

SPÓR O PANTEIZM

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Tomasz Kizwalter,
Szymon Wróbel, Antoni Ziemia,
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Józef Piórczyński

**SPÓR O PANTEIZM
DROGA SPINOZY DO FILOZOFII
I KULTURY NIEMIECKIEJ**

WARSZAWA–TORUŃ 2016

Książka wydana przez
Fundację na rzecz Nauki Polskiej
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu
Anna Mądry

Korekty
Patrycja Maj

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Józef Piórczyński
and Fundacja na rzecz Nauki Polskiej
Warszawa 2016

eISBN 978-83-231-5700-7
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5700-7>

Wydawca: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej
ul. Ignacego Krasickiego 20/22, 02-611 Warszawa
tel. +48 22 845 95 01, e-mail: fnp@fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie

Dystrybucja: Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu ul.
Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Nie ma innej filozofii niż filozofia Spinozy.
G. E. Lessing wg relacji F. H. Jacobiego

*Spinoza jest najważniejszym punktem nowoczesnej filozofii:
albo spinozizm, albo żadna filozofia.*
G. W. F. Hegel

Spis treści

WSTĘP	9
A. LISTY PIERWSZE	25
I. JACOBI. PIERWSZE PRZEDSTAWIENIE FILOZOFII SPINOZY. WYZNANIE LESSINGA	43
B. LISTY DRUGIE	71
II. MENDELSSOHN: <i>ERINNERUNGEN</i>	87
C. LISTY TRZECIE	103
III. DRUGIE PRZEDSTAWIENIE FILOZOFII SPINOZY. LIST DO HEMSTERHUISA	125
IV. <i>MORGENSTUNDEN MENDELSSOHN</i> A	157
1. Stanowisko Mendelssohna	157
2. Mendelssohn wobec Lessinga	178
3. Reasumpcja poglądów Mendelssohna	189
D. LISTY CZWARTE	197
V. OSTATNIA ROZPRAWA MENDELSSOHN. UGRUNTOWANIE JEGO ZNACZENIA	209
1. Pismo Mendelssohna	210
2. Wizerunek Mendelssohna w prasie	244
VI. JACOBI WOBEC MENDELSSOHN, SPINOZY I KANTA	257
1. Jacobi wobec zarzutów Mendelssohna	257
2. Nauka Spinozy: najdoskonalsza moralność i prawdziwa pobożność. U źródeł egzystencjalizmu Jacobiego	267
3. Jacobi a berlińscy oświeceniowcy. Kanta poparcie stanowiska Mendelssohna	279
VII. NEOSPINOZYZM	315
1. Herder. Konieczność i świadomość	315
2. Goethe. Stalowe prawa bytu	343
ZAKOŃCZENIE	361
BIBLIOGRAFIA	379
SUMMARY	387
INDEKS OSOBOWY	393

Wstęp

Gilles Deleuze tak pisze o opublikowanym za życia Barucha Spinozy jego dziele:

Traktat teologiczno-polityczny ukazał się w 1670 roku, anonimowo i w fałszywym niemieckim wydaniu. Autor zostaje jednak bardzo szybko zidentyfikowany. Trzeba przyznać, że niewiele ksiązek zdołało wywołać tak wielką falę refutacji, anatemy, zniewag i klątw: żydzi, katolicy, kalwiński i luteranie, wszystkie prawomyślne towarzystwa, włącznie z kartezjanistami – wszyscy prześcigali się w oskarżeniach. Określenia „spinozizm” i „spinozysta” stały się obraźliwe i groźne¹.

Tak groźne, że osiem lat później egzemplarze po francusku opublikowanego traktatu Spinozy podzielono na trzy części, z których każdej nadano inny tytuł, niebędący tłumaczeniem tytułu oryginału, i inne, poza Francją, miejsce wydania². Trudno w kulturze europejskiej pośród myślicieli najwyższej rangi znaleźć filozofa, którego, jak Spinozę, spotkałaby tak szeroka, zjadliwa, poniżająca i okrutna krytyka. Nie liczono się ze słowami, powiedziano najgorsze, co mogło być powiedziane. Jest to tym bardziej zaskakujące i horrendalne, że owa ostra krytyka łączyła się z nieomal całkowitą ślepotą na treści dzieł Spinozy.

Największy wpływ na uformowanie się wizerunku Spinozy i krytykę jego filozofii pod koniec XVII i przez cały XVIII wiek miał Pierre Bayle, nieprzeciętny erudyta, którego pisarstwem fascynowała się niemal cała Europa, znajdując u niego nieoceniony skarbiec wiedzy o wszystkim tym, co ważne i co mogło interesować ludzi wykształ-

¹ G. Deleuze, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa 2014, s. 18.

² J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltairę'a*, przeł. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 308.

conych. Wedle Bayle'a Spinoza operuje niedorzecznościami, szydząc ze świata i odrzucając najjaśniejsze pojęcia, jakimi dysponuje umysł ludzki³. Oto jeden z takich nonsensów w zakresie pojmowania bytu: jak Spinoza może twierdzić, że świat jest jedną rozciągłą substancją, skoro to, co rozciągle, jest podzielne na części; albo więc rozciągłość nie może przysługiwać substancji, albo „każda część rozciągłości musi być oddzielną i od innych odróżnioną substancją”⁴. Nauka o moralności Spinozy zawiera w sobie z kolei „zasługujące na potępienie okropności”, które są tak samo niedorzeczne jak jego koncepcje ontologiczne. Na przykład zdanie „Niemcy uśmiercili dziesięć tysięcy Turków” ma właściwie taki sens: „W Niemczech zmodyfikowany Bóg uśmiercił w dziesięciu tysiącach Turków zmodyfikowanego Boga”⁵. Z koncepcji Spinozy wynika, że „Bóg nienawidzi sam siebie, prosi samego siebie o łaskę i odmawia jej sobie, przesładuje siebie i uśmierca siebie”. Spinoza „głosił więc bezczelne i szalone głupstwa”⁶.

Bayle, wierząc w poprawność swojej racjonalnej argumentacji, ośmiesza Spinozę, pozbawia go szacunku i autorytetu. Jednak prawie wszystko, co pisze Bayle, dowodzi jego niezdolności wnikliwego zagłębienia się w filozofię Spinozy. Dla Bayle'a – jak pisze John Stephenson Spink – „substancja rozciągła to coś, co można odkrawać po kawałku i sprzedawać na funty”, a cała nauka Spinozy „nie zawiera niczego nowego poza »geometrią«”⁷. Bayle nie wie, czym są dla Spinozy: substancja, jej atrybuty, rzeczy, przyczynowość, a więc nie zna podstaw jego filozofii. Bayle – jeszcze raz cytujemy Spinka:

[...] zbiera spory zasób informacji dotyczących Spinozy, bibliografię prób obalenia jego nauki, całe mnóstwo odnośników i cytatów wykazujących, że systemy filozoficzne starożytnych ateistów, Hinduśców i Chińczyków, poprzedzały *Etykę* [Spinozy – J. P.] na drodze do

³ *Herrn Peter Baylens Historisches und Critisches Wörterbuch, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt; auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen sonderlich anstössigen Stellen versehen, von Johann Christoph Gottscheden, Professorn der Philosophie zu Leipzig*, Bd. 4, Leipzig 1744, s. 268.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 270.

⁶ Ibidem.

⁷ J. S. Spink, op. cit., s. 337–338.

nieciekawego końca lub służyły jako formy ekspresji prymitywnych umysłowości⁸.

Nie do zakwestionowania był dla Bayle'a ateizm Spinozy wraz z jego konsekwencjami w sferze poznania i nauki o moralności.

Bayle wycofał się jednak z pierwotnie wyznawanej tezy, że Spinoza jako ateista był człowiekiem złym, nieuczciwym i nieprawnym. Pisał:

Ci, którzy trochę spotykali się ze Spinozą, i chłopci na wsiach, gdzie on samotnie żył przez pewien czas, mówili zgodnie, że jest on bardzo spokojnym człowiekiem, życzliwym, uczciwym, usłużnym i bardzo porządnym w swoich zwyczajach. Jest to osobliwe; jednak w gruncie rzeczy nie można się temu dziwić, skoro widzi się ludzi, którzy żyją bardzo bezbożnie, chociaż są całkowicie przekonani do Ewangelii⁹.

Dla Bayle'a, który sądził, że po czynach ludzi nie można poznać, jakiego są oni wyznania, z pewnością nie była zaskoczeniem postawa życiowa Spinozy. Był on dla niego przeciwieństwem owych bezbożnych wyznawców Ewangelii, tzn. zbożnym ateistą – człowiekiem uczciwym, prawnym i życzliwym dla ludzi. Wszelako – jak pisze Spink – Bayle był w tym względzie „prawie zupełnie odosobniony”¹⁰. Niemal powszechnie uważano Spinozę za człowieka gruntownie zepsutego.

Nie mniej obelżywej, poniżającej i druzgocącej niż we Francji krytyce został poddany Spinoza w Niemczech przez ludzi o różnych profesjach i zapatrywaniach filozoficznych oraz światopoglądowych, a także przez aktywne w tym względzie kręgi kościelne. Listę owych krytyków i ich argumentów, a właściwie obraźliwych i pogardliwych określeń, zebrał David Baumgardt. Píše on:

Augsburski teolog Theophil Spitzel nazwał go [Spinozę – J. P.] „ucieleśnionym szatanem” i „najbardziej irreligijnym autorem”; dla Kortholta

⁸ Ibidem, s. 337.

⁹ *Herrn Peter Baylens Historisches und Critisches Wörterbuch*, s. 261.

¹⁰ J. S. Spink, op. cit., 308.

jest on *maledictus*, przeklęty, albo, wyrażając się poetycko, *spinoza terra*, ciernistą krainą; Johann Christoph Sturm, fizyk z Altdorfu, dostrzegając w nim tylko *animal exoticum*. Tak, na początku XVIII stulecia, jeszcze niezależne umysły, jak Johann Conrad Dippel, żyły go jako „oślą głowę”, „szalonego chałupnika”, „jadowitego pająka” i jako „błazna błaznów”. Nawet dla przenikliwego Hamanna pozostał on „mordercą” wszelkiego rozumu. Nie brakowało też w tym poczucia humoru, Samuel Pufendorf, wielki niemiecki uczony z dziedziny prawa, już w 1688 roku posunął się do kuriozalnego twierdzenia, że Spinoza był „swawolnym ptakiem”, *deorum hominumque irrisor*; nie napisał on także „niczego przenikliwego”. Mimo to warto trudzić się, by go „*funditus* zniszczyć”. A sam Leibniz chciał najbardziej, jak to było możliwe, ukryć swoje osobiste stosunki z osławionym ateistą. Tylko kilka całkiem odosobnionych umysłów odważyło się w pierwszym stuleciu po śmierci filozofa mniej lub więcej otwarcie stanąć po jego stronie – Stosch, Lau, starszy Wachter czy Edelmann, przy czym odważny Stosch natchmiast stracił na pewien czas szlachecki przydomek i stanowisko na dworze Fryderyka Pierwszego. A Christian Wolff chciał w swojej *Theologia naturalis* z 1737 roku przynajmniej ograniczyć się do ściśle immanentnej krytyki „spinozostwa”¹¹.

Od Bayle’a i Christiana Wolffa – jak mówi Hermann Timm – myśliciele oświecenia uczyli się filozofii Spinozy¹². Wolff jako rzetelny badacz nie chce analizowanym teoriom przypisywać nieobecnych w nich twierdzeń, by je następnie krytykować. Pragnie odsłonić prawdziwą treść systemu Spinozy po to, by go obalić; nie modyfikować, nie ulepszać, lecz obalić. Wolff zgadza się z dotychczasową krytyką tego systemu, a nie z jej metodami i sposobami postępowania. Jako świadomy swej klasy uczony nie zniża się do zniewagi i z nienawiścią rzucanych oskarżeń o wszystko.

¹¹ D. Baumgardt, *Spinoza und Mendelssohn*, Berlin 1932, s. 7. Dane dotyczące mniej znanych postaci wymienionych przez Baumgardta: Theodor Ludwig Lau (1670–1740), filozof, wolnomyśliciel; Friedrich Wilhelm Stosch (1648–1704), teolog i filozof; Johann Georg Wachter (1663–1757), uczony, erudyta, zasłużony w badaniach nad językiem niemieckim.

¹² H. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971, s. 52.

Co zatem wedle Wolffa jest typowe dla filozofii Spinozy? Po pierwsze, niespełnianie elementarnych wymogów, które powinny być właściwe każdej filozofii. Nie można bowiem cenić filozofii, która w swej warstwie pojęciowej zawiera trudne do usunięcia wady: „Im bardziej pilnie i wnikliwie badamy wyjaśnienia Spinozy, tym bardziej natrafiamy na splątanie pojęć, które powinny być od siebie odróżnione”¹³. Kierując się Kartezjańską regułą jasności i wyraźności, Spinoza mimo to polega na „samej jasności dość niezrozumiałych i dwuznacznych słów”, których znaczenie nie zostało udokumentowane poprzedzającym ich stosowanie wywodem. Jeśli dołączyć się do tego arbitralne, „wyżebране” – jak mówi Wolff – używanie różnych terminów, nie dziwi jego wniosek z tych rozważań: spinozizm to teoria tak niedookreślona, „śliska” w swoich znaczeniach, że „nie zasługuje na najmniejsze uznanie”. Oznacza to w istocie odmówienie filozofii Spinozy wszelkiej wartości poznawczej¹⁴.

Po drugie, przez ujęcie substancji, jej atrybutów i rzeczy jako modi (Wolff używa tu terminu „sposób”) Spinoza pozbawił swoją substancję, czyli Boga, siły stwórczej, przez co traci sens koncepcja Boga jako powołującego do istnienia świat rzeczy, a także zostaje radykalnie zdeformowane pojęcie Boga. Jest to dla Wolffa sprawa tak istotna, że dowód konieczności istnienia takiej stwórczej boskiej siły byłby według niego równoznaczny z obaleniem systemu Spinozy¹⁵.

Po trzecie, Spinoza głosi ślełą konieczność, której podlega wszystko, łącznie z obdarzonym duszą człowiekiem. Spinozystą we-

¹³ Dosłowny wyciąg z dzieła Christiana Wolffa *Theologia naturalis* (pars II, Leipzig 1737), poświęconych Spinozie paragrafów 671–716, przetłumaczonych na język niemiecki przez wolffistę Johanna Lorenza Schmidta w 1744 roku, znajduje się w: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916, s. XLVI (nr strony z tych *Hauptschriften* opracowanych przez Scholza – podajemy na pierwszym miejscu), § 682 (nr paragrafu z *Theologia naturalis* – podajemy na drugim miejscu).

Od 1744 roku w Niemczech były dostępne po niemiecku dwa podstawowe teksty (Bayle’a i Wolffa), z których, jak pisał Timm, „przeważnie filozofowie XVIII stulecia czerpali poznanie i sądy” o Spinozie (H. Timm, op. cit., s. 52).

¹⁴ Ibidem, s. XLVI–XLVII, § 679.

¹⁵ Ibidem, s. XLVI, § 677.

dle Wolffa jest, po pierwsze, ten, kto wyznaje taki właśnie pogląd, po drugie, ten, kto akceptuje „przypisane przez wnioskowanie” Spinozie twierdzenie, że pomieszał on ze sobą Boga i naturę, czyli pogmatwał pojęcia Boga i natury. To ujęcie poglądu Spinozy przez Wolffa nie wydaje się dostatecznie jasno przez niego wyrażone. Wolff odziera natomiast stanowisko Spinozy od poglądów tych, którzy „częściowo” nie zgadzając się ze Spinozą, są fatalistami w sensie ogólnym, tzn. od tych, „którym koncepcję ślepej konieczności przypisuje się przez wnioskowanie”. Innymi słowy, Wolffowi chodzi o to, że fataliści w sensie ogólnym nie głoszą wprost fatalizmu, ale daje się on z ich poglądów wywnioskować, tak jak z nauk Spinozy można wywieść, że pomieszał on pojęcie Boga z pojęciem natury. Swoje rozważania na ten temat kończy Wolff konkluzją: „Chociaż fatalizm w sensie ogólnym jest nierozdzielnie powiązany ze spinozostwem, to nie jest przecież z nim tożsamy”¹⁶.

Po czwarte, już podstawowa konstrukcja teoretyczno-filozoficzna Spinozy budzi zasadnicze wątpliwości: trudno pojąć, czym jest wieczna nieskończona istota, a czym to, co może być od niej odróżnione, i jak ma się ono do niej. Wolff pisze:

[...] nie można dostatecznie zrozumieć, czym miałyby być wyrażanie istoty, zwłaszcza gdy z całego dzieła wynika, że każda właściwość wyraża jedną i tę samą rzecz [istotę – J. P.] na różne sposoby, tak dalece, że jest ona jedną i tą samą rzeczą, która jest wyrażona przez rozciągłość i myślenie, tylko że sposób wyrażania jest różny¹⁷.

Wolff wyraźnie dostrzega, że dla Spinozy istota (substancja, Bóg) jest jednością ze wszystkim, co ją wyraża, ale to, na czym polega owo wyrażanie istoty przez myślenie i rozciągłość, a następnie przez rzeczy, jest na tyle niejasne, że nie można tego uznać za zborną teorię. Uzasadnia to Wolff wielorako, na przykład w stylu Bayle’a, odwołując się do potocznej wiedzy psychologicznej: „[...] kto dostatecznie rozumie, jak powstaje w duszy pojęcie rozciągłości, ten już z tego jednego

¹⁶ Ibidem, s. XLIV, LVII–LVIII, §§ 678, 709.

¹⁷ Ibidem, s. L, § 672.

pojęcia rozumie niedorzeczność spinozyzmu¹⁸. A oto inny sposób dokonywanej przez Wolffa krytyki: Spinoza ani nie potrafi dowieść rzeczywistości rozciągłości, ani z założeń własnej teorii wywieść, że rozciągłość jest właściwością Boga. Całą kwestię Wolff podsumowuje tak:

Jeżeli jednak rozciągłość nie jest własnością Boga, to według zasad Spinozy Bóg nie może być rozważany jako rzecz rozciągła; i rozciągłość nie wyraża także nieskończonej istoty Boga. Dlatego również nie można w znaczeniu Spinozy nazwać ciał sposobem, który istotę Boga, tak daleko jak ten jest rozważany jako rzecz rozciągła, wyraża w pewny i określony sposób¹⁹.

Po piąte, wyjaśnienia i koncepcje Spinozy są „niesłuszne i dwuznaczne”. Tak na przykład: a) pojęcie atrybutu jest pomieszane z pojęciem istoty rzeczy; b) w pojęciu modusu zrównuje się „to, co ma swój byt od innego bytu, z tym, co ma swój byt w innym bycie”; c) w ujęciu rzeczy skończonej Spinoza nie potrafi określić jej granic, a także wyjaśnić, jak są możliwe rzeczy przy założeniu istnienia nieskończonej istoty. Wedle Wolffa nieskończona istota nie może składać się z nieskończonej ilości rzeczy skończonych, suma rzeczy nie zawiera bowiem nic więcej niż właśnie te rzeczy. Z tego wynika, że skończone rzeczy nie mogą powstać w rezultacie modyfikacji nieskończonej istoty. Wolff pisze: „Przecież nieskończona istota nie może bezpośrednio podzielić się na nieskończenie wiele skończonych istot; także nie może się z nich odbudować”. Bez wątplenia Wolff wskazuje tu na nierozwiązany przez Spinozę problem przejścia od istoty nieskończonej, Boga, do świata rzeczy jednostkowych, jakkolwiek – wbrew Wolffowi – pozostając na gruncie filozofii Spinozy, nie można w żadnym razie mówić o bezpośrednim pochodzeniu rzeczy od nieskończonej istoty, czyli o bezpośrednim dzieleniu się nieskończonej istoty na skończone rzeczy²⁰.

Po szóste, spinozyzm nie jest, zdaniem Wolffa, ateizmem, tj. zaprzeczeniem istnienia Boga, ale jest blisko negacji bytu Boga. Mimo

¹⁸ Ibidem, s. LI, § 689.

¹⁹ Ibidem, s. LI, § 694.

²⁰ Ibidem, s. XLVI, LIV, LVI, §§ 680, 682, 685, 707.

tej nietożsamości nauki Spinozy z ateizmem, spinozyzm – i tu mamy dwa wyrażenia Wolffa – „jest jeszcze bardziej szkodliwy – jest do pewnego stopnia bardziej szkodliwy aniżeli zaprzeczenie istnienia Boga”. Twierdzenie to jest uzasadnione przede wszystkim tym, że Bóg Spinozy jest pozbawiony rozumu i woli, co oznacza, że traci sens wszelka religia i boskie prawodawstwo wobec bytu ludzkiego²¹.

Dzięki rzeczowości, staranności prowadzenia toku wywodu Wolff mógł jawić się jako bezstronny analityk nauki Spinozy, mimo że jego założeniem było jej obalenie. Uchwycił pewne istotne składniki tej nauki, na przykład determinizm, a także jej trudności i niejasności, w ogólności jednak nie dotarł do większości jej podstawowych koncepcji i pojęć. Dlatego tak często operował wobec Spinozy zarzutem pomieszania pojęć. W dużej mierze zarzut ten jest wyrazem niezrozumienia przez Wolffa filozofii Spinozy. Rację miał Baumgardt, pisząc, że Wolff chciał ograniczyć się do immanentnej krytyki myśli Spinozy. Zamiar ten Wolff zrealizował w tym sensie, że można w jego piśmie odnaleźć załączki takiej krytyki.

Zarazem potoczna, szeroko upowszechniona krytyka Spinozy znajdowała pewne usprawiedliwienie w poglądach Wolffa. Na tę krytykę miała nadto wpływ prawie banalna okoliczność, pewien zabieg translatorski. Otóż już siedem lat po ukazaniu się *Theologia naturalis* Wolffa Johann Lorenz Schmidt, wolffista, w 1744 roku przekłada bardzo rzetelnie na język niemiecki fragment dzieła Wolffa dotyczący krytyki nauki Spinozy, ale w miejscu występującego w łacińskim tekście Wolffa terminu *Spinosismus* (także *Fatalismus*) stawia w tekście niemieckim termin *Spinozistere* (także *Fatalistere*)²². Tym niemieckim terminem, który oddajemy polskim słowem „spinozostwo”, zostaje wyrażona pogarda dla filozofii Spinozy jako czegoś marnego, lichego, intelektualnie mało wartościowego, skorumpowanego, co jednak należy potraktować poważnie, by odsłonić je jako teoretycznie całkowicie nieudane przedsięwzięcie i raz na zawsze położyć mu kres. Tym samym pozbędziemy się szkodliwości szerzonej przez ateizm i pokrewne mu systemy filozoficzne. O tym,

²¹ Ibidem, s. LVIII–LIX, § 716.

²² Ibidem, s. XLIII–XLIV, XLVI–XLVII, LVIII–LIX, §§ 671, 677–679, 716.

że tak patrzono na Wolffa krytykę filozofii Spinozy, świadczy choćby przytoczona tutaj wypowiedź Baumgardta, wedle którego Wolff chciał immanentnie krytykować spinozostwo (*Spinozistereii*). Baumgardt nie miał świadomości tego, że słowo *Spinozistereii* nie pochodzi od Wolffa. Tak więc zafałszowany stosunek Wolffa do Spinozy funkcjonował jako prawdziwe, tzn. niezafałszowane stanowisko Wolffa.

W takiej atmosferze oskarżeń, potępień, obelg, zniewag, jakich ciągle nie szczędzono Spinozie, wiadomość podana przez Friedricha Heinricha Jacobiego, że Gotthold Ephraim Lessing wyznał mu swój spinozizm, spadła – jak pisze Georg Wilhelm Friedrich Hegel – „jak grom z jasnego nieba”²³. „Na piedestale narodowej klasyki postawiony Lessing”²⁴ okazuje się zwolennikiem filozofii Spinozy, najbardziej szkodliwej ze wszystkich. Trzeźwo szyderczy Arthur Schopenhauer powiada, że Jacobi „zadenuncjował Lessinga jako spinozystę”²⁵. Jacobiemu całkowicie obce były takie intencje, ale sens nadany jego informacji przez Schopenhauera znakomicie opisuje sytuację: oto Lessing utożsamia się z czymś, co jest nieomal powszechnie potępiane i uznane za rozsądnik fałszu i gruntownego zepsucia moralnego. W piśmie Jacobiego *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna*, w którym zawarta jest wiadomość o poglądach Lessinga w ostatnich latach jego życia, wedle słów Horsta Althausa,

nie tyle chodziło o Spinozę, ale raczej o zamiar, by przedstawić Lessinga jako zwolennika jego nauki i o spektakularne szczegóły, które najgłębiej drażniły współczesnych i potomnych i musiały po większej części dyskredytować jego cześć²⁶.

Lessing jako wyznawca spinozizmu-ateizmu czy systemu bliskiego ateizmowi, ale bardziej szkodliwego aniżeli ateizm, traci niezmiernie dużo w oczach tych, którzy widzieli w nim człowieka oświecenia,

²³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 486.

²⁴ H. Althaus, *Vom „toten Hunde” Spinoza und Lessings „Atheismus”*, „*Studia Germanica Gandensia*” 14 (1973), s. 162.

²⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 12.

²⁶ H. Althaus, *op. cit.*, s. 161.

niemieszczącego się w ramach protestanckiej ortodoksji, człowieka śmiałego i odważnego w swoich poglądach. Ta koncepcja wizerunku Lessinga pogłębiała się także z powodu nieprzychylnych mu kręgów kościelnych, ze strony których od dawna, jeszcze przed wybuchem sporu o panteizm, był traktowany bardzo podejrzliwie, z niechęcią, ciągle atakowany.

Sprawa Lessinga poruszyła nie tylko zbiorową świadomość, ale również podświadomość niemiecką. Max Grunwald pod koniec XIX wieku pisał:

Jego rozmowa z Jacobim i związany z tym spór między Jacobim a Mendelssohmem ożywiły od dawna uspięne źródła i były wezwaniem czołowych postaci różnych kierunków i partii do wypowiedzenia się w długim przesłuchaniu „za” i „przeciw”²⁷.

Moses Mendelssohn, przez trzydzieści lat przyjaciel Lessinga, nieco ośmieszony tym, że o jego spinozynie dowiaduje się od Jacobiego, staje się w sporze jego głównym przeciwnikiem. Spór więc o Lessinga i Spinozę to przede wszystkim spór między Jacobim a Mendelssohmem. Ale „na przesłuchanie” – by odwołać się do *façon de parler* Grunwalda – zgłaszają się Johann Wolfgang von Goethe i Johann Gottfried Herder, którzy wypowiadają się przeciwko Jacobiemu, a Herder również – bardzo umiarkowanie, ale przyjaźnie – za Mendelssohmem. Na „przesłuchanie” zostaje wezwany przez Jacobiego i berlińskich oświeceniowców Immanuel Kant, który bardzo wyraźnie staje po stronie Mendelssohna, mimo dezaprobaty dla poglądów filozoficznych obu adwersarzy sporu. Hegel w następującym po sporze nowym stuleciu przyznaje Jacobiemu zasługi w asymilacji filozofii Spinozy i odmawia ich Mendelssohnowi.

Największy spór filozoficzny w Niemczech, spór o Spinozę, cieszy się stałym zainteresowaniem ponad dwa stulecia. Naprzeciwko tym zainteresowaniom wyszły po raz pierwszy w 1916 roku wydane przez Heinricha Scholza i aż do dzisiaj systematycznie wznawiane *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und*

²⁷ M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland* (1. Aufl. – Berlin 1897), Aalen 1986, s. 86.

Mendelssohn, stanowiące w gruncie rzeczy kompletny zbiór, dotyczących sporu, tekstów Mendelssohna i Jacobiego²⁸. Do tego dołączone są charakterystyki osób w różny sposób uczestniczących w sporze i ich wypowiedzi w listach, czasopismach i samodzielnych rozprawach. *Die Hauptschriften* zostały poprzedzone obszernym wprowadzeniem Scholza, omawiającym różnego rodzaju okoliczności sporu, powstałe w jego toku problemy i ich rozstrzygnięcia. Scholz, dostrzegając stanowisko Mendelssohna jako wyraźnie bliższe swojemu aniżeli stanowisku Jacobiego, odwzorowuje w istocie stronnictwo właściwą większości do tego czasu powstałych rozpraw. Widać ją także w późniejszych opracowaniach, w których niekiedy kryje się ona paradoksalnie w formach z góry przyjętej bezstronności. Wydaje się, że w ogólności solidne dzieło Scholza mogło jednym dać wystarczającą, jak na ich potrzeby, wiedzę o przedmiocie, innych zaś jakby krępować w badaniach, pokazując, jak wielkiego wysiłku wymagałoby wyjście poza to, co znaleźli u Scholza przygotowane, opracowane i zinterpretowane. I to po części tłumaczy także fakt, że nie ma obszernych rozpraw, które usiłowałyby zrekonstruować całość sporu. Ambicją syntetycznego ujęcia całości sporu miała niewielkich rozmiarów książka Hansa Schmoldta z 1938 roku, zatytułowana *Der Spinozastreit*, wszelako jej podstawowa teza, że Mendelssohn jest „drugim Spinozą, który już swoją egzystencją wskazuje na pierwszego” stanowi dość gruntowne niezrozumienie nauki Mendelssohna. Schmoldt powtarza też fałszywą tezę Scholza, że Mendelssohn znajduje się na drodze prowadzącej od Spinozy do idealizmu niemieckiego²⁹.

W wielu rozprawach na temat sporu o Spinozę nierzadko charakteryzuje się stanowiska Mendelssohna i Jacobiego fragmentarycznie, do pewnego stopnia chaotycznie, a nawet błędnie. Nawet jeśli historycy zajmujący się sporem zwracają uwagę na relację między Mendelssohmem a Spinozą oraz między Jacobim a Spinozą, to jednak to, czy trafnie jest ujęta filozofia Spinozy, pozostaje przez nich kwestią prawie nierozważaną. To sprawia zaś wrażenie, jakby wszystkie stanowiska były w tym względzie tak samo uprawnione i tak samo

²⁸ H. Scholz, op. cit.

²⁹ H. Schmoldt, *Der Spinozastreit*, Berlin 1938, s. 4.

wartościowe poznawczo. Tak na przykład Jurig Freudiger w artykule *Der Pantheismusstreit – eine Bestandsaufnahme* wiernie przedstawia wiele poglądów i zapatrywań Mendelssohna, ale całkowicie pomija kwestię prawomocności jego rozumienia Spinozy³⁰. Ten artykuł – zgodnie z jego tytułem – ma charakter reasumujący analizy dotyczące sporu o panteizm. Potwierdzeniem takiego podejścia do Spinozy jest artykuł Michaela Murrmanna-Kahla z 2012 roku, zamieszczony w pracy zbiorowej – poświęconej sporowi o panteizm, sporowi o ateizm Johanna Gottlieba Fichtego i sporowi o rzeczy boskie między Jacobim a Friedrichem Wilhelmem Josephem von Schellingiem – o ambicjach całościowego spojrzenia na te sprawy³¹.

Można się zastanowić, z czego wynika taki sposób traktowania rozpatrywanych tutaj zagadnień. Z pewnością z niezbyt systematycznego podejścia do sporu o panteizm. Pisząc artykuł – a takich opracowań jest najwięcej – nawet dość obszerny, jest się skazanym na nieuchronną selektywność wobec analizowanych tekstów, przy czym trzeba pamiętać, że ważną rolę odgrywają tu listy, bez których pewnych spraw nie można zrozumieć.

Kurt Christ poszedł z kolei tak daleko, że ponad trzy czwarte jego książki stanowi omówienie listów oraz pewnych okoliczności z życia Lessinga, Mendelssohna i Jacobiego, a jej ostatnia część na temat sporu jest poświęcona koncepcjom Boga Jacobiego i Mendelssohna, przez co w istocie to, co jest rzeczywistą treścią sporu o Spinozę, znajduje nader nikłe odzwierciedlenie³². Na jego podstawie nie można sobie wyrobić pojęcia, na czym polega spór między Jacobim a Mendelssohnem, zaś analiza listów, nadzwyczaj cenna dla zrozumienia okoliczności sporu, jak również jego samego, w ogóle nie odnosi się do pism Mendelssohna i Jacobiego. Tak więc niezwykła sumienność i systematyczność Kurta Christa, na którego wielokrotnie powołujemy się w analizie listów, nie są uzupełnione taką samą systematyczną analizą koncepcji filozoficznych głównych antagonistów

³⁰ J. Freudiger, *Der Pantheismusstreit – eine Bestandsaufnahme*, „Kriterion” 5 (1993).

³¹ M. Murrmann-Kahl, *Der Pantheismusstreit*, w: *Philosophisch-theologische Streit-sachen. Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit*, Hrsg. von G. Essen, Ch. Danz, Darmstadt 2010.

³² K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Düsseldorf 1988.

w sporze. Mimo to rozprawa Kurta Christa znakomicie ułatwia rozważania nad sporem o panteizm.

Wydaje się jednak, że – niezależnie od owych wyraźnych, wcześniej zauważonych ułomności z powodu częściowego „wykluczenia” Spinozy jako przedmiotu sporu ze sporu o Spinozę – powstaje wiele artykułów wypełniających różne przestrzenie sporu i zawierających sumienne i wnikliwie analizy, dzięki którym lepiej rozumiemy kwestie sporne i racje odmiennych stanowisk. Można tu wymienić na przykład artykuły: Alexandra Altmanna o relacji Jacobiego z jego spotkania z Lessingiem, Marion Heinz o udziale Herdera w sporze, Hermanna Timma o pojmowaniu filozofii Spinozy przez Jacobiego i o jego starciu z Kantem czy, mimo wyrażonych tu zastrzeżeń, artykuł Murrmanna-Kahla m.in. na temat wpływu Jacobiego na spinozizm Hegla³³. Z tych i innych prac o podobnym charakterze wyłania się coraz bardziej bezstronne i rzeczowe spojrzenia na spór, w którego centrum stoi wielki myśliciel.

Chcemy przedstawić spór o Spinozę jako dzieje intelektualnych zmaganiań, w wyniku których dzięki Jacobiemu następuje – jak ujął to Timm – „zwrot w wykładaniu filozofii Spinozy”³⁴. Nawet ci, którzy mniej lub bardziej wyraźnie opowiadali się w sporze za Mendelssohnem, przyznawali Jacobiemu, że nikt nie dorównał mu w rozumieniu i interpretacji filozofii Spinozy. Scholz pisał:

Rzeczywiście nikt przed nim nie próbował tak głęboko ująć spinozizmu; i trzeba uprzytomnić sobie tę korelację formy [racjonalistycznej – J. P.] i treści [ateistycznej – J. P.], żeby zrozumieć jego poczucie własnej ważności i oddziaływanie jego przedstawienia na współczesnych. Przedstawienie samo jest nadzwyczaj abstrakcyjne i znacznie ustępuje przedstawieniu Wolffa pod względem jasności, a może nawet słuszności³⁵.

³³ A. Altmann, *Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus*, „Lessing Yearbook” 3 (1971); M. Heinz, *Herdera z Jacobim spór o Spinozę*, przeł. P. Dehnel, w: *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, oprac. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004; H. Timm, op. cit.

³⁴ H. Timm, op. cit., s. 52.

³⁵ H. Scholz, op. cit., s. XX.

Hans Schmoldt mówi zaś, że przedstawienie filozofii Spinozy przez Jacobiego było „pierwszą obszerną niemiecką interpretacją”, która wywarła wrażenie na współczesnych, mimo że „Jacobi nie chciał gloryfikować Spinozy, lecz zbadać” i że „nie doszedł przy tym bynajmniej do przychylnego dla niego wyniku”, co ma oznaczać, że uznał go za ateistę. Ponadto Schmoldt twierdzi, że „niemieccy idealisci odwoływali się do oczyszczonego przez Mendelssohna spinozizmu”, a odrzucali twierdzenia Jacobiego³⁶.

Przedstawienie historii sporu, które jest zamierzeniem tego opracowania, zakreśli teoretyczne pole problemów i ich rozwiązań prezentowanych przez jego uczestników. Pozwoli to: a) zobaczyć, w jaki sposób Mendelssohn dochodzi do koncepcji udoskonalonego spinozizmu, i – zarazem w świetle najgłębszego, jak mówi Scholz, ujęcia przez Jacobiego filozofii Spinozy – ocenić, co ma wspólnego ów udoskonalony spinozizm z filozofią Spinozy; b) zrozumieć całkowicie fałszywą tezę o inspirowaniu się filozofii niemieckiego idealizmu spinozysmem skonstruowanym przez Mendelssohna; c) pojąć, że Wolff, mimo że pisze jasno, nie jest w stanie zagłębić się w to, co istotne dla filozofii Spinozy, i że abstrakcyjność ujęcia nauki Spinozy przez Jacobiego dociera jednak do podstawowych kwestii i rozstrzygnięć tej nauki. Opisywanie oddzielnie każdej z tych przykładowo wymienionych tu kwestii wymagałoby wielu powtórzeń dotyczących rozumienia filozofii Spinozy i stanowisk uczestników sporu. Z tego punktu widzenia prezentacja historii sporu będzie lepiej odsłaniać to, o co w nim chodziło, i to, jaką wartość poznawczą mają różne koncepcje i interpretacje wygłaszane w jego toku. Spór jest bowiem pewnym zdarzeniem, historycznie zaistniałą faktycznością. I to, co filozoficzne tego sporu, istnieje w całości sporu i z tej całości musi być rozumiane. Zarazem jednak to, co filozoficzne, czyli poszczególne problemy, może być rozważane autonomicznie i te autonomiczne rozważania, na przykład pogląd Wolffa na naturę tego, co skończone, mogą wpływać na całościowy ogląd sporu. Nasza prezentacja, ukazując całość sporu, stara się zarazem przedstawić roz-

³⁶ H. Schmoldt, op. cit., s. 83.

strzygnięcia poszczególnych zagadnień filozoficznych i ich znaczenie oraz wpływ na modyfikację obrazu sporu.

Znajomość listów jest tak ważna dla zrozumienia sporu, że wspomnianemu już Kurtowi Christowi ich analiza przesłoniła podstawowe filozoficzne treści sporu. Nasze opracowanie zachowuje porządek chronologiczny w analizie pism teoretyczno-filozoficznych Mendelssohna i Jacobiego oraz korespondencji między nimi, w której jako pośredniczka uczestniczy, odgrywając ważną rolę, Elise Reimarus³⁷. Zazwyczaj dzieje się tak, że po serii wymiany listów mamy wypowiedź Mendelssohna lub Jacobiego, po czym znowu następuje wymiana listów i odpowiedź jednej z tych osób. Opracowanie zawiera więc omówienie czterech serii wymiany listów oznaczonych literami A, B, C, D oraz rozdzielające je zatytułowane i ponumerowane po rzymsku rozdziały poświęcone kwestiom teoretycznym sporu. W dalszej części opracowania analizuje się pośmiertnie wydaną rozprawę Mendelssohna, odpowiedź na nią Jacobiego oraz stanowiska w sporze Kanta, Herdera i Goethego.

Opracowanie można czytać na kilka sposobów i podwójna sygnatura jego partii (A, B..., I, II...,) może być w tym pomocna. Po pierwsze, czytając dedykowane analizie listów części oznaczone literami A, B, C, D, zapoznajemy się z niejako zewnętrznym kształtem sporu i tezami adwersarzy, ale także po części z uzasadnieniami tych tez. Po drugie, można czytać opatrzone cyframi rzymskimi rozdziały, w których są prezentowane treści filozoficzne. Po trzecie, lektura całego opracowania (A, B..., plus I, II...,) daje najpełniejsze rozumienie sporu jako czegoś ze względu na swoją treść immanentnego, ale zarazem nieusuwalnie wpisanego w historyczne miejsce i czas.

Lessing 2 czerwca 1779 roku w liście do Jacobiego pozytywnie wypowiada się o jego powieści *Woldemar*, dokładnie zaś miesiąc później przesyła mu swój dramat *Natan Mędrzec* z bilecikiem: „Autor *Natana Mędrca* z przyjemnością chciałby odwdziżyć się za pouczające i wypełnione emocjami godziny, które ten mu sprawił”. Z inicjatywy Jacobiego dochodzi do – ustalonego w toku wymiany listów z Lessingiem – ich dwukrotnego spotkania w 1780 roku:

³⁷ Rozprawa rozpoczyna się od charakterystyki działalności Elise Reimarus.

od 5 do 11 lipca w Wolfenbüttel i od 5 do 10 sierpnia w Braunschweig i Halberstadt³⁸. Poczynione już podczas pierwszego spotkania wyznania Lessinga stały się powodem zawiązania się po kilku latach tzw. sporu o Spinozę, któremu jest poświęcone nasze opracowanie. W jego ramach przedmiotem analizy będzie także spotkanie przedstawione przez Jacobiego. Pomijamy okoliczności tego spotkania oraz z pewnymi wyjątkami stosunki między Jacobim a Lessingiem niewynikające z prowadzonych przez nich rozmów. Nie zajmujemy się na przykład tym, jaki wpływ na ich wzajemne stosunki miała przynależność obu do wolnomularstwa, do którego pewne nawiązania znajdują się w listach Jacobiego i Elise Reimarus. Respektujemy ostrożność w wysnuwaniu wniosków przez badaczy tej sprawy.

W zasadzie w tym opracowaniu sporu można by używać wyłącznie terminu „spinozizm” na określenie filozofii Spinozy i tych, którzy ją asymilują w różnym stopniu, zakresie i rozumieniu (na przykład Herder i Goethe). Termin „panteizm” powstał zaś na początku XVIII wieku, po Spinozie, jako określenie filozofii Spinozy, które ma taki oto sens: istnieje tylko jedna substancja – Bóg, czyli – jak pisał Mendelssohn – poza Bogiem nie ma nic. Terminy „spinozizm” i „panteizm” są w okresie sporu używane zamiennie (na przykład oczyszczony spinozizm = oczyszczony panteizm). Tytuł XIII wykładu *Morgenstunden* Mendelssohna jest taki: „Spinozizm – Panteizm – Wszystko jest Jednym, a Jedno jest Wszystkim”³⁹. Owo Jedno i Wszystko to właśnie Bóg. Dlatego nie omawiamy tutaj dyskusji na temat pojęcia panteizmu i stanowisk w tej kwestii, by nie sugerować, że takie analizy mogą mieć znaczenie dla zrozumienia sporu między Jacobim a Mendelssohmem. Pierwsza część tytułu rozprawy brzmi: *Spór o panteizm*, a nie *Spór o spinozizm*, ponieważ unika się w ten sposób w tytule dwu słów o tym samym rdzeniu (spinozizm, Spinoza).

³⁸ Por. K. Christ, op. cit., s. 46. *Friedrich Heinrich Jacobi Briefwechsel*, Reihe 1, Bd. 2, Hrsg. von M. Brüggem, S. Sudhof, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, s. 103–104, 141–142, 144–146.

³⁹ *Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 1. Teil, Berlin 1785, s. 213.

Listy pierwsze

Nie można wykluczyć, że bez udziału Elise Reimarus nie doszłoby do sporu o panteizm, zapoczątkowanego kontrowersjami wokół poglądów Gottholda Ephraima Lessinga. Gdyby nie było owego sporu, zapewne nie powstałoby pismo Friedricha Heinricha Jacobiego *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna*¹ ani rozprawa Mojżesza Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga*²; jego *Morgenstunden*³ miałyby zdecydowanie odmienny charakter, przynajmniej pewne ich partie, od tych opublikowanych w 1785 roku; nie dokonałaby się też spowodowana przez Jacobiego zmiana spojrzenia na filozofię Barucha Spinozy⁴. Prawdopodobnie jeszcze dłużej nazywano by go „zdechłym psem”, nieco inne byłyby poglądy i zapatrywania filozoficzne Johanna Wolfganga von Goethego i Johanna Gottfrieda Herdera, a krytyka filozofii Immanuela Kanta – łagodniejsza.

Ojcem Elise i jej brata Johanna Alberta Hinricha, który również miał udział w sporze o Spinozę, był Hermann Samuel Reimarus, filozof, teolog i orientalista. Uważał on rozum za niezawodne „kryterium pozwalające odróżnić prawdę od fałszu”⁵, także w Pi-

¹ *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785 (brak nazwiska autora w tym pierwszym wydaniu).

² *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786.

³ *Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über Das Daseyn Gottes*, 1. Teil, Berlin 1785.

⁴ H. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971, s. 52.

⁵ H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1972, s. 110, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2007, s. 112.

śmie Świętym; odrzucał istnienie nadnaturalnego objawienia Boga, uznając naturalną religię rozumu za jedynie możliwą. Fragmenty jego ważnego dzieła anonimowo wydane przez Lessinga wywołały wzburzenie wśród konserwatywnych kręgów społecznych, czego skutki Lessing odczuwał do końca życia. Poglądy Hermanna Reimarus były tak śmiałe i odważne, że część jego pism opublikowano dopiero w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. „Johann Albert Hinrich i Eliza – stwierdza Gerhard Alexander – podzielali poglądy swojego ojca [...]”⁶, zaś Kurt Christ o samej Elise pisze jeszcze tak:

W ogóle nie trudno daje się zauważyć przy bliższym spojrzeniu na biografię Elizy Reimarus, że ona, która przerobiła na prozę *Cato* Josepha Adissona i przetłumaczyła na język niemiecki dramaty Woltera *Azire* i *Zaire*, nie wydaje się całkiem niedoświadczona na polu intelektualnych porad i dyplomatycznego pośrednictwa; widocznie podobała się sobie w tej ważnej roli, w której zawsze umiała zaprezentować swoje osobiste zainteresowania⁷.

Tak na przykład odradzała Augustowi Henningsowi publikację rozprawy *Über die Vernunft*, skierowanej przeciwko Friedrichowi Gottliebowi Klopstockowi, temu sugerowała zaś wydanie pisma *Etwas über Hexamet*, ze względu na jego wartość, nie w czasopiśmie, lecz jako odrębną, samodzielnie rozprawę. O Elise Reimarus publikowano artykuły. W jednym z nich jest ona wymieniona wśród trzech kobiet ważnych w życiu społecznym Hamburga⁸.

Przyjaciółkę Lessinga, Elise Reimarus, poznał Jacobi między swoim pierwszym a drugim spotkaniem z Lessingiem, przebywając trzy tygodnie od drugiej połowy lipca 1780 roku w rodzinnym domu Reimarusów w Hamburgu.

⁶ G. Alexander, *Johann Albert Hinrich Reimarus und Elise Reimarus in ihren Beziehungen zu Lessing*, w: *Lessing und der Kreis seiner Freunde*, „Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung” 8 (1985), s. 129–150.

⁷ K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Düsseldorf 1988, s. 77.

⁸ E. Horvath, *Die Frau im gesellschaftlichen Leben Hamburgs. Meta Klopstock, Eva König, Elise Reimarus*, „Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung” 3 (1976), s. 175–194.

Przyppuszczenie, że bez Elise Reimarus i jej ppśrednictwa nie do- szłoby do sporu, można uzasadnić dotychczasowymi stosunkami między Jacobim a Mendelssohmem. Otóż Jacobiemu bardzo zależało na nawiązaniu kontaktów z Mendelssohmem, a nawet na zwróceniu na siebie jego uwagi. Najpierw w listach zabiegał o przetłumaczenie na język francuski *Fedona* Mendelssohna⁹, potem zaś, przesyłając mu za ppśrednictwem wydawcy „Deutsches Museum” swoje *Ver- mischte Schriften*, gotów był zgodzić się, jak wynika to z dedykacji, na niepersonalny stosunek mistrz–uczeń. Gdy Mendelssohn tego nie zaakceptował, a nadto wyraźnie negatywnie ocenił piisarstwo Jacobiego, ten chciał skłonić Mendelssohna do dyskusji przez publikację rozprawy, w której tytule znalazło się nazwisko „Lessing”. Kiedy zaś Mendelssohn i wielu innych całkiem opacznie ppjęło treść tego pisma, Jacobi przygotował artykuł nawiązujący do owego pisma i reakcji na nie. Mendelssohn odpowiedział na to anonimowym krytycznym komentarzem¹⁰. W tej sytuacji Jacobi jeszcze raz chwycił za ppłóro. Wykazując, że Mendelssohn źle go zrozumiał, stracił w istocie zapal polemiczny¹¹. Jak się okazało, artykuł Jacobiego, w tytule którego było zawarte nazwisko Lessinga, przyciągnął uwagę Mendelssohna, ale było to za mało, by z całą uwagą potraktował jego treść. Nie wchodząc w dalsze okoliczności owych relacji, przywołujemy słowa Kurta Christa, które dobrze oddają reprezentowaną wobec Jacobiego postawę Mendelssohna przed wybuchem sporu między nimi:

W oczach Mendelssohna Jacobi właściwie nie znaczył nic. Nie mógł mu przypisać cech piisarza, a cóż dopiero cech filozoficznego autora. W oczach Mendelssohna Jacobi był co najwyżej beletrystą, przed którym nie stało żadne poważne zadanie. Jacobi musiał zrozumieć, że jego otwarcie i zwrócenie się do Mendelssohna, by dać się poznać jako

⁹ Por. *Friedrich Heinrich Jacobi Briefwechsel*, Reihe 1, Bd. 1, Hrsg. von M. Brüggem, S. Sudhof, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, s. 62, 73–77.

¹⁰ Szczegółowy opis tego znajduje się w: K. Christ, op. cit., s. 63–71.

¹¹ F. H. Jacobi, *Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 2, Leipzig 1815, s. 401–411.

jego uczeń, z punktu widzenia Mendelssohna równało się natręctwu i nagabywaniu¹².

Owe nieudane zabiegi Jacobiego wobec Mendelssohna (nie licząc starań o wydanie *Fedona*) pochodzą z lat 1781–1782, ostatni bowiem artykuł Jacobiego dotyczący tych spraw ukazuje się w „Deutsches Museum” w lutym 1783 roku¹³. W tym okresie Jacobi milczy o swoim spotkaniu z Lessingiem. Nigdzie w jego pismach nie ma wspomnienia o tej kwestii. Czy Jacobi nie mógł wyjść tutaj z inicjatywą? Czy nie byłoby to znowu nagabywanie ze strony natręta, próba zyskania uwagi i zrozumienia u kogoś, kto nie był w stanie dostrzec walorów intelektualnych Jacobiego? Jacobi był na niemal straconej pozycji wobec Mendelssohna – jego dotychczasowe doświadczenia w tym względzie przemawiały za tym niedwuznacznie; i w owym piśmie z lutego 1783 roku doszło do głosu przekonanie, że jakkolwiek wzajemnego zrozumienia i porozumienia między nimi nie można uznać za całkowicie niemożliwe, to jednak nadmierne nadzieje w tej sprawie byłyby nieuzasadnionym optymizmem.

Najważniejsza jednak była waga tego, o czym wiedział Jacobi, i tego, czy chciał i jak chciał to powiedzieć. Oto znakomity Lessing przyznaje się do filozofii Spinozy, któremu poświęcono niezliczoną ilość szyderczych, zjadliwych i pełnych pogardy pism. Czy łatwo byłoby Jacobiemu i czy byłby na tyle odważny po tamtych niepowodzeniach w próbach nawiązania kontaktu z Mendelssohnem, by stanąć na pustym polu i powiedzieć to, co wyznał mu Lessing i co było dla zorientowanych niemal ciosem mącąącym świadomość? Nawet gdyby się na to zdecydował, opracowanie takiego dokumentu w formie sprawozdania z rozmowy czy w jakiejś innej postaci, na przykład opatrzonej obszernymi wyjaśnieniami, byłoby zadaniem nadzwyczaj skomplikowanym i trudnym. Takie wystąpienie przed opinią publiczną wymagałoby niemal perfekcyjnego przedstawienia sprawy. Przy tym każda forma tej relacji i analizy mogłaby być zakwestionowana z prostego powodu: wszak zawsze można by zapytać, czy

¹² K. Christ, op. cit., s. 74–75.

¹³ Jest to artykuł wymieniony w przypisie 11.

Jacobi nie kłamie od początku do końca, czy tylko tam, gdzie jest to mu wygodne, gdzie relacja układa się w bardziej spójną całość itp. Nie dziwi tedy fakt, że Jacobi milczy i zapewne gdyby nie inne okoliczności, o których będzie mowa, milczałby dłużej i nie wiadomo jak długo.

Otóż mimo krótkiej znajomości z Lessingiem, Jacobi wierzył i ufał mu – chyba można tak powiedzieć – bezgranicznie. Po bardzo krytycznym przyjęciu jego powieści, zastanawiając się nad zaprzestaniem działalności literackiej i niejako przenosząc na Lessinga decyzję w tej sprawie, Jacobi powiada, że Lessing był jedynym, na „którego sądzie w tym wypadku” może polegać¹⁴. Szczególne zaufanie Jacobiego do Lessinga przeniosło się z jego właśnie powodu na Elise Reimarus. Początek pierwszego zdania *O nauce Spinozy* brzmi: „Zaufana przyjaciółka Lessinga, która przez niego stała się moją przyjaciółką [...]”¹⁵. Jacobiego i Elise Reimarus łączyła troska o Lessinga, jego zdrowie i ochronę przed ciągle trwającymi atakami ze strony pewnych kręgów kościelnych; dlatego m.in. Jacobi zaoferował Lessingowi nieograniczony pobyt w swojej posiadłości w Pampelfort, o czym powiadomił także Elise Reimarus.

Wydaje się, że Jacobi – jak sugerowano – pozostał bierny w kwestii poglądów i postawy Lessinga; i nie był inicjatorem okoliczności, które pozwoliły wyjść sprawie na widok publiczny. Pierwsze zdanie w całości w piśmie *O nauce Spinozy* brzmi tak:

Zaufana przyjaciółka Lessinga, która przez niego stała się moją przyjaciółką, napisała mi w lutym 1783 roku, że zamierza przedsięwziąć podróż do Berlina, i pyta mnie, czy miałbym tam zlecenia¹⁶.

Nic nie wiadomo na temat misji, jaką miałby jej powierzyć Jacobi. Elise Reimarus wydaje się naturalnie otwarta wobec Jacobiego i Mendelssohna. Wszyscy troje byli przyjaciółmi Lessinga. To Elise

¹⁴ Friedrich Heinrich Jacobi *Briefwechsel*, s. 226.

¹⁵ Friedrich Heinrich Jacobi's *Werke*, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 37. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

¹⁶ *Ibidem*.

Reimarus nazywa Mendelssohna „prawdziwym wielbicielem i przyjacielem Lessinga”¹⁷. Trudno byłoby znaleźć podobne grono ludzi tak wiernych, ufnych, przyjaznych Lessingowi i troszczących się o jego dobre imię, co nie oznacza zniesienia rozbieżności między Jacobim i Mendelssohnem. Elise Reimarus łagodziła ich reakcje wobec siebie, jak gdyby stwarzała atmosferę dla ich wzajemnego zbliżenia się. „Dla Pana, najmiłszy Jacobi – pisała Elise – Mendelssohn jest rzeczywiście miły i z Pańskich *Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener* zadowolony”¹⁸. Nie wydaje się, by przedtem Mendelssohn był zadowolony ze swoich stosunków z Jacobim i miły wobec niego, wszak nie zgodził się na, w istocie bardziej nominalną aniżeli rzeczywistą, relację mistrza wobec ucznia Jacobiego. Dziwne nieco jest to zadowolenie Mendelssohna z *Erinnerungen*, opublikowanych właśnie tuż przed jego spotkaniem z Elise, wszak Jacobi wytykał Mendelssohnowi czy wręcz oskarżał go o złe rozumienie swojego tekstu. „Od pierwszej wielkiej litery aż do ostatniej małej” Mendelssohn nie dociera do podstawowego punktu rozważań Jacobiego. „Wszystkie zarzuty przeciwnika – pisze dalej Jacobi – trafiają obok tego punktu i dowodzą zatem dalej niczego innego, jak tylko błędnego rozumienia”¹⁹. Bez wątpienia to właśnie Elise Reimarus sprawia, że Mendelssohn zajmuje podczas spotkania z nią inną niż dotychczas, życzliwą i spokojną postawę wobec Jacobiego. Pragnęła ona poprawy stosunków między nimi, choćby ze względu na Lessinga, dla dobra jego pamięci. Było to dla niej tym bardziej zasadne, że – jej zdaniem – Mendelssohn mylnie przedstawiał sobie Jacobiego, a Jacobi także nie miał prawdziwego obrazu Mendelssohna. To też Elise pisze do Jacobiego, że będzie starała się przyczynić się do ich bliższego poznania się, obaj bowiem na to zasługują. I kończy tę myśl: „Ach, gdybyż Pan mógł teraz tu być”²⁰. Wydaje się, że postawa Elise przyniosła przynajmniej częściowe skutki w postaci pewnej wstrzeмиęźliwości i uspokojenia obu myślicieli, ale czy mogło to doprowadzić do wzbudzenia zaufania między nimi?

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 39.

¹⁹ *Fredrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 2, s. 401.

²⁰ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 39.

Chociaż nie znamy zlecenia Jacobiego powierzonego Elise do wykonania podczas jej pobytu w Berlinie, gdzie spotkała się z Mendelssohmem, i nawet nie wiemy, czy jakąś misję otrzymała, to jednak jeszcze z Berlina tworzy relację z tego spotkania. Kurt Christ ocenia to następująco:

I styl, w jakim jest utrzymane jej pismo do Jacobiego, przy bliższym przyjrzeniu się okazuje się w tym wypadku także jako rodzaj sprawozdania z sytuacji, w którym pomału rekapitulowała łatwe do rekonstrukcji życzenia Jacobiego i na tle tego, co ona wysłedziła, dawała odpowiednią ocenę²¹.

Wydaje się jednak, że równie dobrze można wytłumaczyć postępowanie Elise Reimarus właśnie chęcią doprowadzenia do bliższego wzajemnego poznania się Mendelssohna i Jacobiego, a także – a może nawet bardziej – troską o godne uczczenie i zachowanie Lessinga w pamięci potomnych.

Z punktu widzenia dalszych stosunków między Jacobim a Mendelssohmem, a przede wszystkim ze względu na przyszły spór, ważna jest inna informacja zawarta w liście Elise Reimarus do Jacobiego. Otóż donosi ona, że Mendelssohn obiecał – po otrzymaniu od brata Lessinga drugiej paczki z wymianą jego listów z Lessingiem – z powodu pisma Jacobiego *Etwas, das Lessing gesagt hat* wypowiedzieć się, tzn. napisać o charakterze Lessinga. „Niebo niech da mu za to zdrowie i pogodę – pisze Elise Reimarus o Mendelssohnie – w taki sposób będziemy kiedyś czytać o naszym przyjacielu coś, co jest godne człowieka”²². Nie dziwi więc, że Elise Reimarus powiadamia Jacobiego o czymś, na czym jej i jemu zależało i co miał wypełnić Mendelssohn. Orientowanie się jej przede wszystkim na Lessinga wydaje się w takiej sytuacji czymś naturalnym. Wszystkim chodziło o Lessinga. Dziwnie niezrozumiałe byłoby, gdyby Elise przemilczała projekty Mendelssohna zmierzające do celu przez nią i Jacobiego akceptowanego. Jeżeli można w tym wypadku mówić o misji Elise, zleconej jej przez Jacobiego, to można tak samo powiedzieć, że ta

²¹ K. Christ, op. cit., s. 78.

²² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 39.

misja była jej wewnętrznym pragnieniem i życzeniem, czymś, co ona realizowała sama z siebie. Nie mogła więc nie podzielić się tą wiadomością z Jacobim, dla którego Lessing był przyjacielem i niekwestionowanym autorytetem.

By pomóc Mendelssohnowi w przygotowaniu dzieła o Lessingu, Elise Reimarus przesłała mu swoje listy od Lessinga, zgodnie z tym, o czym rozmawiali podczas wspomnianego już ich spotkania w Berlinie. Dziękując za list, w odpowiedzi z 20 maja 1783 roku, Mendelssohn nazywa Elise „najpewniejszą przyjaciółką” i pisze:

Odważam się tak Panią nazwać, ponieważ nasz przyjaciel Lessing ustanowił mnie w tym spadkobiercą jego praw. Jeżeli nie chciałaby Pani wierzyć mojemu słowu, muszę jeszcze jeden powód przytoczyć na moją korzyść: podobieństwo usposobienia, które ja podczas kilku godzin, kiedy miałem przyjemność Panią widzieć, jak sądzę, z Pani mowy, a jeszcze bardziej z Pani znaczącego milczenia mogłem wywnioskować²³.

Bez wątpienia była to dla niej propozycja pochlebna i zaszczytna. Oto wielki, znakomity Mendelssohn, „cieszący się wielką sławą w Niemczech i całej Europie”, autor „swego czasu najpoczytniejszej książki w Niemczech”, *Fedona*²⁴, o którego francuskie tłumaczenie – jak wspomniano – zabiegał Jacobi, chce być jej przyjacielem. Elise Reimarus nie waha się ani chwili. Pisała do Mendelssohna 20 czerwca 1783 roku:

[...] w takim przypadku [utrata matki – J. P.] zapewne nic nie jest bardziej zdolne nadać inny kierunek naszym uczuciom niż pocieszenie przyjaciela, którego duch i serce zajmuje nas w podobny sposób. Jak bardzo Pan jest tym przyjacielem, najukochańszy Mendelssohnie, nie potrzebuję tego Panu dowodzić. Pan rozumiał mnie z mowy i milczenia, i to mnie cieszy²⁵.

²³ M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 13, *Briefwechsel III*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, s. 109. (Dalej cytowane jako: M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*).

²⁴ A. Elon, *Bez wzajemności. Żydzi–Niemcy 1743–1933*, Warszawa 2012, s. 50–51.

²⁵ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 114.

Przyjaźń z „wielkim Mendelssohnem”, „sławą europejską”, „niemieckim Sokratesem” niewątpliwie podnosiła ją na duchu²⁶. Widziała w nim nie tylko przyjaciela w biedzie i nieszczęściu, człowieka o podobnym usposobieniu, z którym rozumiała się w mowie i w milczeniu. Mendelssohn był także tym, który jako jedyny mógł przedstawić, kim był Lessing. „Jak bardzo pragnę – pisała Elise Reimarus – doczekać dnia, w którym Pan powie światu o jego charakterze coś, co tylko Pan może mu powiedzieć”²⁷. Przyjaźń była dla Elise zobowiązująca wobec Mendelssohna, ale może jeszcze bardziej wobec pamięci Lessinga. I w tej misji, by przyczynić się do wydobycia i utrwalenia tego, kim był Lessing, chciała być Elise Mendelssohnowi pomocna, wierząc, że podoła on temu zadaniu i że właściwie nikt inny nie może tego zrobić tak dobrze jak on. Służba tej sprawie będzie z pewnością określała przyszłe poczynania Elise, służba, jak się okaże, wcale niełatwa.

Dochodzimy teraz do daty, która stanowi zazwyczaj punkt początkowy w badaniach i analizach sporu o panteizm. Jest to 21 lipca 1783 roku, dzień, w którym Jacobi wysłała list do Elise Reimarus. Czytamy tam:

Nie mogłem Pani napisać obiegową pocztą, ponieważ chciałem Panią o czymś bardzo ważnym – o naszego Lessinga ostatnich przekonaniach powiadomić, żeby to przekazać Mendelssohnowi, jeżeli uznałaby to Pani za odpowiednie. – Może Pani wie, a jeżeli Pani tego nie wie, to powierzam Pani tu *sub amicitiae rose*, że Lessing był w swoich ostatnich dniach zdecydowanym spinozystą. Jest możliwe, że Lessing wypowiedział te przekonania wobec różnych osób, i wtedy byłoby konieczne, żeby Mendelssohn we wspomnieniu ku czci, które chce mu poświęcić, pewne materie całkowicie pominął albo przynajmniej potraktował je ostrożnie. Lessing może wypowiedział się wobec swego ukochanego Mendelssohna tak jasno jak wobec mnie, może nie, ponieważ on długo z nim nie rozmawiał i bardzo niechętnie pisał listy. Pani, moja kochana, niech będzie to pozostawione, czy zechce Mendelssohnowi coś

²⁶ A. Elon, op.cit., s. 50–51.

²⁷ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 115.

z tego wyjawić, czy nie. Bardziej obszernie jednak nie mogę tym razem pisać o sprawie²⁸.

Otóż Jacobi był świadomy tego, jak w Niemczech był traktowany Spinoza i jego filozofia. Dlatego sam nie chciał decydować o przekazaniu Mendelssohnowi swojej wiedzy o przekonaniach filozoficznych Lessinga w obawie przed tym, jaką mogłaby ona wywołać u niego reakcję, gdyby on nic o tym nie wiedział. Jacobi nie wyklucza tego w swoim liście, choć z późniejszego opisu jego spotkania z Lessingiem wynika, że jednak Mendelssohn nie miał pojęcia o spinozyzmie swojego przyjaciela. Może więc ta wypowiedź Jacobiego w liście do Elise miała służyć manifestacji jego bezstronności i rzeczowego podejścia do sprawy, wszak on nie podejmuje się nadać jej publiczny charakter. Co do Elise, owo przypuszczenie, że mogła znać rzeczywiste poglądy Lessinga, wydaje się niecałkowicie pozbawione prawdopodobieństwa, zwłaszcza gdy uwzględnimy pewne – o czym będzie mowa – fakty związane z Elise i jej bratem oraz ich dobrą znajomość Lessinga. Całkowita bezstronność i zdanie się Jacobiego na decyzję Elise wydają się natomiast o tyle niebezwarunkowe, że Lessing mógł przekazać wiedzę o swoim przywiązaniu do filozofii Spinozy także jakiejś grupie osób, z których ktoś mógłby zareagować na treść zamierzonego przez Mendelssohna pisma, gdyby ten nie uwzględnił owej filozoficznej afiliacji Lessinga. A w gronie osób poinformowanych mógł Jacobi postrzegać samego siebie jako świadka najbardziej zorientowanego, któremu Lessing poświęcił niemało czasu w atmosferze przyjaźni, zaufania i nawet serdeczności, mimo zdecydowanej niezgodności ich filozoficznych poglądów. W każdym razie, niezależnie od możliwości podjęcia określonej decyzji w sprawie Lessinga, Jacobi tym razem dysponował arsenalem środków, których Mendelssohn nie mógł w jakikolwiek sposób pominąć milczeniem. Dla Jacobiego była to sytuacja zasadniczo odmienna od tego, co zdarzyło się dotąd w jego nieosobistych relacjach z Mendelssohmem. Jeże-

²⁸ Ibidem, s. 122. Wobec trudności przełożenia na język polski niemieckiego wyrażenia „unter der Rose der Freundschaft” oddajemy je łacińskim „sub amicitiae rose”.

li nawet ich relacje sprzed okresu sporu o panteizm wpływały w jakiś sposób na ich stosunki po zawiązaniu się tego sporu, to jednak ta nowa sytuacja ma własną dynamikę i historię wyraźnie – co nie znaczy: całkowicie – autonomiczną wobec tego, co zdarzyło się wcześniej. Teraz relacja mistrz–uczeń nie wchodzi już w grę. Jacobi może być pełnoprawnym członkiem sporu, i jeżeli do niego dojdzie, nikt nie pozbawi go tej roli.

Elise Reimarus, dołączając do swojego pisma do Mendelssohna z 4 sierpnia 1783 roku fragmenty listu Jacobiego z 21 lipca tegoż roku, uznaje za konieczne przekazanie Mendelssohnowi nieznanego mu i jej samej wiadomości na temat poglądów Lessinga z ostatniego okresu jego życia. Elise natomiast, tak jak Jacobi, powstrzymuje się z opinią co do publicznego udostępnienia tych poglądów, cedując decyzję całkowicie na Mendelssohna jako jedynego, który jest w stanie osądzić, czy od Jacobiego pochodząca wiedza o Lessingu może wyjść poza wąskie grono, do którego z pewnością należała owa trójka przyjaciół Lessinga, między którymi rozstrzyga się sprawa jego dziedzictwa. Jeżeli nawet owo grono było szersze, to trudno powiedzieć, czy inne osoby, znające przekonania późnego Lessinga, były na tyle zajęte sprawą, by w ogóle nadać jej jakieś znaczenie. Z chwilą wybuchu sporu sprawa liczebności tych osób przestała być istotna, ich ujawnienie niczego by już nie zmieniło. W tym kontekście Elise Reimarus bardzo interesuje to, w jakim stopniu relacje Jacobiego są dla Mendelssohna czymś nowym i jakie jest w ogóle jego zdanie w tej sprawie. Elise przyznaje, że spodziewała się gorszej wiadomości o Lessingu („niech mi to wybaczy jego święty cień”) po słowach „w ostatnich jego dniach”. Obawiała się „czegoś całkiem innego, ponieważ nawet najlepsi przyjaciele L. dużo mówili po jego śmierci o właściwym mu duchu zemsty i wróżbiarstwa, który wyda się skłaniać ku zabobonowi”²⁹. Zatem wiadomość o spinozyzmie Lessinga nie była dla niej najbardziej przykra z możliwych. „W tym względzie – pisze do Mendelssohna – słowo »spinozysta« było dla mnie mniej fatalne”³⁰. Ale i wobec takiej sytuacji Elise Reimarus po-

²⁹ Ibidem, s. 120–121.

³⁰ Ibidem.

zostaje bezradna, nie wypowiada się na temat spinozyzmu Lessinga, doniesienie o tym zachowuje dla siebie i oczekuje na osąd Mendelssohna. Dodaje, że gdyby potrzebne mu były bardziej szczegółowe informacje, Jacobi chętnie mu je dostarczy, wszelako tylko o tyle, o ile pismo Mendelssohna będzie dziełem poświęconym charakterowi Lessinga, ale nie dziełem upamiętniającym jego cześć. Tę niezgodę Jacobiego akcentuje Elise wykrzyknikiem³¹.

Na list Elise Reimarus odpowiada Mendelssohn spokojnie, z zimną krwią, choć w istocie niewyartykułowanym wprost, ale uchwytnym zamiarem jego wypowiedzi jest dyskredytacja wiadomości o Lessingu pochodzącej od Jacobiego. Najpierw nie podoba mu się pęd do klasyfikacji, „umieszczania rzeczy w rubrykach”, a tak właśnie dzieje się z Lessingiem zaklasyfikowanym jako „zdecydowany spinozysta” „w swoich ostatnich dniach”. Takie zaklasyfikowanie jest wieloznacznym i mącącym sprawę zabiegiem. Dlatego Mendelssohn pyta:

Jak Lessing wyraził się wobec Jacobiego? Czy powiedział bezbarwnymi słowami: uważam system Spinozy za prawdziwy i uzasadniony, i jaki? – ten, który on przedstawił w *Traktacie teologiczno-politycznym* czy w *Zasadach filozofii Descartes'a* albo ten, któremu w jego imieniu Ludovicus Meyer zapewnił rozgłos po jego śmierci? Nawet jeśli popierał powszechnie z tego znany ateistyczny system Spinozy, to pytam tak myślącą głowę, jak Jacobi: czy Lessing brał system tak samo, jak źle go rozumiejący Bayle, czy jak inni, którzy go lepiej objaśniali?³²

Mendelssohnowi chodzi nie tylko o to, co Lessing powiedział, tzn. do jak rozumianego spinozyzmu się przyznał, ale także o to, jak i w jakiej sytuacji Lessing wypowiedział swoje sądy. A więc na przykład: nudno, beznamiętnie albo żywo i mocno, z wewnętrznym zaangażowaniem. Według Mendelssohna Lessing nie byłby sobą, gdyby wyraził swój spinozizm wprost, „bez ceregieli” i bez żadnych bliższych wyjaśnień. Lessing mógł być w szczególnym usposobieniu do wypowiedzania paradoksów, których nigdy by nie zaakceptował na serio.

³¹ Ibidem, s. 121.

³² Ibidem, s. 123.

Warto tu przytoczyć kilka charakterystyk Lessinga, którego Mendelssohn znał bardzo dobrze:

W tym usposobieniu Lessing był w stanie utrzymywać wszystko, co mogłoby podniecić jego przeciwnika, by tym bardziej ożywić spór³³. [...] Skoro tylko ogarniało go to usposobienie, żaden sąd nie był tak niedorzeczny, którego on nie byłby zdolny wziąć sobie do serca z miłości do dowcipu i przenikliwości, a w gorączce sporu zdawało mu się czasami być poważnym. W tej chwili gimnastyka ducha była dla niego ważniejsza aniżeli czysta prawda³⁴.

Mając na uwadze taką osobowość Lessinga, Mendelssohn, który latami pozostawał z nim w bliskich stosunkach, miał prawo i dobre uzasadnienie dla wstrzeźliwości w ocenie zachowań i wypowiedzi Lessinga, tym bardziej że bezpośrednie spotkania Jacobiego z Lessingiem ograniczyły się do kilku dni – to po pierwsze. Po drugie, wiadomość, że Lessing wyznawał spinozizm, była dla Mendelssohna najpierw szokująca, dlatego że znał on bardzo długo Lessinga, a potem z powodu złej opinii, jaka towarzyszyła Spinozie w Niemczech, choć Mendelssohn, będąc wyraźnie krytyczny wobec Spinozy, nie podzielał w wielu punktach owej opinii o Spinozie. Po trzecie, sceptycyzm Mendelssohna co do relacji o Lessingu wpływał także stąd, że Jacobi ze swoim – jak wcześniej go osądził – egzaltowanym językiem oraz pretensjonalnym i zmanierowanym sposobem pisania był dla niego niczym. W ogólności można powiedzieć, że informacja Jacobiego o spotkaniu z Lessingiem będzie w pewnym zakresie potwierdzać sformułowane przez Mendelssohna opinie o niepospolitości osobowości jego przyjaciela, przez co oczywiście nie jest rozstrzygnięta kwestia panteizmu Lessinga.

Mendelssohn nie przyłącza się – jak wspomniano – do zjadliwie w Niemczech uprawianej krytyki Spinozy, pisząc, że „tak bardzo okrzyczany Spinoza mógł pod niektórymi względami spojrzeć dalej aniżeli wszyscy krzykacze, którzy dzięki niemu stali się bohaterami”. Podobnie w *Etyce* Spinozy można spotkać „znakomite rzeczy”

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 125.

„może lepsze” od tych, które znajdują się w niejednej ortodoksyjnej koncepcji moralności czy podręcznikach filozofii. „Jego system nie jest tak niedorzeczny, jak się myśli”³⁵. A więc jego filozofia nie jest tak pozbawiona sensu, jak się zazwyczaj sądzi, niemniej jednak jest obciążona istotnymi wadami i chyba też niedorzecznościami, chociaż potoczny pogląd nie może być wyrocznią.

W jednym z następných passusów dopełnia się stosunek Mendelssohna do spinozizmu. Niezależnie od tak czy inaczej pojmowanej filozofii Spinozy albo zgodnie z jej rozumieniem przez Mendelssohna, którego on jednak w liście nie wyjawia, spinozizm jest dla niego najbardziej fatalną koncepcją filozoficzną. Znaczy to w istocie, że nie ma gorszej filozofii od filozofii Spinozy. Mendelssohn bardzo przemyślnie i zręcznie łagodzi swoje pojmowanie spinozizmu, pisząc do Elise Reimarus:

Niezwykłe bawiła mnie Pani obawa przed znalezieniem po słowach „w swoich ostatnich dniach” czegoś znacznie bardziej fatalnego aniżeli słowo „spinozysta”. Rzeczywiście tak obawiała się Pani, że Lessing mógłby stać się czymś bardziej fatalnym aniżeli spinozystą? A jak? Gdyby stał się on teraz jednym i drugim? Spinozystą i kabalistą razem? Te systemy nie są tak bardzo odmienne, żeby się wzajemnie całkowicie wykluczały³⁶.

W wypełnionym paradoksami umyśle można znaleźć obok siebie różne przedziwne rzeczy – w taki sposób Mendelssohn komentuje pogląd o kabalistycznych źródłach spinozizmu. Obawa Elise Reimarus wprowadziła Mendelssohna w tak znakomity nastrój, że życzyłby sobie, by zobaczyła jego oblicze w „ostatniej godzinie”, gdy znalazłaby go „z amuletem wokół szyi czytającego jeden z dialogów Davida Hume’a”³⁷.

Mendelssohn domniemywa, że Jacobi nie ma w zwyczaju mówić połowy prawdy o rzeczach ani też rozumieć w połowie tego, co się mówi, zatem nie powinny mu wypaść z pamięci szczegóły nad-

³⁵ Ibidem, s. 123.

³⁶ Ibidem, s. 124–125.

³⁷ Ibidem, s. 125.

zwyczaj ważnej rozmowy z Lessingiem. Bardzo mu zależy na tym, by Jacobi, przyjaciel Elise Reimarus, zgodził się „szczegółowo opowiedzieć, co, jak, przy jakiej okazji, na jakie polecenie Lessing to powiedział”. „Przecież od tego – powiada Mendelssohn – wszystko w istocie zależy”. I jeżeli odpowiedź będzie zadowalająca (co, jak itd.), Mendelssohn nie przewiduje, by jakieś inne przeszkody miały spowodować zatajenie przekonań Lessinga z ostatniego okresu jego życia. Przyjaciele Lessinga winni są mu sprawiedliwość. „[...] imię naszego najlepszego przyjaciela – pisze Mendelssohn – ma dla potomności świecić nie jaśniej, niż on na to zasługuje”³⁸.

Elise Reimarus w piśmie z 1 września 1783 roku, przekazując Jacobiemu obszernie części omówionego teraz listu Mendelssohna z 16 sierpnia, pomija z niego tylko luźno lub w ogóle niezwiązane ze sprawą fragmenty, z pewnych akapitów usuwa niektóre zdania, niektóre akapity wykreśla zaś w całości. W szczególności dotyczy to tych fragmentów, które mogłyby w jakiś sposób dotknąć Jacobiego. Nie ma więc w tym liście Elise słowa o fatalności spinozyzmu, o tym, co Mendelssohn w związku z Jacobim pisze o połowicznym mówieniu prawdy i takim samym rozumieniu tego, co się mówi; przemilczane zostały też wypowiedzi Mendelssohna najmocniej wyrażające niezwykłą osobowość Lessinga, na przykład o gimnastyce ducha czy o poświęceniu wszystkiego na rzecz żywej dyskusji czy sporu.

Elise Reimarus konsekwentnie dążyła do wsparcia wszystkiego, co przyczyniłoby się do powstania dzieła Mendelssohna o Lessingu. Była pewna, że bez udziału Jacobiego dzieło to byłoby niekompletne i przez to ułomne. Musiała więc tonować możliwe napięcia między Mendelssohmem a Jacobim, przygotowywać przedpole dla ich nieodzownej w tej sprawie współpracy. Ponadto, jak się wydaje, była przekonana, że część zadrażnień między nimi wynikała z nieporozumień czy nieuzasadnionych przekonań i że byli to ludzie zasługujący na wzajemne porozumienie oraz zdolni do działań na rzecz wspólnej sprawy. Dlatego w krótkim dodatku do fragmentów listu Mendelssohna w sprawie relacji ze spotkaniem z Lessingiem Elise stara się przekonać, osaczyć czy wręcz zmusić Jacobiego do szczegó-

³⁸ Ibidem, s. 124.

łowego sprawozdania z tego spotkania. Wszak to Jacobi uruchomił to wszystko, puścił w bieg koło zdarzeń, którego ona nie mogła zatrzymać. „Nie mogłam zataić przed Mendelssohmem” – pisze Elise Reimarus. I dlatego nie wolno też Jacobiemu „żałować” udzielenia dalszych informacji. Jego milczenie w sytuacji, gdyby kiedyś została ujawniona wiedza Mendelssohna o Lessingu, byłoby okaleczeniem prawdy, ukryciem istotnej dla zrozumienia Lessinga sprawy. Dla Elise Reimarus przerwanie biegu zdarzeń w sprawie dotyczącej wspólnego przyjaciela ich trojga byłoby całkowicie niezrozumiałe, przede wszystkim zaś zachowanie Jacobiego byłoby trudne do wytłumaczenia³⁹.

Na usilne nakłanianie do przekazania obszernej relacji ze spotkania z Lessingiem – z czego wynikało, że Elise Reimarus wcale nie była pewna reakcji Jacobiego – ten w *O nauce Spinozy* odpowiada tuż pod jej tekstem, że „nie miał najmniejszych wątpliwości” w tym względzie, tzn. zaakceptował jej argumenty. I już we wrześniu pracował intensywnie nad ową relacją, jak można to wywnioskować z jego listu do hrabiny de Gallizien, w którym pisze, że prześle jej „filozoficzną rozmowę”, która może sprawić jej radość. Poza tym, jak już wiadomo, taka reakcja mieściła się w ramach od dawna trwającej postawy Jacobiego wobec Mendelssohna, jakkolwiek był on świadomy swoich dotychczasowych z nim stosunków. W piśmie do Elise Reimarus z 4 listopada 1783 roku, do którego dołącza nieopieczątowany list do Mendelssohna, spełniający jego życzenie w sprawie Lessinga, Jacobi prosi ją o przekazanie mu z tego, co będzie w liście pisał Mendelssohn, tyle, „ile wolno mu wiedzieć”. Jacobi liczył na dalsze kontakty z Mendelssohmem, czy nawet, jak się wydaje, na dyskusję o Lessingu i Spinozie, i raczej nie wykluczał możliwości zbliżenia i porozumienia z Mendelssohmem. Zarazem jednak kielkuje w Jacobim zwątpienie. Pisze: „Nie oczekuję najlepszego podziękowania od niego za mój trud, ponieważ mój sposób myślenia jest trochę różny od jego”⁴⁰. W tonie rezygnacyjnym i melancholijnym Jacobi odwołaniem się do głębi własnego bytu uzasadnia swój sposób przedstawia-

³⁹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 43–46.

⁴⁰ Ibidem, s. 46–47.

nia rzeczy takimi, jakie one są. „Wymaga się do tego trochę odwagi i zaparcia, ale ma się za to wewnętrzny spokój, którego inaczej nie można zachować”⁴¹. Mendelssohn jak gdyby znika z tej perspektywy albo też Jacobi wątpi, że zechce on przyjąć jego relację ze spotkania z Lessingiem za wystarczająco wiarygodną. Jacobi wyraża się w sposób stonowany, niczego nie rozstrzygając, jednak zdaje sobie sprawę z tego, że jego od dawna pielęgnowane zamierzenia mogą okazać się niemożliwe do spełnienia i to w sytuacji – w przeciwieństwie do jego poprzednich relacji z Mendelssohmem – gdy dysponuje on środkami, na które Mendelssohn nie może nie zareagować.

⁴¹ Ibidem.

Jacobi. Pierwsze przedstawienie filozofii Spinozy. Wyznanie Lessinga

Alexander Altmann trafnie zauważa, że relacja Friedricha Heinricha Jacobiego z jego spotkania z Gottholdem Ephraimem Lessingiem dotyczy „niełatwego do rozwikłania splotu różnych spraw”, na które składają się: po pierwsze, przedstawienie przez Jacobiego filozofii Barucha Spinozy; po drugie, wypowiedzi Lessinga o różnych kwestiach, tzn. nie tylko na temat nauki Spinozy i jego własnego stanowiska filozoficznego; po trzecie, dodane do tego wyjaśnienia uzupełnienia i interpretacje Jacobiego; po czwarte, jego odwołanie się przy konstrukcji swojej koncepcji *salto mortale* do nauki Spinozy jako jej założenia i swoistego uzasadnienia¹. W naszym przedstawieniu rozprawy będziemy szli za tokiem zawartych w niej wypowiedzi, starając się, o ile to możliwe, wyodrębnić poszczególne zagadnienia i wydobywać argumentację za formułowanymi tezami, by w ten sposób dać całościowe spojrzenie na relację Jacobiego i przez to ułatwić rozumienie tekstu inauguracyjnego spór i kolejnych faz sporu. A pewne nasze uwagi, komentarze i interpretacje będą tak wyartykułowane, by nie mieszały się z treściami rozprawy Jacobiego.

Ten list-rozprawa Jacobiego stanowi, by dalej trzymać się opinii Altmanna, „dokument historyczny”, który poprzez publikację w 1785 roku staje się „historią”, faktem, zdarzeniem historycznym, samym w sobie i poprzez dalsze swoje losy i oddziaływania, które spowodował, niczym wywołujący fale kamień rzucony do wody². Jacobi wpływał na pojmowanie filozofii Spinozy i w ogóle na pojmo-

¹ A. Altmann, *Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus*, „Lessing Yearbook” 3 (1971), s. 27.

² Ibidem, s. 25.

wanie i przekształcenia filozofii niemieckiej. Jeżeli zaś weźmie się pod uwagę także całą, a nie tylko późną twórczość Lessinga, rozprawa Jacobiego ma duży ciężar gatunkowy, niezależnie od tego, jak dokładniej określi się stanowisko Lessinga, i niezależnie od różnych zastrzeżeń wobec tej rozprawy.

W piśmie *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* Jacobi – w części poprzedzającej list do Mendelssohna z 4 listopada 1783 roku, w którym opisuje wyznanie przez Lessinga w 1780 roku swojego spinozyzmu – zauważa, że Lessing wypowiadał się w tej sprawie bez powściągliwości i żadnej skłonności do zatajania własnych przekonań i sądów. Na tej podstawie Jacobi wyraża przypuszczenie, że poglądy Lessinga były znane pewnemu, trudno powiedzieć jak szerokiemu, gronu ludzi. Wśród tego grona nie znajdował się przyjaciel Lessinga, Moses Mendelssohn. Z relacji Jacobiego wynika, że Lessing nigdy nie wypowiedział się wobec Mendelssohna wprost i zdecydowanie na temat swojego spinozjańskiego stanowiska. Tylko jedna wypowiedź Lessinga dotyczyła w jego rozumieniu – ciągle idziemy tutaj za sprawozdaniem Jacobiego i dalej też tak będzie – tej kwestii: jej zawartość w przybliżeniu oddawała to, co znajduje się w paragrafie siedemdziesiątym trzecim *Wychowania rodzaju ludzkiego*, którego treść – wedle słów Lessinga – zwróciła uwagę Jacobiego czy wręcz go uderzyła. Mendelssohn w istocie nie zareagował na ten pośredni sposób przekazania mu przez Lessinga jego własnego stanowiska filozoficznego. Sens kilku słów Lessinga jest taki, że oni obaj byli niegotowi, tzn. nie mieli nic sobie do powiedzenia. „[...] i tak też to pozostawiłem” – kończy kwestię Lessing³.

Pierwsza ze względu na temat rozmowa – odtąd referujemy treść listu Jacobiego do Mendelssohna z 4 listopada 1783 roku – dotyczy niepublikowanego wiersza Johanna Wolfganga von Goethego *Prometeusz*, pokazanego Lessingowi przez Jacobiego z uwagą, że może on wywołać w nim zgorzzenie. Oto ten wiersz:

³ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 40–42. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

Zakryj twoje niebo, Zeusie,
Zasłoną chmur
I ćwicz się niby mały chłopiec,
Ciskając do celu
W wysokie dęby i w szczyty gór;
Ale musisz zostawić mi
Ziemię moją
I moją chatę, którejś nie budował,
I moje ognisko,
Którego żaru
Zazdrościsz mi.
Nie znam nic biedniejszego
Pod słońcem, jak wy, bogowie!
Żyćcie nędznie
Cząstkami ofiar
I dymem modlitw
Wasz majestat,
Cierpielibyście biedę, gdyby
Nie dzieci i nie żebracy –
Ci głupcy, pełni nadziei.

Gdy byłem jeszcze mały
I pojęcia nie miałem o rzeczach,
Zwracałem zabłąkane oko
Ku słońcu, jak gdyby tam w górze
Istniało ucho czułe na moje skargi,
Istniało serce podobne mojemu,
Litujące się nad prześladowanymi.

Któż mi dopomógł
Przeciw bezczelności tytanów?
Kto mnie ocalił od śmierci
Lub od niewolnictwa?
Czyż tego wszystkiego nie dokonałś sarno,
O święcie płonące serce?
Płonące, dobre i młode,
Czyś, oszukane, dzięki czyniło
Temu, co śpi tam w górze?

Mamże czcić ciebie? I za co?
 Czyż kiedy ulżyłeś cierpieniom
 Choć jednego obciążonego?
 Czyś ty kiedy otarł łzy
 Chociaż jednemu znękanemu?
 Czyż mnie na męża nie wykuły
 Czas wszechpotężny
 I los odwieczny,
 Moi i twoi panowie?

Myślałeś może,
 Że nienawidzę życia,
 Że ucieknę na pustynię
 Dlatego tylko,
 Że nie wszystkie sny moje
 Dojrzały kwiatami?
 (przeł. Jarosław Iwaszkiewicz)

Lessing odrzuca myśl o zgorzeniu, powiadając, że zna „to już od dawna z pierwszej ręki”. Nie chodzi tu jednak o uprzednią znajomość wiersza, lecz o to, że zawarty w nim punkt widzenia jest – jak mówi Lessing – „moim własnym punktem widzenia”. I wyjaśnia: „Ortodoksyjne pojęcia Boskości nie są już dla mnie; ja nie mogę ich używać.” *Ev kai πάν!* Nie znam niczego innego⁴. Wiersz zmierza według Lessinga w kierunku takiego ujęcia i to właśnie sprawia, że jest on dobry i bardzo mu się podoba. Na spostrzeżenie Jacobiego, że takie stanowisko w sposób znaczący zgadza się z ujęciem Spinozjańskim, Lessing odpowiada, że nie zna nikogo innego poza Spinozą, czyje poglądy bardziej by mu odpowiadały i trafniej ujawniały jego własne zapatrywania i sądy: „Jeżeli mam się podług kogoś nazywać, nie znam nikogo innego”. I koniec tego dialogu – Jacobi: „Spinoza jest dla mnie dość dobry, ale przecież zła sława, którą znajdujemy w jego imieniu!”; Lessing: „Tak. Jeżeli Pan chce!... A przecież... Zna Pan coś lepszego?”⁵.

⁴ Ibidem, s. 54.

⁵ Ibidem.

Wydaje się, że warto zwrócić uwagę na zastrzeżenia sformułowane przez niektórych badaczy odnośnie do panteistycznego charakteru wiersza Goethego, kwestionując bowiem taki charakter tego wiersza, podważa się spójność relacji Jacobiego⁶. Wszak gdyby wiersz Goethego nie był w swojej treści panteistyczny, przejście od jego analizy do dalszych rozmów na temat panteizmu byłoby skokiem z jednej dziedziny myśli w drugą, a nie płynnym rozważaniem zagadnień. Nie można bowiem niespinozjańskiej ody włączyć w dyskusję na temat spinozyzmu. Innymi słowy, wedle tego ujęcia stanowisko panteistyczne wpisuje się w punkt widzenia, który z panteizmem nic albo niewiele ma wspólnego, albo też wiersz interpretuje się w sposób, który ignoruje jego treści.

Wydaje się jednak, że opisywany tu zarzut zawiera w sobie pewne nieuzasadnione założenia co do intencji Lessinga, tzn. żąda się od wiersza więcej, niżby należało od niego wymagać. Jeżeli przyjmie się inne założenie co do intencji Lessinga i co do treści wiersza Goethego, wiersz ten może okazać się zgodny z intencjami Lessinga, a więc potwierdzać jego stanowisko czy wręcz być ważną dokumentacją jego tezy. Tak więc Lessing może powiedzieć, że nie znał wiersza, ale znał to, co ten wiersz wyraża, i że zawarte w nim treści zna z pierwszej ręki.

Otóż wiersz genialnego poety jest radykalnym pożegnaniem się z tradycyjnymi, najbardziej upowszechnionymi ujęciami Boga i bogów, z tym, za co bogowie czy jeden Bóg byli ośrodkami myślenia i życia religijnego, zerwaniem z tradycją filozoficzną i teologiczną zarazem. Zeus nie ma już miejsca w życiu człowieka, jest mu zbędny: ziemia jest człowieka, a nie Zeusa, na niej ma on swój dom i ognisko – swoje życie. Dewaluacja bogów jest radykalna: „Nie ma nic biedniejszego pod słońcem, jak wy, bogowie”. Jedynie „dzicy i żebracy”, „głupcy, pełni nadziei” chronią ich przed niedolą, ale jest to złudne pocieszenie, wyraz niczym nieuzasadnionego przekonania. Dziecięca wiara statuuje bogów po ludzku pojmowanych, współmiernych

⁶ Por. „Jenaer Literaturzeitung” 36 (1786), s. 295. Podaję za: H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916, s. LXXX.

w swoim odczuwaniu ludzkiemu przeżywaniu. Goethe nie godzi się na antropomorficzne ujęcie bogów, uznając je za naiwne i głupie. Niezantropomorfizowany Bóg traci wobec człowieka swoje tradycyjne funkcje opiekuna, pocieszyciela i szafarza łaski, wyzwolicie-la z cierpienia i niedoli. Słowa Goethego są mocne:

Czyż kiedy ulżyłeś cierpieniom
Choć jednego obciążonego?
Czyś ty kiedy otarł łzy
Chociaż jednemu znękanemu?

Za władców ludzi i bogów, i wszystkiego, co się dzieje, uznaje Goethe „czas wszechpotężny i los odwieczny”, bezosobowe moce wszechpotężne, nad którymi nie ma już nic wyższego. Ta nowa sytuacja według Goethego nie prowadzi człowieka do defetyzmu i abnegacji i w ogóle potępienia życia ludzkiego. Wiersz potwierdza przekonanie Lessinga o zbędności tradycyjnych, ortodoksyjnych, personalistycznych i antropomorficznych pojmowań absolutu. Dlatego Lessing z pełnym przekonaniem może powiedzieć, że stanowisko zawarte w wierszu jest jego własnym stanowiskiem. Nie można natomiast nazwać wiersza Goethego panteistycznym ze względu na to, że w panteizmie są obecne jeszcze inne istotne założenia, których w utworze skoncentrowanym na ewolucji wizerunku bogów trudno się doszukiwać, tak jak po poecie trudno spodziewać się sformułowania kompletnego pojmowania panteizmu. Nieusprawiedliwioną nadinterpretacją byłoby wymaganie od Goethego czegoś podobnego, jakkolwiek ten wiersz można potraktować jako „nieświadome przygotowanie” własnej drogi poety do panteizmu, który objawi się u niego entuzjastycznym przyjęciem nauki Spinozy, choć w jej nierozwiniętym i nadzwyczaj ogólnym ujęciu.

Następną rozmowę kolejnego ranka inicjuje Lessing, który przechodzi do Jacobiego, by rozmawiać o *év kai πᾶν*, zauważył on bowiem że Jacobi przestraszył się podczas poprzedniej rozmowy, słysząc ową słynną zasadę. Jacobi opisuje swój stan nie jako przestraszony, lecz jako zaskoczenie i zmieszanie. Przyznanie się Lessinga do spinozizmu i panteizmu było niezgodne z przypuszczeniami i domy-

slami Jacobiego, lecz jeszcze bardziej niezgodny był z nimi sposób przekazania przez Lessinga swoich myśli – to, że zaraz, nieomal natychmiast po spotkaniu niejako się Lessing obnażył, wyjawiając swoje stanowisko. Jacobi tego się nie spodziewał, najbardziej bowiem liczył na to, że Lessing okaże mu się pomocny w rozumieniu Spinozy. Odpowiedzi Jacobiego – na pytanie Lessinga: „A więc jednak Pan go nie zna?” – różniące się między sobą w pierwszym i drugim wydaniu pisma *O nauce Spinozy*, mają mniej więcej taki sens, że Jacobi wierzy, że zna Spinozę i zarazem ma świadomość wielkiej ograniczoności tego poznania, a więc, że wie, jak mało mógł go poznać. W takiej sytuacji Lessing uznaje, że pomoc Jacobiego jest w tym względzie niemożliwa i radzi mu, by stał się raczej w pełni przyjacielem Spinozy. I teraz padają znane słowa Lessinga: „Nie ma innej filozofii niż filozofia Spinozy”⁷. Jacobi uznając, że to zdanie Lessinga „może być prawdziwe”, wyraża myśl, że konsekwentnie zbudowany determinizm Spinozy musi być fatalizmem, a wszystko inne jest w istocie oczywistą tego konsekwencją. Padające teraz słowa Lessinga – „Zauważam, że rozumiemy się” – są wielce znaczące. Nie chodzi bowiem tylko o to, że Lessing i Jacobi rozumieją się, a więc wiedzą, o czym mówią. Chodzi tu o to, że w kontekście referowanej teraz rozmowy owo „rozumiemy się” oznacza, że Lessing zgadza się z wypowiedzianym przez Jacobiego ujęciem myśli Spinozy, tzn. wyznając spinozizm, Lessing wyznaje ten pogląd Spinozy, który przedstawił Jacobi⁸.

Wywód Jacobiego rozbudza zarazem w Lessingu ciekawość, czym jest „duch spinozizmu”, to, co podstawowe w filozofowaniu Spinozy. Jacobi bez wahania podpowiada, że jest to zapewne prastara zasada *ex nihilo nihil fit*, przed Spinozą znana m.in. kabalistom, którą on włączył do swoich rozważań na poziomie abstrakcyjnych pojęć, czyli nadał jej właśnie filozoficzną rangę. Ta zasada objaśnia okoliczności i sens powstania czegokolwiek w tym, co nieskończone, wskazuje, że wszelkie usiłowania przedstawienia tego powstania, czy to obrazowe, czy za pomocą słów, okazują się nieudane, nie do

⁷ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 55.

⁸ *Ibidem*, s. 55–56.

obrony, przedstawienie to bowiem musi zakładać w tym, co nieskończone, zmianę, co oznacza, że coś ma swoje źródło w nicości. Zatem coś musiałoby powstać z tego, co jest poza tym, co nieskończone, jako tym, co ogarnia wszystko – poza wszystkim jest zaś tylko nicość i tylko z niej można próbować wyjaśnić powstanie tego, co skończone. Ale to jest właśnie niedorzeczne – choć w tym miejscu Jacobi jeszcze tego nie mówi. Spinoza – podsumowuje to Jacobi – „odrzucił wszelkie przejście od tego, co nieskończone, do tego, co skończone”⁹. Tym samym Spinoza nie mógł przyjąć istnienia wtórnych, przechodnych, oddalonych od tego, co nieskończone, przyczyn powstania tego, co skończone – takie zabiegi niczego nie zmieniają w sprawie zasadniczej. Nie mógł też przypisać emanacyjnego charakteru powstaniu rzeczy; jego *Ensoph* jest pozbawiony tej zdolności, ponieważ jest to „*Ensoph* immanentny” – „wiecznie w sobie niezmienna przyczyna świata, która wzięta razem ze wszystkimi swoimi następstwami byłaby Jednym i tym samym”¹⁰.

Taka nieskończoność, sama w sobie tkwiąca przyczyna, nie może być wyposażona ani w wolę, ani w rozum ze względu na jej jedność i nieskończoność. To, co jest jedno, nie znosi żadnej formy dwoistości czy wielości, a to wprowadzałoby do absolutu zarówno rozum, jak i wola. To, co w jakikolwiek sposób inne w absolutie, niszczy jego byt, czyniąc go niesamoistnym. Zatem nieskończona przyczyna jako jedno „nie może mieć żadnego przedmiotu myślenia i chcenia”. Wieczna przyczyna niczego więc nie pragnie i niczego nie myśli na mocy tego, czym jest i czym musi być. Samookreśloność pojęć i samookreśloność woli w absolutie, bo to musiałoby im przysługiwać, by odróżnić je od absolutu, jest czymś niedorzecznym¹¹. Absolut – jak pisał także Mistrz Eckhart – tym się różni od rzeczy, że nie ma w nim różnic.

W dalszej części charakterystyki nauki Barucha Spinozy Jacobi odpiera zarzut, że egzystencja wiecznej i nieskończonej przyczyny wyklucza istnienie „nieskończonego szeregu” działań i skutków.

⁹ Ibidem, s. 56.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 57.

Otóż nie mogą istnieć tylko te szeregi, których ugruntowanie nie znajduje się wiecznie w pierwszej przyczynie, tzn. te, których źródło – jako że wieczna i nieskończona przyczyna obejmuje wszystko, co istnieje – musiałyby być umieszczone w nicości. Dalsze rozumowanie Jacobiego przebiega następująco:

I z tego przecież wynika – ponieważ każde poszczególne pojęcie musi z innego poszczególnego pojęcia wynikać i do rzeczywiście istniejącego przedmiotu bezpośrednio się odnosić – że w pierwszej przyczynie, która jest nieskończoną naturą, nie mogą być zastane ani poszczególne myśli, ani poszczególne określenia woli, lecz tylko ich wewnętrzne, pierwsze powszechne tworzywo¹².

Jest przeto w wiecznej przyczynie niezróżnicowane tworzywo, jakby podłoże myśli i rzeczy, ale jak dochodzi do potrzebnej tu transformacji, o tym Jacobi nie mówi nic. Nie musi to zresztą dziwić, bo Spinoza w tych właśnie sprawach się nie wypowiadał, co, jak się wydaje, jest jedną z osobliwości jego systemu.

Milczenie nie pokrywa natomiast, w takim samym stopniu jak poprzednio, rozumienia pierwszej przyczyny. Tak więc jej działanie nie realizuje się w sposób zamierzony, tzn. skierowany na cel. Tak samo jej istnienie nie zawiera w sobie celowości. Nie może bowiem jej istnienie zaprzeczać jej działaniu, a działanie istnieniu. Działania pierwszej przyczyny, Jednego, nie mogą urzeczywistnić w niej początku i ostatecznego celu, ponieważ w niej właśnie początek i cel są tym samym. Znowu powraca więc myśl o Jednym, ze względu na które odrzuca się rzeczywistość trwania i następowania czegoś po czymś, jako że „rzeczywista przyczyna” i „rzeczywisty skutek” jedynie w wyobrażeniu dają się od siebie oddzielić¹³. Jacobi kończy tę wypowiedź myślą, że następstwo i trwanie są w istocie sposobem „naszego oglądu tego, co różnorodne, w tym, co nieskończone”, a więc twierdzeniem w tym kontekście niejasnym i zaskakującym, przywozującym na myśl trudności, które sam wyczytał potem filozofii tożsa-

¹² Ibidem, s. 57–58.

¹³ Ibidem, s. 58.

mości Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga zbudowanej rygorystycznie na kanwie nauki Spinozjańskiej.

W ten kontekst rozumienia i wyjaśniania wpisuje się dalsza wypowiedź Jacobięgo, radykalnie dystansująca go wobec nauki Spinozy, a przez to także – co ważne dla naszej sprawy – wobec zapatrywań Lessinga. Chodzi tu Jacobięmu o konsekwencje Spinozjańskiej nauki o determinizmie, o tym, że wszystko, co się dzieje, należy do nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków. Ten doskonały porządek nieubłaganej konieczności unieważnia wszelkie pytania o cel i kierunek biegu zdarzeń, o możliwość ludzkiej kreatywności, o wolność jako ludzką dyspozycję i o wszelki teocentryzm. Oto opis sytuacji wynikający z nauki Spinozy:

Jeżeli istnieją tylko przyczyny sprawcze, a nie ma przyczyn celowych, myślącej władzy w całej naturze przysługuje wyłącznie przyglądanie się; jej jedyna czynność to towarzyszenie mechanizmowi sił sprawczych. Rozmowa, którą teraz ze sobą prowadzimy, jest jedynie życzeniem naszych ciał, a cała treść tej rozmowy rozkłada się na swoje elementy: rozciągłość, ruch, stopnie szybkości, razem z ich pojęciami i pojęciami tych pojęć. Wynalazca zegara nie wynalazł go w istocie, przyglądał się tylko jego powstawaniu ze ślepo rozwijających się sił. Podobnie Rafael, gdy szkicował szkołę ateńską, i Lessing, gdy pisał swojego *Natana*. To samo odnosi się do wszelkich filozofów, sztuk, form rządu, wojen na morzu i lądzie, krótko – do wszystkiego, co możliwe. Również afekty i namiętności, o ile są wrażeniami i myślami, albo słuszniej – o ile wrażenia i myśli ze sobą prowadzą. Wierzmy tylko, że działamy z gniewu, miłości, wspaniałości albo rozumowych decyzji. Czysty obłąd. We wszystkich w istocie tych przypadkach to, co nas porusza, jest czymś, co o tym wszystkim niczego nie wie, i o tyle jest koniecznie ogołocone z wrażeń i myśli. Te jednak, wrażenia i myśli, są tylko pojęciami rozciągłości, ruchu, stopni szybkości itp. Kto teraz może to przyjąć, tego sądu nie umiem odeprzeć. Kto jednak nie może tego przyjąć, ten musi pozostać antypodą Spinozy¹⁴.

¹⁴ Ibidem, s. 59–60.

Dodajmy jeszcze do tego przykład Leszka Kołakowskiego:

Spinoza piszący *Etykę* jest, z punktu widzenia jej treści, mechanizmem poruszającym piórem po papierze w sposób uwarunkowany wyłącznie rodzajem zdarzeń, w jakich uczestniczył z innymi ciałami. Okoliczność natomiast, że ponadto myśli on to lub owo, jest co prawda nieuchronnym rezultatem jego istnienia jako możliwości myślenia, ale bez znaczenia dla owej pracy¹⁵.

Leszek Kołakowski, przywołując cytowany tutaj fragment wypowiedzi Jacobiego, powiada, że wnikliwie dostrzegął on ów fatalizm, „który jest niezawodnie piętą achillesową spinozyzmu”¹⁶.

Otóż wedle nauki Spinozy w każdej rzeczy, stanowiącej ontyczną jedność, występują dwa modi: rozciągłość i myślenie. Są to dwa biegnące obok siebie szeregi koniecznych zdarzeń o tej samej wartości, tzn. jeden z nich nie może wpływać na drugi w jakikolwiek sposób, na przykład poprzez to, że jest jego przyczyną¹⁷. Bardzo trafnie tę naukę Spinozy opisał Leszek Kołakowski:

[...] doktryna ta zawiera pewien element swoisty, nie związany koniecznie z determinizmem jako takim, za to autentycznie spinozjański: założenie niezależności myślenia i ruchów cielesnych człowieka, radykalny dualizm dwu form istnienia, w jakich przepływa życie ludzkie. Wynika stąd, że w każdym z obu szeregów przyczynowych, do których konkret ludzki należy, następowanie po sobie zdarzeń wedle relacji związków sprawczych dokonuje się niezależnie. [...] ciało i dusza nie podlegają żadnej determinacji wzajemnej¹⁸.

W myśleniu dochodzi wprawdzie do uświadomienia tego, co dzieje się z człowiekiem jako ciałem, ale w istocie na mocy autonomii każdego z obydwu wymiarów ludzkiego bytu – inaczej nie można

¹⁵ L. Kołakowski, *Jednostka i skończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 316.

¹⁶ Ibidem, s. 315.

¹⁷ Por. K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Düsseldorf 1988, s. 171.

¹⁸ L. Kołakowski, *Jednostka i skończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, s. 314.

by mówić o dualizmie – myślenie nie ma wpływu na to, co dzieje się w modusie rozciągłości. Z powodu niezależności owych dwu szeregów zdarzeń, myślenie nie może być epifenomenem rozciągłości, co jest jednym z podstawowych założeń nauki Spinozy o substancji i jej atrybutach¹⁹.

Myśleniu wedle Jacobiego przysługuje rola obserwatora tego, co dzieje się od niego całkowicie niezależnie. Jego działanie jest towarzyszeniem czemuś, dzięki czemu jest ono przyglądaniem się. Nie ma bowiem przyglądającego się bez tego, czemu się przygląda. Wszystko, co ważne, dzieje się zaś w tym, co oglądane, w mechanizmie zdarzeń przyczynowo zdeterminowanych. Mimo że Leszek Kołakowski bardzo zdecydowanie wypowiada się o dualizmie Spinozy, bardziej radykalnym, jego zdaniem, aniżeli koncepcja René Descartes'a, to jednak jest wyczuwalna w jego analizach tych kwestii właśnie owa tendencja, której Jacobi nadał wyraz w postaci dominacji jednego modusu nad drugim. Tak właśnie opisuje to Kurt Christ, który mówi, że właściwe Spinozie potraktowanie obu szeregów jako równowartościowych Jacobi w swoim ujęciu przeistacza w prymat tego, co cielesne nad myśleniem²⁰.

I także według Kołakowskiego w rozważaniach Spinozy występują niekonsekwencje, które jeszcze wzmacniają „obraz bezsilności istoty myślącej wobec swojej materialnej powłoki” i tym samym „uzależniają myślenie ludzkie jednostronnie od cielesnych poruszeń”, przez co „wszystkie myśli i przeżycia stają się wówczas cieniem przemieszczeń cielesnych zachodzących w ciele i kopiuje niewolniczo ich przebiegi, nie mając na nie żadnego wpływu”²¹. Pewne w trzeciej części *Etyki* obecne wypowiedzi i zwroty Spinozy, wymykające się jego zasadom dowodzenia, wskazują wedle Kołakowskiego na to, że wszystko, co się dzieje z człowiekiem, ma swoje źródło w transformacjach jego ciała, pierwotnego logicznie wobec myśli, przez co myśli „nabierają w istocie natury epifenomenalnej, sprzecz-

¹⁹ Por. ibidem, s. 239, 314–315.

²⁰ K. Christ, op. cit., s. 171.

²¹ L. Kołakowski, *Jednostka i skończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, s. 317.

nej zapewne z aksjomatyką systemu, ale zgodnej z jego polemiczną orientacją²².

Odpowiedź Lessinga na tak mocno wyrażoną przez Jacobiego wizję fatalistycznego pojmowania zdarzeń jest jasna i zdecydowana, nie dostrzega się w niej zaskoczenia i gorączkowego poszukiwania słów i argumentów. Najpierw zatem Lessing zauważa, że Jacobiemu chodzi o zachowanie wolnej woli, którą system Spinozy jednoznacznie wyklucza. I Lessing w tej kwestii identyfikuje się z nauką Spinozjańską. Z jego odpowiedzi wynika, że stoi on przed koncepcją sobie znaną, przemyślaną i zaakceptowaną, a więc może też wyjaśnić pochodzenie najbardziej upowszechnionych przekonań dotyczących wolnej woli i wolności w ogóle. Źródłem tych przekonań są ludzkie przesady, w tym wypadku pogląd, że myśl jest „tym, co pierwsze i najdostojniejsze”, a zatem czymś, co w porządku bytu i wartości przewyższa wszystko inne; przeto owo wszystko inne może być wyprowadzone jedynie z myśli. I właśnie charakter źródła, tego, co pierwsze, ma gwarantować niesłuszność poglądu deterministycznego. Temu przesądowi o wszechwładzy myśli przeciwstawia Lessing twierdzenie, że wszystko – a więc i rozciągłość, i myśl – jest ugruntowane w najwyższych zasadach, w „wyższej sile, która długo jeszcze pozostanie niewyczerpana”. Tej sile jako temu, co ontycznie i nomotycznie pierwsze, może przysługiwać rodzaj spełnionego bytowania, które „nie tylko przekracza wszelkie pojęcia, ale całkiem leży poza pojęciami”. Nieprzekraczalne zamknięcie dla myśli tego rodzaju bytowania „wyższej siły” nie oznacza uznania go za coś niemożliwego²³.

Owa możliwość uznania istnienia czegoś, czego nie daje się pojąć, jest wedle Jacobiego wykroczeniem poza Spinozę, dla którego rozumienie ma wartość nade wszystko. Lessing odpowiada, że odnosi się to do człowieka, wszelako metoda Spinozy nie polega na finalistycznym traktowaniu „naszego biednego rodzaju” i na usytuowaniu myśli „u góry na pierwszym miejscu”. Jacobi, obstając przy swoim, wyjaśnia, że szczególna rola i wartość rozumienia jako tego, co najlepsze „we wszystkich skończonych naturach” pochodzi stąd,

²² Ibidem, s. 379–380.

²³ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 61.

że intelektualny wysiłek pozwala owym skończonym bytom wyjść poza własną skończoność. W związku z tymi dwiema sferami, do których w poznaniu może odnosić się dusza, Jacobi mówi, że według Spinozy każda istota posiada dwie dusze: „jedną, która odnosi się do obecnej poszczególnej rzeczy, drugą, która odnosi się do całości” i tej drugiej jest właściwa nieśmiertelność²⁴.

Ten fragment rozmowy nie kończy się żadną konkluzją, Jacobi bowiem w trakcie swojej wypowiedzi zmienia temat, przechodząc od zdania o nieśmiertelności jednej części duszy do kwestii istnienia „nieskończonej jedynej substancji Spinozy”. Wedle Jacobiego nie przysługuje jej jako takiej samodzielny, własny, indywidualny byt, różny od bytu poszczególnych rzeczy. Gdyby było inaczej, a więc gdyby nieskończona substancja miała wyodrębnioną samostność bytową, jej tylko przysługującą, wówczas taka substancja byłaby istnieniem żywym i osobowym, niejednorodną, zróżnicowaną substancją, bowiem – jak powiada Jacobi – „rozum byłby w niej najlepszą częścią”²⁵.

Ta kwestia prowadzi rozmówców do prób porównania nauki Spinozy z filozofią Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Jacobi i Lessing wypowiadają pewne sądy w tej sprawie, raczej w formie nierozwiniętych czy wręcz pojedynczych zdań, konstatuując przy tym, że w pewnych kwestiach trudno jest odczytać właściwe zapatrywania i sądy Leibniza, wypowiedane w licznych rozprawach, listach i esejach. Nadto rozmowa ma taki charakter, że na jej podstawie niełatwo byłoby wnosić cokolwiek znaczącego na temat nauki Leibniza. Oczywiście poglądy Leibniza zostaną uwzględnione, o ile okażą się one przydatne dla charakterystyki stanowisk i wartości argumentacji za nimi, a także z uwagi na wątpliwości Mendelssohna wobec opisywanej teraz relacji Jacobiego.

W dalszej części sprawozdania Jacobi wyjaśnia, nakłaniany przez Lessinga, dlaczego Spinoza jest traktowany jak zdechły pies. Główny powód takiego stanu Jacobi upatruje w filozofii Spinozy, której zrozumienie wymaga długiej i żmudnej pracy, nieustannej uwagi, prze-

²⁴ Ibidem, s. 61–62.

²⁵ Ibidem, s. 62–63.

nikliwości i systematyczności, kto bowiem – jak mówi Jacobi – nie rozumie choćby jednego wiersza z *Etyki Spinozy*, ten nie jest w stanie pojąć, „jak ten wielki człowiek mógł mieć mocne wewnętrzne przekonanie, które on tak często i tak dobitnie wyjawia”. I Jacobi dodaje: „Jeszcze u końca swoich dni pisał on: [...] *non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio*. Takiego spokoju ducha, takiego nieba w rozumie, jakie stworzyła sobie ta jasna czysta głowa, niewielu mogło zakosztować”²⁶. Nie dziwi tedy, że po tak gorącym wyznaniu Lessing pyta: „I Pan nie jest spinozystą, Jacobi?”, dostrzegając kontrast między uwielbieniem Jacobiego dla Spinozy a odrzuceniem jego filozofii. Lessing wypowiada to zdanie, mając zapewne świadomość, że Jacobi wcześniej jednoznacznie odrzucił determinizm i fatalizm Spinozy jako koncepcje obłądne. Jacobi potwierdza, że nie jest spinozystą: „Nie, na honor”. Wedle Lessinga Jacobi ze swoimi poglądami musi w istocie odrzucić wszelką filozofię, wszelką wiedzę pozytywną i opowiedzieć się za kompletnym sceptycyzmem. Ale i temu zaprzecza Jacobi, nie godząc się na stanowisko, które wyklucza wszelkie poznanie. Zdezorientowany, jak się zdaje, Lessing pyta więc: „I dokądże Pan idzie?”. Jacobi:

Podług światła, o którym mówi Spinoza, że oświetla ono samo siebie i ciemność też. – Kocham Spinozę, ponieważ więcej niż jakikolwiek inny filozof doprowadził mnie do doskonałego poznania, że pewne rzeczy nie dają się rozwikłać: na które nie powinno się z tego powodu zamykać oczu, lecz trzeba je brać tak, jak się je zastaje. Nie znam pojęcia, które dla mnie byłoby bardziej wewnętrzne niż pojęcie przyczyn celowych; zamiast tego, że powinienem tylko to myśleć, co czynię, nie mam bardziej żywego przekonania niż to, że czynię to, co myślę. Naturalnie trzeba przyjąć przy tym źródło myślenia i działania, które pozostaje dla mnie na wskroś niewyjaśnione. Jeżeli jednak chcę koniecznie wyjaśnić, to muszę wpaść na drugie twierdzenie, którego, rozważanego w całym jego zakresie i do poszczególnych przypadków zastosowanego, chyba ludzki intelekt nie może znieść²⁷.

²⁶ Ibidem, s. 69.

²⁷ Ibidem, s. 70.

Zauważając w nieco drwiącym tonie, że wypowiedź ta jest równie odważna „jak uchwała parlamentu z Augsburga”, Lessing – prezentując się jako „pocziwy luteranin” – jeszcze raz i tym razem mocniej i bardziej zdecydowanie aniżeli poprzednio, neguje koncepcję wolnej woli: „[...] utrzymuję bardziej bydlęcy aniżeli ludzki błąd i bluźnierstwo wobec Boga, że nie istnieje wolna wola, w czym [znowu Lessing ironizuje – J. P.] jasna czysta głowa Pańskiego Spinozy także umiałaby się znaleźć”²⁸. Wygląda to tak, jakby Lessing bawił się rozmową. Oto Jacobi przysięga na honor, że nie jest spinozytą, choć kocha Spinozę; i tenże niespinozysta stawia swoje kroki, idąc za światłem, o którym mówi Spinoza, „jasna czysta głowa”. Czy daje się mocniej wyrazić stosunek do filozofa aniżeli w ten właśnie sposób? Lessing znakomicie to dostrzega i wykorzystuje: Spinoza jest świętym filozofem, znakomitym umysłem, i ten „Pański”, tzn. Jacobiego Spinoza okazuje się naprawdę Spinozą Lessinga. Jeżeli Jacobi idzie za światłem Spinozy, to dlaczego Lessing nie ma mieć racji? A i Marcin Luter stoi za Lessingiem. A Jacobi w kwestii wolnej woli jest przeciw Spinozie i przeciw Lutrowi, choć jest, jak Lessing, luteraninem i kocha Spinozę. Lessing znajduje się w sytuacji – rozważanej z teoretycznego punktu widzenia – prostszej.

W następnej wypowiedzi Jacobi nieco zaskakuje, stwierdzając, że Spinoza nie poradził sobie ze swoim determinizmem i jego konsekwencjami. Wskazuje – nie powołując się na wypowiedzi Spinozy – że szczególnie w czwartej i piątej części *Etyki* Spinoza trzyma się nad tym, by „ukryć swój fatalizm w zastosowaniu do ludzkiego zachowania”, postępując w istocie sofistycznie. Zdaniem Jacobiego operacja wykazania i wyjaśnienia konieczności wszystkiego za pomocą zharmonizowanych ze sobą jasnych i zrozumiałych pojęć i tym samym zdyskredytowania jakichkolwiek innych sposobów wyjaśniania musi się skończyć niedorzecznością, nawet dla „najznakomitszej głowy”²⁹.

²⁸ Ibidem, s. 70–71. Wedle uchwały z 1731 roku, o której mówi Lessing, po pierwsze, likwiduje się listę osób nieuczciwych, a ich dzieci, z wyjątkiem dzieci raka-rzy, mogą uczyć się rzemiosła; po drugie, znosi się rozróżnienie na dzieci ślubne i nieślubne, i te ostatnie również dopuszcza się do nauki rzemiosła.

²⁹ Ibidem, s. 71.

Po tej wypowiedzi Jacobiego Lessing pyta: „A kto nie chce wyjaśniać?”, tak jakby zakładał, że wyjaśnianie jest naturalną czynnością poznawczą, niewymagającą dodatkowego uzasadnienia. Jacobi natomiast twierdzi, że wyjaśnienie musi się zatrzymać przed tym, co niepojmowalne, tzn. wyjaśnienie dociera tylko do jego granicy, początku. Oznacza to, że jest nam dane poznanie istnienia tego, co niepojmowalne, a nie to, czym ono jako takie jest. Drogę do tego otwiera wiara, dzięki której jednostka zyskuje najszerszy dostęp do „autentycznej prawdy ludzkiej”. „Słowa, kochany Jacobi, słowa” – ustalenie takich granic jest według Lessinga niewykonalne, jeśli zaś wbrew temu określa się przestrzeń tego, co nie do pojęcia, to daje się prawo do zasiedlenia jej urojeniami, głupotą i absurdem. Jacobiemu nie chodzi jednak o dekretowanie granic, wyznaczanie ich wedle takich czy innych kryteriów, o jakąkolwiek arbitralność, lecz o ich odnalezienie i zachowanie jako tego, co po prostu jest. Zgadza się z bardzo wyczulonym na kwestie jasności i zrozumiałości wyjaśnień Lessingiem, że głupota i urojenia mają naturalną siedzibę wszędzie tam, „gdzie panują zagmatwane pojęcia”, Jacobi dodaje, że są także tam, „gdzie panują zełgane pojęcia” oraz włącza w ten obszar bezsensu i marzycielstwa „najbardziej ślepą absurdalną wiarę” – zdolną postawić wszystko na głowie z powodu niczym w istocie niekorygowanej ufności i namiętnego zatopienia się w pewnych wyjaśnieniach i ich ślepo akceptowanych konsekwencjach³⁰.

Wydaje się, że w tej części rozmowy Jacobiego w jakimś stopniu ulega Lessingowi, który stara się minimalizować ograniczenia w wyjaśnianiu, choć, jak wiadomo, bynajmniej nie usuwa ich całkowicie. W ogólności jednak sfera tego, co daje się wyjaśnić, jest wedle Lessinga znacznie szersza aniżeli w ujęciu Jacobiego.

Następna wypowiedź Jacobiego, w rozmowie niereferowanej w sposób ciągły, wskazuje jednak, że różnice między interlokutorami są bardziej istotne, niż wynikałoby to z dotychczasowej wymiany zdań. Wypowiedź ta otwiera pole do takiego pojmowania wiary, które Jacobi nieco wcześniej odrzucił, piętnując je jako drogę do różnych dewiacji intelektualnych czy wręcz szaleństwa. Jacobi wygła-

³⁰ Ibidem, s. 71–72.

sza tutaj swoje credo filozoficzne, być może najwyższą zasadę swojego myślenia, to, co spaja jego filozofię od jej początku aż do końca, o czym z dumą później pisał. Oto owa sentencja:

Według mojego sądu najwyższą zasługą badacza jest odsłonięcie i objawienie bytu... Wyjaśnienie jest dla niego środkiem, drogą do celu najkrótszą – nigdy celem samym. Jego ostatecznym celem jest to, co nie daje się wyjaśnić: to, co nierozkładalne, bezpośrednie, proste³¹.

Jacobi kieruje się przy tym pragnieniem ochrony poznania przed jego zawężeniem i zniekształceniem, na przykład przez wyjaśnienia odsłaniające to, co wspólne rzeczy, kosztem ich różnic, a także przez poświęcenie „poznania głębokiego i wzniosłego” – jak mówi Jacobi powołując się na Spinozę – na rzecz poznania pośredniej wartości, co oznacza, że ufając zmysłowości, tracimy możliwość poznania własnej duszy i Boga. Wydaje się, że Jacobi nie oddalił obaw Lessinga o to, że ustanowienie czy odkrycie granic zamyka drogę do marzytelstwa i niedorzeczności. Wszelako antyredukcyjna postawa Jacobiego ma swoje dobre uzasadnienie. I Lessing to potwierdza: „Dobrze, bardzo dobrze”. Nie ma on zastrzeżeń do owego programu Jacobiego i arsenału środków z nim związanych („Ja także mogę się tym wszystkim posługiwać”), ale nie zgadza się na ich praktyczne zastosowanie na sposób Jacobiego („ale nie mogę tego samego z tym uczynić”)³².

Owa niezgoda Lessinga dotyczy *salto mortale*, czyli sposobu, w jaki według Jacobiego człowiek może uwolnić się od bezwyjątkowego determinizmu. Otóż z niepodważalności systemu Spinozy – zdaniem Jacobiego – wynika, że żadne rozważania i dowodzenia nie przybliżają nas do wyjaśnienia wolności jako właściwości bytu ludzkiego. Dlatego Jacobi mówi, że „z fatalizmu wnioskuje bezpośrednio przeciwko fatalizmowi”. Bezpośrednie wnioskowanie oznacza, że nic nie wyprowadzamy wedle zasad logicznej poprawności, że nie ma ciągłości między jedną a drugą tezą, lecz jest właśnie przerwa, prze-

³¹ Ibidem, s. 72.

³² Ibidem, s. 72–74.

cięcie; że wyskakujemy z tego, w czym tkwimy. Bezpośredniość to nowy porządek, tzn. nie godzę się na dotychczas akceptowaną tezę, przyjmuję tezę nową, z tamtej niewywodliwą. Mamy więc tu do czynienia ze skokiem jako ufundowaniem nowej pozycji, nowej jakości bytu ludzkiego³³. Fragment rozmowy, w którym jest wprowadzana teza o *salto mortale*, brzmi:

Jacobi: Wierzę w rozumową osobową przyczynę świata.

Lessing: O, tym lepiej, muszę usłyszeć coś zupełnie nowego.

Jacobi: Niech się Pan za bardzo nie cieszy z tego. Ratuję się dzięki *salto mortale*, a Pan nie ma zwyczaju znajdować przyjemności w rzucaniu się głową w dół³⁴.

Salto mortale to w istocie szaleńczy, niezrozumiały dla nas skok, nie teoretyczny, lecz praktyczny sposób uzyskania wolności.

To przedstawienie *salto mortale* zawarte w pierwszej części listu zostało, dla przejrzystości wykładu, włączone do omawianego teraz jego fragmentu, w którym Lessing reaguje wyraźną dezaprobatą na ową osobliwą koncepcję wolności³⁵. W *salto mortale* dostrzega on w istocie pewien zabieg fizyczny. Jakkolwiek Jacobi był świadom, że nie taki jest sens ujęcia *salto mortale*, to jednak, jak się wydaje, sam nie miał tej koncepcji – po raz pierwszy w tym liście wypowiedzianej – przemyślanej, koncepcji, której formułowanie dokonywało się przez wiele lat w jego pismach i nigdy nie uzyskało niebudzącej wątpliwości postaci. Łatwiej było mu nie korygować wypowiedzi Lessinga, tym bardziej że w ogóle odnosi się wrażenie, iż nie należy brać całkowicie dosłownie tego, co oni teraz mówią. Dzięki temu rozmowa staje się lekka i dowcipna, co bardzo odpowiadało usposobieniu Lessinga i z pewnością również Jacobiemu.

Jacobi pisze: „Po tej rozmowie, z której oddałem tylko to, co istotne, nastąpiły inne, które wieloma drogami prowadziły nas do

³³ Ibidem, s. 59.

³⁴ Ibidem. Bardzo wnikliwe i szerokie rozważania na temat *salto mortale* znajdują się w rozprawie: B. Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000, s. 29–44.

³⁵ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 74.

tych samych spraw”³⁶. Dalsza relacja Jacobiego składa się z kilku jedno-, dwu-, trzystronicowych fragmentów, po części dopełniających główną rozmowę nowymi elementami, po części rozwijających poruszane w niej kwestie. Tak na przykład – podczas jednej z takich późniejszych rozmów – półuśmiechnięty Lessing oznajmia o sobie, że mógłby być najwyższą istotą, tyle że w akcie skurczenia, czyli – jak sam mówi – „najwyższej kontrakcji”. Potem wypowiedział się wyraźniej – choć nie ma tych słów w relacji Jacobiego – w tej kwestii, na co Jacobi także zareagował powtórnie uwagą, że może być to „kabalizowanie”, co ponownie rozbawiło Lessinga – i co każe przypuszczać, że dla Lessinga była to gra i zabawa. Jego postawa skłoniła jednak Jacobiego do poważnego potraktowania kabały i wyrażenia twierdzenia – w różnych wydaniach pisma *O nauce Spinozy* nieco odmiennie sformułowanego – o niemożliwości jakiegokolwiek ujęcia wzajemnego stosunku skończonego i nieskończonego w jakiejś scalającej formule. Relacja ta nie daje się teoretycznie opracować. Wiedza dyskursywna zawodzi tutaj całkowicie. Nauka nie zawiera w sobie żadnych podstaw do prawomocnego opisu tych kwestii. Jacobi, zgodnie ze swoim w tym czasie wyraźnie skryształizowanym stanowiskiem, zauważa, że jedynie objawienie może nam „coś o tym powiedzieć”. W ogólności Jacobi znowu przywołuje jedną z naczelnych zasad swojego myślenia: nie ma wiedzy (filozofii) naturalnej o tym, co nadnaturalne. Lessing natomiast odrzuca nadnaturalne sposoby dochodzenia do poznania; objawienie zostaje wykluczone jako źródło zasługującej na zaufanie wiedzy, nie zyskuje przeto jego akceptacji także podział na poznanie naturalne i nadnaturalne. Prośbą czy życzeniem Lessinga – bardzo enigmatycznie wypowiada to Jacobi – jest właśnie wyjaśnianie wszystkiego w sposób naturalny³⁷.

W następnym krótkim fragmencie Jacobiego rozważa, zapewne na podstawie wypowiedzi Lessinga, nie przytaczając ich jednak, jaka byłaby w ujęciu Lessinga osobowa Boskość, gdyby chciał ją sobie wyobrazić. Otóż stanowiłaby ona duszę wszechświata, a całość istnienia byłaby pojęta – z pewnym ograniczeniem bardzo niejasno sformu-

³⁶ Ibidem, s. 75.

³⁷ Ibidem.

mułowanym przez Jacobiego – na podobieństwo ciała organicznego. I taka dusza byłaby skutkiem, efektem jej organicznego otoczenia. Utrzymanie przy życiu tego cielesnego obszaru okalającego duszę wymagałoby dochodzącej co pewien czas do skutku kabalistycznej kontrakcji, przez co zarazem schodziłyby się ze sobą śmierć i zmarłychwstanie³⁸.

Jacobi twierdzi, że Lessing był bardzo przywiązany do tej koncepcji duszy (Boskości) jako skutku, próbując ją na rozmaite sposoby, to żartobliwie, to poważnie, stosować do różnych sytuacji. W przypisie zaś tak zostaje podsumowana ta koncepcja: „Naturalnie ta myśl Lessinga jest nadzwyczaj abstrakcyjna, ale musiała tak ostro być ujęta, jeżeli miała mieć znaczenie i zastosowanie w układzie, do którego ona należy”³⁹. Wydaje się, że ten układ czy związek, o którym mówi Jacobi, naprowadza na rozumienie wzajemnych relacji duszy i ciała i ich działań, wykraczające poza bardzo mocno w tradycji utrwalone i skostniałe poglądy; innymi słowy, punkt ciężkości życia okazał się w sposób istotny na nowo opisany. To, co dotąd jako coś nieomal oczywistego przypisywano duszy, jest, jak się wydaje, jej odebrane, jej dotychczasowa samoistność zostaje naruszona. Życie, działanie, aktywność zaczyna się jakby rozpościerać na całość istnienia. Trudno nie dostrzec w tym inspiracji Spinozą. Lessing jest śmiały i odważny. A skąd tę postawę intelektualną miał czerpać, jak nie od Spinozy? Zresztą wydaje się, że chroniąca Jacobiego przed naiwnością wstrzemięźliwość i ostrożność wobec zdecydowanych ujęć stosunku duszy i ciała także powstały pod wpływem lektury Spinozy.

Następny wydzielony przez Jacobiego fragment jego sprawozdania ze spotkania z Lessingiem zawiera dwie ważne tezy, które przytaczamy w całości:

1. „Lessing nie mógł się zgodzić z ideą osobowej koniecznie nieskończonej istoty, [będącej] w niezmiennym zażywaniu swojej doskonałości. Wiązał z nią takie przedstawienie nieskończonej nudy, że wywoływało to w nim strach i ból”.

³⁸ Ibidem, s. 75–79.

³⁹ Ibidem, s. 78.

2. „Nie utrzymywał on za nieprawdopodobne powiązane z osobowością trwanie człowieka po śmierci”⁴⁰.

Po nawiązaniu do pewnych kwestii dotyczących François Hemsterhuisa, Jacobi znowu powraca do spraw bardziej ogólnych i istotnych. Pyta mianowicie o to, czy dość szeroko aprobowany pogląd, że Lessing jest w pełnym tego słowa znaczeniu teistą, jest uzasadniony w świetle tego, co zawiera się w paragrafie siedemdziesiątym trzecim jego *Wychowania rodzaju ludzkiego*. Jak pamiętamy, Lessing usiłując przedstawić czy zasugerować swoje panteistyczne stanowisko Mendelssohnowi, powiedział mu w przybliżeniu to, co zawiera się w owym paragrafie. I wiemy też, że próba dialogu była całkowicie nieudana. Zdaniem Jacobiego treść tego paragrafu jest trudna do zrozumienia przy założeniu teizmu Lessinga. Jacobi pyta zatem o możliwość innego niż w duchu spinozjańskim wyjaśnienia zawartości paragrafu siedemdziesiątego trzeciego *Wychowania rodzaju ludzkiego* i stwierdza, że wyjaśnienie spinozyzmu Lessinga nie następuje w istocie żadnych istotnych trudności. I ujmuje tę kwestię tak: Bóg Spinozjański to „czysta zasada rzeczywistości we wszystkim tym, co rzeczywiste”, zasada bytu we wszystkim tym, co istnieje. Jako zasada wszelkiego istnienia jest on nieskończony i zarazem nieindywidualny, bo inaczej nie mógłby być zasadą tego, co bytujące, wielości bytów poszczególnych. Czyste *principium* jako możliwość, istota, źródło nieskończoności, „substancjalność nieskończoności”, „razem ze swoim pojęciem” jest naturą stwórczą, to zaś, co jest jej efektem, „razem z jego pojęciem” stanowi naturę stworzoną. Bóg jako czyste *principium* rzeczywistości nie jest rzeczywistością samą, ta bowiem jest właściwa poszczególnym określonym bytom, w których wyraża się Bóg⁴¹.

Bóg jest „transcendentalną jednością”, ale nie „jednością w tym sensie, w jakim rzeczy skończone są jednością” – to mówi Lessing⁴². Od siebie Jacobi dodaje w nawiązaniu do tradycji średniowiecznej (myśl tę można odnaleźć i w scholastyce, i w mistyce), że Bóg jest

⁴⁰ Ibidem, s. 79–80.

⁴¹ Ibidem, s. 86–88.

⁴² G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, § 73, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, oprac. T. Naumowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, przeł. O. Dobijanka-Witczakowa, Warszawa 1973, s. 289–290.

jednością jako to, co niedające się rozróżnić. Wszelako jedność ta – i tu znowu padają słowa Lessinga – „nie wyklucza pewnego rodzaju wielości”⁴³. Chodzi tu oczywiście o wielość osób boskich. Zatem Boskości jako czystemu *principium*, naturze stwórczej, w ujęciu Jacobiego odpowiada Bóg Ojciec w ujęciu Lessinga, a naturze stworzonej według pierwszego odpowiada Syn Boży według drugiego. Całe wyjaśnienie tej ostatniej relacji jest zawarte w jednym zdaniu: „Rzeczywistość [wyrażona „w tym, co jednostkowo określone” – J. P.], razem ze swoim pojęciem, polega więc na *natura naturata* (Synu Wieczności)”⁴⁴.

Wydaje się, że w paragrafie siedemdziesiątym trzecim *Wycho-
wania rodzaju ludzkiego* chodzi w ogólności o coś innego niż o to, co usiłował wydobyć z niego Jacobi. Jedyne, co można uważać za wierne odtworzenie czy raczej powtórzenie myśli Lessinga, to twierdzenie o transcendentalnej jedności Boga i wielości osób boskich. Przypisana przez Jacobiego rola osobom boskim w konstytucji rzeczywistości nie daje się odczytać z paragrafu siedemdziesiątego trzeciego pisma Lessinga. Nie wynika z tego jednakowoż, by Lessing był teistą. Potwierdzeniem tego, a więc panteizmu, a nie teizmu Lessinga, może być, jak się wydaje, zdanie Lessinga zawarte w owym paragrafie, że gdyby Bóg mógł mieć „pełne wyobrażenie samego siebie”, owo wyobrażenie byłoby tak samo „koniecznie rzeczywiste” jak sam Bóg, a więc wszystko byłoby objęte niewzruszoną koniecznością⁴⁵. To przekonanie Lessinga o konieczności wszystkiego, co istnieje, wyraźnie sytuuje go w kręgu myśli Spinozjańskiej, stanowi ono bowiem jeden z jej podstawowych składników i wyróżników, poddanych, także w czasach Lessinga, bardzo agresywnej krytyce.

Zamykając rozważany teraz fragment relacji, Jacobi jeszcze raz podkreśla, że w centralnym punkcie teologii i filozofii Lessinga tkwi stara grecka maksyma *ἔν καὶ πᾶν*, którą on wielokrotnie bardzo zdecydowanie wypowiadał wobec wielu osób, a także często zamieszczał w swoich pismach⁴⁶.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 88

⁴⁵ G. E. Lessing, op. cit., s. 289.

⁴⁶ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 89.

Zbliżając się do końca sprawozdania przeznaczonego przede wszystkim dla Mendelssohna, Jacobi jego niewielką – oddającą dieśiątą część tego, o czym mówiono – objętość tłumaczy słabością pamięci, gubiącej zazwyczaj wiele szczegółów. Wszelako dochodzi tutaj inny ważny powód. Jacobi nie miał żadnych wątpliwości, że dla Lessinga było niemożliwe przyjęcie „różnej od świata przyczyny rzeczy”. To zaś znaczyło: „Lessing jest spinozystą”. Ta główna myśl, która Jacobiemu jawiła się jako coś, co jakby stanowiło ukryte podłoże ekspresji właściwej Lessingowi, źródło jego myśli i wypowiedzi, sprawiła, że niejako naturalnie pewne kwestie i szczegóły traciły na znaczeniu ze względu na zdecydowany charakter tego, co przede wszystkim określało stanowisko Lessinga. Jacobi wyraża też przypuszczenie, że bez owego centrum myśli Lessinga, jako jakby punktu oparcia dla rozmowy, sensowne jej przedstawienie byłoby trudne, a nawet niemożliwe do wykonania⁴⁷.

Chcemy tu podkreślić złożoność sytuacji i tym samym trudność problemów, przed jakimi stoi Jacobi. Nie zgadza się on z filozofią Spinozy, ale chce ją zrozumieć tak dalece, że, nawet idąc jego śladem, stara się wyszukiwać argumenty za Spinozjańskimi rozwiązaniami. Robi to tak rzetelnie i uczciwie, że wzbudza u Lessinga zdziwienie, że nie jest spinozystą. Ale taka właśnie postawa sprawiła m.in. – jak pisał Hermann Timm – że wraz z Jacobim rozpoczął się nowy sposób patrzenia na filozofię Spinozy⁴⁸. Jacobi, usiłując dotrzeć do poglądów Spinozy, odnajduje w nich system nie do obalenia logicznymi środkami, system niepodważalny. Johann Gottlieb Fichte, mówiąc o dwóch systemach, z których żadnego nie można podważyć racjonalnymi argumentami, a jedynie jeden z nich wybrać, wyprowadzał wnioski ze stanowiska Jacobiego.

Ta zmiana podejścia Jacobiego do Spinozy jako filozofa autentycznego i głębokiego – wedle którego orientuje się także Jacobi, mimo że nie akceptuje jego nauki – stwarza podstawy wykładania filozofii Spinozy w całości nowym świetle. Wszelako nie oznacza

⁴⁷ Ibidem, s. 89–90.

⁴⁸ H. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971, s. 52.

to, że taka postawa jest gwarancją poprawności badania i wartości jego rezultatów. I tak sprawa ma się w szczególności z owym pierwszym przedstawieniem nauki Spinozy przez Jacobiego w jego rozmowie z Lessingiem. Przede wszystkim można wysunąć obiekcje co do pojęcia rzeczywistości, jakie Jacobi chce odnaleźć w pismach Spinozy. Otóż Jacobi wyraźnie stwierdza, że natura stwórcza jest potencjalnością, a więc Bóg jako taki nie jest rzeczywistym bytem. Znaczy to zarazem (jest to tylko podstawienie pojęć), że substancja stanowi byt potencjalny, nie zaś byt samoistny, w sobie samym ukonstytuowany, bez wsparcia czymkolwiek. Do tego, by Bóg (substancja) stał się prawdziwym, tj. rzeczywistym bytem, niezbędne są jako natura stworzona rzeczy pochodzące od natury stwórczej. A więc natura stwórcza jako to, co możliwe, jako czysta zasada, stwarza coś, co ją samą czyni rzeczywistością. Zatem niereczywistość, potencjalność, istota bez bytu, stwarza w gruncie rzeczy to, co prawdziwie istniejące.

To odmówienie rzeczywistości Bogu samemu w sobie wiąże go nierozzerwalnie ze światem rzeczy. Wyrażanie się Boga w rzeczach stanowi nieodzowny charakter boskiego istnienia. Bóg istnieje tylko w rzeczach, jako czysta zasada ich rzeczywistości. Odjęcie Bogu rzeczy musiałoby – tak jak u Eckharta – uczynić go nicością. W tym znaczeniu Bóg, jak mówi Jacobi, nie może być niczym indywidualnym. I taki Bóg jako zasada łączy ze sobą wszystkie rzeczy i jako zasada może być rzeczywisty tylko w tym, czego jest zasadą. Bóg (substancja) musi się wyrażać w rzeczach, bo bez nich byłby skazany na wieczną niereczywistość. Zatem Bóg jest uzależniony od tego, do czego rzeczywistości się przyczynia. Rzeczy te są z kolei uzależnione od Boga, bowiem tylko jako urzeczywistnienie czystej zasady bytu, czyli Boga, mogą być rzeczami.

Mamy tu do czynienia z wyraźną deformacją nauki Spinozy. To uznanie Boga-substancji za czystą zasadę było przez Jacobiego motywowane pragnieniem uniknięcia pojęcia Boga jako bytu świadomego i osobowego⁴⁹. A uczynienie z natury stwórczej Boga właśnie bytu w pełni samoistnego miało grozić takimi konsekwencjami. Sta-

⁴⁹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 62–63.

rając się uniknąć tych konsekwencji, Jacobi błędnie przedstawia naukę Spinozy. Własne założenia interpretacyjne stawia ponad analizę tego, co znajduje się w pismach Spinozy. Jacobi z zewnątrz, arbitralnie, narzuca myśli Spinozy taką postać, by pozostać w zgodzie z własnym rozumieniem Boga. O ile w innych kwestiach potrafił – można powiedzieć – bezstronnie analizować i przedstawiać poglądy Spinozy i stwierdzać, że takie czy inne z nich odrzuca, o tyle w kwestii ujęcia Boga rezygnuje ze swojej bezstronności, ingerując bez dostatecznego uzasadnienia w Spinozjańską koncepcję Boga-substancji. Drugi powód takiego postępowania Jacobiego wynika – jak szczególnie opisano – z dążenia do wykazania, że treść paragrafu siedemdziesiątego trzeciego *Wychowania rodzaju ludzkiego* Lessinga ma charakter panteistyczny. Altmann dostrzega wyraźnie te dwie niezgodne ze sobą koncepcje substancji, nie zauważa jednak owej motywacji związanej z ujęciem koncepcji Lessinga⁵⁰.

Nie trudno jednak nie zauważyć, że Jacobi w rozmowie z Lessingiem wyraża także inne poglądy na temat Boga, substancji, pierwszej przyczyny, których pojęcia są co do zakresu tożsame, czyli odnoszą się do czegoś jednego i tego samego. Jak pamiętamy, Jacobi mówi o „immanentnym *Ensoph*” jako immanentnej przyczynie świata, która stanowi jedno ze wszystkimi swoimi skutkami czy następstwami. Operowanie pojęciem pierwszej nieskończonej przyczyny sprawia, że w istocie ów problem Boskości jako czystego *principium*, samej istoty, tego, co potencjalne, jako tego, co pierwsze w konstytucji bytu, zostaje unicestwiony. Pierwsza przyczyna jest rzeczywistością samoistną, niepotrzebującą niczego zewnętrznego dla własnego istnienia. Tak więc pierwsza przyczyna-Bóg-substancja to „pierwotny materiał”, prątworzywo. Wypowiedzi Jacobiego na ten temat najbardziej odpowiadają temu, co napisał Leszek Kołakowski we wstępie do polskiego wydania *Etyki* Spinozy:

Bóg jest materią pojętą tradycyjnie jako „substrat” czy „podścielisko” własności, cech, posiadające samo w sobie jedynie cechy rozciągłości

⁵⁰ A. Altmann, op. cit., s. 35–36.

oraz „inteligibilności”. Nie jest owa materia zbiorem ciał, czyli *modi* substancji, ale ich wspólnym podłożem [...]”⁵¹.

I ta perspektywa zawarta w cytowanym zdaniu Leszka Kołakowskiego pokazuje sposób, w jaki Jacobi będzie dochodził do swojego pojmowania filozofii Spinozy.

⁵¹ L. Kołakowski, *Spinoza i tradycja humanizmu nowożytnego*, w: B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1954, s. XXVII.

B

Listy drugie

W wysłanym 11 listopada 1783 roku – razem z pismem Friedricha Heinricha Jacobiego sprzed tygodnia, zawierającym relację z jego spotkania z Gottholdem Ephraimem Lessingiem – liście, Elise Reimarus z zadowoleniem pisze, że „sąd Jacobiego nie tak całkiem spadł z nieba”, uznając w ten sposób w jakimś stopniu jego wiarygodność i pozostawiając zarazem Mosesowi Mendelssohnowi pełną swobodę oceny odpowiedzi Jacobiego. Dodaje do tego jeszcze m.in. wypowiedź kogoś z Braunschweigu, że Jacobi to „znakomita głowa” i „naturalnie trochę marzyciel”. Pierwsze określenie miał Lessing gorąco zaaprobować, a drugie skomentować słowami: „Nie więcej niż każdy”¹.

Nieporównanie większą wagę ma z tego samego dnia list brata Elise, Johanna Alberta Hinricha Reimarus, do Mendelssohna. Przypuszcza on, że zanim zapoznał się za pośrednictwem Elise z pytaniami Mendelssohna skierowanymi do Jacobiego i odpowiedzią tego ostatniego, skłonny był sądzić, że Lessing z zamiłowania do dwojcu i paradoksu bronił spinozizmu. Johann Reimarus wyraża też przypuszczenie, że Lessing nie miał ochoty rozmawiać o tej sprawie z nim i Mendelssohnem, ponieważ wiedział, że mieli oni inne przekonania i poglądy. Dalej czytamy w liście:

Gdy niegdyś widziałem napisane u niego w sztambuchu *ἐν καὶ πᾶν* i zapytałem go o wyjaśnienie, przerwał krótką odpowiedzią: był tylko taki pomysł. Teraz jednak przypominam sobie jeszcze więcej śladów w jego

¹ M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 13, *Briefwechsel III*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, s. 153–154. (Dalej cytowane jako: M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*).

wypowiedziach, a opowiadanie Jacobiego prawie uwalnia sprawę od wątpliwości².

Następnie Reimarus twierdzi, że nie widzi możliwości „sądowego rozpoznania” (*judicium*) prawdy i fałszu u kogoś, komu paradoks służy w istocie do utrwalenia sceptycyzmu i niewiary poprzez to, że wszystko zarazem się neguje i potwierdza. „Płomienna wyobraźnia”, namiętności, zniechęcenie stawiają Lessingowi przed oczami fantasmagorie i różne gwałtowne przedstawienia. Johann Reimarus w gruncie rzeczy nie wie, jak należałoby w tej sytuacji postępować, i sądzi, że Mendelssohn będzie wiedział najlepiej, jak podejść do sprawy poglądów Lessinga. Odwołuje się przy tym do ludzkiego, rozumnego postępowania, do „intelektu, inteligencji”³.

Wprawdzie Johann Reimarus wskazuje na – może nawet nie do pokonania – trudności w ujęciu i rozumieniu przekonań Lessinga, jednak on pierwszy jest tym, który przyznaje, że twierdzenie Jacobiego o spinozyzmie Lessinga prawie nie pozostawia wątpliwości. On zauważa zanotowaną przez Lessinga zasadę *ἔν καὶ πᾶν*, o której ten nie chce rozmawiać, oraz wielorakie „ślady” w wypowiedziach wskazujące na jego spinozizm; wreszcie ma on świadomość, czego brakowało Mendelssohnowi, że Lessing skrywał się przed nimi ze swoimi przekonaniami, których oni nie akceptowali. Wydaje się też, że Lessing bardziej krył się ze swoimi poglądami przed Mendelssohmem, znając jego filozoficzne stanowisko i pozycję wśród berlińskich kręgów oświeceniowców i w ogóle w Niemczech. Johann Reimarus natomiast jakby zbiera spostrzeżenia, bardziej i mniej istotne, i jakby wczuwa się w atmosferę życia Lessinga i na tej podstawie powiada: tak, Jacobi ma rację, to jest spinozysta, moje obserwacje zgadzają się z tym, o czym pisał Jacobi. Nie są to dowody rozstrzygające, i gdy weźmie się pod uwagę skłonność Lessinga do paradoksów oraz „gimnastyki ducha”, gotowość do wygłaszania każdego poglądu dla podniesienia temperatury sporu, wynajdywanie niezwykłych sytuacji, rzeczowa analiza nie jest zdolna – jak mówi Reimarus –

² Ibidem, s. 155.

³ Ibidem.

rozwikłać kwestii, o które tutaj chodzi. Jednak obserwacje, które on poczynił, bynajmniej nie nieistotne, umiejętność całościowego oglądu i empatii mówią mu wprost, co sądzić o przekonaniach Lessinga. Relacje Jacobiego i Reimarus, niewspółmierne co do objętości i wagi, są ze sobą zgodne co do przedmiotu, którego dotyczą. W istocie Johann Reimarus dopełnia relację Jacobiego o pewne ważne elementy, sprawiające, że otrzymujemy bardziej spójny układ informacji.

Tydzień później, tj. 18 listopada 1783 roku, Mendelssohn, odpowiadając na listy rodzeństwa Reimarusów jednym pismem, stwierdza, że pomylił się co do oceny Jacobiego: „Uznawałem go za pięknoducha, który dodatkowo rozgląda się za wiadomościami filozoficznymi, a spostrzegam człowieka, który myślenie uczynił swoim głównym zadaniem, czuje dość siły, by nie dać się prowadzić na pasku i iść własną drogą”⁴. To, co Jacobi napisał o sobie we wstępnej części pisma z 4 listopada, i to, co napisali o nim Elise i Johann Reimarusowie, sprawiło, że Mendelssohn zmienił zdanie o Jacobim, co by potwierdzało opinię Kurta Christa, że dotąd Jacobi „nic nie znaczył w oczach Mendelssohna”.

Ale już w następnym zdaniu Mendelssohn powiada, że przy pierwszej lekturze pisma Jacobiego nie wszystko z niego rozumie, a właściwie bardzo mało. Tok myśli Jacobiego jest dla niego zbyt obcy, bogactwo obrazów oślepia go, a skoki w rozumowaniu są tak zadziwiające, że Mendelssohn, jak ogłuszony, nie wie, gdzie się znajduje. Przychylność i „nieograniczone zaufanie” Lessinga do Jacobiego tłumaczy natomiast Mendelssohn filozoficzną przenikliwością tego ostatniego. Wyraża też przypuszczenie, że dalsza lektura tekstu pozwoli mu odkryć to, o co chodziło Jacobiemu, ponieważ *ex promptu* Mendelssohn może powiedzieć, że otrzymał wystarczającą odpowiedź na swoje pytania; dodaje też, że gotów jest przeprosić Jacobiego za wszystko, co mogło go urazić, a także za to, że jeszcze mu nie odpowiedział. Będzie jeszcze prosił Jacobiego o uzupełnienie jego relacji na temat Lessinga, a wykorzystanie otrzymana-

⁴ Ibidem, s. 156–157.

nego materiału uzależnia przede wszystkim od decyzji Jacobiego, ale także od rady Elise i Johanna Reimarusów⁵.

Przestrzegając przed niebezpieczeństwami spekulacji filozoficznych, Mendelssohn deklaruje swoje intencje w odniesieniu do pisma o Lessingu: pragnie przede wszystkim być bezstronny, w niczym nie przesadzać, nie dewaluować jednych spraw czy wydarzeń kosztem innych. Nie zamierza czynić z Lessinga „proroka czy świętego” ani nadawać czemukolwiek nadmiernej wagi:

Niewiele zresztą robię sobie z tego, co wielki człowiek mówi czy robi w swoich ostatnich godzinach, najmniej, jeżeli lubi on przygody tak bardzo, jak nasz Lessing rzeczywiście czynił. Nowość i zadziwienie znały dla niego więcej aniżeli prawda i prostota⁶.

Mendelssohn chce oddać prawdę i wielkość charakteru Lessinga, tak samo, czyli bezstronnie, traktując jego zboczenia na prawo i lewo. Wydaje się, że Mendelssohn obstaje przy tym, że chce dotrzeć do prawdy o charakterze Lessinga, która jest poza „nowością i zaskoczeniem”, czyli jak gdyby zaprzecza tezie Reimarusza o niekonkluzywności rozprawy sądowej na temat prawdy i fałszu w przypadku Lessinga. Ten fragment listu nie wydaje się całkiem jasny.

Bardzo wyraźnie i czytelnie wypowiada się natomiast Mendelssohn na temat użytku, jaki uczyniono z wiersza Johanna Wolfganga von Goethego *Prometeusz*. To persyflaż, elegancka kpina czy uprzejma drwina. Trudniej byłoby bardziej obnażyć wady i braki tzw. Spinozjańskiego systemu aniżeli w sposób dokonany w tym wierszu. Mendelssohn pisze:

Przypominam sobie, że abbé Bernis także próbował przerobić ten system na utwór wierszowany. Sam chudy szkielet wydaje się niepasujący do żadnego ubrania. Pozostaje zawsze kościotrupem, na którym wieszka się płaszcz: tym bardziej szkaradnym, im wspanialsza jest szata⁷.

⁵ Ibidem, s. 157.

⁶ Ibidem, s. 158.

⁷ Ibidem.

Zatem dla Mendelssohna tak zwany system Spinozjański to najbardziej fatalny, tj. najgorszy system filozoficzny. To, co dość powszechnie uchodzi za spinozizm, jest według Mendelssohna nie do zaakceptowania i budzi jego zdecydowany sprzeciw. Jakkolwiek trudno uznać – jak pokazano to z okazji prezentacji listu Jacobiego z 4 listopada 1783 roku – że wiersz Goethego jest w swojej treści panteistyczny, to nie zmienia to Mendelssohna oceny panteizmu i tego, że w jego mniemaniu wiersz obnaża wady panteizmu, pożegnanie się z Bogiem czy bogami, o czym mówi Goethe, stanowi bowiem integralny składnik filozofii Spinozjańskiej⁸.

Ostatnia część listu jest poświęcona odparciu spinozizmu. Mendelssohn, wbrew temu, co radził mu Johann Reimarus, nie chce zająć się tą sprawą, tłumacząc to – nie wchodzimy tu w szczegóły – swoim stanem zdrowia. Nie sądzi też, by jego odpór w jakikolwiek sposób wpłynął na tych ludzi, którzy są przeciwko niemu. Szyderstwami posługujących się sofistów może wzburzyć jedynie moc porównywalną do siły pioruna, coś gwałtownego, na co Mendelssohn, jak wyznaje, nie ma już sił. Jego nadzieja na zmianę stanu rzeczy jest równa jego beznadziei. Johann Reimarus natomiast to człowiek zdolny pracować dla dobra współobywateli, obdarzony sprawnościami, które pozwalają mu zawiśle rozumowania przedstawić prosto, bez napuszoności. Posługując się zaś najlepszymi metodami, może on uwolnić rozum od czarów i przesądów. Mendelssohn prosi więc Johanna Reimarus, by stanął w szranki z „tymi ludźmi”, z pewnością nie ludźmi oświecenia, i przygotował pismo na temat panteizmu. Prosi też Elise o nakłonienie brata do spełnienia tej misji, sobie zaś pozostawia rolę jego pomocnika i giermka, zaostrożającego i podającego strzały do napiętego łuku⁹.

Z tego listu Mendelssohna Elise Reimarus przekazuje Jacobiemu pismem z 5 grudnia 1783 roku obszernie fragmenty dosłownie lub z pewnymi koniecznymi zmianami gramatycznymi. Tak jak w poprzednim piśmie do Jacobiego, w którym opisywała reakcję i pytania Mendelssohna odnośnie do wiadomości o spinozyzmie Lessinga,

⁸ Ibidem, s. 158–159.

⁹ Ibidem, s. 159.

tak też tutaj Elise dokonuje selekcji treści listu Mendelssohna. I uzasadnia to tak: po pierwsze, na początku swego pisma do Jacobiego powiada, że w liście Mendelssohna jest duży fragment dotyczący jej brata, który „nie chciał nie mieć” tego listu; po drugie, twierdzi, że wyciąg zawiera wszystko, co „dotyczy Lessinga i Spinozy”.

Najogólniej mówiąc – bo treść listu została już opisana – Elise powiadamia Jacobiego: a) o tym, że Mendelssohn wbrew temu, co dotychczas myślał, postrzega Jacobiego jako intelektualistę poważnego i samodzielnego, który dzięki swojej przenikliwości zyskał uznanie i „nieograniczone zaufanie” Lessinga; b) o zasadach, jakimi Mendelssohn będzie się kierował, pisząc dzieło o Lessingu; c) wreszcie o nadziei Mendelssohna na uzyskanie od Jacobiego dalszych informacji o Lessingu. Pominięte zostały natomiast przez Elise Reimarus dwie istotne sprawy. Pierwsza z nich, chyba najważniejsza, to ostra, szydercza, zjadliwa ocena spinozyzmu. Druga – całkowicie pominięta w przekazie Jacobiemu treści listu Mendelssohna – to prośba i usiłowanie Mendelssohna scedowania wystąpienia w dyskusji o panteizmie na brata Elise, Johanna Reimarus¹⁰.

Widać więc, że Elise Reimarus starała się konsekwentnie zapobiegać zaognieniu sporu między Jacobim a Mendelssohnem i „cenzurowała” w tym celu przede wszystkim wypowiedzi Mendelssohna. Oba jej argumenty przeciwko przekazaniu Jacobiemu w całości treści listu Mendelssohna można jednak pod pewnymi względami zakwestionować. Miała oczywiście prawo nie informować Jacobiego o zleceniu, jakie Mendelssohn chciał powierzyć jej bratu, o ile tamten sobie tego nie życzył. Ale argumentacja ta nie stosuje się do fragmentu listu Mendelssohna dotyczącego niezwykle surowej oceny spinozyzmu dokonanej przez odwołanie się do wiersza Goethego *Prometeusz*. To zaś dowodzi, że i drugi argument za okrojeniem przekazu Jacobiemu treści listu Mendelssohna nie daje się utrzymać, wszak kwestia spinozyzmu dotyczy Lessinga. I nawet gdyby rzeczywiście Lessing nie był spinozystą, to jednak jest on włączony w sy-

¹⁰ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 94–97. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

tuację „sprowokowaną” przez Jacobiego. Nie zmienia to niczego odnośnie do intencji Elise Reimarus.

Jacobi niebawem odpowiada Elise Reimarus na jej teraz właśnie przedstawioną informację o reakcji Mendelssohna na jego opis spotkania z Lessingiem, już bowiem 24 grudnia 1783 roku Mendelssohn otrzymuje od Elise list, w którym zostaje umieszczony wyciąg z owej odpowiedzi. Tak więc list Elise sprawił Jacobiemu „prawdziwą radość”, a ostrzeżenie Mendelssohna przed niebezpieczeństwami grożącymi ze strony „miłośników spekulacji” ucieszyło go „niepomiernie”, jako że zawsze walczył o to, by nigdy nie odstępować od pytania o prawdę wszystkiego, co się wypowiada. Wyciąg z listu Jacobiego kończy się tak:

Mendelssohn nie potrzebuje zaiste usprawiedliwiania się przede mną; oczekuję jednak odpowiedzi z wielką radością, i to, czego będzie on ode mnie żądać, spełnię, o ile będę do tego zdolny¹¹.

Wydaje się, że Jacobi po raz pierwszy – i chyba ostatni – czuje się przychylnie potraktowany i zaaprobowany przez Mendelssohna. Dostrzega nawet zgodność poglądów w kwestii niebezpieczeństwa i zwalczania spekulacji. Dla Jacobiego nie była to sprawa drugorzędna, jego negacja filozofii uderzała właśnie w spekulację jako bezwarłociowe poznanie. Mógł więc liczyć na to, że oto otwiera się ścieżka prowadząca być może do znacznie poważniejszej dyskusji filozoficznej i wzajemnego porozumienia. Stąd też jego w istocie bezwarunkowa zgoda na udzielenie Mendelssohnowi wszelkiej pomocy w sprawie Lessinga.

Budzi pewne zdziwienie, że Jacobi w *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* w ogóle nie wspomina o tym swoim liście do Elise Reimarus, którego fragment przesała Mendelssohnowi. Można znaleźć proste, choć nieco wątpliwe wytłumaczenie tego faktu: Jacobi mógł zapomnieć o owym liście. Ale inne wytłumaczenie jest chyba lepsze. Jacobi wielokrotnie wyrażał wątpliwości co do możliwości porozumienia i współpracy z Mendelssohnem. I gdy oto

¹¹ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 165–166.

pojawia się taka możliwość, gdy dotąd niedostępny i wyniosły Mendelssohn jakby zmienia swój stosunek wobec niego, trudno się dziwić Jacobiemu, że tak właśnie pozytywnie zareagował na przekazane mu przez Elise Reimarus informacje. I ten zwrot w jego nastawieniu dokonał się za sprawą Elise, która „spreparowała” treść listu Mendelssohna.

Z punktu widzenia stosunków między oboma myślicielami przemilczenie przez Jacobiego swojego listu do Elise nadawało jego odniesieniu do Mendelssohna postać bardziej jednolitą i jakby – tak mógł sądzić – zatajało jego naiwność. Niebawem Jacobi miał przekonać się o płonności własnych nadziei na zmianę swoich relacji z Mendelssohmem.

W tym samym piśmie z 24 grudnia, do którego jest dołączony wyciąg z listu Jacobiego, Elise Reimarus donosi Mendelssohnowi, że jej brat bardzo pragnie ponownie przeczytać opis spotkania Jacobiego z Lessingiem, przyrzekając odesłanie go, gdy tylko Mendelssohn będzie w stanie zająć się tą sprawą.

Po niespełna dwu tygodniach, 5 stycznia 1784 roku, Mendelssohn, odpisując Elise, bardzo pochwała postanowienie Johanna Reimarus o ponownym zapoznaniu się z tekstem Jacobiego. Dla Mendelssohna jest oczywiste, że zajęcie się pismem Jacobiego może polegać tylko na odparciu jego tez. I tak wedle mniemania Mendelssohna miałby postępować Reimarus. Jeżeli więc decyduje się na analizę rozprawy Jacobiego, to jedynie w celu jej zdyskredytowania. Pracę polegającą na krytyce i odrzuceniu tez Jacobiego Mendelssohn uważa za „nadzwyczaj nieprzyjemną i przykrą”. Brak sił nie pozwala mu podjąć się tego zadania. Jego wykonanie jest trudne ze względu na materię, której ono dotyczy. Wydaje się, że Mendelssohn ujawnia się tutaj po trosze jako człowiek ruchu oświecenia. I z takich pozycji patrzy na Jacobiego i jemu podobnych. Są to rozpalone głowy, a ich nadmiar przenikliwości objawia się pogmatwaniem, chaosem i zamętami pojęć. Usiłowanie zrozumienia takich teoretycznych konstrukcji to żeglowanie pośród ostrych skał, stale grożące rozbiciem statku. Próba wydobycia z owego nieładu i poplątania pojęć jakiejś sensownej koncepcji czy myśli wydaje się pracą nie do wykonania. Z tego powodu niewielkie są widoki na obalenie takich teorii. Ustalanie, co

od czego zależy w siatce pomieszanych ze sobą pojęć – uniemożliwiających przez to zrozumienie bytu – to „żucie pojęć”. „Zbadanie tych wszystkich subtelności i wysledzenie błędów byłoby dla mnie, szczególnie w tym obrzydliwym zimnie, uśmiercającą pracą”¹².

Wydaje się, że Mendelssohn od początku zajmował niezmiennie krytyczną postawę wobec Jacobiego i jego pisma o spotkaniu z Lessingiem oraz uznania go za spinozystę. W istocie we wszystkich dotychczasowych listach do Elise Reimarus, w których wypowiadał się o Jacobim, Mendelssohn traktował go jako kogoś niespełniającego pewnych standardów, niezbędnych do tego, by być pisarzem filozoficznym. A kilka pochlebnych słów listu z 18 listopada do rodzeństwa Reimarusów wynikało w dużym stopniu z tego, że Elise i Johann Reimarusowie pozytywnie ocenili relację Jacobiego z jego spotkania z Lessingiem. Mendelssohn wszelako nigdy w istocie na to nie przystał.

Mendelssohn, który nie zrobił kopii rozprawy Jacobiego o jego spotkaniu z Lessingiem, powierza ją w oryginale rodzeństwu Reimarusów przynajmniej na kilka miesięcy, o ile wcześniej Johann Reimarus nie zechciałby sporządzić jej odpisu¹³. Czy miało to znaczyć, że Mendelssohn załatwienie sprawy scedował na Johanna Reimarususa tylko po to, żeby wziąć pod uwagę końcowe efekty jego działań, sobie zaś zarezerwował dopisanie jej ostatecznego rozstrzygnięcia, czy też, że miałby jedynie przyjąć do wiadomości to, co ze sprawą uczyni Johann Reimarus? Wcześniejsze wypowiedzi z listu Mendelssohna są wyraźnie bliższe czy wręcz tożsame z drugim rozwiązaniem, tzn. uwolnieniem go od owej ciężkiej, w istocie – ze względu na charakter rozprawy Jacobiego – niekonkluzywnej i niezmiernie przykrew pracy.

Wydaje się, że intencje Johanna Reimarususa, który prosił o przesłanie mu rozprawy Jacobiego, były odmienne od intencji Mendelssohna w sprawie potraktowania spinozizmu Lessinga. Johann Reimarus chciał – jak wiemy – ponownie przeczytać tekst Jacobiego i zwrócić go Mendelssohnowi, gdy ten będzie miał czas się nim zająć. Wynikałoby z tego, że Johann Reimarus pragnął wesprzeć Mendels-

¹² Ibidem, s. 168–169.

¹³ Ibidem.

sohna, ale nie oznaczało to zgody na przejście jego roli w odniesieniu do Jacobiego. To, że Johann Reimarus chciał pomóc Mendelssohnowi, widać z tego, że zajmuje on stanowisko Mendelssohna wobec panteizmu i wobec tekstu Jacobiego. O ile Johann Reimarus, zaraz po pierwszym przeczytaniu rozprawy Jacobiego, pisał 11 listopada 1783 roku, że prawie nie ma wątpliwości co do spinozizmu Lessinga, oraz przytaczał okoliczności za tym przemawiające, o tyle w liście do Mendelssohna z 14 czerwca 1784 roku nie ma śladu takiego spojrzenia na Lessinga¹⁴. Zdecydowanie negatywny Mendelssohna osąd wartości przekazu Jacobiego i panteizmu w ogóle spowodował zmianę stanowiska Johanna Reimarusa, który zresztą od początku uważał w tej kwestii Mendelssohna za w istocie niepodważalny autorytet, i powierzał mu, tak zresztą jak Elise, bezwarunkowo i całkowicie ocenę sprawy.

Akceptując intencje i zamiary Mendelssohna, Johann Reimarus uznaje siebie za niekompetentnego w kwestiach, których rozważenia żądał od niego Mendelssohn. Pierwsze zdanie listu Reimarusa z 11 czerwca 1784 roku do Mendelssohna brzmi tak: „Zwraca się Pan do źle wyposażonego pomocnika, gdy żąda Pan, żebym ja miał pomóc Panu w zakwestionowaniu spinozizmu”¹⁵. Jak pamiętamy z listu z 11 listopada 1783 roku, Mendelssohn chciał w zaostrzeniu i podawaniu strzał do napiętego łuku być pomocnikiem Johanna Reimarusa, tzn. jemu powierzyć całe w istocie zadanie odparcia spinozizmu. Reimarus odwraca teraz te role do tego stopnia, że odmawia sobie zdolności bycia giermkim Mendelssohna. Motywuje to swoim brakiem wykształcenia filozoficznego, którego nie może zastąpić przypadkowość i szczupłość lektur z tej dziedziny.

Według Johanna Reimarusa najlepszym wyjściem byłoby niewyklęcie się w polemikę z „konkretnymi przeciwnikami”, lecz sformułowanie ogólnych uwag, wyjaśnień i informacji, które powinny przekonać większość zajmujących się kwestią sporną – a Mendelssohn jest najlepiej zorientowany w sprawach, które powinny być w tym uwzględnione. Johann Reimarus zaś, z powodu braku filozoficznego

¹⁴ Ibidem, s. 196–209.

¹⁵ Ibidem, s. 196–197.

przygotowania, ogranicza się do rozważań, uwag i komentarzy mających za podstawę rozprawę Jacobiego, pozostawiając wszelako Mendelssohnowi ostatnie słowo w rozstrzygnięciu zagadnień¹⁶.

W swoich rozważaniach na temat tekstu Jacobiego Johann Reimarus koncentruje się na koncepcji wiecznego bytu, pierwotnej przyczyny i siły oraz substancji w kontekście przypisanej przez Jacobiego Baruchowi Spinozie zasady, że z niczego nic powstać nie może. Bóg jako wieczna siła – tak rozumuje Reimarus – musi wiecznie działać, nie może więc wkraść się do niej coś skończonego, na przykład chcenie czegoś, a zatem coś, czego przedtem nie było w wieczności. Tak więc jeżeli w Bogu są „przedstawienie, wola, działanie”, to muszą być one wieczne. Ale wszelkie działanie jest dla Reimarusa niewyobrażalne bez przedmiotu działania. Takim przedmiotem dla nieskończonej siły jest „całkowicie współmierny” jej świat, w którym jest ona „nieskończona” i „kompletna”. Reimarus odmawia sobie możliwości zrozumienia, czym jest wielość-jedność na tle tak zarysowanego poglądu. Nie wie też, na czym miałyby polegać działania zachodzące w wiecznej istocie, „które musi być niezmienne”. Rozwiązanie zaś, prawdziwie respektujące naturę wieczności – pogląd Lessinga, że wiecznie niedziałająca Boskość to stan wiecznej nudy – nie ostaje się wobec spostrzeżenia, że Bogu jako wiecznemu nie przysługuje czas, zatem mowa o długich chwilach, czyli nudzie, nie ma sensu¹⁷.

Ten problem wieczności boskiego bytu i możliwości jego działania, nienaruszającego zasady, że z nic nie może powstać coś, tkwi u podstaw rozważań Reimarusa w jego liście do Mendelssohna. Wraca do niego w części umieszczonej pod datą i podpisem, by podkreślić – pod wpływem pewnych lektur – że nie można zaprzeczyć „bezpoczątkowej sukcesji”, gdy przyjmuje się istnienie wiecznie działającej, „wiecznie samoistnej pierwotnej siły”¹⁸.

W kontekście poglądów na temat Boga i świata Johann Reimarus znowu przyznaje, że nie rozumie twierdzeń o nauce Spinozy, na przykład, że „rzeczy są modyfikacjami Boskości” albo że my

¹⁶ Ibidem, s. 187–198.

¹⁷ Ibidem, s. 198–199.

¹⁸ Ibidem, s. 208–209.

sami jesteśmy „jedynie myślami Boga”. Kwestia istnienia rzeczy według systemu Spinozy nie naprowadza Johanna Reimarus na żadne w miarę określone ich pojmowanie¹⁹.

Odnosnie do charakteru działań pierwszej przyczyny, której u Spinozy – jak opisuje to Jacobi – nie przysługuje celowość, Reimarus przyznaje, że, po pierwsze, działania Boga nie mogą być powodowane niczym wobec niego zewnętrznym, i że, po drugie, nie można ich pojmować na sposób ludzkiego rozważania różnych racji i podejmowania na tej podstawie decyzji. Mądrość, zamiar, celowość nie są właściwościami pierwotnej siły, które dają się od niej oddzielić i które można przeto analizować w izolacji. Stanowią one raczej „kierunek” pierwotnej, doskonałej siły, wiecznej istoty, której podstawa bytu znajduje się w niej samej jako nieoddzielna od niej, a to oznacza, że z powodu tej samoistnej istoty traci moc zasada, że coś powstaje z nicości. Tak więc Bóg i jego podstawa mają charakter konieczny. Bóg jest konieczny zarówno w swojej istocie, jak i w swoich działaniach, a ta konieczność stanowi doskonałość Boga. Boska doskonałość nie może być taka lub inna, nie może podejmować takiej czy innej decyzji po dokonaniu analiz i porównań – byłby to w istocie, jak wspomniano, ludzki sposób istnienia. W boskiej wiecznej doskonałości wszystko jest już zdecydowane, czyli konieczne, a więc po prostu nie ma wyboru, bo dla boskiej doskonałości wybór byłby zaprzeczeniem jej samej²⁰.

Tak więc Johann Reimarus wnikliwie przedstawia naturę doskonałego bytu Boga, podając argumenty za pojmowaniem Boga jako istoty koniecznej, które jest rozważane w tekście Jacobiego i które w istocie wyznaje Lessing. Zatem Reimarus, chcąc wesprzeć Mendelssohna w jego zamierzeniach odparcia spinozyzmu, przytacza w gruncie rzeczy dobrze skomponowane argumenty za koniecznością bytu absolutnego, tzn. przeciwko odrzuceniu spinozyzmu, a więc postępuje wbrew temu, czego spodziewał się po nim Mendelssohn. Zarazem jednak Reimarus, pomagając Mendelssohnowi, dezawuuje swoje rozważania, uznając ową „ślepą konieczność” – to

¹⁹ Ibidem, s. 199.

²⁰ Ibidem, s. 200.

jego wyrażenie – nie za coś, co należy do Boga, lecz za „konieczność matematyczną”, która w istocie jest jedynie pojęciem, i to pojęciem, którego treść nie zostaje wyraźnie uchwycona²¹. Wydaje się jednak, że mimo tych zastrzeżeń Reimarus bardziej w tym punkcie wspiera Jacobiego aniżeli Mendelssohna.

W ostatnich partiach obszernego listu Reimarus zwraca uwagę na niespójności, sprzeczności i inne wadliwości filozofii Spinozy, poglądów Lessinga i rozważań Jacobiego. Po pierwsze więc, Reimarus ma wątpliwości co do zrozumiałości i logicznej konsekwencji Spinozjańskiego poglądu na temat jedności bytu, która nie unicestwia wielości, a także co do pojęcia nieindywidualnej Boskości obejmującej w sobie wielość indywidualnych bytów, którym jedynie przysługuje rzeczywistość. Po drugie, utrzymywanie przez Lessinga osobowego istnienia człowieka po śmierci uważa Johann Reimarus za sprzeczne z całością jego poglądów. Po trzecie, odrzucenie przez Spinozę „wewnętrznej podstawy obowiązywalności moralności” oznacza wedle Reimarusa likwidację moralności²².

Od strony Jacobiego sprawa spinozizmu Lessinga była zamknięta siedmiomiesięcznym milczeniem Mendelssohna. Dotyczące jej dwie informacje pochodzą od Elise Reimarus. Z jej listu z początku kwietnia 1784 roku Jacobi dowiaduje się, po pierwsze, o przekazaniu oryginału jego rozprawy Johannowi Reimarusowi, o co prosił on Mendelssohna; po drugie zaś, o pewnym bezczelnym i grubiańskim sądzie o Spinozie, co nawet skłoniło Johanna Reimarusa do myśli o zatajeniu spinozizmu Lessinga, o ile pozwala na to „świętość prawdy”²³. Z kolei 5 lipca 1784 roku Elise informuje Jacobiego – przedstawiając treść listu Mendelssohna – że ten latem, o ile będzie zdrow i dysponował czasem, odłoży na bok rozprawę o charakterze Lessinga, by odważyć się stanąć w szranki ze spinozystami. Z Johannem Reimarusem naradzał się Mendelssohn – informuje dalej Elise Reimarus – w sprawie wyboru rodzaju natarcia na spinozystów: czy należało więc się zająć „określonymi przeciwnikami” (to wyra-

²¹ Ibidem, s. 201.

²² Ibidem, s. 205–206.

²³ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 97–98.

żenie znamy z listu Johanna Reimarus do Mendelssohna), rozważając pewne kwestie, czy też zadawać ciosy „wzdłuż i wszerz”, żeby „powstrzymać wszelkich przeciwników”. Od siebie Elise powiada Jacobiego o owym obszernym liście jej brata do Mendelssohna, wyrażając nadzieję, że ten wreszcie zabierze się do pracy nad rozprawą ze spinozystami. Jacobi zaś powinien się cieszyć – tak pisze Elise Reimarus – że dał powód do powstania „tak pożytecznej pracy”, co powinno i będzie „służyć innemu celowi” i co jest niezbędne do rozproszenia przez światło rozumu „oślepiających błędów naszych czasów”²⁴. Wydaje się, że Elise Reimarus chce w ten sposób podnieść na duchu Jacobiego, którego przed kilkoma miesiącami gorąco naklaniała do napisania rozprawy dla Mendelssohna, a ten przez ten cały czas ignorował go. W ostatnim zdaniu przytoczonego przez Jacobiego fragmentu listu Elise powiada, że mógłby on pomyśleć, że chodzi jej o długo oczekiwane przez nią dzieło na temat charakteru Lessinga. Trudno zaprzeczyć, że byłby blisko prawdy.

Wreszcie na list-rozprawę Jacobiego o Lessingu odpowiada Mendelssohn 1 sierpnia 1784 roku pismem *Erinnerungen*. W dołączonym do niego liście mówi o swoim zawstydzeniu rozprawą Jacobiego i o jego łaskawości, z jaką wybaczył mu pierwszą reakcję na informację o spinozyzmie Lessinga. Teraz, tak jak poprzednio w innych listach, Mendelssohn twierdzi, że nie rozumie pewnych fragmentów rozprawy Jacobiego i że niektóre miejsca nie spełniają warunków poprawnego logicznie rozumowania. Mendelssohn informuje też Jacobiego, że tymczasem odstępkuje od planowanej pracy nad dziełem o Lessingu, ważniejsza stała się bowiem w tej sytuacji sprawa spinozyzmu, o której chciałby „coś” napisać, i w związku z tym pragnie uświadomić Jacobiemu, „jak ważne musi być dokładne ujęcie” jego myśli, a także to, że ma prawo przedstawić Jacobiemu swoje wątpliwości i „przypomnienia” dotyczące jego rozprawy. Skoro Jacobi – tak pisze Mendelssohn – „usiłnie starał się wesprzeć system tego filozofa”, tzn. Spinozy, takie samo stanowisko może zajmować Mendelssohn i żądać od Jacobiego wyjaśnień. Mendelssohn swoją relację z Jacobim postrzega w kategoriach walki, którą ten w isto-

²⁴ Ibidem, s. 99–100.

cie wypowiedział, rzucając „po rycersku rękawicę”, a Mendelssohn ją podejmuje w nadziei, że Jacobi pozwoli tę „metafizyczną honorową walkę” prowadzić po rycersku w obliczu przez nich obu darzonej wielkim szacunkiem damy, Elise Reimarus²⁵.

Z tego dość wygładzonego, jak się wydaje, w swojej treści listu Mendelssohna wynika jednak, że nadzieja na spokojnie prowadzoną dyskusję stawała się coraz bardziej iluzoryczna. Kiedy sprawa Lessinga i panteizmu zaczyna przyjmować w relacji między Jacobim i Mendelssohnem konkretne kształty, konflikt zdaje się przybierać zdecydowanie wyraźniejszy charakter. Jak mówi bowiem Mendelssohn: część rozważań Jacobiego jest nieuzasadniona, tzn. nie do zaakceptowania. Ale nieporównanie ważniejsze jest to, że – bardzo mocno akcentuje to Kurt Christ – Mendelssohn uznaje Jacobiego za spinozystę²⁶. Wszak w istocie Jacobi popiera, wspiera i podpira filozofię Spinozy. Ktoś, kto tak dobrze jak Jacobi zna tę filozofię, że jej zasadnicze motywy przez niego wyłożone Lessing uznaje za własne, może być podejrzany o wyznawanie spinozizmu. I Mendelssohnowi też się wydaje to niemożliwe, by Jacobi wyznawał inną filozofię niż Lessing. O ile Lessing dziwił się, że Jacobi nie jest spinozystą, o tyle Mendelssohna nie przekonało jego bardzo jasno wyrażone odrzucenie filozofii Spinozy jako deterministycznej i fatalistycznej. Taka postawa Mendelssohna zmienia warunki „metafizycznej walki”. Jacobi nie jest dla niego tym, który przekazuje informacje o poglądach Lessinga w ostatnim okresie jego życia, lecz tym, który wespół z Lessingiem jest wyznawcą filozofii Spinozy. To znaczy, że obaj są spinozystami. Mendelssohn, odpierając filozofię Spinozy, może kierować swoją broń przeciwko samemu Jacobiemu. Jako przedmiot krytyki może on reprezentować zarazem Spinozę i Lessinga, o ile ten ostatni miałby okazać się spinozystą. Taki spór sam z siebie nabiera większej wyrazistości i ostrości. Można – bo sprawa jest oczywista – powiedzieć, że Mendelssohn mylił się całkowicie w sprawie filozoficznego stanowiska Jacobiego.

²⁵ Ibidem, s. 101–103.

²⁶ K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Düsseldorf 1988, s. 106.

II

Mendelssohn: *Erinnerungen*

Moses Mendelssohn rozpoczyna swoje *Erinnerungen* od uznawanej przez Friedricha Heinricha Jacobiego za podstawę filozofii Barucha Spinozy tezy, że coś nie może powstać z niczego. To znaczy jeżeli w wieczności miałyby się znajdować początek i źródło tego, co skończone, oznaczałoby to, że z niczego powstaje coś, bo owo coś nie może mieć swojej podstawy w tym, co wieczne, lecz w tym, co jest poza tym, co wieczne, czyli w nicości. A to jest absurdalne. Mając to na uwadze, Moses Mendelssohn idzie śladami tego, co znajduje się w liście, który przed sześcioma tygodniami otrzymał od Johanna Alberta Hinricha Reimarusa. Jakkolwiek Reimarus – jak wiemy – nie był w stanie odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób może działać wieczna istota, to jednak nie tylko zaakceptował, ale starał się rozwinąć i uzasadnić pojęcie wieczności tak, by pokazać, że nie da się zakwestionować podstawowej w rozumieniu Jacobiego zasady filozofii Spinozy. I Mendelssohn najpierw cytuje fragmenty z rozprawy Jacobiego dotyczące tej zasady oraz Spinozjańskiego immanentnego absolutu (*Ensoph*) jako „wiecznie niezmiennej w sobie przyczyny świata”, „która, wzięta razem ze wszystkimi swoimi następstwami, byłaby jednym i tym samym”. W takiej koncepcji wiecznego bytu dostrzega Mendelssohn trudności, które są dla niego nierozwiązywalne¹.

Najpierw w punkcie pierwszym wymienia więc – wyraźnie przez Jacobiego odróżnioną od nauki Spinozy – koncepcję emanacji, która zakłada bezpoczątkową sukcesję zdarzeń, a mimo to nie oznacza to,

¹ M. Mendelssohn, *Erinnerungen*, w: *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786, s. 36–38. (Dalej cytowane jako: M. Mendelssohn, *Erinnerungen*).

że coś powstaje z niczego. Dopiero w punkcie drugim wskazuje na trudności systemu Spinozjańskiego, pisząc:

Jeżeli te rzeczy [skończone rzeczy świata – J. P.] są dla Spinozy czymś skończonym, to trudno pojąć ich istnienie w tym, co nieskończone, jeszcze trudniej, jak mi się zdaje, niż wypływ z tego, co nieskończone. Jeżeli nie może to, co nieskończone działać niczego skończonego, to nie może ono także pomyśleć niczego skończonego².

W gruncie rzeczy i tutaj Mendelssohn powtarza myśl Johanna Reimarus, że niezrozumiała jest dla niego Spinozjańska koncepcja rzeczy skończonych: ani ich istnienie w nieskończonym byciu, ani też ich wyjście z niego i wyodrębnienie się jako takich właśnie istot skończonych.

Pytania czy problemy są postawione przez Mendelssohna na gruncie tradycyjnego pojmowania rzeczy jako odrębnych, oddzielonych od siebie i zachowanych w swej jednostkowości. Jest charakterystyczne, że nie ma u Mendelssohna próby wyjścia poza stereotypowe koncepcje czy podjęcia wysiłku uchwycenia czegoś, co jest istotne dla filozofii Spinozy jako takiej. Mendelssohn nie jest w stanie, opierając się na niej, postawić Jacobiemu trudnych pytań. Reimarus deklaruje, że będzie się odnosił wyłącznie do tekstu Jacobiego. Mendelssohn nie deklaruje tego, ale w istocie robi to samo.

Przyjmując zatem tę najbardziej upowszechnioną koncepcję rzeczy jednostkowych jako samodzielnych – względnie, bo powołanych do istnienia przez Boga – Mendelssohn twierdzi, że nie da się ona pogodzić z systemem Spinozy. Ani wtedy, gdy owe rzeczy istnieją w absolicie („immanentnym *Ensoph*”), ani wtedy, gdy bytują poza absolutem. Skończoność jako taka jest nie do pogodzenia z nieskończonością w samym absolicie, ponieważ skończone i nieskończone stoją naprzeciwko siebie jako niemające ze sobą nic wspólnego. Otóż Mendelssohn zakłada rozróżnienie i przeciwstawienie sobie – w tym miejscu swoich rozważań – myśli (myślenie) i rzeczy, które jako przedmioty nie mogą być myślami. Pisz on bowiem: „Mu-

² Ibidem, s. 37–38.

szą one [trudności filozofii Spinozy – J. P.] pojawić się zarówno ze względu na myśli, jak i ich rzeczywiste przedmioty”³. Przeto koncepcja Spinozy jest nie do zaakceptowania dlatego, że Bóg nie miałby w istocie przedmiotu myślenia, gdyby skończoność była myślami Boga. Trudność filozofii Spinozy polega również na tym, że obecność skończonych rzeczy poza Bogiem sprawia, że nie może on pozostawać z nimi w styczności, a więc, co istotne, nieskończony Bóg nie może w żaden sposób wpływać na skończone rzeczy. Toteż Mendelssohn powiada: „W ogóle system Spinozy wydaje się nieodpowiedni do tego, by usuwać trudności podobnego rodzaju”⁴.

W tej początkowej części *Erinnerungen* Mendelssohn przyjmuje w gruncie rzeczy dwa twierdzenia: pierwsze – absolut jest bytem świadomym; drugie – tylko to daje się „subiektywnie pomyśleć”, co jest „obiektywnie rzeczywiste”⁵.

Kierując się własnym – nieco już odsłoniętym – rozumieniem absolutu, Mendelssohn zwraca uwagę na Spinozjańskie odmówienie pierwszej przyczynie rozumu i woli, a zarazem przez to na dominujące w tradycji metafizyki europejskiej pojmowanie najwyższego bytu jako ugruntowanego w rozumie i działającego z mocy własnej woli. Mendelssohn wspiera się tutaj autorytetem Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Gottholda Ephraima Lessinga, dla których – jego zdaniem – ten obszar rozważań Spinozy nie był dostatecznie jasny i zrozumiały. (Z relacji Jacobiego wiemy, że Lessing bardzo zdecydowanie aprobuje owo Spinozjańskie pojmowanie absolutu). Mendelssohn dostrzega przytoczoną w tej kwestii przez Jacobiego argumentację, że nieskończone Jedno właśnie ze względu na swoją integralność i autonomiczność nie może zawierać w sobie niczego różnego od siebie samego, obojętnie, czy jest to rozum, wola, czy cokolwiek innego. Jednak ta neoplatońska konsekwencja w rozumieniu absolutu nie przemawia do Mendelssohna, nie mieści się w jego pojmowaniu absolutu⁶.

³ Ibidem, s. 38.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 37–38.

⁶ Ibidem, s. 38–39.

Mendelssohn nie pojmuje więc, jak jest możliwe to, że pierwszeństwo przyczynie nie da się przypisać ani „poszczególnych myśli”, ani „pojedynczych decyzji woli”, mimo że właśnie pierwsza przyczyna jest „ogólnym pratworzywem rozumu i woli”⁷. To niezrozumienie nauki Spinozy wynika z takiego jej ujęcia przez Mendelssohna:

Pierwsza przyczyna posiada myśli, ale nie ma rozumu. Ma myśli, ponieważ myśli są, według Spinozy, główną właściwością jedynej prawdziwej substancji. Jednak nie ma pojedynczych myśli, lecz tylko ich ogólne pratworzywo⁸.

W gruncie rzeczy można powiedzieć, że według Mendelssohna teoria Spinozy stanowi zbiór niedopracowanych, niejasnych, pomieszanych ze sobą pojęć, co przypomina podobny zarzut Christiana Wolffa. Po pierwsze – jak można przyjąć – Mendelssohnowi chodzi w istocie o to, że coś, co jest bezrozumne, myśli – a tak jest właśnie w przypadku pierwszej przyczyny w systemie Spinozy. Po drugie, Spinozjańskiej substancji w sposób fundamentalny przysługują, zdaniem Mendelssohna, myśli, poszczególne myśli. Ale jeżeli owa substancja jest tylko „ogólnym pratworzywem myśli”, to właśnie myśli muszą być usunięte z substancji. A więc substancja myśli poszczególnymi myślami i nie myśli poszczególnymi myślami. Zatem Mendelssohn przypisuje Spinozie nie tylko niejasności i pomieszanie pojęć, ale nawet sprzeczności tkwiące u podstaw jego systemu. Jeżeli bowiem substancja myśli, musi być rozumem, jeżeli zaś jest tylko „ogólnym pratworzywem”, nie może myśleć, tzn. nie może mieć „pojedynczych myśli”.

W tych rozważaniach Mendelssohna na temat pierwszej przyczyny interferuje ciągle jego przekonanie o tym, że absolutowi przysługuje myślenie, które ze swej natury musi odnosić się do swojego przedmiotu, tzn. myśleć, przedstawiać go, być go świadomym. Nie zgadza się więc Mendelssohn z Friedricha Heinricha Jacobiego rozumieniem filozofii Spinozy, że „absolutna nieskończoność nie ma przedmiotu myślenia”, i pyta: „Czy jednak nie jest ona dla siebie sa-

⁷ Ibidem, s. 39.

⁸ Ibidem, s. 39–40.

mej przedmiotem myślenia, czy jej właściwości i modyfikacje nie są przedmiotem myślenia?”⁹. I znowu dla Mendelssohna nie do zrozumienia jest koncepcja, że myśleniu jako atrybutowi substancji czy jako samej myślącej substancji zostaje odmówiony rozum i – co za tym idzie – myślenie i przysługujący mu przedmiot. Tak jak dla Johanna Reimarusza działanie, tak dla Mendelssohna myślenie musi mieć swój przedmiot. To jest zaś dla niego równoznaczne z tym, że mowa o przedmiocie zakłada coś, co go myśli. Absolut musi więc myśleć swoje przedmioty, tzn. mieć poszczególne myśli, a także muszą istnieć poszczególne przedmioty jako przedmioty tych myśli. To zawiera się w istocie, wedle Mendelssohna, w definicji absolutu.

W takim samym modelu racjonalności traktuje Mendelssohn wolę w jej odniesieniu do boskiego sposobu istnienia, także tutaj nie zważając na inną, całkowicie obcą mu, neoplatońską racjonalność pojęcia absolutu. Ponieważ pierwsza przyczyna wedle Spinozy nie ma woli (i rozumu), przeto Mendelssohn pyta: „[...] czy modyfikacje [substancji – J. P.], czyli przypadkowe rzeczy, zawierają rzeczywiście poszczególne decyzje woli, a ona sama [substancja – J. P.] zawierałaby tylko ich ogólne prątworkiwo?”¹⁰. I odpowiada, że według jego „przynajmniej połowicznego” rozumienia Spinozy wolna wola realizowałaby się „w nieokreślonym bezcelowym wyborze tego, co doskonale obojętne”¹¹. A Boskość jako ogólne prątworkiwo różniłaby się od rzeczy – i takie ujęcie poglądu Spinozy akceptuje Mendelssohn – brakiem „celowej arbitralności”. Z niejasnych i nierozwiniętych rozważań Mendelssohna wynika, jak można przypuszczać, że wolność nie polega na niczym nieskrępowanym wyborze czegokolwiek, na podjęciu takiej oto decyzji albo jej całkowicie przeciwstawnej. W *Morgenstunden*, na które się tutaj powołujemy, by nieco lepiej zrozumieć stanowisko Mendelssohna, czytamy:

[...] ja sam stwierdzam jasno, że ani dla człowieka, ani dla samej Boskości nie uznaję innej wolności niż ta, która zależy od poznania i wyboru tego, co najlepsze. Zdolność pojmowania tego, co najlepsze, jego

⁹ Ibidem, s. 40.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 40–41.

uznania i wyboru jest prawdziwą wolnością, a zdolność działania wbrew poznaniu, uznaniu i wyborowi jest wedle mojego pojęcia prawdziwą niedorzecznością. Jeśli ktoś chce nazwać tę określoność wolnego wyboru koniecznością, przymusem lub fatalizmem, niech będzie mu wolno, o ile nie zamierza poprzez to usunąć różnicy, która tkwi w samej rzeczy¹².

Tak więc nie zgadzając się na totalną arbitralność wolności jako w istocie bezcelowej i bezsensownej przypadkowości, Mendelssohn niejako idzie w kierunku koncepcji Spinozy. Zarazem jednak w swoim rozumieniu „prawdziwej wolności” przeciwstawia się bardzo zdecydowanie Spinozie, wedle którego „wszystkie skutki, niezależnie od tego, czy biorą się z poznania prawdy i fałszu, czy też z poznania dobra i zła, muszą być [...] jednakowo konieczne”¹³.

W omawianym teraz passusie tekstu *Erinnerungen* Mendelssohn wskazuje na nieciągłość bytu przedstawionego w filozofii Spinozy. Chodzi mu, po pierwsze, o niemożność pojęcia „ogólnego prątworka rozumu i woli” bez tego, co szczegółowe. Owa ogólność wydaje się jakby zawieszoną w próżni czystą abstrakcją. Po drugie, ta nierealność nieskończonej Boskości wynika, jak sądzi Mendelssohn, z jej nieindywidualności; jako taka nie może ona ukonstytuować się w swoim substancjalnym bycie¹⁴.

W zakończeniu tego passusu Mendelssohn zwraca się nie do Spinozy, lecz do Jacobiego jako wyznawcy determinizmu, zamykającego w nieubłaganej konieczności wszystko, co istnieje. I polemizuje z Jacobim, ponieważ, jego zdaniem, koncepcja pierwszej przyczyny, pierwotnego tworzywa, substancji, zawarta w rozprawie Jacobiego dotyczącej spinozizmu Lessinga, nie odtwarza nauki Spinozy. Jacobi wygłasza zatem myśl sprzeczną z tą nauką. Taki zaś wniosek naprowadza na nowe spojrzenie na poglądy Lessinga i jego obronę przed spinozysmem: Lessing przyznaje się do tego, co Jacobi przedstawił jako filozofię Spinozy, tymczasem jest to własna nauka Jacobiego

¹² *Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 1. Teil, Berlin 1785, s. 199–200.

¹³ M. Mendelssohn, *Erinnerungen*, s. 41.

¹⁴ *Ibidem*, s. 41–42.

niezgodna z myślą Spinozy. Konkluzja jest jasna: Lessing nie jest spinozystą. Mendelssohn zapowiada, że dowiedzie tego „później przy odpowiedniej okazji”¹⁵. Tym samym Mendelssohn zarzuca w istocie Jacobiemu fałszowanie filozofii Spinozy. Z tego więc wynika, że filozofia Spinozy powinna stać się przedmiotem przyszłych analiz i sporów. Mendelssohn czuje się pewien swoich racji. W odniesieniu do wielu z rozważanych teraz kwestii racje Mendelssohna mogą jednak okazać się nader wątpliwe.

Przede wszystkim Mendelssohn myli się co do Spinozjańskiego ujęcia rozumu i woli. Spinoza nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości i niedomówień. Rozum należy do natury stworzonej, a nie tworzącej. Twierdzenie XXXI części pierwszej *Etyki* brzmi: „Rozum aktualny, czy skończony, czy nieskończony, jak również wolę, pożądanie, miłość itd. trzeba zaliczyć do przyrody stworzonej, nie zaś do tworzącej”¹⁶. Pierwsza przyczyna, Bóg, przyroda, substancja myśląca nie mają ani rozumu, ani woli. Rozum nie jest „myśleniem bezwzględnym”, tzn. myśleniem jako atrybutem substancji, który jest z nią tożsamy. Rozum stanowi – jak pisze Spinoza w dowodzie twierdzenia XXXI – „pewien określony modus myślenia”, modus myślenia jako atrybutu substancji, a nie samą substancję, jak chciałby Mendelssohn¹⁷. Rozum ma się tak wobec substancji myślącej, jak rzecz cielesna wobec substancji rozciągłej. Rozum jako modyfikacja myślenia bezwzględnego nie jest i nie może być tożsamy z owym myśleniem bezwzględnym. Każda rzecz jest wedle Spinozy możliwa do pojęcia przez atrybuty rozciągłości i myślenia. Jest ona, jako należąca do natury stworzonej, tożsamością idei (czyli modyfikacji myślenia) i ciała (czyli modyfikacji rozciągłości). Rozum nieskończony zaś to zbiór idei wszystkich rzeczy, czyli także idei Boga, a idea rzeczy to immanentna jej wiedza o niej samej, ale wiedza nieuświadomiona. Można powiedzieć, że rzecz zna siebie, ale nie wie, że zna siebie. Rozum nieskończony, dany wraz z istnieniem rzeczy, jest nieosobowy, tzn. jest nieświadomą wiedzą o wszystkich

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myśliki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1954, s. 44.

¹⁷ Por. ibidem.

rzeczach. I tylko człowiek może przyswoić sobie tę wiedzę, tzn. może stać się świadomy, czyli myśleć. Tym idea człowieka różni się od idei wszystkich innych rzeczy¹⁸.

Dla Mendelssohna, po pierwsze, myślenie bez rozumu nie ma sensu. Istota bezrozumna nie może mieć myśli, czyli myśleć. Po drugie zaś, Mendelssohn utożsamia myślenie jako atrybut, czyli substancję myślącą, z myśleniem, które wyraża się w tym, że posiada „poszczególne myśli” nieodzownie odniesione do swoich przedmiotów. Mendelssohn nie jest w stanie pojąć tego, że myśląca substancja nie ma rozumu, nie ma myśli i że nie istnieją przedmioty tych myśli. Mylne odczytanie filozofii Spinozy przez Mendelssohna polega na tym, że substancję myślącą utożsamia on z myśleniem, tzn. poszczególnymi myślami dotyczącymi określonych przedmiotów. Mendelssohn posługuje się tradycyjną, racjonalistyczną koncepcją istoty doskonałej, której odmówienie świadomości, a tym samym osobowego istnienia, wydaje się odmówieniem sensu takiej koncepcji. Właściwe Spinozie ujęcie tych kwestii nie mieści się w horyzoncie myślenia Mendelssohna.

Gwoli rzetelności trzeba przyznać, że bardzo nieliczni badacze z twierdzenia o myśleniu jako atrybucie Boga wyprowadzają wniosek o osobowym i świadomym charakterze jego bytu, powołując się na przykład na przypisywaną mu przez Spinozę miłość do samego siebie. Jednak miłość, tak jak rozum i wola, należy do natury stworzonej. Tego typu próby interpretacji filozofii Spinozy nie uwzględniają ani litery, ani ducha jego systemu. Odwołajmy się zatem do trafnej konkluzji:

[...] skoro osobowy charakter Bytu Boskiego zakłada istotę obdarzoną rozumem i wolną wolą lub, najogólniej mówiąc, świadomością własnej egzystencji, to trudno dostrzec w doktrynie Spinozy jakiegokolwiek przejawy Boga osobowego¹⁹.

¹⁸ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 230, 232–233, 249–250.

¹⁹ P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna XVII wieku*, Wrocław 2004, s. 123.

Wydaje się, że pod tym względem dorównuje nauce Spinozy, a może nawet ją przewyższa system tożsamości Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga ściśle wzorowany na tamtej nauce.

Mendelssohn dostrzega determinizm właściwy systemowi Spinozy, ale nie zgadza się z Pierre'em Bayle'em i Leibnizem, że rzeczywiste istnienie jest według Spinozy ograniczone jedynie zasadą sprzeczności. Według Mendelssohna to, co niemożliwe, jest niemożliwe po pierwsze dlatego, że koliduje z ową zasadą, po drugie dlatego, że nie jest wypełnieniem tego, co zawiera się w boskiej naturze. Jednak mimo tak zarysowanej konieczności, Mendelssohn, obstając przy swoim, uznaje za możliwe porozumienie „z deterministami w sprawie pojęcia wolności”. To porozumienie (tj. możliwość wpisania pojęcia wolności w system Spinozy) wiąże Mendelssohn z pojęciem doskonałości, które jedynie może zapewnić system Spinozy, tzn. wyjaśnić, „dlaczego taki, a nie inny szereg decyzji stał się rzeczywisty wewnątrz boskiej istoty lub też, wyrażając się na sposób Spinozy, dlaczego żaden inny nie był możliwy”²⁰. Można przypuszczać, że Mendelssohnowi chodzi o to, że wolność – jak wspomniano – zakłada poznanie tego, co najdoskonalsze, i jego wybór. Wszelako jeżeli panuje owa konieczność, a nadto temu, co boskie, przysługuje doskonałość, to jak można tu jeszcze wyobrazić sobie przestrzeń na podjęcie decyzji? Mendelssohn wypowiada się nazbyt niejasno, by można było sformułować wyraźne konkluzje. Zdumiewają stale, z uporem podejmowane przez Mendelssohna próby „rozluźnienia” determinizmu nauki Spinozy, zwłaszcza gdy zważy się charakter owej determinacji zdarzeń. Przemysław Gut pisze: „Sprowadzenie stosunku przyczynowo-skutkowego do stosunku racji i następstwa doprowadza w rezultacie do tezy, że konieczność fizyczna ma u Spinozy postać konieczności logicznej [...]”²¹. Leszek Kołakowski ujmuje zaś tę kwestię następująco: „Konieczność następstwa zdarzeń w całej wizji świata spinozjańskiego nosi wyraźne piętno owej lo-

²⁰ M. Mendelssohn, *Erinnerungen*, s. 43.

²¹ P. Gut, op. cit., s. 112.

gicznej, niezależnej od czasu konieczności, z jaką wnioski wynikają z przesłanek”²².

Nawiązując do Jacobiego wyznania wiary w istnienie „rozumnej osobowej przyczyny świata” i jego – wbrew niemu – rozumianego *salto mortale* jako „zbawiennej drogi natury” oraz do daremnych „kozyłków” Lessinga, Mendelssohn wygłasza swoje credo filozoficzne: „[...] to, czego nie mogę pomyśleć jako czegoś prawdziwego, nie niepokoi mnie jako wątpliwość. Także na pytanie, którego nie pojmuję, nie mogę odpowiedzieć; dla mnie oznacza to tyle samo, co brak pytania”²³. To credo skomentował Georg Wilhelm Friedrich Hegel w swoich wykładach z historii filozofii, powiadając, że Mendelssohn „obstawał przy poznawaniu i umieszczał prawdę i istotę bezpośrednio w myśleniu i pojmowaniu”²⁴. Oznacza to – wyjaśnia Hegel – że rzeczywistość nie może nie być odniesiona do myślenia. Samoistna rzeczywistość poza myśleniem, przez nikogo niemyślna jako rzeczywista „nie zasługuje na miano realności”²⁵. Wszelkie wątpliwości w tym względzie nie zasługują na poważne traktowanie. Podmiot myślący jest autonomiczny w swoim dekretowaniu o prawdziwości i rzeczywistości. Jeżeli nie rozumiem pytania, pytanie nie ma sensu. Jeżeli więc pytam o istnienie pewnej rzeczywistości, ale nie jestem w stanie objąć myślą tego, do czego odnosi się pytanie, mogę ze spokojem powiedzieć, że o nic mnie nie pytano i że nie istnieje owa rzeczywistość, której miałoby owo pytanie dotyczyć.

Mendelssohn jawi się tutaj jako typowy przedstawiciel myślenia oświeceniowego, dla którego nie liczy się nic poza rozumem. Wyzwolony rozum staje się trybunałem, przed którym wszystko musi wytłumaczyć swoją rację bytu. Oświeceniowe wyrzeczenie się zajmowania się wszystkim, co niepojmowalne, zamienia się u Mendelssohna w przekonanie, że tego, co niepoznawalne, nie ma. Oświeceniowe hasło głoszące, że nie należy stawiać pytań, na które nie ma odpowiedzi, zostaje przeformułowane przez Mendelssohna na tezę,

²² L. Kołakowski, op. cit., s. 273.

²³ M. Mendelssohn, *Erinnerungen*, s. 45.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 486.

²⁵ Ibidem, s. 487.

że pytania te są iluzją, że o nic w nich nie chodzi. Ostatecznie więc o wszystkim decyduje jednostkowy podmiot ludzki, bowiem rzeczywistość jest dana tylko poprzez jego myślenie. Indywiduum wyposażone w rozum, samo w sobie, zawiera gwarancję tego, co prawdziwe i rzeczywiste. Rozum uosobiony w jednostce ludzkiej urasta do potęgi decydującej o wszystkim. Oto wreszcie nadchodzi epoka pełnego tryumfu rozumu. Każdy jest wyposażony w niedające się zakwestionować narzędzie rozpoznawania prawdziwej rzeczywistości. Mendelssohn pisze: „Nigdy nie wpadło mi do głowy, aby wspiąć się na własne barki dla uzyskania swobodniejszego oglądu”²⁶. Człowiek jest tak dobrze wyposażony, że nie potrzebuje już żadnego dodatkowego wsparcia. Zgodnie ze swoim credo Mendelssohn może zatem powiedzieć:

Ponieważ nie mogę zaprzeczyć, że istnieją cele, to posiadanie celu, możliwa własność ducha, o ile nie jest to zwykła niemoc, musi również przysługiwać jakiemuś duchowi w stopniu najwyższym; zatem poza myśleniem istnieje także wola i działanie, które mogą, a więc muszą być właściwościami tego, co nieskończone²⁷.

W tej racjonalności w ujęciu Mendelssohna poczesne miejsce zajmuje ontologiczny argument na rzecz istnienia Boga.

Na gruncie jego credo niezrozumiałe i tym samym nie do przyjęcia staje się twierdzenie o nauce Spinozy wygłoszone przez Jacobiego w rozmowie z Lessingiem, że „myślenie [...] nie jest źródłem substancji, lecz substancja jest źródłem myślenia”²⁸. Wszak twierdzenie to oznacza, że niemyślenie, „coś niemyślącego”, pojętego czy to jako pełna rzeczywistość, czy jako coś, co przynajmniej „w wyobrażeniu podług istoty, wewnętrznej natury musi być pomyślane jako to, co najpierwsze”. Według Mendelssohna nie można myśleć tego, co niemyślące, tego, co nie jest myślą. W istocie więc dla myśli przejrzysta i do pojęcia jest tylko sama myśl; myślenie może pojąć tylko myślenie. Poznanie dokonuje się jedynie na gruncie homogeniczno-

²⁶ M. Mendelssohn, *Erinnerungen*, s. 45.

²⁷ Ibidem, s. 44.

²⁸ Ibidem, s. 47–48.

ści podmiotu i przedmiotu. Natura przedmiotu nie może zaprzeczać naturze podmiotu. To, co poznaje, musi być w istocie tym samym, co poznawane. Rzeczywistość sięga tak daleko, jak daleko sięga myślenie. Sięganie poza myśl to wedle Mendelssohna skok w pustkę, tzn. w niebyt²⁹. Myślenie, rozum są więc miarą tego, co rzeczywiste. Tam, gdzie nie dociera myślenie, tam nie ma bytu.

Mendelssohn zwraca się do Jacobiego: „Zdaje mi się, że źródło wszystkich tych pozornych pojęć znajduje się w tym, że uważa Pan rozciągłość i ruch za jedyną materię i przedmioty myśli [...]”³⁰. Tymczasem przedmiotami naszej duszy są także innego rodzaju doznania – takie jak pragnienia, uczucia, różne odczucia zmysłowe, na przykład barwy czy smaku – w których nie mamy do czynienia z rozciągłością i ruchem jako ich podłożem³¹.

By wyjaśnić ten zarzut Mendelssohna, trzeba – jak się wydaje – przywołać pewne elementy nauki Spinozy, przedstawione w związku z jej interpretacją Jacobiego. Otóż człowiek wedle tej nauki jako *modus* obu atrybutów substancji jest myśleniem i ciałem, które, tożsame co do bytu, stanowią dwa niezależne od siebie szeregi procesów, tzn. żaden z nich nie może oddziaływać na to, co dzieje się w drugim. Zarazem jednak znajdują się u Spinozy odstępstwa od tej koncepcji na rzecz epifenomenalnego traktowania myślenia, co oznacza, że nasze myśli i również innego rodzaju doznania są zredukowane w swojej samoistności na rzecz zależności od zachodzących w człowieku zmian cielesnych.

Zarzut Mendelssohna jest związany właśnie z tym aspektem filozofii Spinozy. Jednak epifenomenalny charakter duszy człowieka nie oznacza, że przedmiotem jego myśli jest jedynie rozciągłość i ruch. Także te odczucia, afekty i inne doznania, o których mówi Mendelssohn, są dane człowiekowi, ale nie w samoistności tego, co dzieje się w jego duszy, lecz w jego asymetrycznym uzależnieniu od przemian cielesnych człowieka. Najkrócej: ciało określa duszę w jej myślach i wszelkiego rodzaju przeżyciach i doznaniach, dusza zaś nie

²⁹ Ibidem, s. 48.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 49–50.

ma wpływu i nie oddziałuje na ciało. Takie ujęcie nauki Spinozy, do czego Spinoza także się przyczynił, w niczym jednak nie zmienia jej deterministycznego i fatalistycznego charakteru, właściwie pogłębia go jeszcze bardziej. Dlatego można przypuszczać, że szczególnie mógł wzburzyć Mendelssohna pogląd, że determinizm Spinozy to nade wszystko determinizm na poziomie cielesnego istnienia, któremu wszystko jest podległe i przeto niesamoistne. Mendelssohn mógł myśleć, że odrzucenie takiego poglądu, a więc zachowanie autonomiczności duszy ludzkiej, daje jakąś nadzieję na porozumienie „z deterministami w sprawie pojęcia wolności”. Jak się zaraz okaże, swoim zarzutem wobec Jacobiego w kwestii rozumienia determinizmu Spinozy Mendelssohn jakby przygotowywał sobie sposób podejścia do oceny wypowiedzi Lessinga opisywanych w rozprawie Jacobiego.

Oto jedno z najjaśniejszych miejsc z odpowiedzi Mendelssohna na rozprawę Jacobiego o Lessingu:

Pomijam [mówi Mendelssohn – J. P.] mnóstwo dowcipnych pomysłów, którymi zabawia Pana nasz Lessing i co do których trudno jest stwierdzić, czy są psotą, czy też filozofią. Lessing zwykł w przychylnym humorze łączyć w pary najbardziej obce sobie idee, aby zobaczyć, co z nich powstanie. Dzięki temu pozbawionemu planu przemieszczania idei powstały bardzo osobliwe rozważania, z których potrafił potem zrobić dobry użytek. Większość z nich była oczywiście dziwacznymi wymysłami, które jednak potrafiły dostarczyć dobrej rozrywki przy filiżance kawy³².

Właściwie ten fragment jest rozstrzygnięciem kwestii. Nie ma sprawy spinozizmu Lessinga – nie można niczego innego wydobyć z tych słów Mendelssohna. Na wypowiedzi Lessinga składają się „koziołki”, „dowcipne pomysły”, pomieszanie różnych materii owocujące osobliwymi rezultatami – w sumie więc „dziwactwa”. Nie ma w tym nic, co można by wziąć poważnie i wydobyć z tego zrozumiałą i sensowną myśl czy koncepcję. Lessing zostaje potraktowany jako figlarz, czy może nawet jako błazen, choćby potrafił wydobyć coś pozytywnego

³² Ibidem, s. 50.

z tego błaznowania. Ale gdzie tu miejsce na spinozyzm? Figle, pso-ty, dziwactwa to dobra zabawa, ale nie materiał na spinozyzm. Właściwie to Jacobi tak skomponował wypowiedzi Lessinga, żeby przedstawić go jako wyznawcę filozofii Spinozy. Lessing w gruncie rzeczy tylko wszystko mieszał i wydziwiał, a Jacobi z tej pstrokacizny ułożył spinozyzm.

Ostatnia ważna kwestia, poruszona przez Mendelssohna w końcowej części jego tekstu, dotyczy Spinozjańskiej koncepcji bytu, wedle której – zdaniem Jacobiego – Bóg jest czystą zasadą rzeczywistości, a tym, co rzeczywiste, są jedynie rzeczy jednostkowe. Już wcześniej Mendelssohn zauważył, że takie ujęcie wniwecz obraca całe dotychczasowe rozumienie Jacobiego tej podstawowej konstrukcji filozofii Spinozy. Samo zaś w sobie owo ujęcie sformułowane przez Jacobiego zawiera miejsca niedookreślone i luki, które nie pozwalają na jasne odczytanie jego pojmowania nauki Spinozy. Teraz zaś, powiadając, że nie jest pewien, czy dobrze rozumie Jacobiego, Mendelssohn stwierdza, że Bóg jako czyste *principium* rzeczywistości wyraża bycie razem, *collectivum*, zebranie w całość wszystkich jednostkowych bytów. Substancjalność przysługuje tylko poszczególnym rzeczom izolowanym nawzajem wobec siebie. Zebranie rzeczy w całość nie wynika zatem z ich właściwości, lecz jest zewnętrzną wobec nich „operacją myślenia”. A to znaczy, że rzeczywistość, byt, substancja to ogół jednostkowych rzeczy, bo nasze myślenie w niczym nie zmienia ich ontycznego statusu. Mendelssohn dostrzega potrzebę wykroczenia poza to banalne i niczego niewyjaśniające, „zagmatwane” stanowisko. I wskazuje, że rozwiązanie powinno polegać na ujęciu Boskości nie jako czystego *principium* bytu, lecz jako „rzeczywistej, transcendentalnej jedności” nadrzędnej ontycznie wobec wielości³³.

Mendelssohn wyraża przypuszczenie, że to właśnie przypisanie rzeczom jednostkowym prawdziwej rzeczywistości spowodowało perturbacje w interpretacjach Jacobiego. Nie należy jednak tych poglądów na temat Boga jako *principium* rzeczywistości i sposobu ist-

³³ Ibidem, s. 53–54.

nienia rzeczy brać za ostateczną jego koncepcję rozumienia filozofii Spinozy:

Przecież przy innych okazjach wydaje się Pan ze mną zgadzać, że według Spinozy jest możliwa tylko Jedna transcendentalna nieskończona substancja, której właściwościami są nieskończona rozciągłość i nieskończone myśli³⁴.

I tak Mendelssohn wyraża najogólniej swoje ujęcie filozofii Spinozy:

[...] dotąd zawsze myślałem, że według Spinozy to, co jedynie nieskończone, ma prawdziwą substancjalność, a różnorodna skończoność jest jednak tylko modyfikacją lub myślą tego, co nieskończone³⁵.

Pomijając ów niejasny i trudny do zinterpretowania zwrot „lub myślą tego, co nieskończone”, można by sądzić, że istnieje niemarginalna zbieżność tego twierdzenia Mendelssohna z wypowiedzią Jacobiego o Spinozjańskiej „niezmiennej przyczynie świata, która razem ze swoimi następstwami” stanowi „Jedno i to samo”. Okazuje się jednak, że będziemy mieli do czynienia z dwoma istotnie różniącymi się sposobami rozumienia nauki Spinozy. Wydaje się, że jeżeli miałyby dojść do wzajemnego zrozumienia – bo porozumienie trudno sobie wyobrazić – obaj interpretatorzy nauki Spinozy musieliby dokonać niezwykle trudnej i żmudnej pracy w atmosferze cierpliwości, spokoju i wyrozumiałości.

³⁴ Ibidem, s. 54–55.

³⁵ Ibidem, s. 54.

Listy trzecie

Świadomość trudności porozumienia była właściwa nie tylko Friedrichowi Heinrichowi Jacobiemu, który zwracał uwagę m.in. na styl myślenia dzielący go od Mosesa Mendelssohna. Także Mendelssohn w piśmie do Elise Reimarus z 8 sierpnia 1784 roku, zawierającym prośbę o przesłanie Jacobiemu *Erinnerungen* i dołączonego do nich listu, wyraża sceptycyzm co do dalszego biegu swojej dyskusji z Jacobim. Wprawdzie ich zachowanie wobec siebie – sądzi Mendelssohn – Elise Reimarus będzie postrzegąca jako rycerskie, skromne i przestrzegające zasad dobrego wychowania, jednak ich listy, jakkolwiek coraz dłuższe, staną się bardziej niejasne, coraz mniej konkluzywne wobec rozważanych kwestii, ponieważ każdy z nich będzie uparcie obstawał przy swoim stanowisku. Nie otwiera się przeto przestrzeń dla możliwego porozumienia¹.

Na *Erinnerungen* i list Mendelssohna, które dotarły 27 sierpnia 1784 roku do Düsseldorfu i dopiero 1 września do Hofgeismar, gdzie Jacobi przebywał na leczeniu, Jacobi reaguje 5 września, wyjaśniając, że nie mając ze sobą swojej relacji ze spotkania z Gottholdem Ephraimem Lessingiem, nie może „natychmiast odpowiedzieć”. Jako tymczasowe zadośćuczynienie w tej sytuacji Jacobi proponuje Mendelssohnowi, że prześle mu – napisany w czerwcu 1784 roku – swój list do François Hemsterhuisa, zredagowany w formie dialogu, w którym sam Baruch Spinoza wykłada swoją filozofię. (Odpis listu mógł być jednak sporządzony dopiero po powrocie Jacobiego do Düsseldorfu). Tak więc Jacobi zamierza po wyjeździe z Hofgeismar porów-

¹ M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 13, *Briefwechsel III*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, s. 219. (Dalej cytowane jako: M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*).

nać swoją rozprawę o Lessingu z *Erinnerungen* Mendelssohna i „odrobić zaniedbania”, traktując list do Hemsterhuisa jako coś, co mu nagle wpadło do głowy, co jednak nie może być właściwą i stosowną do potrzeb odpowiedzią².

Jedna wszelako obiekcja Mendelssohna rozsierzdziła Jacobiego niepomernie: „Z powodu zarzutu, który Pan mi czyni, że ja utrzymywałem rozciągłość i ruch za jedyną materię i przedmioty myśli, doznałem najwyższego rodzaju zgrozy”. I dalej Jacobi wyjaśnia: „Ten pogląd jest mi tak obcy, jak zapewne żaden inny w świecie, i nie pojmuję, jak mogłem dać najmniejszy powód do przypisania mi go”³.

Jacobi nie uważa też, by rzucił Mendelssohnowi rękawicę, jak to przedstawia on w liście towarzyszącemu jego *Erinnerungen*. Skoro jednak Mendelssohn tak tę sprawę postrzega, Jacobi „nie odwraca się plecami” i oświadcza, że będzie bronił swojego stanowiska tak dobrze, jak tylko potrafi. Najostrzej jednak Jacobi wypowiada się przeciwko uznaniu go przez Mendelssohna za spinozystę:

To, za czym jednak opowiadałem się i opowiadam się, nie jest Spinoza i jego system nauki, są to słowa Pascala: *La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes*. To, czym i kim jestem, powiedziałem dobitnie, a to, że Pan bierze mnie za kogoś innego, nie pochodzi z jakiejś niebieskiej mgły, którą ja rozsunąłem. Walka i zakończenie pokażą, że nie posłużyłem się żadną z niedozwolonych sztuk, i o niczym mniej nie myślałem niż o tym, by się ukryć. Polecam się niebu, naszej damie i szlachetnemu usposobieniu mojego przeciwnika⁴.

Wydaje się, że stanowisko Jacobiego doznaje pewnej modyfikacji wraz z jego lekturą *Erinnerungen* i dołączonego do nich listu Mendelssohna. Dotąd Jacobi miał wątpliwości co do możliwości porozumienia się z Mendelssohnem, wytykał mu złe zrozumienie swojego pisma o Lessingu, ale jednocześnie przekazana mu przez Elise

² Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 120–121. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

³ Ibidem, s. 121.

⁴ Ibidem, s. 121–122.

pierwsza reakcja Mendelssohna na to pismo niepomiaralnie ucieszyła Jacobiego, gotowego do spełnienia oczekiwań Mendelssohna co do dalszych wyjaśnień w sprawie stanowiska Lessinga.

Dotąd Jacobi liczył, po pierwsze, na zgodne wyjaśnienie poglądów Lessinga, i, po drugie – jakkolwiek nie bez wątpliwości i zastrzeżeń – na otwarcie dobrych stosunków z Mendelssohmem. Mendelssohn zaś swoje stosunki z Jacobim postrzega w kategoriach walki i takie ich rozumienie w istocie narzuca Jacobiemu, który nie mógł nie zaakceptować relacji walki między nimi, nie przyznając się do tchórzostwa. Jacobi nie śmiałyby, mimo wszelkich swoich dotychczasowych zastrzeżeń wobec Mendelssohna, tak mocno zareagować, by wezwać do walki przez rzucenie mu rękawicy. Mimo wszystko Jacobi czuł ciągle respekt wobec Mendelssohna, przypominając nieco heglowskiego niewolnika, akceptującego własną zależność. Jednak już w *Erinnerungen* Mendelssohn zajmuje taką właśnie postawę walki, gdy pisze, że Jacobi fałszuje filozofię Spinozjańską i zapowiada rozprawę z nim. Trudno się zatem dziwić ostrzejszej niż dotychczas reakcji Jacobiego na wywołującą u niego niebotyczną zgrozę i poczucie okropności Mendelssohna interpretację pewnej myśli Spinozy, a także – nieco drwiącej uwadze Jacobiego o poczytaniu go za spinozystę. Tak więc Jacobi wypowiada się zdecydowanie krytycznie, podważając sądy Mendelssohna, których nie sposób obronić, a ponadto mówi, że akceptuje walkę rzetelną i uczciwą, walkę wypowiedzianą przez Mendelssohna. Kiedy patrzymy na te reakcje, mając na uwadze pełną treść listów Mendelssohna, a więc i tę część, której Jacobi nie znał, widać, że poza jedną przychylną Jacobiemu wypowiedzią (w liście po otrzymaniu od Jacobiego relacji o Lessingu), Mendelssohn zajmował wobec niego stanowisko pełne dystansu, powątpiewania co do jego rzetelności, a także sprawności i interpretacji różnych kwestii filozoficznych, w szczególności dotyczących filozofii Spinozy. Kiedy Mendelssohn w *Erinnerungen* i towarzyszącym im liście wyraźnie odsłonił swe stanowisko i postawę wobec Jacobiego, ten zrozumiał, że stoi wobec przeciwnika, a więc, że skończył się czas, w którym „wielki Mendelssohn” był dla niego „wielkim wzorem”. Jacobi z pewnością poczuł się silniejszy w sensie intelektualnym. Pojął, że obraca się wokół kwestii, co do których ma pra-

wo wypowiadać się samodzielnie, że szczególnie w sprawie Spinozy może być równoprawnym partnerem w każdej dyskusji. W tym względzie zarówno aprobatywna wobec niego postawa Lessinga, jak i krytyczna Mendelssohna utwierdziły go w owej samoocenie. Dla charakterystyki sporu jest ważne również to, że także Mendelssohn czuł się nie mniej pewny swoich racji, włączył bowiem *Erinnerungen* do wydanej w 1786 roku swojej rozprawy *Do przyjaciół Lessinga*, próbując tym samym jeszcze raz w pewnych punktach jawnie błędne własne rozumienie i interpretacje filozofii Spinozy, na przykład co do rozumienia natury stwórczej i stworzonej.

Omawiany teraz list Jacobiego z 5 września 1784 roku wraz ze sporządzoną później kopią jego dialogu o filozofii Spinozy, napisanego dla Hemsterhuisa, Elise Reimarus przesłała Mendelssohnowi 26 października 1784 roku. W swoim zaś liście do niego Elise Reimarus wydaje się zadowolona z tego, że przyczyniła się do wystąpienia naprzeciwko siebie „dwu szlachetnych rycerzy”, przestrzegających stosownych reguł zachowania, i wyraża nadzieję, że pozwoli to Mendelssohnowi przysłużyć się dobru powszechnemu, bo w takich kategoriach postrzegała ona wszystko, co wiązało się z publicznym wizerunkiem Lessinga. Mając na uwadze tę honorową rywalizację obu godnych szacunku szermierzy, Elise Reimarus donosi Mendelssohnowi, że w liście z 25 czerwca 1784 roku poinformowała Jacobiego o jego zamiarze odstąpienia od przygotowania pisma o życiu Lessinga na rzecz rozprawy o „tegorocznych spinozystach”⁵. Odpowiedź Jacobiego na list Elise Reimarus brzmiała: „Decyzja Mendelssohna jest dla mnie najprzyjemniejsza spośród tych, które on mógł powziąć – z powodu oświecenia, którego dostarczy nam jego pismo, pośrednio i bezpośrednio”⁶. Wedle Kurta Christa z tego zdania wynika, że Jacobi, po pierwsze, „nie wierzył w pismo Mendelssohna całkowicie oderwane od problematyki spinozizmu Lessinga”, po drugie zaś, że „przejrzał strategię” Mendelssohna⁷.

⁵ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 230–231.

⁶ *Ibidem*, s. 231.

⁷ K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Düsseldorf 1988, s. 109.

Odpowiadając Elise Reimarus 15 listopada 1785 roku, Mendelssohn w istocie postrzega siebie w roli określającego charakter swoich relacji z Jacobim. Kurt Christ opisuje to tak, że Mendelssohn jest zadowolony z akceptacji przez Jacobiego „twardego sposobu postępowania” zaproponowanego w *Erinnerungen*⁸. „Bardzo mi miło – pisze Mendelssohn – że Jacobi nie gani tonu, który odważyłem się nadać. Bałem się zirytować go zuchwałym postępowaniem, którym ostro na niego nacierałem”⁹. Nic takiego jednak się nie stało, Jacobi nie poczuł się rozszłoszczony. Mając zatem ze swej strony świadomość zaostrenia sporu i uznając to w istocie za rzecz dla sporu pożyteczną, Mendelssohn może powiedzieć, że staroniemiecka szczerłość nie opuści ich w przyszłości. W ramach tak pojmowanych relacji Mendelssohn prosi Elise Reimarus o uzyskanie od jej brata, Johanna, pozwolenia na przesłanie Jacobiemu jego listu, przygotowanego poprzednio dla Mendelssohna. To zamierzenie traktuje Mendelssohn jako w istocie nowy sposób postępowania, czy też tylko nową taktykę działania wobec Jacobiego. Byłoby to stopniowe, podzielone na kilka kroków, okrężne zbliżanie się do celu. Oznaczałoby to pośrednie, małymi etapami łagodzenie czy podważanie spinozjańskiego stanowiska Lessinga, a więc rezygnację z twardej, szeroko i wprost prowadzonej krytyki poglądów przypisujących Lessingowi spinozizm, a także krytyki nieuprawnionych interpretacji myśli Spinozy, służących do identyfikacji myśli Lessinga¹⁰. Byłaby to taktyka niezgodna z proponowanym Mendelssohnowi przez Johanna Alberta Hinricha Reimarus postępowaniem skoncentrowanym na sprawach ogólnych i podstawowych, a nie z analizowaniem takich czy innych przez różnych myślicieli i badaczy głoszonych poglądów.

Przez trzy miesiące, tj. do 28 stycznia 1785 roku, czyli dnia, w którym Mendelssohn decyduje się napisać do Elise Reimarus, nie dociera do niego obiecana mu przez Jacobiego odpowiedź na *Erinnerungen* ani żaden list. Przez dwa i pół miesiąca nie dowiaduje się Mendelssohn od Elise Reimarus, czy jej brat zgodzi się na przeka-

⁸ Ibidem.

⁹ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 232.

¹⁰ Ibidem.

zanie Jacobiemu swojego listu, który miał być odpowiedzią na list do Hemsterhuisa. Mendelssohn przyznaje, że zgubił się w tym, kto komu powinien najpierw odpowiedzieć: on Jacobiemu, czy Jacobijemu. Zapewnia jednak, że ma Jacobiego „ciągle w żywej pamięci” i że zechce mu tego dowieść napisanymi już dwudziestoma arkuszami swojego dzieła. Uznaje to za wielce uciążliwe dla siebie zajęcie i tylko „najwierniejszą przyjaciółkę” „oskarża” o to, że musiał się z tym zmierzyć, pograżając się w „transcendentalne wykręty” i sofizmaty, podczas gdy od dawna pragnął się wyplątać z „metafizycznych łamańców”. Zamierza przesłać Jacobiemu dzieło (nie podaje, że będzie ono miało tytuł: *Morgenstunden*), ale ze względu na zły stan zdrowia i obowiązki domowe nie jest w stanie przesądzić, kiedy będzie mógł spełnić oczekiwania Jacobiego.

Same *Morgenstunden* nie mają za przedmiot swoich badań spinozizmu, stanowią one bowiem przegląd i rewizję dowodów na istnienie Boga. Konsekwencje tych rozważań sprawiają, że Mendelssohn nie zajmuje się szczegółowymi kwestiami nauki Spinozy. Zarówno dla czytelnika, jak i dla Mendelssohna byłoby wielce korzystne powołanie się na „żywą relację” Jacobiego, któremu w ten sposób pozwoliby mówić „na miejscu Spinozy”. Tak więc Mendelssohn pozostaje głuchy na ostry, połączony z drwiną z niego protest Jacobiego, zdecydowanie obstaje przy uznaniu go za spinozystę. Nie dziwi więc, że w tym kontekście swoich zamierzeń Mendelssohn ponownie zwraca się do Elise Reimarus, by poznała zdanie i decyzję Jacobiego w sprawie publicznego wykorzystania jego listów. Sam Mendelssohn już znacznie wcześniej, zanim cokolwiek od Jacobiego otrzymał, przyrzekł zachowanie dla siebie ich treści. Mendelssohn w tym samym liście z 28 stycznia 1785 roku powtórnie prosi o zgodę brata Elise na publiczne włączenie się w pracę nad „odparciem spinozizmu”¹¹.

Tym razem Mendelssohn nie musiał długo czekać na odpowiedź Elise Reimarus. 4 lutego 1785 roku powiadamia go ona o zgodzie swojego brata na przekazanie Jacobiemu jego listu, mającego być, wedle intencji Mendelssohna, odpowiedzią na list Jacobiego do

¹¹ Ibidem, s. 263–264.

Hemsterhuisa. Nie konsultując się natomiast z Jacobim, Elise Reimarus zaręcza, że ten w żadnym wypadku nie będzie sprzeciwiał się publicznemu wykorzystaniu dialogu o filozofii Spinozy, napisanego dla Hemsterhuisa¹². Z pewnością wyrażając owo zaręczenie, Elise Reimarus była świadoma tego, że Mendelssohn przyrzekł Jacobiemu udostępnienie swojego dzieła, w którym miały być wykorzystane listy Jacobiego. W tym pospiesznym zaręczeniu wyrażały się też nadzieja i pragnienie Elise i Johanna Reimarusów, że Mendelssohn niebawem ukończy swoje obszerne dzieło. I Elise Reimarus mówi w tym liście, że przedstawi Jacobiemu owe radosne perspektywy związane z tym dziełem. W tej sytuacji – można przypuszczać – trudno byłoby Elise Reimarus nie powiedzieć czegoś, co jakoś wpływałoby zachęcająco na zmęczonego psychicznie i fizycznie Mendelssohna. Czując natomiast pewną niestosowność swojego zachowania – przekazanie Mendelssohnowi decyzji Jacobiego, o której on nic nie wiedział – Elise Reimarus napisała niezwłocznie do Jacobiego, przekazując mu w całości list Mendelssohna¹³.

Jacobi odpowiada także bezzwłocznie. Pisząc wprost 18 lutego 1785 roku – już bez pośrednictwa Elise Reimarus – do Mendelssohna, daje wyraz temu, jak bardzo zależało mu na dalszym biegu spraw. Wyjaśniając zwłokę w odpowiedzi na *Erinnerungen* okolicznościami zdrowotnymi, Jacobi tak zwraca się do Mendelssohna: „Nie zapomniałem o Panu, mój Czcigodny – Dobrodzieju i Przyjacielu – jeśli wolno mi tak Pana nazwać?” i kończy list następująco:

[...] dostaje Pan niniejszym całkowitą zgodę na publiczne wykorzystanie moich dwóch listów o spinozyzmie. Nie mogę powiedzieć, jak bardzo cieszę się z Pańskiego przedsięwzięcia, błogosławię Pańską pracę, i z jakąś niecierpliwością oczekuję radości z tego powodu. Życzę Panu zdrowia, Czcigodny Mężu, proszę o łaskawą przychyłność¹⁴.

Nieco dziwi ton tego listu, całkowicie zgodnego z tym, co pisała do Mendelssohna Elise Reimarus 4 lutego 1785 roku, wyrażając swo-

¹² Ibidem, s. 265–266.

¹³ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 163.

¹⁴ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 269.

ją i brata pełną szacunku i podziwu postawę wobec Mendelssohna i jego pracy. Być może Jacobi uznał, że wobec pozytywnej odpowiedzi na prośbę Mendelssohna niezręcznie byłoby mu zwracać uwagę na sprawy, które drażniły go, na przykład na traktowanie go przez Mendelssohna jako spinozysty. Być może też oczekiwał, że Mendelssohn podejmie z nim rzetelną i szeroką dyskusję o spinozyzmie. W każdym razie – jak mi się wydaje – Jacobi nie widział powodu do jakichkolwiek zadrażnień. A może również – pod wpływem Elise Reimarus lub niezależnie od jej postawy – uległ sugestii, że jego stosunki z Mendelssohnem mogą ulec poprawie. W piśmie *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* Jacobi nie zamieścił tego swojego listu z 18 lutego 1785 roku do Mendelssohna, powiadając jedynie:

[...] zaraz napisałem bezpośrednio do Mendelssohna, żeby pozwolić mu na swobodne wykorzystanie moich listów, i obiecałem niezawodnie na przyszły miesiąc [tj. marzec – J. P.] szczegółową odpowiedź, której on jeszcze oczekiwał¹⁵.

Mendelssohn nie otrzymuje jednak w marcu obiecaną odpowiedź od Jacobiego na swoje *Erinnerungen*. Ten nie zwraca się do niego w tej sprawie aż do 26 kwietnia 1785 roku, tzn. dnia wysłania mu odpowiedzi, lecz do Elise Reimarus – w dwu listach z 22 lutego i 5 kwietnia, pozostawionych przez nią w milczeniu. I dopiero 26 kwietnia, a więc w dniu wysłania przez Jacobiego odpowiedzi Mendelssohnowi, Elise Reimarus przekazuje autorowi *Morgenstunden* relację z owych dwu listów. W pierwszym liście Jacobi stawia za jej pośrednictwem Mendelssohnowi pytanie: „Czy przez system Spinozy, który Ludwig Meyer wydał po jego śmierci, rozumie pan [tj. Mendelssohn – J. P.] coś innego aniżeli etykę?“, a także mówi o niezwłocznym przekazaniu swoich uwag do *Erinnerungen*, powiadając zarazem, że chciałby przedtem zapoznać się z listem Johanna Reimarususa o spinozyzmie. W drugim liście, z początku kwietnia 1785 roku, Jacobi donosi Elise Reimarus, że choroba nie pozwoliła

¹⁵ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 166.

mu dotrzymać obietnicy co do terminu przekazania odpowiedzi na wątpliwości i pytania Mendelssohna do swojej rozprawy o Lessingu. Elise, przekazując to Mendelssohnowi, od siebie prosi go, o ile czas na to pozwoli, o krótką pisemną odpowiedź do niej lub ustną dla ich wspólnego przyjaciela, Naphtaliego Herza Wessely'ego, którą ona uspokoiłaby Jacobiego¹⁶.

Odpowiedź Mendelssohna jest chyba najszybsza ze wszystkich, jakie udzielił listownie Elise Reimarus. Spieszył się, by powiadomić ją o zmianie swojego stanowiska o istotnych konsekwencjach dla Jacobiego. Dotąd, prawie niezmiennie krytyczny wobec niego, Mendelssohn miał świadomość, że Jacobi jest mu potrzebny jako przeciwnik dysponujący argumentami lub tylko тезami, których nieprawomocności Mendelssohn usiłował dowieść. Dlatego krytykował Jacobiego i dyskutował z nim o Spinozie i Lessingu w swoich *Erinnerungen*, dlatego oczekiwał odpowiedzi na nie i prosił o zezwolenie na wykorzystanie jego listów. Dyskusja w *Morgenstunden* z Jacobim, mającym zajmować miejsce Spinozy, wydawała mu się nieodzowna dla uzasadnienia własnych tez. Natomiast pierwsze zdanie z listu Mendelssohna z 29 kwietnia 1785 roku do Elise Reimarus brzmi: „Właśnie chciałem pozwolić sobie prosić poprzez Panią naszego wspólnego przyjaciela, by nie spieszył się z odpowiedzią na moje *Erinnerungen*”¹⁷. Mendelssohn postanowił przygotowane przez siebie dzieło podzielić na dwie części i pierwszą z nich wydać zaraz po jesiennych targach lipskich. Dopiero w drugiej części nawiązałby Mendelssohn do swojej korespondencji z Jacobim, przy czym z listu wynika, że owa druga część nie powstanie zbyt szybko. Według Mendelssohna Jacobi „musi” przeczytać pierwszą część jego rozprawy (czyli *Morgenstunden* – Mendelssohn nie wymienia tego tytułu) przed udzieleniem odpowiedzi na *Erinnerungen*. W tej sytuacji jedna odpowiedź Jacobiego na te oba teksty najbardziej odpowiadałaby Mendelssohnowi z dwu wymienionych przez niego powodów. Po pierwsze, dlatego że *Erinnerungen* były tylko „tymczasowymi uwagami”, nie dość głęboko wnikającymi w poruszane tam kwestie. Po

¹⁶ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 280–281.

¹⁷ Ibidem, s. 281.

drugie, dzięki znajomości *Morgenstunden* Jacobi będzie miał sposobność wyraźniejszego określenia własnego stanowiska.

Po sporządzeniu odpisu *Morgenstunden* trafią za pośrednictwem Elise Reimarus do jej brata, bez którego wiedzy nic nie może ukazać się publicznie. Jacobi otrzyma tekst tej pierwszej części rozprawy Mendelssohna dopiero po jej wyjściu spod prasy drukarskiej. Przynajmniej do tego czasu Mendelssohn zrywa dialog z Jacobim¹⁸.

Co mogło sprawić taką zmianę strategii Mendelssohna? Z jego listu wynika, że *Erinnerungen* wydają się już Mendelssohnowi niewspółmierne swoją wagą do wagi problemów dotyczących filozofii Spinozy i poglądów Lessinga. Mendelssohn chce dotrzeć do fundamentalnych założeń i twierdzeń spinozizmu, by poprzez te rozstrzygnięcia co do nauki Spinozy dać odpowiedź w sprawie stanowiska filozoficznego Lessinga. To, co dotychczas działo się między nim a Jacobim za pośrednictwem Elise Reimarus, wydało mu się niewystarczające i nieprowadzące do choćby z grubsza i ogólnie sformułowanych zbliżonych do siebie stanowisk. Mendelssohn wątpił zatem o tym, że odpowiedź Jacobiego na *Erinnerungen* będzie w tym względzie jakoś przydatna. Nie chciał dłużej wchodzić w niekonkluzywne spory. Trzeba więc zmienić sposób dyskusji i dochodzenia do możliwych rozstrzygnięć. Pierwsza część pisma Mendelssohna *Morgenstunden* miała zatem wprowadzić poziom i ton, podstawowe określenie pojęć i problemów, niezbędne do prowadzenia poważnych dyskusji i formułowania uzasadnionych wniosków. Mendelssohn chciał prowadzić dyskusję czy spór w kierunku, który pozwoli ocalić wyjście z kontrowersyjnych sytuacji i uzyskać zadowalające rezultaty. W ten sposób Jacobi zostaje na pewien czas wyłączony z dyskusji jako ktoś, kogo zdanie nie ma znaczenia, bo nie umiał wypracować sobie pozycji poważnego adwersarza. Kurt Christ określa pismo Mendelssohna jako „notarialne otwarcie testamentu” i dowód na to, że nie można kwestionować jego prawa do spadku po Lessingu¹⁹. Zatrzymanie dyskusji i przygotowanie *Morgenstunden*, w których nie było omówienia listów Jacobiego, wynikające z nowej

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ K. Christ, op. cit., s. 114.

strategii, miało więc ugruntować pozycję Mendelssohna jako najważniejszego sędziego, rozstrzygającego o kwestiach filozofii Spinozy i, co za tym idzie, o spinozyzmie Lessinga. Niech się Jacobi dookreśli poprzez moje pismo – tak myśli Mendelssohn – ale właśnie wobec mnie jako rozstrzygającego. Przerwanie dialogu oznacza w istocie ustawienie Jacobiego w podrzędnej roli. Może zabrać głos, ale dopiero wówczas, gdy wybrzmi głos Mendelssohna. W gruncie rzeczy Jacobi jest niepotrzebny Mendelssohnowi do wyłożenia własnego stanowiska.

O zmianie stanowiska Mendelssohna dowiaduje się Jacobi z przysłanego mu 26 maja 1785 roku listu Elise Reimarus, zawierającego dosłownie przytoczone fragmenty omówionego teraz, skierowanego do niej pisma Mendelssohna z 29 kwietnia 1785 roku. Oto treść tego przekazu sporządzonego przez Elise Reimarus: pierwszą część rozprawy *Morgenstunden*, której fragment będzie poświęcony panteizmowi, postanowił Mendelssohn opublikować jesienią 1785 roku, dopiero w części drugiej zostanie omówiona jego korespondencja z Jacobim. Jacobi nie musi więc spieszyć z odpowiedzią na *Erinnerungen*, tym bardziej że wedle Mendelssohna musi przedtem zapoznać się z *Morgenstunden*.

Z tej pierwszej części listu Mendelssohna Elise Reimarus pomija w swoim doniesieniu Jacobiemu zdanie Mendelssohna, że dzięki *Morgenstunden* Jacobi będzie miał materiał do pełniejszej artykulacji własnych poglądów. W całości natomiast zostaje przemilczana przez Elise Reimarus druga część listu Mendelssohna, tzn.: a) decyzja Mendelssohna o udostępnieniu Jacobiemu *Morgenstunden* dopiero po ich opublikowaniu, co oznaczało, że Jacobi nie będzie miał wglądu w rękopis; b) postanowienie Mendelssohna o przekazaniu bratu Elise pracy nad manuskrypcem *Morgenstunden*²⁰.

Jacobi przyjmuje wiadomość spokojnie, może z pewnym melancholijnym rozczarowaniem, powiadając, że przyszła ona nieco za późno (dokładnie o miesiąc za późno), by zaoszczędzić mu trudu włożonego w przygotowanie odpowiedzi na *Erinnerungen* Mendelssohna, albo też on sam nie był dość szybki, by uprzedzić decyzję

²⁰ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 215.

Mendelssohna o zmianie strategii prowadzenia sporu. Mimo tych nowych okoliczności, Jacobi ciągle nie traci nadziei na odpowiedź ze strony Mendelssohna²¹.

Z listu Mendelssohna z 24 maja 1785 roku do Elise Reimarus dowiadujemy się o jego niezmiennej woli wydania drukiem manuskryptu. W tym celu przesyła on Elise Reimarus fragment rękopisu (jego dalsza część jest u kopisty) z prośbą o przeczytanie i przekazanie go jej bratu – któremu spośród wszystkich swoich filozoficznych przyjaciół ufa najbardziej ze względu na jego szczerość, szacunek dla prawdy i zdolności krytyczne – by dokonał korekt tekstu. Zarazem Mendelssohn dodaje: „Nie mogę pozwolić Panu Jacobiemu, by zobaczył rękopis; musi on zobaczyć pierwszą część całej rozprawy ukończoną i wydrukowaną”²².

Mendelssohn czuje się jednak zobowiązany do wyjaśnienia zmiany swojego postępowania Elise Reimarus, u której wielokrotnie zabiegał o różne sprawy i którą wykorzystywał w swoich pośrednich kontaktach z Jacobim. „Pani – pisze – powinna natychmiast usłyszeć, z jakiego powodu uważam to za korzystne”²³. Wydaje się, że następujący teraz fragment listu daje najlepszy wgląd w stosunek Mendelssohna do Jacobiego. Mendelssohn pisze wprost:

Idzie mi z Panem Jacobim nieomal jak z Abrahamem de Moivre i Izaakiem Newtonem. Im więcej usiłuje mi Jacobi wyjaśnić, tym bardziej niezrozumiałą staje się dla mnie. Jego listu do Hemsterhuisa już nie rozumiałem, w dosłownym znaczeniu nie rozumiałem, a teraz właśnie otrzymałem od niego szczegółową niemiecką rozprawę, która ma służyć jako dalsze wyjaśnienie tamtego listu i zarazem za odpowiedź na moje tymczasowe *Erinnerungen*: ja nie wstydę się przyznać – rozumiałem tę rozprawę znacznie mniej²⁴.

Rozumiemy teraz zmianę postępowania Mendelssohna: podjęcie dyskusji z Jacobim okazało się dla niego niemożliwe. Postanowienie

²¹ Ibidem, s. 215.

²² M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 282.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

o zmianie strategii, powzięte przed otrzymaniem od Jacobiego odpowiedzi na *Erinnerungen* i przekazane Elise Reimarus 29 kwietnia 1785 roku, nie mogło być zmienione po uzyskaniu owej odpowiedzi zawartej w „szczegółowej niemieckiej rozprawie” Jacobiego, jak ją nazywa Mendelssohn. Owa odpowiedź upewniła w istocie Mendelssohna, że jego wcześniejsza decyzja była słuszna. Odpowiedź Jacobiego, której nie rozumiał, w niczym nie pomogłaby mu w dyskusji z nim. Podejmując decyzję o zmianie własnej strategii, Mendelssohn być może bał się, że Jacobi będzie mu wytykał złe rozumienie i interpretację różnych koncepcji i poglądów Spinozy, czego nie będzie mógł w pełni zrozumieć. W gruncie rzeczy do dyskusji czy dialogu między Jacobim a Mendelssohnem nigdy nie doszło, bo trudno uznać za dialog rozprawę Jacobiego o Lessingu i *Erinnerungen* Mendelssohna, skoro ten nie chciał już wysłuchać odpowiedzi Jacobiego i sam nie chciał dać odpowiedzi Jacobiemu. Nie można jednak tutaj nie zauważyć, że wszystkie działania Mendelssohna aż do czasu proklamowanej przez niego zmiany strategii postępowania zmierzły w kierunku przeciwnym do założeń tej strategii. Mendelssohn wszak domagał się od Jacobiego odpowiedzi na swoje pytania i zastrzeżenia oraz uzupełnienia jego relacji o Lessingu po to, by rozstrzygnąć kwestie w dyskusji i sporze z Jacobim, mówić o rycerskim pojedynku w obliczu szlachetnej damy, o twardych regułach walki, cieszyć się, że Jacobi, nie obrażając się, zaakceptował je. I oto ten plan, w który byli zaangażowani: wierna strażniczka pamięci Lessinga, Elise Reimarus, oraz jej brat, rozpada się. Przed Mendelssohnem stoi nowe zadanie: osiągnąć to, o co mu dotychczas chodziło, lecz na innej drodze; zrealizować cel zmienionymi środkami. Ale jak?

„Co teraz począć?” – pyta Mendelssohn²⁵. Twierdzi, że konstrukcja teoretyczna każdego z nich stanowi jakby organiczną jedność wraz z językiem, w którym jest wyrażana, i że w związku z tym nie da się krok po kroku analizować elementów jednej i drugiej całości i porównać ich ze sobą. Za przeszkodę w dyskusji Mendelssohn uznaje także to, że Jacobi staje się niekiedy gwałtowny i zapalczywy. Można jednak potraktować to jako środek ożywienia sporu,

²⁵ Ibidem.

Mendelssohn nie posądza bowiem Jacobiego o przekorę i zarozumiałość. W ogólności Mendelssohn nie chce podejmować dyskusji z Jacobim po to, by uniknąć pogmatwania czy pomieszania w zakresie spornych kwestii. Pisze: „[...] muszę [...] najpierw przedstawić moje podstawowe twierdzenia, zanim mogę wdać się w walkę z panem Jacobim”²⁶. Ponownie bardzo wyraźnie wypowiada swoją decyzję uprzednio podjętą:

Wydaję więc pierwszą część moich *Morgenstunden*, nie mówiąc w niej jeszcze nic o naszej wymianie listów, dotykam wszelako panteizmu i usiłuję go odeprzeć. Wymianę listów i wszystko, co w szczególności dotyczy Jacobiego i Lessinga, odkładam do następnej części, która może się ukazać długo potem²⁷.

W ten sposób czas do ukazania się drugiej części *Morgenstunden* Mendelssohn miałby wykorzystać na lepsze zrozumienie tekstów Jacobiego, i gdyby szczęśliwie udało mu się odkryć punkty, co do których zgodziliby się ze sobą, znalazłby miejsce startu do biegu po zwycięstwo.

Miesiąc później, 28 czerwca 1785 roku, Mendelssohn przesyła Elise Reimarus dopełniającą całości *Morgenstunden* część rękopisu, by ona, a przede wszystkim jej brat przygotował go do druku. W przyjaźnie żartobliwym tonie Mendelssohn pisze, że Elise Reimarus zasługuje na ten trud, jako że ona dała powód „do tej pisaniny”. Dziękuje jej bratu za dotychczasowe uwagi oraz z niecierpliwością i drżeniem oczekuje na rzetelną ocenę drugiej części *Morgenstunden*, sam bowiem nie jest w stanie osądzić, czy dzieło jest udane.

W drugiej części listu padają znowu ważne słowa Mendelssohna na temat jego dialogu z Jacobim, a właściwie już tylko jego iluzoryczności: „Z naszym pełnym godności Jacobim będzie to wszystko dla mnie nie do pogodzenia, tyle widzę z góry”²⁸. Wydaje się, jakby Mendelssohn czuł się bezradny, niezdolny do wynalezienia środków dla podjęcia dialogu z Jacobim: „Jak wyobrażam sobie jego gorącą

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 282–283.

²⁸ Ibidem, s. 289.

głowę, to będzie on odrzucać wszystkie moje racje jako znaną szkolną gadaninę, niewartą trudu, by jeszcze raz ją badać²⁹. Ale Mendelssohn jakby uświadamia sobie zarazem inne powody trudności własnego stanowiska, pisząc o Jacobim: „Tak, on bierze mi jeszcze za złe, że ja głębokim naukom Spinozy przeciwstawiam moją płaską podręcznikową mądrość³⁰”. W liście sprzed miesiąca Mendelssohn pisał, że będzie się uczył rozumieć Jacobiego, by stanąć z nim do zawodów. Teraz jakby począł wątpić o swoich zdolnościach do uczestnictwa w nich.

Wreszcie wyraża obawę, czy jego stosunki z Jacobim nie przypominają bociana i lisa ze znanej bajki: bocian, zapraszając na ucztę lisa, umieścił pożywienie w głębokich butelkach, a lis, przygotowując ucztę dla bociana, użył płytkich talerzy. Kończąc list, Mendelssohn powtarza zdanie znane z jego poprzednich listów: „Ja go nie rozumiem”. I dodaje, że pozostaje im, błogosławiąc siebie nawzajem, rozejść się przed ukazaniem się jutrzeńki. Światło nie rozjaśni ich dialogu. Deklarując w istocie jego kres, Mendelssohn nie rezygnuje ze swoich zamierzeń, lecz ze sposobu ich dotychczasowej realizacji³¹.

Świadczy o tym następny list do Elise Reimarus z 21 lipca 1785 roku. Donosząc o kolejnym „wzdychającym pod naciskiem prasy” arkuszu ukończonej już pierwszej części *Morgenstunden*, Mendelssohn daje wyraz potrzebie napisania drugiej części, zdając sobie sprawę z tego, że jego wolne tempo pracy może opóźnić wykonanie tego zadania, o ile w ogóle nie uniemożliwić³².

Mendelssohnowi wyraźnie zależy na szybkim sfinalizowaniu spraw związanych ze sporem z Jacobim, na ostatecznym i wiarygodnym jego rozstrzygnięciu. Po raz pierwszy, bez pośrednictwa Elise Reimarus, zwraca się do Jacobiego i to w tym samym dniu, tj. 21 lipca, w którym napisał list do swej nieocenionej przyjaciółki. Otóż do kilku tygodni Mendelssohn nie może odnaleźć swoich *Erinnerungen*. Zwraca się więc do Jacobiego z prośbą o przesłanie mu ich, o ile on ma je pod ręką, a ich wysłanie nie będzie dla niego zbyt uciążli-

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 291.

we. By bliżej zająć się sporem, Mendelssohn chce jeszcze raz uważnie i z należyтым wysiłkiem przeczytać rozprawy Jacobiego, do których zrozumienia potrzebna jest znajomość *Erinnerungen*.

W pierwszej części listu Mendelssohn usprawiedliwia się przed Jacobim, że nie odpisał na jego po francusku napisany list do Hemsterhuisa oraz na niemiecką odpowiedź na *Erinnerungen*. Powołuje na świadków Elise i Johanna Reimarusów, że nie zaniedbał ich „spornej sprawy”, a pracę limitował jedynie jego nie najlepszy stan zdrowia. Dowodzi tego zapowiadana w katalogu targów lipskich publikacja jego pisma. Mendelssohn nie liczy jednak, że tym pismem przekona Jacobiego do własnych racji. Zdaje sobie sprawę z tego, że nie przemawia na jego korzyść to, iż zupełnie nie rozumie pewnych fragmentów zarówno rozpraw Jacobiego, jak i dzieł Spinozy. Spodziewa się jednak, że w swoim piśmie będzie mógł ustalić, na czym polegają kontrowersje między nim a Jacobim i że dzięki temu w sposób uporządkowany poprowadzi dalszy spór. Jeżeli i takiego porozumienia co do tego, co ich dzieli, nie da się osiągnąć, Mendelssohn ma nadzieję, że przynajmniej okaże się, dlaczego tym mniej rozumie Jacobiego, im więcej otrzymuje od niego wyjaśnień. Najbardziej optymistyczne rozumienie sporu przez Mendelssohna zakłada, że będzie można określić, czego spór dotyczy i jakie są stanowiska obu adwersarzy³³.

Mendelssohn w istocie takie stanowisko wobec tekstów Jacobiego reprezentował od początku nawiązania z nim kontaktów przez Elise Reimarus, tzn. od pierwszej otrzymanej od niego rozprawy o Lessingu. Nigdy go nie rozumiał w mniejszym lub większym zakresie. Z pewnością najbardziej mu zależało na wyjaśnieniu poglądów filozoficznych Lessinga i przekonaniu Jacobiego i wszystkich interesujących się sprawą, że Lessing nie był spinozystą. Doświadczenia z Jacobim ustawicznie uświadamiały mu jednak, że nie będzie w stanie na drodze dyskusji i twardych zasad sporu wybronić Lessinga od zarzutu bycia wyznawcą filozofii Spinozy.

Omówiony teraz list Mendelssohna jest niezmiernie ważny dla samookreślenia się Jacobiego. Tak jak Mendelssohn miał on wątpliwości co do tego, czy ich stosunki doprowadzą do jakiejś sensownej

³³ Ibidem, s. 292.

dyskusji, zawsze jednak życzliwie reagował na wszelkie prośby Mendelssohna, tak że być może wstydził się przytaczać dosłownie swoje wypowiedzi w piśmie *O nauce Spinozy*, wypowiedzi znane nam z jego i Elise Reimarus listów do Mendelssohna i zamieszczone w tomie listów opatrzonych właśnie nazwiskiem Mendelssohna. Wydaje się, że Jacobi w każdym momencie, poza tym ostatnim, gotów był otworzyć się wobec Mendelssohna. Zezwalając mu bez żadnych zastrzeżeń na publiczne wykorzystanie swoich pism, Jacobi liczył, że dojdzie do dyskusji między nimi i że Mendelssohn zgodnie z tym, co uprzednio przyrzekał, udostępni mu swój rękopis. Ale ten list Mendelssohna napisany wprost do Jacobiego kładzie kres tym nadziejom. Jacobi zostaje odsunięty na bok i dopóki nie ukaże się pismo Mendelssohna, dyskusja zostaje stłumiona. Mendelssohn nie chce się teraz od Jacobiego niczego dowiedzieć. Więcej, nie liczy też, że go przekona. A więc oznacza to, że dyskusja po ukazaniu się *Morgenstunden* również nie będzie miała większego sensu. Dla Mendelssohna w istocie Jacobi nie liczy się – Jacobi znika. Kurt Chris pisał, że Jacobi przed nawiązaniem za pośrednictwem Elise Reimarus kontaktów z Mendelssohnem „nie znaczył dla niego nic”. Wydaje się, że teraz nie wprost, ale okrężną drogą, znowu dochodzi do tego, że Jacobi nie znaczy dla Mendelssohna nic.

Jeszcze przed nadejściem omawianego teraz listu, podczas trzymiesięcznego oczekiwania na odpowiedź na przesłane 26 kwietnia Mendelssohnowi swoje pismo (drugie przedstawienie filozofii Spinozy), Jacobi powoli dojrzewa do podjęcia decyzji, by wykorzystując „wydrukowane tu [tzn. w piśmie *O nauce Spinozy* – J. P.] listy”, zaprezentować publicznie swoją koncepcję panteizmu³⁴. W tej decyzji utwierdziły go z pewnością wiadomości otrzymane od jego przyjaciela, Johanna Georga Hamanna. Pierwsza z nich z początku lipca: Mendelssohn napisał dzieło zatytułowane *Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Über das Daseyn und Eigenschaften Gottes*. Druga tuż sprzed 21 lipca: *Morgengedanken* zostały prawdopodobnie wydrukowane. Tak więc Jacobi, wysyłając Mendelssohnowi

³⁴ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 216.

2 sierpnia 1785 roku odpis *Erinnerungen*, miał także od niego potwierdzenie informacji co do przebiegu sporu między nimi³⁵.

W komentarzu do listu od Mendelssohna z 21 lipca 1785 roku Jacobi określa swoje możliwości działania w sytuacji, gdy podejmowane z jego strony wysiłki nawiązania dialogu czy raczej rozpoczęcia dyskusji z Mendelssohnem zostały przez niego stłamszone, uznane za niepotrzebne. W istocie Jacobi nie ma w takim położeniu do wykonania żadnej pracy teoretycznej, która mogłaby prowadzić do rozwikłania sporu. Mendelssohn – powiada Jacobi – nie dotrzymał obietnicy udostępnienia mu rękopisu, podejmując nagłą decyzję o publikacji pisma, którego tytuł Jacobi zna tylko z pogłosek, a dla uzyskania w tym względzie pewności Mendelssohn odsyła go do katalogu targowego. Ponieważ Mendelssohn ma w swoim piśmie przedstawić *statum controversiae*, przeto Jacobi może jedynie wierzyć w uczciwość i szlachetność Mendelssohna. W tak narzuconej przez niego sytuacji Jacobi widzi dla siebie jedyny możliwy zakres działania: „nie pozostawić” Mendelssohnowi, by „sam i całkowicie jednostronnie” określał sposób prowadzenia sporu, a także, by sam decydował o tym, z czego wynika jego niemożność zrozumienia Jacobiego i porozumiewania się z nim³⁶.

Jacobi, akceptując zawieszenie dotychczasowego sposobu kontaktu z Mendelssohnem i określoną przez niego sytuację i reguły, godzi się zatem podjąć spór po ukazaniu się *Morgenstunden*. Czuje się wtłoczony w niewygodne dla siebie położenie. Oto bowiem, ustalając kwestie sporne, Mendelssohn przypisał mu rolę adwokata diabła, a może przypisał mu też odpowiedzialność za nadanie rozgłosu sprawie. Jacobi jednak dystansuje się od takich kwestii jako podrzędnych w sporze z Mendelssohnem. Najważniejsze – jak mówi Jacobi – jest dla niego to, „w jakim znaczeniu stanął po stronie Spinozy”, oraz to, że kontrowersje rozgrywały się w obrębie spekulatywnej filozofii, czyli czystej metafizyki. Jacobi chce przeto powiedzieć, że chodzi mu o to, czym jest filozofia Spinozy i jaki jest do niej jego stosunek. W tym znaczeniu chodzi mu właśnie o samą filozofię czy metafizy-

³⁵ Ibidem, s. 224.

³⁶ Ibidem, s. 226–227.

kę, o to, że jedna koncepcja filozoficzna czy metafizyczna zderza się z inną koncepcją tego typu³⁷. W tym obszarze rozgrywa się spór teoretyczny między Jacobim a Mendelssohmem. Można powiedzieć, że Jacobi nic nie traci na tym, że spór będzie prowadzony po ukazaniu się pisma Mendelssohna. Nadto – trzeba to dopowiedzieć – Jacobi jeszcze raz chce wyjaśnić swoją ocenę filozofii Spinozy, czego Mendelssohn nie potrafił albo nie chciał zrozumieć. I zapewne, mówiąc o tym, że nie należy dopuścić do jednostronnego wyjaśnienia sporu przez Mendelssohna, Jacobi miał na myśli, że ten nie rozumiał jego spojrzenia na filozofię Spinozy. Jest charakterystyczne, że Jacobi nie wspomina już o Lessingu. Dzieje się tak, jakby natura i ciężar sporu przesunęły się na filozofię Spinozy i panteizm. Tak w istocie i Mendelssohn, i Jacobi określają pole sporu między sobą.

Jacobi w swoim komentarzu dostrzega i – *nolens volens* – aprobuje własną defensywną pozycję i reaktywne zachowanie przypisane mu przez Mendelssohna w liście z 21 lipca 1785 roku. Wydaje się jednak, że przed otrzymaniem tego listu – o czym już wspomniano – kielkująca w Jacobim decyzja, by opierając się na swoich rozprawach i listach, przedstawić teorię spinozizmu, teraz, w nowej i w istocie całkowicie jasnej sytuacji określonej przez Mendelssohna, dojrzała do realizacji. Kurt Christ twierdzi, że właśnie list Mendelssohna z 21 lipca doprowadził Jacobiego do postanowienia wydania własnego pisma³⁸. Uświadamiając sobie swoje osaczenie przez Mendelssohna, podrzędną pozycję w przyszłej możliwej dyskusji, Jacobi zdecydował się przeciwdziałać temu w sposób, który w jego sytuacji był w gruncie rzeczy jedynie dostępny. Nie chciał dopuścić, by wszystko zależało od Mendelssohna, w ten sposób bowiem Jacobi byłby z góry na straconej pozycji. Nie znał dzieła Mendelssohna, jednak wiedząc, że będzie poruszona w nim kwestia panteizmu, mógł wypowiedzieć się w tej sprawie tak, żeby właśnie nie powstało wrażenie, że jednostronne stanowisko Mendelssohna może uchodzić w tym względzie za jedyne, a więc już nie jednostronne, tzn. jedynie możliwe do przyjęcia.

³⁷ Ibidem, s. 227.

³⁸ K. Christ, op. cit., s. 120.

Od 21 lipca, kiedy to Jacobi otrzymał ów ważny dla siebie list od Mendelssohna, ustaje między nimi korespondencja aż do 30 września, o ile nie liczy się jednozdaniowego – poza formułami grzecznościowymi – po kupiecku, jak mówi Kurt Christ, napisanego 2 sierpnia listu, który Jacobi dołącza do wysłanych Mendelssohnowi zagubionych przez niego *Erinnerungen*³⁹. Tak samo nie porozumiewa się Jacobi w tym czasie z Elise Reimarus. Te prawie dwa i pół miesiąca to dostatecznie długi czas, by Jacobi mógł przygotować swoje pismo, tym bardziej że już wcześniej obmyślał je, czekając na nadchodzącą odpowiedź Mendelssohna, której – jak się okazało – nigdy nie było, a był tylko list z 21 lipca powiadamiający o *Morgenstunden*. Tak więc po stronie Jacobiego owo wyciszenie kontaktów listownych jest oznaką jego pracy, o której rezultacie Mendelssohn dowiaduje się 30 września 1785 roku. Dopiero ten rezultat, pismo *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* poświadczają, że ponaddwumiesięczny okres był wypełniony zdarzeniami ukrytymi przed publicznym widokiem.

W liście do Mendelssohna z 30 września Jacobi wyraża nadzieję, że – z powodu wydania swoich do niego „skierowanych rozpraw” – Mendelssohn nie będzie go ganił ani źle mu życzył. Jacobi zdecydował się bowiem opublikować tylko to, co niewątpliwie należy do niego i czym ma on zatem prawo rozporządzać wedle własnego uznania. Tak więc w piśmie nie znajdują się *Erinnerungen* Mendelssohna. Jacobi jednak spodziewa się, że *Morgenstunden* (Jacobi używa zwrotu *Morgengedanken*) znacznie lepiej wyrażą to, o co chodziło w *Erinnerungen*. Jacobi nie zajmuje się w swoim liście wyjaśnieniem swojego postępowania, by nie powtarzać tego, co będzie można przeczytać w jego piśmie (którego tytułu tutaj nie zdradza). Tak więc w piśmie znajdują się: po pierwsze, własne listy Jacobiego (tzn. także jego list-relacja ze spotkania z Lessingiem i list do Hemsterhuisa, wyłącznie po niemiecku), wyciągi z listów Mendelssohna przesłane mu przez Elise Reimarus (którą Jacobi nazywa Emilią, nie podając jej nazwiska) oraz listy Elise Reimarus, na których publikację Jacobi nie prosił jej o zgodę; po wtóre, najważniejszy tekst

³⁹ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 296.

Jacobiego, nazywany przez nas drugim przedstawieniem filozofii Spinozańskiej, oraz uzupełniające je jego rozważania, komentarze i dokumentacje sporu. Nieoprawiony egzemplarz swojego pisma Jacobi wysła Mendelssohnowi konną pocztą, by ten nie musiał się dowiadywać o jego istnieniu z katalogu targowego⁴⁰.

O ile ten list Jacobiego do Mendelssohna, podobnie jak poprzedni, można za Kurtem Chrisem uznać za kupiecki w swoim charakterze, o tyle przesyłając Jacobiemu pierwszą część swoich *Morgenstunden*, Mendelssohn, nie posiadając będącego jeszcze w drodze pisma Jacobiego *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna*, w liście z 4 października 1785 roku nawiązuje do stanu swoich stosunków z nim. Ponieważ Mendelssohnowi nie udało się w całości spełnić przyrzeczenia o przeniesieniu sprawy swojej korespondencji i sporu z Jacobim do planowanej drugiej części *Morgenstunden*, przeto sprawa ta w liście do Jacobiego zostaje poruszona na pierwszym miejscu. Mendelssohn powiada więc, że choć w swoim dziele nie wspomina w sensie właściwym o sporze, to jednak ma wzgląd na niego. Przy czym Mendelssohn wyraża to w stronie biernej – trudnej do oddania w języku polskim – po to, by zdystansować się od tego stanowiska. Mendelssohn natomiast, już używając strony czynnej, wyjaśnia, że dążąc do wykrycia źródeł nieporozumień między nimi, musiał najpierw zanalizować „pierwsze podstawowe pojęcie”. Wpójone mu przez wykształcenie przywiązanie do jasności i zrozumiałości tego, co się mówi czy pisze, nie pozwala mu na krok odstąpić od tego nakazu. Nie jest w stanie studiować niczego, co nie spełnia owego kryterium jasności. Ta jego sztywna postawa oraz wiek sprawiają, że nigdy nie potrafi zrozumieć tego – jak to można określić, wychodząc poza to, co dosłownie zawarte w liście – co nie respektuje jego credo filozoficznego z *Erinnerungen*. Mendelssohn prosi więc Jacobiego, by po przyjacielsku powiadomił go, jeżeli znajdzie w jego pismach coś, co sprowadza go z tej drogi. Stosując się do takich reguł, „musimy się [pisze na końcu Mendelssohn – J. P.] albo zejść,

⁴⁰ Ibidem, s. 301.

albo, jak Pan trafnie to wyraził, rozejść”. Mendelssohn ma nadzieję, że w jednym i drugim wypadku nie opuści ich sympatia i przyjaźń⁴¹.

Właśnie w tym liście Mendelssohn bardzo uprzejmie wyraził, że jego porozumienie z Jacobim jest niemożliwe. Jeżeli nie może ani na moment zrezygnować z formułowanego przez siebie kryterium jasności i zrozumiałości, to jego ciągle powtarzane wobec tekstów Jacobiego słowa: „niewiele”, „zupełnie nie rozumiem”, dekretnują, że wszelka dyskusja z Jacobim nie ma sensu. Każdy z nich, wedle Mendelssohna, żyje w swoim świecie i posługuje się własnym językiem nieprzekładalnym na język drugiego. Zmiana strategii ogłoszona przez Mendelssohna pod koniec kwietnia 1785 roku zawierała w istocie taki sam sens: dialog z Jacobim jest niemożliwy; ja muszę wypowiedzieć swoje stanowisko. Jacobi może teraz, po opublikowaniu moich *Morgenstunden*, wypowiedzieć się na temat mojego stanowiska. Ale nasze sposoby filozofowania nie mogą być w istocie skonfrontowane ze sobą, bo znajdują się na różnych orbitach. Tym samym owo „nie rozumiem” Mendelssohna nie jest wyrazem niedyspozycji intelektualnej, lecz wyrazem zasadnej opozycji wobec stylu myślenia, który nie spełnia fundamentalnego postulatu uprawiania filozofii. W swoim credo filozoficznym w *Erinnerungen* Mendelssohn powiedział, że dla niego nie istnieje pytanie, którego on nie rozumie. Także każdy inny tekst, którego on nie rozumie, dla niego nie istnieje, o ile przez ten tekst rozumie się coś więcej niż zbiór znaków drukarskich. Z tego jasno wynika, że dla Mendelssohna dyskusja z Jacobim jest daremna i bezsensowna. Można zapytać, czy kiedykolwiek Mendelssohn zajmował inne stanowisko wobec Jacobiego.

⁴¹ Ibidem, s. 308–309.

III

Drugie przedstawienie filozofii Spinozy.

List do Hemsterhuisa

W liście z 26 kwietnia 1785 roku, towarzyszącemu przesłanej Mosewsi Mendelssohnowi odpowiedzi na jego *Erinnerungen*, Friedrich Heinrich Jacobi powiada, że tylko zajęcia, które go rozpraszają, nie pozwalają mu ponownie i inaczej niż dotąd uzasadnić, dlaczego korzystne jest publiczne przedstawienie w sposób systematyczny prawdziwej filozofii Barucha Spinozy, uwzględniające jej wewnętrzną konieczną strukturę. To bowiem, co funkcjonuje w obiegu publicznym, to widmo Spinozy, a nie sam Spinoza. Jego filozofia jest całkowicie zakłamana, a on uchodzi za człowieka gruntownie zepsutego¹. Taki obraz Spinozy jest w Niemczech powszechny już od dawna i traktowany z powagą i szacunkiem zarówno przez ludzi „zabobonnych”, jak i „niewierzących”, zarówno ludzi „małego ducha”, jak i tych „z pierwszej klasy”. Jacobi pisze: „Może jeszcze przeżywamy to, że nad zwłokami Spinozy wszczyna się spór, jak tamten nad zwłokami Mojżesza między archaniołem a szatanem”². Z pewnością mamy tu do czynienia z nadzwyczaj rzadkim przypadkiem, by ktoś tak uczciwie i rzetelnie bronił kogoś, kto reprezentował przeciwstawne mu poglądy w sprawach, na których najbardziej mu zależało. List Jacobiego kończy się wyrażeniem zwątpienia co do możliwości porozumienia się z Mendelssohnem w kwestii filozofii Spinozy.

¹ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 167. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

² Ibidem.

Rozpoczynamy od omówienia nieprzekazanego Mendelssohnowi wstępu (z wyjątkiem jego końcowej części) do odpowiedzi na jego *Erinnerungen*. Jacobi podaje dwa powody takiej decyzji: po pierwsze, wstęp „brzmi trochę zbyt surowo”, po drugie, przygotowana przez Jacobiego rozprawa nie jest odpowiedzią wprost na *Erinnerungen*, zatem wstęp jako ich ocena – tak, jak się wydaje, zakłada Jacobi – pozostałby bez uzasadnienia. Po trzecie – możemy dodać – Jacobi z pewnością nie chciał, także ze względu na Elise Reimarus, drastycznie pogarszać, o ile nie zerwać, swoich stosunków z Mendelssohnem. Nie ulega natomiast wątpliwości, że wstęp ujawniał to, co Jacobi naprawdę myślał o *Erinnerungen*. I kiedy Mendelssohn zdecydował się opublikować je jako część własnej rozprawy *Do przyjaciół Lessinga*, Jacobi nie widział powodu, by w drugim wydaniu *Księżeczki o Spinozie* kryć się ze swoją oceną *Erinnerungen*.

W drugim zdaniu wstępu Jacobi konstatuje, że skoro on i Mendelssohn dają niezgodne ze sobą wizerunki filozofii Spinozy, to tylko jeden z nich może być prawdziwy. Wszelako już w pierwszym zdaniu tego wstępu czytamy: „Pańskie *Erinnerungen* od początku do końca opierają się na błędzie, którego Pan nie zauważa”³. Wprawdzie Jacobi poczytuje sobie za zaszczyt, że Mendelssohn wdaje się z nim w rozpatrywanie tych kwestii, to jednak pytanie o to, kto błędzi, jest w istocie nierozsądne, czytając bowiem rozprawę Jacobiego o Gottholdzie Ephraimie Lessingu, Mendelssohn zapewne uświadamia sobie, jak bardzo zapomniał treści pism Spinozy. To, co istotne w spinozyzmie, musiało więc umknąć Mendelssohnowi. Nieokreśloność i chwiejność jego twierdzeń sprawiają, że nie jest on w stanie nikogo atakować. Najmocniej wyrażona we wstępie Jacobiego zostaje myśl, że to, co pisze Mendelssohn, jest zbiorem splątanych, przemieszanych ze sobą myśli, zatracających się w sobie nawzajem, z których niewiele dla sporu wynika. Mendelssohn nie potrafi podjąć trudu rzetelnej analizy filozofii Spinozjańskiej, jego konstrukcje pojęciowe cechuje „wewnętrzna nieprawdziwość”. W gruncie rzeczy dokonania Mendelssohna okazują się daremne. Niczego nie jest on w stanie

³ Ibidem, s. 169.

rozstrzygnąć ani dowieść. Brak systematyczności wywodu kończy się utratą możliwości prowadzenia dyskusji⁴.

W dwu i pół zdaniach (pół zdania Jacobi pomija ze względu na samego siebie) tego wstępu przekazanych Mendelssohnowi Jacobi wyjaśnia sposób swojego postępowania. Zakłada on, że jemu i Mendelssohnowi zależy na tym samym. Jeżeli więc nie chcą się rozjeść, i przynajmniej – Jacobi nie mówi o porozumieniu – iść jeden obok drugiego, to muszą skoncentrować się na zadaniu podstawowym, jakim jest jasne przedstawienie filozofii Spinozy. I właśnie rozprawa, którą teraz Jacobi przesyła Mendelssohnowi, ma służyć temu celowi⁵. List do François Hemsterhuisa uznaje natomiast Jacobi za najlepszą, choć tymczasową, odpowiedź na *Erinnerungen* Mendelssohna. Jacobi nie chce powiedzieć, co naprawdę myśli o *Erinnerungen*, bo inaczej musiałby przekazać Mendelssohnowi cały omówiony tutaj wstęp. Z pewnością Jacobi uchyla się od odpowiedzi wprost, jakkolwiek ów list do Hemsterhuisa zawiera rozstrzygnięcie pewnych kwestii filozofii Spinozy, o które chodziło Mendelssohnowi w jego *Erinnerungen*.

Drugie przesłane Mendelssohnowi przedstawienie filozofii Spinozy – pierwsze to rozprawa o Lessingu – składa się z czterdziestu czterech ponumerowanych krótkich fragmentów, z których każdy liczy od trzech do szesnastu wierszy. Jest to więc przedstawienie nadzwyczaj syntetyczne, tak że niekiedy jest trudno wypowiedzieć myśli Jacobiego innymi niż jego własne słowami.

Jacobi podtrzymuje swój wyrażnie w rozmowie z Lessingiem wypowiedziany sąd, że „duchem” spinozyzmu jest zasada *ex nihilo nihil fit*. Wychodzi zatem w swoich rozważaniach od twierdzenia, że niepowstały, tj. wieczny, byt jest podstawą wszelkiego stawania się, to, co nie powstało – podstawą wszystkiego, co powstało, a to, co wieczne niezmiennie – podstawą wszystkiego, co zmienne. Ale stawanie się tak samo jak byt nie może mieć początku albo zaczynać się. Gdyby więc to, co niezmiennie, było bez tego, co zmienne, nigdy nie doszłoby do stawania się, bo powstanie czegokolwiek oznaczałoby powsta-

⁴ Ibidem, s. 169–171.

⁵ Ibidem, s. 171–172.

nie z nicości. Jak przeto jest możliwe to, co zmienne, w jaki sposób daje się przypisać mu istnienie? Odpowiedź jest prosta. Zmienne już musiało być w tym, co niezienne, czasowe w wiecznym, skończone w nieskończonym, o ile właśnie jego źródłem nie musiała być nicość. W tym, co wieczne, wszystko jest wieczne, nic się nie zaczyna i nie ma punktu, który byłby początkiem czegoś, czego jeszcze nie było⁶. Jacobi pisze więc: „Działanie, które nieskończona istota dopiero by zaczynała, nie mogłoby być inaczej zaczynane, jak tylko stosownie do wieczności, a postanowienie tego nie mogłoby inaczej z niczego innego wychodzić, jak tylko z nicości”⁷. Nowy początek w wieczności, tzn. powstanie czegoś dotąd w niej nieobecnego, stanowiłoby zniszczenie wieczności, jako że pojawia się w niej coś, co wieczne nie jest. W liście do Hemsterhuisa Jacobi pisze, że według Spinozy „nie można byłoby przyjąć absolutnego, czystego początku działania, nie przyjmując, że nic powołałoby do istnienia coś”⁸.

Podejrzewamy, że do tych sformułowań i analiz Jacobiego mógł nawiązywać Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling w swoim dialogu *Bruno* z 1802 roku, w którym mówił o wiecznym skończonym i ontycznej tożsamości skończonego i nieskończonego⁹. Koncepcja ta wydała mu się jednak problematyczna, bo zrezygnował z niej w swojej najbardziej kompletnej rozprawie z 1804 roku na temat filozofii tożsamości. Problem poruszony przez Jacobiego jest stary, znany od czasu powstania *Wyznań św. Augustyna*, który jasno uświadomił sobie trudności myśli chrześcijańskiej w kwestii czasowego stworzenia świata przez wieczny byt boski, w którym nie może pojawić się nowa decyzja o stworzeniu świata. Święty Augustyn akceptuje jednak tę koncepcję, deklarując zarazem jej niepojmowalność, przekraczającą dyskursywny poziom rozumienia. Jacobi zaś powiada tyle: według Spinozy to, co nieskończone, nie może powołać do istnienia

⁶ Ibidem, s. 172–174.

⁷ Ibidem, s. 174.

⁸ Ibidem, s. 157–158.

⁹ *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*, Bd. 4, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburg 1856–1861, s. 247, 258.

tęgo, co skończone, jeżeli nie może być złamana zasada, że z niczego nic powstać nie może¹⁰.

Po ustaleniu, że skończone jest wiecznie w nieskończonym, Jacobi przechodzi do określenia relacji między nimi i tego, czym jest w ogóle to, co istnieje, rzeczywistość. Otóż całość skończonych rzeczy obejmująca ich pełny byt w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości jest, wedle Jacobiego, tym samym, co „nieskończona rzecz”¹¹. Wynikałoby z tego, że całość rzeczy skończonych stanowi to, co nieskończone – nieskończoną rzecz, że rzeczy skończone składają się na nieskończoność, czyli że to, co nieskończone, zostaje wyczerpane przez zawarte w nim rzeczy skończone.

Wedle takiej interpretacji myśli Spinozy całość rzeczy zostaje zrównana z jedną wieczną rzeczą, czyli Bogiem, przyrodą, substancją. Bóg zatem tak pojmowany to – jak pisał Leszek Kołakowski – „ogół rzeczy we wszechświecie”, „zbiór rzeczy poszczególnych”¹². Takie właśnie rozumienie nauki Spinozy przypisuje się zazwyczaj Pierre’owi Bayle’owi, który miał znaczny wpływ na ukształtowanie się wizerunku Spinozy w XVIII stuleciu. Zdaniem Bayle’a, twierdzenie, że rzecz jest modyfikacją substancji, znaczy w istocie tyle, że jest jej częścią. Substancja zaś to suma części, czyli rzeczy. Nie ma substancji jako podłoża rzeczy, dzięki któremu mogą one istnieć¹³. I Jacobi zdaje sobie sprawę, że jego przytoczone wyżej twierdzenie może prowadzić w kierunku interpretacji zaproponowanej przez Bayle’a. Toteż następne zdanie Jacobiego po tamtym twierdzeniu, mogącym sugerować tożsamość Boga z całością rzeczy skończonych, brzmi: „Całość ta nie jest żadnym niedorzecznym złożeniem rzeczy skończonych, które stanowią to, co nieskończone, lecz podług najściślejszego znaczenia całością, której części tylko w niej i stosownie do niej mogą być pomyślane”¹⁴. Całość nie jest więc prostą sumą rzeczy, lecz jako

¹⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 225, 267.

¹¹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 175–176.

¹² L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 215–216.

¹³ Por. L. Kołakowski, op. cit., s. 193; J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendego do Voltaire’a*, Warszawa 1974, s. 336.

¹⁴ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 176.

taka zawiera w sobie coś, co je w jakiś sposób określa, bez czego nie byłyby one tym, czym są. Zatem nieskończoność nie redukuje się do ogółu rzeczy skończonych. Nieskończoność umożliwia dopiero swoim częściom, czyli rzeczom, istnienie. Dla wyjaśnienia tej reakcji między częścią a całością Jacobi powołuje się na Kantowskie wypowiedzi o przestrzeni:

[...] można sobie wyobrazić tylko jedną jedyną przestrzeń, a jeżeli mówi się o wielu przestrzeniach, to rozumie się przez to tylko części jednej i tej samej jedynej przestrzeni. Te zaś części nie mogą też poprzedzać jedynej, wszystko obejmującej przestrzeni jako jakby jej składniki (z których by można złożyć całość), lecz mogą być tylko w niej pomyślane. Stanowi ona z istoty swej jedność niezróżnicowaną; to, co w niej jest różnorodne, a więc i ogólne pojęcie różnych przestrzeni w ogóle, polega wyłączenie na ograniczeniach¹⁵.

Podobnie rzecz ma się z czasem, którego – jak mówi Immanuel Kant – „wszelka określona wielkość [...] jest możliwa tylko przez ograniczenie jednego jedynego podłoża stanowiącego czasu”¹⁶.

Poprzez te przykłady Jacobi chce powiedzieć, że mowa o częściach całości ma sens ograniczony. Skoro wedle Kanta przestrzeń jako taka stanowi „jedność niezróżnicowaną”, a jej części „mogą być tylko w niej pomyślane”, to właściwie nie można mówić o częściach w tym znaczeniu, że całość jest sumą części. I tylko w tym zakresie nauka Kanta o przestrzeni i czasie pomaga Jacobiemu w wyjaśnieniu własnego rozumienia filozofii Spinozy. Jacobi nie może więc powiedzieć, że rzeczy – tak jak u Kanta części przestrzeni – istnieją tylko dla myślenia. Rzeczy są bowiem zdeterminowane całością, Bogiem, substancją, a to właśnie oznacza – i to twierdzenie uznaje Jacobi za stanowisko Spinozy – że nieskończona substancja jest niepodzielna na części. Ową determinację rzeczy przez substancję wyraża Jacobi w twierdzeniu, że rzeczy są w substancji i podług substancji, które tym samym przysługują istnienie bezwarunkowe.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 100.

¹⁶ *Ibidem*, s. 109.

W tym drugim przedstawieniu filozofii Spinozy Jacobi – z pewnością także pod wpływem krytyki Mendelssohna – wypowiada się w sposób, którego nie można pogodzić z twierdzeniem znanym z jego rozprawy o Lessingu, że wieczna substancja istnieje tylko w poszczególnych rzeczach, sama w sobie będąc jedynie tym, co możliwe, istotą, tym, co nieindywidualne. Teraz Bóg nie jest już czystą zasadą rzeczywistości, a rzeczy nie stanowią prawdziwego bytu wyrażającego Boga, tzn. Bóg jest jedynym samoistnym bytem, a o rzeczach można mówić tylko w relacji do niego. Trzeba wszelako jeszcze przypomnieć z rozprawy o Lessingu twierdzenie o jedności *Ensof* ze wszystkimi jego następstwami, którego rozwinięciem jest charakteryzowane tutaj ujęcie filozofii Spinozy.

Odrzucając koncepcję substancji jako sumy rzeczy skończonych, Jacobi stara się bliżej określić charakter i sposób ich istnienia. Odwołuje się zatem do cielesnej rozciągłości i myślenia, przez które jest wyznaczone, czym są rzeczy. Tak więc cielesna rozciągłość jako to, co w rzeczy jest podług natury, jest przed „sposobami tej natury”, które mają charakter czasowy. Tak samo myślenie jest wcześniejsze od „tych lub innych przedstawień” danych poprzez czas. Zarówno cielesna rozciągłość, jak i myślenie mogą być rzeczywiste tylko wraz z owymi przez czas określonymi „sposobami natury”, następującymi po niej¹⁷.

Jacobi wyjaśnia to tak: w ogniu, powietrzu, ziemi, wodzie mamy do czynienia z różnymi sposobami rozciągłości. Wyobrażamy sobie na przykład cielesną rozciągłość w wodzie, nie uwzględniając tego, czym jest ziemia czy rozciągłość w ziemi, pomijając to, czym jest ogień. Otóż żaden z tych sposobów rozciągłości (wody, ziemi, ognia, powietrza) nie dałby się pomyśleć bez założenia cielesnej rozciągłości jako takiej. Ta właśnie rozciągłość podług jej natury jest obecna w każdym elemencie, jest „przed” sposobami rozciągłości obecnymi w wodzie, powietrzu itd. I ta rozciągłość „podług natury jest tym, co pierwsze, właściwe, realne, substancjonalne, *natura naturans*”¹⁸.

¹⁷ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 177–178.

¹⁸ *Ibidem*, s. 179–180.

Substancja albo Bóg stanowi właśnie to, co pierwsze, samoistne, prawdziwy byt, wszechobecną, niezmienną rzeczywistość, podłoże wszystkich rzeczy, zarówno myślących, jak i cielesnych, jest w nich obecna w taki sam sposób. Tak pisze o tym Jacobi w liście do Hemsterhuisa: „Ta pierwsza przyczyna, którą nazywamy Bogiem albo naturą, działa z tej samej podstawy, z której ona istnieje, a ponieważ jest niemożliwe, żeby istniała podstawa albo cel jej bytu, to jest również niemożliwe, żeby istniała podstawa albo cel jej działań”¹⁹. Byt nie jest żadną właściwością, niczym wyprowadzonym z jakiejś siły, jest on tym, co służy za podstawę wszelkim właściwościom, stanom i siłom, tym, co określa się słowem „substancja” i przed którym nic nie może być założone. Ów substrat jako taki jest pozbawiony wszelkich cech, a wszystko inne, co istnieje, stanowi jedynie właściwości tego substratu, czyli pierwotnej niezmiennej rzeczywistości. „Tę jedyną nieskończoną istotę wszystkich istot nazywa Spinoza Bogiem albo substancją”²⁰. Z tego ujęcia jasno wynika, że istnieje tylko jedna substancja i jej właściwości, podobnie jak według Georga Wilhelma Friedricha Hegla istnieje tylko duch i jego manifestacje, przeto i rzeczy są właściwościami jednej jedynej substancji, a nie jej częściami.

Bóg Spinozy według Jacobiego nie jest jakąś rzeczą pośród innych rzeczy ani też egzemplarzem jakiegoś gatunku czy rodzaju rzeczy, jako że nie posiada on cech właściwych rzeczom, dzięki którym owe poszczególne rzeczy stanowią odrębne wobec siebie byty jednostkowe. Nie przysługują też substancji jako takiej jej własne, odrębne, szczególnie myślenie czy świadomość oraz szczególna rozciągłość, czyli – można by chyba powiedzieć – sposób rozciągłości czy jakiegokolwiek jakości zmysłowe, jest to bowiem „sam pierwotny materiał, czysta materia, powszechna substancja”. I taka musi być, by być „substratem” czy „podścieliskiem” wszystkiego, co istnieje²¹.

Tak pojęty Bóg jest jedynym prawdziwym, rzeczywistym bytem, a rzeczy, jeżeli nawet przypisuje się im jakiś rodzaj istnienia, którego tu Jacobi nie poddaje żadnej analizie, „są niebytami, *non-entia*”²².

¹⁹ Ibidem, s. 158.

²⁰ Ibidem, s. 180–181.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 182–183.

Byt Boga jest całym bytem. Taką koncepcję przed Spinozą znajdujemy u Mistra Eckharta, który zbudował równanie: Bóg + świat = = Bóg, tzn. byt świata niczego nie dodaje do bytu Boga²³. Nie dziwi tedy, że trudno jest znaleźć u Eckharta odpowiedź na pytanie, czym są rzeczy świata. Tak samo jest w filozofii tożsamości Schellinga, będącej zmodyfikowaną wersją filozofii Spinozy. W istocie mimo pewnych wysiłków Schellinga nie udaje mu się skonstruować pojęcia istnienia pozaboskiego, choć zarazem – wbrew tamtym zamiarom – Schelling wielokrotnie mówi w swoich pismach z zakresu filozofii tożsamości, że rzeczy są nicością, tzn. poza Bogiem jako jedynym i prawdziwym bytem nie ma nic²⁴. Jacobi swoim ujęciem filozofii Spinozy potwierdza chroniczną trudność filozofii panteistycznych w konstruowaniu pojęcia rzeczy. Dotyczy to tak samo Eckharta, Spinozy, Schellinga, jak również Hegla.

Leszek Kołakowski pojmuje nominalistycznie naukę Spinozy o substancji i jej atrybutach²⁵. Stanowisko Jacobiego odnośnie do głównego zagadnienia tej nauki, choć wyrażone w formie skondensowanej, jest bardzo bliskie lub wręcz takie samo jak stanowisko Kołakowskiego. W każdym razie główne punkty ich ujęć pokrywają się ze sobą. Kołakowski nie zauważa jednak tej koncepcji Jacobiego, obecnej w analizowanym teraz drugim przedstawieniu filozofii Spinozy. Kołakowski mówi natomiast o interpretacji Ludwiga Feuerbacha: „niezupełnie przejrzysta, ale bodaj trafna w intencji, zmierza do ocalenia spinozjańskiego monizmu przy jednoczesnym zachowaniu obiektywności zarówno rozciągłości, jak myślenia – jako cech substancji powszechnej”²⁶. Z pewnością interpretacja Feuerbacha powstała pod wpływem pism Jacobiego. Sformułowana przez niego interpretacja systemu Spinozy miała szeroki oddźwięk w Niemczech, także dzięki zwróceniu na nią uwagi przez Hegla.

Nieskończoną rozciągłość i nieskończone myślenie nazywa Jacobi właściwościami Boga. W liście do Hemsterhuisa pisze, że są

²³ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, Bd. 2, oprac. J. Quint, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1971, s. 101.

²⁴ F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, s. 191, 193.

²⁵ L. Kołakowski, op. cit., s. 167–171.

²⁶ Ibidem, s. 161.

one „całkowicie różnymi istotami”, tak że „jest tak samo niemożliwe, żeby myślenie wychodziło z rozciągłości, jak rozciągłość z myślenia”²⁷. Zarówno w owym liście, jak i w odpowiedzi na *Erinnerungen* Mendelssohna znajdziemy to samo sformułowanie, że atrybuty te stanowią zarazem jedną (nierozdzieloną) substancję²⁸. Sama w sobie *formaliter*, substancja jest jedna, niepodzielna, niezłożona z części. Mimo to można ją rozważać z dwu punktów widzenia: ze względu na jej rozciągłość lub ze względu na jej myślenie. Atrybuty nie są czystymi korelatami poznania, produktem myślącego podmiotu, bo inaczej rozważanie substancji ze względu na jej atrybuty nie miałyby sensu, nigdy nie dotarłoby do niej. Jest obojętne – mówi to wyraźnie Jacobi – z którego z dwu punktów widzenia będziemy rozpatrywali substancję, zawsze mamy do czynienia z tą samą substancją. A to właśnie znaczy – jeżeli uwzględnimy nadto cytowaną wypowiedź Jacobiego – że każdy z atrybutów jest tożsamy z substancją oraz że owe dwa atrybuty są tym samym. Zachowana zostaje zatem teza Spinozy, że „porządek i związek pojęć [idei – J. P.] jest tożsamy z porządkiem i związkiem rzeczy”²⁹. Myślenie i rozciągłość są ontycznie tym samym, tyle że w dwojaki sposób ujętym; to dwojakie ujęcie ma swoje uzasadnienie w tym, że choć myślenie i rozciągłość są co do bytu tym samym, to stanowią jednak dwie niezależne od siebie właściwości substancji. Ten krótki, acz znaczący, fragment swojej wypowiedzi kończy Jacobi następująco: „[...] wszystko, co wynika *formaliter* z nieskończonej natury Boga, musi także wynikać z niej *objective* i *vice versa*”³⁰. Tak więc byt i poznanie są tak skorelowane ze sobą, że poznanie niczego nie kreuje, atrybuty istnieją bowiem rzeczywiście, są niezależne od siebie i stanowią jedną substancję.

Koncepcja atrybutów nie wyjaśnia jeszcze przemian zachodzących w świecie cielesnym i widzialnym. I tutaj – chodzi o koncepcję ruchu – tak jak w odniesieniu do innych obszarów myśli Spinozy, spotyka się różne niezgodne ze sobą interpretacje. Skoro ruch nie jest atrybutem substancji, a bez niego w przyrodzie nic by się nie działo,

²⁷ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 151.

²⁸ *Ibidem*, s. 151, 183.

²⁹ *Ibidem*, s. 183–184.

³⁰ *Ibidem*, s. 184.

przeto trzeba jego nieusuwalność wyjaśnić i uzasadnić inaczej i jakoś wkomponować całość poglądów Spinozy, o ile nie uznaje się – jak niekiedy czynią to interpretatorzy – że Spinoza nie był po prostu w stanie tej kwestii rozstrzygnąć. Otóż wedle Jacobiego jednostkowe rzeczy cielesne stanowią modi ruchu i spoczynku, ruch i spoczynek są zaś bezpośrednimi modi atrybutu rozciągłości. Ponieważ rozciągłość jako atrybut substancji jest nieskończona, przeto i ruch, i spoczynek są „formą wszelkich cielesnych postaci i sił [...]”³¹.

Leszek Kołakowski także podkreśla troistość w ujęciu tych kwestii przez Spinozę. Cytujemy tutaj Kołakowskiego z tego powodu, że – jak już wiemy – nie zauważył on omawianego teraz tekstu Jacobiego. Otóż Kołakowski pisze tak:

[...] można próbować wyróżnić trojakiemu rodzaju właściwości rzeczy cielesnych ze względu na różny stopień, rzecz można, autentyczności bytowej. Pierwszym jest rozciągłość, o ile przysługuje rzeczom nie jako ograniczenie przestrzenne, ilościowo mierzalne, ale jako w ogóle uczestnictwo w atrybucie powszechnym natury: cecha najbardziej autentyczna, najniewątpliwiej obiektywna. Na drugim stopniu spoczynek i ruch – własności wyróżniające (i jedynie wyróżniające) poszczególne ciała; one właśnie winny by konsekwentnie uchodzić za świat fenomenalny [...]; nazwijmy je, korzystając z leibnizjańskiego słownika, *phenomena bene fundata*. Trzeci stopień stanowią jakości zmysłowe, ogłoszone niewątpliwie za wytwory podmiotowe, a zawierające również miarę, to znaczy ilościowo scharakteryzowaną rozciągłość³².

Pierwsza różnica między Kołakowskim a Jacobim dotyczy kolejności przedstawiania elementów owej troistości: to, co dla jednego jest punktem wyjścia, dla drugiego – punktem dojścia i odwrotnie. Kołakowski idzie – by użyć jego wyrażenia – od większego do mniejszego stopnia autentyczności bytowej, Jacobi ukazuje zaś przeciwny do tamtego kierunek. Jest to tylko różnica w prezentacji, a nie różnica rzeczowa. Różnica rzeczowa dotyczy samego ujęcia ruchu. Dla Jacobiego ruch stanowi modus rozciągłości jako atrybu-

³¹ Ibidem, s. 184–185.

³² L. Kołakowski, op. cit., s. 224–225.

tu substancji. Wedle Kołakowskiego ruch jest zaś nieusuwalną, konieczną cechą nie atrybutu rozciągłości, lecz materii przyjętej jako ogół rzeczy cielesnych, czyli atrybutem w znaczeniu niespinozjańskim. Z pewnością interpretacja Kołakowskiego jest lepiej uzasadniona odwołaniem się do tekstów Spinozy niż ujęcie Jacobiego. Być może Jacobi, przedstawiając swe rozumienie ruchu właściwe filozofii Spinozy, miał wzgląd na jej spójność teoretyczną, podczas gdy dokonane przez Kołakowskiego trafne odczytanie pojęcia ruchu jako koniecznej własności „ogółu rzeczy skończonych” ujawnia – i Kołakowski mocno to podkreślał – podstawową niezbornosć tej filozofii, ponieważ „ogółu rzeczy skończonych” nie daje się w żaden sposób wyprowadzić z bytu jednej niepodzielnej na części substancji³³.

Jacobi stara się płynnie przejść od atrybutu rozciągłości i jego modi do atrybutu myślenia i tego, co się z nim wiąże, jako że mamy tu do czynienia z izomorficznością obu składników substancji. Otóż w *Etyce* Spinoza uznaje rozum i wolę za modi myślenia, a potem dodaje, „że wola i rozum tak się mają do natury Boga jak ruch i spoczynek”³⁴. Teraz rozumiemy, dlaczego Jacobi uznał ruch i spoczynek za modi atrybutu rozciągłości. Skoro bowiem Spinoza mówi, że wola i rozum są modi myślenia, a ruch i spoczynek zajmują w strukturze bytu taką samą pozycję jak tamte modi, przeto ruch i spoczynek muszą być modi atrybutu rozciągłości. Trzeba wszelako dopowiedzieć, że wedle Spinozy nie tylko ruch i spoczynek „mają się do natury Boga” tak jak rozum i wola, ale także „wszystkie rzeczy przyrodzone”³⁵. O tyle Jacobiego pojmowanie koncepcji ruchu i spoczynku w nauce Spinozy budzi wątpliwości, na co wskazano, przytaczając w tym względzie odmienne ujęcie kwestii przez Kołakowskiego.

Podobnie jak rzeczywistość rozciągłą można było – jak zrobił to Leszek Kołakowski – scharakteryzować podług stopni „autentyczności bytowej”, tak samo można postąpić w odniesieniu do atrybutu myślenia i jego modi. Pierwszym stopniem jest zatem nieskończone myślenie jako atrybut substancji. Drugim są modi nieskończonego

³³ Ibidem, s. 221.

³⁴ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1954, s. 46.

³⁵ Ibidem.

myślenia, tzn. nieskończony rozum i nieskończona wola. Zatem – co wyraźnie stwierdza Jacobi, wiernie oddając myśl Spinozy – Bóg jako natura stwórcza nie zawiera w sobie ani rozumu, ani woli, użytych już jako nieskończone, już jako skończone, ponieważ właśnie rozum i wola należą do natury stworzonej. Trzeci stopień to pojęcia-idee-dusze³⁶.

Rzecz konkretna jest co do bytu jednością trzeciego, najniższego stopnia absolutnej rozciągłości i absolutnego myślenia. Jako taka jest więc jedną i tą samą rzeczą. Wszelako to, co dzieje się w rzeczy jako ciele, nie ma żadnego wpływu na to, co się dzieje w niej jako idei-pojęciu i na odwrót. Istnieją zatem w każdej rzeczy dwa niezależne od siebie szeregi zdarzeń. Każdy szereg jest wobec drugiego równoległy, równowartościowy i niezależny. Każdy z nich jest konieczny w swoim przebiegu i swoją koniecznością nie ingeruje w konieczny przebieg drugiego. Mimo tej niezależności od siebie obu składników rzeczy, pojęcia-idei i ciała, wszystko, co dzieje się w rzeczy jako idei, dzieje się paralelnie w niej jako ciele. Rzecz jest tożsama zarówno ze swoją rozciągłością, jak i ze swoim myśleniem, zatem brak oddziaływania na siebie obu tych elementów rzeczy w niczym nie zmienia faktu, że to, co zachodzi w ciele, zachodzi też w pojęciu-idei³⁷.

O ile problem struktury rzeczy skończonych należy do łatwiejszych do odczytania aspektów składników filozofii Spinozy, o tyle pytanie, czym jest rzecz jako modus myślenia i w ogóle nieskończone myślenie, otwiera chyba najtrudniejszy problem tej filozofii, znajdujący wyraz w wielu propozycjach jego rozwiązania. Jacobi daje własną: absolutne myślenie to „czysta bezpośrednia świadomość” właściwa substancji. Tak określonej świadomości nie przysługują ani przedstawienia, ani refleksja, nie ma ona zatem nic wspólnego z Kantowską transcendentálną jednością apercepcji – to powiada Jacobi wprost³⁸. Z pewnością nie można też nazwać jej duszą swiata. Gdyby o nią chodziło, Jacobi, który poświęcił osobne studium filozofii Giordana Bruna, zamieszczone w późniejszej wersji *O nauce*

³⁶ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 185–186.

³⁷ Ibidem, s. 187–191.

³⁸ Ibidem, s. 191–192.

Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna, nie omieszkąby tego powiedzieć. Koncepcja Jacobiego nie jest również – by użyć słów Kołakowskiego – „teorią powszechnego uduchowienia rzeczy”, wszak uznawał on filozofię Spinozy za deterministyczną i fatalistyczną. Tak samo nie ma u Jacobiego cienia subiektywistycznego pojmowania atrybutu myślenia. Absolutne myślenie jako czysta bezpośrednia świadomość jest rzeczywistym składnikiem substancji, czymś realnym tak samo, jak realna jest substancja.

Myślenie jako atrybut substancji nie myśli, tzn. – mówiąc językiem Mendelssohna – substancja nie ma poszczególnych myśli, nie przysługuje jej też „jasna świadomość”. W żadnym wypadku nie jest to świadomość dyskursywna. W tym sensie Bóg (a myślenie i rozciągłość są z nim tożsame) nie jest świadomy, tak samo jak nie porusza się cielesnie i nie jest na przykład zielony. Pod tym względem Jacobiego rozumienie i interpretacja nauki Spinozy nie pozostawiają żadnych wątpliwości. To, że świadomość jest bezpośrednim pojęciem, lepiej wyraża francuski zwrot *le sentiment de l'être* aniżeli niemieckie słowo *das Gefühl*³⁹. Czuć rzeczy jako bezpośrednie jej pojęcie oznacza eliminację wszystkiego, co oddalałoby je od rzeczy. Myślenie zawierające przedstawienia i refleksję, czyli sferę pośrednictwa między nim a rzeczą, przedmiotem, wprowadzałoby coś trzeciego do rzeczy, obok jedności modusu myślenia i modusu rozciągłości. W ten sposób zachodziłaby między nimi interakcja, co Jacobiego wyklucza w liście do Hemsterhuisa, pisząc: „jest niemożliwe, że myślenie (jedynie i tylko w swej istocie rozważane) wydaje pojęcie lub przedstawienie przedmiotu” oraz „niemożliwe jest, że przedmiot albo przyczyna pośrednia, albo jakaś zmiana powoduje myślenie”⁴⁰. Świadomość bezpośrednia nie jest jakimś aktywnym, jak to się dzieje w refleksji, ujmowaniem przedmiotu, ale nie jest też pasywnym odbiorem poprzez przedstawienia. Bezpośrednia świadomość nie jest podmiotem świadomych swoich treści, żadną organizacją danych konstytuującą przedmiot. Świadomość ta nie jest świadomą

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 129.

wiedzą, świadomym wiedzeniem o czymś. Wyraża ona odrębność modusu myślenia od modusu rozciągłości.

Świadomość rzeczy jako jej bezpośrednie pojęcie wyklucza więc owo Kantowskie „ja myślę” i przedstawienia, którym musi ono towarzyszyć. Nie jest to więc ani przedstawienie czegoś, ani myślenie czegoś. Mimo to bezpośrednie pojęcie ma swój przedmiot, jest nim poszczególna rzecz ujęta jako ciało. Z kolei w liście do Hemsterhuisa Jacobi pisze: „Treścią pojęcia lub tym, co mu odpowiada, jest to, co nazywamy przedmiotem”⁴¹. W pojęciu jest zarazem „coś absolutnego i pierwotnego, co niezależnie od przedmiotu stanowi myślenie”⁴². Tak więc – można powiedzieć – pojęcie odpowiada przedmiotowi, a przedmiot pojęciu, ale żadne z nich nie może wpływać na drugie, tzn. ani powodować tego, czym jest, ani zmieniać go.

W odróżnieniu od bezpośredniego pojęcia rzeczy jako świadomości rzeczy, „bepośrednie, proste pojęcie rzeczywistej istniejącej poszczególnej rzeczy jest nazwane duchem, duszą (*mens*) tej samej poszczególnej rzeczy”. Natomiast – jest to druga część tego samego zdania – „sama poszczególna rzecz, jako bezpośredni prosty przedmiot takiego pojęcia, nazywa się ciałem”⁴³. W pierwszej części zdania chodzi o duszę ludzką, co zostaje jasno powiedziane przez przytoczone w przypisie do tekstu głównego twierdzenie XIII części drugiej *Etyki*, a co także może wynikać według Jacobiego z przypisu do twierdzenia XVII tejże części *Etyki*, gdzie właśnie Spinoza mówi o idei-duszy aktualnie istniejącego Piotra, która „wyraża (*explicat*) bezpośrednio istotę ciała samego Piotra”⁴⁴. Otóż dusza ludzka doznaje ciał zewnętrznych przez swoje własne ciało. Jeżeli ciało nie przyjmuje od innych ciał właściwości, to nie może także ich doznawać. Spinoza wyraża to tak: „[...] idea każdego sposobu, w jaki ciało ludzkie jest pobudzane przez ciało zewnętrzne, obejmuje naturę ciała ludzkiego oraz ciała zewnętrznego”⁴⁵. Duszy ludzkiej jako takiej nie jest dana wiedza ani o ciele, ani o jego istnieniu, co stwierdza Ja-

⁴¹ Ibidem, s. 128.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 193.

⁴⁴ B. de Spinoza, op. cit., s. 94.

⁴⁵ Ibidem, s. 92.

cobi, powtarzając treść twierdzenia XIX części drugiej *Etyki*. Poznanie to dokonuje się zatem – jak pisze Spinoza – „tylko poprzez idee pobudzeń, których doznaje ciało”⁴⁶ czy – wedle wyrażenia Jacobiego – „za pomocą jakości, które ciało przyjmuje od rzeczy, które się poza nim znajdują”⁴⁷.

Wynika to z tego, że poszczególne ciało nie posiada bytu samo w sobie, lecz stanowi człon w łańcuchu rzeczy, w którym jedynie przysługuje mu istnienie. Rzecz egzystuje tylko w ciągle zmieniających się relacjach z innymi rzeczami. Dusza nie może więc mieć obrazu swego ciała bez znajomości jego powiązań z innymi ciałami. Wbrew dominującej interpretacji myśli Spinozy, która odwołuje się m.in. do przedstawionego tutaj rozumienia rzeczy cielesnej pozbawionej autonomicznego istnienia indywidualnego, Jacobi uznaje w obrębie systemu Spinozy możliwość skonstruowania koncepcji jednostkowej świadomości właściwej indywidualnemu bytowi ludzkiemu. Wykorzystuje on dla swej interpretacji twierdzenie XXI, jego dowód i przypis do niego z części drugiej *Etyki*. Przytoczmy stamtąd pochodzące, po części już znane zdanie:

Idea duszy musi być zjednoczona ze swym przedmiotem, tj. duszą samą, w ten sposób, jak dusza sama zjednoczona jest z ciałem. [...] Dlatego też idea duszy i sama dusza są jedną i tą samą rzeczą, pojętą z punktu widzenia jednego i tego samego atrybutu, mianowicie [atrybutu] myślenia⁴⁸.

Jacobi w istocie powtarza to, co jest w tekście Spinozy, zastępując termin „idea” własnym – „bezpośrednie pojęcie”. Zatem bezpośrednie pojęcie ciała to bezpośrednia świadomość ciała, nieprzedstawiająca i nierefleksyjna, a więc pozbawiona myślenia dyskursywnego. „Bezpośrednie pojęcie bezpośredniego pojęcia ciała” zostaje natomiast określone w sensie właściwym jako świadomość duszy⁴⁹ „[...] i ta świadomość jest połączona z duszą w ten sam sposób, jak du-

⁴⁶ Ibidem, s. 97.

⁴⁷ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 194–195.

⁴⁸ B. de Spinoza, op. cit., s. 99.

⁴⁹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 195.

sza z ciałem”⁵⁰. Świadomość duszy stanowi „pewną określoną formę duszy”, tak jak sama dusza pewną formę rzeczy. Wszystkie te trzy składniki (ciało, pojęcie, pojęcie pojęcia) to jedna rzecz, jeden świadomy człowiek. Tak więc w interpretacji Jacobiego istotne i wykraczające poza ujęcie Spinozy jest to, że określa on „ideę idei” (dusza jako idea idei ciała) jako świadomość przedstawieniową refleksywną, dyskursywną. Przeciwnicy takiej interpretacji uznają owo utożsamienie idei duszy czy bezpośredniego pojęcia ciała ze świadomością za nieusprawiedliwione. Zapewne, intuicyjnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że Jacobi idzie w dobrym kierunku. Czym bowiem może być idea duszy, a tym bardziej – w sformułowaniu Jacobiego – pojęcie pojęcia, jeżeli nie świadomością? Idea ciała jest świadomością bezprzedstawieniową i bezrefleksywną, idea idei, czyli pojęcie pojęcia, świadomością pojęcia. Interpretacja Jacobiego daje do myślenia, choć trudno byłoby rozstrzygnąć jej prawomocność na gruncie założeń Spinozjańskiej nauki.

Skoro dusza i ciało są tym samym co do bytu, a dusza bezpośrednim pojęciem ciała, przeto to, czym jest dusza, nie daje się określić w obrębie jej samej bez odniesienia do ciała jako jej przedmiotu. Zatem im więcej umiejętności posiada ciało, tym bardziej uzdolniona jest dusza. Różnica między duszami polega na różnicy w zakresie własności przysługujących ich ciałom. Im bardziej ciało pozostaje w bogatych interakcjach z innymi ciałami, tym bardziej bogata i zdolna jest dusza. Zdolności i własności duszy są zdolnościami i własnościami ciała. Tak więc – jak pisze Jacobi – zdolności rozumu to zdolności ciała, a postanowienia woli także są jego określeniami. Istota duszy jest istotą jej ciała, nie ma istoty duszy poza ciałem, którego jest duszą i z którym stanowi jedność⁵¹.

Rzecz poszczególna, składnik natury widzialnej, skończona i ograniczona, należy do bezwzględnie koniecznego szeregu rzeczy, z których każda jest skutkiem poprzedniej i przyczyną następnej. Ponieważ porządek idei pokrywa się z porządkiem rzeczy, zatem to samo można powiedzieć o pojęciu każdej rzeczy: w logicznie

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 196–197.

koniecznym szeregu pojęć-idei każde z nich jest następstwem jednego i racją drugiego. Rzeczy należące do natury widzialnej powstają dzięki nieskończonemu ruchowi i spoczynkowi, których są modusami. Skoro zaś pojęcia-idee mają taką samą pozycję ontyczną, tzn. „tak mają się do Boga” jak rozum, przeto pojęcia-idee mają swoje źródło w nieskończonym rozumie, który zawiera w sobie pojęcia-idee wszystkich rzeczy⁵².

To wyjaśnienie istnienia rzeczy sytuuje się na poziomie natury stworzonej. Rzeczy tylko pośrednio wypływają z Boga, tzn. Bóg nie powołuje ich bezpośrednio do bytu. Istnieje więc – można powiedzieć – przerwa między naturą twórczą a naturą stworzoną. Bóg jest pratorzyciel i przyczyną wszystkiego, co istnieje i ulega przemianom, bez niego nic nie mogłoby się dokonać, wszystko podlega jego determinacji, zarówno w zakresie atrybutu rozciągłości, jak i myślenia. Ale z bytu Boga nie można bezpośrednio wyprowadzić istnienia rzeczy i tego, co się z nimi dzieje. W nieskończoności Boga – jak mówi Jacobi, powołując się na twierdzenie IX części drugiej *Etyki* – nie znajdują się idee „jednostkowych istniejących aktualnie” rzeczy, nie ma więc bezpośredniego przejścia od Boga jako myślenia do pojęcia rzeczy jednostkowej jako idei. Przyczyną idei jednostkowej istniejącej rzeczy nie jest więc Bóg nieskończony, lecz Bóg, którego „rozpatruje się [...] jako pobudzonego przez inną ideę rzeczy jednostkowej istniejącej aktualnie, której przyczyną jest także Bóg, o ile jest pobudzony przez inną, trzecią ideę, i tak w nieskończoność”⁵³. Właściwie nie wiadomo, czym jest ten drugi Bóg. Leszek Kołakowski nazywa go bogiem skończonym albo fenomenalnym, czymś, co należy do natury stworzonej, przez co zostaje zachowana teza, że w Bogu (nieskończonym) nie może istnieć pojęcie rzeczywiście istniejącej rzeczy⁵⁴. Bóg zatem nie wprost jest przyczyną zdarzeń zachodzących w świecie, żadna określona rzecz nie dochodzi do skutku z jego bezpośredniej sprawczości⁵⁵. Wszystko dzieje się za sprawą nieskończonego Boga, ale owo wszystko nie daje się podzie-

⁵² Ibidem, s. 198–200.

⁵³ B. de Spinoza, op. cit., s. 75.

⁵⁴ L. Kołakowski, op. cit., s. 276.

⁵⁵ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 199–201.

lić na poszczególne jednostkowe byty tak, by o nich można było powiedzieć, że swoje trwanie i przemiany zawdzięczają wprost Bogu. Nawet jeśli, jak pisał Jacobi, skończone jest wiecznie obecne w nieskończoności, czyli nie powstaje w sposób absurdalny, tzn. z nicości, nawet jeżeli Bóg jest substratem wszystkiego, co istnieje, to nadal nie wiemy jak – mocą jakich mechanizmów i zasad – dochodzi do powstania świata rzeczy skończonych. Także Schelling w swoim systemie tożsamości, będącym zradykalizowaną wersją filozofii Spinozy, nie potrafił sobie poradzić z ową kwestią istnienia rzeczy w ich relacji do Boga, tak że określenie rzeczy jako nicości wydaje się najlepszym oddaniem zamysłu Schellinga.

Żadna rzecz nie konstituuje się sama w sobie. Schelling pisał nawet, że przez koncepcję związku przyczynowego jest „wypowiedziana najwyższa negacja skończonego bytu”⁵⁶. Jacobi tak najzwężlejszej ujmuje kwestię istnienia i poznania rzeczy według filozofii Spinozy:

Wszystkie poszczególne rzeczy zakładają się wzajemnie, jedna drugą, i odnoszą się do siebie, tak że jedna z nich bez wszystkich pozostałych i wszystkie pozostałe bez tej jednej nie mogą ani istnieć, ani być pomyślane: to znaczy, stanowią one razem nierozdzieloną całość, albo słusznie i właściwie: są one aktualnie i razem w jednej koniecznie niepodzielnej nieskończonej rzeczy, a nie w żaden inny sposób⁵⁷.

Każda rzecz jest realna i poznawalna jedynie w całości wszystkich rzeczy ze sobą powiązanych. To, czym jest rzecz, nie zawiera się w niej samej, lecz w jej relacjach do innych rzeczy. Można by powiedzieć po Heglowsku – bo Hegel zawdzięcza coś Spinozie w tym względzie – że byt dla siebie rzeczy jest bytem dla innego, każda bowiem rzecz współkonstituuje inne rzeczy i sama jest przez nie konstituowana. Tak naprawdę realna jest całość i tylko w relacji do niej cokolwiek może być realne. Zatem w gruncie rzeczy istnieje tylko jedna rzecz nieskończona, w której i poprzez którą istnieją rzeczy poszczególne, same w sobie niesamoistne i niepoznawalne.

⁵⁶ F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, s. 194.

⁵⁷ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 202–203.

Prima facie składający się z jednego zdania zacytowany fragment pisma Jacobiego wydaje się bardzo jasny w porównaniu z innymi jego wypowiedziami. Można jednak mieć wątpliwości co do tego, czy druga część zdania wyraża lepiej i właściwiej to, co stanowi treść pierwszej. W pierwszej części mówi się o całości wzajemnie warunkujących się rzeczy, nie wyjaśniając ich relacji do Boga jako jednej nieskończonej substancji. Może to sprawiać wrażenie, że rzeczywistość rozpada się na Boga i świat rzeczy, tym bardziej że – jak wiemy – rzeczy nie wynikają bezpośrednio z Boga. Wedle drugiej części zdania wszystkie skończone rzeczy istnieją tylko w jednej rzeczy, tzn. w Bogu. Nie są więc owe dwie części zdania równoważne względem siebie co do treści. Można by jednak pominąć ową pierwszą część wypowiedzi, skoro druga doprecyzowuje treść pierwszej i jest właściwym ujęciem zagadnienia. Ale w dalszym ciągu pozostaje nierozwiązana kwestia, w jaki sposób Bóg determinuje wszystko, co istnieje, czyli nadal nie wiadomo, na czym polega przejście od natury stwórczej do stworzonej.

Dwa następane twierdzenia Jacobiego wyodrębnione numerami mają na celu podkreślić i wzmocnić pojęcie jedności tego, co skończone, i tego, co nieskończone:

XL. Bezwarunkowo niepodzielna istota, w której ciała istnieją aktualnie i razem, jest nieskończoną absolutną rozciągłością.

XLI. Bezwarunkowo niepodzielna istota, w której wszystkie pojęcia istnieją aktualnie i razem, jest nieskończonym absolutnym myśleniem⁵⁸.

Każdy nieskończony atrybut substancji zawiera w sobie wszystkie właściwe mu modi: nieskończona rozciągłość – ciała, nieskończone myślenie – idee-pojęcia. Z tak ogólnej perspektywy całe istnienie ukazuje się w swej jedności, a Bóg ogarnia sobą wszystko. I tak też ujmuje to Jacobi w pierwszym zdaniu następnego, LXII fragmentu swojej rozprawy: Bóg ogarnia wszystko, bo absolutne myślenie i absolutna rozciągłość „należą do istoty Boga”, tzn. Bóg jest jedną i tą samą substancją. Bóg stanowi więc ostateczną rzeczywi-

⁵⁸ Ibidem, s. 203.

stość i podstawę wszystkiego, co istnieje. Nic w Bogu nie ma ugruntowania poza nim samym, co by go w jakiś, choćby logiczny sposób, poprzedzało. Wszelkie realności, właściwości itp. wyrażają jedynie jeden i ten sam „transcendentalny byt” jako jedyne jedno, poza którym nie istnieje nic i z którego jedynie wszystko daje się pojąć jako jego modyfikacje, poprzez niego wyznaczone⁵⁹. Jest to możliwe, ponieważ jedynie nieskończone i niepodzielne pojęcie Boga obejmuje zarówno jego istotę, jak i wszystkie następstwa koniecznie z niej wynikające, czyli znajduje się we wszystkim, co istnieje. Jacobi podsumowuje to tak:

To pojęcie, ponieważ jest ono jedyne i niepodzielne, musi więc znajdować się zarówno w całości, jak i w każdej części; albo pojęcie każdego ciała czy poszczególnej rzeczy, może być ona czymkolwiek, musi ujmować w sobie nieskończoną istotę Boga, całkowicie i doskonale⁶⁰.

To drugie przedstawienie Spinozjańskiej filozofii znajduje w liście do Hemsterhuisa pewne dopełnienie odnośnie do ludzkiego istnienia w świecie. Otóż na gruncie powszechnego, bezwyjątkowego determinizmu powstaje pytanie, jak człowiek może zachowywać się w tym świecie, podejmować decyzje, działać, wpływać na świat, a przede wszystkim, jaką rolę może tu odgrywać wolna wola, wola, dzięki której człowiek sam z siebie może dokonywać czynów. Stanowisko Spinozy jest przez Jacobiego sformułowane bardzo dobitnie. Wola nie jest ani „czystą przyczyną”, ani „pierwszym źródłem działania”⁶¹. Działania człowieka nie pochodzą z jego woli jako czegoś w bycie ludzkim autonomicznego, w niczym niezakorzenionego. O tych, którzy negują taką koncepcję, Jacobi, charakteryzując pogląd Spinozy, pisze, że w wyjaśnianiu działania odwołują się do czegoś, co nie istnieje. Przyjmowane przez nich zdolności i chcenia sytuują się poza całością przyczynowo uwarunkowanych zjawisk, poza tym, co rzeczywiście istniejące, w nicości. I właśnie w ten sposób

⁵⁹ Ibidem, s. 203–204. Podobną koncepcję znajdujemy w książce Gilles’a Deleuze’a *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa 2014, s. 158–159.

⁶⁰ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, s. 204–205.

⁶¹ Ibidem, s. 131.

mamy tu nową dziedzinę, gdzie coś powstaje z nic⁶². Wychodzi się bowiem poza obszar, w którym i dzięki któremu człowiek może istnieć, i przypisuje mu się własności spoza tego obszaru, czyli własności urojone.

Człowiek, jak wszystko, co istnieje, podlega determinacjom; i jest to punkt widzenia nieredukowalny i ostateczny. Powszechnie sądzimy, że znamy swoje pragnienia i pożądania, i uważamy, że ich źródłem jest nasza wola. Ale ta właśnie wola pozostaje dla nas nieznaną, pozostaje jakby w ukryciu. By przeciwstawić się powszechnemu pogładowi na temat woli, Jacobi, charakteryzując stanowisko Spinozy, pisze, że tym, co sprawia, że człowiek działa, nie jest jego wola. Można więc powiedzieć, że wola w ogóle nie istnieje, a istnieje tylko nieubłagany bieg zdarzeń wszystko sobą obejmujący, w którym nie zawierają się żadne cele czy zamierzenia określające poszczególne elementy tego biegu zdarzeń. „Każda określona istota jest w taki sam sposób określona we wszystkich swoich działaniach”⁶³ – pisze Jacobi. Jeżeli już mówić o woli, to można ją rozumieć jako coś, co daje się wyprowadzić z jej stosunku do innych rzeczy. Wola to jakby kierunek, w którym zmierza rzecz, kierunek zdeterminowany całością oddziaływań na siebie rzeczy, kierunek jako modus tego oddziaływania. Wola to to, co wynika z biegu rzeczy, „skutek stosunków” zachodzących między rzeczami. Człowiek nie posiada więc żadnej zdolności chcenia, którą on sam z własnej woli mógłby modyfikować to, co dzieje się w świecie⁶⁴.

Wyjaśniając kwestię tego, co porusza rzeczy do działania, na czym polegają ich dążenia, Jacobi bardzo trafnie odtwarza wyraźnie przez Spinozę artykułowany składnik jego nauki. W tej kwestii ujęcie Jacobiego całkowicie pokrywa się z ujęciem Leszka Kołakowskiego, tak że wypowiedź jednego można by włożyć w tekst drugiego, nie powodując żadnego odstępstwa od przyjętej linii interpretacyjnej zawartej w każdym z tych tekstów⁶⁵. Jacobi pisze więc tak: „Przynasz, że natura każdej rzeczy ma za przedmiot zachowanie tej poszczegól-

⁶² Ibidem, s. 144–145.

⁶³ Ibidem, s. 144.

⁶⁴ Ibidem, s. 130, 133, 142.

⁶⁵ Por. L. Kołakowski, op. cit., s. 461–462.

nej rzeczy, że każda rzecz dąży do zachowania swojej istoty i że to dążenie jest tym, co nazywamy jej naturą⁶⁶. To dążenie rzeczy do zachowania siebie nie wynika więc z jakiegoś założonego, poza rzeczą istniejącego celu jako punktu, do którego ona ma zmierzać, by zrealizować siebie; nie wynika też z jakiegoś poznania, które określałoby rzecz w sposób dla niej pożądany. Samozachowanie nie dzieje się ze względu na coś wobec niego innego, nie jest warunkiem czegoś, co ma być w ten sposób osiągnięte. Samozachowanie dokonuje się ze względu na samozachowanie⁶⁷. To jest zawarte w każdej rzeczy. Pytanie „dlaczego?”, tak jak u Eckharta, nie ma tu sensu, bo wstawiliby w samozachowanie rzeczy coś, co nadawałoby jej cel i znaczenie leżące poza nią. Eckhart pisał: „[...] życie [...] żyje dla samego siebie”⁶⁸. Dlaczego rzecz dąży do samozachowania? Żeby zachować siebie. Nie można według Jacobiego znaleźć innej odpowiedzi na to pytanie. Rzecz dąży do zachowania siebie ze względu na zachowanie siebie. Owo z istoty każdej rzeczy wynikające dążenie nazywa się popędem samozachowawczym⁶⁹, który – jak pisze Kołakowski – ma z tej racji charakter uniwersalny⁷⁰. Popęd ten powiązany z uczuciem stanowi pożądanie właściwe każdej rzeczy jako jej dążenie do samozachowania. Wola zaś to popęd albo pożądanie przysługujące istocie myślącej, świadomej, posiadającej rozum tożsamy w istocie z duszą. Ów rozum spełnia funkcje poznawcze, rozważa bowiem „modyfikacje dążenia czy pożądania poszczególnej rzeczy” jako wynikające z jej istoty i „kierujące ją do innych rzeczy”, wszelako jego działanie wobec tych pragnień czy pożądań jest czysto aprobatywne i w żaden sposób nie może on określać tego, jak działa poszczególne rzecz⁷¹.

O ile Kołakowski w związku z tymi zagadnieniami mówi o afirmującym działaniu rozumu w stosunku do dążeń rzeczy⁷², o tyle w liście do Hemsterhuisa zostaje w tym miejscu postawiony Spino-

⁶⁶ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 147.

⁶⁷ Ibidem, s. 147–148.

⁶⁸ Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań 1986, s. 105.

⁶⁹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 147–148.

⁷⁰ L. Kołakowski, op. cit., s. 461.

⁷¹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 148–149.

⁷² L. Kołakowski, op. cit., s. 461.

zie zarzut fatalizmu, skoro właśnie rozum (dusza) jest bezsilny wobec tego, co dzieje się w człowieku, wszak swoim rozumem może on jedynie potwierdzać swoją istotą ugruntowane pragnienia i dążenia, tzn. świadomość może jedynie przyglądać się temu, co dzieje się z człowiekiem⁷³. Znamy ten argument już z rozprawy Jacobięgo o Lessingu.

Choć Jacobi czynił z takiego ujęcia zarzut Spinozie, to jednak w liście do Hemsterhuisa patrzy na Spinozę jego oczami i odpowiada tak, jakby według niego odpowiadał Spinoza. Być może Mendelssohn, zarzucając Jacobięmu, że jest spinozystą, miał na myśli także to, że broni on w tym liście filozofii Spinozy, jakkolwiek Jacobięmu chodziło tylko o odtworzenie tej filozofii – i dlatego właśnie dla celów heurystycznych utożsamiał się ze Spinozą.

W rozważaniu tych kwestii Jacobi odwołuje się do znanych i łatwiej zrozumiałych elementów filozofii Spinozy. Otóż – powiada on – jeżeli coś działa zgodnie czy na podstawie praw swojej istoty, w niczym jej nie zmieniając ani nie deformując, to owo coś – czymkolwiek mogłoby ono być – jest wolne niepodważalnie i nieredukowalnie. Tak więc Bóg, który realizuje swoją istotę, niczemu wobec siebie innemu nie podlega, żadna siła zewnętrzna nie ingeruje w jego działanie, całkowicie autonomiczne, przez nic nie wymuszane. Coś, co nie jest ograniczone przez cokolwiek poza nim istniejące, nie może być w niczym uszczuplone w swej wolności. Istnieje ono bowiem samo z siebie i działa samo z siebie, żadne tamy czy bariery nie ingerują w jego byt i w to, co się z nim dzieje⁷⁴. Nie jest to oczywiście wolność samowiedna, której działania mają za podstawę świadomie podejmowane decyzje. Skoro jednak Bóg jest doskonały, to jak można odnaleźć w nim miejsce na takie decyzje, zmieniające go, tzn. zmieniające jego doskonałość, która może być tylko jedna i nienaruszalna? Wydaje się, że Spinoza myślał tak jak Mistrz Eckhart, który w wolności osobowego, samowiednego Boga widział zagrożenie dla jego pełnej, najwyższej rzeczywistości. Wolność Boga Spinozjańskiego jest niesamowiedna, ale właśnie dlatego doskonała.

⁷³ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 149–150.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 150–151.

Także człowiekowi nie można całkowicie odmówić wolności. Oczywiście, człowiek, jak wszystko istniejące w naturze, podlega bezwyjątkowej konieczności, jego pożądania, pragnienia i działania nie mogą być z niej wyłączone, tzn. ona sama nie może być zawieszona po to, by zrobić miejsce dla zdarzeń niczym nieuwarunkowanych. Możliwość chcenia czegokolwiek bez uwzględniania nieuchronnego biegu natury nie mieści się w tym obrazie świata. Wyłom w prawach natury, tzn. człowiek jako autonomiczne źródło własnych decyzji, byłby destrukcją ośrodkowego składnika Spinozjańskiej budowy. Taka wolność to wolność urojona. Jednak – jak mówi Jacobi – człowiek „otrzymał swoją część” wolności. Otóż możliwość ludzkiego chcenia zakorzenia się w możliwości ludzkiego bytu. Jacobi pisze:

Wolność człowieka jest istotą samego człowieka, tj. stopniem jego rzeczywistej możliwości albo siły, dzięki której jest on tym, czym jest. Jeżeli sam działa podług praw swojej istoty, działa całkowicie swobodnie⁷⁵.

Wolność człowieka jest więc – tak jak wolność Boga – realizowaniem jego własnej istoty, tego, co mu przysługuje i czym jest, tzn. realizowaniem samego siebie. Jest on tą oto istotą określoną przez bieg zdarzeń i jeżeli nie usiłuje ingerować w ów bieg zdarzeń, hamować czy jeszcze inaczej zmieniać go, jest wolny, zachowuje siebie w tym, czym jest. I to jest owa „część” wolności, którą człowiek „otrzymał”. (Jest on realizowaną w biegu zdarzeń istotą, która jest wolna, o ile działa wedle praw ją określających). Realizacja siebie w obszarze własnych praw to w istocie wolność człowieka, nie taka jak wolność Boga, tzn. nie absolutna, a stosowna do mocy, jaką ma on jako człon koniecznego łańcucha zdarzeń. Zachowanie siebie jako tak właśnie określonej istoty jest wolnością człowieka.

Spinoza przemawiający ustami Jacobiego nie akceptuje zarzutu, jakoby takie stanowisko było fatalizmem rozumianym jako materializm albo jako teza o myśleniu jako modyfikacji rozciągłości, czyli po prostu jako pogląd uznający materię, rozciągłość za pierwotną rze-

⁷⁵ Ibidem, s. 151.

czywistość, a wszystko inne za derywacyjne wobec niej⁷⁶. Jest oczywiste, że w takim znaczeniu filozofia Spinozy nie jest fatalizmem, myślenie nie jest bowiem według niej modyfikacją rozciągłości ani nie wywodzi się z niej, jako że jest od niej całkowicie różną i niezależną „istotą”, mimo że stanowią one jedną substancję. Wprawdzie wszystko, co dzieje się w ciele jako w modusie rozciągłości zachodzi także w duszy jako modusie myślenia, jednak owe dwa szeregi zdarzeń nie wpływają wzajem na siebie: ani ciało na duszę, ani dusza na ciało. Ta niezależność myślenia od przebiegu przemian w ciele ludzkim ma właśnie unieważnić fatalistyczną koncepcję człowieka, tym bardziej że każde indywidualium – jak mówi Jacobi – jako uczestniczące w atrybucie myślenia jest jako posiadające duszę ożywione. W ogólności negacja fatalizmu w rozumieniu Jacobiego sprowadza się do tego, że myślenie jako takie jest niezależne od rozciągłości. Owa niezależność myślenia jako duszy od stanów ciała nie zmienia jednak faktu, że jest ono tylko – co znamy już z dialogu Jacobiego z Lessingiem – przyglądaniem się przemianom zachodzącym w ciele. Kołakowski, który podkreśla wnikliwość Jacobiego w analizie tego aspektu w filozofii Spinozy, pisze, nie wychodząc swoimi wnioskami poza konstatacje Jacobiego, tak: „Myśląc i doznając, człowiek nie jest sprawcą, lecz obserwatorem swoich własnych działań, powstających bez udziału świadomości. Mechanizmy ludzkie są nadto widzami swego funkcjonowania”⁷⁷. Tak więc można powiedzieć – jak wyraża to interlokutor Spinozy w dialogu z listu do Hemsterhuisa – że „Kościół Piotra w Rzymie sam siebie wybudował”, a „odkrycia Newtona zostały dokonane przez jego ciało”⁷⁸. Spinoza (Jacobi) odpowiada na pierwszą kwestię tak: „Kościół Piotra w Rzymie nie zbudował się sam, przyczyniło się do tego wszystko, co obejmuje uniwersum cielesnej rozciągłości i ruchu”⁷⁹. Odpowiedź na drugą kwestię jest jeszcze bardziej znacząca:

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ L. Kołakowski, op. cit., s. 315.

⁷⁸ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 152.

⁷⁹ Ibidem, s. 153.

Nie zważając na zezowatość twojego [rozmówcy Spinozy – J. P.] spojrzenia, chcę pozostawić twoje wnioski, jeżeli tylko zechcesz pamiętać, że nie mniej jak tylko całe uniwersum jest potrzebne do tego, by ciało Newtona we wszystkich momentach nadać sposób bycia i że dusza otrzymuje pojęcie swojego ciała tylko przez pojęcie tego, co daje mu jego sposób bycia⁸⁰.

Przytoczona wypowiedź Leszka Kołakowskiego doskonale reasumuje to, co zawiera się w owych dwu wypowiedziach Jacobiego. Należy tylko jeszcze przypomnieć, że ciało w swojej określoności jest wyznaczane przez stan swoich koniecznych powiązań z innymi ciałami i że dusza zawiera w sobie pojęcie owego „stanu bycia” swojego ciała.

Jacobi sądzi, że omówiony teraz list do Hemsterhuisa i składająca się z czterdziestu czterech fragmentów drugie przedstawienie filozofii Spinozy stanowią odpowiedzi na ważne kwestie zawarte w *Erinnerungen* Mendelssohna. W końcowej części owego drugiego przedstawienia Jacobi zajmuje się kilkoma miejscami z *Erinnerungen*, które dotyczą jego samego.

Spośród tych miejsc ważny dla sporu jest fragment dotyczący wiary i religii, pominięty w uprzedniej analizie tego pisma Mendelssohna. Teraz fragment ten przytaczamy w całości ze względu na sprowokowaną przez niego wypowiedź Jacobiego, którą można uznać za dopełnienie jego credo filozoficznego. Dzięki temu odsłonią się nowe powody sporu między Jacobim a Mendelssohmem. Oto ów fragment:

Pozostawiam na właściwym miejscu także honorowy powrót pod sztandar wiary, który proponuje Pan ze swojej strony. Jest on całkowicie w duchu Pańskiej religii, która nakłada na Pana obowiązek usuwania wątpliwości za pomocą wiary. Chrześcijański filozof może poświęcić czas na drażnienie naturalisty, proponowanie mu wątpliwych przykładów, które jak błędne ognie wabią go z jednej ślepej uliczki na drugą i pozbawiają go wszelkich mocnych punktów oparcia. Moja religia nie ma obowiązku usuwania tego typu wątpliwości inaczej jak poprzez

⁸⁰ Ibidem, s. 154–155.

racje rozumowe, nie nakazuje zaś wiary w prawdy wieczne. Mam jeszcze jeden powód więcej, by dążyć do przekonywania⁸¹.

Już pierwsze zdanie Jacobiego z odpowiedzi na ów fragment *Erinnerungen* brzmi: „Kochany Mendelssohnie, wszyscy jesteśmy w wierze urodzeni i w wierze musimy pozostać, tak jak wszyscy w społeczeństwie jesteśmy urodzeni i w społeczeństwie musimy pozostać”⁸². Wiara jest czymś, co ogarnia byt ludzki, jest naturalnym środowiskiem czy nieusuwalnym momentem jego istnienia, stałym i nieprzekraczalnym. Nie ma życia poza wiarą. Wiara stanowi trwałe uposażenie człowieka, jego osadzenie i utwierdzenie w bycie. Pewność wiary nie tylko nie jest uzyskana z dowodów, ona je „koniecznie wyklucza”. Pewność dowodu ma charakter pośredni, pochodzi z drugiej ręki, z porównywania i zestawiania, co nie może dać niczego niepodważalnego, bezwarunkowo akceptowanego. W bezpośredniej pewności wiary nie mamy zaś do czynienia z konfrontacją racji, wyciąganiem wniosków z przesłanek. Wiara jest tym, co pierwsze, niezapośredniczone, tym, co nie daje się wyjaśnić. W tym sensie wiara jest naturalnie instynktowna i najgłębiej w bycie ludzkim osadzona jako przesłanka bez przesłanek. Skoro wszystko znajduje swoje ugruntowanie w wierze, na przykład to, że mam ciało, że istnieją inne ciała i inne istoty myślące, to rozum nie może sobie rościć prawa do odgrywania szczególnej roli, a przede wszystkim prawa do niezależności od wiary. Przekonania, które pochodzą z racji rozumowych, także mają swoją podstawę w wierze. Twierdzenie, że rozum jest jedynym rzetelnym narzędziem dochodzenia do prawdy, nie wynika z niczego innego, jak tylko z wiary, że rozum jest autonomiczny w poznaniu. W istocie wszystko opiera się na wierze jako pewności bezpośredniej, poza którą jako swój nieusuwalny sposób bycia człowiek nie może wykroczyć. Tak więc – podsumowuje Jacobi swoje rozważania – mamy objawienie natury, które nie tylko nakazuje, lecz wszystkich zmusza do tego, by wierzyć i przez wiarę przy-

⁸¹ M. Mendelssohn, *Erinnerungen*, w: *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786, s. 51–52. (Dalej cytowane jako: M. Mendelssohn, *Erinnerungen*).

⁸² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 210.

jąc wieczne prawdy. Ta obejmująca wszystkich przez objawienie natury dana wiara nie ma w ścisłym znaczeniu charakteru religijnego. I jest to pierwszy rodzaj wiary wyróżniony przez Jacobiego, wiary konstytutywnej dla bytu ludzkiego⁸³.

I tej wiary nie należy mieszać z wiarą i religią chrześcijańską. Wiara chrześcijańska nie nakazuje jej wyznawania, nie zmusza do przyjmowania prawd wiecznych (i w ogóle żadnych prawd), bo sama nie może się na nie powoływać i być ich gwarancją. Przedmiotem takiej wiary jest człowiek w swojej skończoności i przypadkowości, a sama wiara polega na poszukiwaniu takiego sposobu czy formowania życia, przez które człowiek wznosi się do „wyższego życia” i „wyższego poznania”. Duchem mojej religii – pisze Jacobi – jest więc to: „człowiek przez boskie życie postrzega Boga”. Wiara ma sens praktyczny, jest ludzkim życiem jako drogą do Boga, na której osiąga się pokój, szczęście, „oglądanie niepojętej miłości”. Tego nie da się przekazać w żadnej formule czy prawie, których inni mogliby się nauczyć, tak jak uczy się reguł matematyki, i stosować je w swoim postępowaniu. Kto ma ową wolę wznoszenia się do Boga, ten rozumie, o co chodzi Jacobiemu, i będzie wiedział, że jego nauka pochodzi od samego Boga. Życie w wierze jest wyższe od wszystkiego, co może zaferować rozum, sam w sobie niesamoistny i ugruntowany w tym, co go przekracza. Człowiek spełnia się w swoim życiu w tym, co robi i jak robi, we własnym tu i teraz dokonującym się postępowaniu⁸⁴. Jaka zatem rola może być przypisana rozumowi? Co jeszcze rozum może zrobić w tej sytuacji? Oto fragment ostatniego akapitu z odpowiedzi na *Erinnerungen* przesłanej Mendelssohnowi:

Rozum – który popadł w nędzę, czyli stał się rozumem spekulatywnym – rozum wykolejony, nie może ani nie chwalić, ani pozwolić sobie chwalić tej praktycznej drogi. Nie ma on ani ręki, ani nogi, by wydobyć się z tego, wstydzi się żebrać. Dlatego rozum musi, tu i tam, z trudem czołgać się za – pochodzącą z oglądowego pojmowania tego stanu – prawdą, religią i jej dobrami⁸⁵.

⁸³ Ibidem, s. 210–211.

⁸⁴ Ibidem, s. 212–213.

⁸⁵ Ibidem, s. 214.

Nietrudno teraz zrozumieć ową wzajemną niechęć Mendelssohna i Jacobiego ugruntowaną w ich całkowicie przeciwstawnych stanowiskach filozoficznych. W sensie teoretyczno-programowym Mendelssohn jest – można powiedzieć – agresywnym myślicielem oświeceniowym, uznającym rozum za ostateczne kryterium prawomocnego poznania, i to rozum właściwy każdej jednostce ludzkiej. Wszystko musi dać się osądzić przed trybunałem rozumu. To, czego ów jednostkowy rozum nie może pojąć – jak już wiemy z *Erinnerungen* – nie ma żadnej wartości poznawczej, taka wiedza nie ma sensu. U Mendelssohna także – tu przypominamy Hegla – „możliwość tego, co rzeczywiste jest w myśleniu”. Ta oświeceniowa agresywność w ujęciu rozumu przez Mendelssohna nie wiąże się bynajmniej z typową dla oświecenia radykalną krytyką religii i teologii. Wątpliwości w tym zakresie ma wedle Mendelssohna rozstrzygnąć rozum, niezależny od „wiary w prawdy wieczne”. A więc rozum dowodzi, że ontologiczny argument na rzecz istnienia Boga spełnia kryteria rozumu i religia może, a nawet powinna to zaakceptować. Nie ma więc powodu, by potępiać religię tam, gdzie zadośćuczyni ona wymaganiom rozumu. Te wymagania to jasność i zrozumiałość, tzn. za prawdę może być przyjęte tylko to, co spełnia te właśnie warunki.

Jednak gdy instancją ostateczną jest rozum jednostki, sprawa staje się wielce kłopotliwa. Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, przyjmuje się w istocie, że autonomiczny rozum ludzki jest zdolny apodyktycznie rozstrzygać kwestie w zakresie teologii i religii, a także wszystkie inne; że jest w gruncie rzeczy rozumem nieomylnym, jeżeli jego rozstrzygnięcie ma być ostateczne, a tak właśnie przyjmuje to Mendelssohn. Przynajmniej w *Erinnerungen*.

Jacobi dwójako postrzega problem wiary samej w sobie i w jej odniesieniu do rozumu. W pierwszym znaczeniu pojmuje on wiarę niereligijnie, jako naturalne i trwałe uposażenie człowieka, jako „bezpośrednią pewność”, wiedzę niezapośredniczoną przez dowody. Całe nasze poznanie tkwi w owej bezpośredniej wierze i w niej jest ugruntowane. Rozum może zachować swoją wartość jako władza porządkowania, wyjaśniania, klasyfikowania wiedzy, ale tylko wewnątrz perspektywy, która nie od niego pochodzi; rozum nie może więc być autonomicznym źródłem i kryterium wiedzy. To, co naj-

istotniejsze w poznaniu, dzieje się w gruncie rzeczy poza rozumem. I w tym punkcie tkwi zasadnicza niezgodność między Mendelssohnem a Jacobim. Dla Mendelssohna nie ma w poznaniu nic wyższego ponad rozum. Rozum jest samoistny, rozstrzygający, i wszystko, co może uchodzić za prawdę, musi poddać się jego prawodawstwu. W tym sensie rozum jest wedle Mendelssohna tryumfujący, otwierający przed poznaniem niczym nieograniczone możliwości, jest on wszak w stanie orzec, co jest rzeczywistym, wartościowym poznaniem i odróżnić je od tego, co tylko udaje, że jest poznaniem. Ta eliminująca rola rozumu jest ważna, można bowiem oczyścić dzięki temu gmach wiedzy z tego wszystkiego, co niejasne, niezrozumiałe, zabobonne, fantastyczne, kuglarskie, marzycielskie. Rozum wszystko prześwieśla i oddziela to, co bez wartości, od tego, co zasługuje na miano rzetelnej wiedzy.

W drugim znaczeniu Jacobi mówi o wierze w sensie religijnym. Cytowany fragment z *Erinnerungen* Mendelssohna odnosi się tylko do tego właśnie rozumienia wiary. I w tym obszarze rozbieżności między obu myślicielami są nie mniejsze, a może nawet większe niż te poprzednio scharakteryzowane. Przede wszystkim dla Mendelssohna, racjonalisty, religia nie jest wyjęta spod prawodawstwa rozumu. Wątpliwości w zakresie wiary mogą być wyjaśnione przez racje rozumowe, przez argumenty jasne i zrozumiałe. Religia nie jest w tym sensie sferą wydzieloną, że ustanawia swoje prawdy i reguły, nie licząc się z wymogami racjonalnego myślenia. Rola rozumu nie jest więc przez Mendelssohna w żaden sposób okrojona w obszarze wiary religijnej. Także i tutaj rozum jest rozstrzygający i tryumfujący. Wedle Jacobiego natomiast rozum w sprawach wiary nie ma nic do powiedzenia, niczego nie może rozstrzygnąć ani okrojować. Nie jest do tego zdolny. Nie potrafi wznieść się do tego, co konstytuuje wiarę. Pozostaje na zewnątrz niej. Wiara przewyższa rozum, jest dla niego niepojęta. Rozum nie jest w stanie poddać krytycznej analizie jej prawd, bo przekraczają one jego możliwość pojmowania. W ogólności rozum nie ma żadnej wartości dla wiary pojętej jako „boskie życie” człowieka. Jedyne, co pozostaje rozumowi, to nieporadnie, „z trudem czołgać się” za wiarą, bez żadnej nadziei na zmianę swojego wobec niej statusu. Dla Jacobiego taki rozum to rozum trwale

kaleki, stale na kolanach, bez głosu w sprawach wiary. I taka wiara, dla której rozum nic nie znaczy, nie ma żadnych narzędzi do usuwania wątpliwości w sprawach wiary, czyli w odniesieniu do samej siebie. Tym bardziej wiara jest całkowicie bezradna i bezsilna wobec wszystkich kwestii spornych zlokalizowanych poza obszarem wiary, na przykład wobec kwestii filozoficznych czy naukowych. Mendelssohn, pisząc w *Erinnerungen*, że religia Jacobiego nakłada na niego „obowiązek usuwania wątpliwości za pomocą wiary”, całkowicie nie rozumie jego pojęcia wiary. Można usprawiedliwić Mendelssohna tym, że w rozprawie o Lessingu, na którą reagował Mendelssohn w swoich *Erinnerungen*, Jacobi nie wyraził w gruncie rzeczy swojej koncepcji wiary i dopiero odpowiadając na *Erinnerungen* swoim drugim przedstawieniem filozofii Spinozy, wyłożył własne rozumienie wiary, które skonkretyzowało się w egzystencjalnej koncepcji człowieka, gruntownie przeciwstawnej zarówno myśleniu oświeceniowemu, jak i klasycznej filozofii niemieckiej.

Morgenstunden Mendelssohna

1. Stanowisko Mendelssohna

Moses Mendelssohn przedstawia swoje stanowisko w XIII, XIV i XV wykładzie *Morgenstunden*, rozpoczynając od takiego oto określenia filozofii Barucha Spinozy i spinozizmu:

Spinozyści utrzymują: my sami i zmysłowy świat poza nami nie są czymś istniejącym samoistnie, lecz tylko modyfikacjami nieskończonej substancji. Żadna myśl tego, co nieskończone, nie może poza nim i oddzielona od jego istoty dojść do rzeczywistości, ponieważ istnieje tylko jedna jedyna substancja o nieskończonej sile myślenia i nieskończonej rozciągłości. Bóg, mówi spinozysta, jest jedyną konieczną, a także jedyną możliwą substancją; wszystko pozostałe, co żyje i działa, nie istnieje poza Bogiem, lecz jest modyfikacją boskiej istoty. Jedno jest Wszystkim, a Wszystko jest Jednym¹.

Do słusznie przypisanego filozofii Spinozy twierdzenia o istnieniu substancji i jej modyfikacji zostaje dołączona teza, że substancji przysługują myśli, jak to wynika ze znanych nam rozważań zawartych w *Erinnerungen* i w omawianych teraz *Morgenstunden*. Tak więc Mendelssohn jest konsekwentny w swoim pojmowaniu filozofii Spinozjańskiej: myślenie jako atrybut substancji oznacza, że substancja myśli. Skoro zaś myśli, to musi – świadomie wbrew Spinozie

¹ *Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 1. Teil, Berlin 1785, s. 213. Korzystamy z polskiego tłumaczenia tego tekstu: M. Mendelssohn, *Godziny poranne albo wykłady o istnieniu Boga* (rozdz. XIII–XV), przeł. R. Kuliniak, T. Małysek, w: *Jacobi i inni*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2 (27) (2010). Tłumaczenie to dość często zmieniamy (na przykład *der Spinozist* tłumaczymy jako „spinozysta”, a nie – jak Radosław Kuliniak i Tomasz Małysek – jako „zwolennik Spinozy”).

uznaje to Mendelssohn – mieć pojedyncze myśli, w przeciwnym wypadku mowa o myśleniu nie ma sensu. Tak samo Mendelssohn nie jest w stanie zaakceptować tezy, że substancja „nie ma rozumu”, jako że jest ona myśleniem w określonym tu znaczeniu. Własne rozumienie Boga jako istoty myślącej i świadomej, osobowej, umieszcza on w teorii Spinozjańskiej. Nie potrafi wyobrazić sobie, by można było pojmować Boga inaczej. Wpisanie tego pojęcia Boga w naukę Spinozjańską wydaje się Mendelssohnowi naturalne właśnie dlatego, że myślenie według Spinozy stanowi nieodłączną właściwość Boga.

To zdecydowanie nietrafne ujęcie znajduje pewne usprawiedliwienie w tym, że rozumienie atrybutu myślenia właściwego filozofii Spinozy budziło największe wątpliwości i że to właśnie wokół niego nagromadziło się mnóstwo najrozmaitszych, niekiedy bardzo dowolnych interpretacji. Mendelssohnowi, oświeceniowemu racjonalście, wydawało się, że Bóg jako najdoskonalszy byt musi być istotą rozumową i wszechwiedną, współmierną ludzkiemu rozumowi i ludzkiemu sposobowi pojmowania. Wszak pamiętamy tezę Mendelssohna, że granice naszego pojmowania wyznaczają granicę sensowności wiedzy i granice możliwego istnienia. Nie ulega wątpliwości, że już w punkcie początkowym swoich rozważań Mendelssohn narzuca filozofii Spinozy konstrukcje myślowe wyraźnie z nią niezgodne i tym samym wypaczające jej sens.

Po przytoczonej wyżej charakterystyce poglądu Spinozy i spinozystów Mendelssohn najpierw wyraża dezaprobatę wobec takiego bliskiego ateizmowi poglądu, bynajmniej nie odosobnionego pośród myślicieli o różnych orientacjach filozoficznych. „Nawet marzyciele i ateści – pisze on – zjednoczyli się, aby go uznać, ponieważ wydaje się łączyć te wzajemnie przeciwstawne błędy”². Pośrednio więc zostało powiedziane, że Jacobi nie ma racji jako marzyciel, za którego uważał go Mendelssohn. Także ateizm został uznany za fałszywą filozofię. Jeżeli zaś spinozizm nie jest ateizmem, to z pewnością „ociera się o ateizm”³. Jednego i drugiego stanowiska Mendelssohn nie mógł zaaprobować. Filozofia Spinozy jest dla Mendelssohna tak

² Ibidem, s. 213–214.

³ Ibidem, s. 214.

dziwaczna i odległa od zdrowego rozsądku, codziennego poznania rzeczy, że musi budzić zasadnicze wątpliwości. Mendelssohn pisał:

Poruszamy się w regionie idei, który jest zbyt daleki od bezpośredniej wiedzy i w którym nasze myśli dają się rozpoznać tylko poprzez cienie słów; jedynie za pośrednictwem tych cieni jesteśmy w stanie poznawać. Jak łatwo tu o błąd. Jakże wielkie niebezpieczeństwo uznania cienia za rzecz. Wiedzą Państwo, jak bardzo skłaniam się ku temu, by wszelkie spory szkół filozoficznych uznawać za zwykłe spory słowne lub też, by przynajmniej pierwotnie wyprowadzać je ze sporów o słowa⁴.

W listach do Elise Reimarusa Mendelssohn pisał, że nie rozumie pewnych miejsc z dzieł Spinozy oraz że nie rozumie w części lub całości rozpraw Friedricha Heinricha Jacobiego. Teraz daje to Mendelssohnowi asumpt do dyskredytacji filozofii Spinozy, wywodzącej się z „kabalistycznego marzycielstwa” i na nim zbudowanej. Filozofia Spinozy jako taka jest niezrozumiała, operuje słowami pozbawionymi znaczenia albo o znaczeniach trudnych do jasnego sprecyzowania, pojęciami mglistymi, o skontaminowanych sensach, przez co łatwo pogubić się w śledzeniu, odtwarzaniu i rozumieniu treści jego pism. Mendelssohn jest w trudnym dla siebie położeniu, chcąc zrozumieć filozofię Spinozy, nie może bowiem, jak pisał do Jacobiego w liście z 4 października 1785 roku, zrobić jednego kroku więcej, gdy traci z oczu jasność i zrozumiałość. W tej sytuacji za rozsądne wyjście Mendelssohn uznaje ustalenie twierdzeń wspólnie akceptowanych przez niego i spinozystów, by na tej podstawie można było określić różnice w poglądach i kwestie sporne między nim a jego przeciwnikami. Wolno przypuszczać, że będzie to sprzyjać, jeżeli nie rozstrzygnięciu, to choćby wyciszeniu sporu. Znane bowiem będą zarówno punkty, w których oni są razem, jak i oddzielone od siebie drogi Mendelssohna oraz spinozystów. Rozpoznawalne będzie więc to, co ich łączy, i to, co ich dzieli⁵.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 215–216.

Co zatem wspólnego mają ze sobą Mendelssohn i jego zwolennicy oraz spinozyści? W wykładzie Mendelssohna zostaje to określone tak:

O ile znam naukę spinozystów, zgadzają się oni z nami co do następujących twierdzeń: Istota konieczna myśli samą siebie jako istotę bezwarunkowo konieczną, myśli przypadkowe istoty jako rozpadające się na nieskończone szeregi i jako istoty, które zgodnie ze swoją naturą wymagają dla swego bytu wstecz wiodącego bez początku szeregu oraz wynoszą do rzeczywistości ku przodowi wiodący bez końca szereg⁶.

Skoro zdaniem Mendelssohna Bóg spinozystów jako byt samowiedny myśli, to oznacza to, że wedle nich myśli on samego siebie i nieskończone szeregi rzeczy. Taki pogląd jest w zupełności także poglądem Mendelssohna. Ponieważ zaś Mendelssohn w żadnym wypadku nie uważa się za spinozystę, musi pokazać, w jaki sposób – trzymając się owego ustalonego przez siebie zakresu twierdzeń wspólnych jemu i spinozystom – odchodzi od ich stanowiska i czym to uzasadnia.

Mendelssohn zwraca uwagę, powołując się na zgodną opinię oponentów Spinozy, że porzucenie przez niego utrwalonych kolei filozofii doprowadziło go do niedającego się uzasadnić arbitralnego pojmowania substancji w ogóle. Nie oznacza to jednak negacji Spinozjańskiego ujęcia substancji w jej podstawowych właściwościach, Mendelssohn pisze bowiem w ten sposób:

Taka substancjalność, którą on [Spinoza – J. P.] zakłada, istniejący sam w sobie byt, który jest niezależny, nie potrzebuje do swojego urzeczywistnienia żadnej innej istoty, także przez nas nie jest przypisywana żadnej skończonej przypadkowej istocie. Również i my przyznajemy, że taka samowystarczalna substancjalność przysługuje jedynie nieskończonej i koniecznej istocie, i że ona sama nie jest udzielona przez żadną skończoną istotę. [...] To, co samoistne, jest niezależne i nie potrzebuje żadnej innej istoty do swojego istnienia. Jest zatem nieskończone i konieczne [...].⁷

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 219.

Ponieważ jednak żadna skończona istota nie może być niezależna, więc także żadna skończona istota nie jest substancją⁸.

Tak więc Mendelssohn akceptuje Spinozjańską koncepcję jednej nieskończonej, samoistnej i koniecznej substancji, bytu absolutnego, Boga, mimo że nie zgadza się na eliminację istnienia rzeczy jednostkowych, jaką zawiera w sobie nauka Spinozy: skoro bowiem rzecz jednostkowa nie może być ową jedyną substancją, przeto musi być nicością.

Rzeczy poszczególne, zdaniem Mendelssohna, istnieją poza Bogiem, i choć są od niego jako istoty wszechmocnej zależne, to jednak posiadają one „własną substancjalność”. Z niemożności samoistnego istnienia tych rzeczy nie wynika ich ontyczna jedność z Bogiem-substancją. „Żyjemy, działamy i istniejemy jako skutki działania Boga, ale nie w nim”⁹ – pisze Mendelssohn i dodaje:

[...] to, co istnieje samo dla siebie, może jednak być zależne w swoim bycie, a mimo to jako istota oddzielona od tego, co nieskończone, istnieć. To znaczy, że możemy pomyśleć istoty, które istnieją nie tylko jako modyfikacje jakiejś innej istoty, lecz mają własne trwanie i same są modyfikowane. Uważamy, że substancjalność tego drugiego rodzaju możemy słusznie przypisać również skończonym przypadkowym istotom¹⁰.

Substancjalność rzeczy polega m.in. na tym, że mogą być one modyfikowane w tym, co od nich pochodzi, tak jak Bóg jest modyfikowany w rzeczach. Mendelssohn reprezentuje stanowisko najczęściej spotykane, mające za sobą zarówno pewne racjonalne, jak i intuicyjne uzasadnienia, ale także racje zdroworozsądkowe. Nie chce on kurczowo trzymać się pojęcia substancjalności w odniesieniu do rzeczy jednostkowych¹¹, nie warto wszak – jak już konsekwentnie podkreślał – kłócić się o słowa. Można by dla rzeczy jednostkowych wymyślić inną nazwę, chodzi bowiem nie o nazwę, lecz o trwanie rzeczy,

⁸ Ibidem, s. 216.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 219–220.

¹¹ Ibidem, s. 220.

jakkolwiek różne od istnienia jednej nieskończonej substancji, to jednak zawierające w sobie pewne istnienie, pewną rzeczywistość. Wydaje się, że Mendelssohn broni tutaj nie tylko racji zdroworozsądkowych, o czym świadczą choćby średniowieczne teorie analogii bytu czy postberkeleyowskie konsekwencje rozważanych teraz kwestii.

Owo ujęcie substancjalności rzeczy przypadkowych – sądzi Mendelssohn – jeśli nie obala filozofii Spinozy, to przynajmniej uderza w jej „dowody i podstawy”, pokazuje ono bowiem, że nie był on w stanie uporać się z postawionymi sobie zadaniami i podjętymi zamierzeniami. Mendelssohn wyjaśnia to, tak pisząc o nauce Spinozy:

Zamiast udowodnić, że wszystko, co istnieje dla siebie, jest Jednym, ukazuje on na końcu tylko tyle, że wszystko, co jest samoistne, jest Jednym. Zamiast przedstawić, że ogół tego, co skończone, stanowi jedną samodzielną substancję, utrzymuje on na końcu, że ten ogół musi zależeć od jedynej nieskończonej substancji¹².

Mendelssohn twierdzi zatem, że Spinoza powinien uzasadnić, że całość rzeczy skończonych (istniejących dla siebie i tym samym substancjalnych) stanowi samoistną substancję. I taki właśnie pogląd we wcześniejszej partii wykładu Mendelssohn przypisuje Spinozie:

[...] wszechświat jest prawdziwą substancją, gdy w swojej nieograniczoności zawiera w sobie wszystko, a więc nie potrzebuje dla swojego istnienia żadnej innej istoty, zatem jest niezależny. Ten wszechświat, kontynuuje spinozysta, składa się z ciał i duchów, tzn. zgodnie z nauką Descartes'a, którą przyjmuje spinozysta, istnieją rozciągłość i myśli, tzn. istoty, które są rozciągłe, i istoty, które myślą. Przypina on dlatego swojej jedynej nieskończonej substancji dwie nieskończone właściwości, nieskończoną rozciągłość i nieskończone myśli, a to oznacza: Jedno jest Wszystkim, albo raczej mówi on tak: ogół nieskończenie wielu skończonych ciał i nieskończenie wielu myśli tworzy jeden jedyny nieskończony wszechświat, nieskończony w rozciągłości i nieskończony w myśleniu: Wszystko jest Jednym¹³.

¹² Ibidem, s. 221.

¹³ Ibidem, s. 216–217.

Mendelssohn jeszcze raz potwierdza właściwe jego interpretacji filozofii Spinozy utożsamienie atrybutu myślenia z nieskończonością myśli (poszczególnych myśli). Uznanie prawdziwej substancji za wszechświat jest natomiast nowe w ujęciu filozofii Spinozy przez Mendelssohna i spełnia ono to – powtórzmy – czego on oczekiwał od Spinozy i spinozystów.

Następnie jednak, w cytowanym już akapicie, Mendelssohn nie zauważa tego swojego nowego ujęcia Spinozjańskiej substancji jako ogółu wszystkich rzeczy, twierdzi bowiem, że Spinoza konstruuje pojęcie samoistnej substancji, niezależnej od rzeczy jednostkowych, niezłożonej z nich; pojęcie substancji, od której wszystko inne musi zależeć. I kończy to Mendelssohn tak: „Można to wszystko przyjąć, chociaż to nie rozstrzyga sporu. On [Spinoza – J. P.] pozostawia zatem kwestie sporne tam, gdzie je napotyka. Jego dowody są wiążące, ale nie przeczą naszym”¹⁴. Koniec cytowanego i omawianego teraz akapitu nie daje się pogodzić z jego początkiem. Na początku bowiem Mendelssohn mówi, że jeśli jego uwagi nie niweczą nauki Spinozy, to z pewnością godzą w jej „dowody i podstawy”¹⁵. Na końcu zaś akapitu Mendelssohn uznaje dowody Spinozy, stwierdzając zarazem, że nie przeczą one jego własnym. I chyba ta, niweczająca krytykę Spinozy, konkluzja powołująca się na substancjalność rzeczy przypadkowych oddaje stanowisko Mendelssohna i rezultaty jego rozważań zawartych w tym fragmencie wykładu. To znaczy, że Spinoza ma swoją koncepcję i sposób jej uzasadnienia, i Mendelssohn także. Koncepcja substancji jako wszechświata, początkowo przypisana przez Mendelssohna Spinozie, wydaje się własną koncepcją Mendelssohna, tym bardziej że wyartykułował on w tym względzie różnicę nauki Spinozy w stosunku do tej swojej koncepcji. Właściwie to Mendelssohn przedstawia swoją koncepcję na tle źle przez niego rozumianej filozofii Spinozy przede wszystkim, choć nie tylko, w zakresie atrybutu myślenia.

„Następna uwaga [czytamy w *Morgenstunden* – J. P.] wnika nieco głębiej w problem i uderza nie tylko w dowody, ale i w samą na-

¹⁴ Ibidem, s. 221.

¹⁵ Ibidem, s. 220–221.

ukę Spinozy”¹⁶. W tym wypadku Mendelssohn – jak się wydaje – ma rację. Chodzi mu – jak mówi – o formę istoty cielesnej, „tzn. ruch z jego wszystkimi modyfikacjami”. Wedle niego ruch nie może przysługiwać jednej jedynej nieskończonej substancji, która obejmuje wszystko, co istnieje. Na pytanie, gdzie znajduje się źródło ruchu Mendelssohn odpowiada następująco: „Nie w całości, bo całość nie ma ruchu. Całość wszystkich ciał, połączona w jedną substancję, nie może zmieniać miejsca [...]”¹⁷. Ruch zakłada istnienie części, które nie przestają istnieć w obejmującej je całości i nie tracą w niej swoich właściwości. I tylko w tak pojętej rzeczywistości jest możliwy ruch. Mendelssohn pisze:

Części muszą zatem mieć swój oddzielony byt, a całość może być jedynie agregatem (złożonym) z tych części. Gdyby części, jak podaje Spinoza, nie miały oddzielnego bytu, i gdyby były tylko odmianami lub sposobami przedstawienia całości, nie mogłyby mieć żadnych innych modyfikacji poza tymi, które wypływają z właściwości całości. Skąd bierze się forma [tzn. ruch – J. P.] w częściach, skoro całość nie wskazuje na jej źródło?¹⁸

Mendelssohn przedstawił więc bardzo klarownie niemożliwość wytłumaczenia istnienia ruchu przy założeniu, że rzeczywista jest tylko jedna nieskończona po spinozjańsku pojęta substancja, o której nie można powiedzieć, że ruch jest jej atrybutem. Zatem ze względu na pojęcie ruchu nauka Spinozy zachowałaby wedle Mendelssohna spójność, gdyby rzeczywistość była ogółem skończonych rzeczy jako odrębnych bytów. Jednak Spinoza odrzuca ową koncepcję realności jako zbioru wszystkich jednostkowych rzeczy na rzecz koncepcji jednej niepodzielnej substancji¹⁹.

W gruncie rzeczy w tej kwestii takie samo stanowisko jak Mendelssohn reprezentuje Leszek Kołakowski, który pisał:

¹⁶ Ibidem, s. 221.

¹⁷ Ibidem, s. 222.

¹⁸ Ibidem, s. 223.

¹⁹ Por. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 216.

Otóż ruch najoczywiściej nie może być atrybutem substancji dla dwóch powodów, z których każdy jest wystarczający z osobna. Po pierwsze, ruch zakłada obecność ciał, a więc rzeczy rozciągłych; pojęcie ruchu nie może być tedy skonstruowane bez pojęcia rozciągłości, czyli ruch nie może być pojmowany „sam przez się” – co jest warunkiem, by mógł być uznany za atrybut substancji. Po wtóre, substancja jako całość nie porusza się, skoro jest nieskończona, a to, co nieskończone przestrzenne nie może, rzecz jasna, ulegać przestrzennym przemieszczeniom. Nie dlatego ruch stanowi modus, nie zaś atrybut substancji, by miał być własnością substancji nie konieczną, ale akcydentalną: nie jest on własnością substancji jako substancji, tj. rzeczy nieskończonej. Ruch jest natomiast własnością ciał, a także ich ogółu, którym jest modus nieskończony atrybutu rozciągłości. Otóż ruch jest inherentny w sposób konieczny materii pojętej jako ogół rzeczy cielesnych i tak samo jak ona odwieczny. Jeśli posłużyć się słowem „atrybut” nie w sensie spinozjańskim, ale powszechnie przyjętym dla oznaczenia własności konstytutywnej, możemy powiedzieć, że modus nieskończony ma ruch jako swój atrybut²⁰.

W sposób podobny do tego, w jaki podważono koncepcję ruchu, można również kwestionować konstrukcje teoretyczne odnoszące się do „świata duchów”. Mendelssohnowi chodzi tu przede wszystkim o jakości bytu ludzkiego jako składnika tego świata. Pyta on: „Skąd jednak bierze się dobro i doskonałość, przyjemność i nieprzyjemność, ból i miłe doznania, w ogóle wszystko, co wedle nas zalicza się do naszych władz aprobaty i pożądania?”²¹. Tak jak ruch nie może być wprost wyprowadzony z jednej nieskończonej substancji, tak samo właściwości człowieka nie można wyjaśnić właściwościami całości, tzn. substancji. Tym, czym jest substancja, nie da się wytłumaczyć tego, czym jest człowiek w swoich dążeniach; w całości jako substancji nie zawierają się cechy przysługujące człowiekowi. Pierwsza przyczyna, czyli substancja, determinuje wszystko, wszystkie swoje modyfikacje, to jednak działa ona – jak pisze Leszek Kołakowski – „spособem nie ujawnionym w doktrynie”, tzn. „rodzaj

²⁰ Ibidem, s. 220–221.

²¹ *Moses Mendelssohns Morgenstunden*, s. 223.

determinacji zachodzący między substancją i modi pozostaje u Spinozy wciąż zagadkowy²². Podobnie wypowiada się Mendelssohn:

To prawda, że Spinoza chce także usunąć wszelką częściową wolność, uznać każdy wybór za zwykłe złudzenie i podporządkować arbitralną decyzję, o której sądzimy, iż zależy od nas, zgodnie z prawdą, nieuchronnej konieczności²³.

I Mendelssohn jest świadom, że wiele z tych kwestii, o które mu chodzi, nie istnieje dla Spinozy, jest uznane przez niego za nienadające się do rozstrzygnięcia, jako zawierające w sobie błędne założenia. Mendelssohn pisze o Spinozie: „Nie musi zatem dbać w swoim systemie o to, czego bytu nie uznał; toteż ani wolność, ani wola czy samowola, ani nic z tego, co jest temu podporządkowane, nie może mu sprawiać kłopotów”²⁴. Jak się wydaje, to postępowanie Mendelssohna w odniesieniu do tych kwestii, a także kwestii ruchu, można uznać za immanentną analizę i krytykę filozofii Spinozy.

Powiadając natomiast, że Spinoza nie radzi sobie z kwestią zła, i nie uwzględniając jego poglądu na ten temat, Mendelssohn przechodzi na grunt krytyki transcendentnej. Prezentując własne poglądy i chyba kierując się racjonalnym rozpatrywaniem problemów, wyłożonym wcześniej w swoim credo filozoficznym, twierdzi on, że brak jest racji do kwestionowania wolności, która idzie za poznaniem dobra i zła i „która jest określona przez przewidywanie tego, co najlepsze”²⁵. Wolność zatem to poprzez poznanie dobra i zła kroczenie ku temu, co najlepsze. Mendelssohn uznaje, że wystarczająco podważył czy obalił system Spinozy. I dlatego w trybie imperatywnym określa to, czego „nie może”, a co „musi” uznać czy zrobić Spinoza. Na przykład „nie może on przynajmniej ze względu na to, co skończone, zaprzeczyć różnicy między dobrem a złem”, a zatem musi zaakceptować, że owo odróżnienie „ma wpływ na przemiany myślącej istoty”. Nie może też zaprzeczyć, że pozbywamy się wieloznacz-

²² L. Kołakowski, op. cit., s. 293.

²³ *Moses Mendelssohns Morgenstunden*, s. 224.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 225.

ności pojęcia konieczności, gdy dzielimy ją na fizyczną („to, co fizyczne i konieczne, pochodzi ze źródła poznania”) i moralną („to, co moralnie konieczne” pochodzi ze „źródła aprobaty”) i że owa różnica „tkwi w każdej rzeczy”. Zatem tych i podobnych rozróżnień i własności rzeczy nie da się wydobyć z tego, czym jest jedna nieskończona substancja. Oznacza to, że Spinoza nie odróżniał „strony formalnej myślenia od jego strony materialnej”; zaniedbując to, co formalne, zarówno w odniesieniu do świata ciał, jak i świata duchów. Te braki nauki Spinozy można usunąć przez nowe rozwiązanie wspomnianych dwu kwestii – ruchu i aprobaty – i tym samym wesprzeć „system” Mendelssohna²⁶.

W XIII wykładzie *Morgenstunden* kilkakrotnie powraca teza o niesamoistności tego, co nieskończone, wziętego w jego rozciągłości. Nieskończona rozciągłość substancji nie wystarcza do zagwarantowania w niej samej ugruntowanego, od niczego innego niezależnego bytu. Substancja może zachować swoją autarkię ontyczną tylko wtedy, gdy przysługuje jej nieskończoność co do siły. Jedna jedyna substancja jest więc nieskończona nie tylko w swej rozciągłości, ale i w swej mocy²⁷.

W końcowej części wykładu Mendelssohn wykorzystuje tę myśl do wykazania, w jaki sposób wszystkie przedmioty tworzą jedność. To, dlaczego takiej jedności nie może zapewnić rozciągłość, Mendelssohn wyjaśnia następująco: „Jeżeli rozciągłość jest istotną cechą wszelkiej materii, to to, co rozciągle, nie jest zawsze tym samym, nie jest rzeczywiście jednością, lecz powtórzeniem jednej i tej samej właściwości w najmniejszych częściach materii”²⁸. Podobnie jest z jednością, która wynika z siły przysługującej różnym przedmiotom: „[...] jedność ta [pisze Mendelssohn – J. P.] jest jednak tylko abstrakcyjna, zależnie od rzeczy siła musi się w różny sposób powtarzać w różnych przedmiotach i pozostać nie jednym, lecz wielością”²⁹. Przedmiot widziany „od strony przedmiotu” jest jednostką, jest „dla siebie, w pojedynkę”. Pewne całości czy nawet agregaty, na

²⁶ Ibidem, s. 225–226.

²⁷ Ibidem, s. 229.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 230.

przykład stado owiec, istnieją „tylko w wyobrażeniu myślących podmiotów”. Jak pisze Mendelssohn, „bez myślących istot świat ciał nie byłby światem, nie stanowiłby całości, lecz co najwyżej składałby się z izolowanych jednostek”³⁰. Tak samo dzieje się w świecie duchowym: „Jeśli wszystkim można przypisać tę samą siłę myślenia, to jest to ta sama jedność, która myśli we wszystkich”³¹. Tak więc świat zarówno istot cielesnych, jak i istot duchowych to świat jednostkowych bytów, które same przez się nie są powiązane w żadne jakkolwiek pojmowane całości, świat izolowanych wzajemnie wobec siebie jednostek.

Skończone istoty myślące są w stanie stworzyć, tzn. ująć w swoim wyobrażeniu jedynie pewne całości, obejmujące jakieś fragmenty świata. W ten sposób następuje zjednoczenie pewnych rzeczy, które sprawia, że przestają one być niepowiązane ze sobą. Natomiast ujęcie całości wszystkich rzeczy jako jednego wszechświata wymaga istnienia podmiotu jako „nieograniczonego ducha”, „koniecznego bytu pojedynczej i nieskończonej co do siły istoty”. To powiązanie dokonuje się w myśleniu właściwym absolutnemu podmiotowi. Mendelssohn pisał:

Ten podmiot musi ogarniać wszystkie strony, wszystkie pojęcia skończonych istot w ich nieskończonej różnorodności i musi pomyśleć je wszystkie z najdoskonalszą jasnością [...]; myśli [nieskończonej co do siły istoty – J. P.] najjaśniej obejmują wszelką różnorodność świata cielesnego i duchowego i wiążą w jeden system, bez którego nie byłoby możliwe istnienie tego, co nieskończone co do rozciągłości³².

Myślenie (myśli) sprawia więc, że wszechświat jest systemem, całością, ale nie jest to jedność podobna do Spinozańskiej substancji. Wydaje się, że Mendelssohn zdawał sobie sprawę, że mowa o wszechświecie jako jedności, jako jednej substancji, mogłaby budzić wątpliwości, skoro jedność jest zagwarantowana tym, że myślenie Boga ogarnia wszystko, co istnieje. Świat jest systemem przez to,

³⁰ Ibidem, s. 231.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 233–234.

że zostaje zidentyfikowany jako całość rzeczy. Bóg w istocie pozostaje tu na zewnątrz świata, jeśli zaś można mówić o jedności substancji, to tylko w odniesieniu do boskiego bytu.

Czy istnieje zasadnicza różnica między człowiekiem, który w wyobrażeniu ujmuje pewną całość rzeczy, a Bogiem, który myśli całe uniwersum? Można pytać, czy wyobrażenie czegoś, a nawet myślenie czegoś, zmienia coś w tym, co jednostkowo istniejące? Czy znika przez to izolacja i niepowiązanie rzeczy? System rzeczy w wyobrażeniu czy w myśleniu to nie system rzeczy samych. W istocie świat rzeczy poza Bogiem jest światem nieredukowalnie izolowanych rzeczy. Istnieje Bóg oraz świat rzeczy niepowiązanych ze sobą, rozproszonych.

Mendelssohn przekonany o słuszności swojego stanowiska tak kończy wykład XIII:

W taki sposób można byłoby już na rozstaju dróg załagodzić w dużym stopniu spór z tym filozofem [Spinozą – J. P.]. Mielibyśmy przy tym tego rzetelnego badacza prawdy za naszego przyjaciela; z pewnością mąż, który swoje życie poświęcił wyłącznie prawdzie, nie sprzeciwiłby się prawdzie z powodu uporu albo zarozumiałości. Moglibyśmy go objąć i wspólnie przejść daleką drogę. Tak – gdyby Spinoza uznał to wszystko, byłibyśmy już prawie u celu³³.

Ale odpowiedź może być inna niż ta, której przypuszczalnie mógłby udzielić Spinoza. Rozpoczynając wykład XIV, Mendelssohn bowiem pisze:

Wcale nie, zawołałby mój przyjaciel Lessing, gdyby był obecny na naszym ostatnim odczycie; jeszcze długo nie będziecie u celu, wołacie „zwycięstwo”, zanim zwyciężyliście. Gdyby nawet były słuszne wszystkie te uwagi, które wyłożyliście przeciwko Spinozie, to na końcu zaprzeczylibyście przeciw Spinozie, a nie spinozizmowi. Pokazalibyście, że system tego filozofa, podobnie jak każdy inny, który zaprezentował jakiś śmiertelnik, ma swoje braki i luki, że pomylił się on co do podstaw, które dał swojemu systemowi naukowemu i że pominął

³³ Ibidem, s. 234.

rzeczy, bez których nie może on istnieć. Czy jednak już skutkiem tego jest obalenie tego wszystkiego, co twierdzi Spinoza? A co, jeżeli późniejszy zwolennik tego wielkiego człowieka będzie próbował wypełnić luki i uzupełnić braki?³⁴

Tak więc z krytyki nauki Spinozy nie wynika jeszcze, że Mendelssohn dał solidne podstawy swojemu systemowi. Na przykład z tego, że według niego Spinoza nie potrafił poradzić sobie z wy tłumaczeniem pochodzenia ruchu, nie wynika, że lepsze jest wyjaśnienie „antyspinozysty czy teisty”. Panteista – mówi Gotthold Ephraim Lessing, tzn. Mendelssohn w imieniu zmarłego przyjaciela – zachowuje swój system, przyjmując krytykę i pewne rozstrzygnięcia Mendelssohna (zawarte w poprzednim wykładzie). Przede wszystkim Lessing vel Mendelssohn mówi, że on sam – i przypuszcza, że także Spinoza byłby to uczynił – przyznaje, że Bogu jako nieskończonej istocie musi przysługiwać nieskończoność co do siły. To zaś pozwala panteiście – w zgodzie z teistą – ująć Boga zarówno jako źródło prawdy, jak i źródło dobra. Ale także jako absolutną doskonałość, co oznacza, że boski rozum przedstawia sobie wszystkie możliwe rzeczy wraz z ich następstwami i – widać tu inspiracje pochodzące od Gottfrieda Wilhelma Leibniza – „nadaje przewagę najlepszemu i najdoskonalszemu szeregowi” rzeczy. Taki prawdziwy teizm, jak również panteizm uznają istnienie w boskim rozumie owego szeregu rzeczy jako pewnej idealnej rzeczywistości. I w tym miejscu rozchodzą się drogi panteisty i teisty³⁵.

Teista utrzymuje, że Bóg temu, co tylko idealne, wewnątrzboskiemu szeregowi rzeczy, nadaje obiektywne istnienie. Świat i ludzie istnieją poza Bogiem, a nie w Bogu, stanowią pozaboskie istoty i tym samym obiektywną rzeczywistość. Według panteisty istnieje natomiast tylko Bóg i obecny w jego rozumie idealny byt. Ten byt to myśli Boga³⁶. Lessing vel Mendelssohn wyjaśnia to dokładniej. Mówiąc o myśleniu, trzeba uwzględnić: myśli, to, co myślące, i to, co pomyślane. Otóż Bogu jako absolutnemu bytowi nie jest dana żadna moż-

³⁴ Ibidem, s. 235–236.

³⁵ Ibidem, s. 236–237.

³⁶ Ibidem, s. 239.

ność, bo to przeczyłoby jego absolutnej rzeczywistości. W Bogu więc wszystko jest rzeczywiste. Zatem „w przypadku rzeczywistego myślenia i o ile myśl jest prawdziwa (»wszystkie myśli Boga są prawdziwe i trafne«), znika różnica względów, a tego, co pomyślane nie można odróżnić od rzeczywistej, prawdziwej myśli, a więc stanowi z nią całkowitą jedność”³⁷. Myśl jest nieoddzielna od substancji jako jej właściwość. Myśl nie istnieje poza myślącym, myśl, która zawiera w sobie przedmiot, to, co pomyślane, jest z nim tożsama. Świat zmysłowy i ludzie stanowią przeto przedmioty boskich myśli, są więc własnościami, czy – jak mówi Lessing vel Mendelssohn – akcydensami boskiej substancji³⁸. „Myśli Boga [mówi ów Lessing – J. P.] muszą być w najwyższym stopniu prawdziwe i odpowiednie, muszą więc mieć wszystkie predykaty, które przysługują ich przedmiotowi”³⁹. W myślach Boga zawiera się wszystko to, czym jest ich przedmiot. Mowa o przedmiotach istniejących poza Bogiem nie ma sensu.

Wszystko to – podkreślmy – mówi Lessing, tzn. Mendelssohn w jego imieniu. Niewątpliwie Mendelssohn bardzo zręcznie i sugestywnie preparuje stanowisko Spinozy, jeszcze bardziej spinozystów, tzn. Lessinga, który jakby ma ich reprezentować. Lessing z dialogu Mendelssohna, różny od Lessinga, od którego rozpoczął się spór o panteizm, bardzo łatwo odstępuje od istotnych, a wręcz fundamentalnych założeń filozofii Spinozy. Najbardziej chodzi tu o boski rozum, absolutną świadomość Boga i jego wolność. Takiego ujęcia rozumu i świadomości nie ma, jak już wskazywano, w *Etyce* Spinozy. Nadto odstępstwo Lessinga vel Mendelssohna od nauki Spinozy nie daje się pogodzić z treścią paragrafu siedemdziesiątego trzeciego *Wychowania rodzaju ludzkiego* Lessinga, gdzie – jak już wiemy – wewnątrzboskiemu dzianiu się jest przypisana bezwyjątkowa konieczność. Tak więc porzucenie w tym względzie nauki Spinozy, preparowane przez Mendelssohna, ma na celu skonstruowanie bardzo tradycyjnie pojętej koncepcji Boga jako bytu wszechmocnego i samowiednego oraz wykazanie, że do tego punktu poglądy Spinozy,

³⁷ Ibidem, s. 241.

³⁸ Ibidem, s. 242.

³⁹ Ibidem, s. 242–243.

spinozystów i Mendelssohna są ze sobą zgodne. Mendelssohn nie wykracza więc w istocie w swoim mniemaniu przeciwko nauce Spinozy, bo jakże wspaniały „mąż, który swoje życie poświęcił prawdzie, miałby ulec własnej próżności i zarozumiałości”? Wszak pogląd, że istnieje jedynie Bóg wraz z istniejącym myślącym w jego rozumie szeregiem rzeczy, pogląd odmawiający pozaboskiemu światu bytu, wydaje się śmieszny (to zauważa Lessing vel Mendelssohn)⁴⁰, dziwaczny, zaprzeczający zdrowemu rozsądkowi i bezpośredniej wiedzy. To jest egoizm, tzn. boski solipsyzm. Taki Bóg to „nieskończony egoista”. I tutaj właśnie panteista zatrzymuje się, podczas gdy „teista robi postępy”⁴¹. Mendelssohn sprowadził zatem panteizm do teizmu, właściwie zrobił panteizm częścią teorii teistycznej, pokazując w ten sposób, że panteizm jest teorią niepełną, niedokończoną. Trzeba więc do tego panteizmu jako części teizmu dopisać koniec. Panteizm został roztopiony w teizmie, stracił samoistną wartość poznawczą. Pozostał jedynie teizm jako pełna teoria.

Cała kwestia sprowadza się do pytania: „Czy do myśli Boga musi coś jeszcze dołączyć, jeżeli ma ona stać się rzeczywista poza Bogiem?”⁴². Punktem wyjścia do rozważań nad istnieniem świata są myśli Boga, tzn. wynajdywanie – jak to mówi się w *Morgenstunden* – predyktów przysługujących przedmiotom, dzięki którym przestają one być przedmiotami myśli Boga zawartymi w Bogu, wykraczając swoim istnieniem poza niego. Otóż myśli Boga ogarniają wszystko. Bogu jest dana pełna prawda o dobru i złu, z którą najściślej są skorelowane stosowne stopnie uznania dobra i dezaprobaty zła. Temu, co najlepsze, przysługuje przeto „najsilniejsze uznanie” i „najbardziej żywotne poznanie”. W poznaniu zaś zawiera się naleganie, dążenie, parcie do skutecznego działania. Mendelssohn wprowadza nadto pojęcie w najwyższym stopniu żywotnej siły Boga o nieskończonej mocy, która wyznacza Bogu jego właściwości, nadaje mu byt i sprawia, że jest on „tym, co absolutnie najlepsze”. Oprócz tej doskonałości samej w sobie, absolutnej, Mendelssohn wyróżnia okreś-

⁴⁰ Ibidem, s. 240.

⁴¹ Ibidem, s. 238–240.

⁴² Ibidem, s. 244.

lone „jako myśl w Bogu” „to, co najlepsze w powiązaniu, *optimum secundum quid*”, czyli właśnie to, co najlepsze już nie samo w sobie. Z tego względu niesie ono „ze sobą porównywalne najwyższe uznanie” – tzn. już nie całkowicie absolutne, już nie nieporównywalne. Z powodu tego uznania „to, co najlepsze w powiązaniu” musi dzięki swej w najwyższym stopniu żywotnej sile zyskać rzeczywiste istnienie. Jednakowoż owo rzeczywiste istnienie jest „tym, co najlepsze w powiązaniu”, tzn. poza myślami Boga, stanowiąc pozaboski świat rzeczy, czyli – jak mówi Mendelssohn – nas ludzi i świat zmysłowy⁴³.

Na pytanie jednak, co czyni Bóg, by jego myśli urzeczywistniły się w pozaboskim bycie, Mendelssohn odpowiada, że tego nie można domagać się „od słabego kramarza hipotez” i że nie jest w stanie niczego powiedzieć na ten temat w odniesieniu do rzeczy świata pozaludzkiego⁴⁴. Prezentowany teraz teizm Mendelssohna ze względu na niemożność dowiedzenia istnienia świata cielesnego jest tożsamy z panteizmem, tzn. tak jak charakteryzowany przez niego panteizm także jego teizm musi uznać rzeczy cielesne za myśli Boga. Badanie kwestii istnienia tych rzeczy Mendelssohn postanawia zawiesić, by móc zrealizować zamierzony w wykładzie plan, z pewnością zaskakujący ze względu na treść tego i poprzedniego wykładu. I te swoje zamierzenia Mendelssohn przedstawia nadzwyczaj jasno:

Obecnie muszę jedynie rozważyć siebie samego i myślące istoty podobne do mnie, aby rozstrzygnąć spór z panteistami. Aby dowieść, że nie wszystkie rzeczy są czystymi myślami tego, co nieskończone, muszę – nie zajmując się substancjami innego rodzaju – dowieść tylko, że istnieją skończone pozaboskie duchy, które mają własną substancjalność; wystarczy, jeżeli pokażę, że ja sam mam własną świadomość i dlatego muszę być istniejącą dla siebie pozaboską substancją. Nie będzie rzeczą trudną przekonać o tym panteistów⁴⁵.

Mendelssohn, jeszcze zanim wygłosił owo postanowienie o rezygnacji z uzasadnienia realności istot cielesnych, wskazał na argumenty

⁴³ Ibidem, s. 245–246.

⁴⁴ Ibidem, s. 246–247.

⁴⁵ Ibidem, s. 247–248.

za istnieniem istot duchowych. Pisze on: „Świadomość samego siebie powiązana z całkowitą nieznanością tego, co nie podpada pod mój krąg myślenia, jest najwymowniejszym dowodem mojej pozaboskiej substancjalności [...]”⁴⁶. Tak więc samoświadomość człowieka oraz właściwe mu ograniczenia mają świadczyć o jego wyodrębnionej w stosunku do Boga rzeczywistości. Nie jest jednak jasne, czy człowiek wie o swoich ograniczeniach, Mendelssohn mówi bowiem, że posiadanie ograniczeń nie jest tożsame z ich znajomością i że Bóg zna człowieka i jego słabości⁴⁷. Z drugiej strony wszelako twierdzenie, że człowiek nie jest w stanie poznać tego, co „nie podpada pod jego krąg myślenia”, zdaje się sugerować, że człowiek ma jakąś świadomość, a przynajmniej poczucie własnej ograniczoności. Mendelssohn wygłasza na temat ludzkiej substancjalności dwa prawie równobrzmiące zdania – jedno tutaj przytoczono – których treści nie rozwija ani nie wyjaśnia dostatecznie zrozumiale.

Dlatego można by przyjąć, że wedle Mendelssohna istotniejsze jest uzasadnienie substancjalności bytu ludzkiego, które powołuje się na filozoficzną zasadę: „Żadna istota nie może się rzeczywiście wyzbyć jakiegokolwiek stopnia swojej realności”⁴⁸. Jeżeli do tego dodamy twierdzenie Mendelssohna, że „żadna istota nie ma bezpośredniego pojęcia wyższej realności niż ta, która jej samej przysługuje”⁴⁹, możemy powiedzieć, że każda istota myśląca, istota duchowa – bo o nie tu chodzi – posiada pojęcie własnej realności, że jest zatem świadoma swojej substancjalności. Ponieważ zaś nie leży w mocy skończonej istoty myślącej pozbawienie się własnej realności, przeto bycie świadomym tej realności jest tylko potwierdzeniem pewnego obiektywnego stanu rzeczy. Wydaje się, że ostatecznie decyduje o wszystkim owa wspomniana zasada filozoficzna. Przez to jednak problem, o który tu chodzi, nie zostaje jeszcze wyjaśniony i rozstrzygnięty. Trzeba by bowiem zapytać o prawomocność owej zasady. Być może Mendelssohn uznaje ją za coś oczywistego, co nie podlega żadnemu badaniu czy jakiegokolwiek weryfikacji. Wydaje się też,

⁴⁶ Ibidem, s. 243–244.

⁴⁷ Ibidem, s. 244.

⁴⁸ Ibidem, s. 248–249.

⁴⁹ Ibidem, s. 248.

że i tutaj Mendelssohn wraca do swojego credo filozoficznego znanego z jego *Erinnerungen*. Jego rozumowanie można by więc przedstawić tak: jest mi dana świadomość własnej rzeczywistości; moja myśl jest tu kryterium naczelnym i nie ma powodu jej kwestionować, zatem jestem realnym bytem. Poświadcza to następujące zdanie Mendelssohna: „Jednak cały obszar rzeczywistości, której my sami nie posiadamy, jest obcy również naszemu poznaniu i nie możemy go poznać oglądowo”⁵⁰. Bezpośrednio więc znam samego siebie i własne istnienie; mogę jednak na tej podstawie mówić o istnieniu innych podobnych do mnie istot, czyli ludzi. Problem istnienia Innego zarówno dla Mendelssohna, jak i dla tamtej epoki raczej nie istniał; także dla pierwszego egzystencjalisty, Jacobiego, którego zresztą uważa się za jednego z prekursorów filozofii dialogu. Mendelssohn, można powiedzieć, utrzymuje się w granicach własnej racjonalności, którą Georg Wilhelm Friedrich Hegel wyraził słowami Mendelssohna: „To, czego żadna myśląca istota nie przedstawia sobie jako możliwego, nie jest też możliwe; a to, co przez żadną istotę myślącą nie jest pomyślane jako rzeczywiste, nie może też w rzeczywistości (*in der Tat*) być rzeczywiste”⁵¹.

Po dokonaniu tych wszystkich ustaleń i uzasadnień Mendelssohn zestawia ze sobą podstawowe tezy własne i tezy panteistów. Panteiści twierdzą: „Wszystko jest Jednym”, „Bóg jest także światem”, „wielość nie może istnieć bez jedności”, a „nieskończona jedność – bez wszystkiego”. Mendelssohn zaś utrzymuje: istnieją Bóg i świat; to, co nieskończone, nadaje rzeczywistość temu, co skończone, a jedność – wielości. Byt tego, co skończone, jest nie do pojęcia bez tego, co nieskończone, ale byt tego, co nieskończone, także nie daje się pojąć bez poznania tego, co skończone. Jednak to, co nieskończone, może istnieć bez tego, co skończone, ale nie odwrotnie, a to oznacza jednokierunkową zależność ontyczną skończonego od nieskończonego. „Oddzielamy więc Boga od natury, przypisujemy mu istotę pozadoczesną, a światu istotę pozaboską” – pisze Mendels-

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 487.

sohn, usiłując pokazać, że jego – w gruncie rzeczy najczęściej spotykana wśród filozofów – koncepcja jest bliższa panteizmowi, aniżeli mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać⁵².

Wedle panteistów – jak już wiemy – jest w Bogu „pewien rodzaj idealnego bytu” – boski rozum i obecne w nim myśli. Otóż wszystkie myśli Boga nie mogą mieć takiej samej samoświadomości, tzn. „tylko niektóre myśli Boga zyskały przede wszystkim to, co nazywamy istnieniem”, przy czym owo istnienie nie jest wcale poza-boską substancjalnością. Te, nie wszystkie oczywiście, urzeczywistnione myśli Boga „tak a nie inaczej, tu i teraz odpowiadają idei tego, co najdoskonalsze”. Mendelssohn powołuje się tutaj nawet na Spinozę i chodzi mu, zdaje się, o to, że po spinozjańsku pojęte rzeczy, tzn. rzeczy-myśli Boga w ujęciu Mendelssohna następują po sobie, czyli „wykluczają się wzajemnie na przemian”, zatem pewne myśli Boga są rzeczywiste, a inne – nie⁵³. Nie sposób nie zacytować tego zdania Mendelssohna na temat rzeczywistego istnienia, które razem nie jest pozaboskim bytem:

Tak więc ten widzialny świat jest według panteisty jako myśl Boga rzeczywiście obecny wewnątrz jego istoty, o ile jest wyobrażeniem najlepszego i najdoskonalszego ogółu różnorodnych skończonych istot, które w powiązaniu mogą być myślane. W tej niezmierzonej myśli jest człowiek, jestem ja jako człowiek także myślą Boga, obdarzony oddzielną, ograniczoną świadomością samego siebie, całkowicie nieznający tego wszystkiego, co znajduje się poza moją ograniczonością. Z uwagi na tę ograniczoność jestem jednak zdolny do szczęścia i niedoli, po części przeze mnie samego i przez moje własne działania; po części także bez mojego udziału jestem ze względu na moje szczęście lub moją niedolę zależny od innych myśli Boga⁵⁴.

Przeto można mówić, że w Bogu są myśli rzeczywiste, wyrażające to, co najlepsze i najdoskonalsze, stanowiące jego pełną samoświadomość, oraz myśli, którym nie przysługują owe właściwości, my-

⁵² *Moses Mendelssohns Morgenstunden*, s. 251–252.

⁵³ *Ibidem*, s. 252–255.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 255–256.

śli nierzeczywiste, pozbawione istnienia. Mimo że owe rzeczywiste myśli są zależne od Boga, to jednak przysługuje im jakieś relatywne pojęte działanie. Toteż Mendelssohn pisze: „Ja jako człowiek mogę zatem oczekiwać całego dobra, które ma się dla mnie stać, od substancji, której myślą i modyfikacją mam być, o ile chce ona być zależna po części ode mnie, po części od innych myśli”⁵⁵. Mendelssohn buduje więc osobliwą koncepcję absolutnej boskiej świadomości, niejednorodnej – co już samo w sobie jest wątpliwe – oraz związanej z tym nadzwyczaj osobliwą koncepcję rzeczywistości boskich myśli, jako świata widzialnego i świata ludzkich istot, wyróżnionych przez ich sposób istnienia w boskim rozumie, stanowiący ich relatywną samoistność. Mendelssohn ukuł przeto koncepcję jakby trzeciej realności, czegoś pośredniego między pozaboskim światem widzialnym (rzeczy i ludzi) a światem boskim, mimo że „rzeczywiste myśli” należą do Boga. Tej koncepcji z pewnością nie można utożsamić ze schrystianizowaną platońską nauką o ideach. Człowiek jako rzeczywista myśl Boga jest jakoś człowiekiem w Bogu, człowiekiem doświadczającym „szczęścia i niedoli”.

I właśnie końcowa część XIV wykładu potwierdza tę osobliwą, szczególną rolę i wagę owej jakby trzeciej rzeczywistości. Mendelssohn powiada tam, że panteiści różnią się od niego „jedynie subtelnością” oraz „niepłodnym rozważaniem”. Na czym zatem polega owo jałowe rozważanie? Na tym, że stawia się nieistotne pytania. Czy Bóg „myśl najlepszego powiązania przypadkowych rzeczy” pozostawił jako realną w sobie, czy ją wyrzucił poza siebie? Czy dopuścił, by jego boskie „światło błyskało poza nim, czy też jedynie, aby świeciło w jego wnętrzu?”. „Czy pozostało jedynie źródłem, czy też źródło rozlało się w nurt?” Jest mało ważne, czy rzeczy jako rzeczywiste są rzeczywiste w Bogu, czy poza Bogiem. A obrazowe metafory miast rozjaśniać, jedynie zaciemniają sprawę. Tak więc, po pierwsze, z teoretycznego punktu widzenia rozważana teraz kwestia nie ma fundamentalnego znaczenia w filozofii, jest w gruncie rzeczy jałowa, a jej rozwiązanie takie czy inne nie wprowadza niczego, co mogłoby przy-

⁵⁵ Ibidem, s. 256.

sporzyć filozofii nowych niebanalnych teorii⁵⁶. Po drugie, Mendelssohn, zwracając się do Lessinga, „obrońcy oświeconej nauki Spinozy”, sądzi, że jego zmarły przyjaciel zaakceptowałby ten oczyszczony czy uszlachetniony panteizm, z którego wynika, że „moralność i religia będą bezpieczne”⁵⁷. Mendelssohn rozstrzyga przeto wszystkie ważne problemy od strony teoretycznej i praktycznej, dochodząc do takiej postaci panteizmu, która nie różni się zasadniczo od jego własnej teorii i w obrębie której daje się umieścić myśl Lessinga.

2. Mendelssohn wobec Lessinga

W wykładzie XIV zmarły Lessing wypowiadał się ustami Mendelssohna, aprobując słuszność jego konstrukcji udoskonalonego spinozizmu. Wykład XV *Morgenstunden* dotyczy samego Lessinga i tego, co wynika odnośnie do niego z dwu poprzednich wykładów. I tutaj przyjaciel Mendelssohna występuje w roli wspierającego go i jednocześnie w roli ożywiającego i dramatyzującego po trosze dialog, prowadzony ze swadą i zręcznością, nadającym wykładowi pewną lekkość i niewymuszonność, co z pewnością trafiało do nieobeznanych z filozofią Spinozy, trzeba bowiem przyznać, że obeznanych z nią, zresztą w różnym stopniu, było w Niemczech bardzo niewiele. Ów przyjaciel z oburzeniem pyta, dlaczego Mendelssohn zrobił z Lessinga „obrońcę tak błędnego i okrzyczanego sytemu naukowego, bazującego na nazbyt sofistycznych podstawach” i dlaczego wybrał właśnie Lessinga dla realizacji tak „podejrzanego zamysłu”. Przyjaciel wypowiada więc to samo, co mówił w listach Mendelssohn, gdy panteizm nazwał najbardziej fatalną filozofią. Mendelssohn odpowiada:

[...] zawsze najpierw wpada mi do głowy Lessing, gdy rozglądam się za kimś rozsądzającym w takich sprawach. [...] Przez wiele lat dzieliliśmy

⁵⁶ Ibidem, s. 257–258.

⁵⁷ Ibidem, s. 258.

się naszymi myślami w tej materii, bezstronnym umiłowaniem prawdy, które nie dopuszcza ani zwadliwości, ani usłużności⁵⁸.

W ten sposób Mendelssohn jakby dialogował sam z sobą, rozważał bezstronnie różne warianty stanowisk i ich rozwiązania, kierując się czystym „umiłowaniem prawdy”, a nie krytyką cudzych poglądów. Jak nie wierzyć komuś tak bezstronnie postępującemu – takie wrażenie mógł z pewnością sprawiać wykład Mendelssohna.

Nie wyzbywając się całkowicie zastrzeżeń co do łączenia przez Mendelssohna Lessinga z panteizmem, przyjaciel koncentruje się na poglądach Lessinga, które właśnie mają dowodzić, jak był on daleki od panteizmu zbudowanego na „s sofistycznych podstawach”. Tak więc Lessing to obrońca „prawd religii naturalnej”, „prawdy religii rozumu”.

Niemcy nie znają filozofa [mówi przyjaciel – J. P.], który nauczałby religii rozumu z taką czystością, bez żadnej domieszki błędu i zabobonu, który wykladałby tak przekonująco dla prostego ludzkiego rozumu, jak fragmentysta. Jego przywiązanie do naturalnej religii sięgało tak daleko, że z żarliwością wobec niej nie chciał znosić żadnej innej religii nieobjawionej. Sądził, że trzeba zgasić wszystkie światła, aby pozwolić całemu oświeceniu niepodzielnie wypłynąć ze światła rozumu. [...] Już w jego najwcześniejszych pismach można rozpoznać, że prawdy rozumowe religii i etyki były dla niego zawsze święte i nienaruszalne [...]⁵⁹.

Tak więc wobec „prostego”, „zdrowego ludzkiego rozumu” mają być zawieszane wszelkie inne rodzaje poznania i wiedzy, wszelkie „błędy i zabobony” po to, by rozum mocą własnego światła odkrył czy ujawnił niekwestionowane prawdy. Skoro ów rozum charakteryzuje się jako zdrowy i prosty, przysługuje on w gruncie rzeczy każdej istocie ludzkiej. Rozum trzeba pozostawić na pustym niezachwaszczonym polu, by w jego świetle mogły kiełkować prawdy niczym niezagrożone i niczym niezmaczone. Przypomina to z jednej strony mistyczną anihilację jako drogę do prawdy czy fenomenologiczną

⁵⁸ Ibidem, s. 259.

⁵⁹ Ibidem, s. 260–261.

redukcję transcendentálną – z drugiej strony, co wcale nie musi zaskakiwać, wszak zwracano już uwagę na pokrewieństwo myśli Edmunda Husserla z mistyką.

Druga sprawa, z której ujęcia ma wynikać niezgodność między Lessingiem a Spinozą, wiąże się z koncepcją dystansu między Bogiem a stworzonym światem. W tej kwestii występują dwa przeciwstawne poglądy: jeden, który kładzie nacisk na szlachetność i wzniosłość Boskości kosztem jej przystępności; drugi, wedle którego Boskość jest „wplątana” we wszystkie ludzkie działania i zdarzenia w świecie, przez co jakby zostaje wystawiona na szwank jej szlachetność i autarkia. Przyjaciel uważa za filozoficzny przesąd pogląd, że Bóg działa mocą wszystko obowiązujących praw. Takie ujęcie utrwała przekonanie o prawidłowości działań natury, przez co ograniczona czy wręcz marginalizowana jest rola Boga, któremu dla manifestacji własnego bytu i rządów pozostaje jedynie cudowne wkroczenie w bieg natury. Właściwe ujęcie tych kwestii – tu przyjaciel powołuje się na Anthony’ego Ashleya Coopera Shaftesbury’ego i Leibniza – zakłada, że istnieje harmonia między boskimi zamierzeniami i boskimi wszechmocnymi działaniami we wszystkich zdarzeniach świata ludzkiego i pozaludzkiego. Nic, co dzieje się w świecie, nie zaprzecza więc Bogu pod żadnym względem i nie narusza jego integralności, i nic też nie wymyka się boskim zrządzeniom. Wszystko jest objęte boskimi planami i boską sprawczością⁶⁰.

Nie należy nie doceniać [mówi przyjaciel – J. P.] rządów Boga i opatrności w najmniejszych zdarzeniach; nie należy ich nie doceniać tylko z tej przyczyny, że rzeczy następują wedle zwyczajowego biegu natury, a więc, jak się wydaje, należy sławić Boga bardziej w zdarzeniach naturalnych aniżeli w cudach, a to jest najwyższy stopień szlachetności ludzkich pojęć, najszlachetniejszy sposób myślenia o Bogu, jego rządach i opatrności⁶¹.

Taki właśnie pogląd został przedstawiony przez Lessinga, któremu nikt nie dorównał pod względem głębi przekonań, „żarliwo-

⁶⁰ Ibidem, s. 262–267.

⁶¹ Ibidem, s. 267–268.

ści i pobożnego zachwytu”. Siła rozumu, jego moc oświecania, jest tak ogromna, że cuda są niepotrzebne, a nawet szkodliwe w pojmowaniu Boga, którego „oddziaływanie rozciąga się na najmniejszą zmianę” i który działa we wszystkich zdarzeniach. Cuda w istocie zaprzeczają boskiej, uniwersalnej, sprawczej celowości. Wygląda to tak, jakby doskonały Bóg chciał jeszcze poprawiać siebie. Przyjaciel mówi: „Wydaje się, że tylko nasz ojczysty język wykształcił się do tego stopnia, że można w nim powiązać język rozumu z najżywotniejszym przedstawieniem”⁶².

Jednak Lessing wiele „wycierpiał dla prawd religii rozumu” z powodu – co szerzej rozwija i analizuje przyjaciel – swojego znakomitego dramatu *Natan Mędrzec* oraz anonimowo przez niego opublikowanych *Fragmentów* autorstwa Hermanna Reimarus, ojca Elise i Johanna Alberta Hinricha, od których otrzymał te pisma. Tym bardziej więc myśl Lessinga nie powinna służyć obronie błędnej koncepcji Spinozy, której on przecież nie akceptował. Nie można jednak powiedzieć – jak sformułował to Mendelssohn – że jego obalenie filozofii Spinozy i spinozizmu ucieszyłoby Lessinga, ten bowiem zawsze stawał w obronie „prześladowanej nauki”, nigdy nie cenił „płytkich argumentów” zarówno przeciwko fałszowi, jak i za prawdą – jako że prawda tak ugruntowana „jest przesądem, nie mniej szkodliwym niż oczywisty błąd, a czasem [jest] jeszcze bardziej szkodliwa”⁶³.

Mendelssohn jest przekonany, że dobrze wypełnia swoje zamierzenia, zadając kłam nauce Spinozy i spinozizmowi, przez co otwiera drogę do właściwej filozofii, tzn. „oczyszczonego spinozizmu”. Może nawet powiedzieć: „[...] nie uważam za rzecz konieczną prosić jego [Lessinga – J. P.] ducha o wybaczenie, że trudziłem go obroną panteizmu”⁶⁴. A następnie podsumowuje swoje dokonania tak:

Również w toku mojego ostatniego odczytu pokazałem, że udoskonalony panteizm może zupełnie dobrze współistnieć z prawdami religii i etyki, że różnica polega na nadmiernej spekulacji, która nie ma

⁶² Ibidem, s. 268–269.

⁶³ Ibidem, s. 275–276.

⁶⁴ Ibidem, s. 276.

najmniejszego wpływu na ludzkie działania i szczęśliwość i że [panteizm – J. P.] może raczej wskazać właściwe miejsce wszystkiemu, co tylko może stać się praktyczne i może mieć swoje zauważalne skutki w życiu albo też w poglądach ludzi⁶⁵.

Dla uzasadnienia tego ujęcia Mendelssohn powołuje się na niedokończony, powstały w 1753 roku traktat Lessinga *Chrześcijaństwo rozumu*, w którym miało się jakoby zawierać w postaci załączkowej to, co istotne, jego filozoficzne poglądy.

Lessing wychodzi w tym traktacie od pojęcia Boga jako najdoskonalszej istoty, który odwiecznie myśli to, co najdoskonalsze, czyli samego siebie. W Bogu myślenie, przedstawienie, chcenie i stworzenie nie różnią się od siebie, są tym samym. To, co Bóg odwiecznie myśli, odwiecznie przedstawia sobie, tego zarazem odwiecznie chce i to odwiecznie stwarza. Można by kolejno każdą z tych czynności umieścić na pierwszym miejscu i uznać jej tożsamość z pozostałymi⁶⁶. W paragrafie trzecim Lessing mówi, że „wszystko, co Bóg sobie przedstawia, to zarazem stwarza”, zaś w paragrafie piątym łączy myślenie ze stwarzaniem, a więc myślenie i przedstawienie charakteryzują Boga w ten sam sposób. Otóż odwieczne myślenie Boga o swojej doskonałości stanowi odwieczne stworzenie – równej w doskonałości samemu Bogu – istoty, która z powodu tej równości jest Bogiem, ale Bogiem Synem, ponieważ Bóg jako przedstawiający siebie samego „zdaje się mieć niejaki pierwszeństwo przed przedstawieniem”. Istota, czyli Bóg Syn, nie daje się ani oddzielić, ani – jak mówi Lessing – odróżnić od Boga Ojca, ponieważ nie do pomyślenia jest Bóg Syn bez Boga Ojca. Z drugiej wszelako strony istota jako Bóg Syn nie może być odebrana Bogu z tego powodu, że musi mu przysługiwać „przedstawienie samego siebie”, a tym przedstawieniem jest właśnie Bóg Syn. Jako obraz Boga jest on tożsamy z Bogiem – to także powiada Lessing wprost. Ponieważ wszystko, co przysługuje Bogu, przysługuje też Bogu Synowi, jest im wspólne, przeto są oni

⁶⁵ Ibidem, s. 277.

⁶⁶ G. E. Lessing, *Chrześcijaństwo rozumu*, przeł. J. Prokopiuk, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, oprac. T. Naumowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973, s. 74, §§ 1–3.

jednym – a to znaczy, że mamy tu do czynienia z „największą harmonią”. I ta harmonia między Bogiem Ojcem a Bogiem Synem jest właśnie Duchem, dla którego są oni źródłem. Duch jako harmonia posiada wszystko, co jest w Bogu Ojcu, i to wszystko, co jest w Bogu Synu, tak więc harmonia stanowi prawdziwego Boga. Paragraf dwunasty, kończący wywód Lessinga o Bogu samym w sobie, brzmi tak: „Harmonia ta jednak jest Bogiem w ten sposób, że nie byłaby Bogiem, gdyby Ojciec nie był Bogiem i Syn nie był Bogiem, i że obaj nie mogliby być Bogiem, gdyby nie było tej harmonii; to znaczy, że wszyscy trzej są jednym”⁶⁷.

Mendelssohn w swoim wykładzie, podając tekst traktatu Lessinga *Chrześcijaństwo rozumu*, pomija paragrafy od szóstego do dwunastego, w których jest przedstawiona koncepcja Boga Ojca, Boga Syna i Ducha jako tego, co jest jednym. Te pominięte przez siebie paragrafy Mendelssohn komentuje następująco:

W kolejnych zdaniach Lessing próbuje za pomocą wyśmienitego zwrotu wyjaśnić tajemnicę Trójcy lub też, jak pochlebiał sobie często w młodości, unaocznic ją metafizycznie. Od tej młodości zarozumiałości, z której nawet nie są zadowoleni najbardziej zdecydowani zwolennicy atanatyckiej nauki, odszedł oczywiście w późniejszym okresie. Można tu jeszcze rozpoznać wyraźnie jej ślady i jest to dla mnie powód, że rozprawa jest bardzo wczesnej daty⁶⁸.

Z pewnością słuszną jest uwaga o pokrewieństwie myśli Lessinga z nauką św. Atanazego Wielkiego, który – jak bardzo trafnie ujął to profesor Stefan Świeżawski – „kładł wielki nacisk na wieczną i nie stworzoną naturę Chrystusa, na współistotność Ojca i Syna, na boskie pochodzenie Ducha Świętego”⁶⁹. Jeżeli Lessing mówi o stworzeniu istoty, czyli Boga Syna, to oznacza to odwieczne stworzenie, tzn. to, że Bóg Syn jest tak samo wieczny jak Bóg Ojciec, a stworzenie oznacza jedynie logiczną, a nie chronologiczną czy w jakimkol-

⁶⁷ Ibidem, s. 74–75, §§ 4–12.

⁶⁸ *Moses Mendelssohns Morgenstunden*, s. 279–280.

⁶⁹ S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 305.

wiek innym sensie realną pierwotność Boga Ojca wobec Boga Syna. Trafnie też powiada Mendelssohn, że pogląd Lessinga nie mógł znaleźć uznania wśród tych, którzy akceptują poglądy św. Atanazego czy myślących podobnie do niego. Chodzi przede wszystkim o to, że zachowując jakieś elementy nauki Atanazego, Lessing idzie w takim kierunku, że wykracza poza intencje atanatystów i że nie jest do zaakceptowania przez Mendelssohna. Nie przeceniamy wagi opuszczenia przez Mendelssohna wspomnianych paragrafów, bo traktat Lessinga został opublikowany przed ukazaniem się drukiem *Morgenstunden*, więc Mendelssohn nie zataił niczego, co nie byłoby publicznie dostępne. Ale postępuje on selektywnie: przytacza w swoim wykładzie te fragmenty traktatu, które, jak sądzi, potwierdzają jego własne poglądy na temat oczyszczonego spinozizmu. Mendelssohn zdaje sobie wyraźnie sprawę z tego, że opuszczone fragmenty traktatu *Chrześcijaństwo rozumu* nie korespondują z jego rozważaniami i interpretacjami nauki Lessinga. Uznaje je za wyrosłe z młodzieńczej zarozumiałości i arogancji, podczas gdy pozostałe paragrafy, mające potwierdzać jego koncepcje, nie wydają mu się niedojrzałe. Mendelssohn wpisuje więc własny punkt widzenia i cele w rozumienie i ocenę traktatu o chrześcijaństwie rozumu, różnicując w ten sposób wagę jego treści. I dlatego nie może zaakceptować wewnątrz-boskiej konieczności, odwiecznej autodeterminacji Boga, a więc tego, co u Lessinga jest spinozjańskie.

Bóg myśli to, co najdoskonalsze, czyli samego siebie, na dwa sposoby. Po pierwsze, „myśli wszystkie swe doskonałości naraz”. I taki sposób myślenia obejmuje całość doskonałości, tzn. Boga Ojca, Boga Syna i Ducha jako to, co jedno. Drugi natomiast sposób myślenia przez Boga samego siebie polega na myśleniu owych doskonałości nie naraz, lecz w ich rozdzieleniu, tzn. każdej z osobna wraz z przysługującym jej stopniem doskonałości. Skoro myślenie Boga jest stwarzaniem, zatem myślenie każdej doskonałości jako ustopniowanej jest zarazem stworzeniem istot o różnym stopniu doskonałości. Oznacza to, że każda istota posiada coś z doskonałości Boga,

tn. jest w pewien sposób do niego podobna. Te wszystkie byty tak powołane do istnienia stanowią świat⁷⁰.

Dlaczego powstał taki, a nie inny świat? W rozważaniach tych kwestii widać u Lessinga inspirowanie się myślą Leibnizjańską zarówno w stawianiu problemów, jak i w przyjmowaniu rozwiązań w sprawie charakteru i budowy świata. Jednak twierdzenie, że Bóg mógłby sobie pomyśleć nieskończenie wiele światów i „że mogłoby istnieć nieskończenie wiele światów” nie daje się utrzymać w obrębie myśli Lessinga. Bóg myśli bowiem to, co najdoskonalsze, tzn. musi myśleć i tym samym stworzyć świat najdoskonalszy. Bóg ze swojej istoty nie może więc wspierać się myśleniem wielu światów i porównywaniem ich, by znaleźć odpowiedź na pytanie, który z nich jest najlepszy. Przeto Bóg myśli wprost najdoskonalszy świat i stwarza go⁷¹. To ujęcie Boga i świata zgadza się z tzw. nieklasycznym rozumieniem nauki Leibniza, wedle którego z istoty Boga wynika, że świat jest najlepszy z możliwych. Innymi słowy, Leibniz przyjmuje, że pewien rodzaj konieczności rządzi Bogiem. Lessing wybiera tę wersję filozofii Leibnizjańskiej, którą mniej lub bardziej można – przynajmniej w pewnym zakresie – uzgodnić z nauką Spinozy. Tak samo, tylko bardziej zdecydowanie, wypowiadał się na ten temat Jacobi: „Lebnizjańsko-wolffowska filozofia jest nie mniej fatalistyczna aniżeli Spinozjańska, i bezstronnego badacza prowadzi do tej ostatniej”⁷². Tak więc Lessinga ujęcie Boga i relacji między nim a światem jest w istocie spinozjańskie i zbliżone do nieklasycznego rozumienia filozofii Leibniza właśnie ze względu na konieczności immanentne bytowi boskiemu.

Zgodnie też ze wzorcem Leibnizjańskim świat składa się z nieskończonych szeregów rzeczy, następujących po sobie wedle zmniejszających się lub zwiększających się stopni danej doskonałości w sposób ciągły, tzn. wykluczający jakiegokolwiek przerwy między następującymi po sobie w owych szeregach istotami. Uporządkowa-

⁷⁰ G. E. Lessing, *Chrześcijaństwo rozumu*, s. 74–75, §§ 3, 13.

⁷¹ Ibidem, s. 75, §§ 14–15.

⁷² *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn*, Leipzig 1819, s. 221–222. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

nie szeregu polega na tym, że „każdy człon zawiera w sobie wszystko to, co zawierają człony niższe, a ponadto jeszcze coś więcej” po to, by być różnym od tamtych członów, przy czym nie ma członu, który byłby ostatni, bo to zaprzeczałoby nieskończoności szeregów rzeczy, a także nieskończoności świata. Bezpośrednio i wyłącznie Bóg powołuje do istnienia istoty proste, a wszystko, co złożone, może być jedynie następstwem czy skutkiem tamtego boskiego aktu. Harmonia zaś między rzeczami, polegająca na tym, że każda istota prosta „ma coś, co mają inne” istoty, pozwala poznać wszystkie zdarzenia i przemiany zachodzące w świecie, bo nic nie jest izolowane, lecz pozostaje w stałej łączności i współbytowaniu z tym, co inne. Świat to takie właśnie współbytowanie uporządkowanych szeregów rzeczy objętych boską myślą i stwórczością, określonych ustopniowaną doskonałością.

Ostatecznie można więc powiedzieć, że Bóg myśli siebie jako doskonałości naraz i w całości oraz doskonałości ustopniowane, czyli harmonię świata w boskim myśleniu ugruntowaną. W takim obrazie bytu pojmowanie świata jako ustopniowanych doskonałości zawiera w sobie pewną racjonalność i konsekwencję w próbie usankcjonowania istnienia poza bytem absolutnym. Lessing pojmuje swoją koncepcję rozumienia bytu Boga i świata jako dzieło rozumu, oświeconego rozumu, niemającą jednak potwierdzenia w wiedzy o naturze. Jest wszelako pewien, że wprawdzie nie teraz, ale „po długich wiekach, kiedy zostaną gruntownie zbadane wszystkie zjawiska natury”, „nie pozostanie nic innego, jak tylko sprawdzić je z powrotem do ich pierwotnego źródła”. Nauka odkryje więc w przyszłości owo ugruntowanie zjawisk świata w stwórczym boskim myśleniu⁷³.

Proste istoty stworzone bezpośrednio przez Boga „są niejako ograniczonymi Bogami”, ponieważ wyrażają doskonałości, same w sobie będące Bogiem, w ich ustopniowaniu, tzn. w ograniczeniu – i jako takie są podobne do Boga. W tym znaczeniu każda rzecz jest – wedle określenia Leszka Kołakowskiego odniesionego do nauki Spinozy – zmodyfikowanym Bogiem⁷⁴. Oczywiście mimo zewnętrz-

⁷³ G. E. Lessing, *Chrześcijaństwo rozumu*, s. 75–76, §§ 16–21.

⁷⁴ L. Kołakowski, op. cit., s. 276.

nego podobieństwa formuły Lessinga i Kołakowskiego znacznie od siebie odbiegają: droga od Boga do rzeczy jest wyraźnie – jak trafnie przedstawia ją Kołakowski – dłuższa u Spinozy niż u Lessinga i ma odmienny charakter niż ta naszkicowana przez Lessinga. Już w poprzednich rozdziałach wskazano, że wedle Spinozy rzeczy nie powstają bezpośrednio mocą boskiego działania ani też w Bogu nie zawierają się idee aktualnie istniejących rzeczy. (Nie używamy tu argumentu, że Bóg Spinozy nie może czegokolwiek myśleć). Mimo tych wszystkich zastrzeżeń określenie rzeczy jako ograniczonych Bogów wyraźnie wskazuje, że Lessing w swoim myśleniu jest zorientowany na Spinozę.

W piątym od końca tekstu paragrafie Lessing wyróżnia dwie doskonałości Boga: pierwszą doskonałością jest to, że Bóg jest „świadom swjej doskonałości”, druga polega zaś na tym, że Bóg może „działać odpowiednio do swjej doskonałości”. „Obydwie są niejako przypieczętowaniem jego doskonałości”⁷⁵. Otóż myślenie Boga jest myśleniem doskonałości i przeto Lessing nie uznaje myślenia za doskonałość. Świadomość doskonałości jest natomiast doskonałością, ale nie myśleniem. Lessing zrównuje więc myślenie ze stworzeniem, podczas gdy świadomość oznacza, że jest się świadomym czegoś, właśnie doskonałości, które już istnieją. Bycie świadomym jako takie nie ma więc stwórczego charakteru. W związku z ową doskonałością jako świadomością doskonałości jest możliwe działanie „odpowiednie do doskonałości”. Lessing pisze: „Z różnymi stopniami doskonałości Boga muszą być także związane różne stopnie świadomości tych doskonałości i różne stopnie zdolności działania odpowiednio do tych doskonałości”⁷⁶. Zatem tak samo Bóg, jak i pozostałe byty, świadome danych im doskonałości i stopni tych doskonałości, mogą działać odpowiednio do właściwych im doskonałości. Istoty moralne charakteryzują się tym, że: a) posiadają właściwe im doskonałości; b) są ich świadome; c) „mają zdolność działania” odpowiednio do tych doskonałości. Prawo, którego ma przestrzegać owa istota, wynika zaś z jej natury. Przeto działać moralnie to działać dla za-

⁷⁵ G. E. Lessing, *Chrześcijaństwo rozumu*, s. 76, § 23.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 76, § 24.

chowania tego, czym się jest ze swej własnej natury, tzn. dla samozachowania. Prawo to brzmi tak: „działaj odpowiednio do swych indywidualnych doskonałości”⁷⁷. Ponieważ istoty w świecie są uporządkowane w nieskończone szeregi, w których nie ma przerw czy luk, zatem każda istota jest sama w sobie tą oto istotą posiadającą jej tylko właściwy stopień doskonałości wynikający z tego, czym ona jest w tym szeregu istot, tzn. ze swej natury. Tak więc działanie zgodne z prawem to działanie odpowiednie do natury danej istoty, służące utrwaleniu właściwej jej doskonałości. Wzorem Leibniza Lessing przyznaje, że w nieskończonym szeregu istot znajdują się takie istoty, „które nie są wyraźnie świadome swoich doskonałości”⁷⁸.

Otóż trudno zakwestionować tezę, że Lessing opisuje Boga trójjedynego jako byt nieusuwalnie konieczny. Taka najwyższa boska doskonałość nie może dopuszczać wolnego, tzn. swobodnego konstytuowania czegokolwiek. Bóg musi myśleć tak jak myśli i działać tak jak działa, a nigdy inaczej, bo to wynika z jego doskonałości. Także stworzenie świata wynika z boskiego myślenia będącego tym samym, co stworzenie. Być może w koncepcji Lessinga chodzi o to, że myślenie Boga to urzeczywistnianie treści zawartych w Bogu, tzn. tego, czym jest Bóg. Myślenie Boga byłoby zatem odwieczną aktualizacją tych treści, tj. istnieniem Boga i świata. Nie ma w tym ani wolności, ani świadomości. Tak więc przede wszystkim z ducha koncepcja Lessinga jest spinozjańska poprzez objęcie koniecznością bytu Boga i świata oraz relacji między nimi. Także z ducha koncepcja Lessinga jest przeciwstawna nauce Mendelssohna o świadomym i z własnej wolności działającym Bogu.

Dlaczego tylko z ducha koncepcja Lessinga jest spinozjańska i antymendelssohnowska? To pytanie naprowadza na punkt, w którym załamuje się nauka Lessinga. Jakkolwiek by ją opisywać, koncepcja właściwej Bogu absolutnej świadomości (inna być nie może) i absolutnej konieczności (inna jest niemożliwa) jest nie do pojęcia, zawiera w sobie tak fundamentalne pęknięcie, że Lessing nie ukończył swego pisma o chrześcijaństwie rozumu. W tym, co Les-

⁷⁷ Ibidem, s. 77, § 26.

⁷⁸ Ibidem, s. 77, § 27.

sing znacznie później mówi podczas spotkania z Jacobim, nie ma ani śladu owej koncepcji z traktatu, choć ob staje on niezmiennie i zdecydowanie przy teorii deterministycznej. Traktat Lessinga jest świadectwem jego zmagania się z asymilacją filozofii Spinozy w tym punkcie, który dla wszystkich jej interpretatorów jest najtrudniejszy do ujęcia – traktat był więc etapem, który Lessing przekroczył, zrozumiał bowiem, że koncepcja tam zawarta jest w gruncie rzeczy absurdalną koncepcją Boga i że chcąc być zwolennikiem Spinozy, musi tę trudność swojej koncepcji przezwyciężyć⁷⁹. Podczas gdy Lessing dokonuje istotnej korekty własnych poglądów, Johann Gottfried Herder wygłasza w istocie pogląd tożsamy z poglądem Lessinga z traktatu i broni jako właściwej kontynuacji filozofii Spinozy, który nie zdawał sobie sprawy z tego, co naprawdę głosi jego nauka. Dlatego ten problem boskiej konieczności i boskiej świadomości zostanie zanalizowany w części pracy poświęconej Johannowi Gottfriedowi Herderowi.

3. Reasumpcja poglądów Mendelssohna

Podstawowe twierdzenie Mendelssohna, że według filozofii Spinozy myślenie jako atrybut substancji stanowią myśli Boga jako bytu samowiednego, jest błędem, który kładzie się nieusuwalnym cieniem na całości wywodów Mendelssohna o Spinozie i Lessingu oraz w istocie z góry je przekreśla. Nie do przyjęcia jest zatem, po pierwsze, że Spinoza i spinozyści oraz Mendelssohn są zgodni co do tego, że Bóg myśli samego siebie i jednostkowe rzeczy. Bóg Spinozy nie jest bowiem samowiedny, nie posiada idei skończonych rzeczy, nie posiada pojedynczych myśli i w ogóle nie myśli w tym znaczeniu, o jakim mówi Mendelssohn. Po drugie więc, pytanie, jak przejść od myśli Boga do świata pozaboskiego, jest pytaniem, które nie ma nic wspólnego z nauką Spinozy i spinozystów. Są to problemy filozofii Mendelssohna, które on bezzasadnie przypisuje swoim prze-

⁷⁹ Por. G. E. Lessing, *O rzeczywistości rzeczy poza Bogiem*, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, s. 77–78.

ciwnikom, by odnaleźć z nimi pewną wspólnotę poglądów. Nie ma w rozważaniach Mendelssohna immanentnej analizy filozofii Spinozy i prób, by na przykład przez wskazanie na jej niekonsekwencje, ewidentne braki i luki zbudować w ten sposób rozwiązanie pozbawione tych wad. Mendelssohn z góry narzuca sens filozofii Spinozy, nie usiłując badać jej treści. Postępuje wobec filozofii Spinozy całkowicie zewnątrznie, nie licząc się z jej zawartością treściową. Jego oświeceniowe trzymanie się jasności i zrozumiałości każe mu przyjąć, że o myśleniu można mówić tylko wtedy, gdy istnieje istota, która ma poszczególne myśli i których jest ona świadoma. Mendelssohn nie podjął wysiłku wgłębienia się w filozofię Spinozy. Wyrokuje arbitralnie. O udoskonalonym panteizmie, który ma rzekomo reprezentować Lessing, można bowiem mówić tylko w odniesieniu do panteizmu właściwego Spinozie; ponieważ zaś ten jest całkowicie źle rozumiany przez Mendelssohna, jego optowanie za udoskonalonym panteizmem pozostaje nieudokumentowane i nietrafne.

Czy można było spodziewać się takiego rezultatu? I tak, i nie. Tak, bo Mendelssohn – jak już wiemy – pisał w listach do Elise Reimarus, że nie rozumie, przynajmniej w części, dzieł Spinozy i tego, co pisał do niego Jacobi. Nie, bo Mendelssohn mógł przemyśleć swoje stanowisko i podjąć pracę nad nauką Spinozy, a także dołożyć wysiłku – o czym też pisał w listach – by lepiej zrozumieć rozprawę Jacobiego. Z różnych powodów Mendelssohn nie zrobił tego w *Morgenstunden*, które w sensie teoretycznym stanowią jego najważniejszą wypowiedź w tej materii. Z tego wcale nie wynika, że spór się zakończył ani nawet że ujawnił się w swoim najbardziej wyrazistym i publicznie dostępnym kształcie. Jednak co do meritum sporu i Mendelssohn, i Jacobi wypowiedzieli swoje najważniejsze kwestie. Tak że to, iż spór toczył się dalej, rozpałał się, przybierał na sile, świadczy o mocy zogniskowanej wokół niego energii, o tym, że był to spór ważny, najważniejszy w obszarze niemieckiej filozofii.

Rozmaite rozprawy zdumiewają nieuwzględnianiem bardzo zdecydowanej opinii Hegła o Mendelssohnie i jego udziale w sporze. Jest ona przeważnie przemilczana, trudno bowiem wyobrazić sobie, by wszyscy poważnie zajmujący się sprawą – oczywiście poza wyjąt-

kami, które trzeba dopuszczać – nie mieli pojęcia o stosunku Hegla do tej sprawy. Oto fragmenty z wykładu Hegla:

Przypadkowy spór z Mendelssohnem, który chciał napisać życiorys Lessinga, dał Jacobiemu okazję do rozwinięcia swoich poglądów. Jacobi zapytał go, czy wiadomo mu, że „Lessing był spinozystą”. Mendelssohn oburzył się i stało się to powodem korespondencji między nimi. I w toku sporu okazało się, że ci, którzy uważali się za fachowców, za fachowców w dziedzinie filozofii i za ludzi mających monopol na przyjaźń z Lessingiem, jak Nicolai, Mendelssohn itd., nie wiedzieli nic o spinozyzmie; ujawniła się w ich przypadku nie tylko płytkość filozoficznego poglądu, lecz wręcz ignorancja. [...] Mendelssohn okazuje ignorancję nawet w odniesieniu do zewnętrznie historycznego aspektu filozofii Spinozjańskiej, a o wiele jeszcze większą w odniesieniu do [jej] strony wewnętrznej⁸⁰.

Już samo przedstawione tutaj ujęcie przez Mendelssohna koncepcji myślenia w filozofii Spinozjańskiej wystarczy, by potwierdzić ocenę Hegla. Ale można też na przykład dodać opisane tutaj rozumienie przez Mendelssohna substancji Spinozjańskiej jako wszechświata stanowiącego sumę jednostkowych bytów. To ujęcie zauważył też Max Grunwald, pisząc: „Prawie jak Bayle ujmuje Mendelssohn substancję jako nieskończoną całość wynikającą z nieskończonej wielości skończonych rzeczy”⁸¹.

Nieuwzględnianie opinii Hegla dyskredytującej Mendelssohna pojmowanie filozofii Spinozy wynika, przynajmniej po części, jak się wydaje, z obawy przed dyskredytacją dorobku intelektualnego Mendelssohna. Marek Siemek pisze: „Otóż niewątpliwie Mendelssohn był jednym z głównych przedstawicieli niemieckiego oświecenia, zarazem oświecenia żydowskiego, dlatego jest to jedna z najciekawszych postaci tej epoki”⁸². Jak pisał zaś David Baumgardt, „niemieckie oświecenie XVIII stulecia” „znalazło w Mendelssoh-

⁸⁰ G. W. F. Hegel, op. cit., s. 485–486.

⁸¹ M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland* (1. Aufl. – Berlin 1897), Aalen 1986, s. 95.

⁸² M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2014, s. 226.

nie klasycznego reprezentanta”⁸³. I uzupełniał: „Najszerze oddziaływanie zdobył jednak Mendelssohn u współczesnych pismem z 1767 roku, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*”⁸⁴. Mendelssohn to prototyp Natana Mędrca z dramatu Lessinga i wspaniale władający językiem „niemiecki Sokrates”. I jeszcze raz Hegel: „Mendelssohn uważał sam siebie oraz był uważany za największego filozofa i zachwalany [był jako taki] przez swych przyjaciół”⁸⁵. Jacobi wiele by dał – zanim doszło do wyraźnego sporu – za to, by nawiązać bezpośrednie kontakty z Mendelssohmem. Kiedy proponował Lessingowi podróż po Niemczech, na jej trasie umieścił Berlin, zapewne z nadzieją, że miałby okazję razem z Lessingiem odwiedzić jego trzydziestoletniego przyjaciela. Do tego przypomnijmy jeszcze to, że Jacobi godził się być niekontaktującym się bezpośrednio z mistrzem Mendelssohmem jego uczniem oraz że zabiegał, nie powiadamiając o tym Mendelssohna, o przetłumaczenie *Phädona* na język francuski.

Ta wiedza o Mendelssohnie, jako postaci z różnych względów znaczącej, najprawdopodobniej w jakimś stopniu wpływa na mniejsze przywiązywanie wagi do filozofii Spinozy w rozpatrywaniu poglądów Mendelssohna. Jeżeli zaś rzetelne prowadzenie sporu o panteizm w takim znaczeniu, o jakie chodziło Hegłowi, wymaga znajomości filozofii Spinozy, a więc w gruncie rzeczy żmudnego i uciążliwego jej badania, co dla piszącego artykuł może oznaczać pracę niewiele mniejszą niż nad przedstawieniem stanowisk Jacobiego i Mendelssohna, to owa niechęć do analizy relacji między poglądami Spinozy i Mendelssohna znajduje pewne wytłumaczenie, nawet usprawiedliwienie.

Właśnie braki wiedzy w tym zakresie pozwalają Jurigowi Freudigerowi mówić o Mendelssohna „niezaprzeczalnej zasłudze dla rehabilitacji Spinozy” z trzech względów: po pierwsze, Mendelssohn daje uzasadnienie umiarkowanego, tj. oczyszczonego spinozizmu Lessinga; po drugie, „krytykuje z pełnym respektem Spinozę jako poważnie traktowanego przeciwnika”; po trzecie, przedstawia prze-

⁸³ D. Baumgardt, *Spinoza und Mendelssohn*, Berlin 1932, s. 24.

⁸⁴ Ibidem, s. 19.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, op. cit., s. 486.

ciwstawne pogładowi Jacobiego ujęcie nauki Spinozy jako nieateistycznej⁸⁶. Otóż – przypominamy – Mendelssohn pisze o poglądzie Spinozy tak: „To, że ociera się on o ateizm, wydaje się widoczne na pierwszy rzut oka”. Pogląd Spinozy zawiera w sobie – wedle Mendelssohna – sprzeczności, niezrozumiałe pojęcia, jest – opisano to już wcześniej dokładniej – filozofią „wybrakowaną”, kościotrupem, którego szpetoty nie osłoni żaden płaszcz. Warto tu przytoczyć słowa Marka Siemka na temat powstałego wówczas powiedzenia, będącego w obiegu do dzisiaj, „o tym, że ktoś kogoś potraktował jak Mendelssohn Spinozę”. „Otóż Mendelssohn traktował Spinozę bardzo nieprzyjaźnie. I taki jest sens tego powiedzenia”⁸⁷.

Ważniejsze jednak niż respekt czy brak respektu dla Spinozy jest u Mendelssohna nieliczenie się z treścią pism Spinozy, deformacja i przypisywanie mu całkowicie niezgodnych z jego nauką poglądów. Czy taki sposób postępowania świadczy o zasługach Mendelssohna dla rehabilitacji Spinozy? Mendelssohn nigdzie nie chciał rehabilitować tego, co ociera się o ateizm. Można by jednak powiedzieć, że Mendelssohn rehabilituje filozofię Spinozy przez jej przekształcenie w udoskonalony spinozizm. Wszelako ten zabieg – jak wiemy – polega na wpisaniu w filozofię Spinozy sprzecznych z nią twierdzeń, czyli na jej zafalszowaniu, ale także na zafalszowaniu poglądów Lessinga zawartych w jego traktacie *Chrześcijaństwo rozumu*. W ogólności zatem nieuzasadnione twierdzenia Freudigera wynikają w sensie teoretycznym z braku analizy filozofii Spinozy i rzetelnego skonfrontowania z nią tego, co na jej temat sądzi Mendelssohn.

Jan Rohls natomiast w swojej pracy *Protestantische Theologie der Neuzeit* dostrzega na przykład spinozjański charakter traktatu Lessinga o chrześcijaństwie rozumu, pisząc, że „Lessing żegna się z teistycznym przedstawieniem Boga” jako bytu osobowego⁸⁸. Ale zarazem wbrew słowom traktatu utrzymuje, że rzeczy nie mogą istnieć poza Bogiem⁸⁹. Otóż – przypominamy – taki pogląd na temat bytu

⁸⁶ J. Freudiger, *Der Pantheismustreit – eine Bestandsaufnahme*, „Kriterion” 5 (1993), s. 44.

⁸⁷ M. J. Siemek, op. cit., s. 227.

⁸⁸ J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. 1, Tübingen 1997, s. 224.

⁸⁹ Ibidem.

rzeczy Lessing wygłosił dopiero dziesięć lat po napisaniu traktatu. Owo odrzucenie przez Lessinga koncepcji Boga osobowego jest zaprzeczeniem – co zawiera się w naszym opracowaniu – koncepcji udoskonalonego panteizmu Lessinga przypisywanego mu przez Mendelssohna i ufundowanego jego zdaniem tezą o świadomym samego siebie i osobowym bycie Boga. Michael Murrmann-Kahl trafnie akcentuje twierdzenie Rohlsa o nieosobowym charakterze bytu Boga z traktatu o chrześcijaństwie rozumu, ale umyka jego uwadze, że błędne jest przypisane temu traktatowi twierdzenie o istnieniu rzeczy w Bogu.

Niejako w bezczynność i oczekiwania osadzająca Jacobiego, dokonana przez Mendelssohna zmiana strategii postępowania w sporze o panteizm okazała się jednak zawodna w dochodzeniu zarówno do rozumienia i interpretacji filozofii Spinozy, jak i poglądów Lessinga. W obu wypadkach Mendelssohn spreparował coś, co nie odpowiadało badanemu przedmiotowi. W ogólności w sprawach podstawowych, o które chodziło w sporze o panteizm, Mendelssohn nie osiągnął więc nic, mimo że w pewnych sprawach szczegółowych, tzn. w kwestii ruchu i pewnych określeń człowieka, miał rację, krytykując Spinozę. Udział Mendelssohna w sporze sygnowany jego wykładami *Morgenstunden* okazał się więc niepowodzeniem. Jego *Erinnerungen*, które były odpowiedzią na rozprawę Jacobiego o Lessingu, nie uprawniały wprost do takiej konkluzji, choć nie były wolne od mylnych interpretacji nauki Spinozy. Na przykład Mendelssohn bardzo trafnie krytykuje Jacobiego ujęcie nauki Spinozjańskiej, wedle którego Bóg jest tylko „czystą zasadą rzeczywistości”, a rzeczywistość przysługuje jedynie rzeczom. Można przypuszczać – jak już wskazano – że także pod wpływem tej krytyki Jacobi wycofał się z tego stanowiska, w jego bowiem drugim przedstawieniu filozofii Spinozy nie ma śladu takiego ujęcia. Z kolei Mendelssohn, który w *Erinnerungen* zarzucił Jacobiemu, że według niego o całości rzeczy można mówić tylko dzięki scalającej operacji myślenia, sam w *Morgenstunden* twierdzi, że każde zebranie rzeczy w całość wymaga udziału myślącego podmiotu: w przypadku względnych skończonych całości – podmiotu ludzkiego, w przypadku wszechświata – podmiotu boskiego. W istocie Mendelssohn wraca więc do wcześniej skryty-

kowanego przez siebie stanowiska, które nie ma charakteru spinozjańskiego, podczas gdy Jacobi wycofał się z niego jako niezgodnego z nauką Spinozy.

Mendelssohn stara się przedstawić stałe punkty filozofii Spinozy i poglądów Lessinga i w tych ramach prowadzi swoje rozważania, wygłasza tezy i ich uzasadnienia. Pomijamy teraz to, że owe stałe punkty, przypisane zarówno Spinozie, jak i Lessingowi, deformują koncepcje jednego i drugiego. Otóż Mendelssohn zachowuje się bardzo swobodnie w tym sensie, że łatwo jest mu jakiś pogląd przyjąć albo odrzucić czy w jakimś punkcie swojego rozumowania powołać się na pewne zasady i argumenty, które zmierzają w preferowanym przez niego kierunku. Krytykuje panteizm za negację pozaboskiego bytu, ale tak naprawdę to nie ma według niego wielkiej różnicy między tymi, którzy mówią o świecie rzeczy istniejących poza Bogiem, a tymi, którzy owe rzeczy traktują jako myśli Boga czy przedmioty myśli Boga, jako „rzeczywiste myśli”. Tak więc człowiek jako taka „rzeczywista myśl” doznaje szczęścia i cierpienia, zależnych po części od jego własnych działań, ale także od innych „rzeczywistych myśli”. Jeżeli Mendelssohn krytykuje marzycieli i fantastów, to sam z tymi swoimi koncepcjami i uzasadnieniami pozostaje w ich towarzystwie. A znakomite władanie językiem ułatwia mu taką postawę. Można bowiem zręcznie, jakby bez wysiłku, nieomal poetycko pytać, czy to taka wielka różnica między światłem świecącym w Bogu a światłem wychodzącym poza Boga, czy między człowiekiem istniejącym w boskim rozumie jako „rzeczywista myśl” a człowiekiem pozostającym na zewnątrz Boga, skoro ten pierwszy ma doznania podobne do doznań tego drugiego – w każdym razie można używać wobec nich tych samych określeń. Wydaje się, że w tej swobodzie i lekkości intelektualnej bardziej niż powagi głoszonych tez brakuje powagi ich uzasadnień. Zdeformowane spojrzenie na Spinozę i Lessinga, przedstawione świadomie w izolacji od argumentów Jacobiego, nie pozwala Mendelssohnowi wygłosić znaczących argumentów w obronie własnych tez. Spór jednak się nie zakończył i ta konkluzja w żadnym wypadku nie może być ostateczna.

Listy czwarte

Pismo Friedricha Heinricha Jacobiego *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* wywołuje u adresata – jak pisze Kurt Christ – „zwątpienie i bezradność” oraz poszukiwanie „moralnego wsparcia” u przyjaciół¹. Istotnie, Moses Mendelssohn czuje się udręczony szachrajstwami i oszustwami Jacobiego. Jego pismo ma dziwaczny, spaczony, pogardliwy, urągliwy charakter. Uderza tak samo w Mendelssohna, jak i Gottholda Ephraima Lessinga. Postawa Mendelssohna wynika więc z nieuzasadnionego i złośliwego zachowania Jacobiego. Jacobi podstępnie – ciągle opisujemy tu widzenie tych spraw przez Mendelssohna – doprowadził Lessinga do przyznania się do radykalnego panteizmu. Najpierw bowiem – czytamy w liście Mendelssohna do Immanuela Kanta z 16 października 1785 roku – Jacobi sam zademonstrował przed Lessingiem, czym jest filozofia Spinozjańska, ten zaś uznał, że zgadza się to z jego zasadami i „cieszył się”, że „po długim poszukiwaniu spotkał wreszcie brata w panteizmie”, który umiał pięknie przedstawić naukę Barucha Spinozy o Jednym². I przekonanie Mendelssohna, że Jacobi był spinozystą, tym bardziej uprawdopodobnia to jego nieuczciwe postępowanie wobec Lessinga. Sprawę tę teraz zawieszamy, ponieważ kwestie te znajdują stosowniejsze miejsce w analizie rozprawy Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga* i reakcji na nią Jacobiego.

¹ K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Düsseldorf 1988, s. 125.

² M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 13, *Briefwechsel III*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, s. 312. (Dalej cytowane jako: M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*).

Mendelssohn został niespodziewanym dla siebie wystąpieniem Jacobiego zszokowany i wytrącony z równowagi także z powodu jeszcze innych okoliczności. Mendelssohn właściwie nie umie ocenić postępowania Jacobiego, tak bowiem jest ono niezwykle w pejoratywnym znaczeniu, że chętnie poznałby opinię człowieka prawego. Ma chyba na myśli Kanta, do którego jest skierowany wspomniany już list, zawierający te myśli. Oto sam nienarażony na żadne niebezpieczeństwo, Jacobi – kontynuuje Mendelssohn – wystawia Lessinga niczym łup na drwiny jego wrogów. Mendelssohn ocenia to postępowanie zdecydowanie negatywnie. Jacobi, przyczyniając się w ten sposób do zniesławienia Lessinga, na nic się bowiem nie naraża, wraca wszak pod armaty wiary (według *Erinnerungen* – pod sztandar wiary). Mendelssohn pisze: „znajduje bezpieczeństwo w bastionie wiary uszczęśliwiającego Lavatera, z którego czystych anielskich ust na końcu swojego pisma przytacza pełne pocieszenia miejsce, które nie daje mi żadnego pocieszenia, ponieważ ja go nie rozumiem”³. Mendelssohn nie pojmuje też zaufania, jakim Lessing darzył Jacobiego. Jak to można wytłumaczyć, że Lessing, jego trzydziestoletni przyjaciel, zataił przed nim swoje filozoficzne poglądy? I dlaczego – pyta dalej Mendelssohn – Jacobi zdradził tajemnicę Lessinga nie tylko jemu, ale całemu światu, przedtem jednak ukrywając ją przed nim, najbardziej zaufanym przyjacielem zmarłego? Tak samo Mendelssohn nie rozumie, mocą jakiego prawa Jacobi opublikował prywatne listy bez pytania o zezwolenie na to ich autorów⁴.

Księżeczka o Spinozie (pierwsze, z 1785 roku, wydanie *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*) Jacobiego jest dla Mendelssohna czymś szkaradnym, poplątanym, dziwacznym, bez ładu i składu zestawionymi tekstami. Pisze on wprost: „[...] niezwykła mieszanina, prawie monstualny twór, głowa Goethego, ciało Spinozy, nogi Lavatera”⁵. W istocie stanowi on wszystko to, co nie podobało się Mendelssohnowi, co on radykalnie odrzucał i krytykował. Głowa Johanna Wolfganga von Goethego jako

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, s. 313.

⁵ Ibidem.

składnik tego monstrum ma przypominać jego wiersz *Prometeusz*, od którego w istocie Jacobi wedle swojej relacji rozpoczął rozmowę z Lessingiem i który posłużył Lessingowi do dyskredytacji tradycyjnej koncepcji Boga czy Bogów, stanowiącej jakby otwarcie drzwi do nauki Spinozy. Przydając zaś tworowi ciało Spinozy, Mendelssohn potwierdził, że Jacobi jest spinozystą i że w tej kwestii jest całkowicie nieprzenikliwy na jakiegokolwiek argumenty przeciwko własnemu osądowi i przekonaniu. Trzeci z kolei element monstrum, nogi Johanna Caspara Lavatera, ma wskazywać na głębokie przywiązanie Jacobiego do wiary. W istocie przytoczone w zakończeniu *Księżeczki o Spinozie* wypowiedzi Lavatera to pełen uduchowienia i wzniosłości tekst na temat człowieka jako „królewskiego tworu ziemi”, który ma „po królewsku myśleć i działać” i przeto „dawać świadectwo prawdzie”, ale prawdzie, która jest jemu właściwa, która się w nim ogniskuje jako jego prawda⁶. Tekst ten znakomicie współbrzmi z, na wierzze ugruntowanym, egzystencjalizmem Jacobiego. Treść tego tekstu trudno byłoby łączyć z jakąkolwiek pozytywną religią. Mendelssohn ma rację, mówiąc, że nie rozumie tych treści, bo opisana w ten sposób wiara i religia są pozadyskursywne. Ma też rację w tym, że religia jest czymś podstawowym w myśli Jacobiego, ale nie ma racji, gdy eksponentem tej wiary czyni Lavatera tylko na tej podstawie, że Jacobi jego wypowiedzią – starannie przez siebie dobraną bardziej ze względu na jej *timbre* emocjonalny aniżeli intelektualny – zamyka swoją *Księżeczkę o Spinozie*.

Swoje *Morgenstunden* Mendelssohn uznaje za bardzo udane przedsięwzięcie intelektualne. Oczywiście reakcje, jakie może wywołać podstępne pismo Jacobiego, mogą być nieprzyjemne dla Mendelssohna i uchodzić za podważające jego argumentację, niemniej jednak czuje się on zadowolony – chyba tylko raz daje temu wyraz w listach dotyczących *Księżeczki o Spinozie* – ze swojej przezorności wobec nauki Lessinga, dzięki czemu można będzie zdezawuować szachrajstwa Jacobiego.

⁶ Por. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 251–253. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

Szczęśliwie [pisze Mendelssohn 8 października 1785 roku w liście do Friedricha Nicolaia – J. P.], nie wiedząc o tym, moim *Morgenstunden* nadałem już z góry pomyślny zwrot, tak że mam nadzieję, że prawie urągliwe postępowanie marzycielskiej partii nie powinno już zaszkodzić Lessingowi⁷.

Tym właśnie, co ma wytrącać Jacobiemu broń z ręki, jest koncepcja oczyszczonego panteizmu Lessinga, o której Jacobi nic nie wie i przeto nie mógł jej zaatakować. Nie można już skalować Lessinga jako ateisty. O ile Spinoza był bliski ateizmowi czy wręcz wyznawał ateizm, o tyle Lessing dokonał modyfikacji jego nauki, znajdując miejsce dla Boga, religii i moralności.

Cios zadany przez Jacobiego jest jednak dla Mendelssohna dotkliwy, nieoczekiwanie narzucający mu podjęcie batalii o dobre imię własne i imię Lessinga. Tu nie chodzi o ustalenie prawdy, bo ta została już ujawniona w *Morgenstunden*, lecz o to, by prawdę oddzielić od niszczącego ją oszustwa, by pozwolić jej wolno zaistnieć. Jest w postawie Mendelssohna zwątpienie i bezradność – jak ujął to Kurt Christ – ale, wydaje się, najbardziej z jego postawy przebija oburzenie wobec kogoś, kto wyprodukował szkaradne, dziwaczne pomieszanę i splątane myśli. Atoli do prawdy, która nadto została nagle wypaczona przez Jacobiego, trzeba przekonać „czytającą publiczność”, także poprzez przedstawienie okoliczności powstania i przebiegu sporu. Zgodnie ze zmodyfikowaną w kwietniu 1785 roku strategią miała temu służyć – o czym zostaje poinformowany też w omawianym tu liście Kant – zamierzona druga część *Morgenstunden*, której napisanie Mendelssohn odkładał na bliżej nieokreślony czas. Ponieważ ogłoszenie drukiem *Książeczki o Spinozie* niczego w tej zwłoce nie zmieniło, Mendelssohn postanawia więc w „*Berlinische Monatsschrift*” zamieścić *Erinnerungen* oraz różnymi niewielkimi publikacjami przekonywać do swoich racji w sporze o panteizm⁸.

Na *Książeczkę o Spinozie* reaguje też Elise Reimarus, która otrzymuje 18 października 1785 roku dwa poprawione egzemplarze, dla

⁷ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 309.

⁸ Ibidem; por. K. Christ, op. cit., s. 126.

siebie i dla jej brata, za pośrednictwem poety Matthiasa Claudiusa, bez żadnej zapowiedzi ani towarzyszącego listu (od niego pochodzi nazwa *Książeczka o Spinozie*). Rodzeństwo Reimarusów nie tylko nie zasługiwało na to, ale nawet miało prawo do zapoznania się w pierwszej kolejności (poza Mendelssohnem, ale ten wcześniej otrzymał egzemplarz nieoprawiony) z *Książeczką o Spinozie*, oboje bowiem – jak zostało to wcześniej dokładnie przedstawione – przyczynili się zarówno do zawiązania sporu, jak i do sposobu jego prowadzenia, jakkolwiek Elise była bardziej weń zaangażowana. To ona zaakceptowała rolę sędzi w pojedynku, wyznaczoną jej przez obu walczących. Ona łagodziła ich reakcje względem siebie. Ze skierowanych do siebie listów Mendelssohna nie przekazywała Jacobiemu tych fragmentów, które mogłyby go urazić. Spór nie potoczył się jednak zgodnie z jej zamierzeniami i działaniami.

Upublicznienie sporu mocno w nią uderza. Już spojrzenie na tytuł *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* (to, co pisze Elise Reimarus w tej sprawie 18 października, to tekst dołączony do zakończonego poprzedniego dnia listu do Mendelssohna) podnosi temperaturę jej uczuć. A oburzenie i gniew wywołuje w niej prywatna korespondencja i prywatne rozmowy, czy w zaufaniu opowiadane żarty zmarłego przyjaciela (być może za taki żart uznałaby Elise Reimarus powiedzenie o sobie Lessinga, że jest Bóstwem w stanie najwyższej kontrakcji) wystawione na publiczny ogląd, dający jednym powód do smutku, drugim do szyderstwa. Elise Reimarus pisze do Mendelssohna:

Jak nieprzyzwoicie, jak błędnie postępuje najlepszy przecież, najbardziej uczciwy mąż, gdy staje się porywczy albo wierzy, że musi bronić swojego obrażonego Ja. Że tak jest w przypadku Jacobiego, widać w całości [*Książeczki o Spinozie* – J. P.], szczególnie jednak tam, gdzie opiera się on na danej mu przez Pana nadziei oglądu Pańskich *Morgenstunden* w manuskrypcie, której niespełnienie uznał Pan za lepsze⁹.

⁹ M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 315.

Podobnie jak Mendelssohn, Elise Reimarus reaguje rozgniewaniem i irytacją na publikację prywatnej korespondencji, ale w odróżnieniu od niego, który widzi tylko siebie jako obiekt ataku ze strony Jacobiego, wskazuje ona w szczególności na szkody dla wizerunku Lessinga w oczach opinii publicznej. I na tym też kończy się jej krytyczne odniesienie do Jacobiego. Nie ma w liście Elise Reimarus nic o jego podstępny sposób postępowaniu w sprawach sporu o Spinozę i Lessinga. Zachowanie Jacobiego tłumaczy ona jego obrazą i poniżeniem ze strony Mendelssohna, który nie dotrzymał przyrzeczenia udostępnienia Jacobiemu *Morgenstunden* przed ich wydaniem drukiem. Elise Reimarus, która z całkowitą pewnością widziała w Jacobim człowieka prawego, nie znajduje innego wytłumaczenia jego działania aniżeli to, które obciąża winą za nie Mendelssohna. To on zmienił swój sposób postępowania wobec Jacobiego, usuwając go niejako w kącie, jak kogoś nic nieznaczącego w dyskusji o Lessingu. To on kazał Jacobiemu czekać w milczeniu na swoją decyzję. Jacobi w *Książeczce o Spinozie* nie wspomina o niedotrzymanej przez Mendelssohna umowie, ale Elise Reimarus nie ma wątpliwości, że tylko o tę sprawę tutaj chodziło. Nikt poza nią nie był tak dobrze obznajomiony z relacjami między Jacobim a Mendelssohmem, także jej brat, mimo że cieszył się największym zaufaniem Mendelssohna spośród tych, którzy wspierali go w jego postawie w sporze o panteizm. Elise Reimarus nie chce „aż do obrzydzenia wchodzić w szczegóły tych spraw”, obawiając się, że Mendelssohn zlekceważy je „właściwym sobie uśmiechem”. Ale owo „aż do obrzydzenia” jest znaczące w odniesieniu do postępowania Mendelssohna.

Ustaliliśmy, że można mu postawić zarzuty z powodu jego postępowania wobec Jacobiego, Elise Reimarus usuwa tę kwestię na bok. I pyta tylko o swoją winę: „Tylko jedno, najukochańszy M., jest dla mnie ważne: czy ja także mam sobie zarzucać, że w tej sprawie uczyniłam za dużo [...]”. Elise Reimarus chodzi o to, czy nie przekazała zbyt dużo wiadomości Jacobiemu w sporządzanych dla niego wyciągach z listów Mendelssohna. Dotąd, tzn. do czasu otrzymania *Książeczki o Spinozie*, była przekonana, że postępowała właściwie w tej materii, ponieważ była świadoma, że dla tego „dobrego i zbyt wrażliwego człowieka”, za jakiego uważała Jacobiego, „ważne było każ-

de słowo” Mendelssohna¹⁰. Jak pokazano, opisując treści owych listów i przygotowując wyciągi z nich, Elise Reimarus postępowała bardzo ostrożnie i skrupulatnie, nie przekazując z listów Mendelssohna Jacobiemu niczego, co mogłoby go w jakiś sposób dyskredytować. W tym sensie stosowana przez nią cenzura była bardzo skuteczna. Wydaje się, że ma rację Kurt Christ, gdy pisze, że pytanie Elise o własną winę ma charakter retoryczny. Dodaje też, że swoim listem Elise Reimarus „możliwym zarzutom Mendelssohna zabrała wiatr z żagli” i że „osadziła Mendelssohna na mieliźnie”¹¹.

Odpowiadając Elise Reimarus 21 października 1785 roku, Mendelssohn pisze, że tak jak dla niej, także dla niego pochopny atak Jacobiego jest „ogromnie bolesny”. Mendelssohn ciągle trwa w oburzeniu, złości i irytacji wobec Jacobiego. Właściwie to nie rozumie jego postępowania. Dostrzega w nim coś nieuregulowanego, spaczonoego i pogmatwanego. Raz prezentuje się on wobec Mendelssohna jako pełen zaufania, raz jako ogarnięty podejrzliwością, tak samo zuchwałość i lękliwość stanowią dwie strony jego zachowań. Jacobie, przepelniony ogniem miłości własnej, „strąca swoich bliźnich w ogień i ucieka”. Z innych zdziera maski, ale swoją maskę stara się uczynić nieprzeniknioną. Mendelssohn wprost powiada, że nie lubi takich ludzi i że postanawia całkowicie zerwać z Jacobim prywatną wymianę listów; wymiana myśli i spory między nimi powinny stać się publiczne. Wszelako będzie unikał odpłaty Jacobiemu pięknym za nadobne. I nie napisze nic, dopóki pozostanie w nim coś z obrazy i drażliwości. Jednak trochę prawdy musi dotrzeć do Jacobiego, nie można bowiem nie wziąć w obronę pamięci o Lessingu. W końcowej części listu Mendelssohn wybacza Jacobiemu to, co uczynił, ale odmawia mu usprawiedliwienia i nie życzy sobie przyszłych z nim stosunków¹².

Mendelssohn nie ma wątpliwości, że cała wina tkwi po stronie Jacobiego. Pomniejszanie jej przez Elise Reimarus Mendelssohn uznaje za „niewybaczalną nieroztropność”. Dlatego jednym słowem

¹⁰ Ibidem, s. 315–316.

¹¹ K. Christ, op. cit., s. 132.

¹² M. Mendelssohn, *Briefwechsel III*, s. 320–321.

nie reaguje na jawne obarczenie go przez Elise Reimarus winą z powodu zerwania umowy. Mendelssohn prezentuje niezmaczoną postawę, że tylko on ma rację w sporze i że sam na każdym etapie sporu nie uczynił niczego złego ani wywołującego zadrażnienia¹³. Tak więc negatywna opinia, jaką Mendelssohn miał o Jacobim prawie zawsze, po ukazaniu się *Książeczki o Spinozie* stała się przekonaniem nie do podważenia pod każdym względem. Toteż Mendelssohn uwalnia choćby od cienia winy Elise Reimarus, która – jego zdaniem – znakomicie przygotowywała z jego listów wyciągi dla Jacobiego. Nie jest winien Mendelssohn, nie jest winna Elise Reimarus, a tylko Jacobiego, człowiek, po którym w istocie można się wszystkiego spodziewać, który w swoim zagmatwaniu i splątaniu jest odpowiedzialny za nadanie fałszywego biegu sporowi o Spinozę i Lessinga oraz za wszystkie związane z tym nieprawości.

24 października 1785 roku Elise Reimarus wypowiada się w swoim pierwszym – po otrzymaniu *Książeczki o Spinozie* – liście do Jacobiego w łagodniejszym tonie i treści wobec niego w porównaniu z tym, co przed tygodniem doniosła Mendelssohnowi. Stwierdzając, że jej pierwszą reakcją na *Książeczkę o Spinozie* było oburzenie, wyznaje zarazem, że musi być uczciwszą wobec Jacobiego. Jak wielokrotnie zaświadczała, zawsze wierna dobrej pamięci o Lessingu, pisze:

Niechaj tym, co mną kieruje, będzie uprzedzenie, przestraszyłam się, gdy zobaczyłam naszego przyjaciela tak nago stojącego przed światem, który go nie rozumie, nie może osądzać, nie jest godzien, by widzieć go bez osłony. Nie żebym nie zgadzała się z Mendelssohnem: nasz przyjaciel musi ukazać się potomnym nie inny, aniżeli był, to znaczy, moim zdaniem, nie jako deista, skoro wiemy, że był on spinozystą, ale – wszystkie szczegóły poufnej rozmowy, owych krótkich żartobliwych rozmów, na które pozwalamy sobie tylko z najbardziej zaufanymi i które poza tym wąskim kręgiem natychmiast zamieniają się w bluźnierstwa¹⁴.

¹³ Ibidem.

¹⁴ *Aus F. H. Jacobi's Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere*, Bd. 1, Hrsg. von R. Zöppe, Leipzig 1869, s. 66–67.

W gruncie rzeczy Elise Reimarus nie kwestionuje przedstawienia sylwetki Lessinga w *Książeczce o Spinozie* Jacobiego. Nigdzie w swoim liście nie zarzuca mu uchybień w tym względzie, tym bardziej że w kwestii zasadniczej – niezwykle, jak się okaże, dla Jacobiego ważnej – zgadza się z nim całkowicie i opowiada się po raz pierwszy za spinozysmem Lessinga, zaprzeczając pogładowi Mendelssohna.

Choć Elise Reimarus wprost tego nie wypowiada, to jednak, jak się wydaje, jej osąd odbioru pisma Jacobiego przez publiczność wynika przede wszystkim z wiedzy na temat dominującego w Niemczech stosunku do filozofii Spinozy (i jego samego), który oczywiście przenosił się na jej zwolenników. Dlatego nie będzie ona „z serca” dziękować Jacobiemu za jego „publiczne dzieło przyjaźni” wobec niej – tak bowiem odczytuje sens tego dzieła, tzn. zarazem jako przyjaznego Lessingowi – dopóty nie zostanie przez niego przekonana, że dzieło to nie może nieść ze sobą złych skutków, tj. nie służy źle imieniu Lessinga¹⁵. Wydaje się, że gdy nastąpiło zderzenie w postaci prawie jednoczesnej publikacji przeciwstawnych sobie w ujęciu filozofii Spinozy i myśli Lessinga rozpraw Mendelssohna i Jacobiego, Elise Reimarus musiała wyjść ze swej starannie chronionej roli pośredniczki i wypowiedzieć własne stanowisko w odniesieniu do Lessinga.

W drugiej części listu Elise Reimarus wraca do kwestii zerwanego przez Mendelssohna przyrzeczenia udostępnienia Jacobiemu własnego rękopisu przed jego publikacją. Spełniając prośbę Mendelssohna, nie powiadomiła o tym Jacobiego. Wyjaśniając swoje postępowanie wobec Mendelssohna, powołuje się ona na zaufanie do niego, człowieka, o którym wiedziała, że tylko on jest w stanie napisać dzieło o charakterze Lessinga. Elise Reimarus była w trudnej sytuacji: ostrzegając Jacobiego, podałaby w wątpliwość sensowność całego postępowania Mendelssohna, podejrzewając Mendelssohna, stawiałaby pod znakiem zapytania swoją przyjaźń z nim. Mendelssohn zaś zwodził ją tak samo jak Jacobiego – tak widzi to Kurt Christ, twierdząc zarazem, że w omawianym tu liście do Jacobiego

¹⁵ Ibidem, s. 67.

obciąża ona „nie wprost” Mendelssohna winą za to, w jakim kierunku rozwijał się spór o spinozizm Lessinga¹⁶.

Wszelako Elise Reimarus przyznaje też, że ufając Mendelssohnowi, liczyła jednocześnie na to, że Jacobi nie będzie „zachowywał się podejrzliwie” wobec Mendelssohna, co – po ukazaniu się *Książeczki o Spinozie* – można zrozumieć w ten sposób, że nie przypuszczała, by Jacobi właśnie ją opublikował. Elise Reimarus liczyła więc na to, że sprawa pozostanie w kręgu „najbliższych przyjaciół oraz najmocniejszych w narodzie”, co nie groziłoby szarganiem imienia Lessinga przez pospólstwo. I tak się stało. Ten warunek dyskusji nad spinozysmem Lessinga został już spełniony: podjęli ją dwaj przyjaciele Lessinga, Mendelssohn i Jacobi. I cóż z tego wynikło? Elise Reimarus tak pisze o tym do Jacobiego:

Krótko, Pan nie może brać tego za złe, że ja się przestraszyłam, ba, pograżyłam się w melancholijnym zatroskaniu, gdy wyobraziłam sobie, że z rywalizacji o prawdę, w której dwaj najszlachetniejsi badacze prawdy, dwaj najwierniejsi przyjaciele Lessinga – i moi przyjaciele – lojalnie przed całym światem podali sobie ręce, mógłby powstać prywatny spór, w którym będą zwyciężali tylko przyjaciele Lessinga i prawdy. – O, kochany Jacobi, wzdragam się przed tą myślą. Nigdy, przenigdy nie pozwoli Pan, by do tego doszło! Co powiedziałały cię Lessinga?¹⁷

Tak więc za to, co stało się w sporze, winni – mimo że w nierównym stopniu – są obaj przyjaciele prawdy i przyjaciele Lessinga. Ale jacy to przyjaciele prawdy i przyjaciele Lessinga, z których każdy ma swoją prawdę i swojego Lessinga? Ta część listu (ostatnia dotyczy spraw niezwiązanych ze sporem) kończy się wezwaniem Elise Reimarus do Jacobiego o zrobienie czegoś – tak można przypuszczać – co mogłoby odmienić sytuację względem Lessinga. Jest charakterystyczne, że Elise Reimarus już nigdy nie napisze do Mendelssohna. Prawdopodobnie uznała, że jakiegokolwiek wznowienie dyskusji o poglądach Lessinga może nastąpić tylko w wyniku inicjatywy Jacobiego.

¹⁶ K. Christ, op. cit., s. 135.

¹⁷ *Aus F. H. Jacobi's Nachlass*, s. 67.

Wyraźną korektę do ujęcia tych kwestii wprowadza odkryty w 1982 roku przez Günthera Bauma, autora cytowanej już wartościowej pracy o Jacobim, projekt omawianego teraz listu Elise Reimarus z 24 października 1785 roku¹⁸. Z projektu tego wynika, po pierwsze, że w gruncie rzeczy nie znała ona tego, czym zajmował się Mendelssohn w swoich *Morgenstunden*, ani nie orientowała się w roli i znaczeniu, jakie to dzieło mogło mieć dla przebiegu sporu o spinozizm Lessinga. Po drugie, Elise Reimarus uważała przekazanie rękopisu Jacobiemu za zbędne, skoro on już zaakceptował określone przez Mendelssohna warunki prowadzenia sporu, a także za niemożliwe ze względu na wielki pośpiech, z jakim jej brat przygotowywał *Morgenstunden* do druku. Elise Reimarus nie wydawała się, by można było zmienić decyzję Mendelssohna. Uznała, że w tej sytuacji należy zaoszczędzić przykrości Jacobiemu, nie powiadamiając go o tym. Po trzecie, brat Elise Reimarus rozwiewał wątpliwości, jakie jej się nasuwały, a żona brata wprost namawiała ją do nieprzekazywania Jacobiemu pełnej treści listu Mendelssohna. Tak więc Elise Reimarus ukrywała przed Jacobim to, co mogłoby postawić w złym świetle zarówno Mendelssohna, jak i Johanna Alberta Hinricha Reimarus, a także jego żonę. O ile można mieć pewne zastrzeżenia co do interpretacji przez Kurta Christa listu z 24 października 1785 roku, ponieważ w interpretacji tej zatracą się nieco jego wewnętrzna treściowa spójność, o tyle trafnie oddaje ów badacz sens projektu listu. Zdaniem Kurta Christa zatem Elise Reimarus była nieświadomą wyrazicielką myśli Mendelssohna aż do czasu ukazania się jego *Morgenstunden* i *Księżeczki o Spinozie* Jacobiego, kiedy to dokonał się zwrot w jej samopoznaniu i samoocenie. Jak pisze Kurt Christ,

swoje stronnicze postępowanie, którego wysoką cenę poznała w tym momencie, była teraz jednak w stanie samokrytycznie przemyśleć, gdy uprzedzenie i fałszywą przyjaźń uznała ona za swoje i nie tylko za swoje motywy postępowania¹⁹.

¹⁸ Podajemy za: K. Christ, op. cit., s. 136–138.

¹⁹ Ibidem, s. 138.

Ostatnia rozprawa Mendelssohna. Ugruntowanie jego znaczenia

Z zamieszczonej 5 stycznia 1786 roku w „Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen” wiadomości o śmierci Mosesa Mendelssohna przebija smutek, żal i zmartwienie z powodu niepowetowanej straty dla świata i przyjaciół kogoś tak wielkiego, że trudno powiedzieć, w którym przyszłym stuleciu pojawi się równie dojrzała postać.

[...] jego [Mendelssohna – J. P.] oświecony duch jest teraz znowu u jego Lessinga, któremu on krótko przedtem w swoich *Morgenstunden* ufundował wzruszający pomnik przyjaźni. – Atoli mówi się: Lessing zmarł, gdy ukończył *Natana Mędrca*, odstraszył moc zabobonu, a Boskość opisał śmiertelnym w najczystszy, najwznioślejszym świetle – a jego przyjaciel zmarł, gdy swoje ostatnie myśli poświęcił najwznioślejszemu przedmiotowi ludzkiego myślenia, dowodowi istnienia tej Boskości, w której bliższym oglądaniu są teraz obaj szczęśliwi.

Mendelssohn to ktoś wielki, obrońca rozumu zdolnego rozstrzygnąć w filozofii kwestie najważniejsze i najwznioślejsze i unicestwić obszary ciemnoty i infantylnizmu; to ktoś, kto sam z siebie i poprzez swoje działania oraz przez przyjaźń i pokrewieństwo duchowe i intelektualne z Gottholdem Ephraimem Lessingiem urasta do rangi postaci niezwyklej, szlachetnej, zintegrowanej, nietykalnej i filozoficznie znaczącej na całe pokolenia¹.

¹ „Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen”, 2. St., Donnerstag, den 5. Januar 1786.

1. Pismo Mendelssohna

Przedmowę do pośmiertnie opublikowanej rozprawy Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga* napisał Johann Jakub Engel, jego przyjaciel, który zajmował się publikacją tej rozprawy, tak jak wcześniej wydaniem *Morgenstunden*. Engel stara się – najpierw mówiąc o niepospolitych i rozlicznych zaletach Mendelssohna i o stratach, jakie przyniosła jego śmierć – przede wszystkim wyjaśnić, jak do niej doszło, pisze bowiem już w pierwszym zdaniu na ten temat tak: „Najważniejszą przyczyną tak słusznie i powszechnie opłakiwanej śmierci jest to, co stanowi powód tego pisma”². Otóż mimo „słabowitego i nieszczęśliwie zbudowanego” ciała mógł Mendelssohn, skromnie żyjąc, pracować „własnym rytmem” „bez zauważalnego osłabienia”. Wezwanie Johanna Caspara Lavatera do przejścia na protestantyzm sprawiło, że

Mendelssohn odczuł nagle najstraszniejsze skutki swojego sposobu życia i pozbawiony sił duszy, dzięki którym ten prawdziwy praktyczny filozof przez całe lata odmawiał sobie jakichkolwiek zmysłowych i duchowych przyjemności, został zabrany już wówczas światu i swoim przyjaciołom³.

Gdy już ponownie zebrał siły do dalszej pracy, zostało opublikowane pismo Friedricha Heinricha Jacobiego o nauce Barucha Spinozy. W piśmie tym, w którego istnienie i treści Mendelssohn początkowo nie chciał wierzyć, m.in. kwestionowano jego „nieskazitelny honor” oraz ohydnie podejrzewano o ateizm. Nie mógł też znieść tego, że Lessing „miał się okazać przed światem nie tylko ateistą, lecz także szydercą i hipokrytą, a on, Mendelssohn, miał żyć i potwierdzać to”⁴. Pisze dalej Engel: „Decyzja o odpoczynku w jednej chwili straciła na znaczeniu. [...] chciał wymazać wrażenie, jakie

² *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786, s. IV–V.

³ *Ibidem*, s. IX.

⁴ *Ibidem*, s. V–VI.

mogło wyrzucić pismo Jacobiego”⁵. Druga część *Morgenstunden*, którą zamierzał napisać, w tej sytuacji nie mogłaby spełnić swojego zadania. Potrzebny był „nowy projekt, z uwzględnieniem kolejności problemów i sposobu, w jaki się rozwijały”. Ostatnie zdanie z przedmowy Engela brzmi tak:

Przy wzburzeniu, jakie wywołała w jego krwi ta nazbyt zobowiązująca i nazbyt pochłaniająca praca, przy tak zresztą wielkiej słabości jego systemu nerwowego, potrzeba było tylko najmniejszego zewnętrznego wydarzenia, i ów wspaniały człowiek został zgubiony⁶.

Do tej przedmowy Engela zostaje dołączona relacja o ostatnich dniach życia Mendelssohna, sporządzona przez jego osobistego lekarza Marcusa Herza.

Rozprawa Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga* stanowi jego ostatnią wypowiedź w sporze. Niekiedy sugeruje się, że w tej sytuacji jest ona w gruncie rzeczy pod innym tytułem opublikowaną drugą częścią *Morgenstunden*, ponieważ innego ich dopełnienia być nie mogło. Wydaje się, że rozprawa jest nieco zmodyfikowaną realizacją planu odpowiedzi na *Książeczkę o Spinozie* Jacobiego, zawartego w listach napisanych zaraz po otrzymaniu tej książeczki. Zamiast więc zamieszczenia w „*Berlinische Monatsschrift*” *Erinnerungen* i publikacji niewielkich rozmiarów tekstów, Mendelssohn przygotował do druku rozprawę *Do przyjaciół Lessinga*, której częścią są *Erinnerungen*. Teza, że rozprawa nie jest drugą częścią *Morgenstunden*, jest w niej wypowiedziana wprost; w drugiej planowanej części *Morgenstunden* zamierza Mendelssohn zawrzeć rozstrzygnięcia pewnych ważnych kwestii filozoficznych, na które tutaj jedynie wskazuje⁷. Tak więc druga część *Morgenstunden* miałyby być najbardziej gruntownym wyłożeniem stanowiska Mendelssohna w sporze o panteizm.

Mendelssohn wyjaśnia na początku rozprawy, że twierdzenie Jacobiego o spinozyzmie Lessinga przekazane mu przez Elise Rei-

⁵ Ibidem, s. IX–X.

⁶ Ibidem, s. XI.

⁷ Ibidem, s. 34–35.

marus oraz korespondencja między nimi trojgiem były bezpośrednim powodem przyspieszonej, od kilku lat przygotowywanej publikacji jego *Morgenstunden*. Przy tym mając pozwolenie Jacobiego na wykorzystanie jego rozpraw i listów, Mendelssohn chciał wystąpić z publiczną dysputą, zadość czyniąc tym samym – jak mniemał – pragnieniu Jacobiego. Sprawa okazała się jednak na tyle skomplikowana, pełna wątpliwości, drażliwa i w ogóle kłopotliwa, że nie sposób było jej zaprezentować nieprzygotowanej, mimo że interesującej się nią, publiczności. Mendelssohn pisze:

Chciałem przedtem uporządkować rzecz samą, a potem poruszyć to, co dotyczy osób; przede wszystkim ujawnić moje pojęcie o spinozynie, o tym, co szkodliwe, i o tym, co nieszkodliwe tego systemu, a następnie zbadać, czy ta lub tamta osoba jest zwolennikiem systemu i w jakim znaczeniu brała ona system⁸.

Szczegółowe pytania (co, jak, komu osobiście powiedział Lessing itp.) znamy z listu Mendelssohna do Elise Reimarus. Już postawienie takich pytań wymaga porozumienia się z czytelnikami na temat „samej natury rzeczy” oraz – co Mendelssohn znowu podkreśla – nauki Spinozy. Wydaje się, że z powodu wspomnianego nieudanego planu, zamierzonego jeszcze przed ukończeniem *Morgenstunden*, Mendelssohn postanowił napisać drugą część tego dzieła i przedstawić w niej swoje ostatecznie sformułowane stanowisko. Taka informacja jest zawarta w opublikowanych już *Morgenstunden*.

Ale oto ukazuje się *Książeczka o Spinozie* Jacobiego, wywołując fundamentalne zastrzeżenia i wielkie oburzenie Mendelssohna. Teraz już nie będzie on mógł spokojnie i krok po kroku wyjaśniać, czym jest nauka Spinozy i jakie stanowisko zajmował Lessing, a także przygotować publiczności na przyjęcie własnych rozwiązań i uzasadnień. Mendelssohn pisze o Jacobim:

Bez jakichkolwiek wątpliwości rzuca on kość niezgody między publiczność, a przed potomnymi oskarża naszego przyjaciela Gottholda Ephraima Lessinga, wydawcę *Fragmentów*, autora *Natana*, wielkiego

⁸ Ibidem, s. 1–4.

podziwianego obrońcę teizmu i religii rozumu, że jest spinozystą, ateistą i bluźniercą⁹.

Jacobi wygłasza coś niesłychanego, rzeczy niedające się pogodzić ze sobą, bo określać Lessinga w omawiany tu sposób to myśleć coś niemożliwego, tzn. myśleć, że Lessing jest głupcem. Mendelssohn nie zamierza naśladować postawy Platona i Ksenofonta wobec Sokratesa, broniąc tak szalonego Lessinga, podczas gdy Jacobi najpierw w listach do niego i do Elise Reimarus, a teraz w *Księżeczce o Spinozie* niejako wymusza na nim zajęcie się tymi wszystkimi sprawami dotyczącymi Lessinga¹⁰.

Mendelssohn, głęboko przekonany o oskarżeniu Lessinga przez Jacobiego, postanawia zbadać, jakie racje się za tym kryją, nawiązując do okoliczności, w jakich dowiedział się o spinozyzmie Lessinga, i opatrując to wszystko własnym komentarzem. W ironicznym tonie powiada, że nieprawdą jest teza Jacobiego, jakoby wiadomość o spinozyzmie Lessinga wzbudziła w nim zdziwienie. Mendelssohn zdecydowanie oświadcza, po pierwsze, że nikt, także Lessing, nie może podważyć jego przekonania o nieprawdziwości spinozyzmu, po drugie, że owa wiadomość niczego nie zmienia w jego uczuciu przyjaźni i uznaniu dla wielkości Lessinga. I dalej Mendelssohn pisze tak:

Lessing jest zwolennikiem Spinozy? Też coś. Co mają wspólnego spekulatywne twierdzenia z tym człowiekiem? Kto nie cieszyłby się z tego, że miał za przyjaciela samego Spinozę, gdyby był rzeczywiście spinozystą? Kto wzbraniałby się oddać sprawiedliwość geniuszowi i doskonałemu charakterowi Spinozy? Dopóki nie oskarżono mojego Przyjaciela o bycie skrytym bluźniercą i hipokrytą, wiadomość, że był spinozystą, była dla mnie dość obojętna. Wiedziałem, że istnieje także oczyszczony spinozizm, który zupełnie dobrze zgadza się z tym wszystkim, co praktyczne w religii i nauce o moralności, jak to szczegółowo przedstawiłem w *Morgenstunden*; wiedziałem, że ten udoskonalony spinozizm daje się bardzo dobrze pogodzić z judaizmem, i że Spinoza, gdy nie zważa się na jego spekulatywną naukę, mógłby pozostać ortodoksyjnym Żydem,

⁹ Ibidem, s. 3.

¹⁰ Ibidem, s. 4–5.

gdyby w innych swoich pismach nie zakwestionował prawdziwego judaizmu i nie pozbawił się przez to prawa. Nauka Spinozy jest jawnie bliższa judaizmowi niż ortodoksyjna nauka chrześcijan. Czyż mogłem nie kochać Lessinga i być przez niego kochanym, gdyby był on zdecydowanym zwolennikiem Athanasiusa albo gdybym go przynajmniej za takiego uważał, czy też nie powinienem kochać go bardziej wówczas, gdy zbliżał się do judaizmu i kiedy odkryłem w nim zwolennika Żyda Barucha Spinozy? Określenie „Żyd” i „spinozysta” nie mogło być dla mnie tak zadziwiające ani tak irytujące, jak dla Pana Jacobiego¹¹.

Widać wyraźną konsekwencję w rozważaniach Mendelssohna. Nauka Spinozy jest wykluczona z charakterystyk Mendelssohna; nie odgrywa w nich w istocie żadnej roli. A Lessing nie figuruje tutaj jako myśliciel odniesiony do filozofii Spinozy. Mendelssohn dostrzega jedynie relacje Lessinga do Spinozy jako geniusza, człowieka o doskonałym charakterze, Żyda. To, że można rozpatrywać stosunek przypisywanego Lessingowi spinozyzmu do filozofii Spinozy, nie stanowi w żadnym wypadku przedmiotu rozważań Mendelssohna. I dlatego m.in. wiadomość, że Lessing był spinozystą, była dla niego – wbrew temu, co pisał w swym liście Jacobi – „dość obojętna”. Mendelssohn nie wiąże bowiem spinozyzmu Lessinga z nauką Spinozy, lecz z oczyszczonym spinozyzmem, który – jak wiemy z *Morgenstunden* – akceptuje istnienie Boga jako istoty świadomej i osobowej oraz to, „co praktyczne w religii i nauce o moralności”, a więc to, co pozostaje „w najlepszej harmonii ze wszystkim, co może mieć wpływ na życie i szczęśliwość”. Tak więc z rozważanego teraz punktu widzenia wprowadzonego przez Mendelssohna nie ma pola konfliktu między nim a Jacobim. Na postępowanie Mendelssohna składają się przeto dwa elementy: a) rozważanie relacji między Lessingiem a Spinozą jako człowiekiem i Żydem – i tutaj uznanie Lessinga za spinozystę nie wzbudza żadnego protestu Mendelssohna; b) rozważanie relacji między spinozyzmem a poglądami Lessinga – i tutaj także Mendelssohn nie wnosi żadnych zastrzeżeń, o ile przez panteizm rozumie się „udoskonalony panteizm”. Panteizm Lessinga może irytować tylko Jacobiego, a nie Mendelssohna. Mendelssohn wzbudza

¹¹ Ibidem, s. 7–8.

rza jedynie to, że Jacobi oskarżył Lessinga o to, że ten był bluźniercą i hipokrytą.

Przede wszystkim – trzeba to zauważyć – Jacobi nikogo o nic nie oskarża, ani Spinozy, ani Lessinga. System Spinozy jest dla niego niepodważalny, nie do usunięcia przez poprawną, reguły logiki respektującą analizę i krytykę. I to przejął od Jacobiego Johann Gottlieb Fichte. Koncepcja *salto mortale* Jacobiego ma sens tylko przy założeniu Spinozjańskiego determinizmu. Bez nauki Spinozy rozpada się zatem jedna z podstawowych konstrukcji myśli Jacobiego. Jacobi może tylko odrzucić, tzn. nie zgodzić się z filozofią Spinozy, ale nie może poddać jej destrukcyjnej krytyce, bo filozofia Spinozy jest nie do zakwestionowania za pomocą racjonalnych metod argumentacji. Jako taka teoria ta opiera się wszelkim atakom. Jacobi nigdy więc nie oskarżał nauki Spinozy. Podziwiał jego kierowanie się w badaniach jedynie względem na prawdę, a sam w swoich analizach orientował się podług światła, o którym Spinoza pisał, że oświetla siebie samo i ciemność. Dzięki Spinozie zdał sobie sprawę z kwestii poznania pewnego rodzaju rzeczy, a także jego koncepcja istnienia ludzkiego, powstała pod wpływem Spinozy, chroniła go przed stereotypowymi rozważaniami, czym jest człowiek jako dusza i ciało oraz jak te oba elementy łączą się ze sobą. Jacobi w żadnym razie nie był oskarżycielem Spinozy. Jeżeli mówi, że filozofia Spinozy to obłądna koncepcja, to z tego powodu, że racjonalnie zbudowana i uzasadniona koncepcja prowadzi do konkluzji, które wydają się rozumowi absurdalne. Ale nie zapominajmy przy tym, że byt ludzki w ujęciu Jacobiego jest absurdalny i szaleńczy i że także to ujęcie ma pewne uzasadnienie w nauce Spinozy. Tak więc Jacobi – wbrew twierdzeniu Mendelssohna – nie oskarża Spinozy, respektuje bowiem walor poznawczy jego filozofii. Nie może oskarżać czegoś, co jest teorią niepodważalną. Może się z nią nie zgadzać, nie akceptować jej tez, ale nie może jej oskarżać, tym bardziej że nauka Spinozy służy mu do rozwijania własnych poglądów. Stosunek Jacobiego do Spinozy należałoby raczej oddać słowem „uwielbienie”.

Najważniejsza wszelako sprawa w tym kontekście to spinozizm i ateizm, o które wedle Mendelssohna Jacobi oskarża Lessinga. I, znowu, nie ma w rozprawie Jacobiego żadnych oskarżeń o cokol-

wiek. Zresztą ponieważ Mendelssohn konsekwentnie uważał Jacobiego za spinozystę, przeto Jacobi, oskarżając Spinozę i Lessinga o panteizm, musiałby tym samym oskarżać siebie samego o to samo. Mendelssohn nie tylko całkowicie błędnie opisuje stanowisko filozoficzne Jacobiego, ale sam siebie wpędza w jakąś nadzwyczaj dziwną i przez siebie wymyśloną surrealistyczną sytuację. Jacobi oskarża Lessinga o panteizm i ateizm, ale siebie samego jako panteisty i ateisty już nie oskarża. Pozostawmy jednak na boku sprawę spinozizmu i ateizmu Jacobiego jako całkowicie nieistotną i wymyśloną. Na niezbornosć myśli Mendelssohna w tym względzie wskazywaliśmy już, analizując jego *Erinnerungen*.

Jakkolwiek niesłuszne jest twierdzenie Mendelssohna, że Jacobi o cokolwiek, a w szczególności o ateizm, oskarża Lessinga, to jednak pytanie, czy Lessing był spinozystą i ateistą, zachowuje swoją ważność. W *Księżeczce o Spinozie*, w części następującej po wysłanym Mendelssohnowi drugim przedstawieniu filozofii Spinozy, Jacobi pisze wprost, że „spinozizm jest ateizmem”¹². Jeśli to twierdzenie (w postaci: każdy spinozysta jest ateistą) potraktować jako przesłankę większą, a zdanie, że Lessing jest spinozystą jako przesłankę mniejszą, to wynika z tego niezawodnie wniosek, że Lessing jest ateistą. A więc Mendelssohn miałby rację, choć Jacobi nigdzie nie wypowiada się tak o Lessingu.

Wydaje się, że uznanie filozofii Spinozy za ateizm jest najbardziej trafne. Jak pisze Leszek Kołakowski: „Ateistyczne rozumienie Spinozy w XVII i XVIII wieku upowszechniło się, jak wiadomo, w literaturze najbardziej różnorodnej – katolickiej, protestanckiej, laickiej”¹³. Kołakowski kontynuuje:

Można bodaj powiedzieć, że Spinoza jest zakończeniem pewnej „linii” filozoficznej – linii panteizmu renesansowego, który wszakże na nim właśnie kończy swój żywot jako panteizm, to znaczy pozbawia swego

¹² Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 4, 1. Abt. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, Leipzig 1819, s. 173. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza I).

¹³ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 329.

Boga wszystkich własności, dzięki którym mógł posługiwać się tym tytułem. Bóg Spinozy jest raczej uzurpatorem, bezprawnie używającym swojej herbowej pieczęci¹⁴.

Jacobi był świadom tych panteistycznych renesansowych źródeł myśli Spinozy, sporządzając w późniejszym wydaniu drugiego tomu swojej rozprawy *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* obszerny wyciąg z pism Giordana Bruna. Spinoza – można powiedzieć – osiągnął punkt szczytowy, redukując panteistyczne ujęcie Boga na rzecz ateizmu. Ale taki konsekwentnie ateistyczny Spinoza był trudny do „udźwignięcia” przez wielu z tych, którzy chcieli do niego nawiązywać, nie zawsze trafnie interpretując jego myśl. Tak na przykład w kierunku panteistycznym poszli wedle Kołakowskiego Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling i Dom Deschamps¹⁵. Jacobi nie akceptuje takiego twierdzenia w odniesieniu do systemu tożsamości Schellinga, uznając, że jego panteizm jest ateizmem¹⁶. Wszelako i Johann Wolfgang von Goethe, i Johann Gottfried Herder, którzy zostaną potraktowani szerzej, zafascynowani filozofią Spinozy i jej, ich zdaniem, ożywym duchem, nie godzili się na ateizm Spinozy.

Wydaje się, że uprawnione jest pytanie, czy również i Lessing nie należy do spinozystów, którzy nie akceptowali koncepcji po spinozjańsku pojętego Boga, tzn. Boga, który już nie jest Bogiem. Chodziłoby zatem nie o ateizm, lecz właśnie o panteizm, wedle którego Bóg nie traci tego wszystkiego, co czyni go samym sobą. Jednak określenie różnicy między tymi dwoma stanowiskami może okazać się nadzwyczaj kłopotliwe. Leszek Kołakowski pisał:

Z pewnością różnica między ateizmem i panteizmem naturalistycznym bywa często trudno uchwytna i wyczuwalna nieraz bardziej w terminologii, w nieokreślonej atmosferze kultu, jakim Bóg znaturalizowany został otoczony, w półdyskursywnych metaforach i symbolach [...]¹⁷.

¹⁴ Ibidem, s. 330.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 3, Leipzig 1816, s. 348, 387.

¹⁷ L. Kołakowski, op. cit., s. 328.

Poglądów Lessinga nie da się wprost utożsamić z nauką Spinozy. Po pierwsze: w rozmowie z Jacobim powiada on, że nauka ta w sensie teoretycznym jest najbliższa jego własnym zapatrywaniom i koncepcjom; jeżeli więc już chce się jego stanowisku nadać jakąś nazwę, to najtrafniejsze jest powołanie się na naukę Spinozy. Lessing nie zna żadnej innej, z którą ściślej byłyby spokrewnione jego poglądy. Lessing nie mówi więc: moja myśl pokrywa się z myślą Spinozy. Po drugie: jakkolwiek Lessing nie mógł zaakceptować „idei osobowej koniecznie nieskończonej istoty”, to jednak gdyby już wyobrażał sobie Boskość, to byłaby ona duszą wszechświata, duszą jako skutkiem wszechświata. Widać, że w tym ujęciu pewne wyobrażenia i preferencje Lessinga zderzają się z konsekwencjami logicznego rozpatrywania zagadnienia: ujęcie przez niego duszy jako skutku świata niełatwo pogodzić z jej osobowym charakterem. Niezależnie jednak od niejasności i nieokreśloności tych poglądów Lessinga, nie mieszczą się one w ramach radykalnie pomyślanej koncepcji Spinozy. Po trzecie: Lessing wedle relacji Jacobiego mówi o wyższej sile, w której wszystko, co istnieje, jest ugruntowane i która nie jest możliwa do pojęcia. Jacobi, który od razu zauważa, że taki pogląd nie mieści się w koncepcji Spinozy, mówi do Lessinga: „Pan idzie dalej aniżeli Spinoza”. Po czwarte wreszcie: Lessing mówi wprost, że jest luteraninem, który podtrzymuje „bardziej bydlęcy aniżeli ludzki błąd i bluźnierstwo, że nie istnieje wolna wola”. A więc odmówienie człowiekowi wolnej woli nie wyklucza istnienia Boga i sensowności bluźnierstwa Bogu, jakkolwiek trudno po prostu utożsamić tego Boga z Bogiem Marcina Lutra¹⁸.

Pokazaliśmy tutaj cztery składniki myśli Lessinga, ale można też powołać się na wcześniejszy jego traktat – a więc nie tylko na relację Jacobiego – *Chrześcijaństwo rozumu*, a także na wydane w 1780 roku (właśnie w tym roku spotykają się Lessing i Jacobi) *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, by wskazać przynajmniej na tyle – mając na uwadze owo twierdzenie Kołakowskiego o różnicy między ateizmem a panteizmem – że Bóg w ujęciu Lessinga, bynajmniej nie wolnym od niejasności, nie jest Bogiem w rozumieniu Spinozy, mimo że w ogólności

¹⁸ Por. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*, s. 77–102.

ma spinozjańsko-panteistyczny charakter. Nauka Spinozy o Bogu – jeśli wierzyć cytowanemu Kołakowskiemu – faktycznie eliminuje pojęcie Boga, stając się ateizmem. Nauka Lessinga o Bogu zachowuje w nim jakości, które nie pozwalają wprost na rezygnację z pojęcia Boga. Zdajemy sobie sprawę z tego, że myśl Lessinga jest pod tym względem trudna do jasnego wyłożenia, wszelako nie na tyle, by utożsamić ją z ateizmem Spinozy. Trzeba jednak ponadto zauważyć, że twierdzenie Jacobiego: „Spinozizm jest ateizmem”, dotyczy podsumowania jego drugiego przedstawienia filozofii Spinozy, w którym nie pojawia się w ogóle problem poglądów Lessinga.

W swojej rozprawie Jacobi nie oskarża Lessinga o to, że jest ateistą. I nawet gdyby nim był, nie zrobiłby tego, tak jak nie oskarżał o ateizm ateistę Spinozę. Jacobi nie uważa też Lessinga za bluźniercę. Rozpoznanie czegoś nie równa się jego oskarżeniu i dyskredytacji. W zepsutym, na „szumowiny” przerobionym spinozyzmie – jak mówi Jacobi – łatwo krzewią się zabobony i fanatyzm, ale nie jest to przypadek Lessinga. Jacobi pisze: „Jestem daleki od tego, by wszystkich spinozystów uważać za bluźnierców”¹⁹. Kto choć odrobinnę wczyta się w teksty Jacobiego, nie znajdzie w nich śladu postpowinowania Spinozy czy Lessinga. To dla Mendelssohna w gruncie rzeczy bycie zwolennikiem Spinozy, ateistą i bluźniercą jest tym samym. Mendelssohn idzie tu tropem Christiana Wolffa, wedle którego należy zapoznać się z nauką Spinozy po to, by ją obalić. Sam spinozizm, sam ateizm jest bluźnierczy. Jeżeli Jacobi uważa Lessinga za ateistę, to musi też uważać go za bluźniercę. Spinozizm to – jak wiemy już z listów Mendelssohna – najgorsza filozofia. Gorszej Mendelssohn sobie nie wyobraża. Idzie on tutaj za głosem swojej epoki, która wiedziała o Spinozie głównie za pośrednictwem Pierre’a Bayle’a i Christiana Wolffa, za głosem rozległej krytycznej wobec Spinozy osiemnastowiecznej literatury.

Z punktu widzenia Mendelssohna Lessing charakteryzowany przez Jacobiego jest także hipokrytą. Sprawa ta już była w różnych miejscach tego opracowania wyjaśniana. Jedynie przypominamy: a) Johann Albert Hinrich Reimarus zauważył, że Lessing krył się,

¹⁹ Ibidem, s. 173.

szczególnie przed Mendelssohnem, ze swoimi poglądami, ponieważ zdawał sobie sprawę, że nie spotkałyby się z jego aprobatą; b) jeżeli wierzyć Jacobiemu, próba przedstawienia przez Lessinga własnych poglądów Mendelssohnowi nie powiodła się – mogła na to wpłynąć owa przez Reimarusą wspomniana okoliczność; c) Mendelssohn dość swobodnie konstruuje koncepcję udoskonalonego panteizmu przypisanego przez niego Lessingowi, powołując się na jego niedokończony traktat *Chrześcijaństwo rozumu*. Nie da się jednak takiego powołania usprawiedliwić. Wedle udoskonalonego panteizmu istnieje bowiem osobowy, świadomy Bóg i świat poza Bogiem. W traktacie *Chrześcijaństwo rozumu* Lessing uznaje pozaboski byt świata, ale – na co zwracają uwagę Jan Rohls i Michael Murrmann-Kahl – Bóg z tego traktatu nie jest Bogiem osobowym, co radykalnie podważa koncepcję udoskonalonego panteizmu wygłoszoną przez Mendelssohna w jego *Morgenstunden* i przypisaną Lessingowi. Z koncepcją udoskonalonego panteizmu nie dają się też pogodzić treści pisma Lessinga *O rzeczywistości rzeczy poza Bogiem* z 1763 roku²⁰ oraz wielokrotnie przywoływany tutaj siedemdziesiąty trzeci paragraf *Wychowania rodzaju ludzkiego* z 1780 roku. Panteizm Lessinga rozumiany nie na sposób Mendelssohna, tzn. rozumiany nie jako udoskonalony panteizm, ma wyraźne podstawy w jego pismach. Zarzut hipokryzji w stosunku do Lessinga ukazanego przez Jacobiego nie wydaje się uzasadniony.

Mendelssohn uznaje jednak swoje wyjaśnienia powodów oskarżenia Lessinga, wartości tego oskarżenia i jego filozoficznego stanowiska za wystarczające, potwierdzając zarazem słuszność własnych rozstrzygnięć zawartych w *Morgenstunden*. Można by więc powiedzieć, że od strony teoretycznej kwestia została rozstrzygnięta, przynajmniej w jej podstawowym zakresie. Mendelssohn wraca zatem do opisu okoliczności zawiązywania się sporu i swojej reakcji na wiadomość Jacobiego o przyznaniu się Lessinga do spinozizmu. Mimo że – ponownie stwierdza Mendelssohn – nie wywołała ona w nim szoku

²⁰ G. E. Lessing, *O rzeczywistości rzeczy poza Bogiem*, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, przeł. O. Dobijanka-Witczakowa, oprac. T. Naumowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973, s. 77–78.

ani zdziwienia, to jednak była dla niego „nadzwyczaj nieprzyjemna”. Nie znając wszelako Jacobiego, Mendelssohn traktował „tę wiadomość jako anegdotę”, którą mógł mu przytoczyć jakiś towarzysz podróży, jeden z wielu czyhających na znanych i zasłużonych ludzi, by czegoś się od nich dowiedzieć i natychmiast opublikować. Mendelssohn pisze: „Myślę, że ktoś taki usłyszał może w połowie słowa Lessinga albo może Lessing wpisał mu do pamiętnika greckie motto »Jedno i Wszystko«, a handlarz hipotez robi natychmiast z Lessinga spinozystę”. Oczywiście, że ten handlarz to Jacobi²¹.

Ponieważ Mendelssohn bardzo poważnie traktował swój plan przygotowania rozprawy o charakterze Lessinga, sprawdzenie anegdoty Jacobiego czy jakichkolwiek innych anegdot odsunęłoby realizację planu w nieokreśloną przyszłość albo w ogóle ją uniemożliwiło. Z tego powodu wiadomość Jacobiego była dla Mendelssohna „w najwyższym stopniu niepożądana” i dlatego skierował do Jacobiego „może zbyt dobitnie wyrażone pytania”. Jacobi swoją odpowiedzią zaskoczył Mendelssohna dobrą znajomością filozofii Spinozy oraz faktem, że osobiście poznał Lessinga i prowadził z nim poufne rozmowy. A to znaczy, że Jacobi nie okazał się handlarzem anegdot, gdy mówił o spinozynie Lessinga. I tutaj Mendelssohn wygłasza piękną apoteozę poufnych rozmów i wyznań. Ale dotyczy ona tylko rozmów i wyznań wysokiego lotu, dających niezwykłą „radość z życia”. Atoli rozmowa Jacobiego z Lessingiem nie oddaje takiej głębi otwarcia „umysłu na umysł” i „serca na serce”, która nie pozwała kwestionować treści takich poufnych rozmów. Nie można więc „pogodzić się z postrzeganiem Lessinga jako najbardziej tajemniczego charakteru, jaki kiedykolwiek istniał, jako szczególnie mieszaniny obłądy i męznego ducha; kogoś z jednej strony uporczywie zamkniętego, z drugiej otwartego aż do granic dziecinnej lekkomyślności”²². Charakter zeznania Jacobiego o jego rozmowie z Lessingiem sprawia przeto, że Mendelssohn nie wierzy temu, co wynika z tej rozmowy odnośnie do Lessinga i co dyskredytuje Jacobiego, który tę rozmowę przedstawił. Jest to dyskredytacja wypowiedzi Jacobiego nie

²¹ *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings*, s. 8–10.

²² *Ibidem*, s. 13.

ze względu na jej treść, ale ze względu na jej charakter jako rozmowy. Cokolwiek więc Lessing powiedziałby Jacobiemu, nie można wierzyć jego relacji. Taka krytyka przekazu Jacobiego dotyczącego jego spotkania z Lessingiem jest – jeśli brać ją jako miarodajną ocenę – ostatecznie destruuująca. Wszystko, co pisze Jacobi w swoim liście, nie ma żadnej wartości poznawczej. Miało to nie być anegdotą – jak to Mendelssohn przyjął w pewnym miejscu swojego tekstu – ale na końcu okazało się anegdotą²³.

Gdyby wszelako uznać, że rozmowa Jacobiego z Lessingiem była głęboką i poufną wymianą myśli, wówczas należałoby zaakceptować owe przytoczone powyżej pejoratywne charakterystyki Lessinga; wtedy też – pisze w swojej rozprawie Mendelssohn – „byłoby mi serdecznie żal mnie samego, mojego przyjaciela Lessinga i samego pana Jacobiego”²⁴.

Mendelssohnowi byłoby żal samego siebie na skutek poniżenia go przez Lessinga, przyjaciela, stałego ukochanego towarzysza wymiany myśli, z tego powodu, że Lessing zaufał Jacobiemu i podczas kilkudniowego spotkania między nimi wyjawił mu swój spinozizm. Mendelssohn powiada: „Przyznaję się do swojej słabości. Nie znam żadnej ziemskiej istoty, której nie zazdrościłbym tego przywileju”²⁵.

Mendelssohnowi byłoby także żal Lessinga z powodu jego w gruncie rzeczy upadku intelektualnego i duchowego. Lessing, śmiały i stanowczy myśliciel, w rozmowie z Jacobim, nie słuchając już rozumu, schodzi na błędną drogę jako zdzieciniały, podrzędny ateista, niesięgający pięt Thomasa Hobbesa i Spinozy. Mendelssohn w tym miejscu przyznaje (w innych zachowuje się diametralnie odmiennie), że relacja Jacobiego z jego spotkania z Lessingiem jest wiarygodna odnośnie do „głównego problemu”. I właśnie z niej wynika, że Lessing nie jest w stanie wykrzesać z siebie „ani jednej zdrowej myśli” czy jakichś ważnych uwag niezgodnych z tezami Jacobiego. Poddaje się Jacobiemu, od którego pochodzą „wszystkie racje rozumowe” i który – jak to już wielokrotnie podkreślał Men-

²³ Ibidem, s. 11–13.

²⁴ Ibidem, s. 13.

²⁵ Ibidem, s. 14.

delssohn – potrafi z niezwykłą wnikliwością przedstawiać filozofię Spinozy. Mendelssohn zdumiewa – choć nie opisuje tego dokładnie – że w przekazanych przez Jacobiego wypowiedziach Lessinga nie pozostało nic w zakresie spraw, którym Mendelssohn i Lessing poświęcili długie rozmowy. Lessing z dialogu z Jacobim to nie ten sam Lessing, co z dialogów z Mendelssohnem. Czy więc Jacobi osaczył Lessinga – można zapytać – skoro „przerywa swojemu przyjacielowi tu i tam naciąganyymi pomysłami”, tak że ten „mógł się tak zapomnieć w swym szczerym, przyjacielskim, z serca płynącym wyznaniu”? Mendelssohn w istocie nie dopuszcza innej możliwości wytłumaczenia zachowania Lessinga²⁶. Nie zauważa przy tym, że Lessing nie zachowuje się bynajmniej biernie podczas rozmów z Jacobim, wykazuje przecież w nich inicjatywę, na przykład w dyskusji na temat granic możliwego wyjaśniania czy zdecydowanie wypowiada się przeciwko istnieniu wolnej woli, a więc także przeciwko pogładowi Jacobiego. Jeden i drugi osadzają się na przeciwstawnych sobie stanowiskach. Lessing opowiada się za filozofią Spinozy, Jacobi jej nie akceptuje, mimo że uznaje ją za poprawnie logicznie skonstruowaną filozofię i dlatego nie do obalenia sposobami racjonalnej argumentacji.

Wreszcie żal byłoby Mendelssohnowi Lessinga z powodu jego oceny wiersza Goethego *Prometeusz*, o którego różnych interpretacjach i przypisywaniu mu większej roli, niż miał on dla Lessinga, już była mowa. Wedle Mendelssohna Jacobi pokazał Lessingowi wiersz Goethego ze względu na jego awanturniczą czy ekstrawagancką treść, a nie dla jego wartości estetycznej. Mendelssohn zwraca się do Lessinga: „Biedny krytyku sztuki, jak nisko musiałeś upaść, by tę miernotę poważnie uznać za coś dobrego!”²⁷. Znacznie mniej pozytywnie Lessing oceniał wcześniej – czego Mendelssohn niejednemu raz był świadkiem – lepsze wiersze niż wiersz Goethego. Mendelssohn pisze o Lessingu: „Kto przez złe wiersze może utracić swoją religię, ten musi mieć z pewnością mało do stracenia”²⁸. Cały wi-

²⁶ Ibidem, s. 14–15.

²⁷ Ibidem, s. 16.

²⁸ Ibidem, s. 17.

zerunek Lessinga w rozprawie Jacobiego nie oddaje – wedle Mendelssohna – tego, co było właściwe Lessingowi. To jest jakiś inny, poddany transformacji Lessing, pozbawiony niezwyklej ruchliwości i przenikliwości myśli – myśli pełnej humoru i zdolności do wynajdowania opozycji i sprzeczności, stroniącej od jednostronnego widzenia spraw.

Mendelssohnowi żal byłoby Jacobiego, gdyby ten potraktował rozmowę jako „dowód zażyłości” ze strony Lessinga. A tak ją właśnie Jacobi potraktował, czyli fałszywie przedstawił Lessinga i jego poglądy, przez co jego relacja o Lessingu została zdyskwalifikowana w rozważanym teraz akapicie rozprawy *Do przyjaciół Lessinga* po raz pierwszy. Druga dyskredytacja albo drugi powód żalu jest wyrażony w formie pytania: „Jak Jacobi uchodzący wśród siebie bliskich za człowieka uczciwego, pełnego przymiotów serca przewyższających jego przymioty ducha, mógł w zaufaniu przekazanemu mu wyznaniu Lessinga nadać charakter publicznej wiadomości?”. Ale gorzej jeszcze o Jacobim świadczy to, że odsłania on słabość Lessinga i piętnuje go z tego powodu²⁹.

Trzecia dyskredytacja Jacobiego: świadectwo Jacobiego jest jedyne. I tu Mendelssohn ma rację. Relacji Jacobiego jako takiej nikt nie może potwierdzić. Czwarta dyskredytacja Jacobiego polega na tym, że miałby on wedle Mendelssohna nakłaniać „swojego przyjaciela do pójścia złą drogą”. Ta teza Mendelssohna wynika, można przypuszczać, z jego przypisania spinozyzmu Jacobiemu, który sam będąc spinozystą, chciał widzieć także w Lessingu zdecydowanego spinozystę. Piąta dyskredytacja: Jacobi ucieka przed ateizmem pod sztandar wiary, pozostawiając „bezbronno i opuszczonego” Lessinga³⁰.

Mendelssohnowi trudno jest zrozumieć postawę Jacobiego wobec Lessinga, ale jeszcze trudniej wobec siebie samego, przy czym ten jego wywód byłby trafny, gdyby Lessing był spinozystą i ateistą. Otóż ów spinozysta i ateista byłby zarazem człowiekiem prawdziwie

²⁹ Ibidem, s. 17–18.

³⁰ Ibidem, s. 18–19.

szlachetnym, prawym, szczerym, bardziej niż Jacobi dowodzącym swojej religijności i pobożności. Mendelssohn pisał:

Lessing wybaczył mi mój zapal do metafizycznej argumentacji *a priori* i ukrył przede mną, swoim cenionym przyjacielem, swój prawdziwy system prawdopodobnie po to, aby nie odbierać mi przekonania, z którym on widział mnie tak spokojnie i szczęśliwie żyjącego³¹.

Tymczasem Jacobi, „wierzący chrześcijanin”, wyjawiając „niebezpieczną tajemnicę” Lessinga, postępowałby nikczemnie, agresywnie i okrutnie, niczym ktoś, kto „wytrąca sparaliżowanemu z rąk laskę, dzięki której posuwa się on jeszcze naprzód”³².

Wykraczając poza tamte swoje wypowiedzi o Jacobim i Lessingu i o ich odniesieniach do panteizmu, ateizmu itp., Mendelssohn drąży głębiej i chce odkryć bardziej podstawowe wyjaśnienia „wszystkich trudności i pozornych sprzeczności”. Wyrażające istotę osobowości Jacobiego wyjaśnienie tych kwestii w formie hipotezy brzmi tak:

Pan Jacobi jawnie zmierza do tego, aby ponownie sprowadzić swoich bliźnich, którzy zagubili się na pustkowiu spekulacji, na równą i bezpieczną drogę wiary. Do tego zmierzają wszystkie jego rozmowy z Lessingiem, także wymiana listów z Hemsterhuisem, z naszą przyjaciółką i ze mną³³.

W tym wyjaśnieniu sytuacji przez Mendelssohna nie mieści się twierdzenie, że Lessing ukrywał przed nim swoje poglądy, by nie burzyć jego spokoju i szczęścia płynącego z zagłębienia się w metafizycznych rozważaniach. Nawet Jacobi w gruncie rzeczy nie przyjął wyznania Lessinga za dobrą monetę:

[...] uważał go raczej za człowieka o chwiejnych zasadach, który potrafi z równą przenikliwością mówić raz to, raz tamto, dziś głosić teizm, jutro ateizm, dzień później może zabobony. [...] Uważał go za

³¹ Ibidem, s. 20.

³² Ibidem, s. 21.

³³ Ibidem, s. 22.

błądzącego, zagubionego w swoich subtelnościach sofistę, który prawdę i błąd widzi równie jasno i równie niewyraźnie, dla którego ostatecznie żart jest równoważny filozofii, a któremu, jeśli jest w nastroju, bluźnierstwo wydaje się siłą ducha³⁴.

Dla zapewnienia pozytywnego efektu Jacobi doprowadził Lessinga do stanu przygnębiającego zagmatwania ducha, używając do tego filozofii Spinozy z jej „ciernistymi zawilościami panteizmu”. „Powrót pod sztandar wiary” wydał się w tej sytuacji najlepszym wyjściem, uwalniającym od dotychczasowej prostracji. Na dowód tego zostaje przytoczona wypowiedź Jacobiego z jego relacji ze spotkania z Lessingiem, że na pewne niewytłumaczalne rzeczy „nie należy zamykać oczu, lecz brać je tak, jak się je zastaje”, co wedle Mendelssohna ma oznaczać akceptację sceptycyzmu jako unieważnienia filozofii. A ponieważ odpowiadając Lessingowi na pytanie o to, dokąd idzie, Jacobi powiada, że kieruje się światłem, które, jak pisał Spinoza, „oświeśla samo siebie i ciemność”, zatem Spinozą Jacobi sprawdza na Lessinga „chorobę” i Spinozą go leczy. Fałsz i prawda tak samo pochodzą od Spinozy, również najpierw aplikowane Lessingowi zamęt i niewiara, a potem wiara³⁵.

Otóż – jak podaje Alexander Altmann – „Lessing w swoich wrocławskich latach 1760–1765 głęboko wniknął w Spinozę i był pod silnym wpływem jego determinizmu”³⁶. Nie istnieją, zdaje się, żadne wskazówki ani ślady tego, by Jacobi i Mendelssohn cokolwiek wiedzieli o tych studiach Lessinga nad Spinozą. Gdyby bowiem Mendelssohn wiedział o tym, trudniej byłoby mu twierdzić, że Jacobi mieszał Spinozą w głowie Lessingowi. Takiego wrażenia nie odnosi się też z relacji Jacobiego z jego spotkania z Lessingiem. W pewnym momencie rozmowy wydaje się, jakby Lessing egzaminował Jacobiego ze znajomości filozofii Spinozy. A na dłuższą wypowiedź Jacobiego dotyczącą rzeczy niedających się wytłumaczyć i światła, które wskazuje mu drogę, Lessing odpowiada nieco drwiąco, by zaraz

³⁴ Ibidem, s. 22–23.

³⁵ Ibidem, s. 23–24.

³⁶ A. Altmann, *Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus*, „Lessing Yearbook” 3 (1971), s. 44–45.

przejsć do kwestii ostrego, wykluczającego jakąkolwiek wątpliwość determinizmu. I z odpowiedzi Lessinga wynika, że nie jest to z nagle, bez przemyślenia przygotowana wypowiedź, lecz pogląd dobrze ugruntowany w jego postrzeganiu rzeczywistości. Bawiąc się rozmową, Lessing w żadnym momencie nie rezygnuje ze swoich poglądów. Nie da się obronić tezy Mendelssohna, że Lessing znajdował się w stanie przygnębia, zamętu myślowego, niezdecydowania co do wyznawanych przez siebie poglądów. Nie jest też tak, by Jacobi prowadził Lessinga za rękę jak dziecko we mgle. Nie da się też obronić tezy – w świetle tego, co znajduje się w relacji Jacobiego – że Lessing był całkowicie intelektualnie rozkojarzony, chwiejny, mogący wyznawać każdą teorię, tzn. nie wyznawać żadnej teorii, że zależnie od nastroju czy z przekory mógł mówić wszystko, nie zwracając uwagi na prawdę i fałsz wypowiedzi.

Ów opis sytuacji dokonany z punktu widzenia Jacobiego był jednak fałszywy. Lessing bowiem – wedle Mendelssohna – od początku przejrzał nieczne zamiary Jacobiego i nie chciał go wyprowadzić z fałszywego mniemania o sobie, odgrywał rolę posłusznego i „ważnego ucznia”, bawiąc się i doznając przyjemności z przenikliwości spojrzenia Jacobiego na naukę Spinozańską i z jego zmyślnie wypowiadanych o niej nedorzeczności³⁷. Tak więc w ogólności można powiedzieć, że Mendelssohn nigdy nie traktował poważnie przyznania się Lessinga do spinozizmu. O ile przedtem dystansował się od owego wyznania czy nawet odrzucał je jako prawdziwe stanowisko Lessinga, o tyle teraz zostaje wytłumaczone, dlaczego to robił. Otóż Lessing nie wypowiadał w rozmowie z Jacobim swoich poglądów, a jedynie bawił się i grał, pozwalając Jacobiemu wyciągać z rozmowy wnioski, które go zadowalały. Całe to spotkanie Jacobiego z Lessingiem to maskarada, w której ten ostatni prezentował swoje specjalnie dla Jacobiego spreparowane oblicze. Tak więc kłamstwo Jacobiego odnośnie do spinozizmu Lessinga nie podlega żadnej wątpliwości. Jacobi został oszukany czy też dał się oszukać. Sprawy panteizmu Lessinga w ogóle nie było, pojawiła się ona niczym tuman kurzu, który wcześniej czy później zniknie, a powietrze znowu stanie się przejrzyste.

³⁷ *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings*, s. 24–25.

ste. Mendelssohn, od początku znając usposobienie Lessinga, wiedział o tym. Pisze: „Dlatego też i ja, chociaż byłem jego najbardziej zaufanym przyjacielem, nie musiałem nic wiedzieć o jego wielkiej tajemnicy [...]”³⁸. Między Jacobim a Lessingiem rozegrała się jedynie „metafizyczna komedia”, którą Jacobi stworzył na własny użytek, przypisując Lessingowi poglądy, których on nigdy nie wyznawał. Przy tym wyszło jeszcze na jaw, że przenikliwie przedstawiona przez Jacobiego nauka Spinozy to bezsensowne twierdzenia. Gdyby więc Lessing chciał ją zaakceptować, również musiałby się zgodzić na to, co nonsensowne. Taki w istocie jest pogląd Mendelssohna na filozofię Spinozy i naukę Lessinga; pierwsza z nich nie ma sensu, druga nie ma źródła w pierwszej. Nie da się wyprowadzić innej konkluzji niż taka, że Jacobi kłamliwie przedstawił poglądy Lessinga. Takie stanowisko Mendelssohna zawiera się, jak się wydaje, niezmiennie w jego wielorakich wypowiedziach na ten temat.

Wedle Mendelssohna próba sprowadzenia Lessinga na grunt wiary nie powiodła się. Ten nieudany zabieg nie obezwładnia Jacobiego w jego realizacji własnego celu. Przedstawiając publicznie Lessinga jako spinozystę, chce on ostrzec przed konsekwencjami niewiary i zmobilizować przez to do konsolidacji wokół wiary. Ze swoich rozważań nad filozofią Spinozy Jacobi – jak wiemy – wyciągnął wniosek, że każde dowodzenie kończy się fatalizmem. Co więc zrobić, by uniknąć tych niebezpieczeństw? Mendelssohn odpowiada z ironią:

Jeżeli nie chcą oni [mędrkujący – J. P.] razem z Lessingiem, Leibnizem i Wolffem, i wszystkimi pozostałymi metafizycznymi demonstrantami [tzn. posługującymi się dowodami, które kończą się fatalizmem – J. P.] stać się również deterministami, a zatem zgodnie z wyobrażeniami Jacobiego fatalistami i spinozystami, a więc ateistami, albo nie chcą oddać się najbardziej skrajnemu sceptycyzmowi, niech wcześniej nauczą się podążać za światłem, które rozświecła także ciemność³⁹.

³⁸ Ibidem, s. 25.

³⁹ Ibidem, s. 26.

To oparcie dowodu na świetle czy uzupełnienie dowodu światłem ma swoje uzasadnienie logiczne. „Każdy dowód [na to zdanie Jacobiego powołuje się Mendelssohn – J. P.] zakłada już coś dowiedzionego jako przesłankę”. Zatem w odniesieniu do każdego dowodu jest konieczne pytanie, skąd pochodzi to, co dowiedzione, od którego zaczyna się dowodzenie. A to oznacza, że żaden dowód nie może być ostatni, rozstrzygający. W szeregu dowodów nie ma takiego dowodu, by nie można było pytać o to, co on jako taki zakłada. By położyć kres owemu nieskończonemu szeregowi, tzn. nigdy niezakończonemu dowodzeniu, muszą na początku znajdować się prawdy bezpośrednie, dane wprost pewności niepowątpiewalne, z pierwszej ręki, dowód jest bowiem prawdą z drugiej ręki i z tego powodu prawdą nieostateczną, domagającą się dopełnienia. Tak więc każde dowodzenie, by być pewne, musi zakładać prawdy bezpośrednie, prawdy wiary, objawienia i temu podobne prawdy pierwsze, niezapośredniczone. I słusznie Mendelssohn przytacza twierdzenie Jacobiego: „Elementem wszelkiego ludzkiego poznania i działania jest wiara”⁴⁰.

Heinrich Scholz we wprowadzeniu do pism Mendelssohna i Jacobiego jako trzecią fazę sporu określa spór o racjonalizm (faza pierwsza – o Lessinga, faza druga – o Spinozę). Bez wątplenia jest to bardzo ważna płaszczyzna sporu między Mendelssohmem a Jacobim, ujawniająca ich jaskrawo przeciwstawne sobie pozycje teoretyczne. Jacobi tak preparuje – sądzi Mendelssohn – stanowisko Lessinga, by pokazać, że jedynym jego celem jest obrona wiary, a nie określenie poglądów filozoficznych Lessinga i Spinozy. Opisany tu wielowątkowy wywód Mendelssohna w jego rozprawie *Do przyjaciół Lessinga* jest w istocie stopniowym wyłączeniem treści stanowiska filozoficznego Lessinga, jest ono bowiem tam przedstawiane jako przedmiot z góry przez Jacobiego zamierzonej choć nieudanej manipulacji, której celem jest sprowadzenie Lessinga na drogę wiary. W ten sposób Mendelssohn dochodzi do punktu swojego sporu z Jacobim, w którym nieważne stają się filozofia Spinozy i nauka Lessinga, do punktu, w którym spór o panteizm przestaje być spo-

⁴⁰ Ibidem, s. 26–27.

rem o panteizm, a staje się sporem między rozumem a wiarą. A więc spór zostaje przez Mendelssohna sprowadzony na grunt, na którym on czuje się pewny mocą światła rozumu, któremu jedynie wystarczy pozwolić wszystko rozświetlić. Z pewnością ten spór jest autentyczny i niekępujący Mendelssohna, tak jak spór o Spinozę, w odniesieniu do którego jego wypowiedzi mają w sensie poznawczym bardzo mierny walor. Mendelssohn dokonał więc niemałej pracy dezinterpretacyjnej, by wreszcie móc wyłożyć swoje racje w obronie rozumu przed „ślepą wiarą” czy w ataku na „ślepą wiarę”.

Zatem Jacobi „z pomocą metafizycznych dowodów” i zdolności „czarowania umysłów” chce ochronić Mendelssohna przed „chorobą” rozumu i przywrócić go do wiary. Działania Jacobiego nie są wedle Mendelssohna przypadkowe, chaotyczne, od czasu do czasu podejmowane, lecz przemyślane i podług zamierzonych celów prowadzone. Mendelssohn zaś, nie po raz pierwszy nakłaniany do wejścia na drogę wiary, miał rozeznanie w sytuacji i nic go nie zaskoczyło. Wszystkie te zabiegi czynione wobec niego okazały się zbędne i daremne⁴¹. Wiara sama w sobie ugruntowana, poza rozumem, nie ma dla niego żadnego znaczenia. W rozstrzygnięciu o wartości wszelkich prawd, prawd nauki, a także wiecznych prawd wiary decydują „racje rozumowe”. Tylko to, co prawomocnie stosownie do reguł rozumu dowiedzione, może zyskać walor tego, co prawdziwe. Mendelssohn wyjaśnia:

Judaizm nakazuje wiarę w prawdy historyczne, w fakty, na których opiera się autorytet naszego pozytywnego prawa rytualnego. Istnienie i autorytet najwyższego prawodawcy muszą być jednak uznane przez rozum i nie ma tutaj miejsca, według zasad judaizmu i moich, na objawienie i wiarę⁴².

Bo rozum jest narzędziem i kryterium rozstrzygnięcia o wartości poznawczej twierdzeń. I przekonywać kogokolwiek można tylko racjami konstruowanymi przez rozum. Dlatego przekonania płynące

⁴¹ Ibidem, s. 27–28.

⁴² Ibidem, s. 28–29.

z wiary czy objawienia są całkowicie dowolne. Wiara sama w sobie wobec rozumu nie ma niczego, co mogłoby ją obronić jako wiarę.

Judaizm, za którym opowiada się Mendelssohn, nie czyni więc wyłomu w jego pojmowaniu roli rozumu. Prawdy religijne ugruntowane na rozumie są podstawą całego judaizmu. Owo „rozumowe przekonanie o prawdach religijnych” nie jest jednak rezultatem metafizycznych dociekań czy szkolnie poprawnych dowodów, lecz wynikiem „sądów prostego zdrowego ludzkiego rozsądku, który wprost zwraca uwagę na rzeczy i spokojnie je rozważa”⁴³. Ośrodkiem myśli Mendelssohna jest więc zdrowy ludzki rozsądek. Dysponujący nim człowiek posiada ogromną moc ujawnienia prawd nieustępujących pewnością aksjomatom geometrii. Do kilkakrotnie wypowiedzanego zrównania tych dwu rodzajów prawd Mendelssohn wprowadza jednak ograniczenie. Aksjomaty geometrii, mimo pewnych co do nich wątpliwości, zachowują swoją absolutną ważność, nie można niczego w nich poprawić, podczas gdy sądy zdrowego rozsądku mogą być poprawiane. Otóż zdrowy ludzki rozsądek, tłumiony, mącony, okaleczany przez „przesąd, przebiegłość księży, ducha sprzeciwu i sofistyki” wymaga pomocy w postaci sztucznych środków. Jednakowoż owe sztuczne środki i metody, metafizyczne subtelności i spekulacje powinny zostać poddane badaniu i odrzucone, gdy tylko okażą się nieskuteczne. W ogólności jednak sztuczne środki jako takie nie są konieczne dla zachowania zdrowego ludzkiego rozsądku. Mendelssohn podsumowuje: „Człowiek, którego rozum nie jest jeszcze zepsuty przez sofistykę, może tylko podążać za swym prostym zmysłem, a jego szczęśliwość jest pewna”⁴⁴.

Pewną i to chyba niebłahą niejasność wprowadza do rozważań Mendelssohna pojęcie spekulacji. Pomijamy tutaj zdecydowanie negatywnie ocenianą przez niego spekulację metafizyczną. Chodzi nam – jak on sam wyraża – o jego własną spekulację, spełniającą dwie funkcje niezwykle istotne w poznaniu. Oto bowiem, po pierwsze, spekulacja koryguje, poprawia twierdzenia zdrowego rozsądku. Nie wiadomo jednak, jak to się dokonuje. Jeżeli miałyby to być

⁴³ Ibidem, s. 30.

⁴⁴ Ibidem, s. 29–35.

„dysputa” między różnymi racjami spekulatywnymi, to, mówiąc o niej, Mendelssohn nie wyjawia kryteriów rozstrzygających o tym, kto zwycięża w tej dyspucie. Druga funkcja spekulacji polegająca na przeksztalcaniu sądów zdrowego rozsądku w poznanie rozumowe jest całkowicie nieokreślona; w ogóle nie wiadomo, co Mendelssohn chciał przez to wyrazić⁴⁵. W ten sposób – można powiedzieć – do jego teorii wdziera się dowolność.

Oczywiście Mendelssohn zdawał sobie sprawę z tego, że, po pierwsze, znajduje się w centrum swoich rozważań, tutaj jedynie szkicowo zarysowanych i wzbudzających istotne wątpliwości zarówno w odniesieniu do pojęć (na przykład: spekulacja, zdrowy rozsądek, rozum), jak i do koncepcji wiążących ze sobą owe pojęcia, a także że, po drugie, będzie musiał te dociekania poszerzyć, by ostatecznie rozstrzygnąć, kto – on czy Jacobi – potrafi przedstawić lepiej uzasadnioną teorię. Dlatego ważne było dla niego przygotowanie drugiej części *Morgenstunden* w postaci rozwiniętej, w formie wyjaśnień i koncepcji obejmujących całość zagadnień.

W pierwszej części swojego pisma *Do przyjaciół Lessinga*, poświęconego analizie relacji Jacobiego z jego spotkania z Lessingiem, Mendelssohn na różne sposoby stara się dyskredytować sprawozdanie i wnioski Jacobiego w odniesieniu do spinozizmu Lessinga. Drugą część pisma stanowią zanalizowane we wcześniejszym rozdziale tego opracowania *Erinnerungen*, teraz dopiero po raz pierwszy opublikowane. Trzecia, ostatnia, dotyczy wybranych kwestii zawartych w listach i rozprawach Jacobiego, które Mendelssohn otrzymał od niego jako odpowiedzi wprost i nie wprost na swoje *Erinnerungen*. Mendelssohn powołuje się tutaj na: a) list od Jacobiego z 5 września 1784 roku, w którym proponuje on Mendelssohnowi swój list do François Hemsterhuisa jako tymczasową odpowiedź na *Erinnerungen* oraz wyraża zgodę na szlachetną walkę z nim; b) list do Hemsterhuisa; c) list Jacobiego z 21 kwietnia 1785 roku, w którym wykazuje on potrzebę systematycznego opracowania filozofii Spinozy; d) wstęp Jacobiego do jego drugiego przedstawienia filozofii Spinozy

⁴⁵ Ibidem, s. 33.

nieprzesłany Mendelssohnowi 26 kwietnia 1785 roku wraz z owym przedstawieniem, ale zamieszczony w *Księżeczce o Spinozie*.

Mendelssohn bardzo trafnie zauważa, że we wspomnianych tekstach Jacobiego Lessing nie pojawia się jako przedmiot sporu⁴⁶. Jacobi deklaruje to wprost: czuje się zobowiązany do tego, by oddać sprawiedliwość Spinozie, ukazując go jako „jasną, czystą głowę”, jak mówił o nim w rozmowie z Lessingiem. Tak więc spór o Lessinga zostaje ze strony Jacobiego wyciszony, bo sprawą główną jest dla niego określenie i zrozumienie stanowiska Spinozy, zdarcie z niego oparów niezrozumienia, tępoty, głupoty i nienawiści. Spór dla Jacobiego staje się teraz sporem o Spinozę, bo także o spinozyzmie Lessinga nie można mówić bez rozstrzygnięcia tej podstawowej kwestii. Mendelssohn w gruncie rzeczy także zaakceptował to stanowisko, dając temu wyraz w *Morgenstunden*, w których najpierw dał własną rekonstrukcję filozofii Spinozy i dopiero w relacji do niej przedstawił i uzasadnił stanowisko Lessinga.

Nadszedł już właśnie czas rozstrzygnięcia przez publiczność sporu, obaj adwersarze określili bowiem swoje poglądy w wydanych książkach. Tak sądzi Mendelssohn i określa stanowisko Jacobiego w dwu tezach: a) konsekwentne użycie rozumu musi kończyć się spinozyzmem; b) na takich „stromych szczytach metafizyki” ocalenie może dać porzucenie filozofii i rzucenie się głową w dół w głębie wiary – jest to w istocie ironiczne określenie przez Mendelssohna Jacobiego koncepcji *salto mortale*, która jest zaprzeczeniem wszelkiej filozofii⁴⁷. Wydaje się, że Mendelssohn bardzo trafnie dostrzega sprzężenie nauki Spinozy z istotnym składnikiem myśli Jacobiego.

W mniemaniu Jacobiego wszelka filozofia może być tylko opisem zapośredniczenia zjawisk powiązanych ze sobą relacją przyczynowo-skutkową, czyli wyłącznie wiedzą o świecie natury – jest to więc w istocie nauka, a nie filozofia. Filozofia jako taka naprawdę nigdy nie istniała. Możliwa natomiast jest wiara, ale wiara nie rości sobie i nie może rościć sobie prawa do jakiegokolwiek poznania. Wiara jest zawsze dla Jacobiego czymś osobistym, jednostkowym, bezpo-

⁴⁶ Ibidem, s. 56.

⁴⁷ Ibidem, s. 56–57.

średnim odniesieniem człowieka do Boga, bez żadnego ustanawiania jakiejkolwiek prawomocnej wiedzy. Wiara jest poza nauką, poza filozofią, jest czymś, z czym dyskutować się nie da. W tym sensie nie ma ona nic wspólnego ani z nauką, ani z filozofią. Jeszcze raz chcemy to podkreślić, by zwrócić uwagę, że Mendelssohn przypisuje wierze w rozumieniu Jacobiego coś, co jej w żadnym przypadku nie przysługuje, tzn. wiara nie może być dla Jacobiego żadnym argumentem w jakimkolwiek sporze.

Wprawdzie publiczność mogłaby „wybierać między Jacobim a Lessingiem”, a także między Jacobim a Mendelssohmem, ten wyłożył bowiem swoje rozumienie panteizmu w *Morgenstunden*, jednak – taki pogląd jest wyrażony w rozprawie *Do przyjaciół Lessinga* – dla sprawiedliwego osądu należałoby uwzględnić wszystko to, co dotyczy sporu. I Mendelssohn przytacza całą nieprzekazaną mu przez Jacobiego w piśmie z 26 kwietnia 1785 roku część wstępu do drugiego przedstawienia filozofii Spinozy⁴⁸. Przypominamy tylko, że w tym wstępie Jacobi zarzucał Mendelssohnowi złe rozumienie i zapomnienie treści filozofii Spinozy, nieporadność w jej analizach, niezdolność wypowiedzenia wyraźnych twierdzeń i w ogóle pomieszanie i splątanie formułowanych myśli. Ów wstęp Jacobiego to chyba najostrzejsza i najbardziej deprecjonująca Mendelssohna wypowiedź. Jest to w istocie odmówienie mu kompetencji w sprawach filozofii Spinozy.

Mendelssohn przyznaje – co już zresztą robił w listach do Elise Reimarus – że rozumienie filozofii Spinozy i poglądów Jacobiego nastrocza mu dużych trudności. Pisze on:

Nie rozumiałem ich w najbardziej ścisłym znaczeniu słowa. Można mnie zbesztać jako półgłówka i płytkiego myśliciela, nie rozumiem tego języka, który raz staje się zbyt transcendentalny, raz zbyt obrazowy. Brakuje mi wszędzie wyraźnego objaśnienia słów, określoności pojęć, widzę wszystko w chwiejnych konturach, jak o zmroku. Co do wielu zdań, których słownictwo wydawało mi się niezrozumiałe, nie byłam zdecydowany ani na Za, ani Przeciw, a jedno i drugie można było utrzymywać z tych samych powodów, podobnie rzucała mi się w oczy

⁴⁸ Ibidem, s. 58–60.

niedopuszczalność niektórych innych twierdzeń, tak że nie mogłem myśleć, że właściwie rozumiałem ich rzeczywisty sens⁴⁹.

Podając przykłady tego, czego nie rozumie lub rozumie połowicznie z filozofii Spinozy i jej ujęcia przez Jacobiego, Mendelssohn bardzo dobrze diagnozuje jej podstawową trudność, jaką jest koncepcja myślenia. Chodzi tu o analizowaną już interpretację tej kwestii na podstawie dwu tekstów Jacobiego: listu do Hemsterhuisa i drugiego przedstawienia filozofii Spinozy. Mendelssohn powołuje się na następujące twierdzenia Jacobiego: „Myślenie jest w swojej istocie niczym innym jak bytem, który odczuwa siebie, lub też świadomością” oraz „absolutne myślenie jest czystą bezpośrednią absolutną świadomością” w substancji, a „świadomość rzeczy nazywamy jej pojęciem”. Biorąc pod uwagę również to, że świadomość nie jest świadomością dyskursywną, Mendelssohn uznaje, że w tym kontekście bardziej właściwe jest pojęcie myślenia niż pojęcie uczucia, oraz wyciąga z rozważań Jacobiego wnioski, że „Spinoza musi zaaprobować przedstawienie bez świadomości, jeżeli chce być konsekwentny”⁵⁰. Pojęcie (idea) rzeczy byłoby więc nieświadomym przedstawieniem rzeczy. Choć pojęcie rzeczy nie zawiera w sobie wedle Jacobiego nic z przedstawienia, to wydaje się, że to twierdzenie Mendelssohna trafnie ukazuje ową trudną do określenia myśl Jacobiego o pojęciu jako świadomości (uczuciu) rzeczy. Bo zawsze chodzi tu o to, że pojęcie jest jakoś współmierne ciału, jest w jakiś sposób odtworzeniem tego, czym jest ciało, i że nie jest to zatem stosunek dowolny. Wydaje się, że to, o co chodziło Jacobiemu w jego pojęciu rzeczy i Mendelssohnowi w cytowanym tutaj zdaniu, można ująć w interpretacji nauki Spinozy zaproponowanej przez Leszka Kołakowskiego, której fragment przytaczamy:

Idea [pojęcie – według Jacobiego – J. P.] nie jest świadomością rzeczy – jak głosi panpsychistyczna wersja spinozyzmu, nie jest również świadomością, jaką o rzeczy posiada umysł – jak żąda wersja subiektywistyczna. Idea jest tym samym bytowo, co sama rzecz, ale ujęta pod pewnym

⁴⁹ Ibidem, s. 61–62.

⁵⁰ Ibidem, s. 64.

względem – jako przedmiot wszelkiego możliwego lub aktualnego poznania. Idea rzeczy jest o niej wiedzą, której nikt może nie wiedzieć – paradoksalną treścią poznawczą, usamodzielnioną wobec wszelkiego przedmiotu i wyalienowaną w samą rzeczywistość. Świat jest nie tylko porządkiem cielesnych przemian – jest również logiką obiektywną skryzalizowaną w byt⁵¹.

Pogląd właściwy Jacobiemu i przytoczone twierdzenie Mendelssohna można streścić zdaniem, że wiedza o rzeczy zawiera się w niej samej, ale nie jest to w żadnym razie świadomość rzeczy. Tak więc Mendelssohn usiłujący kroczyć śladem rozważań Jacobiego wygłasza w istocie konkluzję, o jaką chodziło Jacobiemu. Ale ta konkluzja jest całkowicie sprzeczna z ujęciem nauki Spinozy w *Morgenstunden*, której Mendelssohn w tym swoim dziele w ogóle nie analizował, lecz z góry założył, że myślenie jako atrybut substancji oznacza, że substancja posiada pojedyncze świadome myśli.

Pomijamy tutaj kwestię Spinozjańskiej koncepcji woli wyłożonej przez Jacobiego, ponieważ została ona omówiona w związku z analizą listu do Hemsterhuisa, a Mendelssohn powiada o niej tylko tyle, że jest ona dla niego „zupełnie niezrozumiała”⁵². Odrzuca on natomiast pogląd Spinozy, że istnieją wyłącznie przyczyny sprawcze. O ile jednak Jacobi uznaje negację istnienia przyczyn celowych przez Spinozę za coś obłądnego towarzyszącego bezwyjątkowemu determinizmowi, który jednak jako taki jest logicznymi środkami niepodważalny, o tyle Mendelssohn zdobywa się na słowa najwyższego potępienia:

Na coś takiego nie powinien pozwolić sobie żaden syn ziemi, który, podobnie jak my wszyscy, nie żyje z ambrozji, który, podobnie jak inni ludzie, musi jeść chleb, spać i umrzeć. Jeżeli filozof natrafia w swoich spekulacjach na tak okropne stwierdzenia, to jest to, jak mi się zdaje, najwyższy czas, aby zorientował się i rozejrzał za skromnym ludzkim rozumem, od którego odszedł zbyt daleko⁵³.

⁵¹ L. Kołakowski, op. cit., s. 233.

⁵² *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings*, s. 65.

⁵³ *Ibidem*, s. 67.

Mendelssohn nie akceptuje nauki Spinozy o nieistnieniu przyczyn celowych i, potępiając ją, wysuwa zarazem argumenty przeciwko jej prawdziwości. Utożsamia przy tym poglądy Jacobiego z nauką Spinozy i nie kieruje swoich słów do Spinozy, lecz wprost do Jacobiego. Otóż w liście do Hemsterhuisa, który ma formę dialogu, Jacobi występuje jako Spinoza, wygłaszając jego naukę i broniąc jej tak, jakby – w jego mniemaniu – bronił nawet Spinoza, ale to nie oznacza – wbrew temu, co niezmiennie utrzymywał Mendelssohn – że Jacobi jest spinozystą.

Najpierw więc Mendelssohn przypisuje Jacobiemu pogląd, że doświadczenie nie jest wystarczające do odparcia filozofii Spinozy, na podstawie takiej wypowiedzi z listu do Hemsterhuisa: „Widzimy także, że Słońce kręci się dookoła Ziemi. Zostawmy zjawiska i postarajmy się poznać rzeczy takimi, jakie są”⁵⁴. I druga wypowiedź Spinozy z listu-dialogu do Hemsterhuisa potwierdzająca ten pogląd również przypisany przez Mendelssohna Jacobiemu:

Rozważmy [...] tak zawikłaną organizację ciał-państw, a odkryjemy, co czyni je całością; im bardziej się to głęboko i coraz głębiej rozważa, tym bardziej postrzega się tylko ślepe poruszające sprężyny i cały sposób działania maszyny, ale naturalnie maszyny podobnej do tych z pierwszej ręki, gdzie siły same układają się obok siebie zgodnie z własnymi potrzebami i stopniami ich energii, gdzie wszystkie poruszające sprężyny mają poczucie swojej działalności, o którym donoszą sobie nawzajem poprzez wzajemną dążność w niekończonym łańcuchu następstw⁵⁵.

Otóż pierwszą wypowiedź Spinozy z listu do Hemsterhuisa uznał Jacobi za twierdzenie właściwe filozofii Spinozy, które zarazem on sam uznawał za prawdziwe na jej gruncie. Istotnie, jak już mówiono, filozofia Spinozy jako system była dla Jacobiego nie do obalenia. Natomiast w drugiej wypowiedzi Spinozy z listu do Hemsterhuisa na temat wyłącznego istnienia przyczyn sprawczych, tzn. wykluczenia istnienia przyczyn celowych, Jacobi opisuje filozofię Spinozy

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 68–69.

z jego własnego punktu widzenia i dlatego opowiada się za determinizmem tak, jak jego zdaniem w takiej sytuacji wypowiedziałby się Spinoza. Ale w tym wypadku Jacobi nie akceptuje tej koncepcji Spinozy, choć nie uważa, by można było ją zakwestionować w jakikolwiek sposób. Stoimy wobec teorii – jak myślał Jacobi – absurdalnej, ale niepoddającej się krytyce.

W tym punkcie Mendelssohn nie zgadza się ani z Jacobim, ani ze Spinozą. Jego zdaniem zjawiska „wypowiadają czystą prawdę”⁵⁶. Pisz:

Jak mi się zdaje, nic nie może być bardziej oczywiste niż to, że w widzialnym świecie, który nas otacza, podobnie jak w nas samych, odkrywa się przyczyny celowe i realizuje zamiary. Trudno mi uwierzyć, że kiedykolwiek filozof mógł poważnie o tym wątpić. Wystarczy tylko otworzyć oczy i przyjrzeć się jakiemukolwiek dziełu natury, nawet z najmniejszą uwagą, aby być o tym całkowicie przekonanym⁵⁷.

Kwestia, która wedle Mendelssohna może mieć znaczenie z metafizycznego punktu widzenia, dotyczy jedynie charakteru twierdzeń na temat przyczyn celowych: tzn. pytania, czy są to twierdzenia bezwzględnie konieczne, czy też ich moc obowiązywalności jest słabsza, i – co za tym idzie – pytania, w jaki sposób dochodzi się do tych twierdzeń, na przykład przez indukcję czy przez odwołanie się do jakiejś zasady ogólnej. Metafizyka będzie oczywiście poszukiwała prawd niepodważalnych i ostatecznych, i nie ma powodu negować sensowności takich przedsięwzięć. Dla religii i etyki metafizyczne rozważania na temat mocy twierdzenia o istnieniu przyczyn celowych: czy jest ono niepowątpiewalne, czy tylko oparte na indywidualnym wydarzeniu, nie mają jednak żadnej istotnej wartości. Szaleńcy i obłądny – Mendelssohn odwołuje się do słownictwa Jacobiego – pogląd o negacji istnienia przyczyn celowych jest obraźliwy wobec ludzi, odziera ich z rozumu, trzeźwości i mądrości⁵⁸.

⁵⁶ Ibidem, s. 68.

⁵⁷ Ibidem, s. 70–71.

⁵⁸ Ibidem, s. 71–72.

W ostatniej części rozprawy Mendelssohn przedstawia okoliczności sporu i własną zmianę strategii jego prowadzenia. Nawiązuje do otrzymanego od Jacobiego napisanego po francusku listu do Hemsterhuisa jako tymczasowej odpowiedzi na *Erinnerungen*. Ponieważ nierozumienie tego listu w części przypisuje swojej nienajlepszej znajomości tego języka, przeto czekał na jego przygotowaną przez Jacobiego wersję niemiecką. Kilkumiesięczne daremne oczekiwanie na tę wersję listu skłoniło Mendelssohna do ukazania w *Morgenstunden* własnych podstawowych założeń i koncepcji filozoficznych i do „odniesienia tego do panteizmu”. Miało to w jego mniemaniu stanowić punkt wyjścia do dyskusji z Jacobim, dlatego Mendelssohn chciał, by Jacobi zaczekał ze swoimi wypowiedziami, dyskusją i krytyką do czasu ukazania się *Morgenstunden*. Mendelssohn pisze:

Jak sądziłem Pan Jacobi może znajdzie tutaj punkt, w którym się spotkamy i od którego będziemy mogli wyjść, aby zakończyć nasze zmagania. Z mojej strony miało to nastąpić w drugiej części [*Morgenstunden* – J. P.]⁵⁹.

Tuż po podjęciu postanowienia w sprawie opisanej tu zmiany strategii swojego postępowania, Mendelssohn otrzymuje od Jacobiego tzw. drugie przedstawienie filozofii Spinozy, tekst niemiecki, składający się z czterdziestu czterech paragrafów, który uświadamia mu, że jakiegokolwiek porozumienie, znalezienie jakiegoś punktu, od którego można by zacząć rozmowę czy dyskusję, jest niemożliwe. Mendelssohn pisze: „O ile francuski Spinoza [z listu do Hemsterhuisa – J. P.] był dla mnie nieosiągalny, o tyle niemiecki zginął mi całkowicie we mgle”⁶⁰. W istocie Mendelssohn z tego tekstu niczego nie rozumie i bynajmniej nie ukrywa tego. Wybieramy z jego dłuższego passusu kilka zdań, bo sens pozostałych sprowadza się do tego samego:

Nie mogłem pojąć żadnej myśli. Ledwo odważyłem się uchwycić jedną z nich, już musiałem porzucić ją w następnej chwili. Raz wydawało mi

⁵⁹ Ibidem, s. 72–73.

⁶⁰ Ibidem, s. 74.

się, że według Spinozy Pana Jacobiego wszystkie zmienne rzeczy były tylko myślami i przedstawieniami tego, co niezienne, innym razem – że jednak przypisuje temu, co zmienne, byt obiektywny [...]. Jednym słowem, znalazłem się w błędnym kole i nie miałem żadnego trwałego punktu odniesienia⁶¹.

Mendelssohn nie widzi żadnej możliwości dyskusji z Jacobim, sporu, uzgodnienia kwestii kontrowersyjnych. Obszar filozoficznej myśli Spinozy jest dla Mendelssohna niedostępny.

W sytuacji zawieszenia własnego głosu w sporze Mendelssohn uznaje za konieczne włączenie do niego „większej liczby dyskutantów i sędziów”, czyli upublicznienie sporu⁶². Miesiąc po zmianie decyzji w kwestii prowadzenia sporu i niecały miesiąc po otrzymaniu od Jacobiego drugiego przedstawienia filozofii Spinozy, tj. 24 maja 1785 roku, Mendelssohn razem z listem do Elise Reimarus przekazuje dla jej brata pierwszą część rękopisu *Morgenstunden* do opracowania i przygotowania do druku oraz dodaje w liście, że Jacobi może zobaczyć jedynie cały i opublikowany tekst *Morgenstunden*. W dalszej części tego listu – z którego wcześniejszego obszernego opracowania przytaczamy główne tezy, by zachować ciągłość toku wywodu – Mendelssohn mówi o swoim niezrozumieniu pism Jacobiego, co skłoniło go do wyjawienia własnego stanowiska w pierwszej części *Morgenstunden*, by w ten sposób określić podstawy sporu, i do przeniesienia omówienia korespondencji z Jacobim dopiero do planowanej drugiej części *Morgenstunden*.

Mendelssohn nie sądzi, by jego zmiana sposobu prowadzenia sporu była wystarczającym powodem samowolnej publikacji przez Jacobiego listów osób piszących do niego w tej sprawie, a także powodem jego zmartwienia tym, że Mendelssohn z własnego punktu widzenia, czyli jednostronnie, przedstawia kwestie sporne, stawiając tym samym Jacobiego w niewygodnej sytuacji, m.in. dlatego, że nieuwzględnione będzie jego stanowisko wobec filozofii Spinozy. Mendelssohn wyjaśnia przeto, że Jacobi był dobrze poinformowany

⁶¹ Ibidem, s. 74, 76.

⁶² Ibidem, s. 76.

o tym, że w pierwszej części *Morgenstunden* nie będzie nawiązania ani do jego listów, ani do jego rozpraw. I publikacja *Morgenstunden* potwierdziła – pisze Mendelssohn – „że nie zdarzyło się nic z tego, czego obawiał się Pan Jacobi”. Po prostu dopiero w drugiej części *Morgenstunden* Mendelssohn odniesie się do tego, co pisał Jacobi o kwestiach dotyczących panteizmu Lessinga i Spinozy, a także – na co już wskazywano – wygłosi własne rozwiązanie tych kwestii, systematycznie przedstawiając i uzasadniając własne poglądy. Tak więc sformułowanie *status controversiae* w pierwszej części *Morgenstunden* nie zawiera niczego, co mogłoby osłabić lub podważyć stanowisko Jacobiego. Mendelssohn w liście do Jacobiego, przytoczonym teraz w rozprawie *Do przyjaciół Lessinga*, pisał: „Już wkrótce okazałoby się, o co nam chodzi”, czyli tak czy inaczej Mendelssohn przyczyniłby się do rozjaśnienia przedmiotu sporu. I już w tejże rozprawie podsumowuje to w ten sposób: „Niezależnie jednak od tego, jak poprawnie lub niepoprawnie podałem ten *status controversiae*, Pan Jacobi bez obaw mógłby ze swej strony poczekać na to”. Innymi słowy, dyskusja wedle Mendelssohna nie ucierpi na tym, przeciwnie, zyska na sensowności, jeżeli Jacobi będzie mógł wypowiedzieć się wówczas, gdy pozna w całości stanowisko Mendelssohna⁶³.

Następne zdania Mendelssohna są jednak zaskakujące:

Nie chodziło o sam panteizm w ogóle, nie o Pana Jacobiego w szczególności, który miał jeszcze czas, by mnie i publiczności otworzyć oczy, gdyby przyłapał mnie na niewłaściwych drogach, bez przedwczesnego ujawniania prywatnej korespondencji. Jeszcze mniej mógłby obawiać się Pan Jacobi, że uznam go za zwolennika ateizmu. Nawet gdybym nie obiecał, że nie wspomnę o naszym sporze, nie dałem przecież żadnych podstaw do tak haniebnego podejrzenia. Co mogłoby mnie skłonić do odsądzania od czci przed światem i potomnymi człowieka, który mnie nigdy nie obraził? Na drodze, którą próbuję iść przez świat i której kres już prawie osiągnąłem, Pan Jacobi z pewnością nie będzie mi przeszkodą, i jeżeli spodziewał się po mnie *Schadenfreude*, że ja mógłbym podstawić nogę niewinnemu, aby bawić się jego upadkiem, to z pewnością nie szukał kontaktu ze mną i nie potrzebował mojej korespondencji⁶⁴.

⁶³ Ibidem, s. 79–82.

⁶⁴ Ibidem, s. 82–83.

Spór o panteizm nie ma dla Mendelssohna samoistnej wartości. Mendelssohn wykracza poza spór jako taki, poza racje, jakie stoją za spierającymi się stronami, poza jego treści poznawcze i wpisuje go w pewien kontekst wartości, który on sam reprezentuje własną egzystencją. W takim świecie posądzenie o panteizm oznacza szkalowanie i właśnie robi to Jacobi w stosunku do Lessinga, szkalując go w istocie podwójnie: raz – poprzez owo posądzenie kogoś, kto już bronić się nie może; dwa – poprzez to, że Jacobi „nie jest w stanie przytoczyć żadnych dowodów poza ustną rozmową i żadnych świadków poza własną osobą”⁶⁵. W gruncie rzeczy Mendelssohn od początku tak myślał o Jacobim i wartości jego relacji o Lessingu. Spór o panteizm, doszły do skutku z inspiracji Jacobiego, jakoś uderza w egzystencję Mendelssohna, ale nie stanowi dla niej istotnej przeszkody ani zagrożenia. W ogólności tutaj i w innych pismach Mendelssohna odczuwa się traktowanie Jacobiego w kategoriach natręctwa i nagabywania. Mendelssohn wyciąga wnioski ze swoich rozważań:

Jednym słowem nie zgadzam się zarówno z praktycznymi, jak i teoretycznymi zasadami Pana Jacobiego. Sądzę, że w takich okolicznościach dysputą niewiele się osiągnie, a więc będzie dobrze, że się rozejdziemy⁶⁶.

Wydaje się, że przez owe zasady Mendelssohn rozumie zapatrywanie teoretyczne Jacobiego i jego sposób postępowania w sporze. W postawie teoretycznej i praktycznej Jacobiego, w jego przypisaniu fundamentalnej roli wierze w poznanie, Mendelssohn nie dostrzega w istocie żadnej możliwości prowadzenia dyskusji, nie mówiąc już o jakiegokolwiek zgodzie, choćby w pewnym zakresie kwestii spornych. Skoro więc tak mocno Jacobi trzyma się wiary, „niech powróci do wiary swoich ojców, przywoła do posłuszeństwa gnuśny umysł dzięki tryumfującej sile wiary, usunie narastające wątpliwości [...] i przypieczętuje swoje dziecinne nawrócenie słowami z ust pobożnego i anielsko czystego Lavatera”⁶⁷. Mendelssohn, broniąc się przed

⁶⁵ Ibidem, s. 83–84.

⁶⁶ Ibidem, s. 84.

⁶⁷ Ibidem.

rzeczową dyskusją o filozofii Spinozy, spycha Jacobiego na pozycję wiary, unieważniając tym samym, ale tylko iluzorycznie, jego sposób rozumienia i interpretacji filozofii Spinozy i w ogóle spór o panteizm. Iluzorycznie, bo Jacobi w tych kwestiach w ogóle nie może odwołać się do wiary.

Mendelssohn natomiast uznaje siebie za racjonalistę, o tym bowiem, co jest prawdą, a co fałszem, rozstrzygają „racje rozumowe”. Należy zatem uznać, że rozum jest autonomiczny w dochodzeniu do prawdy. Tak wypowiedział się Mendelssohn w końcowej części *Erinnerungen*, włączonych teraz do rozprawy *Do przyjaciół Lessinga*. We wcześniejszej części *Erinnerungen* jeszcze mocniej wyraził swoje stanowisko: o prawdzie i fałszu decyduje jednostkowy rozum ludzki. Kończąc swoją rozprawę *Do przyjaciół Lessinga*, Mendelssohn ujmuje zaś sprawę tak:

[...] ponieważ my wszyscy, jak mówi Pan Jacobi, urodziliśmy się w wierze, powrócę również do wiary moich ojców, która zgodnie z pierwotnym znaczeniem tego słowa nie polega na wierze w naukę i opinie, lecz na zaufaniu i pewności co do przymiotów Boga. Pokładam pełną nieograniczoną ufność we wszechmoc Boga, w to, że może ona dać człowiekowi siły, aby poznał prawdy, na których opiera się jego szczęśliwość, i pokładam dziecięcą ufność w jego miłosierdzie, że zechce mi użyć tej siły⁶⁸.

To końcowe wyznanie Mendelssohna zmienia istotnie jego credo filozoficzne z *Erinnerungen*. Tam rozum, pojmowanie właściwe człowiekowi miały być miarą tego, co sensowne, i miarą tego, co istnieje, miarą prawdy i bytu. Rozum jawił się jako ostatnia i nieprzekraczalna instancja, rozum właściwy każdej jednostce ludzkiej. Teraz wszystko to zasada się na zaufaniu człowieka do Boga. Człowiek ufa i wierzy, że Bóg swoją mocą dał mu możliwość posługiwania się swoim rozumem, nie ograniczając go w dochodzeniu do relewantnego poznania i nie narzucając mu żadnych wiecznych prawd. Człowiek swoim rozumem może rozstrzygać wszystkie kwestie, człowieka nic nie krępuje w poznaniu. Jednak w rozpatrywaniu prawdy nie może

⁶⁸ Ibidem, s. 85–86.

on zapomnieć o Bogu, Bóg bowiem obdarzył go rozumem, który powinien mu wystarczyć w roztroprnym postępowaniu. Wszelako wszystko to, wedle cytowanej wypowiedzi Mendelssohna, zawisło na zaufaniu do Boga. Rozum może wszystko rozstrzygać, ale rozum ufny, że tak właśnie chciał Bóg. Według *Erinnerungen* można było sądzić, że rozum samorzutnie, bez żadnego wsparcia, rozstrzyga o wszystkim, a więc także o istnieniu Boga. Atoli teraz okazuje się, że ta moc jest dana człowiekowi przez Boga. Tak czy inaczej rozum, mimo że sam decyduje o prawdzie i błędzie, jest ostatecznie ugruntowany w wierze-zaufaniu do miłosiernego wobec człowieka Boga – w wierze o charakterze religijnym, w wierze ojców. I tu znowu widać, że Mendelssohn – jak już wskazano – nie rozumie dwu pojęć wiary rozważanych przez Jacobiego: wiary religijnej, jednostkowej, jako bezpośredniego odniesienia człowieka do Boga oraz wiary, która nie ma charakteru religijnego, lecz jest bezpośrednią pewnością niepotrzebującą dowodów, pewnością wynikłą z naszej natury i zmuszającą nas do uznania pewnych prawd.

2. Wizerunek Mendelssohna w prasie

Publikacji rozprawy Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga* towarzyszy zamieszczona w „Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen” 24 stycznia 1786 roku recenzja Karla Philippa Moritza z kręgu berlińskich oświeceniowców. Zarysowuje on w niej historię sporu, w której toku Lessing został przez Jacobiego przedstawiony jako spinozysta i raczej ateista, jako szyderca i hipokryta. Jest tedy zrozumiałe wobec tych fałszywych oskarżeń, że „najświętszym obowiązkiem” Mendelssohna była obrona Lessinga przed oszustwami zawartymi w *Księżeczce o Spinozie* Jacobiego. Rezultatem niszczącej jego zdrowie intensywnej pracy była rozprawa *Do przyjaciół Lessinga*, „najbardziej szacowny pomnik jego umysłu i serca, który on mógł postawić nie tylko swoim i Lessinga przyjaciołom, lecz także ludzkości”. I dalej czytamy w recenzji:

Pismo to mówi o nim, jak aż do ostatniego tchnienia bronił świętych praw rozumu wobec marzycielstwa i fanatyzmu. [...] Najpiękniejszym zapisem testamentowym tego, co mógł zostawić ludzkości, są te ostatnie święte słowa, które on napisał w prawdziwym zapale wobec ciemionych praw rozumu. Nic więcej nie można już dodać, jak tylko: M... zmarł w najszlachetniejszy sposób, jakiego można sobie zażyczyć – stał się ofiarą przyjaźni do Lessinga, zmarł jak męczennik w obronie ciemionych praw rozumu przed fanatyzmem i zabobonem. Natarczywość Lavatera zadała jego życiu pierwszy cios, Jacobi dokonał dzieła.

Do tego Jacobi, zaciągający się pod sztandar wiary wspólnie z Lavaterem, zostaje przeciwstawiony Mendelssohnowi, którego wiara nie polega na zdaniu się na „autorytet archanioła”, lecz na zaufaniu do Boga, który może wyposażać człowieka w zdolność poznania prawd dotyczących jego szczęśliwości⁶⁹.

O ile powiadomienie o śmierci z 5 stycznia 1786 roku stanowiło modelowe ujęcie sylwetki Mendelssohna, o tyle recenzja z 24 stycznia tego roku spełnia taką samą rolę, jednak zarówno w stosunku do Mendelssohna, jak i Jacobiego oraz wzajemnych stosunków między nimi ujawniających się w trakcie sporu. To modelowe ujęcie będzie w istocie prawie bezwzględnie respektowane przez tych, którzy w sporze opowiadali się za Mendelssohnem; a był to głos zdecydowanie wówczas dominujący.

Spinoza w gruncie rzeczy znika z obszaru sporu. Jeżeli jest obecny, to tylko na jego obrzeżach, tak jak na przykład w związku z późniejszym włączeniem się do niego Immanuela Kanta. Wzorcowe pojmowanie kwestii ujawnionych w sporze jest takie: jaskrawą nieprawdą jest to, że Lessing był spinozystą i ateistą. Zawsze opowiadał się on przeciwko zabobonom i za oświeconym rozumem, musiał przeto tak jak Mendelssohn pojmować Boga, w żadnym razie nie po spinozjańsku. Tak opisany wizerunek Lessinga zostaje nierozdzielnie złączony z wizerunkiem Mendelssohna. Czyż mogłoby być inaczej, skoro Mendelssohn zaświadczył to swoją niewzruszoną przyjaźnią do Lessinga, stając się „ofiara” tej przyjaźni? Bo ta przyjaźń to

⁶⁹ „Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Statts- und gelehrten Sachen”, 10. St., Dienstag, den 24. Januar 1786.

była obrona „świętymi słowami” „gnębionych praw rozumu”. Kto, spełniając „najświętszy obowiązek”, służąc tym prawom, odchodzi z tego świata, ten zostawia potomnym coś wspaniałego. Najszlachetniejsza śmierć najszlachetniejszego człowieka, który nigdy nie godził się na marzycielstwo i fanatyzm. Tak przeto nie można mieć wątpliwości, co reprezentował Jacobi, fantasta i marzyciel, wróg prawdy i rozumu, opowiadacz anegdot, usiłujący nawrócić wszystkich na swoją – Lavatera w istocie ślepą wiarę. Do tej sylwetki Jacobiego trzeba jeszcze dodać, że w jakimś sensie, oczywiście nie w sensie przyczyny bezpośredniej, można wiązać go ze śmiercią Mendelssohna.

Owa recenzja z berlińskiej gazety zostaje przedrukowana w „Hamburgischer unpartheyischer Correspondent”. Wtedy – jak pisze Kurt Christ – by „powstrzymać publiczne szczucie” i dominację jednego rodzaju postrzegania sporu, Elise Reimarus, sytuując się jakby w punkcie centralnym sporu, podejmuje działania w obronie Jacobiego⁷⁰. W liście z 30 stycznia 1786 roku pisze do niego:

Jestem zobowiązana Panu powiedzieć, jak bardzo nie tylko Pańscy przyjaciele, nie tylko każdy prawy, jak i każdy przyzwoity człowiek, jest oburzony, przejętym z berlińskiej gazety w 15 numerze „Korespondenta”, artykułem dotyczącym ostatniego pisma Mendelssohna, skoro każdy nie rozpoznaje w tym przyjaciela M. [Mendelssohna – J. P.], lecz natrętnego, źle prowadzącego się potwarcę jego pamięci. Powiem więcej: wszyscy Pańscy przyjaciele życzą sobie i przeze mnie zostali też do tego zobowiązani, aby w imię Pańskiej czci i spokoju nikt nie sięgał po pióro i nie zwracał się przeciwko takiemu niegodnemu Pana przeciwnikowi, który może zaszkodzić tylko sobie samemu⁷¹.

Elise Reimarus spośród zgadzających się z nią w sprawie jej samej i Jacobiego wymienia swojego brata, Johanna Alberta Hinricha, Friedricha Gottlieba Klopstocka, Georga Heinricha Sievekinga, a spośród niekwestionowanych przyjaciół Mendelssohna, a także

⁷⁰ K. Christ, op. cit., s. 142.

⁷¹ Elise Reimarus an Jacobi vom 30. Januar 1786, w: B. Nehren, *Eine Dokumentation zum Streit über den Tod Moses Mendelssohns*, „Aufklärung. Kant und die Aufklärung”, Jg. 7, Heft 1, Hamburg 1993, s. 96.

Lessinga, Naphtaliego Herza Wessely'ego, który nie wahał się wyrazić publicznie swojego stanowiska „w sposób, który zasługuje na szacunek”⁷². Zbierając te świadectwa zaufania do Jacobiego i donosząc mu o nich, Elise Reimarus ma nadzieję, że sprawi mu to ulgę z powodu doznanych zniewag, których nikt nie przeżył tak wewnętrznie głęboko jak ona. Wynagrodzeniem strat Jacobiemu ma być opublikowany w obu gazetach jednocześnie, berlińskiej i hamburskiej, artykuł Johanna Friedricha Reichardta⁷³. Jak doszło do ukazania się tego artykułu?

To, co napisała Elise Reimarus w końcowej części listu z 24 października 1785 roku („Nigdy, przenigdy nie pozwoli Pan [...]. Co powiedziałby cię Lessinga?”) skłoniło, naszym zdaniem, Jacobiego do próby nawiązania kontaktu z Mendelssohnem w sytuacji, gdy obaj już uświadomili sobie, że mogą się co najwyżej rozejść. Trudno sobie wyobrazić inny powód podjęcia owego kroku przez Jacobiego wobec Mendelssohna. Kurt Christ, który chyba jako jedyny szeroko rozważa i komentuje wzajemne relacje Jacobiego i Mendelssohna, nie zauważa tego powiązania inicjatywy Jacobiego z listem Elise Reimarus, ponieważ w ogóle przeocza tę końcową część listu, mimo że poświęca mu i jego projektowi nadzwyczaj dużo uwagi⁷⁴. Owa inicjatywa polegała na tym, że królewski pruski kapelmistrz Johann Friedrich Reichardt z polecenia Jacobiego przedstawił 13 grudnia 1785 roku jego stanowisko Mendelssohnowi w pewnych istotnych kwestiach związanych z uczestnictwem w sporze. Jedyna relacja z tego spotkania pochodzi od Reichardta. „Hamburgischer unpartheyischer Correspondent” opublikował ją 1 lutego, a „Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen” 11 lutego 1786 roku, tzn. wbrew temu, co pisała Elise Reimarus do Jacobiego, nie była to jednoczesna publikacja. Oto relacja Reichardta.

Dowiadując się od Reichardta, któremu teraz podarował swoje *Morgenstunden*, że czytał on *Książeczkę o Spinozie*, Mendelssohn na początku rozmowy pyta go o jej ocenę. Słyszając w odpowie-

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Por. K. Christ, op. cit., s. 133–136.

dzi, że to Reichardt chciał właśnie o to zapytać Mendelssohna, ten mówi wprost o piśmie Jacobiego: „Ja mogę znaleźć w nim tylko jeden cel. Jacobi chce mnie nawrócić i chciał wtedy nawrócić Lessinga. [...] Jacobi jest w zмовie z Lavaterem”⁷⁵. Reichardt przyznaje – i ta sprawa nie budzi wątpliwości – że Lavater w trakcie sporu z Mendelssohnem domagał się od niego protestanckiego wyznania wiary. I Reichardt wyjaśnia to Mendelssohnowi tak: „Lavater z całego serca pragnął wówczas uczynić Pana szczęśliwym i on sam zapewne stałby się poprzez to bardziej szczęśliwy, gdyby mógł sprowadzić Pana na drogę, na której dla niego samego jest zbawienie i szczęśliwość”⁷⁶. Takiej postawy w żadnym razie nie można wedle Reichardta przypisać Jacobiemu. Bardziej niepodobne jest do Jacobiego dążenie do nawrócenia Mendelssohna aniżeli do Mendelssohna nawrócenie, tzn. prędzej by Mendelssohn zmienił wiarę, niż Jacobi go do tej zmiany namawiał⁷⁷. Jacobi – uzupełnia Reichardt – zakończył natomiast swoją *Książeczkę o Spinozie* obszernym cytatem z pism Lavatera po to, by zwrócić uwagę na jego „podłe” traktowanie w Berlinie⁷⁸.

I teraz Reichardt przechodzi do misji, którą powierzył mu Jacobi. Dotyczy ona manuskryptu Mendelssohna. Oto treść wypowiedzi Reichardta: Bardzo uderzyło Jacobiego to, że Mendelssohn, który w ogóle dowiedział się od Jacobiego o sprawie poglądów Lessinga, oczekiwał od Jacobiego co do niej wyjaśnień, a następnie domagał się udziału w walce i publicznego zaprezentowania przez niego swojego stanowiska, odmówił mu wglądu w rękopis, kazał mu czekać na jego publikację, skazując go na poszukiwanie informacji u osób postronnych; swoje pismo Mendelssohn traktuje zaś jako kompetentną wypowiedź na temat spinozizmu, choć jego przedstawienie kwestii nie jest „całkowicie wolne od pobożnego kłamstwa, którym berlińscy tzw. oświeceniowcy i obrońcy zdrowego rozumu tak chętnie i tak często posługiwali się do rozpowszechnienia swoich sądów

⁷⁵ Relację Reichardta podajemy za: B. Nehren, op. cit., s. 102.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

i nauk [...]”⁷⁹. „Pobożne kłamstwo” Mendelssohna to według Jacobiego przypisanie Lessingowi koncepcji oczyszczonego spinozyzmu.

Słowa Mendelssohna: „Maska? Której nie jestem przynajmniej świadomy”⁸⁰, są w istocie w formie pytania sformułowanym wnioskiem z wypowiedzi Reichardta: Jacobi moje rozumienie filozofii Lessinga traktuje jako maskę nałożoną na tę filozofię, tzn. że fałszywie ją rozumiem, ale nie jest to świadomie przez mnie dokonany zabieg. Mendelssohn mówi, że nie czuje się obrażony ani słowami Reichardta, ani pismem Jacobiego. Wypowiadając ponownie, teraz już ze śmiechem, słowo „maska”, chce, by Reichardt powiadomił Jacobiego, że napisał już kilka arkuszy, które niebawem zostaną wydrukowane. Ma nadzieję, że Jacobi będzie z tego tekstu zadowolony, a nie tak jak on, Mendelssohn zły z powodu *Książeczki o Spinozie* Jacobiego. Ponownie podkreśla, że nie rozumie nagłej decyzji Jacobiego o publikacji *Książeczki o Spinozie*, oraz wyraża zastrzeżenie co do traktowania przez niego pewnych wypowiedzi Lessinga. Na to Reichardt odpowiada, że „o ile zna Jacobiego”, byłby on zadowolony z „nawiązania bliższych stosunków” z Mendelssohmem, którego on „bardziej szanuje niż innych berlińskich uczonych”; ale też niechętnie widział podważający jego spojrzenie na Lessinga tekst napisany przez Mendelssohna. Mendelssohn wprost negatywnie odnosi się do tej propozycji. Nie chce podejmować dyskusji, będąc przekonanym, że nie doprowadziłaby ona do niczego nowego. Wyznaje, że jest filozoficznie uformowany w duchu filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Christiana Wolffa, i nie wyobraża sobie, by mógł w dojrzałym wieku zmienić swoje poglądy i zapatrywania. I nie powinno to być zaskoczeniem czy niespodzianką dla Jacobiego⁸¹.

Z punktu widzenia Elise Reimarusa relacja Reichardta pokazywała, że Jacobi, niejako spełniając jej intencje zawarte w liście do niego z 24 października 1785 roku, okazał się człowiekiem zdolnym jeszcze raz podjąć próbę dyskusji z Mendelssohmem i nawiązać z nim bliższe stosunki. Przełamał się, zrobił krok w stronę Mendelssohna,

⁷⁹ Ibidem, s. 102–103.

⁸⁰ Ibidem, s. 103.

⁸¹ Ibidem, s. 103–104.

starał się być wobec niego otwarty. To mogło pomóc Elise w uzyskaniu poparcia dla Jacobiego i jego postawy wobec Mendelssohna, bo to właśnie Mendelssohn nie chciał podjąć rozmowy z Jacobim. Wprawdzie uzasadniał to swymi utrwalonymi przekonaniem filozoficznymi, ale czy był to wystarczający argument dla Elise Reimarus, która sądziła, że Lessing był spinozystą, a Mendelssohn, przyjaciel prawdy, chciał ukazać Lessinga takiego, jakim był on w rzeczywistości? W każdym razie nieznający się na rzeczy, i może nie tylko oni, mogli inaczej spojrzeć na Jacobiego i nie akceptować niezachwianej pewności w tym względzie autora recenzji zamieszczonej 24 stycznia 1786 roku w berlińskiej gazecie. Ów gest wobec Mendelssohna nie był bynajmniej łatwy dla Jacobiego. I ten gest chyba liczył się najbardziej, to bowiem, co mówił Mendelssohnowi Reichardt odnośnie do sporu, w niczym nie zmieniało stanowiska Jacobiego. Jeżeli więc Mendelssohn także był przekonany – a to dobitnie poświadcza artykuł Reicharda – co do swoich racji, nie było podstaw do wznowienia dyskusji, o ile taka w ogóle kiedykolwiek istniała. Tak więc z punktu widzenia Jacobiego, który tylko raz w liście do Johanna Georga Hamanna wspomina o Reichardzie⁸², jego misja nie przyniosła w gruncie rzeczy żadnych rezultatów. W toku ostrej dyskusji z teżami Mendelssohna nawiązywanie do niej nie ułatwiałoby zadania Jacobiemu, dowodziłoby jego pewnej słabości czy naiwności i niepotrzebnej w tej sytuacji uległości wobec Elise Reimarus, jeśli nasza hipoteza co do misji Reicharda jest słuszna.

O tym, że Elise Reimarus miała rację, iż artykuł Reicharda będzie stanowił dla Jacobiego pewne „powetowanie strat”, świadczą reakcje tych, którzy w sporze opowiadali się za Mendelssohnem. Karl Philipp Moritz, autor recenzji z 24 stycznia, pisze na przykład: „Wydaje się, że on [Reichardt – J. P.] chce wywnioskować z tej rozmowy, że postępowanie Jacobiego wobec Mendelssohna nie obraziło go, a więc nie było także powodem jego śmierci. Gdyby Pan Kapelmistrz Reichardt przeczytał ostatnie pismo Mendelssohna, a nie przedmowę do niego, to wiedziałby już z tego, że postępowanie Ja-

⁸² *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 3. Abt. J. G. Hamann's Briefwechsel mit F. H. Jacobi, Leipzig 1819, s. 126.

cobiego wobec Mendelssohna bardzo go obraziło⁸³. Ale Engel, autor przedmowy do rozprawy Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga*, słowa Moritza o tym, że Lavater „zadał pierwszy cios”, a „Jacobi dokonał dzieła” uważa za przesadne. Pisze:

W mojej przedmowie nie ma wcale śladu takiego zarzutu, żadnego wyrażenia, które do tamtych słów z doniesienia [Moritza z 24 stycznia 1786 roku – J. P.] miałyby coś podobnego; wszystko jest tam prostym spokojnym opowiadaniem o sprawie, bez dodawania własnych sądów [...]⁸⁴.

Marcus Herz, były osobisty lekarz Mendelssohna, pisze zaś tak:

Jednak Mojżesz natrafił na złą pogodę, przeziębił się i jego przedtem osłabione ciało uległo. To jest przyczyna sprawcza przeziębienia, które on prawdopodobnie również przetrwałby, gdyby ciało nie było przedtem osłabione wysiłkiem. Przyczyny sprawcze i przyczyny [pochodzące] ze skłonności muszą w każdej śmierci, tak jak wszędzie, łączyć się, jeżeli ma powstać zmiana. Ale kto chce skłonność utrzymywać za przyczynę zmiany, ten gmatwa pojęcia wbrew wszelkiemu ludzkiemu rozsądkowi. Jeżeli udział skłonności do śmierci oznacza spowodowanie śmierci, to, przy powszechnym powiązaniu rzeczy świata, każdy człowiek jest codziennie mordercą tysiąca swoich bliźnich⁸⁵.

Artykuł Reichardta wzbudzał zainteresowanie wśród berlińskich oświeceniowców ze względu na to, czy i w jaki sposób można było powiązać Jacobiego ze śmiercią Mendelssohna. Pewne zróżnicowanie ich opinii w tym względzie tylko w części daje się odtworzyć ze względu – jak pisze Birgit Nehren – na trudności w dostępie do gazet codziennych z tamtego okresu⁸⁶. W żadnym razie wątpliwości wśród owych berlińskich kręgów nie dotyczyły ani sprawy panteizmu, ani sprawy stosunku rozumu i wiary – w tych kwestiach byli całkowicie ze sobą zgodni.

⁸³ K. Ph. Moritz, *Entschuldigung*, w: B. Nehren, op. cit., s. 105.

⁸⁴ J. J. Engel (wypowiedź bez tytułu), w: ibidem, s. 107.

⁸⁵ M. Herz (wypowiedź bez tytułu), w: ibidem, s. 111.

⁸⁶ B. Nehren, op. cit., s. 98.

Tak więc ukazujące się w czasopiśmie artykuły, recenzje, omówienia, różnego rodzaju wypowiedzi – w przeważającej części w pierwszej połowie 1786 roku – powielają w odniesieniu do Mendelssohna i Jacobiego oraz sporu między nimi opisane już ujęcie wzorcowe. W gruncie rzeczy istnieje jeden sposób ujęcia wszystkich kwestii z tymi sprawami związanych. Przeważnie nie podejmuje się dyskusji, bo uważa się, że wszystko zostało rozstrzygnięte całkowicie jasno i ostatecznie. Nie ma się wątpliwości, kto ma rację, a kto jej nie ma, kto jest wielki i szlachetny, a kto małoduszny i zapatrzony w siebie.

W „Berlinische Monatsschrift” ukazuje się artykuł jej współwydawcy Johanna Ericha Biestera, *Zum Andenken Moses Mendelssohns*, w którym czytamy: „Na początku tego roku, 4 stycznia odebrała go śmierć jego przyjaciółom, naszemu miastu, naukowcom i ludzkości. Strata wielka i prawie niepowetowana”⁸⁷. Kochały go i szanowały „osoby ze wszystkich stanów i narodów: księżęta, duchowni, mężczyźni i kobiety, chrześcijanie i naturaliści, uczeni i handlowcy”⁸⁸. „On był dumą i chlubą naszego miasta”⁸⁹. Podkreślając niezwykłą przenikliwość i głębię umysłu Mendelssohna, jego rzadką umiejętność mówienia równie jasno o Bogu, jak i o każdej innej sprawie, Biester pyta: „Co szczególnie Niemcy zawdzięczają Mendelssohnowi?”⁹⁰. I odpowiada: a) „znakomity niemiecki styl w sprawach filozoficznych”⁹¹; b) „Tylko jemu wraz z Lessingiem i Nicolaïem zawdzięczają Niemcy początek otwartej, bezstronnej krytyki, która osądza bez względu na osobę, a jedynie ze względu na rzecz, która osądza pisarza bez względu na imię i koterię”⁹²; c) „Niemcy zawdzięczają mu teoretyczną krytykę, zawdzięczają mu znakomity rozwój nauki o wrażeniach i literaturze pięknej [...]”⁹³; d) „Jemu zawdzięcza

⁸⁷ J. E. Biester, *Zum Andenken Moses Mendelssohns*, „Berlinische Monatsschrift” 1 (1786), s. 205

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, s. 212.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem, s. 214.

⁹³ Ibidem, s. 215.

szczególnie jego naród, a przez to całe Niemcy i cała ludzkość wielką część swojego moralnego i intelektualnego wykształcenia”⁹⁴. Biester dodaje:

Wreszcie figuruje tu także zasługa, że on przez swoje nienaganne życie, przez swoją wielką prawość i przez żarliwe uczenie się najróżniejszych prawd doszedł do tego: także Żyd, także niechrześcijanin może być dobrym człowiekiem, może mieć religię, może wśród nas chrześcijan wznosić na wyższy poziom religię i cnotę⁹⁵.

W tym samym tomie czasopisma zostaje zamieszczony *List królewskiego pruskiego generała von Scholtena do żydowskiego kupca D. S. w Berlinie*. Generał, wymieniając, podobnie jak Biester, kręgi tych, dla których niepowetowaną stratą była śmierć Mendelssohna, stwierdza zdecydowanie, że kwestia spinozyzmu została ostatecznie rozstrzygnięta. Nic nowego nie da się już w tej sprawie powiedzieć⁹⁶. Sam zaś generał ze swojej strony dodaje, że podczas „wieloletniej znajomości” z Lessingiem nigdy nie spostrzegł niczego, co mogłoby skłaniać do uznania go za spinozystę. Pisz: „To budzi słuszne podejrzenie, że tak uczony i czytany umysł jak Pan Jacobi musi mieć w tym ukryty cel”⁹⁷.

Już 11 lutego 1786 roku w „Jenaer Literaturzeitung” ukazuje się anonimowy artykuł krytyczny wobec Jacobiego w odniesieniu do trzech kwestii. Po pierwsze, niezrozumiałe i tym samym nieuprawnione jest powoływanie się przez Jacobiego na Kantowskie ujęcie przestrzeni dla wyjaśnienia Spinozjańskiej nauki o substancji⁹⁸. Po drugie, zarzut dotyczy wartości poznawczej relacji Jacobie-

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ *Über Moses Mendelssohn. Schreiben des königl. Preussischen Generals von Scholten an den jüdischen Kaufmann D. S. in Berlin*, „Berlinische Monatsschrift” 1 (1786), s. 402.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ „Jenaer Literaturzeitung” 1 (1786), s. 294. Podają za: H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916, s. LXXVIII.

go z jego spotkania z Lessingiem: jej treści są często niejasne i trudne do uchwycenia. Czytamy w doniesieniu:

Jeżeli rozważymy, że improwizowane rozmowy o takiej materii muszą zawsze mieć wiele niedookreśloności, że jeszcze do tego P. Jacobi, jak sam przyznaje, tylko tyle mógł napisać, ile objęła jego pamięć, że musiał więc często zmieniać w powiązaniu i wyrazie to, co powiedział Lessing; jeżeli do tego doda się, że obaj rozmówcy często bardziej popisują się błyskotliwymi dowcipami, aniżeli pozwalają ukazać się spokojnemu nieosłepiającemu światłu określonych i właściwych wyrażen, to nie może to dziwić, że czytelnik, wędrujący przez ten labiryntowy dialog, na końcu nie posuwa się ani o jeden krok i właśnie znajduje się tam, skąd wyszedł⁹⁹.

Także własnych koncepcji, na przykład pojmowania wiary, Jacobi nie potrafi wydobyć z mroku nieporozumienia, posługując się „metaforami, antytezami, sentencjami, obrazami i aluzjami”¹⁰⁰. Po trzecie, podważa się sensowność zamieszczenia w piśmie Jacobiego wiersza Goethego *Prometeusz*: „Przecież powiedzieć, że Bogowie są biedni, że człowiek ocala sam siebie, sam sobie pomaga, że Bogowie nic nie robią, tylko śpią, że nie trzeba ich szanować, wszystko to jeszcze nie znaczy: zgadzać się ze Spinozą”¹⁰¹. W ten właśnie – przez dość długi czas aprobowany – sposób kwestionowano spójność relacji Jacobiego o spinozyzmie Lessinga.

Najwięcej o sporze, stanowiskach jego uczestników i nich samych pisano w recenzjach publikowanych w „Allgemeine deutsche Bibliothek” wydawanej przez przyjaciela Mendelssohna, Friedricha Nicolaia, który 7 lutego 1786 roku napisał:

H. G. R. Jacobi z Düsseldorfu w przypadkowej rozmowie z Lessingiem powiedział coś o pojęciu Boga Spinozy, a Lessing na pewno źle zrozumiał, co ja najpewniej mogę powiedzieć, ponieważ często rozmawiałem o tej materii z Lessingiem i Mojżeszem [Mendelssohnem]...

⁹⁹ Ibidem, s. 293. (H. Scholz, op. cit., s. LXXIX).

¹⁰⁰ Ibidem, s. 296. (H. Scholz, op. cit., s. LXXIX).

¹⁰¹ Ibidem, s. 293. (H. Scholz, op. cit., s. LXXX).

Nieporozumienia [Nicolai mówi o relacji Jacobiego – J. P.] mnożą się coraz bardziej, a p. Jacobi napisał, może zanim materię dość przemyślał, książkę o Lessingu i Spinozie... Wydaje się, że gdyby on przedtem chciał zaczekać na pierwszą część *Morgenstunden*, nie napisałby jej¹⁰².

Anonimowy recenzent rozprawy Jacobiego *O nauce Spinozy w listach do Mojżesza Mendelssohna*, podobnie jak autor doniesienia w „Jenaer Literaturzeitung”, dostrzega niczym nieuzasadnione „nagle przejście od wiersza [Goethego – J. P.] do spinozyzmu” oraz luki w relacji Jacobiego z jego spotkania z Lessingiem¹⁰³. W podsumowaniu zaś tej relacji pisze on o „wielkiej głupocie” jej autora, który nie mógł zrozumieć, że powiększa tylko jego [systemu Spinozy – J. P.] trudności, żeby tym bardziej dać odczuć konieczność wiary [...]”¹⁰⁴. I w tym kontekście pyta, jakimi racjami dysponuje Jacobi, by „utrzymywać, że Mendelssohn jest zdolny do głupoty czy bezwstydną nieuczciwości” w sprawach pojmowania filozofii Spinozy¹⁰⁵. Prawda o niej może leżeć równie dobrze po jednej, jak i po drugiej stronie. Dlatego recenzent apeluje do „bezstronnych i kompetentnych sędziów”, by odpowiedzieli na pytanie, czy Jacobi słusznie oburzył się na pojmowanie przez Mendelssohna filozofii Spinozy, i by ocenili wartość poznawczą listów Jacobiego¹⁰⁶.

Z kolei autor, także zamieszczonej w „Allgemeine deutsche Bibliothek”, recenzji pisma Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga*, przytaczając jego podstawowe twierdzenia i całkowicie je aprobując, kończy ją tak:

On [Mendelssohn – J. P.], ten nie mniej skromny aniżeli sławny i powszechnie szanowany filozof, widzi siebie jako wystawionego na arogancją pogardę przez człowieka, który, wydawało się, chciał przyjaźnie z nim korespondować, a zachował się przy tym w nieodpowiedzialny sposób. Prawie trzeba wierzyć, że P. Jacobi z dziecięcą naiwnością

¹⁰² Podaję za: H. Scholz, op. cit., s. LXXXI.

¹⁰³ Recenzja *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, „Allgemeine deutsche Bibliothek” Bd. 68, 1. St. (1786), s. 325–326.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 332.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

widział w Mojżeszu Mendelssohnie tylko Żyda, a w sobie samym – tajnego radcę. [...] Każdy bezstronny człowiek osądzi, czy w ogóle przystoi skromnemu, o dobru myślącemu uczonemu pisać do innego niezależnego uczonego w takim aroganckim tonie. Niemal wydaje się, że Jacobi całkiem zapomniał, że jemu jako uczonemu nie wolno mierzyć się z Mojżeszem Mendelssohnem¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Recenzja *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings*, „Allgemeine deutsche Bibliothek” Bd. 68, 1. St. (1786), s. 340.

Jacobi wobec Mendelssohna, Spinozy i Kanta

1. Jacobi wobec zarzutów Mendelssohna

Friedrich Heinrich Jacobi w swojej odpowiedzi na rozprawę Moseasa Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga* chce odwołać się do dokumentów i faktów, do spraw już znanych, ale także rozwinąć i dokładniej rozważyć kwestie dotąd mało wyeksponowane oraz wprowadzić nowe punkty widzenia, dzięki którym zostaną pokazane nowe strony rozważanych zagadnień¹. Nie będziemy szli dokładnie za refutacją Jacobiego, ponieważ wiele z tych faktów i dokumentów, w szczególności listów, zostało już opisanych i zanalizowanych. W wielu wypadkach oznacza to odtworzenie zawartych w tym piśmie Jacobiego konstrukcji myślowych przez wskazanie ich składowych elementów, bez ich rozważań, o ile zostały już uprzednio przeprowadzone.

Wśród faktów podawanych przez Jacobiego są takie, których nie da się zakwestionować. Ale są i takie, które są trudne lub w ogóle niemożliwe do potwierdzenia. Dlatego wydaje się, że zebranie jak największej liczby dokumentów i potwierdzonych faktów oraz sensownie kojarzących je ze sobą interpretacji może dać istotne rozoznanie w stanowisku Gottholda Ephraima Lessinga. Relacja w tej sprawie Jacobiego, potraktowana najpierw jako coś domniemanego, usytuowana pośród pewnej sieci faktów, może wykroczyć poza status czegoś dowolnie wymyślonego. Czy zatem owa relacja mogłaby być czymś w rodzaju faktu idealnego, który zrazu organizuje zrozumienie innych potwierdzonych faktów i sam przez to przestaje być czymś tylko wymyślonym?

¹ F. H. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 2. Abt. *Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza*, Leipzig 1819, s. 173–176. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*).

Tekst Jacobiego składa się z analizy i odparcia wyróżnionych przez niego i skierowanych przeciwko niemu pięciu obwinień Mendelssohna oraz obszernej części końcowej zawierającej dopełnienie i zamknięcie tych refutacji. Omawiając rozważania Jacobiego, będziemy pomijali powtarzające się w nich kwestie.

Pierwsze obwinienie Jacobi identyfikuje jako natręctwo ze swojej strony wobec Mendelssohna. Istotnie Mendelssohn czuje się zirytowany natarczywością i parciem Jacobiego do rozstrzygnięcia sprawy spinozizmu Lessinga, tym bardziej że zdaniem Mendelssohna Lessing nigdy nie był spinozystą w znaczeniu przypisywanym mu przez Jacobiego. Uzasadniając swoje postępowanie, którego bynajmniej nie uważa za natarczywe, Jacobi przyznaje, że Lessing wyjawiał swój spinozizm pewnej grupie osób oraz przypuszczał, że Mendelssohnowi było to nieznane. To skłoniło go do tego, by w tym względzie uczynić znak w kierunku Mendelssohna. A potem Jacobi czuł się tym znakiem zniewolony, bowiem Elise Reimarus, otrzymawszy go, nie może – jak sama mówi – nie przekazać go Mendelssohnowi. I koło się zamyka. Jacobi jakby znalazł się w kleszczach, co uświadamia mu właśnie Elise Reimarus: musiałby ponosić winę za to, gdyby mającej się ukazać pracy Mendelssohna o Lessingu mógłby ktoś zarzucić nieprawdę i to w kwestii niezwykle istotnej. A Jacobi wielokrotnie, właściwie zawsze i także we wstępie do swojej odpowiedzi na rozprawę Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga*, pisze, że będzie starał się czuwać nad tym, by na tym, co mówi, nie brakowało pieczęci prawdy². Wydaje się wszelako, że te u kresu sporu padające wyjaśnienia Jacobiego nie wyrażają jego wcześniejszej postawy. Wprawdzie i tutaj jeszcze raz powołuje się na list z 7 listopada 1783 roku do Elise Reimarus, w którym wyraża wątpliwości co do dalszych swoich relacji z Mendelssohnem, jednak bardzo długo, właściwie do kwietnia/maja 1785 roku ma nadzieję na nawiązanie w miarę dobrych stosunków z Mendelssohnem i dyskusję z nim. Tak więc natarczywość Jacobiego w sprawie Lessinga także miała temu służyć. Po ukazaniu się *Książeczki o Spinozie i Morgenstunden* Jacobi i Men-

² Ibidem, s. 183–185.

delssohn mogli już tylko nawzajem siebie krytykować, posługując się ironią i różnymi sposobami dyskredytacji.

W drugim obwinieniu Jacobiego przez Mendelssohna chodzi o określenie wiadomości o spinozyzmie Lessinga jako kramarskiej anegdoty oraz o jego niezdolność wyrażenia choćby jednej zdrowej myśli z powodu osaczenia go przez Jacobiego ciągle rzucanymi pomysłami, ocierającymi się często o błazeństwo. Jednym słowem, spotkanie tak było kierowane przez Jacobiego, by Lessing powiedział to, czego chciał od niego Jacobi, a nie to, co było jego prawdziwym poglądem. Jacobi preparuje stanowisko Lessinga ze względu na własne cele, odmawiając mu przenikliwości i właściwego mu usposobienia.

Broniąc się przed tymi zarzutami, Jacobi przywołuje na świadka przede wszystkim Johanna Alberta Hinricha Reimarus, brata Elise, którego darzył on szacunkiem i którego Mendelssohn uważał za jednego z najlepszych i najbardziej gruntownych umysłów tamtej epoki, powierzając mu z pełnym zaufaniem przygotowanie do druku swoich *Morgenstunden*. Opinia takiego człowieka powinna więc być ważna i cenna zarówno dla Mendelssohna, jak i Jacobiego. Otóż Johann Reimarus – jak to przekazuje Jacobiemu Elise Reimarus w liście z 14 listopada 1783 roku – „znajduje rozmowę [Lessinga z Jacobim – J. P.] w najwyższym stopniu interesującą, jest nią w filozoficznym rozumieniu nadzwyczaj zbudowany”. I dalej Elise Reimarus o bracie: „Jest całkowicie przekonany, że Lessing był przywiązany do systemu [Spinozy – J. P.], o czym Pan [Jacobi – J. P.] z nim dyskutuje [...]”, jakkolwiek – i tu już Elise powołuje się na fragment listu brata do Mendelssohna – kwestii nie da się tak rozstrzygnąć, jak w procesie sądowym, z powodu paradoksów, którymi stale operuje Lessing. Elise Reimarus pomija jednak w liście do Jacobiego zdanie swojego brata, że – mimo tej sądowej nierozstrzygalności sprawy – kwestia panteizmu Lessinga prawie nie pozostawia miejsca na wątpliwości. Od siebie zaś Elise Reimarus dodaje, że Jacobi prowadził rozmowę w sposób, który odpowiadał duchowi i usposobieniu Lessinga. Kończąc ten list czy jego ostatnią część, podaną przez Jacobiego, Elise Reimarus pisze: „Mogę sobie wyobrazić, jak ucieszyło

go [Lessinga – J. P.] Pańskie *salto mortale* i ja wiem z jego ust, jak lubił on Pana od czasu osobistej znajomości”³.

Gwoli rzetelności trzeba przyznać, że Johann Reimarus odszedł od tych swoich ocen rozprawy Jacobiego i jego ujęcia myśli Lessinga. Wprawdzie jeszcze w czerwcu 1784 roku w obszernym, oceniającym rozprawę Jacobiego liście do Mendelssohna wspiera w istocie argumenty Jacobiego w odniesieniu do wiecznego bytu, jednak kończy ten list konkluzją dewaluującą tę koncepcję absolutu. Od tego czasu Johann Reimarus wyraźnie stoi przy Mendelssohnie, zyskując jego uznanie i zaufanie, udziela mu porad w sprawie prowadzenia sporu z Jacobim. Odnośnie do miarodajności wypowiedzi Johanna Reimarusza trzeba wziąć pod uwagę to, że sam uważał się za niekompetentnego w sprawach filozoficznych, o których pisał do Mendelssohna, spełniając jego życzenie. Mimo tego zdystansowania się brata Elise Reimarus od jego pierwotnej postawy, wydaje się, że jego pierwsze wrażenie odniesione po przeczytaniu rozprawy Jacobiego oraz podane przez niego fakty dotyczące Lessinga są ważne ze względu na jakby „pozadyskursywne” spojrzenie na Lessinga, na zdeformowanie tego spojrzenia późniejszymi racjonalizacjami pojętymi w duchu freudowskim. Z omówionego już listu Elise Reimarus z 30 stycznia 1786 roku wiemy, że jej brat opowiedział się ostatecznie po stronie Jacobiego.

Na swoją obronę przed drugim obwinieniem powołuje się Jacobini na szczegółowy, przedstawiony już wcześniej list z 5 grudnia 1783 roku od Elise Reimarus, w którym przekazuje mu ona pierwszą reakcję Mendelssohna na jego list-rozprawę o Lessingu. Otóż Mendelssohn przyznaje – wedle relacji Elise Reimarus – że zmienił swoją ocenę Jacobiego, uznając go za człowieka wnikliwego i samodzielnego w myśleniu. Mendelssohn w żadnym punkcie nie podważa relacji Jacobiego o jego spotkaniu z Lessingiem, powiadając, że będzie się zwracał do niego o dodatkowe opisy i wyjaśnienia dotyczące owego spotkania. Nie ma więc w wyciągu z listu Mendelssohna sporządzonego dla Jacobiego nic, co mogłoby potwierdzić słuszność określenia relacji Jacobiego jako „kramarskiej anegdoty”, zdominowanie

³ Ibidem, s. 188–189.

Lessinga przez Jacobiego, tak że tamten jakoby nie był w stanie powiedzieć niczego ważnego. Nie ma w liście Mendelssohna śladu takiego myślenia, deprecjonującego list-rozprawę Jacobiego⁴. Natomiast – możemy dodać – przyznanie się Mendelssohna do trudności w rozumieniu tekstu Jacobiego i śledzeniu jego toku wywodu, a także szydercza ocena spinozizmu przez Mendelssohna nie uderzają jeszcze w Jacobiego, który zresztą tych treści listu Mendelssohna, pominiętych w ujęciu Elise Reimarus, nie znał. Ale nawet gdyby je znał, jego argumentacja nie byłaby podważona.

Trzecie obwinienie, a raczej kontrowersja, dotyczy reakcji Mendelssohna na wiadomość o tym, że Lessing jest spinozystą. Treść trzech fragmentów zacytowanych z pism Mendelssohna można ująć następująco: owa wiadomość była dla Mendelssohna „w najwyższym stopniu przykra”, ale go nie zdumiała ani nie zdziwiła, wiedział on bowiem, że „Lessing w swojej młodości skłaniał się ku panteizmowi”. Wszelako to, co reprezentował w rozmowie z Jacobim, był to „oczyszczony panteizm”, teoria w gruncie rzeczy teistyczna, a nie ateistyczna – tej bowiem, tak samo jak filozofii Barucha Spinozy, Mendelssohn nigdy by nie zaakceptował. I tu po raz pierwszy w piśmie Jacobiego pada mocna i zdecydowana wypowiedź na temat wartości poznawczej rozważań Mendelssohna: w istocie „ustawicznie nieodpowiedzialnie” zmienia on naukę Spinozy wyłożoną w jego pismach na arbitralnie przez siebie skonstruowaną, tzn. wymyśloną przez siebie samego, naukę i opatruje ją imieniem Spinozy, nazywając ją zarazem oczyszczonym panteizmem. I tak dowolnie wykoncypowana nauka stanowi kamień probierczy wobec wszystkiego, co chce uchodzić za prawdziwe i słuszne. Wbrew temu Jacobi zawsze i zdecydowanie odrzucał możliwość oczyszczenia panteizmu ze spinozizmu. Po przeczytaniu *Morgenstunden* Mendelssohn był tak zdziwiony, że zastanawiał się, czy może wierzyć własnym oczom. Mendelssohn nie chce dać ujawnić się prawdzie, tuszując ją na wszelkie sposoby. Jacobi zarzuca mu świadome działanie w takim właśnie kierunku. Z tego też powodu prawdopodobnie Mendelssohnowi nie zależało na uzyskaniu odpowiedzi na postawione Jacobiemu pytania i nie było mu

⁴ Ibidem, s. 190–191.

potrzebne rzetelne odtworzenia nauki Spinozy, lecz właśnie zmodyfikowany panteizm, odcięty w istocie od Spinozy, ale nadający się do obrony Lessinga przed ateizmem, tzn. przed filozofią Spinozy⁵.

Jacobi nawet nie zagłębia się w argumenty dotyczące nauki Spinozy i Lessinga, uznaje bowiem, że niekompetencja Mendelssohna w tych sprawach jest uderzająca dla każdego, kto chciałby rzetelnie zajmować się filozofią Spinozy. Jacobi wyłożył swoje poglądy na temat filozofii Spinozy, a Mendelssohn – jego zdaniem – w ogóle nie zajął się nią, opatrując od czasu do czasu dotyczące jej kwestie nierozwiniętymi i nieudokumentowanymi uwagami. Z teoretycznego punktu widzenia Jacobi nie ma żadnych wątpliwości co do sensu i znaczenia rozważań Mendelssohna o filozofii Spinozy i Lessinga. Zastanawia się natomiast nad formą, charakterem odpowiedzi i ich krytycznej ostrości, pisząc:

Czy powinienem z tak wielu stron i to w najbardziej szorstki sposób zarzucać tak godnemu mężowi niewiedzę w sprawie, w której on zadawał pytania z tak dużą pewnością siebie? Albo czy powinienem jego sztycherstwo zwrócić ku niemu? Mnie nie uchodzi ani jedno, ani drugie, i tak oto stoję w środku, i, patrząc na siebie jak na obrażonego, wysuwam zarzuty. Każdy, kto zapoznał się z pismami Spinozy i czytał pytania Mendelssohna, może orzec, czy mój przypadek mógłby być inny niż tu przedstawiony, czy te pytania musiałbym uważać za istotne czy tylko za śmieszne⁶.

Omawiając czwarte obwinienie, Jacobi reaguje na przypisywane mu przez Mendelssohna twierdzenie o tym, że: a) celem jego postępowania jest sprowadzenie Lessinga, Mendelssohna i innych na drogę wiary; b) Lessing to człowiek pozbawiony stałych zasad i poglądów; c) Jacobi najpierw wprowadza Lessinga za pomocą filozofii Spinozy w stan duchowego zamętu i pogmatwania, a następnie tą samą filozofią dokonuje jego sanacji; d) nawet Jacobi nie wierzył, że Lessing był spinozystą; e) Jacobi ucieka przed ateizmem, pozostawiając ate-

⁵ Ibidem, s. 198–199.

⁶ Ibidem, s. 203.

istę Lessinga samemu sobie; f) jedyne go świadectwa na spinozyzm Lessinga dostarcza Jacobi; g) właściwie Lessingiem jest sam Jacobi.

Jacobi opisuje rezultaty postępowania Mendelssohna na wielorakie sposoby: jako mistrzowskie, jako arcydzieło sztuki, jako ezoteryczną hipotezę sporządzoną na ezoteryczny użytek. Wszystko, co robi Mendelssohn, jest dowolnie wymyślone⁷. Jacobi pisze: „Každy, stosownie do wyznawanego poglądu, swojego sposobu myślenia i charakteru umysłu, swoich przesądów i mniemań, może, wedle upodobania, uważać mnie za tak godnego nienawiści i tak okropnego, jak się to mu podoba”⁸. Jacobi powiada, że nie rozumie wyjaśnień, interpretacji i twierdzeń Mendelssohna. Nie rozumie na przykład, jak Lessing z jednej strony utwierdzał go w mniemaniu o swoim panteizmie, z drugiej zaś strony – grał rolę ucznia, w duchu uznając niedorzeczność tego, co mówił Jacobi. Nie pojmuje, na gruncie jakich zasad i interpretacji tekstu Mendelssohn mógł głosić takie twierdzenia. W obliczu takich dowolnych, nieuzasadnionych interpretacji jest Jacobiemu obojętne, co powie o nim Mendelssohn, czy na przykład uzna go za „marzyciela religijnego czy irreligijnego”⁹. W pewnym jednak momencie pomysły Mendelssohna przestają być mu obojętne i wypowiada się ostro: „Budzi we mnie obrzydzenie dalszy wywód. Naturalnie bajka jest zbyt obrzydliwa, by była śmieszna”¹⁰.

Wszystkie te twierdzenia wymienione w związku z czwartym obwinieniem tracą na znaczeniu, gdy uwzględni się, zdaniem Jacobiego, postępowanie Mendelssohna obejmujące dwuletni okres od pojawienia się kwestii spinozyzmu Lessinga do publikacji *Książeczki o Spinozie*. Ani pierwsze listy Mendelssohna nie zawierają owych dyskredytacji Jacobiego, ani następne niczego nie modyfikują w tym zakresie. Zapowiadane przez Mendelssohna rozstrzygnięcie sporu w drugiej części *Morgenstunden* również nie implikowało tak grun-

⁷ Ibidem, s. 205–207.

⁸ Ibidem, s. 207.

⁹ Ibidem, s. 218.

¹⁰ Ibidem, s. 217.

townego odmówienia rozprawie Jacobiego wszelkich wartości poznawczych i przypisania mu różnego rodzaju kręta¹¹.

Przecież nie po to [pisałby Mendelssohn, jak wyjaśnia Jacobi, drugą część *Morgenstunden* – J. P.], by przedstawić mnie światu jako kłamcę, jako z rozmysłem działającego oszusta? – Mnie, który dla Pana Mendelssohna, gdy przesłał mi *Morgenstunden*, byłem jeszcze człowiekiem godnym czci i jego najwierniejszym przyjacielem?¹²

Ważna jest zawarta w liście do Jacobiego opinia Elise Reimarus, że Lessing był spinozystą. Nie bez racji Jacobi przytacza w swoim piśmie dwa razy temu poświęcony fragment jej listu¹³. Świadectwo Elise Reimarus, zorientowanej prawie we wszystkim, co czynili i pisali Mendelssohn i Jacobi, jest trudne do przecenienia. A to, że była bliżej Mendelssohna i niejako w pewnych sprawach stała się jego powiernicą, tym bardziej nadaje jej opinii charakter nadzwyczaj doniosły; także dlatego, że niezmiennie szło jej o dobre imię Lessinga, co zarazem w sensie teoretycznym dystansowało ją od Mendelssohna i skłaniało do wyrażenia własnego sądu. Cytowane słowa pochodzą z listu Elise Reimarus z 24 października 1785 roku do Jacobiego, a więc z okresu, gdy minął prawie miesiąc od niemal jednoczesnego ukazania się książek Jacobiego i Mendelssohna: *Książeczki o Spinozie* i *Morgenstunden*. Do tego trzeba dodać, że Elise Reimarus znała Lessinga i przyjaźniła się z nim.

Broniąc atakowanej przez Mendelssohna tezy, że Lessing był spinozystą, Jacobi przytacza trzy okoliczności. Po pierwsze, Jacobi twierdzi, że Elise Reimarus i jej brat Johann Albert Hinrich „nie mieli najmniejszej wątpliwości co do historycznej prawdy” jego relacji o Lessingu. Po drugie, rodzeństwo Reimarusów utrzymywało, że Jacobiego i Lessinga łączyło głębokie wzajemne zaufanie. Po trzecie, rodzeństwo Reimarusów odnosiło się do Jacobiego z głębokim szacunkiem w czasie zawiązywania się sporu i jego trwania¹⁴. Jeżeli

¹¹ Ibidem, s. 218–219, 221.

¹² Ibidem, s. 219.

¹³ Ibidem, s. 177, 220.

¹⁴ Ibidem, s. 221.

byłoby inaczej, to Jacobi pyta: dlaczego „Mendelssohn w ciągu tych dwu lat nie podsunął innej myśli ani Emilii, ani swojemu przyjacielowi Reimarusowi”, dlaczego „nie przekonał ich, że cała rzecz jest kłamstwem”?¹⁵

Pośród tych szczegółowych dyskusji Jacobi bardzo skrótowo określa stanowisko filozoficzne Mendelssohna i jego historyczne zakorzenienie. Nazwiska Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Christiana Wolffa są tu dominujące: Mendelssohn całkowicie pogрузzył się w filozofii tych dwu myślicieli, przez co jego poglądy miały sztywny, skostniały charakter. To był m.in. jego – jak sam pisał – „zapał do metafizycznej argumentacji *a priori*”, wyrozumiale traktowany przez Lessinga. Wszelako dla Lessinga – jeśli wierzyć Jacobiemu – Mendelssohn to „jasna, znakomita, ale nie metafizyczna głowa”¹⁶, a więc zapał do metafizyki nie mógł przynieść nadzwyczajnych rezultatów. To, co stanowiło istotę wielkości Leibniza, „filozoficzny napęd artystyczny”, nie było – zdaniem Jacobiego – dostępne Mendelssohnowi. Nie potrafił on twórczo spożytkować myśli Leibniza ani treści innych systemów metafizycznych: „Na to, by śledzić inne systemy, wessać się w nie i zamienić je w sok i krew – nie miał on ani powołania, ani ochoty”¹⁷. W istocie Jacobi odmawia Mendelssohnowi talentu filozoficznego, twórczego podejścia do problemów: kroczy on utartymi koleinami myśli, wygłaszając szkolne mądrości (do czego przyznał się w swoich listach), powtarza i przetwarza stare koncepcje, nie wnosząc nic istotnie nowego do filozofii. Dlatego – Jacobi bliski jest takiego ujęcia – akceptując postawę Wolffa wobec filozofii Spinozy, Mendelssohn nie uważał za stosowne dobrze zapoznać się z nią, by następnie dowieść, że – jak zawsze sądził – jest to najgorsza filozofia.

Ostatnie, jako piąte sklasyfikowane przez Jacobiego i jemu przypisane przez Mendelssohna, obwinienie głosi, że Jacobi niemal nieustannie oskarża Lessinga o bluźnierstwo i hipokryzję, stawiając go pod pręgierzem inkwizycji. Wskazując na bezzasadność takiego

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 211.

¹⁷ Ibidem.

twierdzenia, Jacobi pyta wprost: Gdzie? W jakich jego pismach i jakich ich miejscach zostały wypowiedziane owe oskarżenia?¹⁸ W analizie rozprawy Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga* wykazano, że Jacobi nie oskarżał ani Spinozy, ani Lessinga. Ale tezy Mendelssohna w tej kwestii akceptowali – jak to pokazano – jego berlińscy zwolennicy z kręgu oświeceniowców.

Z omówienia piątego obwinienia przytaczamy jeszcze dwa fragmenty dotyczące stosunku Jacobiego do Spinozy. Jacobi pisze:

Kto przede mną od czasu złożenia do grobu jego [Spinozy – J. P.] imienia mówił o Spinozie z szacunkiem, podziwem i miłością, jak to ja o nim mówiłem? Spójrzmy na miejsce, gdzie Lessing przerywa mi słowami: „A nie jestże Pan spinozystą, Jacobi?” – Spójrzmy na początek listu do Hemsterhuisa i na całe to pismo¹⁹.

To samo można wyczytać w pismach Jacobiego „nie tylko o Spinozie, lecz także o innych nie mniej podejrzanych pisarzach, Machiavellim i Hobbesie”²⁰. Trudno zakwestionować tę postawę Jacobiego wobec Spinozy. To dzięki niemu – jeszcze raz przytaczamy opinię Hermanna Timma – rozpoczęło się nowe wykładanie Spinozy.

I drugi fragment z tekstu Jacobiego. Najpierw cytat z rozprawy Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga*: „Określenie »Żyd« i »spinozysta« nie mogło być wcale dla mnie ani tak zadziwiający, ani tak irytujący, jak może dla Pana Jacobiego”²¹. I odpowiedź Jacobiego: „Co jest nieuczciwe (język nie zna łagodniejszego słowa) – co jest jawnie nieuczciwe, jeżeli nie to?”²².

¹⁸ Ibidem, s. 224.

¹⁹ Ibidem, s. 225.

²⁰ Ibidem, s. 226.

²¹ *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786, s. 8.

²² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 226.

2. Nauka Spinozy: najdoskonalsza moralność i prawdziwa pobożność. U źródeł egzystencjalizmu Jacobiego

Przypisaną Lessingowi ontologiczną koncepcją oczyszczonego panteizmu odcinał go Mendelssohn od Spinozańskiej nauki o substancji, a następnie uzasadniał, że taki nowy w istocie panteizm nie niszczy prawd religii i etyki, zakładających istnienie osobowego Boga. Taki Bóg działa jako opatrność we wszystkich zdarzeniach, ale zarazem działania te są objęte boskim prawem, boską prawidłowością i boskim porządkiem. To jest źródło – według Mendelssohna – religii rozumu, religii naturalnej Lessinga, stąd płynie jego żarliwe jej wyznawanie, religijny zapał i zachwyt nad nią. Ta żarliwość spowodowała, że Lessing nie mógł „znieść obok niej żadnej objawionej religii”²³.

Otóż Jacobi, wskazując na niejasności wyводу Mendelssohna, uznaje twierdzenie o braku przywiązania Lessinga do religii objawionej za niewystarczająco uzasadnione właśnie z tego względu, że zostaje pominięta w tym wyjaśnieniu nauka Spinozy. To właśnie Spinoza w swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* o wiele bardziej znacząco wypowiadał się przeciwko religii objawionej aniżeli Lessing; i tam należy szukać źródeł stosunku Lessinga do religii naturalnej. Jacobi pisze: „Jeżeli jednak nie powinno się wywodzić w ten sposób przywiązania Lessinga do religii naturalnej, to z czego więc należy je wywieść?”²⁴. Jacobi nie chce tutaj niczego ostatecznie rozstrzygać. Sam ma kłopot ze zrozumieniem myśli Lessinga i jego stanowiska, gdy pomija swój list-rozprawę o nim. Jacobi nie argumentuje teraz na rzecz nauki Lessinga jako panteizmu, ale pyta o to, na jakiej podstawie, do jakich pism Lessinga odwołując się, można go uznać za teistę, czyli tak, jak chce tego Mendelssohn, bo w istocie oczyszczony panteizm to tradycyjna koncepcja teistyczna, zarówno w zakresie ontologii, jak i religii, a także nauki o moralności.

²³ *Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 1. Teil, Berlin 1785, s. 260–261, 267–268.

²⁴ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 234–235.

Czy więc Lessing był teistą, nie wypowiadając tego twierdzenia i nie przyznając się do niego? A może Lessing chciał to wszystko pozostawić w takim właśnie nierozstrzygniętym zawieszaniu i niedookreśloności?²⁵

Może [powiada dalej Jacobi – J. P.] miał rację Mendelssohn, pisząc, że we wszystkich pismach Lessinga ujawnia się „to samo spokojne przekonanie [...], to samo nieuprzedzone zdystansowanie się wobec wszelkiego sceptycyzmu, ten sam planowy bieg zdrowego ludzkiego rozsądku nakierowany na prawdy religii rozumu”²⁶.

Jacobi nie zawiesza jednak dyskusji z Mendelssohmem na temat poglądów Lessinga. Rozważa pojmowanie Boga, religii i moralności na podstawie treści dramatu *Natan Mędrzec*. Przede wszystkim opinia Mendelssohna, że *Natan* to *anty-Kandyd*, „wspaniały hymn pochwalny na cześć opatrności” i „błogie staranie się, by usprawiedliwić drogi Boga przed ludźmi”²⁷, nie daje się utrzymać z tego względu, że nie ma w dramacie Lessinga „nauki o opatrności i rządach Boga”²⁸. A to znaczy, że Mendelssohn w XV wykładzie *Morgenstunden* przedstawił własną koncepcję boskiej wolności, boskiej opatrności zharmonizowanych z naturalnym, pozbawionym cudów biegiem rzeczy wyznaczonym przez boską przyczynowość. Przeciwwstawiając się tej dotychczas nieznannej interpretacji dramatu Lessinga, Jacobi twierdzi, że sens tego dzieła jest tak łatwy do odczytania, że każdemu „wychodzi naprzeciw”. Uderza ono w pychę i głupotę każdego. Uderza ono zarazem w tych, którzy roją sobie, że do Boga można dojść tylko w jeden sposób, jedną drogą i że oni właśnie wiedzą, jaka jest ta jedna dla wszystkich prawdziwa droga. Z tej racji przysługują im szczególne prerogatywy i powinności. Ich obowiązkiem jest kierowanie błądzących i niezorientowanych – także z użyciem przemocy – na szlak wiodący do Boga. Wszak oni znają boski sposób rządzenia światem, wiedzą zatem, w jaki sposób można wypełniać to, co na-

²⁵ Ibidem, s. 235–236.

²⁶ *Moses Mendelssohns Morgenstunden*, s. 261.

²⁷ Ibidem, s. 271.

²⁸ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 236–237.

leży się Bogu. Ale takie przypisywanie sobie przez człowieka znajomości boskich poczynań i zamierzeń nie ma nic wspólnego z pobożnością i mądrością – człowiek w istocie zuchwale stawia siebie na miejscu Boga i uzurpuje sobie jego prawa. Prawdziwa pobożność i mądrość człowieka to oddanie się Bogu²⁹. I gdzie znajduje się źródło takiej postawy Lessinga, wyrażonej w jego dramacie? W Spinozie. Jacobi pisze:

Właśnie tę pobożność i mądrość zalecał Spinoza, jeszcze bardziej stanowczo i serdecznie aniżeli Natan. Także on szanował opatrność, chociaż nie była ona dla niego niczym innym, jak tylko owym porządkiem samej natury, który wynika z jej wiecznych praw; także on odnosił wszystko do Boga Jedyne, który JEST, i ustanowił najwyższe dobro w tym, by poznać to, co nieskończone i kochać je ponad wszystko³⁰.

Tak więc nie tylko mowa o mądrości, ale także o pobożności czy nawet świętości ma sens na gruncie nauki Spinozy. Jest w niej miejsce na uwielbienie niewzruszonego porządku natury, który niełatwo daje się odróżnić od Boga nieświadomego jako podstawy wszystkiego, co dzieje się w tym, co istnieje. Ten właśnie nieskończony porządek, tę jego stałość i niewzruszoność poznać to poznać to, co wszystkim rządzi, to poznać Boga i kochać go jako tego, dzięki któremu wszystko się dzieje.

Jacobi miał świadomość trudności zawartych w takim wizerunku Spinozy – jak napisał to Hermann Timm – jako ateisty i świętego³¹. Mimo różnicy między religijnie właściwie pojętą czcią dla Boga a czcią pojętą po spinozjańsku, Jacobi nie ma wątpliwości, że pojęcie czci dla Boga jest sensowne w obrębie nauki Spinozy. Zarazem jednak – pisze – sprawa „zasługuje na szczegółową rozprawę, która

²⁹ Ibidem, s. 237–238.

³⁰ Ibidem, s. 238–239.

³¹ H. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literatur der Goethezeit*, Hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971, s. 57.

mogłaby rzucić nowe światło na system tego wielkiego człowieka, lecz także na niektóre inne bardzo ważne rzeczy”³².

Jacobi powołuje się na list Spinozy, w którym on, nie godząc się na postawiony mu zarzut, że jest człowiekiem pozbawionym wszelkiej religii, argumentuje:

Czyżby, zapytuję, odrzucał wszelką religię ktoś, kto stwierdza, że Boga uznać należy za dobro najwyższe i jako takiego kochać go w swobodzie duchowej oraz że na tym polega szczęście nasze największe i wolność największa? Kto głosi, dalej, iż nagrodą za cnotę jest cnota, a karą za głupotę i słabość ducha – sama głupota? Kto powiada wreszcie, że każdy powinien miłować bliźniego i okazywać posłuch poleceniom władzy zwierzchniej?³³

Takiej postawie znanej od stoików, znanej od Mistra Eckharta, którego znaczenie dla filozofii i wiary trudno przecenić do dzisiaj, a więc postawie na wskroś religijnie głębokiej, może najgłębszej, Spinoza przeciwstawia postawę ludzi, dla których cnota i rozum nie stanowią żadnych wartości i autotelicznego źródła działań. Ludzi, skłonnych kierować się w działaniu popędami, powstrzymywać przed takim postępowaniem może tylko strach przed karą. Postępują oni jak niewolnicy, dla których miarą ich działania jest nakaz czy zakaz, zewnętrzny przymus. Człowiek tego rodzaju nie jest wolny, nie jest sobą sam z siebie, lecz przez przymus, niezależnie od tego, czym chce być. Poddaje się nakazom Boga i spełnia je tylko po to, by uzyskać za to od niego nagrodę. Zdaje sobie przy tym sprawę w toku swojego postępowania z tego, że tym lepiej służy Bogu, im bardziej działa wbrew sobie, wbrew własnym potrzebom. W istocie nie jest to żadna cześć oddawana Bogu, lecz przymuszone, niechciane przez człowieka działanie. Nie ma w tym ani pobożności, ani miłości, ani wiary. Bezinteresowna miłość Boga, kiedy człowiek niczego nie chce

³² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 239.

³³ *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przeł. i oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 215; tłumaczenie cytowanego listu na język niemiecki w: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 239–240.

od Boga i niczego Bogu w zamian za coś nie oferuje, to prawdziwa pobożność i religijność³⁴. Tak jest u Eckharta, tak jest u Immanuela Kanta i tak jest u Spinozy. Spinoza w swoim liście mówi to, co wpisuje się w najbardziej wartościowy i najpiękniejszy obraz wiary. W tak pojmowanej wierze Bóg nie jest narzędziem czy środkiem do osiągnięcia przez człowieka jego własnych celów, czymś, co człowiek wykorzystuje, o ile jest mu to potrzebne tu i teraz, a potem może je odrzucić. Jacobi pisze o Spinozie: „On wierzył, że kto szuka Boga jedynie jako środka do innego celu – choćby tym celem była nieśmiertelność duszy – miałby, jeżeli jasno się widzi tę sprawę, tylko swój brzuch na myśli”³⁵. To jest to, co wedle Jacobiego łączy Spinozę z Marcinem Lutrem i co łączy też Lessinga z Lutrem, którego Lessing przywołał na świadka swego determinizmu. Ale ten sposób widzenia tych spraw wywodzi się od Mistra Eckharta i on właśnie w myśli niemieckiej ugruntował ten sposób patrzenia na Boga i wiarę. Jacobi nie zna Mistra Eckharta, ale poprzez Lutra wprowadza go na wspólną mu ze Spinozą ścieżkę religijności. Jak pisał Eckhart, wszystko jest po stronie człowieka, wszystko od człowieka zależy w sprawie jego własnej religijności. Mimo odmienności koncepcji Spinozy, można o nim powiedzieć to samo, a właściwie to Spinoza mówi to właśnie o sobie. To znaczy, wedle niego, sam z siebie może być człowiekiem religijnym, o ile poznaję Boga jako dobro najwyższe dla niego samego albo sam czynię się niewolnikiem, robiąc wszystko z nakazu i dla zapłaty.

Jacobi nadto wyjaśnia, że dla Spinozy słowo „ateista” oznaczające kogoś, kto neguje istnienie Boga, nie miało sensu. Ateistą był ktoś, dla kogo miarą postępowania było zaspokojenie cielesnych pożądań, zdobywanie sławy i bogactw³⁶. Kryje się za tym, choć tu oczywiście nie jest analizowany ani nawet problematyzowany, znany z mistyki niemieckiej podział świata na to, co wewnętrzne, jako jedyna przestrzeń wiary, i to, co zewnętrzne, jako „wielogłowe bydło” – jak pisał Sebastian Franck, współczesny Lutrowi mistyk³⁷.

³⁴ Ibidem, s. 215–216.

³⁵ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 240.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Por. W. E. Peuckert, *Sebastian Franck. Ein deutscher Sucher*, München 1943, s. 118–119, 126, 146, 149–150.

Jest zdumiewające, że egzystencjalizm, zakorzeniony w sensie teoretycznym, ale także historycznym w mistyce niemieckiej, u Jacobiego formował się pod wpływem Spinozy. To wszystko, co zawiera się w omówionym liście Spinozy na temat wiary, zostało w istocie inkorporowane przez Jacobiego w jego pojmowanie wiary i moralności. Rozumiemy teraz, że Jacobi, broniąc Spinozy, bronił własnych poglądów. Powszechnie uważany za ateistę myśliciel w sposób istotny, ba, decydujący, wpłynął na uformowanie się myśli egzystencjalistycznej Jacobiego, w której niewymijalne miejsce zajmuje Bóg, Bóg osobowy, niespinozjański. Szacunek i uwielbienie dla dobra najwyższego, postawa, która, jak mówił Eckhart, nie pyta „dlaczego?”; czczenie Boga dla samego dobra, czczenie dobra najwyższego jako takiego, z wyłączeniem wszelkiej interesowności – to jest to, co charakteryzuje Spinozę, Jacobiego, Eckharta, Lutra i egzystencjalizm. I to jest właśnie prawdziwa wiara.

Stosunek między człowiekiem jako tą oto jednostką a Bogiem jest u Spinozy i u Jacobiego ze względu na rozważane tu charakterystyki taki sam albo prawie taki sam. Nie jest to pobożność wymuszona, pod nakazem i groźbą kary, nie polega ona na handlu z Bogiem, wymianie czegoś za coś, na wyjednywaniu sobie przed Bogiem uczynkami zasług i nagród. Bóg w żadnym razie nie jest włączony w ekonomię szczęśliwego życia czy zbawienia człowieka jako jej narzędzie. Czy coś takiego jest możliwe na gruncie systemu Spinozy? Hermann Timm zdecydowanie odpowiada, że Spinoza nie może być zarazem ateistą i świętym, jak chciałby tego Jacobi. Jak już zauważono, Jacobi, mówiąc o czci dla Boga Spinozy, uznaje ją za sensowną w znaczeniu religijnym, a Spinozę za człowieka najgłębiej religijnego, pisząc: „*Eh, proh dolor...* I bądź mi błogosławiony wielki, ba, święty Benedykcie. Jakkolwiek mogłeś filozofować o naturze najwyższej istoty i w słowach błędzić, jej prawda była w Twojej duszy, a jej miłość była Twoim życiem”³⁸.

Mając na uwadze porządek natury określony jej wiecznymi prawami, mimo to nazywa ją Bogiem i opatrnością, „Jedynym, który JEST”. Nie chcemy rozwijać tej analogii, ale w tym przez Jacobie-

³⁸ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 245.

go ujętym Spinozjańskim Bogu, „Jedynym, który JEST”, pobrzmiewa Eckhartowskie *Esse deus est*³⁹. Tym, co najwyższe dla Eckharta, Bogiem, jest właśnie Istnienie. Ono jest pierwsze i najwyższe. I Jacobi jakby poznał owo czyste JEST, jak poucza go o nim Spinoza, gdy w omawianym tutaj liście pisze, że nie można odmówić religii temu, kto uznaje „Boga za najwyższe dobro i dlatego nakazuje je sobie kochać”.

Zdaje się, że Jacobi w drugim tomie swoich listów o nauce Spinozy odstępuje, przynajmniej w niektórych swoich wypowiedziach, od tego, co mówił w rozmowie z Lessingiem na temat obłąkanego determinizmu Spinozy, tym bardziej że w liście do François Hemsterhuisa pisał o wolności człowieka, starając się wydobyć naukę Spinozy na ten temat. Powstaje pytanie, czy Jacobi uważa dalej Spinozę za ateistę. Jeżeli brać pod uwagę cytowane twierdzenie, że Bóg to natura określona wiecznymi prawami, to Spinoza pozostaje ateistą. Jeżeli zaś przez ateizm rozumie się gonienie za dobrami tego świata, to Spinoza nie jest ateistą. I każdy człowiek, który bezinteresownie realizuje siebie jako cel sam w sobie, też nie jest ateistą. Nasuwa się wniosek, że Jacobi używa pojęcia ateizmu w dwu wyróżnionych tu znaczeniach, przy czym ateizm rozumiany jako nieistnienie Boga zostaje osłabiony, ów Bóg-Natura zasługuje bowiem na prawdziwie religijną cześć i szacunek.

Wydaje się przy tym, że to, co jest pobożnością, religijnością w ujęciu Spinozy: cnota jako wyraz autonomii człowieka, niecierpiąca wartości i celów z zewnątrz, jako wewnętrzna samokonstytucja człowieka w jego wolności – a więc wszystko to, co stanowi religijność najczystszą, niekramarską, co łączy Spinozę z Lutrem (Lessing – luteranin i spinozysta – co w tym dziwnego?), a także z Mistrzem Eckhartem, choć z tego ostatniego powiązania Jacobi nie zdawał sobie sprawy, skłoniło Jacobiego do przekonania, że taka autentyczna postawa religijna i prawdziwa pobożność niejako muszą być nakierowane na dobro najwyższe, jakim jest Bóg: prawda o nim i jego miłość – jak pisał Jacobi – były w duszy Spinozy.

³⁹ Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, Bd. 1, Hrsg. K. Weiss, Stuttgart 1964, s. 166.

Hermann Timm twierdzi, że filozofia Spinozy określa „skąd” i „dokąd” *salto mortale* Jacobiego, tzn. miejsce, gdzie rozpoczyna się, i miejsce, do którego dociera ów skok Jacobiego⁴⁰. Progiem, punktem odbicia się do skoku byłby determinizm Spinozy, punktem docelowym – owa religijność jako poznanie i miłość Boga. Lepiej chyba byłoby powiedzieć, że „skąd” skoku jest nakreśleniem linii demarkacyjnej, odcięciem się od determinizmu. Jacobi wypowiada tak: „[...] z fatalizmu wnioskuję bezpośrednio przeciwko fatalizmowi i przeciwko wszystkiemu, co z nim związane”⁴¹. Owa bezpośredniość wnioskowania oznacza, że nic nie wyprowadzamy wedle zasad logicznej poprawności, że nie ma ciągłości między jedną a drugą tezą, że jest to właśnie przerwa, „przecięcie”. Natura skoku pozostaje także dla nas samych nie do opisania. Spinoza więc jakby uświadamia wówczas – w rozmowie z Lessingiem – Jacobiemu, że musi wyjść poza obszar determinizmu, czyli pomaga mu zrozumieć własne stanowisko. W tym sensie Timm pisze, że „filozofia negatywna Jacobiego jest spinozjańska”. Można także zgodzić się z nim, że pozytywna filozofia Jacobiego, filozofia wiary, również jest spinozjańska⁴². Ów sposób odniesienia człowieka do Boga zaprezentowany w cytowanym liście Spinozy został zachowany w zupełności przez Jacobiego, stając się fundamentem jego pojmowania wiary, modelem, wzorcem czy typem idealnym, któremu nadał on w pełni rozwiniętą postać, którą bez zastrzeżeń można nazwać egzystencjalizmem, pierwszą filozofią egzystencjalną w myśli europejskiej. Wiara bowiem w ujęciu Jacobiego funduje egzystencjalizm. Może to się wydawać dziwne, zaskakujące, ale Spinoza jest jednym ze źródeł europejskiego egzystencjalizmu. Jeżeli weźmiemy zaś pod uwagę to, że Jacobi był pierwszym egzystencjalistą w filozofii europejskiej, rola Spinozy w tym względzie niepomiaralnie wzrasta. Gdy na przykład Jacobi pisze, że czymś szkaradnym jest myślenie, że Bóg dba o nasz

⁴⁰ H. Timm, op. cit., s. 57.

⁴¹ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 59. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

⁴² H. Timm, op. cit., s. 57.

dom i dobytek⁴³, to z pewnością tkwią w tym inspiracje pochodzące od Spinozy. Oczywiście w myśleniu Jacobiego zbiegają się Spinoza i Luter i – o czym już wspomniano – poprzez Lutra tradycja średnio-wiecznej mistyki niemieckiej. A ze względu na charakter tych wpływów na Jacobiego jest to inspiracja w istocie jednorodna.

„Dokąd” *salto mortale* oznacza dla Jacobiego nie tylko wiarę, ale przede wszystkim wolność. Jest to zatem radykalne zanegowanie koncepcji Lutra i zarazem konstytucja egzystencjalizmu. To też wyjaśnia, dlaczego Lessing uważał się za spinozystę i luteranina, a Jacobi nigdy nie mógł uchodzić za spinozystę. Tymczasem Hermann Timm także ze względu na wolność dostrzega zakorzenienie koncepcji Jacobiego w *Etyce* Spinozy. Pisze on tak:

Spór o Spinozę, który dla Jacobiego jest prostolinijnie kontynuowany w jego krytyce Kanta, Fichtego, Hegla i Schellinga, był właśnie sporem o to, czy powinno się czytać *Etykę* od przodu, czy od tyłu, od pojęcia Boga z pierwszej części, czy od *amor dei intellectualis* z ostatniej części. Jeżeli zaczyna się, jak Spinoza, od metafizycznego pojęcia substancji, to na końcu może jako teoria etyczna stać tylko determinizm. Spinoza kończy jednak, w diametralnym przeciwieństwie do tego, idealizmem wolności, wolności, z której nie musi się najpierw, jak z Kantowskiej, wybierać twierdzenia religijne, ponieważ ona w sobie samej jest jako absolutne, jako religijne doświadczenie określona: „Rozumie my stąd jasno, na czym polega nasza pomyślność, czyli wolność. Mianowicie polega na stałej i wiecznej miłości do Boga, czyli na miłości Boga ku ludziom”⁴⁴.

Interpretacja Hermanna Timma, że *Etyka* Spinozy reprezentuje dwie przeciwstawne sobie koncepcje determinizmu i idealizmu wolności jest nadzwyczaj osobliwa. Ten rodzaj pęknięcia chyba nie był jej dotąd przypisywany. Idealizm wolności musi być pewnym stanowiskiem ontologicznym, niweczącym determinizm, jeżeli mamy brać dosłownie to, co mówi Timm. Tymczasem Jacobi nigdy czegoś takiego nie twierdził. Jak przedstawiono to szczegółowo, analizując

⁴³ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 2, Leipzig 1815, s. 427.

⁴⁴ H. Timm, op. cit., s. 58.

jego list do Hemsterhuisa, wolność człowieka polega na działaniu zgodnym z rozpoznanymi prawami określającymi działanie się świata, do którego należy on jako członek jednego z nieskończonych szeregów zdarzeń. Spinoza w cytowanym liście o człowieku religijnym, względnie pozbawionym religii, mówi o wolności jako warunku religijnego odniesienia człowieka do Boga, nie określając bliżej charakteru tej wolności, ale trudno spodziewać się, by akurat w tym liście głosił poglądy niezgodne ze swoją dotychczasową koncepcją. Dla Jacobiego jest istotne to, że ów stosunek nie jest narzucony, wymuszony, ale zarazem to, że w ten sposób człowiek odnosi się do dobra najwyższego, które poznaje i kocha. To była droga, ramy poglądu, które Jacobi przejął od Spinozy jako coś w istocie nieprzekraczalnego. To splecenie u Jacobiego Boga, religii i wolności pochodzi także od Spinozy. Ale w swojej koncepcji Jacobi nadał inny sens wolności, uważając ją za nieokreśloną bezwzględną początkowość. Uznał też, jak Spinoza, Boga za najwyższe dobro i przedmiot bezinteresownej miłości, choć pozostał on dla niego tym, co niepoznawalne racjonalnymi środkami. I tylko religia pozostała w gruncie rzeczy pojęta po spinozjańsku – mamy tu w szczególności na myśli ów list Spinozy. Inspirując się w tak istotny sposób Spinozą, Jacobi jednak porzuca to, co demonstratywne, dające się udowodnić, wiedzę zapośredniczoną na rzecz wiedzy bezpośredniej, bezpośredniej pewności poprzedzającej wszelkie dowodzenia. Jednym słowem, nie zgadzamy się z Hermannem Timmem, że w tym względzie nie daje on jednoznacznej odpowiedzi.

Jacobi stara się pokazać, że spinozjańskie rozumienie religijności i cnoty można odnaleźć w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* Lessinga. Lessing rezygnuje – jak świadczy o tym choćby paragraf trzydziesty drugi tego dzieła – z tradycyjnej teistycznej koncepcji Boga, na którego jako dysponującego nagrodami i zapłatami człowiek patrzy z niepewnością i rozpaczą. Tymczasem człowiek powinien „obserwować” prawa Boga nie ze względu na własną korzyść, lecz ze względu na nie same, na ich boski charakter⁴⁵. A to oznacza dezaprobatę egoizmu serca i koncentracji intelektu na cielesności człowie-

⁴⁵ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 242–243.

ka na rzecz czystości serca, która „czyni nas zdolnymi kochać cnotę ze względu na nią samą”⁴⁶. Wreszcie Lessing – wbrew temu, co pisał w listach Mendelssohn – odmawia potępienia spekulacji ze względu na to, że są one spekulacjami. Spekulacje jako takie nie są szkodliwe ani dla tego, co dotyczy odniesienia człowieka do Boga, ani dla tego, co dotyczy życia społecznego. Przeciwdziałać należy „bezsen-sowi tyranii” spekulacji, a więc nie samym spekulacjom, te bowiem mają służyć intelektowi i sercu człowieka w ich bezinteresownej aktywności⁴⁷.

Reprezentanci berlińskiego oświecenia wraz z Mendelssohnem uważali, że Lessing jest w istocie jednym z nich, mimo jego „wywijania koziołków” oraz niezwykłych, wprost drażniących i błazeńskich zachowań. Jacobi nie akceptuje oczywiście tej przynależności Lessinga. Nie jest dla niego przypadkiem fakt, że *Wychowanie rodzaju ludzkiego* Lessinga „nie zyskało uznania Mendelssohna” i że w swoich *Morgenstunden* „obszedł je w pośpiechu jak rozżarzony węgiel”⁴⁸. Na potwierdzenie niezgodności zapatrywań Lessinga i Mendelssohna Jacobi przytacza następujące twierdzenie tego ostatniego:

Bez Boga i opatrności oraz przyszłego życia ludzka miłość jest przyrodzoną słabością, a życzliwość niewiele więcej niż błazeńskim figlem, którymi usiłujemy pozyskać siebie nawzajem, żeby głupiec dręczyć się, a mądry sobie używał i na koszt tamtego mógł rozweselać się⁴⁹.

Jacobi, utożsamiając się ze Spinozą i Lessingiem, uznaje stanowisko Mendelssohna za niemożliwe do przyjęcia. Jak bezinteresowną miłość ludzką można pozbawić wartości, uznając ją za słabość – jeżeli sama w sobie nie jest wartością, to w istocie nigdy nie zmieni się jej status. Także cnota musi być – wedle Jacobiego na gruncie krytykowanego przez niego poglądu – wpisana w rachunek dobrych czynów opłaconych przez Boga, czyli zostaje zaakceptowany stary Bóg i stara wiara, zasługi i zapłaty, wiara kramarska. Jakie wyjście ma czło-

⁴⁶ Ibidem, s. 243.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, s. 240.

⁴⁹ Ibidem, s. 244.

wiek z tej sytuacji? Jacobi pyta: „[...] jak możemy wtedy naturalnymi sposobami dojść do takiego poznania Boga, dzięki któremu życzliwość zaprzestałaby być błżeństwem, a cnota poczęłaby stawać się rozumną”⁵⁰. Jacobi ma prawo zadać takie pytanie, Mendelssohn bowiem w swojej rozprawie *Do przyjaciół Lessinga* twierdzi, że chodzi mu o „sądy zdrowego ludzkiego rozsądku, który zwraca baczną uwagę na rzeczy i spokojnie je rozważa” i że dla tego rozsądku prawdy religii naturalnej nie ustępują pewnością twierdzeniom geometrii. Jacobi chce w istocie powiedzieć, że rozumienie religii i cnoty właściwe Spinozie, Lessingowi i jemu samemu jest nieosiągalne dla Mendelssohna.

I teraz już sam i wprost zwraca się Jacobi do Mendelssohna i środowiska berlińskich reprezentantów oświecenia:

Czym jest Wasz Bóg? Wy, którzy przyznajecie, że nie dość powtarzać: religia, to jest poznanie i czczenie Boga, jest tylko środkiem: – celem tylko dla głupca, dla marzyciela. Czym ma on być, Wasz Bóg, jak nie martwym narzędziem, głupią siłą w Waszej duszy, by tę uczynić jeszcze bardziej ochoczą i zdolną do służby ciału? Doprawdy, na końcu są tylko zewnętrzne potrzeby; Wasze ciało i mądra ekonomia jego przyjemności i pożądań – to stanowi sumę Waszej filozofii, Waszej tak wychwalanej mądrości zdrowego ludzkiego rozsądku. Religia, jak należy, tak mądrej ekonomii podporządkowana i w jej służbę wprzęgnięta. Może cieszyć się, że jest jeszcze tak bardzo użyteczna. Jeżeli moglibyśmy kiedyś zapewnić bezpieczeństwo naszym stosunkom obywatelskim i nasze teorie opracować – wtedy precz z tym próżnym wykrętem naszej niewiedzy i niezdatności; precz z tym wielkim sprzętem, który jedynie zajmuje przestrzeń i jako taki do niczego się nie nadaje⁵¹.

Mamy więc dwa rodzaje religijności. Jeden oświeceniowy, wedle którego zachowanie religijne ma charakter warunkowy, jest środkiem do osiągnięcia czegoś od niego różnego, a więc nie posiada samoistnej wartości. Religia zachowuje sens i wartość tylko wtedy, gdy służy realizacji człowieka jako istoty cielesnej, zaspokojeniu jej pożą-

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 245–246.

dań, czyli dostarczeniu jej przyjemności. Z chwilą, gdy religia stanie się nieprzydatna w tej ekonomii przyjemności, tzn. gdy w rubryce „przyjemność” zostanie postawione zero, religia stanie się niepotrzebnym balastem. Wedle drugiej koncepcji religia i cnota nie służą żadnej zewnętrznej potrzebie, wobec której byłyby zrelatywizowane. Są same dla siebie. Pytanie o to, dlaczego, po co chcemy być religijni, postępować cnotliwie, znajduje odpowiedź: dla religii, dla cnoty. Mają one autoteliczny charakter. Są w człowieku czymś pierwszym i źródłowym. Człowiek niesie wartości w sobie i nie może ich zaczerpnąć z zewnątrz. Tak myśli Jacobi i tak jego zdaniem myśleli Spinoza i Lessing. Nie dziwi tedy, że ten tok swoich rozważań Jacobi kończy tak: „I byłby słabością Lessinga – ba, głupotą, szaleństwem, niegodziwością, że nad taki teizm [pierwsza z wymienionych koncepcji – J. P.] przedłożyłby on nieskończenie pobożniejszy ateizm Spinozy?”⁵². W istocie Jacobi mówi z ironią: lepiej być ateistą Spinozą niż nieateistą, berlińskim oświeceniowcem.

3. Jacobi a berlińscy oświeceniowcy. Kanta poparcie stanowiska Mendelssohna

Jacobi w gruncie rzeczy powiedział wszystko, co w sensie teoretycznym dotyczy stanowiska Lessinga. Dalsze fragmenty pisma Jacobiego mają pokazać, jak w postawie i zachowaniu Lessinga objawiał się właściwy mu „ogień” jego nauki. Tak więc niezwykła otwartość Lessinga na każdego człowieka, gotowość towarzyszenia każdemu na drodze poszukiwania prawdy i pozostawienie na uboczu własnych poglądów, nienawiść i pogarda jedynie wobec pychy i zarozumiałości, „mądra skromność” – te i inne charakterystyki, pokrywające się po części z charakterystykami Mendelssohna z *Morgenstunden*, mają dowieść prawdziwości przypisywanych przez Jacobiego Lessingowi poglądów⁵³.

⁵² Ibidem, s. 246.

⁵³ Ibidem, s. 246–247.

Te rozważania Jacobiego są w jego piśmie dość obszerne, ponieważ miały one charakter perswazyjny wobec możliwych czytelników. Zilustrujemy to takim wywodem Jacobiego:

Czy moi przeciwnicy są ludźmi, którzy troszczą się o prawdę i dają się zawstydzić racjami? To było to właśnie, co ich rozjątrzyło, a teraz z każdym dniem na nowo rozpala ich odwagę. Im bardziej dzięki przebiegowi i dowodom moja sprawa przedstawia się jak najlepiej, a wasza jako najgorsza, jaka może być, tym bardziej będą oni ukazywać się jako oburzeni; z tym bardziej natarczywymi pazurami będą na mnie nastawali i wymyślać więcej wybiegów i sztuczek⁵⁴.

Jacobi bardzo krytycznie ocenia obrońców i miłośników oświeceniowego rozumu. W swoim uwielbieniu dla niego budują mu świątynię wedle własnych ciasnych i ograniczonych wyobrażeń, stawiają go na ołtarzu i zaraz strącają z niego. Naprawdę nie mają pojęcia o tym, czym jest rozum i nie potrafią odnaleźć w nim podstawy obiektywnej wiedzy: „swoje mniemania utrzymują za rozum, a rozum za własne mniemania”. I ufni takiemu przez siebie wymyślonemu rozumowi oddają się nietolerancji i prześladowaniom – bo jakże miłość do rozumu mogłaby ich zawieść? W gruncie rzeczy podstawą tego, czym jest taki rozum, jest ich wiara. Ona jest źródłem prawdy, pychy i przekonania o dysponowaniu nieograniczoną władzą, która zniewala ducha i paczy sumienia⁵⁵. Dla poparcia swoich tez Jacobi powołuje się na słowa Kanta z *Krytyki czystego rozumu* o „nieszczerości, udawaniu i obłudzie”, „nawet w wypowiedziach spekulatywnego sposobu myślenia”⁵⁶.

O ile Jacobi wytykał zwolennikom oświecenia brak wiarygodnej koncepcji rozumu, co w istocie stanowiło deprecjację rozumu przez redukcję go do subiektywnych mniemań i wiary, o tyle tamci z Mendelssohnem na czele zarzucali mu – jak wskazywano – niczym nieosłonięty zaciąg pod sztandar wiary, która wedle nich rozstrzyga wszelkie problemy poznawcze, stając się tym samym także narzę-

⁵⁴ Ibidem, s. 252–253.

⁵⁵ Ibidem, s. 268–270.

⁵⁶ Ibidem, s. 270–271.

dziem rozwiązywania sporów teologicznych. To był pogląd mocno ugruntowany wśród berlińskich myślicieli i pisarzy oświeceniowych, o czym świadczą – jak pokazano – choćby krytyczne wobec Jacobiego artykuły ukazujące się w różnych czasopismach po śmierci Mendelssohna. Jacobi powołuje się w tym względzie na zamieszczony w sześćdziesiątym piątym tomie „Allgemeine deutsche Bibliothek” artykuł Friedricha Nicolaia. Według niego, po pierwsze, Jacobi lży rozum, poczytując go za bezsilny w kwestii dowodzenia istnienia Boga i przeciwstawia się tym samym koncepcji teistycznej; po drugie, Jacobi jest marzycielem opowiadającym się za bezrozumną, ślepą wiarą czy wiarą w cuda, tzn. – jak zarzut Nicolaia wyjaśnia Jacobi – jedyną możliwą wiarą to wiara w Boga, wiara o charakterze praktycznym jako sposób bycia wobec Boga; po trzecie, Jacobi twierdzi – wedle Nicolaia – że „cała filozofia prowadzi do ateizmu”⁵⁷.

„Jak? Dlaczego?” – pyta zdumiony i zdziwiony Jacobi opiniami Nicolaia, przyjaciela Mendelssohna. Jakoż już od kilku lat, od publikacji *Krytyki czystego rozumu*, Kant głosi wszem i wobec, że metafizyka jako nauka jest niemożliwa, że rozum jest bezradny w sprawach dowodzenia istnienia Boga i że to stanowi jego nieodwracalną kondycję, a mimo to Kant nie jest uważany za potwarcę rozumu, za marzyciela czy obrońcę ślepej wiary. Jacobi powołuje się na pochodzące z końcowej części *Krytyki czystego rozumu* trzy fragmenty, które przytaczamy tutaj nieco skrócone. Oto Kant:

W ten sposób po zniweczeniu wszystkich ambitnych zamiarów rozumu wykraczającego poza granice wszelkiego doświadczenia dość nam jeszcze pozostaje, byśmy mieli powód być z tego zadowolonymi pod względem praktycznym. Wprawdzie nikt nie będzie mógł chwalić się, że istnieje Bóg i życie przyszłe. Albowiem, jeśli to wie, to jest właśnie człowiekiem, którego od dawna poszukiwałem. Wszelką wiedzę (o ile dotyczy tylko przedmiotu samego rozumu) można podać do wiadomości i mógłbym się przeto spodziewać, że zobaczę, iż przez jego pouczenie wiedza moja rozszerzyła się w tak podziwu godnej mierze. Nie, przekonanie nie jest logiczną, lecz moralną pewnością, a ponieważ opiera się na podstawach subiektywnych (na moralnym charakterze),

⁵⁷ Ibidem, s. 255–256.

to nie mogę nawet powiedzieć: jest moralnie pewne, że Bóg istnieje itd., lecz: ja jestem moralnie tego pewny, że itd. To znaczy: wiara w Boga i w tamten świat jest tak spleciona z moim moralnym charakterem, że tak samo, jak nie narażam się na niebezpieczeństwo jego utraty, tak też nie obawiam się, by mi ona kiedykolwiek mogła być wydarta.

Jedyny moment niebezpieczny, jaki przy tym występuje, tkwi w tym, że ta wiara rozumowa opiera się na założeniu [istnienia] moralnych charakterów (*Gesinnungen*)⁵⁸.

Czy jednak, powie ktoś, to jest wszystko, co sprawia czysty rozum, otwierając widoki poza granice doświadczenia? Nic więcej jak dwa artykuły wiary? Tyle mógłby zapewne sprawić także pospolity rozsądek, nie zasięgając do tego rady filozofów. [...] najwyższa filozofia w odniesieniu do tych istotnych celów natury ludzkiej nie może niczego więcej osiągnąć, jak tylko kierownictwo, którego używała także najpospolitszemu rozumowi (*Verstand*)⁵⁹.

Ani aprioryczne dowodzenie istnienia Boga, ani dowodzenie właściwe teologii naturalnej nie mają mocy obowiązującej – to wiedział Kant już od Davida Hume'a. Sam zaś nadał temu mocne ugruntowanie swoją teorią wiedzy. Bóg nie może być przedmiotem prawomocnej wiedzy. Możliwa jest tylko pewność moralna co do istnienia Boga, tzn. pewny w tym względzie mogę być tylko ja sam i ta moja pewność nie ma nic wspólnego z pewnością każdej innej jednostki. Wiara w Boga jest więc wyłącznie moja. Moja pewność co do bytu Boga nie przenosi się na inne jednostki i odwrotnie. I z takiej wiary nie można niczego wnosić o rzeczywistym istnieniu Boga.

Także dla Jacobiego pewność wiary nie pochodzi z dowodów, bo wiara nie może być pewnością z drugiej ręki; jest ona pewnością bezpośrednią, daną nam wprost. Wierząc, nie konfrontujemy (mówiąc dokładniej: nie konfrontuję) racji, nie wyciągamy wniosków z przesłanek, nie polegamy na rozumie czy intelekcie (rozum jako „władzę sądów, pojęć i wniosków” Jacobi w owym czasie zrównał z intelektem), bo inaczej oznaczałoby to zawieszenie wiary. Wiara jest

⁵⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 573–574.

⁵⁹ Ibidem, s. 575–576.

czymś pierwotnym, niemediatyzowalnym, czymś, czego wyjaśnić się nie da. I to oddzielenie wiary od rozumu i dowodów jest tak samo właściwe Kantowi, jak i Jacobiemu – tak właśnie to przez Jacobiego zostaje przedstawione. Jacobi wyjaśnia, że nie chodzi mu bynajmniej o to, by wznosząc się do poziomu filozofii Kanta, dowartościować swoją naukę, albo o to, by odwartościować myśl „tego Herkulesa pośród filozofów”, zniżając ją do poziomu własnych poglądów. Jacobi chce jedynie wskazać i pokazać, że jeśli berlińscy oświeceniowcy mają rację wobec niego, to to samo, tylko w większym stopniu, musi odnosić się do Kanta, tzn. teza, że Kant zasługuje na większe potępienie niż Jacobi, jest tak jasna jak „najjaśniejsze słońce w południe”. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że jeżeli Jacobi lży czy spotwarza rozum, to Kant szkaluje go jeszcze bardziej⁶⁰.

Trzeba tu od razu zauważyć, że berlińscy obrońcy rozumu i Kant odnoszą się wyłącznie do wiary rozumianej religijnie. Nie zauważają natomiast owego drugiego – opisanego już – rodzaju wiary, tzn. wiary jako bezpośredniej pewności mającej – w przeciwieństwie do wiary religijnej – charakter przymusu i stanowiącej podstawę i jakby obramowanie całego naszego poznania.

Przypomnijmy fakty: w 1785 roku, pod koniec września, ukazuje się *Książeczka o Spinozie* Jacobiego, na początku października – *Morgenstunden* Mendelssohna. Do końca tego roku Mendelssohn pisze rozprawę *Do przyjaciół Lessinga*, która zostaje opublikowana – po jego śmierci, pod koniec stycznia 1786 roku. Trzy miesiące później zostaje wydane pismo Jacobiego *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*. Spór stał się głośny, skupiając na sobie uwagę pewnych kręgów wykształconej publiczności, szczególnie ze środowiska berlińskich oświeceniowców.

O zagrożeniu dla oświecenia ze strony Jacobiego mówili ci, którzy w nauce Kanta widzieli zwrot ku nowemu filozofowaniu odwołującemu się do pełnoletności rozumu, i w ogóle ci, którym chodziło przede wszystkim o obronę oświecenia jako takiego z jego naczelnymi hasłami szczęścia, wolności, rozumu, natury, postępu itp. Berlińscy oświeceniowcy nie chcieli pozostać obojętni wobec tego, co

⁶⁰ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 259.

zawiera w sobie ślepa wiara, co spotwarza rozum, co powoduje infiltracja wspaniałego oświeconego rozumu i szczęścia przez szkaradny ateizm Spinozy.

Berlińscy oświeceniowcy, akceptując tezy Mendelssohna, szukali pomocy u Kanta. Hermann Timm pisze:

Z Berlina, gdzie już spinozjańskie wyjaśnienie *Krytyki* [czystego rozumu – J. P.] podejrzewano o usiłowanie, by razem z nową nauką Kanta uczynić podejrzanym politycznie całe filozoficzne oświecenie, były kierowane do Kanta listy błagające o to, żeby położył kres temu publicznemu mylnemu rozumieniu jego „moralnej wiary” i uwolnił się z uścisku marzyciela. To byłoby groźne dla całego oświecenia. *Morgenstunden* nie przyniosły żadnego zabezpieczenia; do tego z powodu pisma, które, jak sądził, musiał napisać dla ocalenia czci Lessinga, zmarł Mendelssohn, czym również obciążało się Jacobiego; i zanosilo się na śmierć Fryderyka Wielkiego. Nie wiadano, co potem się będzie działo w Prusach, obawiano się jednak, że nadchodząca reakcja mogłaby wykorzystać półmrok, w który Jacobi wprowadził pierwszego filozofa kraju⁶¹.

Kant był najpierw zdystansowany wobec sporu. 20 listopada 1785 roku Hamann, który spotkał się w Królewcu z Kantem, donosił Jacobiemu, że Kant „nie ma ochoty ani czasu wdawać się w cudze sprawy”⁶². Wypływało to także z tego, że Kant nie cenił filozoficznych osiągnięć zarówno Mendelssohna, jak i Jacobiego. *Morgenstunden* Mendelssohna to dla Kanta „arcydzieło ułudy” i „ostatni testament dogmatyzującej metafizyki”⁶³. Jacobiego zaś Kant ocenia jeszcze surowiej i wyraźnie zgryźliwie: „Dziwactwo Jacobiego nie jest żadnym poważnym dziwactwem, lecz tylko udającym genialność marzycielstwem, żeby wyrobić sobie nazwisko i dlatego nie [jest] warte poważnego odparcia”⁶⁴. Nie uchodzi oczywiście uwadze Kanta, że w krytycznym podejściu do metafizyki akceptuje on jego stanowi-

⁶¹ H. Timm, op. cit., s. 66.

⁶² Hamann an Jacobi 20 XI 1785, w: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 3. Abt., s. 114.

⁶³ Brief an Ch. G. Schütz, November 1786, w: *Kant's Briefwechsel (1741–788)*, Bd. 1, Akademie-Ausgabe, Berlin 1900.

⁶⁴ Brief an M. Herz vom 4. April 1786, w: *ibidem*.

ska, co zostało pozytywnie ocenione w pewnych kręgach zwolenników Kanta i dostrzeżone jako postawa przeciwstawna postawie Mendelssohna. W takiej sytuacji Kant nie uznał sporu o panteizm ani za istotny sam w sobie, ani ze względu na własną filozofię.

Półtora miesiąca po śmierci Mendelssohna jego były prywatny lekarz, Marcus Herz, pisze jednak do Kanta:

Cóż Pan powie o wzburzeniu, które od czasu śmierci Mojżesza i przez nią narasta wśród kaznodziei i geniuszy, zaklinaczy diabłów i błaznujących poetów, marzycieli i muzykantów, do którego to wzburzenia dał znak tajny radca z Pampelphort? Gdy mąż taki jak Pan zawoła do takiego nikczemnego stada jedynie sensowne: cisza tam! zakładam, że wzburzenie rozproszy się jak plewy przez wiatr⁶⁵.

Ten emocjonalny w barwie i tonie list świadka ostatnich chwil życia Mendelssohna nie wpłynął na przerwanie milczenia Kanta o sporze między Mendelssohmem a Jacobim.

Wpływa na nie dopiero list z 16 czerwca 1786 roku współwydawcy „*Berlinische Monatsschrift*”, Biesterera, który znając wydane w kwietniu tegoż roku pismo Jacobiego *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, uświadamia Kantowi, że jego wciągnięcie do sporu przez Jacobiego nie jest przypadkowe czy incydentalne. Oto bowiem przytoczone przez Jacobiego trzy fragmenty z *Krytyki czystego rozumu* mają świadczyć o tym, że Kant całkowicie aprobuje jego naukę; nie można się przeto dziwić, że znajdują się czytelnicy, dla których opinia Jacobiego będzie wiarygodna. Zwraca się Biester do Kanta:

Mogę Pana zapewnić, że to zdarzyło się niektórym godnym uwagi osobom, które przez to pobłądziły. Zapewne oświecony filozof nie może doświadczyć bardziej nienawistnego obwinienia aniżeli to: że jego zasady zdecydowanie wspierają ateizm i poprzez to marzycielstwo. Marzycielstwo poprzez ateizm – to jest nauka Jacobiego, i nie wahał się on ogłosić światu, że chce Pana mieć za towarzysza. [...] błagam Pana, żeby Pan cisnął w szalonych uzdrawiającym kamieniem Minerwy,

⁶⁵ Brief von M. Herz vom 27. Februar 1786, w: *ibidem*.

i przynajmniej teraz najrychlej i najmocniej pouczył publiczność: że P. Jacobi źle Pana zrozumiał i że Pan nigdy nie mógł być współuczestnikiem w chrześcijańskim towarzystwie ateizmu i fanatyzmu⁶⁶.

O ile Mendelssohn w rozprawie *Do przyjaciół Lessinga* pisał, że Jacobi nie powinien obawiać się, że będzie przez niego uznany „za zwolennika ateizmu”, o tyle Biester nie ma wątpliwości co do ateizmu Jacobiego. I Herz, i Biester zastrzegają stanowisko Mendelssohna, wyznawane przez berlińskich oświeceniowców.

Kant uznał się za przekonanego przez berlińskich zwolenników oświecenia, publikując w październiku 1786 roku w „*Berlinische Monatsschrift*” Biestera rozprawę *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* Wychodzi on od swoich ustaleń zawartych w *Krytyce czystego rozumu*: czysty rozum pozbawiony odniesienia do doświadczenia, zmysłowej naoczności, nie jest w stanie prawomocnie wypowiedzieć się o przedmiotach, tzn. posługiwać się „obiektywnymi zasadami poznania”. To ograniczenie wiedzy nie musi prowadzić do fałszywych twierdzeń, o ile właśnie nie wykracza ona poza swoje kompetencje. Zatem tak usytuowany rozum może w odniesieniu do swoich pojęć tylko badać, czy nie są to pojęcia wewnętrznie sprzeczne⁶⁷. Ten czysty rozum, operujący tym, co pomyślane, może jedynie kierować się „subiektywną zasadą odróżniania”. Kant uzupełnia:

Tym subiektywnym środkiem [...] nie jest nic innego, jak tylko poczucie właściwej rozumowi potrzeby. [Jest to] prawo [żywionej przez] rozum potrzeby, jako subiektywna zasada zakładania i przyjmowania czegoś, na poznanie czego (za pomocą zasad obiektywnych) rozumowi naszemu nie wolno się ważyć, a zatem subiektywna zasada orientowania się w myśleniu, w niezmierzonej i wypełnionej nieprzeniknionymi dla nas ciemnościami przestrzeni tego, co nadzmysłowe, wyłącznie za pomocą jego własnej potrzeby⁶⁸.

⁶⁶ Brief von J. E. Biester vom 11. Juni 1786, w: *ibidem*.

⁶⁷ I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, w: *idem*, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiwicz, Gdańsk 2005, s. 201–202, 204–205.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 204–206.

Wśród pojęć czystego rozumu są pojęcia nieistotne ze względu na to, co jest potrzebą rozumu, pojęcia całkowicie dowolne, dziwaczne, chimeryczne. Z nich rodzi się – jak mówi Kant – marzycielstwo, o którym negatywnie wypowiadali się Lessing, Jacobi i Mendelssohn. Innego rodzaju są pojęcia najwyższej istoty i inteligencji, najwyższego dobra – w odniesieniu do nich potrzeba rozumu nie jest iluzoryczna. To z własnej potrzeby rozum zakłada istnienie „rozumnego Stwórcy” jako zarazem pierwszej przyczyny, dzięki czemu tłumaczy się istnienie świata i jego celowością określonego porządku. Rozum jako rozum zakłada sobie „to, co pierwsze, bezwarunkowe, inteligentne, dobre, o ile chce” wytłumaczyć wszystko, co się dzieje w świecie, tzn. wydawać na ten temat sądy. O ile ta potrzeba rozumu pojętego teoretycznie ma charakter warunkowy, mówi się tutaj bowiem, że coś jest możliwe do osiągnięcia ze względu na coś innego, o tyle potrzeba rozumu w użyciu praktycznym ma charakter bezwarunkowy. Właściwa naszemu rozumowi owa potrzeba musi „założyć istnienie Boga nie tylko wówczas, gdy chcemy wydawać sądy, lecz również z tego powodu, że musimy wydawać sądy”. Rozum praktyczny bezwarunkowo dyktuje więc prawa moralne, dane w horyzoncie „idei najwyższego dobra”, ludzkiej wolności, a także postulowanej szczęśliwości⁶⁹.

W owej potrzebie rozumu pojętego w funkcji praktycznej, tzn. w „bezwarunkowej potrzebie rozumu” tkwi racja wiary rozumowej, której koncepcja stanowi ośrodkową myśl rozprawy Kanta *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* Tak więc jedynym źródłem wiary jest czysty rozum, który wyłącznie subiektywnie uważa za prawdę tezę o istnieniu Boga. Ten rozum w użyciu praktycznym nie może nigdy zamienić wiary w istnienie Boga w obiektywną prawdę o istnieniu Boga; nie może nigdy wykroczyć poza własną subiektywność i dowieść istnienia Boga⁷⁰. W tym sensie Kant dopuszcza uznanie wiary rozumowej za postulat czystego rozumu. Twierdzenie, że rozum jest jedynym źródłem wiary, uprawnia do określenia wiary jako wiary rozumowej. W rozumie jako takim założone jest odniesienie

⁶⁹ Ibidem, s. 205–207.

⁷⁰ Ibidem, s. 208–211.

do Boga i wiara jest potwierdzeniem takiego odniesienia, czy nawet samym odniesieniem pozbawionym obiektywnego uprawomocnienia. Wierze rozumowej przypisuje Kant wyraźny charakter i szczególne znaczenie:

Tak więc czysta wiara rozumowa jest przewodnikiem lub kompasem, za pomocą którego myśliciel spekulatywny może się orientować podczas swego błąkania się rozumem po obszarze przedmiotów nadmysłowych, natomiast człowiek o pospolitym, lecz (moralnie) zdrowym rozumie może wytyczyć swą drogę – zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym – w ten sposób, że będzie ona pozostawać w całkowitej zgodzie z pełnym celem jego przeznaczenia. Owa wiara rozumowa jest także tym, co należy położyć u podstaw każdej innej wiary, ba – wszelkiego objawienia⁷¹.

Wiara rozumowa musi iść na czele, a dopiero po niej pewne zjawiska lub objawienia mogą ewentualnie dostarczać okazji do zbadania tego, czy jesteśmy uprawnieni do uważania za boskość tego, co do nas mówi lub nam się prezentuje, a po uznaniu [tego za Boga] mogą ową wiarę potwierdzić⁷².

Tak więc Kant w swojej koncepcji wiary rozumowej widzi panaceum na wszelkiego rodzaju rozwichrzenia religijne, marzycielstwo itp., wychodząc w tym naprzeciw postulatowi i żądaniom berlińskich oświeceniowców. Wiara rozumowa jest – można powiedzieć – utrzymywaniem religii w ramach oświeceniowego poglądu, wedle którego potrzeba właściwa rozumowi, czyli w ogólności rozum, nie pozwala religii pogrążyć się w niczym nieskrępowanym fantazjowaniu, rozchwianiu emocjonalnym, niekontrolowanym natchnieniu itp.

Co wynika z tej koncepcji Kanta w odniesieniu do poglądów Mendelssohna i Jacobiego? Kant nie odcina wiary od rozumu i nie przeciwstawia mu jej jako obszaru, do którego on w żaden sposób nie ma dostępu. Ale wiara nie ma też charakteru prawomocnego sądu dotyczącego realnie istniejącego przedmiotu. Kant nie może

⁷¹ Ibidem, s. 210–211.

⁷² Ibidem, s. 211–212.

więc zaakceptować ani stanowiska Mendelssohna, ani stanowiska Jacobiego, co nie znaczy, że zachowuje wobec każdego z nich równie krytyczny dystans.

Jak się wydaje, Mendelssohn – wedle ujęcia Kanta – siedział w dobrym kierunku, orientował się bowiem

w spekulatywnym używaniu rozumu (po którym zresztą, jeśli chodzi o poznanie przedmiotów nadzmysłowych, spodziewał się bardzo wiele, nawet osiągnięcia oczywistości właściwej dla dowodu unaoczniającego) za pomocą pewnego rodzaju przewodnika, którego nazywał on już to zmysłem wspólnym (*Morgenstunden*), już to zdrowym rozsądkiem, już to prostym rozsądkiem ludzkim (*An die Freunde Lessings*)⁷³.

Okazało się jednak – jak już chyba z pewnym zdziwieniem pisze Kant – że ten sposób postępowania, który miał przynieść pewność właściwą aksjomatom geometrii (Kant mówi tu o dowodzie unaoczniającym), jest zawodny w kwestiach poznania i istnienia Boga, sama zaś koncepcja władz poznawczych czy sposobów poznania opisywanych przez Mendelssohna była na tyle niedopracowana i przez to tak wieloznaczna, że nie można wykluczyć jako jej konsekwencji „egzaltowanego marzycielstwa” i „całkowitego detronizowania rozumu”⁷⁴. Kant zwraca przy tym uwagę na niezłomnie dumne poleganie Mendelssohna na rozumie. W „uzasadnionym entuzjazmie” dla rozumu przecenił on jednak jego spekulatywne możliwości⁷⁵. Wszelako Mendelssohn nie posiadał pełnej samowiedzy własnego stanowiska. Kant pisze:

Zatem to, za pomocą czego Mendelssohn orientuje się w myśleniu spekulatywnym (nie wiedząc o tym), nie jest poznaniem, lecz odczutą potrzebą rozumu⁷⁶.

⁷³ Ibidem, s. 201.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, s. 201–202.

⁷⁶ Ibidem, s. 208.

Mendelssohn jakby stał niedaleko od uzyskania takiej wnikliwości, która pozwoliłaby mu dać trafne rozwiązanie problemu. Kant doceenił w tym względzie osiągnięcia Mendelssohna:

Tymczasem pozostaje wszak jego [Mendelssohna – J. P.] zasługą to, że obstawał przy tym, by zarówno tu, jak i wszędzie indziej ostateczne kryterium słuszności sądu poszukiwać nie gdzie indziej jak tylko w ROZUMIE, ten zaś w wyborze swych twierdzeń kierować się chce względem lub samą tylko potrzebą i maksymą własnej korzyści. Mendelssohn nazwał rozum w jego użytku praktycznym powszechnym rozumem ludzkim, albowiem rozum ten zawsze ma najpierw swój interes przed oczami⁷⁷.

W ten sposób – można powiedzieć – Kant zaprzeczył opinii, jaką wygłosił o nim Mendelssohn w *Morgenstunden*, pisząc, że jest on myślicielem, który wszystko „miażdży”.

Owo określenie potencjału krytycznego Kanta – jeśli by już je stosować – lepiej oddawałoby jego stosunek do Jacobiego aniżeli do Mendelssohna. O ile Mendelssohn przypisał rozumowi zbyt wiele z tego, czym jest wiara, niemal całkowicie poddając ją władztwu rozumowi, o tyle to, co ma w jakikolwiek sposób charakter rozumowy, zostało przez Jacobiego z wiary wymiecione. Wiara w ujęciu Jacobiego ma swoje podłoże, czy jest identyczna – wedle Kanta – z „tajemnym zmysłem prawdy”, „egzaltowaną intuicją”, „natchnieniem”, czy z naocznością, którą daje się połączyć ze wszystkim, tylko nie z rozumem⁷⁸. Wiara Jacobiego pozostaje poza rozumem i tym samym poza pojęciem. Jeżeli Jacobi pisał później o własnej koncepcji ślepej wiary, to w istocie zachowywał się konsekwentnie, nie zrażając się takimi określeniami, jak: „kaznodzieja ślepej wiary”, „potwarca nauki, a zwłaszcza filozofii”, „marzyciel”, które sam przytacza we wstępie do swoich pism⁷⁹. Z pewnością Kant przyczynił się do uwyrażenia dwu stanowisk w sprawie wiary i do zlokalizowania Jacobiego po stronie wrogów rozumowi. Filozof pisze:

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem, s. 201.

⁷⁹ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 2, s. 4.

Jeśli więc odmawia się rozumowi przysługującego mu prawa wypowiedzenia się w pierwszej kolejności na temat spraw dotyczących przedmiotów nadmysłowych, jak np. istnienia Boga i życia przyszłego, to tym samym otwiera się szeroką bramę przed egzaltowanym marzycielstwem, zabobonami, ba, nawet przed ateizmem. A przecież w sporze Jacobi–Mendelssohn wszystko pomyślane jest, jak się wydaje, ze względu na obalenie – nie jestem pewien, czy tylko – WGLĄDU ROZUMOWEGO i wiedzy (za pomocą mniemanej ścisłości w spekulacji) czy nawet także WIARY ROZUMOWEJ i wprowadzenia na ich miejsce jakiejś innej wiary, którą każdy może sobie utworzyć wedle własnego upodobania⁸⁰.

O ile u Mendelssohna czaiło się niebezpieczeństwo marzycielstwa i deprecjacji rozumu, o tyle u Jacobiego nie ma nic, co mogłoby hamować marzycielstwo, wzburzenie powodowane – jak pisał Herz – przez egzorcystów, zapaleńców, muzykantów itp., nic, co mogłoby służyć wydobyciu rozumu z pochłaniających go ciemności niewiedzy i zabobonu. Oderwanie się od rzeczywistości, pogarda dla czystego spekulatywnego rozumu, bujanie w obłokach, fantazjowanie, czyli w ogólności „egzaltowane marzycielstwo” – określenie, które Kantowi najmocniej kojarzy się z Jacobim i wyraża konsekwencje jego poglądów.

W obręb marzycielstwa zostaje też włączona przez Kanta filozofia Spinozy, ponieważ ona także jako filozofia dogmatyczna, oparta na „myślach, które same myślą”, pozostaje jedynie w sferze samych pojęć, niekorygowalnych niczym od nich różnym. Kant słusznie wskazuje – co przyznał mu Thomas Wizenmann – na pewne istotne wady filozofii Spinozy, na przykład na to, że można „poznać niemożliwość jakiejś istoty”, jednak zastosowanie jego koncepcji wiedzy do myśli Spinozy jest dość zewnętrzne i przez to niewiele wyjaśniające. Poza tym zarzut, że filozofia Spinozy „prowadzi do egzaltowanego marzycielstwa” wydaje się zasugerowany Mendelssohna pojmowaniem tego, czym jest myślenie w filozofii Spinozy⁸¹. Zarzut marzycielstwa wobec nauki Spinozy trudno zaakceptować, choć ma on pewien sens ze względu na koncepcję Kanta. A co do zabobonów, to

⁸⁰ I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, s. 212.

⁸¹ Ibidem, s. 276, przypis 26.

trudno znaleźć myśliciela, który by bardziej niż Spinoza rozprawiał się z nimi. W związku ze Spinozą trzeba jeszcze zauważyć, że Kant sprzeciwia się wykorzystywaniu przez Jacobiego *Krytyki czystego rozumu* do „poparcia spinozizmu”⁸².

Wróćmy do sprawy najważniejszej w rozprawie Kanta. Otóż „subiektywna zasada odróżniania”, subiektywne „poczucie właściwej rozumowi potrzeby”, „subiektywna zasada orientowania się w myśleniu”, „subiektywna zasada zakładania i przyjmowania czegoś”, „subiektywna zasada przyjęcia rozumnej Przyczyny” – wiara rozumowa jest w gruncie rzeczy dla Kanta jedynie możliwą wiarą w tym sensie, że żadna inna wiara nie może być jej współmierna, tej samej wagi, lecz że wszystkie inne muszą mieć ją, wiarę rozumową, za podstawę. Innymi słowy, nikt nie może wierzyć tak, jak mu się chce, stosownie do swego upodobania. Wiara rozumowa jest miarodajna i, jakkolwiek w swej istocie subiektywna, ma walor powszechnej obowiązywalności.

W ostatniej części swej rozprawy Kant broni rozumu i wiary rozumowej, wskazując, że nierespektowanie ich oznacza ograniczenie czy nawet odebranie człowiekowi wolności. Po pierwsze, „słuszne” myślenie wyklucza się w mniejszym lub większym stopniu we wspólnocie ludzi wymieniających się ze sobą myślami, toteż „władza zewnętrzna”, kładąc kres tej wymianie myśli, pozbawia ludzi wolności myślenia. Po drugie, zachodzi to także wówczas, gdy pewni obywatele, nieposługujący się siłą, przypisawszy sobie pewne uprawnienia w stosunku do innych, od wczesnych lat formują umysły i, ignorując argumenty rzeczowe, narzucają „artykuły wiary”, czemu „towarzyszy lękliwa obawa przed niebezpieczeństwem samodzielnego badania”. Po trzecie, wolność myślenia zostaje ograniczona także wtedy, gdy prawa rozumu, z właściwej mu potrzeby ustanowione, zostają zastąpione prawem nie pochodzącym z rozumu, prawem dowolnie wymyślonym i przypadkowym⁸³.

W ten sposób Kant w istocie wskazuje, że wszystko, co nie respektuje rozumu i jego autonomicznego prawodawstwa, co nie bie-

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, s. 212–214.

rze się z samego czystego rozumu, musi uchodzić za „egzaltowane marzycielstwo”. Ta rezygnacja z rozumu na rzecz rozmaitych dyskursywnie niewyraźalnych stanów natchnienia, iluminacji, intuicji itp. musi doprowadzić do splątania nawzajem na siebie nieprzekładalnych języków i ostatecznego pożegnania się z rozumem⁸⁴. Do tego dochodzi jeszcze zabobon:

Dlatego też na końcu z owych wewnętrznych natchnień wypłynąć muszą zewnętrzne za sprawą świadectw, niezbite fakty, natomiast z tradycji, początkowo samodzielnie wybranych – z biegiem czasu narzucone świadectwa, słowem: całe to podporządkowanie rozumu faktom, tj. zabobon, gdyż ten przynajmniej może być ujęty w jakąś formę prawną, a przez to i funkcjonować w sposób uregulowany⁸⁵.

Ponieważ wiara jest wiarą rozumową, na rozumie ufundowaną, przeto odejście od prawdziwego rozumu jest i musi być niewiarą. „Niewiarą rozumową”, w której wraz z unieważnieniem rozumu następuje unieważnienie praw moralnych, negacja wszelkich obowiązków i powinności, co wedle Kanta nazywa się wolnomyślicielstwem. Ale taka całkowita pogarda wobec obowiązków wywołuje reakcję władzy państwowej w obronie porządku społecznego, która kładzie kres wolności myślenia, traktując ją tak samo jak inne dziedziny życia zbiorowego⁸⁶.

Z pewnością zasadne jest pytanie, jak w kwestii wiary ma się rozprawa Kanta *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* do jego *Krytyki czystego rozumu*. Hermann Timm wypowiada się w tej sprawie tak:

[...] „moralna wiara” *Krytyki czystego rozumu* została przez niego [Kanta – J. P.] zinterpretowana w ten sposób, że te z jej określeń, na które powołał się Jacobi wobec berlińskich oświeceniowców, musiały odpaść. Kant wycofał się, ale nie dał tego otwarcie poznać⁸⁷.

⁸⁴ Ibidem, s. 214.

⁸⁵ Ibidem, s. 214–215.

⁸⁶ Ibidem, s. 215.

⁸⁷ H. Timm, op. cit., s. 68.

Kant w *Krytyce czystego rozumu*, wprowadzając pojęcie wiary, o które tutaj chodzi, mówi o wierze moralnej i tylko raz używa na jej określenie wyrażenia „wiara rozumowa”, co oznacza, że zrównuje oba te określenia ze sobą. Wiara moralna to pewność moralna; w jej obrębie konstytuuje się prawo moralne. Ta pewność jest jedynie moją pewnością istnienia Boga i tamtego świata; pewność, której nie mogę utracić. Taka wiara-pewność jest – pisze Kant – „nierozzerwalnie spleciona z moim moralnym charakterem” czy usposobieniem. Kiedy zaś Kant używa pojęcia wiary rozumowej, mówi, że „opiera się” ona „na założeniu [istnienia] moralnych charakterów”. I to jest – jak Kant to wyraża – „moment niebezpieczny” w ujęciu wiary rozumowej⁸⁸. Chyba dlatego ten „niebezpieczny moment” znika w rozprawie *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* Jakkolwiek charakter czy usposobienie moralne zawierają w sobie założenie istnienia Boga, to same jako takie mogą być różnorako rozumiane, tzn. mogą w poszczególnych jednostkach ludzkich przybierać różne właściwości i przez to prowadzić do wielce zróżnicowanych postaci wiary czy po prostu do różnych wiar. W rozprawie Kanta *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* znika więc nie tylko pojęcie charakteru moralnego, ale i wiary moralnej. W *Krytyce czystego rozumu* wiara ujawnia się poprzez charakter moralny, teraz zaś podstawą wiary staje się sam rozum z właściwą mu potrzebą, tzn. „prawo żywionej przez rozum potrzeby” jako subiektywna zasada orientowania się w myśleniu. Zatem tak ujęty rozum „wypowiadający się w pierwszej kolejności” sprawia, że nikt nie może wierzyć wedle własnego upodobania czy usposobienia, lecz tak właśnie, że położy się kres egzaltowanemu marzycielstwu, zabobonom i ateizmowi. Wszystko to zarazem jest postulatem.

Kant przy tym twierdzi w *Krytyce czystego rozumu*, że jego koncepcja wiary nie wykracza w istocie poza „pospolity rozsądek” i że „najwyższa filozofia” wobec „najpospolitszego rozumu” może jedynie sprawować „kierownictwo”⁸⁹. To właśnie zdaje się tłumaczyć bardzo życzliwą postawę Kanta wobec Mendelssohna, zawartą

⁸⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 574.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 576.

w rozprawie *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* Mimo pewnej niejasności, braku dyscypliny pojęciowej, Mendelssohn, zdaniem Kanta, jest bardzo blisko jego własnej koncepcji wiary rozumowej. Mendelssohn jedynie zbyt wiele przypisał władzy rozumu i spekulacji, nadając wierze charakter rozumowy w znacznie większym stopniu, aniżeli życzyłby sobie tego Kant, który – mimo pewnej niejasności w tym względzie jego teorii – obstawał przy wierze rozumowej jako subiektywnej zasadzie uznawania czegoś za coś. Kant jednak w swojej rozprawie całkowicie przemilcza znany mu fakt, że Mendelssohn zdecydowanie opowiadał się za ontologicznym dowodem na istnienie Boga. Wedle Kurta Christa „transcendentalno-filozoficzny zwrot” polegający na twierdzeniu, że „czysty rozum” i „logiczno-pojęciowa demonstracja” niczego nie są w stanie orzec o istnieniu, w żaden sposób nie znalazł oddźwięku w filozofii Mendelssohna poza tym, że w swoich *Morgenstunden* zauważył to stanowisko Kanta⁹⁰. Wiara w rozumieniu Mendelssohna nie musi więc zakładać istnienia Boga, bo owo istnienie jest pewne. Kant jednak, zgodnie ze swoim poglądem, odrzuca wbrew Mendelssohnowi ontologiczny dowód istnienia Boga i wszystkie inne dowody zawarte w jego *Morgenstunden*, traktując je jako „dogmatyzowanie za pomocą czystego rozumu w obszarze tego, co nadzmysłowe”, co „jest prostą drogą do filozoficznego egzaltowanego marzycielstwa”. Owe dowody są to w istocie jedynie „pomysły samego Mendelssohna” stanowiące „wnikliwie rozwinięcie subiektywnych warunków używania rozumu”, czyli rozważania Mendelssohna, po dokonaniu pewnych korekt, można uznać za wkład w rozwinięcie koncepcji wiary rozumowej⁹¹.

Zdaniem Hermanna Timma, dzięki udziałowi Kanta w sporze o naukę Spinozańską – tzn. naszym zdaniem w sporze o wiarę i jej relację do rozumu – uzyskujemy „pierwszy wgląd w istotną dwuznaczność jego filozofii”⁹². Ta dwuznaczność to nie tylko – wspomniana już – zmiana, którą do koncepcji z *Krytyki czystego rozumu* wprowadza rozprawa *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*,

⁹⁰ K. Christ, op. cit., s. 161.

⁹¹ I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, s. 275, przypis 21.

⁹² H. Timm, op. cit., s. 68.

lecz także – choć tego Timm bliżej nie wyjaśnia – konsekwencja nieprzejrzystości teoretycznej związanej z pytaniem Kanta „o rodzaj pewności w odniesieniu do Boga, wolności i nieśmiertelności”⁹³. Atoli niezależnie od tego, w jakim stopniu Hermann Timm ma rację, bo trudno zaprzeczyć tezie o pewnej zmianie stanowiska Kanta, należy stwierdzić, że Kant bardzo wyraźnie i zdecydowanie opowiedział się po stronie Mendelssohna i jego zwolenników. Kant, jak przystało na myśliciela oświeceniowego, wybrał rozum i wiarę rozumową przeciwko wierze, która bierze rozbrat z rozumem, czerpie z tego, co nie poddaje się żadnemu pojmowaniu, wymyka się wszelkim regułom, przeciwko – mówiąc najogólniej – ślepej wierze. Tak to Jacobi będzie później mówił o swojej wierze, co miało wskazywać na jej trwałą opozycję wobec rozumu. W tym sensie Kantowska lokalizacja wiary w ujęciu Jacobiego była słuszna. Jeżeli więc brać Kanta za arbitra w walce między Mendelssohmem a Jacobim, którą oni wcześniej akceptowali, to bez wątplenia tym, który zwyciężył, był Mendelssohn. Trzeba jednak powtórzyć: ten werdykt nie dotyczy w zasadzie sporu o filozofię Spinozy i poglądy Lessinga, mimo że berlińscy oświeceniowcy, akceptując sposób myślenia Mendelssohna, traktowali opinię Kanta jako opinię dotyczącą całości sporu, jako że – zdaniem Mendelssohna – stanowisko Jacobiego kulminowało w jego ujęciu wiary i wszystko, co dotyczyło jego rozumienia nauki Spinozy, z nią się wiązało.

Opis reakcji na pismo Kanta *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* rozpoczynamy od analizy rozprawy Thomasa Wizenmanna, mieszkającego w Pampelphort u Jacobiego, jego protegowanego i przyjaciela, jasnym i przenikliwym umysłem – jak pisał Heinrich Scholz, wydawca pism na temat sporu o panteizm – obdarzonego człowieka, nad którego przedwczesną śmiercią ubolewał nawet Kant. Sprawa ma się bowiem tak, że Wizenmann i Jacobi byli ze sobą zgodni w krytycznej ocenie poglądów Kanta i że rozprawa Wizenmanna stanowiła też podłoże dla rozważań Jacobiego. Jednak własne koncepcje jednego i drugiego zmierzały w diametralnie różnych kierunkach rozstrzygnięć. Wizenmann reprezentował – jak pisał Her-

⁹³ Ibidem.

mann Timm – „rodzaj historyczno-teologicznego panteizmu”, opcję jakby heglowską⁹⁴, podczas gdy Jacobi poszedł – naszym zdaniem – w kierunku negującego heglizm egzystencjalizmu, co zresztą koresponduje z jego koncepcją ślepej wiary.

Wizenmann wskazuje na nietrafność analogii między orientowaniem się w przestrzeni a orientowaniem się logicznym. Pierwsze z nich Kant charakteryzuje tak: „W tym, co obiektywnie dane na niebie, orientuje się geograficznie wyłącznie dzięki subiektywnej zasadzie odróżniania”, tzn. dzięki „poczuciu różnicy, jaka zachodzi między prawą a lewą ręką”⁹⁵. Mamy tu więc – jak mówi Wizenmann – obok tej subiektywnej podstawy, obiektywną podstawę rozróżnienia – dany przedmiot, na przykład gwiazdę polarną. W przypadku orientowania się logicznego czysty rozum nie dysponuje przedmiotami jako podstawą orientowania się, czyli występuje tutaj jedynie subiektywna podstawa orientowania się, „poczucie właściwej rozumowi potrzeby”. Zwracając się do Kanta, Wizenmann podsumowuje to tak:

Ponieważ Pan tymczasem tylko mówi ciągle o subiektywnych podstawach, to jest dla mnie prawdopodobne, że Pan myli się w jednym i drugim: albo Pan przeoczył obiektywną podstawę geograficznego orientowania się i wyprowadził paralelę, która nie istnieje, albo w logicznym orientowaniu się pomieszał Pan subiektywne podstawy z obiektywnymi⁹⁶.

Otóż Kant nie pomylił się, bardzo wyraźnie bowiem określił różnicę między owymi dwoma rodzajami orientowania się. Wizenmannowi chodzi w istocie o to, że Kant, pozbawiając się obiektywnych podstaw w orientowaniu się logicznym, pozbawia się tym samym możliwości wiarygodnego orzekania. Innymi słowy, orientowanie się z subiektywnych racji jest tak całkowicie dowolne, niedookreślone, że w gruncie rzeczy można mówić wszystko, a to oznacza, że Kant wygłasza „jawną zasadę marzycielstwa”. Wizenmann – jak się wyda-

⁹⁴ Ibidem, s. 73.

⁹⁵ I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, s. 202–203.

⁹⁶ T. Wizenmann, *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie*, „Deutsches Museum” 1 (1787), s. 132.

je – darzący Kanta niekłamanym szacunkiem i wielkim uznaniem, mówi, że nie chce po prostu odwrócić zarzutu Kanta i przypisać mu w ten sposób marzycielstwa⁹⁷.

Nauka Kanta o potrzebie właściwej rozumowi jest dla Wizenmanna niejasna i niedookreślona. Jaki jest bowiem sens pojęcia potrzeby: czy potrzeba rozumu ma taki charakter, że bez przyjęcia istnienia Boga rozum przestaje być rozumem? I czy przyjęcie istnienia Boga stanowi zaspokojenie potrzeby rozumu? I czy w ogóle potrzeba musi być wiązana z jakkolwiek określonym przedmiotem i jego istnieniem? Odpowiedzi Kanta na te pytania Wizenmann nie jest pewien⁹⁸.

Kantowski rozum w użyciu praktycznym jest dla Wizenmanna „bardziej zagadkowy” aniżeli rozum w ujęciu teoretycznym. Jak właściwie jest z autonomią moralności, skoro nie obywa się ona bez pojęcia Boga? W istocie Kant uzależnia „realność moralności od założenia [istnienia] Boga, a realność Boga od założenia [istnienia] moralności”⁹⁹. Skłania to Wizenmanna do postawienia pytania, czy z na przemian antycypujących się pojęć może powstać potrzeba zakładania tego czy owego. I odpowiada on: „Przecież jeżeli ja także uznaję ową potrzebę rozumu, zarówno w jego teoretycznym, jak i praktycznym użyciu – będzie założenie [istnienia] Boga, tak jak jesteśmy go w stanie pomyśleć, zadośćuczynić owej potrzebie?”¹⁰⁰.

Wedle Wizenmanna w wierze rozumowej nie ma miejsca na użycie rozumu. Kant wyklucza więc rozum z wiary rozumowej, bo potrzebę uznawania za prawdę stawia na „miejscu wniosku”, nie ustalając w tym względzie żadnej relacji wynikania. Znacznie słusniejsze byłoby nazwanie „tej wiary wiarą potrzeby”. Wiara rozumowa we właściwym sensie „polega na racjach rozumowych, tj. na wnioskach”¹⁰¹. I właściwie Mendelssohna przekonanie o istnieniu Boga było taką wiarą rozumową. Wprawdzie nie potrafił on spójnie i w pełni sensu przedstawić swojej koncepcji, to jednak była to kon-

⁹⁷ Ibidem, s. 137.

⁹⁸ Ibidem, s. 137–138.

⁹⁹ Ibidem, s. 140.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, s. 142.

cepcja wiary rozumowej, ponieważ potrzeba właściwa tej wierze została wsparta „obiektywnymi racjami, tzn. wnioskami”¹⁰².

W Kantowskiej wierze rozumowej jako „wierze potrzeby” Wizenmann nie dostrzega „żadnej subiektywnej racji utrzymywania za prawdę” istnienia Boga¹⁰³. To, co zawiera się w wierze rozumowej, nie stanowi żadnego wsparcia dla tej wiary. To, co czysto subiektywne, nie może stać się podstawą takiej określoności, o którą chodzi Kantowi, przeciwnie, może prowadzić do najrozmaitszych postaci wiary, a więc do marzycielstwa także. Sama czysta potrzeba rozumu nie daje dostępu do celów, które chciał osiągnąć Kant. Wiara potrzeby to wiara w jej własny niedostatek i biedę. Wizenmann przypuszcza, że Kant do swoich rozważań nad wiarą wprowadza „pozór tego, co obiektywne”, wyłudza je podstępem albo że do orientowania się logicznego wprowadza racje obiektywne. Tylko za cenę takiego zanieczyszczenia pojęcia wiary można przyjąć właściwe jej zakładanie istnienia Boga i tamtego świata. Kant po prostu przypisał potrzebie właściwej rozumowi dowolne określenia i na ich podstawie budował swoje postulatywne koncepcje¹⁰⁴. Rozum w jego użyciu przekroczył właściwe mu granice. Wizenmann zwraca się do Kanta: „[...] jeżeli Pan z potrzeby rozumu, by zakładać pojęcie tego, co nieograniczone, wywodzi potrzebę przyjęcia bytu tego, co nieograniczone, to, moim zdaniem, wypuszcza Pan potrzebę rozumu jawnie za daleko”¹⁰⁵.

Jacobi podchodzi od innej strony niż Wizenmann do filozofii Kanta, poddając ją krytyce. Wskazuje na tkwiące u jej podstaw, niedające się usunąć ani nawet załagodzić sprzeczności. Sprawa dotyczy słynnej Kantowskiej nauki o rzeczach samych w sobie. Jej demontaż narusza wspianą Kantowską budowlę, o ile właśnie argumenty Jacobiego są zniewalające. Za takie uznali je Johann Gottlieb Fichte i Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Fichte – jak pisze Günter Baum – „rozgłaszał jako zasługę Jacobiego”, że on pierwszy zwrócił uwagę na to, że jest „niedorzecznością”, „jeżeli Kant z jednej strony mówi o rzeczach samych w sobie jako »przyczynie« wrażeń, z drugiej jednak

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem, s. 141.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 132, 134.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 139.

przyczynowość ogranicza tylko do poznania zjawisk”¹⁰⁶. Hegel pisał zaś, że Jacobi pierwszy dostrzegł dogmatyzm Kantowskiej nauki, oraz podkreślał znaczenia Jacobiego dla formowania się idealizmu niemieckiego¹⁰⁷. Ta dokonana przez Jacobiego krytyka Kanta w dużym stopniu wyjaśnia, że Fichte i Hegel tak łatwo wyszli poza filozofię Kanta, opracowując swoje systemy filozoficzne. Ta krytyka otworzyła też problemy do dzisiaj wywołujące dyskusje, w toku których zarzuca się także Jacobiemu niebłahe wypaczenia myśli Kanta, co może skłaniać do odróżnienia znaczenia i roli Jacobiego w przemianach klasycznej filozofii niemieckiej od trafności jego poczynań w interpretacji Kanta.

W pierwszym rzędzie chodzi nam o niewielką rozprawę Jacobiego z 1787 roku pt. *O idealizmie transcendentálním* – poświęconą dostępnemu wtedy jedynie pierwszemu wydaniu *Krytyki czystego rozumu* – w której Jacobi dowodzi niespójności nauki Kanta dotyczącej relacji między zjawiskiem a – jak mówi Kant – jego podstawą, przedmiotem transcendentálním. Zagadnienie, jak zmysły są pobudzone przez rzeczy same w sobie, czyli czym jest afekcja właściwa tym rzeczom, zostało po raz pierwszy sformułowane przez Jacobiego i stało się stałym składnikiem dziejów interpretacji myśli Kanta. W ogólności sprawa sprowadza się więc do tego, jak za pośrednictwem przedmiotu transcendentálnego dochodzą do skutku zjawiska. W ujęciu Jacobiego tej kwestii od razu rzuca się w oczy – pisze Günter Baum – „że Jacobi w swojej krytyce Kanta nie uwalnia się od sensualistycznego schematu”¹⁰⁸. To zaś znaczy: „Rzeczy same w sobie pobudzają nasze zmysły przez wrażenia, które jako nieuporządkowany materiał są przez intelekt dzięki abstrakcji formowane w przedstawienia”¹⁰⁹. Cała jednak trudność polega na tym, że przedmiot transcendentálny (rzecz sama w sobie) wymyka się wszelkiemu poznaniu. Jak więc u podstawy zjawiska może istnieć coś, o czym nic nie wiemy? I ta niewiedza jest fundamentem Kantowskiej nauki, co Jacobi podkreśla w bardzo ostrych wypowiedziach kończących jego rozprawę.

¹⁰⁶ G. Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969, s. 51.

¹⁰⁷ Por. H. Timm, op. cit., s. 38–39.

¹⁰⁸ G. Baum, op. cit., s. 52.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 52–53.

Koncepcja afekcji przez rzeczy same w sobie jest nie do pogodzenia z tym, co fundamentalne w nauce Kanta¹¹⁰.

Co więc pozostaje, gdy chcemy zrozumieć, czym jest zjawisko? Jacobi odpowiada tak:

Zjawisko [...], będące we mnie każdorazowo pobudzeniem zmysłowości, i jego przedstawienie nie odnoszą się w żaden sposób do obiektu. To intelekt podkłada obiekt pod zjawisko, dzięki czemu różnorodność zostaje spojona w jedną świadomość. Mówimy, że przedmiot został przez nas poznany, gdy różnorodność oglądu sprowadzimy do syntetycznej jedności. Pojęcie tej jedności jest przedstawieniem przedmiotu = X. To = X nie jest jednak przedmiotem transcendentальnym, gdyż o przedmiocie transcendentальnym nie wiemy nawet tyle. Zostaje on jedynie założony jako inteligibilna przyczyna zjawisk w ogóle, po to tylko, abyśmy mieli coś, co koresponduje z naszą zmysłowością rozumianą jako receptywność¹¹¹.

Wydaje się, że Jacobi rozumie myśl Kanta tak, że poznanie konstituuje się w aktach świadomości, że wszystko, także przedmiot transcendentálny, jest założone jako składnik konstytucji zjawisk; to zaś czyni zbędnym istnienie rzeczy samych w sobie. I wedle Bauma Jacobi czyni zarzut Kantowi właśnie z tego, że po przedstawieniu takiej konstytucji przedmiotu empirycznego przyjmuje jeszcze byt przedmiotu transcendentálnego¹¹². Tak więc według Jacobiego idealizm transcendentálny Kanta ma mocny charakter; wszystko, co wychodzi poza świadomość, i to, co przez nią ukonstituowane, jest czystym pozorem, pustką, samą pojęciowością.

Ten pogląd Jacobiego na naukę Kanta był „niemal zawsze” uwzględniany w późniejszych jej analizach¹¹³. Tak więc jedni, którzy akceptowali krytykę nauki Kanta wygłoszoną przez Jacobiego,

¹¹⁰ F. H. Jacobi, *O transcendentальnym idealizmie*, przeł. (na podstawie: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 2, s. 291–310) M. Jankowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2 (27) (2010), s. 20.

¹¹¹ Ibidem, s. 18.

¹¹² G. Baum, op. cit., s. 51–52.

¹¹³ M. Jankowski, *Jacobiego krytyka filozofii transcendentálnego Kanta*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2 (27) (2010), s. 154.

na przykład niektórzy neokantyści, odmawiali istnienia rzeczom samym w sobie, traktując je jako pojęcie graniczne, którego nie może przekroczyć nasza wiedza. Inni, na przykład pewni badacze myśli Kanta, powtarzali wprost sąd Jacobiego, że koncepcja rzeczy samych w sobie rozbija system Kanta i że zarazem bez niej jego filozofia istnieć nie może. Hans Vaihinger był zdania, że Jacobi wypowiedział w ten sposób najważniejszą myśl o filozofii Kanta¹¹⁴. Także niektórzy współcześni badacze wyrażają opinię, że argumentacja Jacobiego wobec *Krytyki czystego rozumu* pozostaje trafna, odsłaniając jej nieusuwalne trudności teoretyczne¹¹⁵.

Są jednak również badacze, którzy starają się bronić myśli Kanta przed zarzutami sformułowanymi przez Jacobiego, nie zgadzając się z jego pojmowaniem i interpretacją różnych kwestii zawartych w *Krytyce czystego rozumu*. Herbert Herring w swojej rozprawie habilitacyjnej z 1953 roku zauważa, po pierwsze, że rozważając koncepcję Kanta, należałoby mówić – czego nie dostrzega Jacobi – o przyczynowości w dwojakim sensie: jako o kategorii czystej i jako o kategorii schematyzującej; po drugie, że uznanie przedmiotu transcendentnego za podstawę pobudzenia zmysłów nie zakłada jeszcze jego poznawalności; po trzecie, że trzeba odróżnić przedmiot transcendentny jako realną podstawę zjawisk od rzeczy samej w sobie jako czystej myśli o czymś¹¹⁶. Nadto dla obrony i wyjaśnienia nauki Kanta wyróżniono dwa rodzaje pobudzenia: transcendentne i empiryczne. Pierwsze z nich oznacza, że rzecz sama w sobie, nie będąc przyczyną czy podstawą wrażeń zmysłowych, pełni jednak taką funkcję w stosunku do zjawisk. Pobudzenie empiryczne ma mieć natomiast charakter następowania po sobie spostrzeżeń, pozostających do siebie w stosunku przyczyny i skutku. Inną wadę argumentacji Jacobiego dostrzeżono w nieodróżnieniu przez niego pojęcia przed-

¹¹⁴ G. Baum, op. cit., s. 53.

¹¹⁵ Por. W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung. Untersuchungen zur Stellung philosophischer Reflexion zwischen Theorie und Kritik*, Frankfurt am Main 1975, s. 154–155.

¹¹⁶ H. Herring, *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln 1954, s. 81–85.

miotu transcendentalnego od samego przedmiotu transcendentalnego¹¹⁷.

Mając na uwadze te poglądy, można *prima facie* odpowiedzieć: po pierwsze, nie wszyscy badacze myśli Kanta zgadzają się z tezą Herringa, że Jacobi „nie zauważa różnicy między pojęciem rzeczy samej w sobie a przedmiotem transcendentalnym”. Należy do nich m.in. Baum¹¹⁸; po drugie, pobudzenie empiryczne zachodzi dopiero wtedy, gdy istnieje pobudzenie transcendentalne, a to pozostaje tak niedookreślone, że dalej nie wiemy, na czym polega koncepcja Kanta. Po trzecie, nawet jeżeli Jacobi nie odróżnia pojęcia przedmiotu transcendentalnego od samego tego przedmiotu, nie znaczy to, że jego zarzuty wobec nauki Kanta o jej antynomicznym charakterze tracą swoją wartość. By te spory nieco wyjaśnić, trzeba przybliżyć pewne właściwe filozofii Kanta ustalenia pojęciowe; z przytoczonych bowiem już tutaj pojęć przedmiotu transcendentalnego i rzeczy samej w sobie wynika, że są one używane nie zawsze precyzyjnie. Jarosław Rolewski pisze:

Przedmiot transcendentalny jest pewną strukturą umieszczoną pod bezpośrednią warstwą fenomenalną rzeczy. Jest tym, co kryje się pod powierzchnią aktualnie oglądanego przedmiotu empirycznego i co może się tylko przejawiać przez ten przedmiot. Natomiast sam, „we własnej osobie”, nie jest nigdy obecny i dostępny. Mimo iż niewidoczny, jest on w istocie tym, dzięki czemu rzeczy mogą istnieć, bytować¹¹⁹.

Przedmiot transcendentalny jest nieusuwalnym warunkiem i podstawą zjawisk, tym, co znajdując się pod zjawiskiem, pozwala mu być. Bez tak pojętego przedmiotu transcendentalnego nie można mówić o rzeczach empirycznych. Jak pisze dalej Jarosław Rolewski:

Przedmiot transcendentalny jest więc w istocie rzeczą samą w sobie, tyle że ujętą przez skończony ludzki intelekt jako rzecz obecna w zjawisku: jest noumenem, ale pomyślanym przez dyskursywny rozum, to

¹¹⁷ Por. G. Baum, op. cit., s. 59; M. Jankowski, op. cit., s. 160.

¹¹⁸ G. Baum, op. cit., s. 59.

¹¹⁹ J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991, s. 117–118.

znaczy: noumenem udyskursywnionym i przystosowanym do skończonego ludzkiego podmiotu¹²⁰.

Nie można więc zapomnieć, że przedmiot transcendentálny jest jako taki pomyślany, lecz pomyślany jako dany w zjawisku, czy raczej poprzez zjawisko, bowiem wprost i bezpośrednio jest dane nam tylko zjawisko, a przedmiot transcendentálny jest tylko pomyślany jako przyczyna czy podstawa zjawiska. Podsumujmy to słowami Jarosława Rolewskiego, który, jak się wydaje, daje dość precyzyjną rekonstrukcję myśli Kanta:

Przedmiot transcendentálny jest to zatem taka rzecz sama w sobie, która zostaje „skrojona” na ludzką miarę przez skończony i dyskursywny intelekt; zostaje pomyślana na jedyny możliwy dla niego sposób – jako coś w zjawisku, jako coś transcendentálnego, tzn. coś takiego, co będąc poza doświadczeniem jednocześnie tkwi w tym, co empiryczne i je umożliwia. To właśnie dopiero to zaangażowanie w empirię czyni inteligibilny noumen przystępnym dla skończonego rozumu, sprowadza go niejako „z nieba na ziemię”. Inteligibilny obiekt, jakim jest rzecz sama w sobie, przeistacza się w filozofii Kantowskiej z takiego przedmiotu ponadzmysłowego poznania, z czegoś ponaddoświadczałnego i transcendentnego w strukturę transcendentálną, tj. w strukturę pozaempiryczną, pozostającą jednak w ścisłym związku z doświadczeniem – umożliwiając je – i samą bez doświadczenia niemożliwą. Jednakże określenie „rzecz sama w sobie” zachowuje nadal swoją podwójność i oznacza: coś odłączonego od zmysłowości (transcendentnego), będącego „zewnętrzzną” granicą doświadczenia i „dającego się tylko pojąć”, a jednocześnie coś dołączonego do zmysłowości jako jej najistotniejszy warunek możliwości (coś transcendentálnego), coś będącego „wewnętrzzną” granicą doświadczenia i dającego się „pomyśleć” w zjawisku¹²¹.

Przedmiot transcendentálny jest zawsze dany tylko w powiązaniu z Ja transcendentálnym jako wyraz odniesienia owego Ja do rzeczy samej w sobie i jako jego rezultat. Przedmiot transcendentálny nie jest wyłącznie wytworem Ja transcendentálnego, czymś należącym

¹²⁰ Ibidem, s. 122.

¹²¹ Ibidem, s. 127–128.

tylko do sfery podmiotowości, jako że wówczas konstytucja rzeczy empirycznej byłaby wyłączną sprawą tego, co podmiotowe, co oznaczałoby, że koncepcja Kanta mogłaby być nazwana mocnym idealizmem transcendentalnym. Przedmiot transcendentalny, mimo że jest możliwy tylko w powiązaniu z podmiotem transcendentalnym, jest wszelako nim dzięki rzeczy samej w sobie, jako jej ujęcie, „udyskursywnienie”, jako jej przejaw powstały za sprawą podmiotu transcendentalnego. W tak opisanej sytuacji przedmiot empiryczny dochodzi do skutku w ten sposób, że dane zmysłowe powiązane przez kategorie intelektu stają się nim z tego powodu, że są one powiązane w jedność przedmiotu empirycznego przez podmiot transcendentalny. Kategorie intelektu nie dostarczają obiektywnej rzeczywistości temu, co przez nie połączone; owa rzeczywistość zostaje zapewniona dopiero przez przedmiot transcendentalny. Ponieważ zaś przedmiot ten zawiera w sobie nieusuwalne odniesienia do Ja transcendentalnego, mimo że – jak wiadomo – nie daje się do niego zredukować, tracąc całkowicie swoją samoistność, przeto rzecz empiryczna jest konstytuowana zarówno przez przedmiot transcendentalny, jak i podmiot transcendentalny¹²².

Co na tym tle oznacza teza o niepoznawalności przedmiotu transcendentalnego? Jeżeli nie możemy o nim nic powiedzieć, to nie do utrzymania jest twierdzenie o tym, że „przedmiot transcendentalny jest pewną strukturą umieszczoną pod bezpośrednią warstwą fenomenalną rzeczy”. Dane jest nam jedynie zjawisko, nic natomiast nie możemy wiedzieć o tym, co się niejako pod nim kryje. Na tej zasadzie zjawisko odsyła do czegoś, co nie jest nim samym, co ma wiązać *data* zmysłowe w jeden przedmiot empiryczny. Dowód istnienia przedmiotu transcendentalnego jest niemożliwy, bo istnienie nie może wedle Kanta być predykatem pojęcia ani pewnego zbioru zapośredniczonych ze sobą pojęć. Takie czyste pojęcie przedmiotu transcendentalnego, o jakim mówią niektórzy badacze, nie daje rozwiązania problemu wiarygodnego uzasadnienia obiektywnego istnienia tego, co zjawiskowe w przedmiocie empi-

¹²² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 215; por. J. Rolewski, op. cit., s. 166.

rycznym. Trzeba tu chyba uwzględnić dwie sytuacje. Po pierwsze, biorąc pod uwagę samo czyste pojęcie przedmiotu transcendentalnego do niczego nieodniesionego, traktujemy je w istocie jako kategorię intelektu – pojęcie niezbędne do zapewnienia obiektywnej realności rzeczy empirycznej – ale to pojęcie jako kategoria właśnie czyni rzecz empiryczną wyłącznie rezultatem aktywności podmiotu transcendentalnego; jest ona całkowicie przez ten podmiot ukonstytuowana, czyli znowu pozostajemy w obrębie mocnego idealizmu transcendentalnego. Po drugie, o pojęciu przedmiotu transcendentalnego można powiedzieć, że jest ono sensowne jedynie dzięki rzeczy samej w sobie, udyskursywnionej przez podmiot transcendentalny. Jeżeli o rzeczy samej w sobie nic nie wiemy, to również pojęcie przedmiotu transcendentalnego pozostaje nieznanne. Czyli uzyskujemy to samo, co poprzednio. Tak więc obojętnie, czy mówimy o pojęciu przedmiotu transcendentalnego, tak czy inaczej, czy o samym przedmiocie, nic się nie zmienia w tym, że Kantowska koncepcja rzeczy samych w sobie nie daje się utrzymać na gruncie dyskursywnego rozumu¹²³. Kant, nie chcąc niczego dowodzić w tym względzie, spotkał się z ostrą krytyką; zarzucano mu właśnie, że deprecjonuje rozum, przyjmując istnienie rzeczywiście, której istnienia rozum w żaden sposób obronić nie może. Można więc pytać: czym jest dyskursywnie niewyraźna teza o istnieniu rzeczy samych w sobie jako podstawy zjawisk? Czym różni się ona od wiary tak czy inaczej pojmowanej? Czy wspaniała Kantowska budowla respektująca wyszły z niepełnoletności rozum i na nim ufundowana wyrzeka się rozumu w punkcie, który tę budowlę w istocie niszczy? Czy nie jest to zarazem zniszczenie rozumu?

Jeżeli w ten sposób zostaje podważony Kantowski rozum jako taki, to tym samym zostaje zakwestionowana wiara rozumowa jako na nim konstytuowana. Rozum, który okazał się bezradny w formowaniu wiarygodnej wiedzy zrywającej z metafizyką, nie może budzić zaufania nawet w swym życiu praktycznym. Skoro tamte ustalenia właściwe rozumowi teoretycznemu nie dają się utrzymać, skoro Kant deprecjonuje ten rozum, zmieniają się też kompetencje rozu-

¹²³ Por. F. H. Jacobi, *O transcendentalnym idealizmie*, s. 19–29.

mu praktycznego. Nie musi to oznaczać, że rozum w użyciu praktycznym zostaje całkowicie obezwładniony; z pewnością jednak znajduje się w innej sytuacji, a jego obecne funkcjonowanie musi okazać się bardziej problematyczne aniżeli dotychczasowe, zakładające prawomocność ustaleń rozumu teoretycznego.

Z tej krytyki Jacobiego właściwie wynika, że filozofia Kanta nie daje się ocalić. Rozsadzana przez wewnętrzne sprzeczności nie znajduje ona w sobie żadnego racjonalnego rozwiązania. W dziele z 1788 roku *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* Jacobi idzie krok dalej i wyciąga ostateczne wnioski z nauki Kanta. Otóż skoro zmysły niczego nie mówią o istniejących poza podmiotem rzeczach i relacjach między nimi i skoro intelekt dysponuje takimi danymi zmysłów, przeto tym, o czym można mówić, że istnieje, jest w istocie tylko moje Ja. Jako takie jest ono wszystkim, bo samo w sobie nie jest w stanie dojść do jakiegokolwiek istnienia poza samym sobą. Jednak tak pojęte Ja, samo w sobie i samo dla siebie, do niczego innego nieodniesione Ja, jest „upiorem”, „widmem”, „czczym złudzeniem”, pustą, pozbawioną treści „formą formy”, właściwie niczym, tak jak takim samym widmem jest świat zjawisk i cała w ogóle natura¹²⁴. Świat staje się jakby szaleńczym tworem szalonego umysłu. Nie da się w nim wyróżnić żadnego punktu czy podstaw, poprzez które dałoby się zrekonstruować jego byt i charakter. Wszystko to widma i fantasmagorie. Zdumiony Jacobi pisze: „I taki system może być wychwalany jednym głosem i pełnym chórem, jakby nastąpiło dawno oczekiwane ocalenie, które powinno pójść w świat”¹²⁵. Mendelssohn powiedział – jak wiemy – że Kant miażdży wszystko, mając na myśli obce mu koncepcje filozoficzne. Jacobi właśnie mówi, że Kant niszczy własną filozofię. Można by powiedzieć, że na gruzach pozostawionych przez Hume’a zbudowana filozofia Kanta rozpadła się w gruzy, co może wskazywać, że destrukcja dokonana przez Hume’a sięgała głębiej niż zastosowane wobec niej zabiegi Kantowskie.

Według Jacobiego Kant tą swoją esencjalnie antynomiczną teorią wypleniał do szczytu „wszelkie roszczenie do prawdy”. Pozostał

¹²⁴ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 2, s. 216–217.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 217.

w sytuacji bez wyjścia, bez żadnych punktów orientacyjnych wskazujących na jakieś sensowne rozwiązania¹²⁶. Nie daje się na takich zgliszczach teorii znaleźć żadnych racji rozumowo przemawiających za wiarą i czyniących ją wiarą rozumową. Tak więc Jacobi pokazuje, że załamane się koncepcji rzeczy samych w sobie jako podstawy Kantowskiego systemu niszczy jakąkolwiek naukę o bycie i transcendentnym Bogu oraz pozostawia miejsce dla ślepej i pustej wiary¹²⁷, wyzbytej z wszelkiego poznania. Rozum zaś tak gruntownie zdetronizowany nie może już być żadnym wsparciem czy osłoną wiary. Podważanie rozumu zatem to kwestionowanie wiary rozumowej na nim skonstruowanej. Rozum, który okazał się bezradny w formułowaniu wiarygodnej wiedzy zrywającej z metafizyką, nie może budzić zaufania także w użyciu praktycznym. Skoro tamte ustalenia właściwe rozumowi teoretycznemu nie dają się utrzymać, także rozum praktyczny traci swoje kompetencje, jako że w świecie wypełnionym widmami i fantasmagoriami wiara rozumowa ani nie daje się ukonstytuować, ani nie ma sensu. Rozum praktyczny zostaje całkowicie obezwładniony. Filozofia Kanta nie jest w stanie zrozumieć siebie samej. Kantowski rozum niszczy sam siebie z powodu niemożliwości wykroczenia poza zaczarowane koło podmiotowości, która nie znajduje tego, co inne i wobec niej zewnętrzne jako swoje ograniczenia, przez co dopiero mogłoby dojść do naprawdę prawomocnego poznania. I filozofia Kanta – jak wiemy – zawiera te wszystkie elementy w postaci przedmiotu transcendentalnego, potrzebne do tego, by stworzyć naukę o poznaniu przedmiotu, niebędącego czystym produktem podmiotu. Tylko że „transcendentalna niewiedza [jak mocno podkreśla to Jacobi w zakończeniu swojej rozprawy – J. P.], której naucza transcendentalny idealizm”, całkowicie niweczy tamtą naukę o poznaniu przedmiotu. Dlatego też – jak pisze Hermann Timm – Kantowski rozum jest „upiorem, który płodzi upiory, formą pustych form, absolutnym pojęciem samego pojmowania, wiarą wiary, pochodnią, która wprawdzie oświetla wszystko swoim światłem, sama nie widząc jednak czegokolwiek, ponieważ oślepią ona samą sie-

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem.

bie”¹²⁸. Nieumiejący ocenić tej sytuacji, zamknięty w sobie, oślepiiony rozum nie może być światłem dla wiary, która tak samo jak rozum musi być ślepa. Wiara jest – można powiedzieć zgodnie z Kantem – wiarą rozumową, ale dziedzicząc jego ślepotę, nie może już być wiarą rozumową.

Jacobiego krytyka systemu filozoficznego Kanta jest nadzwyczaj ostra. Cała rzeczywistość według tego systemu miałaby być ułudą, tzn. – jak pisał Timm – upiór (to, co podmiotowe, rozum) płodziłby upiory – świat przedmiotowy. Hegel, który wyraźnie dostrzegł, po pierwsze, jawną nieznajomość przez Mendelssohna filozofii Spinozy; po drugie, owe treści w myśli Jacobiego, które później nazwano egzystencjalizmem; po trzecie, wartość Jacobiego krytyki filozofii Kanta – otóż tenże Hegel bardzo wyraźnie wypowiedział, że owa krytyka Jacobiego równie dobrze jak do Kanta stosuje się do niego samego. Innymi słowy, oni obaj dochodzą w filozofii do tego samego rezultatu, mimo że różnią się między sobą punktem wyjścia i tokiem wyводу¹²⁹. Odnośnie do Kanta oznacza to: „Poznajemy tylko zjawiska”¹³⁰. Wobec Jacobiego ma to taki sens: poznanie dotyczy tego, co skończone i uwarunkowane, tzn. poznanie jest jedynie obserwacją czysto zewnętrznych styczeńności i następstw zdarzeń, czyli właśnie zjawisk. W takim prawomocnym poznaniu nie jest nam bowiem dana znajomość mechanizmu przyczynowo-skutkowego powiązania zjawisk ani tego, co wykraczałoby poza zjawiska, jakieś podstawy, dzięki której one są tym, czym są¹³¹.

Tym, co uzasadnia zgodność filozofii Kanta i Jacobiego, jest to, że „obie te filozofie pozostają filozofiami podmiotowości”¹³². Można by powiedzieć – mając na uwadze pogląd głoszony na przykład przez Leszka Kołakowskiego, że pokartezjańskie filozofie europejskie to dzieje kartezjanizmu – że ani Kant, ani Jacobi nie poradzili sobie z problemem kartezjańskim, tzn. punkt wyjścia wyznaczył

¹²⁸ H. Timm, op. cit., s. 77.

¹²⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 484.

¹³⁰ Ibidem, s. 565.

¹³¹ Ibidem, s. 488–491.

¹³² Ibidem, s. 502.

u Kanta i Jacobiego punkt dojścia. Oczywiście różnica między Kantem a Jacobim w ujęciu tego, co zachodzi między początkiem a końcem filozofii każdego z nich, jest w istocie nieporównywalna, co zresztą uznawał nawet Jacobi, pisząc o Kancie jako Herkulesie wśród filozofów, jakkolwiek starał się burzyć fundamenty jego filozofii, gdy ten wydał nieprzychylny mu wyrok w rozprawie *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* Najogólniej mówiąc, zdaniem Hegla, różnica między nimi polega na tym, że wedle Kanta myślenie samo siebie określa, tzn. jest „konkretne”, podczas gdy Jacobi wyraźnie zaniedbał tę „konkretną” stronę filozofii. Dlatego Kant dochodzi w wielu punktach swojej nauki do „wielkiej wagi” osiągnięć filozoficznych¹³³.

Wszelako podstawowy zarzut Jacobiego wobec Kanta, odnoszący się do jego koncepcji rzeczy samych w sobie, pozostaje w mocy. Przewrót kopernikański trwale oddzielił podmiot od tego, co rzeczywiste samo w sobie i nieredukowalne do podmiotowości. Wedle Hegla filozofia Kanta:

Położyła kres rozsądkowej metafizyce jako dogmatyzmowi przedmiotowemu, ale w rzeczywistości przetransponowała ją tylko w dogmatyzm podmiotowy, tj. w świadomość, w której utrzymują się same skończone określenia rozsądkowe, i zrezygnowała z pytania o to, co jest prawdziwe samo w sobie i dla siebie¹³⁴.

I jeszcze jedno z Heglowskich spojrzeń na Kantowską konstytucję rzeczy empirycznych, czyli zjawisk, i na jej następstwa:

Z jednej strony są to określenia [pochodzące z] czucia, które wiążą się z naszymi narządami, z drugiej strony określenia myślowe, które znajdują się w moim Ja; w ten sposób to, co poznajemy i określamy, to tylko zjawiska. O tyle filozofia Kantowska otrzymała miano idealizmu. Mamy do czynienia tylko z naszymi [własnymi] określeniami, nie dochodzimy do tego, co samo w sobie, do tego, co prawdziwie obiektywne¹³⁵.

¹³³ Ibidem, s. 502–503.

¹³⁴ Ibidem, s. 505.

¹³⁵ Ibidem, s. 526.

To zredukowanie wiedzy do znajomości zjawisk mieści się, zdaniem Hegła, w ramach oświeceniowego poglądu, ponieważ oznacza rezygnację z poznania prawdy oraz pociąga za sobą jeszcze dwie ważne konsekwencje: po pierwsze, oświecony optymizm i radość płynące z gnuśności i lenistwa rozumu, który czuje się wolny od dążenia do prawdziwie głębokiego poznania „przyrody i ducha”; po drugie, rozum niezdolny do obiektywnego poznania uznaje, że dana jest mu obiektywna prawda. Ta ostatnia ocena kompetencji oświeconego rozumu jest równie dobitnie sformułowana przez Jacobiego¹³⁶.

Należałoby postawić pytanie, w jaki sposób Jacobi i Kant usiłują „zaprzeczyć” tezie wygłoszonej przez Hegła, że ich filozofie są filozofiami podmiotowości. Wedle Jacobiego o istnieniu rzeczy niezależnych od podmiotu wiemy dzięki danej nam jako „objawienie natury” wierze, która zmusza nas do uznania istnienia tych rzeczy. Ta wiara – tak zresztą jak religijna – to bezpośrednie, pozapojęciowe poznanie. W każdym razie stanowisko Jacobiego nie poddaje się dyskursywnym regułom opisu. Wiedzy bezpośredniej jako wiary nie rozumie się; wszelkie dowodzenie odwołujące się do pojęć nie ma tutaj zastosowania.

W stosunku do filozofii Kanta Hegel w ogóle nie stawia pytania o istnienie rzeczy samych w sobie i o sposób, w jaki się do niego dochodzi. Tego problemu wedle Hegła nie ma w myśli Kantowskiej. Nie znajduje ona żadnego przejścia od zjawisk, jedynego danego przedmiotu, do rzeczy samych w sobie. Znając Jacobiego krytykę idealizmu transcendentального Kanta, Hegel nie mógł nie wiedzieć o tym, że Kant odwołuje się do przedmiotu transcendentального jako niezbędnego elementu swojej nauki. Jeśli więc Hegel nawet jednym słowem nie wspomina o tym, to znaczy, że akceptuje tezę Jacobiego, że przedmiot transcendentalny jest osłonięty całkowitą niewiedzą.

Wbrew Heglowi trzeba jednak przyznać, że istnieje w filozofii Kantowskiej problem istnienia rzeczy samych w sobie, nawet jeżeli pogląd Hegła na tę kwestię jest uzasadniony. Można powiedzieć, że istnienie rzeczy samych w sobie, o których mówi nauka Kanta, nie kojarzy się z wiarą. Kant, odnosząc ją do Boga, usunął ją z rozważań

¹³⁶ Ibidem, s. 565.

nad istnieniem rzeczy samych w sobie. Zaprzeczając ujęciu istnienia jako „realnego orzecznika” pojęcia, musiał postawić kwestię istnienia tych rzeczy poza wszelkim racjonalnym dowodzeniem, poza sferą dyskursywnego myślenia. Pewność, że skoro istnieją zjawiska, to musi być coś, co sprawia, że one są, pewność, że zjawisko jest zjawianiem się czegoś, ma charakter wiedzy właśnie bezpośredniej, czyli wiary. Trzymając się tego twierdzenia o wiedzy bezpośredniej, trzeba by powiedzieć, że wiedza o istnieniu rzeczy samych w sobie jest wiarą. Intuicyjnie, tzn. bezpośrednio, mamy raczej poczucie odmienności stanowiska Kanta i Jacobiego, gdy mówią oni o bycie nieredukowalnym do podmiotowości, wszelako skoro w jednym i drugim wypadku jest to wiedza bezpośrednia, na tej niewyraźnej dyskursywnie intuicji musimy poprzestać.

W ten oto sposób dochodzimy do potwierdzenia konkluzji Hegla: Jacobi, krytykując Kanta, krytykuje z tą samą, a może nawet z większą mocą samego siebie. Gdy patrzymy na rezultaty dociekań filozoficznych Jacobiego i Kanta – z całym uznaniem dla wielkości Kanta – okazują się one zbieżne ze sobą w niemożliwości odsłonięcia przedmiotowości niewyprowadzalnej z podmiotowości.

Kwestia istnienia Boga okazuje się znacznie prostsza aniżeli poprzednia. Znakomicie w tym względzie skonstruowane stanowisko Kanta, burzące dotychczasową metafizykę, zaakceptował bez wahania Jacobi, dołączając bynajmniej nie trywialne uzasadnienie takiego stanowiska. Jak pisał Hegel o nauce Kanta, „[...] Bóg [...] jest tylko pewną wiarą, pewnym mniemaniem (*Dafürhalten*), które jest tylko subiektywne, nie jest prawdziwe samo w sobie i dla siebie”¹³⁷. Jacobi zgadzał się z Kantem zarówno w tym, że Bóg może być tylko przedmiotem wiary, jak i w tym, że prawdziwy Bóg to Bóg osobowy, wolny i świadomy. (W jednym ze swoich późniejszych pism Jacobi wprost wygłasza takie twierdzenie – aprobowane przez niego także w czasie sporu o panteizm).

Jedyna sprawa, która różni Kanta i Jacobiego, to problem pojmowania wiary. Otóż Hegel nie dostrzega tej kwestii, pisząc: „Tak więc według Kanta w Boga można tylko wierzyć. Pozostaje to w związ-

¹³⁷ Ibidem, s. 350.

ku z wiarą w ujęciu Jacobięgo, z którym Kant się w tym punkcie zgadza¹³⁸. Hegel raczej nie czytał rozprawy Kanta *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, ale nie wydaje się, by jej znajomość mogła istotnie wpłynąć na jego sposób rozumienia wiary w ujęciu Kanta. Wiara jako coś subiektywnego, bezpośredniego jest poza racjonalnym, tzn. w zapośredniczeniach uformowanym pojmowaniem, a jej postulatyczny charakter niczego nie zmienia w tym, że jest ona ważna tylko dla wyznającej ją jednostki. Hegel, który zdecydowanie negatywnie oceniał wszelkie ideały, nie inaczej odnosił się do postulowania czegokolwiek. Postulatywność Kantowska to był wyraz złej nieskończoności.

Pytanie, kto ma rację w sporze o charakter wiary, Jacobi czy Kant, jest niezwykle trudne do rozstrzygnięcia ze względu na czysto subiektywny charakter wiary, co przyznają i Kant, i Jacobi. Czy możliwe są w ogóle do skonstruowania kryteria, które byłyby do tego stosowalne i przydatne? Pewnego zamętu pojęciowego związanego ze sprawą rozumienia wiary chyba nie da się uniknąć. W późniejszych swoich rozprawach Jacobi charakteryzuje wiarę także w sposób zbliżony do tego, o co, jak się wydaje, chodziło Kantowi; mówi na przykład, że wiara jest czymś najpotrzebniejszym oraz że wiara to rozum człowieka jako wyjście z sytuacji bez wyjścia, ale zarazem tę swoją wiarę nazywa ślepą wiarą. Wydaje się, że trudno byłoby zaofiarować coś więcej poza zewnętrznym opisem tych kontrowersji wokół wiary. Otóż Kant był zobowiązany klasycznej racjonalnej metafizyce, zobowiązany pełnoletniemu oświeconemu rozumowi i chciał to piętno odcisnąć na owej warstwie istnienia człowieka dostępnej jedynie jemu samemu. Jacobi, zrywający z rozumem, tzn. – mówiąc językiem Hegla – m.in. nierozwijający konkretnego myślenia, poszedł w kierunku rozstrzygnięć egzystencjalistycznych, wyprowadzając człowieka na drogę tajemnicy i szaleństwa i oferując mu jako rozwiązanie *salto mortale*.

¹³⁸ Ibidem, s. 563.

Neospinozizm

1. Herder. Konieczność i świadomość

Już w przedmowie do swojego złożonego z dialogów pisma *Gott Johann Gottfried Herder* stwierdza, że jego celem nie jest obrona filozofii Barucha Spinozy i ratowanie jego czci ani wzbudzanie i rozdmuchiwanie sporu o panteizm. Filozofia Spinozy reprezentuje wartości intelektualne, a on sam moralne na tyle ważne, że ani obrona, ani apoteozowanie nie są tutaj potrzebne. Filozofia ta broni się sama. Herderowi chodzi o jej zrozumienie i o to, ku czemu ona zmierza. Wynika to przede wszystkim z tego, że Spinoza był „wykształcony w innym języku i innym sposobie myślenia” i że jest kimś obcym przez idiomatyczność swojej filozofii¹. Dla Herdera zatem zrozumienie filozofii Spinozy to praca nad czymś, co jest niezwykle trudne do zrozumienia, nad przekładem tego, co w większym lub mniejszym stopniu jest nieprzekładalne. Ale Herder nie miał wątpliwości co do owocności pracy nad niewątpliwie wielką filozofią Spinozy, za jaką ją uważał. Od początku widział jej niezwykły potencjał intelektualny i jej znaczenie dla współczesnej mu filozofii, powoli wydobywającej się spod nieco degradującego ją wpływu Gottfrieda Wilhelma Leibniza. To jest *leitmotiv* postępowania Herdera wobec Spinozy. Z pewnością Gotthold Ephraim Lessing i Herder należeli do tych spośród bardzo niewielu, którzy chcieli czerpać z filozofii Spinozy i rozwijać ją, a nie krytykować, co oczywiście nie oznacza, że we wszystkim godzili się na jej rozwiązania. Spinoza wyznaczył im drogę, którą oni chcieli iść, nie widząc lepszych rozstrzygnięć kwestii filozoficznych. Można powiedzieć, że Spinoza był tym, który ich

¹ J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, w: idem, *Sämtliche Werke*, Bd. 16, Hrsg. von B. Suphan, Berlin 1891, 3. Reprint: Hildesheim 1994, s. 403.

uwiódł intelektualnie. Chcemy przez to przeciwstawić ich całej obelżywej krytyce stosowanej wobec filozofii Spinozy i jego samego.

Herder zajmował się Spinozą od lat sześćdziesiątych XVIII wieku. W sporze o panteizm był, podobnie jak Johann Wolfgang von Goethe, systematycznie informowany przez Friedricha Heinricha Jacobiego, który wysyłał mu swoje teksty na ten temat, łącznie z *Księżeczką o Spinozie*. Towarzyszyła temu listowna wymiana poglądów między nimi. Dwa lata po ukazaniu się *Księżeczki o Spinozie* Herder przedstawił swoje przemyślenia i dopracowane stanowisko w piśmie, które już swoim tytułem wkracza w ośrodkowe problemy nauki Spinozy i sporu między Jacobim a Mosesem Mendelssohmem.

Przede wszystkim dla Herdera jest nie do pojęcia uznanie Spinozy za ateistę. Wszak Bóg jest czymś najbardziej wewnętrznym jego myślenia o wszystkim. Bez poznania i miłości Boga nie jest możliwa według niego „doskonałość, cnota i szczęśliwość”. Herder pisał:

Idea Boga jest dla niego pierwszą i ostatnią, chciałbym powiedzieć, jedyną ze wszystkich idei, podczas gdy wiąże on z nią poznanie świata i natury, świadomość samego siebie i wszystkich rzeczy dookoła, swoją etykę i politykę².

Jego filozofia jest zarazem idiomem i paradoksem. Herder wyznaje, że w jej rekonstrukcji nie potrafi wskazać miejsca, od którego powinno się wychodzić, i miejsca, do którego powinno się dojść. W gruncie rzeczy Herder nie próbuje nawet analizować pewnych istotnych obszarów nauki Spinozy. Niezrozumiała jest dla niego koncepcja substancji. Dostrzega, że jest ona zwornikiem całego systemu Spinozy, ale zarazem uważa ją za niejasną, mglistą i obco brzmiącą dla jego uszu. Stanowi ona obszar, na który on nie jest w stanie wejść i dokonać jego eksploracji. Bóg, jego właściwości i modyfikacje są to kwestie u Spinozy nadzwyczaj pogmatwane i niemożliwe do ogarnięcia w jednej spójnej teorii. Idąc za Christianem Wolffem, Herder mówi, że Spinoza pomieszał ze sobą to, czym jest Bóg, z tym, czym jest świat. Tak samo, jak nie da się porównać czasu z wiecznością,

² Ibidem, s. 438.

tak samo przestrzeń nijak ma się do nieskończonej prostej substancji, przypisywanie więc Bogu rozciągłości „nie wyraża żadnej wewnętrznej doskonałości bytu”. Rozciągłość może być warunkiem istnienia świata, różnorodności rzeczy, ale nie czymś konstytutywnym dla Boga. O ile koncepcja „nieskończonej rozciągłości” jako własności Boga jest „nie do pomyślenia”, o tyle określenie człowieka jako modyfikacji nieskończonej substancji jest nieprzyzwoite, gorszące i bez widoków na trwałe miejsce w filozoficznych teoriach³.

W obliczu takiego podejścia do filozofii Spinozy zrozumiame jest trzy lata wcześniej, tj. w 1784 roku, skierowane do Jacobiego zdanie Herdera, że swojego systemu „nigdy nie nazwałby spinozyzmem”. Ponieważ w ciągu tych trzech lat, tj. do 1787 roku, nie nastąpiły żadne wyraźniejsze zmiany w stanowisku Herdera, zaskakującą jest uzasadnienie tamtego zdania. Herderowi nie chodzi o to, że „niecałkowicie zgadza się” z filozofią Spinozy i że nie wszystko w niej rozumie. Herder nie może swojej filozofii nazwać spinozjańską z innego powodu. Otóż to, co zawiera się w filozofii Spinozy, kielkowało już pośród wielu starych i oświeconych narodów i nieomal w czystszej postaci aniżeli u Spinozy. Zasługą i wielkością Spinozy jest to, że potrafił on owe stare idee złożyć w system⁴. „Nieszczęściem” Spinozy jest natomiast to, że – i to Herder powtarza wielokrotnie w piśmie *Gott* – wyraził swoje myśli nazbyt mocno i ostro, czym zraził sobie i żydów, i chrześcijan⁵. Tak więc Spinoza wydobył w gruncie rzeczy to, co najlepsze w myśli ludzkiej. I Herder czuje się dziedzicem tej myśli starych i oświeconych narodów. Ale dziedzicem tylko dzięki Spinozie, bo dopiero za jego sprawą owa myśl nabrała spójności, stała się wewnętrznie zunifikowana, czyli właśnie systemem wiedzy. Dyskredytacje tego systemu przez żydów i chrześcijan to sprawa w istocie drugorzędna, jeżeli nie chce się być małoduszny wobec filozofii Spinozy. Spinoza zatem – można by wedle Herdera tak powiedzieć – to odtwórca i konserwator tego, co najlepsze w kulturze ludzkiej.

³ Ibidem, s. 439–446.

⁴ *Aus Herders Nachlass*, Bd. 2, Hrsg. von H. Düntzer, F. G. von Herder, Frankfurt am Main 1857, s. 252.

⁵ Ibidem.

Jak przeto ocalić to, co wartościowe, w filozofii Spinozy, skoro nie daje się ono wprost z niej odczytać? Jaki klucz, jaki sposób rozumienia wybrać, by nie narazić się na zarzut jej częściowej czy nawet kompletnej deformacji? Uznając pojęcie substancji, Boga, jego atrybutów i modyfikacji za niezrozumiałe, Herder wykluczył w ten sposób w gruncie rzeczy możliwość immanentnej analizy filozofii Spinozy wychodzącej od tych właśnie pojęć.

Ponieważ trudności filozofii Spinozy wynikają w dużym stopniu z niewłaściwego doboru przez niego pojęć dla wyrażenia treści, o które mu chodziło, przeto Herder uznaje, że nic nie uczyni jej bardziej zrozumiałą i koherentną aniżeli pojęcie substancjalnych sił. Zamiast więc przypisać Bogu dwie własności, myślenie i rozciągłość (Spinoza mówi o nieskończonej ilości własności, ale tylko te dwie analizuje), trzeba przyjąć koncepcję Boga jako wyrażającego się w nieskończoności sił jako jego własnościach. Bóg we wszystkim, co istnieje, objawia się swoimi siłami. Jak mówi Herder: „Bóg wyraża się w nieskończonych siłach na nieskończone sposoby”. Tak oto zostaje „wysunięty rygiel”, co umożliwia zrozumienie, czym jest Bóg i świat oraz relacje między nimi. Rzeczy jako substancje świata są „modyfikacjami boskich sił”, czyli właśnie „wzrazami boskiej siły”. Wszystko jest objęte boską sprawczością, „wszędzie działają organiczne siły”, „siły boskie”. Bóg sam jako najwyższa pierwotna siła, siła wszystkich sił, zapewnia, że wszelkie istnienie jest jednością, bo nic nie umyka boskiemu działaniu. Zarazem Boskość daje się nam poznawać przez owe we wszystkim obecne jej siły. Tak oto jednym sztychem Herder, jak sądzi, uzyskuje filozofię wolną od wszystkich trudności, błędów i niezrozumiałości właściwych filozofii Spinozy i zarazem zachowuje jej istotne treści. Spinozizm zmieniony bardziej co do formy niż co do treści. Niewielki zabieg, a zysk w zakresie zrozumiałości i poznania prawie nie do oszacowania: jasny kształt wiedzy⁶.

Druga modyfikacja wprowadzona przez Herdera do nauki Spinozy jest, jak się wydaje, istotniejsza aniżeli poprzednia i dotyczy charakteru relacji między Bogiem z jednej strony, a rozumem i wolą –

⁶ J. G. Herder, op. cit., s. 451–452.

z drugiej. Jak wiemy, był to także główny punkt krytycznego odniesienia Mendelssohna do filozofii Spinozy. Mendelssohn wszelako nie był w stanie odtworzyć poglądów Spinozy. Herder ma natomiast całkowitą jasność co do stanowiska Spinozy: „[...] odmawia on Bogu rozumu i woli i wyprowadza wszystko, co istnieje, tylko z jego nieskończonej mocy, którą on umieszcza nie tylko nad rozumem i celami, lecz także całkowicie od nich oddziela”⁷. To pozbawienie Boga rozumu i przez to myślenia, traktowanie go jako bytu bezmyślnego, wynika, zdaniem Herdera, z tego, że Spinoza nie zdawał sobie całkowicie sprawy z zawartości swojego systemu. To ujęcie Boga stanowi największy błąd Spinozy, w samym jego systemie obecny destrukcyjny go od wewnątrz jego składnik⁸.

Spinoza miał rację, gdy od rozumu istot skończonych odgrodził myślenie jako atrybut substancji, uznając go za „doskonałość nieskończonego myślenia”. Boga jako najwyższej rzeczywistości „nie może brakować najznakomitszej, tej samej doskonałości myślenia”⁹. Jednak dla Spinozy owa nieskończona istota, Bóg, nie ma możliwości myślenia, tzn. nie ma myśli świadomych swego przedmiotu. Czy więc – pyta Herder – Bóg jako myślenie jest ogółem „wszystkich sił rozumu i myślenia, które rzeczywiście istnieją i żyją w poszczególnych twórcach”?¹⁰ Czy Bóg to nonsensowne określenie, rodzaj zjawy czy cienia obecnego w tym, co myślą poszczególni ludzie albo w ogóle „samo słowo, dźwięk nazwy”? Jak to możliwe, by Bóg, który wyposaża człowieka we wszystko, także w rozum i zdolność myślenia, świadomego myślenia, sam nie posiadał tych właściwości, które jemu, z natury jego doskonałego bytu, zdawałoby się, powinny by przysługiwać w stopniu niepomiaralnie wyższym aniżeli człowiekowi? Czy i jak mógł Spinoza tak zrobić? Pisze o nim Herder: „Żaden śmiertelny nie wyniósł wyżej istoty ludzkiego umysłu [...] niż ten Spinoza”¹¹. Tym bardziej więc Spinoza powinien swojemu Bogu przyznać owe wspaniałe właściwości rozumu i woli.

⁷ Ibidem, s. 473.

⁸ Ibidem, s. 474.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 476.

¹¹ Ibidem, s. 478.

Marion Heinz, i jeszcze kilku badaczy, dopatruje się w dialogach *Gott* odwołania się do opublikowanej w 1763 roku przez Immanuela Kanta rozprawy *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*. Tak pisze ona na ten temat:

Dla rozważanego obecnie kontekstu szczególnie w tym nowym dowodzie na istnienie Boga jest to, że dowód ten nie opiera się na twierdzeniu, że istnieje rzeczywiście coś, lecz tylko na tym, że coś jest możliwe. Za pomocą centralnej idei mówiącej, że wewnętrzna możliwość wszystkich rzeczy zakłada jakieś istnienie, dowodzi Kant istnienia istoty koniecznej jako takiej¹².

Jest to pierwsza część albo pierwszy krok w dowodzie Kanta. Ośrodkowa myśl tej części, najogólniej ujęta, wydaje się taka: z tego, że jest możliwe, by nic możliwego nie było, wynika istnienie koniecznej istoty¹³. Marion Heinz pisze: „W drugim kroku dopiero dowodzi Kant, że ta praistota jest Bogiem, tzn. przysługuje jej rozum i wola”¹⁴. Ten drugi krok najwięcej został opisany przez Kanta tak:

Jednak jest pewne, że nawet gdyby najwyższa istota nie miała intelektu i woli, każda inna, która zostałaby przez nią wraz z tymi właściwościami ustanowiona, pomijając to, że byłaby od niej zależna i nie miałyby rozmaitych innych [własności] – siły itd., a ze względu na te własności najwyższego rodzaju musiałyby w rzeczywistości poprzedzać najwyższą istotę. Ponieważ jednak skutek nie może przewyższać podstawy, zatem intelekt i wola musiałyby być obecne w koniecznej, prostej substancji jako własności, co oznacza, że jest ona duchem¹⁵.

Oryginalnie przekształcając filozofię Spinozy w naukę o Bogu jako pierwotnej sile jako źródle wszystkich sił, Herder powołuje się na

¹² M. Heinz, *Herdera z Jacobim spór o Spinozę*, w: *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, oprac. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 35.

¹³ Por. I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, w: idem, *Dzieła zebrane*, t. 1, Toruń 2010, s. 544.

¹⁴ M. Heinz, op. cit., s. 35.

¹⁵ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, s. 549.

list-rozprawę Jacobiego, wedle której Lessing jako przesąd odrzuca tezę o pierwszeństwie myśli, z której wszystko, co istnieje, zostaje wyprowadzone, i na miejsce tej myśli wprowadza pierwotną siłę, w której „są ugruntowane rozciągłość, ruch i myśl”, i wszystko, co może egzystować¹⁶. Ta siła jest podstawą i prapodstawą wszystkiego, czymś, co nie tylko nie jest dostępne dla myśli, ale zarazem poprzedza wszelkie myślenie i pojęcie. I tę siłę Herder nazywa istnieniem. Przy tym zauważa, że Lessing zatrzymał się w pół drogi, nie umiejąc całkowicie rozplątać „kłębka Spinozjańskich idei”¹⁷.

Marion Heinz, nie dostrzegając w istocie tej inspiracji płynącej od Lessinga, stara się wytłumaczyć stanowisko Herdera koncepcjami zawartymi w przywołanej tutaj rozprawie Kanta. Kant zaś pisze o istocie koniecznej tak: „[...] taka istota jest czymś najbardziej realnym spośród wszystkich możliwych [rzeczy] poprzez to, że wszystkie inne są możliwe dzięki niej”¹⁸. Dla Herdera w tej nauce Kanta, według Marion Heinz, istotne jest to, że dowód Kanta daje się podzielić na dwa etapy¹⁹. A więc najpierw można dowodzić istnienia istoty koniecznej, czegoś rzeczywistego, co poprzedza wszystko i co jako poprzedzające wszelkie myślenie jako takie nie daje się pojąć i określić. Tak na przykład nie zawiera się w tej części dowodu, bo jest niemożliwe, to, że istota konieczna musi być całkowicie zdeterminowana w znaczeniu ślepej, czysto mechanicznej konieczności. Ponieważ rzeczywistość istoty koniecznej poprzedza wszelką możliwość, przeto jest możliwe połączenie jej własności z boską mądrością, dobrem, pięknem itp. Jednym słowem, skoro wiemy, że można połączyć myślenie i dobro z Bogiem, to tym samym uprzednio przedstawiony wywód Kanta w tej właśnie sprawie daje się utrzymać. Tak więc inteligencja, myślenie mogą być przypisane Bogu i to

¹⁶ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 61. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*).

¹⁷ J. G. Herder, op. cit., s. 502–503.

¹⁸ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, s. 547.

¹⁹ M. Heinz, op. cit., s. 34–35.

myślenie nie w sensie Spinozjańskiego atrybutu, lecz myślenie jako boska samowiedza²⁰. Bóg nie musi zatem być ślepyim mechanizmem.

Z pewnością korzystając z rozważań Kantowskich, Herder odwołuje się w dowodzeniu istnienia Boga do pojęcia możliwości. I ujmuje to tak:

Ze np. istnieje prawda, tj. coś dającego się pomyśleć, że to, co dające się pomyśleć, może być według wewnętrznych reguł powiązane i w niezliczonych powiązaniach tego rodzaju ukazuje się harmonia i porządek, jest już to najbardziej wewnętrznym dowodem na istnienie Boga [...]²¹.

Marion Heinz, która tak mocno podkreśla wpływ Kanta na Herdera, nie zauważa, że Herder własne witalistyczne spojrzenie na mnogość sił działających w świecie uznaje za w zupełności wystarczający dowód na istnienie Boga²².

Niewątpliwie Herder wzoruje się na Kancie. Wszelako, jak się wydaje, nie tylko Herder, ale również Kant nie nadał tej części swojego dowodu dostatecznie jasnej postaci. Problem jest zbyt skomplikowany, by go tutaj rozważać, a nadto w pierwszym rzędzie dotyczy Kanta, a dopiero potem Herdera, który w koncepcji Kanta znalazł dodatkowe argumenty na rzecz istnienia boskiej rzeczywistości, o której istnieniu nigdy nie wątpił.

Dla Herdera sprawą podstawową jest nie to, czy istnieje Bóg, lecz to, jaki jest Bóg. I w tym punkcie pismo Kanta okazało mu się nadzwyczaj przydatne. Chodzi o drugą część dowodu Kanta oraz o jego tezę o pierwszeństwie rzeczywistości w stosunku do możliwości²³. Oba te ujęcia Kanta pozwoliły Herderowi przeciwstawić się nauce Spinozy. Wracamy więc do kwestii rozumu i woli w ich relacji do Boga, kwestii, w której rozwiązaniu Spinoza – może to powiedzieć Herder, wspierając się autorytetem Kanta – podważył fundamenty swojego systemu. Otóż wiemy już, że istnieje Bóg (istota konieczna według Kanta). Czy jest możliwe, by istoty powołane do istnienia

²⁰ Por. *ibidem*, s. 35–36.

²¹ J. G. Herder, *op. cit.*, s. 516.

²² *Ibidem*, s. 451–452.

²³ Por. I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, s. 547–548.

przez Boga – tak rozumuje Herder – posiadały rozum i wolę, a nie posiadał ich Bóg? Czy jest możliwe, by istoty mniej doskonałe przewyższyły pod pewnymi względami byt, od którego otrzymały swoje istnienie?²⁴ Tak w formie pytań i wątpliwości Herder powtarza argumenty Kanta. Dzięki Kantowi Herder nadał kierunek swojemu filozoficznemu żeglowaniu. Poczł się pewny w konsolidowaniu własnego poglądu.

Zatem Bóg, któremu przysługuje rozum i wola, nie jest ślepa mocą. Ślepa moc jako nieuporządkowana nie może być podstawą „porządku, mądrości i regularności”, które człowiek obserwuje w świecie, bo to, co stworzone, byłoby doskonalsze od swojego stwórcy. Ślepa siła nie jest w stanie formować świata podług rozumnych miar, nie może więc mu jako stworzeniu dostarczyć najdoskonalszej postaci, a to właśnie znaczy, że ślepa moc nie jest mocą najwyższą i najdoskonalszą. Ślepa moc nie może być Bogiem²⁵.

Prawdziwy Bóg musi być zatem inteligencją, musi być mu właściwe myślenie w znaczeniu świadomych myśli. Herder nie chce przy tym boskiego świadomego myślenia pojmować na sposób ludzkiego myślenia. Mówi na przykład, że myśli Boga tak mają się do myśli ludzkich jak „konstelacja psa na niebie do psa ziemskiego”²⁶. W liście do Jacobiego pisze w ten sposób: „Chcę, żeby Bogu nie przysługiwało myślenie – coś ostrożniej określone. Realna podstawa wszelkiego myślenia jest w Bogu i jest mu ona właściwa w najwyższy sposób, tylko nie na sposób przedstawiania jakiegoś indywiduum”²⁷. Niemniej jednak myśl jest myślą, tzn. jakimś sposobem bycia świadomym, przedstawiania sobie czegoś, ujmowania czegoś. Wydaje się, że tak jak Bóg jest pierwotną siłą jako źródło wszelkich sił, tak też w Bogu – jak powiada to Herder w cytowanym liście – znajduje się „pierwotna siła myślenia [...], tak że *funditus* i *radicaliter* tyl-

²⁴ J. G. Herder, op. cit., s. 474–476.

²⁵ Ibidem, s. 478–489.

²⁶ Ibidem, s. 475–476.

²⁷ *Aus Herders Nachlass*, Bd. 2, s. 274.

ko On myśli”²⁸. Przy tym myśli Boga nie są mądre same z siebie, lecz z boskiej mądrości²⁹.

I tak samo jest z działaniem Boga: „[...] nie są dobre same jego działania, lecz dobro”³⁰. Wszystkie przejawy boskiej aktywności wyrażają tylko istotę Boga. Bóg realizuje siebie, to, czym jest. Wszystko, co dzieje się, dzieje się z mocy „jego wewnętrznej, wiecznej, istotowej natury, z pierwotnego doskonałego dobra i prawdy”³¹. W ten sposób Herder wraca na grunt spinozjański. Działanie Boga nie jest, po pierwsze, przymusowe, jako że stanowi ono realizację jego własnej istoty. Po drugie, nie ma ono charakteru działania arbitralnego, nie wiadomo z czego się wyłaniającego. Z tego punktu widzenia zrozumiała staje się koncepcja Spinozy, dla którego nie tylko działania arbitralne są niemożliwe, ale także w ogóle realizacja w świecie celów jako czegoś z góry założonego i prawodawczego wobec tego, co istnieje. Tak oto niejako dochodzimy do centralnego miejsca w nauce Herdera.

Nauka Leibniza wydaje się Herderowi już przestarzała ze względu na jej antropomorfizm. Akceptował ją dopóty, dopóki nie widział innego sposobu obrony przed koncepcją ślepej konieczności. Teraz jednak pisze: „Zadziwia mnie, jak wielki i poważny myśliciel, Leibniz, mógł dopuścić tego rodzaju antropopatie”; Bóg bowiem „nie bawi się światem, jak dzieci bańkami mydlanymi”³². Stwierdza również:

Przed Bogiem nie leżały skały podwodne, nie siedział on jak rozmyślający artysta, który łamie sobie głowę, szkicuje, porównuje, odrzuca. Żadne królestwo tego, co możliwe, nie istnieje bez Boga i poza Bogiem: przecież jeżeli nie chciałby go stworzyć, nie mógłby go stworzyć: ono nie było możliwe³³.

²⁸ Ibidem.

²⁹ J. G. Herder, op. cit., s. 480.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 482–483.

³³ Ibidem, s. 482.

Leibnizjańska moralna konieczność wyboru tego, co najlepsze, spośród wielu możliwości dowodzi niedoskonałości Boga, jego osłabionej woli, niepełnej rzeczywistości jego bytu. Rozważanie możliwości nie może poprzedzać boskiego działania. Decyzja – można by powiedzieć – jest już zawsze odwiecznie podjęta w Bogu, bo jego boska decyzja to jego działanie mocą jego niezmiennej i wiecznej natury. Bóg zawsze już wybrał, ponieważ nie musiał wybierać. Wszystko, co się dzieje, tak zawsze dzieć się musiało. Nie ma tu miejsca na jakąkolwiek arbitralność, odstępstwo od tego, co wynika z boskiej istoty. Herder pisze:

Najmądrzejszy nie wybierał, albowiem nie potrzebował żadnego wyboru tam, gdzie nie potrzeba antycypującego, wątpliwego rozważania. Wszystkie te szeregi myśli, te plany, te zmieniające się projekty są nie do pogodzenia z najdoskonalszą naturą wiecznego niezmiennego ducha³⁴.

Boska nienaruszalna konieczność, Bóg jako moc, mądrość i dobro, musi za sprawą właściwego jej prawa powołać do istnienia świat tworów skończonych. I te Boga konstytuujące istności muszą na mocy owej konieczności i właściwych jej praw być rozwinięte w całym świecie, we wszystkich składających się na niego bytach. Herder pisze: „On [Bóg – J. P.] działa w tym, co największe, i w tym, co najmniejsze, w każdym punkcie przestrzeni i czasu, tj. w każdej żywej sile wszechświata” oraz: „On jest ponad wszystkim, a wszystko istnieje w nim: cały świat – wyrazem, zjawiskiem jego wiecznie żywych, wiecznie działających sił”³⁵. Cały świat, nie wyłączając materii, jest ożywiony, jest żywą jednością i całością na mocy stwórczej i porządkującej siły, która nie działa przypadkowo ani samowolnie, lecz podług tego, czym jest ona ze swojej wiecznej natury.

Nigdzie w świecie więc, w żadnym listku drzewa, w żadnym ziarnku piasku, w żadnym włókienku naszego ciała nie panuje samowola; wszystko

³⁴ Ibidem, s. 482–483.

³⁵ Ibidem, s. 542.

jest przez siły, które według najdoskonalszej mądrości działają w każdym punkcie stworzenia określone, ustanowione i uporządkowane³⁶.

Zgodnie z prawami boskich sił świat jest ustopniowany w swej doskonałości i jako taki jest najlepszy z możliwych. Natura Boga determinuje naturę świata we wszystkich jego składnikach. Nic nie może uchylić się boskim miarom dobra i mądrości, każdy twór je w sobie powiela, także w człowieku jest obecne powszechne prawo. Nic spod praw boskiej konieczności nie jest wyjęte. Świat to całość powiązanych i uporządkowanych rzeczy mocą prawa natury z boskiej konieczności ustanowionego. Świat jest więc nieustannie wspianą organizacją żywych organizacji, państwem Boga, w którym ciemne siły są pokonywane przez porządek i światło, jako że wszystko ma służyć mądrości, dobru i pięknu. „Musi więc być postęp w państwie Boga [...]”. Oznacza to: „W całej naturze [...] panuje konieczne prawo, że z chaosu powstaje porządek, z uśpionych zdolności powstają działające siły. Działanie jest prawem nie do zatrzymania”³⁷.

Ujawniają się tutaj pewne napięcia i może nawet niezgodności w poglądach Herdera. Bóg jest dobry, najsilniejszy, mądry; działając za pomocą koniecznych nienaruszalnych praw natury, organizuje i porządkuje świat natury jako najlepszy. I inaczej być nie może. Boska konieczność, dobro i mądrość są najwyższe same w sobie i w swym wyrazie w bycie świata. To jednak znaczyłoby istnienie świata w pełni swych możliwości zrealizowanego, tzn. – jak mówi Herder – martwego. Ani Bóg nie próżnuje, ani w stworzeniach nie ma „próżniaczego spokoju”. Czy więc w świecie istnieje zło, którego pokonywanie i konstytuowanie poprzez to dobra, porządku i światła sprawiałoby, że istniałby postęp i doskonalenie, coraz wyższe stopnie uporządkowania? Otóż Herder wyraźnie i zdecydowanie mówi, że nie istnieje zło (*das Böse*) w świecie jako byt, postępując w ten sposób konsekwentnie – bo jakże dobroć Boga mogłaby płodzić zło, nie unicestwiając samej siebie? Tym samym zło musi być uznane za nicość – tak wypowiada się Herder. Można natomiast mówić o złu

³⁶ Ibidem, s. 546–547.

³⁷ Ibidem, s. 568–570.

w innym znaczeniu (*das Übel*); zło w tym wypadku to przeszkoda, przeciwieństwo, zmiana, na przykład jakaś forma regresu. Nie jest to w sensie właściwym zło, a więc nie jest to w ogóle zło. W ten sposób, unikając poważnych trudności teoretycznych właściwych teologii i filozofii, Herder usiłuje ratować koncepcję dynamicznego charakteru dziejów ludzkich i świata jako takiego³⁸. Jego metafizyczne stanowisko w kwestii zła mieści się w dominującej w chrześcijaństwie nauce, tzn. dobro świata jako takie nie może zostać zakwestionowane; zarazem jednak Herder usiłuje pokazać zmieniający i ulepszający się świat jako coś, co należy do jego natury. Tak więc barier, przeszkody, wady, przeciwieństwa i regresy są właściwe temu, co istnieje w świecie, czyli w państwie Boga. Istnienie przeciwieństw uznaje więc Herder za konieczne. Istnienie przeciwieństw (tego, co przeciwstawne) „należy do najwyższego dobra tego państwa”. Przeciwności wspomagają się i służą sobie nawzajem. I tylko dzięki ich pojednaniu „powstaje świat w każdej substancji, tj. cały istniejący byt, całkowicie w dobru tak samo jak w pięknie”. Herder wyjaśnia swoją koncepcję: „Także błędy ludzi są dobre dla rozumnego ducha: ponieważ muszą się one wkrótce okazać błędami i pomóc mu, jak kontrasty światłu, dojść do czystego dobra i prawdy”³⁹. Wydaje się, że brak tutaj słowa „konieczność” tak nierozzerwalnie związanego z pojęciem boskiego bytu i sposobem jego przejawiania się w świecie ujawnia trudności Herdera w jego ujęciu koniecznego dziania się w świecie, ponieważ albo konieczność dziania się świata zostaje wyraźnie rozluźniona, albo zostają wpisane w nią treści, które ją w istocie niweczą. W każdym razie konieczność, o której mówiono przedtem w związku z pojęciem Boga, nie jest już tą samą koniecznością, którą usiłuje się tłumaczyć takie czy inne działania człowieka.

Pewne trudności w rozumieniu konieczności zostają w istocie usunięte, gdy Herder rozpatruje problem osobowości i wolności w odniesieniu do Boga. Wydaje się, że postępuje konsekwentnie, odmawiając Bogu osobowości. W rozwiązaniu tej kwestii pomogły mu z pewnością rozważania Jacobiego, który zdecydowanie przeciwsta-

³⁸ Ibidem, s. 569–570.

³⁹ Ibidem, s. 570–571.

wił własne rozumienie Boskości nieosobowej substancji Spinozy. Jeżeli Bóg nie rozważa, nie zastanawia się, nie „łamie sobie głowy” jak artysta, decyzja jest bowiem już zawsze przez niego podjęta z mocy konieczności jego natury, dziwne byłoby, gdyby takiemu Bogu mogła przysługiwać osobowość. Z tego punktu widzenia osobowość jest wyrazem niedostatku osobowego Boga, który trudzi się, by podjąć jakieś postanowienie, którego mu najpierw brakowało. Bóg nieosobowy („myślący” swoją istotą) posiada wszystko, co może posiadać. Tak więc w Bogu naprawdę doskonałym nie ma miejsca na osobowość. Przypisywanie Bogu osobowości jest kształtowaniem obrazu Boga podług ludzkiego sposobu myślenia, przenoszeniem na Boga cech ludzkich⁴⁰.

Rozwiązanie kwestii osobowości Boga przez Herdera w istocie określa pojmowanie jego wolności. Bóg nie może niczego stanowić arbitralnie ani w sobie, ani poza sobą. Arbitralność to szaleństwo, a nie prawdziwa „szlachetna wolność”. Arbitralność to „obrażająca Boga” luka w bycie, jakby pęknięcie bytu, zerwanie jego jedności. Przez arbitralność wkracza w byt to, co go kaleczy i gruchoce. Wolność, na którą zasługuje Bóg, nie może polegać na aktach samowoli, w gruncie rzeczy deprecjonujących jego doskonałość i spychających go tym samym w przypadkowość. Wolność Boga to rodzaj wewnętrznej konieczności, to wolne realizowanie jego natury, tego, czym on rzeczywiście jest – ani więc przymus, ani arbitralność, lecz konieczność właściwa boskiej naturze, sama sobie wystarczająca, bez żadnego ograniczenia ze strony czegokolwiek wobec niej zewnętrznej⁴¹.

Skoro wszystko rozstrzyga się mocą boskiej natury, do czego jest potrzebne tutaj myślenie? Jeżeli zaś doskonała siła myślenia – tak twierdzi Herder – musi przysługiwać Bogu, to co z tego wynika dla Boga i jego działania? Skoro działanie jest konieczne, więc tym, co zmienia się w tej konieczności jest to, że zostaje ona określona jako „pełna światła, myśląca konieczność”⁴². Odpowiedź Herdera jest

⁴⁰ Ibidem, s. 497.

⁴¹ Ibidem, s. 500.

⁴² Ibidem, s. 481.

znana: Bogiem może być tylko Bóg świadomy samego siebie⁴³. Bóg jako najwyższa ślepa moc nie zna siebie, nie jest Bogiem. Myślenie właściwe Bogu nie ma wpływu na charakter jego obecności w świecie i na to, co się w nim dzieje, ale jest niezbędne dla tożsamości boskiego bytu. Zdumiewające, że Herder odmawia myśleniu jakiegokolwiek roli w boskim istnieniu i że zarazem stwierdza nieusuwalność owego myślenia Boga. Herder zgadzał się z Jacobim i Mendelssohnem, że myślenie (świadome myśli) musi przysługiwać Bogu, natomiast konsekwencja spinozjańska niejako wymusiła na nim daleko posuniętą redukcję myślenia właściwego boskiemu bytowi. W ten sposób Bóg nie jest „ślepy Polifemem”, ale do czego służy mu myślenie, zaiste trudno pojąć. Herder wyeliminował z Boga osobowość, nie zdobył się jednak tak, jak to zrobił na przykład Mistrz Eckhart, na odmówienie mu samowiedzy. Objął koniecznością cały byt boski, a więc zrównał myślenie z koniecznością. Dlaczego nie uznał tego za likwidację myślenia w sytuacji, gdy zredukował je do czegoś nic nieznaczającego w boskiej rzeczywistości?

Też, że myślenie podąża za koniecznością, towarzyszy jej, przygląda się jej, Herder, jak się wydaje, sytuuje się między Spinozą a Leibnizem. Nie może zaakceptować ślepej konieczności właściwej Bogu, bo ślepy Bóg nie jest Bogiem; nie może też zgodzić się na moralną konieczność Leibniza, który deformuje byt Boga, przystosowując go do ludzkiej miary. Z tego zaś jasno wynika, że Herder musiał zanegować tezę Jacobiego o fatalizmie filozofii Leibniza. Ponieważ zaś sądził, że Spinoza nie był całkowicie świadom treści swej filozofii, także z tego powodu nie zgodził się na traktowanie Spinozy jako ateisty. Dlatego też pisał do Jacobiego: „Jeżeli uczyniłeś to najbardziej wewnętrzne, najwyższe, wszystko obejmujące pojęcie [Boga – J. P.] pustą nazwą, to dla mnie Ty jesteś ateistą, a nie Spinoza”⁴⁴. Herder w gruncie rzeczy zarzuca więc Jacobiemu fałszowanie zarówno filozofii Spinozy, jak i filozofii Leibniza.

Bóg jest wedle Herdera najbardziej żywą, czynną, nigdy niepróżną, ale nieosobową istotą, osobowość bowiem tak czy inaczej

⁴³ Ibidem, s. 503.

⁴⁴ *Aus Herders Nachlass*, Bd. 2, s. 265.

musiałaby ją modyfikować, tzn. ograniczać ową boską, nigdy nie-ustającą aktywność objawiających się w świecie sił⁴⁵. Wprowadzała-
by pewną gnuśność do najdoskonalszego bytu. Atoli myślenie jako
świadomość boskiej koniecznej aktywności nie ogranicza boskie-
go bytu, w przeciwieństwie do osobowości, która jest taką jego in-
tegracją, która nakłada nań pewne pęta jego wspaniałej, niepospolitej
w dobru i mądrości realizującej się istoty, a przez to zniekształca
jej wyrażanie się w skończonych tworach. Nie wydaje się, by te ra-
cje Herdera dały się łatwo unieważnić. Można w tym względzie po-
wołać się na autorytet Mistrza Eckharta, którego koncepcja do dzi-
siał zachowała swoje walory. Przy tym Herder, tak uwrażliwiony na
różne postaci antropomorfizmu, zwraca uwagę na istotną odmien-
ność bytu najwyższego wobec bytu skończonego. To, że w człowieku
osobowość może być wyrazem pewnej przewagi wobec innych stwo-
rzeń, w Bogu jako negacji tego, co skończone, może być objawem
jego niedoskonałości czy samonegacji.

Tak jak w kwestii osobowego Boga, tak samo w sprawie poza-
światowego bytu Boga Herder zgadza się z Lessingiem, a nie Jaco-
bim. Zrywa więc, tak jak Lessing, z ortodoksyjnym pojmowaniem
Boga, mając w tym względzie wsparcie Goethego. Wedle Herdera
koncepcja pozaświatowego Boga niczego nie tłumaczy: „Jeżeli nie
egzystuje Bóg w świecie, wszędzie w świecie, i to wszędzie nieogran-
niczony, całkowicie i niepodzielnie, to nie egzystuje on nigdzie”⁴⁶.
Świat jako zjawisko, zjawianie się Boga w danych nam rozumnych
postaciach, nie może być oddzielony od Boga, nie może być prze-
rwy, jakiegoś rodzaju przestrzeni między Bogiem a światem. Dla an-
tyspinozistów, a więc także dla Jacobiego, Bóg jest pustym pojęciem,
abstrakcją, której stosunku do świata nie daje się w żaden sposób
skonstruować. Bóg Spinozy, za którym w tym kontekście opowiada
się Herder, jest Jednym, jest tym, który jest we wszystkich zmienia-
jących się zjawiskach. Dlatego to zasadę tożsamości, *quidquid est, il-
lud est*, uznaje za to, co stoi na początku filozofii Spinozy, a nie zasadę
wymienioną przez Jacobiego, która głosi: *ex nihilo nihil fit*. Bóg jako

⁴⁵ Ibidem, s. 254–255.

⁴⁶ Ibidem, s. 255.

prasła sił, „najwyższe, najbardziej żywe, najbardziej czynne Jedno”, jest obecny poprzez swoje siły we wszystkim, co istnieje. Jako obecny we wszystkich tworcach, Bóg działa dla nich, w nich i poprzez nie, rozkoszuje się nimi⁴⁷. To wyklucza pojmowanie Boga jako istoty pozaświatowej. „Także w Tobie” działa Bóg – mówi Herder do Jacobiego i jeszcze raz wraca do kwestii osobowości Boga:

Ty pragniesz Boga w ludzkiej postaci, jako przyjaciela, który o Tobie myśli. Rozważ, że musi on wtedy także w Tobie po ludzku, tj. w ograniczony sposób, myśleć, i jeżeli on stanie po Twojej stronie, to będzie przeciwko innym. Powiedz więc, dlaczego jest on Tobie potrzebny w ludzkiej postaci?⁴⁸

Bóg jest tym samym Bogiem w każdej pozaboskiej postaci, ta zaś wedle tego, czym sama jest, według własnego *Selbst*, doznaje Boga. Pojęcie Boga osobowego niszczy jego jednorodną, uporządkowaną, nieograniczoną obecność w świecie⁴⁹.

Herderowi ciągle chodzi o „system $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ” właściwy filozofii Spinozańskiej, którego nie potrafił wyrazić ani Lessing, ani Mendelssohn, i który on sam chce uzasadnić swoją nauką o Bogu jako prasile sił czynnych w każdym tworze świata⁵⁰. Odwołując się do Georga Wilhelma Friedricha Hegla, można powiedzieć, że Herderowi brakuje „konkretnego myślenia”, tzn. jego koncepcja jest pozbawiona systematycznego przedstawienia i rozwinięcia jej tez. Jest równie abstrakcyjna jak krytykowane przez niego za to teorie antyspinozistów, jakkolwiek starając się być wiernym zasadom filozofii Spinozy, Herder dochodzi do pewnych ważnych wniosków i konsekwencji. Na przykład pyta, dlaczego należy dokonać *salto mortale*, by móc wedle Jacobiego uzyskać wolność, skoro właśnie wiemy, że konieczności świata natury, które chcemy w *salto mortale* przekroczyć, są niekorygowalne⁵¹.

⁴⁷ Ibidem, s. 254–255.

⁴⁸ Ibidem, s. 264.

⁴⁹ Ibidem, s. 263–264.

⁵⁰ Ibidem, s. 251–252.

⁵¹ Ibidem, s. 254.

Na gruncie tak zarysowanej koncepcji Boga i świata nie do przyjęcia jest dla Herdera przytaczana przez Jacobiego teza, że gdyby Lessing wyobrażał sobie osobową Boskość, byłaby nią dusza wszechświata jako jego skutek. Stosownie do tego pozostałe dusze byłyby skutkiem ich organicznego otoczenia. Wypowiedź Herdera na ten temat jest bardzo dobitna:

Niech Pan rozważy potworne następstwa tak zwodniczego obrazu: Bóg, dusza całości, jest skutkiem, niczym innym jak tylko skutkiem świata; wszystkie inne dusze, podług wszystkich możliwych systemów, są jako dusze skutkami. Prawdopodobnie więc tylko skutkami złożenia czegoś, co jest złożone: ciało, tj. świat staje się Stwórcą, Bóg – tworem; czy mógłby Pan pomyśleć gorsze następstwa takiej akomodacji?⁵²

Taki Bóg byłby uwikłany w świat w ten sposób, że byłby od niego zależny, musiałyby najpierw od niego coś brać, a następnie oddawać mu. Tym pojęciem Boga Lessing występuje przeciwko nauce Spinozy. Herder podsumowuje swój wywód: „O Spinozo, jakże daleko jesteś ty, nawet w swoich najostrzejszych słowach, od takiej figury katachrezy obrazu, duszy świata”⁵³. Herder nie chce dostrzec, że wyrażona przez Lessinga myśl może stanowić nowy sposób spojrzenia na kwestie stosunku duszy i ciała, nie do zaakceptowania przez tradycyjną metafizykę, której tutaj Herder wydaje się ulegać, wpisując ją także w naukę Spinozy.

Dopełnieniem poglądów Herdera jest jego odniesienie się do koncepcji Jacobiego w zakresie poznania i wiary i przez to także do nauki Mendelssohna. Herder wskazuje na niejasność rozstrzygnięć Jacobiego. Z jego twierdzenia, że wiara należy do wszelkiego działania i poznania, Herder wyciąga wniosek, że zasada poznania i działania zawiera w sobie dwie części: „wewnętrzną regułę myślenia” („wewnętrzny zmysł”) oraz „wszystkie zewnętrzne zmysły stosownie użyte, tj. regułę doświadczenia”. Wiara oznacza zaufanie do zmy-

⁵² J. G. Herder, op. cit., s. 527.

⁵³ Ibidem.

słów oraz do rozumu⁵⁴. Naukę Mendelssohna Herder opisuje natomiast tak:

Owo ludzkie poznanie bez całego doświadczenia i przed całym doświadczeniem, owe zmysłowe oglądy bez zmysłowego wrażenia i przed wszelkim zmysłowym wrażeniem przedmiotu, stosownie do zaszczerpionych form siły myślenia, które nie są jej przez nikogo wszczepione, były dla niego nonsensem, tak jak także dla każdego rozsądnego myśliciela musiałyby być⁵⁵.

I podsumowanie poglądów Jacobiego oraz Mendelssohna: „Chciałbym tak powiedzieć: Mendelssohn, Jacobi, każdy z nich, o ile ma na oku własną egzystencję, są w tej zasadzie zgodni ze sobą”⁵⁶. Innymi słowy, i Mendelssohn, i Jacobi, każdy oddzielnie i na swój sposób, ma rację. Herder usiłuje nawet – jest to wyraz rzetelności intencji jego postępowania – opisać podstawową zasadę filozofii Jacobiego, że zadaniem badacza jest odsłonięcie i objawienie bytu jako tego, co bezpośrednio, proste i nierozkładalne, w ten sposób, by nie zaprzeczyło to jego tezie o zgodności między Mendelssohmem a Jacobim w sprawie ludzkiego poznania⁵⁷.

Zdecydowanie ostrzej niż do rozumienia przez Jacobiego poznania odnosi się Herder do jego koncepcji wiary. Analizując tę część rozważań, w których Jacobi odróżnia wiarę pochodzącą z przymusu natury od wiary religijnej, Herder zarzuca Jacobiemu pogmatwanie treści pojęcia wiary. Pisze on:

Występuje tutaj ciągle wieloznaczność słowa „wiara”. Raz jest to bezpośrednie uczucie, raz ogólne pojęcie, i z nich utworzone poniekąd to, co formalne, subiektywnej pewności: i jak bardzo niewłaściwy sens ma to objawienie, ponieważ jest ono *immanens* i *essentiale* naszego myślenia. Niżej [w tekście Jacobiego – J. P.] jest znowu wiara posłuszną zgodą na praktyczne postępowanie, które wskazuje chrześcijaństwo [...]”⁵⁸.

⁵⁴ Ibidem, s. 511.

⁵⁵ Ibidem, s. 513.

⁵⁶ Ibidem, s. 513–514.

⁵⁷ Por. ibidem, s. 512–513.

⁵⁸ *Aus Herders Nachlass*, Bd. 2, s. 276.

Herderowi nie wydaje się zaś, by Mendelssohn był skłonny uznać wiarę rozumową jako praktyczne postępowanie za właściwą w rozumieniu myśli chrześcijańskiej. Herder dostrzega natomiast zgodność Mendelssohna z Jacobim w pojmowaniu wiary jako „wewnętrznej pewności i przekonania”⁵⁹. Takie ujęcie wiary jest tak obce Herderowi, że w ogóle nie chce go on rozważać.

Herder myli się w kwestii wiary zarówno w stosunku do Jacobiego, jak i Mendelssohna. Po pierwsze, mimo niezgody na rozumienie wiary jako – mówiąc językiem Marcina Lutera – racji pozbawionej wszelkiej racji, Herder nie potrafi zebrać w całość poglądów Jacobiego na wiarę, czyli scalić tego, co ma być w niej rzekomo wieloznaczne. Po drugie, Herder nie zauważa, że wedle Mendelssohna wiara jest ugruntowana w rozumie tak mocno, że nawet Kant, obrońca „rozumowej wiary”, miał zastrzeżenia co do stanowiska Mendelssohna z powodu przypisania rozumowi nadmiernego znaczenia. Obie te konstatacje na temat wiary były już wcześniej na tyle udokumentowane, by na nich tu poprzestać.

Wiemy już dostatecznie dużo, by zaakceptować twierdzenie Herdera, że jego rozumienie filozofii Spinozy nie daje się pogodzić z jej ujęciem przez Jacobiego. Z tego twierdzenia można wywieść następane twierdzenie – że Herder jest w tej kwestii bliski Mendelssohnowi. I Herder wyraża to wprost: „[...] wziąłem do ręki *Morgenstunden* Mendelssohna i zobaczyłem, że co do historycznego faktu, czym jest system Spinozy, byliśmy w znacznym stopniu zgodni”⁶⁰. Co skłoniło Herdera do głoszenia takiej opinii? Wydaje się przede wszystkim, że obaj odrzucali radykalny determinizm Spinozy, pojęcie Boga jako ślepej mocy kierującej dzianiem się wszystkiego, co istnieje. Dla nich obu koncepcja Boga jako bytu nieświadomego, niemyślącego była w gruncie rzeczy aberracją intelektualną. W tym względzie obaj byli osadzeni w tradycyjnej metafizyce. Jednak z punktu widzenia Herdera istotne, po pierwsze, mogło być to, że Mendelssohn nigdzie nie posługuje się pojęciem osobowości w stosunku do Boga, mimo że – dodajmy – w kwestii Boga zgadza się z teistami. Po drugie, znaczenie

⁵⁹ Ibidem, s. 276–277.

⁶⁰ J. G. Herder, op. cit., s. 508.

dla Herdera mogło mieć to, że w Bogu czymś pierwotnym jest siła, Mendelssohn pisał bowiem o „najbardziej żywotnej sile [...], która jest źródłem jego [Boga – J. P.] własnego bytu, tego, co absolutnie najlepsze”⁶¹.

O ile w sprawie pojęcia osobowości i sił w odniesieniu do pojęcia Boga istnieje pewien pozór podobieństwa poglądów Mendelssohna i Herdera, o tyle ich poglądy wyraźnie rozchodzą się w kwestii boskiego poznania i myślenia. Według Mendelssohna działanie Boga powołujące do istnienia świat jest wyznaczone przez poznanie i uznanie tego, co najlepsze poza Bogiem. Owo poznanie właściwe Bogu jest czymś w rodzaju presji wywieranej na uznanie tego, co poznane, i na urzeczywistnienie go. Poznanie odgrywa zatem w jakimś stopniu samoistną rolę, poprzedza ono boskie działanie i stanowi jego motyw. Poznanie nie jest więc konstatacją, bezwolną rejestracją, „fotografią” tego, czym jest Bóg i co on robi, lecz czymś, co także określa boskie działanie. Nie da się takiej koncepcji zrównać z poglądem Herdera, że myślenie właściwe Bogu to podążanie za jego konieczną naturą. Bóg wedle Mendelssohna jako najwyższa istota zawiera w sobie pewne konieczności, ale nie znosi to jego wolności i świadomości, co szczególnie jest potwierdzone tezą, że myślenie Boga to poszczególne myśli. Pytając, w nawiązaniu do sporu panteistów z teistami, o to, czy Bóg, myśląc „najlepsze powiązanie przypadkowych rzeczy”, pozostawia owe rzeczy w sobie, czy je wyrzuca na zewnątrz siebie, Mendelssohn bez wątpienia zakłada pojęcie Boga jako istoty osobowej, świadomej i wolnej. Tak samo z XV wykładu *Morgenstunden* poświęconego Lessingowi wynika jasno, że dla Mendelssohna dzieanie się świata wedle nadanych mu przez Boga praw w żadnym razie nie wyklucza boskiej, cudownej, owe prawa przekraczającej obecności w świecie.

Tak więc ze względu na nieobecność w *Morgenstunden* pojęć osobowości i wolności tudzież wskazywanie przez Mendelssohna na pewne konieczności boskiej natury Herder mógł widzieć siebie po jego stronie w sporze o panteizm. Oni obaj rozpatrywali filozo-

⁶¹ Moses Mendelssohns *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 1. Teil, Berlin 1785, s. 246.

fię Spinozy z punktu widzenia własnych poglądów i przekonań filozoficznych. Herder był lepiej obznajomiony z tą filozofią aniżeli Mendelssohn, wiedział więcej na temat tego, co wykluczają poglądy Spinozy. Dlatego odrzucił Leibnizjańską koncepcję moralnej konieczności jako antropomorficzną. Dla boskiego myślenia zostawił tylko funkcję notacji tego, co bosko-konieczne.

W ogólności koncyliacyjnie nastawiony Herder za bliźszego sobie od Jacobiego uważał Mendelssohna, ponieważ widział w nim „zrozumiałego i pogodnego filozofa”. Pisał: „Tego rodzaju filozofii naszej ojczyzny pragnę jeszcze więcej”⁶². I takiemu człowiekowi jak Mendelssohn trzeba zaufać. Skoro Mendelssohn – pisze to Herder w liście do Jacobiego – rozumiał filozofię Spinozy i wierzył, że ją rozumie, dostrzegając jej pokrewieństwo z własnymi poglądami, to powinno się podejść życzliwie do kwestii wyjaśnienia jego koncepcji, by w ten sposób wyciszyć, a nie zaostrzać spór⁶³. Ani poglądy Jacobiego, ani jego postawa wobec Mendelssohna nie znajdują uznania u Herdera, którego dialogi o tytule *Gott* są – jak ujął to Heinrich Scholz – „po większej części wyraźnie skierowane przeciwko Jacobiemu”⁶⁴.

Jacobi reaguje bardzo zdecydowanie na to, co Herder pisze o jego poglądach i o filozofii Spinozy. Podstawowa kwestia sporna to koncepcja Boga. Herder połączył boską konieczność, która nie jest przymusem ani arbitralnością, ze świadomością. Potwierdza się tutaj jeszcze raz, że problem, czym jest myślenie dla Spinozy, to chyba najtrudniejszy problem jego filozofii. Twierdzenie, że Bóg, którego atrybutem jest myślenie, jest bytem nieświadomym, okazywało się omalże nie do zaakceptowania. Tak też było w przypadku Herdera. Jego twierdzenie, że ślepa moc nie jest Bogiem, a świadoma – tak, nie ma w istocie żadnego innego sensu poza tym bezpośrednio danym, tzn. w pierwszym wypadku nie mamy do czynienia z Bogiem, w drugim zaś tak. Zarazem, by jakoś częściowo naprawić „błąd” Spino-

⁶² J. G. Herder, op. cit., s. 513.

⁶³ *Aus Herders Nachlass*, Bd. 2, s. 273.

⁶⁴ H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916, s. XCIX.

zy i częściowo być mu wiernym, Herder przyznaje Bogu myślenie, świadomość, ale odbiera mu osobowość.

I to jest punkt, w który najmocniej uderza Jacobi:

O inteligencji bez osobowości nie miałem pojęcia [...]. Jedność samoświadomości stanowi osobowość, i każda istota, która ma świadomość swojej tożsamości (trwałego, w sobie istniejącego i znającego siebie Ja) jest osobą⁶⁵.

Dalej zaś pisze:

Co mam rozumieć przez inteligencję, która nie ma nic z tego wszystkiego, co myślę sobie o istocie rozumnej? – Bezwarunkowo nic nie mogę przez to rozumieć; przecież nie tylko wszelkie podobieństwo, lecz także wszelka możliwa analogia jest zniesiona przez usunięcie osobowego bytu, tak że nie pozostaje ani cień, ani blask istoty, ani tyle, ile potrzeba do bycia chimera, lecz tylko słowo bez sensu, sam pusty dźwięk⁶⁶.

Herder usiłuje, wedle Jacobiego, uwolnić się od wszelkich zidentyfikowanych i utrwalonych koncepcji filozoficznych i stworzyć nową „poetycką filozofię”, coś, co nie musi stosować się do żadnych racjonalnych reguł myślenia ani respektować sensu używanych słów. Z tego względu pisma Herdera są w gruncie rzeczy kazaniem, odwołującym się do „pobożnych oszustw”, które służą destrukcji konsekwentnego i dlatego niemożliwego do naprawy systemu Spinozy⁶⁷.

Herder wyszedł od trafnego poglądu, że myślenie i wola Boga różnią się od myślenia i woli człowieka. Wszelako – tak sądzi Jacobi – Herder tak radykalnie zmodyfikował boską inteligencję, że właściwie zlikwidował osobowość jako jej podstawę. Nie chciał jednak zniszczyć boskiej inteligencji, by nie opowiadać się za tym, co wprost można wyczytać w pismach Spinozy. Usiłował uratować Boga przed

⁶⁵ F. H. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 2. Abt. *Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza*, Leipzig 1819, s. 76. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*).

⁶⁶ *Ibidem*, s. 78–79.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 79–80.

ślełą koniecznością, zarazem jednak to, co zrobił w obronie „mądrej” siły myślenia, oznacza w istocie niedorzeczną konstrukcję istoty boskiej jak bytu, który myśli, jest świadomy siebie samego i swoich przedmiotów, ale nie jest osobą⁶⁸.

Po tym wytknięciu Herderowi jego poetycko-homilijnej koncepcji nieosobowej inteligencji Jacobi przechodzi do jego pojmowania filozofii Spinozy. I zaznacza, że nie tylko Lessing – jak mówi wprost Herder – zatrzymał się w połowie drogi, nie będąc w stanie dotrzeć do podstaw Spinozjańskiej nauki, ale także dla Herdera – i to jest już pogląd Jacobięgo, choć wyrażony w formie pytania – Spinoza zatrzymał się w połowie drogi na drodze Spinozy i że, tak jak Lessing, „nie całkiem rozwikłał kłębek Spinozjańskich idei”⁶⁹.

Jacobi powołuje się na słowa Herdera:

Czego więc brakuje mu [Spinozie – J. P.], że nie powiązał on nieskończonej siły myślenia i siły działania i w tym powiązaniu nie wyraził jasniej tego, co musiał koniecznie w nim znaleźć, mianowicie: że najwyższa moc jest także najmądrzejszą mocą, tj. podług wewnętrznych wiecznych praw uporządkowanym nieskończonym dobrem?⁷⁰

Ponieważ myślenie i rozciągłość jako „nietykalne” i równorzędne wobec siebie „rzeczy” nie mogą wpływać na siebie, przeto Spinoza musiał – dalej odtwarzamy wywód Herdera – do tych dwu własności Boga dołączyć panującą nad nimi moc. I gdyby Spinoza przeniknął naturę tej mocy, doszedłby do pojęcia wszystko ogarniających sił⁷¹. Przy tym – przypominamy – moc myśli w niczym nie ustępuje nieskończonej mocy, tzn. myśl ma wszystko, co ma najwyższa siła.

W tym kontekście Jacobi przypomina Herderowi naukę Spinozy: a) „Bóg jako *natura naturans* nie jest ani rozumem, ani wolą,” ani skończonym, ani nieskończonym rozumem; *ditto* wola; b) „Rzeczywiste myśli, jasna świadomość, rozum nie są pewnym określonym rodzajem i sposobem, modyfikacją (*modificatione modificatum*) ab-

⁶⁸ Ibiem, s. 78.

⁶⁹ Ibidem, s. 87–88.

⁷⁰ J. G. Herder, op. cit., s. 478–479.

⁷¹ Ibidem, s. 479–480.

solutnego myślenia. Samo absolutne myślenie (*infinita cogitationis essentia*) jest bezpośrednio wydane przez substancję, jednak wszelkie rozmaite rodzaje myślenia – tylko pośrednio⁷².

Co więc właściwie robi Herder z nauką Spinozy? Jak Lessing przyjmuje, że tym, co pierwsze, jest istnienie, które „jest znakomitsze niż każde z jego działań” (Herder swobodnie przytacza wypowiedzi Lessinga z jego rozmowy z Jacobim), które jest poza pojęciem, a „siła przedstawiania jest tylko jedną z jego sił”? Tak jest u człowieka i tak samo u Boga, przy czym Bóg jako istnienie jest „w sposób najbardziej eminentny”, „przed wszelkim myśleniem”⁷³.

Jednak wedle Jacobiego Herder nie utrzymuje się w granicach zarysowanej przez siebie koncepcji. Krytykując Leibniza za antropomorfizm i moralną konieczność, Herder obstaje przy konieczności, która wyklucza jakiegokolwiek z góry zaplanowane działanie, wszelki ślad celowości. Konieczność, samookreślenie boskiej natury, nie-naruszalne i niewymijalne – coś, co należy do Boga pierwotnie albo jest ową pierwotnością Boga, której nie da się zmodyfikować ani poza którą nie da się wycofać. To, co ontycznie ostateczne, a zatem pierwsze bezwzględnie, i zarazem to, z czego myśl została wykluczona, zostaje przez myśl określone. „Także myśl jest mocą [fragment tego zdania Herdera był już przytoczony – J. P.] i to najdoskonalszą, rzeczywiście nieskończoną mocą, właśnie poprzez to, że jest ona wszystkim i ma to, co należy do nieskończonej, w sobie samej ugruntowanej mocy”⁷⁴. Bóg jako podstawa i prapodstawa wszystkiego jest przed wszelkim myśleniem, myślą, z drugiej zaś strony myśl i jej moc jest tym, co przysługuje Bogu jako podstawie i prapodstawie. Bóg jest więc ukształtowany – tak Jacobi opisuje koncepcję Herdera – na dwa przeciwstawne sobie sposoby. Jest to w istocie sprzeczność, bo Bóg jako istnienie jest przed myślą i zarazem jest w gruncie rzeczy myślą, skoro to, czym jest Bóg, wyznaczone jest przez myśl, świadomą myśl⁷⁵.

⁷² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 88.

⁷³ J. G. Herder, op. cit., s. 502–503.

⁷⁴ Ibidem, s. 480.

⁷⁵ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 90.

Zdaniem Jacobiego wynikają z tego dwa wnioski. Po pierwsze, to, co głosi Herder, nie jest spinozyzmem, ponieważ Bogu Spinozy „można tak samo mało przypisać myśli, jak cielesne ruchy, tak samo mało jasną świadomość, jak figurę i barwę”⁷⁶. Herder radykalnie zmienia naukę Spinozy, tak zresztą jak Mendelssohn, twierdząc, że myślenie Boga to jego świadome myśli. Po drugie, usiłowanie obrony filozofii Spinozy przed ateizmem jest w wykonaniu Herdera nieudane. Herder bowiem pod naukę Spinozy podkłada inną filozofię, własną, która nie jest już ateizmem. By taką konkluzję można było odnieść do filozofii Spinozy, Herder musiałby dowieść, że połączenie jego oczyszczonego – można powiedzieć w duchu Mendelssohna (bo on także myślenie jako atrybut Boga zamienia w świadome myśli Boga) – Boga z Bogiem Spinozy jest możliwe. Tymczasem Herder tak zmodyfikował treści Spinozjańskiej filozofii, że jego własna nauka, burząca system Spinozy, nie daje się z nim połączyć⁷⁷. Zdaniem Marion Heinz, Jacobi zarzucał Herderowi, że „jego próba ratowania Spinozy przed zarzutem ateizmu nie spełnia minimalnego warunku spójności”⁷⁸.

Herder wedle Jacobiego popełnia więc oszustwo, próbując stworzyć rozwiązanie, które nie akceptuje ani bezwzględnego determinizmu Spinozjańskiego, ani przeciwstawnej mu koncepcji finalizmu. Chodzi o to, czy w wyjaśnianiu wszystkiego, co się dzieje, należy odwoływać się do przyczyn sprawczych, czy celowych, o to, czy najwyższa rzeczywistość jest rozumem i wolą, czy też bytem koniecznym, działającym z mocy swej wiecznej i niezmiennej natury, a nie w świadomie celowy sposób. Przy tym system przyczyn celowych nie eliminuje przyczyn sprawczych, a więc konieczności i mechanizmu, wszelako pojęcie wedle tego systemu poprzedza rezultat działań mechanicznych, podczas gdy w systemie przyczyn sprawczych „pojęcie dane jest w mechanizmie”. Zatem w drugim wypadku wszystko dzieje się koniecznie, w pierwszym zaś – nie, bo działanie się jest określone przez pojęcie⁷⁹.

⁷⁶ Ibidem, s. 91.

⁷⁷ Ibidem, s. 91–92.

⁷⁸ M. Heinz, op. cit., s. 31–32.

⁷⁹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 94–95.

Dla uzasadnienia tych swoich dystynkcji Jacobi powołuje się wprost na rozprawę Kanta *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*:

Ponieważ z trzeciego rozważania nie wynika nic więcej ponad to, że wszelka realność musi być dana albo w istocie koniecznej jako określenie lub też dzięki teźże jako podstawa, pozostałoby zatem aż dotąd nierozstrzygnięte, czy własności intelektu i woli występują w istocie najwyższej jako zawarte w niej określenia, czy też byłyby postrzegane tylko jako jej skutki w innych rzeczach. Gdyby uznać to ostatnie, wówczas pomijając wszelkie jasno uprzytomniane zalety tej istoty jako znakomitej podstawy (wystarczalność, jedność i niezależność jej istnienia), trzeba zauważyć, że jej natura nie dorównywałaby temu, co należy myśleć o Bogu, ponieważ bez poznania i decyzji byłaby ona działającą na oślep konieczną podstawą innych rzeczy, a nawet innych duchów, i w niczym nie różniłaby się od wiecznego fatum starożytnych poza tym, że byłaby opisana w bardziej zrozumiałym sposób⁸⁰.

Kant potwierdza więc, że można mówić o istocie koniecznej, której przysługują rozum i wola, oraz o istocie koniecznej, w stosunku do której rozum i wola są – jak pisał Jacobi – „tylko podporządkowanymi siłami i należą do stworzonej, a nie stwarzającej natury”⁸¹. Otóż jak wiemy z wcześniejszej analizy poglądów Herdera, Kant nie opowiada się za koncepcją przedstawioną w zacytowanym tutaj fragmencie jego pisma, tzn. za tym, że istota konieczna jest podstawą tego, że rozum i wola występują jedynie w jej twórcach jako skutkach tej istoty. Jak pamiętamy, w drugim kroku swojego dowodu Kant łączy rozum i wolę z istotą konieczną jako jej określenia, tj. twierdzi, że Bóg jako rozumny i posiadający wolę jest bytem duchowym i wolnym. Kant odrzuca przeto koncepcję kauzalistyczną, wedle której istnieją tylko przyczyny sprawcze.

W gruncie rzeczy Jacobi także wyznaje koncepcję Boga po Kantowsku pojętego, tzn. Boga jako istoty świadomej, wolnej i osobowej. Jacobi jednak neguje jakąkolwiek możliwość dowodzenia tego,

⁸⁰ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, s. 550–551.

⁸¹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 92.

że istnieje Bóg, i tego, czym jest Bóg. Dowody na istnienie Boga to dla niego nieistotne i poznawczo bezpłodne fajerwerki myśli ludzkiej. Zatem również teza Kanta z omawianej teraz jego rozprawy, że istocie koniecznej są właściwe takie określenia, jak rozum i wola, nie daje się żadną miarą uzasadnić. Marion Heinz pisze na ten temat tak: „[...] według teorii Kanta z *Jedynie możliwej podstawy* [...] można bez reszty połączyć to, co Jacobi interpretuje jako niezdolne do połączenia: pierwszeństwo bytu i obronę praistoty jako Boga, to znaczy jako istoty wyposażonej w intelekt i wolę”⁸². Dla Jacobiego ważne jest to, że Kant nie wyklucza możliwości stanowiska deterministycznego, co oznacza, że jego podstawowa teza nie zawiera w sobie wewnętrznej sprzeczności. Jednym słowem, Kant jest potrzebny Jacobiemu do uzasadnienia, że możliwe są dwa systemy przyczyn: jeden z nich jest „systemem przyczyn celowych albo rozumnej wolności”, drugi – „systemem przyczyn sprawczych albo konieczności natury”. „Trzeci system nie jest możliwy, jeżeli nie chce się przyjąć istnienia dwu pierwotnych istot”⁸³.

Herder opowiada się za Kantowskim sposobem dowodzenia istnienia Boga i tego, czym jest – rozumem i wolą – Bóg, a więc akceptuje dwa kroki postępowania Kanta w jego dowodzie. Zarazem chce zachować Spinozjańską koncepcję Boga jako bytu koniecznego i konieczne dzianie się wszystkiego, co istnieje. System Herdera ma być „systemem pośrednim” między (Kantowskim) „systemem przyczyn celowych” a (Spinozjańskim) „systemem samych tylko przyczyn sprawczych”. I to właśnie jest według Jacobiego niewykonalne i tym samym jałowe poznawczo⁸⁴.

W owym systemie pośrednim daje się z łatwością rozpoznać sam tylko pozór jedności tego, co przeciwstawne, a co usiłuje się znieść tylko mocą decyzji. [...] Czy Herder może w ogóle obronić się przed tymi ostrymi zarzutami [Jacobiego – J. P.]? Czy – pomimo wszystkich historyczno-filozoficznych zalet jego zdynamizowanego w stronę filozofii życia Spinozyzmu – trafna jest złośliwa diagnoza Jacobiego, że chodzi

⁸² M. Heinz, op. cit., s. 34.

⁸³ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 95.

⁸⁴ Ibidem, s. 92.

o kazanie, to znaczy lekceważący spójność i konsekwencję kawałek umoralniającego nabożeństwa?⁸⁵

System pośredni czy pewien kompromis Herdera zawsze koncyliacyjnie nastawionego – tym wyróżnia się on pozytywnie spośród biorących udział w sporze o Spinozę – polega w istocie na tym, że ujmuje on coś Spinozie i ujmuje coś Kantowi. Z Boga Spinozy wyjmuje atrybut myślenia, które nie jest rozumem ani świadomymi myślami. Z rozprawy Kanta z 1763 roku wyjmuje osobowość. To, co pozostało z jednego i drugiego – Bóg jako konieczna natura niedziałająca ani pod przymusem, ani arbitralnie oraz Bóg jako inteligencja, myślenie, świadomość – zostaje połączone w Bogu Herdera. To jest system pośredni. Bóg działa w sposób konieczny, ale świadomy. Jest Bogiem świadomym, ale nieosobowym. Deformując i naukę Spinozy, i naukę Kanta, Herder ustanowił własny system w przekonaniu, że Spinoza się myli w kwestii pojmowania Boga jako ślepej mocy, a Kant w sprawie nierozdzielności boskiego rozumu i boskiej osobowości. Tak ujmuje to Marion Heinz:

Jak zawsze, Jacobi okazuje się niezawodnym barometrem filozoficznych problemów. Bez wątpienia koncepcja Herdera wydaje się być sprzeczna. Sam Herder takiej niespójności jednak w ogóle nie dostrzegał, w każdym razie nie ma śladu jej tematyzacji. Można z tego wnioskować, w pewnej mierze jeszcze bardziej radykalnie niż robił to Jacobi, o ignorancji Herdera na polu profesjonalnej filozofii, albo podążać za prostym przypuszczeniem, że perspektywa, która umożliwia pomyślenie tego, co wydaje się sprzeczne jako zdolnego do pojednania, była dla Herdera tak bliska i oczywista, że nie musiał jej nawet wyrażać *expressis verbis*⁸⁶.

2. Goethe. Stałowe prawa bytu

Goethe został niejako niewłasnowolnie włączony w spór o Spinozę. Wszak to w rozmowie o jego wierszu *Prometeusz* Lessing – wedle re-

⁸⁵ M. Heinz, op. cit., s. 32–33.

⁸⁶ Ibidem, s. 33.

lacji Jacobiego – wyznaje, że podziela zawarte w nim tezy i że jest spinozystą. Wiersz został opublikowany po raz pierwszy właśnie przez Jacobiego, bez nazwiska autora, na dwu kartkach włożonych luźno między czterdziestą ósmą i czterdziestą dziewiątą stroną pierwszego wydania pisma *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* po to, by można je było stamtąd zabrać, gdyby było to z jakichś względów konieczne⁸⁷. Prawdopodobnie Jacobi postąpił w ten sposób, ponieważ obawiał się konfiskaty pisma z powodu możliwego uznania wiersza Goethego za utwór o treści ateistycznej.

W ten sam sposób, tj. bez wiedzy, zgody i nazwiska autora, został umieszczony na początku tego samego pisma Jacobiego drugi wiersz Goethego:

Boski pierwiastek

Bądź, człowieku, szlachetny,
 Uczynny i dobry!
 Gdyż to jedynie
 Odróżnia ciebie
 Od innych istot,
 Które znamy.
 Sława nieznanym
 Wyższym istotom,
 Które przeczuwamy!
 Naśladuj je, człowieku,
 I niech twój przykład
 Da nam uwierzyć w ich istnienie.
 Nieczuła bowiem
 Jest przyroda:
 Wschodzi słońce jednak
 Nad Złem i Dobrem
 I świecą dla zbrodniarza,
 Jak i dla cnotliwych,
 Księżyc i gwiazdy.
 Wiatry i rzeki,
 Gromy i grady
 Prą ciągle naprzód

⁸⁷ H. Scholz, op. cit., s. 76, przypis.

I w drodze swojej
Ogarniają
Jednych i drugich.
Tak samo szczęście
Krąży wśród tłumu,
Głaszcze niewinne
Chłopca kędziory
Albo dotyka
Łysego czerepu przestępcy.
Podług odwiecznych
Stalowych praw
Musimy wszyscy
Dopełnić kręgu
Naszego bytu.
Lecz tylko człowiek
Czyni rzeczy niemożliwe;
Rozróżnia bowiem,
Wybiera i sądzi,
I może chwilę
Obdarzyć trwałością.
Jemu jednemu wolno
Dobrych nagradzać,
A karać złych,
Zbawiać i ratować,
A wszystko błędne
Pętać pożytecznie.
Czcijmy przeto
Nieśmiertelnych,
Jakoby ludzi
Czyniących olbrzymio
To, co najlepsi
Tu czynią lub chcą czynić w małym.
Szlachetny człowiecze
Bądź uczynny i dobry!
I twórz bez przerwy
Pożytek, Dobro,
I bądź wzorcem
Owych przeczuwanych bytów.
(przeł. Jarosław Iwaszkiewicz)

Anonimowa publikacja wierszy wywołała u Goethego pewne niezadowolenie, jednak zastrzeżenie wyraził on co do sposobu publikacji, a nie do niej jako takiej. W liście do Jacobiego z 2 września 1785 roku Goethe powiada, że – jak to wyraził Herder – znalazł się razem z Lessingiem na jednym stosie do podpalenia⁸⁸. Ale już dwa tygodnie później wyjaśnia Jacobiemu: „Nie było zamiarem mojego ostatniego listu wprawienie Ciebie w zakłopotanie albo postawienie czegoś w rodzaju zarzutu, musimy pozwolić toczyć się sprawie i czekać na skutki”⁸⁹.

Herder i Goethe interesowali się i zajmowali Spinozą znacznie wcześniej, zanim wybuchł spór o panteizm. I obaj byli, podobnie jak Lessing, pozytywnie nastawieni wobec jego filozofii. Dostrzegali w niej nowe twórcze rozstrzygnięcia i starali się do nich nawiązywać, rozwijać je we własnych konstrukcjach teoretycznych. Zawsze widzieli w Spinozie kogoś wielkiego, godnego najwyższego szacunku. Heinz Nicolai tak pisał o postrzeganiu Spinozy przez Goethego:

Spinoza pojawia się w szeregu wielkich zwiastunów Starego i Nowego Testamentu. Jest dla młodego Goethego [...] jednym z owych oświeconych reprezentantów ducha, jednym z owych przepojonych Bogiem ludzi, których świadectwo on považa i z którymi czuje się on bratersko związany świadomością siły geniusza, panteistycznym odczuwaniem bytu swojej młodości⁹⁰.

Także „później Spinoza jest dla Goethego moralnym i religijnym geniuszem, jednym z wielkich, którzy udowadniają swoim ludzkim bytem, swoimi etycznymi dokonaniem, swoimi dziełami, że są inspirowani boskim duchem”⁹¹. Goethe nieomal spontanicznie, z głębi swojego ducha reaguje na myśl Spinozy:

⁸⁸ *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, Hrsg. von M. Jacobi, Leipzig 1846, s. 88.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 80.

⁹⁰ H. Nicolai, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Stuttgart 1965, s. 162.

⁹¹ *Ibidem*.

Przypominam sobie dokładnie, jakie ukojenie i jaka jasność na mnie spłynęły, gdy kiedyś przeglądałem pośmiertne wydanie dzieł owego osobliwego myśliciela. [...] Zagłębiłem się w tej lekturze i zdawało mi się, że patrząc w głąb swej duszy widzę cały świat tak wyraźnie jak nigdy dotąd⁹².

To zaś, co napisał o Spinozie Pierre Bayle wywołuje u Goethego „nieśmak i wątpliwości”⁹³. Odwołując się do koncepcji psychiatry, Antoniego Kępińskiego, że pierwsza reakcja na coś jest albo pozytywna, albo negatywna, a wszystkie dalsze są już konsekwencją tej pierwszej, można powiedzieć, że sprawdza się to znakomicie w stosunku Goethego do Spinozy, znacznie bardziej niż w przypadku Herdera. Motywujemy to tym, że Herder posiadał znacznie lepszą znajomość filozofii Spinozy aniżeli Goethe. Dlatego właśnie u Goethego owo pierwsze ustosunkowanie się do Spinozy miało tak wielkie znaczenie określające w sensie ogólnym w zasadzie wszystko, co Goethe na ten temat wypowiadał.

Spotkanie ze Spinozą w sposób istotny kształtowało myślenie Goethego o Bogu i świecie, o bycie w ogóle. Jednak wpływ ten nie wynika z immanentnej analizy poglądów Spinozy. Goethe czytał *Etykę* Spinozy w oryginale i po niemiecku, atoli sam wyznaje:

Nie mogę powiedzieć, że kiedykolwiek przeczytałem jednym ciągiem pisma tego znakomitego męża, że kiedykolwiek ukazała się mojej duszy zupełnie objęta jednym spojrzeniem cała budowla jego myśli. Nie pozwala mi na to mój sposób przedstawiania i życia. Ale jeżeli wpatruję się w tę sprawę, wierzę, że go [Spinozę – J. P.] rozumiem, to znaczy, dla mnie nie pozostaje on nigdy w sprzeczności z samym sobą, i mogę przyjmować stamtąd bardzo pożyteczne inspiracje dla moich sposobów rozumienia i działania⁹⁴.

⁹² J. W. Goethe, *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, t. 2, przeł. A. Guttry, Warszawa 1957, s. 256.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, s. 86.

Wpływ myśli Spinozańskiej na Goethego jest określony przede wszystkim przez jego mentalność, właściwy mu pewien sposób intuitywnego i emotywnego przeżywania.

Najwyraźniej i po części wprost wypowiedział się Goethe o nauce Spinozy w trzystronicowym szkicu *Studie nach Spinoza*, pochodzącym z omawianego teraz okresu jego twórczości. Tak więc według niego byt i doskonałość są tym samym, a przeto także tym, co nieskończone. To, co nieskończone, nie zawiera w sobie części, musi więc być jednym jedynym bytem. Jeżeli zatem chcemy mówić o tym, co ograniczone, rzeczach (takich pojęć używa Goethe), trzeba znaleźć inny sposób ich odniesienia do owego bytu. Rzeczy nie są więc częścią, porcją, działem wydobytym z tego, co nieskończone, lecz uczestniczą w nim, mają udział w tym, co nieskończone, jako Jednym. Widać, że Johannowi Wolfgangowi von Goethemu sprawia trudność określenie tego, czym są rzeczy, ale jest to też problem Barucha Spinozy, Mistra Eckharta, Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, Georga Wilhelma Friedricha Hegla i innych myślicieli wychodzących z podobnych założeń. Goethe mówi wyraźnie, że rzeczy nie istnieją same z siebie i że istnieją same z siebie. Ma to oznaczać, że każda rzecz istnieje w łańcuchu rzeczy i że jest dana przez inną rzecz; zarazem w ten łańcuch wprowadza Goethe żywą, czynną istotę, której relacja do rzeczy, tego, co ograniczone, w ogóle nie jest określona. Kończąc ten wywód, Goethe stwierdza, że każda rzecz, która istnieje, posiada swój własny byt i że zarazem jej byt jest możliwy dzięki „jej zgodności”, jak się wydaje – bo Goethe tego nie mówi – z innymi rzeczami⁹⁵. Schelling, przyjmując w swojej filozofii tożsamości, powstałej pod wyraźnym wpływem filozofii Spinozy, podobną koncepcję łańcucha warunkujących się rzeczy, doszedł do wniosku, że każda poszczególna rzecz jest niebytem⁹⁶.

Odczytanie nauki Spinozy przez Jacobiego uznaje Goethe za nieudane: Jacobi nie potrafi oddać zawartości twierdzeń Spinozy, co znaczy, że nie rozumie tego, co pisze Spinoza, ani nie potrafi zrekon-

⁹⁵ J. W. Goethe, *Studie nach Spinoza*, w: idem, *Werke – Hamburger Ausgabe*, Bd. 13, Hrsg. von W. Loos, E. Trunz, München 1981, s. 7.

⁹⁶ F. W. J. Schellings *sämmtliche Werke*, Bd. 4, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburg 1856–1961, s. 195–196.

struować architektoniki jego sytemu w sposób przemyślany i dobrze uzasadniony. W liście do Jacobiego tak ujmuje Goethe swoje zastrzeżenia wobec jego rozumienia i interpretacji filozofii Spinozy:

Dlatego jest mi trudno to, co ty o nim mówisz, porównać z nim samym. Język i myśl są u niego tak wewnętrznie powiązane, że przynajmniej wydaje mi się, jakby mówiło się całkiem co innego, gdy nie używa się jemu najbardziej właściwych słów. [...] Ty wykładasz w innym porządku i w innych słowach jego naukę i wydaje mi się, że najwyższa konsekwencja najbardziej subtelnych idei musi być przez to często łamana⁹⁷.

W istocie osąd Goethego jest druzgocący: myśl Spinozy zostaje przez Jacobiego głęboko zdeformowana.

W przypadku Goethego, tak zresztą jak i Herdera, podstawowa kwestia sporna dotyczy tego, czym jest Bóg, jaka jest jego natura. Jacobi nie widział w absolicie Spinozy jako naturze działającej wedle wiecznych, niezmiennych praw niczego, co pozostałoby z tradycyjnych wyobrażeń o Bogu, musiał więc uznać Spinozę za ateistę. I to właśnie wzbudza najgorętszy sprzeciw Goethego wobec takiego spojrzenia na Spinozę: „I jeżeli inni besztają [...] go jako ateusza, ja mógłbym go *theissimum* i *christianissimum* nazwać i wychwalać”⁹⁸. Te słowa Goethego – jak wyjaśnia Heinz Nicolai – nie są kalamburem, lecz wyrażają jego głęboko przemyślane stanowisko z okresu, kiedy pożegnał się ze swoimi ortodoksyjno-pietystycznymi poglądami. Teraz wedle Goethego Bóg nie wyraża się już w słowie, a Chrystus nie jest osobą należącą do Trójcy, lecz boską miłością obecną we wszystkich tworach świata. Uniwersum stanowi nierozdzieloną jedność Boga i natury, w obrębie której człowiek nie jest traktowany w jakiś szczególnie wyodrębniony sposób. Tak więc przez koncepcję jedności Boga i natury jako jego objawienia Goethe może filozofię Spinozy uznać za rdzennie chrześcijańską⁹⁹.

Najbardziej spinozjańskie jest twierdzenie Goethego o konieczności wszystkiego, co się dzieje.

⁹⁷ *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, s. 86.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 85.

⁹⁹ Por. H. Nicolai, *op. cit.*, s. 160–162.

Goethe dzieli z Lessingiem i Herderem przejęte od Spinozy deterministyczne rozumienie natury, w której Bóg działa [pisze Rohls i druga część tego zdania jest prawie dosłownie wyjęta z wiersza Goethego – J. P.] podług wiecznych, stalowych i wielkich praw, którym także my jesteśmy poddani, żeby zgodnie z nimi dopełnić naszego bytu¹⁰⁰.

Pośród wspomnień i rozmyślań zawartych w dziele *Z mojego życia*. *Zmyślenie i prawda* Goethe pisze równie dobitnie – jak w wierszu – na temat nieubłaganego biegu zdarzeń natury:

Jak głęboko w pamięć mi się wraziły niektóre tezy Spinozy i jak wielką rolę odegrały w późniejszym moim życiu, pragnę to pokrótce wyjawić i opisać. – Przyroda działa według wieczystych, koniecznych, tak dalece boskich praw, że nawet Boskość sama nic w nich zmienić nie może. Podświadomie wszyscy w pełni się z tym zgadzają¹⁰¹.

Bóg/Boskość nie jest w stanie zmodyfikować swoich wiecznych praw działających w naturze i określających ją, istota Boga jest bowiem niezmienna. Można przypuszczać, że Goethe akceptował pogląd Herdera, że Bogu przysługują zarazem konieczność i inteligencja. Bo takie założenie nadaje sens twierdzeniu, że nawet Bóg nie może zmienić swojego działania w naturze. Ponadto odrzucenie przez Goethego ateizmu Spinozy musiało pociągać za sobą pewne charakterystyki Boga jako różnego od jego ujęcia przez Spinozę, choć zachowujące jego teorię niezmienności i nieuchronności biegu zdarzeń.

Owej determinacji za sprawą od Boga pochodzących wiecznych praw podlega świat roślin i zwierząt. Tak na przykład jest w przypadku rośliny *Hedysarum gyrans* „kołyszącej bez widocznej, zewnętrznej przyczyny listkami swymi w różne strony, jak gdyby igrała ze sobą i z nami”¹⁰². W przypadku zaś świata zwierząt „nie można dziwić się myślicielom, którzy niesłychanie kunsztowne, a przecież ściśle ograniczone umiejętności tych stworzeń uważają za całkowicie

¹⁰⁰ J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. 1, Tübingen 1997, s. 250.

¹⁰¹ J. W. Goethe, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, t. 2, s. 259.

¹⁰² Ibidem.

automatyczne”¹⁰³. Ów pozorny automatyzm to efekt niezmienności wiecznych praw natury.

Jak wieczne, boskie prawa natury manifestują się zaś w człowieku? Wszak – jak pisał Goethe – „podług odwiecznych, stalowych i wielkich praw musimy wszyscy dopełnić naszego bytu”. Goethe odpowiada, traktując siebie jako *exemplum primum* takiego wyjaśnienia. Pisze:

Doszedłem do tego, by tkwiący we mnie talent poetycki rozpatrywać całkowicie jako naturę, tym bardziej że skazany zostałem na to, by zewnętrzną naturę widzieć jako przedmiot mojej twórczości. Wykształcenie tego daru poetyckiego mogło być wywołane i określone przez pobudki, ale najradośniej i najobficiej wystąpił on mimowolnie, wbrew woli!¹⁰⁴.

Goethe w istocie przyjmuje, że człowiek posiada wolę, wolną wolę, którą może się kierować w swoim postępowaniu, tzn. – pozostajemy w obrębie zakreślonego przez Goethego jego działania – usilnie dążyć do napisania jakiegoś utworu literackiego, jednak dopóty, dopóki „natura samorzutnie” nie wyzwoli w nim „porywów twórczych”, podejmowane przez niego wysiłki nie doprowadzą do stworzenia żadnego wartościowego dzieła. Tak więc pomny tych doświadczeń, Goethe w okresach, kiedy natura nie aktualizowała się w nim poetyckim talentem, zajmował się różnymi rozsądnymi działaniami „na własny oraz bliskich pożytek”, by powrócić do pracy artystycznej, gdy sytuacja odmieni się w tym względzie¹⁰⁵. Jak widać, u Goethego konieczności właściwe bytowi ludzkiemu zostały bardziej rozluźnione niż u Herdera. Wprawdzie niemożliwa jest, wedle Goethego, zmiana wiecznych praw natury, to jednak konieczności odnoszą się tylko do pewnej sfery bytu ludzkiego. Po pierwsze zatem, wieczne prawa natury nie manifestują się w bycie ludzkim trwale i nieustannie; po drugie zaś, w różnych osobnikach ludzkich różne sfery ich bytu mogą podlegać owym prawom. Z tego nie da się zbudować

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 260.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 262–263.

jakiejsz generalizującej koncepcji. W ogólności wolność jako wolna wola jest aprobowana przez Goethego w zasymilowanej przez niego postaci spinozizmu.

Atoli pozostając na najwyższym poziomie ogólności swojej nauki o jedności Boga i natury, Goethe formułuje własną koncepcję poznania jako oglądu (ogłądania), przeciwstawiając ją odwoływaniu się Jacobiego do spekulacji i wiary. Od razu trzeba zauważyć, że Goethe i idący jego śladem badacze i interpretatorzy myślą się co do ujęcia spekulacji przez Jacobiego. Jacobi zawsze odmawiał jakiegokolwiek wartości spekulacji w filozofii. Ta negacja spekulacji stała się od czasów Jacobiego znakiem rozpoznawczym egzystencjalizmu, którego on był pierwszym reprezentantem. Relacja między wiarą w ujęciu Jacobiego a oglądem charakteryzowanym przez Goethego przedstawia się zgoła inaczej i wymaga pewnych wyjaśnień. Ponieważ mamy już z poprzednich rozdziałów jakieś pojęcie o koncepcji wiary Jacobiego, trzeba zatem odsłonić projekt poznania Goethego.

Goethe zwraca się do Jacobiego wprost: „Jeżeli Ty mówisz, że w Boga można tylko wierzyć, to ja Tobie mówię, że wysoko cenię oglądanie [...]”¹⁰⁶. Heinz Nicolai tak opisuje pogląd Goethego: „Goethe opiera się na konkretnym zjawisku, żeby w badawczym rozważaniu i intuitywnym oglądzie zarazem dojść w owym zjawisku do tkwiącego w nim tego, co duchowe”¹⁰⁷. Oglądanie

obejmuje zarazem to, co najbardziej zmysłowe, jak i to, co najbardziej duchowe, optyczne spostrzeżenie, jak i wewnętrzne postrzeganie abstraktu, ujęcie konkretnego zjawiska, jak i poznanie immanentnego zjawiska tego, co idealne. Jest ono zarazem zmysłowo-estetycznym i intelektualnym procesem [...]. „Oglądanie” oznacza zatem również naukową drogę poznania¹⁰⁸.

Tak patrząc na poznanie, Goethe zarzuca Jacobiemu, że jego wiara, jako pewność pierwsza i bezpośrednia, w żadnym innym pozna-

¹⁰⁶ *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, s. 105.

¹⁰⁷ H. Nicolai, op. cit., s. 163. Por. *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, s. 89.

¹⁰⁸ H. Nicolai, op. cit., s. 168.

niu i przez żadne dowody nieugruntowana, odwołująca się do objawienia, pozostaje tak nieokreślona, że jest bezużyteczna w poznaniu. Tym bardziej że Jacobi nie jest w stanie odróżnić wiary w znaczeniu czysto religijnym od wiary jako sposobu i narzędzia poznania poza-religijnego, a to znaczy, że niemożliwe jest wiarygodne, od wiary niezależne poznanie¹⁰⁹. Goethe pisał do Jacobiego:

Szczególnie nie mogę uznać za słuszne tego, jak ty w zakończeniu [listu do Mendelssohna z 21 kwietnia 1785 roku – J. P.] obchodzisz się ze słowem „wierzyć”, nie mogę przepuścić tobie tej manieri, ona jest właściwa wierze sofistów, którym najbardziej trzeba przypisać zaciemnianie wszelkiej pewności i pokrycie jej tumanami ich niepewnego i lekkomyślnego świata, albowiem nie potrafili oni przecież wstrząsnąć podstawami prawdy¹¹⁰.

Zarzut Goethego w istocie niweczy wartość dorobku intelektualnego Jacobiego. Oto Goethe bada twory świata rozważnie, obiektywnie i rzetelnie w ich naturalnym kształcie i w nieuchronnych prawidłowościach z praw natury wynikających, a Jacobi, nie stosując się do żadnych praw i reguł, gmatwa, mąci i zaciemnia wszelkie poznanie swoją niemożliwą do pojęcia wiarą, pewnością pierwszą i dyskursywnie nieprzekazywalną. W gruncie rzeczy Jacobi nie potrafi stworzyć obszaru wiedzy naukowo wartościowej, tzn. wiedzy, z której byłby wyeliminowany wszelki współczynnik wiary. Nazywając Jacobiego sofistą, Goethe odmawia mu wszelkiego prawa do wiarygodnej wiedzy. Jak pisze Nicolai, między wierszami Goethego znajduje się zarzut marzycielstwa, tak często i chętnie powtarzany przez krytyków Jacobiego¹¹¹. Goethe nie odstaje od innych członków owego szeregu krytyków. Przez swoją koncepcję wiary Jacobi nie znajduje u nich pardonu. Nowa epoka otworzyła na oścież bramy rozumowi, a Jacobi z niesłychanym i zadziwiającym uporem usiłuje rzucić rozum na kolana, sprowadzić go do czegoś wtórnego w gmachu wiedzy ludzkiej. Zaplątał się w wiarę, nie znajdując wyjścia z jej labiryntu.

¹⁰⁹ Por. ibidem, s. 169.

¹¹⁰ *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, s. 94–95.

¹¹¹ H. Nicolai, op. cit., s. 170.

Gwoli rzetelności trzeba powiedzieć, że wiara religijna w ujęciu Jacobiego nie zawiera w sobie roszczeń do żadnych prawd – ani religijnych, ani niereligijnych, ani o Bogu, ani o świecie. Jacobi nie może więc mieszać, jak zarzuca mu to Goethe, wiary z wiedzą. Jeżeli Goethe uznaje, że jest to wiara czysto subiektywna¹¹², to ma rację, ale przez to właśnie unieważnia zarzut, że owa wiara kształtuje poznanie. Nie zauważa on zaś wyróżnionego przez Jacobiego drugiego rodzaju wiary (już nie religijnej) jako danego człowiekowi z natury przekonania o istnieniu świata zewnętrznego. I ten świat jest odsłaniany w badaniu jako świat rzeczy wzajemnie uzależnionych od siebie, pozostających w zapośredniczeniach ze sobą. A poznanie jest odkrywaniem warunków każdej rzeczy, jej istnienia i określoności. Znamy coś, gdy jesteśmy w stanie opisać okoliczności jego istnienia, to, dzięki czemu dochodzi ono do skutku jako ta oto określona rzecz. Rozumienie oznacza po prostu włączenie rzeczy w ciąg zapośredniczeń; znamy rzecz, gdy określimy szereg zdarzeń, do których ona należy jako człon tego szeregu. Poza nim i niezależnie od niego nie potrafimy niczego pojąć ani wyjaśnić. Nauka funduje się, gdy odkrywa powiązania między rzeczami. W tym sensie nauka jest systematyczna, bo ukazuje pewną jedność powiązanych ze sobą zdarzeń, które występują nie w przypadkowej, lecz uporządkowanej całości. Odkrywanie łańcucha uwarunkowań odnosi się jedynie do bytu natury i ma sens tylko wewnątrz niej. Nauka jest wiedzą o naturze i wyłącznie o naturze. Poznawanie rzeczy jako odsłanianie ich zapośredniczeń ma charakter czysto mechanistyczny. Potrafimy powiedzieć, jak rzecz się pojawia, co jest potrzebne do jej istnienia – znamy więc warunki jej bytu i trwania, gdy włączymy ją w szereg zdarzeń przyczynowo-skutkowych. Ta naturalistyczna nauka o świecie jest pamięcią mechanicznych powiązań zapisanych przez matematykę. Świat wedle tej nauki jest mechaniczną budowlą. I innej nauki wedle Jacobiego być nie może. To, co mieści się poza jej obszarem, nie ma waloru obiektywnego poznania. W ten sposób Jacobi bardzo rygorystycznie oddzielił naukę od wiary¹¹³.

¹¹² Ibidem, s. 171.

¹¹³ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza II*, s. 153–154, 158–159.

Takie ujęcie wiedzy o świecie koresponduje po części z Goethego koncepcją oglądania świata natury zewnętrznej jako drogi do jej poznania; Michael Murrman-Kahl dostrzega w tym obszarze zbieżność stanowiska Goethego z nowożytnym przyrodoznawstwem¹¹⁴. Tak więc Goethe i Jacobi nie odrzucają współczesnej im nauki jako takiej. Różnice między nimi są jednak istotne. Koncepcja Jacobiego jest przejrzysta: mamy obszar wiary i oddzielony od niego obszar nauki, dotyczącej jedynie świata natury. To, co poza naturą, może być jedynie przedmiotem wiary, która nie rości sobie żadnych pretensji do prawdy, jakiegokolwiek wiarygodnego poznania.

Koncepcja oglądania Goethego ma natomiast uniwersalny charakter, co sprawia, że uniwersalny jest także jego obraz świata, o czego on – jak pisze Nicolai – doskonale zdawał sobie sprawę¹¹⁵. Ogląd zapewnia poznanie wszystkiego. Jednak w swojej *Studie nach Spinoza* Goethe bardzo wyraźnie nakłada ograniczenia na poznanie absolutu:

[...] to, co nieskończone, albo całkowita egzystencja, nie może być przez nas pomyślane. Możemy myśleć tylko rzeczy, które są albo ograniczone, albo które ogranicza sobie nasza dusza. Mamy więc o tyle pojęcie tego, co nieskończone, o ile możemy myśleć, że istnieje całkowita egzystencja, która jest poza siłą ujęcia naszego ograniczonego ducha¹¹⁶.

I dalej Goethe wyjaśnia swoje stanowisko: „Musimy więc wszelką egzystencję i doskonałość tak daleko ograniczyć w naszej duszy, żeby zostały one dostosowane do naszej natury i naszego rodzaju myślenia i odczuwania; wtedy dopiero mówimy, że poznajemy rzecz lub cieszymy się nią”¹¹⁷. Tak więc Boga możemy poznać wówczas, gdy nałożymy na niego ograniczenia, czyli zdeformujemy to, czym jest Bóg. Adekwatne poznanie absolutu jest dla nas niemożliwe. Sprawą nietatwą do wytłumaczenia jest to, w jaki sposób na to, co nam

¹¹⁴ M. Murrmann-Kahl, *Der Pantheismusstreit*, w: *Philosophisch-theologische Streit-sachen. Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit*, Hrsg. von G. Essen, Ch. Danz, Darmstadt 2012, s. 113.

¹¹⁵ H. Nicolai, op. cit., s. 175.

¹¹⁶ J. W. Goethe, *Studie nach Spinoza*, s. 7.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 8.

nieznane, nakładamy ograniczenia tak, że staje się ono znane w tym ograniczeniu. Skoro nie znamy Boga jako doskonałości, to jak możemy ową zakrytą dla nas doskonałość ograniczać, wiązać naszym sposobem pojmowania to, o czym nie wiemy, czym ono jest?

Z drugiej strony wiemy, że ludzkemu oglądowi w każdym zjawisku natury odsłania się to, co duchowe i boskie. Konieczność boskich praw objawia się m.in. – jak opisywał to Goethe – w świecie roślin i zwierząt. Można więc powiedzieć – podobnie jak Herder – że Bóg na wielorakie sposoby objawia się we wszystkich tworcach natury. Dlatego wolno zapytać, czy poznając Boga przez owe poszczególne twory, nie zniekształcamy jego obrazu. O tyle, o ile Bóg objawia się w poszczególnym tworze stosownie do tego, co ten twór może z Boskości w sobie udźwignąć, jest to w stosunku do tego tworu adekwatne objawienie się Boga. W tej części, w jakiej Boskość objawia się w określonym zjawisku, objawia się ona w sposób ograniczony, ale niezdeformowany. Herderowi na gruncie takiej samej koncepcji manifestacji Boga w świecie w ogóle nie nasunęła się myśl o zdeformowanym obrazie Boga.

W ogólności oglądanie jako organ poznania ma u Goethego sens bardzo szeroki. Obejmuje ono – jak wiadomo – postrzeganie zmysłowe i obserwację świata, także z estetycznego punktu widzenia, oraz intelektualne rozważanie i wreszcie ogląd o charakterze intuitywnym. Tak pojęte oglądanie trudno daje się wyłożyć jako jednolita koncepcja poznania. Ogląd intuitywny jest bowiem wiedzą bezpośrednią, tj. – jak wyraził się Hegel – wiarą. Tak więc Goethe nie jest wolny od zarzutu, który postawił on Jacobiemu: pomieszanie wiedzy i wiary. Twierdzenie o obecności Boga w świecie natury jest obarczone błędem *petitio principii*; trzeba zatem było odwołać się do takiej formy poznania, by zachować owo twierdzenie. I służy temu ogląd, w istocie intuitywny, wiedza bezpośrednia, wiara. W ten sposób Goethe chce dać obraz całego bytu stosownie do wymagań tradycyjnej metafizyki, ukazać jedność Boga i natury oraz obecność Boga w naturze. Wskazywano już na pewną dwoistość ujęcia przez Goethego wiedzy metafizycznej: wyraźnie i wprost akcentowane traktowanie jej jako ograniczonej ze względu na możliwości poznawcze człowieka, choć trudno byłoby wymazać z poglądów Goe-

tego bardziej optymistyczną perspektywę co do możliwości ludzkiej wiedzy o Bogu i świecie.

Jacobi okazał się natomiast zadziwiająco współczesny w swej separacji wiary od nauki. Utorował w ten sposób drogę do rozwiązania, które szeroko się upowszechniło i stało się dominujące jako wyraz tego, do czego dochodziła filozofia nieomal przez dwa ostatnie stulecia. Inspirując się wynikłą ze świadomości dokonań Kanta postawą obrzydzenia Johanna Georga Hamanna wobec dotychczasowej metafizyki oraz – z powodu Wolffiańskiej nauki – wobec łacińskiej ontologii, a także jego koncepcją deformującego rzeczywistość rozumu i zbudowanych dzięki niemu nauk oraz prowadzącego do arbitralnych rezultatów abstrakcyjnego ujmowania świata rzeczy, Jacobi stał się jednym z pierwszych krytyków tego, co w XX stuleciu zostało nazwane rozumem instrumentalnym, który okazał się narzędziem powszechnego władztwa nad całością istnienia.

W przedstawionych tu analizach odróżniono sposoby postrzegania filozofii Spinozy przez Jacobiego i Goethego od wyznawanych przez nich poglądów. Tak więc obaj są zgodni co do samoistności substancji Spinozy i jej jedności ze wszystkim, co istnieje. Jest to ujęcie wygłoszone przez Jacobiego i powtórzone przez Goethego. W odniesieniu do Spinozy różnica między Jacobim a Goethem polega na tym, że wedle pierwszego Bóg Spinozy jest uludą, a on sam – ateistą, według drugiego zaś Bóg Spinozy jest w najpełniejszym znaczeniu chrześcijański. Po drugie, Goethe i Jacobi, każdy z nich wygłasza własną koncepcję niezgodną z koncepcją drugiego. To znaczy: Goethe utożsamia swój pogląd ze zmodyfikowaną przez siebie – podobnie jak to zrobił też Herder – filozofią Spinozy, podczas gdy Jacobi radykalnie odgranicza swoje poglądy od filozofii Spinozy. Różnice i przeciwieństwa istnieją więc w owych dwu wskazanych zakresach i w obu są istotne.

Goethe odczuwał odrazę do sporów i kontrowersji filozoficznych. W przypadku sporu o Spinozę jego niechęć wynikała, po pierwsze, z tego, że został przez Jacobiego wplątany w ten spór; po drugie zaś z tego, że był w tym względzie „świadomy przepaści, jaka

dzieliła go od Jacobiego¹¹⁸, który – jak pisał Goethe – zniszczył tkankę myśli Spinozy. Z tych powodów Goethe świadomie unikał wyraźnego formułowania swoich poglądów i ocen wobec stanowiska Jacobiego, wzbudzając w nim przez to niedosyt i rozczarowanie. Nie dziwi tedy, że na pismo *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna* najpierw zareagował zdaniem: „Historyczna forma dobrze zdobi dziełko”, a potem pisał o publikacji swoich wierszy przez Jacobiego¹¹⁹. Nie chciał, mimo prośby Jacobiego, wypowiedzieć się o *Morgenstunden*, zauważając jedynie nieco ironicznie, że Mendelssohn bardzo mądrze przedstawił Spinozę i Lessinga, stawiając w ten sposób Jacobiego w trudnej sytuacji¹²⁰. Jedynie pisząc o rozprawie Jacobiego *Gegen Beschuldigungen...*, zarzuca Jacobiemu porywczosć i pogardliwy stosunek do Mendelssohna¹²¹. Mocny krytyczny ton wobec Jacobiego pojawia się znowu u Goethego pod wpływem lektury dialogów Herdera zatytułowanych *Gott*.

Goethe wytyka Jacobiemu naiwną, wielce uproszczoną, urojeniową koncepcję bytu z powodu degradacji świata natury. Nie ma wedle tej koncepcji przestrzeni dla natury jako niezbędnego i niewyczerpanego w swoim bogactwie objawienia Boga. Jacobi musi więc obracać się w kręgu jałowej spekulacji o Bogu. „Spekulacja, spekulacja metafizyczna – mówił Goethe – stała się nieszczęściem Jacobiego; brakowało mu nauk przyrodniczych, a odrobiną moralności nie da się zrozumieć szerokiego spojrzenia na świat¹²². Dlatego filozofia Jacobiego to „ubóstwienie pustego dziecięcego wrażenia mózgowego¹²³”.

Po pierwsze, pisząc o naturze, Goethe przypisuje ludzkiemu poznaniu Boga poprzez naturę więcej, aniżeli wynikałoby to z jego wypowiedzi w rozprawie *Studie nach Spinoza* o ograniczoności tego poznania. Po drugie – przypominamy – Jacobi nie jest metafizykiem

¹¹⁸ H. Nicolai, op. cit., s. 173.

¹¹⁹ *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, s. 87–88.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 95.

¹²¹ *Ibidem*, s. 104–105.

¹²² J. W. Goethe, *Gedenkausgabe der Werke. Briefe und Gespräche*, Bd. 24, Zürich 1948–1954, s. 372.

¹²³ *Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe in 40 Bänden*, Bd. 27, Stuttgart 1902–1912, s. 135.

z powodu negacji wszelkiej wiedzy o Bogu i o tym, co ponadnaturalne. Po trzecie, nauka o naturze ma w koncepcji Jacobiego swoją autonomię i nie prowadzi ona do żadnej metafizyki. Z tego wynika, po czwarte, oddzielenie przez Jacobiego wiary od wiedzy i odmówienie wierze możliwości stanowienia jakichkolwiek prawd. Tego Goethe nie rozumiał i jego obraz filozofii Jacobiego był nieprawdziwy.

Wiedza Goethego na temat filozofii Spinozy była ograniczona do twierdzenia, że istnieje jeden byt doskonały, który jest Bogiem i że rzeczy nie są jego częściami, lecz mają udział w jego bycie. Próbując bliżej określić status rzeczy, Goethe wikła się w trudne do pogodzenia ze sobą twierdzenia. Ciekawe i inspirujące mogą wydawać się zaś sposoby wyjaśniania przez Goethego manifestacji boskich praw w świecie roślin i zwierząt. W ogólności jednak Goethe nie jest w stanie podjąć z Jacobim rzeczowej dyskusji o filozofii Spinozy. Zarzuty, które stawia Jacobiemu, mają w istocie charakter formalny, na przykład zarzut deformacji wyводу Spinozy nie jest poparty żadną konkretną analizą twierdzeń Spinozy. A stosunek Goethego do kwestii ateizmu filozofii Spinozy oraz manifestacji Boga w przyrodzie jest wyrazem zarówno właściwej Goethemu umysłowości, jak i zależności od Herdera.

Zakończenie

Być może, jak już zauważono, bez Elise Reimarus w ogóle nie byłoby sporu o panteizm. Być może Friedrich Heinrich Jacobi wypowiedziałby się kiedyś o spinozyzmie Gottholda Ephraima Lessinga. Ale czy potrafiłby to doniesienie rozwinąć w systematyczny wykład o Baruchu Spinozie i na tle jego filozofii zarysować pogląd Lessinga? Doniesienie mogłoby pozostać sensacją niezwykłą, ale czy wywołałaby ona szerszą i poważną dyskusję? I czy Jacobi znalazłby przeciwnika, tak zdecydowanie jak Moses Mendelssohn broniącego Lessinga przed zarzutem spinozyzmu? Czy bez tego sporu byłaby możliwa zmiana wizerunku Spinozy? Zapewne tak, ale czy nie byłoby potrzeba na to następnego stulecia? To zderzenie, ten spór między Jacobim a Mendelssohmem przyspieszył „zwrot w wykładaniu filozofii Spinozy”¹. Co do tego nie może być żadnych wątpliwości. „Głębsze zrozumienie znalazł Spinoza w Niemczech dopiero wskutek owego sporu między Mendelssohmem i Jacobim o spinozyzm Lessinga”. Jak pisze dalej Max Grunwald:

Ten spór, ostatnie pchnięcie szpadlem do otwarcia grobu Spinozy jest nie tylko jednym z najważniejszych i najbogatszych w konsekwencje zdarzeń w literackiej historii Niemiec, lecz zarazem jednym z najbardziej interesujących sporów uczonych w ogóle. Całe uczone i lubujące się w estetyzmie Niemcy opowiadały się zdecydowanie w tym sporze „za” lub „przeciw”, i ostro manifestowały się w nim przeciwieństwa, które tkwiły w innych dziedzinach².

¹ H. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971, s. 52.

² M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland* (1. Aufl. – Berlin 1897), Aalen 1986, s. 97.

W takich sporach żywo angażujących – jakoś „pamiętającą” panteistyczną mistykę – niemiecką świadomość i podświadomość argumenty bywają często spychane na dalszy plan albo w ogóle nieuwzględniane. To zarówno podtrzymuje spór, jak i zapewnia obstawanie przy różnych stanowiskach nawet wówczas, gdy pewne kwestie sporne zostają w miarę wyraźnie opisane i rozstrzygnięte. Tak z pewnością jest w przypadku sporu o panteizm. Racje rzeczowe są ignorowane, trwa się przy na początku sformułowanej tezie na mocy owego pierwotnego wyboru – jak pisał o tym psychiatra Antoni Kępiński – pozostając głuchym na argumenty.

Po stuleciu najbardziej zajadłych ataków na „bezczelnego potwarcę Bogów i ludzi”, „najbardziej niebezpiecznego ateistę” spór o panteizm otwiera nową epokę recepcji filozofii Spinozy. To Jacobi – jak pisał Michael Murrmann-Kahl – „najsamprzód uczynił dostępnym swoim współczesnym” spinozyzm³. To w Niemczech za sprawą Jacobiego dochodzi do wzniesienia rozumienia i interpretacji filozofii Spinozy na poziom, który odtąd nie może być ignorowany przez poważnych badaczy i który wyznacza kryteria oceny ich osiągnięć. Ta wartość pracy Jacobiego jest nie tylko historyczna, ale w wielu ważnych punktach do dzisiaj niepodważalna. Jacobi wydobywa filozofię Spinozy z prawie całkowitego niezrozumienia. Dostrzega jej znaczenie jako systemu filozoficznego i zarazem – wbrew powszechnej prawie opinii – uznaje go za człowieka godnego najwyższej czci i szacunku, który przy tym opowiada się za religijnością najwyższego lotu, pokrewną w swej istocie religijności Mistra Eckharta.

Jaka była rola i znaczenie Mendelssohna w sporze o panteizm?⁴ Uznając wszystkie składniki nauki Spinozy za zasługujące na obale-

³ M. Murrmann-Kahl, *Der Pantheismusstreit*, w: *Philosophisch-theologische Streit-sachen. Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit*, Hrsg. von G. Essen, Ch. Danz, Darmstadt 2010, s. 126.

⁴ Mendelssohn zajął się filozofią Spinozy znacznie wcześniej aniżeli Jacobi i także wcześniej niż Herder i Goethe; on też zapoznawał z nią Lessinga. W opublikowanych trzydzieści lat przed publicznym wybuchem sporu o panteizm, tj. w 1755 roku, *Gespräche* Mendelssohn wypowiada się przeciwko szyderstwom i krytyce Pierre’a Bayle’a wymierzonym w naukę Spinozy. (Podajemy według

nie, Christian Wolff w istocie stanowił dla Mendelssohna podstawę i zbiór punktów orientacyjnych dla jego krytyki tej nauki i jednocześnie dawał mu swobodę, przy zachowaniu owej podstawy, w operowaniu własnymi wobec niej argumentami. Najmocniejszy i trafny zarzut wobec ujęcia przez Jacobiego filozofii Spinozy sformułował Mendelssohn w swoim tekście zatytułowanym *Erinnerungen*, będącym odpowiedzią na relację Jacobiego z jego spotkania z Lessingiem. Otóż traktując jako rzeczywisty byt jedynie jednostkowe rzeczy, a Boga tylko jako „czystą zasadę rzeczywistości”, Jacobi wedle Mendelssohna gruntownie wypaczył, a właściwie zanegował sens nauki Spinozy. Odrzucił jej tezę o wszechrzeczywistości jednej jedynej substancji i jej właściwościach. W gruncie rzeczy Jacobi akceptuje w ten sposób banalną i niczego niewyjaśniającą koncepcję substancji-Boga jako zbioru wszystkich rzeczy jednostkowych, właściwie izolowanych wobec siebie. Mendelssohn przy tym dostrzega, że Jacobi mówi w swoim tekście także o jednej substancji tożsamej ze wszystkim, co istnieje. I nawet w tej części *Erinnerungen* Mendelssohn wypowiada się pojednawczo wobec Jacobiego.

Ta oczywista niezborność wypowiedzi Jacobiego wytknięta mu przez Mendelssohna musiała mocno w niego uderzyć. Jacobi nigdy na ten zarzut wprost nie odpowiedział, co oznacza, że zaakceptował go całkowicie, ale nie chciał *expressis verbis* mówić o tej sprawie, by nie obnażać słabości swojego stanowiska, motywowanego także własnymi preferencjami. Pisząc bowiem sprawozdanie ze spotkania z Lessingiem, Jacobi sądził, że przypisanie substancji-Bogu pełnej samoistności oznaczałoby uznanie go za byt osobowy. Ale

najstarszego znanego nam wydania: *Moses Mendelssohns philosophische Schriften*, Reuttligen 1783. *Gespräche*, stanowiące stronicie 198–278 tych pism, zazwyczaj są określane jako *Philosophische Gespräche*). Otóż przejście od filozofii René Descartes’a do filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza mogło dokonać się – wedle Mendelssohna – tylko przez wypełnienie dzielącej je przepaści. I nauka Spinozy, na jego nieszczęście, musiała być strącona w tę „potworną przepaść” (ibidem, s. 221–222). To jest jej błąd, błąd nie do uniknięcia, znajdujący wyraz w jego koncepcji Boga i rzeczy. Badacze sporu o Spinozę z reguły pomijają w swoich analizach owe *Gespräche*. Wyjątkiem jest tutaj Hans Schmoldt, który dużo uwagi poświęca temu tekstowi w swoim piśmie *Der Spinozastreit* (Berlin 1938, s. 15–34).

krytyka Mendelssohna „otrzeźwiła” Jacobiego, ukazując mu jego teoretyczne „zagmatwanie”, obstawanie przy koncepcji nadzwyczaj nieudanej. Dzięki Mendelssohnowi Jacobi zdał sobie sprawę, że, rozważając filozofię Spinozy, musi zawiesić wszystkie swoje zapatrywania i poglądy i oddać się bezstronnej i, na ile to możliwe, pogłębio-nej analizie filozofii Spinozy. Zasadą trafnej krytyki Mendelssohna jest to, że zmusił on Jacobiego do rzetelnej pracy nad myślą Spinozy. Ale podejmując taką pracę, Jacobi jakby w jakimś stopniu w sensie teoretycznym wyłączył Mendelssohna z dalszej dyskusji o Spinozie. W *Morgenstunden* Mendelssohna trudno znaleźć analizy, które dotyczyłyby istoty problemów filozofii Spinozy. Podstawowe zagadnienie Mendelssohna w *Morgenstunden* dotyczy tego, jak możliwe jest przejście od idei właściwych świadomemu Bogu do świata rzeczy pozaboskich. Taka koncepcja Boga nie ma nic wspólnego z nauką Spinozy, nie jest żadnym do niej nawiązaniem, lecz zdecydowanym odcięciem się od niej. Już pierwszy krótki passus wykładu XIII z *Morgenstunden*, rozpoczynający rozważania Mendelssohna o Spinozie i Lessingu, tak wyraźnie zniekształca koncepcję atrybutu myślenia w ujęciu Spinozy, że jego filozofia przestaje być w gruncie rzeczy przedmiotem analiz owego dzieła Mendelssohna. Przypomnijmy wszelako, że to, co nazywa się sporem o Spinozę, nie jest wyłącznie sporem o Spinozę. I na tej sprawie nie kończy się bynajmniej udział Mendelssohna w sporze.

Teza nierzadko spotykana przede wszystkim wśród dawniejszych badaczy sporu o Spinozę, że Mendelssohn jest przekaznikiem Spinozjańskich idei do idealizmu niemieckiego, nie daje się żadną miarą utrzymać. Mendelssohn nie tylko, tak jak Wolff, uważał spinozizm za najgorszą i najbardziej szkodliwą filozofię, ale także, tak jak Wolff, nie potrafił dotrzeć do jej podstawowych konstrukcji teoretycznych. Za ten nietrafny pogląd na temat przepływu idei filozoficznych odpowiedzialny był sam Mendelssohn, który wykoncypował uszlachetniony czy udoskonalony panteizm jako prawowierną kontynuację filozofii Spinozy. Odpowiedzialni za to byli też należący do grona Mendelssohna berlińscy oświeceniowcy, prezentujący taki właśnie sposób postrzegania jego roli w obrębie filozofii niemieckiej. Zastanawiająca jest trwałość owego stereotypowego wizerunku

Mendelssohna, będąca w dużym stopniu pochodną szerokich działań berlińskich oświeceniowców na rzecz owego wizerunku.

To, że Spinoza dociera do klasycznej filozofii niemieckiej za pośrednictwem Jacobiego, najjaśniej okazuje się z wykładów Georga Wilhelma Friedricha Hegła z historii filozofii. Weźmy dla przykładu Spinozjańską koncepcję substancji-Boga. Hegel na ten temat pisze tak:

Ponieważ tylko Bóg jest tym, co pozytywne, afirmatywne, więc wszystko inne jest tylko modyfikacją, nie jest więc czymś, co istnieje samo w sobie i dla siebie; tak więc Bóg jest substancją. Zatem Jacobi ma rację⁵.

W kwestii wzajemnego stosunku do siebie atrybutów oraz ich stosunku do Boga Hegel nie zgadza się natomiast z Jacobim, twierdząc, że Bóg wedle Spinozy nie jest tożsamy z naturą, tzn. zdaniem Hegła natura jest tożsama z myśleniem, a Bóg jest jednością ich obu. Wedle Hegła uznaje się Spinozę za ateistę z dwu powodów: po pierwsze dlatego, że „Spinoza nie odróżnia Boga od świata, od natury”; po drugie z tego powodu, że Bóg nie jest duchem. Oba argumenty nie są bezzasadne, ale nie są wystarczające: pierwszy z nich – bo w tym wypadku ignoruje się „zwykłe” rozumienie ateizmu; drugi – ponieważ także teologowie, „którzy nazywają Bogiem jedynie wszechmocną, najwyższą istotę itd.”, musieliby być nazwani ateistami. Najlepiej treść filozofii Spinozy oddaje pojęcie akosmizmu⁶. Hegel celuje, jak się wydaje, w pogląd Jacobiego o ateizmie Spinozy, choć, trzeba zauważyć, Hegłowi łatwiej było snuć rozważania dzięki temu, co Jacobi napisał o koncepcji substancji i atrybutów u Spinozy. Jednakowoż Hegel nie dostrzega albo nie zgadza się z tezą z *Etyki* Spinozy, że substancja jest tożsama z każdym ze swoich atrybutów. Pogląd Jacobiego o ateizmie Spinozy podziela Leszek Kołakowski, który bardzo klarownie w swoim znakomitym dziele wyjaśnił i uzasadnił stanowisko Spino-

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 310.

⁶ *Ibidem*, s. 327, 347.

zy odnośnie do rozważanej teraz kwestii, nazywając je koncepcją nominalistyczną, co wyraźnie precyzuje jej treść⁷.

Przytoczono tutaj dwa przykłady, nie ma bowiem powodu do analizy całego wykładu Hegla o Spinozie. Hegel był genialnym myślicielem i ten jego wykład otwiera nowe spojrzenie na Spinozę, na niewątpliwe osiągnięcia jego filozofii, ale też na jej niedostatki i ułomności, nigdy dotąd tak wnikliwie nie analizowane. Jednak Hegel wiele istotnych tez Jacobiego powtarza, pewne rozwija, pewne przeformułuje, z pewnymi się nie zgadza. Ale Jacobi tkwi w źródła jego pojmowania filozofii Spinozy. Hegel włącza do swojego wykładu świadomie i nieświadomie to, czego w dziedzinie rozumienia Spinozy dokonał Jacobi. Po opisanym już świadomym, przechodzimy do nieświadomego powoływania się Hegla na Jacobiego, które dotąd nigdy nie zostało dostrzeżone przez badaczy tych kwestii. Chodzi o to, że Hegel w swoim wykładzie o Spinozie przytacza dosłownie cztery fragmenty, z wydanej w 1801 roku drugiej połowy szóstej części *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischer Literatur derselben*, jako wypowiedź jego autora, Johanna Gottlieba Buhlego. Hegel nie wie bowiem, że te cztery fragmenty zostały dosłownie przepisane z drugiego przedstawienia filozofii Spinozy przez Jacobiego, gdzie są oznaczone numerami: XXXI, XXXII, XXXIV, XXXVI i XXXIX⁸. Otóż na początku tysiąc jedenastego paragrafu Buhle powiada, że wedle Jacobiego, „jednego z najbardziej gruntownych znawców” Spinozy i „jednego z najznakomitszych filozofów naszych czasów”, filozofia Spinozy „daje się [...] sprowadzić” do „podstawowych twierdzeń” opisanych właśnie przez Jacobiego. Po tych słowach Buhlego stoi dwukropek, a następnie Buhle charakteryzuje filozofię Spinozy głównie słowami Jacobiego, ale bez używa-

⁷ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 166–167.

⁸ Por. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, 1. Abt. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Leipzig 1819, s. 194–203. (Dalej cytowane jako: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza I*); J. G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischer Literatur derselben*, 6. Teil, 2. Hälfte, Göttingen 1801, s. 743–746; G. W. F. Hegel, op. cit., s. 334–335.

nia cudzysłowów⁹. I to chyba przede wszystkim sprawiło, że słowa Jacobiego wziął Hegel za wypowiedź Buhlego, autora podręcznika. Nie można nie zauważyć, że tuż przed przytoczeniem słów Buhlego, tzn. Jacobiego, Hegel dystansuje się od nich, pisząc, że „Buhle podkłada w miejsce [myśli] Spinozy [swoje] ograniczone myśli”¹⁰. Jednak po przytoczeniu tych w rzeczywistości wypowiedzi Jacobiego, Hegel nie poddaje ich krytyce, a więc akceptuje podane w nich informacje. Hegel krytykuje naukę Spinozy opisaną przez Jacobiego. Dla potwierdzenia tego podajemy fragment tekstu Hegła:

Myślenie [według nauki Spinozy – J. P.] ma jedynie znaczenie tego, co ogólne, nie ma znaczenia samowiedzy. Ten mankament – zagłada momentu samowiedzy w istocie – jest tym, co z jednej strony tak bardzo oburza w systemie Spinozjańskim, ponieważ w ten sposób zniesiony został w tym, co absolutne, byt dla siebie ludzkiej samowiedzy, tak zwana wolność, tj. właśnie pusta abstrakcja bytu dla siebie, i przez to [zniesiony też został] Bóg [jako] odróżniony od natury i od ludzkiej świadomości, mianowicie [Bóg] sam w sobie; z drugiej jednak strony czymś niezadowolającym filozoficznie jest to, że właśnie nie jest poznane samo w sobie to, co negatywne¹¹.

Tak więc dzięki Jacobiemu mamy nowy sposób funkcjonowania filozofii Spinozy w Niemczech i nowe jej rozumienie. To Hegel w swoich wykładach powstałych po 1815 roku mówi: „Spinoza jest najważniejszym punktem nowoczesnej filozofii: albo spinozizm, albo żadna filozofia”¹². Można dopatrywać się w tym nawiązania do słów Lessinga, który w 1780 roku zwraca się do Jacobiego w ten sposób: „Nie ma innej filozofii niż filozofia Spinozy”. Hegel owym zdaniem w gruncie rzeczy podsumowuje to, co już dokonało się w Niemczech. W Niemczech za sprawą Spinozy pojawia się pewien model i kryterium uprawiania filozofii. David Baumgardt pisze:

⁹ J. G. Buhle, op. cit., s. 735.

¹⁰ G. W. F. Hegel, op. cit., s. 334.

¹¹ Ibidem, s. 336.

¹² Ibidem, s. 310.

Jak głębiej zrozumieć przemożną władzę, jaką Spinoza zyskał nad myśleniem niemieckim? Zapewne mógł Goethe niejedno z tego, co wyczytał ze Spinozy, znaleźć także u Giordana Bruna albo nawet w XVII stuleciu. [...] Ale pozostaje przecież tajemnica niesłuchanie silnego promieniowania, które szło od Spinozy właśnie do niemieckiego ducha. [...] Spinoza jest bez wątpienia w porównaniu do innych wielkich myślicieli z dziejów filozofii jedną z najbardziej wyrazistych postaci. Jednak jego oddziaływanie na niemieckiego ducha było mimo to nieukończenie bogate i wielopłaszczyznowe – w różnych stuleciach i na najrozmaitszych obszarach¹³.

Najwięksi po Immanuelu Kancie – Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dostają wiatr w żagle dzięki wskazaniu przez Jacobiego na nieusuwalną wadliwość Kantowskiej koncepcji rzeczy samych w sobie. Kant nie może już stać na drodze inkorporacji nauki Spinozy do ich własnych systemów.

Fichte zgadza się całkowicie z Jacobim, że filozofia Spinozy jest „konsekwentnym i niewyrotnym” systemem, niemożliwym do obalenia na drodze immanentnej krytyki. Spinoza chciał osiągnąć „najwyższą jedność” poznania, wszelako mylił się, nie dostrzegając, że, po pierwsze, realizacja tego zadania nie może ograniczać się do tego, co czysto teoretyczne, i że, po drugie, zadanie to, stale realizowane, nigdy nie osiąga swojego kresu¹⁴. Fichte mówi tutaj o pokrewieństwie praktycznej części swojej Teorii Wiedzy z nauką Spinozy. Znacznie mocniej z tą nauką powiązana jest teoretyczna część Teorii Wiedzy. Fichte pisze: „W istocie teoretyczna część naszej Teorii Wiedzy [...] naprawdę jest, jak to się w swoim czasie okaże, systematycznym spinozyzmem, tyle tylko, że najwyższą substancją jest tutaj Ja każdego”¹⁵. Fichte więc na tyle, na ile tylko pozwala mu na to koncepcja Ja transcendentalnego, powoływał się na filozofię Spinozy. Strukturalną izomorficzność swojej teorii i nauki Spinozy Fichte wy-

¹³ D. Baumgardt, *Spinoza und Mendelssohn*, Berlin 1932, s. 6.

¹⁴ J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1996, s. 97.

¹⁵ *Ibidem*, s. 123.

raził w ten sposób: „Zauważmy jeszcze, że ten, kto przekracza owo »Ja jestem«, z koniecznością musi dojść do spinozyzmu”¹⁶.

Najwierniejszy filozofii Spinozy był Schelling w swoim systemie tożsamości pochodzącym z pierwszych lat XIX wieku. Jest to nauka o jednym jedynym bycie, bycie Boga jako absolutnej tożsamości będącej jedną, prostą, wszystko obejmującą substancją. Nie można w niej niczego wyróżnić ani odróżnić w jakikolwiek sposób coś od czegoś innego pod groźbą utraty jej jednolitości i jednakowości. Substancja nie jest sumą rzeczy jednostkowych, a one nie są jej częściami. Ten zuniwersalizowany monizm głosi, że wszystko, co istnieje, należy do jednej substancji, a właściwie jest tą jedyną, niepodzielną i całą, w istocie homogeniczną substancją. Pozostałe rozwiązania Schellingiańskiej filozofii tożsamości wprawdzie nawiązują częściowo do nauki Spinozy, ale w ogólności są już własnymi pomysłami Schellinga. Na przykład odrzuca on Spinozjańską koncepcję atrybutów, a jego pojmowanie świata natury, którego istnienia nie udaje mu się wyprowadzić z absolutnej tożsamości, jest całkiem niespinozjańskie¹⁷.

I tylko Hegel krytycznie zasymilował filozofię Spinozy, budując swój gigantyczny system. Dla Hegla hasło „albo spinozyzm, albo żadna filozofia” oznacza, że „jeżeli zaczyna się filozofować, to trzeba na początku być spinozystą”¹⁸. Hegel pisze: „[...] myślenie musiało stanąć na stanowisku spinozyzmu; jest to istotny początek wszelkiego filozofowania”¹⁹. W tym sensie filozofia Spinozy jest nie do usunięcia. Filozof kontynuuje swoją myśl, pisząc: „Wspaniałe w sposobie myślenia Spinozy jest to, że potrafi wyrzec się wszystkiego, co określone, co szczegółowe, i odnosić się tylko do Jednego,

¹⁶ Ibidem, s. 97.

¹⁷ F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburg 1856–1861, Bd. 4, s. 105–212, Bd. 6, s. 131–576. Por. R. Panasiuk, *Spinoza redivivus. Schellings Versuch, die Metaphysik des Absoluten zu schaffen*, w: *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. von H. Pisarek, M. Walther, Wrocław 2001, s. 159–172.

¹⁸ G. W. F. Hegel, op. cit., s. 312.

¹⁹ Ibidem.

tylko to Jedno uznawać [...]”²⁰. Absolutna substancja jako całość-jedność jest prawdą, pierwszą i nienaruszalną prawdą, ale nie całą prawdą. Spinoza w istocie operuje pustymi abstrakcyjnymi określeniami. W Spinozjańskiej substancji nic się nie dzieje, nie ma w niej życia, ducha, aktywności; określenia substancji jako jej modyfikacje są przypadkowe, wyobrażone, a nie w sposób logicznie poprawny wyprowadzone. Substancja jest pustką, przepaścią, w której giną wszystkie określenia²¹.

W gruncie rzeczy filozofia Hegła jest skrajnie racjonalnie pojętym ożywieniem, uduchowieniem i jakby przeobstwieciem Spinozjańskiej substancji o tyle właśnie, o ile w bycie pojętym dziejowo konstytuuje się Boskość. Hegel – można by powiedzieć, idąc za tokiem jego obrazowania – stanął przed ścianą sztywnej, skamieniałej Spinozjańskiej substancji i przeobraził ją w żywe dzieje ducha i jego manifestacji²². I tutaj chyba jesteśmy blisko odpowiedzi na pytanie Davida Baumgardta o to, na czym polega moc sprawcza filozofii Spinozy wobec niemieckiego ducha. Spinoza uświadomił Hegłowi gigantyczne wyzwanie. Podejmując je, Hegel stworzył system, którego wielkość nigdy potem nie została przekroczona.

Mendelssohn w swoim „zapale do metafizycznej argumentacji *a priori*”²³ stał się – jak pisze Kurt Christ – wyrazicielem „szkolno-filozoficznej orientacji” pojętej w duchu nauki Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Christiana Wolffa oraz „oświeceniowcem polegającym na wszechmocy ludzkiego rozumu”²⁴. Zatem powszechny rozum ludzki, właściwy każdej jednostce, pozwala jej dowieść istnienia Boga. Można mieć wątpliwości, czy Mendelssohn wystarczająco precyzyjnie wypowiada swoje stanowisko. Na przykład – jak wiemy –

²⁰ Ibidem, s. 314.

²¹ Ibidem, s. 312–313.

²² Birgit Sandkaulen twierdzi, że zarys programu filozoficznego zawarty w słynnej *Przedmowie do Fenomenologii ducha* Hegła daje się pojąć tylko w kontekście tego, co zrobił Spinoza, a także Jacobi, mimo że nie padają tam ich nazwiska. B. Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000, s. 236.

²³ *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786, s. 20.

²⁴ K. Christ, op. cit., s. 150.

w *Erinnerungen* mówi tak: tylko to jest sensowne, co ja rozumiem; w rozprawie *Do przyjaciół Lessinga* zaś swój rozum uznaje za dar płynący z boskiego miłosierdzia i zarazem za autonomiczny w swoich rozstrzygnięciach. W ogólności myśl Mendelssohna odznacza się pewną leibnizjańsko-wolffiańską konsekwencją opartą na założeniu prawomocnych działań rozumu, który jest w stanie dotrzeć do wszystkiego, co ma rzeczywistą wartość poznawczą. A u podstawy koncepcji Mendelssohna tkwi pogląd, że ostateczną rzeczywistością jest myśl, przez co rozum ludzki znajduje w niej swoje uprawomocnienie. Poświadczają to słowa z ostatniego pisma Mendelssohna, w którym myślenie tego, co nie jest myślą, uznał on za niepojęte nawet dla najwyższego rozumu i za skok w niebyt²⁵. Tak więc naczelną tezę Mendelssohna jest twierdzenie, że pierwszą/pierwotną rzeczywistością jako źródłem wszystkich rzeczy jest myśl, w której zawiera się racjonalność całego istnienia.

Otóż Kant z uznaniem i szacunkiem pisał o tym, „jak stale i z uzasadnionym entuzjazmem” Mendelssohn polegał na „czystym ludzkim rozumie”²⁶ oraz o jego dążeniu do tego, by „ostatecznego kryterium słuszności sądu poszukiwać nie gdzie indziej, jak tylko w rozumie”²⁷. Tak więc w sprawie relacji rozum–wiara, w sprawie wiary rozumowej, Kant nie mógł nie opowiedzieć się po stronie Mendelssohna. Ale Kant idzie jeszcze dalej. Mówi wprost, że Mendelssohn nieświadomie, tzn. nie zdając sobie z tego sprawy, wyznaje jego, tj. Kanta, naukę o tym, że orientowanie się w myśleniu spekulatywnym dokonuje się dzięki „potrzebie rozumu”, a nie poprzez poznanie jako takie. By dokonać takiego zabiegu interpretacji nauki Mendelssohna, Kant musiał podważyć rezultaty „metafizycznej argumentacji *a priori*” Mendelssohna, uznając jego dowody na istnienie Boga za dogmatyzowanie wartościowe jedynie ze względu na subiektywne doskonalenie rozumu²⁸. Kant musiał więc wyłączyć z poglądów Mendelssohna podstawowe osiągnięcia jego racionali-

²⁵ *Moses Mendelssohns an die Freunde Lessings*, s. 48.

²⁶ I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, w: idem, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 201.

²⁷ *Ibidem*, s. 208.

²⁸ *Ibidem*, s. 274, przypis 21.

stycznej metafizyki po to, by przypisać mu preferowaną przez siebie postać wiary rozumowej, wiary, która nie jest po prostu sądem wydanym przez rozum.

Na tle koncepcji Kanta stają się wyraźne stanowiska Mendelssohna i Jacobiego. Mendelssohn dał rozumowi prawo do obiektywnego rozstrzygnięcia wszystkich kwestii, także istnienia Boga i tego, czym jest wiara. Wedle Kanta natomiast spekulatywny rozum, nieskrępowany w usuwaniu „sprzeczności z pospolitego pojęcia rozumu”, jedynie z własnej „bezwarunkowej potrzeby” uznaje istnienie Boga, tzn. jedynie wierzy w istnienie Boga. Kant także mówi, że jego pogląd jest bliski zdrowemu rozsądkowi ludzkiemu. Chodzi o to, że przez rozum postulowane odniesienie do Boga pozwala patrzeć na świat jako celowo uporządkowany. Trzeba przy tym dodać, że Kant pod wpływem krytyki poglądów Mendelssohna przez Jacobiego zmienia swoje stanowisko, by wzmocnić pozycję Mendelssohna. W *Krytyce czystego rozumu* Kant uznaje usposobienie moralne za podstawę wiary – ta zaś uprawomocnia twierdzenie: „Ja jestem moralnie tego pewny”, „że Bóg istnieje”, a nie twierdzenie: „Jest moralnie pewne, że Bóg istnieje”. W rozprawie *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* Kant odwołuje się do czystego spekulatywnego rozumu, a nie do usposobienia moralnego. I jakkolwiek ów rozum może być podstawą tylko „subiektywnej zasady”, to jednak rozum coś znacznie więcej niż usposobienie moralne. Wszak wiara rozumowa, ugruntowana w czystym spekulatywnym rozumie „musi iść na czele”, tzn. wszystkie inne postaci wiary i religijności muszą służyć potwierdzeniu tej po Kantowsku pojętej wiary. Nie jest to już tylko moja moralna pewność, że Bóg istnieje, płynąca z mojego usposobienia, lecz wiara, która jest w jakiś sposób prawodawcza nie tylko dla mnie – i jako taka jest także postulatem. Kant w rozprawie *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?* wyzbył się – jak to określił – słabego punktu swojej nauki. Zatem wiara rozumowa w ujęciu Kanta jest w istocie dowodem jego uległości wobec tradycyjnej metafizyki, wiara bowiem wprowadza sens do ludzkiego istnienia w świecie i do samego świata. Rozum kieruje się po prostu właściwą mu potrzebą, tym, co wynika z jego natury jako czystego spekulatywnego rozumu.

W późniejszym okresie swojej twórczości Jacobi zrównuje rozum z wiarą w tym sensie, że tym, co najrozumniejsze w człowieku, jest wiara²⁹. Bo rozum jest wiarą w sens ostateczny, który wszelako człowiekowi nie jest dostępny. Wobec niemożliwości intelektualnego poznania tego, o co chodzi w religii, musimy w naszym niedoskonałym istnieniu zaakceptować nasz rozum, tzn. naszą wiarę jako to, co chroni nas przed bezsensownością istnienia, zgodzić się na stałe zanurzenie w niewiedzy, przeczcucie źródła sensu nie oznacza bowiem znajomości sensu. Wiara wedle Jacobiego niczego nie zapewnia i przed niczym nie chroni. Nie daje żadnych podstaw do interpretacji świata natury, bo sama znajduje się poza naturą. Żadne reguły w sprawach wiary nie dają się wyprowadzić i rozum do niczego się tu nie nadaje. Jacobi zgadza się z Kantem, że niemożliwa jest racjonalna teologia, ale nie zgadza się z tym, że Kant w takiej sytuacji teoretycznej znajduje miejsce na wiarę rozumową, nawet postulatywnie pojmowaną. Jacobi eksponował to, że wiara jest czymś niekwestionalnie indywidualnym, tak że przypisanie jej nawet postulatywnego charakteru jest wykroczeniem przeciwko niej. Nie widzi on jakiegokolwiek możliwości racjonalizacji takiej wiary.

Jak Jacobi dochodzi do swojego stanowiska respektującego krytyczny potencjał filozofii Kanta? Otóż Kant odcina Jacobiemu drogę do pozaświatowego Boga, ale tego samego dowiaduje się Jacobi od Spinozy. W ten sposób Jacobi uświadamia sobie, że odwołując się do racjonalnych środków postępowanie nigdy nie może dotrzeć do Boga. Prawomocne poznanie może jedynie odnosić się do materialnego, mechanistycznie pojętego świata. Z tego świata mechanicznych konieczności człowiek może się wyzwolić tylko śmiałym, szalonym skokiem, *salto mortale*. I Kant, i Spinoza uświadamiają Jacobiemu nieuchronność takiego skoku w wolność.

Wydaje się, że ostrożna interpretacja tych kwestii mogłaby być taka: Jacobi sądzi, że na gruncie filozofii Spinozy daje się zachować pojęcie czci dla Boga – nietożsamej całkowicie z czcią dla Boga najpowszechniej przyjętą – a także pojęcie pobożności i w jakimś sensie świętości. W tym punkcie recepcji filozofii Spinozy Jacobi na miej-

²⁹ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 2–3, Leipzig 1816, s. 400–401.

sce jego Boga wstawia Boga transcendentnego i osobowego. Podstawowe relacje między człowiekiem a Bogiem u Spinozy i u Jacobiego przeważnie pokrywają się ze sobą albo są sobie bardzo bliskie.

Podstawą wiary obu, Spinozy i Jacobiego, jest – jak już dokładniej przedstawiono – przyjęcie Boga za najwyższe dobro i miłość do niego ze względu na niego samego. Jest to więc miłość, która nie pyta: „po co?”, „dlaczego?”. Człowiek prawdziwie pobożny nie handluje z Bogiem, nie chce przez własne działania niczego od niego uzyskać. Relacja zasługa–nagroda nie mieści się w tej całkowicie bezinteresownej miłości i nie ma nic wspólnego z wiarą, która łączy Boga w ekonomię zbawienia. Jedną z nieusuwalnych cech tej religijności Spinozy i Jacobiego jest właśnie odmówienie wierze wszelkiej interesowności i instrumentalnego traktowania Boga, choćby tylko jako gwaranta wiecznej szczęśliwości człowieka. Cnota nie służy żadnej potrzebie, ze względu na którą byłaby relatywizowana, nie jest na usługach żadnego obowiązku. „Zapłatą za cnotę jest sama cnota” – to zdanie Spinozy jest tak samo podstawowe dla niego, jak i dla Jacobiego. Cnota jest wyrazem autonomii ludzkiego istnienia, tego, że człowiek niesie wartości w sobie i nie może zaczerpnąć ich z zewnątrz, o ile nie chce zatracić swej wiary i autentycznego istnienia. Tak żyć i postępować może człowiek wolny, tylko on bowiem może kochać dobro, jakim jest Bóg. Kto żyje inaczej, kto z przymusu spełnia boskie nakazy, ten nie zna prawdziwej wiary.

W gruncie rzeczy we wszystkich elementach myśli Jacobiego obecny jest Spinoza: Jacobi buduje swoją naukę wtedy, gdy przyjmuje wprost od Spinozy jego koncepcję stosunku człowieka do Boga jako wiary, ale także, gdy odrzucając tezy Spinozy, swoje tezy buduje tylko w opozycji do tamtych, tzn. tezy Spinozy stanowią dla Jacobiego punkt, który on odpiera i zarazem punkt odbicia do skoku ku własnej teorii. To, co istotne i podstawowe w nauce Jacobiego, pozostaje w obramowaniu filozofii Spinozy: jako jej kontynuacja i zarazem jako twórcza negacja, tzn. coś, co nie jest po prostu unieważnieniem tego, co negatywne, lecz wypracowaniem na podstawie tego, co negowane, nowej pozycji. W gruncie rzeczy Jacobi tak chciał uformować swoją koncepcję wiary, by o wierzącym można było powiedzieć to, co Jacobi powiedział o Spinozie: „św. Benedykcje”, „jej [naj-

wyższej istoty – J. P.] prawda była w Twojej duszy, a jej miłość była Twoim życiem”. Wiarę jako relację między człowiekiem a Bogiem Jacobi w istocie pojmuję tak samo jak Spinoza. To dziwne, i może nawet szokujące, ale głównym źródłem pierwszej postaci filozofii egzystencjalnej jest Spinoza, dość powszechnie uważany za ateistę.

Precyzyjny opis i ocena stosunku Jacobiego do Spinozy nie są łatwe i nie wiadomo, czy są możliwe do jasnego wyłożenia. Z jednej strony Spinoza to dla Jacobiego ateista i fatalista, z drugiej – ktoś, komu jest dana prawda i miłość Boga. Czy Spinoza widziany od tej drugiej strony to nie ktoś, kto dzięki Jacobiemu doznał pewnej transformacji? Bo po przyznaniu, że Bogu Spinozy należy się cześć, będąca w istocie wciąż religijną, choć nieidentyczną z nią, Jacobi mówi o Bogu Spinozy jako naturze związanej wiecznymi prawami konieczności. Trzeba jednak powiedzieć, że przejście przez Jacobiego od Spinozy koncepcji relacji człowiek–Bóg, co stało się jednym z fundamentów filozofii egzystencjalnej Jacobiego, nigdy dotąd nie zostało zauważone.

Tak więc filozofia Spinozy, jaką przedstawiał współczesnym Jacobi, to właśnie ateizm, determinizm, fatalizm, ślepa wszechwładna konieczność. Murrmann-Kahl tak ocenia działalność Jacobiego:

Interesujący efekt polega na tym, że Jacobi historycznie oglądany osiągnął właściwie przeciwieństwo tego, co było jego zamiarem. Można to świadomie sformułować: „strzał padł do tyłu”. Jacobi chciał ostrzec przed fatalistycznym racjonalizmem/spinozyzmem. Wszelako nie docenił przy tym zupełnie skutków postaw przeciwstawnych. Dzięki swojemu przedstawieniu stanowiska Spinozy, Jacobi dopiero uczynił współczesnym interesującą tę filozofię człowieka wyklętego³⁰.

Żywe zainteresowanie filozofią Spinozy podzielali różni intelektualiści. Jedni znajdowali w niej owo „niebo w rozumie”, jak pisał Jacobi, inni byli pod wrażeniem niewzruszonych konieczności świata przedstawionego w jego filozofii, jeszcze inni doszukiwali się w niej nowej światowej religii. Spośród nich tylko Johann Gottfried

³⁰ M. Murrmann-Kahl, op. cit., s. 130.

Herder i Johann Wolfgang von Goethe wyraźnie wpłynęli na uformowanie się w Niemczech wizerunku Spinozy. Była to zewnętrzna w stosunku do Spinozy kontynuacja jego nauki, ani bowiem Herder, ani tym bardziej Goethe nie byli w stanie poddać jej immanentnej, rzeczowej analizie. Przede wszystkim Goethe i Herder, przeciwstawiając się dość ugruntowanej w Niemczech opinii Wolffa, nie uznawali spinozjańskiego determinizmu za coś najgorszego. (Wolff nawet definiował spinozizm poprzez właściwą mu ową niewzruszoną ślepą konieczność). Wieczne, „stalowe” – jak pisał Goethe – prawa działają wszędzie i bezwyjątkowo. Takie ujęcie jest wymierzone w spirytualizm obecny w Niemczech w XVI i XVII wieku i aż do czasów Goethego. To przeciwstawia się także wierze w boską opatrność, płytkiemu zatęchłemu moralizowaniu, to uderza wreszcie w antropomorfizm, zaskakujący – co podkreśla Herder – u myśliciela tak wielkiej klasy jak Leibniz. Goethe i Herder usiłują, wbrew Jacobiemu, ocalić ze spinozizmu jego ośrodkową strukturę teoretyczną, coś, na czym również najbardziej zależało Lessingowi w jego rozmowie z Jacobim. Goethe i Herder, więcej, starają się jakby nadać konsekwentną formę ujawniania się niezmiennych stałych praw we wszelkich obszarach istnienia. Przeważnie są to próby mało dopracowane, niemniej jednak Herder, wchodząc z tymi swoimi pomysłami na grunt teorii życia społecznego, wpłynął na Hegła i zainspirował go w jego koncepcji koniecznego procesu bytu realizowanego w dziejach ludzkich.

Herder i Goethe mieli też odwagę i siłę, by wyrazić swoje głębokie przekonanie, a nawet uzasadniony pogląd, że Spinoza nie jest ateistą, że przeciwnie – jak wyraził to Goethe – jest najbardziej chrześcijańskim myślicielem. I Hegel w sprawie ateizmu przyznał im rację w swoich wykładach z historii filozofii. Otóż uniwersum dla Goethego i Herdera jest całością Boga i natury, która jest jego objawieniem i organem. Nie ma tu miejsca dla pozaświatowego Boga, do którego natura utrudnia czy wręcz uniemożliwia dostęp. Bóg Goethego i Herdera to Bóg manifestujący się i działający w świecie na niezliczone sposoby stosownie do swoich wiecznych praw. Poprzez boską aktywną obecność w świecie wszystko, co istnieje, stanowi jedność. Jest to jedność Boga i jego manifestacji – mówimy prawie po

hegłowski – jedność Boga i przenikniętego boskimi siłami świata. To jest właśnie podstawa nowego chrystianizmu, nowej światowej religii, religii z natury swej panteistycznej: podstawa uwielbienia dla najwyższej istoty nadającej wspaniałą jedność wszystkiemu, co rzeczywiste – ożywionemu i tchnącemu tym, co boskie. Mamy tu w istocie do czynienia z pewną metafizyką religii w tym znaczeniu, że to, co metafizyczne, góruje nad tym, co religijne. Jest to jakby religijne przeżywanie świata z racji jego metafizycznej struktury, wiara filozoficzna, uczucie wzniosłości wywołane wspnianym rozrostem tego, co boskie w świecie. To, co uchodzi za typowe znamiona wiary i religii – jednostka, jej los, działania moralne, cnota – nie pojawia się w istocie w tym typie światowej religii. Ta panteistyczna religia to podziw dla niezwykłości, cudowności, doskonałego urzędzenia świata za sprawą boskich sił.

W nawiązaniu do tych kwestii Baumgardt pisał: „Już przy końcu XVIII stulecia niemiecka metafizyka była całkowicie przepojona duchem podstawowych spinozjańskich tendencji” oraz: „Dzięki Goethemu atoli, w powiązaniu z dojrzałym Herderem, cała klasyczna spekulacja po Kancie zyskała w rzeczywistości dopiero teraz pełną siłę i wolną drogę do swojej nowej panteistycznej religijności”³¹. I działa się tak, mimo że Herder, a w nieporównanie większym stopniu Goethe nie rozumieli, do czego zresztą po części się przyznawali, wielu koncepcji Spinozy. To jednak, co dostrzegli, determinizm, konieczność dziania się wszystkiego, i w związku z tym zmodyfikowaną Boskość, miało znaczący wpływ na myślenie filozoficzne i religijne, a także spotykało się z szerokim oddźwiękiem pośród intelektualistów o różnej proveniencji filozoficznej i światopoglądowej. Sami, fascynując się myślą Spinozy, Herder i Goethe oddziaływali zapładniająco na myślenie niemieckie i nie tylko dlatego, że działali w tym względzie motywująco, ale także dlatego, że dostrzegli w niej idee dla tego myślenia ważne, wyzwalające z płytkiego moralizowania, antropomorfizmu czy fałszywie pojmowanej wolności.

Spór o panteizm okazał się w swoich rezultatach owocny. Pod koniec XVIII i na początku XIX stulecia myśl Spinozy była obecna

³¹ D. Baumgardt, op. cit., s. 9.

w filozofii i kulturze niemieckiej już nie jako powszechnie potępiana filozofia „zdechłego psa”, lecz jako określająca w istotny sposób myślenie niemieckie; w niej znajdowano punkty odniesienia i miary dla nowych poczynań intelektualnych. Spinoza wrasta w filozofię niemiecką. Fichte, jakkolwiek buduje własną oryginalną koncepcję, chce w nauce Spinozy widzieć dla niej wzór. Schelling w systemie tożsamości przekracza Spinozę w radykalizmie swoich, na nim wzorowanych rozwiązań. O Heglu krótko da się powiedzieć tyle, że „skostniałą” substancję Spinozy przetworzył w proces historycznej konstytucji rzeczywistości, przyjmując świadomie filozofię Spinozy jako nieusuwalny punkt wyjścia każdej filozofii. Wieniący klasyczną filozofię niemiecką wspinały system Heglowski to zarazem najwyższa cześć oddana Spinozie. W tym sensie i do Hegla odnosi się przez niego sformułowane hasło: albo spinozizm, albo żadna filozofia. Osobliwym rezultatem sporu, niemieszczącym się w formule Heglowskiej, jest – pierwsza w kulturze europejskiej – filozofia egzystencjalistyczna Jacobiego, która powstała przez inkorporację oraz krytycznie twórcze potraktowanie filozofii Spinozy. Spinoza stoi więc u źródeł europejskiego egzystencjalizmu.

W ogólności spór o Spinozę stał się ważny dlatego, że dzięki niemu filozofia Spinozy weszła w obszar niemieckiej myśli filozoficznej w okresie, kiedy ta stanowiła najwyższe wzniesienie w kulturze europejskiej. Filozofia Spinozy jest wielka sama przez siebie, ale również poprzez klasyczną filozofię niemiecką, a w szczególności poprzez do dzisiaj największe dokonanie w filozofii – dzieło Hegla. Na to odkrycie Spinozy i oddanie mu sprawiedliwości potrzeba było owego sporu angażującego przeszłość i teraźniejszość, świadomość i podświadomość niemiecką, bowiem, jak pisał Heinrich Heine, „panteizm jest tajemną religią Niemiec”. Poprzez Spinozę filozofia niemiecka odkryła, świadomie lub nie, swoje źródła i osiągnęła swoją dojrzałość.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Aus F. H. Jacobi's Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere*, Bd. 1–2, Hrsg. von R. Zoeppritz, Leipzig 1869.
- Aus Herders Nachlass*, Bd. 2, Hrsg. von H. Düntzer, F. G. von Herder, Frankfurt am Main 1857.
- Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, Hrsg. M. Jacobi, Leipzig 1846.
- Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916.
- Friedrich Heinrich Jacobi Briefwechsel*, Reihe 1, Bd. 2, Hrsg. von M. Brüggem, S. Sudhof, Reihe 1, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- Friedrich Heinrich Jacobi Briefwechsel*, Reihe 1, Bd. 2, Hrsg. von M. Brüggem, S. Sudhof, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
- Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, Bd. 1, Hrsg. von F. Roth, Leipzig 1825.
- Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, Bd. 2, Hrsg. von F. Roth, Leipzig 1827.
- Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 1–6, Leipzig 1812–1825.
- Goethe J. W., *Gedenkausgabe der Werke. Briefe und Gespräche*, Zürich 1948–1954.
- Goethe J. W., *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, t. 2, przeł. A. Guttry, Warszawa 1957.
- Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe in 40 Bänden*, Stuttgart 1902–1912.
- Herder J. G., *Gott. Einige Gespräche*, w: idem, *Sämtliche Werke*, Bd. 16, Hrsg. von B. Suphan, Berlin 1891, 3. Reprint: Hildesheim 1994.
- Kant I., *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, w: idem, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant's Briefwechsel*, Bd. 1, Akademie-Ausgabe, Berlin 1900.
- Lessing G. E., *Gesammelte Werke in 10 Bänden*, Hrsg. von P. Rilla, Berlin 1956.

- Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przeł. i oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1961.
- Mendelssohn M., *Do przyjaciół Lessinga*, przeł. R. Kuliniak, T. Małyszek, Kraków 2006.
- Mendelssohn M., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Hrsg. von M. Brocke, D. Krochmalnik, E. J. Engel, A. Altmann, Stuttgart-Bad Canstatt 1972.
- Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786.
- Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 1. Teil, Berlin 1785.
- Moses Mendelssohns philosophische Schriften*, Reuttligen 1783.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1954.
- Spinoza B., *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 2009.
- Spinoza B., *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003.

Teksty uzupełniające i opracowania

- Alexander G., *Johann Albert Hinrich Reimarus und Elise Reimarus in ihren Beziehungen zu Lessing*, w: *Lessing und der Kreis seiner Freunde*, „Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung” 8 (1985), s. 129–150.
- „Allgemeine deutsche Bibliothek” 68 (1786).
- Althaus H., *Vom „toten Hunde” Spinoza und Lessings „Atheismus”*, „Studia Germanica Gandensia” 14 (1973), s. 161–181.
- Altmann A., *Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus*, „Lessing Yearbook” 3 (1971), s. 25–70.
- Aner K., *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929.
- Anton H., *Jacobi und Goethe*, „Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte”, Hrsg. von G. Kurz, Düsseldorf 1984, s. 139–153.
- Auerbach J., *Lessing und Mendelssohn*, Hamburg 1867.
- Bamberger F., *Die geistige Gestalt des Moses Mendelssohn*, Frankfurt am Main 1929.
- Banaszkiewicz A., *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją. Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki*, Łódź 2014.
- Baum G., *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969.
- Baumgardt D., *Spinoza und Mendelssohn*, Berlin 1932.

- Berwin B., *Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen*, „Kant-Studien“ 49 (1919).
- Bollacher M., *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, Tübingen 1969.
- Bollacher M., *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Tübingen 1978.
- Bollnow O. F., *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart 1966.
- Buhle J. G., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 6. Teil, 2. Hälfte, Göttingen 1801.
- Cassirer E., *Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn*, Berlin 1929.
- Christ K., *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Düsseldorf 1988.
- Cilien U., *Johann Gottfried Herder. Christlicher Humanismus*, Ratingen-Kastellaun-Düsseldorf 1972.
- Dachnij A., *Spinoza im Kontext der Existenzphilosophie von Nikolaj Berdiajew und Lev Schestow*, w: *Kontexte – Spinoza und Geschichte der Philosophie*, Hrsg. von H. Pisarek, W. Walther, Wrocław 2001.
- Danz Ch., „Der Gott, der nicht gewusst würde, wäre nicht Gott“. *Der Gottesbegriff bei Jacobi, Schelling und Fichte*, w: idem, *Gott und die menschliche Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 2005, s. 9–27.
- Deleuze G., *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa 2014.
- Deycks F., *Friedrich Heinrich Jacobi im Verhältnis zu seinen Genossen, besonders zu Goethe*, Frankfurt am Main 1848.
- Elon A., *Bez wzajemności. Żydzi–Niemcy 1743–1933*, przeł. K. Bratkowska, A. Geller, Warszawa 2012.
- F. W. J. Schellings sämtliche Werke, Bd. 4, 6, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburg 1856–1861.
- Fichte J. G., *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1996.
- Frank A., *Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben*, Halle 1910.
- Freudiger J., *Der Pantheismusstreit – eine Bestandsaufnahme*, „Kriterion“ 5 (1993), s. 39–48.
- Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hrsg. von W. Jaeschke, B. Sandkaulen, Hamburg 2004.
- Grunwald M., *Spinoza in Deutschland* (1. Aufl. – Berlin 1897), Aalen 1986.
- Gut P., *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*, Wrocław 2004.
- Hammacher K., *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969.
- Hammacher K., *Die Stellung des Jacobi-Kreises zu Religionsfragen: Lessing*

- und der Pantheismusstreit*, w: *Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte*, Hrsg. von G. Kurz, Düsseldorf 1984, s. 79–101.
- Hammacher K., *Der persönliche Gott im Dialog? J. G. Hamanns Auseinandersetzung mit F. H. Jacobis Spinozabriefen*, w: *Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, Hrsg. von B. Gajek, Frankfurt am Main 1976, s. 194–210.
- Hammacher K., *Über Friedrich Heinrich Jacobis Beziehungen zu Lessings im Zusammenhang mit dem Streit um Spinoza*, „Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung” 8 (1985), s. 51–74.
- Harms F., *Über die Lehre von Jacobi*, Berlin 1876.
- Hartmann N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin–New York 1974.
- Hebeisen A., *Friedrich Heinrich Jacobi, seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Bern 1960.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1–2, przeł. A. Landmann, Warszawa 1967–1968.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zamorski, Kraków 1997.
- Heinz M., *Herdera z Jacobim spór o Spinozę*, przeł. P. Dehnel, w: *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, oprac. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 25–40.
- Herring H., *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln 1953.
- Herrn Peter Baylens Historisches und Critisches Wörterbuch, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt, auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen sonderlich anstößigen Stellen versehen*, von Johann Christoph Gottscheden, Professorn der Philosophie zu Leipzig, Bd. 4, Leipzig 1744.
- Hindrichs G., *Spinozismus, Antyspinozismus und die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, w: *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. von H. Pisarek, M. Walther, Wrocław 2001, s. 173–202.
- Hoch W., *Das Glaubensgespräch zwischen Johann Caspar Lavater und Moses Mendelssohn*, „Judaica” 1–2 (1947).
- Hölters H., *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*, Emstetten 1938.
- Horvath E., *Die Frau im gesellschaftlichen Leben Hamburgs*. Meta Klopstock,

- Eva König, *Elise Reimarus*, „Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung” 3 (1976), s. 175–194.
- Kaletha H., *Herder a Spinoza: rozwój wolności w obrębie historii naturalnej*, w: *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, oprac. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 41–63.
- Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, w: idem, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 2010.
- Kayserling M., *Moses Mendelssohn's philosophische und religiöse Grundsätze*, Leipzig 1856.
- Kiener Th., *Um Jacobis Glaubensphilosophie*, Düsseldorf 1955.
- Knoll R., *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi*, Heidelberg 1963.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958.
- Kołąkowski L., *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*, w: B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołąkowski, Warszawa 1954.
- „Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen”, 2. St., Donnerstag, den 5. Januar 1786.
- „Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen”, 10. St., Dienstag, den 24. Januar 1786.
- Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. von H. Pisarek, M. Walther, Wrocław 2001.
- Lachmann J., *F. H. Jacobis Kantkritik*, Halle 1881.
- Leisegang H., *Lessings Weltanschauung*, Leipzig 1931.
- Liepert A., *Der Spinozismus Lessings (1729–1781)*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 27. Jg. (1979), Heft 1, s. 59–70.
- Lindner H., *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Weimar 1960.
- Lorentz P., *Lessings Philosophie*, Leipzig 1909.
- Merker H., *Die Aufklärung in Deutschland*, München 1982.
- Miodoński L., *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego*, Wrocław 2001.
- Müller P., *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte*, Bern 1965.
- Müller-Lauter W., *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophischgeschichtlichen Folgen*, w: *Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag)*, Hrsg. von A. Schwann, Darmstadt 1975, s. 113–163.

- Murrmann-Kahl M., *Der Spinozastreit*, w: *Philosophisch-theologische Streit-sachen. Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit*, Hrsg. von G. Essen, Ch. Danz, Darmstadt 2012.
- Nehren B., *Eine Dokumentation zum Streit über den Tod Moses Mendelssohns*, „Aufklärung. Kant und Aufklärung”, 7. Jg., Heft 1, Hamburg 1993, s. 93–116.
- Nicolai H., *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Stuttgart 1965.
- Nieten O., *Lessings religionsphilosophische Ansichten bis 1770*, Bonn 1896.
- Panasiuk R., *Spinoza redivivus. Schellings Versuch, die Metaphysik des Absoluten zu schaffen*, w: *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. von H. Pisarek, M. Walther, Wrocław 2001, s. 161–172.
- Pätzold D., *Lessing und Spinoza: zum Beginn Pantheismus-Streit in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, „Aufklärung – Gesellschaft – Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung”, Hrsg. von M. Buhr, W. Förster, Berlin 1985, s. 298–355.
- Piórczyński J., *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wrocław 2006.
- Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2007.
- Regner F., *Lessings Spinozismus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 68. Jg., Tübingen 1971, s. 351–375.
- Reimarus J. A. H., *Ernstliche Betrachtungen über den Glauben*, „Berlinische Monatsschrift”, Mai 1786, s. 413 i n.
- Remairus J. A. H., *Gespräch zwischen einem Lehrer und seinem Zuhörer*, „Neue Berlinische Monatsschrift” 1803, s. 315 i n.
- Remairus J. A. H., *Über die Gründe der menschlichen Erkenntnis und der natürlichen Religion*, Hamburg 1787.
- Ritzel W., *Gotthold Ephraim Lessing*, Stuttgart–Berlin–Köln 1966.
- Rohls J., *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. 1, Tübingen 1997.
- Rolewski J., *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.
- Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, oprac. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004.
- Sandkaulen B., *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000.
- Schelling F. W. J., *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy. Rozmowa*, w: idem, *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.
- Schmoldt H., *Der Spinozastreit*, Berlin 1938.
- Schneiders W., *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg–München 1974.

- Schreiner H., *Der Begriff des Glaubens bei F. H. Jacobi. Ein Beitrag zum Problem des Irrationalen in der Religionsphilosophie*, Erlangen 1921.
- Schwarz R., *Lessings „Spinozismus“*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 65. Jg., Tübingen 1968, s. 271–290.
- Sieveking H., *Elise Reimarus (1735–1805) in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit*, „Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte“ 39 (1940), s. 86–138.
- Siecking H., *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)*, „Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte“ 38 (1939), s. 145–182.
- Spink J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. A. Neuman, Warszawa 1960.
- Stockum Th. C., *Spinoza – Jacobi – Lessing. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie im 18. Jahrhundert*, Groningen 1916.
- Strauss L., *Einleitung zu „Morgenstunden“ und „An die Freunde Lessings“*, w: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 2–3: *Schriften zur Philosophie und Aesthetik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, s. XII–XCV.
- Timm H., *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, w: Friedrich Heinrich Jacobi, *Philosoph und Literat der Goethezeit*, Hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971.
- Wizenmann T., *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie*, „Deutsches Museum“ 1 (1787), s. 116–156.
- Wizenmann T., *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen*, Leipzig 1786.
- Zac S., *La renaissance de Spinoza dans la philosophie religieuse en Allemagne à l'époque de Goethe*, „Cahiers Spinoza“ 3 (1979–1980), s. 239–270.
- Zirngiebl E., *Der Jacobi-Mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus*, München 1861.

Summary

In the second part of the 17th century Spinoza was subject to insulting, vicious and slanderous criticism, which in its condensed form was expressed by the term “dead dog”. Aware of this situation, Jacobi, after finding out from Lessing about his Spinozism, keeps this knowledge to himself, and does not reveal it until three years later, to Elise Reimarus (the daughter of a radical philosopher and theologian), who – at his permission – passes it to Mendelssohn, when Jacobi finds out that Mendelssohn intends to write a work about Lessing’s character. The famous German philosopher, a German Socrates, “believed to be the greatest of philosophers” (Hegel). Mendelssohn is clearly skeptical about the confession, which Jacobi approved, as he has known Lessing for thirty years and has been friends with him.

Fulfilling Mendelssohn’s wish, and for the purpose of future discussion with him, Jacobi reports his past conversation with Lessing, providing the characteristics of numerous important factors of Spinoza’s system, which Lessing agrees to, making the aforementioned confession. Jacobi’s account, however, contains two inconsistent ways of understanding Spinoza’s philosophy. The first one: there is one substance, God, “immanent *Ensoph*”, who is one with all his effects and results. The second one: God as a clear rule of reality is only a potentiality, with only particular things being truly real.

Replying with the paper entitled *Erinnerungen*, Mendelssohn notices that according to the second approach, completely at odds with Spinoza’s beliefs, God reduces himself to the whole (sum) of individual things, isolated from one another. In general, according to Mendelssohn – who follows Wolff – Spinoza’s theory constitutes a collection of incomplete, unclear and mixed up terms, and even various contradictions, such as for example denying God reason and will. Further on, Mendelssohn accuses Jacobi of falsifying Spinoza’s philosophy and constructing Spinozism from Lessing’s motley of thoughts; thus Lessing as a Spinozist is merely Jacobi’s creation. There is also Mendelssohn’s philosophical credo: a question I do not understand has no sense; what I am unable to embrace with my thought does not exist. Individual human mind contains the guarantee of what is true and what is real.

As a response to those remarks and the criticism, Jacobi sends Mendelssohn his most mature texts: in November 1784 a letter to Hermsterhuis, written in the form of a dialogue in which Spinoza himself vel Jacobi presents his philosophy, in April 1785 the so called Spinoza second presentation. With those works, Jacobi opens a new era of reception of Spinoza's teachings. And thus, for instance, the aspect which became fundamental to the history of understanding Spinoza was Jacobi's perception of his teachings about substance and its attributes. Leszek Kołakowski, who in fact made the same claim, calling the concept nominalistic, failed to notice Jacobi's text, in which the concept was expressed. It is not the only point of convergence between the solutions proposed by Jacobi and the solutions included in the best so far, not only in the Polish literature, Kołakowski's treatise on Spinoza. Jacobi's analyses on determinism and the concept emerging from it, of the delusional nature of human will, which is merely a "modus" of items' mutual interactions are very clear, as well as his thoughts included in the letter to Hemsterhuis, concerning God's perfect freedom as a realization of God's nature, or his ideas about the freedom of a human being operating within the domain of laws determined by the course of events he belongs to.

Previously oriented towards a discussion with Jacobi and thus anticipating his replies, shortly before receiving the second presentation of Spinoza's philosophy in April 1785, Mendelssohn changes the strategy of running the argument: Jacobi is supposed to wait with his response until Mendelssohn's work entitled *Morgenstunden* appears, in order for him express his own beliefs more fully. The decision, as well as *Morgenstunden*, was meant to establish Mendelssohn's position as the superior judge, providing verdicts concerning Spinoza's philosophy and Lessing's teachings.

In this respect, *Morgenstunden* is very disappointing. As early as in the first sentence Mendelssohn deforms Spinoza's teaching by claiming that reasoning as an attribute of substance means that the substance-God has individual thoughts, and that those thoughts of God are items, and as such they are accidents of substance. The world, the people, are the items of God's thoughts, contained in God. This is Spinozistic pantheism. According to Lessing's improved pantheism, on the other hand, besides God as conscious being there are individual items existing for real beyond God – this kind of pantheism is in fact the most widely accepted and traditional theist theory. In such case, Lessing is obviously not a Spinozist.

In the meantime, facing the change in the course of argument enforced upon him, Jacobi prepares and publishes texts entitled *On Spinoza's teachings in letters to Mr. Moses Mendelssohn* (letters from and to Jacobi, as

well as his treatises mentioned here, with certain supplements) and sends them to Mendelssohn at the end of September 1785. Two weeks later, Jacobi receives his *Morgenstunden* from Mendelssohn. The argument becomes public, triggering German consciousness and sub-consciousness rooted in pantheist mysticism, and involving “all educated and aestheticism-loving Germany” (M. Grunwald). Mendelssohn is shocked, unnerved and enraged by Jacobi’s work, which he considers hideous, mixed up and bizarre. He writes a treatise entitled *To Lessing’s friends*. On 31 December, while taking it to the publisher, he catches cold. He dies on 6 January 1786.

Considering the resolution of the matter of Lessing’s pantheism included in *Morgenstunden* as final and exceptionally accurate, Mendelssohn claims that what emerged during the conversation between Jacobi and Lessing in 1780 was merely “a metaphysical comedy”, created by Jacobi for his own use, in order to attribute false ideas to Lessing. Mendelssohn explains Jacobi’s evil actions in a number of ways, for example:

1. Lessing was aware of Jacobi’s intentions from the very beginning and allowed him to draw conclusions which satisfied him.
2. Jacobi brings sickness upon Lessing with Spinoza, and it is with Spinoza that he treats him. Thus, according to Mendelssohn, the problem of Lessing’s Spinozism was non-existent all along.

At the same time, Mendelssohn carries on with his reasoning to the point when his argument with Jacobi becomes a conflict concerning the mutual relations between reason and faith, which are the grounds where Mendelssohn feels confident due to the light of his mind, the only – in his opinion – criterion of reality. And once more he criticizes Jacobi’s concept of faith as devoid of reason and blind. In response, in the text *Wider Mendelssohns Beschuldigungegen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, Jacobi writes that Kant believed in the impossibility of metaphysics, the mind’s helplessness in proving the existence of God and the irreversibility of the condition of mind in this respect, and yet, despite that, Kant is not considered an offender of mind, a dreamer or a defender of blind faith. Begged by representatives of the Enlightenment period from Berlin, Kant writes a treatise entitled *What is orientation in thinking?*, in which, without admitting it, he modifies his concept of reason-based faith from *Criticism...* in order to distance himself from Jacobi and support Mendelssohn, who was unaware that he actually perceived faith in the Kantian manner as subjective “feeling of need innate to mind”.

The first criticism of the concept of reason-based faith was expressed by Tomasz Winzemann, accusing Kant’s teachings on the need innate to mind of being unclear, undefined and puzzling, as Kant in fact excludes mind

from reason-based faith; thus Kant's concept, contrary to his intentions, must lead to various forms of faith. Accepting Winzemann's criticism, Jacobi writes a short text entitled *On transcendental idealism*, in which he points to the fact that in Kant's philosophy a transcendental item (an item in itself) eludes all cognition. Thus we have no right to assume that at the basis of phenomena there is something that we know nothing about. Hans Vaihinger, the founder of *Kant-Studien*, believed that Jacobi contained the most important thought on Kant's philosophy in those words. According to many scholars, the criticism is still up to date.

Without doubt Lessing, Herder and Goethe – the final fragment of this treatise is devoted to the latter two – had been interested in and had dealt with Spinoza's philosophy before the argument about pantheism broke out. They were among those who wanted to draw from Spinoza's philosophy and develop it. Spinoza had set a road for them, which they wanted to follow, not seeing better solutions on philosophical matters. It can be said that Spinoza seduced them intellectually.

Herder considers Spinoza's philosophy as brilliant, yet difficult to understand. That is why instead of the concept of substance and its attributes he introduces the concept of substantial divine forces, which percolate everything and are driven by necessity. At the same time, contrary to Spinoza, he attributes thinking and consciousness to God, for God as a blind force is not God. Thinking innate to God has no influence on the nature of his presence in the world, or on what goes on in it. It is astonishing that Herder denies thinking any role in divine existence and at the same time emphasizes irremovability of the same divine thinking.

Meeting Spinoza significantly shaped Goethe's thinking about God, the world, and existence as such. According to him, there is a perfect being, which is God, with items not being his part, but having a share in his existence. The universe is the unity of God and nature, within which human beings are not treated in any special way. By this concept of the unity of God and nature as his manifestation, Goethe can call Spinoza the most Christian of philosophers.

Jacobi – as written by Murrmann-Kahl – “was the first one to make Spinozism available to his contemporaries”. It was in Germany that, thanks to Jacobi, the understanding and interpreting Spinoza's philosophy reaches the levels which since that time could no longer be ignored by serious scholars. Jacobi dredges Spinoza's philosophy from the state of almost complete misunderstanding. He notices its significance as a philosophical system and at the same time – contrary to almost common belief – he considers Spinoza as an individual worthy of utmost admiration and respect, who in

addition supports the highest level of religiousness, relative in fact to the religiousness of Master Eckhart. The value of Jacobi's treatises is not only historical, but at many points difficult to challenge even today.

Spinoza, brought into the world of great philosophy by Jacobi, becomes a model for practicing philosophy, and tool for criticism of philosophical systems, including the philosophy of Kant. Thanks to that, the greatest after Kant – Fichte, Schelling, Hegel – gain momentum. Fichte creates the concept of transcendent I, in relation to which an item's being in itself is merely a necessary semblance, and the theoretical part of his teachings is – as he himself says – “a systematic Spinozism”. Schelling in his philosophy of identity presents universalized monoism, which is, in fact, a version of Spinoza's philosophy which has been radicalized in some aspects. Hegel, on the other hand, faced the rock of Spinozistic substance and transformed it into live history of spirit and its manifestation. He already wrote about in *Prelude to Phenomenology of spirit*, although he did not mention neither Spinoza's nor Jacobi's name.

The summary does not include many, also important, matters concerning the argument concerning Spinoza and its important philosophical consequences.

Indeks osobowy*

- A**
Adisson Joseph 26
Alexander Gerhard 26
Althaus Horst 17
Altmann Alexander 21, 43, 68, 226
Atanazy św. 183–184
Athanasius 214
Augustyn z Hippony św. 128–129
- B**
Banaszkiewicz Artur 286, 371
Baum Günter 207, 299–303
Baumgardt David 11–12, 16–17,
191–192, 367–368, 370, 377
Bayle Pierre 9–14, 36, 95, 129, 191,
219, 347, 362
Baylen Peter 10–11
Biester Erich Johann 252–253,
285–286
Brüggen Michael 24, 27
Bruno Giordano zob. Bruno
Philippo
Bruno Philippo (Giordano
Bruno) 137, 217, 368
Brzeziński Jędrzej 9, 145
Buhle Johann Gottlieb 366–367
- C**
Christ Kurt 20–21, 23–24, 26–28,
31, 53–54, 73, 85, 106–107,
112, 121–122, 197, 200, 203,
205–207, 246–247, 295, 370
Claudius Matthias 201
- D**
Danz Christian 20, 355, 362
Dehnel Piotr 21
Deleuze Gilles 9, 145
Descartes René 36, 54, 162, 363
Dippel Conrad Johann 12
Dobijanka-Witczakowa Olga 64, 220
Düntzer Heinrich 317
- E**
Elon Amos 32–33
Engel Johann Jakob 210–211, 251
Essen Georg 20, 355, 362
- F**
Fichte Johann Gottlieb 20, 66, 215,
275, 299–300, 368, 378
Freudiger Jurig 20, 192–193
Fryderyk I Hohenzollern 12
Fryderyk II Wielki 284
- G**
Garewicz Jan 17
Goethe Johann Wolfgang von 18,
23–25, 44, 47–48, 74–76, 198,
217, 223, 254–255, 316, 330,
343–359, 362, 368, 376–377

* W indeksie nie uwzględniono nazwiska Barucha Spinozy.

Gottscheden Christoph Johann 10
 Grunwald Max 18, 191, 361
 Gut Przemysław 94–95
 Guttry Aleksander 347

H

Hamann Johann Georg 12, 119,
 250, 284, 357
 Hammacher Klaus 12, 25, 66, 269,
 361
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich
 17–18, 21, 96, 132–133, 143,
 154, 175, 190–192, 275, 299–
 300, 309–313, 331, 348, 356,
 365–370, 376, 378
 Heine Heinrich 378
 Heinz Marion 21, 320–322, 340,
 342–343
 Hemsterhuis François 64, 103–104,
 106, 108–109, 114, 118, 122,
 125–156, 225, 232, 235–237,
 239, 266, 273, 276
 Hennings August 26
 Herder Ferdinand Gottfried von
 317
 Herder Johann Gottfried 18, 21,
 23–25, 198, 217, 315–343,
 346–347, 349–351, 356–359,
 362, 376–377
 Herring Herbert 302–303
 Herz Marcus 211, 251, 284–286,
 291
 Hobbes Thomas 222, 266
 Hochheim Eckhart von (Mistrz
 Eckhart) 50, 67, 133, 147–148,
 270–273, 329–330, 348, 362
 Horvath Eva 26
 Hume David 38, 282, 307
 Husserl Edmund 180

I

Ingarden Roman 130, 282, 305

J

Jacobi Friedrich Heinrich 12, 17–
 –41, 43–85, 87–90, 92–93,
 96–101, 103–159, 175, 185,
 189–195, 197–207, 210–230,
 232–313, 316–317, 320–321,
 327, 329–334, 336–344, 346–
 –349, 352–359, 361–368, 372–
 –376, 378
 Jankowski Marek 301, 303

K

Kant Immanuel 18, 21, 23, 25, 130,
 137, 139, 197–198, 200, 245–
 –246, 253, 257–313, 320–323,
 334, 341–343, 357, 368, 371–
 –373
 Keþiński Antoni 347, 362
 Klopstock Friedrich Gottlieb 26,
 246
 Kołakowski Leszek 53–54, 68–69,
 93–96, 129, 133, 135–136, 138,
 142, 146–147, 150–151, 164–
 –166, 186–187, 216–219, 235–
 –236, 270, 309, 365–366
 König Eva 26
 Ksenofont 213
 Kuhlmann Wolfgang 302
 Kuliniak Radosław 157

L

Lau Ludwig Theodor 12
 Lavater Johann Caspar 198–199,
 210, 242, 245–264, 248, 251
 Leibniz Gottfried Wilhelm 12, 56,
 89, 95, 170, 180, 185, 228, 249,

265, 315, 324, 329, 339, 363,
370, 376
Lessing Gotthold Ephraim 17–18,
20–21, 23–41, 43–85, 89, 92–
93, 96–97, 99–100, 103–107,
111–113, 115–116, 118, 121–
122, 126–127, 131, 148, 150,
156, 169–172, 178–195, 197–
229, 232–234, 236, 241–245,
247–269, 271, 273–279, 283–
289, 296, 315, 321, 330–332,
335, 338–339, 343, 346, 350,
358, 361–364, 367, 371
Luter Marcin 58, 218, 271–273,
275, 334

M

Machiavelli Niccolò 266
Małyśzek Tomasz 157
Mendelssohn Moses 12–13, 17–25,
27–28, 30–41, 44, 47, 53, 56,
64, 66, 71–127, 131, 134, 138,
148, 151–316, 319, 321, 329,
331–337, 340, 344, 353, 358,
361–364, 366, 368, 370–372
Meyer Ludwig 36, 110
Mistrz Eckhart zob. Hochheim
Eckhart von
Moivre Abraham de 114
Mojżesz, postać biblijna 125
Moritz Karl Philipp 244, 250–251
Murrmann-Kahl Michael 20–21,
194, 220, 355, 362, 375
Myślicki Ignacy 69, 93, 136

N

Naumowicz Tadeusz 64, 182, 220
Nehren Birgit 246, 248, 251
Neuman Anna 9
Newton Izaak 114, 150–151

Nicolai Friedrich 191, 200, 252,
254–255, 281
Nicolai Heinz 346, 349, 352–353,
355, 358
Nowicki Świątosław Florian 17, 96,
175, 309, 365

P

Panasiuk Ryszard 369
Peuckert Erich Will 271
Piotrowski Eligiusz 25
Pisarek Henryk 369
Platon 213
Potępa Maciej 21, 320
Prokopiuk Jerzy 182
Pufendorf Samuel 12

Q

Quint Josef 133

R

Reimarus Johann Albert Hinrich
25–26, 71–76, 78–84, 87–88,
91, 107, 109–110, 118, 181,
201, 207, 219–220, 259–260
Reimarus Elise 23–27, 29–33, 35–
36, 38–40, 71, 73–79, 83–85,
103, 106–111, 113–119, 122,
126, 159, 181, 190, 200–207,
212–213, 234, 240, 246–247,
249–250, 258–261, 264, 361
Reimarus Hermann Samuel 25–26,
181, 201
Rohls Jan 193–194, 220, 350
Rolewski Jarosław 303–305

S

Sandkaulen Brigit 61, 370
Sauerland Karol 64, 182, 220

- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph
 von 20, 52, 95, 128, 133, 143,
 217, 275, 348, 368–369, 378
- Schmidt Johann Lorenz 13, 16
- Schmoldt Hans 19, 22, 363
- Scholz Heinrich 13, 18–19, 21–22,
 47, 229, 253–255, 296, 336, 344
- Schopenhauer Arthur 17
- Shaftesbury Anthony Ashley
 Cooper 180
- Siemek Marek J. 64, 182, 191, 193,
 220, 368
- Sievekings Georg Heinrich 246
- Sokrates 33, 192, 213
- Spink John Stephenson 9–11, 129
- Spitzel Theophil 11
- Stosch Friedrich Wilhelm 12
- Sturm Christoph Johann 12
- Sudhof Siegfried 24, 27
- Suphan Bernhard 315
- Szymona Wiesław 147
- §
- Świeżawski Stefan 183
- T**
- Timm Hermann 12–13, 21, 25, 66,
 266, 269, 272, 274–276, 284,
 293, 295–297, 300, 308–309,
 361
- V**
- Vaihinger Hans 302
- W**
- Wachter Johann Georg 12
- Walther Manfred 369
- Węclawski Tomasz 25
- Weiss Konrad 273
- Wessely Naphtalie Herz 111, 247
- Wizenmann Thomas 291, 296–299
- Wolff Christian 12–17, 21–22, 90,
 219, 228, 249, 265, 316, 363–
 364, 370, 376
- Z**
- Zeus, postać mitologiczna 45, 47
- Zoeppritz Rudolf 204
- Zwoliński Zbigniew 21, 320

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2014 roku wydawcą serii „Monografie FNP” jest Fundacja na rzecz Nauki Polskiej; książki przygotowuje do druku i dystrybuuje Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Publikacje udostępniamy również w formie e-booka. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach są zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej*
(Boliwia w XX wieku)

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*
III Rzeczypospolitej Polskiej

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*
w życiu kobiety

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo

Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.*
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Sojn, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim
wobec Żydów w latach 1855–1915*

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyшек, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania
o psychoanalizie*

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku



Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*
Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*
Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*
Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*
Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*
Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*
Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*
Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzi, *Władca i wojownicy.*
Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowskiego

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyki bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej



Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczycją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grybień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Pluciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*
Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*
Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*
Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.
Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*
Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, „Hylé” i „noesis”.
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*
„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą*
reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia.*
Studia o piśmiennictwie greckim

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*
migracyjnych robotnic 1989–2010

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu



2016

Anna Mach, *Świadkowie świadectw.
Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*
Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

W PRZYGOTOWANIU

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów
w parafrazie ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*
Anna Kordasiewicz, *U/sługi domowe. Przemiany relacji
społecznych w płatnej pracy domowej*
Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule”*
Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera.
Badania polskich archeologów w Sakkarze*
Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje
o kochankach z Werony*
Wojciech Ryzek, *Antystrofa dialektyki*
Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie.
Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*
Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa*