sup>uręczył swojemu gospodarzowi paczkę z rękopisami, polecając przesłanie jej po swojej śmierci przyjacielowi *Rieuwertzowi*, drukarzowi w Amsterdamie — *Colerus*, Rozdz. II i *Kortholt* podają to. [przypis tłumacza]

<sup>29</sup>*Rieuwertz* i *Jelles* zajęli się wydaniem wszystkich pism Spinozy — *Ci*, a nie inni, jak stwierdził *Gebhardt*, *Spinoza. Opera*, t. II, 314. [przypis tłumacza]

<sup>30</sup>w grudniu [1677 r.] (...) ukazał się tom [„*Opera Posthuma*”] — Jak doniósł *Schuller Leibnizowi*, zob. *J. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas*, 1899, 205 i 206. [przypis tłumacza]

<sup>31</sup>ukazał się tom [dział Spinozy] przy poparciu kogoś ze sfery rządu z zachowaniem przezornej ostrożności — Tak opowiadał syn owego drukarza, zob. *J. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas*, 1899, 224 i 232. [przypis tłumacza]

<sup>32</sup>metoda geometryzująca — Spinoza wyraża się „*ordine geometrico*” w nagłówku i w IV, Tw. 18 Przep. i „*more geometrico*” w Przedmowie do Części III. [przypis tłumacza]

<sup>33</sup>polski encyklopedysta *Jonston* w XVII wieku [stosował metodę geometryczną] (...) do metafizyki, czym mógł wpłynąć na Spinozę — O jego domniemanym wpływie na Spinozę pisałem pt. *Jonston et de Spinoza* (po francusku) w „*Chronicon Spinozanum*”, t. I, 118, a z pominięciem biografii *Jonstona* pt. *Jonston i de Spinoza* 1922 (Bibl. Univ. Lib. Pol. Nr 3). [przypis tłumacza]

<sup>34</sup>ten uregulowany sposób traktowania, który poczytywano za nieodpowiedni dla spraw moralnych — *Goethe Aus meinem Leben*, III, 14. [przypis tłumacza]

<sup>35</sup>*Heine* sądził, że to matematyzowanie (...) jest manierą, a nie metodą — *Heine, Zur Gesch. d. Relig. itd., zweites Buch*. [przypis tłumacza]

<sup>36</sup>*Gebhardt* ogłosił samodzielnie zredagowany przekład „*Etyki*” — *Spinoza. Von den festen undewigen Dingen, übertragen und eingeleitet von C. Gebhardt*, 1925. [przypis tłumacza]

<sup>37</sup>*Spinoza* usiłuje nadać filozofii (...) charakter naukowy celem osiągnięcia dla niej pewności matematyki — [por. fragment z *Etyki*: „prawda pozostałaby na wieki niedostępna dla rodu ludzkiego, gdyby nie matematyka, która, zajmując się nie celami, lecz wyłącznie treściami i własnościami figur, wykazała ludziom inną normę prawdy”] i [tamże] Rejestr pod [hasłem] „Trójkąt”. [przypis tłumacza]

myślenia, wyszkolony w matematyce i najwłaściwiej matematyczny. *J. Stern* przyrównuje ten „monumentalny pałac kryształowy filozofii klasycznej” do przepięknego gmachu czarownego z bajki, do którego wiodą strome i kamieniste drogi; kto przebrnie, powiada, przez metodę geometryczną, ten poczuje, że jest zbudowany i uszczęśliwiony błyszczącym światłem poznania i owiany atmosferą prawdy i mądrości<sup>38</sup>. Nielatwo dojsć do tego. Spinoza tak bardzo się trudził nad *Etyką*, że podobno powiedział, iż gdyby nie była już gotowa, nie chciałby za nic jej rozpoczynać<sup>39</sup>.

Oryginały *Etyki* i *Traktatu o poprawie rozumu* przedrukowywano wielokrotnie. Wydawcy, przekładcy i monografiści wytykali krytycznie błędy w tekście oryginałów i toczyła się polemika co do słuszności upatrywania błędów i domniemywanych poprawek. Niemal cały ten materiał krytyki tekstu zestawilem i z dodaniem koniecznych własnych rozstrzygnięć zamieściłem przy swoim przekładzie, wydanym w 1914 r. Z tej mojej pracy skorzystał, uzupełniając ją kilkoma źródłami, które nie były mi dostępne, *C. Gebhardt* dla tomu II swego wydania zbioru pism Spinozy pt. *Spinoza. Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Geberhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung* b. r. (1927), 4 tomy. Rozstrzygnął on większość kwestii na podstawie holenderskiego wydania pism Spinozy pt. *De Nagelate Schriften*, ogłoszonego jednocześnie z *Opera Posthuma* w 1677 r. Nie mogłem korzystać z tej książki, należącej z powodu czy małego nakładu, czy skutecznego prześladowania do bardzo rzadkich druków, ale wskazałem zadanie „najzupelniejszego uwzględnienia wydania holenderskiego<sup>40</sup>”. Długo nie zwracano na nie uwagi w przypuszczeniu, że jest po prostu przekładem *Opera Posthuma*. Nie pomyślano, że przekład holenderski nie mógł mieć za podstawę wydrukowanych *Opera Posthuma*, skoro obydwa wydania ukazały się jednocześnie w grudniu 1677 r., ani też rękopisów, które służyły do *Opera Posthuma*, ponieważ wydanie holenderskie było w druku już w końcu lipca, a więc w 5 miesięcy po śmierci Spinozy, a trudno przypuścić, aby w tym czasie zdążono wykończyć starannie opracowany przekład, zajmujący 666 stron druku. Dopiero *Land*<sup>41</sup> w r. 1882 zauważył tyle, że ten przekład musiał być dokonany z rękopisów, dostrzegł bowiem, że przekładca przeczytał źle jeden wyraz. *Vloten* i *Land* sięgali do *Nagelate Schriften* dla swego wydania oryginału z potrzeby krytyki tekstu w 6 miejscach *Traktatu* i 14 miejscach *Etyki*. Większą różnicę pomiędzy obydwo ma wydaniem dostrzegł *Leopold*<sup>42</sup>, który w r. 1902 wskazał, że w przekładzie holenderskim są zdania i części zdań, których zgola nie ma w oryginale, ale i on miał uprzedzenie, że przekład opierał się na rękopisach, użytych do druku *Opera Posthuma*, i objaśniał różnice omyłkowym opuszczeniem. Dopiero *Gebhardt* przeprowadził dla swego wydania najdokładniejsze porównanie obydwu tekstów i wykazał, że przekład holenderski miał za podstawę inne rękopisy niż *Opera Posthuma*. Z Listu 28 widać, że przyjaciele Spinozy przekładali sobie części *Etyki*, które on im nadsyłał. Gdy te pozostawały w ich rękach, Spinoza u siebie wprowadzał ulepszenia. A zatem *Nagelate Schriften* miano już w rękopisie za życia Spinozy (może nie wszystko) i potem wydrukowano. W ten sposób mamy dwie redakcje pism Spinozy, wcześniejszą w przekładzie holenderskim i późniejszą oryginalną, wykazującą w porównaniu z tamtą skreślenia, dopiski i poprawki. Oczywiście ów przekład ma mniejszą wartość, jednakże oddaje przysługę. Otóż tekst *Opera Posthuma* pomimo wielkiej staranności wydawców nie otrzymał ostatecznego oszlifowania i uzgodnienia, jakie może nadać jedynie autor kontrolujący druk. Dlatego następują się wątpliwości, które czasem sięgają tak głęboko, że od rozstrzygnięcia ich

<sup>38</sup>kto przebrnie (...) przez metodę geometryczną, ten poczuje, że jest zbudowany i uszczęśliwiony błyszczącym światłem poznania i owiany atmosferą prawdy i mądrości — *J. Stern* w „Przedmowie” do swego niemieckiego przekładu *Traktatu teologiczno-politycznego*, s. 15. [przypis tłumacza]

<sup>39</sup>Spinoza (...) podobno powiedział, iż gdyby [*Etyka*] nie była już gotowa, nie chciałby za nic jej rozpoczynać — *J. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas*, 1899, s. 224. [przypis tłumacza]

<sup>40</sup>wskazałem zadanie najzupelniejszego uwzględnienia wydania holenderskiego — W „Przedmowie”. [przypis tłumacza]

<sup>41</sup>*Land* w r. 1882 zauważył (...), że ten przekład [holenderski] musiał być dokonany z rękopisów — *J. P. N. Land, Over de uitgaven en den text der Ethica van Spinoza*. [przypis tłumacza]

<sup>42</sup>*Leopold* (...) wskazał, że w przekładzie holenderskim są zdania i części zdań, których zgola nie ma w oryginale — *J. H. Leopold, Ad Spinozae „Opera Posthuma”*, 1902. [przypis tłumacza]



przez krytykę tekstu zależy zrozumienie poglądu Spinozy. A często rozstrzygnięcia różnych badaczy bardzo się rozchodziły i także często posuwali się oni daleko w pochopności do wysuwania wątpliwości. W wielu razach odwołanie się do *Nagelate Schriften* może być decydujące. *Gebhardt* przyjął słusznie dla swojej krytyki tekstu zasadę, że wspólność tekstu świadczy o jego poprawności, a przy rozbieżności, gdy oryginał jest wątpliwy, ów przekład może wskazać rozwiązanie jako najwyższa instancja. Wykonał on mozolne porównanie i ujawnił rozwój stałej i skrupulatnie drobiazgowej pracy Spinozy nad swymi rękopisami. Z krytyki tekstu *Gebhardta*, zajmującej 82 stronicie, dowiadujemy się, że holenderski przekład *Traktatu*, jak wykazują ślady, był dokonany zaraz po napisaniu go, że opracowywanie *Traktatu* ciągnęło się przez 15 lat z górą i że Spinoza odmienił tekst w 96 miejscach, podejmując wielokrotnie przeglądanie swego rękopisu. Krytyka tekstu ma tutaj wiele zadań, czasem niezmiernie ważnych dla należytego zrozumienia filozofii Spinozy. Co do *Etyki*, to dowiadujemy się, że Spinoza, jeśli nie liczyć drobnych zmian, zmienił tekst w 156 miejscach i że musiał dwukrotnie pisać całość. *Gebhardt* liczył się w swoim wydaniu z tym, że Spinoza mógł coś skreślić omyłkowo albo ze względu na chwilowe okoliczności, a co może być pożądanym uzupełnieniem jego wypowiedzianych myśli przez niewypowiedziane. Z tego względu dodał w tekście w nawiasach brakujące miejsca z *Nagelate Schriften* i resztę zmian zinwentaryzował poza tekstem. W ten sposób jego wydanie, pozostawiając daleko w tyle wszystkie poprzednie, staje na wysokości zadania obok znakomitych wydań *Descartesa*, *Kanta* i *Leibniza*.

Dla przekładu dzieł Spinozy wiele poprawek i wstawek (z *Nagelate Schriften*) *Gebhardta* nie posiada znaczenia, ale wiele jest takich, opartych na krytyce tekstu, które mają wielką doniosłość. Skontrolowałem jego krytykę tekstu i, porównawszy ze swoją, znalazłem, że on (cytuje mnie przeszło 80 razy, a wielokrotnie już nie cytuje) przyznaje mi rację w znacznej większości przypadków, a w tych, w których nie zgadza się ze mną, muszę uznać jego rozwiązanie, wyjąwszy kilka przypadków. Krytyka tekstu nie jest tu jeszcze zakończona, bo jak powiedział Spinoza: „*nunquam liber sine mendis repertus est*” (nie znaleziono jeszcze książki bez błędów). Wobec tego nie przejąłem już do niniejszej książki swego aparatu krytycznego z wydania 1914 r., lecz ograniczyłem się do krytyki tekstu (pod przekładem) w tych miejscach, gdzie nie mogę się zgodzić na zdanie *Gebhardta*. Z jego wstawek uwzględniam tylko te, które wnoszą jakąś myśl, a nie są tylko zbędnym i dlatego przez autora skreślonym stylistycznym dopełnieniem.

Podany tutaj przekład jest pierwszym opartym na wydaniu *Gebhardta*. Przystosowując do niego swój przekład z 1914 r., wprowadziłem zarazem liczne poprawki stylu, pisowni i błędów drukarskich. Miałem ochotę podać odmiany pojmowania tekstu, nawet niewątpliwego, u rozmaitych przekładców, ale ograniczyłem się do niewielu przypadków, by nie obciążać niniejszego wydania. Jest to utarte zdanie, że przekład nie zastąpi oryginału. Ma ono szczególną ważność przy pismach Spinozy wobec jego swoistej zwięzłości, skupiającej myśli w pojęciach, co pociąga za sobą ważność wyrazów. Na tym polega trudność i ryzykowność przekładu tych pism, a jeszcze i na tym, że Spinoza, posługując się niewątpliwie dla treści jednorodność wyrazów (np. *affectus* — *affectio*, *modus* — *modificatio*) lub ich wieloznaczność (np. *virtus*), czego przekład nie odda<sup>43</sup>. Są to trudności rozumienia dla każdego, posługującego się innym językiem. Przekładca musi tekst zrozumieć i dlatego przekład jest z konieczności tłumaczeniem, które może być dobre albo złe, ale nie może trudności pomijać lub odtwarzać. O tyle przekład nabiera wartości dodatniej albo ujemnej, dla której oryginał pozostaje jako próbnik, skoro nie może się sam utrzymać. Nie znalazłem powodu do zmiany w wydaniu 1914 r. ani swoich zasad przekładu, ani przyjętych tam odpowiedników wyrazowych dla głównych mian, ale wyszukałem odpowiedniejsze dla wielu podrzędnych (np. *constitutio*, *certus*, *individuum*, *contemplari* itd.).

<sup>43</sup> Spinoza, posługując się (...) językiem łacińskim w swoim myśleniu, wykorzystuje dla treści jednorodność wyrazów (...) lub ich wieloznaczność (...), czego przekład nie odda — Na zjeździe w Hadze w 1927 r. jeden z referentów zaproponował konferencję przekładców różnej narodowości dla ustalenia treści pojęć Spinozy. [przypis tłumacza]

Nie zmieniłem nazw wzruszeń, niekiedy rażąco niezgodnych ze słownikiem, a wybranych stosownie do opisu wzruszeń, wobec tego, że sam autor powiada, iż jego wyrazy są nieodpowiednie. Pomiąłem tutaj swoje „Sprawozdania z przekładu”, zajmujące tam 34 i 41 stronice, by nie rozszerzać niniejszego tomu. Z tego względu też zamiast Przedmów, zajmujących tam 73 stronice, podałem tutaj krótszą, zupełnie inaczej opracowaną. Ze względów oszczędnościowych niniejszy tom jest drukowany bez interlinii i jest znacznie szczuplejszy od tamtego, liczącego stronice 73+433.

Redakcyjnie dla dogodności wprowadziłem *a linea*, podkreślenia, w jednym miejscu (na s. 34) przestawienie kilku wyrazów i podział *Traktatu* na części oddzielone kreskami, co raz nawet (na s. 13) uczyniłem wbrew poprawce *Gebhardta*, tworzącej łączność zdań, które rozdzielałem. Specyfikację *Traktatu* zamieściłem w „Wykazie treści”. W nawiasach prostoliniowych podałem ważne synonimy. Pod tekstem zamieściłem wskazania uzupełniających objaśnień autora w *Listach*, podając przy nich § według wydania *Brudera* oraz swoje objaśnienia historyczne, pojęciowe, tekstologiczne i hermeneutyczne. W końcu znajduje się „Rejestr pojęć”, w którym usiłowałem ogólnie co do pojęć i wyrazów zestawić opracowane przez Spinozę pojęcia, ogarniając też pojęcia złożone<sup>44</sup>. Widać tu, na co już zwracano uwagę, że Spinoza w toku swych wywodów rozszerza swoje pojęcia. Szczególnie uwidoczni się to w coraz to nowych jego utożsamieniach, które dlatego skrętnie pozbierałem, że te równania wiele mówią i zachęcają do dalszego zestawiania równań w łańcuchy. Z „Rejestru” widać, jak rozmaite zastosowanie mają miana, np. natura lub treść, ujawnia się przeto zakres pojęć w pełni. Ten „Rejestr” nie ma być tylko skorowidzem ku wygodzie odszukania, lecz także środkiem pomocniczym do wnikania w poglądy Spinozy. Dlatego zaleca się rozejrzeć się w nim jako w pouczającym wstępie.

Podany na froncie wizerunek Spinozy jest zmniejszoną odbitką wizerunku, znajdującego się w niektórych tylko egzemplarzach *Nagelate Schriften* i pierwszy raz odtworzonego u *de Murra*, *Adnotationes* itd., 1802<sup>45</sup>. Znajdujący się pod nim epigram brzmi w przekładzie *Antoniego Langego*, sporządzonym na moją prośbę, jak następuje:

„Ten, co przeniknął naturę, Boga i układ wszechrzeczy,  
Winien by z tego widoku być oglądany Spinoza,  
Męża wystawić oblicze mógł pędzel Zeuksisa misterny,  
Lecz jego siłę przerasta, by odzwierciedlić i umysł.  
Ten moc swą w księgach objawia, rzeczy najwyższe rozważa.  
Umysł ktokolwiek chcesz poznać, wczytaj się w treść jego ksiąg”.

Podpis Spinozy, który podałem pod tym wizerunkiem, jest odbitką podpisu pod jego listem do *Graeviusa* z 14 grudnia 1673 r., przechowywanym w Bibliotece Królewskiej w Kopenhadze.

Na stronicy tytułowej zamieściłem powiększoną odbitkę Pieczęci Spinozy z dewizą „*caute*” = ostrożnie.

<sup>44</sup>„Rejestr pojęć”, w którym usiłowałem ogólnie co do pojęć i wyrazów zestawić opracowane przez Spinozę pojęcia, ogarniając też pojęcia złożone — We Francji jest obecnie w opracowaniu staraniem towarzystwa „Société des amis de Spinoza” „Index Spinozanus” na wzór *Bonitza* „Index Aristotelicus”. zob. „Chronicon Spinozanum” t. IV, 255. [przypis tłumacza]

<sup>45</sup>wizerunek Spinozy (...) — Biograf *Colerus* sądził w świętym oburzeniu z satysfakcją, że tutaj na twarzy uwidoczni się potępienie. Na to odpowiedział *Hegel*, że tak jest, ale jest to potępienie nie bierne, lecz czynne, potępienie mniemań błędów i beznyslnych wzruszeń ludzkich (*Gesch. d. Philos.*, t. III, 371). Sławny fizjonomista XVIII wieku *Lavater* napisał: „Jakże on wyczuwa słabe punkty każdego napotkanego systematu! Jakże jest zmęczony od myślenia, dociekania, wątpienia! Ileż humoru i soli jest w tych choć na pewno na wpół tylko prawdopodobnych ustach, tak pełnych mądrości i cichej szlachetności! Ta cała twarz jest mieszaniną smętności, walki ze zwątpieniami i filozoficznego rozlubowania się, tworzącego przeświadczenie, że się znalazło prawdę. Ta mina uśmiecha się wolterowskim wierszem: płytkich mam uczniów i nietęgich krytyków” (*Physiognomische Fragmente* 1777, s. 277). [przypis tłumacza]

# TRAKTAT O POPRAWIE ROZUMU

## OBJAŚNIENIE ZNAKÓW

Liczby na zewnętrznym marginesie oznaczają stronicę wydania heidelberskiego *Opera Posthuma*<sup>46</sup>.

Liczby w uwagach pod tekstem, np. 29, 31, oznaczają stronicę i wiersz niniejszego wydania<sup>47</sup>.

Cytowane w uwagach pod tekstem<sup>48</sup>

1) przekłady Traktatu:

S. H. EWALD, *Spinozas zwei Abhandlungen über die Kultur des Verstandes und über Aristokratie und Demokratie*, 1785.

B. AUERBACH, *Spinozas Werke*, 2. Aufl. 1871, t. IV: *Über Ausbildung des Verstandes*.

J. H. von KIRCHMANN, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, 1871.

E. SAISSET, *Oeuvres de Spinoza*, nouv. éd. 1861, t. III.

R. H. M. ELWES, *The chief works of Spinoza*, 1883–1884, t. II.

J. STERN, *Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes von B. Spinoza*, 1887 (Reclams Universal Bibliothek Nr. 2487).

W. HALE WHITE, *Tractatus de intellectus emendatione*, 2. ed. 1899 (po angielsku).

C. GEBHARDT, *Baruch de Spinoza. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, 3. Aufl. 1907 (Philosophische Bibliothek Bd. 95).

CH. APPUHN, *Oeuvres de Spinoza*, 1907, t. I.

A. BOYLE, *Spinoza's Ethics and „De intellectus emendatione”*, 1910 (Everyman's Library).

2) monografie o Traktacie:

E. BÖHMER, *Spinozana*, „Zeitschr. f. Philos, u. philos. Kritik” 1860, 1863, 1870.

J. ELBOGEN, *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*, 1898.

## PRZEDMOWA DO *Traktatu*<sup>49</sup>

Niewykończony *Traktat o poprawie rozumu* itd., który podajemy Ci tutaj, łaskawy Czytelniku, rzucił na papier autor już przed wielu laty. Nosił się on ciągle z zamiarem wykończenia, jednakże powstrzymywały go inne zajęcia, a w końcu zabrała go śmierć, tak że nie zdołał doprowadzić tego pisma do pożądanego końca. Zważywszy, że jest tutaj mnóstwo idei świetnych i pożytecznych, które bez wątpienia mogą się przydać w znacznym stopniu każdemu, kto szczerze dąży do prawdy, nie chcieliśmy Ciebie bez nich zostawić. A ponieważ znajduje się tu wiele miejsc ciemnych, tudzież jeszcze niewypracowanych i niewyglądzonych, pragnęliśmy zarazem podać do wiadomości rzeczony powody, abyś raczył je uwzględnić. Pozostajemy z życzeniami.

## Z PRZEDMOWY DO *Opera Posthuma*<sup>50</sup>

*Traktat o poprawie rozumu* należy do wcześniejszych prac naszego filozofa i, jak o tym świadczą styl i treść, został rzucony na papier już przed wielu laty. Ważność omawianej

<sup>46</sup>Liczby na zewnętrznym marginesie oznaczają stronicę wydania heidelberskiego „*Opera Posthuma*” — w wydaniu cyfrowym zrezygnowano z wprowadzenia tej numeracji. [przypis edytorski]

<sup>47</sup>Liczby w uwagach pod tekstem, np. 29, 31, oznaczają stronicę i wiersz niniejszego wydania — w wydaniu cyfrowym odsyłacze tego typu przełożono na wskazanie początkowych słów tego miejsca w tekście, którego dotyczy odsyłacz. [przypis edytorski]

<sup>48</sup>w uwagach pod tekstem — uwagi umieszczone pod tekstem na poszczególnych stronach zostały zmienione na przypisy redakcyjne i przypisy tłumacza (zależnie od treści uwag). [przypis edytorski]

<sup>49</sup>Przedmowa do „*Traktatu*” — Tę przedmowę napisał prawdopodobnie G. H. Schuller. [przypis tłumacza]

<sup>50</sup>Z przedmowy do „*Opera Posthuma*” — Tę przedmowę napisał po holendersku J. Jelles, a na łacinę przełożył J. H. Glazemaker. Nie podał jej C. Gebhardt w wydaniu heidelberskim, nie ma jej też w wydaniu *van Vloten* i *Landa. Bruder* (II. 4) podał wyjątek z tej przedmowy w swobodnym połączeniu z powyższą przedmową. *Paulus* (II. 28) przedrukował ją w całości. [przypis tłumacza]

sprawy i znaczny pożytek, który autor sobie tutaj za cel wytknął, mianowicie utowranie rozumowi najłatwiejszej i najrówniejszej drogi do prawdziwej wiedzy, pobudzały go ustawicznie do wykończenia tego *Traktatu*. Atoli ciężka praca, głębokie rozmyślanie i rozległa wiedza, wszystko to, niezbędne do wydoskonalenia go<sup>51</sup>, pozwalało powoli go wysnuwać, jako też stało się pospół powodem, że nie dobiegł do końca i że tu i tam czegoś brak. W dopiskach bowiem, które autor sam dorzucił, zaznacza on częstokroć, że coś, czym się właśnie zajmuje, ma być dokładniej dowiedzione lub obszerniej wyjaśnione bądź w jego *Filozofii*, bądź gdzie indziej. Ze względu na to, że ten *Traktat* zawiera wiele wyborczego i pożytecznego w najwyższym stopniu, mogącego ogromnie pobudzić badacza prawdy i podać mu pomoc, zalecało się wydanie go wraz z innymi, jak już powiedziano w „Przedmowie”, poprzedzającej ten *Traktat*.

---

<sup>51</sup>do wykończenia tego „Traktatu” (...) ciężka praca, głębokie rozmyślanie i rozległa wiedza, wszystko to (...) pozwalało powoli go wysnuwać — W liście do J. Bouwmeestera (List 37, dawniej 42), pisze de Spinoza w końcu: „Pozostaje mi jeszcze zwrócić uwagę Pańską na to, że do tego wszystkiego [tj. do zdobycia metody kierowania naszymi jasnymi i wyraźnymi pojęciami, tudzież do powiązania ich] jest niezbędne wytrwale rozmyślanie, a także niezachwiane usposobienie oraz zamierzenie, a do pozyskania tego trzeba koniecznie urządzić sobie pewien tryb życia i wytknąć sobie pewien cel (...)”. Zob. też wstępną część „Traktatu” oraz [fragmenty zaczynające się od słów: „Dalej, ponieważ stosunek pomiędzy dwiema ideami (...)” oraz „(...) a to dlatego, że prawda, jak wykazaliśmy, objawia siebie samą i wszystko dostawałoby mu się samojeźnie”]. [przypis tłumacza]

# TRAKTAT O POPRAWIE ROZUMU ORAZ O DRODZE, PO KTÓREJ ROZUM NAJ- SNADNIEJ DOCHODZI DO PRAWDZI- WEJ WIEDZY O RZECZACH<sup>52</sup>

Nauczony doświadczeniem, że wszystko, co się nam w życiu powszednim zazwyczaj nastręcza, jest próżne i zawodne, tudzież przekonany, że wszystko, co bywało przyczyną lub przedmiotem mego niepokoju, o tyle jeno zawierało w sobie dobro czy zło, o ile przy tym doznawał wzruszeń mój umysł, postanowiłem w końcu dociec, czy nie ma czegoś takiego, co by było dobrem prawdziwym i mogło mi się udzielać, i co by samo, z wyłączeniem wszystkiego innego, mogło zajmować mój umysł, tak oto czy nie ma czegoś takiego, co, skoro bym tylko je odnalazł i pozyskał, napełniłoby mnie na zawsze nieprzerwaną i najwyższą radością. Powiadam: „postanowiłem w końcu”, albowiem na pierwsze wejrzenie nieroztropną wydała mi się chęć wyrzeczenia się rzeczy pewnej dla rzeczy naówczas jeszcze niepewnej. Wszak dobrze było mi to wiadome, jakie korzyści zdobywa się przez zaszczyty i bogactwo, ale również i to, że musiałbym wstrzymać się od pożądania ich, gdybym miał się poważnie ubiegać o rzecz nową, a zupełnie inną. Jasne było dla mnie, że gdyby szczęście najwyższe miało na tamtych właśnie rzeczach polegać, to musiałbym go być pozbawiony, gdyby zaś nie miało na nich polegać, a jednak za nimi jedynie ubiegałbym się, to tak samo nie dostąpiłbym szczęścia najwyższego. Więc rozważyłem, czy nie dałoby się dojść do jakiegoś nowego urzędzenia sobie życia albo co najmniej do pewności w tym względzie, chociażbym nie zmienił i zwykłego trybu swego życia. O to się często, ale na próżno, kusilem.

To wszystko, co życie zazwyczaj nastręcza, a co ludzie, jak można sądzić z ich czynów, poczytują za dobro najwyższe, daje się sprowadzić do trzech rzeczy, mianowicie do bogactwa, zaszczytów i rozkoszy zmysłowej. Te trzy rzeczy tak dalece zaprzatają umysł, że nie pozwalają mu na rozmyślanie o jakimś innym dobru. Otóż co się tyczy rozkoszy zmysłowej, to umysł tak się w niej pograża, jak gdyby spoczywał na jakowymś dobru, co mu w najwyższym stopniu przeszkadza myśleć o innym; ale po upojeniu się nią następuje bardzo duże przygnębienie, które, jeżeli nie całkiem zawiesza umysł w działaniu, to go co najmniej mąci i przytępia. Niemalże też zaprzata umysł pogoń za zaszczytami i bogactwem, zwłaszcza za tym drugim, gdy bywa pożądane tylko samo dla siebie, ponieważ wtedy poczytuje się je za dobro najwyższe<sup>53</sup>. O wiele więcej jeszcze zaprzatają umysł zaszczyty, albowiem te uchodzą zawsze same przez się za dobro i cel ostateczny, do którego wszystko zmierza. Wprawdzie nie ma przy dążeniu do bogactwa i zaszczytów żalu, jak przy rozkoszy zmysłowej, owszem, im więcej ich nabywamy, tym większą stajemy się radość; na skutek tego właśnie podniecamy się coraz bardziej do pomnażania ich. Za to gdy naszą nadzieję spotyka niekiedy zawód, powstaje stąd smutek bardzo duży. Wreszcie dlatego zaszczyty stanowią wielką zawadę, że, chcąc je osiągnąć, musimy koniecznie przystosowywać swe życie do poziomu umysłowego ludzi, a więc unikać tego, czego oni zwykle unikają, i za tym się uganiam, za czym oni pospolicie się uganiamy.

Gdy tak oto przeświadczyłem się, jak bardzo to wszystko stoi na przeszkodzie staraniu się o nowe urzędzenie sobie życia, a nawet tak dalece mu się sprzeciwia, że wypada koniecznie się powstrzymać albo od jednego, albo od drugiego, zniewoliło mnie to do zbadania, co z dwojga byłoby dla mnie korzystniejsze, albowiem, jak już powiedziałem, wyglądało na to, że chcę zamienić dobro niewątpliwe na niepewne. Pomyślawszy nieco, znalazłem naprzód, że jeżeli tamtych rzeczy się wyrzeknę i starać się będę o nowe urzędzenie sobie życia, to wyrzeknę się, jak jasno widać z tego, co wyżej powiedziane, dobra z natury swej niepewnego dla dobra, które znów jest niepewne, ale już nie z natury swej

<sup>52</sup>Traktat o poprawie rozumu oraz o drodze, po której rozum najłatwiej dochodzi do prawdziwej wiedzy o rzeczach — Por. List. 37 (dawniej 42). [przypis tłumacza]

<sup>53</sup>Niemalże też zaprzata umysł pogoń za (...) bogactwem (...) poczytuje się je za dobro najwyższe — Można by to obszerniej i dokładniej wyłuszczyć, mianowicie odróżniając, czy bogactwo pożądane jest samo dla siebie, czy dla zaszczytów, czy dla rozkoszy zmysłowej, czy dla zdrowia, czy dla przysporzenia nauk i sztuk, ale odkładamy to do odpowiedniego miejsca, tutaj bowiem dokładne zbadanie tego nie byłoby na miejscu. [przypis autorski]



(pożądałem bowiem dobra trwałego), lecz tylko pod względem osiągnięcia go. Usilne rozmyślanie doprowadziło mnie do przekonania, że skoro tylko zdołałbym głęboko się zastanowić, wtedy porzuciłbym niewątpliwe zło dla niewątpliwego dobra. Ujrzałem się przecież w najwyższym niebezpieczeństwie i byłem zmuszony do poszukiwania ze wszelkich sił środka zaradczego, chociażby niepewnego, zupełnie tak samo, jak chory śmiertelnie, który, przewidując pewną śmierć w razie niezastosowania środka leczniczego, jest zmuszony do uchwycenia się z największym wysiłkiem niepewnego nawet środka, na którym zakłada całą swoją nadzieję. A wszystkie te rzeczy, za którymi tłum się ugania, nie tylko nie pomagają do zachowania naszego bytu, lecz nawet stanowią przeszkodę ku temu i częstokroć są przyczyną zguby tych ludzi, którzy je posiadają, a zawsze tych, których one posiadają<sup>54</sup>. Wszak liczne są przykłady ludzi, którzy dla swych bogactw ponosili prześladowania, dochodzące aż do śmierci, tudzież takich, którzy dla zdobycia skarbów narażali się na niebezpieczeństwa, aż w końcu życiem przyplacili swą głupotę. Nie mniej jest przykładów takich ludzi, którzy dla osiągnięcia lub obrony zaszczytu znosili największe męki. Wreszcie niezliczone są przykłady przedwczesnej śmierci z powodu nadmiernych rozkoszy zmysłowych. Uważałem następnie, że owo zło stąd się bierze, iż całe szczęście czy nieszczęście zależy wyłącznie od jednej okoliczności, mianowicie od jakości przedmiotu, który miłujemy. Albowiem to, czego się nie miłuje, nigdy ani nie da powodu do sporów, ani nie zrodzi smutku, jeżeli zaginie, ani nie wzbudzi zazdrości, jeżeli będzie w posiadaniu kogo innego, ani nie wywoła czy to obawy, czy nienawiści, słowem żadnych wzruszeń umysłu, które zachodzą tylko przy miłowaniu rzeczy znikomych, jakimi są te wszystkie, o których wyżej była mowa. Natomiast umiłowanie rzeczy wiecznej i nieskończonej nasycza duszę samą tylko radością, ta radość zaś jest wolna od wszelkiego smutku, a tego właśnie należy sobie życzyć i poszukiwać ze wszystkich sił. Doprawdy nie bez racji użyłem powyżej wyrazów: „skoro tylko zdołałbym poważnie się zastanowić”, jakkolwiek bowiem jasno z tego wszystkiego zdawałem sobie sprawę, nie mogłem mimo to wyzbyć się całkowicie pożądliwości, chuci zmysłowej i ambicji.

To jedno dostrzegłem, że gdy mój umysł zajmował się takimi rozmyślaniami, nateraz odwracał się od tamtych rzeczy i poważnie rozmyślał o nowym urządzeniu życia. Sprawilo mi to wielką pociechę, bo przekonałem się przecież, że wszystko zło pomienione nie jest takie, by się miało oprzeć wszelkim środkom zaradczym. Wprawdzie takie przerwy na początku bywały rzadkie i trwały zaledwie krótki czas, w miarę jednak, jak dobro prawdziwe stawało mi się coraz lepiej wiadomym, przerwy stawały się coraz częstszymi i dłuższymi, zwłaszcza gdy się przeświadczyłem, że pieniądź, rozkosz zmysłowa i ambicja są jedynie wtedy szkodliwe, kiedy bywają pożądane same dla siebie, nie zaś jako środki do innych celów. Wtedy bowiem, gdy bywają pożądane jako środki tylko, trzymają się miary i bynajmniej nie przynoszą szkody, owszem, znacznie popierają cele, dla których są poszukiwane, jak to wykażę we właściwym miejscu.

Pokrótkie tylko tutaj zaznaczę, co rozumiem przez dobro prawdziwe, a zarazem, czym jest dobro najwyższe. Dla należytego zrozumienia tego trzeba zauważyć, że wyrazy dobro i zło mają znaczenie tylko względne, a więc jedną i tę samą rzecz można nazywać dobrą lub złą zależnie od tego, pod jakim względem jest wzięta. Zupełnie tak samo ma się z doskonałością i niedoskonałością. Albowiem żadna rzecz, gdy weźmiemy jej naturę, nie może uchodzić ani za doskonałą, ani za niedoskonałą, zwłaszcza gdy dowiedzieliśmy się, że wszystko, co zachodzi, dzieje się według wiecznego porządku i pewnych praw Natury. Wobec tego jednak, że ograniczoność ludzka nie potrafi ogarnąć myślą owego porządku i człowiek wytwarza sobie tymczasem pojęcie jakiejś natury ludzkiej o wiele możniejszej od swej własnej, a przy tym nie znajduje przeszkód do osiągnięcia jej, więc podnieca to go do poszukiwania środków prowadzących do takiej doskonałości. Wszystko przeto, co może służyć za środek ku temu celowi, zowie się dobrem prawdziwym, dobrem najwyższym zaś jest dopięcie tego, aby napawać się ową naturą, jeśli się to stać może, wspólnie z innymi ludźmi. Czym jest ta natura, wykażę we właściwym miejscu, mianowicie, że jest nią wiedza o jedności, łączącej umysł z całą Naturą<sup>55</sup>. Oto jest cel, do którego zmie-

<sup>54</sup>wszystkie te rzeczy, za którymi tłum się ugania (...) częstokroć są przyczyną zguby tych ludzi, którzy je posiadają, a zawsze tych, których one posiadają — To jest dokładniej do wykazania. [przypis autorski]

<sup>55</sup>wiedza o jedności, łączącej umysł z całą Naturą — We właściwym miejscu będzie to obszerniej wyłożone. [przypis autorski]

rzam: pozyskanie takiej właśnie natury oraz staranie się o to, aby wielu ludzi razem ze mną ją posiadło. To znaczy, że do mego własnego szczęścia należy też dbanie o to, aby wielu innych ludzi zrozumiało to, co ja, i aby ich rozumienie i pożądanie pozostawały w zupełnej zgodności z moim rozumieniem i pożądaniami.

Aby dojść do tego, należy na tyle zrozumieć Naturę, ile wystarcza dla pozyskania pożądanej natury. Następnie należy utworzyć taki ustrój społeczny, jaki jest niezbędny do tego, aby jak najwięcej ludzi mogło jak najłatwiej tudzież bezpiecznie osiągnąć powyższy cel. Dalej trzeba wypracować filozofię moralności i również naukę o wychowaniu dzieci. Ze względu na to, że zdrowie jest znacznym środkiem do owego celu, trzeba zbudować systemat medycyny. A ponieważ dzięki sztuce wiele trudnego staje się łatwym i oszczędza się w życiu dużo czasu i trudu, to i mechaniki w żaden sposób nie powinno się zaniedbać<sup>56</sup>. Przede wszystkim jednakże wymyślić należy sposób uzdrowienia rozumu i, ile to na początku da się skutecznie, odczyszczenia go, ażeby rozumienie rzeczy odbywało się pomyślnie, bezbłędnie i jak najdoskonalej. Już tutaj każdy może dostrzec, że usiłując skierować wszystkie nauki do jednego celu i końca<sup>57</sup>, mianowicie do osiągnięcia, jak powiedzieliśmy, najwyższej doskonałości ludzkiej. Trzeba będzie usunąć jako niepożyteczne w naukach to wszystko, co nas nie przybliży do naszego celu. Słowem, znaczy to, że mamy wszystkie nasze czynności, zarówno jak i myśli, skierować do owego celu.

Ale ponieważ wówczas, gdy będziemy zabiegać o ów cel i trudzić się o skierowanie rozumu na właściwą drogę, musimy przecież żyć, przeto jesteśmy zmuszeni do ustanowienia z góry jako dobrych niektórych prawideł życiowych, mianowicie:

I. Mówić stosownie do poziomu umysłowego tłumy i czynić to wszystko, co nie stanowi przeszkody do osiągnięcia naszego celu. Niemały bowiem pożytek otrzymamy od ludzi, dostosowując się według możliwości do ich poziomu umysłowego. Oprócz tego w ten sposób staną się oni pochopniejsi do słuchania prawdy.

II. Używać przyjemności w stopniu dostatecznym do utrzymania się przy zdrowiu.

III. Wreszcie starać się o zdobywanie tytułu pieniędzy oraz innych rzeczy wszelakich, ile wystarcza do zachowywania życia i zdrowia oraz do przystosowywania się do obyczajów krajowych, niebędących w przeciwieństwie do naszego celu.

Założywszy, co wyżej, przystępuję do tego, co jest do zrobienia przed wszystkim innym, mianowicie do poprawy rozumu i uczynienia go zdolnym do rozumienia rzeczy takim sposobem, jaki jest niezbędny do osiągnięcia naszego celu. By to mogło nastąpić, wymaga systematyczność, którą z natury mamy w sobie, abym uczynił przegląd wszystkich sposobów poznawania, którymi posługiwałem się dotychczas do twierdzenia lub przeczenia bez wątpliwości, celem wybrania najlepszego z nich, a jednocześnie abym zapoczątkował nabycie wiedzy o swych siłach i o swej naturze, którą pragnę wydoskonalić. Rozglądając się starannie, mogę wszystkie te sposoby sprowadzić głównie do czterech.

I. Istnieje poznanie, które otrzymujemy ze słyszenia lub też z jakiegoś znaku, tzw. konwencjonalnego.

II. Istnieje poznanie, które otrzymujemy z doświadczenia błakającego się, tzn. niewyznaczonego przez rozum, a tylko dlatego noszącego miano poznania, że nadarza się tak, a nie inaczej, przypadkowo i, ile że nie posiadamy innego doświadczenia, sprzecznego z nim, uchodzi za ustalone.

III. Istnieje poznanie, wywnioskowujące treść jakiejś rzeczy z innej rzeczy, ale w sposób niedorównany; występuje ono, albo kiedy wyprowadzamy przyczynę z jakiegoś skutku<sup>58</sup>, albo kiedy wnioskujemy z czegoś ogólnego, z czym wiąże się zawsze jakaś własność.

<sup>56</sup>trzeba wypracować filozofię moralności i również naukę o wychowaniu dzieci (...) i mechaniki w żaden sposób nie powinno się zaniedbać — Zaznaczam, że chodzi mi tutaj tylko o wyliczenie nauk niezbędnych dla naszego celu, a bynajmniej nie o ich kolejność. [przypis autorski]

<sup>57</sup>usiłując skierować wszystkie nauki do jednego celu i końca — Cel w naukach jest tylko jeden, do którego wszystkie one powinny zmierzać. [przypis autorski]

<sup>58</sup>kiedy wyprowadzamy przyczynę z jakiegoś skutku — W takim przypadku nie otrzymujemy żadnego zrozumienia przyczyny poza tym, co spostrzegamy w skutku. Okazuje się to dostatecznie w tym, że wtedy przyczynę oznacza się najogólniejszymi jeno wyrażeniami, jak: „więc mamy coś”, „więc mamy jakąś władzę” itp., albo też wyraża się ją przecząco: „więc nie jest to czy tamto” itp. W najlepszym razie [Przypis tłumacza: „in secundo

IV. Istnieje wreszcie poznanie, w którym rzecz zostaje poznana przez samą swoją treść lub przez wiedzę o przyczynie najbliższej.

Wyjaśnię to wszystko na przykładach. Ze słyszenia tylko wiadomo mi o dniu moich urodzin, kto byli moi rodzice i o podobnych rzeczach, o których nigdy nie wątpię. Z doświadczenia błąkającego się wiadomo mi, że mam umrzeć, co twierdzą dlatego, że widziałem, iż inni do mnie podobni umierali, chociaż nie wszyscy żyli jednakowo długo i nie zmarli na tę samą chorobę; dalej wiadomo mi tak samo z doświadczenia błąkającego się, że oliwa jest środkiem zdatnym do podsycania płomienia, a woda do gaszenia go; wiem także, że pies jest zwierzęciem szczekającym i że człowiek jest zwierzęciem rozumnym; w ten oto sposób nabyłem wiedzę niemal o wszystkim, czego potrzeba do praktyki życiowej. Wnioskowanie z innej rzeczy odbywa się w sposób następujący: poznawszy jasno, że czujemy to nasze, a nie inne ciało, wnosimy, powiadam, stąd jasno, że dusza jest zjednoczona z ciałem i że to zjednoczenie stanowi przyczynę owego czucia<sup>59</sup>, ale jakimi są to czucie i to zjednoczenie zgoła nie możemy stąd rozumieć<sup>60</sup>; albo gdy, dowiedziawszy się, jaką naturę posiada wzrok, i zarazem, że posiada on tę własność, iż jedna i ta sama rzecz wydaje się nam przy dużej odległości mniejszą, niż wtedy, gdy oglądamy ją z bliska, wnoskujemy stąd, że słońce jest większe, niż się wydaje itp. Wreszcie rzecz zostaje poznana przez samą swą treść, kiedy stąd, że się czegoś dowiedziałem, staje mi się wiadomym, co to jest: o czymś się dowiedzieć, albo też z tego, że dowiedziałem się o treści duszy, staje mi się wiadomym, że jest ona zjednoczona z ciałem; drogą takiego poznania dowiedzieliśmy się, że 2 i 3 daje 5, że dwie linie, równoległe do trzeciej, są względem siebie równoległe itd.; atoli niewiele jest rzeczy, które zdołałem dotychczas drogą takiego poznania zrozumieć.

Aby uczynić to wszystko jeszcze lepiej zrozumiałym, użyję następującego jednego tylko przykładu. Weźmy trzy liczby; chodzi o czwartą, która tak miałaby się do trzeciej, jak druga do pierwszej. W takim przypadku kupcy zwykle powiadają, że wiadomo im, co uczynić, aby tę czwartą liczbę odnaleźć, nie zapomnieli bowiem jeszcze owego działania, które słyszeli od swych nauczycieli po prostu, bez dowodu. Inni utworzą ogólne twierdzenie z doświadczenia z łatwymi liczbami, przy których owa czwarta liczba jest oczywista, jak np. przy 2, 4, 3, 6, przy czym znajdują doświadczalnie, że przez pomnożenie liczby drugiej przez trzecią i podzielenie iloczynu przez pierwszą liczbę wypada jako iloraz 6; otóż spostrzegłszy, że wypada tutaj też sama liczba, o której i bez tego działania dowiedzieli się, że jest proporcjonalną, wnioskuje stąd, że to działanie jest dobre i zawsze pozwala odnaleźć czwartą proporcjonalną. Atoli matematykom wiadomo z Euklidesowego twierdzenia 19. w księdze VII, jakie liczby są pomiędzy sobą proporcjonalne, wiedzą mianowicie z natury proporcji i jej własności, że iloczyn z pierwszej i czwartej liczby rów-

*casu*". Saisset 303 przełożył: „*cas favorable*”. Elbogen 10 uw. 2 przyznaje mu słuszność. Gebhardt 10 przełożył: „*günstigenfalls*”. Wbrew temu Appuhn 537 dowodzi, że chodzi tu o „drugi przypadek”, w ten sposób, że dwóm rodzajom wnioskowania (pod III) odpowiadają dwa objaśnienia w naszym dopisku, a tym znów dwa przykłady na s. 10. Jednakże ani w drugim rodzaju wnioskowania, ani w odpowiadającym mu rzeczywiście owym przykładzie nie ma mowy o przyczynowości, którą zajmuje się pierwszy rodzaj wnioskowania i pierwszy przykład, a także nasze zdanie, które przeto do tego „drugiego” rzędu należeć nie może.] przypisuje się przyczynie ze względu na skutek coś, co się jasno pojmuje [Przypis tłumacza: „*quod clare concipitur*”. Pytanie, co jest właściwym podmiotem tego zdania. Aurbach 219 i Stern 14 biorą za podmiot treść całego zdania, natomiast do „*aliquid*” („coś”) nawiązują: Ewald 14, Kirchmann 8, Saisset 303, White 9, Boyle 232. Gebhardt 10 przekłada dwuznacznie, a Elwes 8 opuszcza to zdanie. Pierwsze pojmowanie odbiera temu zdaniu, które raczej na końcu musiało by się znaleźć, niemal wszelką wartość, drugie zaś przeciwstawia poniekąd poprzedniemu wywodowi to, co zachodzi „w najlepszym razie”, przy czym utwierdza znaczenie tych ostatnich wyrazów.], jak wykażę na przykładzie, ale dotyczy to wyłącznie własności, nie zaś poszczególniej treści rzeczy. [przypis autorski]

<sup>59</sup>czujemy to nasze, a nie inne ciało, wnosimy (...) stąd jasno, że dusza jest zjednoczona z ciałem i że to zjednoczenie stanowi przyczynę owego czucia — Z tego przykładu widać jasno, co wyżej zaznaczyłem, albowiem przez owo zjednoczenie nie rozumiemy nic poza samym czuciem, mianowicie skutku, z którego wnioskowaliśmy o przyczynie, której nie rozumiemy. [przypis autorski]

<sup>60</sup>jakimi są to czucie i to zjednoczenie zgoła nie możemy stąd rozumieć — Taki wniosek nie będzie pomimo swej pewności dość bezpieczny, jeżeli się nie jest w najwyższym stopniu ostrożnym, albowiem, jeżeli się nie wystrzeżać, można łatwo wpaść w błąd. Gdy pojmuje się rzeczy w sposób tak oderwany, nie zaś przez ich treść prawdziwą, podlegają one rychło pomieszaniu przez wyobraźnię. Otóż ludzie wyobrażają sobie to, co jest samo w sobie jednolite, jako wielolite, dlatego że temu, co pojmują w oderwaniu, w wyodrębnieniu i mętnie, nadają nazwy, którymi posługują się dla oznaczania innych rzeczy, bliżej im znanych; stąd się bierze, że wyobrażają sobie tamte rzeczy w sposób taki sam, w jaki przywykli te wyobrażać, którym pierwotnie owe nazwy nadali. [przypis autorski]

na się iloczynowi z drugiej i trzeciej. Mimo to nie dostrzegają oni w sposób dorównany proporcjonalności pomiędzy danymi liczbami, a gdyby ją dostrzegli, to stałoby się to nie na skutek tamtego twierdzenia, lecz intuicyjnie, bez wykonania owego działania.

Dla dokonania wyboru najlepszego z tych sposobów poznania trzeba nam wyliczyć pokrótce wszystkie środki konieczne dla osiągnięcia naszego celu, a są to następujące:

I. Musimy nabyć dokładną wiedzę o swojej naturze, którą pragniemy wydoskonalić, a zarazem i tyle o naturze innych rzeczy, ile tego potrzeba.

II. Mamy stąd poprawnie wyprowadzić różnice, zgodności i przeciwieństwa pomiędzy rzeczami.

III. Mamy należycie pojąć, czemu rzeczy podlegają, a czemu nie podlegają.

IV. To należy porównać z naturą i władzą człowieka, a z łatwością okaże się stąd, do jakiego stopnia doskonałości człowiek może dojść.

Zważywszy to, zbadajmy teraz, który ze sposobów poznania mamy wybrać.

Co do pierwszego, to oczywiście ze słyszenia, pomijając, że jest to sprawa<sup>61</sup> nader niepewna, nie poznajemy treści rzeczy, jak to widać z naszego przykładu. A ponieważ istnienie jakiejś poszczególnej rzeczy pozostaje niewiadome, jeżeli się nie zna jej treści, jak się to poniżej okaże, przeto wnioskujemy stąd w sposób jasny, że wszelka pewność, która polega na słyszeniu, musi być wyłączona z nauki. Przecież po prostu ze słyszenia, o ile nie poprzedziło go własne zrozumienie rzeczy, nikt nigdy nic nie odniesie<sup>62</sup>.

Co się tyczy drugiego sposobu poznania, to i o nim nie można powiedzieć, aby posiadał ideę tej proporcji, której szuka. Już nie mówiąc, że jest to sprawa nader niepewna i bez końca<sup>63</sup>, nikt wszak tą drogą nie zdoła poznać w rzeczach naturalnych czegoś poza przypadłościami, a i tych nie zrozumie się jasno nigdy, jeżeli uprzednio nie nabyło się wiedzy o treści. A zatem i ten rodzaj poznania musi być wyłączony<sup>64</sup>.

O trzecim sposobie poznania można poniekąd powiedzieć, że daje nam ideę rzeczy, a następnie, że wnioskujemy tutaj bez narażania się na błąd, jednakże takie poznanie samo przez się nie będzie stanowić środka do osiągnięcia naszej doskonałości.

Wyłącznie czwarty rodzaj poznania ujmuje w sposób dorównany treść rzeczy i to bez niebezpieczeństwa błędu, dlatego więc musimy się go trzymać najbardziej. W jaki sposób ma on znaleźć zastosowanie, abyśmy rzeczy niewiadome rozumieli drogą takiego poznania, a zarazem jak ma się to odbywać w sposób jak najbardziej zwięzły, postaramy się teraz wyjaśnić.

---

Gdyśmy się już dowiedzieli, jakiego rodzaju wiedzy nam potrzeba, wypada obecnie wskazać drogę i metodę, jak dojść za pomocą takiego poznania do wiedzy o tych rzeczach, które mamy wiedzieć. Aby to uczynić, należy przede wszystkim przyjąć pod uwagę, że nie zajdzie tu dociekanie do nieskończoności. To znaczy, że do odnalezienia najlepszej metody zbadania prawdy nie jest potrzebna jakaś inna metoda, z pomocą której należałoby zbadać metodę badania prawdy, a do zbadania tej drugiej nie potrzeba jakiejś trzeciej itd. do nieskończoności, albowiem w takim razie nigdy byśmy nie doszli do poznania prawdy,

---

<sup>61</sup>jest to sprawa — „res”. Treść rzeczy słyszana mają tu na myśli Stern 17, Gebhardt § 26 i White 13; tak być nie może wobec objaśnienia na danym przykładzie. Ewald 20, Auerbach 224 i Saisset 306 przekładają tak, jak gdyby chodziło o sposób poznania. Kirchmanem 11 rozumie tu niepewność przypadków tego rodzaju; jest to myśl niezawodnie dobra, ale mamy tu „res” w liczbie pojedynczej. Appuhn 234, Boyle § 26, Elues 10 piszą: „wiedza tego rodzaju”; jest to pojmowanie słuszne, ale nie ma potrzeby interpretowania w jednym kierunku wyrażenia ogólnego, obejmującego wiele momentów. Całe wyrażenie powtarza się [niżej, we fragmencie: „Już nie mówiąc, że jest to sprawa nader niepewna i bez końca (...)”], skąd widać jego zamierzoną ogólność w sensie: „sprawa”. [przypis tłumacza]

<sup>62</sup>ze słyszenia, o ile nie poprzedziło go własne zrozumienie rzeczy, nikt nigdy nic nie odniesie — Appuhn 537 sądzi, że to ostatnie zdanie jest ciemne i że nie widać jego związku, przeto daje objaśnienie, że poza wrażeniami potrzebna jest wiara. Jednakże wyrażenie: „nunquam quis poterit affici”, aczkolwiek jest nieco pobieżne, nie przedstawia poważnej trudności; chodzi wszak o to tylko, że same dźwięki nie zawierają jeszcze wiedzy, w czym prześwieca teoria intelektualizacji czuć. [przypis tłumacza]

<sup>63</sup>jest to sprawa nader niepewna i bez końca — „sine fine”. Stern 17 uważa te słowa, nie wiadomo dlaczego, za tajemnicze i daje objaśnienie trafne, że doświadczenie nie otrzymuje nigdy zakończenia. Chodzi tu oczywiście o starodawny argument przeciwko empiryzmowi. Mylnie są przekłady Kirchmanna 11: „ohne Ziel”, White’a 14: „not only is no definite object in view” i Boyle’a § 27: „that the thing is very uncertain and indefinite”. [przypis tłumacza]

<sup>64</sup>zatem i ten rodzaj poznania musi być wyłączony — Tutaj nieco obszerniej będę mówić o doświadczeniu i zbadam metodę postępowania empiryków oraz nowszych filozofów. [przypis autorski]

a nawet do żadnej w ogóle wiedzy. Sprawa ma się tutaj tak, jak z narzędziami materialnymi, co do których można by tak samo rozumować. Otóż aby ukuć żelazo potrzeba młotka, ale aby mieć młotek, trzeba go wprawdzie zrobić, do czego znów potrzeba młotka i innych narzędzi, a żeby te mieć, potrzeba znów przyrządów i tak do nieskończoności. W taki sposób daremnie by ktoś usiłował dowieść, że ludzie nie mają żadnej możliwości kucia żelaza. Juści mieli ludzie pierwotnie możliwość urobienia czegoś najłatwiejszego przy pomocy narzędzi wrodzonych, choć z wysiłkiem i niedoskonale, a gdy tego dokonali, mogli już z mniejszym nakładem pracy i doskonalej wytworzyć coś trudniejszego i tak, postępując stopniowo od wytworów najprostszych do narzędzi i od narzędzi do innych wytworów, dopięli tego, że dokonywają tak wielu i tak trudnych rzeczy z małym wysiłkiem. Tak samo i rozum dzięki swej sile wrodzonej<sup>65</sup> urabia sobie narzędzia rozumowe, z pomocą których pozyskuje nowe siły do nowych wytworów rozumowych<sup>66</sup>, a przez te wytwory zdobywa sobie narzędzia, czyli możliwość dalszego dociekania, i w ten sposób postępuje stopniowo, aż dochodzi do szczytu mądrości. Że się ma tak z rozumem, łatwo się przekonać, skoro się wie, co to jest metoda badania prawdy i co to są narzędzia wrodzone, które jedynie są niezbędne do wytworzenia innych narzędzi dla dalszego postępowania. Przystępuję teraz do wykazania tego<sup>67</sup>.

Idea prawdziwa (posiadamy bowiem taką) jest czymś odmiennym od rzeczy pomyślanej. Czym innym jest przecież koło, a czym innym idea koła. Idea koła bowiem nie jest czymś, co posiada obwód i środek, jak koło. Tak samo też idea ciała nie jest samym ciałem. A skoro idea jest czymś różnym od swej rzeczy pomyślanej, to sama przez się będzie także czymś dającym się zrozumieć, tzn. idea pod względem swej treści formalnej<sup>68</sup> może być przedmiotem innej treści przedmiotowej i znowu ta druga treść przedmiotowa, wzięta sama przez się, będzie czymś rzeczywistym i dającym się zrozumieć, i tak do nieskończoności. Tak np. Piotr jest czymś rzeczywistym, ale idea prawdziwa Piotra jest treścią przedmiotową Piotra, a sama przez się jest ona czymś rzeczywistym i całkiem różnym od samego Piotra; skoro zaś idea Piotra jest czymś rzeczywistym, mającym swoistą treść, więc będzie ona także czymś dającym się zrozumieć, tzn. będzie przedmiotem innej idei, która zawierać będzie w sobie przedmiotowo to wszystko, co idea Piotra zawiera w sobie formalnie, i znowu ta idea, będąca ideą idei Piotra, posiada swoją treść, która może być przedmiotem innej idei i tak do nieskończoności. Każdy może tego doświadczyć, zauważając, że wiadomo mu, czym jest Piotr, i że również wiadome mu jest to, że wie, i dalej, że wiadomo mu, że wie o tym, iż wie itd. Wypływa stąd, że, aby zrozumieć treść Piotra, nie potrzeba rozumieć samej idei Piotra, a tym bardziej idei idei Piotra, a na jedno wyjdzie, gdy powiem, że nie jest potrzebne dla mej wiedzy, abym

<sup>65</sup>rozum dzięki swej sile wrodzonej — Przez siłę wrodzoną rozumiem to, co nie zostaje w nas spowodowane przez przyczyny zewnętrzne, co później objaśnię w swej *Filozofii*. [przypis autorski]

<sup>66</sup>rozum (...) urabia sobie narzędzia rozumowe, z pomocą których pozyskuje nowe siły do nowych wytworów rozumowych — Nazywam je tutaj wytworami, a w swej *Filozofii* wyjaśnię, czym są rzeczywiście. [przypis autorski]

<sup>67</sup>Przystępuję teraz do wykazania tego — Zwracam uwagę, że chodzi mi o wykazanie nie tylko tego, co twierdzę powyżej, lecz i tego, że dotąd postępowaliśmy poprawnie, a zarazem jeszcze o coś, co wiedzieć bardzo potrzeba. [przypis autorski]

<sup>68</sup>idea pod względem swej treści formalnej — „Formalny” („formalis”) używa autor stale za scholastykami w znaczeniu: rzeczywisty, faktyczny. Tradycja tego znaczenia jest następująca. Już u *Demokryta* (*Diels*, Fragm. 167) znajdujemy wyraz *εἶδος* w znaczeniu atomu, a *Platon* posługuje się tym wyrazem dla oznaczenia transcendentnej idei. *Arystoteles* wypracował pojęcie związane z tym wyrazem w ten sposób, że jest to spółczynnik bytu, przeciwstawny materii, czyli raczej materiałowi, a posiadający cechy ogólności, typowości, pojęcia, treści, istoty i skutkiem tego tworzący z materiału nieokreślonego, niewyznaczonego wszelkie rzeczy, nadając im swoistość i konkretność przez zamianę potencjalności na aktualność, czyli rzeczywistość. W literaturze łacińskiej odpowiednikiem owego wyrazu jest „forma”, a wyraz ten, jak i tamten, mówi tyle, co wygląd, figura, postać, kształt, rodzaj, wzór, ideał, a zatem tyle też, co i nasz wyraz „forma”. *Scholastycy*, idąc za *Arystotelesem*, nazywali to, co ma być poznane: „forma substantialis”, a formalnym to, co posiada formę, czyli jest rzeczywiste. w odróżnieniu od tego, co jest intencjonalne, przedmiotowe (nie: rzeczowe), wyobrażone. U *Suareza* „conceptus formalis” (*Disp. met.* II, 1, 1) znaczy: pojęcie jako akt, czyli fakt; właśnie o to chodzi powyżej. *Descartes* posługuje się owymi wyrazami w znaczeniu scholastycznym. *Hobbes* (*De corp.* 8, 23) rozumie przez formę istotę rzeczy, według której rzecz nazywa się. *Bacon* (*Nov. Org.* II, 17) rozumieć usiłuje przez formy prawa tkwiące w rzeczach; por. tekst [fragment zaczynający się od słów „wewnętrznej treści rzeczy (...) do wyprowadzenia z rzeczy stałych i wiecznych i jednocześnie z wpisanych w te rzeczy, jakoby w swe kodeksy prawdziwe, praw, według których wszystko poszczególne się dzieje i porządkuje”]. Zob. w *Etyce*: „treść, czyli forma” w końcu Przedm. do cz. IV. [przypis tłumacza]



wiedział o tym, że wiem, a tym mniej potrzeba mi wiedzieć, że wiem o tym, iż wiem. Nie jest to bardziej potrzebne, niż potrzebne jest dla zrozumienia treści koła zrozumienie treści trójkąta<sup>69</sup>. Jednakże mamy odwrotność przy tych ideach, bo przecież aby wiedzieć i o tym, że wiem, muszę koniecznie posiadać wprawdzie wiedzę. Stąd widać oczywiście, że pewność nie jest niczym innym, jak samą treścią przedmiotową, tzn. że sposób odczuwania treści formalnej jest samą pewnością. Stąd widać dalej oczywiście, że dla pewności prawdy nie potrzeba żadnego znamienia poza posiadaniem idei prawdziwej, albowiem, jak wykazaliśmy, bynajmniej nie potrzeba dla wiedzy, abym wiedział o tym, że wiem. Z tego znów widać oczywiście, że nikt nie może wiedzieć, czym jest pewność najwyższa, jeżeli nie posiada idei dorównanej, czyli treści przedmiotowej jakiejś rzeczy, albowiem pewność jest przecież tym samym, co treść przedmiotowa. Jeśli więc prawda nie potrzebuje żadnego znamienia, a wystarcza dla usunięcia wszelkiej wątpliwości posiadanie treści przedmiotowej rzeczy, czyli, co na jedno wychodzi, idei, to wynika stąd, że metoda prawdziwa nie polega na szukaniu znamienia prawdy po osiągnięciu idei, lecz że jest ona drogą dochodzenia<sup>70</sup> samej prawdy, czyli treści przedmiotowych rzeczy, czyli też idei (wszystko to oznacza to samo), w porządku należytych. A dalej metoda musi koniecznie wypowiedzieć się o rozumowaniu, czyli o rozumieniu, tzn. metoda nie jest rozumowaniem samym w celu zrozumienia przyczyn rzeczy, a tym mniej rozumieniem przyczyn rzeczy, lecz jest ona rozumieniem, co to jest idea prawdziwa, przez odróżnienie jej od innych myśli oraz zbadanie jej natury w tym celu, abyśmy nabyli wiedzę o naszej władzy rozumienia i potrafili tak pokierować naszym umysłem, by według tej normy rozumiał wszystko, co ma być zrozumiane; podaje ona nadto pewne prawidła jako pomoce oraz zapobiega, aby umysł nie nużył się rzeczami niepotrzebnymi. Z tego wynika, że metoda nie jest niczym innym, jak wiedzą refleksyjną, czyli ideą idei. A ponieważ idea idei nie jest nam dana, jeżeli nie mamy uprzednio idei, przeto nie masz metody, jeśli wprawdzie nie jest dana idea. Dobrą więc będzie taka metoda, która pokaże, jak należy kierować umysłem według normy danej nam idei prawdziwej.

Prawda, Rozum

Dalej, ponieważ stosunek pomiędzy dwiema ideami jest ten sam, co stosunek pomiędzy treściami formalnymi tychże idei, to wynika stąd, że wiedza refleksyjna dotycząca idei Jestestwa najdoskonalszego będzie przedniejsza od wiedzy refleksyjnej o pozostałych ideach, tzn. najdoskonalszą metodą będzie taka, która według normy danej nam idei Jestestwa najdoskonalszego wskaże, jak kierować umysłem. Łatwo stąd zrozumieć, w jaki sposób umysł, rozumiejąc coraz więcej, nabywa jednocześnie coraz nowsze narzędzia, z pomocą których łatwiej już postępuje w rozumieniu; albowiem, jak z powiedzianego wyżej można wysnuć, musi w nas istnieć przede wszystkim, jakby narzędzie wrodzone, idea prawdziwa, przez zrozumienie której zostaje zarazem rozumiana różnica zachodząca pomiędzy takim poznanem a wszelkim innym.

Na tym polega jedna część metody. Jasne jest samo przez się, że umysł rozumie sam siebie tym lepiej, im rozleglejsze jest jego rozumienie Natury. Stąd wypływa, że owa część metody będzie tym doskonalsza, im więcej umysł będzie rozumieć, i że wtedy będzie najdoskonalsza, gdy umysł zwróci się do wiedzy o Jestestwie najdoskonalszym, czyli o niej będzie reflektować. Następnie, im więcej wiedzy umysł nabył, tym lepiej rozumie także swoje własne siły oraz porządek Natury, a im lepiej rozumie swoje siły, tym łatwiej może sobą kierować i nadawać sobie prawidła; im lepiej zaś rozumie porządek Natury, tym łatwiej może powstrzymać się od tego, co nie daje pożytku. A na tym właśnie, jak mówiliśmy, polega wszystka metoda.

Dodać należy, że idea tak się zachowuje przedmiotowo, jak się zachowuje w rzeczywistości rzecz w niej pomyślana. Gdybyśmy więc mieli w Naturze coś takiego, co by nie pozostawało w żadnym stosunku do innych rzeczy<sup>71</sup>, to gdyby nawet była dana jego

<sup>69</sup>nie jest potrzebne dla mej wiedzy, abym wiedział o tym, że wiem (...) — Zwracam uwagę, że nie badamy tutaj, w jaki sposób jest nam wrodzona pierwotna treść przedmiotowa. Należy to do badania natury, gdzie zostaje obszernie objaśnione, a gdzie zarazem zostaje wykazane, że poza ideą nie ma ani żadnego twierdzenia, ani przeczenia, ani jakiejś woli. [przypis autorski]

<sup>70</sup>metoda prawdziwa (...) jest (...) drogą dochodzenia samej prawdy, czyli treści przedmiotowych rzeczy, czyli też idei w porządku należytych — Czym jest to dochodzenie w duszy, będzie objaśnione w mojej *Filozofii*. [przypis autorski]

<sup>71</sup>coś takiego, co by nie pozostawało w żadnym stosunku do innych rzeczy — Mieć stosunek do innych rzeczy znaczy być przez nie wytwarzanym lub też wytwarzać je. [przypis autorski]

treść przedmiotowa, która musiałaby być całkowicie zgodna z formalną, nie pozostawałaby ona tak samo w żadnym stosunku do innych idei, tj. nie moglibyśmy o niej<sup>72</sup> nic wywnioskować. Przeciwnie zaś, rzeczy, pozostające w stosunku do innych, jak wszystkie te, które istnieją w Naturze, zostaną zrozumiane, a ich treści przedmiotowe będą również pozostawać w tym samym stosunku do siebie, tzn. dadzą się z nich wyprowadzić inne idee, które znowu będą pozostawać w stosunku do innych, i w ten sposób będą urastać narzędzia do dalszego postępowania. Oto co usiłowaliśmy udowodnić.

Dalej, z powiedzianego ostatnio, tj. z tego, że idea winna być całkowicie zgodna ze swą treścią formalną, widać oczywiście, że nasz umysł, aby się stać całkowicie odpowiadającym odwzorem Natury, powinien wszystkie swe idee wyprowadzić z tej, która odpowiada początkowi i źródłu całej Natury, aby ta idea stała się także źródłem wszystkich innych idei.

Tutaj może się ktoś zadziwić, że nasze twierdzenie, iż dobrą metodą jest ta, która pokazuje, jak kierować rozumem według normy danej nam idei prawdziwej, dowodziliśmy rozumowaniem, świadczy to bowiem, zdawałoby się, że twierdzenie to nie jest samo przez się widoczne. A zatem można by zapytać, czyśmy też dobrze rozumowali. Jeżeli bowiem dobrze rozumiemy, to powinniśmy rozpocząć od danej idei, a ponieważ takie rozpoczęcie wymaga dowodu, winniśmy przeto byli dostarczyć dla naszego rozumowania dowodu i znów dowodu dla tegoż i tak do nieskończoności. Ale na to odpowiadam, że gdyby ktoś zrzędzeniem losu tak postępował w badaniu Natury, mianowicie według normy danej nam idei prawdziwej zdobywał inne idee w należyтым porządku, to nie zwątpiłby nigdy o swej prawdzie<sup>73</sup>, a to dlatego, że prawda, jak wykazaliśmy, objawia siebie samą i wszystko dostawałoby mu się samojeźtnie. Ale że przypadek taki nie zdarza się nigdy albo zdarza się rzadko, więc byłem zmuszony sprawę tak postawić, abyśmy to, czego nie możemy osiągnąć zrzędzeniem losu, zdobyli przez obmyślony plan, a zarazem aby się okazało, że dla udowodnienia prawdy i dla dobrego rozumowania nie potrzeba żadnych narzędzi poza samą prawdą i dobrym rozumowaniem; boć przecież dobroć rozumowania wykazałem przez dobre rozumowanie i wciąż usiłuję ją wykazać. Dodać należy, że tym sposobem także ludzie przyzwyczajają się do rozmyślania, zwróconego do swego wnętrza. Powód zaś, dlaczego tak rzadko się zdarza przy badaniu Natury, aby dociekanie odbywało się w należyтым porządku, leży w przesądach, których przyczyny wykażę później w swej *Filozofii*. Dalszym powodem jest, że niezbędne tu jest znaczne i dokładne rozróżnianie, jak to później zobaczymy, a to jest sprawą bardzo mozolną. Wreszcie zależy to także od warunków ludzkich, które, jak już widzieliśmy, są tak bardzo zmienne. Są jeszcze i inne powody, w które nie wchodzimy.

Mógłby kto może zapytać, dlaczego sam od razu, przed wszystkim innym, przedstawiłem prawdę Natury według owego porządku, skoro przecież prawda ma objawiać siebie

<sup>72</sup>o niej — W oryginale: „*de ipsa*”. Czy chodzi o wnioskowanie z tej treści, czy o niej samej? Pierwsze pojmowanie znajdujemy u *Ewalda* 31, *Auerbacha* 233, *Sterna* 24, *Gebhardta* § 41, *White’a* 20, *Saiseta* 312 i *Appubna* 241; drugie u *Kirchmanna* 16, *Elwesa* 15, *Boyle’a* § 41. Do pierwszego pojmowania może skłaniać zarówno uwaga, że nie chodzi o wywnioskowanie treści, gdyż posiadamy ją już, jak powiedziano przedtem w założeniu, jak i dalszy ciąg, gdzie jest mowa o wyprowadzaniu innych idei. Jednakże przeciwko temu pojmowaniu, przemawiają względy następujące: 1) w założeniu powiedziane jest wprawdzie, że dana byłaby treść, ale to nie wyłącza wnioskowania o niej, przeciwnie, wymaga tego, jak np. gdy dana jest treść trójkąta, a wywnioskowane ma być twierdzenie o sumie jego kątów (por. [fragmenty zaczynające się od słów: „Wątpliwość mieć będziemy dopiero na skutek innej idei, która nie jest na tyle jasna i wyraźna, abyśmy mogli wywnioskować z niej coś pewnego”; „drogą takiej samej znajomości, z pomocą której”; „Ażeby określenie mogło uchodzić za doskonałe”]; 2) w dalszym ciągu właściwie mowa jest o wnioskowaniu w obydwu kierunkach; 3) [we fragmencie „Co zaś do nas, to, skoro dowiedziałem się, że istnieją, nie mogę zmyślić, że istnieją lub że nie istnieją”] mamy analogię; 4) wnioskować z czegoś = *concludere ab aliqua re* [we fragmentach „wnosimy (...), że dusza jest zjednoczona z ciałem i że to zjednoczenie stanowi przyczynę owego czucia”; „jak najusilniej poszukiwać wiedzy o rzeczach”, „aby nie wnioskować nic ani z czegoś oderwanego i ogólnego o czymś rzeczywistym” lub *ex aliqua re* [we fragmentach: „zgola nie możemy stąd zrozumieć”; „kiedy stąd, że się czegoś dowiedziałem, staje mi się wiadomym, co to jest”; „abyśmy mogli wywnioskować z niej coś pewnego o rzeczy”; „przykład jakiejś rzeczy oderwanej, względem której jest obojętne, w jaki sposób się ją określa”; „ażeby z określenia rzeczy dały się wyprowadzić wszystkie jej własności”; „co wydaje się niezbędnym do osiągnięcia wiedzy o rzeczach wiecznych i do urobienia ich określeń”] (*inde concluditur* [we fragmentach „kiedy stąd (...) staje mi się wiadomym”, „niewiele jest rzeczy, które zdołalem dotychczas drogą takiego poznania zrozumieć”, „przeto wnioskujemy stąd w sposób jasny”, „Czy zaś same idee mogą podlegać jakiemuś zepsuciu, zobaczymy”), nigdzie zaś: *de re*. [przypis tłumacza]

<sup>73</sup>gdyby ktoś (...) według normy danej nam idei prawdziwej zdobywał inne idee w należyтым porządku, to nie zwątpiłby nigdy o swej prawdzie — Tak samo jak my nie wątpimy o naszej prawdzie. [przypis autorski]

samą. Temu odpowiadam, ostrzegając jednocześnie, aby nie odrzucał jako mylnych twierdzeń, dających się gdzieś napotkać, dlatego że są paradoksalne, lecz raczył wpiერ rozpatrzyć porządek, w którym ich dowodzimy, a to go przekona, że osiągnęliśmy prawdę. Oto jest powód, dlaczego niniejszemu wywodowi dałem miejsce uprzednie.

Jeżeli po tym wszystkim jakiś sceptyk zachowa może wątpliwość jak co do pierwszej prawdy, tak i względem tego wszystkiego, co wyprowadzamy według jej normy, to zaprawdę albo mówiłby wbrew swojemu przekonaniu, albo musielibyśmy uznać, że mamy ludzi całkiem ślepych na umyśle, czy to od urodzenia, czy to wskutek przesądów, tj. jakiegoś przypadku zewnętrznego. Tacy doprawdy nie odczuwają nawet siebie samych. Gdy cośkolwiek twierdzą lub o czymś wątpią, to nie wiedzą o tym, że wątpią lub twierdzą, bo powiadają, że nic nie wiedzą. Ale nawet i o tym, że nic nie wiedzą, także nie wiedzą, jak powiadają, a i tego nie mówią stanowczo, obawiając się przyznać, że istnieją wówczas, kiedy nic nie wiedzą. Dochodzi do tego, że muszą zamilczeć, aby przypadkiem nie zrobić założenia, które by miało odór prawdy. Ostatecznie z takimi ludźmi nie ma co rozprawić o nauce. Albowiem w praktyce życiowej i społecznej zniewala ich konieczność i do założenia, że istnieją, i do szukania własnych korzyści i do potwierdzania lub zaprzeczania mnóstwa rzeczy pod przysięgą. Natomiast gdy im ktoś czegoś dowodzi, to nie wiedzą, czy rozumowanie jest słuszne, czy nie, a gdy czemuś przeczą, na coś się zgadzają lub czemuś się sprzeciwiają, natenczas nie wiedzą o tym, że przeczą, że się zgadzają lub sprzeciwiają. A zatem wypada uważać ich za maszyny, pozbawione całkiem umysłu.

Streścmy teraz, o co nam chodzi. Dotychczas po pierwsze odnaleźliśmy cel, do którego usiłujemy skierować wszystkie swoje myśli; po drugie dowiedzieliśmy się, jaki jest najlepszy rodzaj poznania, z pomocą którego możemy dojść do własnej doskonałości; po trzecie dowiedzieliśmy się, jaka jest droga początkowa, której umysł winien się trzymać, by dobry zrobić początek, a jest nią postępowanie w dociekaniu według normy jakiejś danej nam idei prawdziwej zgodnie z pewnymi prawami. Aby to postępowanie odbyło się w należyty sposób, metoda musi spełnić, co następuje: po pierwsze odróżnić ideę prawdziwą od wszelkich innych myśli i uchronić umysł od tychże, po drugie ustanowić prawidła poznawania rzeczy nieznanych według powyższej normy, po trzecie ustanowić porządek, abyśmy się nie trudzili rzeczami niepotrzebnymi; po poznaniu tej metody zobaczyliśmy po czwarte, że będzie ona wtedy najdoskonalsza, gdy posiadziemy ideę Jestestwa najdoskonalszego. Dlatego więc na początku musimy jak największą uwagę zwrócić na to, aby jak najrychlej osiągnąć wiedzę o takim Jestestwie.

Rozpocznijmy tedy od *pierwszej części metody*, która, jak było powiedziane, ma odróżnić i oddzielić ideę prawdziwą od innych myśli oraz powstrzymać umysł od mieszania idei mylnych, zmyślonych i wątpliwych z prawdziwymi. Zamierzam wyłożyć to poniżej jak można najobszerniej, by zająć Czytelników rozmyślaniami o rzeczy tak bardzo koniecznej. Uczynię to także przez wzgląd na to, że wielu ludzi powątpiewa nawet o czymś prawdziwym z tego właśnie powodu, że nie baczą na różnicę pomiędzy myślą prawdziwą a wszelkimi innymi myślami. Podobni są oni do ludzi, którzy na jawie nie wątpią o tym, że nie śpią, ale gdy raz we śnie, jak się to często zdarza, pomyśleli z pewnością, że czuwają, co się później okazało mylnym, to zwątpili także i o swoim czuwaniu; to zachodzi dlatego, że nigdy nie odróżnili snu od czuwania.

Zastrzegam się jeszcze, że nie jest tutaj moim zadaniem objaśnienie treści jakiejś poszczególnej myśli, ani też jej samej przez jej przyczynę najbliższą, albowiem należy to do *Filozofii*. Mam tutaj wyłożyć tylko to, czego metoda wymaga, a więc czego dotyczą myśli zmyślone, mylne i wątpliwe, tudzież w jaki sposób uwolnić się od nich.

A zatem pierwsze dociekanie zajmie się *ideą zmyśloną*. Ponieważ wszelkie poznanie dotyczy bądź rzeczy, uważanej za istniejącą, bądź samej tylko treści, a zmyślenia częścię tyczą się rzeczy, uważanych za istniejące, pomówię najpierw o tych, tj. o przypadkach, w których zmyśla się wyłącznie istnienie, a rzecz sama, przy tym pomyślana, jest znana lub za taką uchodzi. Np. zmyślam sobie, że Piotr, z którym poznałem się, idzie do domu, odwiedza mnie lub coś podobnego. Pytam tutaj: czego dotyczy taka idea? Dostrzegam, że dotyczy ona czegoś jedynie możebnego, nie zaś czegoś koniecznego, ani też niemożebnego. Rzeczą *niemożebną* nazywam taką, której natura zawiera w sobie sprzeczność względem jej istnienia; *konieczną* zaś taką, której natura zawiera w sobie sprzeczność

Wiedza, Prawda, Rozum,  
Maszyna

względem jej nieistnienia; wreszcie *możliwą* nazywam<sup>74</sup> rzecz taką, której istnienie z samej swej natury nie zawiera w sobie sprzeczności ani z istnieniem, ani z nieistnieniem jej, a której istnienia konieczność lub niemożliwość zależy od przyczyn nieznanych nam wówczas, gdy jej istnienie zmyślamy, dlatego więc, gdyby była nam znana jej konieczność czy też niemożliwość, zależna od przyczyn zewnętrznych, to nie moglibyśmy już nic o niej zmyślić. Stąd wynika, że jeżeli mamy jakieś bóstwo, czyli jestestwo wszechwiedzące, to nie może ono nic zgoła zmyślić. Co zaś do nas, to, skoro dowiedziałem się, że istnieję, nie mogę zmyślić, że istnieję lub że nie istnieję; nie mogę również zmyślić, że słoń przechodzi przez dziurkę od igły, nie mogę również zmyślić, jeżeli dowiedziałem się o naturze bóstwa, jego istnienia lub nieistnienia<sup>75</sup>; to samo rozumie się i względem Chimery, której natura zawiera w sobie sprzeczność z istnieniem<sup>76</sup>. Stąd widać oczywiście, co już powiedziałem, mianowicie, że zmyślenie, o którym tutaj jest mowa, nie zachodzi względem prawd wiecznych. Pokażę też niebawem, że żadne zmyślenie nie dotyczy prawd wiecznych<sup>77</sup>.

Ale zanim posunę się dalej, zauważę tutaj mimochodem, że ta sama różnica, która zachodzi pomiędzy treścią jednej rzeczy a treścią drugiej, zachodzi także pomiędzy działaniem lub istnieniem jednej rzeczy a działaniem lub istnieniem drugiej. Gdybyśmy więc zechcieli pojąć istnienie np. Adama jedynie z pomocą istnienia ogólnego, to byłoby to to samo, jak gdybyśmy dla pojęcia treści Adama brali pod uwagę naturę jestestwa, by w końcu dać określenie: Adam jest jestestwem. A zatem im ogólniej pojmujemy istnienie, tym mętniej się je pojmujemy i tym łatwiej można je w zmyśleniu przypisać jakiej bądź rzeczy; przeciwnie zaś, im szczegółowiej się je pojmujemy, tym jaśniej się je rozumie i tym trudniej możemy je w zmyśleniu przypisać czemu innemu, aniżeli rzeczy właściwej, gdy nie baczymy na porządek naturalny. To warto zapamiętać.

Mamy teraz do rozpatrzenia te przypadki, w których coś pospolicie nazywa się zmyślonym, aczkolwiek jasno rozumiemy, że rzecz nie tak się ma, jak ją zmyślamy. Np. chociaż wiadomo mi, że Ziemia jest okrągła, nie przeszkadza mi to powiedzieć do kogoś, że Ziemia jest półkulą na kształt półowki pomarańczy na talerzu lub też że Słońce obraca się naokoło Ziemi, czy coś podobnego. Przyjrząwszy się bliżej, nie spostrzeżemy tutaj nic takiego, co by nie było w zgodności z powyższym wywodem, jeżeli tylko uprzednio zwrócimy uwagę na to, że mogliśmy niegdyś być w błędzie, a teraz jesteśmy swego błędu świadomi, następnie że możemy sobie zmyślać, a co najmniej mniemać, że inni ludzie pozostają w tym samym błędzie albo też mogą weń wpaść, jak my dawniej. To, powiadam, możemy sobie zmyślać, dopóki nie dostrzeżemy żadnej niemożebności lub konieczności. Jeżeli więc do kogoś mówię, że ziemia nie jest okrągła itp., to nie czynię nic innego, jak to, że przywołuję na pamięć błąd, w którym może pozostawałem lub w który mogłem

<sup>74</sup>Rzecz (..) możliwą nazywam rzecz taką, której istnienie z samej swej natury nie zawiera w sobie sprzeczności ani z istnieniem, ani z nieistnieniem jej (...) — Obacz poniżej, co zauważę o hipotezach, które jasno rozumiemy: zmyślenie wszakże zawiera się tutaj w tym, że powiadamy, iż tak się ma z samymi ciałami niebieskimi [Przypis tłumacza. tak się ma z samymi ciałami niebieskimi: „*eas tales in corporibus coelestibus existere*”. Auerbach 239, Stern 30, Elves 18, Boyle 242 każą rozumieć, że hipotezy istnieją na ciałach niebieskich, co jest wprost niedorzeczne. Gebhardt 23 pisze: „*existieren als solche auf den Himmelskörpern*”, jak gdyby to były idee platońskie. White 26 przekłada: „*assignment of existence in the celestial bodies to these hypotheses*”, co jest fantastyczne. Kirchmann 20 przekłada niezrozumiale: „*dergleichen gelte bei den Himmelskörpern*”. Saisset 316 daje przekład w najlepszym razie dwuznaczny: „*ces hypothèses ont une existence réelle*”. Sprawę wyjaśnia Appuhn 539, który znajduje związek tego dopisku z dopiskiem [autorskim „Często zdarza się, że ludzie przywołują na pamięć wyraz (...) itd.], skąd widać, że chodzi o hipotezy kosmologiczne, jak ta, którą autor wyłożył według Descartesa w *Princ. philos. Cartes.* III]. [przypis autorski]

<sup>75</sup>nie mogę również zmyślić, jeżeli dowiedziałem się o naturze bóstwa, jego istnienia lub nieistnienia — Trzeba zauważyć, że jakkolwiek wielu ludzi utrzymuje, iż wątpi o tym, czy bóstwo istnieje, to jednak nie posiadają oni nic prócz nazwy lub też zmyślają coś, co nazywają bóstwem, a co jest niezgodne z naturą bóstwa, jak to na właściwym miejscu później wykażę. [przypis autorski]

<sup>76</sup>o samo [niemożność zmyślenia jej istnienia lub nieistnienia] rozumie się i względem Chimery, której natura zawiera w sobie sprzeczność z istnieniem — Ponieważ rzecz, skoro tylko została zrozumiana, objawia siebie samą, przeto potrzebny jest nam tutaj tylko przykład bez wszelkiego dowodu. To samo dotyczy i przypadku przeciwnego, na który dość spojrzeć bliżej, by się okazało, że jest mylny, jak się wkrótce przekonamy, gdy będzie mowa o zmyślaniu treści. [przypis autorski]

<sup>77</sup>żadne zmyślenie nie dotyczy prawd wiecznych — Przez prawdę wieczną rozumiem taką, która, jeżeli jest twierdząca, nie będzie mogła nigdy być przeczącą. Taką pierwszą i wieczną prawdą jest, że istnieje bóstwo, nie jest zaś wieczną prawdą, że Adam myśli. Że Chimera nie istnieje, jest prawdą wieczną, a nie jest taką, że Adam nie myśli. [przypis autorski]

wpaść, a następnie zmyślam sobie lub mniemam, że osoba, do której mówię, pozostaje jeszcze w tym błędzie albo może weni wpaść. Zmyślam sobie to, jak rzekłem, dopóki nie widzę ani niemożebności, ani konieczności, gdybym bowiem dostrzegł jedną czy drugą, to nie mógłbym nic zmyślić i należałoby wówczas tylko powiedzieć, że coś urobił<sup>78</sup>.

Pozostaje jeszcze wspomnieć także o zmyśleniach, branych jako założenia w badaniach, a dotyczących niekiedy czegoś niemożliwego. Tak np. gdy mówimy: przypuśćmy, że ta oto paląca się świeca teraz się nie pali, albo: przypuśćmy, że pali się ona w jakiejś przestrzeni urojonej, czyli takiej, w której nie ma żadnych ciał. Tego rodzaju przypuszczenia robi się czasem, jakkolwiek rozumie się jasno, że są, jak to ostatnie, niemożliwe. Atoli w takich razach nic nie jest właściwie zmyślone. W pierwszym bowiem przypadku nie uczyniłem nic innego, jak to, że przywołałem sobie na pamięć<sup>79</sup> inną niepalącą się świecę (albo też wytworzyłem sobie pojęcie tej samej świecy bez płomienia) i co myślę o tej świecy, to samo rozumiem o tamtej, nie zwracając uwagi na płomień. W drugim przypadku nie zachodzi nic innego, jak oderwanie myśli od ciał otaczających w tym celu, ażeby umysł zwrócił się ku samej rzeczy, oglądanej oddzielnie, by potem wysnuć wnioski, że ona nie posiada w sobie żadnej przyczyny swego zniszczenia, przeto gdyby nie było otaczających ciał, świeca i tak samo płomień pozostawałyby niezmiennie lub coś w tym rodzaju. Nie mamy tu więc całkiem zmyślenia, lecz prawdziwe i czyste twierdzenia<sup>80</sup>.

Przejdźmy teraz do zmyśleń dotyczących treści bądź odrębnych, bądź połączonych z jakimś działaniem<sup>81</sup>, czyli istnieniem. Tutaj szczególnie należy przyjąć pod uwagę, że im mniej umysł rozumie, a jednak wiele poznaje, tym większą ma możność zmyślenia, im więcej zaś rozumie, tym bardziej zmniejsza się ta jego możność. Zupełnie tak samo np., jak nie możemy zmyślić, jak to widzieliśmy powyżej, że myślimy i że nie myślimy, dopóki myślimy, tak samo, gdyśmy się dowiedzieli o naturze ciała, nie możemy zmyślić muchy nieskończonej, albo też, gdyśmy się dowiedzieli o naturze duszy, nie możemy zmyślić, że jest ona kwadratowa, aczkolwiek słowami wszystko możemy uczynić<sup>82</sup>. Otóż, jak powiedzieliśmy, im mniej ludzie nabyli wiedzy o Naturze, tym łatwiej mogą wiele

<sup>78</sup>„żem coś urobił — „*me aliquid operatum esse*”. Jest to bardzo ciemne miejsce. Stern 32: „*dass ich eine Tat verübt habe*”; Ewald 44, Kirchmann 22 i Gebhardt § 56: „*dass ich etwas getan habe*”; White 29: „*that I had effected something*”. Nic to nie mówi. Kirchmann w komentarzu swym pod nr. 57 wyjaśnia: „*D. h. [Das heißt] dass ich etwas getan hätte, was keinen Sinn hat, weil der andere das Unmögliche nicht für wahr halten kann*”. Czyżby autor, chcąc tyle powiedzieć, urwał w ten sposób? Saisset 318: „*que je me suis efforcé de feindre quelque chose*”; Appuhn 228: „*que j'avais fait une certaine tentative*”. Elwes 20: „*that I had made the attempt*”; Boyle § 56: „*I attempted to do it (to feign)*”. Skoro nie zmyślam, dostrzegszysy niemożebność lub konieczność, nie tworzę pozornie zmyślenie ([por. fragm. „przypadki, w których coś pospolicie nazywa się zmyślonym”]), czyli „urabiam coś”, co nie jest nowe ([por. fragm. „zmyślenie nigdy nic nie tworzy i nie daje umysłowi nic nowego”]), co tylko jest na słowach ([por. fragm. „aczkolwiek słowami wszystko możemy uczynić”]), co może być hipotezą ([por. fragm. „o zmyśleniach, branych jako założenia w badaniach, a dotyczących niekiedy czegoś niemożliwego”]). W *Etyce* I, Okr. 7; I, 28; II, 30, Dow.; II, 31, Dow.; III, Okr. 2 autor posługuje się wyrazem „*operari*” w znaczeniu spowodowanego oddziaływania w przeciwstawieniu do „*agere*” w znaczeniu twórczego działania, co polega na podanym tutaj [we fragm. „Wyróżniliśmy tedy w ten sposób ideę prawdziwą od innych myśli i wykazaliśmy, że idee zmyślane, mylne i wszelkie inne mają źródło w wyobraźni” itd.] przeciwstawieniu czynności wyobraźniowej i rozumowej. W naszym miejscu jest właśnie mowa o takim spowodowanym oddziaływaniu, będącym grą wyobraźni. [przypis tłumacza]

<sup>79</sup>nie uczyniłem nic innego, jak to, że przywołałem sobie na pamięć — Poniżej, gdy będzie mowa o zmyśleniach dotyczących treści, okaże się jasno, że zmyślenie nigdy nic nie tworzy i nie daje umysłowi nic nowego, lecz że przywołuje tylko na pamięć to, co jest w mózgu lub w wyobraźni i że umysł wszystko to ujmuje jednocześnie w sposób mętny. Przypomina się np. mowa i drzewo, a gdy umysł obydwa razem ujmuje mętnie bez rozróżnienia, to powstaje mniemanie, że drzewo mówi. Takie zrozumienie dotyczy również istnienia, zwłaszcza gdy, jak powiedzieliśmy, pojmuje się je ogólnikowo jako jestestwo, wtedy bowiem łąco przypisuje się je temu wszystkiemu, co równocześnie wynurza się z pamięci. Zasługuje to na szczególną uwagę. [przypis autorski]

<sup>80</sup>Nie mamy tu więc całkiem zmyślenia, lecz prawdziwe i czyste twierdzenia — Tak samo należy rozumieć i hipotezy, tworzone dla objaśnienia niektórych ruchów, zgodnych ze zjawiskami niebieskimi, jeżeli się nie wnosi z nich przy zastosowaniu do ruchów ciał niebieskich o naturze tych ciał, która może przecież być odmienna, zwłaszcza gdy dla objaśnienia takich ruchów daje się pojąć wiele innych przyczyn. [przypis autorski]

<sup>81</sup>połączonych z jakimś działaniem — „*cum aliqua actualitate*”. Ewald 46, Kirchmann 23, Stern 33, Gebhardt § 58: „*Wirklichkeit*”. Elwes 21 i Boyle § 58: „*reality*”. Biorą oni widocznie „*actualitas*” z powodu następujących wyrazów: „*sive existentia*” za synonim. Z miejscem na s. 26, 5, gdzie czytamy: „odpowiadającej treści rzeczy albo też jej działaniom”, „*quae ad essentias refertur, vel etiam ad actiones*” widać, że chodzi o działanie. Saisset 319 i Appuhn 251 przełożyli: „*actuality*” i White 30: „*actuality*”. [przypis tłumacza]

<sup>82</sup>gdyśmy się dowiedzieli o naturze duszy, nie możemy zmyślić, że jest ona kwadratowa, aczkolwiek słowami wszystko możemy uczynić — Często się zdarza, że ludzie przywołują na pamięć wyraz „*dusza*” i tworzą przy tym jakieś wyobrażenie materialne. Gdy w ten sposób wyobraża się obydwa razem, łatwo uwierzyć, że się wyobraża i zmyśla duszę materialną, albowiem nazwy nie odróżnia się od rzeczy samej. Tutaj wymagam, aby Czytelnicy nie



zmyślać, tak np. że drzewa mówią, że ludzie mogą w okamgnieniu obracać się w kamienie lub źródła, że duchy pojawiają się w zwierciadłach, że z niczego coś powstaje, nawet że bogowie przedzierzgamą się w zwierzęta i ludzi oraz niezliczone tego rodzaju rzeczy.

Może ktoś mniemać, że zmyślenie wyznacza się tylko przez zmyślenie, nie zaś przez rozumienie, tzn., że gdy zmyślił cośkolwiek i dał niejako z wolnej woli swoją zgodę na to, że to istnieje na świecie, to skutek jest taki, że później nie mogą już myśleć o tym samym w inny sposób. Tak np. gdy zmyślił (mówiąc z owego stanowiska) właśnie taką naturę ciała i gdy dzięki swej wolności chciał nabrać przekonania, że istnieje ona tak rzeczywiście, to nie mogą już zmyślić np. muchy nieskończonej, a gdy zmyślił treść duszy, to już nie mogą jej zmyślić jako kwadratowej itd. To jest właśnie do zbadania. Przede wszystkim stojący na takim stanowisku albo przeczą, albo zgadzają się na to, że możemy coś zrozumieć. Jeżeli się zgadzają, to o rozumieniu trzeba będzie koniecznie powiedzieć to samo, co oni utrzymują o zmyśleniu. Jeżeli zaś przeczą, to zobaczymy my, którzy wiemy, że coś wiemy, co oni właściwie utrzymują. Otóż mówią oni, że dusza może czuć i wieloma sposobami poznawać, jednakże ani siebie samej, ani też rzeczy istniejących, lecz jedynie to, co nie istnieje ani samo w sobie<sup>83</sup>, ani gdziekolwiek. Znaczący to, że dusza jest władna tworzyć z własnej siły czucia, czyli idee, które nie odpowiadają rzeczom, a więc zapatrują się oni na duszę poniekąd jako na bóstwo. Następnie mówią oni, że posiadamy, czy też dusza nasza posiada, taką wolność, że może wyrzucić przymus na nas, czy na siebie samą, a nawet na swoją własną wolność. Albowiem gdy coś zmyśliła i dała na to swoją zgodę, to nie może już tego pomyśleć inaczej, czyli zmyślić, i zostaje przez to zmyślenie zmuszona do myślenia też nadal w taki sposób, aby nie powstała sprzeczność z tym pierwszym zmyśleniem. Jakoż są oni zmuszeni tutaj na skutek swojego zmyślenia do przyjęcia niedorzeczności, którą właśnie rozpatruję. Nie będziemy wysilali się na jakieś dowody do obalenia tego. Natomiast, pozostawiając ich w obłądnie, postaramy się wydobyć ze słów, które z nimi zamieniliśmy, coś prawdziwego dla naszej rzeczy. Otóż gdy umysł zwraca się ku rzeczy zmyślonej, a z natury swej mylnej, aby ją rozważyć i zrozumieć, tudzież w porządku właściwym wysnuć z niej to, co wysnuć się daje, to łącznie ujawni mu się jej mylność; jeżeli zaś rzecz zmyślona jest z natury swej prawdziwa, to gdy umysł ku niej się zwraca, aby ją zrozumieć i zaczyna wywodzić z niej w porządku właściwym to, co z niej wynika, to będzie rozwijać się pomyślnie, bez wszelkiej przerwy<sup>84</sup>. Widzieliśmy właśnie przy zmyśleniu mylnym, dopiero co przytoczonym, jak rozum wystąpił niebawem z wykazaniem niedorzeczności jego oraz innych myśli, stąd wyprowadzonych.

A zatem nie będzie trzeba obawiać się, że coś zmyślamy, skoro tylko poznawać będziemy rzecz jasno i wyraźnie. Jeżeli bowiem czasem powiadamy, że ludzie w mig przemieniają się w dzikie zwierzęta, to wypowiedziane to zostaje nader ogólnikowo, tak że nie daje się żadnego pojęcia, tj. idei, czyli związku w umyśle pomiędzy podmiotem a orzeczeniem; gdybyśmy bowiem go mieli, to umysł dostrzegłby jednocześnie środki, z pomocą których, i przyczyny, dlaczego coś takiego się stało. Dalej, nie zwraca się tutaj uwagi na naturę podmiotu i orzeczenia. Następnie, jeżeli tylko pierwsza idea nie jest zmyślona, a wszystkie inne będą się z niej wyprowadzać, to zaniknie powoli pochochność do zmyślenia. Dalej, ponieważ idea zmyślona nie może być jasna i wyraźna, lecz tylko mętna, a wszelka mętność stąd się bierze, że umysł o rzeczy zarówno jednolitej, jak i złożonej z wielu, nabywa wiedzę tylko w części, nie odróżniając tego, co jest znane, od tego, co jest nieznanne, poza tym i stąd się bierze, że umysł zwraca uwagę jednocześnie na wiele momentów, zawartych w jednej i tej samej rzeczy bez wszelkiego wyróżnienia, — przeto

odrzucali tego zbyt pochochnie, i spodziewam się, że nie uczynią tego, jeżeli baczną zwrócą uwagę na przykłady oraz na to, co będzie powiedziane dalej. [przypis autorski]

<sup>83</sup>[co nie istnieje] ani samo w sobie — „*nec in se*”. *Elbogen* 21 uw. 2 sądzi, że nie ma tu mowy o różnicy bytu substancjalnego i sposobowego, a zatem „*in se*” = „*in anima*”. Tak biorą *Elwes* 21 i *Saisset* 320. Ale przecież w następnym zdaniu okazuje się, że są właśnie w duszy. [przypis tłumacza]

<sup>84</sup>Jeżeli zaś rzecz zmyślona jest z natury swej prawdziwa, to gdy umysł ku niej się zwraca, aby ją zrozumieć i zaczyna wywodzić z niej w porządku właściwym to, co z niej wynika, to będzie rozwijać się pomyślnie, bez wszelkiej przerwy — Wnioskuję to jakoby z doświadczenia, więc może ktoś orzec, że nie ma to znaczenia, gdyż brak dowodu, podaję go więc, jeśli go ktoś żąda, tutaj. Ponieważ nie może być dane w naturze nic takiego, co by się sprzeciwiało jej prawom, lecz wszystko dzieje się według pewnych jej praw w ten sposób, że wytwarzają się pewne skutki według pewnych praw w zogniwnieniu nierozzerwalnym, więc wynika stąd, że umysł, gdy rzecz prawdziwie pojmuje, tworzy w dalszym ciągu te same skutki przedmiotowo. Obacz poniżej, gdzie mówię o idei mylnej. [przypis autorski]

wynika stąd: *po pierwsze*, że jeżeli mamy ideę jakiej bądź rzeczy najprostszej, to nie może ona nie być jasna i wyraźna, albowiem taka rzecz może być wiadoma nie w części, lecz albo w całości, albo wcale nie; *po drugie*, że jeżeli rzecz, złożoną z wielu, rozłożymy w myśli na najprostsze części i każdą z tych będziemy brali oddzielnie, to wszelka mętność zniknie; *po trzecie*, że zmyślenie nie może być proste, lecz powstaje ze złączenia się rozmaitych idei mętnych, odpowiadających różnym rzeczom i czynnościom istniejącym w naturze, albo, mówiąc lepiej, z jednoczesnego ogarniania różnych takich idei bez zgody na nie; gdyby bowiem zmyślenie było niezłożone, to byłoby jasne i wyraźne, a skutkiem tego prawdziwe, a gdyby powstało z połączenia idei wyraźnych, to i związek byłby jasny i wyraźny, a zatem prawdziwy. Tak np. gdyśmy dowiedzieli się o naturze koła i również o naturze kwadratu, to już nie mamy możliwości łączenia obydwu i zmyślenia kwadratowego koła albo też duszy kwadratowej lub czegoś podobnego<sup>85</sup>.

Wyprowadźmy jeszcze raz zwięzły wniosek i przekonajmy się, że nie ma bynajmniej powodów do obawy, że zmyślenie można pomieszać z ideami prawdziwymi. Otóż co się tyczy *pierwszego* rodzaju zmyślenia, o którym najpierw była mowa, mianowicie przy którym rzecz zostaje jasno pojęta, to widzieliśmy, że jeżeli ta rzecz, pojęta jasno, i tak samo jej istnienie, stanowi sama przez się prawdę wieczną, to o takiej rzeczy nic zmyślić nie zdołamy. W przeciwnym razie, jeśli istnienie rzeczy pojętej nie jest prawdą wieczną, to należy tylko przedsięwziąć porównanie istnienia rzeczy z jej treścią i jednocześnie baczyć na porządek w Naturze. Co się tyczy *drugiego* rodzaju zmyślenia, o którym powiedzieliśmy, że jest jednoczesnym ogarnięciem bez dania zgody rozmaitych idei mętnych, dotyczących różnych rzeczy oraz czynności, istniejących w Naturze, to widzieliśmy również, że rzecz najprostsza nie może być zmyślona, lecz jedynie zrozumiana. A to samo tyczy się rzeczy złożonej, skoro tylko uwagę zwrócimy na części najprostsze, z których ona się składa; tutaj tym bardziej niepodobna zmyślać żadnych czynności, które by nie były prawdziwe, ile że musielibyśmy jednocześnie dojrzeć, w jaki sposób i dlaczego coś takiego zachodzi.

Po takim zrozumieniu owej sprawy przejdźmy do zbadania *idei mylnej*, by zobaczyć, czego ona dotyczy i w jaki sposób możemy się uchronić, by nie popaść w myśli mylne. Jedno i drugie nie nastręcza nam trudności po dokonaniu zbadania idei zmyślonej, albowiem nie ma między nimi żadnej innej różnicy, prócz tej, że idea mylna opiera się na naszej zgodzie, tzn. (jak już zauważyliśmy), że przy występowaniu przedstawień nie ujawniają się przyczyny, z których, jak się to dzieje przy zmyśleniach, można by wnosić, że nie pochodzą od rzeczy zewnętrznych. A zatem idea mylna jest zaledwie czym innym, jak snem przy otwartych oczach, czyli na jawie. Idea mylna tedy, tak samo jak idea zmyślona, dotyczy, czyli (by się lepiej wyrazić) odpowiada albo istnieniu rzeczy, której treść jest znana, albo też treści rzeczy.

Idea mylna, odpowiadająca istnieniu, ulega poprawieniu w taki sam sposób, jak zmyślenie. Otóż w razie, gdy w naturze znanej rzeczy tkwi założenie jej koniecznego istnienia, jest niemożliwe, abyśmy się mylili co do istnienia tej rzeczy; w razie zaś, gdy jej istnienie nie jest prawdą wieczną, tak jak nią jest jej treść, a konieczność lub niemożliwość jej istnienia zależy od przyczyn zewnętrznych, to trzeba brać wszystko w sposób wskazany tam, gdzie była mowa o zmyśleniu, gdyż sprostowanie odbywa się w taki sam sposób. Co się tyczy drugiego rodzaju idei mylnej, odpowiadającej treści rzeczy albo też jej działaniom, to myśli tego rodzaju są z konieczności zawsze mętne, złożone z różnych myśli mętnych o rzeczach, istniejących w Naturze, jak np. gdy ludzie dają w siebie wmówić, że w lasach, obrazach, zwierzętach itp. są obecne bożyszcza, że mamy takie ciała, których samo połączenie wydaje rozum, że zmarli rozmyślają, chadzają, rozmawiają, że bóstwo podlega złudzeniu<sup>86</sup> itp. Przeciwnie zaś, idee, które są jasne i wyraźne, nie mogą być nigdy

<sup>85</sup>gdyśmy dowiedzieli się o naturze koła i również o naturze kwadratu, to już nie mamy możliwości łączenia obydwu i zmyślenia kwadratowego koła albo też duszy kwadratowej lub czegoś podobnego — Trzeba zauważyć, że zmyślenie, wzięte samo przez się, niewiele różni się od snu, tylko że we śnie nie ukazują się przyczyny, jakie się ukazują czuwającym przy pośrednictwie zmysłów, a z których wnoszą, że wyobrażenia danej chwili nie są wywołane przez żadne rzeczy zewnętrzne. A za to błąd jest, jak się to wkrótce okaże, marzeniem sennym na jawie, i jeżeli silnie występuje, nazywa się obłądem. [przypis autorski]

<sup>86</sup>że bóstwo podlega złudzeniu — „*Deum decipi*”. *Saisset* 324 i *Appuhn* 256 rozumieją: „*se trompe*”, *Ewald* 68: „*könne hintergangen werden*” i *Kirchmann* 28: „*hintergangen werde*”, *Stern* 39 i *Gebhardt* § 68: „*könne getäuscht werden*”. *Elwes* 25, *White* 36 i *Boyle* § 68 mogą łatwo powiedzieć: „*is deceived*”. Autor ma tutaj, jak i w przykładach poprzednich, na myśli jakiś pogląd, bądź wierzenie, bądź teorię. Przytoczone przykłady nic takiego

mylne, albowiem idee rzeczy, pojmowanych jasno i wyraźnie, bywają albo najprostsze, albo z takich złożone, tj. z najprostszycy idei wyprowadzone. A że idea najprostsza nie może być mylna, o tym każdy może się przekonać, jeśli mu wiadomo, co jest prawdą, czyli rozumem, a zarazem, co jest mylnością.

Co się zaś tyczy tego, co stanowi formę prawdy, to jest pewne, że myśl prawdziwa różni się od mylnej nie tylko przez nacechowanie zewnętrzne, lecz głównie przez wewnętrzne. Wszak jeżeli budowniczy wypracuje porządnie w pojęciu jakąś budowlę, to choćby taka budowla nigdy nie istniała i nigdy nie miała istnieć, myśl jego tym niemniej jest prawdziwa i ta myśl pozostaje jednakowa, zarówno czy budowla istnieje, czy nie. Przeciwnie zaś, gdy ktoś powiada np., że Piotr istnieje, nie wiedząc jednak o tym, że Piotr istnieje, to ta myśl w stosunku do mówiącego jest mylna albo też, jeśli kto woli, nie jest prawdziwa, chociażby Piotr naprawdę istniał. Wypowiedzenie, że Piotr istnieje, jest prawdziwe jedynie w stosunku do tego, kto z pewnością wie, że Piotr istnieje. Stąd wynika, że w ideach mamy coś rzeczywistego, przez co idee prawdziwe różnią się od mylnych. To właśnie będzie teraz do zbadania, aby otrzymać najlepszą normę prawdy (powiedzieliśmy bowiem, że mamy wyznaczać nasze myśli według normy danej nam idei prawdziwej i że metoda jest wiedzą refleksyjną) oraz aby się dowiedzieć o własnościach rozumu.

Nie można utrzymywać, aby owa różnica miała źródło w tym, że myśl prawdziwa jest zdobywaniem wiedzy o rzeczach przez ich pierwsze przyczyny, czym wprawdzie różni się ona bardzo od mylnej, jak to już wyżej wyjaśniłem. Prawdziwą bowiem nazywa się także taka myśl, która zawiera w sobie przedmiotowo treść jakiejś zasady, która nie ma przyczyny, lecz którą poznajemy samą przez się i w sobie. Dlatego więc forma myśli prawdziwej musi być zawarta w samej tej myśli bez względu na jej stosunek do innych; nie uznaje ona żadnego przedmiotu za swoją przyczynę, lecz musi zależeć od samej władzy i natury rozumu. Jeżeli więc przypuścimy, że rozum poznał jakieś nowe jestestwo, które nigdy nie istniało — jak to niektórzy pojmują rozum Boga przed stworzeniem rzeczy (a to poznanie na pewno od żadnego przedmiotu pochodzić nie mogło) — i że z takiego poznania wyprowadził prawidłowo inne, to wszystkie te myśli byłyby prawdziwe i niewyznaczone przez żaden przedmiot zewnętrzny, lecz zależne wyłącznie od władzy i natury rozumu. Dlatego też to, co stanowi formę myśli prawdziwej, w samej tej myśli musi być odszukane i z natury rozumu wyprowadzone.

Aby więc to zbadać, weźmy jakąkolwiek ideę prawdziwą, o przedmiocie której z wszelką pewnością wiemy, że zależy od władzy naszego myślenia i nie posiada żadnego przedmiotu w Naturze; w takiej bowiem idei, jak widać oczywiście z tego, cośmy powiedzieli, najłatwiej będziemy mogli wybadać to, o co nam chodzi. Tak np., aby wytworzyć pojęcie kuli, zmyślam sobie dowolną przyczynę, a więc, że półkole obraca się około środka i z tego obracania się jakby powstaje kula. Ta idea jest niezawodnie prawdziwa, a jakkolwiek wiemy, że w Naturze żadna kula nigdy nie powstała w ten sposób, jest to jednak poznanie prawdziwe i najłatwiejszy sposób wytworzenia pojęcia kuli. Trzeba tu zauważyć, że to poznanie twierdzi, iż półkole się obraca, a twierdzenie to byłoby mylne, gdyby nie było powiązane z pojęciem kuli lub przyczyny wyznaczającej taki ruch, gdyby, mówiąc bezwzględnie, takie twierdzenie było odosobnione. W takim razie bowiem umysł zdążyłby jedynie do twierdzenia wyłącznie o ruchu półkola, który ani nie jest zawarty w pojęciu półkola, ani też nie powstaje z pojęcia przyczyny ruch wyznaczającej. Wobec tego mylność tkwi jedynie w tym, że twierdzi się coś o jakiejś rzeczy, co nie jest zawarte w pojęciu, urobionym o tej rzeczy, jak to jest z ruchem lub spoczynkiem w przypadku półkola. Stąd wynika, że myśli niezłożone nie mogą nie być prawdziwe, jak idea prosta półkola, ruchu, ilości itd. Twierdzenia w tych ideach zawarte dorównują ich pojęciu i poza nie nie rozciągają się. Wobec tego możemy tworzyć idee proste do woli bez najmniejszej obawy o błąd.

---

nie dają pomyśleć. Nikt nigdzie chyba nie przypuszczał poważnie, że bóstwo się myli, albo że zostaje w błąd wprowadzone. Scholastycy, a także filozofowie ze szkoły *Descartesa* (który dopuszczał hipotecznie, że bóstwo myli nas, o czym mowa na s. 30, 6, ale jest to co innego całkiem) dowodzili, że bóstwo nie może ani mylić się, ani podlegać zmyśleniu, ale nie czynili tego chyba polemicznie. Pozostaje przypuścić, zdaje się, że autor ma tu na myśli brahmański pogląd, że bogini Maja roztacza przed wzrokiem Brahmy woal świata, co ma wyrażać myśl, że świat jest złudzeniem, snem bóstwa. [przypis tłumacza]

Pozostaje więc jeszcze tylko do zbadania, z jaką mocą umysł nasz może tworzyć idee proste i jak daleko sięga ta jego moc. Wszak znalazłszy to, łatwo dojrzymy szczyt wiedzy, do którego możemy dojść. Pewne jest przecież, że ta moc nie rozciąga się do nieskończoności. Otóż gdy twierdzimy cośkolwiek o jakiejś rzeczy, co nie jest zawarte w pojęciu, które o niej urabiamy, to świadczy to o niedostatku naszego poznania, czyli o tym, że posiadamy myśli, czyli idee, jakby oberwane i okaleczone. Widzieliśmy oto, że ruch półkula jest mylny, jeżeli będzie odosobniony w umyśle, ale że jest prawdziwy, jeżeli połączy się z pojęciem kuli lub też z pojęciem jakiejś przyczyny, wyznaczającej taki ruch. Jeśli więc w naturze jestestwa myślącego, co widać na pierwsze wejrzenie, leży urabianie myśli prawdziwych, czyli dorównanych, to pewne jest, że idee niedorównane tylko dlatego w nas powstają, że jesteśmy częścią jakiegoś jestestwa myślącego, którego myśli, niektóre całkowicie, niektóre tylko częściowo, stanowią nasz umysł.

Ale jest jeszcze tutaj do rozważenia przypadek, o którym nie warto było wspominać przy zmyśleniu, a w którym największe mamy omamienie, mianowicie gdy się zdarza, że coś się wynurza w wyobraźni, jest także i w rozumie, tj. zostaje jasno i wyraźnie pojęte. Wówczas, dopóki nie odróżni się wyraźności od mętności, pewność, tj. idea prawdziwa, ulega powikłaniu z ideami niewyraźnymi. Tak np. do uszu niektórych stoików doszła trafem nazwa duszy, a także i to, że dusza jest nieśmiertelna, co sobie wyobrażali tylko mętnie, a przy tym wyobrażali sobie także i równocześnie rozumem ujmowali, że najdrobniejsze ciała przenikają wszystkie inne, a tych już nie przenikają żadne inne; wyobraziwszy sobie to wszystko razem i w związku z niewątpliwością owego pewnika, wnet byli przekonani, że umysł składa się z owych najdrobniejszych ciał, że owe najdrobniejsze ciała są niepodzielne itd. Ale i od tego rodzaju omamienia uwalniamy się, gdy dbamy o wypróbowanie każdej naszej myśli według normy danej nam idei prawdziwej, wystrzegając się, jak to na początku było powiedziane, takich, które otrzymujemy ze słyszenia lub z doświadczenia błąkającego się. Dodać należy, że takie omamienie stąd powstaje, iż rzeczy pojmują się w sposób zbyt oderwany, albowiem samo przez się jest jasne, że nie można tego, co się pojmuje w swym przedmiocie prawdziwym, przenosić na coś innego. Wreszcie powstaje takie omamienie i stąd, że ludzie nie rozumieją pierwiastków całej Natury, a z tego powodu, postępując bez porządku i mieszając Naturę z oderwanymi, choćby nawet prawdziwymi pewnikami, sami siebie mieszają i przekraczają porządek Natury. My jednakże wolni będziemy zupełnie od obawy przed tego rodzaju omamieniem, jeżeli postępować będziemy w sposób jak najmniej oderwany i rozpoczniemy od pierwiastków, tj. od źródła i początku Natury, jak się tylko da, najwcześniej. Co się znów tyczy wiedzy o początku Natury, to nie ma najmniejszej obawy, abyśmy go mieli pomieszać z pojęciami oderwanymi. Albowiem, gdy się pojmuje coś w sposób oderwany, jak to bywa przy wszystkich pojęciach ogólnych, to ogarnia się rozumem zakres większy od tego, w którym odpowiednie rzeczy poszczególne mogą rzeczywiście istnieć w Naturze. Dalej, ponieważ mamy w Naturze moc rzeczy, pomiędzy którymi różnica jest na tyle drobna, że wymyka się rozumowi, przeto może się łatwo zdarzyć (przy pojmowaniu oderwanym), że ulegają one pomieszaniu. Ale że początek Natury, jak to zobaczymy jeszcze, ani nie daje się pojąć w sposób oderwany, czyli ogólnikowo, ani nie daje się w rozumie rozszerzyć dalej, niż jest w rzeczywistości, ani też nie posiada żadnego podobieństwa do rzeczy zmiennych, więc nie zachodzi przy tej idei obawa pomieszania, skoro tylko jesteśmy w posiadaniu normy prawdy (którą wykazaliśmy). Jestestwo owo jest właśnie jedyne, nieskończone<sup>87</sup>), tj. całym bytem, poza którym nie mamy już żadnego bytu<sup>88</sup>.

Tyle o idei mylnej. Pozostaje jeszcze do zbadania *idea wątpliwa*, tj. mamy zbadać, co w nas budzi wątpliwość, i zarazem, w jaki sposób wątpliwość daje się usunąć. Mówię o wątpliwości prawdziwej, w umyśle, a nie o tej, która daje się niekiedy napotkać, mianowicie gdy ktoś tylko słowami wypowiada, że wątpi, choć w umyśle nie wątpi bynajmniej; nie jest wszak zadaniem metody poprawianie tego, należy to raczej do badania uporczywego i jego poprawy. Otóż żadnej wątpliwości nie miewamy w duszy skutkiem rzeczy

<sup>87</sup>Jestestwo owo jest właśnie jedyne, nieskończone — Nie są to przymioty bóstwa, ujawniające jego treść, jak to wykażę w *Filozofii*. [przypis autorski]

<sup>88</sup>Jestestwo owo jest (...) całym bytem, poza którym nie mamy już żadnego bytu — Zostało to już wyżej dowiedzione. Gdyby bowiem takie jestestwo nie istniało, to nie mogłoby nigdy zostać wytworzone, inaczej umysł zdołałby zrozumieć więcej, niż okazuje się w Naturze, cośmy wyżej stwierdzili jako mylne. [przypis autorski]

samej, o której wątpimy, tzn., że jeżeli w duszy jest obecna jedna tylko idea, to zarówno czy będzie ona prawdziwa, czy mylna, żadnej wątpliwości mieć nie będziemy, ani też pewności, lecz jedynie jakieś czucie. Idea bowiem sama przez się nie jest niczym innym, jak takim właśnie czuciem. Wątpliwość mieć będziemy dopiero na skutek innej idei, która nie jest na tyle jasna i wyraźna, abyśmy mogli wywnioskować z niej coś pewnego o rzeczy, o której wątpimy tzn., że idea, która w nas wzbudza wątpliwość, nie jest jasna i wyraźna. Tak np. jeżeli ktoś nigdy nie rozmyślał o złudzeniu zmysłowym bądź na podstawie doświadczenia, bądź w inny sposób, to nie będzie nigdy wątpić, czy słońce jest większe, czy mniejsze, niż się wydaje; dlatego dziwią się niekiedy wieśniacy, gdy słyszą, że słońce jest znacznie większe od kuli ziemskiej. Atoli wątpliwość powstanie przy pomyśleniu o złudzeniu zmysłowym, tj. wiadomo, że zmysły ludzkie niekiedy, ale wie się o tym mętnie, gdyż nie jest wiadome, w jaki sposób zmysły myślą się. Jeżeli zaś ktoś po zwątpieniu zdobędzie prawdziwą wiedzę o zmysłach oraz o tym, jak przez te narządy rzeczy przedstawiają się w odległości, to wątpliwość znów zniknie.

Stąd wynika, że nie możemy podawać w wątpliwość idei prawdziwych na tej podstawie, że może istnieje jakieś zwodnicze bóstwo, które wprowadza nas w błąd nawet w rzeczach najpewniejszych, tak długo przynajmniej, dopóki nie posiadamy o nim żadnej idei jasnej i wyraźnej. Innymi słowy, gdy weźmiemy wiedzę, którą posiadamy o początku wszechrzeczy, i nie znajdziemy nic takiego, co by nas pouczyło, że bóstwo nie jest zwodnicze, drogą takiej samej znajomości, z pomocą której, rozważając naturę trójkąta, znajdujemy, że jego trzy kąty równają się dwóm prostym, wtedy wątpliwość pozostanie, ale gdy posiadamy taką samą wiedzę o bóstwie, jaką mamy o trójkącie, to wszelka wątpliwość znika. A w ten sam sposób, jak możemy dojść do takiej wiedzy o trójkącie, aczkolwiek nie wiemy na pewno, czy nie ludzi nas tutaj jakiś najwyższy zwodziciel, możemy dojść także do takiej wiedzy o bóstwie, choćbyśmy nie wiedzieli na pewno, czy nie ma jakiegoś najwyższego zwodziciela. A skoro mamy taką wiedzę, to wystarczy ona, jak powiedziałem, do usunięcia wszelkiej wątpliwości, jaka mogłaby się nastęrczyć względem idei jasnych i wyraźnych. Dalej, jeżeli postępuje się prawidłowo, badając to, co winno być uprzednio zbadane, i nie przerywając łańcucha, w jakim rzeczy są powiązane, a przy tym wie się, jak się ma wyznaczać zagadnienia, zanim się przystąpi do ich rozwiązania, to będzie się posiadać same idee najpewniejsze, tj. jasne i wyraźne. Albowiem wątpliwość nie jest niczym innym, jak wstrzymaniem się umysłu od jakiegoś twierdzenia lub przeczenia wtedy, gdy przeczyłby lub twierdziłby, gdyby nie trafił na coś nieznanego, bez czego wiedza o danej rzeczy musi pozostawać niedoskonała. Stąd daje się wysnuć wniosek, że wątpliwość zawsze stąd się bierze, iż bada się rzecz nie w porządku.

Oto wszystko, co obiecałem wyłożyć w niniejszej pierwszej części o metodzie. Aby jednak nie opuścić czegoś, co może doprowadzić do znajomości rozumu i jego sił, wyłożę jeszcze nieco o *pamiętaniu i zapomnaniu*. Będzie tutaj szczególnie do rozważenia, że pamięć umacnia się przez poparcie rozumu, ale też i bez tego poparcia. Co się tyczy pierwszego przypadku, to im lepiej rzecz daje się zrozumieć, tym łatwiej zostaje zapamiętana, i przeciwnie, im mniej daje się zrozumieć, tym łatwiej zostaje zapomniana. Gdy np. podaję komuś pewną ilość luźnych wyrazów, to spamięta je trudniej, aniżeli wtedy, gdy te same wyrazy podam mu pod postacią opowiadania. Jednakże pamięć wzmacnia się i bez pomocy rozumu, mianowicie dzięki sile, z którą wyobraźnia, czyli zmysł zwany ogólnym, podlega pobudzeniu przez jakąś poszczególną rzecz materialną. Powiadam „poszczególną”, albowiem wyobraźnia podlega pobudzaniu wyłącznie przez rzeczy poszczególne. Jeżeli ktoś np. przeczytał jedną tylko opowieść miłosną, to pamiętać ją będzie wybornie, dopóki nie przeczyta więcej opowieści tego samego rodzaju, gdyż w takim razie ona utrwali się sama jedna w wyobraźni; jeżeli zaś przeczyta więcej opowieści tego samego rodzaju, to będzie je wszystkie razem wyobrażać i łatwo je pomiesza. Powiedziałem nadto „rzecz materialną”, albowiem tylko ciała pobudzają wyobraźnię. A więc skoro pamięć umacnia się dzięki rozumowi, ale też i bez niego, to wynika stąd, że jest ona czymś odrębnym od rozumu i że odnośnie do rozumu, wziętego oddzielnie, nie ma żadnego zapamiętywania, ani zapomnania. Czymże więc jest pamięć? Niczym innym, jak czuciem

Pamięć, Wspomnienia,  
Rozum

wrażeń mózgu w połączeniu z myślą o wyznaczonym trwaniu<sup>89</sup> uczucia. Okazuje się to też i we wspomnieniu; tutaj bowiem dusza myśli o owym uczuciu, ale nie jako o trwającym ciągle, i dlatego idea tego uczucia nie jest samym trwaniem uczucia, czyli samą pamięcią. Czy zaś same idee mogą podlegać jakiemuś zepsuciu, zobaczymy w *Filozofii*.

Gdyby się to wydało komuś całkiem niedorzecznym, to niech pomyśli, — a wystarczy to dla naszego celu, — że im rzecz jest bardziej poszczególna, tym łatwiej zostaje zapamiętana, jak to widać z powyższego przykładu opowieści miłosnej; następnie, im lepiej rzecz daje się zrozumieć, tym łatwiej daje się zapamiętać. Nie możemy przeto nie zapamiętać rzeczy w najwyższym stopniu poszczególnej, skoro tylko daje się ona zrozumieć.

Wyróżniliśmy tedy w ten sposób ideę prawdziwą od innych myśli i wykazaliśmy, że idee zmyślane, mylne i wszelkie inne mają źródło w wyobraźni, tj. w niektórych uczuciach przypadkowych i, że tak powiem, luźnych, które powstają nie z mocy samego umysłu, lecz z przyczyn zewnętrznych, zależnie od wszelakich podnieć, jakie otrzymuje ciało we śnie lub na jawie. Zresztą, jeśli się komu podoba, niech rozumie przez wyobraźnię, co zechce, byleby to było tylko coś odmiennego od rozumu i nadawało duszy stan bierny. Wszak na jedno wychodzi, co się przez to rozumie, skoro dowiedzieliśmy się, że jest ona czymś błakającym się i że dusza przy tym jest bierna, i skoro jednocześnie dowiedzieliśmy się, w jaki sposób przy pomocy rozumu od niej się uwolnić. Dlatego też nikt nie powinien się dziwić, że wciąż jeszcze nie dowodzę, iż mamy ciało oraz inne rzeczy konieczne, a mimo to mówię o wyobraźni, o ciele i o jego ustroju. Albowiem, jak powiedziałem, obojętne jest, co przez to wszystko rozumiem, skoro tylko dowiedziałem się, że jest to czymś błakającym się itd.

Z drugiej strony wykazaliśmy, że idea prawdziwa jest prosta, albo też z prostych złożona, że objaśnia ona, jak i dlaczego cośkolwiek jest lub się stało, i że jej skutki przedmiotowe następują po sobie w umyśle stosownie do formalności przedmiotu samego. Jest to to samo, co twierdzili starożytni, że nauka prawdziwa postępuje od przyczyn do skutków; tylko że nigdy, o ile mi wiadomo, nie pojmowali oni, jak my tutaj, że dusza działa według pewnych praw jakoby jakiś samorzut duchowy.

Stąd, ile to było możliwe na początku, zdobyliśmy wiedzę o naszym rozumie tudzież taką normę idei prawdziwej, że już nie mamy obawy pomieszania tego, co prawdziwe, z tym, co jest mylne lub zmyślane. Nie będziemy się już dziwić, że rozumem ujmujemy coś, co żadną miarą nie podpada pod wyobraźnię, i że w wyobraźni może być coś takiego, co jest wręcz przeciwne rozumowi, lub wreszcie coś takiego, co jest z nim zgodne. Bo też właśnie dowiedzieliśmy się, że czynności, wytwarzające wyobrażenia, stosują się do innych praw, całkiem różnych od praw rozumu, i że dusza przy wyobrażaniu zachowuje się tylko biernie. Stąd wypływa też, jak łatwo mogą wpadać w wielkie błędy ci, którzy nie przeprowadzili dokładnego rozróżnienia pomiędzy wyobrażaniem a rozumieniem. Do takich błędów należy np., że rozciągłość musi zajmować jakieś miejsce i musi być skończona, że jej części różnią się w rzeczywistości pomiędzy sobą, że jest ona pierwszą i jedyną podstawą wszechrzeczy, że zajmuje ona w jednym czasie mniej, w drugim więcej przestrzeni, i wiele podobnego, co wszystko stoi w sprzeczności z prawdą, jak we właściwym miejscu wykażemy.

Następnie, ponieważ wyrazy wchodzi w skład wyobraźni, tzn. ponieważ zmyślamy wiele pojęć w zależności od tego, jak się łączą błakające się w pamięci wyrazy przy jakimś usposobieniu cielesnym, to nie ulega wątpliwości, że wyrazy w ten sam sposób, jak wyobrażenia, mogą stanowić przyczynę licznych i znacznych błędów, jeżeli nie strzec się usilnie przed nimi. Należy dodać, że wyrazy wytwarza się dowolnie i stosownie do pojętności tłumu, tak że nie są niczym innym, jak znakami rzeczy, jak te właśnie są w wyobraźni, nie zaś w rozumie. Ujawnia się to jasno tym, że wszystkiemu, co istnieje tylko w rozumie, a nie w wyobraźni, często nadaje się nazwy przeczące, jak: niematerialny, nieskończony itd., i również widzimy to w tym, że wiele rzeczy, które są w rzeczywistości pozytywne,

<sup>89</sup>jest pamięć (...) uczuciem wrażeń mózgu w połączeniu z myślą o wyznaczonym trwaniu uczucia — Jeżeli natomiast trwanie jest niewyznaczone, to pamięć o danej rzeczy jest niedoskonała, co też każdemu, zdaje się, wiadomo z natury. Często bowiem, aby lepiej uwierzyć w to, co ktoś nam opowiada, dopytujemy się, kiedy i gdzie to się zdarzyło. Wprawdzie idee same posiadają czas swego trwania w umyśle, ale że przywykliśmy wyznaczać trwanie z pomocą jakiejś miary ruchu, co także przez wyobraźnię bywa dokonywane, więc nie dało się dotychczas spostrzec pamięci należącej do czystego umysłu. [przypis autorski]

Wyobraźnia, Dusza, Czyn

Dusza, Rozum

Błądzenie, Słowo

wyrażamy przecząco, lub odwrotnie, tak np. niestworzony, niezależny, nieskończony, nieśmiertelny itp., a to dlatego właśnie, że ich przeciwieństwa możemy daleko łatwiej sobie wyobrazić; toteż nasunęły się one pierwszym ludziom wcześniej i przybrały nazwy twierdzące. Wiele twierdzimy i przeczymy z tego powodu, że natura wyrazów, nie zaś natura rzeczy, dopuszcza twierdzenie lub przeczenie. Dlatego, nie wiedząc o tym, możemy łatwo brać coś mylnego za prawdziwe.

Słowo, Wiedza

Poza tym mamy do wymijania jeszcze inną wielką przyczynę mętności, mianowicie tę, która sprawia, że rozum nie reflektuje nad sobą samym. Otóż jeżeli nie odróżniamy wyobrażania od rozumienia, to mniemamy, że co łatwiej sobie wyobrażamy, to jest też dla nas jaśniejsze, i że co wyobrażamy sobie, to też i rozumiemy. Skutkiem tego rozważamy wcześniej to, co powinno się rozważać później, a w ten sposób odwracamy właściwy porządek postępowania i wyprowadzamy wnioski nieprawowicie.

Rozum

A teraz, by przejść do *drugiej części o metodzie*, przedłożę namaprzód nasz cel, który mamy w tej metodzie, a następnie środki do osiągnięcia tegoż<sup>90</sup>. A więc celem jest posiadanie idei jasnych i wyraźnych, to znaczy takich, które powstają z czystego umysłu, nie zaś z przypadkowych podniet ciała. Następnie w tym celu, aby sprowadzić wszystkie do jednej, postaramy się o takie ich powiązanie i uporządkowanie, ażeby umysł nasz tak dalece, jak jest w jego mocy, odwzorował przedmiotowo formalność natury pod względem zarówno jej całości, jak i części.

Rozum, Wiedza, Natura,  
Prawda

Co się tyczy pierwszego zadania, to, jak już wyłożyliśmy, niezbędne jest dla naszego ostatecznego celu pojmowanie rzeczy bądź przez samą jej treść, bądź przez jej przyczynę najbliższą. Otóż jeżeli jakaś rzecz jest czymś samym w sobie, czyli, jak się zwykle mówi, jest przyczyną samej siebie, to powinno się ją zrozumieć wyłącznie przez jej treść; jeżeli zaś rzecz nie jest czymś samym w sobie, lecz potrzebuje przyczyny, aby istnieć, to powinno się ją zrozumieć przez jej przyczynę najbliższą, albowiem znajomość skutku nie jest rzeczywiście niczym innym, jak zdobyciem doskonalszej znajomości przyczyny<sup>91</sup>. Dlatego nie wolno nam nigdy, dopóki zajmujemy się badaniem rzeczy, wysnuwać jakichś wniosków z pojęć oderwanych i musimy bardzo strzec się pomieszania tego, co jest tylko w rozumie, z tym, co jest w rzeczy. A najlepszym wnioskiem będzie taki, który będzie wyprowadzony z jakiejś treści szczegółowej twierdzącej, czyli z określenia prawdziwego i prawowitego. Albowiem od pewników tylko powszechnych rozum nie może zstąpić do rzeczy poszczególnych, ponieważ pewniki, rozciągając się w nieskończoność, nie wpływają na rozum, wyznaczając go do zajęcia się jedną rzeczą poszczególną więcej, niż drugą. A zatem właściwą drogą poszukiwania będzie urabianie myśli na podstawie jakiegoś danego określenia, co tym pomyślniej i łatwiej będzie się odbywać, im lepiej określoną będziemy mieć jakąś rzecz. Dlatego więc kamieniem węgielnym całej drugiej części o metodzie będzie tylko zaznajomienie się z warunkami dobrego określenia i, co za tym idzie, ze sposobem wynajdywania ich. A więc przede wszystkim będę mówić o *warunkach określenia*.

Ażeby określenie mogło uchodzić za doskonałe, winno wyrazić najgłębszą treść rzeczy i chronić nas od brania za nią jakiejś własności. Dla wyjaśnienia tego — że pominę takie przykłady, które by nadawały mi pozór zamiaru wykrywania czyichś błędów — przytoczę tylko przykład jakiejś rzeczy oderwanej, względem której jest obojętne, w jaki sposób się ją określa, mianowicie koła. Jeśli będzie ono w ten sposób określone, że jest to taka figura, której linie, przeprowadzone od środka do obwodu, są pomiędzy sobą równe, to każdy spostrzeże, że takie określenie zgoła nie wyraża treści koła, lecz jedynie jakąś jego własność. A lubo<sup>92</sup>, jak powiedziałem, jest to mało ważne względem figur i innych jestestw rozumowych, znaczy jednak wiele względem jestestw fizycznych i rzeczywistych właśnie

<sup>90</sup>przedłożę namaprzód nasz cel (...), a następnie środki do osiągnięcia tegoż — Głównym zadaniem części niniejszej jest, jak to wynika z części pierwszej, dokonanie przeglądu wszystkich idei, które znajdujemy w sobie jako powstałe z czystego rozumu, w celu odróżnienia ich od takich, które sobie wyobrażamy; daje się to przeprowadzić na podstawie własności wyobrażania i rozumienia. [przypis autorski]

<sup>91</sup>znajomość skutku nie jest rzeczywiście niczym innym, jak zdobyciem doskonalszej znajomości przyczyny — Trzeba zauważyć, że tutaj wyjaśnia się, iż nie możemy nic poznać z Natury, nie rozszerzając jednocześnie naszej znajomości przyczyny pierwszej, czyli bóstwa. [przypis autorski]

<sup>92</sup>lubo (daw.) — choć, chociaż. [przypis edytorski]

dlatego, że własności rzeczy nie dają się zrozumieć, dopóki nie zna się ich treści. Gdy pomijamy te ostatnie, przekraczamy z konieczności zogniwienie rozumowe, które winno odpowiadać zogniwieniu Natury i zbaczamy coraz dalej od naszego celu. A zatem, aby się uwolnić od tego zła, należy przy określaniu baczyć na to, co następuje.

Jeżeli mamy do czynienia z rzeczą stworzoną, to wymaga się, co następuje<sup>93</sup>:

I. Określenie winno, jak rzekliśmy, zawrzeć w sobie przyczynę najbliższą. Koło np. według tego prawidła byłoby tak do określenia: jest to figura, opisana przez jakąkolwiek linię, której jeden koniec jest przytwierdzony, a drugi ruchomy. To określenie zawiera w sobie jasno przyczynę najbliższą.

II. Pojęcie, czyli określenie rzeczy, musi być takie, aby wszystkie własności rzeczy, dopóki rozważa się ją samą, nie zaś w związku z innymi, dały się z niego wywnioskować. Można to widzieć z powyższego określenia koła, albowiem jasno z niego wynika, że wszystkie linie, przeprowadzone od środka do obwodu, są pomiędzy sobą równe. Że w tym mamy niezbędny warunek określenia, jest na tyle samo przez się oczywiste dla każdego uważnego, że nie wydaje się wartym trudu zatrzymywanie się nad dowodzeniem tego i również wykazywanie, że ze względu na niniejszy drugi warunek każde określenie powinno być twierdzące. Mówię tu o twierdzeniu rozumowym, nie dbając o słowne, które niekiedy z powodu braku wyrazów może się wyrażać przecząco, jakkolwiek jest rozumiane twierdząco.

Wobec rzeczy niestworzonych warunki określenia są następujące:

I. Musi ono wyłączać wszelką przyczynę, tzn., że przedmiot nie może wymagać dla swego objaśnienia niczego poza własnym bytem.

II. Wobec danego określenia rzeczy nie powinno już być miejsca na pytanie, czy ona jest.

III. Nie powinno ono zawierać pod względem sensu<sup>94</sup> rzeczowników, które dałyby się zamienić na przymiotniki, tzn. nie powinno ono wyrażać się przez jakieś pojęcia odezwane.

IV. Wreszcie wymaga się (choć już nie należy tak bardzo baczyć na to), ażeby z określenia rzeczy dały się wyprowadzić wszystkie jej własności.

Dla tego, kto dokładnie uważa, i to wszystko jest oczywiste.

Powiedziałem już, że najlepszy wniosek daje się wysnuć z jakiejś treści szczegółowej twierdzącej, albowiem im szczegółowsza jest idea, tym jest wyraźniejsza, a zatem jaśniejsza. Dlatego powinniśmy jak najusilniej poszukiwać wiedzy o rzeczach szczegółowych.

Co się tyczy porządku i ażeby wszystkie nasze myśli podlegały uporządkowaniu i zjednoczeniu, to wymaga się, abyśmy zbadali, skoro tylko będzie to mogło nastąpić, a rozum tego potrzebuje, czy nie ma jakiegoś Jestestwa, a zarazem jakie jest to Jestestwo, które stanowi przyczynę wszechrzeczy, tak że jego treść przedmiotowa jest zarazem przyczy-

<sup>93</sup>Jeżeli mamy do czynienia z rzeczą stworzoną, to wymaga się, co następuje — W oryginale pierwsza połowa tego zdania jest włączona do wstępu pod I, któremu daje początek. Wyjmujemy ją stamtąd i dajemy jej naturalne dokończenie, by otrzymać wstęp równoległy do wstępu [„Wobec rzeczy niestworzonych warunki określenia są następujące”] oraz obejmujący I i II [„Jeżeli mamy do czynienia z rzeczą stworzoną, to wymaga się, co następuje”]. [przypis tłumacza]

<sup>94</sup>pod względem sensu — „quoad mentem”. Appuhn 271 przekłada: „en l'égard de l'esprit” i objaśnia 544, że gdy pierwsze dwa warunki dotyczą rzeczy określanej, nasz warunek dotyczy rozumu określającego i chroni od pomieszania własności z prawdziwymi przymiotami, dzięki którym poznajemy rzecz samą, jak powiedziano w *Tr. br.* I, 1 dop. 4 i I, 2 tuż przed pierwszym dialogiem (możemy dodać jeszcze: w I, 7 dop. 1). W tej myśli przełożyli też Kirchmann 40: „in Bezug auf die Seele”, Stern 55 i również Gebhardt 46: „in Bezug auf den Geist”, a także Boyle § 97: „as far as the mind is concerned”. Saisset 338 całkiem opuszcza to miejsce. Inne zrozumienie znajdujemy już u Böhmerna 1860, 274, który objaśnia, że te wyrazy oznaczają przeciwieństwo do domniemanego „quoad grammaticam”, tj. że chodzi o sens rzeczownikowy, nie słowo. Przyklaskuje temu Ellbogen 28. Tak przełożył już Ewald 84: „in Absicht auf den Sinn”, a także White 54, który wyjaśnia, że chodzi o przeciwstawienie twierdzenia na słowach i w umyśle. Pierwsze zrozumienie jest wprawdzie dosłowniejsze, ale spotyka się z następującymi trudnościami: 1) te wyrazy znajdują się w środku zdania, a nie na początku, 2) takie znaczenie ich nadawałoby im wartość jedynie systematyzującą, a autor nigdy przy wyliczeniach nie wdaje się w opowiadanie, jak systematyzuje, 3) systematyzowanie z pomocą tych wyrazów dla przeciwstawienia trzeciego warunku pierwszym dwóm byłoby niezgrabnością wobec tego, że mamy jeszcze czwarty warunek. Jeżeli przyjrzymy się określeniom rzeczy wiecznej, wyliczonym w powyżej wymienionych miejscach *Tr. br.*, owym przymiotnikom i czasownikom o zmiennej postaci gramatycznej, łatwo zrozumiemy potrzebę warunku pod III i zarazem zastrzeżenia, że chodzi o sens, a nie o postać. Zastrzeżenie takie samo jest zastosowane już raz wyżej w. 4, w zdaniu, które zapewne jest dopiskiem. Można przypuszczać, że dopisek ten został uczyniony przez autora po napisaniu wyrazów „quoad mentem” dla zastosowania tej samej myśli w innym miejscu pobliskim. [przypis tłumacza]



na wszystkich naszych idei. Wówczas nasz umysł, jak rzekliśmy, w stopniu najwyższym odwzoruje Naturę, albowiem będzie posiadać przedmiotowo jej treść, porządek i jedność.

Można stąd widzieć, że konieczne jest przede wszystkim to, abyśmy wszystkie nasze idee zawsze wyprowadzali z rzeczy fizycznych, czyli z jestestw rzeczywistych, postępując, jak tylko się da, według szeregu przyczyn od jednego jestestwa rzeczywistego do drugiego, i to tak, aby nie zboczyć do czegoś oderwanego i ogólnego, czyli aby nie wnioskować nic ani z czegoś oderwanego i ogólnego o czymś rzeczywistym, ani też z czegoś rzeczywistego o tamtym; jedno bowiem, jak drugie, przeszkadza postępowi rozumu.

Trzeba wszakże zauważyć, że przez szereg przyczyn i jestestw rzeczywistych nie rozumiem tutaj szeregu rzeczy zmiennych poszczególnych, lecz jedynie szereg rzeczy stałych i wiecznych. Albowiem przesłedzenie szeregu rzeczy poszczególnych i zmiennych byłoby niemożliwe wobec słabości ludzkiej jak z powodu ich wielości, przechodzącej wszelką liczbę, tak i z powodu nieskończenia wielu okoliczności, które zachodzą przy tej samej rzeczy i z których każda może być przyczyną istnienia albo nieistnienia tejże rzeczy. Istnienie ich zresztą nie ma żadnego związku z ich treścią, czyli (jak już powiedzieliśmy) nie jest żadną prawdą wieczną. Ale też doprawdy nie ma żadnej potrzeby zrozumienia ich szeregu, skoro treści rzeczy poszczególnych zmiennych nie dają się wyprowadzić z szeregu, czyli porządku ich istnienia, a tutaj nie mamy nic więcej, prócz nacechowań zewnętrznych, ustosunkowań, albo co najwyżej okoliczności, co wszystko jest bardzo dalekie od wewnętrznej treści rzeczy. Ta ostatnia właśnie jedynie jest do wyprowadzenia z rzeczy stałych i wiecznych i jednocześnie z wpisanych w te rzeczy, jakoby w swe kodeksy prawdziwe, praw, według których wszystko poszczególne się dzieje i porządkuje. Zaprawdę poszczególne rzeczy zmiennne tak dalece od tamtych są zależne wewnętrznie i esencjonalnie (że tak powiem), że bez nich nie mogą ani być, ani dać się pojąć. Dlatego te rzeczy stałe i wieczne, aczkolwiek są poszczególne, jednakże gwoli swej wszechobecności oraz mocy najrozleglejszej będą dla nas stanowić jakby coś ogólnego, czyli rodzaje określeń poszczególnych rzeczy zmiennych tudzież przyczyny najbliższe wszystkich rzeczy<sup>95</sup>.

Skoro sprawa tak stoi, to zdobycie wiedzy o owych rzeczach poszczególnych, zdaje się, podlega niemałym trudnościom, albowiem pojęcie od razu ich wszystkich znacznie przechodzi siły rozumu ludzkiego. Atoli porządek rozumienia jednej przed drugą nie wywodzi się, jak powiedzieliśmy, z szeregu ich istnienia, ani też z rzeczy wiecznych, tam bowiem są one wszystkie jednoczesne z natury. Dlatego więc trzeba szukać koniecznie innych pomocy poza tymi, których używamy do zrozumienia rzeczy wiecznych oraz ich praw. Jednakże nie tu jest miejsce na wyłożenie tego, ale też i nie ma nawet potrzeby, dopóki nie osiągniemy dostatecznej znajomości rzeczy wiecznych oraz ich praw niezmiennych, a także dopóki nie zapoznamy się z naturą naszych zmysłów.

Zanim przystąpimy do wiedzy o rzeczach poszczególnych, będzie pora wyłożyć te wszystkie pomoce, które służą umiejętności posługiwania się naszymi zmysłami i dokonywania według pewnych praw w należyтым porządku doświadczeń, wystarczających do wyznaczenia badanej rzeczy, aby w końcu stąd wywnioskować, według jakich wiecznych praw rzeczy ona się stała i aby zapoznać się z jej wewnętrzną naturą. Objaśnię to we właściwym miejscu. Tutaj postaram się tylko wyłożyć, wracając do naszego zadania, to, co wydaje się niezbędnym do osiągnięcia wiedzy o rzeczach wiecznych i do urobienia ich określeń stosownie do wyżej wskazanych warunków.

W tym celu musimy przypomnieć sobie, co było wyżej powiedziane, mianowicie, że gdy umysł zwraca się do jakiejś myśli, by ją rozważyć i wyprowadzić z niej we właściwym porządku to, co daje się prawowicie wysnuć, to wykrywa mylność jej, jeżeli ona jest mylna, natomiast jeżeli jest prawdziwa, to kroczy dalej pomyślnie, bez wszelkiej przerwy, w wyprowadzaniu idei prawdziwych. To powiadam, jest potrzebne dla naszej sprawy, albowiem nie ma żadnej innej podstawy, wyznaczającej nasze myśli. Jeżeli tedy zamierzamy zbadać pierwszą z wszystkich rzeczy, to musi być dana koniecznie jakaś podstawa, która by skierowała nasze myśli w tym kierunku. Następnie ze względu na to,

<sup>95</sup>rzeczy stałe i wieczne (...) będą dla nas stanowić jakby coś ogólnego, czyli rodzaje określeń poszczególnych rzeczy zmiennych tudzież przyczyny najbliższe wszystkich rzeczy — „Rzeczy stałe i wieczne” zwa się w *Etyce* „objawami nieskończonymi”. Są to: w przymiocie rozciągłości ruch, w przymiocie myślenia rozum nieskończony. Na prawach ruchu polega praworządność świata materialnego, na prawach zaś rozumu nieskończonego praworządność świata duchowego. [przypis tłumacza]

że metoda jest sama wiedzą refleksyjną, taka podstawa, mająca prowadzić nasze myśli, nie może być niczym innym, jak wiedzą o tym, co stanowi formę prawdy, znajomością rozumu, jego własności i sił. Osiągnąwszy to, zdobędziemy podstawę, z której możemy wyprowadzać nasze myśli, a także drogę, po której rozum może w miarę sił swoich dojść do znajomości rzeczy wiecznych tak dalece, jak pozwala jego pojętność.

Zważywszy, że w naturze myślenia leży urabianie idei prawdziwych, jak to zostało wykazane w części pierwszej, mamy tutaj do zbadania, co rozumiemy przez *siły i moc rozumu*. Skoro tedy główną część naszej metody stanowi gruntowne zrozumienie sił rozumu i jego natury, to musimy z konieczności (stosownie do tego, cośmy wykazali w niniejszej drugiej części o metodzie) wyprowadzić to z samego określenia myślenia i rozumu. Atoli nie posiadliśmy jeszcze dotychczas żadnych prawideł wynajdywania określeń, a ponieważ nie możemy ustanawiać takich prawideł, nie posiadłszy znajomości natury, czyli określenia, rozumu i jego mocy, to stąd wynika, że albo określenie rozumu samo przez się powinno być jasne, albo że nie możemy nic zgola rozumieć<sup>96</sup>. Określenie to wszakże nie jest bezwzględnie jasne samo przez się. Wszakże ponieważ własności rozumu<sup>97</sup>, jak w ogóle wszystkiego, cokolwiek posiadamy przez rozum, nie można jasno i wyraźnie poznać, jeżeli się nie zna ich natury, to określenie rozumu stanie się wiadome samo przez się, jeżeli zwrócimy uwagę na jego własności, które rozumiemy jasno i wyraźnie. Wyliczmy więc tutaj własności rozumu, rozważmy je i rozpoczniemy rozpatrywanie naszych narządów wrodzonych<sup>98</sup>.

Własności rozumu, które głównie dały mi się zauważyć, a które rozumiem jasno i wyraźnie, są następujące:

I. Zawiera on w sobie pewność, tj. wie o tym, że rzeczy tak się mają formalnie, jak są w nim zawarte przedmiotowo.

II. Rozum pojmuję, czyli urabia, niektóre idee bezwzględnie, niektóre zaś z innych idei. Tak oto tworzy ideę ilości bezwzględnie, bez oglądania się na inne myśli, ideę ruchu zaś tworzy tylko z uwzględnieniem idei ilości.

III. Idee, które rozum urabia bezwzględnie, wyrażają nieskończoność, idee zaś wyznaczone rozum urabia z innych. Otóż jeżeli rozum poznaje ideę ilości przez przyczynę, to wyznacza ją przez ilość, jak np., gdy pojmuję ciało jako powstające z ruchu jakiejś płaszczyzny, płaszczyznę z ruchu linii, a linię z ruchu punktu. Takie myśli służą jednakże nie do zrozumienia, lecz tylko do wyznaczenia ilości. Widać to stąd, że pojmujemy je jakoby powstające z ruchu, gdy tymczasem ruch daje się poznać dopiero po poznaniu ilości, a tak samo stąd, że możemy prowadzić ruch, tworzący linię, do nieskończoności, czego nie mogliśmybyśmy czynić, gdybyśmy nie posiadali idei ilości nieskończonej.

IV. Rozum urabia idee twierdzące wcześniej niż przeczące.

V. Rozum poznaje rzeczy nie tyle pod względem trwania, ile poniekąd pod postacią wieczności i ilości nieskończonej, albo raczej nie zwraca on uwagi przy poznawaniu rzeczy ani na ilość, ani na trwanie, natomiast gdy rzeczy sobie wyobraża, wtedy poznaje je przez określoną liczbę, wyznaczone trwanie oraz ilość.

VI. Idee, które urabiamy w sposób jasny i wyraźny, tak dalece wydają się wypływającymi wprost z konieczności naszej natury, że wygląda na to, iż są zależne bezwzględnie

<sup>96</sup>nie możemy nic zgola rozumieć — „nihil intelligere possumus”. Ewald 91, Kirchmann 43, Saisset 341, Appuhn 276, Elwes 39, White 59 i Boyle § 107 rozumieją to tak, że nic nie możemy rozumieć. Natomiast Stern 59 i Gebhardt § 107 przekładają: „nichts davon”, tj. nie możemy nic rozumieć w sprawie rozumu. Z dalszego ciągu wynika, że chodzi tu o stwierdzenie istnienia faktu rozumowania. [przypis tłumacza]

<sup>97</sup>własności rozumu — „eius proprietates”, powtórzone kilka wierszy dalej. W przekładzie Saisseta 341 „ses proprietés” z powodu niezmienności rodzajowej tego pierwszego wyrazu w drugim miejscu może dotyczyć zarówno rozumu, jak i określenia, ale w pierwszym dzięki kontekstowi dotyczy określenia. Zupełnie tak samo mamy z „its properties” u Boyle’a § 107. Stern 59 przekłada pierwszy raz: „ihre Eigenschaften”, (tj. „der Definition”), drugi raz „seine Eigenschaften” (tj. „des Verstandes”). Rzecz jasna, że znaczenie jest w obydwóch przypadkach jednakowe, a zatem chodzi o to, czy mowa o własnościach określenia, czy rozumu. Atoli o własnościach określenia nie może być mowy tutaj, podane są bowiem na s. 34 i 35, lecz o własnościach rozumu, które też zostają dalej omówione. Dobrze przekładają Appuhn 276 i Gebhardt, § 107. [przypis tłumacza]

<sup>98</sup>rozpatrywanie naszych narządów wrodzonych — Obacz wyżej: [„nie posiadliśmy jeszcze dotychczas żadnych prawideł wynajdywania określeń, a ponieważ nie możemy ustanawiać takich prawideł, nie posiadłszy znajomości natury, czyli określenia, rozumu i jego mocy, to stąd wynika, że albo określenie rozumu samo przez się powinno być jasne, albo że nie możemy nic zgola rozumieć”]. [przypis autorski]

tylko od naszej władzy; z ideami mętnymi ma się przeciwnie, urabiają się one często mimo naszej woli.

VII. Idee rzeczy, które rozum urabia z innych idei, może umysł wyznaczać w rozmaity sposób; tak np. do wyznaczenia płaszczyzny eliptycznej ucieka się do zmyślenia, że ćwiek, uwiązany na sznurku, obraca się dookoła dwóch środków, albo też urabia pojęcie nieskończenie wielu punktów, pozostających zawsze w pewnym stosunku do jakiejś danej linii prostej, albo też urabia pojęcie stożka, tak ściętego przez skośną płaszczyznę, że kąt pochylenia jej jest większy od kąta u wierzchołka stożka, albo też coś innego spośród nieskończonych sposobów.

VIII. Idee są tym doskonalsze, im więcej doskonałości jakiegoś przedmiotu wyrażają; otóż budowniczego, który wymyślił jakąś kaplicę, nie podziwiamy tyle, ile takiego, który wymyślił jakąś wspaniałą świątynię.

Nie zatrzymuję się nad tym, co jeszcze dotyczy myślenia, jak np. miłość, radość itp., ponieważ to ani nie ma nic do czynienia ze sprawą niniejszą, ani też nie może być pojęte, jeżeli rozum nie został uprzednio poznany. Przy całkowitym bowiem zniesieniu poznawania i tamto wszystko całkiem znika.

Idee mylne i zmyślane nie zawierają w sobie nic takiego pozytywnego (jak dostatecznie wykazaliśmy), przez co otrzymują nazwę mylnych lub zmyślonych. Za takie uważa się je jedynie dla braku w nich wiedzy. A więc idee mylne i zmyślane, o ile są takimi, nie mogą nas w niczym pouczyć o treści myślenia. Tę musimy wyprowadzić z dopiero co przytoczonych własności pozytywnych. To znaczy, że trzeba ustanowić coś wspólnego w nich, skąd owe własności z konieczności wynikają, czyli coś takiego, że gdy jest dane, to i tamte z konieczności są dane, a gdy jest zniesione, to i one wszystkie są zniesione.

[*Dalszy ciąg nie istnieje*].

---

Wszystkie zasoby Wolnych Lektur możesz swobodnie wykorzystywać, publikować i rozpowszechniać pod warunkiem zachowania warunków licencji i zgodnie z *Zasadami wykorzystania Wolnych Lektur*.

Ten utwór jest w domenie publicznej.

Wszystkie materiały dodatkowe (przypisy, motywy literackie) są udostępnione na Licencji Wolnej Sztuki 1.3. Fundacja Wolne Lektury zastrzega sobie prawa do wydania krytycznego zgodnie z art. Art.99(2) Ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych. Wykorzystując zasoby z Wolnych Lektur, należy pamiętać o zapisach licencji oraz zasadach, które spisaliśmy w *Zasadach wykorzystania Wolnych Lektur*. Zapoznaj się z nimi, zanim udostępnisz dalej nasze książki.

E-book można pobrać ze strony: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/spinoza-traktat-o-poprawie-rozumu>

Tekst opracowany na podstawie: Benedykt de Spinoza, *Dzieła t. 1, Traktat o poprawie rozumu*. Etyka, Dom Książki Polskiej, Warszawa, 1927.

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury (<http://wolnelektury.pl>). Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury. Dziękujemy Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie za udostępnienie egzemplarza.

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Aleksandra Kopeć, Aleksandra Sekuła.

ISBN 978-83-288-5770-4

*Wesprzyj Wolne Lektury!*

Wolne Lektury to projekt fundacji Wolne Lektury – organizacji pożytku publicznego działającej na rzecz wolności korzystania z dóbr kultury.

Co roku do domeny publicznej przechodzi twórczość kolejnych autorów. Dzięki Twojemu wsparciu będziemy je mogli udostępnić wszystkim bezpłatnie.

*Jak możesz pomóc?*

Przekaż 1,5% podatku na rozwój Wolnych Lektur: Fundacja Wolne Lektury, KRS 0000070056.

Wspieraj Wolne Lektury i pomóż nam rozwijać bibliotekę.

Przekaż darowiznę na konto: [szczegóły na stronie Fundacji](#).