

WOJCIECH KLIMCZYK
(UNIwersytet Jagielloński)

TANIEC SPINOZY?

STRESZCZENIE

W literaturze na temat Barucha Spinozy spotyka się nierzadko (choćby w popularnym omówieniu autorstwa Rogera Scrutona czy u Ernsta Cassirera) pogląd, że jego filozofia jest apoteozą bezruchu. Pojawiają się też rzecz jasna głosy odrębne, jak choćby ostatnio Agaty Bielik-Robson, odwołującej się do klasycznej interpretacji dzieła Spinozy autorstwa Gilles'a Deleuze'a, którą można nazwać witalistyczną. Jednakże nikt do tej pory nie próbował przyjrzeć się myśli autora *Etyki* z perspektywy tanecznej, a więc pokazać, że podstawową kategorią interpretacyjną, szczególnie jeśli chodzi o główne dzieło Spinozy, warto uczynić nie bezruch, ale poruszenie, uporządkowany, pełen życia ruch, taniec właśnie. Niniejszy artykuł proponuje taką interpretację, wysuwając tezę, iż myśl autora *Etyki* nazwać można filozoficznym tańcem. W tym kontekście zwrócona zostaje uwaga na intrygujące pokrewieństwo między najsłynniejszym portretem Spinozy a obrazem Jana Steena *Tańcząca para* (1663). Nic nie wiemy na temat tego, czy filozof i malarz utrzymywali wzajemne stosunki, a jednak warto przyjrzeć się tanecznemu duchowi, który przenika dzieło Steena i twórczość Spinozy, choćby po to, by rozprawić się ze stereotypem, że purytańskie społeczeństwo niderlandzkie tamtego okresu było niewrażliwe na piękno ruchu ludzkiego ciała.

SŁOWA KLUCZOWE

Spinoza, taniec, Steen, *Tańcząca para*

INFORMACJE O AUTORZE

Wojciech Klimczyk
Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: wojciech.klimczyk@uj.edu.pl

Spotyka się przekonanie, że filozofia Barucha Spinozy to filozofia bezruchu¹. Wydaje się jednak, że to uproszczenie. Nawet jeśli rzeczywiście bezruch jest pojęciem właściwym do jej opisu, nie ma w sobie ta filozofia nic ze strupiałego marazmu. To raczej bezruch tętniący życiem i tylko jako ciągle poruszenie *de facto* możliwy. W niniejszym artykule chcemy tę tezę uzasadnić². Stajemy na stanowisku, że myśl Spinozy można nazwać filozoficznym tańcem.

Czy Spinoza tańczył? W jego biografii autorstwa Stevena Nadlera nie znajdujemy o tym ani słowa³. A jest to biografia bardzo solidnie udokumentowana, najobszerniejsza jak do tej pory. Daje jednak poszlakę. W pewnym momencie pojawia się opowieść o rozbudzeniu w połowie siedemnastego stulecia nastrojów mesjańskich w żydowskiej społeczności Amsterdamu, gdzie Spinoza mieszkał. Było ono związane z działalnością Sabataja Cwiego, który przez niektórych Żydów uznany został za mesjasza⁴. Nadler cytuje Rabbiego Saportasa, który pisał: „w mieście Amsterdamie doszło do wielkiego poruszenia, ludzie ogarnęło niebywale podniecenie. Radowali się bez granic, tańczyli na ulicach, potrząsali tamburynami”⁵. Ten uliczny taniec ogarniętych mesjanistycznym entuzjazmem Żydów amsterdamskich jest jedynym tańcem, który pojawia się w Nadlerowskiej opowieści o życiu Spinozy, warto więc zwrócić na niego uwagę. Nawet jeżeli gmina się go wyrzekła, nawet jeżeli on sam nie czuł związku emocjonalnego z judaizmem, wychował się przecież wśród Żydów, a więc w kulturze, którą cechuje stosunkowo pozytywne

¹ Tak jest choćby u E. Cassirera, który pisał: „Tym, czego szuka Spinoza i w czym widzi ostateczne źródło wszelkiej pewności, nie jest stawanie się, lecz czysty byt, nie empiryczna przemiana, lecz niezmienna istotowa podstawa oraz zamknięta w sobie i pozostająca w spoczynku istotowa jedność rzeczy” (E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 169).

² W polskojęzycznym piśmiennictwie na temat Spinozy paradoks ten najmocniej podkreśla Agata Bielik-Robson w książce *Erros. Mesjański witalizm i filozofia* (Kraków 2012). Nasze odczytanie myśli Spinozy jest w wielu punktach paralelne, choć gdy w dialektyce bezruchu i działania Bielik-Robson podkreśla u Spinozy raczej to drugie, my większą uwagę przywiązujemy do pierwszej figury. Niemniej w całościowym odczytaniu zgadzamy się, że filozofia Spinozy jest niezwykle witalna i jako taka proponuje znacznie więcej niż zdystansowany eskapizm w ściśle stoickim duchu.

³ S. Nadler, *Spinoza*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2002.

⁴ Szczegóły tej historii w: tamże, s. 285–292.

⁵ Tamże, s. 288.

nastawienie do tańca⁶. To jedynie spekulacja, ale wydaje się, iż warto zastanowić się, czy wspólnotowy, radosny, pełen energii taniec żydowskiej społeczności daje się odnaleźć w pismach Spinozy.

Dla proponowanej tu interpretacji kolejnym ważnym momentem w życiu Spinozy jest podjęcie lekcji łaciny u niejakiego Franciscusa van den Endena, byłego jezuita zniechęconego do kościelnych instytucji, a do tego radykalnego demokraty. Van den Enden uczył nie tylko języka, ale też starożytnej kultury. Nadler zauważa, że „szczególnie lubił sztuki dramatyczne i wyrobił u swych uczniów zamiłowanie do teatru”⁷. Wśród kalwińskiej ortodoksji nie było ono z pewnością dobrze widziane. Jeżeli już dopuszczała ona teatr, to dydaktyczny, uprawiany w ramach popularnych w Holandii izb retoryków⁸, z całą pewnością zaś nie farsy i komedie, które van den Enden, obok klasycznych sztuk, wystawiał ze swoimi uczniami. Nadler pisze: „Jest niemal pewne, że Spinoza brał udział w przedstawieniach komedii Terencjusza”⁹. A więc nasz filozof znał scenę, miał okazję poczuć smak komediowej swobody, charakterystyczny dla niej lekki, pełen życia ton. Być może nawet występował w inscenizowanych przez van den Endena sztukach.

Ucząc się u van den Endena i prowadząc przez kilka lat przejęty po zmarłym ojcu interes, młody Spinoza obracał się wśród ludzi należących do tej części społeczeństwa holenderskiego, która była na bakier z dominującym modelem ortodoksyjnego kalwinizmu. Byli wśród nich mistycyzujący kolegianci, a więc chrześcijanie bezwyznaniowi, byli kartezjanie,

⁶ To oczywiście tylko bardzo ogólne spostrzeżenie. O stosunku judaizmu do tańca można by napisać gruby tom, pokazując, jak różne odłamy się do niego odnosiły. Szczególnie ciekawe byłyby badania porównawcze społeczności aszkenazyjskich i sefardyjskich. Spinoza wywodził się z tego drugiego odłamu, którego kultura taneczna kształtowana była pod wpływem kontaktów z hiszpańskimi i portugalskimi sąsiadami. Żydzi aszkenazyjscy z kolei pochodzili z Europy Środkowej i Wschodniej, co kolorowało ich życie taneczne odmiennymi barwami, mimo ogólnych podobieństw przede wszystkim w społecznych funkcjach tańca. Więcej w: D. Lapson, *Jewish Dances of Eastern and Central Europe*, „Journal of the International Folk Music Council” 1963, Vol. 15, s. 58–61; L. Friedland, *“Tantsn Is Lebn”*: *Dancing in Eastern European Jewish Culture*, „Dance Research Journal” 1985–1986, Vol. 17, No. 2 – Vol. 18, No. 1, s. 76–80.

⁷ S. Nadler, wyd. cyt., s. 132.

⁸ Zob. W. S. Gibson, *Artists and Rederijkers in the Age of Bruegel*, „The Art Bulletin” 1981, Vol. 63, No. 3, s. 426–446.

⁹ S. Nadler, wyd. cyt., s. 133.

byli adepci bujnie rozwijających się nauk przyrodniczych, byli polityczni radykałowie jak van den Enden. W tym sensie uczestniczył Spinoza w żywiole mieszczańskim o postępowym, republikańskim rysie, toczącym nieustanny spór z mieszczańskim konserwyzmem skupionym na prowadzeniu interesów, zachowywaniu spójności społecznej i dążeniu do przekształcenia Holandii w monarchię pod rządami dynastii orańskiej. Ten spór miał swoją taneczną odsonę.

Choć pisze się o tym niewiele¹⁰, siedemnastowieczna Holandia miała swoje życie taneczne. Reformacja oczywiście przyniosła surowość obyczajów, która przyczyniła się do znacznego zubożenia ludowej kultury tanecznej. Niemniej tańczyć nie przestano, przede wszystkim na prowincji, ale i w kręgach liberalnych oraz dworskich. Oficjalna kultura taneczna szła za francuskim modelem¹¹. Namiestnik Prowincji zatrudniał mistrza tanecznego, który dawał lekcje głównie dworskiej młodzieży. Wystawiano też dworskie balety. Działo się to jednak na dużo mniejszą skalę niż na przykład we Francji, przede wszystkim ze względu na stałą presję ze strony radykalnych kalwinów. Holenderski kościół reformowany występował otwarcie przeciwko tańcowi jako aktywności nieprzyzwoitej, odrywającej od pracy, bałwochwalczej nawet. Kolejne synody potępiały taniec jako taki, a z nim szkoły taneczne. Jeden z przywódców konserwatywnego skrzydła, Gisbertus Voetius, tępiący także kartezjanizm, napisał *Een kort Tractaetjen van de Danssen, Tot dienst van den Eenvoudigen uyt de Latijnsche in Nederduytsche Tale Over-geset: ende op eenige Plaetsen door den Autheur vermeerdert* (Krótki trakt o tańcu przetłumaczony z łaciny na niderlandzki w służbie prostoty: i gdziekolwiek przez autora poprawiony, 1644), w którym to dziele systematycznie wyłożył poglądy radykalnych kalwinistów. Taniec, w którym mieszają się płcie, radosny, na pokaz, miał być całkowicie zakazany. Choć Voetius dopuszczał jako ćwiczenie fizyczne taniec wykonywany przez tancerzy jednej płci, a także taniec małżonków w zaciszu izby, czynił to jednak wyraźnie niechętnie¹². W zasadzie bowiem uważał, że taniec jest dziełem diabła, szczególnie taniec

¹⁰ Korzystam z przeglądowego artykułu L. Matluck Brooks, *Court, Church, and Province: Dancing in the Netherlands, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, "Dance Research Journal" 1988, Vol. 20, No. 1, s. 19–27.

¹¹ Warto pamiętać, że w XIV i XV stuleciu dzisiejsze Niderlandy, a więc Holandia, Belgia i Luksemburg, pozostawały pod rządami burgundzkimi, z którymi wiązała się wysoko rozwinięta kultura dworska, w tym taniec.

¹² L. Matluck Brooks, wyd. cyt., s. 22.

pokazywany na scenie. Podobnie myślało wielu duchownych, a że interesy ich i partii orańskiej były zbieżne – obie strony występowały przeciwko republikańsko nastawionym liberalnym regentom – wpływy kalwińskie na dworze hamowały rozwój tamtejszej kultury tanecznej.

Jednakże wiek XVII to w Holandii epoka światopoglądowej rywalizacji, a nie dominacji. „W wieku XVII – pisał dawno temu Johan Huizinga – życie nie było całkowicie przesiąknięte purytyzmem, co widać w sztuce i nauce, zwyczajach i konwenansach, prywatnych rozrywkach i zainteresowaniach, rzemiośle i polityce”¹³. By poczuć, że życie doczesne, radość, nawet zmysłowość miały w Holandii znaczenie, a więc że było to społeczeństwo ludzi z krwi i kości, a nie tylko modlitwy, wystarczy rzucić okiem na malarstwo tamtych czasów, szczególnie zaś na jeden obraz – *Tańcząca parę* (1663) Jana Steena, kronikarza holenderskich gier i zabaw. Odnajdziemy tam taniec, który kalwińscy duchowni tak bardzo chcieli wyplenić.

Zwróćmy uwagę na ten obraz, bo jest on dla nas ważnym punktem odniesienia w rekonstrukcji „tańca Spinozy”. Trudno określić, jaki taniec tańczy para, widzimy jednak wyraźnie, że w jej obrębie istnieje wyraźny podział – mężczyzna jest energiczny, on ma w tańcu inicjatywę, kobieta pozostaje spokojna, dystygowana niemal, trochę też nieobecna. Patrzy prosto na nas, ale wzrokiem niewidzącym, rozmarzonym. Dziwne zaiste powstaje w widzu wrażenie – naokoło świat szumi, buzuje, ale w centrum obserwujemy zatrzymanie. Kobieta tańczy, ale nie jest to po prostu wyładowanie kinetycznej energii, czego zdaje się doświadczać jej partner. Tancerka nie tyle wydatkuje, co skupia energię. Jest w jej eleganckiej pozie coś magnetycznego, jakiś rodzaj dystygowanego wewnętrznego poruszenia dominującego nad materialnym ruchem. Nie znaczy to, że kobieta jest ponad swoim otoczeniem, bo stanowi ona jego organiczną część. Raczej powiedzieć możemy, że jej obecność jest „podwójna” – niemal banalna i wzniosła równocześnie. Taniec w związku z tym ma też na płótnie Steena dwa wymiary – jeden ludyczny, zabawowy, drugi zaś, odważmy się to powiedzieć, mistyczny. I właśnie w tym drugim tajemnicza kobieta spotyka się ze Spinozą. Zwróćmy uwagę na zadziwiające podobieństwo jej spojrzenia i spojrzenia filozofa uchwyconego na jedynym jego malowanym farbami portrecie pędzla anonima. Filozof również patrzy niby prosto na nas, ale jednak w bok. Leszek Kołakowski, co prawda w innym kontekście,

¹³ J. Huizinga, *Kultura holenderska w wieku siedemnastym. Szkic*, [w:] tegoż, *Kultura XVII-wiecznej Holandii*, tłum. P. Oczko, Kraków 2008, s. 88.

napisał kiedyś o dwojgu oczu Spinozy, z których każde patrzy w inną stronę¹⁴. Obraz Steena zdaje się również być o podwójności. Spróbujmy tę podwójność objaśnić.

Myślenie Spinozy rodzi się w napięciu – z jednej strony krytyczne, z drugiej niemal mistyczne. Ta mieszanka przepojona jest wiarą w zdolności poznawcze człowieka, ale też poczuciem znikomości jego indywidualnej mocy. Wytlumaczenia tej podwójności można szukać w kontekście społecznym, jak robi to Kołakowski, gdy pisze:

Z dwóch korzeni niespójnych – społecznie i intelektualnie, wyrasta doktryna Spinozy: z korzenia życia mieszczańskiego, przenikniętego entuzjazmem dla nauki, zwróconego w przyszłość, optymistycznego, pełnego wiary w swoje ziemskie zadania i perspektywy; z drugiej strony – z korzenia tego życia, któremu formę organizacyjną nadawał ruch sekciarski Niderlandów: życia bez wielkich nadziei, niezwiązanego z postępem naukowym, szukającego racji istnienia dla człowieka w jego związku – biernym i kontemplacyjnym – z zamglonym światłem boskości rozlanej w świecie, każdemu dostępnej, ostoju pocieszenia¹⁵.

W tym sensie każde oko Spinozy rzeczywiście patrzy w inną stronę, ale to dopiero początek opowieści. Bo przecież zastanowić się trzeba, jak dokładnie rozumieć uchwyconą przez Kołakowskiego bierność. Czy aby na pewno powinniśmy mówić o niespójności?

By odpowiedzieć na te pytania, zacznijmy od uchwycenia podstaw filozofii Spinozy – od opisu Boga i idącej za nim najogólniejszej charakterystyki ludzkiego bytu. W swoim *opus magnum* myśliciel pisze: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję, składającą się z nieskończenie wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną”¹⁶. Bóg jako substancja istnieje sam w sobie i jest pojmowany sam przez siebie. Jest Całością i jako jedyny istnieje w pełnym tego słowa znaczeniu. Nic, co partykularne, częściowe, nie wydaje się w tym kontekście Spinozie w gruncie rzeczy realne: „konkretem

¹⁴ L. Kołakowski, *Dwoje oczu Spinozy*, [w:] *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, red. M. Drużkowski, K. Sokół, Warszawa 1966. Korzystam z przedruku w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002, s. 145–161.

¹⁵ Tenże, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 2012, s. 151.

¹⁶ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 2008, część pierwsza, definicja VI, s. 4.

jest tylko przyroda w swej całości: modus poszczególny, wyodrębniony ze związku powszechnego rzeczy, jest produktem abstrakcji, tj. produktem wiedzy, która z całości danego indywiduum wyodrębnia sztucznie pewne tylko własności¹⁷. Nie znaczy to, że rzeczywistość fenomenalna jest prostą iluzją, a jedynie, iż nie możemy w niej niczego traktować w izolacji, jako fundamentu, ostatecznej przyczyny, i w związku z tym nie jest możliwe ukonstytuowanie się w jej obrębie człowieka jako autonomicznej podmiotowości na modłę kartezjańską. Prowadzi to w interpretacji Michała Kozłowskiego do konkluzji, że spinozizm jest antyhumanizmem:

Spinoza umieszcza człowieka w porządku rzeczy (*res*) jako istotę jakościowo niewyróżnioną. Nie ma u niego miejsca na niekończący się kontemplacyjny namysł nad tajemnicą ludzkiej wyjątkowości. Z rzeczami łączy nas o wiele więcej, niż dzieli, i do tego wcale nie to, co nas dzieli, jest niewrażliwe dla naszego życia¹⁸.

Skąd jednak w takim razie rzeczywistość ludzka w ogóle się bierze, skoro, choć nieautonomiczna bytowo, nie jest przecież jedynie złudzeniem? Tutaj napotykamy problem¹⁹, który odsłania bardzo ważną warstwę światopoglądu Spinozy, jego pozorną totalną bierność. Arthur O. Lovejoy wnikliwie to odnotowuje, pisząc:

Z wiecznej logicznej konieczności przynależnej istocie niepodobna w *żaden* sposób rzetelnie wyprowadzić wniosku co do istnienia w czasie. Sam czas nie ma bowiem z tą koniecznością nic wspólnego; jest alogiczną właściwością natury. Cokolwiek prawdziwe jest odnośnie do istoty, prawdziwe jest raz na zawsze; co jednak prawdziwe jest odnośnie do czasowego świata, nie jest prawdziwe raz na zawsze [a więc nie jest w pełni prawdziwe – W. K.]. Stawanie się i zmiana jako takie po prostu nie przystają do wiecznego, racjonalnego porządku²⁰.

¹⁷ L. Kołakowski, *Jednostka...*, wyd. cyt., s. 141.

¹⁸ M. Kozłowski, *Sprawa Spinozy. Esej o władzy, naturze i wolności*, Kraków 2011, s. 80–81.

¹⁹ Kołakowski dekretuje w myśli Spinozy „sprzeczność między punktem widzenia substancji i punktem widzenia modi, między wszechświatem-Bogiem a wszechświatem ujętym jako *modus* nieskończony – sprzeczność ta wdziera się we wszystkie składniki doktryny: jawi się ona jako sprzeczność *części i całości w metafizyce, dedukcji i intuicji w metodologii, moralności kontemplacyjnej i moralności samozachowania w doktrynie etycznej, autokreacji i liberalizmu w polityce, trzeźwości i tragizmu w stylu pisarskim, macchiawelizmu i stoicyzmu w życiu*” (L. Kołakowski, *Jednostka...*, wyd. cyt., s. 150–151).

²⁰ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybylski, Warszawa 1999, s. 175.

W tej perspektywie niewytłumaczalne jest istnienie natury takiej, jak ją pojmujemy, a więc jako zmiennej struktury, w której rzeczy dzieją się z jakiegoś powodu i dla jakichś racji. Spinoza, jak wiadomo, odrzuca przyzyny celowe w przyrodzie jako jej antropomorfizację, ale wydaje się też odrzucać przyrodę w jej historyczności:

Spinoza zwykle przeskakuje od razu od boskich „atrybutów” czy „nieskończonych *modi*” do rzeczy poszczególnych, istniejących w danym momencie, a nie w innym i w zmiennej liczbie w różnym czasie. Było oczywiste, że w tym sensie natura *nie* jest stała czy wciąż „pełna”, a zatem Spinoza, akceptując zasadę pełności, zmierzał do nieuniknionych i rażących niespójności w jej zastosowaniu²¹.

Czy aby na pewno mamy do czynienia z niespójnością, gdy okazuje się, że u Spinozy nie ma miejsca na stawanie się i zmianę? A raczej: czy rzeczywiście ich w jego filozofii nie ma?

Rozważmy niezwykle ważne twierdzenie XVI pierwszej części *Etyki*: „Z konieczności boskiej natury musi wynikać nieskończenie wiele (tj. wszystko, co może być przedmiotem rozumu nieskończonego) na nieskończenie wiele sposobów”²². Gdy patrzymy na świat z perspektywy Całości, którą Spinoza określa terminem *natura naturans* (przyroda tworząca), mamy do czynienia z wiecznością ujmowaną w aspekcie czynnym, z siłą kreacji, w języku Spinozy: podmiotem wynikania²³. To wynikanie ma charakter konieczny. „Rzeczy nie mogły zostać wytworzone przez Boga w żaden inny sposób ani w żadnym innym porządku, niż zostały wytworzone”²⁴. Owa konieczność nie jest jednak w żadnej mierze brakiem aktywności. Nie możemy absolutnie mówić o jakiegokolwiek zewnętrznej determinacji Boga. „Bóg działa wyłącznie wedle praw swej natury, przez nikogo nie przymuszany”²⁵. Gdyby rzeczy mogły się mieć inaczej, niż się mają, musielibyśmy mówić o Bogu, któremu coś umyka, o Bogu w jakimś sensie niepełnym. Owa niepełność byłaby tutaj oznaką bierności, a więc niemożności zrealizowania wszystkiego. Nie mielibyśmy do czynienia ze wszystkim, a więc nie moglibyśmy w sposób odpowiedzialny używać terminu „absolut”. Bóg wybierając musiałby się kierować jakimś

²¹ Tamże, s. 176.

²² B. Spinoza, *Etyka...*, wyd. cyt., część pierwsza, twierdzenie XVI, s. 27.

²³ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na pracę: S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963.

²⁴ B. Spinoza, *Etyka...*, wyd. cyt., część pierwsza, twierdzenie XXXIII, s. 46.

²⁵ Tamże, część pierwsza, twierdzenie XVII, s. 28.

zewnątrznym kryterium, nie byłby więc wolny, czyli nie byłby absolutem, a zatem Bogiem²⁶. Boskość oznacza nieskończone i wieczne wynikanie wszystkiego z wszystkiego na wszystkie możliwe sposoby. Jest zatem skrajnym dynamizmem. „Moc Boga jest samą jego istotą”²⁷, pisze Spinoza i należy traktować to twierdzenie bardzo poważnie. Jeżeli przez aktywność rozumiemy następstwo czasowe, a więc powoływanie do istnienia czegoś, czego wcześniej nie było, to Bóg Spinozy aktywny nie jest. Jednak ten potocznie ujmowany aktywizm w interesującym nas systemie jest biernością. Prawdziwa aktywność, dynamizm, historia to beczasowa i nieskończona eksplozja bytowania. Wszystko wydarza się natychmiast, wszystko niejako poza czasem, w akcie wiecznej i nieskończonej twórczości.

Przejście od wieczności do czasowości nie jest więc tak naprawdę przejściem i na tym polega potęga myśli Spinozy streszczonej w aforyzmie *Deus sive Natura*, Bóg czyli natura. W toku wywodu myśliciel zdaje się przechodzić od Boga do jego atrybutów, spośród których człowiek poznaje jedynie myślenie i rozciągłość²⁸, a następnie od tych atrybutów do *modi*

²⁶ „Przyznaję, że pogląd ten, który poddaje wszystko jakiejś obojętnej woli Boga i wszystko czyni zależnym od jego upodobania, mniej od prawdy odbiega aniżeli pogląd tych, którzy twierdzą, że Bóg wszystko czyni ze względu na dobro. Ci bowiem, jak się wydaje, przyjmują coś poza Bogiem, co od Boga nie zależy, a czym Bóg w swoim działaniu kieruje się jako wzorem albo ku czemu zmierza jako określone mu celowi, Zaprawdę, nie jest to nic innego, jak czynić Boga podległym jakiemuś fatum, a jest to coś najbardziej niedorzecznego, co można powiedzieć o Bogu, który, jak okazaliśmy, jest pierwszą i wolną przyczyną zarówno istoty wszystkich rzeczy, jak i ich istnienia” (tamże, część pierwsza, twierdzenie XXXIII, przypis II, s. 51).

²⁷ Tamże.

²⁸ Warto zwrócić uwagę, że Spinoza nie sprowadzał rzeczywistości do rozciągłości i myślenia, co zdawał się robić Kartezjusz. Jego świat był zdecydowanie bogatszy, niż oddać to może ludzkie pojmowanie. Było w nim miejsce na to, co rzeczywiste, choć nieludzkie. Wydobył to w swojej interpretacji w jednym z listów do filozofa Tschirnhaus: „jakkolwiek [...] istotnie jeden tylko istnieje świat, to jednak [...] wyrażony jest on na nieskończenie wiele sposobów (*modi*), a więc i każda rzecz poszczególna wyrażona jest na nieskończenie wiele sposobów. Wynika stąd, jak się zdaje, że modyfikacja stanowiąca moją duszę oraz modyfikacja wyrażająca moje ciało są co prawda jedną i tą samą modyfikacją, jednakże wyrażoną na nieskończenie wiele sposobów – w pewien sposób przez myślenie, w inny przez rozciągłość, w inny jeszcze – przez jakiś nie znany mi atrybut Boga i tak do nieskończoności; bo też istnieją nieskończenie liczne atrybuty Boga, a porządek i powiązanie modyfikacji są najwidoczniej takie same we wszystkich” (tenże, *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. i oprac. L. Kołakowski,

nieskończonych, jakimi są umysł nieskończony oraz ruch i spoczynek, by mówić w końcu o rzeczach skończonych, czyli *modi* właściwych, składających się na system natury. Jednak te przejścia nie mają charakteru idei adekwatnych. Nie odpowiada im żadna rzeczywistość. To jedynie konstrukty myślowe. Z perspektywy wieczności, jedynej prawdziwej perspektywy, owych przejść nie ma. Oznacza to zaś, że każdy z nas jest wiecznością i każdy z nas jest Bogiem. Czynne i bierne, wieczność i czas, *natura naturans* i *natura naturata* są jednym i tym samym. Uchwycił to Kołakowski, choć zastrzegł się, że konkluzja ta nie jest wyraźnie sformułowana w pismach filozofa:

[...] dla Spinozy *konkretem jest tylko nieskończoność*, wszystko zaś, co skończone, pojawia się wyłącznie jako wytwór abstrakcji; wynikałoby stąd, że ów stosunek „ograniczania”, w jakim rzecz poszczególna pozostaje wobec nieskończonej przyrody, nie jest relacją ontologiczną, lecz tylko gnoseologiczną, że *determinatio* jest czynnością poznawczą, a nie faktem realnym²⁹.

Co w tym kontekście możemy powiedzieć o człowieku? Otóż jest on jedynie jednym z *modi*, a więc modyfikacją substancji. Możemy go rozpatrywać z punktu widzenia atrybutu myślenia, i wtedy rozprawiamy o duszy, bądź z punktu widzenia rozciągłości, i wtedy mówimy o ciele. Jest to jednak jedna i ta sama modyfikacja³⁰. Nie jest tak, że dusza poprzedza ciało bądź ciało duszę. Spinoza pisze wprawdzie: „Tym, co pierwsze ustanawia (*constituit*) aktualne istnienie duszy ludzkiej, nie jest nic innego, jak idea jakiejś rzeczy jednostkowej, aktualnie istniejącej”³¹, zaraz jednak dodaje: „Przedmiotem idei, stanowiącej duszę ludzką, jest ciało, czyli pewien aktualnie istniejący *modus* rozciągłości, i nic innego”³². Mamy więc do czynienia z dwoma aspektami jednej rzeczy, a nie z dwoma substancjami, jak u Kartezjusza. To zaś prowadzi do bardzo ważnej konstatacji: „im

Warszawa 1961, s. 279). Sam Spinoza pisze: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję, składającą się z nieskończonego wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną” (tenże, *Etyka...*, wyd. cyt., część pierwsza, definicja VI, s. 4).

²⁹ L. Kołakowski, *Jednostka...*, wyd. cyt., s. 143.

³⁰ Należy wyraźnie odróżnić monizm ontologiczny Spinozy, zgodnie z którym ciało i jego idea – dusza, są aspektami jednego modusu, od dualizmu w sferze językowej, który wynika z nieredukowalności opisu duszy (umysłu) do ciała (rozciągłości).

³¹ B. Spinoza, *Etyka...*, wyd. cyt., część druga, twierdzenie XI, s. 78.

³² Tamże, część druga, twierdzenie XIII, s. 81.

zdolniejsze jest jakieś ciało w porównaniu z innymi do tego, by jednocześnie wiele działać lub doznawać (*ad agendum vel patiendum*), tym zdolniejsza jest jego dusza w porównaniu z innymi do tego, by wiele naraz poznawać³³. To dowartościowanie cielesności, zwrócenie uwagi na jej równoważność w stosunku do myślenia, jest odejściem od kartezjańskiego dualizmu, zarówno gdy idzie o podporządkowanie ciała duszy, jak i postrzeganie ciała w kategoriach maszyny. Ciało i myślenie są jednym, więc zaniedbanie ciała jest zaniedbaniem myśli.

Ponieważ nie ma oddzielności ontologicznej, nie ma też następstwa czasowego między Bogiem a jego atrybutami, a także między atrybutami i *modi*. Nie ma uprzedności stwórcy i stworzenia jako jego następstwa, ale wiecznie dynamiczna jedność. To zaś prowadzi do wniosku, że:

Wszystko, co jednostkowe, czyli każda rzecz, która jest skończona i ma istnienie ograniczone (*determinatam... existentiam*) [a przynajmniej tak jest przez nas pojmowana – W. K.], może istnieć i być zdeterminowana do działania jedynie przez inną przyczynę, która jest także skończona i ma istnienie ograniczone, i z kolei ta przyczyna nie może także istnieć ani być zdeterminowana do działania, jeżeli jej nie determinuje do istnienia i działania inna, również skończona i mająca ograniczone istnienie, i tak w nieskończoność³⁴.

Patrząc więc zarówno z perspektywy ciała, jak i umysłu, człowiek jawi się jako uwikłany w nieskończony łańcuch zależności przyczynowych, w którym nigdy nie jest pierwszą przyczyną. Wolność rozumiana jako samodeterminacja jest w jego przypadku mirażem.

By rozprawić się z mitem wolności, tak głęboko zakorzenionym w ludzkich przekonaniach, Spinoza postanowił zdefiniować aktywność i bierność odmiennie, niż to jest zazwyczaj przyjęte:

Mówię, że działamy, gdy w nas lub poza nami zachodzi coś, czego jesteśmy przyczyną adekwatną, tj. [...] gdy z naszej natury wynika w nas lub poza nami coś, co jedynie przez nią samą może być zrozumiane jasno i wyraźnie. Natomiast mówię, że jesteśmy bierni (*nos pati*), gdy zachodzi w nas lub wynika z naszej natury coś, czego jesteśmy tylko częściową przyczyną³⁵.

Nie każda czynność jest zatem aktywnością, a bierność wcale nie implikuje bezruchu. Wręcz przeciwnie, skrajne ożywienie ciała i myśli może być

³³ Tamże, część druga, twierdzenie XIII, przypis, s. 82.

³⁴ Tamże, część pierwsza, twierdzenie XXVIII, s. 40.

³⁵ Tamże, część trzecia, definicja II, s. 142.

skrajną biernością. Aktywność zależy bowiem nie od samego ruchu czy zmiany, ale od jej zgodności z naturą ludzkiego *modi*. By więc zrozumieć, czym jest ruch prawdziwie aktywny w systemie Spinozy, należy przyjrzeć się jego antropologii jako nauce o człowieku ujmowanym jako część *natura naturata*, element nieskończonego łańcucha przyczyn sprawczych.

Nie dzieje się w przyrodzie nic, co by można przypisać jej wadliwości (*vitium*). Przyroda bowiem jest zawsze ta sama oraz jedna i ta sama jest wszędzie jej zdolność i moc działania, to znaczy prawa i zasady (*leges et regulae*) przyrody, według których wszystko się dzieje i z jednej formy zmienia się w drugą, są wszędzie i zawsze te same. [...] Przero afekty nienawiści, gniewu, zazdrości itd., rozpatrywane same w sobie, wynikają z tej samej konieczności przyrody i jej zdolności, co inne rzeczy jednostkowe³⁶.

Tak zaczyna Spinoza swoje rozważania nad emocjami w trzeciej części *Etyki*. Skoro powiedzieliśmy, że Bóg i przyroda są jednym i tym samym, to zdolność i moc działania przyrody oznacza zdolność i moc działania Boga. W tym kontekście emocje same w sobie są niejako świadectwem tejże mocy i wywodzą się z podstawowego dla każdej rzeczy dążenia do pozostawania w swym istnieniu, które Spinoza nazywa *conatus*³⁷.

Dążność ta, gdy dotyczy samej duszy, nazywa się wolą (*voluntas*), gdy natomiast dotyczy duszy i ciała zarazem, nazywa się popędem (*appetitus*). Popęd nie jest więc niczym innym, jak istotą człowieka, z natury którego wynika z konieczności to, co służy do jego zachowania, i dlatego człowiek jest zdeterminowany do czynienia tego³⁸.

Conatus – podstawowy wyznacznik ludzkiego bytu – jest aktywnością, ale tym bardziej aktywną, im bardziej pozbawioną złudzeń co do faktycznych przyczyn swojej aktywności, a więc świadomą niemożności całkowitego usunięcia własnej bierności jako części przyrody stworzonej.

³⁶ Tamże, część trzecia, przedmowa, s. 141.

³⁷ „Rzeczy bowiem jednostkowe są to *modi*, przez które wyrażają się atrybuty Boga w sposób ściśle określony [...], tj. [...] są rzeczami wyrażającymi w sposób ściśle określony moc Boga, przez którą Bóg jest i działa. A żadna rzecz nie ma w sobie nic, co by ją mogło zniszczyć, czyli co by usuwało jej istnienie [...], lecz przeciwnie, przeciwstawia się wszystkiemu, co by mogło jej istnienie usunąć [...], a zatem, o ile może i o ile jest sama w sobie, usiłuje pozostawać w swym istnieniu” (tamże, część trzecia, twierdzenie VI, dowód, s. 152).

³⁸ Tamże, część trzecia, twierdzenie IX, przypis, s. 154.

Skoro „człowiek z koniecznością podlega zawsze stanom biernym”, skuteczne dążenie do zachowania w istnieniu musi oznaczać pełne rozpoznanie tych stanów. Równocześnie dążenie do zachowania w istnieniu jest uzależnione od ciała. „Cokolwiek wzmaga lub pomniejsza, podtrzymuje lub hamuje moc działania naszego ciała, tego idea wzmaga lub pomniejsza, podtrzymuje lub hamuje moc myślenia naszej duszy”³⁹. Ciało i dusza jako jedna rzecz starają się zachować w swoim istnieniu. Ponieważ są częścią nieskończonego łańcucha przyczyn, „siła i wzrost każdego stanu biernego oraz jego utrzymanie się w istnieniu nie są określone przez moc, z jaką my usiłujemy utrzymać się w istnieniu, lecz przez moc przyczyny zewnętrznej w porównaniu z naszą”⁴⁰. Mamy zatem znów do czynienia z fundamentalnym prymatem Całości, ujętej tu właśnie jako ciąg przyczyn. W tym kontekście prawdziwa aktywność, czyli działanie, musi być rozpoznaniem owego prymatu. „Dusza nasza [...] o ile posiada idee adekwatne, o tyle z konieczności coś czyni, o ile zaś posiada idee nieadekwatne, o tyle z koniecznością jest w czymś bierna”⁴¹ – pisze Spinoza.

Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której aktywność jest równoznaczna prawdzie, a więc Całości. Jesteśmy skazani na bierność, bo jesteśmy częścią nieskończonego łańcucha *modi*, ale sama wiedza o tym, że ów łańcuch jest właśnie łańcuchem *modi*, a więc pobudzeń Całości, sprawia, że stajemy się czynni, bowiem stajemy się Całością. To stawanie się nie jest porzuceniem jednego stanu na rzecz drugiego, ale niejako zmianą optyki bez zmiany stanu. Bierne i czynne w Bogu jest tym samym. Wiedza o tym jest ideą adekwatną. Pociąga jednak za sobą rozstanie z przekonaniem o ludzkiej mocy. Jest przejściem od perspektywy trwania do perspektywy wieczności.

Jak jednak dokonać tego przejścia? Idee adekwatne nie są możliwe bez *conatus*, a więc prowadzi do nich droga afektów. „Znajomość dobra i zła nie jest niczym innym, jak afektem radości lub smutku, o ile jesteśmy go świadomi”⁴². Nie chodzi więc o całkowite wygaszenie emocji, lecz jedynie o odpowiednie nimi zarządzanie⁴³. Jak można zarządzać czymś, co zostało zdeterminowane do zachodzenia w określony sposób? To być może

³⁹ Tamże, część trzecia, twierdzenie XI, s. 155.

⁴⁰ Tamże, część czwarta, twierdzenie IX, s. 249.

⁴¹ Tamże, część trzecia, twierdzenie I, s. 143.

⁴² Tamże, część czwarta, twierdzenie VIII, s. 251.

⁴³ Więcej na temat problemu zarządzania emocjami u Spinozy znaleźć można w: M. Kozłowski, wyd. cyt., s. 56–63.

najtrudniejsze pytanie spinozizmu. Odpowiedzi pewnie trzeba szukać w założeniu systemu – człowiek jest częścią natury i równocześnie człowiek jest rozumny, a więc natura, czyli Bóg, jest rozumna. Gdy właściwie używamy rozumu, działamy. „Afekt, który jest stanem biernym, przestaje być stanem biernym, gdy wytwarzamy jego jasną i wyraźną ideę”⁴⁴. Równocześnie „afekt może zostać powstrzymany lub usunięty jedynie przez afekt przeciwny i silniejszy od niego”⁴⁵. Biorąc obie zasady pod uwagę, dochodzimy do wniosku, że gdy jesteśmy świadomi swoich emocji, znamy ich przyrodniczy charakter (przyczyny zewnętrzne oraz związek z *conatus*), automatycznie w zasadzie prowadzi to do zastąpienia w nas afektów negatywnych przez pozytywne, skoro „pożądanie powstające z radości jest przy równych warunkach pozostałych silniejsze od pożądania powstającego ze smutku”⁴⁶. Jeżeli rozumiemy swoje afekty w ich przyrodniczym charakterze, wiemy, że są niezbędne. Wiemy też, że istnieją ich różne rodzaje. „Nazywamy dobrem lub złem to, co sprzyja lub przeszkadza zachowaniu naszego istnienia [...], tj. [...] co zwiększa lub zmniejsza, podtrzymuje lub powstrzymuje moc naszego działania”⁴⁷. Radość jest w tym kontekście dobrem, a smutek złem. Jeżeli oba afekty interpretujemy jako siły przyrodnicze, to natychmiast radość w nas przeważa. Z samego faktu istnienia wynika wszak dążność do jego zachowania. Smutek jest przeciwny naturze człowieka⁴⁸. Dlatego Spinoza, przeciwnie do wielu filozofów o podobnie stoickim usposobieniu, nie boi się radości.

To dla proponowanej tu interpretacji ważny rys Spinozowego systemu: „Wesołość nie może być nadmierna, lecz zawsze jest dobra”⁴⁹ – pisze filozof, a następnie zaleca:

[...] korzystać z rzeczy i rozkoszować się nimi, ile można (tylko nie do przesytu, gdyż to już nie jest rozkoszowanie się) oto, co cechuje człowieka mądrego. Człowieka mądrego, powiadam, cechuje to, że krzepi się i odświeża umiarkowanym i smacznym pokarmem i napojem, wonnymi zapachami, urokiem kwitnących roślin, strojem, muzyką, ćwiczeniem w grach, widowiskami i innymi tego rodzaju

⁴⁴ B. Spinoza, *Etyka...*, wyd. cyt., część piąta, twierdzenie III, s. 339.

⁴⁵ Tamże, część czwarta, twierdzenie VII, s. 250.

⁴⁶ Tamże, część czwarta, twierdzenie XVIII, s. 260.

⁴⁷ Tamże, część czwarta, twierdzenie VIII, dowód, s. 251.

⁴⁸ „Smutek [...] jest przejściem do mniejszej doskonałości [...] i nie może z tego powodu zostać zrozumiany przez samą istotę człowieka [...]” (tamże, część czwarta, twierdzenie XLIV, dowód, s. 312).

⁴⁹ Tamże, część czwarta, twierdzenie XLII, s. 288.

rzeczami, z których każdy może korzystać bez niczyjej szkody. Albowiem ciało ludzkie składa się z bardzo wielu części różnej natury, które potrzebują ciągle nowego i różnorodnego pokarmu, aby całe ciało było jednakowo zdolne do wszystkiego, co może wynikać z jego natury, a zatem, aby dusza także była jednakowo zdolna do rozumienia wielu rzeczy naraz⁵⁰.

Objawia się tu Spinoza, uczeń van den Endena, który bierze udział w przedstawieniach teatralnych, i to także komediowych, a nawet farsowych. Człowiek niestroniący od przyjemności zmysłowych, kochający życie także w jego plastycznej, uwodzicielskiej odsłonie. Mający sporo wyrozumiałości, a nawet sympatii do gier i zabaw. Z całą pewnością, gdyby ujrzał taką parę, jak ta na obrazie Steena, przyklasnąłby jej kinetycznej radości, skoro: „Kto posiada ciało uzdolnione najbardziej wielorako, ten posiada duszę, której największa część jest wieczna”⁵¹. Idee adekwatne mają nieodłącznie cielesny wymiar. Prawda nie jest kwestią jedynie rozumowania, ale umysłowo-cielesnej całości. Patrzeć na rzeczy z perspektywy wieczności to wcale nie zaniedbywać czy umartwiać ciało, jak chciałaby, przynajmniej w części, chrześcijańska tradycja, a na pewno kalwińska ortodoksja, z którą Spinoza przez całe życie był na bakier. Wręcz przeciwnie, tylko dbając o ciało, dbamy o umysł, a równocześnie troska o umysł jest dobra dla ciała, gdyż nie jest ono wtedy rozdzierane złymi afektami.

Nie ma więc u Spinozy dążenia, by całkowicie wygasić cielesną aktywność. Twierdzi on jedynie, iż powinniśmy działać zawsze w perspektywie wieczności. Chodzi zatem o taki ruch ludzkiego ciała, który szuka swojego

⁵⁰ Tamże, twierdzenie XLV, przypis II, s. 292. Warto w kontekście zaleceń Spinozy, by rozkoszować się życiem w jego najróżniejszych odmianach, zajrzeć do pracy Frédérica Lordona *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza* (tłum. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012), w której autor prowadzi krytykę kapitalizmu postindustrialnego, zarzucając mu zawężanie pola doświadczeń pracowników. Spinoza jest głównym patronem tej krytyki. Lordon stawia znamiennej diagnozę: „Wyzysk uczuciowy [który prowadzi kapitalistyczne przedsiębiorstwo – W. K.] nie tyle oddziela jednostki od mocy, ile fiksuje moc jednostek przy pewnej niezwykle ograniczonej liczbie obiektów – obiektów pragnienia nadrzędnego. [...] Umysł pozostaje zajęty zbyt małą liczbą rzeczy, ale zajęty jest nimi całkowicie, przy tym uniemożliwia mu się ponowne rozwinięcie zagli i wypłynięcie na szersze wody. W tym sensie pracownik ograniczony do «swojego» jedyne go obiektu działania, choćby czuł się z tym szczęśliwy, jest «wyalienowany» w tym samym sensie, co kokainista, którego umysł jest całkowicie zaprzątnięty wizjami białego proszku” (tamże, s. 205).

⁵¹ B. Spinoza, *Etyka...*, wyd. cyt., część piąta, twierdzenie XXXIX, s. 370.

miejsca w nieskończonym ciągu przyczynowo-skutkowym, a więc który buduje buzujący życiem bezruch świata jako całości. Czy nie takie jest właśnie zatrzymane poruszenie kobiety na obrazie Steena?

U Spinozy można, jak twierdzi Kołakowski, znaleźć pogląd, że „substancja jako całość nie porusza się, skoro jest nieskończona, a to, co nieskończone przestrzennie, nie może, rzecz jasna, ulegać przestrzennym przemieszczeniom”⁵². Ruch nie należy więc do istoty substancji. Jest jedynie modyfikacją atrybutu rozciągłości. Gdy posiadamy idee adekwatne, gdy patrzymy na rzeczy z perspektywy wieczności, dostrzegamy, że na ruch nie ma tu miejsca. Podobnie widzi rzecz Roger Scruton, pisząc, iż w prawdzie spinozowskiej, w jego świecie istotowym, „nie ma ani ruchu, ani uczuć, ani różnic; jest jedynie wieczny i niezmienny spokój”⁵³. Wieczność jednak według Spinozy nie jest, jak to staraliśmy się pokazać, bierna, ale jest nieskończoną eksplozją działania. Widać to szczególnie, gdy patrzymy na rzeczy z perspektywy *natura naturata*. Ruch tu jest wieczny i odwieczny; „jest ona [natura stworzona] wszystkim, tylko nie zastygłą tożsamością – to rzeczywistość ciał albo rzeczy bezustannie nawzajem się przenikających, ustępujących bądź stawiających opór, przyciągających się bądź odpychających itd.”⁵⁴. Można w tym odnaleźć paradoks, ale też głęboką dialektykę, która pozwala wykroczyć poza stoickie wycofanie się z życia. Spinoza odnajduje błogą bierność w harmonijnym poruszaniu się. Pokazuje, jak rozpoznanie konieczności i aktywne w niej uczestnictwo oznacza roztopienie się w łańcuchach fizycznych pobudzeń. Można więc, jak się wydaje, rozpoznać u niego boski taniec wszechświata, który nigdy się nie zaczyna i nigdy nie kończy, a zawsze jest największą harmonią współlistnienia rzeczy ze sobą, głębokiego wibrowania całości⁵⁵.

W ten sposób wracamy do obrazu Steena, a wraz z nim do podwójności, którą i u Spinozy można dojrzeć. Zauważmy raz jeszcze dziwne podobieństwo między portretem filozofa a postacią kobietą znajdującą się w centrum kompozycji. Czy nie wynika to podobieństwo właśnie z zanurzenia w kontemplacji? Spojrzenie tancerki zdaje się ją właśnie sugerować. Nie jest to jednak kontemplacja beczynna, czysto intelektualna bądź też

⁵² L. Kołakowski, *Jednostka...*, wyd. cyt., s. 154

⁵³ R. Scruton, *Spinoza*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 2006, s. 123.

⁵⁴ M. Herer, *Spinoza i jego wrogowie*, [w:] M. Kozłowski, wyd. cyt., s. 15.

⁵⁵ Tym tropem pójdzie pokolenie romantyków, które przywróci Spinozie cześć po okresie pogardy, jaką miano dla niego bezpośrednio po jego śmierci.

czysto emocjonalna, lecz raczej w pełnym tych słów znaczeniu *vita contemplativa* – ŻYCIE kontemplujące. Tancerka jest w samym środku towarzyskiego żywiołu, w którym bierze udział. Jest w ruchu większej całości, stanowi jej element integralny, ale też nie robi tego bezrefleksyjnie. Choć wpisuje się w łańcuch zależności, choć podaje rękę za pośrednictwem partnera całej wspólnoty, to też jest niejako ponad nią, skupiając ją w swoim zatrzymaniu, co Steen tak pięknie oddał, udzielając jej innego rytmu, czyniąc ją najbardziej stabilnym elementem kompozycji. Nie mamy wątpliwości, że kobieta tańczy, jest to jednak taniec wyrywający się ku czemuś więcej niż tu i teraz. To taniec zamyślenia, uwagi, troski, melancholii. Tak też, przynajmniej w duszy, tańczył Spinoza i pewnie stąd podobieństwo.

Filozofia autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej* nie celebrytuje po prostu zmysłowych przyjemności, choć tak była czasem odczytywana przez jego zwolenników⁵⁶. Stosunek do światowego życia jest u naszego filozofa niezwykle złożony, zakłada tożsamość przeciwieństw. Ruch i bezruch są dokładnie tym samym – tańcem. Kobięca postać na obrazie Steena przedstawia to w sposób niezwykle sugestywny właśnie dlatego, że jej obecność jest bezruchem i poruszeniem równocześnie. Im dłużej na nią patrzymy, tym bardziej fascynuje nas jej skupienie, rodzaj osobności, która nie jest wykluczeniem ani odcięciem się od całości. W jej spojrzeniu ukrywać się zdaje łagodna ostateczność. Patrzy na nas *sub specie aeternitatis*. Porusza się i trwa równocześnie. Tak jak mędrzec Spinozy.

THE DANCE OF SPINOZA?

ABSTRACT

The philosophy of Baruch Spinoza is often (for example in Roger Scruton's popular introduction or in Ernst Cassirer) looked at as an apotheosis of stillness. One can of course find also other interpretations, for example the one proposed recently by Agata Bielik-Robson in reference to the classic commentary to Spinoza's *oeuvre* by Gilles Deleuze, which can be called vitalistic. Yet no one so far has attempted to look at the

⁵⁶ Jeden taki przypadek, pisma Fryderyka van Leenhofa, omawia Kołakowski, pokazując, co działo się z ideami Spinozy, gdy przybierały formę uproszczoną, spłaszczoną przez libertyńskie tendencje. Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009, s. 227–247.

works of great seventeenth-century rationalist from the perspective of dance. This article is aimed at doing just that – proving that Spinoza's works, especially *Ethics*, can be interpreted as philosophical dance, because of the author's sensitivity to organized, but also lively movement. In this context a striking resemblance between Spinoza's most famous portrait and Jan Steen's *Dancing Couple* (1663) is noticed and analysed in the article. Although the two masters living in United Provinces in the middle of XVII century are not known to have been acquainted, a certain dance spirit common to both is worth reconstructing, if only to prove wrong the stereotype that puritan Dutch society of the era was insensitive to the beauty of movement of the human body.

KEY WORDS

Spinoza, dance, Steen, *Dancing Couple*

BIBLIOGRAFIA

1. Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.
2. Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010.
3. Friedland L., "Tantsn Is Lebn": *Dancing in Eastern European Jewish Culture*, "Dance Research Journal" 1985–1986, Vol. 17, No. 2 – Vol. 18, No. 1, s. 76–80.
4. Gibson W. S., *Artists and Rederijkers in the Age of Bruegel*, "The Art Bulletin" 1981, Vol. 63, No. 3, s. 426–446.
5. Herer M., *Spinoza i jego wrogowie*, [w:] M. Kozłowski, *Sprawa Spinozy. Esej o władzy, naturze i wolności*, Kraków 2011, s. 5–22.
6. Huizinga J., *Kultura holenderska w wieku siedemnastym. Szkic*, [w:] tegoż, *Kultura XVII-wiecznej Holandii*, tłum. P. Oczko, Kraków 2008, s. 35–142.
7. Kołakowski L., *Dwoje oczu Spinozy*, [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002, s. 145–161.
8. Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009.
9. Kołakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 2012.
10. Kozłowski M., *Sprawa Spinozy. Esej o władzy, naturze i wolności*, Kraków 2011.
11. Lapson D., *Jewish Dances of Eastern and Central Europe*, "Journal of the International Folk Music Council" 1963, Vol. 15, s. 58–61.
12. Lordon F., *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012.
13. Lovejoy A. O., *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.
14. Matluck Brooks L., *Court, Church, and Province: Dancing in the Netherlands, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, "Dance Research Journal" 1988, Vol. 20, No. 1, s. 19–27.
15. Nadler S., *Spinoza*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2002.
16. Scruton R., *Spinoza*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 2006.

17. Spinoza B., *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. i oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1961.
18. Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 2008.
19. Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.
20. Zac S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963.

