

Antonina Januszkiewicz

Polityczność pragnienia w myśli Spinozy: przeciwko antynomicznej interpretacji Leszka Kołakowskiego

Polityczność pragnienia

W klasycznych odczytaniach filozofii Benedykta Spinozy problem pragnienia traktowany był powierzchownie. *Conatus*¹ myślano na wzór biologicznego popędu samozachowawczego², nie problematyzując jego miejsca i funkcji w systemie niderlandzkiego myśliciela. Polityczny wymiar tego pojęcia pozostawał długo nierozpoznany, a przecież to właśnie pytanie o związek metafizycznej spekulacji z polityczną myślą autora *Etyki* stanowi jedno z głównych pytań współczesnej recepcji myśli Spinozy³. Wciele-

Antonina Januszkiewicz (ORCID: 0000-0001-7656-6738) – studentka filozofii w ramach Kolegium MISH Uniwersytetu Warszawskiego. Kontakt: antonina.wiktoria.januszkiewicz@gmail.com.

- 1 Termin *conatus* oznacza „dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu”, stanowiącą istotę każdej rzeczy (E III Tw. 7). Owa dążność u człowieka przejawia się pod postacią pragnienia (*cupiditas*), o ile człowiek jest swojego popędu świadom (E III Przyp. do Tw. 9). Stąd też pojęcia *conatus* i pragnienie w pewnych kontekstach są przeze mnie stosowane zamiennie.
- 2 Takie ujęcie odnajdziemy nie tylko w *Jednostce i nieskończoności* Leszka Kołakowskiego. Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011. Podobnie rozumie *conatus* Stuart Hampshire w pracy *Spinoza*, swoim klasycznym opracowaniu z 1951 roku. Zob. S. Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth 1981, s. 58–59, 93.
- 3 M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy w świetle współczesnej recepcji*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2017, s. 9.

nie polityczności w namysł metafizyczny – polityczna ontologia Spinozy – jest przyczyną zjawiska, które bywa określane jako „spinozjańska gorączka”⁴. Świadczą o niej nie tylko kolejne wydania poświęcone czytaniu Spinozy⁵, ale przede wszystkim (często niedoceniany) wpływ inspiracji spinozjańskich na obecny kształt marksistowskiej (i postmarksistowskiej) myśli politycznej (Louis Althusser, Étienne Balibar, Antonio Negri i Michel Hardt, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe) na nurty ekokrytyczne i posthumanistyczne (Rosi Braidotti, Hasana Sharp), a także poststrukturalizm (m.in. Gilles Deleuze i Alain Badiou).

W opisie przemian interpretacji Spinozy nie sposób przecenić roli dzieła Alexandre’a Matherona *Individu et communauté chez Spinoza* z 1969 roku. W tej przełomowej pracy filozofia Spinozy po raz pierwszy została ujęta jako szczególny splot ontologicznej linii myślenia z teorią polityczną⁶. Praca Matherona – nazwana przez Negriego „najbardziej śmiałą i owocną ze wszystkich prób strukturalnej analizy tekstu”⁷ – pokazała nowatorstwo polityczno-ontologicznego projektu Spinozy postrzeganego wcześniej jako wyraz republikańskiego liberalizmu lub Hobbesowskiego absolutyzmu⁸. Polityczność, rozumiana jako wspólne działanie, a precyzyjniej – wspólność działania, została odnaleziona w samym sercu spinozjańskiej metafizyki. Tym tropem podążyły liczne prace podejmujące temat politycznego potencjału pojęcia *conatus* (pragnienia), spośród których na pierwszym miejscu należy wymienić *La Strategie Du Conatus: Affirmation Et Resistance Chez Spinoza* Laurenta Bove’a⁹, choć polskiej

4 S. Wróbel, *Lektury retroaktywne: rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Horyzonty Nowoczesności, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2014, s. 278.

5 Y.Y. Melamed (red.), *Spinoza’s Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; Y.Y. Melamed, M.A. Rosenthal (red.), *Spinoza’s „Theological-Political Treatise”: a Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2010; V. Viljanen, *Spinoza’s Geometry of Power*, Cambridge University Press, New York 2011.

6 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.

7 A. Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, s. 245, przyp. 8.

8 D. Maruzzella, G. Morejón, *A Revolutionary Beatitude: Alexandre Matheron’s Spinozism*, w: F. Del Lucchese, D. Maruzzella, G. Morejon (red.), *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press 1988, s. 16.

9 L. Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris 1996.

czytelniczce lepiej znane są *Spinoza i polityka* Étienne'a Balibara¹⁰ czy *Kapitalizm, niewola i pragnienie* Frédérica Lordona¹¹. Wobec tej tradycji interpretacyjnej niniejszy artykuł zaciąga dług, aby przekroczyć antynomie jednostki i nieskończoności sformułowane przez Leszka Kołakowskiego. Głębsze zrozumienie pojęcia *conatus* pozwala uniknąć paradoksów, na które natrafia polski filozof. Myśl Spinozy, właściwie potraktowana, ukazuje spójność¹².

Są dwa istotne powody stosowania w tekście artykułu pojęcia *conatus* zamiennie z pojęciem „pragnienia”. Po pierwsze, w pewnych kontekstach są to pojęcia rzeczywiście synonimiczne. Termin *conatus* oznacza „dążność każdej rzeczy do pozostawiania w swym istnieniu”, czyli istotę każdej rzeczy (E III Tw. 7). Owa dążność u człowieka przejawia się pod postacią pragnienia (*cupiditas*), „o ile człowiek jest swojego popędu świadom” (E III Przep. do Tw. 9). Po drugie, *conatus* i pragnienie, traktowane razem jako para pojęć, dotyczą sedna antynomii Kołakowskiego – ukazują problem, z którym się borykał, a zarazem odsłaniają kierunek jego rozwiązania. *Conatus* jako taki, istota rzeczy jednostkowej, to absolutnie pozytywna moc istnienia. Wszystko co istnieje, wyraża bowiem w sposób ściśle określony istotę Boga (E I Dod. do Tw. 25). Moc oddziaływania, którą posiada każda rzecz istniejąca, nie jest więc niczym innym jak powszechnym wyrazem produktywnej mocy Boga. Istota danej rzeczy jest zaś tym, co „gdy jest dane zakłada tę rzecz z koniecznością, gdy zaś zostaje zniesione, i rzecz z koniecznością zniesiona zostaje” (E II Def. 2). Dlatego właśnie *conatus* należy traktować jako pewien stopień mocy działania, wyrażony w charakterystycznym stosunku. Z drugiej jednak strony, nieskończona moc w *modi* skończonych może wyrazić się tylko pod postacią dążności, która „nie obejmuje żadnego czasu skończonego, lecz nieokreślony”

10 É. Balibar, *Spinoza i polityka*, przeł. A. Staroń, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

11 F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie: Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012.

12 To twierdzenie o ograniczonym zasięgu, ponieważ antynomie Kołakowskiego nie wyczerpują wszystkich napięć i nieścisłości, jakie można odnaleźć w *Etyce* (spośród których najistotniejsze wydają się te związane z przejściem od uniwersalistycznego punktu widzenia książki pierwszej do antropocentrycznej perspektywy rozwijanej w księgach kolejnych). Kwestia ta zasługuje jednak na osobne omówienie. Zob. M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy...*, s. 72–77.

(E III Tw. 8). Czysta pozytywność istot *modi* skończonych zostaje określona przez warunki zewnętrzne, a więc zanegowana (E I Przyp. 1 do Tw. 8). W ten sposób *conatus* subiektywnie wyraża się jako pragnienie, czyli popęd do wypełnienia braku. Mimo to stanowi siłę czysto pozytywną – tylko przyczyny zewnętrzne mogą doprowadzić do zniszczenia jednostki (E III Tw. 4). Dlatego właśnie istota danej rzeczy (*conatus*) ukierunkowana jest na zewnątrz, by powstrzymać to, co jej zagraża, i łączyć się z *modi* wzmacniającymi jej siłę. Polityczność tej charakterystyki ujawnia się wraz ze spostrzeżeniem, że jednostka jest u Spinozy pojęciem, które zawsze odnosi się do relacyjnej wielości indywidualów. Po pierwsze dlatego, że każde ciało jest jednostką złożoną z wielu ciał (E II Tw.P. IV). Po drugie sama istota rzeczy, rozumiana jako *conatus*, odsyła do tego, co poza nią dąży do wiązania się z innymi *modi*, by uwspólniać i tym samym powiększać swoją moc. O ile *modi* zgadzają się w swoim jednostkowym charakterze, o tyle działają wspólnie, udzielając sobie nawzajem swych ruchów. W ten sposób, bez znoszenia indywidualnego istnienia, tworzy się jedność o odpowiednio większej mocy i zdolnościach. Dyspozycje te stanowią jednak zawsze wynik zewnętrznych pobudzeń – to czynniki zewnętrzne doprowadzają do spotkania. Jego skutkiem może być stworzenie silniejszej jednostki lub rozbitcie, dekompozycja układu jednej z nich.

Antynomie Kołakowskiego

Spotkania Leszka Kołakowskiego z innymi myślicielami rzadko były fortunne. Sprzeczności, na które natrafiał w swoich lekturach, były tym, co napędzało jego pisanie. I choć Kołakowski niemal wszędzie widział paradoksy – w kulturze, religii, społecznych zjawiskach i polityce – to antynomie dostrzegane u innych filozofów stanowiły przedmiot jego najbardziej zjadliwych komentarzy. Najsłynniejszymi okazały się te sformułowane pod adresem Karola Marksa w *Głównych nurtach...*, ale przecież to od Spinozy zaczyna się jego antynomiczne myślenie. Krytyka przedstawiona w *Jednostce i nieskończoności* jest interesująca, tym bardziej że stoi za nią całkowite zapoznanie polityczności Spinozjańskiej metafizyki. Niemniej jednak rola pojęcia *conatus* jest w tej interpretacji kluczowa. To właśnie ten nieomówiony szerzej termin rodzi antynomie wszędzie, gdzie się pojawia.

Pierwszą wzmiankę o pojęciu *conatus* można odnaleźć w rozdziale, który wprowadza ós organizacyjną dla kolejnych partii książki. To fragment poświęcony zasadzie jednostkownienia w obrębie świata materialnego. Kołakowski ukazuje problem wyróżnienia rzeczy poszczególnych, który Spinoza odziedziczył po Kartezjuszu wraz z podstawowymi tezami fizyki ciągłościowej¹³. Według polskiego filozofa podstawowa sprzeczność Spinozjańskiego systemu wynika z konfliktu, w jaki wchodzi *conatus*, określony przezeń jako zasada samozachowania indywiduów, z zasadą niepodzielności substancji. To jego zdaniem tylko symptom znacznie głębszego pęknięcia – rozdzierającej system sprzeczności tez wyprowadzanych z perspektywy nieskończonej substancji z punktem widzenia modusu skończonego¹⁴. Owo pęknięcie Kołakowski uczynił myślą przewodnią swojej interpretacji – przenikliwego tropienia antynomii w kolejnych elementach Spinozjańskiej myśli. Motyw pragnienia powraca w części poświęconej doktrynie moralnej Spinozy. To tam ukazany zostaje konflikt dążności indywidualistycznej (pragnienia zachowania się w swoim istnieniu) z dążnością integracyjną, czyli pragnieniem dobra najwyższego, intelektualną miłością Boga¹⁵.

Te dwie antynomie są dla mnie punktem wyjścia do pełniejszego odczytania miejsca i znaczenia pojęcia *conatus* w myśli Spinozy. Uznając problematyczność tego terminu, chciałabym pokazać, że nieprzezwyčajalne zdaniem Kołakowskiego antynomie spinozyzmu unieważniają prawidłowe rozpoznanie szczególnej roli *conatus* w *Etyce*. Właśnie to pojęcie jest u Spinozy punktem węzłowym, to tu kwestie polityczne i ontologiczne nakładają się na siebie – splatają w sposób, który uniemożliwia ich oddzielenie.

Antynomia pierwsza. Zasada samozachowania indywiduów a niepodzielność substancji

Spinoza twierdzi, że substancja jest niepodzielna, a części dają się wyróżniać jedynie ze względu na subiektywne czynniki – sama przyroda ich nie

13 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 147.

14 *Ibidem*, s. 150.

15 *Ibidem*, s. 319.

zawiera. Toteż charakteryzując rzeczy jednostkowe poprzez obiektywnie przysługujące im własności (ruch i spoczynek, *conatus*), w sposób nieunikniony wpada on w sprzeczność¹⁶. Tak najkrócej można przedstawić stanowisko Kołakowskiego w kwestii problemu jednostkowości u Spinozy.

Polski filozof dostrzega wprawdzie, że niepodzielność dotyczy substancji pojmowanej jako całość, części natomiast dają się wyróżniać w odniesieniu do jej atrybutów, lecz kwestia ta wydaje mu się zbyt niejasna, kryterium zaś odróżnienia indywiduum pozbawione jest empirycznego sensu¹⁷.

Bo też widzimy, jak często buntuje się myśl filozofa przeciw owej całościowej koncepcji bytu, gdzie części tylko subiektywnie dają się wyróżniać. Rewolta ta dochodzi nade wszystko do głosu w innym prawie – równie niezłomnym jak prawo niepodzielności substancji – w prawie samozachowawczego popędu każdej rzeczy: *conatus as suum esse conservandum*. Owa dążność do prezerwacji bytowej stosuje się oczywiście do odrębnych rzeczy poszczególnych, które metafizyka ze swej strony sprowadza do nicości, odmawiając im istnienia niezależnego. A przecież obie radykalnie przeciwstawne zasady – autokonserwacji indywiduów oraz niepodzielności substancji – wchodzą w skład szkieletu myślowego spinozizmu¹⁸.

Przed wykazaniem spójności pojęcia *conatus* z zasadą niepodzielności substancji nieskończonej warto zdać sprawę z kontekstu historyczno-pojęciowego, w jakim tworzył niderlandzki filozof. Zarysowanie kartezjańskiego tła metafizyki Spinozy i przyjętego przezeń modelu przyczynowości pozwoli dostrzec najważniejszą oś sporu, który autor *Etyki* toczył z Kartezjuszem. Jak będę się starała przekonać, jest to spór *par excellence* polityczny¹⁹. Ontyczną przepaść między Bogiem a światem stworzonym Spinoza zastępuje radykalną równością wszystkich bytów ustanowionych na jednej płaszczyźnie. To logika jednoznaczności bytu wysunięta przeciwko przyznawaniu Bogu mocy jakościowo wyższej od stworzeń i ustanawianiu między nimi hierarchii²⁰.

16 *Ibidem*, s. 148.

17 *Ibidem*, s. 149.

18 *Ibidem*, s. 150.

19 Zob. M. Janik, *Trwanie i istnienie indywidualne w polu immanencji. Kilka uwag na temat antropologii politycznej Benedykta Spinozy*, „Societas/Communitas” 2011, nr 1 (11), s. 159.

20 Zob. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Ed. de Minuit, Paris 2002.

Możliwość istnienia indywiduum w systemie Spinozy należy rozpatrywać na planie kartezjańskiej fizyki ciągłościowej²¹. O ile uznanie całego świata fizycznego za jedną substancję rozciągłą – *plenum* – pozwala uchronić przed problemem przyczynowości (nieuchronnym ilekroć próbujemy myśleć oddziaływanie pomiędzy różnymi substancjami), to ceną takiego rozwiązania jest zatarcie się granic indywiduów. Jak w kontekście jednorodności i jedności substancji rozciągłej wyjaśnić różnorodność rzeczy poszczególnych, na które natrafiamy w bezpośrednim doświadczeniu świata? Kartezjusz starał się odpowiedzieć na to pytanie, formułując teorię wirów. Stabilne struktury, tworzące rzeczy jednostkowe, uważał za efekt wywołany ruchem wewnątrz materii. Choć mechanika kartezjańska różni się znacząco od fizyki arystotelesowskiej (obywa się bez odniesień do form substancjalnych czy aktualizacji potencji), to jej zasady nie wystarczają, by wyjaśnić istnienie ruchu w świecie bez odwołania do Boga. Jedyną istotą substancji materialnej jest rozciągłość (i tylko z niej wynikają wszystkie inne właściwości), toteż ruch musi być nadany z zewnątrz. Podstawą autonomii fizycznego świata okazuje się być suwerenna boska władza. Stanowi ona nie tylko przyczynę istnienia substancji i jej wewnętrznej dynamiki, ale przede wszystkim bezpośrednio utrzymuje rzeczy poszczególne w trwaniu i stabilnych formach²².

Takie rozwiązanie jest nie do przyjęcia dla Spinozy, który metafizyczny horyzont swoich rozważań ustanawia na planie immanencji. Choć istotnie zmylić może określenie Boga jako przyczyny bezwzględnie pierwszej (E I Dod. 3 do Tw. 16), to musimy pamiętać, że łańcuch przyczynowy, w którym odnajdują się rzeczy skończone, jest w swej istocie nieskończony, a więc bez początku (E I Tw. 28 i E II Tw. pomoc. 3 i dod.). W poszukiwaniu wyjaśnienia zdarzenia „pytać można bez końca”²³. Określamy więc Boga mianem przyczyny pierwszej, rozumiejąc go jako przyczynę najbliższą. Tę, na którą natrafiamy już przy pierwszym kroku wstecz, śledząc ciąg przyczynowo-skutkowy. Występuje tam jednak nie jako substancja

21 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 147.

22 Kartezjusz, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 51–97; F. Aliquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1989, s. 184. Zob. J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody. Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Wiedza i Edukacja, Lublin 2010, s. 56.

23 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 56.

nieskończona, ale jej pobudzenie – modus skończony (E II Tw. 9)²⁴. Spinoza ujmuje to zwięźle w twierdzeniu, że „Bóg jest przyczyną immanentną rzeczy nie zaś transcendentną” (E I Tw. 18). Przyczynowanie podlega więc podwójnej determinacji: Bóg stanowi pierwszą przyczynę istnienia rzeczy jako modus skończony, oraz ich istoty – o ile pojmujemy go jako nieskończonego²⁵.

Spinoza nie musi wybiegać w poszukiwaniach źródła ruchu i przyczynowości poza substancję odkąd utożsamił ją z Bogiem. Istotą substancji nie jest rozciągłość, lecz moc. Skoro zaś istotą Boga jest istnienie i jest on przyczyną samego siebie, jak też wszystkich rzeczy, to powszechnej przyczynowości niepotrzebne są żadne zewnętrzne wyjaśnienia. Bóg jest obecny w każdej rzeczy poszczególnej – jest mocą pozwalającą jej oddziaływać (E I Tw. 36 i Dow.). W pojęciu rzeczywistości (*actualitas* powiązane z czasownikiem *agere* – działać) na pierwszy plan wysuwa się zdolność do oddziaływania, do wywoływania skutków.

Skoro bowiem móc istnieć jest mocą, to stąd wynika, że natura jakiegokolwiek rzeczy ma sama z siebie tym więcej sił do istnienia, im więcej rzeczywistości jej przysługuje. (E I Przep. do Tw. 11)

Rzeczywistość jest samą mocą Boga „dlatego równie niemożliwe jest dla nas pomyśleć, że Bóg nie działa, jak pomyśleć, że Boga nie ma” (E II Przep. do Tw. 3).

Rzeczy poszczególne podobnie jak u Kartezjusza, czerpią moc swojego istnienia z nieskończonej mocy Boga (E I Tw. 26). Nieskończoność polega tu jednak na systemie relacji przyczynowo-skutkowych – jest porządkiem naturalnym. Trwanie ustanawiają stosunki siły. W ten sposób stosunek panowania – wertykalną relację między stwórcą a stworzeniem, zastępuje Spinoza jednością natury tworzącej (*natura naturans*) i natury stworzonej (*natura naturata*)²⁶. Warto rozpatrywać to zagadnienie w całościowym kontekście siedemnastowiecznej metafizyki. Jak zauważa wiele

24 Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 189.

25 „Bóg jest przyczyną sprawczą nie tylko istnienia rzeczy, lecz także [ich] istoty” (E I Tw. 25). Tu ujawnia się interesujący nas związek pojęcia *conatus* i zasady jednostkownienia. *Conatus* stanowi istotę danej rzeczy, przyczyny zaś jej istnienia są zawsze zewnętrzne.

26 Zob. M. Janik, *Trwanie i istnienie indywidualne w polu immanencji...*, s. 153.

teoretyczek i wielu teoretyków, główną stawkę pytania o relację między jednostką, mocą i prawem naturalnym stanowi wówczas koncepcja władzy politycznej²⁷. Spinoza, w odróżnieniu od Hobbesa, odmawia oddzielenia prawa naturalnego od rzeczywistej mocy – natura „posiada najwyższe prawo do tego wszystkiego, do czego jest zdolna”, a zarazem składa się wyłącznie z jednostek. Dlatego każda, nie tylko ludzka, jednostka ma „najwyższe prawo do tego wszystkiego do czego jest zdolna” – jej moc jest mocą boską. Stan uspołecznienia nie wymaga zatem suwerena, którego miecz zagwarantowałby obowiązywalność naturalnego prawa *in foro externo*. Uspołecznienie jest już zawsze obecne, a stan wojny wszystkich ze wszystkimi nie do pomyślenia. Istota każdej rzeczy odsyła bowiem do wielości indywiduów – tylko łącząc swoje moce, jednostki są zdolne do utrzymania się w swym istnieniu. Innymi słowy, indywiduum jest możliwe tylko jako wielość.

Jak ten demokratyczny rys myśli Spinozy odnosi się do sposobu ujęcia jednostkowości w *Etyce*? Jak już było wspomniane, istnienie rzeczy poszczególnych ustanawiane jest przez zewnętrzne przyczyny – warunkuje je Bóg w znaczeniu *modus* skończonego. Chcąc jednak zrozumieć radykalne otwarcie indywidualności w myśli Spinozy²⁸, przyjrzyjmy się dwóm fragmentom II części *Etyki*. W pierwszym z nich opisany zostaje mechanizm tworzenia się ciał złożonych:

Kiedy liczne ciała tej samej lub różnej wielkości tak są ściśnięte przez inne, że przylegają do siebie lub poruszają się z jednakowym albo różnym stopniem prędkości, tak że udzielają nawzajem sobie ruchów wedle jakiejś określonej prawidłowości (*certa quadam ratione*), powiadamy, że ciała te są zjednoczone ze sobą i wszystkie stanowią jedno ciało, czyli jedną jednostkę, która różni się od innych przez to zjednoczenie ciał. (E II Def. do Tw. pom. 3)

27 Zob. L. Strauss, *The Theory of Natural Right and the Critique of Theocracy*, w: *Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1996, doi.org/10.7208/9780226225500; A. Negri, *Savage Anomaly...*; S. Federici, *The Great Caliban*, w: *Caliban and the Witch*, Autonomedia, New York 2004; M. Janik, *Spinoza i Hobbes o początku stanu społecznego – polityczne podstawy ontologii Spinozy*, w: *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy...*; W. Montag, *Hobbes: a Multitude Cannot Act*, w: J. Chase i W. Montag (red.), *Bodies, Masses, Power*, Verso, London 2000.

28 Z tego powodu filozofia Spinozy jest określana pojęciem transindywidualizmu. Zob. É. Balibar, *Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud*, przeł. M.G.E. Kelly, „Australasian Philosophical Review” 2018, nr 1, s. 5–25. Zob. też J. Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill, Boston 2016.

Pierwsza część tej definicji („ciała ściśnięte przez inne”²⁹) wskazuje na to, że indywiduum zostaje powołane do istnienia przez spłot przyczyn zewnętrznych wobec niego. Owe przyczyny mogą oddziaływać tak, że ciała „przylegają do siebie” lub „udzielają nawzajem sobie ruchów wedle jakiejś określonej prawidłowości”³⁰. Widoczne są tu dwa alternatywne mechanizmy konstrukcji indywiduum – przez fizyczne scalenie lub komunikację, tj. udzielanie nawzajem swych ruchów. Fizyczne scalenie nie budzi interpretacyjnych wątpliwości toteż warto zwrócić uwagę na drugi człon alternatywy.

Choć Spinoza pojmuje owe charakterystyczne stosunki jako prawdy wieczne (E I Przyp. do Tw. 17)³¹, to jak zauważa Matheron, nie jesteśmy w żaden sposób zobligowani, by ów niejasny termin „określonej prawidłowości” rozumieć na wzór fizycznych praw wyrażanych w języku matematyki³². Złożoną jednostkę tworzą ciała, które wskutek oddziaływań zewnętrznych przyczyn zostały zdeterminowane, aby nawzajem udzielać sobie swych ruchów wedle określonego stosunku, przy czym ciała te nie muszą nawet być w fizycznej bliskości. Zgodność wewnętrznych rytmów indywiduów można dostrzec na różnych poziomach. Co więcej, o ile zachowana zostaje określona kompozycja ruchów (E I Tw. pom. 5), o tyle kształt jednostki pozostaje zachowany, choćby ciała cząstkowe ulegały stałej wymianie (E II Dow. do Tw. pom. 4). W tym sensie jednostką możemy nazwać nie tylko całą naturę, ale także państwo (E II Dow. do Tw. pom. 7)³³.

Widać jasno, że sceptycyzm Kołakowskiego względem możliwości określenia indywiduum w systemie Spinozy ma swoje podstawy. Nie trze-

29 W oryginale: „cum reliquis ita coercentur”. Tłumaczenie polskie sugeruje tu fizyczne ściśnięcie, podczas gdy przekład angielski używa znacznie szerszego czasownika *constrain*, lepiej korespondującego z drugim członem alternatywy zawartej w definicji.

30 „Ut motus suos invicem certa quadam ratione” w przekładzie na język angielski brzmi: „They communicate their motions to each other in a certain well-determined manner”.

31 G. Deleuze, *Spinoza: filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 102.

32 A. Matheron, *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, przeł. D. Maruzzella, G. Morejón; F. Del Lucchese, D. Maruzzella, G. Morejón (red.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2020, s. 181.

33 *Ibidem*, rozdz. *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*

ba jednak uznawać za nim tej kwestii za daleką od przejrzystości, a tym bardziej za sprzeczną z całością doktryny. Tym, co może czynić ją niezrozumiałą i problematyczną, jest fakt, że nie wpisuje się ona w tradycyjne filozoficzne podziały. Nie bez powodu Spinoza woli mówić o *modi* substancji, używając zaś pojęcia indywiduum jedynie w celach eksplikacyjnych. Mimo to możliwe jest jasne ujęcie sposobu, w jaki Spinoza rozumie rzeczy jednostkowe. Spójrzmy na ich definicję:

Przez rzeczy jednostkowe rozumiem rzeczy, które są skończone i mają istnienie zdeterminowane. Gdy więcej jednostek zbiega się w jednej czynności tak, że wszystkie są zarazem przyczyną jednego skutku, o tyle rozważam je jako jedną rzecz jednostkową. (E II Def. 7)

Rzecz jednostkową wyróżnia zdolność do wywoływania skutków. Dlatego wzajemne udzielanie swych ruchów w określonym stosunku ujawnia się w zdolności do współpracy, bycia razem przyczyną kolejnych zdarzeń i rzeczy. Polityczność odnajdujemy w samej konstrukcji pojęcia jednostki. Jednostka jest wielością, a wielość, o ile działa wspólnie, stanowi jednostkę, której moc wzrasta stosownie do ilości złożonych nań indywiduów.

Ujawnia się w tym miejscu problem, z którym autor *Jednostki i nieskończoności* nie mógł sobie poradzić inaczej niż formułując nieprzewidywalną antynomię. Podług twierdzeń *Etyki* istnieją tylko jednostki³⁴, a zarazem istnieją one jedynie na sposób modalny, niezwykle podatny na przekształcanie. Czy wobec tego rację miał Kołakowski, pisząc, że „Człowiek [...] miał być wcielony w przyrodę, zostaje w niej roztopiony, unicestwiony w swojej egzystencji swoiście ludzkiej”³⁵?

Z perspektywy substancji nieskończonej z pewnością tak jest (i nie widać powodu, by unicestwienie człowieka, szczególnie w jego „egzystencji swoiście ludzkiej”, postrzegać jako mankament doktryny). Nas jednak bardziej interesuje punkt widzenia *modusu* skończonego. Przyznając istotowe uwikłanie w relacje i pobudzenia, których doznajemy, nawet stwierdzając ich prymarność w determinowaniu naszej istoty, trudno odmówić sobie istnienia jako indywidua. Wśród nieustającej zależności od zewnętrznych

34 „Nie istnieje nic, z czego natury nie wynikałby jakiś skutek” (E I Tw. 36).

35 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 149.

przyczyn pozostaje coś, co określa nas jako jednostki. To element, który sprawia, że mimo odmienności doznawanych pobudzeń, mimo nieprzerwanej wymiany najmniejszych cząstek naszego ciała, trwamy w czasie.

Spinoza, dla którego świat fizyczny składa się z rozciągłości, ruchu i spoczynku, strukturę indywiduów może określić tylko poprzez podstawowe zasady, pewne stałe w rozciągłości. Zawierają się one w porządkach geometrycznych, kinetycznych i dynamicznych. Jako takie ściśle wyrażają poziomy mocy – wieczne istoty rzeczy, których byt jest niezależny od pojmującego je umysłu i od istnienia ich przedmiotu³⁶. Tak można pokrótce wyjaśnić ów niejasny termin „określonych stosunków ruchu i spoczynku”, na który natykałyśmy się w definicjach rzeczy jednostkowej. Taka charakterystyka działa podobnie jak opis właściwości figury geometrycznej – dotyczy procesu powstawania tej figury z bazowej płaszczyzny. Istnieje więc ścisła zależność między tym, czym jest dane indywiduum, a tym, jak działa (co z niego wynika)³⁷.

Takie ujęcie jest jednak dalekie od naszego zwykłego sposobu pojmowania. Bardziej intuicyjne określenie istoty danej rzeczy pojawia się w trzeciej księdze. Spinoza operuje w niej już w pełni rozwiniętym aparatem ontologicznym, którym zaczyna badać człowieka. Istoty rzeczy zostają tam określone poprzez sposób ich trwania:

Dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu nie jest niczym innym, jak aktualną istotą samej tej rzeczy. (E III Tw. 7)

Conatus stanowi więc poziom mocy korespondujący z rytmem ruchów części indywiduum. To dzięki niemu jednostka zachowuje określającą ją stosunek ruchu i spoczynku pośród oddziaływań rozlicznych, nie zawsze zgodnych z nią, przyczyn zewnętrznych. O ile złożone na jednostkę pomniejsze ciała działają we wspólnym rytmie, o tyle razem mogą być przyczynami kolejnych zdarzeń. W ten sposób wielość jako jeden kolektyw wyraża boską moc.

36 Zob. G. Deleuze, *Spinoza et la probl me de l'expression*, s. 183–196; V. Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, New York 2011, s. 18.

37 Zob. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les  ditions de Minuit, Paris 1988, s. 12.

Kołąkowski wprowadza więc czytelniczkę w błąd, gdy ujmuje ową dążność jako zasadę jednostkowania. Dążność do samozachowania nie ustanawia odrębnych jednostek – ich powstanie jest skutkiem działania *modi* skończonych, a nie wiecznej istoty. Gdy jednak wielość zewnętrznych przyczyn zbiega się tak, że powstaje nowy stosunek ruchu i spoczynku, to będzie on koniecznie korespondował z wieczną istotą. *Conatus* jest nazwą tej istoty, o ile zawiera się w istniejącym *modus*. To on czyni jednostkę wyrazem boskiej mocy – czymś działającym, a więc rzeczywistym.

Mając to na uwadze, prześledźmy fragment poprzedzający wyżej cytowane twierdzenie:

Każda rzecz, o ile jest sama w sobie, usiłuje pozostawać w swym istnieniu.
Dowód: Rzeczy bowiem jednostkowe są to *modi*, przez które wyrażają się atrybuty Boga w sposób ściśle określony, tj. są rzeczami wyrażającymi w sposób ściśle określony moc Boga, przez którą Bóg jest i działa. A żadna rzecz nie ma w sobie nic, co by ją mogło zniszczyć, czyli co by usuwało jej istnienie, lecz przeciwnie, przeciwstawia się wszystkiemu, co by mogło jej istnienie usunąć, a zatem, o ile może i o ile jest sama w sobie, usiłuje pozostawać w swym istnieniu. (E III Tw. 6)

Uderzające jest podobieństwo tego ciągu dowodowego z III Medytacją, w której Kartezjusz dostrzega konieczność istnienia Boga dla zagwarantowania tożsamości jego osoby w danym momencie z osobą w chwili kolejnej. Z tej przyczyny *conatus* właściwiej jest ujmować jako moc wyjaśniającą trwanie jednostki w czasie niż siłę ustanawiającą jednostkę. Ufundowane na nieograniczonej boskiej mocy trwanie rzeczy skończonej, które przybiera charakter popędu, jest wybieganiem ku nieskończoności.

Antynomia sformułowana przez Kołąkowskiego traci swoją ostrość. Indywidualna dążność jednostek nie tylko nie popada w konflikt z zasadą niepodzielności substancji, ale stanowi jej wyraz. Moc danego *modus* jest pewnym stopniem niepodzielnej boskiej mocy. Jako że części mają wyłącznie modalny charakter, nie powstaje tu żadna sprzeczność. Przeciwnie, gdyby substancja była podzielna, skończone indywiduum mogłoby być oddzielne i samowystarczalne, a jego egzystencja nie wymagałaby ukierunkowania na zewnątrz. Należy jednocześnie przestrzec przed myśleniem owej dążności na wzór bożka Erosa z platońskiej *Ucztu* – *conatus* nie jest popędem do wypełnienia braku. To pozytywne w swojej

treści dążenie przybiera formę pragnienia (a więc subiektywnego uczucia niepełności) w momencie, w którym zostaje negatywnie określone przez okoliczności zewnętrzne³⁸. *Modi* skończone, w przeciwieństwie do Boga-Natury, nie stanowią przyczyn samych siebie – ich istota nie równa się istnieniu, toteż nieskończona moc wyraża się w skończonej egzystencji poprzez *conatus*. Przyjmuje postać dążności, która „nie obejmuje żadnego czasu skończonego, lecz nieokreślony” (E III Tw. 8).

Widać jasno, że sygnalizowana przez Kołakowskiego sprzeczność między zasadą niepodzielności substancji a określeniem rzeczy jednostkowych poprzez dążność do samozachowania nie jest, na gruncie spinozyzmu, nieprzewidywalna. Problem został źle postawiony. Rzeczy jednostkowe stanowią pobudzenia lub modyfikacje niepodzielnej substancji i wyróżniają się na sposób modalny. *Conatus* zaś stanowi wyraz nieskończonej i niepodzielnej mocy Boga w każdej z nich.

Antynomia druga. Pragnienie zachowania się w swym istnieniu a pragnienie poznania

Podążając dalej za interpretacją polskiego filozofa, docieramy do drugiej antynomii wskazanej we wstępie:

Otóż dążenie do własnego pożytku, które jest prawem przyrodzonym każdego bytu i które z tej racji moralność rozumna musi afirmować, rozciąga się w równym stopniu na cielesny, jak i na duchowy sposób ludzkiego istnienia. Dążenie to jest powszechne, a wyraża się lub, ściślej, uszczegółowia się, w uniwersalnym popędzie samozachowawczym: „każda rzecz, i ile jest sama w sobie, usiłuje pozostawać w swoim istnieniu”. [...] Dążności tej człowiek musi być świadom – skoro, zgodnie z wyłożoną uprzednio koncepcją, nie ma w duszy nic, czego nie byłoby w świadomości. Rozum, który przeciw naturze niczego wymagać nie może, dążność tę afirmuje jako cnotę i uprawnienie ludzkie zarazem. Otóż ta właśnie dążność przejawia się w duszy jako działalność poznawcza, to znaczy właśnie dla duszy swoista i tak samo jej do życia potrzebna, jak odżywianie dla ciała. [...] Wydawać by się

38 Chodzi o opisywany już moment powstania jednostki na skutek działania zewnętrznych przyczyn. To wtedy wieczna istota, czyli stopień mocy wyrażony w określonym stosunku ruchu i spoczynku, zostaje związana z istnieniem. Dopiero wówczas nazywamy ją *conatus*. Zob. G. Deleuze, *Spinoza et problème de l'expression...*, s. 206–213. Odnośnie co do formuły „omnis determination est negatio” zob. P. Macherey, *Hegel or Spinoza...*, s. 113–213.

mogło, że sprawa jest rozwiązana: popęd samozachowawczy zachowuje swą moc w równym stopniu wobec ciała, jak wobec duszy ludzkiej i w obu aspektach afirmuje go nasz rozum. Można jednak postawić pytanie: czy nie jest możliwy konflikt między dwiema tymi formami owego popędu – między pragnieniem przedłużenia swojej egzystencji cielesnej a pragnieniem poznania rozumowego – i co z dwojga, w wypadku takiego konfliktu, należy wybierać? [...]. Popęd samozachowawczy skłania człowieka do utrwalania swego istnienia indywidualnego, świadomego swojej odrębności wobec całego pozostałego świata. Ale apogeum zadań człowieka jako istoty moralnej jest miłość intelektualna Boga. Ale ona właśnie, zgodnie z wysuniętą uprzednio hipotezą, polega na zatraceniu własnej indywidualności i utożsamieniu się z Bogiem. [...] Nasuwa się przypuszczenie, że między programem miłości jednoczącej a programem utrwalania swego istnienia odrębnego powstaje niezgoda trudna do usunięcia³⁹.

Kołąkowski stwierdza konflikt, w który – jego zdaniem – nieuchronnie wpadają popęd do samozachowania się w swoim indywidualnym istnieniu i pragnienie poznania rozumowego – intelektualna miłość Boga, która stanowi najwyższą cnotę⁴⁰. Według Kołąkowskiego ów antagonizm zostaje ostatecznie rozwiązany na korzyść dążności do poznania, co stanowi dlań przykład złamania zasady paralelizmu⁴¹.

Po zapoznaniu się z otwartym statusem indywiduum i rolą pojęcia *conatus* w metafizyce Spinozy nietrudno dostrzec rozwiązanie tej antynomii. I choć Kołąkowski przestrzega: „Nie próbujmy interpretacji, która by te dwa nurty podporządkowała koherentnie jeszcze bardziej ogólnej zasadzie”⁴², to aby nie potraktować z wyższością intelektualnej bezsilności polskiego profesora, należy zmierzyć się z jego tezą i wykazać spójność tekstu *Etyki*.

Spinoza rzeczywiście niejednokrotnie określa dążność do zachowania swojego istnienia za podstawę cnoty. Zwróćmy uwagę na poniższy fragment:

Ponieważ rozum nie wymaga niczego wbrew przyrodzie, przeto wymaga sam, żeby każdy miłował siebie samego, dbał o swój pożytek, będący rzeczywiście pożytkiem,

39 L. Kołąkowski, *Jednostka i nieskorczoność*, s. 318–320.

40 *Ibidem*, s. 320.

41 *Ibidem*, s. 333.

42 *Ibidem*, s. 322.

żeby pragnął tego wszystkiego, co naprawdę prowadzi człowieka do doskonałości, i w ogóle, żeby każdy starał się wedle możliwości zachować swoje istnienie. Jest to prawda równie konieczna, jak to, że całość jest większa od swojej części. (E IV Przyp. do Tw. 18)

Prawdę konieczną stanowi istota rzeczy określona wcześniej jako dążność do zachowania się w swoim istnieniu. U człowieka dążność ta przybiera postać popędu (*apetitus*), zwanego także pożądaniem (*cupiditas*)⁴³, o ile człowiek jest świadom swojego popędu (E III Przyp. do Tw. 9).

Spinoza opiera swoją etykę na argumentie arystotelesowskim, według którego cnotą jest rozwój własnej istoty⁴⁴. Zatrzymując się na tej obserwacji (a dodatkowo nadmiernie sugerując się pojęciem pożytku), łatwo włączyć Spinozę w grono utylitarystów i wykazywać jawną sprzeczność tej doktryny z przedstawieniem w V księdze intelektualnej miłości Boga jako największego dobra. Takie wnioski można jednak wyciągnąć tylko abstrahując od całości Spinozjańskiej metafizyki. Nawet jeśli Spinoza (podobnie jak Arystoteles) posługuje się określeniem dobra jako pożytku, to jego doktryna etyczna stanowi, w pewnym sensie, odwrócenie arystotelizmu. Istota rzeczy nie realizuje się bowiem w dążeniu do zawczasu ustalonego *telos*. To, co Akwinata określiliby mianem *visio dei*, Spinoza nazywa uciekaniem się „do woli Boga, to jest schroniska niewiedzy”⁴⁵. Nie dążymy do rzeczy, ponieważ jest dobra, ale uznajemy ją za dobrą, ponieważ do niej dążymy – istota rzeczy i sposób jej realizacji są jednym i tym samym.

To, dlaczego realizowanie swej istoty nie polega na konserwatywnym dążeniu, będzie jasne, gdy powrócimy do rozważań dotyczących relacji między nieskończonością a skończonością. Jak było wspomniane, całość może wyrazić się w tym, co skończone tylko poprzez *conatus*, który „nie obejmuje żadnego czasu skończonego, lecz nieokreślony” (E III Tw. 8). W *conatus* tkwi więc aspiracja, by przekroczyć skończoność w kierunku wieczności, ale nie w potocznym sensie tego stwierdzenia. Nie chodzi o nieśmiertelność ani o jak najdłuższe istnienie. Spinoza już w początko-

43 W swojej pracy pojęcie pożądania stosuje wymiennie z pojęciem pragnienia. Jest to zgodne z różnymi sposobami tłumaczenia łacińskiego *cupiditas*.

44 Zob. J. Carriero, *Conatus*, w: Y.Y. Melamed (red.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, s. 142–168. Cambridge University Press, Cambridge 2017.

45 Spinoza, *Etyka*, s. 56.

wych definicjach pierwszej księgi zabezpiecza się przed takim odczytaniem, gdy – wbrew intuicji – odrywa pojęcie wieczności od pojęć trwania i czasu⁴⁶. Rozwijanie swojej własnej istoty, w znaczeniu „doskonalenia siebie”, nie polega więc na przedłużaniu swojego życia (E IV Przedmowa). Istota rzeczy jest wieczna, toteż realizowanie jej nie ma nic wspólnego z trwaniem. Czas życia jest jedynie okresem, w którym indywidualna istota pozostaje związana z charakterystycznym stosunkiem ruchu i spoczynku.

Pierwszym błędem Kołakowskiego było więc utożsamienie właściwego człowiekowi dążenia z pragnieniem przedłużenia swej egzystencji cielesnej⁴⁷. Jakkolwiek utrzymanie się przy życiu niewątpliwie stanowi pierwszy warunek posiadania jakichkolwiek innych dążeń, to nie jest ono w stanie usatysfakcjonować pragnienia⁴⁸. Realizowanie swojej istoty musi się wiązać ze zwiększaniem realności istnienia – chodzi więc o wzmocnienie, zintensyfikowanie swojej egzystencji⁴⁹. Zanim jednak przejdziemy dalej, warto przedstawić krótkie rozjaśnienie ukazujące spójność pojęcia *conatus* z pragnieniem rozumienia, której to możliwości negował Kołakowski. Pomoże to także uściślić pojęcie intensyfikacji istnienia i określić drogi jej osiągnięcia.

Można wyróżnić cztery, ściśle związane ze sobą aspekty, w których *conatus* wyraża się w pragnieniu rozumowego poznania. Po pierwsze, *conatus* wiąże się ściśle z rozumem jako dążność obejmująca wieczność. To rozum przekracza czasowość, poznając rzeczy „niejako pod postacią

46 „Przez wieczność rozumiem samo istnienie, o ile się je pojmuje jako wynikające w sposób konieczny z samej definicji rzeczy wiecznej.

Wyjaśnienie: Takie bowiem istnienie zostaje pojęte zarówno jako prawda wieczna, jak też – jako istota rzeczy; dlatego też nie można go wyjaśnić przez trwanie ani czas, choćby to trwanie pojęte było jako nie mające początku ani końca” (E I Def. 8).

47 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 319.

48 Y. Yovel, *Transcending Mere Survival*, Little Room Press, New York 1999, s. 52.

49 „Następnie, nazywać będziemy ludzi doskonalszymi lub mniej doskonałymi, o ile w większym lub mniejszym stopniu przybliżają się do owego wzoru [natury ludzkiej]. Trzeba bowiem zwrócić szczególną uwagę na to, że gdy mówię, iż ktoś przechodzi od mniejszej lub większej doskonałości, i odwrotnie, to nie rozumiem tego tak, że przeobraża się on z jednej istoty, czyli formy, w inną – gdyż np. koń zostałby zniszczony zarówno, gdyby się przemienił w człowieka, jak w owada – lecz że moc jego działania, o ile się ją rozumie przez jego naturę, wzmaga się lub pomniejsza według naszego pojęcia. Wreszcie przez doskonałość, jak już powiedziałem, rozumiem będę ogólnie rzeczywistość, tj. istotę jakiegokolwiek rzeczy, o ile istnieje ona i oddziaływa w określony sposób bez względu na jej trwanie” (E IV, Przedmowa); Spinoza, *Etyka*, 220 i n.

wieczności” (E II Dod. 2 do Tw. 44). Choć nie jesteśmy nieśmiertelni – podlegamy przyczynom zewnętrznym, często przekraczającym naszą moc – to wieczność jest w naszym zasięgu. Osiągamy ją, ujmując duszą wieczne, adekwatne idee. Po drugie, *conatus* sam w sobie stanowi dla rozumu uprzywilejowany obiekt refleksji i rozumienia. Dusza swój poznawczy dostęp do świata zawdzięcza istnieniu ciała, którego stanowi ideę. Świadomość to przede wszystkim świadomość popędu: dusza, orientując się na cielesną dążność, podejmuje wysiłek zrozumienia i wyjaśnienia tego popędu jako części szerszego zadania racjonalnego zrozumienia świata i siebie. Pragnienie jest zawsze pragnieniem czegoś, choć jego obiekt nigdy nie jest z góry określony – zewnętrzne pobudzenia determinujące *conatus* są właściwymi przyczynami świadomości (E III Przyp. do Tw. 9). Pragnienie rozumienia pojawia się, gdy dokonując aktu refleksywnego nad dążeniem, którym jesteśmy, stajemy się świadomi nie tylko tego, że stanowi ono naszą ontologiczną istotę, ale także tego, co ona zawiera⁵⁰. Po trzecie, realizowanie swojej istoty (czyli, jak wyżej wykazałam, zwiększanie realności swojego istnienia) musi wiązać się z aktywnością rozumową. To rozum umożliwia bycie adekwatną przyczyną własnych działań – istnienie w sposób zgodny z własną naturą. Jakkolwiek nie oznacza to, że rozum stanowi naszą istotę (ciało jest równie istotne w osiągnięciu intelektualnej miłości Boga, o czym będzie mowa w dalszej części), to moc rozumu umożliwia nam przekształcanie afektów biernych w czynne (E V Tw. 3). Choć niemożliwe jest zanegowanie swojej afektywnej natury (zawsze będziemy doświadczać afektów-pobudzeń), to adekwatne pojęcie oddziaływujących na nas przyczyn zewnętrznych pozwala przeżywać je na sposób czynny. Czwarty powód (który wynika z poprzedniego), poznanie rozumowe jest silnie powiązane z życiem afektywnym. Każda idea, zarówno adekwatna, jak i nieadekwatna, pociąga za sobą określony afekt – wynika on z niej jako ze swej przyczyny. Adekwatność i nieadekwatność to nie tylko określenia idei, ale także przyczyn (E III Def. 1). Skoro adekwatne idee osiągamy przez moc pojmowania, to możemy je posiadać, o ile tylko sami jesteśmy adekwatną przyczyną afektu, który z niej wynika (E II Def. II)⁵¹.

50 Y. Yovel, *Transcending Mere Survival*, s. 48.

51 G. Deleuze, *Spinoza: filozofia praktyczna*, s. 101.

Te cztery kwestie wiążą się z przekształceniem podstawowego dążenia do zachowania się w swoim istnieniu w pragnienie rozumowego poznania. Ostatecznie przyjmuje ono postać intelektualnej miłości Boga, którą osiąga się poprzez trzeci rodzaj wiedzy.

Nie jest to miejsce, by rozwijać wszystkie te wątki. Skupiam się tylko na jednej kwestii, by odnieść się do zarzutu Kołakowskiego, że Spinoza, ostatecznie stawiając pragnienie poznania rozumowego ponad pragnieniem przetrwania, złamał zasadę paralelizmu. Ujęcie tego problemu doprowadzi do interesującego nas zagadnienia polityczności pragnienia.

Aby zrozumieć rolę cielesności w osiągnięciu trzeciego rodzaju wiedzy, dobrze zacząć od twierdzenia 10 z V księgi:

Dopóki nie szarpia nas afekty przeciwne naszej naturze, dopóty posiadamy władzę porządkowania i wiązania pobudzeń ciała według porządku zgodnego z rozumem. (E V Tw. 10)

Ujawnia się tu brzegowy warunek cnoty – życie poza systemami, których działanie dekomponuje naszą naturę. Jeśli doznajemy pobudzeń niezgodnych z naszą kompozycją, nie możemy ukonstytuować się jako podmioty czynnie doświadczające swoich afektów⁵². Twierdzenie to pozwala na bardziej radykalne odczytanie Spinozy, w którym to materialne warunki naszej egzystencji stanowią podstawowy warunek dotarcia do adekwatnych idei i osiągnięcia szczęścia. Zauważmy, że:

Kto posiada ciało uzdolnione najbardziej wielorako, ten posiada duszę, której największa część jest wieczna. (E V Tw. 39)

Zarzut złamania zasady paralelizmu okazuje się chybiony. Powyższe twierdzenie zostało zapowiedziane już w drugiej księdze:

Z drugiej strony nie możemy zaprzeczyć temu, iż idee różnią się między sobą tak, jak same przedmioty, i że jedna jest wyższa od drugiej i zawiera więcej rzeczywistości. Dlatego, żeby określić czym różni się dusza ludzka od [dusz] pozostałych

52 Dziękuję za tę myśl Mateuszowi Janikowi, który zaprosił mnie do udziału w prowadzonym przez siebie seminarium czasopisma „Praktyka Teoretyczna” poświęconemu *Etyce*. Jestem mu też bardzo wdzięczna za pomocne uwagi do wstępnej wersji niniejszego artykułu i okazaną życzliwość.

musimy koniecznie, jak powiedzieliśmy poznać naturę jej przedmiotu, to znaczy ciała ludzkiego. [...] Powiem jednak ogólnie tyle, że im zdolniejsze jest jakieś ciało w porównaniu z innymi do tego, by jednocześnie wiele działać lub doznawać, tym zdolniejsza jest jego dusza w porównaniu z innymi do tego, by wiele naraz poznać; nadto, im bardziej czynności jakiegoś ciała zależą wyłącznie od niego samego oraz im więcej inne ciała są współczynne przy jego działaniu, tym zdolniejsza jest jego dusza do wyraźnego rozumienia. (E II Przyp. do Tw. 13)

Widzimy tu po pierwsze, że dusza ludzka możliwość doskonalenia się zawdzięcza ciału, którego stanowi ideę. Po drugie, że zdolność ciała do pobudzania innych ciał i doznawania pobudzeń jest ściśle związana ze zdolnością duszy do wyraźnego rozumienia wielu rzeczy naraz. Po trzecie, że im bardziej złożoną i wielorako uzdolnioną jednostkę tworzymy wraz z innymi ciałami, w tym większym stopniu możemy dostąpić wieczności. To miejsce, w którym przekraczamy antynomię Kofakowskiego w kierunku polityczności pragnienia, a precyzyjniej – polityki, której owo pragnienie się domaga.

Za twierdzeniem tym stoi coś więcej niż sama zasada paralelizmu. Skąd w naszej duszy mogą pojawić się idee adekwatne, skoro zarówno o „trwaniu naszego ciała jak i o trwaniu rzeczy jednostkowych będących poza nami możemy mieć tylko wiedzę nader nieadekwatną” (E II Tw. 30 i 31)? Odpowiedź przynoszą kolejne twierdzenia drugiej księgi rozwijające teorię pojęć wspólnych:

To, co jest wszystkim rzeczom wspólne i co jest w równej mierze w części, jak i w całości, może być pojęte tylko na sposób adekwatny. (E II Tw. 36) [...] Wszelkie idee w duszy, wynikające z idei, które w niej są adekwatne, są również adekwatne. (E II Tw. 40)

To właśnie pojęcia wspólne umożliwiają przejście do trzeciego rodzaju poznania⁵³. Ujmują one idee tego co relacyjne – charakterystycznych dla nas układów stosunków i powiązań. To wiedza o tym, co sprzyja naszej kompozycji, co wiąże się z naszym wewnętrznym układem i wzmaga naszą moc, a co ją osłabia, dekomponując nasz stosunek⁵⁴.

53 Y. Yovel, *Transcending Mere Survival*, s. 62.

54 G. Deleuze, *The Three Kinds of Knowledge...*, s. 10.

W jaki jednak sposób formułować te pojęcia, skoro w doświadczeniu obcujemy jedynie ze skutkami, które wywierają na nas poszczególne ciała, a nie ze stosunkami tworzącymi kompozycję tych ciał? Kluczowe są tu warunki *radosnych spotkań*⁵⁵. Jeśli ciała zgadzają się w czymś ze sobą, to właśnie za sprawą tego, co im wspólne, a nie tego, co je różni. Pojęcia wspólne wytwarzamy, natrafiając na ciało, które współgra z naszym, przyczyniając się do powiększenia mocy działania. Takie spotkanie umożliwia duszy uchwycenie stosunków i jedność kompozycji dwóch ciał (E V Tw. 10 i Dow.)⁵⁶.

Sam wysiłek trwania w istnieniu, wzmocnienia mocy działania, doświadczenia radosnych namiętności, powiększania zdolności bycia pobudzonym, nawet jeśli zawsze zaspokojony, ma znaczenie tylko o ile spełnia dążenie do spotkania, czy raczej organizacji spotkań, to znaczy jedynie z punktu widzenia modusu otoczonego innymi *modi* i poszukującego wśród nich tego, co zgodne z jego naturą⁵⁷.

Bycie adekwatną przyczyną swoich działań, wolność i doświadczenie czynnej radości – afektu przewyciężającego każde smutne pobudzenie, jest nam dostępne tylko o tyle, o ile działamy razem z jednostkami, których pragnienia zgadzają się z naszymi. Innymi słowy, szczęście i wolność możemy osiągnąć tylko wspólnie. Zadaniem, które stawia przed nami *Etyka*, jest stworzyć takie układy z innymi *modi*, w których nasze istnienie będzie najbardziej radosne i aktywne. Konstelacje, w których nasze ciała będą zgodnie udzielać swych ruchów, a idee w naszych duszach wiązać się w sposób adekwatny.

Antynomiczność myśli Kołakowskiego

Recepcja myśli Spinozy długo była historią wpisywania panteistycznego systemu w nieprzewyciężalne paradoksy za pomocą narzędzi i pojęć obcych tej doktrynie. Była tradycją szukania w *Etyce* prawd własnej filozofii

55 Więcej o *radosnych spotkaniach* w kontekście wspólnego dobra zob. M. Hardt, A. Negri, *Rzeczpospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. P. Juskowiak, A. Kowalczyk, M. Ratajczak, K. Szadkowski, M. Szlinder, Korporacja Ha!art, Kraków 2012, s. 365.

56 G. Deleuze, *Spinoza: filozofia praktyczna...*, s. 2.

57 *Ibidem*, s. 123.

i obwieszczania ich braku⁵⁸. Niemniej jednak to właśnie wysiłki wpisania Spinozjańskiego systemu w tradycyjne filozoficzne podziały ujawniają pełną oryginalność jego myśli. Nieudane próby wtłoczenia Spinozy w schematy klasycznej metafizyki pokazują sposoby ich przekroczenia – ścieżki wymknięcia się binarnym opozycjom i wyobrażeniowym kategoriom. Drogi ucieczki dostępne tym, którzy ich szukają.

Kołąkowski znacznie bardziej zaprzątnięty jest tropieniem antynomii. Raz dostrzeżone u Spinozy sprzeczności nieustannie powracają w jego późniejszej twórczości⁵⁹. Wydana kilka lat później *Świadomość religijna i więź kościelna*, pozycja już klasyczna w spinozjańskim kanonie (doniosły wpływ tej pracy na własne interpretacje podkreślają m.in. Étienne Balibar⁶⁰ i Antonio Negri⁶¹), uzasadnia krytyczny gest z monografii o Spinozie. Antynomie jednostki i nieskończoności zostają tam wpisane w antynomie siedemnastowiecznego chrześcijaństwa bezwyznaniowego. To uzewnętrzniające się w herezjach konflikty między „zorganizowanymi formami kultu religijnego a świadomością religijną jednostkową”⁶² zdeteminowały intelektualny horyzont epoki, a więc warunki powstania *Etyki*. Jej tekst to wynik starcia dwóch, niedających się ze sobą pogodzić tradycji: kartezjańskiej, racjonalistycznej, indywidualistycznej, oraz mistycznej, kontemplacyjnej, intuicjonistycznej⁶³.

Podobną, jeśli nie tą samą, ścieżką interpretacyjną podążają *Główne nurty marksizmu*. Nie tylko dlatego, że jest to praca w znacznej części poświęcona ruchom heretyckim i rewizjonistycznym w obrębie myśli marksistowskiej, ale ponieważ Kołąkowski wobec Marksa wysuwa przede wszystkim zarzuty niemal identyczne do tych, które wcześniej kierował pod adresem Spinozy:

58 Najznamienitszym przedstawicielem tej tradycji był oczywiście Hegel. Zob. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, F. Maspero, Paris 1990.

59 Kluczową rolę Spinozy w myśleniu Kołąkowskiego podkreśla Szymon Wróbel w swoim psychoanalitycznym odczytaniu twórczości polskiego filozofa. Zob. S. Wróbel, *Filozof i terytorium: polityka idei w myśli Leszka Kołąkowskiego*, Bronisława Baczyki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka, Warszawa 2016.

60 É. Balibar, *Spinoza i polityka...*

61 A. Negri, *The savage anomaly...*

62 L. Kołąkowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, PWN, Warszawa 1965, s. 41.

63 *Idem*, *Spinoza wśród przyjaciół i wrogów*, w: B. Spinoza, *Listy*, przekład, wstęp, komentarze L. Kołąkowski, PWN, Warszawa 1961, s. XLVI.

Podstawową cechą utopii Marksa jest wiara, że w przyszłym świecie wszelka mediacja między jednostką i ludzkością zostanie zniesiona. [...] Wolność pojęta jako zakres „prywatności”, określonej granicami nieszkodzenia innym, czyli wolność liberalnej filozofii społecznej ustępuje miejsca wolności pojętej jako dobrowolna jedność osobnika z całością⁶⁴.

Nie sposób zawczasu rozstrzygnąć czy dostrzeżenie antynomii świadczy o konstytucji formułującego je podmiotu, czy też o naturze rzeczy, którą napotyka. Bez wątplenia zasadne jest mówić o napięciu między jednostkowością człowieka a jego integracją w świecie. To jednak te same racje skłaniają do tego, by pośród nieskończonych możliwości ontologicznych ujęć wynajdywać sposoby ominięcia tego problemu, szukać środków obalających dychotomiczne podziały. Spinoza, podobnie jak Marks, nie rozwiązuje postawionego w tych kategoriach dylematu – jego własne pojęcia zabezpieczają go przed nim, stanowią broń przeciwko filozofii, która go stawia. Co się zaś tyczy formułowania antynomii, to również ten konkretny przypadek ukazuje rolę warunków spotkania, którego skutkiem jest idea sprzeczności.

Bibliografia

- Aliquie F., *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1989.
- Balibar É., *Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud*, przeł. M.G.E. Kelly, „Australasian Philosophical Review” 2018, nr 1, s. 5–25.
- Carriero J., *Conatus*, w: Melamed Y.Y. (red.), *Spinoza's 'Ethics': A Critical Guide*, 142–168, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Deleuze G., *Expressionism in Philosophy*, przeł. M. Joughin, Zone Books, New York 2013.
- Deleuze G., *Spinoza: filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze G., *Spinoza et la problème de l'expression*, Les Ed. de Minuit, Paris 2002.
- Deleuze G., *The Three Kinds of Knowledge*, przeł. J. Rubin, „Warwick Journal of Philosophy” 2003, nr 14, s. 1–20.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbmska, PWN, Warszawa 1960.
- Federici S., *The Great Caliban*, w: *Caliban and the Witch*, Autonomedia, London 2004.

64 *Idem*, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 346.

- Hampshire S., *Spinoza*, Pelican Books, Penguin Books, Harmondsworth 1981.
- Hardt M., Negri A., *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. P. Juskowiak, Korporacja Ha!art, Kraków 2012.
- Janik M., *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy w świetle współczesnej recepcji*, Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2017.
- Janik M., *Trwanie i istnienie indywidualne w polu immanencji. Kilka uwag na temat antropologii politycznej Benedykta Spinozy*, „Societas/Communitas” 2011, nr 11 (1), s. 145–162.
- Kořakowski L., *Główny nurty marksizmu*, Londyn 1988.
- Kořakowski L., *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Kořakowski L., *Spinoza wśród przyjaciół i wrogów*, w: B. Spinoza, *Listy*, przekład, wstęp, komentarze L. Kořakowski, PWN, Warszawa 1961.
- Lordon F., *Kapitalizm, niewola i pragnienie: Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012.
- Macherey P., *Hegel or Spinoza*, przeł. S.M. Ruddick, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2011.
- Maruzzella D., Morejón G., *A Revolutionary Beatitude: Alexandre Matheron's Spinozism*, w: A. Matheron, *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, przeł. D. Maruzzella, G. Morejón; F. Del Lucchese, D. Maruzzella, G. Morejón (red.), Edinburgh University Press, Edinburgh 1988.
- Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Nouv. édition. Le sens commun, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.
- Matheron A., *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, przeł. D. Maruzzella, G. Morejón; F. Del Lucchese, D. Maruzzella, G. Morejón (red.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2020.
- Melamed Y.Y. (red.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Melamed Y.Y., Rosenthal M.A. (red.), *Spinoza's „Theological-Political Treatise”: a Critical Guide*, Cambridge Critical Guides, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2010.
- Montag W., Chase J., *Hobbes: a Multitude Cannot Act*, w: *Bodies, Masses, Power*, Verso, London 2000.
- Negri A., *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.
- Read J., *The Politics of Transindividuality*, Historical Materialism Book Series 106, Brill, Leiden–Boston 2016.
- Spinoza B., *Etyka*, przeł. I. Myřlicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

- Strauss L., *The Theory of Natural Right and the Critique of Theocracy*, w: *Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- Viljanen V., *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, New York 2011.
- Wróbel S., *Lektury retroaktywne: rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, „Horizonty Nowoczesności” 113, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2014.
- Wróbel S., *Filozof i terytorium: polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego*, Bronisława Baczy, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka, Warszawa 2016.
- Yovel Y. (red.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. Papers Presented at the Third Jerusalem Conference (Ethica III). Spinoza by 2000, Little Room Press, New York 1999.

The Political Nature of Striving in Spinoza's Thought: Against the Antinomic Interpretation of Leszek Kołakowski

The article presents the political nature of Benedict Spinoza's ontological system using the example of the concept of *conatus* (desire). The author defends the coherence of the Dutch thinker's thought, arguing with Leszek Kołakowski's interpretation, according to which Spinoza's system is characterised by the insurmountable antinomies of an individual and the infinite. As the article shows, noticing the fundamentally political character of Spinoza's ontological notions makes it possible to transcend these antinomies towards a coherent and clear interpretation. While focusing on the notion of *conatus*, the author analyses two of Kołakowski's antinomies. The first concerns the problem of duration and individuality, and presents the contradiction between the principle of the self-preservation of individuals and the indivisibility of substance. The second touches upon a strictly ethical issue – the alleged incompatibility between striving to preserve oneself in one's being and striving for the intellectual love of God. The author shows that both antinomies stem from Kołakowski's failure to recognise the political nature of the notion of *conatus* and thus the political dimension of ethics.

Keywords:

CONATUS, DESIRE, POLITICAL ONTOLOGY, ANTINOMIES, SPINOZA, KOŁAKOWSKI