

Etyka



BENEDYKT DE SPINOZA

Etyka

W PORZĄDKU GEOMETRYCZNYM DOWIEDZIONA

TŁUM. IGNACY MYŚLICKI

i na pięć części podzielona,
w których mowa:

- I. O bóstwie
- II. O naturze i pochodzeniu umysłu
- III. O pochodzeniu i naturze wzruszeń
- IV. O podległości ludzkiej, czyli o siłach wzruszeń
- V. O mocy rozumu, czyli o wolności ludzkiej

Objaśnienie znaków

W tekście „Co b. do d.” = Co było do dowiedzenia.

W nawiasach prostolinijnych [] podane są synonimy.

W uwagach pod tekstem „Nag.Schr.” = „Nagelate Schriften”, holenderski przekład pism Spinozy z 1677 r.

W uwagach pod tekstem paragrafy (§) w cytowanych *Listach* są wzięte z wydania Brudera.

CZĘŚĆ I. O BÓSTWIE

OKREŚLENIA¹

1. Przez *przyczynę samej siebie* rozumiem to, czego treść zawiera w sobie istnienie, czyli to, czego naturę można pojąć tylko jako istniejącą.

2. Taka rzecz nazywa się w *swoim rodzaju skończoną*, którą może ograniczać inna rzecz tej samej natury. Tak np. ciało nazywa się skończonym, ponieważ pojmujemy inne, zawsze większe. Podobnie jednak myśl ogranicza drugą. Jednakże ciało nie podlega ograniczaniu przez myśl, ani myśl przez ciało².

3. Przez *istotę* rozumiem to, co istnieje samo w sobie i daje się pojąć samo przez się, czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy dla urobienia się.

4. Przez *przymiot* rozumiem to, co rozum poznaje w istocie jako stanowiące³ jej treść⁴.

5. Przez *objawy* rozumiem pobudzenia istoty, czyli to, co jest w czymś innym, przez co też zostaje pojęte.

6. Przez *bóstwo* rozumiem jestestwo bezwzględnie nieskończone, tj. istotę składającą się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną⁵.

OBJAŚNIENIE. Mówię: „bezwzględnie nieskończone”, a nie: „w swoim rodzaju nieskończone”, temu bowiem, co jest nieskończone tylko w swoim rodzaju, możemy odmówić nieskończonej ilości przymiotów; do treści tego zaś, co jest bezwzględnie nieskończone, należy wszystko, cokolwiek wyraża treść i nie zawiera w sobie żadnego przeczenia.

7. *Wolną* nazywa się taka rzecz, która istnieje jedynie z konieczności swej natury i tylko sama siebie wyznacza do działania; *konieczną* zaś albo raczej przymuszoną ta, którą inna wyznacza do istnienia i do działania w sposób określony i wyznaczony⁶.

8. Przez *wieczność* rozumiem samo istnienie, o ile się je pojmuje jako wynikające koniecznie z samego określenia rzeczy wiecznej.

OBJAŚNIENIE. Takie bowiem istnienie pojmuje się jako prawdę wieczną, czyli jako treść rzeczy; dlatego też nie można go objaśnić przez trwanie lub czas, choćby to trwanie pojmować jako niemające ani początku, ani końca⁷.

PEWNIKI

1. Wszystko co jest, jest bądź samo w sobie, bądź w czymś innym.

2. Co nie może być pojęte przez coś innego, musi być pojęte samo przez się.

3. Z danej przyczyny wyznaczonej koniecznie wynika skutek i przeciwnie, jeżeli nie jest dana żadna przyczyna wyznaczona, niemożliwe jest, by wynikał skutek.

4. Wiedza o skutku zależy od wiedzy o przyczynie i zawiera ją w sobie.

5. Rzeczy niemające z sobą nic wspólnego nie dają się rozumieć wzajemnie przez siebie, innymi słowy pojęcie jednej z takich rzeczy nie zawiera w sobie pojęcia drugiej.

6. Idea prawdziwa musi się zgadzać z rzeczą pomyślaną.

7. Jeżeli coś daje się pojąć jako nieistniejące, tego treść nie zawiera w sobie istnienia.

Twierdzenie 1

Istota z natury swej jest pierwotniejsza niż jej pobudzenia.

DOWÓD widoczny jest z Określeń 3 i 5.

¹Określenia — Por. List 9 (dawniej 27) § 1 5, List 4 § 2 i List 10 (dawniej 28) § 1 oraz poniżej Przyp. 2 do Tw. 8 pod 1) i 2). [przypis redakcyjny]

²ciało nie podlega ograniczaniu przez myśl, ani myśl przez ciało — Por. List 4 § 3. [przypis redakcyjny]

³co rozum poznaje w istocie jako stanowiące — Por. Cz. II, Tw. 7, Przyp. (na pocz.); Tw. 10, Dow.; Tw. 19; Tw. 1 i 2 Cz. II; List 9 (dawniej 27) § 8. [przypis redakcyjny]

⁴treść [istoty] — Por. List. 2 § 3; List 9 (dawniej 27) § 8. [przypis redakcyjny]

⁵treść wieczna i nieskończona — Por. List 2 § 3 i 4 oraz List 9 (dawniej 27) § 9. [przypis redakcyjny]

⁶wolną nazywa się taka rzecz (...) konieczną zaś (...) — Por. List 58 (dawniej 57) § 2. [przypis redakcyjny]

⁷Takie bowiem istnienie pojmuje się jako prawdę wieczną, czyli jako treść rzeczy (...) — Por. List 12 (dawniej 29). [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 2

Dwie istoty mające różne przymioty nie mają nic wspólnego z sobą.

DOWÓD. Widać to także z Określenia 3. Każda bowiem istota musi sama w sobie być i sama przez się dać się pojąć, czyli pojęcie jednej nie zawiera w sobie pojęcia drugiej.

Twierdzenie 3

Z rzeczy niemających z sobą nic wspólnego jedna nie może być przyczyną drugiej.

DOWÓD. Jeżeli nic wspólnego z sobą nie mają, przeto (według Pewn. 5) nie mogą dać się zrozumieć wzajemnie przez siebie, a zatem (według Pewn. 4) jedna nie może być przyczyną drugiej. Co b. do d⁸.

Twierdzenie 4

Dwie lub więcej rzeczy różnych różnią się pomiędzy sobą albo różnaitością przymiotów istot, albo różnaitością ich pobudzeń.

DOWÓD. Wszystko, co jest, jest bądź samo w sobie, bądź w czymś innym (według Pewn. 1), tj. (według Okr. 3 i 5) poza rozumem nie jest dane nic, prócz istot i ich pobudzeń. Nie jest więc nam dane poza rozumem nic, przez co rzeczy różnić by się mogły pomiędzy sobą, prócz istot lub, co to samo znaczy (według Okr. 4), ich przymiotów oraz ich pobudzeń. Co b. do d.

Twierdzenie 5

We wszechświecie [w naturze rzeczy] nie mogą być dane dwie istoty lub więcej o tej samej naturze, czyli o tym samym przymiocie.

DOWÓD. Gdyby danych było więcej, a różnych, musiałyby się różnić pomiędzy sobą albo różnaitością przymiotów, albo różnaitością pobudzeń (według Tw. 4). Jeśliby różniły się tylko różnaitością przymiotów, to trzeba by było przyznać, że dana jest tylko jedna istota o tym jej przymiocie. Jeżeli zaś miałyby się różnić różnaitością pobudzeń, to, ponieważ istota jest z natury swej pierwotniejsza niż jej pobudzenia (według Tw. 1), nie może ona — jeśli pominać jej pobudzenia i rozpatrywać ją samą w sobie, tj. prawdziwie (według Okr. 3 i Pewn. 6) — być pojęta w odróżnieniu od innej, czyli (według Tw. 4) nie może być danych więcej istot, lecz tylko jedna. Co b. do d.

Twierdzenie 6

Jedna istota nie może być wytworzona przez inną istotę.

DOWÓD. We wszechświecie [w naturze rzeczy] nie mogą być dane dwie istoty o tym samym przymiocie (według Tw. 5), czyli (według Tw. 2) mające z sobą coś wspólnego. A więc (według Tw. 3) jedna nie może być przyczyną drugiej, czyli jedna nie może być wytworzona przez drugą. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że istota nie może być wytworzona przez coś innego. We wszechświecie [w naturze rzeczy] bowiem nie jest dane nic, prócz istot i ich pobudzeń, jak widać z Pewnika 1 oraz Określeń 3 i 5. Ale i przez istotę wytworzona być nie może (według Tw. 6). Przeto istota bezwzględnie nie może być przez coś innego wytworzona. Co b. do d.

INNY DOWÓD. Łatwiej jeszcze dowieść tego przez niedorzeczność zaprzeczenia. Otóż gdyby istota mogła być wytworzona przez coś innego, to wiedza o niej musiałaby zależeć od wiedzy o jej przyczynie (według Pewn. 4); a wtedy nie byłaby ona istotą (według Okr. 3).

Twierdzenie 7

Do natury istoty należy istnienie⁹.

DOWÓD. Istota nie może być wytworzona przez coś innego (według Dod. do Tw. 6), musi więc być przyczyną samej siebie, tj. (według Okr. 1) treść jej zawiera w sobie koniecznie istnienie, czyli istnienie należy do jej natury. Co b. do d.

⁸Co b. do d. — Co było do dowiedzenia. [przypis edytorski]

⁹Do natury istoty należy istnienie — Por. List 4 § 2. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 8

Wszelka istota jest koniecznie nieskończona.

DOWÓD. Istota o jednym przymiocie istnieje tylko jedna (według Tw. 5), a do jej natury należy istnienie (według Tw. 7). Z tej natury swej musi ona tedy istnieć albo jako skończona albo jako nieskończona. Wszakże skończona być nie może, albowiem (według Okr. 2) musiałaby ją ograniczać inna istota tejże natury, która również koniecznie musiałaby istnieć (według Tw. 7); byłyby więc dane dwie istoty o tymże samym przymiocie, co jest niedorzecznością (według Tw. 5). Istnieje więc jako nieskończona. Co b. do d.

PRZYPISEK 1. Ponieważ skończoność jest w rzeczywistości częściowym zaprzeczeniem, nieskończoność zaś bezwzględny potwierdzeniem istnienia jakiegokolwiek natury¹⁰, przeto z samego Twierdzenia 7 wynika, że wszelka istota musi być nieskończona.

PRZYPISEK 2. Nie wątpię, że wszystkim, którzy sądzą mętnie o rzeczach i nie przywykli do nabywania wiedzy o rzeczach z ich pierwszych przyczyn, trudno będzie pojąć Dowód Twierdzenia 7. Nic dziwnego, nie odróżniają bowiem objawów¹¹ istot od samych istot i nie wiedzą, jak się rzeczy tworzą. Stąd pochodzi, że początek, jaki dostrzegają w rzeczach naturalnych, przypisują zmyślnie istotom. Kto bowiem nie zna prawdziwych przyczyn rzeczy, ten gmatwa wszystko i bez żadnego sprzeciwu ze strony umysłu zmyśla sobie, że drzewa równie jak ludzie mówią, i wyobraża sobie, że ludzie tworzą się tak z kamieni, jak z nasienia, i że każda postać przeobrażać się może w jaką bądź inną. Podobnie i ci, którzy naturę boską gmatwają z ludzką, przypisują łatwo bóstwu wzruszenia ludzkie, zwłaszcza póki jeszcze nie wiedzą, w jaki sposób wzruszenia powstają w umyśle. Gdyby jednak ludzie zastanawiali się nad naturą istoty, wtedy nie mieliby najmniejszej wątpliwości co do prawdy Twierdzenia 7, przeciwnie, to Twierdzenie byłoby dla wszystkich pewnikiem i weszłoby w poczet pojęć powszechnych. Otóż przez istotę rozumieliby to, co istnieje samo w sobie i samo przez się daje się pojąć, czyli to, czego poznanie nie potrzebuje poznania innej rzeczy; przez odmiany zaś to, co jest w czymś innym i czego pojęcie urabia się przy pomocy pojęcia rzeczy, w której one są. Dlatego też możemy mieć idee prawdziwe o odmianach nieistniejących. Chociaż bowiem one nie istnieją faktycznie poza rozumem, treść ich mimo to tak jest przez coś innego objęta, że przez tamto właśnie dają się pojmować. Natomiast prawdziwość istot poza rozumem jest jedynie w nich samych, ponieważ same przez się zostają pojęte. Gdyby więc ktoś powiedział, że posiada jasną i wyraźną, tj. prawdziwą ideę istoty, a pomimo to wątpi, czy taka istota istnieje, byłoby to zaprawdę to samo, jak gdyby mówił, że posiada ideę prawdziwą, a jednak powątpiewa, czy nie jest mylna (jak to każdy dość uważny dostrzeże). Albo gdyby ktoś przyjął, że istota jest stworzona, tym samym przyjąłby, że idea mylna stała się prawdziwą, a czegoś niedorzeczniejszego nie można pomyśleć. Dlatego też trzeba koniecznie przyznać, że istnienie istoty, tak samo jak jej treść, jest prawdą wieczną.

Stąd innym jeszcze sposobem możemy wywnioskować, że dana jest tylko jedna istota o tej jej naturze, a wykazanie tego uważam za godne trudu. Aby zaś wykonać to w porządku, winienem zauważyć: 1) że prawdziwe określenie jakiegokolwiek rzeczy nie zawiera w sobie ani nie wyraża nic więcej, jak naturę rzeczy określonej, a stąd wynika 2) że żadne określenie nie zawiera w sobie i nie wyraża zgoła jakiejś liczby osobników, ponieważ nie wyraża nic innego, jak naturę rzeczy określonej; tak np. określenie trójkąta nie wyraża nic innego, jak po prostu naturę trójkąta, nie zaś jakąś określoną ilość trójkątów, 3) trzeba zauważyć, że dla każdej istniejącej rzeczy musi być koniecznie dana jakaś określona przyczyna, wskutek której ona istnieje i 4) wreszcie należy zauważyć, że przyczyna, wskutek której rzecz jakaś istnieje, musi być zawarta bądź w samej naturze i w określeniu istniejącej rzeczy (skoro już istnienie należy do jej natury), bądź musi być dana poza nią.

Z tych założeń wynika, że jeżeli w naturze istnieje jakaś liczba osobników, to musi być koniecznie dana przyczyna, dlatego te właśnie osobniki istnieją, ani więcej ich, ani mniej. Jeżeli np. we wszechświecie [w naturze rzeczy] istnieje dwudziestu ludzi (dla większej przejrzystości przyjmuję, że oni istnieją jednocześnie i że przedtem nie istnieli w naturze inni), to nie dość będzie (dla podania powodu, dlaczego istnieje dwudzie-

¹⁰skończoność jest w rzeczywistości częściowym zaprzeczeniem, nieskończoność zaś bezwzględny potwierdzeniem istnienia jakiegokolwiek natury — Por. List 50 § 4. [przypis redakcyjny]

¹¹którzy sądzą mętnie o rzeczach (...) nie odróżniają bowiem objawów istot od samych istot — Nag. Schr.: modi. [przypis redakcyjny]

stu ludzi) wykazać przyczynę natury ludzkiej w ogóle, lecz nadto trzeba będzie wykazać przyczynę, dlaczego nie istnieje ani mniej, ani więcej, niż dwudziestu ludzi, albowiem (według punktu 3) musi być dana koniecznie dla każdego z nich z osobna przyczyna, dlaczego on istnieje. Atoli ta przyczyna (według punktów 2 i 3) nie może się zawierać w samej naturze ludzkiej, ponieważ prawdziwe określenie człowieka nie zawiera w sobie liczby dwudziestu. Tak tedy (według punktu 4) przyczyna, wskutek której tych dwudziestu ludzi istnieje, a zatem wskutek której każdy z nich istnieje, musi koniecznie być dana poza każdym z nich. Stąd zaś bezwzględnie trzeba wysnuć wniosek, że wszystko to, co z natury swojej może istnieć w wielu osobnikach, musi mieć koniecznie przyczynę zewnętrzną dla ich istnienia. Teraz, ponieważ do natury istoty należy istnienie (jak już wykazaliśmy w Przypisku niniejszym), przeto jej określenie musi zawierać w sobie konieczne istnienie, a zatem z samego określenia jej musi się dać wywnioskować jej istnienie. Ale z określenia jej (jak zaznaczyliśmy w punktach 2 i 3) nie może wynikać istnienie wielu istot, a więc koniecznie z niego wynika, że istnieje jedyna tylko istota o tej jej naturze, jak Twierdzenie orzekło¹².

Twierdzenie 9

Im więcej rzeczywistości, czyli bytu, posiada jakaś rzecz, tym więcej przymiotów jej przynależy.

DOWÓD widoczny jest z Określenia 4.

Twierdzenie 10

Każdy przymiot jednej istoty musi dać się pojmować sam przez się.

DOWÓD. Przymiotem bowiem jest to, co rozum poznaje w istocie jako stanowiące jej treść (według Okr. 4), a więc (według Okr. 3) musi sam przez się dawać się pojmować. Co b. do d.

PRZYPISEK. Stąd widać, że nawet gdyby się pojmowało dwa przymioty jako rzeczywiście różne, tj. jeden bez pomocy drugiego, to jednak z tego nie można by wnosić, że one stanowią dwa jestestwa, czyli dwie różne istoty. Leży to bowiem w naturze istoty, że każdy z jej przymiotów sam przez się zostaje pojęty; wszystkie bowiem przymioty, które posiada, były w niej zawsze jednocześnie i jeden przez drugi wytworzony być nie mógł, bo każdy z nich wyraża rzeczywistość, czyli byt istoty. Dalekim przeto od niedorzeczności jest przypisywanie jednej istocie wielu przymiotów; nie ma nawet w naturze nic jaśniejszego nad to, że każde jestestwo powinno dać się pojąć pod względem jakiegoś przymiotu i że im więcej posiada rzeczywistości, czyli bytu, tym więcej ma też przymiotów, wyrażających konieczność, czyli wieczność, oraz nieskończoność¹³. A zatem nic jaśniejszego też nad to, że jestestwo bezwzględnie nieskończone należy koniecznie określić (jak w Okr. 6 podaliśmy) jako jestestwo składające się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża jakąś treść wieczną i nieskończoną. Gdyby zaś kto zapytał, według jakiego znamienia można poznać różność istot, ten niechaj przeczyta następane Twierdzenia, które wykazują, że we wszechświecie [w naturze rzeczy] istnieje tylko jedyna istota i że ona jest bezwzględnie nieskończona; na próżno tedy szukałoby się owego znamienia.

Twierdzenie 11

Bóstwo, czyli istota składająca się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie.

DOWÓD. Kto temu przeczy, niech sobie wystawi, jeżeli to można sobie wystawić, że bóstwo nie istnieje. W takim razie (według Pewn. 7) treść jego nie zawiera w sobie jego istnienia. Ale jest to (według Tw. 7) niedorzeczne, a więc bóstwo koniecznie istnieje. Co b. do d.

INNY DOWÓD. Dla każdej rzeczy musi się dać wykazać przyczyna, czyli powód, bądź dlaczego ona istnieje, bądź dlaczego nie istnieje. Jeżeli np. istnieje trójkąt, to musi być dany powód, czyli przyczyna, dlaczego on istnieje, jeżeli zaś nie istnieje, to musi

¹²z określenia jej (...) wynika, że istnieje jedyna tylko istota o tej jej naturze — Por. List 35 (dawniej 40). [przypis redakcyjny]

¹³każde jestestwo (...) im więcej posiada rzeczywistości, czyli bytu, tym więcej ma też przymiotów, wyrażających konieczność, czyli wieczność, oraz nieskończoność — Por. List 64 (dawniej 66) § 7. [przypis redakcyjny]

być także dany powód, czyli przyczyna, przeszkadzająca mu istnieć, czyli znosząca jego istnienie. A ten powód, czyli ta przyczyna, zawierać się musi albo w naturze tejże rzeczy, albo poza nią. Powód np., dlaczego nie istnieje kwadratowe koło, wykazuje sama jego natura, bo przecież zawiera w sobie sprzeczność. Dlaczego zaś, przeciwnie, istnieje istota, wynika również z samej jej natury, ponieważ ona właśnie istnienie w sobie zawiera (ob. Tw. 7). Atoli powód, dlaczego istnieje koło czy trójkąt albo dlaczego nie istnieje, nie wynika z ich natury, lecz z porządku powszechnego natury materialnej; z niego bowiem musi wynikać, czy w danej chwili trójkąt koniecznie istnieje, czy też istnienie jego jest niemożliwe. Jest to oczywiste samo przez się. Stąd wynika, że istnieje koniecznie to, co nie ma żadnego powodu, ani przyczyny, przeszkadzającej jego istnieniu. Jeżeli tedy nie może być dany żaden powód ani żadna przyczyna przeszkadzająca istnieniu bóstwa lub znosząca jego istnienie, przeto wywnioskować stąd zgoła należy, że bóstwo koniecznie istnieje. Atoli gdyby był dany taki powód lub taka przyczyna, natenczas musiałaby ona być dana albo w samej naturze bóstwa, albo też poza nią, tj. w innej istocie o naturze odmiennej. Otóż jeżeli by była tej samej natury, już przez to samo przyznałoby się, że dane jest bóstwo, Natomiast istota o innej naturze nie mogłaby mieć z bóstwem nic wspólnego (według Tw. 2), a zatem nie mogłaby ani zakładać, ani znosić jego istnienia. Skoro więc powód lub przyczyna znosząca istnienie bóstwa nie może być dana poza naturą bóstwa, musi tedy koniecznie być dana, jeżeli bóstwo nie istnieje, w jego własnej naturze, która tym sposobem zawierałaby w sobie sprzeczność. Twierdzenie zaś takie o jestestwie bezwzględnie nieskończonym i w najwyższym stopniu doskonałym jest niedorzecznością. A zatem ani w bóstwie, ani poza bóstwem nie mamy żadnej przyczyny, czyli żadnego powodu znoszącego jego istnienie, przeto bóstwo koniecznie istnieje. Co b. do d.

INNY DOWÓD. Możliwość nieistnienia jest niemocą, przeciwnie zaś, możliwość istnienia jest mocą (jak się to samo przez się rozumie). Gdyby więc tym, co istnieje koniecznie, były jedynie jestestwa skończone, mielibyśmy, że jestestwa skończone są większej mocy od jestestwa bezwzględnie nieskończonego; wszakże jest to (jak się rozumie samo przez się) niedorzecznością. A więc jedno z dwojga: albo nic nie istnieje, albo istnieje także koniecznie jestestwo bezwzględnie nieskończone. Wszelako my istniejemy, i to albo w nas samych, albo w czymś innym, istniejącym koniecznie (ob. Pewn. 1 i Tw. 7). Tak więc (według Okr. 6) jestestwo bezwzględnie nieskończone, tj. bóstwo, koniecznie istnieje. Co b. do d.

PRZYPISEK. W tym ostatnim dowodzie starałem się wykazać *a posteriori* istnienie bóstwa, aby łatwiej można było pojąć dowodzenie, nie zaś dlatego, ażeby na tejże podstawie nie miało wynikać *a priori* istnienie bóstwa. Otóż ponieważ możliwość istnienia jest mocą, wynika stąd, że im więcej rzeczywistości przynależy naturze jakiejś rzeczy, tym więcej sił posiada ona sama z siebie, aby istnieć, a więc jestestwo bezwzględnie nieskończone, czyli bóstwo, ma samo z siebie bezwzględnie nieskończoną moc istnienia i dlatego też istnieje bezwzględnie.

Być może, że niejednen nie zdołał łatwo dojrzeć oczywistości tego dowodu, ponieważ przywykł zastanawiać się nad tymi tylko rzeczami, które powstają z przyczyn zewnętrznych, przy czym dostrzega, że rzeczy, które szybko powstają, czyli łatwo istnieją, równie łatwo giną, oraz sądzi, że przeciwnie, te rzeczy z trudnością są do zrobienia, czyli nie tak łatwo dochodzą do istnienia, do których trzeba czegoś więcej według jego pojęcia. Otóż aby go uwolnić od takich przesądów, mogę tutaj nie wykazywać ani tego, w jakim sensie jest prawdziwe owo zdanie: „co szybko powstaje, szybko ginie”, ani też tego, czy ze względu na całą naturę wszystko jednakowo jest łatwe czy nie. Wystarczy zauważyć, że nie mówię tutaj o rzeczach, powstających z przyczyn zewnętrznych, lecz wyłącznie o istotach, których (według Tw. 6) nie mogą wytworzyć żadne przyczyny zewnętrzne. Rzeczy bowiem, powstające z przyczyn zewnętrznych, zarówno czy składają się z wielu, czy niewielu części, zawdzięczają wszelką swoją doskonałość, czyli rzeczywistość, zdolności przyczyny zewnętrznej; przeto istnienie ich ma źródło wyłącznie w doskonałości przyczyny zewnętrznej, nie zaś w ich własnej. Natomiast wszelka doskonałość istoty nie zawdzięcza się żadnej przyczynie zewnętrznej, przeto i istnienie jej wynikać musi wyłącznie z jej własnej natury, która nie jest niczym innym, jak jej treścią. Tak tedy doskonałość rzeczy nie znosi jej istnienia, lecz przeciwnie, zakłada je, a właśnie niedoskonałość znosi

je, i dlatego nie możemy mieć większej pewności co do istnienia żadnej rzeczy, aniżeli co do istnienia jestestwa bezwzględnie nieskończonego, czyli doskonałego, tj. bóstwa. Skoro więc treść wyłącza wszelką niedoskonałość, a zawiera w sobie bezwzględną doskonałość, przeto usuwa tym samym wszelki powód do wątpienia o jego istnieniu i daje nam co do niego największą pewność. Mniemam, że będzie to przejrzyste i dla czytelnika miernie bacznego.

Twierdzenie 12

Nie może uchodzić za prawdziwie pojęty żaden przymiot istoty, gdyby wynikało, że istota jest podzielna.

DOWÓD. Części bowiem, na które istota tak pojęta dzielłaby się, albo zachowają naturę istoty, albo nie. W pierwszym razie (według Tw. 8) każda część będzie musiała być nieskończona i byłaby (według Tw. 6) przyczyną samej siebie, a (według Tw. 5) będzie musiała składać się z przymiotu odmiennego. A więc z jednej istoty będzie mogło się utworzyć wiele istot, co (według Tw. 6) jest niedorzecznością. Nadto części (według Tw. 2) nie miałyby nic wspólnego ze swą całością, a całość (według Okr. 4 i Tw. 10) mogłaby bez części swoich być i dać się pojąć. Że jest to niedorzeczne, nikt nie będzie mógł wątpić. Jeżeli zaś przypuścimy to drugie, mianowicie że części nie zachowają natury istoty, wówczas istota, podzielona w całości na równe części, zatraciłaby naturę istoty i przestałaby być, co (według Tw. 7) jest niedorzeczne.

Twierdzenie 13

Istota bezwzględnie nieskończona jest niepodzielna.

DOWÓD. Gdyby bowiem była podzielna, natenczas części, na które dzielłaby się, albo zachowałyby naturę istoty bezwzględnie nieskończonej, albo nie. W pierwszym razie otrzymamy liczne istoty o tej samej naturze, co (według Tw. 5) jest niedorzeczne. W drugim razie (jak wyżej) istota bezwzględnie nieskończona będzie mogła przestać być, co (według Tw. 11) jest również niedorzeczne.

DODATEK. Stąd wynika, że żadna istota, a więc też i żadna istota materialna, o ile jest istotą, nie jest podzielna.

PRZYPISEK. Że istota jest niepodzielna, zrozumieć można jeszcze prościej już z tego samego, że natura istoty nie może być pojęta inaczej, jak tylko jako nieskończona, a przez część istoty niepodobna rozumieć czego innego, jak istotę skończoną, co (według Tw. 8) zawiera w sobie bijącą w oczy sprzeczność.

Twierdzenie 14

Prócz bóstwa nie może być dana ani być pojęta żadna istota.

DOWÓD. Ponieważ bóstwo jest jestestwem bezwzględnie nieskończonym; któremu zaprzeczyć nie można posiadania każdego przymiotu wyrażającego treść istoty (według Okr. 6), i ponieważ istnieje ono koniecznie (według Tw. 11), przeto, gdyby była dana jakaś istota prócz bóstwa, musiałoby się ją objaśnić przez jakiś przymiot bóstwa, a w ten sposób istniałoby dwie istoty o tym samym przymiocie, co (według Tw. 5) jest niedorzeczne. Dlatego więc poza bóstwem żadna istota nie może być dana, a skutkiem tego także i pojęta. Gdyby bowiem mogła być pojęta, musiałaby koniecznie być pojęta jako istniejąca. Wszakże jest to (według pierwszej części niniejszego dowodu) niedorzecznością. A zatem poza bóstwem nie może być dana ani być pojęta żadna istota. Co b. do d.

DODATEK 1. Wynika stąd w sposób jak najjaśniejszy po pierwsze, że bóstwo jest jedyne, tj. że (według Okr. 6) we wszechświecie [w naturze rzeczy] mamy jedną tylko istotę i że jest ona bezwzględnie nieskończona, jak już zaznaczyliśmy w Przyp. do Tw. 10¹⁴).

DODATEK 2. Wynika stąd po wtóre, że rzecz rozciągła i rzecz myśląca są albo przymiotami bóstwa, albo (według Pewn. 1) pobudzeniami przymiotów bóstwa.

¹⁴mamy jedną tylko istotę i (...) jest ona bezwzględnie nieskończona, jak już zaznaczyliśmy w Przyp. do Tw. 10 — Por. List 50 § 1-3. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 15

Cokolwiek jest, jest w bóstwie i nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć.

DOWÓD. Prócz bóstwa nie jest dana ani nie może być pojęta żadna istota (według Tw. 14), tj. (według Okr. 3) żadna rzecz, która jest sama w sobie i daje się pojąć sama przez się. Objawy zaś (według Okr. 5) nie mogą bez istoty ani być, ani dać się pojąć, a więc mogą one być jedynie w naturze boskiej i tylko przez nią dać się pojąć. A poza istotami i objawami nic nie jest dane (według Pewn. 1), a zatem nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć. Co b. do d.

PRZYPISEK. Niektórzy zmyślają sobie bóstwo na podobieństwo człowieka, złożone z ciała i duszy, i podległe wzruszeniom. Atoli jak dalecy oni są od prawdziwego poznania bóstwa, widać już dostatecznie z tego, cośmy udowodnili. Ale dajmy im spokój, bo oto wszyscy ci, którzy zastanawiali się w jakiś sposób nad naturą boską, zaprzeczają temu, jakoby bóstwo było materialne. Najlepiej uzasadniają oni to w ten sposób, że przez ciało rozumiemy jakąś wielkość długą, szeroką i głęboką, ograniczoną przez jakąś figurę, a nic bardziej niedorzecznego nie można przypisać bóstwu, czyli jestestwu bezwzględnie nieskończonemu. Tymczasem jednak w innych rozumowaniach, zmierzających do udowodnienia tego samego, ujawniają oni jasno, że oddzielają całkowicie tę istotę materialną, czyli rozciąglą, od natury boskiej i przyjmują, że jest ona przez Boga stworzona. Ale z jakiej mocy boskiej mogłaby być stworzona, tego zupełnie nie wiedzą, co jasno wykazuje, że sami nie rozumieją, co mówią. Ja zaś dość jasno, jak mniemam, dowiodłem (ob. Dod. do Tw. 6 i Przyp. 2 do Tw. 8), że żadna istota nie może być przez coś innego wytworzona czy stworzona. Następnie w Tw. 14 wykazaliśmy, że prócz bóstwa żadna inna istota nie może ani być dana, ani być pojęta. Z tego zaś wywnioskowaliśmy, że istota rozciąglą jest jednym z nieskończonych przymiotów bóstwa. Wszakże dla zupełniejszego wyświetlenia sprawy pozbijam argumenty przeciwników, które ze wszystkim sprowadzają się do następujących.

Po pierwsze mniemają oni, że istota materialna, o ile jest istotą, składa się z części i dlatego przeczą, aby mogła być nieskończona, a zatem przynależna bóstwu. Objasniają to licznymi przykładami, z których tutaj przytoczę niektóre. Jeżeli, powiadają, istota materialna jest nieskończona, to pomyślmy sobie, że jest podzielona na dwie części, z których każda będzie albo skończona, albo nieskończona. W pierwszym razie nieskończoność składałaby się z dwóch części skończonych, co jest niedorzecznością; w drugim przypadku mielibyśmy nieskończoność dwakroć większą od innej nieskończoności, co również jest niedorzeczne. Dalej mówią: gdybyśmy wielkość nieskończoną mierzyli częścią, wynoszącą stopę, musiałaby ona składać się z nieskończonej ilości takich części, a to samo byłoby, gdybyśmy za miarę przyjęli cal; w ten sposób jedna liczba nieskończona byłaby dwunastokrotnie większa od drugiej nieskończonej. Wreszcie dowodzą, że jeżeli pomyślmy sobie dwie linie, jak AB i AC, wychodzące z jednego punktu jakiejś wielkości nieskończonej i znajdujące się w pewnej, wyznaczonej na początku od siebie odległości, i wyciągnięte w nieskończoność, to na pewno odległość pomiędzy B i C będzie się coraz bardziej powiększać, aż z wyznaczonej stanie się niewyznaczalną. Skoro więc takie niedorzeczności, jak mniemają, wynikają z przypuszczenia wielkości nieskończonej, wnioskują stąd, że istota materialna musi być skończona, a zatem do treści bóstwa nie należy.

Drugi argument bierze się również z najwyższej doskonałości bóstwa. Bóstwo, powiadają, jako jestestwo zupełnie doskonałe, nie może być bierne, tymczasem istota materialna, ponieważ przecież jest podzielna, może być bierna; wynika stąd, że nie należy ona do treści bóstwa.

Oto są argumenty, które znajduję u pisarzy i którymi oni usiłują wykazać, że istota materialna jest niegodna natury boskiej i że do niej należeć nie może¹⁵. Wszakże uważny czytelnik dostrzeże, że dałem już na to odpowiedź. Argumenty te bowiem opierają się jedynie na przypuszczeniu, że istota materialna składa się z części, co, jak już wykazałem (Tw. 12 wraz z Dod. do Tw. 13), jest niedorzeczne. Następnie, kto tę rzecz zechce dobrze rozważyć, przekona się, że wszystkie owe niedorzeczności (jeżeli są to niedorzeczności,

¹⁵usilują wykazać, że istota materialna jest niegodna natury boskiej i że do niej należeć nie może — De Spinoza ma tutaj głównie na myśli Majmonidesa, który silnie argumentował przeciwko materialistycznemu pojmowaniu bóstwa. Ob. *Trakt. teologiczno-polityczny* VII. [przypis redakcyjny]

o co teraz spieram się), z których chciano wywnioskować skończoność istoty rozciągłej, nie są bynajmniej wynikiem przypuszczenia wielkości nieskończonej, lecz raczej przypuszczenia, że wielkość nieskończona jest wymierna i daje się złożyć z części skończonych. Wobec tego z niedorzeczności stąd wynikających mogli oni tylko wywnioskować, że wielkość nieskończona nie jest wymierna i że nie może być złożona z części skończonych. A to właśnie jest tym samym, co już powyżej (Tw. 12 i nast.) udowodniliśmy. Takim sposobem nasi przeciwnicy są pobici swą własną bronią. Jeżeli przeto na podstawie owych swych niedorzeczności jednakże starają się oni wywnioskować, że istota rozciągła musi być skończona, to zaprawdę postępują tak, jak gdyby ktoś, zmyśliwszy sobie, że koło posiada własności kwadratu, wyprowadził stąd wniosek, że koło nie ma środka, skąd wyprowadzone do obwodu promienie byłyby między sobą równe. Bo przecież pojmują istotę materialną, która może być pojęta jedynie jako nieskończona, jedyna i niepodzielna (ob. Tw. 8, 5 i 12), jako skończoną, złożoną z części skończonych, wielolitą i podzielną, a to w tym celu, aby wywnioskować, że jest ona skończona. W ten sam sposób inni, zmyśliwszy sobie, że linia składa się z punktów, potrafią wynajdywać liczne dowody dla wykazania, że linii do nieskończoności dzielić niepodobna. A doprawdy przypuszczenie, że istota materialna składa się z ciał, czyli z części, jest równie niedorzeczne, jak przypuszczenie, że ciało składa się z płaszczyzn, płaszczyzna z linii, linie zaś z punktów.

Zgodzić się na to muszą wszyscy, którzy jasny rozsądek uznają za nieomylny, a przede wszystkim ci, którzy zaprzeczają temu, aby dana była próżnia. Gdyby bowiem istota materialna mogła być podzielona w ten sposób, że jej części byłyby rzeczywiście różne, dla czegożby w takim razie jedna część nie mogła być zniszczona bez naruszenia pozostałych, połączonych, jak przedtem? Albo czemu wszystkie tak muszą być spojone, abyśmy nie mieli próżni między nimi? Przecież wśród rzeczy, różniących się rzeczywiście między sobą, jedna może być bez drugiej i pozostawać w swym odrębnym stanie. Ponieważ więc próżni w naturze nie mamy (o czym gdzie indziej¹⁶ wszystkie części tak się muszą zespałać, abyśmy nie mieli próżni, wynika stąd także, że one nie mogą być w rzeczywistości rozłożone, czyli że istota materialna, o ile jest istotą, nie daje się podzielić.

Gdyby jednak ktoś zapytał, dlaczego z natury tak jesteśmy skłonni do dzielenia wielkości, temu odpowiem, że wielkość pojmujemy w dwojaki sposób, mianowicie: bądź w sposób oderwany [abstrakcyjny], czyli powierzchowny, tak jak ją sobie wyobrażamy, bądź jako istotę, co się skutecznia przy pomocy samego tylko rozumu. Biorąc więc wielkość tak, jak ją mamy w wyobraźni, co zachodzi często i jest dla nas łatwiejsze, znajdujemy, że jest skończona, podzielna i złożona z części; jeżeli zaś bierzemy ją tak, jak ją mamy w rozumie i pojmujemy ją, o ile jest istotą, co przychodzi nam bardzo trudno, wtedy, jak już dostatecznie udowodniliśmy, znajdujemy, że jest nieskończona, jedyna i niepodzielna. Będzie to dość oczywiste dla każdego, kto umie odróżniać wyobraźnię od rozumu, szczególnie gdy się jeszcze zważy, że materia jest wszędzie ta sama i że o tyle tylko różniamy w niej części, o ile ją pojmujemy jako podlegającą rozmaitym pobudzeniom, i dlatego rozróżniamy jej części tylko sposobowo [modalnie], nie zaś w rzeczywistości. Tak np. pojmujemy, że wodę, o ile jest wodą, możemy podzielić i części jej wzajem od siebie odłączyć, nie zaś o ile jest istotą materialną, o tyle bowiem nie może być ani rozłączona, ani podzielona; następnie woda, o ile jest wodą, powstaje i psuje się, o ile wszakże jest istotą, ani nie powstaje, ani nie psuje się.

Tym samym odpowiedziałem już, jak mniemam, i na drugi argument, ponieważ i on opiera się również na przypuszczeniu, że materia, o ile jest istotą, jest podzielna i z części złożona.

A chociażby nawet tak być nie miało, to nie wiem, dla czegożby materia miała być niegodna natury boskiej, skoro (według Tw. 14) poza bóstwem nie może być dana żadna istota, uprawiająca je w stan bierny. Wszystko, utrzymuję, jest w bóstwie i wszystko, co zachodzi, zachodzi jedynie wskutek praw nieskończonej natury bóstwa i wynika z konieczności jego treści (jak to zaraz wykażę). Dlatego żadną miarą nie można utrzymywać, że bóstwo staje się biernym pod wpływem czegoś albo że istota rozciągła jest niegodna

¹⁶próżni w naturze nie mamy (o czym gdzie indziej) — Zapewne w *Zasadach filoz. Descartesa* II, Tw. 3. [przypis redakcyjny]

natury boskiej, chociażbyśmy nawet przypuścili jej podzielność, jeżeli tylko przyznamy, że jest wieczna i nieskończona¹⁷. Ale dosyć o tym na teraz.

Twierdzenie 16

Z konieczności natury boskiej musi wynikać nieskończenie wiele (tj. wszystko, co może wchodzić w zakres rozumu nieskończonego) sposobami nieskończonymi.

DOWÓD. Twierdzenie to będzie dla każdego oczywiste, skoro tylko zwróci uwagę na to, że z danego określenia jakiegokolwiek rzeczy rozum wywnioskowuje wiele własności, które w rzeczywistości z niej (tj. z samej treści rzeczy) koniecznie wynikają, a tych własności będzie tym więcej, im więcej rzeczywistości określenie wyraża, tj. im więcej rzeczywistości zawiera sobie treść rzeczy określonej. Ponieważ zaś natura boska posiada bezwzględnie nieskończoną ilość przymiotów (według Okr. 6), z których każdy wyraża w swoim rodzaju tak samo treść niekończoną, przeto z jej konieczności musi wynikać nieskończenie wiele (tj. co może wchodzić w zakres rozumu nieskończonego) sposobami nieskończonymi. Co b. do d.

DODATEK 1. Stąd wynika, że bóstwo jest przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy mogących wchodzić w zakres rozumu nieskończonego.

DODATEK 2. Wynika stąd po wtóre, że bóstwo jest przyczyną samo przez się, nie zaś dzięki przypadkowości.

DODATEK 3. Wynika stąd po trzecie, że bóstwo jest bezwzględnie pierwszą przyczyną.

Twierdzenie 17

Bóstwo działa wyłącznie wedle praw swojej natury i nie podlega żadnemu przymusowi.

DOWÓD. Że wyłącznie z konieczności natury boskiej, czyli (co jest to samo) wyłącznie z praw jego natury, wynika bezwzględnie nieskończenie wiele, wykazaliśmy dopiero co w Tw. 16; w Tw. 15 zaś dowiedliśmy, że nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć, lecz że wszystko jest w bóstwie. Nic zatem poza nim być nie może, co by go do działania mogło wyznaczyć lub zmusić, a więc bóstwo działa wyłącznie według praw swojej natury i nie podlega żadnemu przymusowi. Co b. do d.

DODATEK 1. Stąd wynika po pierwsze, że nie ma żadnej przyczyny, która by z zewnątrz czy z wewnątrz podniecała bóstwo do działania, prócz doskonałości jego własnej natury.

DODATEK 2. Wynika stąd po wtóre, że tylko bóstwo jest przyczyną wolną. Jedynie bóstwo bowiem istnieje z samej konieczności swojej własnej natury (według Tw. 11 i Dod. 1 do Tw. 14) i działa wyłącznie z konieczności swojej własnej natury (według Tw. 17). A więc (według Okr. 7) tylko ono jest przyczyną wolną. Co b. do d.

PRZYPISEK. Niektórzy sądzą, że bóstwo dlatego jest przyczyną wolną, że może, jak mniemają, sprawić, aby nie stawało się to, czyli aby ono samo nie wykonywało tego, co, jak powiedzieliśmy, wynika z jego natury, tj. co znajduje się w jego władzy. Atoli jest to to samo, jak gdyby mówili, że bóstwo może sprawić, aby z natury trójkąta nie wynikało, że trzy jego kąty równe są dwóm prostym, albo aby z danej przyczyny nie wynikał skutek, co jest niedorzecznością.

Dalej wykażę bez pomocy tego Twierdzenia, że do natury bóstwa nie należy ani rozum, ani wola. Wiem wprawdzie, że jest wiele takich, którzy mniemają, że potrafią dowieść, iż do natury bóstwa należy najwyższy rozum i wolna wola; utrzymują bowiem, że nie znają nic doskonalszego, co by mogli bóstwu przypisać, nad to, co jest w nas najwyższą doskonałością. Jakkolwiek jednak pojmują bóstwo jako faktycznie w najwyższym stopniu rozumne, jednakże nie wierzą, aby mogło ono nadać istnienie temu wszystkiemu, co faktycznie posiada w rozumie; mniemają bowiem, że w ten sposób zniweczyliby moc bóstwa. Gdyby Bóg, powiadają, wszystko był stworzył, co jest w jego rozumie, natenczas nic już więcej stwarzać by nie mógł, a to według nich sprzeciwia się wszechmocy Biga. Dlatego wolą uważać Boga za obojętnego na wszystkość i nietworzącego nic poza tym,

¹⁷żadną miarą nie można utrzymywać, że bóstwo staje się biernym pod wpływem czegoś albo że istota rozciąga jest niegodna natury boskiej, chociażbyśmy nawet przypuścili jej podzielność, jeżeli tylko przyznamy, że jest wieczna i nieskończona — Por. List 12 (dawniej 29), wraz z dopełnieniem w Liście 81 (dawniej 70) § 1, a także List 35 (dawniej 40) i dopełniający go List 36 (dawniej 41). [przypis redakcyjny]

co stworzyć postanowił niejako z bezwzględnej woli. Wszelako mniemam, że dosyć jasno wykazałem (ob. Tw. 16), iż z najwyższej mocy bóstwa, czyli z nieskończonej jego natury, wypłynęło nieskończenie wiele sposobami nieskończonymi, tj. koniecznie wszystko wypłynęło, czyli zawsze z tą samą koniecznością wynika, tak jak z natury trójkąta wynika od wieków i na wieki, że trzy jego kąty są równe dwóm prostym. Wszchemoc tedy bóstwa faktycznie czynna była od wieków i na wieki w tejsze czynności pozostanie.

W ten sposób przyjmuje się, przynajmniej według mego zdania, wszchemoc boską o wiele doskonalszą. Owi przeciwnicy zaś (niech mi wolno będzie mówić otwarcie) zaprzeczają, jak na to wygląda, wszchemocy boskiej. Zmuszeni są bowiem przyznać, że Bóg posiada w rozumie nieskończenie wiele rzeczy, dających się stworzyć, których jednak nigdy nie będzie mógł stworzyć, ponieważ w przeciwnym razie, tj. gdyby wszystko stworzył, co posiada w rozumie, wyczerpałby, według ich zdania, swoją wszchemoc i stałby się niedoskonałym. Aby więc uznać Boga za doskonałego, dochodzą do tego, że muszą jednocześnie przyjąć, że nie może on dokonać wszystkiego, na co rozciąga się jego moc. Nie wiem, czy można zmyślić coś bardziej niedorzecznego i więcej zaprzeczającego wszchemocy Boga.

A teraz powiem jeszcze nieco o rozumie i woli, które powszechnie przypisujemy Bogu. Otóż jeżeli rozum i wola mają należeć do wiecznej treści Boga, to przez każdy z tych przymiotów chyba należy rozumieć co innego, aniżeli ludzie pospolicie rozumieją. Rozum bowiem i wola, które stanowią treść Boga, musiałyby o całe niebo różnić się od naszego rozumu i naszej woli i w niczym, wyjąwszy nazwę, nie mogłyby być z tymi zgodne; mianowicie nie inaczej, jak zgodne są ze sobą: pies w konstelacji niebieskiej i pies, zwierzę szczekające. Dowiodę tego w sposób następujący¹⁸. Jeżeli rozum należy do natury boskiej, nie może on być na wzór naszego rozumu z natury swej późniejszy (jak po większej części uznaje się) od rzeczy pojmowanych lub jednoczesny z nimi, albowiem przecież bóstwo ze względu na przyczynowość jest przed wszystkimi rzeczami (według Dod. I do Tw. 16). Przeciwnie, prawda i treść formalna¹⁹ rzeczy jest właśnie taka dlatego, że nie inaczej istnieje przedmiotowo w rozumie bóstwa. Dlatego rozum bóstwa, o ile się go pojmuje tak, że stanowi treść bóstwa, jest rzeczywiście przyczyną rzeczy, zarówno ich treści, jak i ich istnienia. Zdaje się, że zauważyli to także ci, którzy rozum, wolę i moc Boga mieli za jedno. Skoro więc rozum bóstwa jest jedyną przyczyną rzeczy, mianowicie (jak wykazaliśmy) zarówno ich treści, jak i ich istnienia, przeto sam koniecznie od nich różnić się musi zarówno pod względem treści, jak i pod względem istnienia. Rzecz bowiem spowodowana różni się od swej przyczyny właśnie tym, co od tej przyczyny otrzymała²⁰. Tak np. człowiek jest przyczyną istnienia, nie zaś treści innego człowieka, ta bowiem jest prawdą wieczną. Jakoż co do treści zgadzać się mogą, co do istnienia zaś różnić się muszą. Dlatego właśnie, gdy istnienie jednego z nich się kończy, istnienie drugiego nie kończy się przez to. Natomiast gdyby treść jednego mogła być zniszczona i stać się mylną, natenczas zniszczona byłaby i treść drugiego. Tak tedy rzecz, będąca przyczyną jak treści, tak i istnienia jakiegoś skutku, musi się różnić od takiego skutku zarówno pod względem treści, jak i pod względem istnienia. A rozum bóstwa jest przyczyną jak treści, tak i istnienia naszego rozumu. A zatem rozum bóstwa, o ile się pojmuje tak, że stanowi treść boską, różni się od naszego rozumu zarówno pod względem treści, jak i pod względem istnienia, i zgadzać się z nim w niczym nie może, prócz nazwy, jak powiedzieliśmy wyżej.

Co się tyczy woli, to dowodzenie będzie w ten sam sposób postępować, jak każdy łatwo może dostrzec.

¹⁸Rozum bowiem i wola, które stanowią treść Boga, musiałyby o całe niebo różnić się od naszego rozumu i naszej woli (...) — Por. List 55 (dawniej 59) § 4–6 oraz List 56 (dawniej 60) § 7 i II. [przypis redakcyjny]

¹⁹prawda i treść formalna rzeczy — Ob. objaśnienie znaczenia tego wyrazu wyżej. [przypis redakcyjny]

²⁰Rzecz (...) spowodowana różni się od swej przyczyny właśnie tym, co od tej przyczyny otrzymała — Nag. Schr.: dlatego mówię o skutku takiej przyczyny. Por. List 4 § 6–8 oraz List 64 (dawniej 66) § 5 i 6. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 18

Bóstwo jest przyczyną wsobną [immanentną] wszechrzeczy, nie zaś wysobną [transcendentną]²¹.

DOWÓD. Wszystko, co jest, jest w bóstwie i przez bóstwo pojęte być musi (według Tw. 15); a zatem (według Dod. 1 do Tw. 16) bóstwo jest przyczyną rzeczy, które są w nim. To punkt pierwszy. Dalej, poza bóstwem nie może być dana żadna istota (według Tw. 14), tj. (według Okr. 3) żadna rzecz, która by była poza bóstwem sama w sobie. To był punkt drugi. A więc bóstwo jest przyczyną wsobną wszechrzeczy, nie zaś wysobną. Co b. do d.

Twierdzenie 19

Bóstwo jest, czyli wszystkie przymioty bóstwa są wieczne.

DOWÓD. Bóstwo bowiem (według Okr. 6) jest istotą, która (według Tw. 11) istnieje koniecznie, tj. (według Tw. 7) do jego natury należy istnienie, czyli (co jest to samo) z jego określenia wynika, że ono istnieje, przeto (według Okr. 8) jest wieczne. Dalej, przez przymioty bóstwa rozumieć należy to, co (według Okr. 4) wyraża treść istoty boskiej, czyli to, co do istoty należy; a to samo, powiadam, powinny zawierać w sobie i same przymioty. Do natury zaś istoty (jak już dowiodłem w Tw. 7) należy wieczność, a zatem każdy z przymiotów musi zawierać w sobie wieczność, a więc wszystkie one są wieczne. Co b. do d.

PRZYPISEK. To twierdzenie jest widoczne w sposób bardzo jasny również z mego dowodu istnienia bóstwa (Tw. 11); stwierdza on bowiem, powiadam, że istnienie bóstwa tak samo, jak jego treść, jest prawdą wieczną. Następnie podałem jeszcze inny dowód wieczności bóstwa (w Tw. 19 *Zasad Descartesa*) i nie ma potrzeby, aby go tutaj powtarzać.

Twierdzenie 20

Istnienie bóstwa i jego treść to to samo.

DOWÓD. Bóstwo (według Tw. 19) oraz wszystkie jego przymioty są wieczne, tj. (według Okr. 8) każdy z jego przymiotów wyraża istnienie. Te same więc przymioty bóstwa, które (według Okr. 4) wyjaśniają jego treść wieczną, wyjaśniają zarazem i jego wieczne istnienie, tj. to samo, co stanowi treść bóstwa, stanowi zarazem jego istnienie, a zatem istnienie i treść jego to to samo. Co b. do d.

DODATEK 1. Stąd wynika po pierwsze, że istnienie bóstwa tak samo, jak jego treść, jest prawdą wieczną.

DODATEK 2. Wynika po wtóre, że bóstwo jest, czyli wszystkie przymioty bóstwa są niezmiennie. Gdyby bowiem zmieniały się pod względem istnienia, natenczas musiałyby także (według Tw. 20) zmieniać się pod względem treści, tj. (jak się rozumie samo przez się) z prawdziwych stać się mylnymi, co jest niedorzecznością.

Twierdzenie 21

Wszystko, co wynika z bezwzględnej natury jakiego bądź przymiotu bóstwa, musiało istnieć i zawsze, i jako nieskończone, czyli jest przez ten przymiot wieczne i nieskończone.

DOWÓD. Kto przeczy, niechaj pomyśli sobie, jeśli jest to możliwe, że w jakimś przymiocie bóstwa wynika z jego natury bezwzględnej coś, co by było skończone i miało wyznaczone istnienie, czyli trwanie, np. idea bóstwa w myśleniu. Atoli myślenie, ile że zakłada się ono tutaj jako przymiot bóstwa, jest koniecznie (według Tw. 11) z natury swojej nieskończone, tymczasem przypuszcza się, że jest skończone, o ile samo zawiera w sobie ideę bóstwa. Jednakże (według Okr. 2) jako skończone można by je pojąć tylko wtedy, gdyby było ograniczone przez samo myślenie; wszakże nie przez samo myślenie, o ile ono stanowi ideę bóstwa, o tyle bowiem ma ono być według założenia skończone, a więc przez myślenie, o ile ono nie stanowi idei bóstwa, ale pomimo to (według Tw. 11) koniecznie musi istnieć. Mamy więc myślenie, które nie stanowi idei bóstwa, a zatem z natury bóstwa, o ile jest nią myślenie bezwzględne, nie wynika koniecznie idea bóstwa. (Pojmuje się bowiem myślenie jako stanowiące ideę bóstwa i niestanowiące jej).

²¹ *Bóstwo jest przyczyną wsobną [immanentną] wszechrzeczy, nie zaś wysobną [transcendentną]* — Por. List 73 (dawniej 21) § 2. [przypis redakcyjny]

A to się nie zgadza z założeniem. Jeżeli więc idea bóstwa w myśleniu lub cokolwiek innego w jakimś przymiocie bóstwa (za jedno, co weźmiemy, dowodzenie bowiem jest tu ogólne) wynika z konieczności bezwzględnej natury tego przymiotu, natenczas musi być koniecznie skończone. To był punkt pierwszy.

Następnie to, co w taki sposób wynika z konieczności natury jakiego bądź przymiotu, nie może mieć wyznaczonego istnienia czyli trwania. Jeżeli kto przeczy, niech założy, że rzecz, wynikająca z konieczności natury jakiegoś przymiotu, jest dana w jakimś przymiocie bóstwa, np. idea bóstwa w myśleniu, i przypuści, że ona kiedyś nie istniała lub istnieć nie będzie. Ponieważ zaś przypuszczamy, że myślenie jest przymiotem bóstwa, musi więc ono istnieć zarówno koniecznie, jak i niezmiennie (według Tw. 11 i Dod. 2 do Tw. 20). A zatem poza granicami trwania idei bóstwa (przypuszczamy bowiem, że kiedyś nie istniała lub istnieć nie będzie) myślenie będzie musiało istnieć bez idei bóstwa. Jednakże sprzeciwia się to naszemu założeniu; założyliśmy bowiem, że z danego myślenia wynika koniecznie idea bóstwa. Tak tedy idea bóstwa w myśleniu lub cośkolwiek, co wynika koniecznie z bezwzględnej natury jakiegoś przymiotu bóstwa, nie może mieć ograniczonego trwania, lecz jest wieczne przez tenże przymiot. To był punkt drugi.

Zauważmy, że to samo należy utrzymywać o każdej rzeczy, która w jakimkolwiek przymiocie bóstwa wynika koniecznie z bezwzględnej jego natury.

Twierdzenie 22

Cokolwiek wynika z jakiego bądź przymiotu bóstwa, o ile tenże uległ takiej odmianie, która istnieje przezeń i koniecznie, i jako nieskończona, musi tak samo istnieć koniecznie i jako nieskończona.

DOWÓD. Dowód tego Twierdzenia prowadzi się tak samo, jak dowód poprzedniego.

Twierdzenie 23

Każdy objaw, który istnieje i koniecznie, i jako nieskończony, musiał koniecznie wyniknąć albo z bezwzględnej natury jednego z przymiotów bóstwa, albo z jakiegoś przymiotu, podległego odmianie, która istnieje koniecznie i jako nieskończona²².

DOWÓD. Objaw bowiem jest w czymś innym, przez co musi być pojęty (według Okr. 5), tj. (według Tw. 15) jest on tylko w bóstwie i tylko przez bóstwo może być pojęty. Jeżeli więc pojmuje się objaw jako koniecznie istniejący i nieskończony, to jedno i drugie musi się koniecznie wywnioskować, czyli poznać, przez jakiś przymiot bóstwa, o ile się go pojmuje jako wyraz nieskończoności i konieczności istnienia, czyli (co według Okr. 8 jest jedno i to samo) wieczności, tj. (według Okr. 6 i Tw. 19) o ile rozważa się go bezwzględnie. A więc objaw, który istnieje i koniecznie, i jako nieskończony, musi wynikać z bezwzględnej natury jednego z przymiotów bóstwa, a to bądź bezpośrednio (o czym w Tw. 21), bądź za pośrednictwem jakiejś odmiany, wynikającej z jego bezwzględnej natury, tj. (według Tw. 22) takiej, która istnieje i koniecznie, i jako nieskończona. Co b. do d.

Twierdzenie 24

Treść wytworzonych przez bóstwo rzeczy nie zawiera w sobie istnienia.

DOWÓD widoczny jest z Okr. 1. To bowiem, czego natura (rozważana sama w sobie) zawiera w sobie istnienie, jest przyczyną samej siebie i istnieje jedynie z konieczności własnej swojej natury.

DODATEK. Stąd wynika, że bóstwo jest przyczyną nie tylko początku istnienia rzeczy, lecz także i zachowania się ich w istnieniu, czyli (by użyć wyrażenia scholastycznego) bóstwo jest przyczyną bytowania [*causa essendi*] rzeczy. Albowiem czy rzeczy istnieją, czy nie, ilekroć baczmy na ich treść, znajdujemy, że nie zawiera ona w sobie ani istnienia, ani trwania. Dlatego treść ich nie może być przyczyną ani ich istnienia, ani ich trwania; przyczyną tą może być tylko bóstwo, do natury którego jedynie należy istnienie (według Dod. 1 do Tw. 14).

²²Każdy objaw, który istnieje i koniecznie, i jako nieskończony, musiał koniecznie wyniknąć albo z bezwzględnej natury jednego z przymiotów bóstwa, albo z jakiegoś przymiotu, podległego odmianie, która istnieje koniecznie i jako nieskończona — Por. List 10 (dawniej 28) § 2. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 25

Bóstwo jest przyczyną sprawczą nie tylko istnienia rzeczy, lecz także ich treści.

DOWÓD. Jeżeli kto temu przeczy, to według niego bóstwo nie jest przyczyną treści rzeczy, a zatem (według Pewn. 4) treść rzeczy może być pojęta bez bóstwa. Wszakże jest to (według Tw. 15) niedorzeczne, a więc bóstwo jest przyczyną także treści rzeczy. Co b. do d.

PRZYPISSEK. To twierdzenie wynika jeszcze jaśniej z Twierdzenia 16. Z niego bowiem wynika, że z danej natury boskiej musi koniecznie dać się wywnioskować zarówno treść, jak i istnienie rzeczy, czyli, krótko mówiąc, w tym samym znaczeniu, w jakim bóstwo nazywa się przyczyną samej siebie, trzeba je też nazwać przyczyną wszechrzeczy, co jeszcze uwidoczni się w następującym Dodatku.

DODATEK. Rzeczy poszczególne nie są niczym innym, jak pobudzeniami przymiotów bóstwa, czyli objawami, wyrażającymi przymioty bóstwa w sposób określony i wyznaczony. Dowód na to widoczny jest z Twierdzenia 15 i Określenia 5.

Twierdzenie 26

Rzecz, wyznaczona do jakiegoś oddziaływania, koniecznie została do tego tak przez bóstwo wyznaczona; rzecz zaś przez bóstwo do tego nie wyznaczona, sama siebie do oddziaływania wyznaczyć nie może.

DOWÓD. To, przez co rzeczy zwą się wyznaczonymi do jakiegoś oddziaływania, musi być koniecznie czymś pozytywnym (jak się rozumie samo przez się). A dlatego przyczyną sprawczą tegoż treści, jak i istnienia (według Tw. 25 i 16), jest z konieczności swej natury bóstwo. To był punkt pierwszy. Z tego wynika w sposób całkiem jasny część druga Twierdzenia. Gdyby bowiem rzecz, niewyznaczona przez bóstwo, mogła sama siebie wyznaczać, w takim razie pierwsza część tego Twierdzenia byłaby mylna, co jest niedorzeczne, jak wykazaliśmy.

Twierdzenie 27

Rzecz, wyznaczona przez bóstwo do jakiegoś oddziaływania, nie może sama siebie uczynić niewyznaczoną.

DOWÓD. Twierdzenie to jest widoczne z Pewnika 3.

Twierdzenie 28

Wszystko poszczególne, czyli każda rzecz, będąca skończoną i mająca istnienie wyznaczone, istnieć i do oddziaływania wyznaczona być może jedynie przez inną przyczynę, także skończoną i w swym istnieniu wyznaczoną, a ta znowu przyczyna nie może inaczej istnieć, ani do oddziaływania być wyznaczona, jak tylko przez inną, również skończoną i wyznaczone istnienie mającą, i tak do nieskończoności.

DOWÓD. Cokolwiek jest wyznaczone do istnienia i oddziaływania, jest wyznaczone do tego przez bóstwo (według Tw. 26 i Dod. do Tw. 24). Atoli to, co jest skończone i ma istnienie wyznaczone, nie może być wytworzone przez bezwzględną naturę jakiegoś przymiotu bóstwa; wszystko bowiem, co wynika z bezwzględnej natury któregoś przymiotu bóstwa, jest nieskończone i wieczne (według Tw. 21). Musiało więc wyniknąć z bóstwa, czyli z jednego z jego przymiotów, o ile bierzemy je jako pobudzone w jakiś sposób; prócz istoty bowiem i objawów nie mamy nic (według Pewn. 1 oraz Okr. 3 i 5), objawy zaś (według Dod. do Tw. 25) nie są niczym innym, jak pobudzeniami przymiotów bóstwa. Nie mogło ono jednak także wyniknąć z bóstwa, czyli z jakiegoś jego przymiotu, o ile ono podlega pobudzeniu w odmianie wiecznej i nieskończonej (według Tw. 22). Musiało więc wyniknąć, czyli zostać wyznaczone do istnienia i oddziaływania przez bóstwo, czyli przez jeden z jego przymiotów, o ile tenże podlega odmianie, będącej skończoną i mającej istnienie wyznaczone. To był punkt pierwszy. Dalej, ta znów przyczyna, czyli ten objaw (na tej samej podstawie, na której dowiedliśmy już pierwszej części tego Twierdzenia) musiał być wyznaczony także przez inny, również będący skończonym i w swym istnieniu wyznaczonym, a ten ostatni (na tejże podstawie) znów przez inny i tak dalej (na tej samej podstawie) do nieskończoności. Co b. do d.

PRZYPISEK. Ponieważ coś musiało być wytworzone przez bóstwo bezpośrednio²³, mianowicie to, co koniecznie wynika z jego bezwzględnej natury, a to pierwsze pośredniczyło w tym wszystkim, co jednakże bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć, przeto wynika stąd po pierwsze, że bóstwo jest bezwzględnie, a nie w swoim rodzaju, jak się powiada, najbliższą przyczyną rzeczy bezpośrednio przez siebie wytworzonych; albowiem wytwory bóstwa bez swej przyczyny nie mogą ani być, ani dać się pojąć (według Tw. 15 i Dod. do Tw. 24). Wynika po wtóre, że bóstwa właściwie nie można nazwać przyczyną oddaloną rzeczy poszczególnych, chyba tylko z tego względu, by je odróżnić od tych, które bóstwo wytworzyło bezpośrednio, a raczej, które wynikają z bezwzględnej jego natury. Przez przyczynę bowiem oddaloną rozumiemy taką, która w żaden sposób nie łączy się ze swym skutkiem, tymczasem wszystko co jest, jest w bóstwie i tak od niego jest zawisłe, że bez niego ani nie może być, ani nie daje się pojąć.

Twierdzenie 29

We wszechświecie [w naturze rzeczy] nie mamy nic przypadkowego; przeciwnie, wszystko z konieczności natury bóstwa jest wyznaczone do tego, aby w pewien sposób istniało i oddziaływało²⁴.

DOWÓD. Cokolwiek jest, jest w bóstwie (według Tw. 15) bóstwa zaś nie można nazwać rzeczą przypadkową, albowiem (według Tw. 11) istnieje koniecznie, nie zaś przypadkowo. Dalej objawy natury bóstwa wynikły z niej również koniecznie, nie zaś przypadkowo (według Tw. 16), zarówno o ile bierzemy naturę bóstwa bezwzględnie (według Tw. 21), jak i o ile jako wyznaczoną do działania w pewien sposób (według Tw. 27). Następnie, bóstwo jest przyczyną tych objawów nie tylko, o ile po prostu istnieją (według Dod. do Tw. 24), lecz także (według Tw. 26) o ile się je rozpatruje jako wyznaczone do jakiegoś oddziaływania. Jeżeli nie są przez bóstwo wyznaczone (według Tw. 26), w takim razie jest niemożliwe, nie zaś przypadkowe, aby same siebie wyznaczały, i przeciwnie (według Tw. 27), jeżeli są przez bóstwo wyznaczone, to jest niemożliwe, nie zaś przypadkowe, aby same siebie uczyniły niewyznaczonymi. A zatem wszystko jest z natury boskiej wyznaczone nie tylko do istnienia, lecz i do tego, aby w pewien sposób istniało i oddziaływało, i nie mamy nic przypadkowego. Co b. do d.

PRZYPISEK. Zanim pójde dalej, wyjaśnię tutaj, a raczej zauważę, co należy rozumieć przez naturę twórczą [*natura naturans*] i naturę stworzoną [*natura naturata*]. Sądzę bowiem, że z tego, co powiedziane, wypada już, że przez naturę twórczą rozumieć należy to, co jest samo w sobie i samo przez się daje się pojąć, czyli takie przymioty wszechstoty, które wyrażają jej treść wieczną i nieskończoną, tj. (według Dod. 1 do Tw. 14 oraz Dod. 2 do Tw. 17) bóstwo, o ile zapatrujemy się na nie jako na przyczynę wolną. Przez naturę stworzoną zaś rozumiem to wszystko, co wynika z konieczności natury bóstwa, czyli z jakiego bądź wśród przymiotów bóstwa, tj. wszystkie objawy przymiotów bóstwa, o ile zapatrujemy się na nie jako na rzeczy, które są w bóstwie i nie mogą bez bóstwa ani być, ani dać się pojąć²⁵.

Twierdzenie 30

Rozum, bądź faktycznie skończony, bądź faktycznie nieskończony, musi obejmować przymioty bóstwa oraz pobudzenia bóstwa i nic ponadto.

DOWÓD. Idea prawdziwa musi się zgadzać z rzeczą pomyślaną (według Pewn. 6), to znaczy (jak się rozumie samo przez się), że to, co jest zawarte w umyśle przedmiotowo, musi być koniecznie dane w naturze. Atoli w naturze (według Dod. 1 do Tw. 14) dana jest tylko jedna istota, czyli bóstwo, oraz tylko owe pobudzenia, które (według Tw. 15) są w bóstwie, a które (według tegoż Tw.) bez bóstwa nie mogą ani być, ani dać się pojąć. A zatem rozum, bądź faktycznie skończony, bądź faktycznie nieskończony, musi obejmować przymioty bóstwa oraz pobudzenia bóstwa, i nic ponadto. Co b. do d.

²³coś musiało być wytworzone przez bóstwo bezpośrednio — Por. List 64 (dawniej 63) § 8. [przypis redakcyjny]

²⁴nie mamy nic przypadkowego; przeciwnie, wszystko z konieczności natury bóstwa jest wyznaczone do tego, aby w pewien sposób istniało i oddziaływało — Por. List 43 (dawniej 49) § 5–7, List 75 (dawniej 23) § 2–4, List 21 (dawniej 34) § 16 i List 78 (dawniej 25) § 2–4, także List 54 (dawniej 58) § 4 i 5 i List 55 (dawniej 59) § 2 oraz List 56 (dawniej 60) § 3–5. [przypis redakcyjny]

²⁵wszystkie objawy przymiotów bóstwa, o ile zapatrujemy się na nie jako na rzeczy, które są w bóstwie i nie mogą bez bóstwa ani być, ani dać się pojąć — Por. List 58 (dawniej 62) § 3. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 31

Rozum faktyczny, czy skończony, czy nieskończony, podobnież wola, pożądanie, miłość itp. trzeba zaliczyć do natury stworzonej, nie zaś do twórczej.

DOWÓD. Przez rozum bowiem (jak się rozumie samo przez się) nie rozumiemy myślenia bezwzględnego, lecz tylko niejaki objaw myślenia, który różni się od innych objawów, jak pożądanie, miłość itd., i dlatego (według Okr. 5) musi być pojęty przez myślenie bezwzględne, mianowicie (według Tw. 15 i Okr. 6) tak musi być pojęty przez jeden z przymiotów bóstwa, wyrażający wieczną i nieskończoną treść myślenia, że bez niego nie może ani być, ani dać się pojąć. Musi tedy (według Przyp. do Tw. 29) być zaliczony do natury stworzonej, nie zaś do twórczej, jak również i wszystkie inne objawy myślenia. Co b. do d.

PRZYPISEK. Mówię tu o rozumie faktycznym nie dlatego, abym miał przyznawać, że dany jest jakiś rozum potencjalny, lecz dlatego, że dla uniknięcia wszelkich nieporozumień chciałem tylko mówić o rzeczy, dla poznania naszego zupełnie jasnej, mianowicie o samym rozumieniu, które poznajemy jaśniej od czegokolwiek innego. Nie możemy bowiem rozumieć czegoś, nie dochodząc przez to do doskonalszej znajomości rozumienia.

Twierdzenie 32

Woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną.

DOWÓD. Wola, tak samo jak rozum, jest jakimś objawem myślenia, a więc (według Tw. 28) każde pojedyncze chcenie może istnieć i do oddziaływania być wyznaczone tylko przez inną przyczynę, a ta znów przez inną i tak dalej do nieskończoności. Jeżeli przyjmujemy wolę nieskończoną, to i ona do istnienia i oddziaływania wyznaczona być musi przez bóstwo, nie o ile istota jest bezwzględnie nieskończona, lecz o ile posiada przymiot, wyrażający treść nieskończoną i wieczną myślenia (według Tw. 23). W każdym razie więc wola, czy pojmuje się ją jako skończoną, czy jako nieskończoną, wymaga przyczyny, która by ją wyznaczała do istnienia i oddziaływania, a dlatego (według Okr. 7) nie może ona uchodzić za przyczynę wolną, lecz jedynie za konieczną, czyli przymuszoną. Co b. do d.

DODATEK 1. Stąd wynika po pierwsze, że bóstwo nie oddziałuje z wolności woli.

DODATEK 2. Wynika po wtóre, że wola i rozum tak się mają do natury bóstwa, jak ruch oraz spoczynek i bezwzględnie jak wszystko naturalne, co (według Tw. 29) musi być wyznaczone przez bóstwo do istnienia i oddziaływania w pewien sposób. Wola bowiem, jak wszystko inne, wymaga przyczyny, która by ją wyznaczyła do istnienia i oddziaływania w pewien sposób. A lubo z danej woli, czy rozumu, wynika nieskończenie wiele, to jednak nie mamy dlatego większego prawa powiedzieć, że bóstwo działa z wolnej woli, aniżeli na podstawie tego, co wynika z ruchu i spoczynku (bo i z nich wynika nieskończenie wiele), można by powiedzieć, że bóstwo działa z wolności ruchu i spoczynku. Wola przeto nie należy do natury bóstwa bardziej, aniżeli coś innego naturalnego, lecz tak się ma do niej, jak ruch i spoczynek, i wszystko pozostałe, wynikające, jak wykazaliśmy, z konieczności natury boskiej i wyznaczone przez nią do istnienia i oddziaływania w pewien sposób.

Twierdzenie 33

Rzeczy żadnym innym sposobem, ani w żadnym innym porządku nie mogły być przez bóstwo wytworzone, aniżeli zostały wytworzone.

DOWÓD. Wszystkie bowiem rzeczy wynikły koniecznie z danej natury bóstwa (według Tw. 16) i są wyznaczone z konieczności natury bóstwa do istnienia i oddziaływania w pewien sposób (według Tw. 29). Gdyby więc rzeczy mogły być innej natury albo mogły być wyznaczone w inny sposób do oddziaływania, tak że porządek natury byłby inny, to i natura bóstwa także mogłaby być inna, aniżeli jest, a w takim razie (według Tw. 11) i ta inna musiałaby także istnieć, wskutek czego mielibyśmy dwa bóstwa lub więcej, co (według Dod. 1 do Tw. 14) jest niedorzecznością. A zatem rzeczy żadnym innym sposobem, ani w żadnym innym porządku itd. Co b. do b.

PRZYPISEK 1. Wykazawszy powyżej w sposób jasny jak słońce, że w rzeczach nie mamy bezwzględnie nic, na podstawie czego można by je nazwać przypadkowymi, chcę tu jeszcze pokrótce wyjaśnić, co będziemy mieli rozumieć przez przypadkowość, a przedtem,

Bóg, Stworzenie, Obraz
świata

co przez konieczność i niemożebność. Rzecz jakaś nazywa się *konieczną* albo ze względu na swoją treść, albo ze względu na przyczynę. Istnienie bowiem jakiejś rzeczy wynika koniecznie albo z jej treści i określenia, albo z danej przyczyny sprawczej. Z tych samych powodów rzecz jakaś nazywa się *niemożebną*, mianowicie albo dlatego, że jej treść, czyli określenie, zawiera w sobie sprzeczność, albo dlatego, że nie jest dana żadna przyczyna zewnętrzna, wyznaczona do wytworzenia takiej rzeczy. Atoli rzeczą *przypadkową* nazywamy coś jedynie ze względu na brak naszej wiedzy. Jeżeli bowiem nie wiemy, czy treść jakiejś rzeczy zawiera w sobie sprzeczność, albo chociaż wiemy dobrze, że nie zawiera ona w sobie sprzeczności, a pomimo to nie możemy twierdzić nic pewnego o jej istnieniu, a to z powodu nieznamości porządku przyczyn, natenczas rzecz taka nie może nam się wydać ani konieczną, ani niemożebną i dlatego nazywamy ją przypadkową, czyli *możliwą*.

PRZYPISEK 2. Z powyższego wynika jasno, że rzeczy zostały wytworzone przez bóstwo z największą doskonałością, ile że koniecznie wynikły z danej natury najdoskonalszej. Nie jest to zarzucaniem bóstwu żadnej niedoskonałości, albowiem właśnie doskonałość jego zmusza nas do twierdzenia tego. Właśnie z zaprzeczenia tego zdania wynikałoby jasno (jak dopiero co wykazałem), że bóstwo nie jest w najwyższym stopniu doskonałe. Gdyby bowiem rzeczy były wytworzone w inny sposób, musielibyśmy bóstwu przypisać inną naturę, różną od tej, jaką zmuszeni jesteśmy przypisać mu na podstawie rozważania jestestwa najdoskonalszego.

Zresztą nie wątpię, że znajdzie się wielu ludzi, którzy odrzucą powyższe zdanie jako niedorzeczne i nie będą chcieli zastanawiać się nad nim bliżej, a to dla żadnej innej przyczyny, jak dlatego, że przywykli przypisywać Bogu inną wolność, bardzo różną od tej, którą podaliśmy (Okr. 7), mianowicie wolę bezwzględną. Jakoż nie wątpię też, że gdyby chcieli namyślić się i dobrze rozważyć szereg naszych dowodów, to odrzuciliby taką wolność, którą Bogu przypisują, nie tylko jako gołosłowną, lecz jako wielką zaporę dla nauki. Nie potrzeba tutaj powtarzać tego, co powiedziałem w Przypisku do Twierdzenia 17. Wszakże aby im się przysłużyć, wykażę tu jeszcze, że chociażbyśmy przyznali, iż wola należy do treści bóstwa, tym niemniej wynikałoby z jego doskonałości, że rzeczy żadnym innym sposobem, ani w żadnym innym porządku nie mogły być przez bóstwo stworzone.

Łatwo to będzie wykazać, jeżeli wprzód rozważymy to, co tamci sami przyznają, mianowicie że wyłącznie od postanowienia i woli Boga zależy, iż każda rzecz jest tym, czym jest, w przeciwnym bowiem razie Bóg nie byłby przyczyną wszechrzeczy, a następnie że wszystkie postanowienia Boga od wieków przez Boga samego były uchwalone, w przeciwnym razie bowiem zarzucałoby się Bogu niedoskonałość i niestałość. Atoli²⁶ ponieważ w wieczności nie mamy ani „kiedy”, ani „przed”, ani „po”, wynika stąd, mianowicie z samej doskonałości Boga, że Bóg nie może i nie mógł nigdy postanowić czegoś innego, czyli że Bóg nie był przed swoimi postanowieniami i nie może być bez nich.

Ale powiedzą, że gdybyśmy nawet przypuścili, iż Bóg stworzyłby inny wszechświat [inną naturę rzeczy] lub że od wieków postanowiłby co innego co do natury i jej porządku, to nie wynikałoby stąd żadna w Bogu niedoskonałość. Jakoż wypowiadając to, przyznaliby jednocześnie, że Bóg może zmieniać swoje postanowienia. Gdyby bowiem Bóg postanowił był o naturze i jej porządku co innego, aniżeli postanowił, tj. chciał i myślał był o naturze co innego, w takim razie miałby on koniecznie inny rozum i inną wolę, niż ma. A jeżeli można przypisywać Bogu inny rozum i inną wolę bez jakiegokolwiek zmiany jego treści i jego doskonałości, to dlaczegoż by nie mógł on teraz zmienić swych postanowień co do rzeczy stworzonych, pozostając pomimo to jednakowo doskonałym? Rozum jego bowiem i wola względem rzeczy stworzonych i ich porządku pozostają jednakowymi ze względu na swą treść i doskonałość, jakkolwiekbyśmy je pojmowali. Następnie wszyscy znani filozofowie przyznają, że w Bogu nie ma żadnego rozumu potencjalnego, lecz jest tylko faktyczny. Skoro więc tak jego rozum, jak jego wola, nie mogą być różne od jego treści, jak to też wszyscy przyznają, to wynika stąd, że gdyby Bóg miał faktycznie inny rozum i inną wolę, to także i jego treść koniecznie byłaby inna, a zatem (jak już na początku wywnioskowałem), gdyby rzeczy były przez Boga wytworzone inaczej, niż są, natenczas rozum Boga i jego wola, tj. (jak przyznano) jego treść musiałaby być inna, co jest niedorzeczne.

²⁶atoli (daw.) — jednakże. [przypis edytorski]

Skoro tedy rzeczy żadnym innym sposobem i w żadnym innym porządku przez Boga wytworzone być nie mogły, a prawda ta wynika z najwyższej doskonałości Boga, to żadna słuszna racja nie może nas przekonać, abyśmy uwierzyli, że Bóg nie zechciał stworzyć tego wszystkiego, co jest w jego rozumie, z tej samej doskonałości, z jaką wszystko posiada w rozumie.

Powiedzą wszakże, że w rzeczach nie ma żadnej doskonałości, ani też niedoskonałości, a to, co w nich jest powodem, że je zwiemy doskonałymi lub niedoskonałymi, tudzież dobrymi lub złymi, zależy wyłącznie od woli Boga, że więc Bóg, gdyby zechciał, mógłby sprawić, aby to, co jest doskonałością, było największą niedoskonałością i na odwrót. Jakoż znaczyłoby to to samo, co utrzymywać otwarcie, że Bóg, który to, co chce, koniecznie rozumie, może wolą swoją sprawić, aby rzeczy w inny sposób rozumiał, aniżeli rozumie, co (jak to dopiero co wykazałem) jest wielką niedorzecznością. Ich własny przeto argument mogę odwrócić przeciwko nim w sposób następujący. Wszystko zależy od władzy bóstwa. Aby więc rzeczy innymi być mogły, inną też koniecznie musiałyby być i wola bóstwa. Jednakże wola bóstwa inną być nie może (jak to powyżej wykazaliśmy najoczywiściej z doskonałości bóstwa), a zatem i rzeczy innymi być nie mogą.

Przyznaję, że owo mniemanie, poddające wszystko jakiejś obojętnej woli Boga i czyniące wszystko zależnym od jego upodobania, mniej od prawdy odbiega, aniżeli mniemanie tych, którzy przypuszczają, że Bóg czyni wszystko ze względu na dobro. Ci bowiem, jak się zdaje, ustanawiają coś istniejącego poza Bogiem, co od Boga nie zależy, a na co Bóg w swym działaniu jako na wzór uważa, czyli do czego jako do celu stałego zmierza. Nie jest to doprawdy nic innego, jak czynić Boga podległym jakiemuś przeznaczeniu, a jest to coś najniedorzeczniejszego, co może być o bóstwie powiedziane, które, jak wykazaliśmy, jest pierwszą i jedyną przyczyną wolną tak treści wszystkich rzeczy, jak i ich istnienia. Nie będę więc tracić czasu na zbijanie tej niedorzeczności.

Twierdzenie 34

Moc bóstwa jest samą jego treścią.

DOWÓD. Z samej konieczności treści bóstwa wynika, że bóstwo jest przyczyną samej siebie (według Tw. 11) oraz (według Tw. 16 wraz z Dod.) przyczyną wszystkich rzeczy. A zatem moc bóstwa, z którą ono samo oraz wszystko jest i działa, jest samą jego treścią. Co b. do d.

Bóg

Twierdzenie 35

Wszystko, co pojmujemy jako będące we władzy bóstwa, koniecznie jest.

DOWÓD. Wszystko bowiem, co jest we władzy bóstwa, musi (według Tw. 34) tak być objęte przez jego treść, by z niej koniecznie wynikało, jest przeto koniecznie. Co b. do d.

Twierdzenie 36

Nie istnieje nic, z natury czego nie wynikałby jakiś skutek.

DOWÓD. Cokolwiek istnieje, wyraża naturę, czyli treść bóstwa w sposób określony i wyznaczony (według Dod. do Tw. 25), tj. (według Tw. 34) cokolwiek istnieje, wyraża w sposób określony i wyznaczony moc bóstwa, będącą przyczyną wszechrzeczy, a zatem (według Tw. 16) musi z niego wynikać jakiś skutek. Co b. do d.

PRZYDATEK

Wyjaśniłem powyżej naturę bóstwa i jego własności, mianowicie że koniecznie istnieje, że jest jedyne, że jest i działa z samej konieczności swojej natury, że i w jaki sposób jest przyczyną wolną wszechrzeczy, że wszystko jest w bóstwie i od niego tak jest zawisłe, że bez niego ani nie może być, ani dać się pojąć, wreszcie że wszystko przez bóstwo jest z góry wyznaczone, wszakże nie z wolnej woli lub z upodobania bezwzględne, lecz z natury bezwzględnej bóstwa, czyli z jego mocy nieskończonej²⁷.

Bóg, Obraz świata

²⁷ wszystko przez bóstwo jest z góry wyznaczone, wszakże nie z wolnej woli lub z upodobania bezwzględnego, lecz z natury bezwzględnej bóstwa, czyli z jego mocy nieskończonej — Por. List 56 (dawniej 60) § 11. [przypis redakcyjny]

Następnie, gdzie tylko nadarzała się sposobność, starałem się obalać przesady, które by mogły przeszkadzać przyjęciu moich dowodów. Ponieważ jednak pozostaje jeszcze niemało przesądów, które także, i to w najwyższym stopniu, mogły i mogą przeszkadzać ujęciu zogniwienia rzeczy w taki sposób, jak je objaśniłem, uważam za godne trudu podanie ich tutaj krytycznemu rozbiorowi. Że zaś wszystkie przesady, na które tutaj zamierzam wskazać, zależą od jednego, mianowicie od pospolitego przyjmowania za pewne, że wszystkie rzeczy naturalne na równi z ludźmi działają celowo, a zwłaszcza że Bóg kieruje wszystkim ku jakiemuś stałemu celowi — powiada się przecież, że Bóg stworzył wszystko dla człowieka, człowieka zaś aby czcił Boga — przeto zastanowię się przede wszystkim nad tym. Wykażę *najpierw* przyczynę, dla której bardzo wielu ludzi zadawała się tym przesądem i dla której wszyscy są z natury skłonni do przejmowania się nim. *Następnie* wykażę jego mylność, a *wreszcie* jakim sposobem powstały z niego przesady o dobru i złu, zasłudze i grzechu, uznaniu i potępieniu, porządku i nieładzie, pięknie i brzydocie oraz o czym innym tego rodzaju.

Nie miejsce tu wyprowadzać to wszystko z natury umysłu ludzkiego. Wystarczy tutaj, jeżeli za podstawę wezmę to, co przez wszystkich uznane być musi, mianowicie, że wszyscy ludzie przychodzą na świat bez znajomości przyczyn rzeczy i że wszyscy czują popęd do szukania swego pożytku, której to rzeczy są świadomi. Z tego bowiem wynika *po pierwsze*, że ludzie mają się za wolnych, ile że są świadomi swych chceń i swego popędu, a przyczyny, wywołujące w nich pragnienie i chcenie, ponieważ nie są im znane, nawet we śnie na myśl im nie przychodzą²⁸. Wynika *po wtóre*, że ludzie czynią wszystko celowo, mianowicie dla upragnionego przez nich pożytku. Stąd się bierze, że starają się zawsze poznać tylko przyczyny celowe rzeczy wykonanych i, usłyszawszy o nich, są już zaspokojeni, gdyż nie mają żadnego powodu do dalszej niepewności. Jeżeli zaś od kogoś o tych celach nic posłyszeć nie mogą, wówczas nie pozostaje im nic innego, jak zwrócić uwagę na siebie samych i pomyśleć o celach, które zazwyczaj ich samych do czegoś podobnego wyznaczają. W ten sposób według własnego usposobienia sądzą koniecznie o usposobieniu czegoś innego. A ponieważ znajdują w sobie i poza sobą niemało środków, prowadzących wybornie do osiągnięcia dla siebie pożytku, np. oczy do patrzenia, zęby do żucia, rośliny i zwierzęta do pożywienia, słońce do oświecania, morze do karmienia ryb itd., więc stąd pochodzi, że we wszystkich rzeczach naturalnych upatrują jakby środki dla osiągnięcia pożytku dla siebie. Ponieważ zaś wiedzą o tym, że środki te znaleźli, ale ich nie przygotowali, więc mają powód do wierzenia, że jest ktoś inny, kto wszystkie te środki dla ich pożytku przygotował. Albowiem zapatrując się już na rzeczy jako na środki, nie mogli uwierzyć, aby one same się utworzyły, lecz na podstawie środków, które sami sobie zwykle przygotowują, dojść musieli do wniosku, że mamy jednego albo więcej kierowników natury, obdarzonych wolnością ludzką, którzy dla nich o wszystko się zatroszczyli i wszystko dla ich pożytku zrobili. O usposobieniu zaś tychże, o którym przecież nigdy nic nie słyszeli, musieli sądzić według siebie, a stąd ustalić zapatrywanie, że bogowie wszystkim kierują dla potrzeb ludzi, aby sobie ich zjednać i być u nich w czci jak największej. Stąd poszło, że każdy według własnego usposobienia wymyślił sobie inny sposób czczenia Boga w zamiarze, aby Bóg go umiłował bardziej niż innych i całą naturą pokierował na pożytek jego ślepego pożądanego i nienasyconego chciwości. W ten sposób przesąd ten stał się zabobonem i zakorzenił się głęboko w umysłach ludzkich. I to było powodem, że każdy dokładał największych starań, by poznać przyczyny celowe wszechrzeczy i objaśnić je. Ale usiłując wykazać, że natura nic nie czyni na próżno (tj. nic, co by nie było z pożytkiem dla ludzi), wykazali jednak chyba tylko to, że natura i Bogowie, podobnie jak i ludzie, szaleją. Bo proszę zobaczyć, do czego to w końcu doprowadziło!

Pośród tylu rzeczy pożytecznych w naturze znaleźć musiano niemało szkodliwych, jak burze, trzęsienia ziemi, choroby itp., a wszystko to, jak sądzono, zachodzi dlatego, że Bogowie gniewają się za krzywdy wyrządzane im przez ludzi, czyli za grzechy popełniane w oddawaniu Bogom czci. A lubo doświadczenie codzienne sprzeciwiało się temu i wykazywało nieskończoną ilość przykładów, że pożytki i szkody trafiają się zarówno moralnym, jak i niemoralnym, pomimo to nie odstąpiono od zakorzenionego przesądu.

²⁸ludzie mają się za wolnych, ile że są świadomi swych chceń i swego popędu, a przyczyny, wywołujące w nich pragnienie i chcenie, ponieważ nie są im znane, nawet we śnie na myśl im nie przychodzą — Por. List 58 (dawniej 62) § 4–12 (podobnie w Przyp. do Tw. 2 Cz. III). [przypis redakcyjny]

Kondycja ludzka, Interes,
Korzyść, Natura, Bóg,
Szaleństwo

Natura, Grzech, Kondycja
ludzka, Religia, Nauka

Łatwiej bowiem było zaliczyć takie przypadki do tego, co było nieznanne i czego użytek był niewiadomy, i takim sposobem utrzymać nadal swój obecny i wrodzony stan niewiedzy, aniżeli zburzyć cały ów gmach i wymyślić nowy. Uznali więc za pewne, że wyroki Bogów ogromnie przewyższają pojętność ludzką. Zaiste samo to mogło już sprawić, że prawda pozostałaby na wieki niedostępna dla rodu ludzkiego, gdyby nie matematyka, która, zajmując się nie celami, lecz wyłącznie treściami i własnościami figur, wykazała ludziom inną normę prawdy. Oprócz matematyki można by wymienić jeszcze inne przyczyny (wyliczenie ich jest tutaj zbyt liczne), które sprawiły, że ludzie²⁹⁾ zmiarkowali te powszechne przesady i doszli do prawdziwej wiedzy o rzeczach.

Tak tedy wyjaśniłem dostatecznie, co przyrzekłem w pierwszym punkcie. Do wykazania zaś, że natura nie wytknęła sobie żadnego celu i że wszystkie przyczyny celowe nie są niczym innym, jak urojeniem ludzkim, niewiele potrzeba. Mniemam bowiem, że jest to już dość widoczne zarówno z podstaw i przyczyn, którym przesąd ten, jak wykazałem, swe powstanie zawdzięcza, jak i z Twierdzenia 16 i Dodatków do Twierdzenia 32, a nadto z tego wszystkiego, czym wykazałem, że wszystko w naturze odbywa się z niejaką wieczną koniecznością najwyższą doskonałością.

Dodam tutaj jeszcze, że owa nauka o celowości odwraca całkiem naturę. Albowiem bierze ona za skutek to, co w rzeczywistości jest przyczyną, i odwrotnie, a następnie czyni późniejszym to, co z natury jest wcześniejsze, wreszcie czyni najnie doskonalszym to, co jest najwyższe i najdoskonalsze. Albowiem (pomijając z tych punktów dwa pierwsze jako same przez się oczywiste), jak widać z Twierdzeń 21, 22 i 23, ten skutek jest najdoskonalszy, który bezpośrednio przez bóstwo zostaje wytworzony, a im więcej przyczyn pośrednich coś wymaga, by powstało, tym mniej jest doskonałe. Gdyby więc rzeczy wytworzone przez bóstwo bezpośrednio były do tego zrobione, aby bóstwo cel swój osiągało, w takim razie ostatnie, dla których poprzednie zostały stworzone, byłyby najwyborniejsze z wszystkich. Nadto nauka ta znosi doskonałość bóstwa. Jeżeli bowiem Bóg działa w jakimś celu, to pragnie koniecznie czegoś, czego mu brak. A lubo teologowie i metafizycy rozróżniają cel z potrzeby i cel z przyswojenia, pomimo to przyznają, że Bóg uczynił wszystko dla siebie, nie zaś dla rzeczy stworzonych, ponieważ nie mogą wskazać poza Bogiem przed stworzeniem na nic takiego, dla czego Bóg miałby działać. Tak więc koniecznie muszą przyznać, że Bogu brakowało tego, do czego chciał przygotować środki, i że tego pożądał. Jest to jasne samo przez się.

Nie należy tu pominąć, że zwolennicy owej nauki, chcąc okazać swoją bystrość w wykazaniu celu rzeczy, wprowadzili na poparcie tej swojej nauki nowy sposób rozumowania, mianowicie sprowadzanie nie do niemożebności, lecz do niewiedzy, z czego okazuje się, że nie było żadnego innego środka dla udowodnienia tej nauki. Otóż jeżeli np. z jakiegoś wzniesienia spadł kamień na głowę człowieka i zabił go, będą oni dowodzić według swego sposobu, że kamień ten spadł, ażeby zabić człowieka. Gdyby bowiem spadł nie w tym celu za wolą Boga, to jakimże sposobem mógłby nastąpić przypadkowo zbieg tylu okoliczności (często bowiem bywa ich bardzo wiele)? Odpowie ktoś może, że stało się to dlatego, że dął wiatr i że człowieka tamtędy droga prowadziła. Na to zapytają: dlaczego wtedy właśnie dął wiatr i dlaczego człowiek właśnie wtedy tamtędy przechodził? Odpowie się znów, że wiatr powstał dlatego, że dnia poprzedniego przy pogodzie jeszcze spokojnej morze zaczęło się kołysać, a człowiek szedł wskutek zaproszenia przyjaciela. Na to oni znów zapytają, bo pytać można bez końca, dlaczego morze kołysało się i dlaczego człowiek w owym czasie był zaproszony. I tak nie przestaną pytać dalej o przyczyny, aż się nie ucieknie do woli Boga, tj. do ostoji niewiedzy. Podobnież widząc ustrój ciała ludzkiego, wpadają w zdumienie i dlatego, że nie znają przyczyn dzieła tak pełnego sztuki, wnoszą, że nie powstało w sposób mechaniczny, lecz że sztuką boską, czyli nadnaturalną, tak zostało urządzone, że jedna część nie uszkadza drugiej. Stąd też pochodzi, że tego, kto szuka prawdziwych przyczyn cudów i stara się rozumieć rzeczy naturalne jak uczone, a nie podziwiać je jak głupiec, uważa się często za heretyka i niemoralnego i za takiego okrzykują go ci, których tłum poważa jako tłumaczy natury i Bogów. Otóż ci wiedzą dobrze, że wraz z usunięciem niewiedzy upada zdumienie, tj. jedyny środek, jaki posia-

Natura

Bóg, Stworzenie

Natura, Nauka, Religia,
Wiedza

²⁹⁾które sprawiły, że ludzie (...) — *Nag. Schr.* dodają tutaj jeszcze: „(jednakże nieliczni w stosunku do całej ludzkości)”. [przypis redakcyjny]

dają dla podtrzymania swego rozumowania i zachowania swej powagi. Ale dosyć o tym. Przechodzę teraz do punktu *trzeciego*, a którym tutaj mówić zamierzyłem.

Wmówiwszy w siebie, że wszystko, co się dzieje, dla nich się dzieje, ludzie musieli w każdej rzeczy uważać za najglówniejsze to, co jest dla nich najpożyteczniejsze, i cenić najwyżej wszystko to, co ich najprzyjemniej pobudzało. Stąd musiały się wytworzyć pojęcia, z pomocą których objaśniali naturę rzeczy, jako to: dobro, zło, porządek, nieład, ciepło, zimno, piękno, brzydota, a mając się za wolnych, utworzyli takie pojęcia, jak: uznanie i potępienie, grzech i zasługa. O tych ostatnich mówić będę później, po zbadaniu natury ludzkiej, pierwsze zaś wyjaśnię tutaj w krótkości.

Otóż to wszystko nazwano dobrem, co się przyczynia do dobrobytu i do czci Boga, złem zaś wszystko przeciwne. A ponieważ ci, którzy natury rzeczy nie rozumieją, nic o rzeczach nie twierdzą, lecz jedynie je sobie wyobrażają, wyobraźnię zaś biorą za rozum, przeto wierzą usilnie, że jest porządek w rzeczach, chociaż o rzeczach i ich naturze nic nie wiedzą. Gdy przeto rzeczy są tak ułożone, że, spostrzegając je zmysłami, łatwo je sobie wyobrażać, a w następstwie łatwo przypominać możemy. Wtedy nazywamy je dobrze uporządkowanymi, w przeciwnym razie nazywamy je źle uporządkowanymi, czyli zamaconymi. A ponieważ miłym jest dla nas to, co łatwo wyobrazić sobie możemy, przeto ludzie przenoszą porządek nad nieład, jak gdyby porządek w naturze był czymś bez względu na naszą wyobraźnię. Mówi się tedy, że Bóg stworzył wszystko w porządku, i w ten sposób bezwiednie przypisuje się Bogu wyobraźnię, a nawet mniema się, że Bóg, przewidując wyobraźnię ludzką, tak wszystkie rzeczy ułożył, aby je ludzie jak najłatwiej wyobrażać sobie mogli. Zapewne nie zraża ich to wcale, że znajduje się nieskończona ilość rzeczy, które znacznie przekraczają naszą wyobraźnię, a bardzo wiele jest takich, które z powodu jej niedoleżności sprawiają w niej pogmatwanie³⁰. Ale dosyć o tym.

Tamte inne pojęcia nie są także niczym innym, jak objawami wyobrażania, będącymi różnorodnymi pobudzeniami wyobraźni, a jednak ludzie ciemni biorą je za główne przymioty rzeczy. Wierzą bowiem, jak już powiedzieliśmy, że wszystkie rzeczy zostały dla nich zrobione, i nazywają naturę jakiejś rzeczy dobrą lub złą, zdrową lub zgniłą i popsutą, zależnie od tego, jak ta rzecz ich pobudza. Tak np., jeżeli ruch, udzielony nerwom przez przedmioty, wyobrażone z pomocą oczu, służy zdrowiu, to przedmioty powodujące go nazywają się pięknymi, jeżeli zaś przeciwny ruch powstaje, to nazywają się brzydkimi³¹. Co podrażnia zmysł przez nos, nazywają pachnącym lub cuchnącym, co przez język słodkim lub gorzkim, smacznym lub niesmacznym itd., co przez dotyk twardym lub miękkim, ciężkim lub lekkim itd., co wreszcie działa na słuch, to nazywa się szmerem, dźwiękiem albo harmonią. Ta ostatnia tak zawróciła ludziom głowy, że według ich mniemania nawet Bóg się nią rozkoszuje, a nie brak filozofów, którzy byli przekonani, że ruchy ciał niebieskich składają się na harmonię³². Wszystko to dostatecznie wykazuje, że każdy sądzi o rzeczach według usposobienia swego mózgu, czyli raczej że pobudzenia swej wyobraźni bierze za rzeczy same.

Nie dziw więc (co tu mimochodem zaznaczamy), że pomiędzy ludźmi powstała taka sprzeczność zdań, jaką spotykamy, a z której w końcu powstał sceptycyzm. Chociaż bowiem ciała ludzkie zgadzają się pod wieloma względami, to jednak jeszcze więcej przedstawiają różnic. Stąd pochodzi, że co jednemu wydaje się dobrem, drugiemu wydaje się złem, co dla jednego jest uporządkowane, dla drugiego jest zamacone, co jednemu jest miłe, drugiemu jest niemile, i tak we wszystkim. Ale pomijam to tutaj, bo nie jest tu miejsce do gruntownego rozbioru tej sprawy. Zresztą wszyscy doświadczyli tego dostatecznie; wszyscy przecież powtarzają: „co głowa, to rozum”, „każdy ma swój rozum”, „nie mniejsze są różnice mózgow niż podniebień”. Takie przysłowia świadczą dostatecznie o tym, że ludzie wydają sądy o rzeczach według nastroju swego mózgu i że raczej

³⁰znajduje się nieskończona ilość rzeczy, które znacznie przekraczają naszą wyobraźnię, a bardzo wiele jest takich, które z powodu jej niedoleżności sprawiają w niej pogmatwanie — Por. List 75 (dawniej 23) § 8. [przypis redakcyjny]

³¹jeżeli ruch, udzielony nerwom przez przedmioty, wyobrażone z pomocą oczu, służy zdrowiu, to przedmioty powodujące go nazywają się pięknymi, jeżeli zaś przeciwny ruch powstaje, to nazywają się brzydkimi — Por. List 54 (dawniej 58) § 7 i 8 oraz List 55 (dawniej 59) § 9. [przypis redakcyjny]

³²nie brak filozofów, którzy byli przekonani, że ruchy ciał niebieskich składają się na harmonię — Pitagorejczycy, Plotyn, Cusanus, Kepler, Bruno. [przypis redakcyjny]

je sobie wyobrażają, aniżeli rozumieją. Gdyby bowiem rozumieli rzeczy, natenczas one, choćby i nie przynęcały, to jednak przekonywałyby wszystkich, jak to czyni matematyka.

Widzimy więc, że wszystkie owe pojęcia, którymi gminni ludzie objaśniają sobie zazwyczaj naturę, są tylko objawami wyobrażenia i nie świadczą o naturze rzeczy, lecz tylko o nastroju wyobraźni. A ponieważ noszą nazwy jakoby jestestw istniejących poza wyobrażnią, przeto nazywamy je jestestwami nie rozumowymi, lecz wyobrażeniowymi.

Z łatwością tedy zbić można wszystkie argumenty, wytaczane przeciw nam z podobnych pojęć. Oto wielu posługuje się zwykle następującym argumentem. Jeżeli wszystko wynikło z konieczności najdoskonalszej natury bóstwa, skądże powstało w naturze tyle niedoskonałości, jak zepsucie się aż do cuchnienia, brzydota budząca wstręt, bezład, zło, grzech³³ itd.? Ale, jak dopiero co powiedziałem, łatwo ich można obalić. Doskonałość bowiem rzeczy oceniać należy jedynie na podstawie ich natury i mocy, a dlatego rzeczy nie są więcej lub mniej doskonałe, że zmysł ludzki mile dotykają lub go obrażają, że zgadzają się z naturą ludzką lub się jej sprzeciwiają.

Tym zaś, którzy pytają, dlaczego Bóg nie stworzył wszystkich ludzi tak, aby się wyłącznie rozumem kierowali, odpowiem tylko, że dlatego, ponieważ Bogu nie brakowało materiału do stworzenia wszystkiego od najwyższego do najniższego stopnia doskonałości, czyli, właściwie mówiąc, ponieważ prawa jego natury były tak rozległe, że wystarczyły do wytworzenia tego wszystkiego, co pomyślane być może przez jakiś rozum nieskończony, jak tego dowiodłem w Twierdzeniu 16.

Oto są przesady, które tu chciałem zaznaczyć. Jeżeli jeszcze pozostały niektóre tego rodzaju, każdy będzie mógł je sprostować przy średniej rozwadze.

Rozum, Bóg, Stworzenie,
Kondycja ludzka, Zło

³³Jeżeli wszystko wynikło z konieczności najdoskonalszej natury bóstwa, skądże powstało w naturze tyle niedoskonałości, jak zepsucie się aż do cuchnienia, brzydota budząca wstręt, bezład, zło, grzech — Por. Listy 19 (dawniej 32), 21 (dawniej 34) i 23 (dawniej 36). [przypis redakcyjny]

CZĘŚĆ II

O NATURZE I POCHODZENIU UMYŚŁU

Przechodzę teraz do wyłączenia tego, co z treści bóstwa, czyli jestestwa wiecznego i nieskończonego, musi koniecznie wynikać. Jednakże nie o wszystko chodzi, dowiedliśmy bowiem w Twierdzeniu 16 Części I, że z treści tej wynikać musi nieskończenie wiele sposobami nieskończonymi. Więc to tylko wyłożę, co może nas jakby za rękę doprowadzić do znajomości umysłu ludzkiego oraz jego największej szczęśliwości.

Określenia

1. Przez *ciało* rozumiem objaw, który w sposób określony i wyznaczony wyraża treść bóstwa, o ile bierze się je jako rzecz rozciągłą; zob. Dod. do Tw. 25 Części I.

2. Do *treści* jakiejś rzeczy zaliczam to, z czym, gdy jest dane, zakłada się koniecznie rzecz, a gdy zostaje usunięte, rzecz koniecznie znosi się, czyli to, bez czego rzecz, i na odwrót, co bez rzeczy nie może ani być, ani dać się pojąć.

3. Przez *ideę* rozumiem pojęcie umysłu, które umysł urabia, ponieważ jest rzeczą myślącą.

OBJAŚNIENIE. Mówię chętniej „pojęcie” [*conceptum*], aniżeli „poznanie” [*perceptionem*], ponieważ wyraz „poznanie” mówi, jak się zdaje, że umysł w stosunku do przedmiotu jest bierny, „pojęcie” zaś, zdaje się, wyraża czynność umysłu.

4. Przez *ideę dorównaną* rozumiem taką, która, o ile bierzemy ją samą w sobie, bez stosunku do przedmiotu, posiada wszystkie własności, czyli cechy wewnętrzne idei prawdziwej³⁴.

OBJAŚNIENIE. Powiadam „wewnętrzne”, aby wyłączyć cechę zewnętrzną, mianowicie zgodność idei z rzeczą pomyślaną.

5. *Trwanie* jest to nieokreślony przeciąg istnienia.

OBJAŚNIENIE. Powiadam „nieokreślony”, ponieważ nie może być w żaden sposób wyznaczony przez samą naturę rzeczy istniejącej, ani też przez przyczynę sprawczą, która właśnie zakłada koniecznie istnienie rzeczy, a nie znosi go.

6. Przez *rzeczywistość* i *doskonałość* rozumiem to samo.

7. Przez *rzeczy poszczególne* rozumiem takie, które są skończone i mają istnienie wyznaczone. Gdy w jednej czynności zbiega się więcej jestestw tak, że wszystkie razem stanowią przyczynę jednego skutku, o tyle uważam je wszystkie za jedną rzecz poszczególną.

Pewniki

1. Treść człowieka nie zawiera w sobie koniecznego istnienia, tj. z porządku natury może wypaść tak samo, aby ten lub ów człowiek istniał, jak aby nie istniał.

2. Człowiek myśli³⁵.

3. Objawy myślenia, jak miłość, pożądanie i te wszystkie, które oznacza się nazwą wzruszeń, dane są tylko wtedy, gdy jest dana w tymże osobniku idea rzeczy umiłowanej, pożądanej itd. Jednakże może być dana idea, lubo³⁶ nie jest dany żaden inny objaw myślenia.

4. Czujemy, że niejakię ciało pobudzane bywa w rozmaity sposób.

5. Nie czujemy ani nie poznajemy żadnych innych rzeczy poszczególnych³⁷, prócz ciał i objawów myślenia.

Wymagalniki

Ob. za Twierdzeniem 13.

³⁴*ideę dorównaną* (...) o ile bierzemy ją samą w sobie, bez stosunku do przedmiotu, posiada wszystkie własności, czyli cechy wewnętrzne idei prawdziwej — Por. List 60 (dawniej 64) § 1–3. [przypis redakcyjny]

³⁵*człowiek myśli* — Nag. Schr.: „albo inaczej: wiemy o tym, że myślimy”. [przypis redakcyjny]

³⁶*lubo* (daw.) — choć, chociaż. [przypis edytorski]

³⁷*Nie czujemy ani nie poznajemy żadnych innych rzeczy poszczególnych* — Nag. Schr.: „czyli nic z natury stworzonej”. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 1

Myślenie jest przymiotem bóstwa, czyli bóstwo jest rzeczą myślącą.

DOWÓD. Myśli poszczególne, czyli ta lub owa myśl, są objawami, wyrażającymi naturę bóstwa w sposób określony i wyznaczony (według Dod. do Tw. 25 Części I). Prz należy więc bóstwu (według Okr. 5. Części I) przymiot, którego pojęcie zawierają w sobie wszystkie poszczególne myśli i przez który one też dają się pojąć. Myślenie więc jest jednym z nieskończonych przymiotów bóstwa, wyrażającym wieczną i nieskończoną treść bóstwa (ob. Okr. 6. Części I), czyli bóstwo jest rzeczą myślącą. Co b. do d³⁸.

PRZYPISEK. To twierdzenie jest także stąd oczywiste, że posiadamy możność pojęcia jestestwa myślącego nieskończonego. Albowiem im więcej może pomyśleć jestestwo myślące, tym więcej rzeczywistości, czyli doskonałości, posiada w naszym pojęciu; a zatem jestestwo, mogące pomyśleć nieskończoną ilość rzeczy nieskończonymi sposobami, jest ze względu na zdolność do myślenia nieskończone. Skoro więc, biorąc samo myślenie, pojmujemy jestestwo nieskończone, to koniecznie (według Okr. 4 i 6 Części I) myślenie jest jednym z nieskończonych przymiotów bóstwa, jak twierdziliśmy.

Twierdzenie 2

Rozciągłość jest przymiotem bóstwa, czyli bóstwo jest rzeczą rozciągłą.

DOWÓD tego Twierdzenia prowadzi się w ten sam sposób, jak dowód poprzedniego.

Twierdzenie 3

W bóstwie jest dana koniecznie idea zarówno jego treści, jak i tego wszystkiego, co z jego treści koniecznie wynika.

DOWÓD. Albowiem bóstwo (według Tw. 1) może pomyśleć nieskończoną ilość rzeczy nieskończonymi sposobami, czyli (co jest to samo według Tw. 16 Części I) może urobić ideę swojej treści oraz tego wszystkiego, co z niej koniecznie wynika. To wszystko zaś, co jest we władzy bóstwa, koniecznie jest (według Tw. 35 Części I), a więc dana jest koniecznie taka idea, i to (według Tw. 15 Części I) tylko w bóstwie. Co b. do d.

PRZYPISEK. Tłum przez moc bóstwa rozumie wolną wolę Boga i jego rządy nad wszystkim, co jest i co z tego powodu powszechnie uważa się za przypadkowe. Powiadają bowiem, że Bóg posiada władzę, by wszystko zniszczyć i obrócić w nicłość. A potem znowu przyrównywa się bardzo często moc Boga do mocy królów. Atoli odparliśmy to w Dodatku 1 i 2 do Twierdzenia 32 Części I, a w Twierdzeniu 16 Części I wykazaliśmy, że bóstwo z tą samą koniecznością działa, z którą samo siebie rozumie, tzn., że jak z konieczności natury bóstwa wynika (co wszyscy jednomyślnie przyjmują), że bóstwo samo siebie rozumie, tak też wynika z tą samą koniecznością, że bóstwo czyni nieskończenie wiele nieskończonymi sposobami. Następnie wykazaliśmy w Twierdzeniu 34 Części I, że moc bóstwa nie jest niczym innym, jak czynną treścią bóstwa, tak że czymś niemożliwym jest dla nas do pojęcia, zarówno że bóstwo nie działa, jak że bóstwo nie jest.

Gdybym miał rozwinąć to dalej, mógłbym tu też wykazać, że owa moc, jaką tłum przypisuje Bogu w zmyśleniu, nie tylko jest ludzka (co ujawnia, że tłum pojmuje Boga jako człowieka lub na podobieństwo człowieka), lecz zawiera w sobie niemoc. Ale nie chcę rozwodzić się tyle razy nad tą samą rzeczą, upraszam tylko bardzo Czytelnika, aby ciągle na nowo rozważał, co jest powiedziane o tej rzeczy w Części I od Twierdzenia 16 aż do końca. Albowiem nikt nie zdoła należycie poznać tego, co mam na myśli, jeżeli nie będzie się wystrzegać usilnie pomieszania mocy bóstwa z mocą ludzką królów lub ich prawem.

Twierdzenie 4

Idea bóstwa, z której wynika nieskończenie wiele nieskończonymi sposobami, może być tylko jedyna.

DOWÓD. Rozum nieskończony nie obejmuje nic innego, jak przymioty bóstwa i jego pobudzenia (według Tw. 30 Części I). A wszak bóstwo jest jedyne (według Dod. 1 do Tw. 14 Części I). A zatem idea bóstwa, z której wynika nieskończona ilość rzeczy nieskończonymi sposobami, może być tylko jedyna. Co b. do d.

³⁸Co b. do d. — Co było do dowiedzenia. [przypis edytorski]

Twierdzenie 5

Byt formalny³⁹ idei ma za przyczynę bóstwo o tyle tylko, o ile bierze się je jako rzecz myślącą, nie zaś o ile wyjaśnia się ono przez jakiś inny przymiot. To znaczy, że idee zarówno przymiotów bóstwa, jak i rzeczy poszczególnych, mają za przyczynę sprawczą nie same rzeczy pomyślane, czyli poznane, lecz samo bóstwo, o ile ono jest rzeczą myślącą⁴⁰.

DOWÓD widoczny jest z Twierdzenia 3 Części niniejszej. Tam bowiem doszliśmy do wniosku, że bóstwo może urobić ideę swojej treści oraz tego wszystkiego, co z niej koniecznie wynika, wyłącznie dlatego właśnie, że bóstwo jest rzeczą myślącą, nie zaś dlatego, że jest przedmiotem swej idei. Dlatego byt formalny idei ma za przyczynę bóstwo, o ile jest ono rzeczą myślącą.

Inaczej można tego dowieść w sposób następujący. Byt formalny idei jest objawem myślenia (jak się rozumie samo przez się), tj. (według Dod. do Tw. 25 Części I) objawem, wyrażającym w pewien sposób naturę bóstwa, o ile ono jest rzeczą myślącą, a zatem (według Tw. 10 Części I) niezawierającym w sobie pojęcia żadnego innego przymiotu bóstwa, a wobec tego (według Pewn. 4 Części I) niebędącym skutkiem żadnego innego przymiotu, jak tylko myślenia. A dlatego byt formalny idei ma za przyczynę bóstwo o tyle tylko, o ile bierze się je jako rzecz myślącą itd. Co. b. do d.

Twierdzenie 6

Objawy każdego z przymiotów mają za przyczynę bóstwo o tyle tylko, o ile bierze się je pod względem tego przymiotu, do którego należą owe objawy, nie zaś pod względem jakiegoś innego.

DOWÓD. Każdy bowiem przymiot daje się pojąć sam przez się, bez pomocy innego (według Tw. 10 Części I). A zatem objawy każdego przymiotu zawierają w sobie pojęcie swego przymiotu, a nie innego, i dlatego (według Pewn. 4 Części I) mają za przyczynę bóstwo o tyle tylko, o ile bierze się je pod względem tego przymiotu, do którego należą owe objawy, nie zaś pod względem jakiegoś innego. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że byt formalny rzeczy niebędących objawami myślenia, nie dlatego wynika z natury bóstwa, że bóstwo wiedziało o nich uprzednio; bo w ten sam sposób i z tą samą koniecznością, z jaką wynikają, jak wykazaliśmy, idee z przymiotu myślenia, wynikają i dają się wywnioskować ze swych przymiotów rzeczy pomyślane.

Twierdzenie 7

Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy.

DOWÓD. Widać to z Pewnika 4 Części I. Albowiem idea każdej rzeczy spowodowanej zależy od poznania przyczyny, której ta rzecz jest skutkiem.

DODATEK. Stąd wynika, że moc myślenia bóstwa jest równa jego rzeczywistej mocy działania. Znaczy to, że cokolwiek wynika formalnie z nieskończonej natury bóstwa, wszystko to wynika z idei bóstwa w tymże porządku i w tymże związku w bóstwie przedmiotowo.

PRZYPISEK. Tutaj, zanim dalej pójdziemy, mamy do przypomnienia sobie to, cośmy wyżej wykazali, mianowicie, że co tylko może być poznane przez rozum nieskończony jako stanowiące treść istoty, to wszystko należy do jedynej tylko istoty, a zatem, że istota myśląca oraz istota rozciągła są tą samą istotą, ujmowaną raz pod względem tego, raz pod względem tamtego przymiotu. W ten sposób objaw rozciągłości i idea tego objawu są jedną rzeczą, ale w dwojaki sposób wyrażoną. Dostrzegli to, jak się zdaje, niektórzy z Żydów⁴¹ jakby przez mgłę, mianowicie ci, którzy przyjmowali, że Bóg, rozum boski, tudzież rzeczy będące w jego rozumie są tym samym. Tak np. koło, istniejące w naturze, i idea koła istniejącego, również będąca w bóstwie, są jedną rzeczą, wyjaśnioną przez różne przymioty. Dlatego, czy pojmujemy naturę pod względem przymiotu rozciągłości,

³⁹był formalny — Zob. objaśnienie tego wyrazu wyżej. [przypis redakcyjny]

⁴⁰idee zarówno przymiotów bóstwa, jak i rzeczy poszczególnych, mają za przyczynę sprawczą (...) samo bóstwo, o ile ono jest rzeczą myślącą — Por. List 72. [przypis redakcyjny]

⁴¹Dostrzegli to (...) niektórzy z Żydów (...), którzy przyjmowali, że Bóg, rozum boski, tudzież rzeczy będące w jego rozumie są tym samym — Jest to, jak zauważył Leibniz, teoria kabalistów. Znajduje się w księdze Zobar, w *Pardes Rimonim* Mojżesza Corduero. Cytaty podają: A. Franck, *La Cabbale* 72 i E. Saisset, *Oeuvres de Spinoza*, t. I, 223 [przypis redakcyjny]

czy pod względem przymiotu myślenia, czy pod jakimkolwiek innym, odnajdziemy zawsze ten sam porządek, czyli ten sam związek przyczyn, tj. to samo następstwo rzeczy. Toteż dla żadnego innego powodu powiedziałem, że bóstwo jest przyczyną idei, np. koła, jedynie o ile jest ono rzeczą myślącą, a koła, jedynie o ile jest rzeczą rozciągłą, jak dlatego, że byt formalny idei koła może być poznany jedynie przez inny objaw myślenia jako przyczynę najbliższą, ten znów przez inny i tak do nieskończoności. Wobec tego, póki rozpatrujemy rzeczy jako objawy myślenia, winniśmy wyjaśniać porządek całej natury, czyli związek przyczyn, wyłącznie przez przymiot myślenia; o ile zaś rozpatrujemy je jako objawy rozciągłości, należy również jedynie przez przymiot rozciągłości objaśniać porządek całej natury, a to samo rozumem i co do innych przymiotów. Dlatego przyczyną rzeczy samych w sobie rzeczywiście jest bóstwo, o ile składa się z nieskończonej ilości przymiotów⁴². Jaśniej tego teraz jeszcze wyłożyć nie mogę.

Twierdzenie 8

Idee nieistniejących rzeczy poszczególnych, czyli objawów, muszą tak być objęte przez nieskończoną ideę bóstwa, jak treści formalne rzeczy poszczególnych, czyli objawów, są zawarte w przymiotach bóstwa.

DOWÓD. Twierdzenie to jest widoczne z poprzedniego, ale daje się jaśniej zrozumieć z Przypisku poprzedniego.

DODATEK. Stąd wynika, że póki rzeczy poszczególne istnieją tylko o tyle, o ile są objęte przez przymioty bóstwa, ich byt przymiotowy, czyli idee istnieją tylko o tyle, o ile istnieje idea nieskończona bóstwa. Gdy zaś mówi się o rzeczach poszczególnych, że istnieją nie tylko, o ile są objęte przez przymioty bóstwa, lecz o ile także przypisuje się im trwanie, to idee ich zawierają w sobie także istnienie, skutkiem czego powiada się, że trwają.

PRZYPISSEK. Gdyby ktoś życzył sobie przykładu dla zupełniejszego wyjaśnienia tej rzeczy, to nie mógłbym doprawdy podać żadnego, który by w sposób dorównany wyjaśnił tę rzecz, o której mówię, będącą jedyną w swoim rodzaju. Jednakże postaram się rzecz tę, jak tylko można, unaocznic. Otóż koło posiada taką naturę, że prostokąty, wytworzone z odcinków wszystkich linii prostych, wzajemnie się w nim przecinających, są pomiędzy sobą równe. Koło zatem zawiera w sobie nieskończoną ilość prostokątów równych między sobą. Wszelako o każdym z nich można tylko o tyle powiedzieć, że istnieje, o ile istnieje koło, i również o tyle tylko powiedzieć można o idei któregoś z tych prostokątów, że ona istnieje, o ile jest ona objęta przez ideę koła. Przypuśćmy, że zamiast owej nieskończonej ilości istnieją tylko dwa, mianowicie E i D. W takim razie idee ich istnieją już nie tylko o tyle, o ile są objęte przez ideę koła, lecz jeszcze o tyle, o ile zawierają w sobie istnienie owych prostokątów, i tym właśnie różnią się one od pozostałych idei pozostałych prostokątów.

Twierdzenie 9

Idea rzeczy poszczególnej, istniejącej faktycznie, ma za przyczynę bóstwo, nie o ile jest ono nieskończone, lecz o ile bierzemy je jako pobudzone przez ideę innej rzeczy poszczególnej, faktycznie istniejącej, mającej za przyczynę znów bóstwo, o ile jest pobudzone przez inną, trzecią ideę, i tak do nieskończoności.

DOWÓD. Idea rzeczy poszczególnej, istniejącej faktycznie, jest poszczególnym objawem myślenia, różnym od innych (według Dod. i Przyp. do Tw. 8), a więc (według Tw. 6) ma za przyczynę bóstwo o tyle tylko, o ile jest ono rzeczą myślącą; jednakże (według Tw. 28 Części I) nie o ile jest ono rzeczą bezwzględnie myślącą, lecz o ile bierzemy je jako pobudzone przez inny objaw myślenia, którego przyczyną również jest bóstwo, o ile pobudzone jest przez inny objaw, i tak do nieskończoności. A że porządek i związek idei (według Tw. 7) jest taki sam, jak porządek i związek przyczyn, przeto przyczyną jednej idei poszczególnej jest inna idea, czyli bóstwo, o ile bierzemy je jako pobudzone przez inną ideę, a tej znów idei jest ono przyczyną, o ile pobudzone jest przez inną, i tak do nieskończoności. Co b. do d.

⁴²przyczyną rzeczy samych w sobie rzeczywiście jest bóstwo, o ile składa się z nieskończonej ilości przymiotów — Dłaczego znane są nam tylko dwa przymioty [myślenie i rozciągłość; red. WL] wyjaśnia autor w Liście 64 (dawniej 66) § 2-4 oraz w Liście 66 (dawniej 68). [przypis redakcyjny]

DODATEK. O wszystkim, co zachodzi w przedmiocie poszczególnym jakiej bądź idei, dana jest w bóstwie wiedza tylko o tyle, o ile ono posiada ideę tego przedmiotu.

DOWÓD. O wszystkim, co zachodzi w przedmiocie jakiej bądź idei, dana jest idea w bóstwie (według Tw. 3), nie o ile ono jest nieskończone, lecz o ile bierzemy je jako pobudzone przez inną ideę rzeczy poszczególniej (według Tw. 9). Wszakże (według Tw. 7) porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy, a zatem wiedza o tym, co zachodzi w jakimś poszczególnym przedmiocie, jest w bóstwie o tyle tylko, o ile ono posiada ideę tego przedmiotu. Co b. do d.

Twierdzenie 10

Do treści człowieka nie należy byt istoty, czyli istota nie stanowi formy⁴³ człowieka.

DOWÓD. Byt bowiem istoty zawiera w sobie istnienie konieczne (według Tw. 7 Części I). Gdyby więc do treści człowieka należał byt istoty, to wraz z daną istotą dany byłby koniecznie człowiek (według Okr. 2), a skutkiem tego istniałby koniecznie człowiek, co (według Pewn. 1) jest niedorzeczne, a zatem itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. To twierdzenie daje się udowodnić także z Twierdzenia 5 Części I, według którego nie mamy dwóch istot o tej samej naturze: jako że może istnieć wielu ludzi, więc to, co stanowi formę człowieka, nie jest bytem istoty. Prócz tego widoczne jest to Twierdzenie z pozostałych własności istoty, mianowicie stąd, że istota jest z natury swej nieskończona, niezmienna, niepodzielna itd., jak każdy łatwo może dostrzec.

DODATEK. Stąd wynika, że treść człowieka stanowią niejaki odmiany przymiotów bóstwa, albowiem byt istoty (według Tw. 10) nie należy do treści człowieka. Jest ona tedy (według Tw. 15 Części I) czymś, co jest w bóstwie i co bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć, czyli (według Dod. do Tw. 25 Części I) jest pobudzeniem, czyli objawem, wyrażającym naturę bóstwa w sposób określony i wyznaczony.

PRZYPISEK. Wszyscy muszą się zgodzić na to, że nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć. Wszyscy bowiem uznają, że bóstwo jest jedyną przyczyną wszystkich rzeczy, zarówno ich treści, jak i ich istnienia, tj. że bóstwo jest przyczyną rzeczy nie tylko ze względu na ich stawanie się, jak się powiada, lecz także ze względu na ich byt. Tymczasem jednak większość utrzymuje, że do treści jakiegokolwiek rzeczy należy to, bez czego rzecz nie może ani być, ani dać się pojąć, i dlatego przyjmują, bądź że natura bóstwa należy do treści rzeczy stworzonych, bądź że rzeczy stworzone mogą bez bóstwa czy to być, czy dać się pojąć, bądź wreszcie, a to jest pewniejsze, nie dosyć zdają sobie z tego sprawę. Przypuszczam, że przyczyną tego stanu rzeczy był brak porządku w ich filozofowaniu. Albowiem naturę boską, którą należało rozpatrywać nasamprzód, ponieważ jest ona przedniejsza zarówno pod względem poznania, jak i natury, stawiali w porządku poznawania na końcu, rzeczy zaś, zwane przedmiotami zmysłowymi, brali za pierwsze z wszystkich. Stąd poszło, że przy rozważaniu rzeczy naturalnych nie rozmyślali o żadnej rzeczy tak mało, jak o naturze boskiej, a gdy później ich umysł zwrócił się do rozpatrywania natury bóstwa, o żadnej rzeczy nie mogli tak mało myśleć, jak o pierwszych swych urojeniach, na których zbudowali swoją wiedzę o rzeczach naturalnych, bo przecież te nie mogły im wcale dopomóc do poznania natury bóstwa. Dlatego nic dziwnego, że tu i ówdzie wpadli w sprzeczność ze sobą. Ale pomijam to, zamierzałem bowiem⁴⁴ tylko podać przyczynę, dlaczego nie powiedziałem, że do treści jakiejś rzeczy należy to, bez czego rzecz nie może ani być, ani dać się pojąć. Otóż dlatego, ponieważ rzeczy poszczególne nie mogą bez bóstwa ani być, ani dać się pojąć, a jednak bóstwo do ich treści nie należy. Natomiast powiedziałem, że treść jakiejś rzeczy stanowi to, co, gdy jest dane, zakłada rzecz koniecznie, a gdy jest usunięte, znosi ją, czyli to, bez czego rzecz, i odwrotnie, co bez rzeczy nie może ani być, ani dać się pojąć.

Twierdzenie II

Pierwszym, co stanowi byt faktyczny umysłu ludzkiego, nie jest nic innego, jak idea jakiejś rzeczy poszczególniej, faktycznie istniejącej.

⁴³forma — Zob. objaśnienie tego wyrazu wyżej. [przypis redakcyjny]

⁴⁴zamierzałem bowiem — *Nag. Schr.*: „nie tyle zaprzeczyć tamtym, ile” [tylko podać przyczynę...]. [przypis redakcyjny]

DOWÓD. Treść człowieka (według Dod. do Tw. 10) stanowią pewne objawy przymiotów bóstwa, mianowicie (według Pewn. 2) objawy myślenia. Pomędzy nimi wszystkimi (według Pewn. 3) idea z natury jest wcześniejsza, a gdy jest dana, to (według tegoż Pewn.) muszą w tymże osobniku być i wszystkie inne objawy (wśród których właśnie idea z natury jest wcześniejsza). A dlatego idea jest tym pierwszym, co stanowi byt umysłu ludzkiego. Ale nie jest to idea rzeczy nieistniejącej, albowiem w takim razie (według Dod. do Tw. 8) nie byłoby można powiedzieć, że istnieje sama idea. A zatem będzie to idea rzeczy faktycznie istniejącej. Wszelako nie jest to idea rzeczy nieskończonej, albowiem rzecz nieskończona (według Tw. 21 i 22 Części I) musi koniecznie zawsze istnieć; mielibyśmy więc (według Pewn. 1) niedorzeczność. A zatem tym pierwszym, co stanowi byt faktyczny umysłu ludzkiego, jest idea rzeczy poszczególnej, faktycznie istniejącej. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że umysł ludzki jest częścią nieskończonego rozumu bóstwa⁴⁵. Dlatego właśnie, gdy mówimy, że umysł ludzki poznaje to czy tamto, nie wypowiadamy nic innego, jak to, że bóstwo, nie o ile jest nieskończone, lecz o ile wyjaśnia się przez naturę umysłu ludzkiego, czyli o ile stanowi treść umysłu ludzkiego, posiada tę czy tamtą ideę. A gdy mówimy, że bóstwo posiada tę czy tamtą ideę nie tylko, o ile stanowi naturę umysłu ludzkiego, lecz o ile wraz z umysłem ludzkim posiada też ideę innej rzeczy, to wypowiadamy, że umysł ludzki poznaje rzecz częściowo, czyli w sposób niedorównany.

PRZYPISEK. Tutaj niewątpliwie Czytelnicy przystaną i wiele im przyjdzie na myśl, co nakaze wstrzymać się. Z tego powodu upraszam, aby wolnym krokiem poszli za mną dalej i nie wydawali sądu, dopóki nie przeczytają wszystkiego.

Twierdzenie 12

Cokolwiek zachodzi w przedmiocie idei, stanowiącej umysł ludzki, musi być doznane przez umysł ludzki, czyli idea tej rzeczy będzie dana koniecznie w umyśle ludzkim. To znaczy, że jeżeli przedmiotem idei, stanowiącej umysł ludzki, będzie ciało, nie będzie mogło zająć w tym ciele nic, co by nie było poznane przez umysł.

DOWÓD. Cokolwiek bowiem zachodzi w przedmiocie jakiegokolwiek idei, o tej rzeczy dana jest koniecznie wiedza w bóstwie (według Dod. do Tw. 9), o ile bierzemy je jako pobudzone przez ideę tego przedmiotu, tj. (według Tw. 11) o ile stanowi umysł jakiejś rzeczy. Cokolwiek przeto zachodzi w przedmiocie idei, stanowiącej umysł ludzki, o tym dana jest koniecznie wiedza w bóstwie, o ile stanowi ono naturę umysłu ludzkiego, tj. (według Dod. do Tw. 11) wiedza o tej rzeczy koniecznie będzie w umyśle, czyli umysł to pozna. Co b. do d.

PRZYPISEK. To Twierdzenie widoczne jest także i daje się jaśniej zrozumieć na podstawie Przypisku do Twierdzenia 7.

Twierdzenie 13

Przedmiotem idei, stanowiącej umysł ludzki, jest ciało, czyli faktycznie istniejący pewien objaw rozciągłości, i nic innego.

DOWÓD. Gdyby bowiem ciało nie było przedmiotem umysłu ludzkiego, to idee pobudzeń ciała nie byłyby w bóstwie (według Dod. do Tw. 9), o ile ono stanowi nasz umysł, lecz o ile stanowi umysł innej rzeczy, tj. (według Dod. do Tw. 11) idee pobudzeń ciała nie byłyby w naszym umyśle. Jednakże (według Pewn. 4) posiadamy idee pobudzeń ciała, a więc przedmiotem idei, stanowiącej umysł ludzki, jest ciało, i to (według Tw. 11) istniejące faktycznie. Następnie, gdyby oprócz ciała jeszcze co innego było przedmiotem umysłu, to ponieważ (według Tw. 36 Części I) nie istnieje nic, z czego nie wynikałby jakiś skutek, musiałyby (według Tw. 12) koniecznie być dana w naszym umyśle idea jakiegoś jego skutku. Wszelako (według Pewn. 5) nie jest dana żadna taka idea. A zatem przedmiotem naszego umysłu jest istniejące ciało i nic innego. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że człowiek składa się z umysłu i ciała i że ciało ludzkie istnieje tak, jak je czujemy.

Kondycja ludzka, Ciało,
Rozum, Dusza, Zwierzęta,
Bóg

⁴⁵umysł ludzki jest częścią nieskończonego rozumu bóstwa — Por. List 32 (dawniej 15) § 7–9. [przypis redakcyjny]

PRZYPISEK. Stąd rozumiemy nie tylko, że umysł ludzki jest zjednoczony z ciałem, lecz także, co należy rozumieć przez zjednoczenie umysłu i ciała. Atoli nikt nie zdoła zrozumieć tej łączności w sposób dorównany, czyli wyraźnie, nie poznawszy uprzednio w sposób dorównany natury naszego ciała. To bowiem, co dotąd wykazaliśmy, ma charakter ogólny i dotyczy ludzi nie więcej, niż innych jestestw, które wszystkie są uduchowione, chociaż w różnym stopniu. Albowiem dana jest koniecznie w bóświe idea wszelkiej rzeczy, której bóśwo jest przyczyną tak samo, jak idei ciała ludzkiego. A dlatego wszystko, co powiedzieliśmy o idei ciała ludzkiego, należy koniecznie powiedzieć o idei jakiegokolwiek rzeczy. Pomimo to nie możemy zaprzeczyć, że idee różnią się pomiędzy sobą tak, jak same przedmioty, oraz że jedna jest przedniejsza od drugiej i zawiera w sobie więcej rzeczywistości, stosownie do tego, jak przedmiot jednej jest przedniejszy od przedmiotu drugiej i zawiera w sobie więcej rzeczywistości. A dlatego do wyznaczenia, czym się różni umysł ludzki od wszelkiego innego i czym jest przedniejszy od innych, jest koniecznie zaznajomienie się, jak powiedzieliśmy, z naturą jego przedmiotu, tj. ciała ludzkiego. Tutaj jednak nie mogę tego wyłożyć i nie jest to koniecznie do tego, co chcę udowodnić. Powiem to tylko na ogół, że im zdolniejsze jest jakieś ciało w porównaniu z innymi do działywania lub biernego przejmowania wielu rzeczy naraz, tym zdolniejszy od innych jest jego umysł do poznawania wielu rzeczy naraz; dalej, im więcej czynności jakiegoś ciała zależy wyłącznie od niego samego i im mniej inne ciała łączą się z nim w działaniu, tym zdolniejszy jest umysł do wyraźnego rozumienia. Stąd możemy poznać wyższość jednego umysłu nad innymi, tudzież dostrzec przyczynę, dlaczego o naszym ciele mamy zaledwie mętną wiedzę, a także wiele innego, co wyprowadzę stąd w następstwie. Z tego powodu uważam, że warto wyłożyć i udowodnić to dokładniej, a do tego koniecznie trzeba powiedzieć naprzód coś niecoś o naturze ciał.

Pewnik 1

Wszystkie ciała są albo w ruchu, albo w spoczynku⁴⁶.

Pewnik 2

Każde ciało porusza się bądź wolniej, bądź prędzej.

Twierdzenie pomocnicze 1

Ciała różnią się pomiędzy sobą pod względem ruchu i spoczynku, prędkości i wolności, nie zaś pod względem istoty.

DOWÓD. Przypuszczam, że pierwsza część tego Twierdzenia jest zrozumiała sama przez się. Że zaś ciała nie różnią się między sobą pod względem istoty, widać zarówno z Twierdzenia 5, jak i 8 Części I, a jeszcze jaśniej z tego, co jest powiedziane w Przypisku do Twierdzenia 15 Części I.

Twierdzenie pomocnicze 2

Wszystkie ciała są w czymś z sobą zgodne.

DOWÓD. W tym bowiem są zgodne z sobą wszystkie ciała, że zawierają w sobie pojęcie tego samego przymiotu (według Okr. 1), a następnie w tym, że mogą poruszać się bądź wolniej, bądź prędzej i być bezwzględnie bądź w ruchu, bądź w spoczynku.

Twierdzenie pomocnicze 3

Ciało, znajdujące się w ruchu lub spoczynku, musiało być wyznaczone do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, które również było wyznaczone do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, a to znów przez inne i tak do nieskończoności.

DOWÓD. Ciała (według Okr. 1) są to rzeczy poszczególne, różniące się między sobą (według Tw. pomocn. 1) pod względem ruchu i spoczynku, i dlatego (według Tw. 28 Części I) każde z nich musiało koniecznie być wyznaczone do ruchu lub spoczynku przez inną poszczególną, mianowicie (według Tw. 6) przez inne ciało, które (według Pewn. 1) również jest bądź w ruchu, bądź w spoczynku. To zaś (z tej samej racji) nie mogło być w ruchu lub spoczynku, nie będąc wyznaczone do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, a to znów (z tejże racji) przez inne i tak do nieskończoności. Co b. do d.

⁴⁶Wszystkie ciała są albo w ruchu, albo w spoczynku — Por. List 83 (dawniej 72). [przypis redakcyjny]

DODATEK. Stąd wynika, że ciało znajdujące się w ruchu pozostaje tak długo w ruchu, aż zostanie wyznaczone przez inne ciało do spoczynku, i że ciało znajdujące się w spoczynku tak długo w nim pozostaje, aż zostanie wyznaczone przez inne ciało do ruchu. Zresztą rozumie się to samo przez się. Jeżeli bowiem przypuszczam, że np. ciało A jest w spoczynku i nie zwracam uwagi na inne ciała, będące w ruchu, to będę mógł o ciele A tylko to powiedzieć, że znajduje się w spoczynku. Gdy zaś później zajdzie, że ciało A będzie w ruchu, to nie może to powstać z tego, że było ono w spoczynku. Jeżeli zaś przyjąć przeciwnie, że A jest w ruchu, ilekroć wyłącznie na A zwracamy uwagę, to nie będziemy mogli o nim twierdzić nic innego, jak to, że znajduje się w ruchu. Gdy zaś później zachodzi, że A znajduje się w spoczynku, to również i to nie mogło powstać z ruchu, który ono miało, z ruchu jego bowiem nie mogło nic innego wyniknąć, jak to, że A jest w ruchu; a zatem zachodzi z powodu rzeczy, która nie była w A, mianowicie z przyczyny zewnętrznej, przez którą wyznaczone zostało do spoczynku.

Pewnik 1

Wszystkie objawy, wzbudzone w jakimś ciele przez inne ciało, wynikają z natury ciała pobudzonego i zarazem z natury ciała pobudzającego, tak że to samo ciało porusza się w rozmaity sposób zależnie od rozmaitej natury ciał poruszających i odwrotnie, różne ciała bywają wprawiane w rozmaity ruch przez to samo ciało.

Pewnik 2

Gdy ciało będące w ruchu uderza o inne, spoczywające, którego nie może poruszyć, to odbija się o nie, tak że pozostaje dalej w ruchu, a kąt pomiędzy linią ruchu odbicia i płaszczyzną ciała spoczywającego, o które uderzyło się, równa się kątowi wytworzonemu przez linię ruchu uderzenia z tą samą płaszczyzną. Tyle o ciałach najprostszych, różniących się pomiędzy sobą tylko ruchem i spoczynkiem, prędkością i powolnością. Przejdziemy teraz do złożonych.

Określenie

Gdy liczne ciała jednakowej lub rozmaitej wielkości tak są ścieśnione przez inne, że przylegają do siebie lub, poruszając się z jednakowym czy różnym stopniem prędkości, udzielają sobie nawzajem swych ruchów w jakimś stałym stosunku, nazywamy te ciała zjednoczonymi ze sobą i stanowiącymi razem jedno ciało, czyli jedno jestestwo, różniące się od innych przez to zjednoczenie ciał⁴⁷.

Pewnik 3

Im większymi lub mniejszymi powierzchniami przylegają do siebie części jestestwa, czyli ciała złożonego, tym trudniej lub łatwiej mogą być zmuszone do tego, aby zmieniły swe położenie, a zatem tym trudniej lub łatwiej może nastąpić, że to jestestwo przyjmie inny kształt. Na tej podstawie będę nazywać te ciała, których części przylegają do siebie dużymi powierzchniami, *twardymi*, te zaś, których części przylegają do siebie małymi powierzchniami, *miękkimi*, wreszcie te, których części pomiędzy sobą się poruszają, *płynnymi*.

Twierdzenie pomocnicze 4

Jeżeli od ciała, czyli jestestwa złożonego z wielu ciał, oddzieli się niektóre ciała, a jednocześnie na ich miejsce wstąpi tyleż innych ciał o tej samej naturze, to jestestwo zachowa swą poprzednią naturę bez żadnej zmiany w swej formie.

DOWÓD. Ciała bowiem (według Tw. pomocn. 1) nie różnią się między sobą pod względem istoty, to zaś, co stanowi formę jestestwa, polega na zjednoczeniu ciał (według Okr. poprzed.) a to zjednoczenie (według założenia) pomimo ciągłej zmiany ciał, pozostaje niezmiennie, a zatem jestestwo zachowa swą poprzednią naturę zarówno pod względem istoty, jak i objawu. Co b. do d.

⁴⁷nazywamy te ciała zjednoczonymi ze sobą i stanowiącymi razem jedno ciało, czyli jedno jestestwo, różniące się od innych przez to zjednoczenie ciał — Por. List 32. (dawniej 15). [przypis redakcyjny]

Twierdzenie pomocnicze 5

Jeżeli części wchodzące w skład jestestwa zwiększają się lub zmniejszają, w takiej jednak proporcji, że zachowują między sobą poprzedni stosunek ruchu i spoczynku, to i jestestwo także zachowa swą poprzednią naturę bez żadnej zmiany w formie.

DOWÓD tego jest taki sam, jak poprzedniego Twierdzenia pomocniczego.

Twierdzenie pomocnicze 6

Jeżeli niektóre ciała, wchodzące w skład jestestwa zostają zmuszone do odchylenia swego ruchu w innym kierunku, ale tak, że mają trwać dalej w swych ruchach i udzielać ich sobie nawzajem w stosunku poprzednim, to i to jestestwo zachowa swą naturę bez wszelkiej zmiany w formie.

DOWÓD. To twierdzenie samo przez się jest oczywiste, przypuszcza się bowiem, że jestestwo zachowuje to wszystko, co, jak powiedzieliśmy w jego określeniu, stanowi jego formę.

Twierdzenie pomocnicze 7

Prócz tego jestestwo tak złożone zachowa swą naturę, czy będzie w całości poruszać się, czy spoczywać, czy będzie poruszać się w tę lub inną stronę, byleby tylko każda część zachowywała swój ruch i udzielała go, jak poprzednio, innym częściom.

DOWÓD jest widoczny z określenia jestestwa przed Twierdzeniem pomocniczym 4.

PRZYPISEK. Widzimy więc stąd, dlaczego jestestwo złożone może być pobudzane na rozmaite sposoby, zachowując tym niemniej swoją naturę. Ale dotychczas mieliśmy na myśli jestestwa złożone z ciał różniących się pomiędzy sobą jedynie ruchem i spoczynkiem, prędkością i powolnością, czyli z ciał najprostszymi. Jeżeli teraz pomyślimy o ciele złożonym z wielu jestestw rozmaitej natury, to znajdziemy, że może ono być pobudzane na rozmaite inne sposoby, zachowując przy tym tym niemniej swoją naturę. Albowiem ponieważ każda jego część jest złożona z wielu ciał, każda taka część będzie mogła (według Tw. pomocn. 7) bez żadnej zmiany natury swej poruszać się bądź wolniej, bądź prędzej i skutkiem tego udzielać pozostałym swych ruchów bądź prędzej, bądź wolniej. Jeżeli pomyślimy sobie prócz tych jeszcze trzeci rodzaj jestestw złożonych z tamtych drugich, znajdziemy, że i one mogą być pobudzane na rozmaite inne sposoby bez żadnej zmiany w swej formie. I jeśli tak posuwać się będziemy do nieskończoności, łatwo pojmiemy, że cała natura jest jednym jestestwem, którego części, tj. wszystkie ciała, mienia się nieskończonymi objawami bez wszelkiej zmiany całego jestestwa. Musiałbym to wyłożyć obszerniej i udowodnić, gdybym zamierzał zająć się specjalnie ciałami, ale już powiedziałem, że chodzi mi o co innego i że przytoczyłem, co wyżej, jedynie z tego powodu, że łatwiej mogę wyprowadzić stąd to, czego postanowiłem dowieść.

Wymagalniki

1. Ciało ludzkie składa się z wielu (rozmaitej natury) jestestw, z których każde jest bardzo złożone.
2. Z jestestw, wchodzących w skład ciała ludzkiego, jedne są płynne, inne miękkie, inne wreszcie twarde.
3. Jestestwa, wchodzące w skład ciała ludzkiego, a więc i samo ciało ludzkie, podlegają pobudzaniu przez ciała zewnętrzne na rozmaite sposoby.
4. Ciało ludzkie potrzebuje dla swego zachowania wielu innych ciał, przez które bezustannie niejako się odradza.
5. Gdy część płynna ciała ludzkiego zostaje wyznaczona przez ciało zewnętrzne do częstego uderzania o inną, miękką to zmienia jej powierzchnię i wyciska na niej jakby jakieś ślady ciała, uderzającego z zewnątrz.
6. Ciało ludzkie może rozmaicie poruszać ciała zewnętrzne i rozmaicie je usposabiać.

Twierdzenie 14

Umysł ludzki jest zdolny do poznawania bardzo wielu rzeczy i jest do tego tym zdolniejszy, im rozmaiciej jego ciało może być usposabiane.

DOWÓD. Ciało ludzkie bowiem (według Wymagaln. 3 i 6) podlega rozmaitemu pobudzaniu ze strony ciał zewnętrznych i rozmaitemu usposabianiu do pobudzania ciał

zewnętrznych. Wszystko zaś, co zachodzi w ciele ludzkim (według Tw. 12), musi być poznane przez umysł ludzki, a zatem umysł ludzki jest zdolny do poznawania bardzo wielu rzeczy i jest do tego tym zdolniejszy itd. Co b. do d.

Twierdzenie 15

Idea, stanowiąca byt formalny umysłu ludzkiego, nie jest prosta, lecz z bardzo wielu idei złożona.

DOWÓD. Idea stanowiąca umysł ludzki jest ideą ciała (według Tw. 13), które (według Wymag. 1) składa się z bardzo wielu dość złożonych jestestw. Ale w bóśtwie dana jest koniecznie (według Dod. do Tw. 8) idea każdego jestestwa wchodzącego w skład ciała, przeto (według Tw. 7) idea ciała ludzkiego jest złożona z bardzo wielu idei jego części składowych. Co b. do d.

Twierdzenie 16

Idea każdego objawu, wzbudzonego w ciele ludzkim przez ciała zewnętrzne, musi zawierać w sobie naturę ciała ludzkiego i zarazem naturę ciała zewnętrznego.

DOWÓD. Wszystkie bowiem objawy, wzbudzone w jakimś ciele, wynikają z natury ciała pobudzonego i zarazem z natury ciała pobudzającego (według Pewn. 1 po Dod. do Tw. pomocn. 3), a dlatego ich idea (według Pewn. 4 Części I) musi koniecznie zawierać w sobie naturę obydwu ciał; a zatem idea każdego objawu, wzbudzonego w ciele ludzkim przez ciała zewnętrzne, zawiera w sobie naturę ciała ludzkiego oraz ciała zewnętrznego. Co b. do d.

DODATEK 1. Stąd wynika po pierwsze, że umysł ludzki poznaje naturę bardzo wielu ciał łącznie z naturą swego ciała.

DODATEK 2. Wynika po wtóre, że idee, które mamy o ciałach zewnętrznych, mówią więcej o ustroju naszego ciała, aniżeli o naturze ciał zewnętrznych, co wyjaśniłem w Przydatku do Części pierwszej na wielu przykładach.

Twierdzenie 17

Jeżeli w ciele ludzkim jest wzbudzony objaw, zawierający w sobie naturę jakiegoś ciała zewnętrznego, to umysł ludzki będzie uważać to ciało zewnętrzne za istniejące faktycznie, czyli za obecne, dopóki ciało nie ulegnie pobudzeniu, wyłączającemu istnienie owego ciała, czyli jego obecność.

DOWÓD jest oczywisty. Dopóki bowiem ciało ludzkie w ten sposób jest pobudzane, dopóty umysł ludzki (według Tw. 12) będzie zajęty tym pobudzeniem ciała, tj. (według Tw. 16) będzie posiadać ideę objawu istniejącego faktycznie, zawierającą w sobie naturę ciała zewnętrznego, tj. ideę, która nie wyłącza, lecz zakłada istnienie, czyli obecność, natury ciała zewnętrznego. Dlatego umysł (według Dod. 1 do Tw. 16) będzie uważać ciało zewnętrzne za istniejące faktycznie, czyli za obecne, dopóki nie ulegnie pobudzeniu itd. Co b. do d.

DODATEK Umysł może patrzeć na ciała zewnętrzne, które kiedyś pobudzały ciało ludzkie, jakby były obecne, chociażby nie istniały i nie były obecne.

DOWÓD. Gdy ciała zewnętrzne tak wyznaczają części płynne ciała ludzkiego, że uderzają one często o miększe, to zmieniają ich płaszczyzny (według Wymag. 5). Stąd pochodzi (ob. Pewn. 2 po Dod. do Tw. pomocn. 3), że odbijają się od nich inaczej niż przedtem i że później, uderzając o te nowe płaszczyzny swoim ruchem samorzutnym, odbijają się w ten sam sposób, jak gdyby były rzucane na owe płaszczyzny przez ciała zewnętrzne, a skutkiem tego, gdy trwają dalej w tym ruchu odbitym, pobudzają ciało ludzkie w taki sam sposób. Umysł (według Tw. 12) będzie znów o tym myśleć, tj. (według Tw. 17) będzie znów patrzeć na ciało zewnętrzne, jakby było obecne, a zachodzić to będzie zawsze, ilekroć części płynne ciała ludzkiego w swym samorzutnym ruchu uderzają o owe płaszczyzny. Dlatego, chociażby ciała zewnętrzne, które kiedyś pobudzały ciało ludzkie, nie istniały więcej, umysł jednak zawsze będzie patrzeć na nie, jakby było obecne, ilekroć powtarzać się będzie owa czynność ciała. Co b. do d.

PRZYPISSEK. Widzimy więc, jak się to stać może, że na to, co nie jest, patrzymy tak, jakby było obecne, co zachodzi często. Być może, że dzieje się to i z innych przyczyn, ale wystarczy mi tutaj, że wykazałem jedną, z pomocą której mogę rzecz tak wyjaśnić, jak

gdybym ją wykazał z pomocą przyczyny prawdziwej. Wszakże mniemam, że nie jestem zbyt daleki od tej prawdziwej, zwłaszcza że owe wszystkie przyjęte przeze mnie wymagalniki ledwie zawierają coś takiego, czego by nie potwierdzało doświadczenie, o którym nie należy wątpić, wykazawszy, że ciało ludzkie istnieje tak, jak je odczuwamy (ob. Dod. po Tw. 13).

Nadto (z Dod. powyższego oraz Dod. 2 do Tw. 16) rozumiemy jasno, jaka jest różnica pomiędzy ideą np. Piotra, stanowiącą treść umysłu tegoż Piotra, i ideą Piotra, będącą w innym człowieku, powiedzmy w Pawle. Pierwsza bowiem wyraża wprost treść ciała samego Piotra i zawiera w sobie istnienie tylko, dopóki Piotr istnieje, druga zaś mówi więcej o układzie ciała Pawła, aniżeli o naturze Piotra, i dlatego, póki trwa ów układ ciała Pawła, umysł Pawła, choćby Piotr przestał istnieć, patrzeć będzie na niego, jakby był obecny.

W przyszłości, by utrzymać wyrazy utarte, będziemy nazywali pobudzenia ciała ludzkiego, których idee przedstawiają nam ciała zewnętrzne, jakby obecne, *obrazami rzeczy*, aczkolwiek nie odpowiadają one kształtom rzeczy. Gdy umysł w ten sposób patrzy na ciała, powiadamy, że *wyobraża* je sobie. A już tutaj chciałbym *zaznaczyć*, rozpoczynając wykazanie, czym jest błąd, że wyobrażenia umysłu, rozważane w sobie, nie zawierają bynajmniej błędu, czyli że umysł przez to, że wyobraża sobie coś, nie błądzi jeszcze; błądzi zaś tylko, o ile bierzemy go jako pozbawionego idei, wyłączającej istnienie tych rzeczy, które wyobraża sobie jako obecne. Albowiem gdyby umysł, wyobrażając sobie rzeczy nieistniejące jako obecne, wiedział zarazem, że te rzeczy nie istnieją rzeczywiście, poczytywałby niezawodnie tę władzę wyobrażania za zaletę swojej natury, a nie za wadę, zwłaszcza gdyby ta zdolność wyobrażania zależała wyłącznie od jego natury, tj. (według Okr. 7 Części I) gdyby ta zdolność wyobrażania była wolna⁴⁸).

Twierdzenie 18

Jeżeli ciało ludzkie było kiedyś pobudzone przez dwa lub więcej ciał jednocześnie, to umysł, wyobrażając sobie później jedno z nich, przypomni sobie natychmiast i tamte inne.

DOWÓD. Umysł (według Dod. do Tw. 17) wyobraża sobie jakieś ciało z tej przyczyny, że ciało ludzkie w taki sam sposób podlega pobudzeniu i usposabianiu przez ślady ciała zewnętrznego, w jaki było pobudzone, gdy jakieś części jego otrzymały podniecie od samego jakiegos ciała zewnętrznego. A (według założenia) ciało było w ten sposób usposobione, że umysł wyobrażał sobie jednocześnie dwa ciała, a zatem wyobrazi sobie teraz również jednocześnie dwa ciała i przeto umysł, gdy wyobrazi sobie jedno z nich, natychmiast przypomni sobie i drugie. Co b. do d.

PRZYPISEK. Stąd jasno rozumiemy, co to jest pamięć. Otóż nie jest ona niczym innym, jak jakimś kojarzeniem idei, zawierających w sobie naturę rzeczy, będących poza ciałem ludzkim, a to kojarzenie zachodzi w umyśle odpowiednio do porządku i kojarzenia pobudzeń ciała ludzkiego. Powiadam tedy po pierwsze, że jest to kojarzenie tylko tych idei, które zawierają w sobie naturę rzeczy, będących poza ciałem ludzkim, nie zaś idei, wyrażających naturę tych rzeczy; są to bowiem rzeczywiście (według Tw. 16) idee pobudzeń ciała ludzkiego, zawierające w sobie naturę jak tego ciała, tak i ciał zewnętrznych. Powiadam po wtóre, że kojarzenie to zachodzi odpowiednio do porządku i powiązania pobudzeń ciała ludzkiego, aby odróżnić je od kojarzenia idei, zachodzącego według porządku rozumowego, w którym umysł poznaje rzeczy przez ich pierwsze przyczyny i który jest ten sam we wszystkich ludziach.

Stąd dalej jasno rozumiemy, dlaczego umysł od myśli o jednej rzeczy przechodzi natychmiast do myśli o innej, niemającej żadnego podobieństwa do tamtej, jak np. od myśli o wyrazie „pomus” Rzymianin przechodził natychmiast do myśli o owocu, który nie ma żadnego podobieństwa do tamtego dźwięku artykułowanego, ani nie ma nic z nim wspólnego, wyjąwszy że ciało tegoż człowieka często bywało pobudzane przez obydwu, tj. że ten sam człowiek często słyszał wyraz „pomus”, gdy widział sam owoc. W ten sposób każdy przechodzi od jednej myśli do drugiej stosownie do tego, jak przyzwyczajenie każdego układało w jego ciele obrazy rzeczy. Tak np. żołnierz, ujrzawszy ślady kopyt końskich na piasku, przechodzi natychmiast od myśli o koniu do myśli o jeźdźcu, a dalej do myśli

⁴⁸gdyby ta zdolność wyobrażania była wolna — Zob. Przep. do Tw. 35. [przypis redakcyjny]

o wojnie itd., rolnik zaś od myśli o koniu przechodzi do myśli o pługu, polu itd. i w ten sposób każdy stosownie do tego, jak przywykł w ten czy inny sposób łączyć i kojarzyć obrazy rzeczy, przechodzi od jednej myśli do takiej czy innej.

Twierdzenie 19

Umysł ludzki poznaje samo ciało ludzkie i wie o jego istnieniu nie inaczej, jak przez idee pobudzeń, którym ciało podlega.

DOWÓD. Umysł ludzki bowiem jest sam ideą, czyli wiedzą o ciele ludzkim (według Tw. 13), będącą (według Tw. 9) w bóstwie, o ile bierzemy je jako pobudzone przez ideę jakiejś innej rzeczy poszczególnej. Albo też ponieważ (według Wymag. 4) ciało ludzkie potrzebuje wielu ciał, przez które stale niejako się odradza, a porządek i związek idei jest taki sam (według Tw. 7), jak porządek i związek przyczyn, przeto owa idea będzie w bóstwie, o ile bierzemy je jako pobudzone przez idee wielu rzeczy poszczególnych; tak więc bóstwo posiada ideę ciała ludzkiego, czyli poznaje ciało ludzkie, o ile zostaje pobudzone przez mnóstwo innych idei. a nie o ile stanowi naturę umysłu ludzkiego, tj. (według Dod. do Tw. 11) umysł ludzki nie poznaje ciała ludzkiego. Jednakże idee pobudzeń ciała są w bóstwie, o ile ono stanowi naturę umysłu ludzkiego, czyli umysł ludzki poznaje te same pobudzenia (według Tw. 12), a przeto (według Tw. 16) i samo ciało ludzkie, i to (według Tw. 17) jako faktycznie istniejące, a więc tylko o tyle umysł ludzki poznaje samo ciało ludzkie. Co b. do d.

Twierdzenie 20

W bóstwie jest dana także idea, czyli wiedza, o umyśle ludzkim, która w bóstwie wynika w ten sam sposób i do bóstwa ściąga się w ten sam sposób, jak idea, czyli wiedza, o ciele ludzkim.

DOWÓD. Myślenie jest przymiotem bóstwa (według Tw. 1) i dlatego (według Tw. 3) musi być koniecznie dana w bóstwie idea zarówno tego przymiotu, jak i wszystkich jego pobudzeń, a zatem (według Tw. 11⁴⁹) także umysłu ludzkiego. Dalej, nie wynika stąd, że ta idea, czyli wiedza o umyśle, jest dana w bóstwie, o ile ono jest nieskończone, lecz o ile jest pobudzone przez inną ideę rzeczy poszczególnej (według Tw. 9). Ale porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek przyczyn (według Tw. 7), wynika więc ta idea, czyli wiedza, o umyśle w bóstwie i ściąga się do bóstwa w ten sam sposób, jak idea, czyli wiedza, o ciele. Co b. do d.

Twierdzenie 21

Ta idea o umyśle jest w taki sam sposób zjednoczona z umysłem, jak sam umysł jest zjednoczony z ciałem.

DOWÓD. Że umysł jest zjednoczony z ciałem, wykazaliśmy stąd, że ciało jest przedmiotem umysłu (ob. Tw. 12 i 13), a dlatego z tej samej racji idea o umyśle musi być zjednoczona ze swym przedmiotem, tj. z samym umysłem, w ten sam sposób, jak sam umysł zjednoczony jest z ciałem. Co b. do d.

PRZYPISEK. To Twierdzenie daje się o wiele jaśniej zrozumieć z tego, co jest powiedziane w Przypisku do Twierdzenia 7. Tam bowiem wykazaliśmy, że idea ciała i ciało, tj. (według Tw. 13) umysł i ciało jest tym samym jestestwem, pojmowanym raz pod względem przymiotu myślenia, raz pod względem przymiotu rozciągłości, wobec czego idea umysłu i sam umysł są tą samą rzeczą, pojmowaną pod względem tego samego przymiotu, mianowicie myślenia. Idea pomysłu, powiadam, i sam umysł dane są jako wynikające z tą samą koniecznością w bóstwie z tej samej mocy myślenia. W rzeczywistości bowiem idea o umyśle, tj. idea idei, nie jest niczym innym, jak formą⁵⁰ idei, o ile ją bierzemy jako objaw myślenia bez względu na przedmiot. Albowiem skoro ktoś wie coś, to przez to samo wie, że to wie, i zarazem wie o tym, że wie, iż wie i tak do nieskończoności. Ale o tym później.

Twierdzenie 22

Umysł ludzki poznaje nie tylko pobudzenia ciała, lecz i idee tych pobudzeń.

⁴⁹według Tw. 11 — Raczej: Dod. do Tw. 11. [przypis redakcyjny]

⁵⁰forma — Zob. objaśnienie tego wyrazu wyżej. [przypis redakcyjny]

DOWÓD. Idee idei pobudzeń wynikają w bóstwie w ten sam sposób i w takim samym stosunku pozostają do bóstwa, jak same idee pobudzeń, co udowadnia się w taki sam sposób, jak Twierdzenie 20. A że idee pobudzeń ciała są w umyśle ludzkim (według Tw. 12), tj. (według Dod. do Tw. 11) w bóstwie, o ile ono stanowi treść umysłu ludzkiego, więc idee tych idei będą w bóstwie, o ile ono posiada wiedzę, czyli ideę, o umyśle ludzkim, tj. (według Tw. 21) w samym umyśle ludzkim, który wskutek tego poznaje nie tylko pobudzenia ciała, lecz także ich idee. Co b. do d.

Twierdzenie 23

Umysł poznaje sam siebie o tyle tylko, o ile poznaje idee pobudzeń ciała.

DOWÓD. Idea, czyli wiedza, o umyśle (według Tw. 20) wynika w bóstwie w taki sam sposób i w takim samym stosunku pozostaje do bóstwa, jak idea, czyli wiedza, o ciele. A ponieważ (według Tw. 19) umysł ludzki nie poznaje własnego ciała ludzkiego, tj. (według Dod. do Tw. 11) ponieważ wiedza o ciele ludzkim nie pozostaje w stosunku do bóstwa, o ile ono stanowi naturę umysłu ludzkiego, przeto wiedza o umyśle nie pozostaje w stosunku do bóstwa, o ile stanowi ono treść umysłu ludzkiego, i dlatego (według tegoż Dod. do Tw. 11) umysł ludzki o tyle sam siebie nie poznaje. Dalej, idee pobudzeń, którym ciało podlega, zawierają w sobie naturę tegoż ciała ludzkiego (według Tw. 16), tj. (według Tw. 13) są zgodne z naturą umysłu, dlatego więc poznanie tych idei zawiera w sobie koniecznie poznanie umysłu. A że (według Tw. 22) poznanie tych idei jest w samym umyśle ludzkim, więc umysł ludzki o tyle tylko sam o sobie posiada wiedzę. Co b. do d.

Twierdzenie 24

Umysł ludzki nie zawiera w sobie wiedzy dorównanej o częściach wchodzących w skład ciała ludzkiego.

DOWÓD. Części, wchodzące w skład ciała ludzkiego, należą do treści tegoż ciała o tyle, o ile udzielają sobie nawzajem ruchów w jakimś stałym stosunku (ob. Okr. po Dod. do Tw. pomocn. 3), a nie o ile mogą być brane jako jestestwa bez względu na ciało ludzkie. Albowiem części ciała ludzkiego są (według Wymag. 1) jestestwami bardzo złożonymi, których części (według Tw. pomocn. 4) mogą być oddzielone od ciała ludzkiego przy całkowitym zachowaniu jego natury i formy oraz udzielać swych ruchów (ob. Pewn. 1 po Tw. pomocn. 3) innym ciałom w innym stosunku. Dlatego (według Tw. 3) idea, czyli wiedza, o jakiej bądź części będzie w bóstwie, i to (według Tw. 9) o ile bierzemy je jako pobudzone przez inną ideę rzeczy poszczególnej, która to rzecz poszczególna z porządku natury jest wcześniejsza od owej części (według Tw. 7). To samo poza tym należy powiedzieć również o każdej części tego samego jestestwa, wchodzącego w skład ciała ludzkiego, a dlatego wiedza o każdej części, wchodzącej w skład ciała ludzkiego, jest w bóstwie, o ile ono jest pobudzone przez mnóstwo idei rzeczy, nie zaś o ile posiada tylko ideę ciała ludzkiego, tj. (według Tw. 13) ideę stanowiącą naturę umysłu ludzkiego. A dlatego (według Dod. do Tw. 11) umysł ludzki nie zawiera w sobie wiedzy dorównanej o częściach wchodzących w skład ciała ludzkiego. Co b. do d.

Twierdzenie 25

Idea jakiegokolwiek pobudzenia ciała ludzkiego nie zawiera w sobie wiedzy dorównanej o ciele zewnętrznym.

DOWÓD. Wykazaliśmy (ob. Tw. 16), że idea pobudzenia ciała ludzkiego o tyle zawiera w sobie naturę ciała zewnętrznego, o ile to ciało zewnętrzne wyznacza ciało ludzkie w jakiś określony sposób. O ile zaś to ciało zewnętrzne jest jestestwem niepozostającym w żadnym stosunku do ciała ludzkiego, to idea, czyli wiedza o nim, jest w bóstwie (według Tw. 9), o ile bóstwo bierzemy jako pobudzone przez ideę innej rzeczy, poprzedzającej (według Tw. 7) z natury owo ciało zewnętrzne. Dlatego wiedza dorównana o ciele zewnętrznym nie jest w bóstwie, o ile ono posiada ideę pobudzania ciała ludzkiego, czyli idea pobudzenia ciała ludzkiego nie zawiera w sobie wiedzy dorównanej o ciele zewnętrznym. Co b. do d.

Twierdzenie 26

Umysł ludzki poznaje ciało zewnętrzne jako istniejące faktycznie nie inaczej, jak przez idee pobudzeń swego ciała.

DOWÓD. Jeżeli ciało ludzkie nie jest pobudzone w żaden sposób przez jakies ciało zewnętrzne, to (według Tw. 7) i idea ciała ludzkiego, tj. (według Tw. 13) to i umysł ludzki nie jest także pobudzony w żaden sposób przez ideę istnienia tegoż ciała, czyli nie poznaje w żaden sposób istnienia tego ciała zewnętrznego. O ile zaś ciało ludzkie jest pobudzane w jakiś sposób przez jakies ciało zewnętrzne, o tyle (według Tw. 16 wraz z Dod. 1 do tegoż) poznaje ciało zewnętrzne. Co b. do d.

DODATEK. O ile umysł ludzki wyobraża sobie ciało zewnętrzne, o tyle nie posiada o nim wiedzy dorównanej.

DOWÓD. Gdy umysł ludzki bierze ciała zewnętrzne z pomocą idei pobudzeń swego ciała, wtedy powiadamy, że wyobraża je sobie (ob. Przyp. do Tw. 17), a umysł nie może w inny sposób (według Tw. 26) wyobrażać sobie ciał zewnętrznych jako istniejących faktycznie i dlatego (według Tw. 25), o ile umysł wyobraża sobie ciała zewnętrzne, nie posiada o nich wiedzy dorównanej. Co b. do d.

Twierdzenie 27

Idea jakiegokolwiek pobudzenia ciała ludzkiego nie zawiera w sobie wiedzy dorównanej o tymże ciele ludzkim.

DOWÓD. Wszelka idea jakiegokolwiek pobudzenia ciała ludzkiego o tyle zawiera w sobie naturę ciała ludzkiego, o ile bierzemy to ciało ludzkie jako pobudzone w jakiś określony sposób (ob. Tw. 16). O ile zaś ciało ludzkie jest jestestwem, mogącym podlegać pobudzeniom na wiele innych sposobów, o tyle jego idea itd. Zob. Dowód Twierdzenia 25.

Twierdzenie 28

Idee pobudzeń ciała ludzkiego, o ile pozostają w stosunku tylko do umysłu ludzkiego, nie są jasne i wyraźne, lecz mętne.

DOWÓD. Idee bowiem pobudzeń ciała ludzkiego zawierają w sobie naturę tak ciał zewnętrznych, jak i samego ciała ludzkiego (według Tw. 16), a muszą zawierać w sobie naturę nie tylko ciała ludzkiego, lecz także jego części, pobudzenia są bowiem tym, czemu podlegają na różne sposoby (według Wymagaln. 3) części ciała ludzkiego, a zatem i całe ciało. Wszakże (według Tw. 24 i 25) wiedza dorównana o ciałach zewnętrznych, jak i o częściach wchodzących w skład ciała ludzkiego, jest w bóświe, o ile bierzemy je jako pobudzone nie przez umysł ludzki, lecz przez inne idee, więc te idee pobudzeń, o ile pozostają w stosunku tylko do umysłu ludzkiego, są jakby wnioskami bez przesłanek, tj. (jak się rozumie samo przez się) ideami mętnymi. Co b. do d.

PRZYPISEK. Można dowieść w ten sam sposób, że idea stanowiąca naturę umysłu ludzkiego, wzięta sama w sobie, nie jest jasna i wyraźna; również i idea umysłu ludzkiego oraz idee idei pobudzeń ciała ludzkiego, o ile pozostają wyłącznie w stosunku do umysłu. Każdy może łatwo to dostrzec.

Twierdzenie 29

Idea idei jakiego bądź pobudzenia ciała ludzkiego nie zawiera w sobie wiedzy dorównanej o umyśle ludzkim.

DOWÓD. Idea bowiem pobudzenia ciała ludzkiego (według Tw. 27) nie zawiera w sobie wiedzy dorównanej o ciele samym, czyli nie wyraża w sposób dorównany jego natury, tj. (według Tw. 13) nie jest zgodna w sposób dorównany z naturą umysłu. Dlatego (według Pewn. 6 Części I) idea tej idei nie wyraża w sposób dorównany natury umysłu ludzkiego, czyli nie zawiera w sobie dorównanej o nim wiedzy. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że umysł ludzki, ilekroć poznaje rzeczy w zwyczajnym porządku natury, nie posiada ani o swym ciele, ani o rzeczach zewnętrznych wiedzy dorównanej, lecz jedynie mętną i oberwaną. Otóż umysł nabywa wiedzę o samym sobie tylko o tyle, o ile poznaje idee pobudzeń ciała (według Tw. 23), a ciała swojego (według Tw. 19) nie poznaje inaczej, jak przez same idee pobudzeń, przez które tylko poznaje także (według Tw. 26) ciała zewnętrzne. Dlatego, o ile te idee posiada, o tyle nie posiada

ani o sobie samym (według Tw. 29), ani o swym ciele (według Tw. 27), ani o ciałach zewnętrznych (według Tw. 25) wiedzy dorównanej, lecz tylko (według Tw. 28 wraz z Przyp.) oberwaną i mętną. Co b. do d.

PRZYPISEK. Powiadam z naciskiem, że umysł nie posiada ani o sobie samym, ani o swym ciele, ani o ciałach zewnętrznych wiedzy dorównanej, lecz tylko mętną, ilekroć poznaje rzeczy w zwyczajnym porządku natury, tj. ilekroć wyznacza go coś z zewnątrz, mianowicie zbieg przypadkowy rzeczy do zajęcia się tym czy owym, a nie ilekroć otrzymuje wyznaczenie z wewnątrz, mianowicie przez to, że rozpatruje jednocześnie wiele rzeczy, do rozumienia ich zgodności, różnic i przeciwieństw. Ilekroć bowiem z wewnątrz usposabia się w taki czy inny sposób, wówczas patrzy na rzeczy jasno i wyraźnie, jak wykażę poniżej.

Twierdzenie 30

O trwaniu naszego ciała możemy mieć zaledwie wiedzę niedorównaną.

DOWÓD. Trwanie naszego ciała nie zależy od jego treści (według Pewn. 1), ani też od bezwzględnej natury bóstwa (według Tw. 21 Części I). Ciało bowiem (według Tw. 28 Części I) wyznaczają do istnienia i działania takie przyczyny, które również otrzymują wyznaczenie do istnienia i działania w stosunku określonym i wyznaczonym od innych, a te znów od innych i tak do nieskończoności. A więc trwanie naszego ciała zależy od powszechnego porządku natury i układu rzeczy. A w jakim stosunku rzeczy są ułożone, o rzeczy tej dana jest w bóstwie wiedza dorównana, o ile ono posiada idee ich wszystkich, a nie o ile posiada tylko ideę ciała ludzkiego (według Dod. do Tw. 9). Dlatego wiedza o trwaniu naszego ciała jest zaledwie niedorównana w bóstwie, o ile bierzemy je tylko jako stanowiące naturę umysłu ludzkiego, tj. (według Dod. do Tw. 11) wiedza ta jest w naszym umyśle zaledwie niedorównana. Co b. do d.

Twierdzenie 31

O trwaniu rzeczy poszczególnych, będących poza nami, możemy mieć zaledwie wiedzę niedorównaną.

DOWÓD. Każdą bowiem rzecz poszczególną, tak jak i ciało ludzkie, musi wyznaczać do istnienia i działania w sposób określony i wyznaczony inna rzecz poszczególna, a tę znów inna i tak do nieskończoności (według Tw. 28 Części I). Skoro więc z tej ogólnej własności rzeczy poszczególnych dowiedliśmy w poprzednim Twierdzeniu, że posiadamy o trwaniu naszego ciała zaledwie wiedzę niedorównaną, więc to samo należy wywnioskować o trwaniu rzeczy poszczególnych, mianowicie że możemy mieć o nim wiedzę zaledwie niedorównaną. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że wszystkie rzeczy poszczególne są przypadkowe i zniszczalne, albowiem o ich trwaniu nie możemy mieć wiedzy dorównanej (według Tw. 31), a to właśnie jest tym, co mamy rozumieć przez przypadkowość i możebność zniszczenia (ob. Przyp. 1 do Tw. 33 Części I), poza tym bowiem (według Tw. 29 Części I) nie ma żadnej przypadkowości.

Twierdzenie 32

Wszystkie idee, o ile pozostają w stosunku do bóstwa, są prawdziwe.

DOWÓD. Wszystkie bowiem idee, będące w bóstwie, są zgodzie całkowicie ze swymi rzeczami pomyślanymi (według Dod. do Tw. 7), a dlatego (według Pewn. 6 Części I) wszystkie są prawdziwe. Co b. do d.

Twierdzenie 33

Nie ma w ideach nic pozytywnego, pozwalającego nazywać je mylnymi.

DOWÓD. Kto temu przeczy, niech pomyśli, jeśli to da się uczynić, o objawie pozytywnym myślenia, stanowiącym formę błędu, czyli mylności. Ten objaw myślenia nie może być w bóstwie (według Tw. 32), a poza bóstwem nie może ani być, ani dać się pojąć (według Tw. 15 Części I). A zatem nie może być dane nic pozytywnego w ideach, pozwalającego nazywać je mylnymi. Co b. do d.

Twierdzenie 34

Wszelka idea, która jest w nas bezwzględna, czyli dorównana, i doskonała, jest prawdziwa.

DOWÓD. Gdy mówimy, że dana jest w nas idea dorównana i doskonała, nie powiadamy nic innego (według Dod. do Tw. 11), jak to, że jest dana w bóstwie, o ile ono stanowi treść naszego umysłu, idea dorównana i doskonała, a zatem (według Tw. 32) nie mówimy nic innego, jak to, że taka idea jest prawdziwa. Co b. do d.

Twierdzenie 35

Myślność polega na braku wiedzy⁵¹, który zawierają w sobie idee niedorównane, czyli oberwane i mętne.

DOWÓD. Nie ma w ideach nic pozytywnego, co by stanowiło formę myślności (według Tw. 33); jednakże myślność nie może polegać na zupełnym braku (o umysłach bowiem, a nie o ciałach mówi się, że są w błędzie i myślą się), ani też na niewiedzy bezwzględnej — bo co innego jest nie wiedzieć, a co innego być w błędzie — więc polega na braku wiedzy, który się zawiera w wiedzy niedorównanej, czyli w ideach niedorównanych i mętnych. Co b. do d.

PRZYPISEK. W przypisku do Twierdzenia 17 Części niniejszej wyjaśniłem, w jaki sposób błąd polega na braku poznania, a dla obszerniejszego wyjaśnienia tej rzeczy podam przykład. Otóż ludzie myślą się w mniemaniu, że są wolni⁵², a to mniemanie polega tylko na tym, że będąc świadomi swych czynów, nie znają przyczyn, które ich wyznaczają. Taką tedy jest ich idea wolności, że nie znają przyczyn swych czynów. Gdy bowiem mówią, że czyny ludzkie zależą od woli, to są to słowa, przy których nie mają żadnej idei. Nikt przecież nie wie, co to jest wola i w jaki sposób ona porusza ciało, a ci którzy się chełpią taką wiedzą i zmyślają siedlisko i mieszkanie duszy, wzbudzają zazwyczaj albo śmiech, albo mdłości. Podobnie gdy patrzymy na słońce, wyobrażamy sobie, że jest odległe od nas o mniej więcej dwieście stóp, a ten błąd nie polega na samym wyobrażeniu, lecz na tym, że wyobrażając sobie w ten sposób Słońce, nie znamy prawdziwej jego odległości oraz przyczyny tego wyobrażenia. Chociaż bowiem później dowiadujemy się, że jest ono odległe od nas o przeszło 600 średnic Ziemi⁵³, tym niemniej wyobrażamy je sobie jako bliskie. Nie dlatego więc wyobrażamy sobie słońce jako bliskie, że nie znamy jego prawdziwej odległości, lecz dlatego, że pobudzenie naszego ciała zawiera w sobie treść słońca tylko o tyle, o ile samo ciało podlega pobudzeniu przez nie.

Twierdzenie 36

Idee niedorównane i mętne wynikają z taką samą koniecznością, jak idee dorównane, czyli jasne i wyraźne.

DOWÓD. Wszystkie idee są w bóstwie (według Tw. 15 Części I) i są, o ile pozostają w stosunku do bóstwa, prawdziwe (według Tw. 32) i (według Dod. do Tw. 7) dorównane. Idee zatem są o tyle niedorównane i mętne, o ile pozostają w stosunku do jakiegoś umysłu poszczególnego (o tej rzeczy zob. Tw. 24 i 28), a więc wszystkie, zarówno dorównane, jak i niedorównane, wynikają (według Dod. do Tw. 6) z tą samą koniecznością. Co b. do d.

Twierdzenie 37

To, co jest wspólne wszystkim rzeczom (o tym zob. wyżej Tw. pomocn. 2) i jest zarówno w części, jak i w całości, nie stanowi treści żadnej rzeczy poszczególniej.

DOWÓD. Jeśli kto przeczy, niech pomyśli, jeśli się to da uczynić, że to stanowi treść jakiejś rzeczy poszczególniej, przypuśćmy treść B. A zatem (według Okr. 2) nie będzie ono mogło bez B ani być, ani dać się pojąć. Ale jest to sprzeczne z założeniem, a więc nie należy do treści B, ani też nie stanowi treści żadnej innej rzeczy poszczególniej. Co b. do d.

⁵¹Myślność polega na braku wiedzy — Por. List. 21 (dawniej 34) § 8–11. [przypis redakcyjny]

⁵²ludzie myślą się w mniemaniu, że są wolni — Nag. Schr.: „tj. przypuszczają, że mogą z wolnej woli coś czynić lub czegoś nie czynić”. [przypis redakcyjny]

⁵³jest ono [Słońce] odległe od nas o przeszło 600 średnic Ziemi — Według najnowszych obliczeń odległość ta wynosi około 12 000 średnic Ziemi. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 38

To, co jest wszystkim rzeczom wspólne i co jest zarówno w części, jak i w całości, może być pojęte tylko w sposób dorównany.

DOWÓD. Przypuśćmy, że A jest czymś wspólnym wszystkim ciałom i będącym zarówno w części jakiegoś ciała, jak i w całości. Powiadam, że A nie może być pojęte inaczej, jak w sposób dorównany. Otóż idea jego (według Dod. do Tw. 7) będzie koniecznie dorównana w bóście, zarówno o ile posiada ono ideę ciała ludzkiego, jak i o ile posiada idee jego pobudzeń, zawierających w sobie (według Tw. 16, 25 i 27) naturę i ciała ludzkiego, i ciał zewnętrznych częściowo. To znaczy (według Tw. 12 i 13), że ta idea będzie koniecznie dorównana w bóście, o ile ono stanowi umysł ludzki, czyli o ile posiada idee, będące w umyśle ludzkim. A więc umysł (według Dod. do Tw. 11) pozna A koniecznie w sposób dorównany, i to zarówno o ile poznaje siebie samego, jak i o ile poznaje swoje lub jakieś zewnętrzne ciało, a w inny sposób A nie może być pojęte. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że dane są niektóre idee, czyli pojęcia, wspólne wszystkim ludziom. Albowiem (według Tw. pomocn. 2) wszystkie ciała są zgodne ze sobą w czymś takim, co (według Tw. 38) musi być poznane przez wszystkich w sposób dorównany, czyli jasny i wyraźny.

Twierdzenie 39

Idea tego, co jest wspólne i właściwe ciału ludzkiemu oraz niektórym ciałom zewnętrznym, pobudzającym zwykle ciało ludzkie, i co jest zarówno w każdej części tych ciał, jak i w całości, będzie także w umyśle dorównana.

DOWÓD. Niech A będzie tym, co jest wspólne i właściwe ciału ludzkiemu i niektórym ciałom zewnętrznym i co jest zarówno w ciele ludzkim, jak i w owych ciałach zewnętrznych, i co wreszcie jest zarówno w każdej części ciała zewnętrznego, jak w całości. W bóście będzie dana idea dorównana tego A (według Dod. do Tw. 7), zarówno o ile posiada ono ideę ciała ludzkiego, jak i o ile posiada idee owych przyjętych ciał zewnętrznych. Przyjmijmy teraz, że ciało ludzkie podlega pobudzeniu przez ciało zewnętrzne przy pośrednictwie tego, co ma z nim wspólnego, tj. A. Idea tego pobudzenia zawiera w sobie własność A (według Tw. 16) i dlatego (według tegoż Dod. do Tw. 7) idea tego pobudzenia, o ile zawiera w sobie własność A, będzie w bóście dorównana, o ile ono jest pobudzone przez ideę ciała ludzkiego, tj. (według Tw. 13) o ile stanowi naturę umysłu ludzkiego. A dlatego (według Dod. do Tw. 11) ta idea także w umyśle ludzkim jest dorównana. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że umysł jest tym zdolniejszy do poznawania wielu rzeczy w sposób dorównany, im więcej wspólnego ma jego ciało z innymi ciałami zewnętrznymi.

Twierdzenie 40

Wszelkie idee, wynikające w umyśle z idei będących w nim dorównanymi, są również dorównane.

DOWÓD jest oczywisty. Albowiem gdy mówimy, że idea wynika w umyśle ludzkim z idei, które są w nim dorównane, nie wypowiadamy nic innego (według Dod. do Tw. 11), jak to, że dana jest w samym rozumie boskim idea, której przyczyną jest bóstwo, nie o ile ono jest nieskończone i nie o ile jest pobudzone przez idee wielu rzeczy poszczególnych, lecz tylko o ile stanowi treść umysłu ludzkiego.

PRZYPISEK 1. Wyjaśniłem powyżej przyczynę pojęć zwanych „powszechnymi” i będących podstawą naszego rozumowania. Mamy wszakże dla niektórych pewników, czyli pojęć⁵⁴, jeszcze i inne przyczyny, które warto by wyjaśnić według naszej metody. Okazałoby się bowiem, jakie pojęcia są pożyteczniejsze od innych i jakie prawie wcale spożytkowane być nie mogą. Dalej okazałoby się, jakie są powszechne i jakie są jedynie dla ludzi, wolnych od przesądów, jasne i wyraźne i wreszcie, jakie są źle uzasadnione. Prócz tego okazałoby się, skąd powstały owe pojęcia, które zwą się „wtórnymi”, i w następstwie pewniki na nich oparte, i jeszcze coś innego, o czym nierzadko rozmyślałem. Ponieważ

⁵⁴dla niektórych pewników, czyli pojęć — *Nag. Schr.*: „powszechnych”. [przepis redakcyjny]

jednak przeznaczyłem to dla innego *Traktatu*⁵⁵ i ponieważ nie chcę nużyć Czytelnika zbyt długą rozwlekłością, postanowiłem rzecz tę tutaj odłożyć.

Jednakże, by nie pominąć czegoś z tego, co koniecznie wiedzieć potrzeba, podam krótko przyczyny, skąd powstały miana, zwane „transcendentalnymi”, jak jestestwo, rzecz, coś. Miana te pochodzą stąd, że ciało ludzkie, ile że jest ograniczone, jest zdolne do urabiania w sobie w sposób wyraźny jednocześnie tylko ograniczonej ilości obrazów (co to jest obraz, wyjaśniłem w Przyp. do Tw. 17), poza którą obrazy zaczynają się mieszać, a gdy znacznie przekracza się ową ilość obrazów, które ciało potrafi urobić w sobie wyraźnie jednocześnie, to wszystkie całkowicie się pomieszają. Wobec tego widać z Dodatku do Twierdzeń 17 i 18, że umysł ludzki będzie mógł wyobrazić sobie wyraźnie jednocześnie tyle ciał, ile może się wytworzyć obrazów jednocześnie w jego ciele. A gdy obrazy w ciele pomieszają się całkiem, to i umysł wyobrażać sobie będzie wszystkie ciała mętnie bez wszelkiego rozróżnienia i będzie ujmować je jakby pod względem jednego przymiotu, jak przymiotu jestestwa, rzeczy itd. Można to także wyprowadzić stąd, że obrazy nie zawsze jednakowo są żywe, lub z podobnych przyczyn, których nie ma potrzeby tutaj wyklądać, gdyż wystarczy rozpatrzyć jedną dla naszego celu, albowiem wszystkie prowadzą do tego, że owe miana oznaczają idee w najwyższym stopniu mętne.

Dalej, z podobnych przyczyn powstały owe pojęcia, które nazywają się „ogólnymi”, jak człowiek, koń, pies itd. Mianowicie ponieważ w ciele ludzkim tworzy się jednocześnie tyle obrazów, np. ludzi, że przekraczają zdolność wyobrażania wprawdzie nie zupełnie, ale do tego stopnia, iż umysł nie może wyobrazić sobie nieznaczących różnic pomiędzy poszczególnymi ludźmi (mianowicie barwy, wielkości itd. każdego) oraz ich ilości wyznaczalnej, a wyobraża sobie tylko coś takiego, w czym oni wszyscy, o ile ciało ulega pobudzeniu przez nich, są zgodni — albowiem przez coś takiego ciało bywa pobudzane najwięcej, bo przy każdym człowieku poszczególnym — więc to oznacza się nazwą „człowiek” i przypisuje się poszczególnym ludziom w nieskończonej ilości, umysł bowiem nie może, jak rzekliśmy, wyobrazić sobie wyznaczalnej ilości ludzi poszczególnych. Trzeba wszakże zauważyć, że nie wszyscy urabiają te pojęcia w sposób jednakowy, lecz każdy inaczej, zależnie od rzeczy, która częściej pobudzała jego ciało i którą jego umysł tym łatwiej będzie sobie wyobrażać i zapamięta. Tak np. kto często z podziwem spoglądał na postawę ludzką, ten przez „człowieka” rozumie zwierzę o postawie wzniesionej, kto zaś co innego przywykł oglądać, ten wytworzy inny obraz ogólny ludzi, więc że człowiek jest zwierzęciem śmiejącym się⁵⁶, zwierzęciem dwunożnym bez pierza⁵⁷, zwierzęciem rozumnym⁵⁸. W ten sposób każdy będzie wytwarzać o wszystkim obrazy ogólnie rzeczy zależnie od usposobienia swego ciała. Nic dziwnego przeto, że pomiędzy filozofami, usiłującymi objaśnić rzeczy naturalne przez same obrazy rzeczy, powstało tyle sporów.

PRZYPISEK 2. Z tego wszystkiego, co wyżej jest powiedziane, widać jasno, że poznajemy wiele i tworzymy pojęcia ogólne: 1) na podstawie rzeczy poszczególnych, przedstawianych rozumowi przez zmysły w sposób oberwany, mętny i pozbawiony porządku (ob. Dod. do Tw. 29), dlatego przywykłem nazywać takie myśli wiedzą z doświadczenia błąkającego się; 2) na podstawie znaków, jak np. stąd, że przypominamy sobie rzeczy przy słyszeniu lub czytaniu jakichś wyrazów i urabiamy jakieś idee o nich, podobne do tych, przez które je sobie wyobrażamy (ob. Przyp. do Tw. 18); te obydwie sposoby brania rzeczy nazywać będę w przyszłości „wiedzą pierwszego rodzaju”, „mniemaniem” lub „wyobrażeniem”; 3) wreszcie na tej podstawie, że posiadamy pojęcia powszechnie i idee dorównane własności rzeczy (ob. Dod. do Tw. 38 i Tw. 39 wraz z Dod. oraz Tw. 40); nazywać będę to „rozsądkiem” lub „wiedzą drugiego rodzaju”. Prócz tych dwóch rodzajów wiedzy mamy jeszcze, jak dalej wykażę, trzeci, który nazywać będę „wiedzą intuicyjną”. Ten ro-

Kondycja ludzka, Rozum,
Filozof

⁵⁵przeznaczyłem to dla innego *Traktatu* — Niezawodnie autor miał tutaj na myśli *Traktat o poprawie rozumu*. [przypis redakcyjny]

⁵⁶człowiek jest zwierzęciem śmiejącym się — Takie określenie podają najdawniej *Arystoteles* (*De part. anim.* III, 10, 573 a 8) i *Martianus Capella* (IV, 100). [przypis redakcyjny]

⁵⁷człowiek jest (...) zwierzęciem dwunożnym bez pierza — Takie określenie znajduje się w zbiorze określeń, przypisywanych *Platonowi*. *Diogenes Laertios* (VI, 2) opowiada, że cynik *Diogenes* przyniósł do Akademii platońskiej kurę oskubaną ze słowami: „oto człowiek Platona”, co skłoniło do dopełnienia: „z płaskimi paznokciami”. [przypis redakcyjny]

⁵⁸człowiek jest (...) zwierzęciem rozumnym — Takie określenie urobili stoicy, zob. *Sext. Emp.* II, 23, *Stob. Ecl.* II, 132 i przyjął je *Tomasz z Akwinu*, *Contra gent.* III, 39 i *De pot.* 8, 4 zob. 5. [przypis edytorski]

dzaj poznawania postępuje od idei dorównanej treści formalnej⁵⁹ niektórych przymiotów bóstwa do wiedzy dorównanej o treści rzeczy.

Wszystko to wyjaśnię na przykładzie jednej rzeczy. Dane są np. trzy liczby, aby otrzymać czwartą, która tak miałaby się do trzeciej, jak druga do pierwszej. Kupcy bez namysłu pomnożą drugą liczbę przez trzecią i iloczyn podzielą przez pierwszą, nie zapomnieli bowiem, co słyszeli od swego nauczyciela bez wszelkiego dowodu, albo uczynią tak dlatego, że wypróbowali to często na liczbach bardzo prostych, albo też biorą za podstawę Dowód Tw. 19 Księgi 7 Euklidesa, mianowicie ogólną własność liczb proporcjonalnych. Atoli przy liczbach bardzo prostych nie potrzeba tego wszystkiego. Tak np. gdy dane są liczby 1, 2, 3, każdy dostrzeże, że czwartą liczbą proporcjonalną jest 6, i to w sposób o wiele jaśniejszy, ponieważ z samego stosunku, który dostrzegamy na pierwsze wejrzenie pomiędzy pierwszą liczbą a drugą, wywnioskujemy czwartą liczbę.

Twierdzenie 41

Wiedza pierwszego rodzaju jest jedyną przyczyną mylności, wiedza zaś drugiego i trzeciego rodzaju koniecznie jest prawdziwa.

DOWÓD. Do wiedzy pierwszego rodzaju należą, jak powiedzieliśmy w Przypisku poprzednim, te wszystkie idee, które są niedorównane i mętne, i dlatego (według Tw. 35) ta wiedza jest jedyną przyczyną mylności. Następnie powiedzieliśmy, że do wiedzy drugiego i trzeciego rodzaju należą te idee, które są dorównane, i dlatego (według Tw. 34) jest ona koniecznie prawdziwa. Co b. do d.

Twierdzenie 42

Wiedza drugiego i trzeciego rodzaju, nie zaś pierwszego, uczy nas odróżniać prawdziwość od mylności.

DOWÓD. To twierdzenie jest oczywiste samo przez się, kto bowiem umie rozróżniać prawdziwość i mylność, ten musi posiadać ideę dorównaną prawdziwości i mylności, tj. (według Przyp. 2 do Tw. 40) poznawać prawdziwość i mylność według drugiego albo trzeciego rodzaju wiedzy.

Twierdzenie 43

Kto posiada ideę prawdziwą, ten wie zarazem, że posiada ideę prawdziwą, i nie może wątpić o prawdziwości rzeczy.

DOWÓD. Ideą prawdziwą jest w nas ta, która jest dorównana w bóstwie, o ile ono wyjaśnia się przez naturę umysłu ludzkiego (według Dod. do Tw. 11). Przypuśćmy tedy, że w bóstwie, o ile ono wyjaśnia się przez naturę umysłu ludzkiego, jest dana idea dorównana A. O tej idei musi być także dana w bóstwie idea, która w taki sam sposób pozostaje w stosunku do bóstwa, jak idea A (według Tw. 20, którego dowód ma charakter ogólny). Atoli⁶⁰ idea A pozostaje według założenia w stosunku do bóstwa, o ile ono wyjaśnia się przez naturę umysłu ludzkiego, a zatem i idea idei A musi pozostawać w taki sam sposób w stosunku do bóstwa, tj. (według tegoż Dod. do Tw. 11) owa dorównana idea idei A będzie w tymże umyśle, który posiada ideę dorównaną A. A więc kto posiada ideę dorównaną, czyli (według Tw. 34) kto posiada wiedzę prawdziwą o rzeczy, musi zarazem posiadać ideę dorównaną swej wiedzy, czyli wiedzę o niej prawdziwą, tj. (co jest jasne samo przez się) musi zarazem posiadać pewność. Co b. do d.

PRZYPISSEK. W Przypisku do Tw. 21 Części niniejszej wyjaśniłem, co to jest idea idei. Trzeba wszakże zauważyć, że powyższe Twierdzenie jest dostatecznie jasne samo przez się. Przecież każdemu, kto posiada ideę prawdziwą, wiadomo, że idea prawdziwa zawiera w sobie największą pewność, albowiem posiadać ideę prawdziwą nie znaczy nic innego, jak poznać rzecz doskonale, czyli jak najlepiej. Nikt doprawdy o tym wątpić nie może, chyba że mniema, iż idea jest czymś niemym, jakby malowidłem na tablicy, a nie objawem myślenia, czyli samym rozumieniem. Otóż kto, pytam, może o tym wiedzieć, że rozumie jakąś rzecz, jeżeli wpraw nie zrozumiał rzeczy, tj. kto może o tym wiedzieć, że ma pewność co do jakiejś rzeczy, jeżeli wpraw nie był pewien tej rzeczy? A następnie, czy może być dana jakakolwiek jaśniejsza i pewniejsza od idei prawdziwej norma prawdzi-

⁵⁹idea dorównana treści formalnej — Zob. objaśnienie tego wyrazu wyżej. [przypis redakcyjny]

⁶⁰atoli (daw.) — jednak, jednakże. [przypis edytorski]

wości? Zaprawdę, jak światło ujawnia samo siebie i mrok, tak prawda jest normą samej siebie i mylności.

Sądzę, że w ten sposób dałem odpowiedź na następujące pytanie. Nasamprzód, jeśli idea prawdziwa ma się tylko o tyle różnić od mylnej, o ile zgadza się z rzeczą pomyślaną, to nie przewyższa jej przecież pod względem rzeczywistości lub doskonałości (bo w takim razie różnią się jedynie przez nacechowanie zewnętrzne), a zatem czym przewyższałby człowiek, posiadający idee prawdziwe, człowieka, posiadającego wyłącznie mylne? Następnie, czym się to dzieje⁶¹, że ludzie posiadają idee mylne? Wreszcie, skąd ktoś może wiedzieć z pewnością, że posiada idee zgodne z rzeczami pomyślanymi? Na te pytania, powiadam, dałem już, jak sądzę, odpowiedź. Otóż co się tyczy różnicy pomiędzy ideą prawdziwą a mylną, to widać z Twierdzenia 35, że pierwsza tak się ma do drugiej, jak byt do niebytu. Przyczyny mylności zaś wykazałem jak najjaśniej w Twierdzeniach od 19 do 35 wraz z Przypiskiem, skąd też widać, czym się różni człowiek, posiadający idee prawdziwe, od człowieka, posiadającego wyłącznie mylne. Co się tyczy wreszcie pytania ostatniego, mianowicie skąd człowiek może wiedzieć, że posiada ideę zgodną z rzeczą pomyślaną, to wykazałem dopiero co aż nadto dostatecznie, że pochodzi to jedynie stąd, iż posiada ideę, która jest zgodna z rzeczą pomyślaną, czyli że prawda jest własną swoją normą. Trzeba tu dodać, że nasz umysł, o ile poznaje rzeczy prawdziwie, jest częścią nieskończonego rozumu bóstwa (według Dod. do Tw. 11), i dlatego koniecznym jest, aby jasne i wyraźne idee umysłu były tak prawdziwe, jak idee bóstwa.

Twierdzenie 44

Leży to w naturze rozsądku, że zapatruje się na rzeczy nie jako na przypadkowe, lecz jako na konieczne.

DOWÓD. Rozsądek z natury swej poznaje rzeczy prawdziwie (według Tw. 41), mianowicie (według Pewn. 6 Części I) tak, jak są same w sobie, tj. (według Tw. 29 Części I) nie jako przypadkowe, lecz jako konieczne. Co b. do d.

DODATEK 1. Stąd wynika, że zależy to wyłącznie od wyobraźni, iż zapatrujemy się na rzeczy jako na przypadkowe zarówno ze względu na przeszłość, jak i na przyszłość.

PRZYPISEK. Wyjaśnię pokrótce, czym się to dzieje. Wykazaliśmy wyżej (Tw. 17 wraz z Dod.), że umysł wyobraża sobie zawsze rzeczy, choćby nie istniały, jednak jako istniejące, jeśli nie zachodzą przyczyny, wyłączające ich obecne istnienie. Następnie (Tw. 18) wykazaliśmy, że jeżeli ciało ludzkie było raz pobudzane jednocześnie przez dwa ciała zewnętrzne, to umysł, wyobrażając sobie później jedno z nich, przypomni sobie natychmiast i drugie, tj. będzie brać obydwu jako obecne, jeżeli nie zachodzą przyczyny wyłączające ich obecne istnienie. Poza tym nikt nie wątpi, że wyobrażamy sobie także czas, a to stąd, że wyobrażamy sobie, iż jedne ciała poruszają się wolniej lub prędzej niż inne, lub jednakowo prędko. Weźmy oto chłopca, który wczoraj z rana widział Piotra, w południe zaś Pawła, a wieczorem Szymona i dziś z rana znów Piotra. Z Twierdzenia 18 widać, że skoro tylko ujrzy on światło dzienne z rana, wyobrazi sobie słońce przebiegające, jak to widział dnia poprzedniego, tę samą drogę niebieską, czyli cały dzień, i zarazem wyobrazi sobie wraz z rankiem Piotra, z południem zaś Pawła, a z wieczorem Szymona, tj. wyobrazi sobie istnienie Pawła i Szymona w związku z czasem przyszłym; i odwrotnie, gdy zobaczy wieczorem Szymona, pomyśli o Pawle i Piotrze w stosunku do czasu przeszłego, mianowicie wyobrażając ich sobie wraz z czasem przeszłym, i to zdarzać się będzie tym stalej, im częściej widział ich w owym porządku. Gdyby się zaś zdarzyło kiedyś, że któregoś wieczora zamiast Szymona ujrzałby Jakuba, to następnego poranka będzie wyobrażał sobie wraz z porą wieczorną bądź Szymona, bądź Jakuba, ale nie obydwu razem; przypuszczamy bowiem, że widywał wieczorami tylko jednego z obydwu, a nie obydwu razem. Więc wyobraźnia jego będzie się chwiała i będzie on wyobrażał sobie wraz z czasem przyszłym to jednego, to drugiego, tj. żadnego z pewnością, lecz ujmować będzie każdego przypadkowo jako przeszłego. A to chwianie się wyobraźni będzie jednakowe, czy wyobrażenie dotyczy rzeczy branych w ten sposób w związku z czasem przeszłym, czy teraźniejszym, a skutkiem tego będzie sobie wyobrażał jako przypadkowe rzeczy pomyślane w związku z czasem teraźniejszym, przeszłym czy przyszłym.

⁶¹czym się to dzieje (daw.) — jak to się dzieje; w jaki sposób to się dzieje. [przypis edytorski]

DODATEK 2. Leży to w naturze rozsądku, że poznaje rzeczy niejako pod postacią wieczności⁶².

DOWÓD. Leży to bowiem w naturze rozsądku, że bierze rzeczy jako konieczne, a nie jako przypadkowe (według Tw. 44). Tę zaś konieczność rzeczy poznaje (według Tw. 41) prawdziwie, tj. (według Pewn. 6 Części I) jaką jest sama w sobie. A (według Tw. 16 Części I) ta konieczność rzeczy jest samą koniecznością natury wiecznej bóstwa. A zatem leży w naturze rozsądku, że bierze rzeczy pod tą postacią wieczności. Dodajmy, że podstawą rozsądku są pojęcia (według Tw. 38) wyjaśniające to, co jest wspólne wszystkiemu, a nie wyjaśniające (według Tw. 37) treści żadnej rzeczy poszczególnej, a skutkiem tego muszą one być pojęte bez żadnego stosunku do czasu, lecz niejako pod postacią wieczności. Co b. do d.

Twierdzenie 45

Każda idea jakiegokolwiek ciała lub rzeczy poszczególnej, faktycznie istniejącej, zawiera w sobie koniecznie wieczną i nieskończoną treść bóstwa.

DOWÓD. Idea rzeczy poszczególnej, faktycznie istniejącej, zawiera w sobie koniecznie zarówno treść, jak i istnienie tej rzeczy (według Dod. do Tw. 8). Atoli rzeczy poszczególne (według Tw. 15 Części I) nie mogą być pojęte bez bóstwa; a że mają (według Tw. 6) za przyczynę bóstwo, o ile bierze się je pod względem przymiotu, którego rzeczy te są objawami, więc ich idee muszą zawierać w sobie koniecznie (według Pewn. 4 Części I) pojęcie ich przymiotu, tj. (według Okr. 6 Części I) wieczną i nieskończoną treść bóstwa. Co b. do d.

PRZYPISSEK. Przez istnienie nie rozumiem tutaj trwania, tj. istnienia, o ile się je pojmuje w sposób oderwany i jakby jakiś rodzaj wielkości. Mówię bowiem o samej naturze istnienia, przypisywanego rzeczom poszczególnym z tego powodu, że z wiecznej konieczności natury bóstwa wynika nieskończenie wiele sposobami nieskończonymi (ob. Tw. 16 Części I). Mówię, powiadam, o samym istnieniu rzeczy poszczególnych, o ile są w bóstwie. Bo chociaż każda rzecz poszczególna jest wyznaczona przez inną do istnienia

⁶²Leży to w naturze rozsądku, że poznaje rzeczy niejako pod postacią wieczności — Baensch (przekł. niem.) badał znaczenie tego wyrażenia: „*sub quadam specie aeternitatis*”. Znajduje on, że „*species*” nigdzie u autora nie spotyka się w znaczeniu: forma, punkt widzenia, wzgląd (wtedy: „*sub ratione*”), lecz jedynie w znaczeniu albo pozoru, i to złego (Przyd. do Cz. IV, Rozdz. 16 i 24; Cz. V, Tw. 10, Przyp. pod koniec), albo rodzaju (Cz. III, 30, Przyp.; Cz. III, 56; Cz. IV, Przedm.; IV Rozdz. 19). W Cz. I, 45, Przyp. mamy analogicznie: „*quaedam quantitatis species*”, a w Cz. V, 23, Przyp. oraz w *Traktacie o poprawie rozumu* 31, 24 i 38, 16 (wyd. heidelberskie) = 31, 19 i 39, 14 (wyżej): „*sub duratione*”, nigdzie zaś: „*sub specie durationis*” (w *Rozmyśl. met.* II, 1, 3 „*species durationis*” znaczy: rodzaj trwania), co mielibyśmy, gdyby „*species*” znaczyło: punkt widzenia. Nie mamy też nigdzie: „*sub aeternitate*” z następującego powodu. Wieczność jest określona jako istnienie konieczne, zawarte w określeniu, czyli treści rzeczy (Cz. I, Okr. 8 i Cz. V, 30 Dow.), stosownie więc do tego autor wyraża się: konieczność istnienia, czyli wieczność (Cz. I, 23, Dow.), albo wprost: konieczność, czyli wieczność (Cz. I, 10, Przyp.); ponieważ treści rzeczy nie są konieczne same przez się (Cz. II, Pewn. 1), lecz zawierają w sobie istnienie wieczne, o ile są skutkami koniecznej przez się natury bóstwa (Cz. II, 45, Przyp.; Cz. I, 25, Przyp.; Cz. V, 29, Przyp.), przeto autor mówi o wiecznej konieczności natury bóstwa (Cz. II, 45, Przyp., 2 razy) i objaśnia, że treść rzeczy poszczególnej musi być zrozumiana przez treść bóstwa: niejako z wieczną koniecznością („*aeterna quadam necessitate*”, Cz. V, 22 i Dow.; Cz. V, 42, Przyp.); zgodnie z tym nie wyraża się autor, że poznajemy rzeczy „*sub aeternitate*”, o ile one zawierają w sobie istnienie dzięki treści bóstwa, lecz „*sub specie aeternitatis*” (Cz. V, 30, Dow.), albo też „*sub aeternitatis seu necessitatis specie*” (Cz. V, 62, Dow.). Baensch przekłada przeto: „*unter einer gewissen Art der Ewigkeit*”. Podobnie Appuhn (przekł. fr.): „*comme possédant une certaine sorte d'éternité*”. Objasnia on, że „*sub specie aeternitatis*” jest przeciwieństwem do „*sub duratione*” (Cz. V, 23 Przyp.), bo możemy poznawać istnienie rzeczy albo abstrakcyjnie, bez względu na treść, w stosunku do innych, albo samo w sobie, znajdując, że treść ich zawiera w sobie w wieczności nie istnienie bezwzględne (tak jest z bóstwem), lecz jakąś ograniczoną siłę istnienia, zakładającą ich istnienie w czasie przy warunkach odpowiednich; innymi słowy, treść bóstwa jest to istnienie bezwzględne i dlatego bóstwo jest wieczne, treść zaś rzeczy poszczególnej jest to istnienie jednoczesne z innymi lub po nich, a nie jest w mniejszym stopniu wiecznie konieczne, aby taka rzecz była już przez to samo, że posiada ona treść, a zatem posiada ona „rodzaj” wieczności. Jednakże pomimo wszystko nie może być mowy tutaj o „rodzaju”, dlatego że nie ma u autora rozróżnienia takich rodzajów (jak np. rodzajów wielkości w Przp. do Tw. 45). Autor mógłby raczej mówić o stopniu (o przybliżeniu), gdyby nie miał sposobu myślenia posługującego się „*quatenus*” (o ile), więc ta myśl o stopniu wyraża się w „*quadam*” (niejako), a wszak nie można było powiedzieć: „*sub quadam aeternitate*” gdyż „*aeternitas*” jest w związku z rzeczami metonimią, jak widać w Dow. Dod. 2. Sprostować należy uwagę Baenscha co do miejsc, w których „*species*” przekłada się: „*pozór, i to zły*”. Otóż, ściśle biorąc, wyraz ten znaczy tam: „*widok*”, a to, co w przekładzie dodajemy, zawiera się w sąsiednich wyrazach tekstu. Zresztą jest bardzo prawdopodobne, że autor nie utworzył owego wyrażenia, lecz przejął je, bo myśl tę urobili już stoicy, a wyrażał ją podobnie *Eriugena* (*De div. nat.* III, 6 i 17). [przypis redakcyjny]

w pewien sposób, jednakże siła, z którą każda rzecz trwa w istnieniu, wynika z wiecznej konieczności natury bóstwa. O tej rzeczy zob. Dodatek do Twierdzenia 24 Części I.

Twierdzenie 46

Wiedza o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa, którą zawiera w sobie każda idea, jest dorównana i doskonała.

DOWÓD. Dowód poprzedniego Twierdzenia posiada ogólny charakter. Czy rzecz bierzemy jako część czy jako całość, jej idea, czy całości czy części (według Tw. 45), zawiera w sobie wieczną i nieskończoną treść bóstwa. Dlatego więc to, co daje wiedzę o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa, jest wspólne wszystkiemu i jest zarówno w części, jak i w całości, przeto (według Tw. 38) wiedza ta będzie dorównana. Co b. do d.

Twierdzenie 47

Umysł ludzki posiada wiedzę dorównaną o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa.

DOWÓD. Umysł ludzki posiada idee (według Tw. 22), z pomocą których (według Tw. 23) poznaje siebie, swoje ciało (według Tw. 19) oraz (według Dod. 1 do Tw. 16 i Tw. 17) ciała zewnętrzne jako faktycznie istniejące i dlatego (według Tw. 45 i 46) posiada wiedzę dorównaną o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa. Co b. do d.

PRZYPISEK. Stąd widzimy, że nieskończona treść bóstwa i jego wieczność są wszystkim znane. Ponieważ zaś wszystko jest w bóstwie i przez bóstwo daje się pojąć, wynika stąd, że możemy z tej wiedzy wyprowadzić mnóstwo wiadomości dorównanych i dlatego urobić ów trzeci rodzaj wiedzy, o którym mówiliśmy w Przypisku 2 do Twierdzenia 40 Części niniejszej i o którego wyższości i pożyteczności wypadnie nam mówić w Części piątej. Jeżeli zaś ludzie nie posiadają równie jasnego poznania bóstwa, jak pojęć powszechnych, to pochodzi to stąd, że nie mogą wyobrazić sobie bóstwa tak, jak ciało, i że łączą nazwę „Bóg” z obrazami rzeczy, które zwykle widują, a tego z trudnością mogą unikać, ponieważ ciągle ulegają pobudzeniom przez ciała zewnętrzne.

Większa część błędów polega doprawdy jedynie na tym, że stosujemy do rzeczy niewłaściwe nazwy. Jeśli bowiem ktoś powiada, że linie, poprowadzone od środka koła do jego obwodu, są nierówne, ten, wtedy przynajmniej, rozumie przez koło co innego, aniżeli matematycy. Podobnie gdy ludzie popełniają błędy w rachowaniu, wtedy mają inne liczby w głowie, a inne na papierze. Dlatego nie są oni wcale w błędzie, jeśli weźmiemy pod uwagę tylko ich umysł, a wydaje się nam, że są w błędzie, ponieważ mniemamy, że mają w umyśle te same liczby, co i na papierze. Gdyby nie to, nie przypuszczalibyśmy, że są w błędzie, tak jak nie przypuszczałem, że ten jest w błędzie, którego niedawno słyszałem wołającego, że jego podwórze poleciało na kurę sąsiada, ponieważ było dla mnie dość przejrzyste, co on ma na myśli. Stąd też powstaje większa część sporów, że ludzie niewłaściwie wyrażają swe myśli lub źle tłumaczą czyjś myśli. Rzeczywiście bowiem, gdy toczą ze sobą najzaciętszy spór, myślą albo to samo, albo coś różnego, tak że upatrywanych w kimś błędów i niedorzeczności wcale nie ma.

Twierdzenie 48

Nie ma w umyśle żadnej woli bezwzględnej, czyli wolnej, natomiast do tego lub owego chcenia wyznacza umysł przyczyna, którą również wyznacza inna, a tę znów inna i tak do nieskończoności.

DOWÓD. Umysł jest objawem określonym i wyznaczonym myślenia (według Tw. 11) i dlatego (według Dod. 2 do Tw. 17 Części I) nie może być przyczyną wolną swych działań, czyli nie może posiadać zdolności bezwzględnej chcenia i niechcenia, lecz musi go wyznaczać do tego lub owego chcenia (według Tw. 28 Części I) przyczyna wyznaczona przez inną, a tę znów inna itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. W ten sam sposób dowodzi się, że nie ma w umyśle żadnej bezwzględnej zdolności rozumienia, pożądania, umiłowania itd. Stąd wynika, że te i tym podobne zdolności albo są po prostu urojeniami, albo nie są niczym innym, jak jestestwami metafizycznymi, czyli pojęciami ogólnymi, które zazwyczaj urabiamy ze szczegółowych. Dlatego rozum i wola tak się mają do tej czy owej idei lub do tego czy owego chcenia, jak

kamienność do tego lub owego kamienia lub jak człowiek do Piotra i Pawła⁶³. Przyczynę zaś, dlaczego ludzie mają się za wolnych, wyjaśniliśmy w Przydatku do Części pierwszej.

Zanim wszakże pójdę dalej, muszę tutaj zauważyć, że przez wolę rozumiem zdolność do twierdzenia i przeczenia, nie zaś pożądanie; rozumiem, powiadam, zdolność, z pomocą której umysł potwierdza lub zaprzecza, co jest prawdziwe i co jest mylne, nie zaś pożądanie, z jakim umysł pragnie rzeczy lub odwraca się od nich⁶⁴.

Dowiodłszy, że owe zdolności są pojęciami ogólnymi, nie różniącymi się od poszczególnych, z których je tworzymy, mam teraz do zbadania, czy same chęci są czymś poza ideami rzeczy. Trzeba zbadać, powiadam, czy mamy w umyśle jakieś inne twierdzenie i przeczenie poza tym, które zawiera w sobie idea, o ile jest idea. O tej rzeczy zob. Twierdzenie następne oraz Określenie 3, aby myślenie nie wpadło w obrazowość. Albowiem przez idee rozumiem nie obrazy tworzące się na dnie oka lub, jeśli kto woli, w głębi mózgu, lecz pojęcia myślowe⁶⁵.

Twierdzenie 49

Nie ma w umyśle żadnego chcenia, czyli twierdzenia i przeczenia, prócz tego, które zawiera w sobie idea, o ile jest idea.

DOWÓD. Nie ma (według Tw. 48) w umyśle żadnej bezwzględnej zdolności chcenia i niechcenia, lecz są tylko chęci poszczególne, mianowicie to lub owo twierdzenie i to lub owo przeczenie. Weźmy więc jakąś chęć poszczególną, np. objaw myślenia, w którym umysł twierdzi, że trzy kąty w trójkącie równają się dwóm prostym. To twierdzenie zawiera w sobie pojęcie, czyli ideę trójkąta, tj. nie może być pojęte bez idei trójkąta. Wychodzi bowiem na jedno, czy powiadam, że A musi zawierać w sobie pojęcie B, czy też że A bez B nie może być pojęte. Następnie to twierdzenie (według Pewn. 3) nie może także bez idei trójkąta być. A zatem to twierdzenie bez idei trójkąta nie może ani być, ani dać się pojąć. Dalej, ta idea trójkąta musi zawierać w sobie samo to twierdzenie, mianowicie że trzy jego kąty równają się dwóm prostym. A zatem i odwrotnie, idea trójkąta bez tego twierdzenia nie może ani być, ani dać się pojąć, i dlatego (według Okr. 2) to twierdzenie należy do treści idei trójkąta i nie jest niczym innym, jak właśnie nią. A co powiedzieliśmy o tym chceniu (ponieważ założyliśmy je dowolnie), należy powiedzieć również o każdym innym, mianowicie, że nie jest niczym poza idea. Co b. do d.

DODATEK. Wola i rozum są tym samym.

DOWÓD. Wola i rozum nie są niczym poza samymi poszczególnymi chęciami i ideami (według Tw. 48 wraz z Przyp.). A że poszczególne chęci i idea (według Tw. 49) są tym samym, przeto wola i rozum są tym samym. Co b. do d.

PRZYPISEK. Powyżej usunęliśmy rzekomą przyczynę błędu. Wykazaliśmy zaś przedtem, że mylność polega tylko na braku, który zawierają w sobie idee oberwane i mętne. Z tego powodu idea mylna, o ile jest mylna, nie zawiera w sobie pewności. Gdy więc mówimy, że człowiek zadowala się ideami mylnymi i nie wątpi o nich, to nie powiadamy, że jest pewny, lecz tylko, że nie wątpi, czyli że zadowala się ideami mylnymi dlatego, że nie ma przyczyn, które by wywołały chwiejność jego wyobraźni. Zob. o tej rzeczy Przypisek do Twierdzenia 44 Części niniejszej. A więc, zakładając, że człowiek trzyma się idei mylnych⁶⁶, nigdy nie powiemy, że jest pewny swego. Albowiem przez pewność rozumiemy coś pozytywnego (Ob. Tw. 43 wraz z Przyp.), nie zaś brak wątpliwości, przez brak pewności zaś rozumiemy mylność.

Atoli dla obszerniejszego wyjaśnienia poprzedniego Twierdzenia pozostaje jeszcze coś do zauważenia. Następnie winniem odpowiedzieć na zarzuty, które można postawić przeciwko owej naszej teorii. A wreszcie uważam za godne trudu wymienienie niektó-

⁶³rozum i wola tak się mają do tej czy owej idei lub do tego czy owego chcenia, jak kamienność do tego lub owego kamienia lub jak człowiek do Piotra i Pawła — Por. List. 2 § 9 i 10. [przypis redakcyjny]

⁶⁴przez wolę rozumiem (...) zdolność, z pomocą której umysł potwierdza lub zaprzecza, co jest prawdziwe i co jest mylne, nie zaś pożądanie, z jakim umysł pragnie rzeczy lub odwraca się od nich — Por. List 21 (dawniej 34) § 13 i 14. [przypis redakcyjny]

⁶⁵przez idee rozumiem nie obrazy tworzące się na dnie oka lub, jeśli kto woli, w głębi mózgu, lecz pojęcia myślowe — Nag. Schr.: „czyli istnienie przedmiotowe rzeczy, o ile ono jest tylko w myśleniu”. [przypis redakcyjny]

⁶⁶człowiek trzyma się idei mylnych — Nag. Schr.: „tak że nic go do wątpienia nie może doprowadzić”. [przypis redakcyjny]

rych pożytków tej teorii, by usunąć wszelkie skrupuły; „niektórych”, powiadam, gdyż najważniejsze z nich dadzą się lepiej zrozumieć z tego, co powiemy w Części piątej.

Zaczynam tedy od punktu pierwszego, upominając Czytelników, aby dokładnie rozróżnili ideę, czyli pojęcie umysłu, i obrazy rzeczy, które sobie wyobrażamy, a następnie, aby koniecznie rozróżniali ideę i wyrazy, którymi oznaczamy rzeczy. Albowiem wielu ludzi, ile że te trzy rzeczy, mianowicie obrazy, wyrazy i idee, albo całkiem wklajają, albo nie dość dokładnie, albo wreszcie nie dość ostrożnie rozróżniają, zaniedbują zupełnie tę naukę o woli, która jest niezbędna zarówno do spekulacji, jak i do mądrego urzędzenia życia. Otóż ci, którzy mniemają, że idee polegają na obrazach, wytwarzających się w nas wskutek zbiegu ciał, wmawiają w siebie, że takie idee rzeczy⁶⁷, dla których nie możemy wytworzyć żadnego podobnego obrazu, nie są ideami, lecz tylko urojeniami, które zmyślamy z wolnej woli. Uważają więc idee niejako za nieme malowidła na tablicy i, zaślepieni tym przesądem, nie dostrzegają, że idea, o ile jest ideą, zawiera w sobie twierdzenie lub przeczenie. Następnie ci, którzy wklajają wyrazy z ideą lub z samym twierdzeniem zawartym w idei, mniemają, że mogą chcieć inaczej, niż sądzą, gdy tymczasem samymi jeno słowami twierdzą lub przeczą inaczej, niż sądzą. Tych przesądów może łatwo pozbyć się ten, kto bierze pod uwagę naturę myślenia, która nie zawiera w sobie wcale pojęcia rozciągłości, a więc jasno rozumie, że idea (ile że jest objawem myślenia) nie polega ani na obrazie jakiejś rzeczy, ani na wyrazach. Treść bowiem wyrazów i obrazów stanowią same tylko ruchy cielesne, niezawierające w sobie zgoła pojęcia myślenia. Dość będzie o tym tych kilka uwag, więc przechodzę do wspomnianych wyżej zarzutów.

Pierwszym zarzutem jest mniemanie, że trzeba przyjąć, iż wola sięga dalej, aniżeli rozum, a dlatego jest czymś innym od niego. Podstawą tego mniemania, że wola sięga dalej, aniżeli rozum, ma być, jak powiadają przeciwnicy, doświadczenie na samym sobie, że do zgadzania się na nieskończenie wiele rzeczy, których nie poznajemy, nie potrzebujemy większej zdolności zgadzania się, czyli twierdzenia i przeczenia, aniżeli posiadamy już, natomiast potrzebujemy większej zdolności rozumienia. A więc różnią się między sobą wola i rozum tym, że drugi jest ograniczony, pierwsza zaś nieograniczona.

Po wtóre można nam zarzucić, że doświadczenie, jak się wydaje, jak najjaśniej poucza, iż możemy zawieszać swój sąd i nie zgadzać się na poznawane rzeczy, co potwierdza się jeszcze przez to, że się mówi o kimś, iż podlega złudzeniu, nie o ile coś poznaje, lecz tylko o ile zgadza się lub nie zgadza. Tak np. kto zmyśla konia oskrzydłonego, ten nie przyjmuje jeszcze przez to, że mamy konia oskrzydłonego, tzn. nie ludzi się jeszcze, jeżeli nie przyjmuje zarazem, że mamy konia oskrzydłonego. A więc doświadczenie uczy, zdawałoby się, jak najjaśniej, że wola, czyli zdolność do zgadzania się, jest wolna i różna od zdolności rozumienia.

Po trzecie można zarzucić, że jedno twierdzenie, jak się zdaje, nie zawiera w sobie więcej rzeczywistości od innego, tj. że nie więcej potrzebujemy mocy, jak się zdaje, do twierdzenia, że jest prawdziwe to, co jest prawdziwe, aniżeli do twierdzenia, że prawdziwe jest to, co jest mylne. Wszelako wiemy, że jedna idea posiada więcej rzeczywistości, czyli doskonałości, od innej, albowiem im bardziej przewyższają jedne przedmioty drugie, tym doskonalsze są ich idee od idei tamtych. Stąd także wyziera, zdawałoby się różnica pomiędzy wolą i rozumem.

Po czwarte można zarzucić, że jeżeli człowiek nie oddziaływa z wolnej woli, to cóż się stanie, gdy będzie w równowadze, jak osioł Buridana⁶⁸? Czy zginie z głodu i pragnienia?

⁶⁷wmawiają w siebie, że takie idee rzeczy — Nag. Schr.: „które nie mogą pozostawić żadnego śladu w naszym mózgu, czyli”. [przypis redakcyjny]

⁶⁸gdy będzie w równowadze, jak osioł Buridana — Przysłowiowy „osioł Buridana” jest to osioł stojący pośrodku między dwiema jednakowymi wiązkami siana lub też pomiędzy obrokiem i wodą jako jednakowymi podnietami, sprawiającymi, że pozostaje nieruchomy i skutkiem tego ginie z głodu. W pismach Buridana, nominalisty XIV wieku, nie ma nic o tym. Wszakże podniósł on sprawę (*In Eth. Nic.* III, q. 1 i n.), czy można przy jednakowych okolicznościach postępować dowolnie za każdym razem inaczej, i uważał, że nie można tego rozstrzygnąć ani deterministycznie, ani indeterministycznie, gdyż w pierwszym przypadku nie uznaloby się odpowiedzialności moralnej, w drugim zaś przyczynowości. Prawdopodobnie przeciwnicy tego poglądu, chcąc go ośmieszyć, wystawiali powyższy argument, który zresztą znajduje się u *Arystotelesa* (*De coelo* II, 13) i jako porównanie u *Danteo* (*Boska komedia, Raj* 4, 1–9), tylko bez drastycznego osła. Ale być może (jak sądzi *Siebeck, Beiträge*, Pr. Giessen, 1891, 18 i n.), że tym przykładem posługiwał się sam Buridan w swych wykładach celem wykazania różnicy pomiędzy podlegającym wyłącznie sile podniet zwierzęciem a człowiekiem, który posiada w rozwadze środki sprowadzający postanowienie. A tego nauczał *Buridan*, posuwając się do twierdze-

Jeżeli tak przyjmę, to wyglądałoby to na to, że pojmuję nie człowieka, lecz osła lub posąg człowieka; jeżeli zaś zaprzeczę, wypadnie, że będzie on wyznaczać sam siebie, a zatem że posiada zdolność pójścia i czynienia, co zechce.

Prócz tych można by niezawodnie podnieść i inne zarzuty. Ale że nie jestem obowiązany do nagromadzenia tego wszystkiego, co można sobie wymarzyć, postaram się odpowiedzieć jedynie na przytoczone zarzuty i to, jak potrafię, najkrócej.

Co do pierwszego zarzutu, to zgadzam się na to, że wola sięga dalej aniżeli rozum, jeżeli przez rozum rozumieć wyłącznie idee jasne i wyraźne, natomiast przeczę, aby wola miała sięgać dalej niż myśli, czyli zdolność pojmowania. A doprawdy, nie widzę dlaczego miałyby się nazywać nieograniczoną zdolność chcenia raczej niż zdolność sądzenia. Jak bowiem możemy z jednakową zdolnością chcenia potwierdzać nieskończenie wiele (jednakże jedno po drugim, gdyż nie możemy potwierdzać jednocześnie nieskończenie wiele), tak samo możemy z jednakową zdolnością sądzenia sądzić, czyli poznawać, nieskończenie wiele ciał (mianowicie jedno po drugim). Jeśli przeciwnicy odeprą, że mamy nieskończenie wiele rzeczy, których poznać nie możemy, to odpowiem na to, że nie możemy ich osiągnąć żadnym myśleniem, a zatem i żadną zdolnością chcenia. Ale na to powiedzą, że gdyby Bóg zechciał sprawić, abyśmy i te rzeczy poznawali, musiałby nas obdarzyć większą zdolnością poznawania, a nie większą, niż nam dał, zdolnością chcenia. To jednak byłoby to samo, jak gdyby mówili, że gdyby Bóg zechciał sprawić, abyśmy rozumieli inne jestestwa nieskończone, konieczne byłoby, aby dał nam większy rozum, ale nie ogólniejszą, niż dał, ideę jestestwa dla objęcia tych jestestw nieskończonych. Wykazaliśmy bowiem, że wola jest jestestwem ogólnym, czyli ideą, z pomocą której objaśniamy wszystkie chcenia poszczególne, czyli to, co jest im wszystkim wspólne. Jeżeli więc tę ideę wspólną wszystkim chceniom, czyli ogólną, bierze się za zdolność, to nic dziwnego, że się powiada, iż zdolność ta sięga poza granice rozumu do nieskończoności. To bowiem, co jest ogólnie, daje się przypisać zarówno jednemu jestestwu, jak i wielu, jak i nieskończonej ich ilości.

Na drugi zarzut odpowiadam, przecząc, abyśmy mieli posiadać wolną władzę zawieszania sądu. Gdy bowiem mówimy, że ktoś powstrzymuje się z sądem, nie wypowiadamy nic innego, jak to, że ma on przekonanie, iż nie poznaje rzeczy w sposób dorównany. A więc zawieszenie sądu jest rzeczywiście poznaniem, nie zaś wolną wolą. Aby to jasno zrozumieć, pomyślmy sobie chłopca, który wyobraża sobie konia skrzydlatego i nic innego nie poznaje. Ponieważ to wyobrażenie zawiera w sobie istnienie konia (według Dod. do Tw. 17), a chłopiec nie poznaje nic takiego, co by znosiło istnienie tego konia, to będzie on koniecznie brać konia jako obecnego i nie będzie mógł o jego istnieniu wątpić, aczkolwiek nie będzie mieć co do tego pewności. Doświadczamy tego codziennie we śnie, a nie przypuszczam, aby się ktoś znalazł, kto by mniemał, że śniąc posiada wolną władzę zawieszania sądu o tym, co śni, oraz sprawienia, aby nie śniło mu się to, co widzi we śnie. Pomimo to zdarza się, że i we śnie powstrzymujemy swój sąd, mianowicie wtedy, gdy się nam śni, że śnimy. Zgadzam się dalej na to, że nikt nie podlega złudzeniu, o ile poznaje, tj. że wyobrażenia umysłu, wzięte same w sobie, nie zawierają żadnego błędu (ob. Przep. do Tw. 17); jednakże przeczę temu, aby człowiek nie miał twierdzić nic, o ile poznaje. Cóż bowiem innego znaczy poznawać konia skrzydlatego, jak twierdzić, że koń posiada skrzydła. Gdyby bowiem umysł nie poznawał nic innego poza koniem skrzydlatym, brałby go za obecnego i nie miałby ani żadnej przyczyny do powątpiewania o jego istnieniu, ani żadnej zdolności do niezgadzania się, dopóki wyobrażenie o koniu skrzydlatym nie połączy się z ideą, znosząc ideę tego konia, lub dopóki nie pozna, że posiadana idea konia skrzydlatego jest niedorównana, a wtedy albo zaprzeczy koniecznie istnieniu owego konia, albo koniecznie zwątpi o nim.

Tym samym odpowiedziałem już, jak mniemam, i na trzeci zarzut, mianowicie w ten sposób, że wola jest czymś ogólnym, dającym się przypisać wszystkim ideom, i że oznacza jedynie to, co wszystkim ideom jest wspólne, mianowicie twierdzenie. Jego treść dorównana, o ile jest pojęta w sposób tak oderwany, musi dlatego być w każdej idei i jedynie z tej racji jest we wszystkich ta sama⁶⁹), ale nie o ile bierzemy ją jako stano-

nia, że „wola jest rozumem, a rozum wolą” (*In Eth. Arist. I, 10, q. 1*), i tworząc w ten sposób determinizm psychologiczny, taki sam, jaki mamy u *de Spinozy*. [przypis redakcyjny]

⁶⁹treść dorównana, o ile jest pojęta w sposób tak oderwany, musi dlatego być w każdej idei i jedynie z tej racji jest we wszystkich ta sama — *Nag. Schr.*: „tak jak określenie człowieka musi mieć całkowite i należyte zastosowanie

wiącą treść idei, albowiem o tyle różnią się poszczególne twierdzenia pomiędzy sobą, tak jak same idee; tak np. twierdzenie zawarte w idei koła tak się różni od twierdzenia zawartego w idei trójkąta, jak idea koła od idei trójkąta. Dalej przeczę bezwzględnie, że potrzebujemy jednakowej mocy do twierdzenia, że prawdziwe jest to, co jest prawdziwe, jak do twierdzenia, że prawdziwe jest to, co jest mylne. Albowiem te dwa twierdzenia, jeśli weźmiemy pod uwagę sam umysł⁷⁰), mają się tak do siebie, jak byt do niebytu, ponieważ nie ma w ideach nic pozytywnego, co by stanowiło formę mylności (ob. Tw. 35 wraz z Przyp. i Przyp. do Tw. 47). Z tego powodu należy tutaj zwrócić szczególną uwagę na to, jak łatwo podlegamy złudzeniu, gdy wikłamy pojęcia ogólne ze szczegółowymi i jestestwa rozumowe i oderwane z rzeczywistymi.

Co się wreszcie tyczy czwartego zarzutu, to oświadczam, że zgadzam się najzupełniej, iż człowiek pozostawiony w takiej równowadze (gdy nic innego nie poznaje, jak pragnienie i głód oraz taki napój i taką strawę, znajdujące się w jednakowej od niego odległości) zginie z głodu i pragnienia. Gdyby mnie zapytano, czy nie należy uważać takiego człowieka raczej za osła, niż za człowieka, odpowiedziałbym, że nie wiem, tak jak nie wiem również tego, za co mieć należy człowieka, który się powiesił i za co należy mieć dzieci, głupców, obłąkanych itp.

Pozostaje mi jeszcze do wykazania, jak pożyteczna jest znajomość tej teorii dla życia, co łatwo daje się wysnuć z tego, co następuje. *Po pierwsze* jest ona pożyteczna, o ile uczy nas postępować wyłącznie według wskazówek bóstwa i uczestniczyć w jego naturze, a to tym więcej, im doskonalsze są nasze czynności i im więcej i więcej rozumiemy bóstwo. A dlatego ta teoria prócz tego, że darzy ducha pełnym spokojem, ma jeszcze to do siebie, że poucza nas, na czym polega nasza szczęśliwość najwyższa, czyli błogość. A polega ona wyłącznie na wiedzy o bóstwie, która prowadzi nas do postępowania jedynie takiego, jakie zalecają nam miłość i moralność. Rozumiemy stąd jasno, jak dalecy od prawdziwego poszanowania cnoty są ci, którzy za cnotę i najlepsze uczynki, jakby za największą służalczość, oczekują od Boga największych nagród, tak jak gdyby sama cnota i oddanie się bóstwu nie były już same szczęściem i wolnością największą.

Po drugie ta teoria jest pożyteczna, o ile uczy nas, jak mamy się zachowywać wobec zrządeń losu, czyli tego, co nie jest w naszej mocy, tj. wobec tego, co nie wynika z naszej natury. A uczy ona oczekiwać i znosić z równym spokojem ducha podwójne oblicze losu, albowiem wszystko wynika z wiecznego postanowienia bóstwa z tą samą koniecznością, z jaką wynika z treści trójkąta, że trzy jego kąty są równe dwóm prostym.

Po trzecie ta teoria jest pożyteczna dla życia społecznego, o ile poucza, abyśmy względem nikogo nie żywili nienawiści, nikogo nie potępiali, nikogo nie wyszydźali, na nikogo się nie gniewali, nikomu nie zazdrościli, prócz tego o ile poucza, aby każdy na swoim poprzestawał i szedł z pomocą bliźniemu nie z miłosierdzia niewieściego, czy ze stronniczości, czy z zabobonu, lecz wyłącznie za przewodem rozsądku, stosownie do tego, jak wymagają czas i okoliczności, jak to wykażę w Części IV.

Po czwarte wreszcie ta teoria jest pożyteczna niemało także dla wspólnoty państwowej, o ile poucza, w jaki sposób należy rządzić i kierować obywatelami. A poucza ona, aby się to odbywało tak, ażeby nie ulegali niewolniczo, lecz swobodnie czynili to, co jest najlepsze.

Tak tedy załatwiłem się z tym, czego zamierzyłem dokonać w niniejszym Przypisku i na tym kończę Część drugą. Mniemam, że wyłożyłem w niej naturę umysłu ludzkiego i jego własności dość obszernie i tak jasno, jak na to pozwala trudność rzeczy, i że podałem poglądy, z których można wywnioskować wiele doniosłego, wysoce pożytecznego i dla wiedzy koniecznego, jak się częściowo okaże w tym, co następuje.

KONIEC CZĘŚCI DRUGIEJ

do każdego człowieka. W ten sposób możemy zrozumieć, że wola we wszystkich ideach jest ta sama, ale nie o ile bierzemy ją jako stanowiącą (...)" [przypis redakcyjny]

⁷⁰jeśli weźmiemy pod uwagę sam umysł — Nag. Schr.: „a nie słowa”. [przypis redakcyjny]

CZĘŚĆ III

O POCHODZENIU I NATURZE WZRUSZEŃ

Przedmowa

Wielu, którzy pisali o wzruszeniach i o sposobie życia ludzkiego, mówią o tym, jakby nie o rzeczach naturalnych, podlegających powszechnym prawom natury, lecz o rzeczach, leżących poza naturą. Zaprawdę wygląda na to, że pojmują człowieka w naturze jakby państwo w państwie. Przyjmują bowiem, że człowiek zamąca raczej porządek natury, aniżeli mu ulega, i że nad czynami swymi posiada moc bezwzględną, będąc wyznaczanym przez siebie samego, nie zaś przez coś innego. A następnie przypisują przyczynę słabości i niestałości ludzkiej nie powszechnej mocy natury, lecz jakiejś tam wadzie natury ludzkiej, którą z tego powodu oplakują, wyśmiewają, potępiają lub, co się zdarza najczęściej, przeklinają. A ten, kto najwymowniej lub najostrzej umie napastwić się nad słabością umysłu ludzkiego, uchodzi niemal za boskiego.

Jednakże nie brak mężów znakomitych (a ich pracy i usiłowaniom, wyznaję, wiele zawdzięczam), którzy pisali wiele świetnego o słusznym sposobie życia i dali śmiertelnikom rady pełne mądrości. Nikt wszakże, o ile wiem, nie wyznaczył, jaką naturę i jakie siły posiadają wzruszenia oraz co umysł mocen jest uczynić dla ich umiarkowania. Wiadomo mi, że słynny *Descartes*, aczkolwiek także przyjmował, że umysł posiada moc bezwzględną nad swymi działaniami, jednakże usiłował wyjaśnić wzruszenia ludzkie przez ich pierwsze przyczyny i zarazem wykazać drogę, po której umysł może dojść do bezwzględnego opanowania wzruszeń. Ale nie wykazał on, moim zdaniem, nic innego, jak wielką subtelność swego umysłu, co udowodnię na właściwym miejscu⁷¹.

Wracam przeto do tych, którzy wołają wzruszenia i czyny ludzkie przeklinać lub wyśmiewać, aniżeli rozumieć. Tym wyda się niewątpliwie dziwne, że przystępuję do opracowania wad i wybryków ludzkich na modłę geometryczną i że chcę dowodnie wykazać to, co jest przez nich okrzyczane jako przeciwne rozsądkowi i jako próżne, niedorzeczne i okropne. Ale mam do tego powód następujący. Nie dzieje się w naturze nic, co by można przypisać jej wadliwości. Natura bowiem jest zawsze jedna i jedna jest wszędzie zdolność i moc jej działania, tzn., że prawa i reguły natury, według których wszystko się odbywa i z jednej formy przechodzi w drugą, są wszędzie i zawsze jednakowe. Dlatego więc jedną musi pozostawać zasada rozumienia natury rzeczy najrozmaitszych, mianowicie przez powszechne prawa i reguły natury. Otóż wzruszenia nienawiści, gniewu, zazdrości itd., wzięte same w sobie, wynikają z tej samej konieczności i zdolności natury, jak i wszystko inne poszczególne. A zatem mają one określone przyczyny, przez które dają się zrozumieć, i posiadają pewne własności, które są godne naszej wiedzy na równi z własnościami jakiegokolwiek innej rzeczy, której samo badanie sprawia nam rozkosz. A więc będę mówić o naturze i siłach wzruszeń, a także o mocy umysłu nad nimi według tej metody, z pomocą której rozważałem poprzednio bóstwo i umysł, i będę rozpatrywać czyny i popędy ludzkie tak samo, jak gdyby chodziło o linie, płaszczyzny albo ciała.

Określenia

1. *Przyczyną dorównaną* nazywam taką, której skutek daje się przez nią poznać jasno i wyraźnie; *niedorównaną* zaś lub *częściową* nazywam taką, której skutek nie daje się zrozumieć przez nią wyłącznie.

2. Mówię, że *działamy* [czynimy coś], gdy w nas lub poza nami zachodzi coś, czego jesteśmy przyczyną dorównaną, tj. (według Okr. 1) gdy wynika z naszej natury w nas lub poza nami coś, co przez nią samą daje się zrozumieć jasno i wyraźnie. W przeciwieństwie zaś do tego mówię, że jesteśmy *bierni* [podlegamy czemuś], gdy zachodzi w nas lub wynika z naszej natury coś, czego my sami jesteśmy przyczyną tylko częściowo.

3. Przez *wzruszenia* rozumiem pobudzenia ciała, przez które moc działania tegoż ciała zwiększa się albo zmniejsza, podtrzymuje lub wstrzymuje, i zarazem idee tych pobudzeń.

⁷¹nie wykazał on [*Descartes*] (...) nic innego, jak wielką subtelność swego umysłu, co udowodnię na właściwym miejscu — Por. Przedm do Cz. V. [przypis redakcyjny]

W tym przypadku więc, gdy sami możemy być przyczyną dorównaną takich pobudeń, rozumiem przez wzruszenie czynność, w przeciwnym razie — bierność.

Wymagalniki

1. W ciele ludzkim może być wzbudzonych wiele objawów, przez które jego moc działania zwiększa się albo zmniejsza, ale i takich także, przez które jego moc działania ani się nie zwiększa, ani się nie zmniejsza.

Ten Wymagalnik, czyli Pewnik, opiera się na Wymagalniku 1 i Twierdzeniach pomocniczych 5 i 7, podanych za Twierdzeniem 13 Części II.

2. Ciało ludzkie może podlegać wielu zmianom, a tym niemniej zachowywać wrażenia, czyli ślady (o których zob. Wymagaln. 5 Część II) przedmiotów, a zatem też same obrazy (ob. określenie ich w Przypisku do Tw. 17 Części II) rzeczy.

Twierdzenie 1

Nasz umysł coś czyni i czemuś podlega, mianowicie o ile posiada idee dorównane, o tyle koniecznie coś czyni, o ile zaś posiada idee niedorównane, o tyle koniecznie czemuś podlega.

DOWÓD. Idee każdego umysłu ludzkiego są albo dorównane, albo oberwane i mętne (według Przyp. do Tw. 40 Części II). Idee zaś, które są w czyimś umyśle dorównane, są dorównane w bóstwie, o ile stanowi ono treść tegoż umysłu (według Dod. do Tw. 11 Części II), a idee, które są w umyśle niedorównane, są w bóstwie także (według tegoż Dod.) dorównane, nie o ile zawiera ono w sobie treść tego tylko umysłu, lecz o ile zawiera w sobie także i umysły innych rzeczy zarazem. Następnie, z danej jakiegokolwiek idei musi koniecznie wynikać jakiś skutek (według Tw. 36 Części I), którego przyczyną dorównaną jest bóstwo (według Okr. 1), nie o ile jest ono nieskończone, lecz o ile bierzemy je jako pobudzone przez ową daną ideę (ob. Tw. 9 Części II). Skutku zaś tego — którego bóstwo jest przyczyną, o ile pobudzone jest przez ideę, będącą dorównaną w czyimś umyśle — przyczyną dorównaną jest tenże umysł (według Dod. do Tw. 11 Części II). A zatem umysł nasz (według Okr. 2), o ile posiada idee dorównane, o tyle koniecznie coś czyni. To był pierwszy punkt. Dalej, wszystkiego tego, co koniecznie wynika z idei będącej dorównaną w bóstwie — o ile ono posiada w sobie nie tylko umysł jednego człowieka, lecz i umysły innych rzeczy wraz z umysłem ludzkim — umysł tegoż człowieka (według tegoż Dod. do Tw. 11 Części II) jest przyczyną nie dorównaną, lecz częściową. A dlatego (według Okr. 2) umysł, o ile posiada idee niedorównane, koniecznie czemuś podlega. To był drugi punkt. A zatem nasz umysł itd. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że umysł tym bardziej podlega stanom biernym, im więcej posiada idei niedorównanych, i przeciwnie, tym więcej działa, im więcej posiada idei dorównanych.

Twierdzenie 2

Ani ciało nie może wyznaczyć umysłu do myślenia, ani umysł ciała do ruchu czy spoczynku, czy czego innego (jeśli coś jeszcze jest).

DOWÓD. Wszystkie objawy myślenia mają za przyczynę bóstwo, o ile ono jest rzeczą myślącą, nie zaś o ile wyjaśnia się przez inny przymiot (według Tw. 6 Części II). To więc, co wyznacza umysł do myślenia, jest objawem myślenia, nie zaś rozciągłości, tj. (według Okr. 1 Części II) nie jest ciałem. To był pierwszy punkt. Dalej, ruch i spoczynek ciała musi pochodzić od innego ciała, które również przez inne ciało było wyznaczone do ruchu czy spoczynku, i bezwzględnie wszystko, co zachodzi w ciele, musi pochodzić od bóstwa, o ile bierzemy je jako pobudzone przez jakiś objaw rozciągłości, nie zaś przez jakiś objaw myślenia (według tegoż Tw. 6 Części II), tj. nie może pochodzić od umysłu, który (według Tw. 11 Części II) jest objawem myślenia. To był drugi punkt. A zatem ani ciało nie może umysłu itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. Daje się to jaśniej zrozumieć z tego, co powiedziane w Przypisku do Twierdzenia 7 Części II, mianowicie że umysł i ciało są jedną rzeczą, pojmowaną raz pod względem przymiotu myślenia, raz pod względem przymiotu rozciągłości. Stąd pochodzi, że porządek, czyli zogniwienie rzeczy, jest jeden, zarówno czy pojmujemy naturę pod względem jednego czy drugiego przymiotu, a więc że porządek czynnych i biernych

stanów naszego ciała jest z natury jednoczesny z porządkiem czynnych i biernych stanów umysłu. Widać to także z naszego dowodzenia Twierdzenia 12 Części II.

Lubo sprawa stoi tak, że nie pozostaje żaden powód do wątpliwości, jednakże nie sądzę, aby bez przedstawienia z mej strony na tę rzecz dowodów, zaczerpniętych z doświadczenia, ludzie mogli się zdobyć na nieuprzedzone rozpatrzenie jej; zbyt silnie bowiem są przekonani, że ciało za samą tylko wskazówką umysłu bądź porusza się, bądź spoczywa i czyni wiele takiego, co zależy wyłącznie od woli umysłu i sztuki myślenia. A przecież nikt dotychczas jeszcze nie wyznaczył, do czego ciało jest zdolne, tj. nikt dotychczas nie dowiedział się na drodze doświadczenia, co według samych tylko praw natury, o ile bierzemy ją wyłącznie jako materialną, ciało może zdziałać, a czego nie może, nie będąc wyznaczone przez umysł. Nikt bowiem dotychczas nie poznał tak dokładnie ustroju ciała, by mógł wyjaśnić wszystkie jego czynności, a nie mówiąc już o tym, że daje się spostrzec u zwierząt wiele takiego, co znacznie przewyższa przemyślność ludzką, i że lunatycy czynią we śnie wiele rzeczy, na które nie odważyliby się na jawie. Okazuje się z tego dostatecznie, że ciało samo wyłącznie według praw swojej natury jest zdolne do czegoś, czemu jego własny umysł się dziwi. Następnie nikt nie wie, w jakim stosunku i jakimi środkami umysł miałby poruszać ciało, ani też w jakim stopniu może udzielać ruchu ciału i z jaką prędkością może je poruszać. Stąd wynika, że, gdy ludzie mówią, iż ta lub owa czynność ciała pochodzi od umysłu sprawującego rządy w ciele, nie wiedzą, co mówią, natomiast przyznają się w tych słowach mających do tego, że nie znają prawdziwej przyczyny owej czynności, nie dziwią się jej wcale.

Powiedzą może przeciwnicy, że, wiedząc czy nie wiedząc, jakimi środkami umysł porusza ciało, jednakże doświadczają, iż gdyby umysł ludzki nie był zdolny do wymyślenia czegoś, ciało byłoby bezwładne, a następnie że doświadczają, iż tylko od władzy umysłu zależy mówienie i milczenie oraz mnóstwo innych rzeczy, które poczytują z tego powodu za zależne od postanowienia umysłu.

Atoli co do pierwszego zarzutu pytam, czy nie uczy również doświadczenie, że przeciwnie, gdyby ciało było bezwładne, to zarazem i umysł byłby niezdolny do myślenia? Przecież gdy ciało spoczywa we śnie, umysł jednocześnie z nim pozostaje w uśpieniu i nie posiada takiej zdolności do wymyślenia czegoś, jak na jawie. Następnie przypuszczam, że każdy doświadczył tego, iż umysł nie zawsze jest jednakowo zdolny do myślenia o tym samym przedmiocie, lecz w miarę jak ciało jest do tego zdolniejsze, aby powstawał w nim obraz tego lub owego przedmiotu, umysł bardziej jest zdolny do rozpatrywania tegoż przedmiotu. Ale może ktoś powie, że na podstawie samych praw natury, o ile bierzemy ją tylko jako materialną, nie dadzą się wyprowadzić przyczyny budowli, malowideł i rzeczy tego rodzaju, będących wytworami sztuki ludzkiej, a samo ciało ludzkie, jeśli go nie wyznacza i nie kieruje nim umysł, nie jest zdolne do zbudowania jakiejś świątyni. Ale przecież już wykazałem, że przeciwnicy sami nie wiedzą, do czego ciało jest zdolne i co daje się wyprowadzić z wyłącznego rozpatrywania jego natury, bo przecież wiadomo im z doświadczenia, że na zasadzie praw natury wyłącznie zachodzi wiele takiego, co, jak przypuszczaliby, nie może zgoła zachodzić bez kierownictwa umysłu, jak to, co czynią lunatycy we śnie, a czemu sami dziwią się na jawie. Wskażę tu jeszcze na sam ustrój ciała ludzkiego, którego sztuczność znacznie przewyższa wszystko, co sztuka ludzka wytworzyła, pomijając, co już wyżej wykazałem, że z natury, rozpatrywanej pod względem jakiego bądź przymiotu, wynika nieskończenie wiele.

Co się tyczy drugiego zarzutu, to zaprawdę sprawy ludzkie stałyby daleko pomyślniej, gdyby milczenie było tak samo w mocy ludzkiej, jak mówienie. Atoli doświadczenie uczy dość i aż nadto, że ludzie nad niczym nie panują tak mało, jak nad swymi językami, i najmniej potrafią powściągać swoje popędy. Stąd się bierze mniemanie u wielu, że działamy z wolnej woli wówczas, gdy pragniemy czegoś umiarkowanie, ponieważ wtedy pragnienie rzeczy łatwo powściąga się przez pamięć o innej rzeczy, którą często przypominamy sobie, i że natomiast nie działamy z wolnej woli, gdy pożądamy z wielkim wzruszeniem, którego nie może stłumić pamięć o innej rzeczy. Ale doprawdy, gdyby oni nie wiedzieli z doświadczenia, że czynimy wiele, czego później żałujemy, i że często, mianowicie

gdy szarpia nas przeciwne sobie wzruszenia, widzimy, co lepsze, a obieramy gorsze⁷²), to nie mieliby przeszkody do przyjęcia, że wszystko czynimy z wolnej woli. Tak oto dziecię mniema, że z wolnej woli pożąda mleka, chłopiec rozgniewany, że chce zemsty, a bojaźliwy ucieczki; pijany znów mniema, że z wolnego postanowienia umysłu mówi to, o czym w stanie trzeźwym chciałby zamilczeć; podobnie obłąkany, paplarka, dzieciak i inni tego rodzaju ludzie mniemają, że mówią z wolnego postanowienia umysłu, gdy tymczasem nie mogą powstrzymać swego zapędu do mówienia. A więc samo doświadczenie uczy nie mniej jasno od rozsądku, że ludzie z tej jedynie przyczyny uważają się za wolnych, ponieważ będąc świadomi swego działania, nie znają przyczyn, które ich do tego wyznaczają; a prócz tego uczy, że postanowienia umysłu nie są niczym innym, jak samymi popędami, które dlatego są różne, że zależą od usposobienia ciała. Otóż każdy traktuje wszystko ze swego wzruszenia, a poza tym kogo szarpia wzruszenia sobie przeciwne, ten nie wie, co chce, kto zaś żadnemu nie podlega, ten skłania się za lada powiewem w tę lub inną stronę⁷³.

Z tego wszystkiego okazuje się jasno, że postanowienie umysłu, popęd i wyznaczenie ciała są z natury jednoczesne, a raczej są tą samą rzeczą, którą nazywamy postanowieniem, gdy bierzemy ją pod względem przymiotu myślenia i przez tenże wyjaśniamy, wyznaczeniem zaś, gdy bierzemy ją pod względem przymiotu rozciągłości i wyprowadzamy z praw ruchu i spoczynku. Przedstawi się to jeszcze jaśniej z tego, co zaraz powiemy.

Chciałbym jeszcze wprzód zauważyć coś innego, mianowicie że nie możemy nic zdziałać z postanowienia umysłu, czego sobie nie przypominamy; tak np. nie możemy wymówić wyrazu, którego sobie nie przypominamy. Następnie, nie należy to wcale do wolnej władzy umysłu, by sobie coś zapamiętać lub zapomnieć. Wobec tego mniema się, że tylko to należy do władzy umysłu, że z jego postanowienia samego możemy milczeć lub mówić o rzeczy, którą mamy w pamięci. Jednakże gdy się nam śni, że mówimy, wtedy mniemamy, że mówimy z wolnego postanowienia umysłu, a przecież nie mówimy wcale, albo gdy mówimy, doprawdy, to dzieje się to skutkiem samorzutnego ruchu ciała. Śni się nam następnie, że ukrywamy coś przed ludźmi, i to wskutek takiego samego postanowienia umysłu, jak wtedy, gdy na jawie zamilczamy coś, co wiemy. Śni się nam wreszcie, że wskutek postanowienia umysłu czynimy coś, na co nie odważylibyśmy się na jawie. Wobec tego chciałbym wiedzieć, czy mamy w umyśle dwojakiego rodzaju postanowienia: jedno fantastyczne, a drugie wolne? Jeśli nie mamy posunąć się do takiego głupstwa, to trzeba koniecznie zgodzić się na to, że postanowienie umysłu, będące rzekomo wolnym, nie różni się niczym od samej wyobraźni, czyli pamięci, i że nie jest niczym innym, jak owym twierdzeniem, które jest zawarte koniecznie w idei, o ile jest ona ideą (ob. Tw. 49 Części II). A zatem owe postanowienia umysłu powstają w umyśle z tą samą koniecznością, z jaką powstają idee rzeczy faktycznie istniejących. Kto więc mniema, że z wolnego postanowienia umysłu mówi lub milczy, lub coś czyni, ten śni przy otwartych oczach.

Twierdzenie 3

Działania umysłu pochodzą wyłącznie od idei dorównanych, stany bierno zaś zależą wyłącznie od idei niedorównanych.

DOWÓD. Pierwszym, co stanowi treść umysłu, nie jest nic innego, jak idea ciała faktycznie istniejącego (według Tw. 11 i 13 Części II), złożona (według Tw. 15 Części II) z wielu innych idei, z których jedno są dorównane (według Dod. do Tw. 38 Części II), inne zaś niedorównane (według Dod. do Tw. 29 Części II). A zatem to, co wynika z natury umysłu i czego umysł jest przyczyną najbliższą, przez którą ono musi być pojęte, musi koniecznie wynikać z idei dorównanej albo niedorównanej. O ile zaś umysł (według Tw. 1) posiada idee niedorównane, o tyle jest koniecznie bierny. A zatem działania umysłu wynikają wyłącznie z idei dorównanych i jedynie dlatego umysł jest w stanie biernym, że posiada idee niedorównane. Co b. do d.

PRZYPISEK. Widzimy więc, że stany bierno o tyle tylko należą do umysłu, o ile on posiada coś takiego, co zawiera w sobie przeczenie, czyli o ile bierzemy go jako część

⁷²widzimy, co lepsze, a obieramy gorsze — Jest to wyrażenie z Owidiusza, cytowanego w IV, 17, Przyp. [przypis redakcyjny]

⁷³kogo szarpia wzruszenia sobie przeciwne, ten nie wie, co chce, kto zaś żadnemu nie podlega, ten skłania się za lada powiewem w tę lub inną stronę — Zob. uw. 2 na str. 69. [przypis redakcyjny]

natury, która nie daje się pojąć jasno i wyraźnie sama przez się, bez czego innego. Z tejże racji mógłbym wykazać, że stany bierne w taki sam sposób należą do rzeczy poszczególnych, jak i do umysłu, i że inaczej poznane być nie mogą; ale zadaniem moim jest rozpatrywanie wyłącznie umysłu ludzkiego.

Twierdzenie 4

Wszelka rzecz może być zniszczona jedynie przez przyczynę zewnętrzną.

DOWÓD. To twierdzenie jest oczywiste samo przez się. Albowiem określenie wszelkiej rzeczy stwierdza jej treść, a nie przeczy jej, czyli zakłada treść rzeczy, a nie znosi jej. Skoro tedy zwracamy uwagę wyłącznie na samą rzecz, nie zaś na przyczyny zewnętrzne, to nie będziemy mogli w niej znaleźć nic takiego, co by mogło ją zniszczyć. Co b. do d.

Twierdzenie 5

Rzeczy o tyle są natury sobie przeciwnej, tj. o tyle nie mogą być w jednym przedmiocie, o ile jedna może drugą zniszczyć.

DOWÓD. Gdyby bowiem mogły znaleźć się razem albo być jednocześnie w jednym przedmiocie, to mogłyby być dane w jednym przedmiocie coś takiego, co by go mogło zniszczyć, a to jest (według Tw. 4) niedorzecznością. A zatem rzeczy itd. Co b. do d.

Twierdzenie 6

Każda rzecz tak dalece, jak jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu.

DOWÓD. Rzeczy bowiem poszczególne są objawami, przez które wyrażają się przyrody bóstwa w sposób określony i wyznaczony (według Dod. do Tw. 25 Części I), tj. (według Tw. 34 Części I) są rzeczami wyrażającymi moc bóstwa, z którą bóstwo jest i działa w sposób określony i wyznaczony. A żadna rzecz nie ma w sobie nic takiego, co by ją mogło zniszczyć, czyli co by znosiło jej istnienie (według Tw. 4), lecz przeciwnie, przeciwstawia się ona wszystkiemu, co by mogło znieść jej istnienie (według Tw. 5), a zatem, jak dalece może i jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu. Co b. do d.

Twierdzenie 7

Dążność każdej rzeczy do zachowania swego bytu nie jest niczym innym, jak czynną treścią tejże rzeczy.

DOWÓD. Z danej treści każdej rzeczy wynika coś koniecznie (według Tw. 36 Części I), bo też rzeczy nie są zdolne do niczego innego, aniżeli do tego, co koniecznie wynika z wyznaczonej ich natury (według Tw. 29 Części I). Wobec tego moc, czyli dążność, z którą każda rzecz działa lub dąży do działania bądź osobno, bądź razem z innymi rzeczami, tj. (według Tw. 6) moc, czyli dążność do zachowania swego bytu, nie jest niczym innym, jak daną, czyli czynną treścią tejże rzeczy. Co b. do d.

Twierdzenie 8

Dążność każdej rzeczy do zachowania swego bytu nie zawiera w sobie żadnego czasu określonego, lecz nieokreślony.

DOWÓD. Gdyby bowiem zawierała w sobie ograniczony czas, który by wyznaczał trwanie rzeczy, to wynikałoby z samej mocy, z którą rzecz istnieje, że ona nie mogłaby istnieć po upływie tego ograniczonego czasu, lecz musiałaby ulec zniszczeniu; a to jest (według Tw. 4) niedorzecznością. A zatem dążność, z którą rzecz istnieje, nie zawiera w sobie żadnego określonego czasu. Przeciwnie, ponieważ (według tegoż Tw. 4) będzie ona istnieć — jeżeli nie zniszczy jej żadna przyczyna zewnętrzna — zawsze dalej z tą samą mocą, z którą już istnieje, przeto dążność ta zawiera w sobie czas nieokreślony. Co b. do d.

Twierdzenie 9

Umysł, zarówno o ile posiada idee jasne i wyraźne, jak i o ile posiada mętne, dąży do zachowania swego bytu niejako w trwaniu nieokreślonym i jest świadomy tej swojej dążności.

DOWÓD. Treść umysłu stanowią idee dorównane i niedorównane (jak wykazaliśmy w Tw. 3), a dlatego (według Tw. 7) dąży on do zachowania swego bytu, o ile posiada te

i tamte, i to (według Tw. 8) niejako w trwaniu nieokreślonym. Skoro zaś umysł (według Tw. 23 Części II) jest koniecznie świadomy siebie przez idee pobudzeń ciała, przeto (według Tw. 7) umysł jest świadomy swej dążności. Co b. do d.

PRZYPISSEK. Ta dążność, gdy należy do samego umysłu, nazywa się wolą [*voluntas*], natomiast gdy należy do umysłu i ciała razem, nazywa się popędem [*appetitus*]. W ten sposób popęd nie jest niczym innym, jak samą treścią człowieka, z natury którego wynika koniecznie to, co służy do jego zachowania, i dlatego człowiek jest wyznaczony do działania w tym kierunku. Pomiędzy popędem a pożądaniem [*cupiditas*] jest tylko ta różnica, że pożądanie zazwyczaj przypisuje się ludziom, o ile są świadomi swego popędu, i dlatego daje się określić w sposób następujący: pożądanie jest to popęd łącznie ze świadomością tegoż. Z tego wszystkiego okazuje się, że dążymy, chcemy, pragniemy, pożądamy nie dlatego, że coś mamy za dobre, lecz przeciwnie, dlatego poczytujemy coś za dobre, ponieważ do tego dążymy, tego chcemy, pragniemy i pożądamy.

Twierdzenie 10

Idea wyłączająca istnienie naszego ciała nie może być dana w naszym umyśle, lecz pozostaje w przeciwieństwie do niego.

DOWÓD. Co może zniszczyć nasze ciało, nie może być w nim dane (według Tw. 5), a dlatego idea takiej rzeczy nie może być dana w bóstwie, o ile ono posiada ideę naszego ciała (według Dod. do Tw. 9 Części II); tj. (według Tw. 11 i 13 Części II) idea takiej rzeczy nie może być dana w naszym umyśle. Przeciwnie, ponieważ (według Tw. 11 i 13 Części II) pierwsze, co stanowi treść umysłu, jest idea ciała faktycznie istniejącego, przeto czymś pierwszym i najgłówniejszym dla naszego umysłu jest dążność (według Tw. 7) do potwierdzania istnienia naszego ciała. A zatem idea zaprzeczająca istnieniu naszego ciała jest umysłowi naszemu przeciwna itd. Co b. do d.

Twierdzenie 11

Jeżeli coś zwiększa lub zmniejsza, podtrzymuje lub wstrzymuje moc działania naszego ciała, to idea tej rzeczy powiększa lub zmniejsza, podtrzymuje lub wstrzymuje moc myślenia naszego umysłu.

DOWÓD. To twierdzenie jest widoczne z Twierdzenia 7 Części II albo też z Twierdzenia 14 Części II.

PRZYPISSEK. Widzimy więc, że umysł może podlegać wielu zmianom i przechodzić bądź do większej, bądź do mniejszej doskonałości. Tymi stanami biernymi objaśniają się wzruszenia radości i smutku. A więc rozumieć będąc poniżej przez *radość* [*laetitia*] stan bierny, przez który umysł przechodzi do większej doskonałości, przez *smutek* [*tristitia*] zaś stan bierny, przez który umysł przechodzi do mniejszej doskonałości. Dalej wzruszenie radości, ściągające się do umysłu i ciała zarazem, nazywam *przyjemnością* [*titillatio*] lub *wesołością* [*hilaritas*], wzruszenie smutku zaś — *przykrością* [*dolor*] lub *posępnością* [*melancholia*]. Trzeba wszakże zauważyć, że przyjemność i przykrość zachodzą wówczas w człowieku, gdy jedna jego część jest pobudzona więcej od innych, wesołość i posępność zaś, gdy wszystkie jego części są jednakowo pobudzone. Czym jest *pożądanie* [*cupiditas*], wyjaśniłem w Przypisku do Twierdzenia 9 Części niniejszej. Poza tymi trzema nie uznaję żadnego wzruszenia za pierwotne, wykażę bowiem poniżej, że z tych trzech powstają wszystkie inne.

Zanim posunę się dalej, chciałbym tutaj wyłożyć obszerniej Twierdzenie 10 Części niniejszej, aby dało się jaśniej zrozumieć, w jaki sposób idea jest przeciwna idei. W Przypisku do Twierdzenia 17 Części II wykazaliśmy, że idea, stanowiąca treść umysłu, dopóty zawiera w sobie istnienie ciała, dopóki samo ciało istnieje. Następnie z tego, cośmy wykazali w Dodatku do Twierdzenia 8 Części II wraz z Przypiskiem, wynika, że obecne istnienie umysłu naszego zależy wyłącznie od tego, że tenże umysł zawiera w sobie czynne istnienie ciała. Wreszcie wykazaliśmy (ob. Tw. 17 i 18 Części II wraz z Przypiskiem), że moc umysłu, z którą umysł wyobraża sobie i przypomina rzeczy, zależy również od tego, że umysł zawiera w sobie czynne istnienie ciała. Z tego wszystkiego wynika, że obecne istnienie umysłu wraz z jego władzą wyobrażania zanikają, skoro umysł przestaje potwierdzać obecne istnienie ciała. Przyczyną zaś, dlaczego umysł przestaje potwierdzać to istnienie obecne ciała, nie może być sam umysł (według Tw. 4), ani też to, że ciało

Radość, Smutek, Rozkosz,
Melancholia

przestaje być. Albowiem (według Tw. 6 Części II) przyczyną, dlaczego umysł potwierdza istnienie ciała, nie jest to, że ciało zaczęło istnieć, przeto z tej samej racji nie przestaje potwierdzać istnienia tegoż ciała dlatego, że ciało przestało bytować. Pochodzi to (według Tw. 8 Części II) natomiast od innej idei, która wyłącza obecne istnienie naszego ciała, a zatem i naszego umysłu, i która dlatego jest przeciwna idei stanowiącej treść naszego umysłu.

Twierdzenie 12

Umysł dąży wedle możliwości do wyobrażenia sobie tego, co powiększa lub podtrzymuje moc działania ciała.

DOWÓD. Dopóki w ciele ludzkim wzbudza się objaw, zawierający w sobie naturę jakiegoś ciała zewnętrznego, dopóty umysł ludzki będzie uważać to ciało za obecne (według Tw. 17 Części II), a zatem według Tw. 7 Części II) dopóki umysł ludzki uważa jakieś ciało zewnętrzne za obecne, tj. (według Przyp. do tegoż Tw. 17) wyobraza je sobie, dopóty w ciele ludzkim wzbudza się objaw zawierający w sobie naturę tegoż ciała zewnętrznego. A dlatego, dopóki umysł wyobraza sobie to, co powiększa lub podtrzymuje moc działania naszego ciała, dopóty w ciele wzbudzają się objawy, które powiększają lub podtrzymują moc jego działania (ob. Wymagaln. 1), a zatem (według Tw. 11) dopóty powiększa się lub podtrzymuje moc myślenia umysłu. Wskutek tego (według Tw. 6 lub 9) umysł wedle możliwości dąży do wyobrażenia sobie tego. Co b. do d.

Twierdzenie 13

Gdy umysł wyobraza sobie to, co zmniejsza lub wstrzymuje moc działania ciała, to dąży wedle możliwości do przypomnienia sobie takich rzeczy, które istnienie tamtych wyłączają.

DOWÓD. Dopóki umysł wyobraza sobie coś takiego, dopóty zmniejsza się i wstrzymuje moc umysłu i ciała (jak dowiedliśmy w Tw. 12). Pomimo to będzie on to sobie tak długo wyobrażał, dopóki umysł nie wyobrazi sobie czegoś wyłączającego tegoż istnienie obecne (według Tw. 17 Części II), tj. (jak dopiero co wykazaliśmy) moc umysłu i ciała będzie tak długo zmniejszała się i powstrzymywała, dopóki umysł nie wyobrazi sobie czegoś innego, wyłączającego istnienie tamtego, a dlatego umysł (według Tw. 9) wedle możliwości dążyć będzie do wyobrażenia lub przypomnienia sobie tego. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że umysł uchyla się od wyobrażenia sobie tego, co zmniejsza lub wstrzymuje moc jego ciała.

PRZYPISEK. Stąd jasno rozumiemy, co to jest miłość i nienawiść. Otóż *miłość* [*amor*] nie jest niczym innym, jak radością w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej, a *nienawiść* [*odium*] smutkiem w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej. Następnie widzimy, że miłujący koniecznie dąży do tego, aby rzecz umiłowaną mieć obecną i zachować, i przeciwnie, nienawidzący dąży do tego, aby rzecz znieawidzoną usunąć i zniszczyć. Ale o tym wszystkim obszerniej będzie mowa dalej.

Twierdzenie 14

Jeżeli w umyśle były kiedyś wzbudzone jednocześnie dwa wzruszenia, to później, gdy będzie wzbudzone jedno z nich, to będzie wzbudzone też i drugie.

DOWÓD. Jeżeli ciało było kiedyś pobudzone przez dwa ciała jednocześnie, to później, gdy umysł wyobrazi sobie jedno z nich, natychmiast przypomni sobie i drugie (według Tw. 18 Części II). A że wyobrażenia umysłu mówią więcej o wzruszeniach naszego ciała, aniżeli o naturze ciał zewnętrznych (według Dod. 2 do Tw. 16 Części II), więc jeżeli w ciele, a zatem i w umyśle (ob. Okr. 3) były wzbudzone kiedyś jednocześnie dwa wzruszenia, to później, gdy będzie wzbudzone jedno z nich, to będzie wzbudzone też i drugie. Co b. do d.

Twierdzenie 15

Każda rzecz może być ubocznie przyczyną radości, smutku lub pożądania.

DOWÓD. Przypuśćmy, że w umyśle są wzbudzone jednocześnie dwa wzruszenia, mianowicie jedno, które ani nie zwiększa, ani nie zmniejsza mocy jego działania, i drugie, które ją albo zwiększa, albo zmniejsza (ob. Wymagaln. 1). Z poprzedniego Twierdzenia widać, że, gdy później w umyśle wskutek prawdziwej przyczyny będzie wzbudzone wzruszenie, które (według założenia) samo przez się jego mocy myślenia ani nie powiększa,

ani nie zmniejsza, to natychmiast wzbudzi się to drugie, zwiększające lub zmniejszające jego władzę myślenia, tj. (według Przep. do Tw. 11) wzbudzi się radość lub smutek, a zatem rzecz ta nie sama przez się, lecz ubocznie będzie przyczyną radości czy smutku. Tą samą drogą można łatwo dowieść, że ta rzecz może być ubocznie przyczyną pożądania. Co b. do d.

DODATEK. Przez to samo, że na rzecz jakąś patrzyliśmy ze wzruszeniem radości lub smutku, chociaż rzecz ta nie była przyczyną sprawczą tego wzruszenia, możemy ją miłować lub jej nienawidzić.

DOWÓD. Pochodzi to bowiem jedynie stąd (według Tw. 14), że umysł, wyobrażając sobie później tę rzecz, ulega wzbudzeniu wzruszenia radości lub smutku, tj. (według Przep. do Tw. 11) że moc umysłu i ciała powiększa się lub zmniejsza itd. A zatem (według Tw. 12) umysł pożąda wyobrażania jej sobie lub uchyla się od tego (według Dod. do Tw. 13), tj. (według Przep. do Tw. 13) miłuje ją lub jej nienawidzi. Co b. do d.

PRZYPISEK. Stąd rozumiemy, czym się to dzieć może, że coś miłujemy lub czegoś nienawidzimy bez żadnej wiadomej nam przyczyny, przez sympatię lub antypatię, jak się mówi. Należą tu także te przedmioty, które wzbudzają w nas radość lub smutek przez to jedynie, że mają coś podobnego do przedmiotów, które w nas zwykle wzbudzają takie same wzruszenia, co wykażę w następnych Twierdzeniach. Wiem wprawdzie, że autorowie, którzy pierwsi wprowadzili owe nazwy sympatii i antypatii, chcieli nimi oznaczyć jakieś utajone własności rzeczy, jednakże mimo to sądzę, że wolno nam będzie rozumieć przez nie także własności wiadome albo widoczne.

Twierdzenie 16

Już przez to samo, że wyobrażamy sobie, iż jakaś rzecz ma coś podobnego do przedmiotu, wzbudzającego zazwyczaj w umyśle radość lub smutek, będziemy ją miłować lub jej nienawidzić, chociażby to, w czym rzecz jest podobna do owego przedmiotu, nie było przyczyną sprawczą tych wzruszeń.

DOWÓD. Na to, oo jest podobne do przedmiotu, patrzyliśmy (według założenia) w samym przedmiocie ze wzruszeniem radości lub smutku. Dlatego (według Tw. 14) w umyśle, gdy podlega pobudzeniu przez obraz tegoż przedmiotu, natychmiast wzbudzi się to czy owo wzruszenie, a zatem rzecz, w której rozpatrujemy to samo, będzie (według Tw. 15) ubocznie przyczyną radości lub smutku. A więc (według Dod. do Tw. 15) będziemy rzecz miłowali lub jej nienawidzili, pomimo że to, w czym jest ona podobna do owego przedmiotu, nie jest przyczyną sprawczą tych wzruszeń. Co b. do d.

Twierdzenie 17

Jeżeli wyobrażamy sobie, że rzecz, wzbudzająca w nas zazwyczaj wzruszenie smutku, ma coś podobnego do innej, wzbudzającej w nas zazwyczaj równie wielkie wzruszenie radości, to będziemy jej nienawidzili i zarazem miłowali ją.

DOWÓD. Rzecz taka bowiem jest sama przez się (według założenia) przyczyną smutku, a (według Przep. do Tw. 13) o ile wyobrażamy ją sobie wraz z tym wzruszeniem, nienawidzimy jej. O ile zaś poza tym wyobrażamy ją sobie jako podobną w czymś do innej, wzbudzającej w nas zwykle wielką radość, będziemy ją miłowali również z wielkim uniesieniem radości (według Tw. 16). A więc dlatego będziemy jej nienawidzili i jednocześnie miłowali ją. Co b. do d.

PRZYPISEK. Takie usposobienie umysłu, pochodzące z dwóch przeciwnych sobie wzruszeń, nazywa się *chwiejnością ducha* [*animi fluctuatio*]. Ma się ona przeto tak do wzruszenia, jak wątpliwość do wyobrażenia (ob. Przep. do Tw. 44 Części II), a i różnią się między sobą chwiejność ducha i wątpliwość tylko pod względem natężenia.

Ale trzeba zauważyć, że tę chwiejność ducha wywiodłem w Twierdzeniu powyższym z przyczyn, które jedno z tych wzruszeń powodują same przez się, a drugie ubocznie. Uczyniłem tak dlatego, że w ten sposób mogłem je łatwiej wyprowadzić z tego, co jest przedtem powiedziane, nie zaś dlatego, abym miał przeoczyć, że chwiejność ducha pochodzi najczęściej od jednego przedmiotu, będącego przyczyną sprawczą jednego i drugiego wzruszenia. Otóż ciało ludzkie (według Wymagaln. 1 Części II) składa się z wielu jestestw rozmaitej natury i dlatego (według Pewn. 1 po Tw. pomocn. 3 za Tw. 13 Części II) może się w nim wzbudzać wiele rozmaitych objawów przez jedno ciało. Odwrotnie też, skoro

w jednej rzeczy może się wzbudzać wiele objawów, będzie ona mogła w tej samej części ciała wzbudzać rozmaite objawy. Łatwo stąd możemy pojąć, że jeden przedmiot może być przyczyną wielu przeciwnych sobie wzruszeń.

Twierdzenie 18

Obraz rzeczy przeszłej lub przyszłej wzbudza w człowieku takie samo wzruszenie radości i smutku, jak obraz rzeczy terażniejszej.

DOWÓD. Dopóki w człowieku wzbudza się obraz jakiejś rzeczy, bierze on tę rzecz za rzeczywistość, chociażby nie istniała (według Tw. 17 Części II wraz z Dodatkiem), a będzie ją sobie wyobrażał jako przeszłą lub przyszłą tylko o tyle, o ile jej obraz jest połączony z obrazem czasu przeszłego czy przyszłego (ob. Przyp. do Tw. 44 Części II). Dlatego też obraz rzeczy, wzięty sam w sobie, pozostaje ten sam, czy będzie w związku z czasem przyszłym czy przeszłym czy terażniejszym, tj. (według Dod. 2 do Tw. 16 Części II) nastrój ciała, czyli wzruszenie jest to samo, czy obraz dotyczy rzeczy przeszłej czy przyszłej, czy terażniejszej. A dlatego wzruszenie radości i smutku jest takie samo, czy obraz dotyczy rzeczy przeszłej czy przyszłej czy terażniejszej. Co b. do d.

PRZYPISEK 1. Nazywam tutaj rzecz o tyle przeszłą czy przyszłą, o ile nas pobudzała lub będzie pobudzała, tak np. o ile ją widzieliśmy lub będziemy widzieli, o ile nas pokrzepiała lub będzie pokrzepiała, o ile nam szkodziła lub będzie szkodziła itd. O ile bowiem wyobrażamy ją sobie w ten sposób, o tyle potwierdzamy jej istnienie, tzn., że w ciele nie wzbudza się żadne wzruszenie, wyłączające istnienie rzeczy, i dlatego (według Tw. 17 Części II) ciało podlega pobudzaniu przez obraz tej rzeczy w taki sam sposób, jak gdyby rzecz sama była obecna. Wszelako ponieważ często się zdarza, że ludzie bardzo doświadczeni okazują się chwiejnymi przy rozpatrywaniu rzeczy jako przyszłej lub przeszłej i powątpiewają po największej części o wynikach rzeczy (ob. Przyp. do Tw. 44 Części II), przeto wzruszenia, pochodzące od tego rodzaju obrazów rzeczy, nie są tak stałe, lecz bardzo często ulegają zamąceniu przez obrazy innych rzeczy, dopóki ludzie nie dochodzą do większej pewności o wyniku rzeczy.

PRZYPISEK 2. Z tego, co dopiero co powiedzieliśmy, rozumiemy, co to jest nadzieja, obawa, ufność, rozpacz, pociecha, i zgryzota. Otóż *nadzieja* [*spes*] nie jest niczym innym, jak niestałą radością, pochodzącą od obrazu rzeczy przyszłej lub przeszłej, o wyniku której wątpimy. *Obawą* [*metus*] zaś przeciwnie jest smutek niestały, pochodzący również od obrazu rzeczy wątpiwej. Gdy przy tych wzruszeniach usuwa się wątpliwość, wtedy nadzieja staje się *ufnością* [*securitas*], a obawa *rozpaczą* [*desperatio*]; powstają tedy radość i smutek, pochodzące od obrazu rzeczy, której obawialiśmy się lub spodziewaliśmy się. Następnie *pociecha* [*gaudium*] jest to radość pochodząca od obrazu rzeczy przeszłej, o wyniku której wątpiliśmy. Wreszcie *zgryzota* [*conscientiae morsus*] jest to smutek przeciwny pociesze.

Nadzieja, Rozpacz

Twierdzenie 19

Kto wyobraża sobie, że rzecz przez niego umiłowana ulega zniszczeniu, ten będzie się smucił; kto zaś wyobraża sobie, że zostaje zachowana, ten będzie się radował.

DOWÓD. Umysł dąży wedle możliwości do wyobrażania sobie tego, co zwiększa lub podtrzymuje moc działania ciała (według Tw. 12), tj. (według Przyp. do Tw. 13) tego, co miłuje. A wyobrażnię podtrzymuje to, co zakłada istnienie rzeczy, i przeciwnie, wstrzymuje to, co wyłącza istnienie rzeczy (według Tw. 17 Części II). A zatem obrazy rzeczy, zakładające istnienie rzeczy umiłowanej, podtrzymują dążenie umysłu do wyobrażania sobie rzeczy umiłowanej, tj. (według Przyp. do Tw. 11) wzbudzają w umyśle radość, i przeciwnie, znoszące istnienie rzeczy umiłowanej wstrzymują to dążenie umysłu, tj. (według tegoż Przyp.) wzbudzają w umyśle smutek. A zatem kto wyobraża sobie, że rzecz przez niego umiłowana ulega zniszczeniu, ten będzie się smucił itd. Co b. do d.

Twierdzenie 20

Kto wyobraża sobie, że rzecz przez niego znienawidzona ulega zniszczeniu, ten będzie się radował.

DOWÓD. Umysł (według Tw. 13) dąży do wyobrażania sobie tego, co wyłącza istnienie rzeczy zmniejszających lub wstrzymujących moc działania ciała, tj. (według Przyp. do tegoż Tw.) dąży do wyobrażania sobie tego, co wyłącza istnienie umysłu, tj. (według

Przyp. do Tw. 11) wzbudza w umyśle czającej istnienie rzeczy znienawidzonej, podtrzymuje to dążenie umysłu, tj. (według Przyp. do Tw. 11) wzbudza w umyśle radość. Kto więc wyobraża sobie, że rzecz przez niego znienawidzona ulega zniszczeniu, ten będzie się radował. Co b. do d.

Twierdzenie 21

Kto wyobraża sobie, że w rzeczy przez niego umiłowanej jest wzbudzona radość lub smutek, w tym wzbudzi się tak samo radość lub smutek, a każde z tych wzruszeń będzie w miłującym tym większe lub mniejsze, im większe lub mniejsze jest ono w rzeczy umiłowanej.

DOWÓD. Obrazy rzeczy (jak dowiedliśmy w Tw. 19), zakładające istnienie rzeczy umiłowanej, podtrzymują dążenie umysłu do wyobrażania sobie rzeczy umiłowanej. Radość zaś zakłada istnienie rzeczy radującej się, i to tym bardziej, im większe jest wzruszenie radości, jest ono bowiem (według Przyp. do Tw. 11) przejściem do większej doskonałości. A więc obraz radości rzeczy umiłowanej podtrzymuje w miłującym ową dążność jego umysłu, tj. (według Przyp. do Tw. 11) wzbudza w miłującym radość, i to tym większą, im większe to wzruszenie było w rzeczy umiłowanej. To był pierwszy punkt. Następnie, o ile w jakiejś rzeczy jest wzbudzony smutek, o tyle niszczy się ona, i to tym więcej, im większy jest wzbudzony w niej smutek (według tegoż Przyp. do Tw. 11). Dlatego (według Tw. 19) kto wyobraża sobie, że w rzeczy umiłowanej jest wzbudzony smutek, w tym również wzbudzi się smutek, i to tym większy, im większe było to wzruszenie w rzeczy umiłowanej. Co b. do d.

Miłość, Radość, Smutek

Twierdzenie 22

Jeżeli wyobrażamy sobie, że ktoś wzbudza radość w rzeczy, którą miłujemy, to wzbudzi się w nas miłość ku niemu. Przeciwnie, jeżeli wyobrażamy sobie, że wzbudza on smutek w tej rzeczy, to wzbudzi się w nas nienawiść ku niemu.

DOWÓD. Kto wzbudza w rzeczy, którą miłujemy, radość lub smutek, ten wzbudza także w nas radość lub smutek, mianowicie jeżeli wyobrażamy sobie, że w rzeczy umiłowanej wzbudzona jest radość lub smutek (według Tw. 21). Atoli ta radość lub smutek dane są w nas według założenia w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej, a zatem (według Przyp. do Tw. 13) jeżeli wyobrażamy sobie, że ktoś wzbudza w rzeczy, którą miłujemy, radość lub smutek, to wzbudzi się w nas miłość lub nienawiść ku niemu. Co b. do d.

PRZYPISEK. Twierdzenie 21 wyjaśnia nam, co to jest *współcierpienie* [*commiseratio*], które możemy określić jako smutek powstający na widok czyjejs krzywdy. Nie wiem, jak nazwać radość, powstającą na widok czyjogoś dobra. Następnie, nazywać będziemy miłość ku temu, kto innym dobrze czyni, *przychylnością* [*favor*], i przeciwnie, nienawiść ku temu, kto innym źle czyni, *urazą* [*indignatio*]. Wreszcie należy zauważyć, że współczujemy nie tylko z rzeczą, którą miłujemy (jak wykazaliśmy w Tw. 21), lecz i z taką, dla której przedtem nie żywiliśmy żadnego wzruszenia, bylebyśmy tylko uważali ją za podobną do nas (jak wykażę poniżej). A dlatego żywimy także dla tego przychylność, kto czyni dobrze podobnemu do nas, i przeciwnie, żywimy urazę względem tego, kto wyrządził krzywdę komuś podobnemu do nas.

Twierdzenie 23

Kto wyobraża sobie, że w tym, czego on nienawidzi, wzbudza się smutek, ten będzie się radować, i przeciwnie, jeżeli wyobraża sobie, że wzbudza się w tymże radość, to będzie się smucić; a każde z tych wzruszeń będzie w nim tym większe lub mniejsze, im większe lub mniejsze jest przeciwne mu wzruszenie w tym, czego on nienawidzi.

DOWÓD. O ile w rzeczy znienawidzonej wzbudza się smutek, o tyle niszczy się ona, i to tym bardziej, im większy smutek wzbudza się w niej (według Przyp. do Tw. 11). A więc kto (według Tw. 20) wyobraża sobie, że w rzeczy znienawidzonej wzbudza się smutek, w tym przeciwnie wzbudzi się radość, i to tym większa, im większy wyobraża sobie smutek wzbudzony w rzeczy znienawidzonej. To był punkt pierwszy. Następnie, radość zakłada istnienie rzeczy radującej się (według tegoż Przyp. do Tw. 11), i to tym bardziej, im większa jest radość według czyjogoś pojęcia. Jeżeli więc ktoś wyobraża sobie, że w tym, kogo on nienawidzi, wzbudza się radość, to wyobrażenie to (według Tw. 13) powstrzymać będzie

Nienawiść, Radość, Smutek

jego dążność, tj. (według Przep. do Tw. 11) w tym, który nienawidzi, wzbudzi się smutek itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. Taka radość zaledwie może być głęboka i wolna od wszelkiego zatargu. Albowiem (jak niebawem wykażę w Tw. 27) o ile ktoś wyobraża sobie, że w rzeczy podobnej do niego wzbudza się smutek, o tyle musi się smucić, i przeciwnie się dzieje, gdy wyobraża sobie, że w niej wzbudza się radość. Mamy tutaj wszakże wyłącznie nienawiść na myśli.

Twierdzenie 24

Jeżeli wyobrażamy sobie, że ktoś wzbudza radość w rzeczy, której nienawidzimy, to wzbudzi się w nas nienawiść również ku niemu. I przeciwnie, jeżeli wyobrażamy sobie, że wzbudza on w tejże rzeczy smutek, to wzbudzi się w nas miłość ku niemu.

DOWÓD. Twierdzenia tego dowodzi się w ten sam sposób, jak Twierdzenia 22.

PRZYPISEK. Te i tym podobne wzruszenia nienawiści należą do *zawiści* [*invidia*], która wobec tego nie jest niczym innym, jak samą nienawiścią, o ile bierzemy ją jako usposabiającą tak człowieka, że cieszy się ze zła kogoś innego, i przeciwnie, smuci się z jego dobra.

Twierdzenie 25

Dążymy do potwierdzania względem siebie oraz rzeczy umiłowanej tego wszystkiego, co według naszego wyobrażenia wzbudza radość w nas lub w rzeczy umiłowanej, i przeciwnie, dążymy do zaprzeczania tego wszystkiego, co według naszego wyobrażenia wzbudza w nas lub w rzeczy umiłowanej smutek.

DOWÓD. To, co według naszego wyobrażenia wzbudza w rzeczy umiłowanej radość lub smutek, wzbudza w nas radość lub smutek (według Tw. 21). Umysł zaś (według Tw. 12) dąży wedle możliwości do wyobrażania sobie tego, co wzbudza w nas radość, tj. (według Tw. 17 Części II wraz z Dod.) do uważania tego za obecne, i przeciwnie (według Tw. 13) do wyłączania istnienia tego, co wzbudza w nas smutek. A zatem dążymy do potwierdzania względem siebie oraz rzeczy umiłowanej wszystkiego tego, co według naszego wyobrażenia wzbudza radość w nas lub w rzeczy umiłowanej, i przeciwnie. Co b. do d.

Twierdzenie 26

Dążymy do potwierdzania względem rzeczy, której nienawidzimy, tego wszystkiego, co według naszego wyobrażenia wzbudza w niej smutek, i przeciwnie, do zaprzeczania tego, co według naszego wyobrażenia wzbudza w niej radość.

DOWÓD. Twierdzenie to wynika z Twierdzenia 23, tak jak poprzednie z Twierdzenia 21.

PRZYPISEK. Stąd widzimy, jak łatwo zachodzi, że człowiek o sobie i o rzeczy umiłowanej ma lepsze zdanie, i przeciwnie, o rzeczy znienawidzonej ma gorsze zdanie, niż słusność wymaga. Takie wyobrażenie, gdy weźmiemy człowieka, mającego o sobie samym lepsze zdanie, niż słusność wymaga, nazywają się *pychą* [*superbia*]. Jest ona rodzajem obłędu, ponieważ taki człowiek śni przy otwartych oczach, że może uczynić to wszystko, czego dosięga jedynie wyobraźnią, a co skutkiem tego bierze za rzeczywiste i tym się chełpi, dopóki nie może sobie wyobrazić czegoś takiego, co istnienie tamtego wyłącza i jego własną moc działania ogranicza. A więc pycha jest to radość pochodząca stąd, że człowiek ma o sobie lepsze zdanie, niż słusność wymaga. Następnie radość, pochodząca stąd, że człowiek ma lepsze zdanie o czymś innym, niż słusność wymaga, nazywa się *przecenianiem* [*existimatio*]. Smutek⁷⁴ wreszcie, pochodzący stąd, że człowiek ma o czymś innym gorsze zdanie, niż słusność wymaga, nazywa się *niedocenianiem* [*despectus*].

⁷⁴Smutek (...) pochodzący stąd, że człowiek ma o czymś innym gorsze zdanie, niż słusność wymaga — W oryginalnie „illa” wskazuje na „radość”. Meijer (przekł. holend.) uważa tekst za skażony i proponuje „smutek”, wskazując na Okr. 22 w końcu Cz. III. Zgadza się z tym Leopold (*Ad Sp., Op. Posth.* 1902). Sprzeciwia się Baensch (przekł. niem.), twierdząc, że w Okr. 22 jest mowa tylko o powstawaniu niedoceniania z nienawiści, która jest smutkiem, jednak może według Tw. 20 wzbudzać radość. Tęż zdania jest Appuhn (przekł. fr.), który wskazuje nadto na Okr. 11. Gebhardt podziela ten pogląd. Atoli niepodobna się na to zgodzić, aczkolwiek Nag. *Schr.* mają wyraźnie „radość”. Czyżby niedocenianie miało być tak samo radością, jak przecenianie? Niedocenianie jest wyraźnie określone jako nienawiść w Okr. 22. Nie jest ono radością analogicznie do szyderstwa, pozostającego w stosunku do lekceważenia, gdyż byłaby nią w stosunku do niedoceniania złośliwość. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 27

Jeżeli wyobrażamy sobie, że w jakiejś rzeczy podobnej do nas, dla której nie uczuwalimy żadnego wzruszenia, wzbudza się jakieś wzruszenie, to przez to samo wzbudzi się w nas podobne wzruszenie.

DOWÓD. Obrazy rzeczy są pobudzeniami ciała ludzkiego, których idee przedstawiają nam ciała zewnętrzne tak, jakby były obecne (według Przyp. do Tw. 17 Części II), tj. (według Tw. 16 Części II) których idee zawierają w sobie naturę naszego ciała i zarazem naturę obecną ciała zewnętrznego. Jeżeli więc natura ciała zewnętrznego jest podobna do natury naszego ciała, to idea ciała zewnętrznego, które sobie wyobrażamy, zawiera w sobie pobudzenie naszego ciała podobne do pobudzenia ciała zewnętrznego. A zatem jeżeli wyobrażamy sobie, że w kimś podobnym do nas wzbudza się wzruszenie, to to wyobrażenie wyraża pobudzenie naszego ciała podobne do owego wzruszenia. Przez to więc, że wyobrażamy sobie, iż w jakiejś rzeczy, podobnej do nas, wzbudza się jakieś wzruszenie, wzbudzi się w nas wzruszenie do tamtego podobne. Co b. do d.

Gdy zaś nienawidzimy rzeczy do nas podobnej, o tyle (według Tw. 23) wzbudzi się w nas wzruszenie przeciwne, nie zaś podobne.

PRZYPISEK. To naśladownictwo uczuć, gdy dotyczy smutku, nazywa się *współcierpieniem* [*commiseratio*] (o którym zob. Przyp. do Tw. 22), gdy zaś dotyczy pożądania, *współzawodnictwem* [*aemulatio*], które przeto nie jest niczym innym, jak pożądaniem jakiejś rzeczy, wzniesionym w nas przez to, że wyobrażamy sobie, iż inni do nas podobni posiadają takie samo pożądanie.

DODATEK 1. Jeżeli wyobrażamy sobie, że ktoś, dla kogo nie uczuwalimy żadnego wzruszenia, wzbudza radość w rzeczy do nas podobnej, to wzbudzi się w nas miłość ku niemu. Przeciwnie, jeżeli wyobrażamy sobie, że wzbudza w tejże rzeczy smutek, to wzbudzi się w nas nienawiść ku niemu.

DOWÓD. Dowodzi się tego na podstawie poprzedniego Twierdzenia w ten sam sposób, jak Twierdzenia 22 na podstawie Twierdzenia 21.

DODATEK 2. Rzeczy, dla której mamy współczucie, nie możemy z tego powodu, że jej niedola wzbudza w nas smutek, nienawidzić.

DOWÓD. Gdybyśmy bowiem mogli ją nienawidzić z tego powodu, to (według Tw. 23) radowalibyśmy się z jej smutku, co się sprzeciwia założeniu.

DODATEK 3. Wobec rzeczy, dla której mamy współczucie, ciężać będziemy wedle możliwości do wybawienia jej z niedoli.

DOWÓD. To, co wzbudza w rzeczy, dla której mamy współczucie, smutek, wzbudza w nas podobny smutek (według Tw. 27), i dlatego będziemy dążyli (według Tw. 13) do przypomnienia sobie tego wszystkiego, co znosi istnienie owej rzeczy, czyli co ją niszczy, tj. (według Przyp. do Tw. 9) będziemy pragnęli zniszczenia jej, czyli będziemy wyznaczeni do jej zniszczenia. A zatem będziemy dążyli do wybawienia z niedoli tej rzeczy, dla której mamy współczucie. Co b. do d.

PRZYPISEK. Taka wola, czyli pragnienie czynienia dobrze, pochodzące stąd, że współczujemy z rzeczą, której chcemy wyświadczyć dobrodziejstwo, nazywa się *życzliwością* [*benevolentia*], która przeto nie jest niczym innym, jak pożądaniem, pochodzącym ze współcierpienia. Co do miłości i nienawiści względem tego, kto przyczynia dobro lub zło rzeczy podobnej do nas według naszego wyobrażenia, zob. Przypisek do Twierdzenia 22.

Twierdzenie 28

Dążymy do tego, aby popierać stawanie się tego wszystkiego, co według naszego wyobrażenia sprowadza radość; dążymy zaś do usunięcia lub zniszczenia tego, co według naszego wyobrażenia sprzeciwia się temu, czyli sprowadza smutek.

DOWÓD. Dążymy wedle możliwości do wyobrażania sobie tego, co sprowadza radość (według Tw. 12), tj. (według Tw. 17 Części II) dążymy wedle możliwości do tego, aby je uważać za obecne, czyli faktycznie istniejące. Atoli dążność, czyli moc umysłu do myślenia, jest z natury jednoczesna z dążnością, czyli mocą, ciała do działania i równa jej (jak wynika jasno z Dod. do Tw. 7 i Dod. do Tw. 11 Części II). A zatem bezwzględnie dążymy do tego, czyli (co według Przyp. do Tw. 9 na jedno wychodzi) pragniemy tego

Współczucie

i zamierzamy, aby istniało. To był pierwszy punkt. Następnie, jeżeli wyobrażamy sobie, że to, co według naszego zdania jest przyczyną smutku, tj. (według Tw. 13), że to, ku czemu żywimy nienawiść, niszczy się, to będziemy się radowali (według Tw. 20). Dlatego będziemy dążyli do zniszczenia tego (według pierwszej części Dowodu niniejszego), czyli (według Tw. 13) do usunięcia od siebie, by nie uważać go za obecne. To był drugi punkt. A zatem dążymy do popierania itd. Co b. do d.

Twierdzenie 29

Będziemy także dążyli do czynienia tego wszystkiego, na co ludzie⁷⁵ według naszego wyobrażenia spoglądają z radością, i przeciwnie, będziemy czuli odrazę do czynienia tego, do czego według naszego wyobrażenia ludzie czują odrazę.

DOWÓD. Wyobrażając sobie, że ludzie coś miłują lub czegoś nienawidzą, będziemy to samo miłowali lub nienawidzili (według Tw. 27), tj. (według Przyp. do Tw. 13) przez to samo już będziemy się radowali lub smucili z obecności owej rzeczy. A dlatego (według Tw. 28) będziemy dążyli do czynienia tego wszystkiego, co według naszego wyobrażenia ludzie miłują, czyli na co spoglądają z radością itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. Ta dążność do czynienia lub też zaniechania czegoś wyłącznie z tej przyczyny, aby się ludziom przypodobać, nazywa się *ambicją* [*ambitio*], zwłaszcza gdy dążymy do przypodobania się tłumowi tak natarczywie, że coś czynimy lub czegoś zaniechujemy na własną lub czyjąś szkodę; w innych przypadkach nazywa się ona zwykle *uprzejmością* [*humanitas*]. Następnie radość, z jaką wyobrażamy sobie czyn, przez który ktoś inny dążył do sprawienia nam uciechy, nazywam *uznaniem* [*laus*], smutek zaś, z którym odwracamy się z odrazą od jego czynu, nazywam *potępieniem* [*vituperium*⁷⁶].

Twierdzenie 30

Jeżeli ktoś uczynił coś takiego, co według jego wyobrażenia wzbudza w innych radość, to wzbudzi się w nim radość w połączeniu z ideą siebie jako przyczyny, czyli będzie on patrzył na siebie samego z radością. Przeciwnie, jeżeli uczynił coś takiego, co według jego wyobrażenia wzbudza w innych smutek, to będzie patrzył na siebie ze smutkiem.

DOWÓD. Kto wyobraża sobie, że wzbudził w innych radość lub smutek, w tym przez to samo (według Tw. 27) wzbudzi się radość lub smutek. Ponieważ zaś człowiek (według Tw. 19 i 23 Części II) świadomy jest siebie przez pobudzenia wyznaczające go do działania, więc kto coś uczynił, co według jego wyobrażenia wzbudza w innych radość, w tym wzbudzi się radość wraz ze świadomością siebie jako przyczyny, czyli będzie on patrzył na siebie samego z radością, i przeciwnie. Co b. do d.

PRZYPISEK. Ponieważ miłość (według Przyp. do Tw. 13) jest radością w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej, a nienawiść smutkiem w połączeniu również z ideą przyczyny zewnętrznej, przeto ta radość i ten smutek są rodzajem miłości i nienawiści. Ale że miłość i nienawiść dotyczą przedmiotów zewnętrznych, więc oznaczymy tamte wzruszenia innymi nazwami, mianowicie będziemy nazywali radość w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej *chlubą* [*gloria*], przeciwny zaś jej smutek *hańbą* [*puer*]. Mam tu na myśli te przypadki, w których radość lub smutek pochodzą stąd, że człowiek przyjmuje, iż chwala go lub gania, w innych zaś przypadkach nazywam radość w związku z ideą przyczyny wewnętrznej *zadowoleniem z siebie* [*acquiescentia in se ipso*], przeciwny zaś smutek *skruchą* [*poenitentia*]. Następnie, ponieważ (według Dod. do Tw. 17 Części II) może się zdarzyć, że radość, którą ktoś według swego wyobrażenia wzbudza w innych, jest tylko urojona, a (według Tw. 25) każdy dąży do wyobrażania sobie tego wszystkiego o sobie, co według jego wyobrażenia wzbudza w nim radość, to łatwo zająć może, że chlubiący się stanie się pysznym i wyobraża sobie, że jest dla wszystkich miły, gdy tymczasem jest dla wszystkich nieznośny.

Twierdzenie 31

Jeżeli wyobrażamy sobie, że ktoś miłuje coś, pożąda lub nienawidzi czegoś, co my sami miłujemy, pożądamy lub nienawidzimy, to przez to samo tym stalej będziemy rzecz tę miło-

⁷⁵ludzie — Tutaj i dalej należy rozumieć takich ludzi, względem których nie odczuwamy żadnego wzruszenia. [przypis autorski]

⁷⁶ambitio (...) vituperium — Odmienne określenia znajdują się w *Trakt. polit.* II, 24. [przypis redakcyjny]

Miłość, Nienawiść,
Kondycja ludzka, Pozycja
społeczna

wali itd. Jeżeli zaś wyobrażamy sobie, że ktoś odczuwa odrazę do tego, co my miłujemy, lub przeciwnie, to będziemy podlegali chwiejności ducha.

DOWÓD. Przez to samo już, że wyobrażamy sobie, iż ktoś miłuje coś, będziemy miłowali to samo (według Tw. 27). Według założenia zaś miłujemy to już i bez tego, przybywa tedy nowa przyczyna miłości, która ją podsyca; a zatem będziemy miłowali to, co już miłujemy, przez to stalej. Następnie przez to, że wyobrażamy sobie, iż ktoś czuje odrazę do czegoś, będziemy czuli odrazę do tego samego (według tegoż Tw.). Jeżeli zaś zakładamy, że w tymże czasie miłujemy to samo, to będziemy jednocześnie czuli miłość i odrazę do tego samego, czyli (według Przep. do Tw. 17) będziemy podlegali chwiejności ducha. Co b. do d.

DODATEK. Stąd oraz z Twierdzenia 28 wynika, że każdy wedle możliwości dąży do tego, aby każdy miłował to, co on miłuje, i nienawidził tego, ku czemu i on żywi nienawiść. Dlatego też mówi poeta:

Razem miejmy nadzieję, razem truchlejmy, Kochając;
Serce żelazne ma ten, kto kocha, co inny porzucił⁷⁷

PRZYPISEK. Ta dążność do sprawienia, aby wszyscy podzielali miłość lub nienawiść, którą my żywimy, jest w rzeczywistości ambicją (ob. Przep. do Tw. 29).

Widzimy z tego, że każdy z natury pragnie, ażeby wszyscy inni żyli według jego myśli, a skoro wszyscy tego pragną jednakowo, to stoją sobie wzajemnie na przeszkodzie i, gdy każdy chce być przez wszystkich chwalony, czyli miłowany, nienawidzą jeden drugiego.

Twierdzenie 32

Jeżeli wyobrażamy sobie, że ktoś cieszy się jakąś rzeczą, którą jeden tylko może posiadać, to będziemy dążyli do sprawienia, aby on jej nie posiadał.

DOWÓD. Przez to samo już, że wyobrażamy sobie, iż ktoś cieszy się jakąś rzeczą (według Tw. 27 wraz z Dod. 1), będziemy tę rzecz miłowali i pożąдали cieszenia się nią. Ale (według założenia) wyobrażamy sobie, że tej radości stoi na przeszkodzie, iż tamten cieszy się tą rzeczą, a zatem (według Tw. 28) będziemy dążyli do tego, aby jej nie posiadał. Co b. do d.

PRZYPISEK. Widzimy więc, że natura ludzka w większości przypadków tak jest urządzona, iż ludzie współczują z tymi, którym źle się powodzi, a żywią zawiść dla tych, którym dobrze się powodzi, i to (według Tw. 32) z tym większą nienawiścią, im więcej miłują rzecz, będącą według ich wyobrażenia w posiadaniu kogoś innego.

Widzimy następnie, że z tej samej własności natury ludzkiej, z której wynika, że ludzie są miłosierni, wynika również, że są zawistni i ambitni.

Wreszcie, jeśli zechcemy zajrzeć do doświadczenia, to znajdziemy, że potwierdza ono to wszystko, zwłaszcza gdy zwrócimy uwagę na lata swojej młodości. Otóż widzimy, że dzieci, ponieważ ciało ich znajduje się ciągle jakby w równowadze, śmieją się lub płaczą z tego tylko powodu, że widzą, jak kto inny śmieje się lub płacze; prócz tego, widząc, że inni coś robią, chcą to zaraz naśladować, oraz pożądadają dla siebie tego wszystkiego, co według ich wyobrażenia sprawia komu innemu rozkosz. Nic dziwnego, albowiem obrazy rzeczy są, jak powiedzieliśmy, właśnie pobudzeniami ciała ludzkiego, czyli objawami, wzbudzonymi w ciele ludzkim przez przyczyny zewnętrzne i usposabiającymi je do tego lub owego działania.

Twierdzenie 33

Jeżeli miłujemy rzecz do nas podobną, to dążymy wedle możliwości do sprawienia, aby i ona nas miłowała nawzajem.

⁷⁷Razem miejmy nadzieję (...) kto kocha, co inny porzucił — Jest to wzięte z Owidiusza, *Amores* II, 19, 4 i 5 z przedstawieniem wierszy. Meijer, zastanowiwszy się nad tym, że są to słowa kochanka do męża swej kochanki, skłaniające go do nieodręczenia jej, sądzi, że są one całkiem nieodpowiednie tutaj na cytataę i usiłuje zrozumienie ich przystosować (w 2 wyd. swego przekładu podaje nową próbę). Baensch (287) podziela zdanie co do nieodpowiedniości, ale uznaje próby Meijera za daremne i nie widzi możliwości objaśnienia tych wierszy w myśl przykładu dla powyższej zasady. Appuhn (685) odrzuca wykładnię Meijera i podaje swoją, dla Francuza charakterystyczną. Wszystkie te wysiłki są próżne, bo de Spinoza nie liczy się oczywiście wcale z myślami okolicznymi poety, lecz wyjmuje tylko słowa jego dla ich własnej treści, nawołującej do solidarności emocjonalnej ludzi, a przecież i poeta ostatecznie to samo ma na myśli („żelazne” wyraża potępienie). [przypis redakcyjny]

Miłość, Nienawiść,
Ambicja, Egoizm, Kondycja
ludzka

Radość, Zazdrość,
Własność, Ambicja

Dziecko

DOWÓD. Dążymy do wyobrażania sobie przed wszystkim innym rzeczy, którą miłujemy (według Tw. 12). Jeżeli więc ta rzecz jest do nas podobna, to będziemy dążyli do tego, aby przede wszystkim w niej wzbudzić radość (według Tw. 29), czyli będziemy starali się wedle możliwości sprawić, aby w rzeczy miłowanej wzbudzała się radość w połączeniu z ideą o nas, tj. (według Przep. do Tw. 13), aby nas wzajemnie miłowała. Co b. do d.

Twierdzenie 34

Im większe wzruszenie, według naszego wyobrażenia, odczuwa dla nas rzecz umiłowana, tym więcej chlubić się będziemy.

DOWÓD. Dążymy (według Tw. 33) do tego wedle możliwości, aby rzecz umiłowana nawzajem nas miłowała, tj. (według Przep. do Tw. 13), ażeby w rzeczy umiłowanej wzbudzała się radość w połączeniu z ideą o nas. A więc im większa radość według naszego wyobrażenia wzbudza się z naszej przyczyny w rzeczy umiłowanej, tym więcej podtrzymuje się owo dążenie, tj. (według Tw. 11 wraz z Przep.) tym większa wzbudza się w nas radość. A jeżeli radujemy się z tego, że wzbudziliśmy radość w kimś do nas podobnym, to patrzymy na siebie z radością (według Tw. 30). A więc im większe jest wzruszenie, które, według naszego wyobrażenia, odczuwa dla nas rzecz umiłowana, z tym większą radością będziemy patrzyli na siebie, czyli (według Przep. do Tw. 30) tym bardziej chlubić się będziemy.

Twierdzenie 35

Jeżeli ktoś sobie wyobraża, że umiłowana rzecz równym lub ciaśniejszym jeszcze węzłem przyjaźni, jaką on sam był obdarzony, łączy się z kimś innym, to wzbudzi się w nim nienawiść ku tejże umiłowanej rzeczy i będzie on żywił dla tego innego zawiść.

DOWÓD. Im większa jest według czyjś wyobrażenia miłość dla niego wzbudzona w rzeczy umiłowanej, tym bardziej będzie się chlubił (według Tw. 34), tj. (według Przep. do Tw. 30) tym więcej będzie się radował. A zatem (według Tw. 28) będzie on dążył wedle możliwości do wyobrażania sobie, że rzecz miłowana jest z nim jak najściślej związana, a ta dążność, czyli to pragnienie wzrasta, gdy on wyobraża sobie, że ktoś inny pożąda tej rzeczy dla siebie (według Tw. 31). Ale według założenia ta dążność, czyli to pragnienie powstrzymuje się przez obraz tejże rzeczy umiłowanej w połączeniu z obrazem tego, który rzecz umiłowaną wiąże ze sobą. A więc (według Przep. do Tw. 11) przez to samo wzbudzi się w nim smutek w połączeniu z ideą rzeczy umiłowanej jako przyczyny i jednocześnie z obrazem tamtego innego; tzn. (według Przep. do Tw. 13) wzbudzi się w nim nienawiść ku rzeczy umiłowanej i zarazem ku tamtemu innemu (według Dod. do Tw. 15), dla którego (według Tw. 23) żywić będzie zawiść z tego powodu, że rozkoszuje się umiłowaną rzeczą. Co b. do d.

PRZYPISEK. Taka nienawiść ku umiłowanej rzeczy w połączeniu z zawiścią nazywa się *zazdrością* [*zelotypia*], która przeto nie jest niczym innym, jak chwiejnością ducha, powstałą z miłości i nienawiści zarazem, w połączeniu z ideą kogoś innego, do kogo żywi się zawiść. Nadto ta nienawiść ku rzeczy umiłowanej będzie większa proporcjonalnie do radości wzbudzanej zwykle w zazdrosnym przez miłość wzajemną w rzeczy umiłowanej, i także proporcjonalnie do wzruszenia wzbudzanego w nim względem tego, kto według jego wyobrażenia łączy się z rzeczą umiłowaną. Jeżeli bowiem nienawidził go, to przez to samo już (według Tw. 24) będzie nienawidził rzeczy umiłowanej, ponieważ wyobraża sobie, że ona wzbudza radość w tym, czego on nienawidzi, a także (według Dod. do Tw. 15) dlatego, że jest zmuszony łączyć obraz rzeczy umiłowanej z obrazem tej, której nienawidzi. Taki stosunek zachodzi najczęściej przy miłości ku kobiecie. Kto bowiem sobie wyobraża, że kobieta, którą kocha, oddaje się innemu, to nie tylko będzie się smucił przez to, że jego popęd ulega wstrzymaniu, lecz i będzie się odwracał od niej z odrazą dlatego, że jest zmuszony do łączenia obrazu rzeczy umiłowanej z częściami wstydliwymi i wydzielinami kogoś innego. I to wreszcie dochodzi, że zazdrosny bywa przyjmowany przez rzecz umiłowaną już nie z takim samym wyrazem twarzy, jak zwykle bywało, więc smuci się jeszcze i z tej przyczyny, jak zaraz wykażę.

Miłość, Nienawiść,
Zazdrość

Zazdrość

Twierdzenie 36

Kto przypomina sobie rzecz, którą kiedyś rozkoszował się, pożąda posiadania jej przy tych samych okolicznościach, przy których wówczas rozkoszował się nią.

DOWÓD. Wszystko, co człowiek widział wraz z rzeczą, którą się rozkoszował (według Tw. 15), będzie ubocznie przyczyną jego radości. Dlatego (według Tw. 28) będzie pożądał posiadania tego wszystkiego wraz z rzeczą, którą się rozkoszował, czyli będzie pożądał posiadania owej rzeczy przy wszystkich tych samych okolicznościach, przy których wówczas się nią rozkoszował. Co b. do d.

DODATEK. Jeżeli przeto miłujący spostrzeże brak jednej z owych okoliczności, to będzie się smucił.

DOWÓD. O ile bowiem spostrzeże brak którejś okoliczności, o tyle wyobrazić sobie będzie coś, co wyłącza istnienie owej rzeczy. Ponieważ zaś z powodu miłości pożąda owej rzeczy, czyli okoliczności (według Tw. 36), więc (według Tw. 19) smucić się będzie, o ile wyobraża sobie jej brak.

PRZYPISEK. Smutek ten, o ile dotyczy nieobecności tego, co miłujemy, nazywa się *tęsknotą* [desiderium].

Twierdzenie 37

Pożądanie, powstające ze smutku lub z radości, z nienawiści lub z miłości, jest tym większe, im większe jest takie wzruszenie.

DOWÓD. Smutek zmniejsza lub powstrzymuje moc działania człowieka (według Przyp. do Tw. 11), tj. (według Tw. 7) zmniejsza lub wstrzymuje dążność człowieka do zachowania swego bytu i dlatego (według Tw. 5) jest tej dążności przeciwny. A w kim jest wzbudzony smutek, ten dąży właśnie do usunięcia go. Im większy zaś jest smutek (według Okr. smutku), tym większej części mocy działania ludzkiego przeciwstawia się on z konieczności, a więc im większy jest smutek, z tym większą mocą działania człowiek będzie dążył do usunięcia smutku, tj. (według Przyp. do Tw. 9) z tym większym pożądaniem, czyli popędem, będzie dążył do usunięcia smutku. Dalej, ponieważ radość (według tegoż Przyp. do Tw. 11) zwiększa lub podtrzymuje moc działania człowieka, to tą samą drogą dowodzi się łatwo, że człowiek, w którym jest wzbudzona radość, nie pożąda niczego innego, jak zachowania jej, i to tym bardziej, im większa jest radość. Wreszcie, ponieważ nienawiść i miłość same są wzruszeniami smutku albo radości, wynika w ten sam sposób, że dążność, popęd, czyli pożądanie, powstające z nienawiści lub miłości, będzie większe w miarę nienawiści i miłości. Co b. do d.

Twierdzenie 38

Kto powziął nienawiść ku umiłowanej rzeczy, tak że miłość całkowicie się usuwa, ten będzie żywił dla niej większą nienawiść, aniżeli gdyby przy tejże przyczynie nienawiści nigdy jej nie był miłował, i to tym bardziej, im większa była przedtem miłość.

DOWÓD. Kto bowiem zaczyna nienawidzić rzeczy umiłowanej, w tym ulega powstrzymaniu więcej popędów, aniżeli gdyby jej nie był miłował. A miłość jest radością (według Przyp. do Tw. 13), do zachowania której człowiek wedle możliwości (według Tw. 28) dąży, i to (według tegoż Przyp.) biorąc rzecz umiłowaną jako obecną i (według Tw. 21) wzbudzając w niej radość wedle możliwości. Ta dążność (według Tw. 37) jest tym większa im większa jest miłość i im większa jest dążność do sprawienia, aby rzecz umiłowana odwzajemniała się miłością (ob. Tw. 33). Atoli ta dążność ulega powstrzymaniu przez nienawiść do rzeczy umiłowanej (według Dod. do Tw. 13 oraz Tw. 23), a więc w miłującym (według Przyp. do Tw. 11) i z tej przyczyny wzbudzi się smutek, i to tym większy, im większa była miłość. To znaczy, że prócz smutku, będącego przyczyną nienawiści powstanie jeszcze inny stąd, że ową rzecz miłował, a skutkiem tego będzie patrzył na rzecz miłowaną jeszcze z większym wzruszeniem smutku, tj. (według Przyp. do Tw. 13) tym większą będzie żywił dla niej nienawiść, aniżeli gdyby jej nie był miłował, i to tym bardziej, im większa była miłość. Co b. do d.

Twierdzenie 39

Kto kogoś nienawidzi, będzie dążył do wyrządzenia mu zła, chyba że lęka się, iż powstanie

Rozkosz, Miłość, Tęsknota

Miłość, Nienawiść

Miłość, Nienawiść, Dobro,
Zło, Czyn

stąd większe zło dla niego samego; i przeciwnie, kto kogo miłuje, będzie dążył do wyrządzenia mu dobra według tego samego prawa.

DOWÓD. Mieć do kogoś nienawiść jest to (według Przep. do Tw. 13) wyobrazić go sobie jako przyczynę smutku i dlatego (według Tw. 28) ten, kto kogoś nienawidzi, będzie dążył do usunięcia go lub zniszczenia. Ale jeżeli stąd lęka się dla siebie czegoś smutniejszego, czyli (co jest to samo) większego zła i mniema, że może go uniknąć, nie przyczyniając zła zamierzonego nienawidzonemu, to będzie pożądał (według tegoż Tw. 28) powstrzymania się od wyrządzenia zła, i to (według Tw. 37) z większą dążnością od tamtej, z którą zamierzał wyrządzić zło, a więc ta weźmie górę, jak powiedzieliśmy. Druga część dowodu prowadzi się w ten sam sposób. A zatem kto kogoś nienawidzi itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. Przez *dobro* rozumiem tutaj wszelkiego rodzaju radość i wszystko, co ją sprowadza, a głównie to, co zaspokaja jakiekolwiek życzenie. Przez *zło* zaś rozumiem wszelkiego rodzaju smutek, a głównie ten, który powstaje przy niezaspokojeniu życzenia. Wykazaliśmy bowiem powyżej (w Przep. do Tw. 9), że nie pożądamy czegoś dlatego, że mamy je za dobre, lecz przeciwnie, nazywamy dobrem to, czego pożądamy, a zatem nazywamy złem to, do czego mamy odrazę. Dlatego każdy według swej wzruszeniowości sądzi, czyli ocenia, co jest dobre, a co złe, co lepsze, a co gorsze i wreszcie co jest najlepsze i co najgorsze. Tak oto skąpiec sądzi, że masa pieniędzy jest czymś najlepszym, a brak ich czym najgorszym. Człowiek ambitny nie pożąda niczego tak jak chluby i przeciwnie, niczego tak się nie obawia jak hańby. Dla zawistnego nic nie jest tak przyjemne jak cudze nieszczęście i nic tak nieznośne jak cudze szczęście. W ten sposób każdy według swej wzruszeniowości uważa każdą rzecz za dobrą lub złą, pożyteczną lub niepożyteczną.

Wzruszenie, usposabiające człowieka tak, że zaniechuje tego, co chce, lub chce to, czego nie chce, nazywa się *trwogą* [*timor*], która przeto nie jest niczym innym, jak obawą, o ile ta człowieka usposabia do unikania zła, które uważa za przysze, przez mniejsze (ob. Tw. 28). A gdy to zło, którym on się trwoży, jest hańbą, to obawa nazywa się *wstydem* [*verecundia*]. Wreszcie jeżeli pożądanie uniknięcia przyszłego zła powstrzymuje się przez trwogę przed innym złem, tak że się nie wie, czego raczej chcieć, to taka obawa nazywa się *przerażeniem* [*consternatio*], szczególnie gdy jedno, jak i drugie zło, napawające trwogą, należy do większych.

Twierdzenie 40

Kto wyobraża sobie, że go ktoś nienawidzi, i nie dał według swego mniemania do tego powodu, ten nawzajem będzie żywił nienawiść ku tamtemu.

DOWÓD. Kto wyobraża sobie, że w kimś jest wzbudzona nienawiść, w tym przez to samo wzbudzi się nienawiść (według Tw. 27), tj. (według Przep. do Tw. 13) smutek w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej. Ale on sam (według założenia) nie wyobraża sobie żadnej przyczyny tego smutku poza tym, kto żywi nienawiść; przeto stąd, że wyobraża sobie, iż ktoś żywi nienawiść ku niemu, wzbudzi się w nim smutek w połączeniu z ideą tego, kto go nienawidzi, czyli (według tegoż Przep.) będzie go nienawidził. Co b. do d.

PRZYPISEK. Jeżeli ktoś wyobraża sobie, że dał słuszny powód do nienawiści, to (według Tw. 30 wraz z Przep.) wzbudzi się w nim wzruszenie hańby. Ale to rzadko się zdarza (według Tw. 25). Prócz tego taka wzajemność nienawiści może też pochodzić stąd, że nienawiść pociąga za sobą dążność do wyrządzenia zła znenawidzonemu (według Tw. 39). Kto więc wyobraża sobie, że go ktoś nienawidzi, wyobrażać sobie go będzie jako przyczynę jakiegoś zła, czyli smutku, i dlatego wzbudzi się w nim smutek, czyli obawa, w związku z ideą nienawidzącego jako przyczyny, tj. wzbudzi się w nim wzajemnie nienawiść, jak wyżej.

DODATEK 1. Kto wyobraża sobie, że w tym, kogo miłuje, wzbudziła się ku niemu nienawiść, tego szarpać będą nienawiść i miłość zarazem. Albowiem o ile wyobraża sobie, że jest przez niego nienawidzony, zostaje wyznaczony (według Tw. 40) do nienawidzenia go nawzajem. Ale (według założenia) tym niemniej miłuje go, a więc będą go szarpały nienawiść i miłość.

Dobro, Zło

Nienawiść

DODATEK 2. Jeżeli ktoś wyobraża sobie, że kto inny, dla którego przedtem nie odczuwał żadnego wzruszenia, wyrządził mu jakieś zło z nienawiści, to natychmiast będzie dążył do wyrządzenia mu takiego samego zła.

DOWÓD. Kto wyobraża sobie, że w kimś jest wzbudzona nienawiść ku niemu, nawzajem (według Tw. 40) będzie go nienawidził i (według Tw. 26) będzie dążył do przypomnienia sobie tego wszystkiego, co może w tamtym wzbudzić smutek, oraz (według Tw. 39) będzie się starał sprawić mu go. A że (według założenia) przede wszystkim wyobraża sobie zło wyrządzone sobie, więc natychmiast będzie dążył do wyrządzenia tamtemu tego samego. Co b. do d.

PRZYPISSEK. Dążność do wyrządzenia zła temu, kogo nienawidzimy, zowie się *gniewem* [*ira*], dążność zaś do odplacania złem za zło nazywa się *mściwością* [*vindicta*].

Gniew, Zemsta, Nienawiść

Twierdzenie 41

Jeżeli ktoś wyobraża sobie, że go ktoś miłuje, nie sądząc, aby dał ku temu jakiś powód (co według Twierdzenia 15 oraz Twierdzenia 16 może się zdarzyć), to będzie go nawzajem miłował.

DOWÓD. Twierdzenia tego dowodzi się tą samą drogą, co poprzedniego. Zob. też Przypisek do tegoż.

PRZYPISSEK. Kto zaś sądzi, że do miłości tamtego dał słuszny powód, ten będzie się chlubił (według Tw. 30 wraz z Przyp.). To zdarza się częściej (według Tw. 25); przeciwny przypadek zachodzi, jak powiedzieliśmy, gdy ktoś wyobraża sobie, że go ktoś nienawidzi (ob. Przyp. do Tw. 40). Taka miłość wzajemna, a więc (według Tw. 39) i dążność do wyświadczenia dobrodziejstw temu, kto nas miłuje i kto (według tegoż Tw. 39) dąży do wyświadczenia nam dobrodziejstw, nazywa się *dziękczynnością*, czyli *wdzięcznością* [*gratia seu gratitudo*].

Zemsta

Okazuje się z tego, że ludzie są daleko skłonniejsi do mściwości, aniżeli do wywdzięczenia się za dobrodziejstwa.

DODATEK. Kto wyobraża sobie, że miłuje go ktoś, kogo on nienawidzi, tego szarpać będą zarazem miłość i nienawiść. Dowodzi się tego tą samą drogą, co Dodatku 1 do Twierdzenia 40.

Miłość, Nienawiść,
Okrucieństwo

PRZYPISSEK. Jeżeli przeważy w nim nienawiść, to będzie on dążył do wyrządzenia zła miłującemu go, a to wzruszenie nazywa się *okrutnością* [*crudelitas*], zwłaszcza gdy się sądzi, że miłujący nie dał żadnego zwykłego powodu do nienawiści.

Twierdzenie 42

Kto, powodowany miłością lub nadzieją chluby, wyświadczył komuś dobrodziejstwo, będzie się smucił, jeżeli ujrzy, że to dobrodziejstwo przyjęto niewdzięcznie.

DOWÓD. Kto miłuje jakąś rzecz podobną do siebie, dąży wedle możliwości do sprawienia, aby i ona go nawzajem miłowała (według Tw. 33). Kto więc z miłości wyświadczył komuś dobrodziejstwo, uczynił to powodowany życzeniem, aby go nawzajem miłowano, tj. (według Tw. 34) w nadziei chluby, czyli (według Przyp. do Tw. 30) radości. A dlatego (według Tw. 12) będzie dążył do wyobrażania sobie wedle możliwości tej przyczyny chluby, czyli do tego, by ją brać jako istniejącą faktycznie. Ale (według założenia) wyobraża on sobie coś innego, co wyłącza istnienie tej przyczyny, a zatem (według Tw. 19) przez to samo już smucić się będzie. Co b. do d.

Twierdzenie 43

Nienawiść powiększa się przez nienawiść wzajemną i przeciwnie, może być stłumiona przez miłość.

Nienawiść

DOWÓD. Jeżeli ktoś wyobraża sobie, że w znienawidzonym przez niego wzbudza się ku niemu nienawiść, to przez to samo (według Tw. 40) powstanie w nim nowa nienawiść przy trwającej (według założenia) pierwszej. Jeżeli zaś, przeciwnie, wyobraża sobie, że w tamtym wzbudza salę miłość ku niemu, to o ile sobie to wyobraża, o tyle (według Tw. 30) będzie patrzył na siebie z radością i o tyle (według Tw. 29) będzie dążył do przypodobania się tamtemu, tj. (według Tw. 41) o tyle będzie dążył do tego, aby go nie nienawidzić i nie wzbudzać w nim żadnego smutku. Ta dążność (według Tw. 37) będzie większa lub mniejsza w miarę wzruszenia, z którego powstaje, a dlatego jeśli będzie

większa od tej, która powstała z nienawiści i z którą dążył do wzbudzenia w rzeczy znienawidzonej (według Tw. 26) smutku, to weźmie górę nad nią i stłumi nienawiść. Co b. do d.

Twierdzenie 44

Nienawiść, przewyciężona całkowicie przez miłość, przechodzi w miłość, a taka miłość jest większa, aniżeli miłość bez poprzedniej nienawiści.

Nienawiść, Miłość,
Zwycięstwo

DOWÓD prowadzi się w ten sam sposób, jak dowód Twierdzenia 38. Kto bowiem zaczyna miłować rzecz, której nienawidzi, czyli na którą zwykle patrzył ze smutkiem, to przez to samo już, że miłuje, raduje się. A do tej radości, zawartej w miłości (ob. określenie jej w Przyp. do Tw. 13), dojdzie jeszcze miłość powstająca stąd, że podtrzymuje się dążność do usunięcia smutku, zawartego w nienawiści (jak wykazaliśmy w Tw. 37) w związku z ideą znienawidzonego jako przyczyny.

PRZYPISEK. Pomimo takiego stanu rzeczy nikt nie będzie dążył do nienawidzenia jakiejś rzeczy lub wzbudzania w niej smutku, aby napawać się ową większą radością, tj. nikt nie będzie pożądał wyrządzenia sobie krzywdy w nadziei, że ta mu będzie powetowana, ani też nie będzie życzył sobie choroby w nadziei wyzdrowienia. Każdy bowiem zawsze będzie dążył do zachowania swego bytu i usuwania wedle możliwości smutku. Gdyby się dało pojąć przeciwnie, że człowiek może pożądać znienawidzenia kogoś, aby później tym większą żywić dla niego miłość, to musiałby on zawsze pożądać takiego nienawidzenia. Im większa bowiem była nienawiść, tym większa będzie miłość, a dlatego musiałby on zawsze pragnąć, aby nienawiść ciągle wzrastała. Dla tejsze przyczyny człowiek dążyłby do coraz większej i większej choroby, ażeby później napawać się tym większą radością z powrotu do zdrowia i dlatego dążyłby do bezustannej choroby, co (według Tw. 6) jest niedorzeczne.

Twierdzenie 45

Jeżeli ktoś wyobraża sobie, że w kimś do niego podobnym jest wzbudzona nienawiść ku rzeczy do niego podobnej, a przez niego umiłowanej, to będzie żywił nienawiść ku niemu.

DOWÓD. Albowiem rzecz umiłowana nienawidzi wzajemnie tego, kto jej nienawidzi (według Tw. 40), a więc miłujący, wyobrażając sobie kogoś nienawidzącego rzeczy umiłowanej, wyobraża sobie przez to samo, że w tej rzeczy umiłowanej wzbudza się nienawiść, tj. (według Przyp. do Tw. 13), smutek. A zatem (według Tw. 21) będzie on się smucił, i to w związku z ideą tego, kto rzeczy umiłowanej nienawidzi, jako przyczyny, tj. (według Przyp. do Tw. 13) będzie jego samego nienawidził. Co b. do d.

Twierdzenie 46

Jeżeli w kimś była wzbudzona radość lub smutek przez kogoś, należącego do jakiegoś innego stanu albo narodu, w związku z ideą jego pod nazwą ogólną owego stanu albo narodu jako przyczyny, to będzie on miłował lub nienawidził nie tylko tamtego, lecz i wszystkich należących do owego stanu albo owego narodu.

Miłość, Nienawiść, Naród

DOWÓD. Dowód tej rzeczy widoczny jest z Twierdzenia 16.

Twierdzenie 47

Radość pochodząca stąd, że wyobrażamy sobie, iż rzecz przez nas znienawidzona ulega zniszczeniu albo że spotyka ją jakieś zło, nie powstaje bez wszelkiego smutku.

DOWÓD widoczny jest z Twierdzenia 27. O ile bowiem wyobrażamy sobie, że w rzeczy podobnej do nas wzbudza się smutek, o tyle będziemy się smucili.

PRZYPISEK. Można tego Twierdzenia dowieść także z Dodatku do Twierdzenia 17 Części II. Ilekroć bowiem przypominamy sobie ową rzecz, choćby nieistniejącą więcej faktycznie, bierzemy ją jednak jako obecną, a ciało ulega pobudzeniu w taki sam sposób. A dlatego, o ile pamięć o tej rzeczy jest żywa, o tyle człowiek zostaje wyznaczony do patrzenia na nią ze smutkiem, to wyznaczenie zaś jeszcze przy trwaniu obrazu rzeczy powstrzymuje się przez pamięć o rzeczach wyłączających istnienie tamtej, ale nie zanika całkowicie. Dlatego człowiek tylko o tyle się raduje, o ile powstrzymuje się owo wyznaczenie, i stąd się bierze, że ta radość, pochodząca ze zła spotykającego rzecz znienawidzoną, tyle razy się powtarza, ile razy przypominamy sobie ową rzecz. Albowiem,

jak powiedzieliśmy, gdy wzniesie się obraz tej rzeczy, to, ponieważ zawiera on w sobie jej istnienie, wyznacza człowieka do patrzenia na rzecz z tymże smutkiem, z jakim zwykł na nią patrzeć, gdy istniała. Ponieważ jednak z obrazem tej rzeczy połączył inne obrazy, wyłączające jej istnienie, więc to wyznaczenie do smutku natychmiast zostaje powstrzymane i człowiek znów się raduje, i to ilekroć powtarzanie zachodzi.

To samo jest właśnie przyczyną, czemu ludzie radują się, ilekroć przypominają sobie minione już zło, i czemu lubią opowiadać o niebezpieczeństwach, z których się wydostali. Otóż gdy wyobrażają sobie jakieś niebezpieczeństwo, biorą je jakoby przyszłe i zostają wyznaczeni do obawiania się go, a to wyznaczenie powstrzymuje się znów przez ideę o uwolnieniu, połączoną z ideą tego niebezpieczeństwa w chwili, gdy z niego wydostali się, co ich znów czyni bezpiecznymi i dlatego znów radują się.

Twierdzenie 48

Miłość i nienawiść, np. względem Piotra, zanika, jeżeli smutek zawarty w drugiej i radość zawarta w pierwszej łączy się z ideą jakiejś innej przyczyny; a o tyle zmniejsza się każda z nich, o ile wyobrażamy sobie, że Piotr nie był jedyną przyczyną jednej i drugiej.

DOWÓD jest widoczny z samych określeń miłości i nienawiści, podanych w Przypisku do Twierdzenia 13. Otóż dlatego tylko radość nazywa się miłością, a smutek nienawiścią względem Piotra, że Piotra uważamy za przyczynę tego czy tamtego wzruszenia. Z usunięciem tego całkowitym czy częściowym wzruszenie względem Piotra zmniejszy się także całkowicie czy częściowo. Co b. do d.

Twierdzenie 49

Miłość i nienawiść ku rzeczy, którą wyobrażamy sobie jako wolną, musi być większa, aniżeli ku rzeczy koniecznej, przy jednakowej przyczynie.

DOWÓD. Rzecz, którą wyobrażamy sobie jako wolną, musi (według Tw. 7 Części I) być poznana sama przez się, bez czego innego. Jeżeli więc wyobrażamy ją sobie jako przyczynę radości lub smutku, to przez to samo (według Przyp. do Tw. 13) będziemy ją miłowali lub jej nienawidzili, i to (według Tw. 48) największą miłością lub nienawiścią, jaka powstać może z danego wzruszenia. Natomiast jeżeli wyobrażamy sobie rzecz, będącą przyczyną tegoż wzruszenia, jako konieczną, to (według tegoż Okr. 7 Części I) będziemy wyobrażali sobie, że ona nie sama, lecz wspólnie z innymi jest przyczyną owego wzruszenia, i dlatego (według Tw. 48) miłość i nienawiść ku niej będzie mniejsza. Co b. do d.

PRZYPISEK. Stąd wynika, że ludzie, dlatego że mają się za wolnych, żywią ku sobie wzajemnie większą miłość i nienawiść, aniżeli ku czemu innemu. Do tego jeszcze dochodzi naśladownictwo wzruszeń, o którym była mowa w Twierdzeniach 27, 34, 40 i 43.

Twierdzenie 50

Każda rzecz może być ubocznie przyczyną nadziei lub obawy.

DOWÓD. Twierdzenia tego dowodzi się tą samą drogą, co Twierdzenia 15, które zob. wraz z Przypiskami do Twierdzenia 18.

PRZYPISEK. Rzeczy, będące ubocznie przyczyną nadziei lub obawy, zważ się dobrą lub złą wróżbą. Następnie, o ile te wróżby są przyczyną nadziei lub obawy, o tyle (według Określeń nadziei i obawy, podanych w Przyp. 2 do Tw. 18) są przyczyną radości lub smutku, a skutkiem tego (według Dod. do Tw. 15) o tyle miłujemy je lub nienawidzimy ich i (według Tw. 28) dążymy do posiadania się nimi jako środkami do tego, czego się spodziewamy, albo dążymy do usunięcia ich jako przeszkód lub przyczyn obawy. Poza tym z Twierdzenia 25 wynika, że z natury posiadamy taki ustrój, iż wierzymy łatwo w to, czego się spodziewamy, a trudno w to, czego się bójmy, i że o tych rzeczach mamy zdanie lepsze lub gorsze, niż słuszność wymaga. Stąd powstały zabobony, które zawsze szarpią ludzi. Uważam zresztą za zbytne przedstawienie tu chwiejności ducha, powstającej z nadziei i obawy, ponieważ wynika z samych określeń tych wzruszeń, że nie ma nadziei bez obawy, ani obawy bez nadziei (co wyłożymy obszerniej na właściwym miejscu), a poza tym ponieważ o tyle cąś miłujemy lub czegoś nienawidzimy, o ile się tego spodziewamy lub obawiamy, wobec czego każdy potrafi łatwo zastosować to, co powiedzieliśmy o miłości i nienawiści do nadziei i obawy.

Twierdzenie 51

Różni ludzie mogą ulegać pobudzaniu przez ten sam przedmiot rozmaicie i ten sam człowiek może ulegać pobudzaniu przez jeden przedmiot w różnych czasach rozmaicie.

DOWÓD. Ciało ludzkie (według Wymagaln. 3 Części II) podlega pobudzaniu na rozmaite sposoby przez ciała zewnętrzne, a więc dwaj ludzie mogą być w jednym czasie pobudzeni rozmaicie i dlatego (według Pewn. 1, podanego za Tw. pomocn. 3 poniżej Tw. 13 Części II) mogą być pobudzeni rozmaicie przez ten sam przedmiot. Następnie, (według tegoż Wymagaln.) ciało ludzkie może ulegać pobudzeniu raz w jeden, raz w inny sposób, a zatem (według tegoż Pewn.) może ulegać pobudzeniu przez jeden przedmiot w różnych czasach rozmaicie. Co b. do d.

PRZYPISEK. Widzimy więc, że zdarzyć się może, iż co jeden miłuje, tego drugi nienawidzi, i czego jeden się obawia, tego drugi się nie obawia, i że ten sam człowiek teraz miłuje to, czego dawniej nienawidził, i że teraz na to się odważa, czego się przedtem lękał itd.

Następnie, ponieważ każdy sądzi według swej wzruszeniowości, co jest dobre i co złe, co jest lepsze i co gorsze (ob. Przyp. do Tw. 39), wynika stąd, że ludzie mogą się różnić między sobą⁷⁸ tak sądem, jak wzruszeniem, skąd się bierze, że gdy ludzi porównamy między sobą, rozróżniamy ich jedynie według odmienności wzruszeń i tak oto nazywamy jednych nieustraszonymi, innych bojaźliwymi, innych jeszcze inaczej. Tak np. *nieustraszonym* [*intrepidus*] nazywam tego, kto lekceważy zło, którego ja zwykle się lękam. Jeżeli poza tym biorę jeszcze pod uwagę, że jego pożądanie wyrządzenia zła znieawidzonemu oraz dobrodziejstwa umiłowanemu nie powstrzymuje się przez trwogę przed złem, przed którym ja zwykle się hamuję, to nazywam takiego *odważnym* [*audax*]. Dalej wydaje mi się *bojaźliwym* [*timidus*] ten, kto lęka się zła, które ja lekceważę zwykle. A jeżeli poza tym biorę jeszcze pod uwagę, że jego pożądanie powstrzymuje się przez trwogę przed złem, które mnie nie może pohamować, to powiadam, że jest on *tchórzliwym* [*pusillanimis*]. W ten sposób będzie sądził każdy.

Wreszcie wobec takiej natury człowieka i niestałości jego sądu, jako też dlatego, że człowiek często sądzi o rzeczach tylko według wzruszeniowości i że owe rzeczy, według jego mniemania przyczyniające się do radości lub smutku — a dlatego (według Tw. 28) dąży on do sprowadzenia lub usunięcia ich — często są tylko urojone, nie mówiąc już o niepewności rzeczy, wykazanej w Części II, łatwo pojmujemy, że człowiek sam często może być przyczyną swego smucenia się, jak i radowania się, czyli że wzbudza się w nim tak smutek, jak radość, w związku z ideą siebie samego jako przyczyny. A dlatego łatwo rozumiemy, czym jest skrucha i czym zadowolenie z siebie samego. Otóż *skruczą* [*poenitentia*] jest smutek w związku z ideą siebie samego, a *zadowolenie z siebie* [*acquiescentia in se ipso*] jest radością w związku z ideą siebie samego jako przyczyny⁷⁹. Te wzruszenia należą do najsilniejszych, ponieważ ludzie uważają się za wolnych (ob. Tw. 49).

Twierdzenie 52

Takim przedmiotem, który dawniej widzieliśmy wraz z innymi przedmiotami, albo takim, który według naszego wyobrażenia nie posiada nic takiego, co by nie było wspólne wielu innym, nie będziemy się zajmowali tyle, ile takim, który według naszego wyobrażenia ma w sobie coś szczególnego.

DOWÓD. Skoro tylko wyobrażamy sobie przedmiot, widziany wraz z innymi, natychmiast przypominamy sobie i tamte (według Tw. 18 Części II wraz z Przyp.) i w ten sposób od zajmowania się jednym przechodzimy do zajmowania się innym. Tak samo dzieje się wobec przedmiotu, który według naszego wyobrażenia nie posiada nic takiego, co by nie było wspólne wielu innym, albowiem tym samym przypuszczamy, że zajmujemy się przy nim tym, cośmy widzieli dawniej wraz z innymi. Jeżeli zaś przypuszczamy, że wyobrażamy sobie coś szczególnego przy jakimś przedmiocie, czegośmy dawniej nigdy nie widzieli, to nie mówimy nic innego, jak to, że umysł, zajmując się tym przedmiotem,

⁷⁸ponieważ każdy sądzi według swej wzruszeniowości (...) wynika stąd, że ludzie mogą się różnić między sobą tak sądem, jak wzruszeniem — Że tak być może, pomimo że umysł ludzki jest częścią rozumu boskiego, wykazaliśmy w Przyp. do Tw. 13 Części II. [przypis autorski]

⁷⁹zadowolenie z siebie (...) jest radością w związku z ideą siebie samego jako przyczyny — O tych wzruszeniach była mowa już wyżej w Przyp. do Tow, 30. [przypis redakcyjny]

nie posiada w sobie żadnego innego, do zajęcia się którym mógłby przejść od zajęcia się tamtym. A dlatego wyznaczony jest do zajmowania się nim wyłącznie. A zatem takim przedmiotem itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. Takie pobudzenie umysłu, czyli wyobrażenie rzeczy szczególnej, o ile samo jedno zajmuje umysł, nazywa się *zdziwieniem* [*admiratio*]. Gdy wywołuje je przedmiot, którego się lękamy, zwie się *przerażeniem* [*consternatio*⁸⁰], ponieważ zdziwienie wobec zła tak dalece przykuwa człowieka do zajmowania się nim, że on się nie zdobywa na pomyślenie o środkach do uniknięcia zła. Natomiast gdy to, czemu dziwimy się, jest jakiegoś człowieka mądrością, pilnością lub czymś tego rodzaju, a przez to samo uznajemy, że ten człowiek przewyższa nas o wiele, wtedy zdziwienie nazywa się *czcią* [*veneratio*]. W przeciwnym razie jest to *niechęcią* [*horror*], jeżeli dziwimy się gniewowi, zawiści itd. jakiegoś człowieka. Następnie, jeżeli dziwimy się mądrości, pilności itd. człowieka, którego miłujemy, to przez to samo (według Tw. 12) umiłowanie go stanie się większe i taką miłość, połączoną ze zdziwieniem, czyli czcią, nazywamy *uwielbieniem* [*devotio*]. Możemy sobie jeszcze pomyśleć, że w ten sposób ze zdziwieniem łączą się nienawiść, nadzieja, ufność oraz inne wzruszenia, i będziemy mogli wyprowadzić stąd więcej wzruszeń, aniżeli istnieje wyrazów dla ich oznaczenia. Stąd widać, że nazwy wzruszeń wytworzono bardziej dla użytku pospolitego, aniżeli na podstawie dokładnego ich poznania.

Przeciwieństwem do zdziwienia jest *lekceważenie* [*contemptus*], którego przyczyna jest po największej części następująca. Gdy widzimy, że ktoś się dziwi jakiejś rzeczy, czy ją miłuje, czy się jej obawia itd., albo też gdy jakaś rzecz na pierwsze wejrzenie wydaje się podobną do rzeczy, której się dziwimy, którą miłujemy czy której się obawiamy itd. (według Tw. 15 wraz z Dod. oraz Tw. 27), to wyznaczeni zostajemy do dziwienia się, miłowania, obawiania się jej itd. Ale jeżeli obecność samej tej rzeczy lub dokładniejsze przyjrzenie się jej zmusza nas do zaprzeczenia o niej tego wszystkiego, co może być przyczyną zdziwienia, miłości, obawy itd., to umysł pozostaje wyznaczonym przez samą obecność rzeczy więcej do myślenia o tym, czego w przedmiocie nie ma, aniżeli o tym, co w nim jest, gdy tymczasem on przywykł, przeciwnie, do myślenia przy obecności przedmiotu głównie o tym, co w przedmiocie jest.

Dalej, tak jak uwielbienie powstaje ze zdziwienia wobec rzeczy umiłowanej, tak *sztyderstwo* [*irrisio*] powstaje z lekceważenia rzeczy, której nienawidzimy lub której się obawiamy, a *pogarda* [*dedignatio*] powstaje tak samo z lekceważenia głupoty, jak cześć ze zdziwienia wobec mądrości. Możemy wreszcie pomyśleć połączenie miłości, nadziei, chwały i innych wzruszeń z lekceważeniem i stąd wyprowadzić inne wzruszenia, których również zwykle nie wyróżnia się osobnymi nazwami.

Twierdzenie 53

Jeżeli umysł patrzy na siebie samego i na swoją moc działania, to raduje się, i to tym więcej, im dokładniej wyobraża sobie siebie i swoją moc działania.

DOWÓD. Człowiek poznaje siebie samego tylko przez pobudzenia swego ciała oraz ich idee (według Tw. 19 i 23 Części II). Skoro więc zachodzi, że umysł może patrzeć na siebie samego, to przyjmuje się, że przez to samo dochodzi do większej doskonałości, tj. (według Przep. do Tw. 11) wzbudza się w nim radość, i to tym większa, im dokładniej potrafi wyobrazić sobie siebie i swoją moc działania. Co b. do d.

DODATEK. Ta radość wzrasta coraz bardziej, im więcej człowiek według swego wyobrażenia ulega chwaleniu przez innych. Otóż im więcej jest on według swego wyobrażenia chwalony przez innych, tym większą radość wzbudza w innych według swego wyobrażenia, i to w związku z ideą siebie samego (według Przep. do Tw. 29), a dlatego (według Tw. 27) wzbudza się w nim coraz większa radość w związku z ideą siebie samego. Co b. do d.

Twierdzenie 54

Umysł dąży do wyobrażenia sobie tylko tego, co zakłada jego moc działania.

DOWÓD. Dążność umysłu, czyli jego moc, jest samą treścią tegoż umysłu (według Tw. 7), treść umysłu zaś (jak się rozumie samo przez się) stwierdza tylko to, czym umysł

⁸⁰zwie się *przerażeniem* (*consternatio*) — „*Consternatio*” mieliśmy już w Przep. do Tw. 39, ale w innym oświetleniu. Całkowite ujęcie podane jest w Okr. wzr. 42. [przypis redakcyjny]

jest i do czego jest zdolny, nie zaś to, czym nie jest i do czego nie jest zdolny. A dlatego dąży on do wyobrażania sobie wyłącznie tego, co jego moc działania stwierdza, czyli zakłada. Co b. do d.

Twierdzenie 55

Jeżeli umysł wyobraża sobie swoją niemoc, to przez to samo smuci się.

DOWÓD. Treść umysłu stwierdza tylko to, czym umysł jest i do czego jest zdolny, innymi słowy w naturze umysłu leży wyobrażanie sobie wyłącznie tego, co zakłada jego moc działania (według Tw. 54). Jeżeli więc mówimy, że umysł, gdy patrzy na siebie samego, wyobraża sobie swoją niemoc, to nie powiadamy nic innego, jak to, że gdy umysł dąży do wyobrażania sobie czegoś, zakładającego jego moc działania, ulega powstrzymaniu w tym dążeniu, czyli (według Przyp. do Tw. 11) że smuci się. Co b. do d.

DODATEK. Ten smutek wzrasta coraz bardziej, jeżeli umysł wyobraża sobie, że jest przez kogoś potępiany. Dowodzi się tego w ten sam sposób, jak Dodatku do Twierdzenia 53.

PRZYPISEK. Ten smutek w połączeniu z ideą naszej bezsilności nazywa się pokorą [*humilitas*]. Radość zaś, pochodząca z patrzenia na siebie samego, nazywa się miłością własną [*philautia*] lub zadowoleniem z siebie [*acquiescentia in se ipso*⁸¹]. To drugie wzruszenie budzi się za każdym razem, gdy człowiek patrzy na swe cnoty, czyli moc swego działania, co pociąga też za sobą, że każdy lubuje się w opowiadaniu swych przygód i popisuje się siłami zarówno swego ciała, jak i ducha, a z tego powodu ludzie stają się nieznośnymi dla siebie nawzajem.

Z tego wynika dalej, że ludzie są z natury zawistni (ob. Przyp. do Tw. 24 oraz Przyp. do Tw. 32), czyli że cieszą się z nieudolności bliźnich i przeciwnie, smucą się z powodu ich cnót. Otóż ilekroć ktoś wyobraża sobie swoje czyny, zawsze rozbudza się w nim radość (według Tw. 53), i to tym większa, im więcej doskonałości te czyny wyrażają według jego wyobrażenia i im dokładniej wyobraża je sobie, tj. (według tego, co powiedziane w Przyp. 1 do Tw. 40 Części II) im więcej może on je wyróżniać od innych i brać jako rzeczy szczególne. Dlatego każdy, patrząc na siebie, będzie się cieszył najbardziej wtedy, gdy upatrzy w sobie coś, czego komu innemu odmawia, natomiast jeżeli to, co twierdzi o sobie, dotyczy idei ogólnej człowieka lub zwierzęcia, to nie tyle będzie się cieszył. Przeciwnie, będzie on się smucił, jeżeli wyobrazi sobie, że jego czyny w porównaniu z czynami innych są słabsze; dążyć będzie do usunięcia tego smutku (według Tw. 28), a to przez pomniejszanie znaczenia czynów bliźniego albo przez okraszanie wedle możliwości swoich własnych.

Widzimy więc, że ludzie z natury są skłonni do nienawiści i zawiści, do czego przyczynia się także i wychowanie. Otóż rodzice zazwyczaj zachęcają swe dzieci do cnoty z pomocą bodźca zaszczytu i zawiści.

Przeciwko temu pozostaje jeszcze może zarzut, że nierzadko dziwimy się cnotom ludzi i czcimy ich. Dla usunięcia tego dołączam Dodatek następujący:

DODATEK. Nikt nie zazdrości cnoty komuś, kto nie jest mu równy.

DOWÓD. Zawiść jest właściwie nienawiścią (ob. Przyp. do Tw. 24), czyli (według Przyp. do Tw. 13) smutkiem, tj. (według Przyp. do Tw. 11) pobudzeniem, powstrzymującym moc działania człowieka, czyli jego dążność. Wszakże człowiek (według Przyp. do Tw. 9) dąży do czynienia i pożąda czynienia tego tylko, co może wynikać z danej jego natury, a zatem nie będzie pożywał, aby mu przypisywano jakąś moc działania, czyli (co na jedno wychodzi) cnotę, właściwą naturze kogoś innego, a jemu obcą. A dlatego jego pożądanie nie może być powstrzymywane, tj. (według Przyp. do Tw. 11) nie może on doznawać smutku z tego powodu, że patrzy na jakąś cnotę w kimś do niego niepodobnym, a zatem nie może żywić dla niego zawiści o to. Będzie ją natomiast żywił dla równego sobie, który według jego przypuszczenia ma tę samą co on naturę. Co b. do d.

PRZYPISEK. Jeżeli przeto powyżej w Przypisku do Twierdzenia 52 powiedzieliśmy, że czcimy człowieka, dziwiąc się jego mądrości, dzielności itd., to dzieje się tak dlatego (jak widać z owego Tw.), że wyobrażamy sobie, iż owe cnoty są jemu właściwe, nie zaś

⁸¹zadowolenie z siebie (*acquiescentia in se ipso*) — Zob. też w Przyp. do Tw. 30 oraz Przyp. do Tw. 51. [przypis redakcyjny]

Radość, Egoizm

Cnota

wspólne z naszą naturą. Dlatego więc nie będziemy mu ich zazdrościli, jak nie zazdrościmy drzewom wysokości, lwom siły itd.

Twierdzenie 56

Tyle mamy rodzajów radości, smutku i pożądania, a zatem i wzruszeń z nich złożonych, jak chwiejność ducha, lub pochodnych, jak miłość, nienawiść, nadzieja, obawa itd., ile jest rodzajów przedmiotów pobudzających nas.

DOWÓD. Radość i smutek, a zatem i wzruszenia złożone oraz pochodne, są stanami biernymi (według Przyp. do Tw. 11). Jesteśmy zaś (według Tw. 1) koniecznie bierni, o ile posiadamy idee niedorównane, i tylko o tyle, o ile je posiadamy (według Tw. 3), jesteśmy bierni, tj. (ob. Przyp. 1 do Tw. 40 Części II) tylko o tyle jesteśmy koniecznie bierni, o ile wyobrażamy sobie, czyli (ob. Tw. 17 Części II wraz z Przyp.) o ile wzbudza się w nas wzruszenie, zawierające w sobie naturę ciała naszego oraz naturę ciała zewnętrznego. A więc naturę każdego stanu biernego trzeba koniecznie tak objaśnić, aby wyrażała się natura przedmiotu pobudzającego nas. Otóż radość pochodząca np. od przedmiotu A zawiera w sobie naturę tego przedmiotu A, a radość, pochodząca od przedmiotu B zawiera w sobie naturę tego przedmiotu B; więc te dwa wzruszenia radości są z natury swej odmienne dlatego, że pochodzą od przyczyn rozmaitej natury. Tak samo i wzruszenie smutku pochodzące od jego przedmiotu, jest z natury swej odmienne od smutku pochodzącego od innej przyczyny. To samo dotyczy miłości, nienawiści, nadziei, obawy, chwiejności ducha itd. A dlatego mamy koniecznie tyle rodzajów smutku, miłości, nienawiści itd., ile jest rodzajów przedmiotów pobudzających nas.

Co zaś do pożądania, to jest ono samą treścią, czyli naturą, każdego, o ile się ją pojmuje jako wyznaczoną do jakiegoś działania według każdorazowo danego jej nastroju (ob. Przyp. do Tw. 9). A więc stosownie do tego, jak w kimś przyczyny zewnętrzne wzbudzają taki czy owaki rodzaj radości, smutku, miłości, nienawiści itd., tj. stosownie do tego, jak jego natura nastraja się w taki czy owaki sposób, jego pożądanie będzie raz takie, raz inne, a natura jednego pożądania tak się różni od natury drugiego koniecznie, jak różnią się między sobą rodzaje je wzruszenia. Będziemy tedy mieli tyle rodzajów pożądania, ile jest rodzajów radości, smutku, miłości itd., a zatem (według tego, co powiedzieliśmy) ile jest rodzajów przedmiotów pobudzających nas. Co b. do d.

PRZYPISEK. Wśród różnych rodzajów wzruszeń, których (według Tw. 56) jest mnóstwo, do najważniejszych należą: *żarłoczność* [*luxuria*], *pijaństwo* [*ebrietas*], *lubieżność* [*libido*], *pożądliwość* [*avaritia*] i *ambicja* [*ambitio*⁸²]. Są to tylko pojęcia miłości albo pożądania, wyjaśniające naturę tego czy owego wzruszenia przez przedmioty, których dotyczą; albowiem przez żarłoczność, pijaństwo, lubieżność, pożądliwość i ambicję nie rozumiemy nic innego, jak nieumiarkowane umiłowanie lub pożądanie ucztowania, picia, spółkowania, posiadania bogactw i sławy. Poza tym to wzruszenie, o ile odróżniamy je od innych wyłącznie według przedmiotu, którego dotyczą, nie mają sobie przeciwnych. Albowiem *umiarkowanie* [*temperantia*], które zwykle przeciwstawiamy żarłoczności, *trzeźwość* [*sobrietas*], przeciwstawiana pijaństwu, i wreszcie *czystość* [*castitas*], przeciwstawiana lubieżności, nie są wzruszeniami, czyli stanami biernymi, świadczą bowiem o mocy ducha, powściągającej owe wzruszenia.

Nie mogę tutaj wdać się w wyjaśnienie pozostałych rodzajów wzruszeń (ponieważ tyle ich jest, ile jest rodzajów przedmiotów), a i gdybym mógł, to nie ma potrzeby. Albowiem do tego, co zamierzamy, mianowicie do wyznaczenia sił wzruszeń i mocy umysłu nad nimi, wystarcza nam posiadanie określenia ogólnego dla każdego wzruszenia. Wystarcza nam, powiadam, zrozumienie wspólnych własności wzruszeń oraz umysłu, by móc wyznaczyć, jaka i jak wielka jest moc umysłu w powściągnięciu i powstrzymaniu wzruszeń. Jakkolwiek przeto wielka jest różnica pomiędzy jednym a drugim wzruszeniem miłości, nienawiści czy pożądania, np. pomiędzy miłością dla dzieci a miłością dla żony, nie mamy jednak potrzeby poznawania tych różnic i głębszego badania natury i pochodzenia tych wzruszeń.

Umiarkowanie, Cnota,
Czyn

⁸²ambicja — O tej zob. Przyp. do Tw. 29. [przypis redakcyjny]

Twierdzenie 57

Każde wzruszenie jednego osobnika różni się tyle od wzruszenia innego osobnika, ile treść jednego różni się od treści drugiego.

DOWÓD. To twierdzenie jest widoczne z Pewnika 1, podanego po Twierdzeniu pomocniczym 3 przy Przypisku do Twierdzenia 13 Części II. Pomimo to udowodnimy je na podstawie określeń trzech wzruszeń pierwotnych.

Wszystkie wzruszenia sprowadzają się do pożądania, radości i smutku, jak się okazuje z ich określeń, które podaliśmy. Atoli pożądanie jest naturą, czyli treścią, każdego z nich (ob. jego określenie w Przyp. do Tw. 9), a więc pożądanie każdego osobnika tyle się różni od pożądania innego osobnika, ile natura, czyli treść, jednego różni się od treści drugiego. Następnie radość i smutek są stanami biernymi, w których powiększa się lub zmniejsza, podtrzymuje lub powstrzymuje moc, czyli dążność, każdego do zachowania swego bytu (według Tw. 11 wraz z Przyp.). A że przez dążność do zachowania swego bytu, o ile ta dotyczy zarazem umysłu i ciała, rozumiemy popęd i pożądanie (ob. Przyp. do Tw. 9), przeto radość i smutek jest samym pożądaniem, czyli popędem, o ile powiększa się lub zmniejsza, podtrzymuje lub powstrzymuje przez przyczyny zewnętrzne, tj. (według tegoż Przyp.) jest właśnie naturą każdego. A dlatego radość lub smutek każdego tyle tylko różni się od radości i smutku kogo innego, ile natura, czyli treść, jednego różni się od treści drugiego, a zatem każde wzruszenie jednego osobnika różni się tyle od wzruszenia innego itd. Co b. do d.

Pożądanie, Radość, Smutek,
Kondycja ludzka

PRZYPISSEK. Stąd wynika, że wzruszenia zwierząt nazywanych nierozumnymi (że one czują, zgoła wątpić nie możemy, poznawszy pochodzenie umysłu) różnią się od ludzkich tylko tyle, ile ich natura różni się od ludzkiej. Konia, jak i człowieka, popycha do mnożenia się lubieżność, ale konia lubieżność końska, człowieka zaś ludzka. Toteż odmienne być muszą chuci i popędy owadów, ryb i ptaków. Jakkolwiek przeto każdy osobnik żyje zadowolony z natury, jaką posiada, i nią się cieszy, życie to, z którego każdy jest zadowolony, i ta uciecha nie jest niczym innym, jak ideą, czyli duszą tegoż osobnika i dlatego uciecha jednego różni się tyle od uciechy drugiego, ile treść jednego różni się od treści drugiego.

Kondycja ludzka, Zwierzę,
Pożądanie, Natura, Dusza

Wreszcie z powyższego Twierdzenia wynika, że zachodzi znaczna różnica pomiędzy uciechą np. pijanego i uciechą, którą posiada filozof, co tutaj chciałem mimochodem zauważyć.

Tyle o wzruszeniach właściwych człowiekowi, o ile on jest bierny. Pozostaje jeszcze powiedzieć nieco o takich, które należą do niego, o ile jest czynny.

Twierdzenie 58

Oprócz radości i pożądania, jako stanów biernych, mamy jeszcze inne wzruszenia radości i pożądania, właściwe nam, o ile jesteśmy czynni.

DOWÓD. Pojmując siebie samego i swoją moc działania, umysł raduje się (według Tw. 53); umysł zaś koniecznie patrzy na siebie samego, gdy pojmuje ideę prawdziwą, czyli dorównaną (według Tw. 43 Części II). Wszakże umysł pojmuje niejakię ideę dorównaną (według Przyp. do Tw. 40 Części II), a więc o tyle też raduje się umysł, o ile pojmuje ideę dorównaną, tj. (według Tw. 1), o ile jest czynny. Następnie umysł, zarówno o ile posiada ideę jasne i wyraźne, jak i o ile posiada mętne, dąży do zachowania swego bytu (według Tw. 9); a że przez dążność rozumiemy pożądanie (według Przyp. do Tw. 9), przeto pożądanie jest nam właściwe także, o ile też poznajemy rozumem, czyli (według Tw. 1) o ile jesteśmy czynni. Co b. do d.

Twierdzenie 59

Pomiędzy wzruszeniami należącymi do umysłu, o ile on jest czynny, nie ma żadnych innych prócz takich, które sprowadzają się do radości albo pożądania.

DOWÓD. Wszystkie wzruszenia sprowadzają się do pożądania, radości i smutku, jak wykazują podane przez nas ich określenia. Ale przez smutek rozumiemy to, co zmniejsza lub powstrzymuje moc myślenia umysłu (według Tw. 11 wraz z Przyp.), a dlatego o ile umysł smuci się, o tyle zmniejsza się lub powstrzymuje (według Tw. 1) jego moc rozumienia, tj. działania. Z tego powodu żadne wzruszenie smutku nie może należeć do

umysłu, o ile jest on czynny, lecz jedynie wzruszenia radości i pożądania, które (według Tw. 48) o tyle też należą do umysłu. Co b. do d.

PRZYPISEK. Wszystkie czyny wynikające ze wzruszeń należących do umysłu, o ile on poznaje rozumem, zaliczam do *dzielności* [*fortitudo*], którą rozdzielam na wytrwałość i szlachetność. Otóż przez *wytrwałość* [*animositas*] rozumiem pożądanie, z którym każdy dąży do zachowania swego bytu wyłącznie według wskazania rozsądku. Przez *szlachetność* [*generositas*] zaś rozumiem pożądanie, z którym każdy dąży wyłącznie według wskazania rozsądku do popierania innych ludzi oraz do zjednywania ich sobie przyjaźnią. A więc te czyny, które mają na celu wyłącznie pożytek działającego, zaliczam do wytrwałości, te zaś, które mają na celu także pożytek innych, zaliczam do szlachetności. Tak oto umiarkowanie, trzeźwość, przytomność umysłu [*animi praesentia*] w niebezpieczeństwie itp. są rodzajami wytrwałości; delikatność [*modestia*] zaś, łagodność [*clementia*] itp. są rodzajami szlachetności.

W ten sposób, mniemam, wyjaśniłem najgłówniejsze wzruszenia i wstrząśnienia ducha, powstające z łączenia się trzech wzruszeń pierwotnych, mianowicie pożądania, radości i smutku, oraz wykazałem je przez pierwsze ich przyczyny.

Stąd widać, że przyczyny zewnętrzne na wiele sposobów wzruszają nas i miotają nami, nieświadomymi swego wyjścia i losu, niby falami morza wiatry przeciwne.

Ale powiedziałem już, że wykazałem najgłówniejsze tylko wzruszenia, nie wszystkie, jakie mogą być dane. Gdyż tą samą drogą co wyżej postępując, łatwo możemy wykazać, że miłość łączy się ze skrucą, pogardą, hańbą itd. Mniemam nawet, że każdemu z tego, co powiedziane, jasno się przedstawi, iż wzruszenia mogą się łączyć z sobą w sposób tak rozmaity i że stąd pochodzi tyle ich odmian, iż niepodobna ich określić żadną liczbą. Ale wystarczy dla mego zamierzenia, że wyliczyłem tylko najważniejsze, ponieważ te, które pominąłem, służyłyby więcej ciekawości niż pożytkowi.

Pozostaje mi jeszcze zaznaczyć coś co do miłości. Mianowicie bardzo często się zdarza, że gdy napawamy się upragnioną rzeczą, ciało wskutek tego napawania się przybiera nowy nastrój, który odmiennie je wyznacza, tak że wywołują się w nim inne obrazy rzeczy, a zarazem i umysł poczyna co innego sobie wyobrażać i czego innego pożądać. Tak np. gdy wyobrażamy sobie coś, co nam zazwyczaj swym smakiem sprawia rozkosz, pragniemy napawać się tym, mianowicie spożyć je. Ale gdy napawamy się w ten sposób, żołądek napełnia się i ciało otrzymuje inny nastrój. Jeżeli więc przy tym nowym nastroju ciała obraz tego pokarmu wskutek jego obecności wzmocni się, a z nim i dążność, czyli pożądanie, spożycia go, to temu pożądaniu, czyli tej dążności, sprzeciwi się ów nowy nastrój, a skutkiem tego obecność pokarmu, którego pragnęliśmy poprzednio, stanie się wstrętą, i to właśnie nazywamy *obrzydzeniem* [*fastidium*] i *przesytem* [*taedium*].

Pomijam tu zresztą zewnętrzne pobudzenia ciała, dające się dostrzec przy wzruszeniach, jak drżenie, blednięcie, łkanie, śmiech itd., ponieważ należą one wyłącznie do ciała, nie mając żadnego związku z umysłem.

Wreszcie jest jeszcze coś do zauważenia w określeniach wzruszeń, które przeto potwarzam poniżej kolejno, dodając przy każdym to, co należy mieć na uwadze.

Określenia wzruszeń⁸³

1. *Pożądanie* [*cupiditas*] jest samą treścią człowieka, o ile się ją pojmuje jako wyznaczoną przez jakieś dane jej pobudzenie do jakiegoś działania.

OBJASNIENIE. Powiedzieliśmy powyżej w Przypisku do Twierdzenia 9, że pożądanie jest popędem wraz z jego świadomością, a popędem jest sama treść człowieka, o ile ona jest wyznaczona do czynienia tego, co służy jego zachowaniu. Ale już w tymże Przypisku zauważyłem, że nie uznaję w rzeczywistości żadnej różnicy pomiędzy ludzkim popędem a pożądaniem, albowiem czy człowiek jest świadomy swego popędu, czy nie, popęd pozostaje ten sam. A dlatego, aby nie wydawało się, że popełniam tautologię, zaniechałem objaśnienia pożądania przez popęd, lecz starałem się tak je określić, aby ogarnąć wszystkie dążności natury ludzkiej, które oznaczamy nazwami: popęd, wola,

⁸³ *Określenia wzruszeń* — W tym zbiorze są pominięte następujące określenia: *uznania* i *potępienia* z Przyp. do Tw. 29, *nieustraszonego* i *bojaźliwego* z Przyp. do Tw. 51, *niechęci* z Przyp. do Tw. 52, *dzielności*, *przytomności umysłu*, *obrzydzenia* i *przesytu* z Przyp. do Tw. 59, przybyło zaś określenie *małoduszności* pod 29. [przypis redakcyjny]

Cnota

Kondycja ludzka, Morze,
Wiatr

Pożądanie

pożądanie lub żądza. Mogłem bowiem powiedzieć, że pożądanie jest samą treścią człowieka, o ile ją pojmujemy jako wyznaczoną do jakiegoś działania, jednakże z tego określenia (według Tw. 23 Części II) nie wynikałoby, że umysł może być świadomy swego pożądania, czyli popędu. A więc, aby włączyć przyczynę tej świadomości, trzeba było (według tegoż Tw.) dodać: „o ile pojmuje się ją jako wyznaczoną przez jakieś dane jego pobudzenie” itd. Przez pobudzenie bowiem treści ludzkiej rozumiemy jakiś nastrój jego treści zarówno wrodzony, jak i nabyty, czy będzie on pojęty przez przymiot myślenia, czy przez przymiot rozciągłości wyłącznie, czy wreszcie będzie on należeć do jednego i do drugiego. A więc przez pożądanie rozumiem tutaj wszelkiego rodzaju dążności, żądze, popędy i chęci człowieka, które z powodu rozmaitego nastroju tego samego człowieka są różne i nierzadko tak sobie przeciwne, że człowieka pociągają w różne strony i on sam nie wie, w którą się zwrócić.

2. *Radość* [*laetitia*] jest to przejście człowieka od mniejszej do większej doskonałości.

3. *Smutek*⁸⁴ [*tristitia*] jest to przejście człowieka od większej do mniejszej doskonałości.

OBJAŚNIENIE. Mówię: „przejście”, albowiem radość nie jest jeszcze doskonałością. Gdyby bowiem człowiek rodził się z tą doskonałością, do której dochodzi, to posiadałby ją bez wzruszenia radości. Występuje to jaśniej przy wzruszeniu smutku, przeciwnym tamtemu. Otóż nikt nie może zaprzeczyć, że smutek polega na przejściu do mniejszej doskonałości, nie zaś na samej mniejszej doskonałości, ponieważ człowiek o tyle nie może się smucić, o ile posiada coś z doskonałości. Nie możemy też powiedzieć, że smutek polega na braku większej doskonałości, gdyż brak nie jest niczym, wzruszenie zaś smutku jest faktem, który nie może być niczym innym, jak faktem przejścia do mniejszej doskonałości, tj. faktem, w którym moc działania ludzkiego ulega zmniejszeniu lub powstrzymaniu (ob. Przep. do Tw. 11).

Pomijam zresztą określenia *wesołości* [*hilaritas*], *przyjemności* [*titillatio*], *posępności* [*melancholia*] i *przykrości* [*dolor*], ponieważ one należą raczej do ciała i są tylko rodzajami radości albo smutku⁸⁵.

4. *Zdziwienie* [*admiratio*] jest to wyobrażenie jakiejś rzeczy, na którym umysł dlatego się zatrzymuje, że to szczególne wyobrażenie nie ma żadnego związku z innymi. Zob. Tw. 52 wraz z Przep.

OBJAŚNIENIE. W Przypisku do Twierdzenia 18 Części II wykazaliśmy przyczynę, dlaczego umysł od zajmowania się jedną rzeczą natychmiast przechodzi do myślenia o innej; mianowicie dlatego, że obrazy rzeczy tak kojarzą się z sobą i porządkują, że jedne następują po drugich. Nie daje się to pojąć w przypadku, gdy obraz rzeczy jest nowy, bo umysł będzie zatrzymany w zajmowaniu się tą rzeczą, dopóki inne przyczyny nie wyznaczą go do myślenia o czym innym. Wyobrażenie tedy rzeczy nowej, wzięte samo w sobie, jest tej samej natury, co i inne wyobrażenia. Z tego powodu więc nie zaliczam zdziwienia do wzruszeń i nie widzę żadnego powodu do uczynienia tego, ile że to zajęcie umysłu nie pochodzi od żadnej przyczyny pozytywnej, która by odrywała umysł od czego innego, lecz jedynie stąd, że zachodzi brak przyczyny, która by umysł wyznaczała przy zajmowaniu się jakąś rzeczą do myślenia o czym innym.

A zatem (jak zauważyłem w Przep. do Tw. 11) uznaję jedynie trzy wzruszenia pierwotne, czyli pierwszego rzędu, mianowicie radość, smutek i pożądanie. O zdziwieniu zaś mówiłem tylko dlatego, że przyjęto oznaczać innymi nazwami niektóre wzruszenia, pochodzące od tych trzech pierwotnych, gdy dotyczą przedmiotów, którym dziwimy się. Ten sam powód skłania mnie także do podania tutaj określenia lekceważenia.

5. *Lekceważenie* [*contemptus*] jest to wyobrażenie jakiejś rzeczy dotykającej tak mało umysł, że obecność samej rzeczy, więcej go podnieca do wyobrażania sobie tego, czego w teje rzeczy nie ma, aniżeli tego, co w niej jest. Zob. Przep. do Tw. 52.

Opuszczam tutaj określenia *czci* [*veneratio*] i *pogardy*⁸⁶ [*dedignatio*], ponieważ żadne wzruszenia, ile wiem, nie zawdzięczają im swych nazw.

6. *Miłość*⁸⁷ [*amor*] jest to radość w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej.

Radość

Smutek

Miłość

⁸⁴smutek — Zob. Przep. do Tw. 11. [przypis redakcyjny]

⁸⁵określenia *wesołości* (...) *przyjemności* (...) *posępności* (...) *przykrości* (...) *należą raczej do ciała i są tylko rodzajami radości albo smutku* — Zob. o tych Przep. do Tw. 11. [przypis redakcyjny]

⁸⁶określenia *czci* (...) i *pogardy* — Zob. Przep. do Tw. 52. [przypis redakcyjny]

⁸⁷miłość (*amor*) — Zob. Przep. do Tw. 13. [przypis redakcyjny]

OBJAŚNIENIE. To określenie dość jasno wyraża treść miłości. Owo zaś określenie niektórych pisarzy⁸⁸, że miłość jest chęcią miłującego do połączenia się z rzeczą umiłowaną, wyraża nie treść miłości, lecz jej własność. A ponieważ ci pisarze nie dojrżeli dostatecznie treści miłości, to nie mogli też mieć jasnego pojęcia o jej własności. Z tego powodu ich określenie uchodzi powszechnie za bardzo ciemne.

Trzeba wszakże zauważyć, że jeżeli mówię, iż jest to własnością miłującego, że ma „chęć” do połączenia się z rzeczą umiłowaną, to przez chęć nie rozumiem zgody lub namysłu, czyli walnego postanowienia (dowiedliśmy bowiem w Tw. 48 Części II, że są to urojenia), ani też pożądania połączenia się z rzeczą umiłowaną a nieobecną lub pozostawania w jej obecności, gdy jest obecna. Albowiem miłość daje się pojąć bez tego lub owego pożądania. Natomiast rozumiem przez chęć tylko zadowolenie, które miłujący odczuwa przy obecności rzeczy umiłowanej, przez co wzmagają się radość miłującego albo przynajmniej podsyca.

7. *Nienawiść*⁸⁹ [*odium*] jest to smutek w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej.

OBJAŚNIENIE. To, co tutaj jest do zaznaczenia, daje się łatwo dostrzec w tym, co jest powiedziane w Objasnieniu poprzedniego Określenia. Zob. poza tym Przep. do Tw. 13.

8. *Przyjazność* [*propensio*] jest to radość w połączeniu z ideą jakiejś rzeczy, która ubocznie jest przyczyną radości.

9. *Odraza*⁹⁰ [*aversio*] jest smutkiem w połączeniu z ideą jakiejś rzeczy, która ubocznie jest przyczyną smutku. O tych zob. Przep. do Tw. 15.

10. *Uwielbienie* [*devotio*] jest to miłość ku temu, kto wzbudza w nas zdziwienie.

OBJAŚNIENIE. Wykazaliśmy w Twierdzeniu 52, że zdziwienie powstaje wobec nowości rzeczy. Jeżeli więc zachodzi, że to, czemu się dziwimy, wyobrażamy sobie często, to przestajemy się dziwić. A dlatego widzimy, że wzruszenie uwielbienia łatwo wyraża się w zwyczajną miłość.

11. *Szyderstwo* [*irrisio*] jest to radość, powstająca stąd, że wyobrażamy sobie, iż coś, co lekceważymy, znajduje się w rzeczy, której nienawidzimy.

OBJAŚNIENIE. O ile lekceważymy rzecz, której nienawidzimy, o tyle przeczymy jej istnieniu (ob. Przep. do Tw. 52) i o tyle (według Tw. 20) radujemy się. Ale ponieważ zakładamy, że człowiek jednak nienawidzi tego, z czego szydzi, to wynika, że ta radość nie będzie trwała. Zob. Przep. do Tw. 47.

12. *Nadzieja* [*spes*] jest to niestała radość, pochodząca od idei rzeczy przyszłej lub przeszłej, o wyniku której w jakimś stopniu wątpimy.

13. *Obawa* [*metus*] jest to niestały smutek, pochodzący od idei rzeczy przyszłej lub przeszłej, o wyniku której w jakimś stopniu wątpimy. O tych zob. Przep. 2 do Tw. 18.

OBJAŚNIENIE. Z tych określeń wynika, że nie ma nadziei bez obawy, ani obawy bez nadziei. Kto bowiem ma nadzieję i wątpi o wyniku rzeczy, o tym przypuszcza się, że wyobraża sobie coś, co wyłącza istnienie rzeczy przyszłej, a więc o tyle smuci się (według Tw. 19), a zatem, mając nadzieję, obawia się, że rzecz nie nastąpi. Kto zaś, przeciwnie, ma obawę, tj. wątpi o wyniku rzeczy, której nienawidzi, ten również wyobraża sobie coś, co wyłącza istnienie tejże rzeczy, a więc (według Tw. 20) raduje się, a zatem o tyle ma nadzieję, że rzecz nie nastąpi.

14. *Ufność* [*securitas*] jest to radość pochodząca od idei rzeczy przyszłej lub przeszłej przy usunięciu przyczyny wątpienia o niej.

15. *Rozpacz* [*desperatio*] jest to smutek pochodzący od idei rzeczy przyszłej lub przeszłej przy usunięciu przyczyny wątpienia o niej.

OBJAŚNIENIE. A więc z nadziei powstaje ufność, a z obawy rozpacz, gdy usuwa się przyczyna wątpienia o wyniku rzeczy. Zachodzi to, ponieważ człowiek wyobraża sobie rzecz przeszłą lub przyszłą jako obecną i uważa ją za teraźniejszą, albo też ponieważ wyobraża sobie co innego, co wyłącza istnienie tych rzeczy, które wywołały w nim wątp-

Nienawiść

Nadzieja

Rozpacz

⁸⁸określenie niektórych pisarzy, że miłość jest chęcią miłującego do połączenia się z rzeczą umiłowaną — Mianowicie kartezjańczyków. Zob. *Descartes, De pass. an. II, 79.* [przypis redakcyjny]

⁸⁹nienawiść (*odium*) — Zob. Przep. do Tw. 13. [przypis redakcyjny]

⁹⁰przyjazność (*propensio*) (...) odraza (*aversio*) — W Przep. do Tw. 15 wzruszenia te nazwane są: „*sympathia*” i „*antypatia*”. [przypis redakcyjny]

pliwość. Albowiem chociaż nie możemy być nigdy pewni wyniku rzeczy poszczególnych (według Dod. do Tw. 31 Części II), to jednak może się zdarzyć, że o ich wyniku nie wątpimy. Co innego bowiem jest, jak wykazaliśmy (ob. Przyp. I do Tw. 49 Części II), nie wątpić o rzeczy, a co innego posiadać o niej pewność. A dlatego może zająć, że obraz rzeczy przeszłej lub przyszłej wzbudza w nas takie samo wzruszenie radości lub smutku, jak obraz rzeczy obecnej, jak dowiedliśmy w Twierdzeniu 18, które zob. wraz z Przypiskami.

16. *Pociecha* [*gaudium*] jest to radość w połączeniu z ideą rzeczy przeszłej, która nastąpiła mimo nadziei.

17. *Zgryzota*⁹¹ [*conscientiae morsus*] jest to smutek w połączeniu z ideą rzeczy przeszłej, która nastąpiła mimo nadziei.

18. *Współcierpienie* [*commiseratio*] jest to smutek w połączeniu z ideą zła, które spotkało kogo innego, podobnego do nas według naszego wyobrażenia. Zob. Przyp. do Tw. 22 oraz Przyp. do Tw. 27.

OBJASNIENIE. Pomiędzy *współcierpieniem* a *miłosierdziem*⁹² nie ma, zdaje się, żadnej różnicy prócz tej, że *współcierpienie* oznacza wzruszenie poszczególne, *miłosierdzie* zaś stałe takie usposobienie.

19. *Przychylność* [*favor*] jest to miłość ku komuś, kto wyświadczył innemu dobrodziejstwo.

20. *Uraza* [*indignatio*] jest to nienawiść ku komuś, kto wyrządził innemu zło.

OBJASNIENIE. Wiem, że wyrazy te w zwykłym użyciu oznaczają co innego. Ale moim zadaniem jest wyjaśnianie nie znaczeń wyrazów, lecz natury rzeczy, i nadawanie im takich nazw, których znaczenie przyjęte nie odbiega całkiem od tego, które chciałbym im nadać, co tutaj raz na zawsze zaznaczam. Poza tym o przyczynie tych wzruszeń zob. Dod. I do Tw. 27 oraz Przyp. do Tw. 22.

21. *Przecenianie* [*existimatio*] jest to ocenianie kogoś z powodu miłości bardziej pochlebnie, niż słuszność wymaga.

22. *Niedocenianie* [*despectus*] jest to ocenianie kogoś z powodu nienawiści mniej pochlebnie, niż słuszność wymaga.

OBJASNIENIE. *Przecenianie* jest tedy skutkiem, czyli własnością, miłości, a *niedocenianie* — nienawiści. Można przeto *przecenianie* określić też jako miłość, o ile ona człowieka tak pobudza, że on ocenia rzecz umiłowaną pochlebniej, niż słuszność wymaga, i przeciwnie, *niedocenianie* jako nienawiść, o ile ona człowieka tak pobudza, że ocenia on rzecz znienawidzoną mniej pochlebnie, niż słuszność wymaga. Zob. o tych Przyp. do Tw. 26.

23. *Zawiść* [*invidia*] jest to nienawiść, o ile ta pobudza człowieka tak, że smuci się z czyjogoś szczęścia i przeciwnie, cieszy się z czyjogoś nieszczęścia.

OBJASNIENIE. *Zawiści* przeciwstawia się zazwyczaj *współczucie*, które wbrew dosłownemu znaczeniu⁹³ można określić, jak następuje.

24. *Współczucie* [*misericordia*] jest to miłość, o ile ta pobudza człowieka tak, że cieszy się z czyjogoś dobra i, przeciwnie, smuci się z czyjogoś zła⁹⁴.

OBJASNIENIE. Poza tym o *zawiści* zob. Przyp. do Tw. 24 oraz Przyp. do Tw. 32.

To wszystko są wzruszenia radości i smutku, którym towarzyszy idea rzeczy zewnętrznej jako przyczyny wprost lub ubocznie. Przechodzę teraz do tych, którym towarzyszy idea rzeczy wewnętrznej jako przyczyny.

25. *Zadowolenie z siebie* [*acquiescentia in se ipso*] jest to radość pochodząca stąd, że człowiek patrzy na siebie samego i na swoją moc działania.

26. *Pokora* [*humilitas*] jest to smutek pochodzący stąd, że człowiek patrzy na swoją niemoc, czyli słabość.

OBJASNIENIE. *Zadowolenie z siebie*, o ile rozumiemy przez nie radość pochodzącą stąd, że patrzymy na swoją moc działania, przeciwstawia się pokorze. O ile jednak rozumiemy przez nie także radość w połączeniu z ideą jakiegoś czynu, spełnionego przez

⁹¹*pociecha* (*gaudium*) (...) *zgryzota* (*conscientiae morsus*) — Zob. Przyp. 2 do Tw. 18. [przypis redakcyjny]

⁹²*miłosierdzie* — Autor używa tutaj wyrazu „*misericordia*”, jak pod 24, jednakże nie zupełnie w tym samym znaczeniu. [przypis redakcyjny]

⁹³*współczucie* (...) *wbrew dosłownemu znaczeniu* — Zob. 20, Obj. [przypis redakcyjny]

⁹⁴*Współczucie* (*misericordia*) — Zob. 18, Obj. i uw. [przypis redakcyjny]

nas według naszego mniemania z wolnego postanowienia umysłu, to przeciwstawia się je *skrusze*, którą określamy, jak następuje.

27. *Skrucha* [*poenitentia*] jest to smutek w połączeniu z ideą jakiegoś czynu, spełnionego przez nas według naszego mniemania z wolnego postanowienia umysłu.

OBJAŚNIENIE. Przyczyny tych wzruszeń wykazaliśmy w Przyp. do Tw. 51 oraz w Tw. 53, 54 i 55 wraz z Przyp. Co do wolnego postanowienia umysłu, to zob. Przyp. do Tw. 35 Części II.

Trzeba będzie tu jeszcze zaznaczyć, że nie ma w tym nic dziwnego, iż po czynach, które zwykle zwie się niegodziwymi, następuje smutek, a po tych, które zwie się słusznymi, następuje radość. Zależy to bowiem od wychowania głównie, jak łatwo zrozumieć z tego, co już wyżej powiedzieliśmy. Otóż rodzice, ganiąc tamte i karcąc za nie dzieci często, nawołując zaś, przeciwnie, do drugich i pochwalając za nie, sprawili, że z pierwszymi łączą się wzruszenia smutku, z drugimi zaś radości. Potwierdza to także doświadczenie. Otóż nawyknięcie i religia nie przedstawia się jednakowo u wszystkich, lecz przeciwnie, co dla jednych jest święte, to dla drugich jest nieświęte, co dla jednych jest szacowne, to dla drugich jest ohydne. A więc stosownie do wychowania swego każdy albo czuje skruszę z powodu swych czynów, albo chlubi się nimi.

28. *Pycha* [*superbia*] jest to sądzenie o sobie z powodu miłości własnej pochlebniej, niż słusność wymaga⁹⁵.

OBJAŚNIENIE. Różni się więc pycha od przeceniania tym, że tamta dotyczy przedmiotu zewnętrznego, pycha zaś człowieka samego, sądzącego o sobie pochlebniej, niż słusność wymaga. Poza tym jak przecenianie jest skutkiem, czyli własnością, miłości, tak pycha jest skutkiem, czyli własnością, miłości własnej [*philautia*]⁹⁶. Można ją przeto określić tak, że jest ona umiłowaniem siebie, czyli zadowoleniem z siebie, o ile ono tak pobudza człowieka, że sędzi o sobie pochlebniej, niż słusność wymaga (ob. Przyp. do Tw. 26).

Wzruszenie to nie ma sobie przeciwnego. Nikt bowiem nie sędzi o sobie mniej pochlebnie, niż słusność wymaga, z powodu nienawiści ku sobie. Nikt nawet nie sędzi o sobie gorzej, niż słusność wymaga, o ile wyobraża sobie, że tego czy owego nie potrafi. Jeśli bowiem człowiek wyobraża sobie, że czegoś nie potrafi, to wyobraża sobie to z konieczności, a wyobrażenie to tak go usposabia, że rzeczywiście nie potrafi on uczynić tego, czego nie potrafi według swego wyobrażenia. Dopóki więc wyobraża sobie, że nie potrafi tego czy owego, dopóty nie jest wyznaczony do działania, a zatem wówczas jest dlań niemożliwym uczynienie tego.

Wprawdzie biorąc pod uwagę to, co zależy tylko od mniemania, możemy pojąć, że może się zdarzyć, iż człowiek sędzi o sobie mniej pochlebnie, niż słusność wymaga. Może bowiem się zdarzyć, że ktoś, patrząc ze smutkiem na swoją słabość, wyobraża sobie, że wszyscy go lekceważą, gdy tymczasem nikt nie myśli wcale go lekcewać. Prócz tego człowiek może sędzi o sobie mniej pochlebnie, niż słusność wymaga, jeżeli w chwili obecnej zaprzecza czegoś sobie w stosunku do czasu przyszłego, co do którego nie ma pewności, jak np. gdy zaprzecza, że będzie mógł pojąć coś niewątpliwego, że będzie mógł pożądać jedynie czegoś lub czynić jedynie coś, co jest niegodne lub ohydne itd. Dalej możemy powiedzieć, że ktoś sędzi o sobie mniej pochlebnie, niż słusność wymaga, gdy widzimy, że ze zbytnej obawy przed hańbą nie odważa się na coś, na co inni, równi mu, odważają się. A więc możemy to wzruszenie, które nazwę małodusznością, przeciwstawić pysze. Albowiem jak z zadowolenia z siebie samego powstaje pycha, tak z pokory powstaje małoduszność, którą przeto określimy w sposób następujący.

29. *Małoduszność*⁹⁷ [*abiectio*] jest to sądzenie o sobie z powodu smutku mniej pochlebnie, niż słusność wymaga.

OBJAŚNIENIE. Zwykle jednak przeciwstawiamy pysze pokorę, ale wtedy zwracamy uwagę więcej na skutki tych wzruszeń, aniżeli na ich naturę. Zazwyczaj bowiem nazywamy pysznym tego, kto zanadto się chlubi (ob. Przyp. do Tw. 30), kto o zaletach tylko

⁹⁵*pycha* (*superbia*) — Zob. inne określenie w Przyp. do Tw. 57 Cz. IV. [przypis redakcyjny]

⁹⁶*pycha* jest skutkiem, czyli własnością, miłości własnej (*philautia*) — Zob. Przyp. do Tw. 55. [przypis redakcyjny]

⁹⁷*małoduszność* — Powyżej nie było mowy o tym wzruszeniu. Zob. inne określenie niżej w Przyp. do Tw. 57. Cz. IV. [przypis redakcyjny]

Pycha

Czyn

Smutek

Pycha, Pokora

swoich, a o wadach tylko cudzych opowiada, kto chciałby być wywyższany nad innych i kto wreszcie występuje z taką poważnością i wystawnością, jaka cechuje zwykle stojących o wiele wyżej od niego. Przeciwnie zaś, nazywamy pokornym tego, kto często rumieni się, kto wyznaje swe wady, a opowiada o zaletach cudzych, kto wszystkim ustępuje i kto wreszcie chadza z głową pochyloną i nie dba o wystawność.

Zresztą te wzruszenia, mianowicie pokora i małoduszność, zdarzają się bardzo rzadko. Albowiem natura ludzka, wzięta sama przez się, sprzeciwia się im według możliwości (ob. Tw. 13 i 54). Dlatego ci, którzy uchodzą za najbardziej małodusznych i pokornych są po największej części ambitni i zawistni.

30. *Chłuba* [*gloria*] jest to radość w związku z ideą jakiegoś naszego czynu, który według naszego wyobrażenia ulega chwaleńiu przez innych.

31. *Hańba* [*puđor*] jest to smutek w związku z ideą jakiegoś czynu, który według naszego wyobrażenia ulega potępieniu przez innych.

OBJAŚNIENIE. O tych zob. Przyp. do Tw. 30. Musimy tu zauważyć różnicę pomiędzy hańbą a wstydem [*verecundia*⁹⁸]. Otóż hańba jest smutkiem, następującym po czynie, którego się wstydzimy; wstyd zaś jest obawą, czyli trwogą, przed hańbą, powstrzymującą człowieka od popełnienia czegoś ohydneho.

Wstydomu przeciwstawia się zwykle *bezwstydnosć* [*impudentia*], która w rzeczywistości nie jest wzruszeniem, jak wykaże we właściwym miejscu⁹⁹; ale wszak nazwy wzruszeń (jak już zauważyłem) świadczą bardziej o używaniu nazw aniżeli o naturze wzruszeń¹⁰⁰.

Na tym kończę zamierzone wyjaśnienie wzruszeń radości i smutku i przechodzę do tych, które ściągają¹⁰¹ do pożądanja.

32. *Tęsknota* [*desiderium*] jest to pożądanje, czyli popęd do posiadania jakiejś rzeczy, podniecany przez pamięć o tej rzeczy i zarazem powstrzymywany przez pamięć o innych rzeczach, wyłączających istnienie tejeż rzeczy upragnionej.

OBJAŚNIENIE. Gdy sobie jakąś rzecz przypominamy, to przez to samo, jak już nieraz powiedzieliśmy, usposabiamy się do patrzenia na nią z takim samym wzruszeniem, jak gdyby ona była obecna. Ale to usposobienie, czyli ta dążność, przytłumia się na jawie po większej części przez obrazy rzeczy wyłączające istnienie tego, co wspominamy. Gdy więc przypominamy sobie jakąś rzecz, wzbudzającą w nas jakiś rodzaj radości, to przez to samo dążymy do tego, aby brać ją jako obecną z tym samym wzruszeniem radości, ale ta dążność natychmiast będzie przytłumiona przez pamięć o rzeczach wyłączających jej istnienie. Dlatego też tęsknota jest w rzeczywistości smutkiem, przeciwstawnym tej radości, która pochodzi z nieobecności rzeczy znienawidzonej, o czym zob. Przyp. do Tw. 47. Zważywszy, że wyraz „*desiderium*” dotyczy, jak się zdaje, żądzy, zaliczam to wzruszenie do wzruszeń pożądanja.

33. *Współzawodnictwo* [*aemulatio*] jest to pożądanje jakiejś rzeczy rodzące się w nas stąd, że wyobrażamy sobie, iż inni posiadają to samo pożądanje.

OBJAŚNIENIE. Jeżeli ktoś ucieka dlatego, że widzi, iż inni uciekają, albo boi się czegoś dlatego, że widzi, iż inni się boją, albo też jeżeli ktoś, widząc, że kto inny oparzył sobie rękę, kurczy swoją rękę i porusza tak swe ciało, jak gdyby jego własna ręka się sparzyła, to mówimy, że naśladuje cudze wzruszenie, nie zaś, że współzawodniczy. Nie dlatego, aby inne przyczyny naśladownictwa, a inne współzawodnictwa były nam znane, lecz dlatego, że przyjęto nazywać współzawodnictwem tylko naśladowanie tego, co uchodzi za szacowne, pożyteczne lub miłe. Poza tym zob. o przyczynie współzawodnictwa Tw. 27 wraz z Przyp. Dlaczego zaś z tym wzruszeniem łączy się po większej części zawiść, zob. Tw. 32 wraz z Przyp.

34. *Dziękczynność* [*gratia*], czyli *wdzięczność* [*gratitudo*] jest to pożądanje, czyli staranie się, miłości, aby dążyć do wyświadczenia dobrodziejstw temu, kto z takim samym wzruszeniem miłości sprawił nam dobrodziejstwo. Zob. Tw. 39 oraz Przyp. do Tw. 41.

⁹⁸wstyd (*verecundia*) — Zob. Przyp. do Tw. 39. [przypis edytorski]

⁹⁹bezwstydnosć (*impudentia*), która w rzeczywistości nie jest wzruszeniem, jak wykaże we właściwym miejscu — Autor nie wraca już do tego. [przypis redakcyjny]

¹⁰⁰nazwy wzruszeń (jak już zauważyłem) świadczą bardziej o używaniu nazw aniżeli o naturze wzruszeń — Zob. 20, Obj. [przypis redakcyjny]

¹⁰¹ściągąć — tu: sprowadzać; redukować. [przypis edytorski]

35. *Życzliwość* [*benevolentia*] jest to pożądanie wyświadczenia dobrodziejstw temu, z kim współczujemy. Zob. Przep. do Tw. 27.

36. *Gniew* [*ira*] jest to pożądanie, do którego podnieca nas nienawiść, przyczyniania zła temu, kogo nienawidzimy. Zob. Tw. 39.

37. *Mściwość* [*vindicta*] jest to pożądanie, do którego podnieca nas nienawiść wzajemna przyczyniania zła temu, który nam z takiego samego wzruszenia szkodę wyrządził. Zob. Dod. 2 do Tw. 40 wraz z Przep.¹⁰².

38. *Okrutność*¹⁰³ [*crudelitas*], czyli *wściekłość* [*saevitia*], jest to pożądanie podniecające nas¹⁰⁴ do wyrządzania zła temu, kogo miłujemy lub z kim współczujemy.

OBJAŚNIENIE. Okrutności przeciwstawia się *łagodność*¹⁰⁵ [*clementia*], która nie jest stanem biernym, lecz mocą ducha, powściągającą gniew i mściwość.

39. *Trwoga* [*timor*] jest to pożądanie uniknięcia większego zła, którego się obawiamy, przez mniejsze. Zob. Przep. do Tw. 39.

40. *Odwaga* [*audacia*] jest to pożądanie podniecające kogoś do czynienia czegoś z narażeniem się na niebezpieczeństwo, na które narazić się mają obawę podobni do niego.

41. *Tchórzliwość*¹⁰⁶ [*pusillanimitas*] przypisuje się temu, czyje pożądanie powstrzymuje się przez trwogę przed niebezpieczeństwem, na które odważają się narazić podobni do niego.

OBJAŚNIENIE. Tchórzliwość przeto nie jest niczym innym, jak obawą przed jakimś złem, którego ludzie po większej części zwykle nie obawiają się. Dlatego nie zaliczam jej do wzruszeń pożądania. Jednakże chciałem ją tutaj wyjaśnić, ponieważ przeciwstawia się ona rzeczywiście wzruszeniu odwagi, o ile bierzemy pod uwagę pożądanie.

42. *Przerażenie* [*consternatio*] przypisuje się temu, czyje pożądanie uniknięcia zła powstrzymuje się przez zdziwienie wobec zła, którego on się boi.

OBJAŚNIENIE. Przerażenie jest więc rodzajem tchórzliwości. Ale że przerażenie powstaje z podwójnej trwogi, dogodniej będzie określić je jako obawę ogarniającą osłupiałego lub chwiejącego się człowieka tak, że nie może on usunąć zła. Powiadam: „osłupiałego”, o ile dostrzegamy, że zdziwienie powstrzymuje jego pożądanie usunięcia zła. Powiadam zaś „chwiejącego się”, o ile zauważamy, że pożądanie to powstrzymuje się przez trwogę przed innym złem, które go tak samo dręczy, tak że on nie wie, które z obydwu ma uchylić. O tym zob. Przep. do Tw. 39 oraz Przep. do Tw. 52. Poza tym o tchórzliwości i odwadze zob. Przep. do Tw. 51.

43. *Uprzejmość* [*humanitas*], czyli *delikatność* [*modestia*] jest to pożądanie czynienia tego, co się ludziom podoba i zaniechiwania tego, co się im nie podoba.

44. *Ambicja*¹⁰⁷ [*ambitio*] jest to nadmierne pożądanie chwały.

OBJAŚNIENIE. Ambicja jest pożądanem, podniecającym i wzmacniającym (według Tw. 27 i 31) wszystkie wzruszenia, a dlatego to wzruszenie ledwie można zwalczyć. Albowiem gdy człowieka opanowuje jakieś pożądanie, to i tamto ogarnia go konieczność. „Najlepszy człowiek — powiada Cicero — kieruje się chlubą najbardziej. Nawet filozofowie piszący książki o pogardzie sławy, wypisują na nich swe nazwiska¹⁰⁸ itd.

¹⁰²gniew (*ira*) (...) mściwość (*vindicta*) — Zob. także Przep. do Tw. 40. [przypis redakcyjny]

¹⁰³okrutność — Zob. Przep. do Dod. do Tw. 41. [przypis redakcyjny]

¹⁰⁴okrutność (...) jest to pożądanie podniecające nas — W oryginale: podniecające kogoś. *Meijer* (przekł. holend.) czyta: „nas” dla uzgodnienia z Przep. do Dod. do Tw. 41. *Baensch* (przekł. niem.) zgadza się na to. *Appuhn* (przekł. franc.) nie zgadza się, sądząc, że w owym Przep. nie mówi się o tym, iż okrutny miłuje tego, komu wyrządza zło, i *Gebhardt*, podkreślając, że tam się mówi o wyrządzaniu zła miłującemu, a tutaj miłowanemu, zauważa, że okrutność jest tylko tam, gdzie dotknięta jest miłość lub współczucie, inaczej kat byłby okrutny, a gdybyśmy czytali „nas”, mielibyśmy określenie sadyzmu, którego Spinoza nie ma na myśli. Jednakże trudno odrzucić tę poprawkę wobec tego, że inaczej 1) mielibyśmy jedyny przypadek z osobą trzecią, przy tym działającą jakby na złość, 2) zatraciłoby się podobieństwo do owego Przep., gdzie wyrządzający zło nie przestaje miłować, bo tylko przeważa w nim nienawiść. Właśnie kto wyrządza zło komuś, kogo miłuje i kto go miłuje, jest okrutnym, np. inkwizytor. [przypis redakcyjny]

¹⁰⁵łagodność — Zob. Przep. do Tw. 59. [przypis redakcyjny]

¹⁰⁶odwaga (*audacia*) (...) tchórzliwość (*pusillanimitas*) — Zob. Przep. do Tw. 51, wskazany dopiero pod 42. [przypis redakcyjny]

¹⁰⁷uprzejmość [*humanitas*] (...) ambicja [*ambitio*] — Zob. Przep. do Tw. 29. [przypis redakcyjny]

¹⁰⁸Najlepszy człowiek (...) wypisują na nich swe nazwiska — Cicero, *Pro Archia* 11 i *Tusc. disp.* I, 15. [przypis redakcyjny]

Okrucieństwo,
Umiarkowanie

Odwaga

Tchórzostwo

Tchórzostwo

Ambicja

45. *Żarłoczność* [*luxuria*] jest to nieumiarkowane pożądanie lub też umiłowanie ucztowania.

46. *Pijaństwo* [*ebrietas*] jest to nieumiarkowane pożądanie i miłowanie picia.

47. *Pożądlliwość* [*avaritia*] jest to nieumiarkowane pożądanie i miłowanie bogactw.

48. *Lubieżność*¹⁰⁹ [*libido*] jest to pożądanie i miłowanie cielesnych połączeń.

OBJAŚNIENIE. Czy to pożądanie spółkowania jest umiarkowane czy nie, zwykle nazywa się ono lubieżnością.

Powyższych pięć wzruszeń (jak zaznaczyliśmy w Przyp. do Tw. 56) nie posiada sobie przeciwnych. Albowiem delikatność¹¹⁰ jest rodzajem ambicji, o której zob. Przyp. do Tw. 29, dalej *umiarkowanie* [*temperantia*], *trzeźwość* [*sobrietas*] i *czystość*¹¹¹ [*castitas*] oznaczają moc, a nie bierność umysłu, jak również już zaznaczyłem. A lubo może się zdarzyć, że człowiek pożądlivy, ambitny lub trwożliwy może się powstrzymać od nadmiaru w jedzeniu, picciu i spółkowaniu, to jednak pożądlliwość, ambicja i trwoga nie są przeciwne żarłoczności, pijaństwu i lubieżności. Pożądlivy bowiem pragnie zazwyczaj raczyć się potrawami i napojami przy obcym stole; ambitny zaś, skoro tylko liczy na tajemnicę, nie będzie się w żadnej rzeczy miarkować, a jeżeli żyje między pijakami i rozpustnikami, będzie jeszcze skłonniejszy do ich przywar właśnie dlatego, że jest ambitny; wreszcie bojaźliwy czyni to, czego nie chce. Chociażby zatem pożądlivy ciskał swe bogactwa do morza, by ująć śmierci, pozostanie jednak pożądlivym, a jeżeli rozpustnik jest smutny, że nie może puścić wodzy swym chuciom, to nie przestaje dlatego być rozpustnikiem. W ogóle te wzruszenia dotyczą nie tyle samych czynów ucztowania, picia itd., jak samego popędu i umiłowania. Nie można przeto przeciwstawić nic tym wzruszeniom poza *szlachetnością* [*generositas*] i *wytrwałością*¹¹² [*animositas*], o których poniżej będzie mowa.

Pomijam tutaj określenia *zazdrości*¹¹³ [*zelotypia*] i pozostałych wstrząśnień ducha zarówno dlatego, że powstają z połączenia się wzruszeń, które już określiliśmy, jak i dlatego, że po większej części nie mają nazw, z czego okazuje się, że dla użytku praktycznego dość jest wiedzieć, do jakiego rodzaju należą.

Z określeń wzruszeń objaśnionych przez nas widać, że one wszystkie powstają z pożądania, radości i smutku, a raczej, że wszystkie są tylko tymi trzema, z których każde przybiera zwykle rozmaite nazwy stosownie do stosunków i nacechowań zewnętrznych.

Jeżeli teraz weźmiemy te trzy wzruszenia pierwotne i zwrócimy uwagę na to, co powiedzieliśmy powyżej o naturze umysłu, to będziemy mogli w następujący sposób określić wzruszenia, o ile należą tylko do umysłu.

Określenie ogólne wzruszeń

Wzruszenie, zwane stanem biernym, jest ideą mętną, z pomocą której umysł potwierdza większą lub mniejszą od poprzedniej siłę istnienia swego ciała lub jakiej jego części i, gdy mu jest dana, zostaje wyznaczony do myślenia więcej o czymś jednym, aniżeli o czymś innym.

OBJAŚNIENIE. Powiadam nasamprzód, że wzruszenie, czyli stan bierny ducha, jest „ideą mętną”. Wykazaliśmy bowiem, że umysł o tyle jest w stanie biernym tylko (ob. Tw. 3), o ile posiada idee niedorównane, czyli mętne.

Powiadam następnie: „z którą umysł potwierdza większą lub mniejszą od poprzedniej siłę istnienia swego ciała lub jakiejś jego części”. Wszystkie bowiem idee, które mamy o ciałach, mówią więcej o faktycznym nastroju naszego ciała (według Dod. 2 do Tw. 16 Części II), aniżeli o naturze ciała zewnętrznego. Ta zaś idea, która stanowi formę¹¹⁴ wzruszenia, musi mówić o nastroju ciała lub jakiejś jego części, czyli wyrażać ten nastrój, który posiada ciało lub jakaś jego część stąd, że moc jego działania, czyli istnienia, powiększa się lub zmniejsza, podtrzymuje lub powstrzymuje.

¹⁰⁹żarłoczność [*luxuria*] (...) pijaństwo [*ebrietas*] (...) pożądlliwość [*avaritia*] (...) lubieżność [*libido*] — Zob. Przyp. do Tw. 56. [przypis redakcyjny]

¹¹⁰delikatność — Zob. pod 43. [przypis redakcyjny]

¹¹¹umiarkowanie [*temperantia*], trzeźwość [*sobrietas*], czystość [*castitas*] — Zob. Przyp. do Tw. 56. [przypis redakcyjny]

¹¹²szlachetność [*generositas*], wytrwałość [*animositas*] — Zob. Przyp. do Tw. 59. [przypis redakcyjny]

¹¹³zazdrość [*zelotypia*] — Zob. Przyp. do Tw. 35. [przypis redakcyjny]

¹¹⁴forma — Zob. objaśnienie tego wyrazu wyżej. [przypis redakcyjny]

Ale trzeba zauważyć, że jeżeli mówię: „większą lub mniejszą od poprzedniej siłę istnienia”, to nie rozumiem przez to, że umysł porównuje obecny nastrój ciała z przeszłym, lecz że idea, stanowiąca formę wzruszenia, potwierdza coś o ciele, co faktycznie zawiera w sobie mniej czy więcej rzeczywistości, niż było przedtem. A ponieważ treść umysłu polega na tym (według Tw. 11 i 13 Części II), że on potwierdza istnienie faktyczne swego ciała, a przez doskonałość rozumiemy właśnie treść rzeczy, to wynika stąd, że umysł przechodzi do większej lub mniejszej doskonałości, gdy zachodzi potwierdzanie o ciele lub jakiejś jego części czegoś, co zawiera w sobie więcej czy mniej rzeczywistości, niż było przedtem. Jeżeli więc powiedziałem wyżej, że moc myślenia umysłu powiększa się lub zmniejsza, to nie chciałem nic innego rozumieć, jak to, że umysł urobił o swym ciele lub o jakiejś jego części ideę, wyrażającą więcej czy mniej rzeczywistości, niż przedtem potwierdzał był o swym ciele. Albowiem wyższość idei oraz moc faktyczna myślenia ocenia się według wyższości przedmiotu.

Wreszcie dodałem: „i, gdy mu jest dana, zostaje wyznaczony do myślenia więcej o czymś jednym, aniżeli o czymś innym”, aby oprócz natury radości i smutku, wyłożonej w pierwszej części określenia, dać wyraz też i naturze pożądania.

Koniec części trzeciej.

CZĘŚĆ IV

O PODLEGŁOŚCI LUDZKIEJ, CZYLI O SIŁACH WZRUSZEŃ

Przedmowa

Niemoc człowieka w miarkowaniu i powstrzymywaniu wzruszeń nazywam jego podległością. Człowiek bowiem, oddany na pastwę wzruszeniom, nie jest panem siebie, lecz włada nim los i w jego władzy znajduje się człowiek do tego stopnia, że często, chociaż widzi to, co dlań jest lepsze, zmuszony jest obrąć gorsze¹¹⁵. Przyczynę tego stanu rzeczy mam zamiar wykazać w Części niniejszej, a prócz tego jeszcze, co we wzruszeniach jest dobrego lub złego. Ale zanim rozpocznę, chciałbym nieco powiedzieć przedwstępnie o doskonałości i niedoskonałości oraz o dobru i złu.

Jeżeli ktoś postanowił wykonać jakąś rzecz i wykończył ją, to nie tylko on sam, lecz i każdy, kto poznał dobrze umysł tego twórcy i jego cel, lub przypuszcza, że poznał, powie, że owa rzecz jest dokończona. Jeżeli ktoś ujrzał np. jakieś dzieło, które, jak zakładam, nie zostało w pełni wykonane, i dowiedział się, że celem jego twórcy było zbudowanie domu, ten powie, że dom jest niedokończony, i przeciwnie, powie, że jest dokończony, skoro zobaczy, że dzieło jest doprowadzone do końca, który twórca mu przeznaczył. Jeżeli jednakże ktoś widzi jakieś dzieło, a nie widział nigdy żadnego podobnego i nie zna umysłu twórcy, to zgoła nie będzie mógł wiedzieć, czy to dzieło jest dokończone czy niedokończone. Takie było, jak się zdaje, pierwotne znaczenie wyrazów: „doskonały” i „niedoskonały¹¹⁶”. Ale gdy ludzie zaczęli urabiać idee ogólne i wymyślać wzory domów, budowli, wież itd., tudzież jedne wzory przenosić nad inne, nastąpiło to, że każdy nazywał doskonałym to, co uważał za zgodne z ideą ogólną, urobioną dla tego rodzaju rzeczy, i przeciwnie, niedoskonałym to, co uważał za niezgodne z pomyslanym przez siebie wzorem, chociażby dzieło było względem myśli twórcy najzupełniej wyczerpujące.

Zdaje się, że nie z innej racji zwą się pospolicie doskonałymi lub niedoskonałymi również rzeczy naturalne, mianowicie takie, które nie są dziełem ręki ludzkiej. Otóż ludzie urabiają zazwyczaj idee ogólne tak samo o rzeczach naturalnych, jak i o sztucznych, mając je jakby za wzory rzeczy, sądząc, że na te idee zapatruje się natura (która według ich zdania nie działa nigdy bez względu na jakiś cel) i stawia je sobie za wzór. Skoro tedy spostrzegają, że w naturze zachodzi coś, co się nie zgadza z posiadanym przez nich pojęciem wzoru tego rodzaju rzeczy, to sądzą, że natura sama chybiła celu i zblądziła, pozostawiając ową rzecz w stanie niedoskonałym.

Widzimy więc, że ludzie przywykli nazywać rzeczy naturalne doskonałymi lub niedoskonałymi z przesądu raczej, aniżeli z prawdziwej o nich wiedzy. Wykazaliśmy bowiem w Przydatku do Części I, że natura nie działa celowo, ponieważ owo jestestwo wieczne i nieskończone, które nazywamy bóstwem, czyli naturą, działa z tą samą koniecznością, z którą istnieje. Wykazaliśmy bowiem (Tw. 16 Części I), że to jestestwo z tej samej konieczności natury, z której istnieje, także i działa. A więc powód, czyli przyczyna, dlaczego bóstwo, czyli natura, działa i dlaczego istnieje, jest ta sama. Jak przeto nie istnieje dla żadnego celu, tak też i nie działa dla żadnego celu i nie ma jak dla istnienia, tak i dla swego działania żadnej zasady lub celu.

Bóg, Natura, Obraz świata,
Kondycja ludzka, Błądzenie

¹¹⁵człowiek (...) często, chociaż widzi to, co dlań jest lepsze, zmuszony jest obrąć gorsze — Jest to wyrażenie z *Owidiusza, Metamorfozy* VII, 9. [przypis redakcyjny]

¹¹⁶Takie było, jak się zdaje, pierwotne znaczenie wyrazów: „doskonały” i „niedoskonały” — Dosłownie: „Takie było, jak się zdaje, pierwotne znaczenie tych wyrazów”. Nie można tak zostawić, gdyż wchodzi w grę nowe znaczenie. Wyraz „*perfectus*” jest dwuznaczny (dokończony, doskonały) i dlatego autor może mówić o „pierwotnym” znaczeniu. Odpowiednikiem również dwuznacznym jest „skończony”, jednakże nie możemy się nim posługiwać ze względu na odchylenie się znaczenia pochodnych, jak np. nieskończony zam. niedoskonały. Osiągnęlibyśmy największe przybliżenie do owej dwuznaczności, gdybyśmy dla pierwszego znaczenia mogli używać wyrazu „doskonany” od staropolskiego „doskonać” = dokonać. Za to mamy w wyrazach „dokończony” i „doskonały” prócz podobieństwa wspólny pierwiastek „kon”, który jest też w wyrazach „wykonać” i „koniec”, gdy u autora jest „*peragere*” i „*finis*”, a zatem w polskich wyrazach tkwi myśl o końcu, o który autorowi chodzi, gdy w łacińskich odpowiednikach tkwi myśl o czynności („*fac*”) bez znaczenia tutaj. [przypis redakcyjny]

Przyczyna zaś, zwana celową, nie jest niczym innym, jak tylko samym popędem ludzkim, o ile bierzemy go jakoby za zasadę, czyli przyczynę pierwszą, jakiejś rzeczy. Jeżeli np. mówimy, że przyczyną celową tego czy owego domu było zamieszkanie, to nie rozumiemy przez to zgoła nic innego, jak to, że człowiek, wyobraziwszy sobie wygody życia domowego, uczuł popęd do wybudowania domu. A dlatego zamieszkanie, o ile bierzemy je jako przyczynę celową, nie jest niczym poza tym popędem poszczególnym, który w rzeczywistości jest przyczyną sprawczą. Tę bierze się za pierwszą dlatego, że ludzie zazwyczaj nie znają przyczyn swych popędów. Są oni bowiem, jak już nieraz mówiłem, wprawdzie świadomi swoich czynów i popędów, ale nie znają przyczyn, wyznaczających ich do pragnienia czegoś. Poza tym zaliczam wyrażenia pospolite, że natura niekiedy chybia celu lub zbłądza i tworzy rzeczy niedoskonałe, do wymysłów, o których mówiłem w Przydatku do Części I.

A zatem doskonałość i niedoskonałość są w rzeczywistości tylko objawami myślenia, mianowicie pojęciami, które zwykle zmyślamy, porównywając między sobą osobniki jednego rodzaju albo gatunku. Dla tej przyczyny powiedziałem wyżej (Okr. 6 Części II), że przez rzeczywistość i doskonałość rozumiem to samo. Wszystkie bowiem jestestwa natury sprowadzamy zwykle do jednego rodzaju, nazywanego najogólniejszym, mianowicie do pojęcia bytu, który przynależy do wszystkich osobników natury bezwzględnie. O ile więc sprowadzamy jestestwa natury do tego rodzaju i porównujemy je między sobą, znajdując, że jedne posiadają więcej istotności, czyli rzeczywistości, niż drugie, o tyle powiadamy, że jedne są doskonalsze od drugich. O ile zaś przypisujemy im coś, co zawiera w sobie przeczenie, jak: granica, cel, niemoc itd., o tyle nazywamy je niedoskonałymi, ponieważ nie pobudzają naszego umysłu tak, jak owe, które nazywamy doskonałymi, nie zaś dlatego, aby im miało brakować czegoś, przynależnego im, albo dlatego, że natura zbłądziła. Do natury rzeczy bowiem należy tylko to, co wynika z konieczności natury przyczyny sprawczej, a wszystko, co wynika z konieczności natury przyczyny sprawczej, zachodzi koniecznie.

Co się tyczy dobra i zła, to te wyrazy nie oznaczają nic pozytywnego w rzeczach rozważanych w sobie, same zaś nie są niczym innym, jak objawami myślenia, czyli pojęciami, które urabiamy, porównywając rzeczy między sobą. Otóż ta sama rzecz może być jednocześnie dobra i zła, i także obojętna. Tak np. muzyka jest dobra dla tego, kto jest przygnębiony, zła zaś dla tego, kto jest w żalobie, a dla głuchego nie jest ani dobra, ani zła.

Dobro, Zło

Jednakże, chociaż rzecz tak się ma, musimy utrzymać te wyrazy. Albowiem pragnąc urobić ideę człowieka jako wzór natury ludzkiej, na który mielibyśmy się zapatrywać, przyda się nam utrzymać te wyrazy w powyższym znaczeniu. A więc będę rozumiał w następstwie przez dobro to, o czym wiemy z pewnością, że jest środkiem do coraz większego zbliżania się do wzoru natury ludzkiej, który stawiamy przed sobą. Przez zło zaś będę rozumiał to, o czym wiemy z pewnością, że przeszkadza nam w upodobnianiu się do tego wzoru. Następnie będziemy nazywali więcej lub mniej doskonałymi ludzi, o ile mniej albo więcej przybliżają się do owego wzoru. Przy tym jednak trzeba przede wszystkim pamiętać o tym, że gdy mówię, iż ktoś przechodzi od mniejszej do większej doskonałości i odwrotnie, to nie rozumiem tego tak, że on zmienia swą treść, czyli formę¹¹⁷), na inną, gdyż np. koń przestałby być koniem, gdyby się przemienił w człowieka, czy w owada — lecz że moc jego działania, o ile się ją rozumie przez jego naturę, powiększa się lub zmniejsza według naszego pojęcia. Wreszcie przez doskonałość rozumiem, jak już powiedziałem, rzeczywistość w ogóle, tj. treść jakiej bądź rzeczy, o ile ona w pewien sposób istnieje i oddziałuje, bez względu na jej trwanie. Żadna bowiem rzecz poszczególna nie może uchodzić za doskonalszą dlatego, że trwała w istnieniu więcej czasu, bo trwanie rzeczy nie może być wyznaczone z jej treści, ile że treść rzeczy nie zawiera w sobie żadnego określonego i wyznaczonego czasu istnienia; natomiast każda rzecz, czy będzie więcej czy mniej doskonała, będzie mogła zawsze utrzymać się w istnieniu z tą samą siłą, z którą zaczęła istnieć, tak że wszystkie pod tym względem są sobie równe.

¹¹⁷zmienia swą treść, czyli formę — Zob. objaśnienie tego wyrazu [„forma”] wyżej (nb.: „treść, czyli (!) forma”). [przypis redakcyjny]

Określenia

1. Przez *dobro* rozumiem to, o czym wiemy na pewno, że jest nam pożyteczne.
2. Przez *zło* zaś — to, o czym wiemy na pewno, że nam przeszkadza osiąść jakieś dobro. (Ob. o tych Przedmowę powyższą pod koniec).
3. Rzeczy poszczególne nazywam *przypadkowymi*, o ile, biorąc pod uwagę tylko ich treść, nie znajdujemy nic, co by koniecznie zakładało ich istnienie albo je koniecznie wyłączało.
4. Te same rzeczy poszczególne nazywam *możliwymi*, o ile, biorąc pod uwagę przyczyny, z których muszą powstawać, nie wiemy, czy są one wyznaczone do wytworzenia ich.

(W Przyp. 1 do Tw. 33 Części I nie zaznaczyłem żadnej różnicy pomiędzy możliwością i przypadkowością, ponieważ nie potrzeba tam było dokładnie tego rozróżnić).

5. Przez *wzruszenia przeciwne sobie* rozumiem poniżej takie, które ciągną człowieka w różne strony, chociażby były jednego rodzaju, jak żarłoczność i pożądlivość, które są rodzajami umiłowania; są one sobie przeciwne nie z natury, lecz przez moment uboczny.

6. Co rozumiem przez *wzruszenie wobec rzeczy przyszłej, teraźniejszej i przeszłej*, wyjaśniłem w Przyp. 1 i 2 do Tw. 18 Części III.

(Prócz tego trzeba tu wszakże zauważyć, że, jak odległość przestrzenną, tak samo też i czasową, możemy sobie wyobrazić wyraźnie tylko w jakichś stałych granicach. To znaczy, że tak, jak wszystkie przedmioty, odległe od nas więcej, niż o 200 stóp — czyli, których odległość od miejsca, zajmowanego przez nas, przewyższa tę, którą wyobrażamy sobie wyraźnie, — wyobrażamy sobie zwykle jako jednakowo od nas odległe i jakby znajdujące się ma jednej płaszczyźnie, tak samo też i przedmioty, których czas istnienia wyobrażamy sobie jako więcej oddalony od czasu teraźniejszego, aniżeli sobie zwykle wyraźnie wyobrażamy, wszystkie wyobrażamy sobie w jednakowej odległości od chwili obecnej i ściągamy jakby do jednego momentu czasowego).

7. Przez *cel*, dla którego coś robimy, rozumiem popęd.

8. Przez *cnotę i moc* rozumiem to samo, tzn. (według Tw. 7 Części III) cnota, o ile należy do człowieka, jest samą jego treścią, czyli naturą, o ile on posiada możność działania czegoś, co daje się zrozumieć przez prawa jego natury wyłącznie.

Pewnik

Nie ma we wszechświecie [w naturze rzeczy] takiej rzeczy poszczególnej, w porównaniu z którą nie mielibyśmy innej o większej mocy i sile. Właśnie poza każdą daną dana jest inna o większej mocy, mogąca tamtą zniszczyć.

Twierdzenie 1

Obecność czegoś prawdziwego, o ile jest prawdziwe, nie usuwa nic z tego, co jest pozytywne w idei mylnej.

DOWÓD. Mylność polega jedynie na braku wiedzy, zawartym w ideach niedorównanych (według Tw. 35 Części II), a nie posiadają one nic pozytywnego, dla którego uchodzą za mylne (według Tw. 33 Części II), lecz przeciwnie, o ile ściągają się do bóstwa, są prawdziwe (według Tw. 32 Części II). Gdyby więc to, co w idei mylnej jest pozytywnym, było usunięte przez obecność czegoś prawdziwego, o ile jest prawdziwe, to idea prawdziwa usuwałaby siebie samą, co (według Tw. 4 Części III) jest niedorzecznością. A zatem obecność czegoś itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. To Twierdzenie daje się jaśniej zrozumieć z Dodatku 2 do Twierdzenia 16 Części II. Otóż wyobrażenie jest ideą, mówiącą więcej o obecnym nastroju ciała ludzkiego aniżeli o naturze ciała zewnętrznego, jednakże nie wyraźnie, lecz mętnie. Stąd się bierze, że mówimy, iż umysł jest w błędzie. Tak np. gdy patrzymy na słońce, to wyobrażamy sobie, że jest ono odległe od nas o jakieś dwieście kroków. Mylimy się w tym dopóty, dopóki nie znamy jego prawdziwej odległości, a po poznaniu tej usuwa się wprowadzić błąd, ale nie wyobrażenie, tj. idea słońca wyjaśniająca o tyle tylko jego naturę, o ile ciało ulega pobudzeniu przez nie. A dlatego chociaż wiadoma nam jest prawdziwa jego odległość, tym niemniej wyobrażamy sobie, że jest ono blisko nas. Albowiem w Przypisku do Twierdzenia 35 Części II powiedzieliśmy, że nie z tej przyczyny wyobrażamy sobie słońce blisko, iż nie znamy jego prawdziwej odległości, lecz dlatego, że umysł o tyle tylko poj-

muje wielkość słońca, o ile ono pobudza ciało. Podobnie gdy promienie słońca padają na powierzchnię wody, odbijają się o nią w kierunku naszych oczu, wyobrażamy je sobie, jak gdyby ono było w wodzie, aczkolwiek znamy jego prawdziwe miejsce. Tak samo jest i z wszystkimi innymi wyobrażeniami, w których umysł myli się. Czy świadczą one o naturalnym nastroju ciała czy o zwiększaniu się lub zmniejszaniu jego mocy działania, nie są one nigdy sprzeczne z prawdą i nie znikają przy jej obecności. Zdarza się wprawdzie, że gdy mylnie boimy się jakiegoś zła, bojaźń znika na wieść prawdziwą, ale zdarza się też i przeciwnie, że gdy boimy się zła, które nadejdzie z pewnością, bojaźń znika na wieść mylną. Okazuje się z tego, że wyobrażenia znikają nie skutkiem obecności prawdy, o ile jest prawdą, lecz dlatego, że występują inne, od nich silniejsze, które wyłączają istnienie obecne rzeczy wyobrażanych, jak wykazaliśmy w Twierdzeniu 17 Części II.

Prawda, Błądzenie

Twierdzenie 2

Jesteśmy o tyle bierni, o ile stanowimy część natury, która nie może być pojęta sama przez się, bez innych części.

Natura, Kondycja ludzka, Czyn

DOWÓD. Nazywa się, że jesteśmy bierni, gdy powstaje w nas coś, czego jesteśmy przyczyną tylko częściową (według Okr. 2 Części III), tj. (według Okr. 1 Części III) coś takiego, czego nie można wyprowadzić wyłącznie z praw naszej natury. A zatem jesteśmy bierni, o ile stanowimy część natury, która nie może być pojęta sama przez się, bez innych części. Co b. do d.

Twierdzenie 3

Sila, z którą człowiek zachowuje swe istnienie, jest ograniczona, a przewyższa ją nieskończenie moc przyczyn zewnętrznych.

DOWÓD jest widoczny z Pewnika Części niniejszej. Otóż, gdy dany jest człowiek, to dane jest zarazem coś innego, przypuśćmy A, które jest większej mocy, a gdy dane jest A, to dane jest znowu coś, przypuśćmy B, większej mocy od owego A, i tak do nieskończoności. A dlatego moc człowieka jest ograniczona przez moc innej rzeczy i przewyższa ją nieskończenie moc przyczyn zewnętrznych. Co b. do d.

Twierdzenie 4

Nie może być, aby człowiek nie był częścią natury i nie podlegał żadnym innym zmianom, jak tylko takim, które dają się zrozumieć przez jego własną naturę i które mają w nim przyczynę dorównaną.

Kondycja ludzka, Natura, Bóg

DOWÓD. Moc, z którą rzeczy poszczególne, a zatem i człowiek, zachowują swój byt, jest mocą samego bóstwa, czyli natury (według Dod. do Tw. 24 Części I), nie o ile jest ona nieskończona, lecz o ile może być wyjaśniona przez faktyczną treść ludzką (według Tw. 7 Części III). A zatem moc człowieka, o ile wyjaśnia się przez jego treść faktyczną, jest częścią nieskończonej mocy bóstwa, czyli natury, tj. (według Tw. 34 Części I) jego treści. To był punkt pierwszy.

Następnie, gdyby mogło tak być, że człowiek nie mógłby podlegać żadnym innym zmianom, jak tym, które dają się zrozumieć wyłącznie przez naturę samego człowieka, to wynikałoby (według Tw. 4 i 6 Części III), że nie mógłby zginąć, lecz istniałby zawsze koniecznie. A musiałyby to wynikać z przyczyny, której moc jest albo skończona, albo nieskończona, mianowicie albo tylko z mocy człowieka, który w takim razie byłby zdolny do oddalenia od siebie wszystkich zmian mogących pochodzić od przyczyn zewnętrznych, albo z nieskończonej mocy natury, która kierowałaby wszystkim poszczególnym tak, że człowiek nie mógłby podlegać żadnym innym zmianom, prócz tych, które służą jego zachowaniu. Atoli pierwsze przypuszczenie (według Tw. 3, którego dowód jest ogólny i daje się zastosować do wszystkich rzeczy poszczególnych) jest niedorzeczne. A więc, gdyby mogło tak być, że człowiek podlegałby tylko takim zmianom, które dają się zrozumieć wyłącznie przez jego naturę, a zatem (jak dopiero co wykazaliśmy), aby istniał zawsze z konieczności, to musiałyby to wynikać z mocy nieskończonej bóstwa. A więc (według Tw. 16 Części I) z konieczności natury bóstwa, o ile bierzemy je jako pobudzone przez ideę jakiegoś człowieka, musielibyśmy wyprowadzić porządek całej natury, o ile ta daje się pojąć pod względem przymiotów rozciągłości i myślenia, a stąd (według Tw. 21 i Części I) wynikałoby, że człowiek jest nieskończony, co (według I pierwszej części ni-

niejszego Dowodu) jest niedorzeczne. A zatem być nie może, aby człowiek nie podlegał żadnym innym zmianom, jak tym, których sam jest przyczyną dorównaną. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że człowiek koniecznie zawsze podlega stanom biernym oraz że stosuje się do porządku ogólnego natury, ulega mu i do niego się stosuje, jak wymaga natura rzeczy.

Twierdzenie 5

Siła i wzrost każdego stanu biernego i utrzymanie się go w istnieniu nie określa się mocą, z którą dążymy do zachowania swego istnienia, lecz mocą przyczyny zewnętrznej w zestawieniu¹¹⁸ z naszą.

DOWÓD. Treści stanu biernego nie można wyjaśnić wyłącznie naszą treścią (według Okr. 1 i 2 Części III), tj. (według Tw. 7 Części III) mocy stanu biernego nie można określić mocą, z którą dążymy do zachowania swego bytu, lecz (jak wykazano w Tw. 16 Części II) trzeba koniecznie określić mocą przyczyny zewnętrznej w zestawieniu z naszą. Co b. do d.

Twierdzenie 6

Siła każdego stanu biernego, czyli wzruszenia, może przewyższać wszystkie inne działania, czyli moc człowieka, tak dalece, że wzruszenie uporczywie trzyma się człowieka.

DOWÓD. Siła i wzrost każdego stanu biernego oraz jego utrzymywanie się w istnieniu określa się przez moc przyczyny zewnętrznej w porównaniu z naszą (według Tw. 5), a zatem (według Tw. 3) może przewyższać moc człowieka itd. Co b. do d¹¹⁹.

Twierdzenie 7

Wzruszenie nie może być inaczej ani powstrzymane, ani usunięte, aniżeli przez wzruszenie przeciwne mu i silniejsze od niego.

DOWÓD. Wzruszenie, o ile należy do umysłu, jest ideą, którą umysł potwierdza większą lub mniejszą od poprzedniej siłą istnienia swego ciała (według Ogóln. okr. wzr., znajdującego się w końcu Części III). Gdy więc w umyśle wzniesie się jakieś wzruszenie, to zarazem i ciało podlega pobudzeniu, które powiększa lub zmniejsza jego moc działania. To zaś pobudzenie ciała (według Tw. 5) czerpie siłę do zachowania swego istnienia ze swojej przyczyny, nie może więc ani być wstrzymane, ani usunięte inaczej, jak przez przyczynę materialną (według Tw. 6 Części II), wzbudzającą w ciele pobudzenia tamtemu przeciwne (według Tw. 5 Części III) i silniejsze (według Pewn.). A zatem (według Tw. 12 Części II) w umyśle wzbudzi się idea pobudzenia silniejszego i przeciwnego poprzedniemu, tj. (według Ogóln. okr. wzr.) wzbudzi się w umyśle wzruszenie silniejsze i przeciwne poprzedniemu, czyli takie, które istnienie tamtego wyłącza lub usuwa. A zatem wzruszenie nie może być inaczej ani powstrzymane, ani usunięte, jak przez wzruszenie przeciwne i silniejsze. Co b. do d.

DODATEK. Wzruszenie, o ile należy do umysłu, nie może być ani powstrzymane, ani usunięte inaczej, jak przez ideę pobudzenia ciała przeciwnego i silniejszego od tego, któremu ulegamy. Albowiem wzruszenie, któremu ulegamy, nie może ani być wstrzymane, ani zniesione inaczej, jak przez wzruszenie od niego silniejsze i jemu przeciwne (według Tw. 7), tj. (według Ogóln. okr. wzr.) przez ideę pobudzenia ciała silniejszego i przeciwnego pobudzeniu, któremu ulegamy.

Twierdzenie 8

Poznanie dobra i zła nie jest niczym innym, jak wzruszeniem radości lub smutku, o ile jesteśmy go świadomi.

¹¹⁸ „mocą przyczyny zewnętrznej w zestawieniu z naszą — „Comparata” rozumie Lantzenberg (przeł. fr.) nie, jak inni: w porównaniu, lecz: „en composition” = łącznie, objaśniając, że nie chodzi o porównanie, lecz o wypadkową sił. Autor chce chyba więcej powiedzieć, mianowicie że stan bierny polega na przewadze przyczyny zewnętrznej w porównaniu z wewnętrzną, o którym też jest mowa w Dow. Tw. 15 i w Dow. Tw. 33 (Lantzenberg mówi tu: w porównaniu), jak w Przyp. do Tw. 55 Cz. III. Tw. 6 posuwa się dalej. Jednakże za rozumieniem Lantzenberga przemawia to, że w cytowanych przez autora miejscach nie ma mowy o porównaniu, a gdy o nie chodzi, jak w Dow. Tw. 15. autor cytuje Tw. 3. Dlatego bierzemy obydwie znaczenia. Por. też Przedm. do Cz. V pod koniec i Przyp. do Tw. 20 Cz. V w środku. [przypis redakcyjny]

¹¹⁹ Co b. do d. — Co było do dowiedzenia. [przypis edytorski]

DOWÓD. Nazywamy dobrem lub złem to, co sprzyja lub szkodzi utrzymaniu naszego bytu (według Okr. 1 i 2), tj. (według Okr. 7 Części III) co zwiększa lub zmniejsza, podtrzymuje lub powstrzymuje moc naszego działania, o ile więc (według Okr. radości i smutku, podanego w Przyp. do Tw. 11 Części III) spostrzegamy, że jakaś rzecz wzbudza w nas radość lub smutek, o tyle nazywamy ją dobrą lub złą. A zatem poznanie dobra i zła nie jest niczym innym, jak ideą radości lub smutku, wynikającą koniecznie z samego wzruszenia radości lub smutku (według Tw. 22 Części II). Ale ta idea jest w ten sam sposób zjednoczona ze wzruszeniem, jak umysł jest zjednoczony z ciałem (według Tw. 21 Części II) tj. (jak wykazano w Przyp. do tegoż Tw.) ta idea nie różni się w rzeczywistości od samego wzruszenia, czyli (według Ogóln. okr. wzr.) od idei pobudzenia ciała, jak tylko w pojęciu. A zatem poznanie dobra i zła nie jest niczym innym, jak samym wzruszeniem, o ile jesteśmy go świadomi. Co b. do d.

Twierdzenie 9

Wzruszenie, którego przyczynę wyobrażamy sobie jako obecną, jest silniejsze, aniżeli gdy ta przyczyna nie jest obecna według naszego wyobrażenia.

DOWÓD. Wyobrażenie jest ideą, w której umysł bierze rzecz jako obecną (ob. jego Okr. w Przyp. do Tw. 17 Części II), i która mówi więcej o nastroju ciała ludzkiego, aniżeli o naturze rzeczy zewnętrznej (według Dod. 2 do Tw. 16 Części II), a więc wzruszenie (według Ogóln. okr. wzr.) jest wyobrażeniem, o ile ono świadczy o nastroju ciała. Ale wyobrażenie (według Tw. 17 Części II) jest bardziej natężone, dopóki nie wyobrażamy sobie niczego takiego, co wyłącza istnienie obecne rzeczy zewnętrznej. A zatem też i wzruszenie, którego przyczynę wyobrażamy sobie jako obecną, będzie bardziej natężone, czyli mocniejsze, aniżeli gdy ta nie jest obecna według naszego wyobrażenia. Co b. do d.

PRZYPISEK. Gdy powyżej w Twierdzeniu 18 Części III powiedziałem, że obraz rzeczy przyszłej lub przeszłej wzbudza w nas takie samo wzruszenie jak rzecz, którą wyobrażamy sobie jako obecną, zastrzegłem wyraźnie, że jest to prawdą tylko o tyle, o ile bierzemy pod uwagę wyłącznie obraz owej rzeczy; będzie on bowiem tej samej natury, czy wyobrażaliśmy sobie rzecz jako obecną czy nie. Nie przeczyłem jednak temu, że obraz słabnie, gdy bierzemy za obecne inne rzeczy, wyłączające obecne istnienie rzeczy przyszłej. O tym nie wspominałem tam, ponieważ postanowiłem mówić o siłach wzruszeń dopiero w Części niniejszej.

DODATEK. Obraz rzeczy przyszłej lub przeszłej, tj. rzeczy, którą bierzemy w stosunku do czasu przyszłego lub przeszłego z wyłączeniem teraźniejszego, będzie przy równych pozostałych warunkach słabszy od obrazu rzeczy teraźniejszej. A zatem wzruszenie wobec rzeczy przyszłej lub przeszłej będzie przy równych pozostałych warunkach słabsze od wzruszenia wobec rzeczy teraźniejszej.

Twierdzenie 10

Rzecz przyszła, gdy wyobrażamy ją sobie w bliższej przyszłości, pobudza nas w sposób bardziej natężony, aniżeli gdy wyobrażamy sobie, że czas jej istnienia jest odleglejszy od chwili obecnej. Również wspomnienie rzeczy, gdy wyobrażamy ją sobie jako niedawno minioną, pobudza nas w sposób bardziej natężony, aniżeli gdy wyobrażamy ją sobie jako dawno minioną.

DOWÓD. O ile bowiem wyobrażamy sobie rzecz w bliższej przyszłości albo niedawno minioną, przez to samo wyobrażamy sobie coś takiego, co mniej wyłącza obecność rzeczy, aniżeli gdy sobie wyobrażamy, że przyszłość jej istnienia jest odleglejsza od chwili obecnej lub że już dawno minęła (jak się rozumie samo przez się). A dlatego (według Tw. 9) o tyle ona nas będzie pobudzała w sposób bardziej natężony. Co b. do d.

PRZYPISEK. Z tego, co zauważyliśmy przy Określeniu 6 Części niniejszej, wynika, że przedmioty oddalone od chwili teraźniejszej więcej, aniżeli możemy wyobrażać wyznaczyć, pobudzają nas jednakowo słabo, chociażbyśmy nawet wiedzieli, że są one oddzielone od siebie znaczną przerwą czasu.

Twierdzenie 11

Wzruszenie wobec rzeczy, którą wyobrażamy sobie jako konieczną, jest przy równych pozostałych warunkach bardziej natężone aniżeli ku rzeczy możliwej lub przypadkowej, czyli niekoniecznej.

DOWÓD. O ile wyobrażamy sobie jakąś rzecz jako konieczną, o tyle potwierdzamy jej istnienie, i przeciwnie, przeczymy istnieniu rzeczy, o ile wyobrażamy sobie, że nie jest konieczna (według Przyp. 1 do Tw. 33 Części I). A dlatego (według Tw. 9) wzruszenie wobec rzeczy koniecznej jest przy równych pozostałych warunkach bardziej natężone aniżeli ku rzeczy niekoniecznej. Co b. do d.

Twierdzenie 12

Wzruszenie wobec rzeczy, o której wiemy, że nie istnieje w teraźniejszości, a którą wyobrażamy sobie jako możliwą, jest przy równych pozostałych warunkach bardziej natężone aniżeli wzruszenie wobec rzeczy przypadkowej.

DOWÓD. O ile wyobrażamy sobie rzecz jako przypadkową, nie wzbudza się w nas obraz żadnej innej rzeczy, zakładającej istnienie tamtej (według Okr. 3), lecz przeciwnie (według założenia), wyobrażamy sobie coś, co wyłącza istnienie obecne tej rzeczy. O ile zaś wyobrażamy sobie rzecz jako możliwą w przyszłości, o tyle wyobrażamy sobie coś, co zakłada jej istnienie (według Okr. 4), tj. (według Tw. 18 Części III), co podsyca nadzieję lub obawę, i dlatego wzruszenie wobec rzeczy możliwej jest silniejsze. Co b. do d.

DODATEK. Wzruszenie wobec rzeczy, o której wiemy, że nie istnieje w teraźniejszości, i którą wyobrażamy sobie jako przypadkową, jest znacznie słabsze, aniżeli gdy wyobrażamy sobie, że rzecz jest obecna w chwili teraźniejszej.

DOWÓD. Wzruszenie wobec rzeczy, którą wyobrażamy sobie jako istniejącą w teraźniejszości, jest bardziej natężone, aniżeli gdybyśmy wyobrażali ją sobie jako przyszłą (według Dod. do Tw. 9), i jest ono znacznie silniejsze, aniżeli gdybyśmy wyobrażali sobie, że czas przyszły jest bardzo odległy od chwili teraźniejszej (według Tw. 10). A zatem wzruszenie wobec rzeczy, której czas istnienia wyobrażamy sobie jako bardzo odległy od chwili teraźniejszej, jest daleko słabsze, aniżeli gdy wyobrażamy sobie tę rzecz jako teraźniejszą. Tym niemniej (według Tw. 12) będzie ono bardziej natężone, aniżeli gdy wyobrażamy sobie rzecz jako przypadkową. A dlatego wzruszenie wobec rzeczy przypadkowej jest znacznie słabsze, aniżeli gdy wyobrażamy sobie rzecz jako obecną w chwili teraźniejszej. Co b. do d.

Twierdzenie 13

Wzruszenie wobec rzeczy przypadkowej, o której wiemy, że nie istnieje w teraźniejszości, jest przy równych pozostałych warunkach słabsze aniżeli wzruszenie wobec rzeczy przeszłej.

DOWÓD. O ile wyobrażamy sobie rzecz jako przypadkową, nie wzbudza się w nas obraz żadnej innej rzeczy zakładającej istnienie tamtej (według Okr. 3), lecz przeciwnie (według założenia), wyobrażamy sobie coś, co wyłącza jej istnienie obecne. O ile zaś wyobrażamy ją sobie w związku z czasem przeszłym, o tyle przypuszcza się, że wyobrażamy sobie coś, co ją przywołuje na pamięć, czyli co wznieca obraz tej rzeczy (ob. Tw. 18 Części II wraz z Przyp.) i co o tyle sprawia, że bierzemy ją, jak gdyby była obecna (według Dod. do Tw. 17 Części II). A dlatego (według Tw. 9) wzruszenie wobec rzeczy przypadkowej, o której wiemy, że nie istnieje w teraźniejszości, będzie przy równych pozostałych warunkach słabsze aniżeli wzruszenie wobec rzeczy przeszłej. Co b. do d.

Twierdzenie 14

Prawdziwe poznanie dobra i zła nie może powstrzymać żadnego wzruszenia, o ile to poznanie jest prawdziwe, lecz tylko o ile bierze się je jako wzruszenie.

DOWÓD. Wzruszenie jest ideą, z pomocą której umysł potwierdza większą lub mniejszą od poprzedniej siłą istnienia swego ciała (według Ogóln. okr. wzr.), i dlatego (według Tw. 1) nie posiada ono nic pozytywnego, co by mogło być usunięte przez obecność czegoś prawdziwego. A zatem prawdziwe poznanie dobra i zła, o ile ono jest prawdziwe, nie może powstrzymać żadnego wzruszenia. O ile zaś ono jest wzruszeniem (ob. Tw. 8), o tyle, jeżeli jest silniejsze od wzruszenia mającego być powstrzymanym, będzie mogło (według Tw. 7) je powstrzymać. Co b. do d.

Dobro, Zło, Prawda

Twierdzenie 15

Pożądanie powstające z poznania dobra i zła może być stłumione albo powstrzymane przez wiele innych pożądań powstających z szarpiących nas wzruszeń.

DOWÓD. Z prawdziwego poznania dobra i zła, o ile ono jest (według Tw. 8) wzruszeniem, powstaje koniecznie pożądanie (według 1 Okr. wzr.), które o tyle jest większe, o ile jest większe wzruszenie, z którego powstaje (według Tw. 37 Części III); ale ponieważ to pożądanie (według założenia) powstaje stąd, że rozumiemy coś prawdziwie, wynika więc ono w nas, o ile jesteśmy czynni (według Tw. 3 Części III), i dlatego musi ono być pojęte wyłącznie przez naszą treść (według Okr. 2 Części III). A zatem (według Okr. 7 Części III) jego siła i wzrost musi być określona wyłącznie przez moc człowieka. Dalej, pożądania powstające z szarpiących nas wzruszeń są także tym większe, im silniejsze są te wzruszenia. A dlatego ich siłę i wzrost (według Tw. 5) należy określić przez moc przyczyn zewnętrznych, które w zestawieniu z naszą przewyższają ją nieskończenie (według Tw. 3). A dlatego pożądania powstające z takich wzruszeń mogą być silniejsze od tego, które powstaje z poznania dobra i zła, i z tego powodu (według Tw. 7) będą mogły je powstrzymać lub stłumić. Co b. do d.

Dobro, Zło, Wiedza,
Pożądanie, Uczucie

Twierdzenie 16

Pożądanie powstające z poznania dobra i zła, o ile to poznanie dotyczy przyszłości, może bardzo łatwo być wstrzymane lub stłumione przez pożądanie rzeczy miłych w teraźniejszości.

DOWÓD. Wzruszenie wobec rzeczy, którą wyobrażamy sobie jako przyszłą, jest słabsze, aniżeli wobec rzeczy, teraźniejszej (według Dod. do Tw. 9), pożądanie zaś powstające z prawdziwego poznania dobra i zła, chociażby nawet poznanie to dotyczyło rzeczy dobrych w teraźniejszości, może być stłumione lub powstrzymane przez pierwsze lepsze pożądanie (według Tw. 15, którego Dowód jest ogólny). A zatem pożądanie powstające z owego poznania, o ile ono dotyczy przyszłości, będzie mogło dość łatwo być powstrzymane lub stłumione. Co b. do d.

Dobro, Zło, Wiedza,
Pożądanie

Twierdzenie 17

Pożądanie powstające z poznania dobra i zła, o ile to poznanie dotyczy rzeczy przypadkowych, może być jeszcze łatwiej powstrzymane przez pożądanie takich rzeczy, które są obecne.

DOWÓD. Twierdzenia tego dowodzi się w ten sam sposób, jak Twierdzenia poprzedniego, na podstawie Dodatku do Twierdzenia 12.

PRZYPISEK. W ten sposób wykazałem, jak sędzę, przyczynę, dlaczego ludzie powodują się więcej mniemaniem, aniżeli prawdziwym rozsądkiem, oraz dlaczego poznanie prawdziwe dobra i zła budzi niepokój ducha i często ustępuje chuciom wszelkiego rodzaju. Stąd powstały słowa poety: „Widzę lepsze i chwałę, a gorsze obieram¹²⁰”. To samo, zdaje się, miał na myśli także Eklezjasta, gdy powiedział: „Kto mnoży wiedzę, ten mnoży boleść¹²¹”. Nie mówię tego jednak w tym celu, aby z tego wyprowadzić wniosek, że lepsza jest niewiedza od wiedzy albo że człowiek rozumny nie różni się niczym w miarkowaniu wzruszeń od głupca, lecz dlatego, że koniecznie trzeba znać zarówno moc, jak i i niemoc naszej natury, aby móc wyznaczyć, co rozsądek zdoła uczynić w miarkowaniu wzruszeń, a czego nie zdoła. W Części niniejszej mam zajmować się, jak powiedziałem, jedynie niemocą ludzką, o mocy zaś rozumu nad wzruszeniami postanowiłem mówić oddzielnie.

Dobro, Zło, Pożądanie,
Wiedza, Upadek,
Umiarkowanie

Twierdzenie 18

Pożądanie powstające z radości jest przy równych pozostałych warunkach silniejsze od pożądania powstającego ze smutku.

DOWÓD. Pożądanie jest samą treścią człowieka (według Okr. wzr. 1), tj. (według Tw. 7, Części III) dążeniem człowieka do zachowania swego bytu. Wskutek tego pożądanie, powstające z radości, przez samo wzruszenie radości (według Okr. radości, które zob. w Przyp. do Tw. 11 Części III) podtrzymuje się lub powiększa. Przeciwnie zaś, pożą-

Radość, Smutek, Pożądanie,
Kondycja ludzka

¹²⁰Widzę lepsze i chwałę, a gorsze obieram — Owidiusz, *Metam* VII, 19. Zob. też str. 122 i 171. [przypis redakcyjny]

¹²¹Kto mnoży wiedzę, ten mnoży boleść — [Eklezjasta] I, 18. [przypis redakcyjny]

danie powstające ze smutku ulega przez samo wzruszenie smutku (według tegoż Przep.) zmniejszeniu lub powstrzymaniu. A dlatego siłę pożądania powstającego z radości należy określić przez moc ludzką i zarazem przez moc przyczyny zewnętrznej, siłę zaś pożądania powstającego ze smutku — wyłącznie przez moc człowieka. A zatem pierwsza jest silniejsza od drugiej. Co b. do d.

PRZYPISEK. W tych niewielu zdaniach wyjaśniłem przyczyny niemocy i niestałości ludzkiej oraz przyczynę, dlaczego ludzie nie stosują się do przepisów rozsądku. Pozostaje mi jeszcze wykazać, co takiego przepisuje nam rozsądek i jakie wzruszenia pozostają w zgodzie z regułami rozsądku ludzkiego, a jakie są im przeciwne. Ale zanim rozpocznę dowodzenie tego w naszym rozsnuwającym porządku geometrycznym, chciałbym pokrótce wykazać owe wskazówki rozsądku, aby każdy mógł bardzo łatwo poznać, co myślę.

Ponieważ rozsądek nie wymaga niczego wbrew naturze, przeto wymaga sam, aby każdy miłował siebie samego, szukał swego pożytku, będącego rzeczywiście pożytkiem, aby pragnął tego wszystkiego, co rzeczywiście prowadzi człowieka do większej doskonałości, i aby każdy bezwzględnie dążył do utrzymania swego bytu według możliwości. Jest to prawda równie konieczna, jak ta, że całość jest większa od swojej części (ob. Tw. 4 Części III).

Następnie, ponieważ cnota (według Okr. 8) nie jest niczym innym, jak tylko postępowaniem człowieka według praw swojej własnej natury, a każdy (według Tw. 7 Części III) dąży do zachowania swego bytu stosownie tylko do praw swojej własnej natury, wynika stąd *po pierwsze*, że podstawą cnoty jest owa dążność do zachowania swego bytu i że szczęście polega na tym, iż człowiek może zachowywać swój byt. Wynika *po wtóre*, że cnoty należy pragnąć dla niej samej i że nie ma dla nas nic od niej cenniejszego i pożyteczniejszego, ze względu na co musielibyśmy jej pragnąć. Wreszcie *po trzecie* wynika, że samobójcy są słabymi na duchu, pokonywanymi całkowicie przez przyczyny zewnętrzne, sprzeciwiające się ich naturze.

Następnie z Wymagalnika 4 Części II wynika, że nie możemy nigdy dojść do tego, ażeby nie potrzebować niczego poza sobą do zachowania swego bytu i ażeby żyć tak, by nie pozostawać w żadnym stosunku do rzeczy zewnętrznych. Co się zaś tyczy naszego umysłu, to rozum nasz byłby bardzo niedoskonały, gdyby umysł był sam tylko i nie poznawał nic prócz samego siebie. Wiele bowiem mamy zewnątrz siebie, co jest dla nas pożyteczne i co z tego powodu jest godne pragnienia. Śród tego wszystkiego nie daje się wymyślić nic wyborniejszego nad to, co w zupełności zgadza się z naszą naturą. Jeżeli bowiem np. dwa jestestwa całkiem jednakowej natury łączą się ze sobą, to tworzą jestestwo pojedyncze dwakroć mocniejsze. Nie ma przeto dla człowieka nic pożyteczniejszego nad człowieka. Ludzie, powiadam, dla zachowania swego bytu nie mogą sobie życzyć nic wyborniejszego nad to, żeby wszyscy we wszystkim tak dalece się ze sobą zgadzali, aby umysły i ciała wszystkich stanowiły niejako jeden umysł i jedno ciało, aby wszyscy pospół według możliwości dążyli do zachowania swego bytu i aby wszyscy łącznie poszukiwali dla siebie wspólnego wszystkim pożytku. Stąd wynika, że ludzie rządzący się rozsądkiem, tj. szukający pożytku za przewodem rozsądku, nie pragną dla siebie niczego, czego by nie życzyli i innym ludziom, a zatem są sprawiedliwi, wierni i zacni.

Oto są wymagania rozsądku, które tutaj pokrótce zamierzyłem wyłożyć przed rozpoczęciem udowodnienia ich w porządku bardziej rozsnuwającym. Uczyniłem to z tej przyczyny, aby, jeśli można, zjednać sobie uwagę tych, którzy sądzą, że ta zasada, aby każdy trzymał się szukania swego pożytku, jest podstawą niemoralności, nie zaś cnoty i moralności¹²². Wykazawszy pokrótce, że rzecz ma się przeciwnie, przechodzę obecnie do udowodnienia jej na tej samej drodze, na której posuwaliśmy się dotychczas.

Twierdzenie 19

Każdy według praw swojej natury koniecznie pragnie lub unika tego, co uważa za dobre lub złe.

DOWÓD. Poznanie dobra i zła jest (według Tw. 8) samym wzruszeniem radości lub smutku, o ile jesteśmy go świadomi. A dlatego (według Tw. 28 Części III) każdy pragnie koniecznie tego, co uważa za dobre, i przeciwnie unika tego, co uważa za złe. Ten popęd

¹²²tych, którzy sądzą, że ta zasada, aby każdy trzymał się szukania swego pożytku, jest podstawą niemoralności, nie zaś cnoty i moralności — Por. List 21 (dawniej 34) § 17. [przypis redakcyjny]

Rozum, Wiedza, Cnota,
Samobójstwo

Kondycja ludzka,
Społecznik, Cnota

zaś nie jest niczym innym, jak samą treścią, czyli naturą człowieka (według Okr. popędu, podanego w Przyp. do Tw. 9 Części III oraz Okr. wzr. 1). A zatem każdy wyłącznie według praw swej natury koniecznie pragnie lub unika tego itd. Co b. do d.

Twierdzenie 20

Im bardziej ktoś dąży do poszukiwania swego pożytku, tj. do zachowania swego bytu, i może to czynić, tym więcej jest obdarzony cnotą, i przeciwnie, o ile ktoś zaniedbuje zachowania swego pożytku, czyli swego bytu, o tyle jest bezsilny.

DOWÓD. Cnota jest samą mocą ludzką, która określa się wyłącznie przez treść człowieka (według Okr. 8), tj. (według Tw. 7 Części III) która określa się wyłącznie przez dążność człowieka do zachowania swojego bytu. Przeto im więcej ktoś dąży do zachowania swego bytu i może to czynić, tym więcej jest obdarzony cnotą, a skutkiem tego (według Tw. 4 i 6 Części III) o ile ktoś zaniedbuje zachowania swego bytu, o tyle jest bezsilny. Co b. do d.

Cnota, Siła

PRZYPISEK. Nikt więc, chyba że go przewyżczają przyczyny zewnętrzne i przeciwne jego naturze, nie zaniedbuje pragnienia swego pożytku, czyli zachowania swego bytu. Nikt, powiadam, z konieczności swej natury, chyba że pozostaje pod przymusem przyczyn zewnętrznych, nie unika pożywienia albo nie odbiera sobie życia. To ostatnie w różny sposób może następować. Otóż jeden odbiera sobie życie, zmożony przez kogoś innego, kto jego prawą rękę, trzymającą przypadkiem miecz, wykręca i zmusza ją do skierowania tego miecza w jego serce; innego, jak Senekę, zmusza nakaz tyrana do otwarcia sobie żył, tzn. chce on uniknąć większego zła przy pomocy mniejszego; wreszcie samobójstwo zachodzi dlatego, że nieznanne przyczyny zewnętrzne tak usposabiają czytając wyobraźnię i tak pobudzają ciało, że ono przybiera inną naturę, która jest przeciwna dawniejszej i której idea nie może być dana w umyśle (według Tw. 10 Części III). Aby zaś człowiek z konieczności swej natury dążył do tego, aby nie istnieć lub aby zmienić swoją formę, jest tak niemożliwe, jak to, aby z niczego coś powstało. Każdy może się o tym przekonać po krótkim zastanowieniu się.

Samobójstwo

Twierdzenie 21

Nikt nie może pragnąć, aby był szczęśliwy, aby dobrze działał i dobrze żył, nie pragnąc jednocześnie być, działać i żyć, tj. istnieć faktycznie.

DOWÓD tego Twierdzenia, czyli raczej rzecz sama, jest czymś oczywistym, a widać to też z określenia pożądanego. Pożądanie bowiem szczęśliwego, czyli dobrego życia, działania itd. jest (według Okr. wzr. 1) samą treścią człowieka, tj. (według Tw. 7 Części III) dążnością każdego do zachowania swego bytu. A zatem nikt nie może pragnąć itd. Co b. do d.

Twierdzenie 22

Żadna cnota nie daje się pojąć jako pierwotniejsza od owej, mianowicie od dążności samozachowawczej.

DOWÓD. Dążność samozachowawcza jest samą treścią rzeczy (według Tw. 7 Części III). Gdyby więc jakaś cnota mogła być pojęta jako pierwotniejsza od niej, mianowicie od owej dążności, to pojmowałoby się (według Okr. 8) samą treść rzeczy jako pierwotniejszą od rzeczy, co (jak się rozumie samo przez się) jest niedorzecznością. A zatem żadna cnota itd. Co b. do d.

Cnota, Kondycja ludzka

DODATEK. Dążność samozachowawcza jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty, albowiem żadna zasada nie daje się pojąć jako pierwotniejsza od tej (według Tw. 22), a bez niej (według Tw. 21) nie daje się pojąć żadna cnota.

Twierdzenie 23

O ile człowiek zostaje wyznaczony do jakiegoś działania przez to, że posiada idee niedorównane, nie można o nim powiedzieć bezwzględnie, że działa powodowany cnotą; powiedzieć to można tylko o tyle, o ile zostaje wyznaczony przez to, że rozumie.

DOWÓD. O ile człowiek zostaje wyznaczony do jakiegoś działania przez to, że posiada idee niedorównane, o tyle (według Tw. 1 Części III) jest w stanie biernym, tj. (według Okr. 1 i 2 Części III) czyni coś takiego, czego nie można poznać przez samą jego treść,

tj. (według Okr. 8) coś, co nie wynika z jego cnoty. O ile zaś zostaje wyznaczony do czynienia czegoś przez to, że rozumie, o tyle (według tegoż Tw. 1 Części III) działa, tj. (według Okr. 2 Części III) czyni coś takiego, co daje się poznać przez samą jego treść, czyli (według Okr. 8) co wynika w sposób dorównany z jego cnoty. Co b. do d.

Twierdzenie 24

Działać, będąc powodowanym bezwzględnie cnotą, nie znaczy nic innego, jak za przewodem rozsądku działać, żyć, zachowywać swój byt (te trzy wyrażenia oznaczają to samo) i to na podstawie szukania własnego pożytku.

DOWÓD. Działać, będąc powodowanym bezwzględnie cnotą, nie znaczy nic innego (według Okr. 8), jak działać na zasadzie praw własnej natury. Jesteśmy czynni zaś tylko o tyle, o ile rozumiemy (według Tw. 3 Części III). A zatem działać, będąc powodowanym cnotą, nie znaczy nic innego, jak za przewodem rozsądku działać, żyć, zachowywać swój byt i to (według Dod. do Tw. 22) na podstawie szukania własnego pożytku. Co b. do d.

Twierdzenie 25

Nikt nie dąży do zachowania swego bytu, powodując się jakąś inną rzeczą.

DOWÓD. Dążność każdej rzeczy do zachowania swego bytu określa się przez samą treść tej rzeczy (według Tw. 7 Części III), tylko z tego, że ona jest dana, nie zaś z treści innej rzeczy wynika koniecznie (według Tw. 6 Części III), że każdy dąży do zachowania swego bytu.

Poza tym to Twierdzenie jest widoczne z Dodatku do Twierdzenia 22. Gdyby bowiem człowiek dążył do zachowania swego bytu, powodując się inną rzeczą, to owa rzecz byłaby pierwszą podstawą cnoty (jak się rozumie samo przez się), co (według wspomnianego Dodatku) jest niedorzecznością. A zatem nikt nie dąży do zachowania swego bytu itd. Co b. do d.

Twierdzenie 26

Wszelka dążność płynąca z rozsądku nie jest niczym innym, jak rozumieniem, a umysł, o ile posiłkuje się rozsądkiem, uznaje za pożyteczne dla siebie tylko to, co prowadzi do rozumienia.

DOWÓD. Dążność samozachowawcza nie jest niczym innym, jak samą treścią rzeczy (według Tw. 7 Części III), którą, o ile ona istnieje jako taka, pojmujemy jako posiadającą siłę do utrzymywania się w istnieniu (według Tw. 6 Części III) i do zdziałania tego, co wynika koniecznie z danej jej natury (ob. Okr. popędu w Przyp. do Tw. 9 Części III). Treść rozsądku zaś nie jest niczym innym, jak naszym umysłem, o ile on rozumie jasno i wyraźnie (ob. jego Okr. w Przyp. 2 do Tw. 40 Części II). A zatem (według Tw. 40 Części II) wszelka dążność płynąca z rozsądku nie jest niczym innym, jak rozumieniem. Dalej, ponieważ ta dążność umysłu, z którą umysł, o ile rozumuje, zachowuje swój byt, nie jest niczym innym, jak rozumieniem (według pierwszej części niniejszego Dowodu), przeto ta dążność do rozumienia (według Dod. do Tw. 22) jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty. A nie dążymy (według Tw. 25) do rozumienia rzeczy, powodując się jakimś celem, lecz przeciwnie, umysł, o ile rozumuje, nie może uznać za dobre dla siebie nic prócz tego, co prowadzi do rozumienia (według Okr. 1). Co b. do d.

Twierdzenie 27

Tylko o tym wiemy z pewnością, że jest dobre lub złe, co nas rzeczywiście prowadzi do rozumienia lub może nam w rozumieniu przeszkadzać.

DOWÓD. Umysł, o ile rozumuje, nie pragnie niczego innego, prócz rozumienia i poczytuje za pożyteczne dla siebie tylko to, co prowadzi do rozumienia (według Tw. 26). Umysł zaś (według Tw. 41 i 43 Części II wraz z Przyp.) posiada pewność co do rzeczy tylko o tyle, o ile posiada idee dorównane, czyli (co według Przypisków do Tw. 40 Części II jest to samo) o ile rozumuje. A zatem tylko o tym wiemy z pewnością, że jest dobre, co nas rzeczywiście prowadzi do rozumienia, i przeciwnie — że jest złe, o ile przeszkadza nam w rozumieniu. Co b. do d.

Twierdzenie 28

Najwyższym dobrem umysłu jest wiedza o bóstwie, a najwyższą cnotą rozumu jest pozna-

Wiedza, Rozum, Bóg

wanie bóstwa.

DOWÓD. Czymś najwyższym, co umysł może rozumieć, jest bóstwo, tj. (według Okr. 6 Części I) jestestwo bezwzględnie nieskończone, bez którego (według Tw. 15 Części I) nic nie może ani być, ani dać się pojąć. A dlatego (według Tw. 26 i 27) czymś najbardziej pożytecznym dla umysłu, czyli (według Okr. 1) dobrem najwyższym, jest wiedza o bóstwie. Dalej, umysł, o ile rozumie, o tyle tylko jest czynny (według Tw. 1 i 3 Części III) i o tyle tylko (według Tw. 23) można o nim bezwzględnie powiedzieć, że działa powodowany cnotą. Rozumienie tedy jest bezwzględną cnotą umysłu, czymś najwyższym zaś, co umysł może rozumieć, jest bóstwo (jak dopiero co dowiedliśmy). A zatem najwyższą cnotą umysłu jest rozumienie, czyli poznawanie bóstwa. Co b. do d.

Rozum, Bóg

Twierdzenie 29

Żadna rzecz poszczególna, której natura całkiem się różni od naszej, nie może ani podtrzymywać, ani powstrzymać mocy naszego działania i bezwzględnie żadna rzecz nie może być dla nas ani dobra, ani zła, jeżeli nie ma nic wspólnego z nami.

Dobro, Zło, Natura,
Kondycja ludzka

DOWÓD. Moc każdej rzeczy poszczególnej, a zatem (według Dod. do Tw. 10 Części II) i człowieka, z którą on istnieje i oddziałuje, może być wyznaczona tylko przez inną rzecz poszczególną (według Tw. 28 Części I), której natura (według Tw. 6 Części II) musi być pojęta przez ten sam przymiot, przez który pojmuje się naturę ludzką. A więc moc naszego działania, jakkolwiek się ją pojmie, może być wyznaczona, a zatem i podtrzymywana lub powstrzymywana, przez moc innej rzeczy poszczególnej, mającej coś wspólnego z nami, nie zaś przez moc rzeczy, której natura jest całkiem inna od naszej. A ponieważ dobrem albo złem nazywamy to, co jest przyczyną radości lub smutku (według Tw. 8), tj. (według Przep. do Tw. 11 Części III) co powiększa lub zmniejsza, podtrzymuje lub wstrzymuje moc naszego działania, przeto rzecz, której natura całkiem jest odmienna od naszej, nie może być dla nas ani dobra, ani zła. Co b. do d.

Twierdzenie 30

Żadna rzecz nie może być zła przez to, co ma wspólnego z naszą naturą, lecz o ile jest dla nas zła, o tyle jest nam przeciwna.

DOWÓD. Nazywamy złem to, co jest przyczyną smutku (według Okr. 8), tj. (według Okr. smutku, które zob. w Przep. do Tw. 11 Części III) co zmniejsza lub powstrzymuje naszą moc działania. Gdyby więc jakaś rzecz była dla nas zła przez to, co ma z nami wspólnego, to rzecz taka mogłaby zmniejszać lub powstrzymać właśnie to, co ma z nami wspólnego, co (według Tw. 4 Części III) jest niedorzecznością. A więc żadna rzecz nie może być dla nas zła przez to, co ma z nami wspólnego, lecz przeciwnie, o ile jest zła, tj. (jak to dopiero co wykazaliśmy) o ile może zmniejszać lub powstrzymać naszą moc działania, o tyle (według Tw. 5 Części III) jest nam przeciwna. Co b. do d.

Zło

Twierdzenie 31

O ile jakaś rzecz zgadza się z naszą naturą, o tyle koniecznie jest dobra.

DOWÓD. O ile bowiem jakaś rzecz zgadza się z naszą naturą, o tyle nie może (według Tw. 30) być zła. Będzie tedy koniecznie albo dobra, albo obojętna. Jeżeli przypuścimy to drugie, mianowicie, że nie jest ona ani dobra, ani zła, to (według Pewn. 3¹²³) nie wynikałoby z jej natury nic, co by służyło zachowaniu naszej natury, tj. (według założenia) co by służyło zachowaniu natury samej tej rzeczy. Jest to niedorzecznością (według Tw. 6 Części III), a zatem, o ile ta rzecz zgadza się z naszą naturą, będzie koniecznie dobra. Co b. do d.

Dobro

DODATEK. Stąd wynika, że im bardziej jakaś rzecz zgadza się z naszą naturą, tym jest dla nas pożyteczniejsza, czyli lepsza, i odwrotnie, im pożyteczniejsza jest dla nas jakaś rzecz, o tyle jest zgodniejsza z naszą naturą. O ile bowiem nie zgadza się z naszą naturą, będzie koniecznie odmienna od naszej natury albo jej przeciwna. Jeżeli będzie odmienna, to (według Tw. 29) nie będzie mogła być ani dobra, ani zła. Jeżeli zaś będzie jej przeciwna, to będzie również przeciwna temu, co się zgadza z naszą naturą, tj. (według Tw. 31) będzie przeciwna dobru, czyli będzie zła. A więc coś może być dobre tylko o tyle, o ile

¹²³według Pewn[ika] 3 — Autor skreślił ten Pewnik na początku Cz. IV i tutaj zachowała się jego treść. [przypis redakcyjny]

zgadza się z naszą naturą, i dlatego im bardziej rzecz zgadza się z naszą naturą, tym jest pożyteczniejsza i na odwrót. Co b. do d.

Twierdzenie 32

O ile ludzie podlegają stanom biernym, o tyle nie można powiedzieć, że zgadzają się co do swej natury.

DOWÓD. Gdy mówimy o rzeczach, że zgadzają się co do swej natury, rozumiemy przez to, że zgadzają się co do swej mocy (według Tw. 7 Cz. III), nie zaś co do niemocy, czyli przeczenia, a zatem (ob. Przep. do Tw. 3 Części III) także co do stanu biernego. Dlatego ludzie, o ile podlegają stanom biernym, o tyle, można powiedzieć, nie zgadzają się co do swej natury. Co b. do d.

PRZYPISEK. Rzecz ta jest oczywista sama przez się. Kto bowiem mówi, że białe i czarne zgadzają się tylko w tym, że żadne z nich nie jest czerwone, ten potwierdza bezwzględnie, że białe i czarne nie zgadzają się w niczym. Podobnie, gdy kto mówi, że kamień i człowiek zgadzają się tylko w tym, że jeden i drugi są skończone i bezsilne lub że nie istnieją z konieczności swej natury, lub wreszcie że przemaga je nieskończenie moc przyczyn zewnętrznych, ten potwierdza najzupełniej, że kamień i człowiek nie zgadzają się w niczym. Co bowiem zgadza się z sobą jedynie w przeczeniu, czyli w tym, czego nie posiada, to w rzeczywistości nie zgadza się z sobą w niczym.

Twierdzenie 33

Ludzie mogą się różnić między sobą naturą, o ile szarpią ich wzruszenia, które są stanami biernymi, i o tyle też jeden człowiek jest zmienny i niestaby.

DOWÓD. Natura, czyli treść, wzruszeń, nie może być wyjaśniona wyłącznie przez naszą treść, czyli naturę (według Okr. 11 z Części III), lecz musi być określona przez moc, tj. (według Tw. 7 Części III) naturę przyczyn zewnętrznych w zestawieniu z naszą. Stąd się bierze, że mamy tyle rodzajów każdego wzruszenia, ile jest rodzajów przedmiotów pobudzających nas (według Tw. 56 Części III), oraz że ludzi pobudza jeden przedmiot w rozmaity sposób (według Tw. 51 Części III) i o tyle różnią się oni między sobą naturą, wreszcie że ten sam człowiek (według tegoż Tw. 51 Części III) wobec jednego przedmiotu rozmaitym podlega pobudzeniom i o tyle jest zmienny itd. Co b. do d.

Kondycja ludzka

Twierdzenie 34

O ile ludzi szarpią wzruszenia, które są stanami biernymi, o tyle mogą oni być sobie przeciwni nawzajem.

DOWÓD. Człowiek, np. Piotr, może być przyczyną smutku Pawła dlatego, że ma w sobie coś podobnego do rzeczy, której Paweł nienawidzi (według Tw. 16 Części III), lub dlatego, że Piotr sam tylko posiada jakąś rzecz, którą ów Paweł również miłuje (ob. Tw. 32 Części III wraz z Przep.), lub dla jakichś innych przyczyn (główniejsze z nich zob. w Przep. do Tw. 55 Części III). Z tego powodu nastąpi (według Okr. wzr. 7), że Paweł będzie nienawidził Piotra. A skutkiem tego łatwo stać się może (według Tw. 40 Części II wraz z Przep.), że Piotr nawzajem będzie nienawidził Pawła. A dlatego (według Tw. 39 Części III) będą oni dążyli do wyrządzenia sobie zła nawzajem, tj. (według Tw. 30) będą sobie nawzajem przeciwni. A że wzruszenie smutku jest zawsze stanem biernym (według Tw. 59 Części III), przeto ludzie, o ile szarpią ich wzruszenia, które są stanami biernymi, mogą być sobie nawzajem przeciwni. Co b. do d.

PRZYPISEK. Powiedziałem, że Paweł nienawidzi Piotra dlatego, że wyobraża sobie, iż ten posiada to samo, co ów Paweł również miłuje. Na pierwsze wejrzenie wydaje się, że stąd wynika, iż ci dwaj są dla siebie wzajemnie szkodliwi przez to, że miłują to samo, a więc przez to, że zgadzają się ze sobą swą naturą. Gdyby to było prawdą, to Twierdzenia 30 i 31 Części niniejszej byłyby mylne. Ale jeżeli zechcemy bliżej rzecz rozpatrzyć, to przekonamy się, że nie ma tu żadnej sprzeczności. Otóż ci dwaj są dla siebie nawzajem nieznośni, nie o ile zgadzają się ze sobą naturą, tj. o ile każdy z nich miłuje to samo, lecz o ile różnią się między sobą. Albowiem o ile każdy z nich miłuje to samo, o tyle miłość każdego przez to wzmacnia się (według Tw. 31 Części III), tj. (według Okr. wzr. 6) wzmacnia się radość każdego z nich. Daleko więc do tego, aby, o ile miłują to samo i zgadzają się ze sobą naturą, byli dla siebie nawzajem nieznośni. Natomiast rzeczy tej przyczyną, jak powiedziałem, nie jest

nic innego, jak to, że różnią się oni między sobą naturą, według założenia. Zakładamy bowiem, że Piotr posiada ideę rzeczy umiłowanej i posiadanej, Paweł zaś przeciwnie — ideę rzeczy umiłowanej i postradanej. Stąd pochodzi, że w jednym wzbudza się smutek, w drugim przeciwnie — radość, i o tyle są oni sobie nawzajem przeciwni. Tym sposobem łatwo możemy wykazać, że wszystkie inne przyczyny nienawiści zależą jedynie od tego, że ludzie różnią się między sobą naturą, nie zaś od tego, w czym się zgadzają ze sobą.

Twierdzenie 35

O ile ludzie żyją za przewodem rozumu, o tyle tylko koniecznie zgadzają się ze sobą zawsze naturą.

DOWÓD. O ile ludzi szarpia wzruszenia, które są stanami biernymi, o tyle mogą oni być odmienni co do natury swej (według Tw. 33) i wzajemnie sobie przeciwni (według Tw. 34). Ale o tyle tylko nazywamy ludzi czynnymi, o ile żyją za przewodem rozumu (według Tw. 3 Części III), i dlatego wszystko, co wynika z natury ludzkiej, o ile ją określamy przez rozsądek, musi (według Okr. 2 Części III) być zrozumiane wyłącznie przez naturę ludzką jako swą najbliższą przyczynę. Ponieważ jednak każdy według praw swojej natury pragnie tego, co jest dobre, i dąży do usunięcia tego, co uważa za złe (według Tw. 19), i ponieważ poza tym to, co według wskazówki rozsądku uważamy za dobre lub złe, koniecznie jest dobre lub złe (według Tw. 41 Części II), przeto ludzie tylko o tyle, o ile żyją za przewodem rozsądku, czynią koniecznie to, co dla natury ludzkiej, a zatem i dla każdego człowieka, jest koniecznie dobre, tj. (według Dod. do Tw. 31) co zgadza się z naturą każdego człowieka. A dlatego ludzie, o ile żyją za przewodem rozsądku, zgadzają się koniecznie zawsze między sobą. Co b. do d.

DODATEK 1. Nie ma we wszechświecie [naturze rzeczy] nic poszczególnego, co by było dla człowieka pożyteczniejsze nad człowieka żyjącego za przewodem rozsądku. Albowiem najpożyteczniejszym dla człowieka jest to, co jak najbardziej zgadza się z jego naturą (według Dod. do Tw. 31), tj. (jak się rozumie samo przez się) człowiek. A że człowiek działa bezwzględnie według praw swojej natury, gdy żyje za przewodem rozsądku (według Okr. 2 Części III), i tylko o tyle zgadza się koniecznie zawsze z naturą innego człowieka (według Tw. 35), przeto wśród rzeczy poszczególnych nie ma dla człowieka nic pożyteczniejszego nad człowieka itd. Co b. do d.

DODATEK 2. Gdy każdy człowiek szuka jak najbardziej swego pożytku, wówczas ludzie są dla siebie nawzajem najbardziej pożyteczni. Im bardziej bowiem każdy szuka swego pożytku i dąży do zachowania swego bytu, tym bardziej jest obdarzony cnotą (według Tw. 20), czyli, co jest to samo (według Okr. 8), tym większą obdarzony jest mocą działania według praw swojej natury, tj. (według Tw. 3 Części III) do prowadzenia życia za przewodem rozsądku. A że ludzie zgadzają się ze sobą naturą jak najbardziej wtedy, gdy żyją za przewodem rozsądku (według Tw. 35), więc (według poprzedniego Dod.) ludzie będą sobie wzajemnie pożyteczni najbardziej wtedy, gdy każdy jak najbardziej będzie poszukiwał własnego pożytku. Co b. do d.

PRZYPISEK. To, co właśnie wykazaliśmy, potwierdza się w codziennym doświadczeniu tyloma i tak wymownymi świadectwami, że stało się prawie przysłowiem: „Człowiek człowiekowi jest Bogiem”. A jednak rzadko się zdarza, aby ludzie żyli za przewodem rozsądku, natomiast ma się tak, że po większej części są względem siebie zawistni i wzajemnie dla siebie nieznosni. Pomimo to zaledwie mogą znieść życie samotne, tak że prawie wszystkim podoba się owo określenie, że człowiek jest zwierzęciem społecznym¹²⁴. I rzeczywiście rzecz ma się tak, że ze wspólnoty społecznej ludzi powstaje daleko więcej korzyści aniżeli szkody. Niech więc satyrycy wyśmiewają, ile chcą, rzeczy ludzkie, niech teologowie je przeklinają, niech melancholicy zachwalają, ile mogą, życie nieokrzesane i dzikie¹²⁵ i pogardzają ludźmi, a podziwiają dzikie zwierzęta; doświadczą oni jednak, że ludzie przez pomoc wzajemną daleko łatwiej mogą wytwarzać to, czego potrzebują, i tylko wspólnymi siłami mogą unikać groźących im wszędzie niebezpieczeństw; nie mó-

¹²⁴człowiek jest zwierzęciem społecznym — Jest to określenie *Arystotelesa* (*Polit.* I, 1. 9). [przypis redakcyjny]

¹²⁵życie nieokrzesane i dzikie — *Lantzenberg* (przekł. fr.) zauważa trafnie, że „*agrestis*” nie znaczy tutaj: chłopskie, wiejskie czy sielskie, bo takie życie musiał cenić *de Spinoza*, przemieszkujący na wsi, i cenił je, jak widać z Przyp. do Tw. 45, lecz że ma on tutaj na myśli życie pustelnicze, o którym mówi w Rozdz. 13 w Przyd. do Cz. IV. [przypis redakcyjny]

więc już o tym, że daleko wyborniejszym i wiedzy naszej godniejszym jest rozpatrywanie czynności ludzkich aniżeli zwierzęcych. Ale o tym obszerniej w innym miejscu¹²⁶.

Twierdzenie 36

Najwyższe dobro tych, którzy dążą do cnoty, jest wszystkim wspólne i wszyscy mogą się nim cieszyć na równi.

DOWÓD. Działać, będąc powodowanym cnotą, jest to działać za przewodem rozsądku (według Tw. 24), dążność zaś do działania według rozsądku jest rozumieniem (według Tw. 26). A dlatego (według Tw. 28) najwyższym dobrem tych, którzy dążą do cnoty, jest poznanie bóstwa, tj. (według Tw. 47 Części II wraz z Przyp;) dobra, które jest wspólne wszystkim ludziom i które może być jednakowo w posiadaniu wszystkich ludzi, będących jednakowej natury. Co b. do d.

PRZYPISEK. Gdyby ktoś zapytał: „A cóż, jeżeli najwyższe dobro dążących do cnoty nie jest wszystkim wspólne? Czyżby stąd nie wynikało, jak wyżej (ob. Tw. 34), że ludzie żyjący za przewodem rozsądku, tj. (według Tw. 35) ludzie, o ile się zgadzają co do swej natury, są sobie nawzajem przeciwni?” Temu służyć może za odpowiedź, że pochodzi to nie z czegoś ubocznego, lecz z samej natury rozsądku, iż najwyższe dobro człowieka jest wszystkim wspólne, bo przecież wyprowadza się ono z samej treści ludzkiej, o ile ta określa się przez rozsądek, a człowiek nie mógłby ani być, ani dać się pojąć, gdyby nie posiadał możliwości cieszenia się tym dobrem najwyższym; przeto należy (według Tw. 47 Części II) do treści umysłu ludzkiego to, że on posiada wiedzę o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa.

Twierdzenie 37

Każdy, dążący do cnoty, życzy innym ludziom również dobra, którego pragnie dla siebie, i to tym więcej, im większą wiedzę mieć będzie o bóstwie.

DOWÓD. Ludzie, o ile żyją za przewodem rozsądku, są dla człowieka czymś najpożyteczniejszym (według Dod. 1 do Tw. 35) i dlatego (według Tw. 19) będziemy dążyli za przewodem rozsądku koniecznie do tego, aby sprawić, ażeby ludzie żyli za przewodem rozsądku. Dobrem zaś, którego pragnie każdy, żyjący według wskazówek rozsądku, tj. (według Tw. 24) dążący do cnoty, jest rozumienie (według Tw. 26). A zatem każdy dążący do cnoty życzy innym ludziom również dobra, którego pragnie dla siebie. Dalej, pożądanie, o ile należy do umysłu, jest samą treścią umysłu (według Okr. wzr. 1), treść umysłu zaś polega na wiedzy (według Tw. 11 Części II), zawierającej w sobie wiedzę o bóstwie (według Tw. 47 Części II), bez której (według Tw. 15 Części I) nie może ani być, ani dać się pojąć. A dlatego im większą wiedzę o bóstwie zawiera w sobie treść umysłu, tym większe będzie również pożądanie w tym, kto dąży do cnoty, życzenia innym dobra, którego pragnie dla siebie. Co b. do d.

INNY DOWÓD. Dobro, którego człowiek pragnie dla siebie i które miłuje, będzie on miłował stale, jeżeli dostrzeże, że inni miłują to samo (według Tw. 31 Części III), i dlatego (według Dod. do tegoż Tw.) będzie on dążył do tego, aby i inni je miłowali. A ponieważ to dobro (według Tw. 36) jest wszystkim wspólne i wszyscy się nim mogą cieszyć, przeto (z tej samej racji) dążyć będzie do tego, aby wszyscy się nim cieszyli, i to (według Tw. 37 Części III) tym więcej, im więcej napawa się on tym dobrem. Co b. do d.

PRZYPISEK 1. Kto, powodowany tylko wzruszeniem, dąży do tego, aby inni miłowali to, co on miłuje, i aby wszyscy żyli podług jego myśli, ten działa jedynie popędliwie i dlatego jest nienawistny, zwłaszcza dla tych, którzy mają inne upodobania i którzy z tego powodu również starają się o to i z taką samą popędliwością dążą do tego, aby inni — przeciwnie — podług ich myśli żyli. Ponieważ nadto najwyższe dobro, którego ludzie, powodowani wzruszeniem, pragną, jest zwykle takie, że jeden tylko może je posiadać, stąd się bierze, że miłujący nie są w zgodzie sami z sobą oraz że, lubiąc wychwalać rzecz umiłowaną, obawiają się, że się im uwierzy. Kto natomiast dąży do prowadzenia innych

Cnota, Dobro, Wiedza

Umiarkowanie, Rozum,
Dobro, Społecznik

¹²⁶wyborniejszym i wiedzy naszej godniejszym jest rozpatrywanie czynności ludzkich aniżeli zwierzęcych (...) o tym obszerniej w innym miejscu — Autor miał tutaj na myśli zapewne *Traktat polityczny*. Zob. też Przyp. 2. do Tw. 37. [przypis redakcyjny]

z pomocą rozsądku, ten działa nie popędliwie, lecz w sposób ludzki i dobrotliwy i jest w najwyższym stopniu zgodny z sobą samym.

Wszelkie pragnienia i działania, których przyczyną jesteśmy sami, o ile posiadamy ideę bóstwa, czyli o ile poznajemy bóstwo, zaliczam do *religijności* [*religio*]. Pożądanie zaś czynienia dobrze, powstające stąd, że żyjemy za przewodem rozsądku, nazywam *moralnością* [*pietas*]. Następnie pożądanie prowadzące człowieka, żyjącego za przewodem rozsądku, do tego, aby jednał sobie innych ludzi przyjaźnią, nazywam *zacznością* [*bonestas*], a *zaczny* (*honestum*) to, co ludzie, żyjący za przewodem rozsądku, pochwalają, i przeciwnie — *nikczemnym* [*turpe*] to, co jest przeciwne przyjaźni stowarzyszającej. Nadto wykazałem też, jakie są podstawy państwowości¹²⁷.

Z tego, cośmy wyżej powiedzieli, łatwo wreszcie poznać różnicę pomiędzy cnotą a niemocą. Otóż prawdziwa cnota nie jest niczym innym, jak życiem za przewodem rozsądku. Niemoc przeto polega jedynie na tym, że człowiek daje się biernie prowadzić rzeczom będącym poza nim samym i one wyznaczają go do czynienia tego, czego wymaga ogólny układ rzeczy zewnętrznych, nie zaś tego, czego wymaga własna jego natura, wzięta sama w sobie. Tego właśnie obiecałem dowieść w Przypisku do Twierdzenia 18 Części niniejszej.

Widać stąd, że owo prawo, zakazujące zabijać zwierzęta, jest oparte więcej na próżnym zabobonie i na niewieścim miłosierdziu, aniżeli na zdrowym rozsądku. Względem bowiem na poszukiwanie naszego pożytku uczy konieczności łączenia się z ludźmi, a nie ze zwierzętami lub z rzeczami, których natura jest odmienna od natury ludzkiej, gdyż mamy to samo prawo względem nich, które one mają względem nas. Co więcej, ponieważ prawo każdego określa się przez jego cnotę, czyli moc, ludzie mają daleko większe prawo do zwierząt, aniżeli zwierzęta do ludzi. Nie zaprzeczam jednak temu, że zwierzęta czują, lecz zaprzeczam, aby z tego powodu nie wolno nam było dbać o swój pożytek, korzystać z nich dowolnie i obchodzić się z nimi tak, jak nam jest dogodniej, ile że nie zgadzają się one z nami co do natury i mają wzruszenia natury odmiennej od wzruszeń ludzkich (ob. Przyp. do Tw. 57 Części III).

Pozostaje mi jeszcze wyjaśnić, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe, co jest winą i co zasługą; o tym zob. Przypisek następny.

PRZYPISEK 2. W Przypadku do Części I obiecałem wyjaśnić, co to jest uznanie i potępienie, zasługa i wina, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Co się tyczy uznania i potępienia, to wyjaśniłem je w Przypisku do Tw. 29 Części III, dla pozostałych będzie teraz tutaj miejsce odpowiednie. Ale naprzód trzeba coś powiedzieć o stanie człowieka naturalnym i społecznym.

Każdy istnieje z najwyższego prawa natury, a skutkiem tego każdy z najwyższego prawa natury czyni to, co wynika z konieczności jego natury. Każdy przeto z najwyższego prawa natury sądzi, co jest dobre, a co złe, dba o swój pożytek według swojej myśli (ob. Tw. 19 i 20), mści się (według Dod. 2 do Tw. 40 Części III) i dąży do zachowania tego, co miłuje, oraz zniszczenia tego, czego nienawidzi (ob. Tw. 28 Części III). Gdyby ludzie żyli za przewodem rozsądku, to każdy (według Dod. 1 do Tw. 35) władałby tym swoim prawem bez szkody dla innych. Ale ponieważ ludzie podlegają wzruszeniom (według Dod. do Tw. 4), przewyższającym znacznie moc, czyli cnotę, ludzką (według Tw. 6), przeto te porywają ich często w różne strony (według Tw. 33) i stają się oni sobie nawzajem przeciwni (według Tw. 34), pomimo że potrzebują wzajemnej pomocy (według Dod. do Tw. 35). Aby więc ludzie mogli żyć zgodnie i być sobie nawzajem pomocni, potrzeba, aby się rzekli swego prawa naturalnego i aby się upewnili nawzajem, że nie będą czynili nic takiego, co by drugiemu mogło wyrządzić szkodę. Jak zaś to może nastąpić, że ludzie, którzy koniecznie podlegają wzruszeniom (według Dod. do Tw. 4) i którzy są niestali i zmienni (według Tw. 33), mogą się wzajemnie upewnić i mieć do siebie nawzajem zaufanie, widać z Twierdzenia 7 Części niniejszej oraz z Twierdzenia 39 Części III, mia-

¹²⁷wykazałem też, jakie są podstawy państwowości — Meijer (przekł. holend.) sądzi, że to zdanie omyłkowo znalazło się tutaj i że jego właściwe miejsce jest w końcu Przyp. po wyrazach: „a co zasługą” z poprawką „wykazałem” na „wykażę” stosownie do „Przypisku 2”. Baensch (przekł. niem.) i Appuhn (przekł. fr.) uznają to i wprowadzają. Gebhardt twierdzi, że to zdanie jest tu na miejscu i mówi, że religijność, moralność i zaczność są podstawami państwowości. Ale można też tak je rozumieć, że jest to wskazaniem na *Trakt. teol. polit.*, w którym owe pojęcia są rozwinięte. [przypis redakcyjny]

Cnota, Siła

Kondycja ludzka, Zwierzęta

Kondycja ludzka, Dobro,
Zło, Państwo, Obywatel,
Władza

nowicie z tego, że żadne wzruszenie nie może być powstrzymane inaczej, jak tylko przez wzruszenie silniejsze i przeciwne tamtemu, oraz z tego, że każdy się uchyla od przyczynienia drugiemu szkody z obawy większej szkody dla siebie. Na podstawie tego prawa może się utwierdzić społeczeństwo, skoro tylko samo poweźmie sobie prawo, które posiada każdy, mszczenia się i sądenia o tym, co jest dobre, a co złe. A dlatego musi ono posiadać władzę przepisywania ogólnego porządku życia, wydawania ustaw i nadawania im siły nie z pomocą rozsądku, który nie może powstrzymać wzruszeń (według Dod. do Tw. 17), lecz z pomocą gróźb. Takie społeczeństwo utwierdzone na ustawach i władzy samozachowawczej, nazywa się *państwem*, a ci, którzy w jego prawach znajdują obronę, zwą się *obywatelami*.

Rozumiemy stąd łatwo, że w stanie naturalnym nie ma nic takiego, co by według zgody powszechnej było dobre lub złe, ponieważ każdy, znajdujący się w stanie naturalnym, dba wyłącznie o swój własny pożytek i to według własnej myśli i, o ile ma względ jedynie na swój pożytek, stanowi o tym, co jest dobre, a co złe, a żadna ustawa nie pociąga go do podlegania komu innemu poza nim samym. Dlatego w stanie naturalnym nie daje się pojąć żadna wina. Inaczej w stanie społecznym, gdzie wspólna zgoda stanowi o tym, co jest dobre, a co złe, i każdy jest pociągnięty do podlegania państwu. A zatem *wina* [*peccatum*] nie jest niczym innym, jak nieposłuszeństwem, które z tego powodu bywa karane wyłącznie z prawa państwa, przeciwnie zaś — posłuszeństwo poczytuje się obywatelowi za *zasługę* [*meritum*], dlatego że przez to samo uznaje się go za godnego korzystania z dogodności państwa. Następnie w stanie naturalnym nikt nie jest panem jakiejś rzeczy za zgodą powszechną i nie ma w naturze niczego takiego, co by mogło uchodzić za należące do jednego człowieka, a nie do drugiego, bo wszystko należy do wszystkich. Dlatego też w stanie naturalnym nie można pojąć żadnej woli, która by nadawała komuś, co mu się należy, lub odbierała komuś, co do niego należy, tj. w stanie naturalnym nie zachodzi nic takiego, co by można nazwać *sprawiedliwym* [*iustum*] lub *niesprawiedliwym* [*iniustum*]. Zachodzi to w stanie społecznym, gdzie na zasadzie wspólnej zgody stanowi się, co należy do jednego, a co do drugiego. Stąd widać, że sprawiedliwość i niesprawiedliwość, wina i zasługa są pojęciami zewnętrznymi, nie zaś przymiotami, które by wyrażały naturę umysłu. Ale dosyć o tym.

Dobro, Zło, Natura,
Państwo, Wina,
Sprawiedliwość

Twierdzenie 38

Co usposabia ciało ludzkie tak, że może ono być pobudzane wieloma sposobami, lub co je czyni zdolnym do pobudzania ciał zewnętrznych na wiele sposobów, jest dla człowieka pożyteczne, i to tym bardziej, im zdolniejszym czyni ciało, by podlegało wielu pobudzeniom oraz pobudzało inne ciała; przeciwnie zaś szkodliwe jest to, co czyni ciało mniej zdolnym do tego.

DOWÓD. Im zdolniejsze staje się ciało do tego, tym zdolniejszy staje się umysł do poznawania (według Tw. 14 Części II). A dlatego to, co usposabia ciało w ten sposób i czyni je zdolnym do tego, jest koniecznie dobre, czyli pożyteczne (według Tw. 26 i 27), i to tym bardziej, im zdolniejszym do tego można ciało uczynić. Przeciwnie zaś (według tegoż Tw. 14 Części II odwróconego oraz Tw. 26 i 27) szkodliwe jest to, co czyni ciało niezdolnym do tego. Co b. do d.

Twierdzenie 39

Co powoduje zachowanie się stosunku ruchu i spoczynku, w którym pozostają między sobą części ciała ludzkiego, jest dobre; przeciwnie zaś złe jest to, co sprawia, że części ciała ludzkiego uchodzą między sobą w inny stosunek ruchu i spoczynku.

DOWÓD. Ciało ludzkie potrzebuje dla swego zachowania wielu innych ciał (według Wymagaln. 4 Części II); to zaś, co stanowi formę ciała ludzkiego, polega na tym, że jego części udzielają sobie nawzajem swych ruchów w jakimś określonym stosunku (według Okr. przed Tw. pomocn. 4, znajdującym się po Tw. 13 Części II). A zatem to, co powoduje zachowanie się stosunku ruchu i spoczynku, w którym pozostają między sobą części ciała ludzkiego, zachowuje formę ciała ludzkiego, a zatem sprawia (według Wymagaln. 3 a 6 Części II), że ciało ludzkie może być pobudzane wieloma sposobami i że może pobudzać ciała zewnętrzne wieloma sposobami i dlatego (według Tw. 38) jest dobre. Następnie to, co sprawia, że części ciała ludzkiego otrzymują inny stosunek ruchu i spoczynku, (według tegoż Okr. Części II) sprawia, że ciało ludzkie przybiera inną for-

mę, tj. (jak się rozumie samo przez się i jak zauważyliśmy w końcu Przedmowy do Części niniejszej), że ciało ludzkie podlega zniszczeniu i staje się całkiem niezdolne do tego, aby było pobudzane wieloma sposobami, i dlatego (według Tw. 38) jest złe. Co b. do d.

PRZYPISEK. W jakiej mierze może to być pożyteczne lub szkodliwe dla umysłu, będzie wyjaśnione w Części V. Tutaj zauważę tylko, że ciało według mego zrozumienia wtedy umiera, gdy jego części tak zostają usposobione, że stosunek ruchu i spoczynku między nimi staje się odmiennym. Otóż nie śmiem zaprzeczać temu, że ciało ludzkie, zachowując krążenie krwi i co innego, co pozwala uważać ciało za żyjące, może pomimo to naturę swą zmienić na inną, całkiem różną. Albowiem nic nie zmusza mnie do przyjęcia, że ciało umiera tylko wtedy, gdy staje się trupem, bo doświadczenie, jak się zdaje, uczy nas czego innego. Otóż zdarza się czasem, że człowiek podlega takim zmianom, że niełatwo powiedziałbym, iż jest to ten sam; tak np. słyszałem o jakimś poecie hiszpańskim, który zachorował i, chociaż wyzdrowiał, utracił do tego stopnia pamięć o swym przeszłym życiu, że nie uważał za swoje powieści i dramatów, które napisał, tak że można by go było wziąć za dorosłe niemowlę, gdyby był jeszcze zapomniał języka ojczystego. Jeżeli się to wydaje niewiarogodnym, to co powiem o dzieciach, których naturę człowiek dorosły uważa za tak różną od swojej, że nie dałby się przekonać, iż sam był kiedyś dzieckiem, gdyby z innych nie sądził o sobie. Ale wołę o tym nie mówić, aby nie dawać zabobonnym ludziom materiału do stawiania nowych pytań.

Twierdzenie 40

Co się przyczynia do uspołecznienia ludzi, czyli co sprawia, że ludzie żyją zgodnie, jest pożyteczne i, przeciwnie, złe jest to, co wprowadza niezgodę do państwa.

Społecznik, Kondycja
ludzka

DOWÓD. Co bowiem sprawia, że ludzie żyją zgodnie, sprawia zarazem, że żyją za przewodem rozumu (według Tw. 35), i dlatego (według Tw. 26 i 27) jest dobre; przeciwnie zaś (z tej samej racji) złe jest to, co wzbudza niezgodę. Co b. do d.

Twierdzenie 41

Radość nie jest wprost zła, lecz dobra, smutek zaś przeciwnie — wprost jest zły.

Radość, Smutek, Dobro,
Zło

DOWÓD. Radość (według Tw. 11 Części III wraz z Przyp.) jest to wzruszenie powiększające lub podtrzymujące moc działania ciała, przeciwnie zaś, smutek jest to wzruszenie zmniejszające lub powstrzymujące moc działania ciała; a zatem (według Tw. 38) radość jest wprost dobra itd. Co b. do d.

Twierdzenie 42

Wesołość nie może być nadmierna, lecz zawsze jest dobra, przeciwnie zaś posępność zawsze jest zła.

Radość

DOWÓD. Wesołość (ob. jej Okr. w Przyp. do Tw. 11 Części III) jest to radość, która, o ile należy do ciała, polega na tym, że wszystkie części ciała są pobudzone równomiernie, tj. (według Tw. 11 Części III) że moc działania ciała powiększa się lub podtrzymuje tak, że wszystkie jego części otrzymują jednakowy wzajemny stosunek ruchu i spoczynku. A dlatego {według Tw. 39} wesołość jest zawsze dobra i nie może być nadmierna. Natomiast przygnębienie (którego określenie zob. także w tymże Przyp. do Tw. 11 Części III) jest to smutek, który, o ile należy do ciała, polega na tym, że moc działania ciała bezwzględnie się zmniejsza lub powstrzymuje, i dlatego (według Tw. 38) jest ono złe. Co b. do d.

Twierdzenie 43

Przyjemność może być nadmierna i zła, przykrość zaś o tyle może być dobra, o ile przyjemność, czyli radość, może być zła.

DOWÓD. Przyjemność jest radością, która, o ile należy do ciała, polega na tym, że jedna część lub jakaś ilość jego części podlega pobudzeniu więcej od innych (ob. jej okr. w Przyp. do Tw. 11 Części III). Moc tego wzruszenia może być tak znaczna, że przewyższa pozostałe działania ciała (według Tw. 6) i uporczywie trzyma się ciała, przeszkadzając mu, aby stało się zdolne do podlegania pobudzeniom na wiele sposobów, i dlatego (według Tw. 38) może być zła. Następnie przykrość, która przeciwnie jest smutkiem, wzięta sama w sobie, nie może być dobra (według Tw. 41), ale ponieważ jej siła i wzrost określa się

przez moc przyczyny zewnętrznej w porównaniu z naszą (według Tw. 5), przeto możemy to wzruszenie pomyśleć w nieskończonych stopniach i odmianach sił (według Tw. 3), a więc pomyśleć taką, która może powstrzymać przyjemność od nadmiaru i o tyle (według pierwszej części Twierdzenia powyższego) sprawić, aby ciało nie stawało się mniej zdolne; o tyle więc będzie ona dobra. Co b. do d.

Twierdzenie 44

Miłość i pożądanie mogą być nadmierne.

DOWÓD. Miłość jest to radość (według Okr. wzr. 6) w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej, a więc przyjemność (według Przyp. do Tw. 11 Części III) w połączeniu z ideą przyczyny zewnętrznej jest miłością, i dlatego miłość (według Tw. 43) może być nadmierna. Dalej, pożądanie jest tym większe, im większe jest wzruszenie, z którego powstaje (według Tw. 37 Części III); jak tedy wzruszenie (według Tw. 6) może przemoc wszystkie inne czynności człowieka, tak też pożądanie powstające z tegoż wzruszenia może przemoc wszystkie inne pożądania. A dlatego ono będzie mogło być tak samo nadmierne, jak przyjemność, dla której wykazaliśmy to w poprzednim Twierdzeniu. Co b. do d.

PRZYPISEK. Wesolość, o której powiedziałem, że jest dobra, daje się łatwiej pojąć, aniżeli dostrzegać. Albowiem wzruszenia, które nas szarpią codziennie, dotyczą po większej części jakiejś części ciała pobudzanej więcej od innych. Dlatego też wzruszenia stają się zazwyczaj nadmiernymi i tak dalece zatrzymują umysł przy patrzeniu wyłącznie na jeden przedmiot, że nie może on myśleć o innych. A chociaż ludzie podlegają wielu wzruszeniom i rzadko kto znajduje się ciągle pod wpływem jednego, to jednak nie brak takich ludzi, których trzyma się uporczywie jedno wzruszenie. Widzimy bowiem, że ludzie tak silnie ulegają pobudzeniu przez jeden przedmiot, że chociaż on jest nieobecny, uważają go jednak za obecny. Gdy się to zdarza człowiekowi nieśpiącemu, powiadamy, że jest obłąkany lub pomieszany. Niemniej uważa się za pomieszanych tych, którzy, pałając miłością, śnią we dnie i w nocy wyłącznie o swej ukochanej lub zalotnicy i dlatego zwykle wyśmiewa się ich. Gdy zaś człowiek chciwy nie myśli o niczym innym, jak o zysku lub o pieniądzach, a ambitny o chlubie itd., to nie uchodzą oni za obłąkanych, ponieważ zwykle są nieznośni i uważa się ich za godnych nienawiści. W rzeczywistości jednak chciwość, ambicja, lubieżność itd. są rodzajami obłąkania, aczkolwiek do chorób się ich nie zalicza.

Szaleństwo

Twierdzenie 45

Nienawiść nie może być nigdy dobra.

DOWÓD. Dążymy do tego, aby zniszczyć człowieka, którego nienawidzimy (według Tw. 39 Części III), tj. (według Tw. 37) dążymy do czegoś, co jest złem, a zatem itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. Należy zauważyć, że tutaj i poniżej przez nienawiść rozumiem tylko nienawiść względem ludzi.

DODATEK 1. Zawiść, szyderstwo, lekceważenie, gniew, mściwość i inne wzruszenia należące do nienawiści lub z niej powstające, są złe. Widać to także z Twierdzenia 39 Części III oraz Twierdzenia 37 Części niniejszej.

DODATEK 2. Wszystko, czego pragniemy pod wpływem nienawiści, jest nikczemne, a w państwie niesprawiedliwe. Widać to także z Twierdzenia 39 Części III oraz z określeń nikczemności i niesprawiedliwości, podanych w Przypiskach do Twierdzenia 37.

PRZYPISEK. Pomiędzy szyderstwem (o którym powiedziałem w Dod. 1, że jest złe) i śmiechem widzę znaczną różnicę. Otóż śmiech, podobnie jak żart, jest czystą radością i dlatego sam przez się jest dobry, byleby nie był nadmierny (według Tw. 41). Zaiste, tylko dziki i ponury zabobon zabrania radowania się. Bo przecież dlaczego miałoby być czymś godziwszym zaspokajanie głodu i pragnienia, aniżeli rozpędzanie pośpiechu? Takie jest moje zdanie i oto do czego doszedłem¹²⁸. Żadne bóstwo i nikt, kto nie jest zawistny, nie rozkoszuje się mą niemocą i niedolą i nie poczytuje nam za cnotę naszych łez, westchnień, obaw i innych znamion słabości ducha, lecz przeciwnie, im większa wzbudza się w nas radość, do tym większej doskonałości dochodzimy, tj. tym większego dostępujemy

Nienawiść

Nienawiść

Śmiech, Żart, Radość,
Dobro, Umiarkowanie

¹²⁸ *Takie jest moje zdanie i oto do czego doszedłem* — Nieco zmienione słowa *Terencjusza, Adelph.* 68. [przypis redakcyjny]

koniecznie uczestnictwa w naturze boskiej. A więc korzystać z rzeczy i rozkoszować się nimi, ile tylko można (tylko nie do przesady, gdyż to już nie jest rozkoszowaniem się), to się nazywa być mądrym. Być mądrym, powiadam, jest to krzepić się i odświeżać umiarkowanym i smacznym pokarmem i napojem, wonnymi zapachami, urokiem kwitnących roślin, strojem, muzyką, ćwiczeniem w grach, widowiskami i innymi tego rodzaju rzeczami, z których każdy może korzystać bez czyjejś szkody. Albowiem ciało ludzkie składa się z wielu części różnej natury, które potrzebują ciągle nowego i różnego pokarmu, aby całe ciało pozostawało jednakowo zdolne do tego wszystkiego, co wynika z jego natury, a zatem, aby umysł także był zdolny do rozumienia wielu rzeczy jednocześnie. Takie urządzenie życia zgadza się najlepiej zarówno z naszymi zasadami, jak i z powszechną praktyką. Jeżeli tedy którykolwiek, to ten sposób życia jest najlepszy i należy go zalecać wszelkimi sposobami. Nie potrzeba tego jaśniej i obszerniej wyklądać.

Twierdzenie 46

Kto żyje za przewodem rozsądku, ten dąży wedle możliwości do wywzajemniania się za nienawiść, gniew, lekceważenie itd. przeciwnie miłością i szlachetnością.

DOWÓD. Wszystkie wzruszenia nienawiści są złe (według Dod. 1 do Tw. 45) i dlatego ten, kto żyje za przewodem rozsądku, będzie dążył wedle możliwości do tego, aby go nie szarpały wzruszenia nienawiści (według Tw. 19), a zatem (według Tw. 37) będzie dążył do tego, aby i kto inny nie podlegał tymże wzruszeniom. Nienawiść zaś powiększa się przez nienawiść wzajemną i przeciwnie, może być stłumiona przez miłość (według Tw. 43 Części III), tak że nienawiść przechodzi w miłość (według Tw. 44 Części III). A więc ten, kto żyje za przewodem rozumu, będzie dążył do wywzajemniania się za nienawiść itd. miłością, tj. szlachetnością (której okr. zob. w Przyp. do Tw. 59 Części III). Co b. do d.

PRZYPISEK. Kto chce mścić się nienawiścią wzajemną za krzywdy, ten doprawdy nędzne życie prowadzi. Kto zaś, przeciwnie, stara się zwalczyć nienawiść miłością, ten walczy zupełnie radośnie i bezpiecznie, z równą łatwością opiera się wielu ludziom, jak i jednemu człowiekowi, i najmniej potrzebuje pomocy losu. Ci zaś, których zwyciężył, poddają mu się z radością, nie z braku sił, lecz wskutek ich przybytku. Wszystko to tak jasno wynika z samych określeń miłości i rozumu, że nie potrzeba tego dowodzić drobiazgowo.

Twierdzenie 47

Wzruszenia nadziei i obawy nie mogą być same przez się dobre.

DOWÓD. Wzruszenia nadziei i obawy nie są dane bez smutku, obawa bowiem (według Okr. wzr. 13) jest to smutek, a nadzieja (ob. Objaśnienie Okr. wzr. 12 i 13) nie jest dana bez obawy i dlatego (według Tw. 41) te wzruszenia nie mogą być same przez się dobre, lecz tylko o tyle są takie, o ile mogą powstrzymać nadmiar radości (według Tw. 43). Co b. do d.

PRZYPISEK. Do tego należy dodać, że te wzruszenia świadczą o braku wiedzy oraz o niemocy umysłu. Z tejsze przyczyny znamionami słabego ducha są również ufność, rozpacz, pociecha i zgrzyzota. Chociaż bowiem ufność i pociecha są wzruszeniami radości, to jednak każą przypuszczać, że poprzedzał je smutek, mianowicie nadzieja i obawa. Im bardziej tedy dążymy do tego, aby żyć za przewodem rozumu, tym bardziej dążymy do tego, aby być niezależnymi od nadziei i wolnymi od obawy oraz panować wedle możliwości nad swym szczęściem i kierować swymi czynami według pewnych wskazówek rozsądku.

Twierdzenie 48

Wzruszenia przeceniania i niedocenywania są zawsze złe.

DOWÓD. Wzruszenia te bowiem (według Okr. wzr. 21 i 22) sprzeciwiają się rozsądkowi, a zatem (według Tw. 26 i 27) są złe. Co b. do d.

Twierdzenie 49

Przecenianie łatwo może wbić w pychę człowieka przecenianego.

DOWÓD. Gdy widzimy, że ktoś z powodu miłości sądzi o nas pochlebniej, niż słusność wymaga, łatwo będziemy się chlubić (według Przyp. do Tw. 41 Części III), czyli

Rozum, Mądrość, Cnota,
Miłość, Miłosierdzie,
Zemsta
Nienawiść

Nienawiść, Krzywda,
Zemsta, Miłość,
Miłosierdzie, Rozum,
Walka, Zwycięstwo

Siła, Wiedza, Rozum, Siła

wzbudzi się w nas radość (według Okr. wzr. 30), i łatwo uwierzmy w to dobre, co się nam przypisuje (według Tw. 25 Części III), i dlatego przez miłość własną sędzić będziemy o sobie pochlebniej, niż słuszność wymaga, tj. (według Okr. wzr. 28) łatwo wpadniemy w pychę. Co b. do d.

Twierdzenie 50

Współczucie w człowieku żyjącym za przewodem rozsądku samo przez się jest czymś złym i niepożytecznym.

Współczucie, Rozum

DOWÓD. Współczucie bowiem (według Okr. wzr. 18) jest smutkiem, i dlatego (według Tw. 41) jest złe samo przez się. Dobro zaś, które z niego wynika, mianowicie nasza dążność do uwolnienia z niedoli człowieka, z którym współczujemy (według Dod. 3 do Tw. 27 Części III), jest tym, co pragniemy zdziałać wyłącznie z przepisu rozsądku (według Tw. 37); a tylko na podstawie przepisu rozsądku możemy zdziałać coś takiego, o czym wiemy na pewno, że jest dobre (według Tw. 27). Tak tedy współczucie w człowieku żyjącym za przewodem rozsądku samo przez się jest czymś złym i niepożytecznym. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że człowiek żyjący według wskazówek rozsądku dąży wedle możliwości do tego, aby nie poddawać się współczuciu.

PRZYPISEK. Kto należycie poznał, że wszystko wynika z konieczności natury boskiej i dzieje się według wiecznych praw i prawideł natury, ten zaprawdę nie znajdzie niczego takiego, co by zasługiwało na nienawiść, śmiech lub lekceważenie, ani też nie będzie z nikim współczował, lecz będzie dążył w miarę, jak na to pozwala zdolność ludzka, aby „dobrze czynić — jak się to mówi — i radować się”.

Współczucie

Do tego należy dodać, że ten, kto się łatwo poddaje wzruszeniu współczucia i przejmując się cudzą niedolą lub łzami, często czyni coś takiego, czego później sam żałuje, a to zarówno dlatego, że ze wzruszenia nie czynimy nic takiego, o czym wiedzielibyśmy na pewno, że jest dobre, jak i dlatego, że łatwo oszukują nas fałszywe łzy.

Mówię tutaj najwyraźniej o człowieku żyjącym za przewodem rozsądku. Kogo bowiem nie skłania do pomagania innym ani rozsądek, ani współczucie, ten nazywa się słusznie nieludzkim, gdyż (według Tw. 27 Części III) wydaje się niepodobnym do człowieka¹²⁹.

Twierdzenie 51

Przychyłość nie sprzeciwia się rozsądkowi, lecz może się z nim zgadzać i z niego powstawać.

DOWÓD. Przychyłość bowiem jest to miłość ku temu, kto innemu czynił dobrze (według Okr. wzr. 19), i dlatego może należeć do umysłu, o ile powiadamy, że ten jest czynny (według Tw. 59 Części III), tj. (według Tw. 3 Części III) o ile rozumie, i dlatego jest zgodna z rozsądkiem itd. Co b. do d.

Rozum, Dobro

INNY DOWÓD. Kto żyje za przewodem rozumu, ten życzy także drugiemu dobra, którego pragnie dla siebie (według Tw. 37). Wskutek tego więc, że widzi, iż ktoś komuś czyni dobrze, podtrzymuje się jego dążność do czynienia dobrze, tj. (według Przyp. do Tw. 11 Części III) będzie on odczuwał radość, i to (według założenia) w połączeniu z ideą tego, kto drugiemu dobrze czynił, i dlatego (według Okr. wzr. 19) będzie mu przychylny. Co b. do d.

PRZYPISEK. Uraza według naszego określenia (ob. Okr. wzr. 20) jest koniecznie zła (według Tw. 45). Atoli zauważyć należy, że, gdy władza najwyższa w swej dbałości o spokój karze obywatela, który wyrządził komuś krzywdę, nie powiem, że ona odczuwa urazę do niego, albowiem karze go nie w podnieceniu nienawiści w celu jego zguby, lecz powodowana obowiązkiem.

Kara, Sprawiedliwość, Obowiązek, Władza

Twierdzenie 52

Zadowolenie z siebie może powstać z rozsądku i tylko takie zadowolenie z siebie, powstające z rozsądku, jest najwyższe, jakie może być dane.

Rozum, Radość

DOWÓD. Zadowolenie z siebie jest to radość, pochodząca stąd, że człowiek patrzy na siebie samego i swoją moc działania (według Okr. wzr. 25). Prawdziwą zaś mocą, czyli

Radość, Rozum, Siła, Kondycja ludzka

¹²⁹wydaje się niepodobnym do człowieka — Nag. Schr.: „albo wyzutym z wszelkiej ludzkości”. [przypis redakcyjny]

cnotą, działania ludzkiego jest właśnie rozsądek (według Tw. 3 Części III), widziany przez człowieka jasno i wyraźnie (według Tw. 40 i 43 Części II). A zatem zadowolenie z siebie powstaje z rozsądku. Dalej, człowiek, rozpatrując siebie samego, poznaje w sposób jasny i wyraźny, czyli dorównany, to tylko, co wynika z jego własnej mocy działania (według Okr. 2 Części III), tj. (według Okr. 3 Części III) co wynika z mocy jego rozumienia. A zatem z samego tego patrzenia powstaje najwyższe, jakie może być dane, zadowolenie z siebie. Co b. do d.

PRZYPISEK. Zadowolenie z siebie jest w rzeczywistości szczytem wszystkich naszych nadziei. Nikt bowiem (jak wykazaliśmy w Tw. 25) nie dąży do zachowania swego bytu gwoli¹³⁰ jakiemś celowi. A ponieważ to zadowolenie z siebie skutkiem uznania coraz bardziej podsyca się i wzmacnia (według Dod. do Tw. 53 Części III), i przeciwnie, (według Dod. do Tw. 55 Części III) skutkiem potępienia coraz bardziej się zakłóca, przeto najbardziej powodujemy się chlubą i zaledwie znieść możemy życie sromotne¹³¹.

Twierdzenie 53

Pokora nie jest cnotą, czyli nie powstaje z rozsądku.

Pokora

DOWÓD. Pokora jest to smutek pochodzący stąd, że człowiek patrzy na swoją niemoc (według Okr. wzr. 26). O ile zaś człowiek poznaje siebie samego prawdziwie rozsądnie, o tyle zakłada się, że rozumie swoją treść, tj. (według Tw. 7 Części III) swoją moc. Jeżeli przeto człowiek, patrząc na siebie samego, poznaje jakąś niemoc, to bierze się to nie stąd, że siebie rozumie, lecz (jak wykazaliśmy w Tw. 55 Części III) stąd, że moc jego działania ulega powstrzymaniu. Jeżeli zaś przypuszczamy, że człowiek poznaje swoją niemoc przez to, że poznaje coś potężniejszego od siebie, wyznaczając z pomocą tej wiedzy moc swego działania, to nie pojmujemy nic innego, jak to, że człowiek siebie samego wyraźnie rozumie, czyli (według Tw. 26) że się podtrzymuje jego moc działania. Pokora zatem, czyli smutek powstający stąd, że człowiek patrzy na swoją niemoc, nie powstaje z prawdziwego rozpatrywania, czyli z rozsądku, i nie jest cnotą, lecz stanem biernym. Co b. do d.

Pokora, Czyn, Rozum

Twierdzenie 54

Skrucha nie jest cnotą, czyli nie powstaje z rozsądku, a ten, kto żałuje swego czynu, jest podwójnie nieszczęsny, czyli bezsilny.

DOWÓD. Pierwszej części tego Twierdzenia dowodzi się w ten sam sposób, jak poprzedniego Twierdzenia; druga część zaś jest widoczna z samego określenia tego wzruszenia (ob. Okr. wzr. 27). Otóż taki człowiek pozwala biernie na to, że opanowuje go naprzód przewrotne pożądanie, a następnie smutek.

PRZYPISEK. Ponieważ ludzie rzadko żyją według wskazówki rozsądku, przeto te dwa wzruszenia, mianowicie pokora i skruca, i obok nich nadzieja i obawa, przynoszą więcej pożytku niż szkody. A dlatego, jeżeli już trzeba grzeszyć, to już lepiej w tym kierunku. Gdyby bowiem ludzie słabi na duchu wszyscy jednako byli pyszni, niczego się nie wstydzili i żadnej obawy nie znali, to jakże więzy mogłyby ich łączyć i powściągać? Sroży się tłum, jeśli się nie boi¹³². Nie dziw przeto, że Prorocy, dbając o pożytek nie garstki ludzi, lecz ogółu, tak bardzo zalecali pokorę, skrucę i uniżoność. I rzeczywiście ludzie, podlegający tym wzruszeniom, dają się o wiele łatwiej od innych doprowadzić do tego, aby żyli za przewodem rozsądku, tj. aby byli wolni i napawali się błogim życiem.

Rozum, Wiedza, Pokora,
Pycha, Grzech

Twierdzenie 55

Największa pycha lub małoduszność jest to największa nieznanomość siebie samego.

Pycha

DOWÓD jest widoczny z Okr. wzr. 28 i 29.

Twierdzenie 56

Największa pycha lub małoduszność świadczy o największej niemocy ducha.

DOWÓD. Pierwszą podstawą cnoty jest zachowywanie swego bytu (według Dod. do Tw. 22), i to za przewodem rozsądku (według Tw. 24). Kto więc nie zna siebie sa-

¹³⁰gwoli czemuś (daw.) — dla czegoś, w jakimś celu. [przypis edytorski]

¹³¹sromotny (daw.) — haniebny; godny wstydu; wstydlivy. [przypis edytorski]

¹³²Sroży się tłum, jeśli się nie boi — Miejsce z *Tacyta, Ann.* I, 29 jest tutaj swobodnie zapożyczony. [przypis redakcyjny]

meo, nie zna podstawy wszystkich cnót, a zatem i wszystkich cnót. Następnie, działać pod wpływem cnoty nie znaczy nic innego, jak działać za przewodem rozsądku (według Tw. 24), a kto działa za przewodem rozsądku, ten musi koniecznie wiedzieć o tym, że działa za przewodem rozsądku (według Tw. 43 Części II). Kto więc najmniej zna siebie samego, a zatem (jak dopiero co wykazaliśmy) i wszystkie cnoty, ten działa jak najmniej pod wpływem cnoty, tj. (jak widać z Okr. 8) jest w najwyższym stopniu słaby na duchu. A dlatego (według Tw. 55) pycha lub małoduszność świadczy o największej niemocy ducha. Co b. do d.

DODATEK. Wynika stąd jak najjaśniej, że pyszni i małoduszni podlegają wzruszeniom w najwyższym stopniu.

PRZYPISEK. Z małoduszności można się jednak łatwiej poprawić, aniżeli z pychy, ile że ta druga jest wzruszeniem radości, tamta zaś wzruszeniem smutku, i dlatego (według Tw. 18) ta druga jest silniejsza od tamtej.

Pycha

Twierdzenie 57

Pyszny lubi obecność pasożytów i pochlebców, nienawidzi zaś szlachetnych.

Pycha, Pochlebstwo, Cnota

DOWÓD. Pycha jest to radość, pochodząca stąd, że człowiek sądzi o sobie lepiej, niż słusność wymaga (według Okr. wzr. 28 i 6), a człowiek pyszny dążyć będzie wedle możliwości do podtrzymania tego mniemania (ob. Przyp. do Tw. 13 Części III). Dlatego więc ludzie pyszni będą lubili obecność pasożytów i pochlebców (określenie ich pominąłem, gdyż są aż nadto dobrze znani) i będą unikali szlachetnych, którzy mają o nich słusne zdanie. Co b. do d.

PRZYPISEK. Zbyt długo musiałbym wyliczać tutaj wszystkie zła pychy, ponieważ pyszni podlegają wszystkim wzruszeniom, ale żadnemu tak mało, jak miłości i współczuciu.

Pycha

Jednak nie można tutaj przemilczeć, że i taki też nazywa się pysznym, kto ma o innych ludziach gorsze zdanie, niż słusność wymaga; w tym znaczeniu pychę trzeba by określić jako radość, pochodzącą z mylnego zdania, które ma człowiek, wywyższający się nad innych; małoduszność zaś, będącą przeciwieństwem takiej pychy, należałoby określić jako smutek, pochodzący z mylnego zdania, które ma człowiek, poniżający się w stosunku do innych. Wobec tego łatwo rozumiemy, że pyszny jest koniecznie zawistny (ob. Przyp. do Tw. 55 Części III) i że najbardziej nienawidzi tych, których najbardziej chwali się dla ich cnót, następnie że jego nienawiść niełatwo przewycięża się przez miłość lub dobrodziejstwo (ob. Przyp. do Tw. 41 Części III) i że on rozkoszuje się obecnością wyłącznie tych, którzy schlebiają słabości jego ducha, czyniąc z głupca obłąkanego.

Pycha, Pokora

Aczkolwiek małoduszność jest przeciwna pysze, jednakże człowiek małoduszny jest bardzo zbliżony do pysznego. Otóż, ponieważ jego smutek pochodzi stąd, że sądzi on o swej niemocy według mocy, czyli cnoty, innych, to smutek jego zmniejszy się, tj. będzie się on radował, jeżeli jego wyobraźnia zajmie się rozpatrywaniem cudzych wad. Stąd wzięło się przysłowie: „Mieć towarzysza niedoli to pociecha dla nędzników”. Przeciwnie zaś, będzie się on tym więcej smucił, im bardziej będzie siebie uważał za niższego od innych. Stąd się bierze, że nikt nie jest tak bardzo skłonny do zawiści, jak małoduszni, i że oni dążą w najwyższym stopniu do przyglądania się czynnościom ludzkim więcej dla wytykania ich, aniżeli dla poprawiania, i wreszcie że chwałą wyłącznie małoduszność i nią się chlubią, tak jednak, aby wyglądali na małodusznych. To wszystko wynika z tego wzruszenia z taką koniecznością, z jaką wynika z natury trójkąta, że trzy jego kąty są równe dwóm prostym.

Pycha

Powiedziałem już, że takie i podobne wzruszenia nazywam złymi, o ile biorę pod uwagę wyłącznie pożytek ludzki. Ale prawa natury stosują się do ogólnego porządku natury, której człowiek jest częścią. Chciałem to zauważyć tutaj w przejściu, aby ktoś nie pomyślał, że opowiadam tutaj o wadach ludzkich i czynach niedorzecznych zamiast dowodzić natury i własności rzeczy. Otóż, jak powiedziałem w Przedmowie do Części III, wzruszenia ludzkie oraz ich własności rozważam tak samo, jak inne rzeczy naturalne. Bo też doprawdy wzruszenia ludzkie świadczą o mocy i sztuce, jeżeli nie człowieka, to natury, nie mniej, niż wiele innych rzeczy, którym dziwimy się i których rozpatrywaniem rozkoszujemy się. Ciągnę więc dalej w dostrzeganiu we wzruszeniach tego, co przynosi ludziom pożytek albo przyczynia im szkodę.

Twierdzenie 58

Chłuba nie sprzeciwia się rozsądkowi, lecz może z niego powstać.

DOWÓD jest widoczny z określenia wzruszeń 30 oraz z określenia zacności w Przypisku 1 do Twierdzenia 37 Części niniejszej.

PRZYPISEK. Chłuba, tak zwana próżna, jest zadowoleniem z siebie podsycanym wyłącznie przez opinię tłumu, z której ustaniem ustaje i to zadowolenie, tj. (według Przyp. do Tw. 52) najwyższe dobro, które każdy miłuje. Stąd pochodzi, że kto chlubi się opinią tłumu, ten, drżąc w trosce codziennej, wysiła się, zabiega i naraża, aby zachować swój rozgłos. Tłum bowiem zmienny jest i niestały, a dlatego rozgłos niepodtrzymywany prędko zanika. Co więcej, ponieważ wszyscy pragną pozyskać poklask tłumu, łatwo jeden zaćmiwia rozgłos drugiego. Z tej walki o dobro, uchodzące za najwyższe, powstaje niepohamowana żądza wzajemnego pogwałcenia w jakiś sposób, a ten, kto zwycięsko wychodzi, chlubi się więcej tym, że drugiemu zaszkodził, aniżeli tym, że odniósł pożytek. A więc taka chłuba, czyli takie zadowolenie z siebie, jest w rzeczywistości próżna, bo żadna.

Próżność, Tłum

Co należy powiedzieć o hańbie, łatwo wywnioskować stąd, co powiedzieliśmy o współczuciu i skrusze. Dodam tu tylko, że jak współczucie, tak i hańba, jakkolwiek nie jest cnotą, jest jednak czymś dobrym, o ile świadczy o tym, że człowiekowi odczuwającemu hańbę właściwe jest pożądanie zacnego życia, tak samo jak ból, który o tyle uchodzi za dobry, o ile świadczy o tym, że część uszkodzona nie uległa jeszcze rozkładowi. Chociaż tedy człowiek, odczuwający hańbę jakiegoś czynu, jest rzeczywiście smutny, jest on jednak doskonalszy od beczelnego, który nie posiada żadnego pożądania życia zacnego.

Hańba

To jest wszystko, co zamierzałem zauważyć o wzruszeniach radości i smutku. Co się zaś tyczy pożądań, to są one dobre lub złe, o ile powstają z dobrych lub złych wzruszeń. Jednakże wszystkie one, o ile rodzą się ze wzruszeń, które są stanami biernymi, są ślepe w rzeczywistości (jak łatwo można wysnuć z tego, cośmy powiedzieli w Przyp. do Tw. 44). Nie miałyby żadnej wartości, gdyby można było łatwo doprowadzić ludzi do tego, aby żyli wyłącznie według przepisów rozsądku, co teraz w krótkości wykażę.

Twierdzenie 59

Do wszystkich czynności, do których nas wyznacza wzruszenie, będące stanem biernym, może nas wyznaczać i bez tego rozsądek.

DOWÓD. Działać rozsądnie nie znaczy nic innego (według Tw. 3 i Okr. 2 Części III), jak czynić to, co wynika z konieczności naszej natury, wziętej w sobie. Ale smutek jest o tyle zły, o ile zmniejsza lub powstrzymuje tę moc działania (według Tw. 41); a zatem to wzruszenie nie może nas wyznaczać do żadnej czynności, której nie moglibyśmy spełnić, powodując się rozsądkiem. Poza tym radość jest o tyle zła, o ile stanowi przeszkodę, aby człowiek był zdolny do działania (według Tw. 41 i 43), i dlatego nie może ona też wyznaczać nas do żadnej czynności, której nie moglibyśmy spełnić, powodując się rozsądkiem. Wreszcie, o ile radość jest dobra, o tyle jest zgodna z rozsądkiem (polega ona bowiem na zwiększaniu się lub podtrzymywaniu mocy działania ludzkiego); a jest ona stanem biernym tylko o tyle, o ile moc działania ludzkiego nie jest do tego stopnia wzmożona, aby człowiek pojmował siebie i swoje działania w sposób dorównany (według Tw. 3 Części III wraz z Przyp.). Gdyby więc człowiek, w którym wzbudziła się radość, doszedł do takiej doskonałości, aby pojmował siebie i swoje działania w sposób dorównany, to byłby zdolny i coraz zdolniejszy do tychże czynności, do których wyznaczały go przedtem wzruszenia, będące stanami biernymi. Wszystkie zaś wzruszenia sprowadzają się do radości, smutku i pożądania (ob. wyjaśn. Okr. wzr. 4), a pożądanie (według Okr. wzr. 1) nie jest niczym innym, jak samą dążnością do działania. A zatem do wszystkich czynności, do których wyznacza nas wzruszenie, będące stanem biernym, może wyznaczać nas i bez tego wyłącznie rozsądek. Co b. do d.

INNY DOWÓD. Jakiś czyn o tyle uważamy za zły, o ile pochodzi stąd, że wzbudza się w nas nienawiść albo jakieś inne złe wzruszenie (ob. Dod. 1 do Tw. 45). Żadna zaś czynność, wzięta w sobie, nie jest wcale dobra albo zła (jak wykazaliśmy w Przedmowie do Części niniejszej), gdyż jedna czynność jest już to dobra, już to zła; a zatem do tej samej czynności, która raz jest zła, czyli która powstaje z jakiegoś złego wzruszenia, może nas doprowadzić rozsądek (według Tw. 19). Co b. do d.

PRZYPISEK. Niech wyjaśni to lepiej przykład. Otóż czynność uderzania, o ile rozpatrujemy ją fizycznie i bierzemy pod uwagę tylko to, że człowiek podnosi rękę, zaciska dłoń i siłą opuszcza całą rękę ku dołowi, jest zdolnością dającą się pojąć na podstawie budowy ciała ludzkiego. Jeżeli więc człowiek pod wpływem gniewu lub nienawiści zostaje wyznaczony do zaciśnięcia dłoni lub poruszenia ręką, to zachodzi to, jak wykazaliśmy w Części II dlatego, że ta sama czynność może się łączyć z wszelkimi obrazami rzeczy. A zatem zarówno obrazy rzeczy, pojmowanych mętnie, jak i pojmowanych jasno i wyraźnie, mogą nas wyznaczać tej samej czynności. Widoczne jest przeto, że każde pożądanie, powstające ze wzruszenia, będącego stanem biernym, nie miałoby żadnej wartości, gdyby ludzie mogli kierować się rozsądkiem.

Zobaczmy teraz, dlaczego pożądanie, które powstaje ze wzruszenia, będącego stanem biernym, nazwaliśmy ślepym.

Twierdzenie 60

Pożądanie, powstające z radości albo smutku w stosunku do jednej lub wielu, nie zaś wszystkich części ciała, nie jest pożyteczne w stosunku do całego człowieka.

DOWÓD. Weźmy np. część A ciała, która tak się wzmacnia dzięki sile jakiejś przyczyny zewnętrznej, że ubiega pozostałe (według Tw. 6). Część ta nie będzie z tego powodu dążyła do stracenia swych sił na to, aby inne części ciała mogły spełniać swe przeznaczenie, musiałaby bowiem posiadać siłę, czyli moc, zatracania swych sił, co (według Tw. 6 Części III) jest niedorzecznością. A więc ta część, a zatem (według Tw. 7 i 12 Części III) także i umysł będzie dążył do zachowania tego stanu. Pożądanie tedy, powstające z takiego wzruszenia radości, pozostaje bez stosunku do całości. Jeżeli zaś przyjmiemy przeciwnie, że część A ulega powstrzymaniu, tak że inne ubiegają ją, to dowodzi się w tenże sposób, że i pożądanie powstające ze smutku pozostaje bez stosunku do całości. Co b. do d.

PRZYPISEK. Ponieważ tedy radość zazwyczaj (według Przep. do Tw. 44) dotyczy jednej części ciała, przeto przy dążeniu do zachowania swego bytu przeważnie nie liczymy się ze względem na całość naszego zdrowia. Ponadto pożądanie, którym najwięcej podlegamy (według Dod. do Tw. 9), dotyczą jedynie czegoś teraźniejszego, nie zaś przyszłego.

Twierdzenie 61

Pożądanie powstające z rozsądku nie może być nadmierne.

DOWÓD. Pożądanie (według Okr. wzr. 1), wzięte bezwzględnie, jest samą treścią człowieka, o ile pojmuje się ją jako wyznaczoną w jakiś sposób do działania. A więc pożądanie powstające z rozsądku, tj. (według Tw. 3 Części III) rodzące się w nas, o ile jesteśmy czynni, jest samą treścią, czyli naturą, człowieka, o ile pojmuje się ją jako wyznaczoną do działania tego, co daje się pojąć w sposób dorównany wyłącznie przez treść człowieka (według Okr. 2 Części III). Gdyby więc takie pożądanie mogło być nadmierne, to natura ludzka, wzięta w sobie wyłącznie, mogłaby wyjść poza siebie, czyli mogłaby więcej, niż może, co jest oczywistą sprzecznością. A zatem takie pożądanie nie może być nadmierne. Co b. do d.

Twierdzenie 62

O ile umysł pojmuje rzeczy za wskazówką rozsądku, to podlega jednakowemu pobudzeniu, czy to będzie idea rzeczy przyszłej, przeszłej czy teraźniejszej.

DOWÓD. Cokolwiek umysł pojmuje za przewodem rozsądku, wszystko to pojmuje pod tą samą postacią wieczności, czyli konieczności (według Dod. 2 do Tw. 44 Części II), i podlega pobudzeniu z tą samą pewnością (według Tw. 43 Części II wraz z Przep.). A dlatego, czy to jest idea rzeczy przyszłej, przeszłej czy teraźniejszej, umysł pojmuje rzecz z jednakową koniecznością i podlega pobudzeniu z jednakową pewnością; a czy będzie to idea rzeczy przyszłej, przeszłej czy teraźniejszej, będzie ona zarówno prawdziwa (według Tw. 41 Części II) tj. (według Okr. 4 Części II) będzie posiadała pomimo to zawsze te same własności idei dorównanej. A zatem, o ile umysł pojmuje rzeczy za wskazówką rozsądku, podlega pobudzeniu w jednakowy sposób, czy będzie to idea rzeczy przyszłej, przeszłej czy teraźniejszej. Co b. do d.

PRZYPISEK. Gdybyśmy mogli mieć wiedzę dorównaną o trwaniu rzeczy i mogli wyznaczać rozsądkiem czas ich trwania, to bralibyśmy z jednakowym wzruszeniem rzeczy przyszłe, jak i teraźniejsze, i umysł pragnąłby dobra, które pojmuje jako przyszłe, tak samo jak i teraźniejsze, a skutkiem tego mniejsze dobro teraźniejsze poświęcałby dla większego dobra przyszłego i nie pragnąłby wcale tego, co jest dobrem w teraźniejszości, ale przyczyną jakiegoś zła przyszłego, jak niebawem tego dowiodę.

Atoli o trwaniu rzeczy (według Tw. 31 Części II) możemy mieć zaledwie wiedzę niedorównaną, a czas istnienia rzeczy (według Przyp. do Tw. 44 Części II) wyznaczamy jedynie z pomocą wyobraźni, którą niejednakowo pobudzają obrazy rzeczy teraźniejszej i przyszłej. Stąd pochodzi, że wiedza prawdziwa o dobru i złu, którą posiadamy, jest tylko oderwana, czyli ogólna, a sąd, który wydajemy o porządku rzeczy i o związku przyczyn w celu wyznaczenia, co jest dla nas dobre albo złe w chwili teraźniejszej, ma charakter raczej urojony, aniżeli rzeczywisty. Nie dziw przeto, że pożądanie, pochodzące z wiedzy dobra i zła, o ile ona dotyczy przyszłości, może łatwo ulec powstrzymaniu przez pożądanie rzeczy, które są nam przyjemne w chwili obecnej, o czym zob. Twierdzenie 16.

Twierdzenie 63

Kto powoduje się obawą i czyni dobrze po to, aby uniknąć zła, ten nie kieruje się rozsądkiem.

DOWÓD. Wszystkie wzruszenia należące do umysłu, o ile on jest czynny, tj. (według Tw. 3 Części III) do rozsądku, są wyłącznie wzruszeniami radości i pożądaniami (według Tw. 59 Części III), i dlatego (według Okr. wzr. 13) kto powoduje się obawą i czyni dobrze ze strachu przed złem, ten nie kieruje się rozsądkiem. Co b. do d.

PRZYPISEK. Ludzie zabobonni, umiejący raczej ganić wady, aniżeli uczyć cnoty, i starający się zamiast prowadzić ludzi rozsądkiem tak ich trzymać w obawie, aby raczej unikali zła, aniżeli miłowali cnoty, nie zmierzają do niczego innego, jak do tego, aby wszyscy byli takimi samymi nędznikami, jak i oni; nic dziwnego przeto, że są zazwyczaj nieznośni i nienawidzeni przez ludzi.

DODATEK. Przez pożądanie powstające z rozsądku zmierzamy wprost do dobra i unikamy zła pośrednio.

DOWÓD. Pożądanie bowiem, powstające z rozsądku, może powstać tylko ze wzruszenia radości, która nie jest stanem biernym (według Tw. 59 Części III), tj. z radości, która nie może być nadmierna (według Tw. 61), nie zaś ze smutku. Dlatego takie pożądanie (według Tw. 8) powstaje z poznania dobra, nie zaś zła. A zatem za przewodem rozsądku pragniemy wprost dobra i tylko o tyle unikamy zła. Co b. do d.

PRZYPISEK. Wyjaśnijmy powyższy Dodatek na przykładzie chorego i zdrowego człowieka. Chory z obawy śmierci spożywa to, co mu jest wstrętne, zdrowy zaś raduje się potrawą i w ten sposób lepiej napawa się życiem, aniżeli gdyby, bojąc się śmierci, pożywał wprost unikania jej. Tak samo i sędzia, który nie z nienawiści lub gniewu itd., lecz wyłącznie z umiłowania dobra społecznego skazuje na śmierć podsądnego, kieruje się jedynie rozsądkiem.

Twierdzenie 64

Poznanie zła jest poznaniem niedorównanym.

DOWÓD. Poznanie zła (według Tw. 8) jest samym smutkiem, o ile jesteśmy go świadomi. Smutek zaś jest przejściem do mniejszej doskonałości (według Okr. wzr. 3), które z tego powodu nie może być zrozumiane przez samą treść człowieka (według Tw. 6 i 7 Części III), i dlatego (według Okr. 2 Części III) jest stanem biernym, zależnym (według Tw. 3 Części III) od idei niedorównanych. A skutkiem tego według Tw. 29 Części II) poznanie jego, mianowicie poznanie zła, jest niedorównane. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że gdyby umysł posiadał same idee dorównane, to nie wytworzyłby żadnego pojęcia zła.

Twierdzenie 65

Z dwojga dobrego obierzemy za przewodem rozsądku większe, a z dwojga złego mniejsze.

DOWÓD. Takie dobro, które nam przeszkadza korzystać z większego dobra, jest w rzeczywistości złem. Rzeczy bowiem nazywają się dobrymi albo złymi (jak wykazaliśmy

Zabobony, Strach, Cnota

w Przedmowie do Części niniejszej), o ile porównujemy je między sobą. Podobnie (z tejże racji) mniejsze zło jest w rzeczywistości dobrem. A zatem (według Dod. do Tw. 63) za przewodem rozsądku będziemy pragnęli, czyli obierzemy, tylko większe dobro i mniejsze zło. Co b. do d.

DODATEK. Za przewodem rozsądku obierzemy mniejsze zło ze względu na większe dobro i wyrzekniemy się mniejszego dobra, będącego przyczyną większego zła. Otóż zło, uchodzące w tym przypadku za mniejsze, jest w rzeczywistości dobrem i, odwrotnie, dobro złem, a dlatego (według Dod. do Tw. 63) pierwszego będziemy pożąдали, a drugiego się wyrzekali. Co b. do d.

Twierdzenie 66

Za przewodem rozsądku oddamy pierwszeństwo większemu dobru przyszłemu przed mniejszym terażniejszym dobrem i mniejszemu złu terażniejszemu przed większym przyszłym.

DOWÓD. Gdyby umysł mógł posiadać wiedzę dorównaną o rzeczy przyszłej, to wzbudzałoby się w nim takie samo wzruszenie względem rzeczy przyszłej, jak i terażniejszej (według Tw. 62). A dlatego, o ile bierzemy pod uwagę sam rozsądek — a w powyższym Twierdzeniu zakłada się, że tak czynimy — na jedno wychodzi, czy zakładamy większe dobro lub zło przyszłe, czy terażniejsze. A dlatego (według Tw. 65) oddamy pierwszeństwo większemu dobru przyszłemu przed mniejszym terażniejszym itd. Co b. do d.

DODATEK. Za przewodem rozsądku będziemy pragnęli mniejszego zła terażniejszego, będącego przyczyną większego dobra przyszłego, i będziemy się wyrzekali terażniejszego mniejszego dobra, będącego przyczyną większego zła przyszłego.

Ten Dodatek tak się ma do Twierdzenia 66, jak Dodatek do Twierdzenia 65 do tegoż Twierdzenia 65.

PRZYPISEK. Jeżeli tedy porównamy ten wywód z tym, co wykazaliśmy w Części niniejszej aż do Twierdzenia 18 o siłach wzruszeń, łatwo dostrzeżemy, jaka jest różnica między człowiekiem powodującym się wyłącznie wzruszeniem, czyli mniemaniem, a kierującym się rozsądkiem. Pierwszy bowiem czyni, chcąc nie chcąc, to, czego zgoła nie wie; drugi zaś nie jest posłuszny nikomu, lecz tylko sobie, a czyni wyłącznie to, co uważa za najważniejsze w życiu i czego z tego powodu jak najbardziej pożąda. Dlatego też pierwszego nazywamy podległym, drugiego zaś wolnym. Teraz chciałbym nieco zauważyć o usposobieniu i sposobie życia tego drugiego.

Rozum, Wiedza, Wolność,
Czyn

Twierdzenie 67

Człowiek wolny nie myśli o żadnej rzeczy tak mało, jak o śmierci, a jego mądrość jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu.

DOWÓD. Człowiek wolny, tj. taki, który żyje wyłącznie według wskazówki rozsądku, nie kieruje się obawą śmierci (według Tw. 63), lecz pożąda wprost dobra (według Dod. do tegoż Tw.), tj. (według Tw. 24) pragnie działać, żyć, zachowywać swój byt na podstawie poszukiwania własnego pożytku. A dlatego nie myśli on o niczym tak mało, jak o śmierci, i jego mądrość jest rozmyślaniem o życiu. Co b. do d.

Twierdzenie 68

Gdyby ludzie rodzili się wolnymi, to nie wytworzyliby żadnego pojęcia dobra i zła, dopóki pozostawaliby wolnymi.

DOWÓD. Powiedziałem, że wolnym jest ten, kto kieruje się wyłącznie rozsądkiem. Kto zatem rodzi się wolnym i pozostaje wolnym, ten posiada tylko idee dorównane i dlatego nie posiada żadnego pojęcia zła (według Dod. do Tw. 64), a skutkiem tego (ponieważ dobro i zło są współzależnikami) i dobra. Co b. do d.

Wolność, Rozum, Wiedza,
Zło, Dobro

PRZYPISEK. Z Twierdzenia 4 widać, że założenie powyższego Twierdzenia jest mylne i że można je przyjąć tylko o tyle, o ile bierzemy pod uwagę wyłącznie naturę ludzką, a raczej bóstwo, nie o ile jest ono nieskończone, lecz o ile tylko jest przyczyną istnienia człowieka.

To, i co wyżej udowodniliśmy, zaznacza, zdaje się, *Mojżesz* w owej historii pierwszego człowieka. Tam bowiem nie pojmuje się żadnej innej mocy Boga, jak tę, która stworzyła człowieka, tj. tę moc, z którą dbał wyłącznie o dobro człowieka. I o tyle opowiada się, że

Stworzenie, Wolność,
Kondycja ludzka, Bóg

Bóg zabronił człowiekowi wolnemu jeść z drzewa poznania dobra i zła i że, skoro by ten tylko z niego zjadł, natychmiast uległby obawie śmierci raczej, aniżeli pożądaniu życia; dalej, że gdy człowiek znalazł sobie żonę, zgadzającą się z nim zupełnie swoją naturą, poznał, iż w naturze nie może być dane nic takiego, co by było dla niego pożyteczniejsze od niej, i że, gdy później przypuszczał, iż zwierzęta są podobne do niego, wnet począł naśladować ich wzruszenia (ob. Tw. 27 Części III) i zatracać swoją wolność, którą odzyskali znów później Patriarchowie, kierowani Duchem *Chrystusa*, tj. ideą Boga, od której jedynie zależy, aby człowiek był wolny, i aby dobra, którego pożąda dla siebie, pożądał i dla innych ludzi, jak wyżej (według Tw. 37) dowiedliśmy¹³³).

Twierdzenie 69

Sila [cnota] człowieka wolnego okazuje się równie wielką w unikaniu, jak i w przewyżczeniu niebezpieczeństw.

DOWÓD. Wzruszenie może ulec powstrzymaniu i zniesieniu tylko przez wzruszenie przeciwnie i silniejsze od niego (według Tw. 7), ale ślepa odwaga i obawa są to wzruszenia, które można pojąć jako jednakowo wielkie (według Tw. 5 i 3). Potrzeba więc jednakowo wielkiej siły ducha, czyli dzielności (ob. jej okr. w Przyp. do Tw. 59 Części III) do powstrzymania odwagi, jak i obawy, tj. (według Okr. wzr. 40 i 41) człowiek wolny z tą samą siłą ducha unika niebezpieczeństwa, jak i usiłuje je przewyżczyć. Co b. do d.

DODATEK. A zatem człowiekowi wolnemu poczujemy ucieczkę we właściwej chwili za równie wielką wytrwałość, jak walkę; innymi słowy, człowiek wolny z jednakową wytrwałością, czyli przytomnością umysłu, wybiera ucieczkę, jak i walkę.

PRZYPISEK. Czym jest wytrwałość, czyli co rozumiem przez nią, wyjaśniłem w Przyp. do Tw. 59 Części III. Przez niebezpieczeństwo zaś rozumiem to wszystko, co może być przyczyną jakiegokolwiek zła, mianowicie smutku, nienawiści, niezgody itd.

Twierdzenie 70

Człowiek wolny, żyjący pomiędzy ludźmi ciemnymi, stara się wedle możliwości uchylać się od ich dobrodziejstw.

DOWÓD. Każdy sądzi według swego usposobienia, co jest dobre (ob. Przyp. do Tw. 39 Części III). A więc człowiek ciemny, wyświadczysz komuś dobrodziejstwo, będzie je oceniał według swego usposobienia i, jeżeli zobaczy, że odbierający ceni je mniej, będzie się smucił (według Tw. 42 Części III). Człowiek wolny zaś stara się zjednać sobie innych przyjaźnią (według Tw. 37) i nie odpłacać ludziom równymi dobrodziejstwami według ich wzruszeniowości, lecz kierować sobą i innymi z pomocą wolnego sądu rozsądku i czynić to tylko, co uznaje za najważniejsze. A zatem człowiek wolny, aby nie narazić się na nienawiść ludzi ciemnych i sprzyjać nie ich popędowi, lecz wyłącznie rozsądkowi, będzie dążył do uchylania się wedle możliwości od ich dobrodziejstw. Co b. do d.

PRZYPISEK. Mówię: „wedle możliwości”, albowiem, chociaż są to ludzie ciemni, są jednakże ludźmi, którzy w koniecznej potrzebie mogą nieść pomoc ludzką, a od tej nic lepszego nie ma. Bo często się zdarza, że koniecznie trzeba przyjąć od takich ludzi dobrodziejstwo i skutkiem tego i odwdziżyć się im według ich widzenia. Należy dodać, że trzeba się mieć na baczności przy uchylaniu się od dobrodziejstw z ich strony, aby nie wydawało się, że ich lekceważymy albo że przez skąpstwo unikamy wynagrodzenia ich, bo w ten sposób, unikając ich nienawiści, przez to samo popadlibyśmy w obrażanie ich. A zatem przy uchylaniu się od dobrodziejstw trzeba się liczyć z pożytkiem i zacnością.

Twierdzenie 71

Jedynie ludzie wolni są sobie nawzajem najbardziej wdzięczni.

DOWÓD. Wyłącznie ludzie wolni są sobie nawzajem najpożyteczniejsi, łączą się ze sobą z największą koniecznością przyjaźnią (według Tw. 35 wraz z Dod. 1) i z jednakowym oddaniem się miłości dążą do wyświadczania sobie nawzajem dobrodziejstw (według Tw. 37). A zatem (według Okr. wzr. 34) jedynie ludzie wolni są sobie nawzajem najbardziej wdzięczni. Co b. do d.

PRZYPISEK. Wdzięczność, jaką mają względem siebie ludzie powodowani ślepy

¹³³aby dobra, którego pożąda dla siebie, pożądał i dla innych ludzi, jak wyżej (...) dowiedliśmy — Por. List 19 (dawniej 32) §§ 9–12. [przypis redakcyjny]

pożądaniem, jest raczej handlem i przekupstwem, aniżeli wdzięcznością, po największej części.

Niewdzięczność wprawdzie nie jest wzruszeniem, jest ona jednak nikczemna, ponieważ po większej części świadczy o znacznym pobudzeniu człowieka przez nienawiść, gniew albo pychę, albo pożądliwość itd. Albowiem kto przez głupotę nie umie odwzajemnić się za dary, ten nie jest niewdzięczny, a tym mniej ten, kto podarkami nierządniczy nie daje się skłonić do tego, aby służyć jej lubieżności, albo podarkami złodzieja, aby ukryć jego zdobycze, albo kogoś podobnego. To wszystko bowiem, przeciwnie, świadczy raczej o stałości ducha tego, kto nie poddaje się przekupieniu żadnymi podarkami na zgubę swoją lub wspólną.

Twierdzenie 72

Człowiek wolny nie działa nigdy w złym zamiarze, lecz zawsze dobrym.

DOWÓD. Gdyby człowiek wolny czynił coś w złym zamiarze, o ile jest wolny, to czyniłby to za wskazówką rozsądku (o tyle tylko przecież nazywamy go wolnym), a w takim razie działanie w złym zamiarze byłoby cnotą (według Tw. 24), a zatem (według tegoż Tw.) zalecałoby się dla zachowania swego bytu działanie w złym zamiarze, tj. (jak się rozumie samo przez się) zalecałoby się ludziom, aby zgadzali się ze sobą tylko w słowach, a pozostawali przeciwnymi sobie w rzeczy, co (według Dod. do Tw. 31) jest niedorzecznością. A zatem człowiek wolny itd. Co b. do d.

PRZYPISEK. Gdyby postawić pytanie: jakże, jeżeli człowiek może się uwolnić od niebezpieczeństwa śmierci przez wiarołomstwo, czy względ na samozachowanie się nie doradza mu, aby się stał wiarołomnym? Odpowie się na to w tenże sposób, że gdyby rozsądek tak doradzał, to radziłby to samo wszystkim ludziom; a więc rozsądek radziłby wszystkim ludziom na ogół, aby tylko w złym zamiarze zawierali układy co do łączenia swych sił i posiadania wspólnych praw, tj. aby w rzeczywistości nie mieli praw wspólnych, co jest niedorzecznością.

Twierdzenie 73

Człowiek kierujący się rozsądkiem jest więcej wolny w państwie, gdzie żyje podług postanowień powszechnych, aniżeli w samotności, gdzie jest posłuszny tylko samemu sobie.

DOWÓD. Człowiek kierujący się rozsądkiem nie kieruje się obawą przy posłuszeństwie (według Tw. 63), lecz, o ile dąży do zachowania swego bytu za wskazówką rozsądku, tj. (według Przyp. do Tw. 66), o ile dąży do życia wolnego, pragnie liczyć się ze względem na życie i pożytek ogółu (według Tw. 37), a zatem (jak wykazaliśmy w Przyp. 2 do Tw. 37) żyć według postanowień powszechnych państwa. A zatem człowiek kierujący się rozsądkiem pragnie po to, aby żyć wolniej, trzymać się powszechnych praw państwa. Co b. do d.

PRZYPISEK. To wszystko, co wykazaliśmy o prawdziwej wolności człowieka, zalicza się do dzielności, tj. (według Przyp. do Tw. 59 Części III) do wytrwałości i szlachetności.

Nie sądzę, aby potrzeba było dowodzić tutaj oddzielnie wszystkich własności dzielności, a tym mniej, że człowiek dzielny nie nienawidzi nikogo, na nikogo się nie gniewa, nikomu nie zazdrości, do nikogo nie odczuwa urazy, nikogo nie nie docenia i jak najmniej się pyszni. Albowiem to, oraz wszystko, co dotyczy życia prawdziwego i religijności, z łatwością daje się wykazać z Twierdzeń 37 i 46 Części niniejszej, mianowicie, że nienawiść należy przewyciężać miłością i że każdy kierujący się rozsądkiem pożąda, aby dobro, którego pragnie dla siebie, było udziałem wszystkich.

Do tego należy dodać to, co zauważyliśmy w Przypisku do Twierdzenia 50 Części niniejszej tudzież w innych miejscach, mianowicie że człowiek dzielny przede wszystkim ma na oku, że wszystko wynika z konieczności natury boskiej i że skutkiem tego to, co mu się wydaje nieznośnym i złym i dlatego przedstawia mu się jako niemoralne, okropne, niesprawiedliwe i nikczemne, pochodzi stąd, że on pojmuje rzeczy same w sposób zaburzony, oberwany i mętny. Z tej przyczyny dąży przede wszystkim do pojmowania rzeczy tak, jak są w sobie, i do usunięcia przeszkód do wiedzy prawdziwej, jako to: nienawiści, gniewu, zawiści, szyderstwa, pychy i innych tego rodzaju wzruszeń, o których była mowa powyżej. A dlatego dąży on wedle możliwości, jak powiedzieliśmy, do tego,

Wolność, Rozum, Państwo,
Prawo, Samotnik

aby czynił dobrze i był rad. Jak daleko zaś sięga zdolność ludzka w osiągnięciu tego i co zdziałać potrafi, wykażę w Części następnej.

Przydatek

Wszystko, co wyłożyłem w Części niniejszej o właściwym sposobie życia, nie jest tak ułożone, aby się dało ogarnąć jednym rzutem oka, lecz jest dowiedzione przeze mnie w różnych miejscach ze względu na to, abym mógł łatwiej wyprowadzić jedno z drugiego. Zamierzam przeto zebrać to wszystko tutaj i zestawić w zwiezłych rozdziałach.

Rozdział 1. Wszystkie nasze dążności, czyli pożądanja, wynikają z konieczności naszej natury w ten sposób, że dają się zrozumieć albo przez nią samą jako przez swą przyczynę najbliższą, albo o ile jesteśmy częścią natury, której niepodobna pojąć w sposób dorównany samej przez się bez innych jestestw.

Rozdział 2. Pożądanja wynikające z naszej natury w ten sposób, że dają się zrozumieć przez nią samą, są to te, które należą do umysłu, o ile pojmujemy go jako składającego się z idei dorównanych. Pozostałe zaś pożądanja należą do umysłu tylko o tyle, o ile on pojmuje rzeczy w sposób niedorównany, a siłę ich i wzrost trzeba określać przez moc nie ludzką, lecz rzeczy, które są poza nami. Dlatego pierwsze nazywają się właściwie czynami, drugie zaś stanami biernymi; pierwsze bowiem świadczą zawsze o naszej mocy, drugie zaś przeciwnie — o naszej niemocy i wiedzy oberwanej.

Rozdział 3. Nasze czynności, tj. owe pożądanja dające się określić przez moc, czyli rozsądek, człowieka, zawsze są dobre, pozostałe zaś mogą być zarówno dobre, jak i złe.

Rozdział 4. Przede wszystkim więc pożytecznym w życiu jest doskonalenie rozumu, czyli rozsądku, wedle możności, a na tym jednym polega najwyższe szczęście, czyli błogość, człowieka. Albowiem błogość nie jest niczym innym, jak samym zadowoleniem ducha, powstającym z intuicyjnej wiedzy o bóstwie. Wydoskonalic rozum nie znaczy nic innego, jak rozumieć bóstwo, przymioty bóstwa i działania, wynikające z konieczności jego natury. A dlatego ostatecznym celem człowieka kierującego się rozsądkiem, tj. najwyższym pożądanjem, którym stara się miarkować wszystkie inne, jest to, które prowadzi go do pojęcia w sposób dorównany siebie samego i wszystkich rzeczy mogących podpadać pod jego poznanie rozumowe.

Rozdział 5. Nie ma przeto życia rozumnego bez poznania rozumowego. Rzeczy o tyle tylko są dobre, o ile podtrzymują człowieka w napawaniu się życiem umysłowym, które się określa przez poznanie rozumowe. Przeciwnie zaś, takie tylko rzeczy, które przeszkadzają człowiekowi w tym, aby doskonalil rozsądek i mógł napawać się życiem rozumnym, nazywamy złymi.

Rozdział 6. A ponieważ wszystko, czego człowiek jest przyczyną sprawczą, koniecznie jest dobre, przeto człowiek może doznawać zła tylko od przyczyn zewnętrznych, mianowicie o ile on jest częścią całej natury, której prawom zmuszona jest ulegać natura ludzka i do której musi się on zastoso wywać nieskończonymi sposobami.

Rozdział 7. Nie może być, aby człowiek nie był częścią natury i nie stosował się do jej ogólnego porządku. Obcujać zaś z jestestwami zgadzającymi się z jego naturą, człowiek przez to samo doznaje podtrzymania i podsycania mocy swego działania. Przeciwnie zaś, żyjąc pomiędzy takimi, które bardzo mało zgadzają się z jego naturą, za ledwie będzie mógł przystosować się do nich bez wielkiej zmiany siebie samego.

Rozdział 8. Wszystko, co jest dane w naturze rzeczy, a co poczytujemy za zło, czyli wszystko, co może stanąć na przeszkodzie temu, abyśmy mogli istnieć i napawać się życiem rozumnym, winniśmy usuwać w sposób, który wydaje się nam najbezpieczniejszym. Przeciwnie zaś, wszystko to, co jest dane, a co uważamy za dobre i pożyteczne dla zachowania naszego bytu i napawania się życiem rozumnym, winniśmy podejmować dla swego pożytku i korzystać z tego na wszelki sposób. Bezwzględnie wolno każdemu na podstawie najwyższego prawa natury robić to, co w jego przekonaniu przynosi mu pożytek.

Rozdział 9. Nic bardziej nie może się zgadzać z naturą jakiegokolwiek rzeczy, aniżeli inne jestestwa tego samego rodzaju, i dlatego (według Rozdz. 7) dla człowieka i dla zachowania jego bytu oraz dla napawania się życiem rozumnym nie może być dane nic pożyteczniejszego nad człowieka kierującego się rozsądkiem. Następnie, ponieważ pomiędzy rzeczami poszczególnymi nie znamy nic godniejszego nad człowieka, kierującego

się rozsądkiem, przeto każdy najlepiej może wykazać, ile jest wart pod względem umiejętności i usposobienia, kształcąc ludzi tak, aby ostatecznie żyli wyłącznie pod panowaniem rozsądku.

Rozdział 10. O ile ludzie pałają do siebie wzajemnie zawiścią lub jakimś wzruszeniem nienawiści, o tyle są sobie nawzajem przeciwni i skutkiem tego należy ich się tym bardziej bać, im więcej od innych jestestw natury posiadają władzy.

Rozdział 11. Ducha nie można jednakże zwyciężyć orężem, lecz tylko miłością i szlachetnością.

Rozdział 12. Dla ludzi jest przede wszystkim pożytecznym, aby łączyli się ze sobą zwyczajami i zadzierzgałi takie węzły, które najlepiej czynią z nich wszystkich jedność, oraz czynili bezwzględnie to, co się przyczynia do umocnienia przyjaźni.

Rozdział 13. Ale do tego potrzeba umiejętności i czujności. Ludzie bowiem są różnacy (gdyż rzadko zdarzają się tacy, którzy żyją według przepisu rozsądku), jednakże przeważnie są zawistni i bardziej skłonni do zemsty, aniżeli do współczucia. A więc potrzeba wyjątkowej mocy ducha, aby znosić każdego z właściwym mu usposobieniem i powstrzymać się od naśladowania jego wzruszeń. Przeciwnie zaś, kto potrafi ludźmi pomiatać i raczej ganić wady aniżeli uczyć cnót i umie ducha ludzi nie pokrzepiać, lecz łamać, jest nieznośny dla siebie i dla innych. Dlatego też wielu przez zbytnią niecierpliwość i fałszywy zapal religijny wołało żyć raczej między dzikimi zwierzętami, aniżeli między ludźmi; podobnie jak dzieci lub młodzieńcy, którzy, nie mogąc znieść spokojnie nawoływań rodziców, uciekają do wojska i przenoszą uciążliwość wojny i karność tyrańską nad wygodę domowe i napomnienia ojcowskie i największe przyjmują na siebie ciężary, byleby tylko pomścić się na rodzicach.

Rozdział 14. Chociaż więc ludzie urządzają wszystko stosownie do swoich żądz, jednakże z ich społeczności wynika daleko więcej pożytku aniżeli szkody. Toteż lepiej znosić od nich w spokoju ducha krzywdy i zwrócić swe starania ku temu, co się przyczynia do pozyskania zgody i przyjaźni.

Rozdział 15. Co rodzi zgodę, to zalicza się do sprawiedliwości, słuszności i zacności. Otóż ludzie z trudnością znoszą nie tylko to, co jest niesprawiedliwe i niesłuszne, lecz i to, co mają za nikczemne, czy że ktoś sprzeciwia się przyjętym w państwie przepisom obyczajowym. Do pozyskania tedy ich miłości konieczne jest przede wszystkim to, co należy do religii i moralności. O tym zob. Przepisek 1 i 2 do Twierdzenia 37 i Przepisek do Twierdzenia 46 oraz Przepisek do Twierdzenia 73 Części IV.

Rozdział 16. Poza tym zgoda rodzi się po większej części z obawy, ale w takim razie brak jej dobrej wiary. Trzeba dodać, że obawa powstaje z niemocy ducha i z tego powodu nie należy do użytkowania rozsądku, podobnie jak współczucie, chociażby przebieierało pozór moralności.

Rozdział 17. Poza tym można zjednywać sobie ludzi szczodrobliwością, zwłaszcza tych, którym brak środków koniecznych do utrzymania życia. Jednakże niesienie pomocy każdemu potrzebującemu znacznie przechodzi siły i pożytek człowieka prywatnego; zamożność bowiem człowieka prywatnego ani w przybliżeniu do tego nie wystarcza. Nadto zdolności charakteru jednego człowieka są zbyt ograniczone¹³⁴, aby mógł zjednać sobie

Zwycięstwo, Duch

Władza, Nauka, Przemoc

Bieda, Miłosierdzie,
Społecznik

¹³⁴zdolności charakteru jednego człowieka są zbyt ograniczone — „Unius praeterea viri facultas ingenii limitatior est”. Wykaz omyłek w *Op. Posth.* kaže skreślić „ingenii”. *Lana* (*Over de uüsgaven* etc.) jest zdania, że ten wyraz nie mógł być wstawiony obcą ręką i że autor go może skreślił omyłkowo wraz z innym wyrazem. Poza tym odrzuca przekład *Saisseta*: „le cercle où s'étendent les facultés d'un seul homme” (zakres działania zdolności jednego człowieka), ponieważ nie chodzi o szczytłość zakresu, lecz o niemożliwość zjednania sobie wszystkich w danym zakresie; gdy bowiem powyżej była mowa o braku niezbędnych środków materialnych, tutaj jest mowa o braku dostatecznej znajomości ludzi i mądrości. W wydaniu *Vloien-Landa* ten wyraz jest wstawiony. Odrzucili go *Baensch*, który przekłada: „Leistungsfähigkeit”, i *Appuhn*, który przekłada: „facultés”. Gebhardt przypuszcza, że autor zamienił wyraz „ingenium”, który nie ma odpowiednika w *Nag. Schr.*, na ogólniejszy: „facultas”, ponieważ przyjaźni nie pozyskuje się tylko umysłowymi środkami, i sądzi, że treścią tego zdania jest odmówienie monarchii zdolności sprowadzenia zgody niezbędnej w państwie. Zdaje się, że wszyscy wymienieni przesadzają wielkość trudności i oddalają się od prostej myśli autora, że dla zjednywania sobie masy ludzi nie wystarcza ani szczodrobliwość materialna, ani umysłowa pojedynczego człowieka. Autor chyba nie pozostawiłby wyrazu „zdolność” bez bliższego określenia, „ingenium” może oznaczać umiejętność (znajomość ludzi i mądrość) traktowania ludzi, ale że chodzi o szczodrobliwość, należy rozumieć: „charakter dający dobra umysłowe”. [przypis redakcyjny]

przyjaźnią wszystkich. Wskutek tego dbałość o biednych ciąży na całym społeczeństwie i ma na widoku tylko pożytek powszechny.

Rozdział 18. Dbałość o odbieranie dobrodziejstw oraz wywdzięczanie się powinna być całkiem inną, o czym zob. Przypisek do Twierdzenia 70 i Przypisek do Twierdzenia 71 Części IV.

Rozdział 19. Miłość zmysłowa, tj. lubieżność płciowa, powstająca na widok postaci i w ogóle wszelka miłość posiadająca jakąś inną przyczynę poza wolnością ducha, łatwo przechodzi w nienawiść, jeżeli nie staje się, co gorsza, rodzajem obłądzenia, a w tym przypadku podsyca się bardziej niezgodą aniżeli zgodą¹³⁵. Zob. Przypisek do Twierdzenia 31 Części III.

Rozdział 20. Co się tyczy małżeństwa, to pewne jest, że ono zgadza się z rozsądkiem, jeżeli pożądanie płciowe powstaje nie tylko na widok postaci, lecz także z umiłowania płodzenia dzieci i mądrego wychowania ich, i poza tym, jeżeli miłość obojga, mianowicie mężczyzny i kobiety, ma za przyczynę nie tylko postać, lecz głównie wolność ducha.

Rozdział 21. Poza tym i pochlebstwo powoduje zgodę, jednakże skutkiem obrzydliwej przywary służalczości albo wiarołomstwa. A nikt nie powoduje się więcej pochlebstwem aniżeli pyszni, którzy chcą być pierwszymi, a nimi nie są.

Rozdział 22. W małoduszności tkwi fałszywy pozór moralności i religijności. A chociaż małoduszność jest przeciwieństwem pyszności, to jednak małoduszny jest zbliżony najbardziej do pyszałka. Zob. Przypisek do Twierdzenia 57 Części IV.

Rozdział 23. Poza tym do zgody przyczynia się także hańba, ale tylko w tych rzeczach, których ukryć nie można. Następnie, ponieważ hańba jest rodzajem smutku, nie należy ona do użytkowania rozsądku.

Rozdział 24. Pozostałe wzruszenia smutku wobec ludzi są wprost przeciwne sprawiedliwości, słuszności, zacności, moralności i religijności. A chociaż uraza jest pozornie rodzajem słuszności, jednakże życie staje się bezprawiem tam, gdzie każdemu wolno wyrokować o czynach innego i wymierzać sprawiedliwość sobie lub innym.

Rozdział 25. Delikatność, tj. pożądanie podobania się ludziom, gdy wyznacza ją rozsądek, należy do moralności (jak powiedzieliśmy w Przypisku 1 do Twierdzenia 37 Części IV); jeżeli zaś powstaje ze wzruszenia¹³⁶, jest ambicją, czyli pożądaniem, wywołującym pod postacią fałszywej moralności po największej części niezgodę i zamieszki. Kto bowiem pragnie pomagać innym radą lub czynem, aby napawali się dobrem najwyższym razem z nim, ten przede wszystkim będzie się starał o pozyskanie sobie ich miłości, a nie będzie wprawiał ich w podziw, ażeby jego nauka nosiła jego imię¹³⁷ i nie będzie dawał żadnego zgola powodu do zawiści. Następnie będzie się wystrzegał w rozmowach rozpowiadania o wadach ludzi, a o niemocy ludzkiej starać się będzie mówić skąpo, natomiast obszernie o cnocie, czyli o mocy, ludzkiej oraz o drodze prowadzącej do doskonalenia jej, aby w ten sposób ludzie nie z obawy lub odrazy, lecz jedynie ze wzruszenia radości, dążyli wedle możliwości do życia według przepisu rozsądku.

Rozdział 26. Poza ludźmi nie znamy w naturze nic takiego poszczególnego, czego umysłem moglibyśmy się cieszyć i co moglibyśmy zjednać sobie przyjaźnią albo jakimś rodzajem obcowania. Dlatego względ na nasz pożytek nie wymaga zachowania niczego z tego, co jest dane w naturze rzeczy poza ludźmi, lecz uczy nas zachowania, niszczenia albo obracania w jakikolwiek sposób na swój użytek tego wszystkiego stosownie do rozmaitej użyteczności.

Rozdział 27. Pożytek, otrzymywany z rzeczy będących poza nami polega, prócz doświadczenia i wiedzy, którą zdobywamy przez badanie ich oraz przekształcanie, głównie na zachowaniu naszego ciała. Z tego względu pożytecznymi są szczególnie te rzeczy, które mogą tak posilać i odżywiać ciało, aby wszystkie jego części mogły należycie spełniać swoje przeznaczenie. Albowiem im zdolniejsze jest ciało do tego, aby mogło być pobudzane

¹³⁵podsyca się bardziej niezgodą aniżeli zgodą — „Discordia, concordia” w *Op. Posth.* i odpowiednio w *Nag. Schr. Vloten-Land* poprawili na: „discordia, concordia”. Przyjęli to *Baensch* (przekł. niem.) i *Appuhn* (przekł. fr.). *Gebhardt* nie godzi się ze względu na nieprawdopodobnie nagłą zmianę podmiotu. Mielibyśmy więc: „podsyca się bardziej niezgodą aniżeli zgodą”. Ale co jest tu podmiotem? Właśnie chodzi o zgodę tutaj, jak i w Rozdz. 14–23 oraz we wskazanym Przypisku. [przypis redakcyjny]

¹³⁶jeżeli zaś powstaje ze wzruszenia — *Pollock* (*Spinoza* 257) zauważa trafnie, że brak tutaj dopełnienia: „będącego stanem biernym”. [przypis redakcyjny]

¹³⁷ażeby jego nauka nosiła jego imię — Wyrażenie zapożyczone od *Terencjusza, Enn.* 263. [przypis redakcyjny]

Małżeństwo

Pochlebstwo, Służalczość,
Pycha

Pycha

Cnota, Ambicja

na wiele sposobów oraz aby mogło pobudzać wieloma sposobami ciała zewnętrzne, tym zdolniejszy jest umysł do myślenia (ob. Twierdzenie 38 i 39 Części IV). Ale zdaje się, że tego rodzaju rzeczy jest w naturze bardzo mało. Dlatego też do odżywiania ciała, jak się należy, trzeba używać wielu pokarmów rozmaitej natury. Ciało bowiem ludzkie składa się z wielu części rozmaitej natury, wymagających ciągłego i różnorodnego odżywiania, aby całe ciało było jednakowo zdolne do tego wszystkiego, co może wynikać z jego natury, a zatem aby i umysł również jednakowo był zdolny do pojmowania wielu rzeczy.

Rozdział 28. Do zdobycia zaś tego wszystkiego nie wystarczyłyby siły jednego człowieka, gdyby ludzie nie świadczyli sobie wzajemnych usług. Prawdziwym streszczeniem wszystkich rzeczy stał się pieniądź, skąd poszło, że jego obraz zwykle najbardziej zajmuje umysł tłumu, ponieważ ludzie nie mogą sobie wyobrazić żadnego rodzaju radości inaczej, jak w związku z ideą monety jako przyczyny.

Rozdział 29. Ale jest to wadą tylko u tych, którzy poszukują pieniędzy nie z braku i dla potrzeb, lecz dlatego, że nauczyli się sztuki zdobywania zysków, którymi przechwalają się niezmiernie. Zresztą karmią oni ciało z przyzwyczajenia, ale skąpo, myśląc, że tyle ze swego majątku tracą, ile wydają na zachowanie ciała. Kto zaś zna prawdziwą wartość pieniędzy i mierzy bogactwo według potrzeb wyłącznie, ten poprzestaje na małym.

Rozdział 30. Skoro więc te rzeczy są dobre, które przyczyniają się do tego, aby części ciała spełniały swoje przeznaczenie, a radość polega na tym, że moc człowieka, o ile on się składa z umysłu i ciała, podtrzymuje się lub zwiększa, przeto wszystko to, co sprawia radość, jest dobre. Wszakże z drugiej strony, ponieważ rzeczy nie w tym celu działają, aby wzbudzać w nas radość, a moc ich działania nie mierzy się naszym pożytkiem, i wreszcie ponieważ radość po największej części dotyczy przeważnie jednej części ciała, przeto wzruszenia radości (jeśli nie ma rozsądku i czujności), a zatem też i pożądanja, pochodzące z nich, są po największej części nadmierne. Dodać należy, że, powodując się wzruszeniem, mamy za najważniejsze to, co jest przyjemne w terażniejszości¹³⁸, i nie możemy cenić rzeczy przyszłych z takim samym wzruszeniem. Zob. Przypisek do Twierdzenia 44 oraz Przypisek do Twierdzenia 60 Części IV.

Rozdział 31. Zabobon zaś przeciwnie, jak się zdaje, uważa za dobre to, co sprawia smutek, za złe zaś to, co sprawia radość. Ale jak już powiedzieliśmy (ob. Przyp. do Tw. 45 Cz. IV), nikt, chyba że jest zawistny, nie rozkoszuje się swoją niemocą i niedolą. Im większa bowiem wzbudza się w nas radość, tym bardziej dochodzimy do większej doskonałości, a skutkiem tego tym więcej uczestniczymy w naturze boskiej. Toteż nigdy radość nie może być zła, skoro tylko miarkuje się przez prawdziwy wzgląd na nasz pożytek. Kto natomiast, przeciwnie, kieruje się obawą i czyni dobrze w tym celu, aby uniknąć zła, ten nie kieruje się rozsądkiem.

Rozdział 32. Atoli moc ludzka jest bardzo ograniczona i przewyższa ją nieskończenie moc przyczyn zewnętrznych. A zatem nie posiadamy bezwzględnej władzy do posiłkowania się rzeczami zewnętrznymi wedle swojej potrzeby. Pomimo to będziemy znosili ze spokojem ducha to wszystko, co zachodzi wbrew wglądowi na nasz pożytek, jeżeli tylko posiadamy świadomość, że spełniliśmy swój obowiązek i że moc, którą posiadamy, nie może sięgać tak daleko, abyśmy mogli byli tego uniknąć, że wreszcie jesteśmy częścią natury, do porządku której stosujemy się. Skoro rozumiemy to jasno i wyraźnie, to owa część nas samych, która się określa przez rozumienie, tj. nasza lepsza część, zadowolony się tym zupełnie i będzie dążyła do pozostawania w tym zadowoleniu. Albowiem, o ile rozumiemy, o tyle pragniemy wyłącznie tego, co jest konieczne, i możemy znaleźć zaspokojenie bezwzględne tylko w prawdzie. A więc, o ile rozumiemy to dobrze, o tyle dążność naszej lepszej części zgadza się z porządkiem całej natury.

KONIEC CZĘŚCI CZWARTEJ.

Pieniądź, Współpraca

Pieniądź, Korzyść,
Umiarkowanie

Zabobony, Radość, Smutek

¹³⁸mamy za najważniejsze to, co jest przyjemne w terażniejszości — Wyrażenie swobodnie zapożyczony od Terencjusza, *Heautontim.* 961. [przypis redakcyjny]

CZĘŚĆ V

O MOCY ROZUMU, CZYLI O WOLNOŚCI LUDZKIEJ

Przedmowa

Przechodzę nareszcie do następnej części *Etyki*, dotyczącej sposobu, czyli drogi, wiodącej do wolności. A zatem w tej Części będę mówił o mocy rozsądku, wykazując, co ten rozsądek zdoła uczynić przeciwko wzruszeniom, a następnie o tym, co to jest wolność umysłu, czyli błogość. Przekonamy się stąd, jak dalece mędrzec możniejszy jest od człowieka ciemnego. W jaki sposób zaś i jaką drogą należy doskonalić rozum oraz z pomocą jakiej sztuki trzeba pielęgnować ciało, aby mogło spełniać należycie swe przeznaczenie, tego tutaj rozpatrywać nie będę, bo to ostatnie należy do medycyny, tamto zaś do logiki.

Tutaj więc, jak powiedziałem, mówić będę wyłącznie o mocy umysłu, czyli o rozsądku, a przede wszystkim wykażę, jak dalece i jaką ma on władzę nad wzruszeniami do powstrzymania i miarkowania ich. Powyżej przecież dowiedliśmy już, że nie posiada on bezwzględnej władzy nad nimi.

Wszelako *stoicy* sądzili, że wzruszenia zależą bezwzględnie od naszej woli i że możemy bezwzględnie zapanować nad nimi. Jednakże zaprzeczające temu doświadczenie, nie zaś zasady ich zmusiły ich do wyznania, że powstrzymywanie i miarkowanie wzruszeń wymaga niemałej wprawy i usilności. Ktoś chciał to wykazać na przykładzie dwóch psów (jeżeli dobrze pamiętam), jednego domowego, a drugiego myśliwskiego; otóż doprowadził je do takiej wprawy, że pies domowy przyzwyczał się do polowania, a myśliwski, przeciwnie, do wstrzymywania się od ścigania zająców.

Do takiego przekonania skłania się *Descartes* niemało. Twierdził on bowiem, że dusza, czyli umysł, jest zjednoczona szczególnie z jedną częścią mózgu, noszącą nazwą gruczołka szyszkiatego [*glandula pinealis*], z pomocą którego umysł odczuwa wszystkie ruchy wywołane w ciele oraz przedmioty zewnętrzne i który umysł może rozmaicie poruszać przez to tylko, że chce. Gruczołek ten, według zdania *Descartesa*, jest tak zawieszony w środku mózgu, że może być wprawiany w ruch przez najmniejsze drgnięcie duchów ożywiających [*spiritus animales*¹³⁹]. Dalej twierdził, że ten gruczołek tyłoma rozmaitymi sposobami unosi się w środku mózgu, iloma rozmaitymi sposobami uderzają weń duchy ożywiające, i poza tym, że one pozostawiają na nim tyle rozmaitych śladów, ile rozmaitych przedmiotów zewnętrznych popycha te duchy ożywiające ku niemu. Stąd ma pochodzić, że gdy gruczoł później z woli duszy, poruszającej nim w rozmaity sposób, zostaje wprawiony w takie lub owakie położenie, w które był już raz wprawiony przez duchy, poruszone w taki lub owaki sposób, wówczas tenże gruczoł w taki sam sposób będzie popychał i wyznaczał te duchy ożywiające, w jaki przedtem odpychało je podobne zawieszenie gruczołka. Prócz tego, przyjmuje on, że każde chcenie umysłu zjednoczone jest przez naturę z jakimś stałym ruchem gruczołka. Tak np., jeżeli ktoś ma chęć patrzenia na przedmiot oddalony, to ta chęć sprawia, że źrenica rozszerza się; gdyby zaś ktoś myślał jedynie o rozszerzeniu źrenicy, to nie pomoże, że ma on chęć do takiej rzeczy, ponieważ natura nie połączyła ruchu gruczołu — którego zadaniem jest kierowanie duchów ku nerwowi wzrokowemu w celu odpowiedniego rozszerzania lub zwężania źrenicy — lecz jedynie z wolą patrzenia na przedmioty odległe albo bliskie. Wreszcie przyjmuje on, że chociaż każdy ruch tego gruczołka jest, zdaje się, związany przez naturę, od początku naszego życia z niektórymi myślami, to jednak te ruchy mogą się łączyć na skutek przyzwyczajenia z innymi myślami, czego usiłuje dowieść w Art. 50 Cz. I *O wzruszeniach duszy* [*de Pass. Animae*]. Stąd wnioskuje *Descartes*, że żadna dusza nie jest tak bezsilna, aby nie mogła przy dobrym kierownictwie zdobyć mocy bezwzględnej nad swymi wzruszeniami. Te bowiem są według jego określenia *myślami albo czuciami, albo poru-*

Wolność

¹³⁹ drgnięcie duchów ożywiających [*spiritus animales*] — *Descartes* w *Tract. de hom.* I, 14 opisuje te „duchy ożywiające” jako najdrobniejsze cząsteczki krwi, które, powstając z rozdrobnienia większych cząstek w najcieńszych naczyniach krwionośnych mózgu, tracąc właściwe własności krwi i stają się „najsztubtelniejszym tchnieniem, a raczej bardzo ruchliwym i czystym ogniem”. Ta teoria pochodzi od *Arystotelesa*, a rozwijali ją *stoicy*, *Galen*, *Augustyn*, *Tomasz z Akwinu*, *Cusanus*, *Paracelsus*, *Hobbes*. [przypis redakcyjny]

szeniami duszy, które szczególnie do niej należą i które — jak on powiada — wytwarzają się, zachowują i wzmacniają przez jakiś ruch (ob Art. 27 Cz. I *O wzrusz. duszy*). Ponieważ tedy z każdą chęcią możemy łączyć jakiś ruch owego gruczołu, a zatem i duchów, a wyznaczenie woli zależy wyłącznie od naszej władzy, przeto osiągniemy bezwzględne panowanie nad naszymi wzruszeniami, jeżeli będziemy wyznaczali naszą wolę z pomocą stałych i utwierdzonych sądów, według których chcemy kierować naszymi czynnościami życiowymi, i jeżeli połączymy z tymi sądami poruszenia takich wzruszeń, które chcemy posiadać.

Taki jest pogląd tego słynnego męża (ile wnoszę z jego własnych słów). Niełatwo bym uwierzył, że pochodzi od takiego człowieka, gdyby nie był tak subtelny. Doprawdy nie mogę wyjść z podziwu, że filozof, który stanowczo wymaga, aby wszystko wyprowadzać tylko z zasad przez się oczywistych i aby twierdzić tylko to, co się poznaje jasno i wyraźnie, i który tyle razy gromił scholastyków za to, że chcieli wyjaśniać ciemne rzeczy z pomocą własności utajonych [*qualitates occultae*¹⁴⁰], przedstawia sam hipotezę ciemniejszą od wszelkich własności ciemnych. Cóż, pytam, rozumie on przez zjednoczenie umysłu i ciała? Jakież to jasne i wyraźne pojęcie ma on o myśleniu, jak najściślej związanym z jakąś wielkością cząsteczki? Pragnąłbym doprawdy, aby objaśnił tę łączność przez jej najbliższą przyczynę. Wszak pojmował umysł w takim odróżnieniu od ciała, że nie mógłby wykazać żadnej poszczególniej przyczyny ani ich zjednoczenia, ani też umysłu samego, i dlatego uznał za konieczne odwołanie się do przyczyny całego wszechświata, tj. do bóstwa. Dalej, pragnąłbym bardzo wiedzieć, ile stopni ruchu może umysł udzielać owemu gruczołkowi szyszkowatemu i z jaką siłą może go trzymać w zawieszeniu. Nie wiem bowiem, czy ten gruczoł obraca się pod wpływem umysłu prędzej czy wolniej aniżeli pod wpływem duchów ożywiających i czy ruchy wzruszeń, które przyłączyliśmy ściśle do utwierdzonych sądów, nie mogą być od nich znowu odłączone przez przyczyny materialne. Gdyby tak było, wynikałoby z tego, że lubo umysł stanowczo przedsięwziął iść przeciwko niebezpieczeństwu i z tym postanowieniem połączył ruch odwagi, to jednak na widok niebezpieczeństwa gruczoł mógłby tak się zawiesić, że umysł mógłby myśleć tylko o ucieczce. I doprawdy, skoro nie ma żadnego stosunku między wolą a ruchem, to nie ma też żadnego zestawienia¹⁴¹ mocy umysłu z mocą ciała, a zatem sił jednego nie można w żaden sposób wyznaczać z pomocą sił drugiego. Trzeba dodać, że nie znajdujemy, aby ten gruczoł tak był położony w środku mózgu, iżby tak łatwo i tyloma sposobami mógł się obracać, tudzież że nie wszystkie nerwy dochodzą aż do jam mózgowych. Pomijam wreszcie wszystko, co ten filozof utrzymuje o woli i jej wolności, ponieważ wykazałem aż nadto dostatecznie, że to wszystko jest mylne.

Ponieważ tedy moc umysłu, jak wykazałem powyżej, określa się wyłącznie przez rozumienie, to wyznaczmy środki zaradcze przeciwko wzruszeniom, znane wszystkim, ale, jak mniemam, nie dość ściśle przestrzegane i nie dość wyraźnie dostrzeżone, na podstawie znajomości umysłu wyłącznie i wyprowadzimy z niej ta wszystko, co dotyczy jego błogości.

Pewniki

1. Jeżeli w kimś wywołują się dwa przeciwne sobie działania, to albo w obydwu, albo w jednym z nich musi nastąpić zmiana, dopóki nie przestaną być sobie przeciwne.

2. Moc skutku określa się mocą samej przyczyny, o ile jego treść wyjaśnia się, czyli określa, przez treść tejże przyczyny.

(Widoczny jest ten Pewnik z Twierdzenia 7 Części III).

Twierdzenie 1

Stosownie do tego, jak porządkują się i powiązują ze sobą myśli i idee o rzeczach w umyśle, porządkują i powiązują się ze sobą pobudzenia ciała, czyli obrazy rzeczy, całkiem odpowiednio.

DOWÓD. Porządek i związek idei jest taki sam (według Tw. 7 Części II), jak porządek i związek rzeczy, i odwrotnie, porządek i związek rzeczy jest taki sam (według Dod.

¹⁴⁰*qualitates occultae* — Scholastycy rozumieli przez to własności rzeczy niedające się wyprowadzić z przyjętych własności pierwotnych i będące rzekomo wynikiem tajemniczego wpływu ciał niebieskich. [przypis redakcyjny]

¹⁴¹to nie ma też żadnego zestawienia — „*Comparatio*” przekłada tutaj Lantzenberg: „*résultante*” = wypadkowa, zgodnie ze swym pojmowaniem Tw. 5 Cz. IV. Zob. uw. na str. 177. [przypis redakcyjny]

do Tw. 6 i 7 Części II), jak porządek i związek idei. Jak tedy porządek i związek idei w umyśle odpowiada porządkowi i zogniwnieniu pobudzeń ciała (według Tw. 18 Części II), tak i odwrotnie (według Tw. 2 Części III) porządek i związek pobudzeń ciała jest taki, w jakim porządkują się i powiązują ze sobą w umyśle myśli i idee o rzeczach. Co b. do b.

Twierdzenie 2

Jeżeli poruszenie duszy, czyli wzruszenie, odłączymy od myśli o przyczynie zewnętrznej i połączymy z innymi myślami, to miłość lub nienawiść względem przyczyny zewnętrznej, równie jak i chwiejność ducha, powstająca z tych wzruszeń, ulegają stłumieniu.

DOWÓD. To bowiem, co stanowi formę¹⁴² miłości albo nienawiści, jest radością albo smutkiem w połączeniu z ideą rzeczy zewnętrznej (według Okr. wzr. 6 i 7). Gdy więc usuwamy tę ideę, to forma miłości albo nienawiści jednocześnie usuwa się, a zatem te wzruszenia oraz te, które z nich powstają, ulegają stłumieniu. Co b. do d.

Twierdzenie 3

Wzruszenie, które jest stanem biernym, przestaje być biernym, skoro tylko urabiamy o nim ideę jasną i wyraźną.

DOWÓD. Wzruszenie, które jest stanem biernym, jest ideą mętną (według Ogóln. okr. wzr.). Jeżeli więc urobimy jasną i wyraźną ideę tego wzruszenia, to ta idea różnić się będzie od samego tego wzruszenia, o ile należy ono tylko do umysłu, jedynie pod względem stosunku (według Tw. 21 Części II wraz z Przyp.), a dlatego (według Tw. 3 Części III) wzruszenie przestaje być stanem biernym. Co b. do d.

DODATEK. Wzruszenie przeto podlega tym bardziej naszej władzy i umysł tym mniej mu ulega, im bardziej ono jest nam znane.

Rozum, Wiedza

Twierdzenie 4

Nie ma pobudzenia ciała, o którym nie moglibyśmy urobić jakiegoś pojęcia jasnego i wyraźnego.

DOWÓD. To, co wszystkiemu jest wspólne, nie może być pojęte inaczej, niż w sposób dorównany (według Tw. 38 Części II), i dlatego (według Tw. 12 i Tw. pomocn. 2, podanego po Przyp. do Tw. 13 Części II) nie ma pobudzenia ciała, o którym nie moglibyśmy urobić jakiegoś pojęcia jasnego i wyraźnego. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że nie ma wzruszenia, o którym nie moglibyśmy urobić jakiegoś jasnego i wyraźnego pojęcia, wzruszenie bowiem jest ideą pobudzenia ciała (według Ogóln. okr. wzr.), która z tego powodu (według Tw. 4) musi zawierać w sobie jakieś pojęcie jasne i wyraźne.

PRZYPISSEK. Ponieważ nie ma niczego takiego, z czego nie wynikałby jakiś skutek (według Tw. 36 Części I), i ponieważ wszystko, co wynika z idei, będącej w nas dorównaną, rozumiemy jasno i wyraźnie (według Tw. 40 Części II), przeto wynika stąd, że każdy posiada władzę rozumienia siebie oraz swych wzruszeń — jeżeli nie bezwzględnie, to częściowo — jasno i wyraźnie, a skutkiem tego i sprawienia, aby mniej im ulegał.

Do tej rzeczy więc głównie należy skierować usiłowanie, abyśmy, ile tylko się da, poznawali jasno i wyraźnie każde wzruszenie i aby takim sposobem umysł ulegał wyznaczaniu przez wzruszenie do myślenia o tym, co poznaje jasno i wyraźnie, i w czym znajduje zupełne zadowolenie, a więc aby oddzielić wzruszenie od myślenia o przyczynie zewnętrznej i połączyć je z myślami prawdziwymi. Skutek będzie taki, że nie tylko ulegną stłumieniu miłość, nienawiść itd. (według Tw. 2), lecz i popędy, czyli pożądania, powstające zwykle z takiego wzruszenia, nie będą mogły być nadmierne (według Tw. 61 Części IV).

Otóż przede wszystkim należy zauważyć, że popęd, dla którego nazywamy człowieka czynnym albo biernym, jest tym samym. Tak np. wykazaliśmy, że natura ludzka tak jest zbudowana, iż każdy pragnie, aby inni żyli według jego myśli (ob. Dod. do Tw. 31 Części III); otóż takie pragnienie w człowieku niekierującym się rozsądkiem jest stanem biernym, zwanym ambicją, a nieróżniącym się wiele od pychy, przeciwnie zaś, w człowieku żyjącym za wskazówką rozsądku jest czynnością, czyli cnotą, zwaną moralnością (ob.

¹⁴²forma — Zob. objaśnienie tego wyrazu [wyżej]. [przypis redakcyjny]

Przyp. 1 do Tw. 37 Części IV i Dowód 2 tegoż Tw.). Tak samo wszystkie popędy, czyli pożądaniami, o tyle tylko są stanami biernymi, o ile pochodzą od idei niedorównanych, a uchodzą za cnoty, gdy wzbudzają je, czyli rodzą, idee dorównane. Wszystkie bowiem pożądaniami wyznaczające nas do jakiegoś działania mogą powstawać zarówno z idei dorównanych, jak i z niedorównanych (ob. Tw. 59 Części IV).

A zatem (wracając do punktu wyjścia) nie daje się wymyślić przeciwko wzruszeniom żaden lepszy środek, zależny od naszej władzy, od tego, który polega na prawdziwej wiedzy o nich, ile że nie ma żadnej mocy umysłu, jak moc myślenia i urabiania idei dorównanych, co wykazaliśmy powyżej (według Tw. 3 Części III).

Twierdzenie 5

Wzruszenie wobec rzeczy, którą wyobrażamy sobie w sposób prosty, a nie jako konieczną albo możliwą, albo przypadkową, jest przy pozostałych równych warunkach największe ze wszystkich.

DOWÓD. Wzruszenie wobec rzeczy, którą wyobrażamy sobie jako wolną, jest większe niż wobec rzeczy koniecznej (według Tw. 49 Części III), a skutkiem tego jest większe aniżeli wobec takiej, którą wyobrażamy sobie jako możliwą lub przypadkową (według Tw. 11 Części IV). Atoli wyobrażać sobie jakąś rzecz jako wolną nie może znaczyć nic innego, jak to, że wyobrażamy ją sobie w sposób prosty, nie znając przyczyn, które wyznaczyły ją do działania (według tego, co wykazaliśmy w Przyp. do Tw. 35 Części II). A zatem wzruszenie wobec rzeczy, którą wyobrażamy sobie w sposób prosty, jest większe przy pozostałych równych warunkach, aniżeli wobec rzeczy koniecznej, możliwej lub przypadkowej, a więc jest największe. Co b. do d.

Twierdzenie 6

O ile umysł rozumie wszystkie rzeczy jako konieczne, o tyle większą posiada moc nad wzruszeniami, czyli tym mniej im podlega.

DOWÓD. Umysł rozumie, że wszystkie rzeczy są konieczne (według Tw. 29 Części I) i że podlegają wyznaczeniu do istnienia i działania przez nieskończony związek przyczyn (według Tw. 28 Części I). A więc (według Tw. 5) o tyle sprawia, że mniej podlega wzruszeniom wywoływanym przez owe rzeczy i (według Tw. 48 Części III) tym mniej wzrusza się nimi. Co b. do d.

PRZYPISEK. Im bardziej taka wiedza, mianowicie że rzeczy są konieczne, dotyczy rzeczy poszczególnych, które wyobrażamy sobie wyraźniej i żywiej, tym większa jest moc umysłu nad wzruszeniami. Potwierdza to także doświadczenie. Widzimy bowiem, że smutek z powodu utraty jakiegoś dobra uspokaja się, gdy człowiek, który poniósł stratę, rozważa, że nie mógł w żaden sposób uchronić owego dobra. Podobnie widzimy, że nikt nie współcierpi z niemowlęciem z tego powodu, że ono nie umie mówić, chodzić, rozumować i że tyle lat żyje jakby bez świadomości siebie. Gdyby jednak ludzie po większej części przychodzili na świat dorosłymi i gdyby tylko niektórzy rodzili się niemowlętami, to każdy współczułaby z niemowlęciem; albowiem wówczas nie widziałby w niemowlęctwie rzeczy naturalnej i koniecznej, lecz wadliwość czy błąd natury. Można by przytoczyć jeszcze wiele tego rodzaju przykładów.

Twierdzenie 7

Wzruszenia, które powstają lub wzniciają się z rozsądku, są, jeśli brać czas pod uwagę, większej mocy aniżeli te, które dotyczą rzeczy poszczególnych, uważanych za nieobecne.

DOWÓD. Jakąś rzecz uważamy za nieobecną nie na skutek wzruszenia, z którym ją sobie wyobrażamy, lecz na skutek tego, że ciało ulega innemu pobudzeniu, wyłączającemu istnienie tej rzeczy (według Tw. 17 Części II). A z tego powodu wzruszenie wobec rzeczy, którą uważamy za nieobecną, nie jest takiej natury, aby przewyższało pozostałe działania i moc człowieka (o tym, zob. Tw. 6 Części IV), lecz przeciwnie, jest ono takiej natury, że może być w jakiś sposób powstrzymane przez takie wzruszenia, które wyłączają istnienie jego przyczyny zewnętrznej (według Tw. 9 Części IV). Wzruszenie zaś pochodzące z rozsądku dotyczy koniecznie wspólnych własności rzeczy (ob. okr. rozsądku w Przyp. 2 do Tw. 40 Części II), które uważamy zawsze za obecne (ponieważ nie może być nic dane, co by wyłączało ich istnienie obecne) i które zawsze wyobrażamy sobie w jednakowy spo-

Współczucie

sób (według Tw. 38 Części II). Dlatego też takie wzruszenie pozostaje zawsze jednakowe i wskutek tego (według Pewn. 1) wzruszenia, które mu są przeciwne i które nie są podsypane przez przyczyny zewnętrzne, muszą się do niego coraz więcej przystosowywać, aż przestaną być mu przeciwne. O tyle więc wzruszenie pochodzące z rozsądku jest większej mocy. Co b. do d.

Twierdzenie 8

Im więcej przyczyn zbiega się jednocześnie w wywołaniu jakiegoś wzruszenia, tym większe ono jest.

DOWÓD. Więcej przyczyn łącznie może dokonać więcej niż mniej przyczyn (według Tw. 7 Części III), a zatem (według Tw. 5 Części IV) im więcej przyczyn jednocześnie wywołuje wzruszenie, tym ono jest silniejsze. Co b. do d.

PRZYPISEK. To Twierdzenie jest widoczne także z Pewnika z Części niniejszej.

Twierdzenie 9

Wzruszenie należące do wielu różnych przyczyn, które umysł rozpatruje jednocześnie z tym wzruszeniem, jest mniej szkodliwe i mniej mu ulegamy i mniej też ulegamy pobudzeniu ze strony każdej pojedynczej przyczyny, w porównaniu z innym równie wielkim wzruszeniem, należącym do jednej tylko przyczyny lub do niewielu przyczyn.

DOWÓD. Wzruszenie o tyle tylko jest złe, czyli szkodliwe, o ile przeszkadza umysłowi myśleć (według Tw. 26 i 27 Części IV). Dlatego takie wzruszenie, które wyznacza umysł do jednoczesnego rozpatrywania wielu przedmiotów, jest mniej szkodliwe aniżeli inne równie wielkie wzruszenie, które tak pociąga umysł do wyłącznego rozpatrywania jednego tylko lub niewielu przedmiotów, tak że nie może on myśleć o innych. To był punkt pierwszy. Dalej, ponieważ treść umysłu, tj. moc umysłu (według Tw. 7 Części III), polega wyłącznie na myśleniu (według Tw. 11 Części II), przeto umysł na skutek wzruszenia, wyznaczającego go do jednoczesnego rozpatrywania wielu przedmiotów, będzie mniej bierny aniżeli na skutek równie wielkiego wzruszenia, pociągającego umysł do rozpoznawania wyłącznie jednego lub niewielu przedmiotów. To był punkt drugi. Wreszcie takie wzruszenie (według Tw. 48 Części III), o ile należy do wielu przyczyn zewnętrznych, jest także względem każdej z nich z osobna mniejsze. Co b. do d.

Twierdzenie 10

Dopóki nie szarpią nas wzruszenia przeciwne naszej naturze, dopóty posiadamy władzę porządkowania i powiązywania pobudzeń ciała według porządku rozumowego.

DOWÓD. Wzruszenia przeciwne naszej naturze, tj. (według Tw. 30 Części IV) takie, które są złe, o tyle są złe, o ile przeszkadzają umysłowi w rozumieniu (według Tw. 27 Części IV). A więc dopóki nie szarpią nas wzruszenia przeciwne naszej naturze, dopóty moc, z którą umysł dąży do zrozumienia rzeczy (według Tw. 26 Części IV), nie znajduje przeszkód i dopóty posiada władzę urabiania idei jasnych i wyraźnych oraz wyprowadzania jednych z drugich (ob. Przyp. 2 do Tw. 40 oraz Przyp. do Tw. 47 Części II), a skutkiem tego (według Tw. 1) dopóty posiadamy władzę porządkowania i powiązywania pobudzeń ciała według porządku rozumowego. Co b. do d.

PRZYPISEK. Dzięki tej władzy należytego porządkowania i powiązywania pobudzeń ciała możemy sprawić, aby niełatwo pobudzały nas złe wzruszenia, albowiem (według Tw. 7) potrzeba większej siły do powstrzymywania wzruszeń uporządkowanych i powiązanych według porządku rozumowego aniżeli niepewnych i niestałych.

A więc dopóki nie posiadamy doskonałej wiedzy o naszych wzruszeniach, dopóty czymś najlepszym, co możemy uczynić, jest wymyślenie należytego sposobu życia, czyli jakichś zasad życiowych, przyswojenie ich pamięci i bezustanne ich stosowanie w rzeczach poszczególnych, często w życiu napotykanym, aby tym sposobem ciągle pobudzały naszą wyobraźnię i abyśmy je zawsze mieli w pogotowiu. Tak. np. do takich zasad życiowych zaliczyliśmy (ob. Tw. 46 Części IV wraz z Przyp.) przezwyciężanie nienawiści miłością, czyli szlachetnością, zamiast odwzajemniania się nienawiścią. Abyśmy zaś ten przepis rozsądku zawsze mieli w pogotowiu, kiedy tylko zajdzie potrzeba, należy myśleć i często rozmyślać o zwykłych krzywdach ludzkich oraz o tym, jakim sposobem i jaką drogą można je najlepiej zwalczać szlachetnością. W ten sposób bowiem połączymy obraz krzywdy z obrazem

Cnota, Praca, Krzywda,
Gniew

owej zasady i będziemy (według Tw. 18 Części II) mieli ją zawsze w pogotowiu, gdy stanie się nam jakaś krzywda. Jeżeli nadto będziemy mieli na myśli wzgląd na nasz prawdziwy pożytek i również na dobro wynikające z wzajemnej przyjaźni i więzi społecznej, a oprócz tego jeszcze i to, że z należytego sposobu życia powstaje najwyższe zadowolenie ducha (według Tw. 52 Części IV) i że ludzie, jak wszystko inne, działają z konieczności natury, wtedy krzywda, czyli nienawiść, która zwykle z niej powstaje, zajmować będzie jak najmniejszą część naszej wyobraźni i łatwo da się pokonać. A jeżeli gniew, który zwykle pochodzi od największych krzywd, nie daje się tak łatwo przewyciężyć, to jednak i on, wprawdzie nie bez chwiejności ducha, będzie pokonany w daleko krótszym czasie aniżeli wtedy, gdybyśmy przedtem nie byli rozmyślali o tym w ten sposób; widać to z Twierdzeń 6, 7 i 8 Części niniejszej.

Tak samo myśleć należy o wytrwałości w celu pozbycia się obawy. Trzeba wyliczać i często wyobrażać sobie zwykle niebezpieczeństwa życia tudzież myśleć o tym, w jaki sposób można tych niebezpieczeństw uniknąć i pokonać je najlepiej przez przytomność umysłu i dzielność.

Ale trzeba zauważyć, że przy porządkowaniu naszych myśli i obrazów winniśmy zawsze zwracać uwagę (według Dod. do Tw. 63 Części IV i Tw. 59 Części III) na to, co w każdej rzeczy jest dobre, aby tym sposobem do działania wyznaczało nas zawsze wzruszenie radości. Jeżeli np. ktoś zauważy, że zbyt łaknie chluby, to niechaj rozmyśla, jaka jest właściwa jej wartość, w jakim celu trzeba ubiegać się o nią i jakimi środkami można ją zdobyć; natomiast niech nie myśli o jej nadużywaniu, o jej próżności, o niestałości ludzi lub o czymś podobnym, o czym myśli się tylko przy zmartwieniu, bo takimi myślami dręczą się najczęściej ludzie najbardziej ambitni, gdy tracą wiarę w osiągnięcie poszukiwanego szczytu i, tchnąc gniewem, chcą uchodzić za mądrych. Toteż pewną jest rzeczą, że najbardziej żądnymi sławy są ci, którzy najbardziej narzekają na jej nadużywanie i na próżność świata.

Zresztą jest to właściwością nie tylko ludzi ambitnych, lecz w ogóle tych wszystkich, którym szczęście nie sprzyja i którzy są słabi na duchu. Przecież biedak, do tego chciwy, nie przestaje gadać o nadużywaniu pieniędzy i o wadach bogaczy, czym sprawia tylko to, że siebie trapi, a innym wykazuje, że nie może znieść spokojnie nie tylko swojej biedy, lecz i bogactwa innych. Podobnie i ci, których kochanka źle przyjęła, nie myślą o niczym innym, jak o niestałości kobiet, o ich przewrotności i o różnych tego rodzaju oklepanych ich wadach, co wszystko wnet puszczają w niepamięć, gdy kochanka znowu ich przyjmie.

Kto tedy stara się o miarkowanie swych wzruszeń i popędów wyłącznie z pomocą umiłowania wolności, ten będzie usiłował według możliwości poznać cnoty oraz ich przyczyny i napełnić ducha uciechą powstającą z prawdziwej wiedzy o nich. Bynajmniej zaś nie będzie rozpatrywał wad ludzkich, ganił ludzi i cieszył się pozorem fałszywej wolności. Kto będzie pilnie tego przestrzegał (a nie jest to wcale trudne) i ćwiczył się w tym, ten właśnie zdoła w krótkim czasie pokierować swoimi czynami przeważnie pod rządem rozsądku.

Twierdzenie 11

Im większej ilości rzeczy dotyczy jakiś obraz, tym częściej się nadarza, czyli tym częściej ożywia się i tym więcej zajmuje umysł.

DOWÓD. Im większej ilości rzeczy bowiem dotyczy obraz, czyli wzruszenie, tym więcej jest danych przyczyn, które mogą je wzbudzać i podsycać, i które umysł (według założenia) rozpatruje wszystkie jednocześnie na skutek wzruszenia. Dlatego więc takie wzruszenie zachodzi tym częściej, czyli tym częściej ożywia się i (według Tw. 8) tym więcej zajmuje umysł. Co b. do d.

Twierdzenie 12

Obrazy rzeczy łączą się łatwiej z obrazami, dotyczącymi rzeczy, które rozumiemy jasno i wyraźnie, aniżeli z innymi.

DOWÓD. Rzeczy, które rozumiemy jasno i wyraźnie są albo wspólnymi własnościami rzeczy, albo tym, co się daje z nich wyprowadzić (ob. okr. rozsądku w Przyp. 2 do Tw. 40 Części II), a zatem częściej (według Tw. 11) bywają w nas wywoływane. Dlatego łatwiej może zająć, że rozpatrujemy inne rzeczy raczej z nimi aniżeli z innymi jednocześnie,

Cnota, Praca, Dobro,
Ambicja, Sława

Bieda

Wolność, Cnota,
Umiarkowanie, Radość

a skutkiem tego (według Tw. 18 Części II), że łatwiej łączą się z nimi aniżeli z innymi. Co b. do d.

Twierdzenie 13

Z im większą ilością obrazów łączy się jakiś obraz, tym częściej ożywia się.

DOWÓD. Albowiem z im większą ilością obrazów obraz jakiś jest połączony, tym więcej (według Tw. 18 Części II) jest danych przyczyn mogących go wywołać. Co b. do d.

Twierdzenie 14

Umysł może sprawić, aby wszystkie pobudzenia ciała, czyli obrazy rzeczy, ściągały się do idei bóstwa.

DOWÓD. Nie ma takiego pobudzenia ciała, dla którego umysł nie mógłby urobić jakiegoś jasnego i wyraźnego pojęcia (według Tw. 4), i dlatego może on sprawić (według Tw. 15 Części I), aby wszystkie ściągały się do idei bóstwa. Co b. do d.

Twierdzenie 15

Kto rozumie jasno i wyraźnie siebie oraz swoje wzruszenia, ten miłuje bóstwo, i to tym bardziej, im więcej rozumie siebie oraz swoje wzruszenia.

DOWÓD. Kto rozumie jasno i wyraźnie siebie oraz swoje wzruszenia, ten doznaje radości (według Tw. 53 Części III), i to w połączeniu z ideą bóstwa (według Tw. 14). A dlatego (według Okr. wzrusz. 6) miłuje on bóstwo i to (z tejże racji) tym bardziej, im więcej rozumie siebie oraz swoje wzruszenia. Co b. do d.

Kondycja ludzka, Rozum,
Wiedza, Mądrość, Radość,
Bóg

Twierdzenie 16

Ta miłość ku bóstwu musi zajmować umysł jak najbardziej.

DOWÓD. Miłość ta bowiem jest połączona z wszystkimi pobudzeniami ciała (według Tw. 14), które ją wszystkie podsycają (według Tw. 15), a zatem (według Tw. 11) musi ona zajmować umysł najbardziej. Co b. do d.

Twierdzenie 17

Bóstwo jest wolne od stanów biernych i nie wzbudza się w nim żadne wzruszenie radości albo smutku.

DOWÓD. Wszystkie idee, o ile ściągają się do bóstwa, są prawdziwe (według Tw. 32 Części II), tj. (według Okr. 4 Części II) dorównane, i dlatego (według Ogóln. okr. wzr.) bóstwo jest wolne od stanów biernych. Następnie, bóstwo nie może przechodzić ani do mniejszej, ani do większej doskonałości (według I Dod. 2 do Tw. 20 Części I), i dlatego (według Okr. wzr. 2 i 3) nie wzbudza się w nim żadne wzruszenie ani radości, ani smutku. Co b. do d.

Bóg

DODATEK. Właściwie mówiąc, bóstwo nikogo nie miłuje ani też nie nienawidzi. Wszak w bóstwie (według Tw. 17) nie wzbudza się ani żadna radość, ani żaden smutek, a skutkiem tego (według Okr. wzr. 6 i 7) ono ani nie miłuje nikogo, ani nie nienawidzi.

Twierdzenie 18

Nikt nie może bóstwa nienawidzić.

DOWÓD. Idea bóstwa, będąca w nas, jest dorównana i doskonała (według Tw. 46 i 47 Części II), i dlatego o ile rozpatrujemy bóstwo, o tyle jesteśmy czynni (według Tw. 3 Części III). Skutkiem tego (według Tw. 59 Części III) nie może być dany żaden smutek w połączeniu z ideą bóstwa, tj. (według Okr. I wzr. 7) nikt nie może bóstwa nienawidzić. Co b. do d.

DODATEK. Miłość ku bóstwu nie może się przemienić w nienawiść.

PRZYPISSEK. Jednakże można by podnieść zarzut, że rozumiejąc bóstwo jako przyczynę wszechrzeczy, przez to samo już uważamy bóstwo za przyczynę smutku. Ale na to odpowiadam, że o ile rozumiemy przyczynę smutku, o tyle (według Tw. 3) przestaje on być stanem biernym, tj. (według Tw. 59 Części III) o tyle przestaje on być smutkiem; dlatego, o ile rozumiemy, że bóstwo jest przyczyną smutku, o tyle doznajemy radości.

Twierdzenie 19

Kto miłuje bóstwo, ten nie może dążyć do tego, aby bóstwo go nawzajem miłowało.

DOWÓD. Gdyby człowiek do tego dążył, pragnąłby przeto (według Dod. do Tw. 17), aby bóstwo, które on miłuje, nie było bóstwem, a zatem (według Tw. 19 Części III) pragnąłby zasmucenia się, co (według Tw. 28 Części III) jest niedorzecznością. A zatem kto miłuje bóstwo itd. Co b. do d.

Twierdzenie 20

Ta miłość ku bóstwu nie może być zbrukana ani wzruszeniem zawiści, ani zazdrości, natomiast podsyca się tym bardziej, im większą ilość ludzi wyobrażamy sobie jako połączonych z bóstwem tym samym węzłem miłości.

DOWÓD. Ta miłość ku bóstwu jest najwyższym dobrem, jakiego możemy pragnąć za wskazówką rozsądku (według Tw. 28 Części IV), i jest czymś wspólnym wszystkim ludziom (według Tw. 36 Części IV), toteż życzymy wszystkim, aby się nim cieszyli (według Tw. 37 Części IV). A dlatego (według Okr. wzrusz. 23) nie może ona być splamiona wzruszeniem zawiści i również zazdrości (według Tw. 18 i okr. zazdrości, które zob. w Przyp. do Tw. 35 Części III), lecz, przeciwnie (według Tw. 31 Części III), tym bardziej będzie ona podsycona, im więcej ludzi wyobrażamy sobie jako cieszących się tymże dobrem. Co b. do d.

PRZYPISEK. Dowieść tego można także w ten sposób, że nie ma żadnego wzruszenia, które byłoby wręcz przeciwne owej miłości i które mogłoby ją stłumić. Dlatego więc możemy wysnuć wniosek, że owa miłość ku bóstwu jest najstalszym z wszystkich wzruszeń i że, o ile należy do ciała, nie może być zniweczona inaczej niż razem z ciałem. Jakiej zaś ona jest natury, o ile należy do samego umysłu, zobaczmy później.

Takim sposobem przedstawiłem wszystkie środki przeciwko wzruszeniom, czyli to wszystko, co umysł, wzięty wyłącznie sam w sobie, zdoła dokonać przeciwko wzruszeniom. Stąd widać, że moc umysłu nad wzruszeniami polega: 1) na poznaniu samych wzruszeń (ob. Przyp. do Tw. 4); 2) na odłączeniu wzruszenia od myśli o przyczynie zewnętrznej, wyobrażanej mętnie (ob. Tw. 2 wraz z tymże Przyp. do Tw. 4); 3) na czasie, w którym pobudzenia dotyczące rzeczy przez nas rozumianych biorą górę nad tymi, które dotyczą rzeczy, które pojmujemy w sposób mętny, czyli oberwany (ob. Tw. 7); 4) na mnóstwie przyczyn podsycających pobudzenia dotyczące wspólnych własności rzeczy, czyli bóstwa (ob. Tw. 9 i Tw. 11); 5) wreszcie na porządku, w którym umysł może układać i powiązywać między sobą wzruszenia (ob. Przyp. do Tw. 10 i prócz tego Tw. 12, 13 i 14¹⁴³).

Aby zaś lepiej zrozumieć tę moc umysłu nad wzruszeniami, trzeba przede wszystkim zauważyć, że nazywamy wzruszenie silnym wtedy, gdy porównujemy wzruszenie jednego człowieka ze wzruszeniem drugiego i znajdujemy, że to samo wzruszenie jednym bardziej miota niż drugim, albo gdy porównujemy wzruszenia jednego człowieka między sobą i znajdujemy, że jedno więcej go porusza niż drugie. Albowiem (według Tw. 5 Części IV) siła każdego wzruszenia określa się przez moc przyczyny zewnętrznej w zestawieniu z naszą. Tymczasem moc umysłu określa się wyłącznie przez wiedzę, niemoc zaś, czyli stan bierny, przez brak wiedzy, tj. ocenia się przez to, przez co idee nazywają się niedorównanymi. Stąd wynika, że taki umysł najbardziej jest bierny, którego większą część stanowią idee niedorównane, tak że wyróżnia się on więcej tym, że jest bierny, aniżeli tym, że jest czynny, i przeciwnie, ten umysł najbardziej jest czynny, którego największą część stanowią idee dorównane, tak że choćby w nim było tyle idei niedorównanych, ile w tamtym, to jednakże wyróżnia się on więcej tymi, które przypisuje się sile ludzkiej, aniżeli tymi, które świadczą o niemocy ludzkiej.

Dalej należy zauważyć, że zmartwienia i nieszczęścia mają źródło przeważnie w zbyt-nim umiłowaniu rzeczy podlegającej wielu zmianom i niemogącej do nas nigdy należeć; nikt bowiem nie trwoży się i nie niepokoi o rzecz, której nie miłuje, a wszelkie krzywdy, podejrzenia, niesnaski itd. powstają tylko z miłości ku rzeczom, których w rzeczywistości nikt posiadać nie może.

Stąd łatwo pojmujemy, czego dokonać może nad wzruszeniami wiedza jasna i wyraźna, zwłaszcza ów trzeci rodzaj wiedzy (o którym zob. Przyp. do Tw. 47 Części II),

¹⁴³ *moc umysłu nad wzruszeniami polega: 1) na poznaniu samych wzruszeń (...) — Baensch (przekł. niem.) zauważył, że brak tu jeszcze jednego środka, mianowicie podanego w Tw. 6. Appuhn (przekł. fr.) objaśnia to opuszczenie tym, że autor miał stale na myśli ten środek i przepoił nim pozostałe. [przypis redakcyjny]*

Siła, Wiedza, Czyn, Rozum

Własność, Szczęście

którego podstawą jest właśnie wiedza o bóstwie. Otóż ta wiedza, jeżeli nie znosi bezwzględnie wzruszeń, o ile one są stanami biernymi (ob. Tw. 3 wraz z Przyp. do Tw. 4), to sprawia przynajmniej, że stanowią one jak najmniejszą część umysłu (ob. Tw. 14). Następnie, wiedza ta wyradza miłość ku rzeczy niezmiennej i wiecznej (ob. Tw. 15), którą możemy rzeczywiście posiadać (ob. Tw. 45 Części II), a skutkiem tego miłość ta nie może być skażona żadnymi wadami właściwymi miłości pospolitej, a może się stawać coraz większą i większą (według Tw. 15) i wypełniać największą część umysłu (według Tw. 16), tudzież pobudzać go w najszerszym zakresie.

Na tym skończyłem wszystko, co dotyczy życia doczesnego. Albowiem, jak powiedziałem na początku niniejszego Przypisku, zebrałem tutaj w krótkości wszystkie środki przeciw wzruszeniom, jak każdy będzie mógł łatwo się przekonać, gdy zwróci uwagę na to, co powiedzieliśmy w tym Przypisku, następnie na określenia umysłu i jego wzruszeń i wreszcie na Twierdzenia 1 i 3 Części III.

A więc będzie teraz pora przejść do tego, co dotyczy trwania umysłu niezależnie od ciała.

Twierdzenie 21

Umysł może wyobrażać sobie coś i przypominać sobie rzeczy przeszłe tylko podczas trwania ciała.

DOWÓD. Umysł wyraża rzeczywiste [czynne] istnienie swego ciała i pojmuję pobudzenia ciała jako rzeczywiste [czynne] tylko podczas trwania ciała (według Dod. do Tw. 8 Części II). A skutkiem tego (według Tw. 26 Części II) pojmuję ciało jako faktycznie istniejące tylko podczas trwania swego ciała. I dlatego umysł może wyobrażać sobie coś (ob. okr. wyobrażenia w Przyp. do Tw. 17 Części II) i przypominać sobie rzeczy przeszłe tylko podczas trwania ciała (ob. okr. pamięci w Przyp. do Tw. 18 Części II). Co b. do d.

Twierdzenie 22

W bóstwie jednakże dana jest koniecznie idea, która wyraża treść każdego ciała ludzkiego pod postacią wieczności.

DOWÓD. Bóstwo jest przyczyną nie tylko istnienia każdego ciała ludzkiego, lecz także jego treści (według Tw. 25 Części I), która przeto musi być koniecznie pojęta przez samą treść bóstwa (według Pewn. 4 Części I), i to niejako z wieczną koniecznością (według Tw. 16 Części I), a to pojęcie musi być koniecznie dane w bóstwie (według Tw. 3 Części II). Co b. do d.

Twierdzenie 23

Umysł ludzki nie może być bezwzględnie zniszczony wraz z ciałem, lecz coś z niego pozostaje, co jest wieczne.

DOWÓD. W bóstwie koniecznie jest dane pojęcie, czyli idea wyrażająca treść ciała ludzkiego (według Tw. 22), która przeto jest koniecznie czymś należącym do treści umysłu ludzkiego (według Tw. 13 Części II). Umysłowi ludzkiemu zaś przypisujemy trwanie, dające się określić z pomocą czasu tylko o tyle, o ile wyraża on rzeczywiste [czynne] istnienie ciała, dające się wyjaśnić przez trwanie i określić przez czas, tj. (według Dod. do Tw. 8 Części II) przypisujemy mu trwanie tylko podczas trwania ciała. Ponieważ jednak to coś jest właśnie czymś, co daje się pojąć niejako z wieczną koniecznością przez samą treść bóstwa (według Tw. 22), przeto koniecznie to coś, należące do treści umysłu, będzie wieczne. Co b. do d.

PRZYPISEK. Ta idea, która, jak powiedzieliśmy, wyraża treść ciała pod postacią wieczności, jest pewnym objawem myślenia, należącym do treści umysłu i będącym koniecznie wiecznym. Wprawdzie nie może być, abyśmy przypominali sobie nasze istnienie poprzedzające ciało, gdyż w ciele nie mogą być dane żadne ślady tego, a wieczność nie może być określona z pomocą czasu, ani też pozostawać w jakimś stosunku do czasu. Jednakże pomimo to czujemy i doświadczamy, że jesteśmy wieczni. Umysł bowiem nie mniej czuje to, co pojmuje rozumieniem, aniżeli to, co posiada w pamięci. Oczami umysłu, którymi on widzi i spostrzega rzeczy, są właśnie dowody. Lubo więc nie przypominamy sobie, żeśmy istnieli przed ciałem, to jednak czujemy, że umysł nasz o ile zawiera w sobie treść ciała pod postacią wieczności, jest wieczny i że to jego istnienie nie może

być określone z pomocą czasu, czyli wyjaśnione przez trwanie. A więc o naszym umyśle można o tyle powiedzieć, że trwa, i o tyle można określić jego istnienie z pomocą pewnego czasu, o ile on zawiera w sobie rzeczywiste [czynne] istnienie ciała; i tylko o tyle posiada on moc wyznaczenia istnienia rzeczy z pomocą czasu i pojmowania ich pod względem trwania.

Twierdzenie 24

Im więcej rozumiemy rzeczy poszczególne, tym więcej rozumiemy bóstwo¹⁴⁴.

DOWÓD jest widoczny z Dodatku do Twierdzenia 25 Części I.

Twierdzenie 25

Najwyższą dążnością umysłu i najwyższą cnotą jest rozumienie rzeczy na sposób trzeciego rodzaju wiedzy.

DOWÓD. Trzeci rodzaj wiedzy postępuje od idei dorównanej jakichś przymiotów bóstwa do wiedzy dorównanej o treści rzeczy (ob. jej okr. w Przyp. 2 do Tw. 40 Części II), a im więcej rozumiemy rzeczy tym sposobem, tym więcej (według Tw. 24) rozumiemy bóstwo. A dlatego (według Tw. 28 Części IV) najwyższą cnotą umysłu, tj. (według Okr. 8 Części IV) mocą, czyli naturą, umysłu, czyli (według Tw. 7 Części III) najwyższą dążnością jest rozumienie rzeczy sposobem trzeciego rodzaju wiedzy. Co b. do d.

Twierdzenie 26

Im zdolniejszy jest umysł do rozumienia rzeczy sposobem trzeciego rodzaju wiedzy, tym bardziej pragnie rozumieć rzeczy sposobem tego rodzaju wiedzy.

DOWÓD jest oczywisty. O ile bowiem pojmujemy umysł jako zdolny do rozumienia rzeczy sposobem owego rodzaju wiedzy, o tyle pojmujemy go jako wyznaczonego do rozumienia rzeczy sposobem tego rodzaju wiedzy, a skutkiem tego (według Okr. wzr. 1) im zdolniejszy jest umysł do tego, tym więcej tego pragnie. Co b. do d.

Twierdzenie 27

Z tego trzeciego rodzaju wiedzy powstaje najwyższe, jakie dane być może, zaspokojenie umysłu.

DOWÓD. Najwyższą cnotą umysłu jest poznawanie bóstwa (według Tw. 28 Części IV), czyli rozumienie rzeczy sposobem trzeciego rodzaju wiedzy (według Tw. 25), a ta cnota jest tym większa, im więcej umysł poznaje rzeczy sposobem tego rodzaju wiedzy (według Tw. 24). A zatem kto poznaje rzeczy sposobem tego rodzaju wiedzy, ten przechodzi do najwyższej doskonałości ludzkiej i skutkiem tego (według Okr. wzruszeń 2) wzbudza się w nim najwyższa radość, i to (według Tw. 43. Części II) w połączeniu z ideą o sobie i o swojej cnotie. A dlatego (według Okr. wzr. 25) z tego rodzaju wiedzy powstaje najwyższe, jakie może być dane, zaspokojenie. Co b. do d.

Twierdzenie 28

Dążność, czyli pożądanie, poznawania rzeczy sposobem trzeciego rodzaju wiedzy nie może pochodzić od pierwszego, lecz tylko od drugiego rodzaju wiedzy.

DOWÓD. To twierdzenie jest oczywiste samo przez się. Co bowiem rozumiemy jasno i wyraźnie, to rozumiemy albo samo przez się, albo przez coś innego, co samo przez się daje się pojąć; tj. idee, które są w nas jasne i wyraźne, czyli te, które należą do trzeciego rodzaju wiedzy (ob. Przyp. 2 do Tw. 40 Części II), nie mogą wynikać z idei oberwanych i mętnych, które (według tegoż Przyp.) należą do pierwszego rodzaju wiedzy, lecz z idei dorównanych, czyli (według tegoż Przyp.) z drugiego i trzeciego rodzaju wiedzy. A zatem (według Okr. wzrusz. 1) pożądanie poznania rzeczy sposobem trzeciego rodzaju wiedzy nie może pochodzić od pierwszego, lecz tylko od drugiego rodzaju wiedzy. Co b. do d.

Twierdzenie 29

Wszystko, co umysł rozumie pod postacią wieczności, rozumie to nie stąd, że pojmuje obecne rzeczywiste [czynne] istnienie ciała, lecz stąd, że pojmuje treść ciała pod postacią wieczności.

¹⁴⁴Im więcej rozumiemy rzeczy poszczególne, tym więcej rozumiemy bóstwo — Nag. Schr.: „czyli tym więcej rozumu bóstwa posiadamy”. [przypis redakcyjny]

DOWÓD. O ile umysł pojmuje obecne istnienie swego ciała, o tyle pojmuje trwanie, dające się wyznaczyć z pomocą czasu i tylko o tyle posiada moc pojmowania rzeczy ze względu na czas (według Tw. 21 Części niniejszej i Tw. 26 Części II). Atoli wieczność nie może być wyjaśniona przez trwanie (według Okr. 8 Części I wraz z objaśn.). A zatem umysł o tyle nie posiada władzy pojmowania rzeczy pod postacią wieczności, lecz posiada ją tylko dlatego, że do natury rozsądku należy pojmowanie rzeczy pod postacią wieczności (według Dod. 2 do Tw. 44 Części II) i że do natury umysłu należy również pojmowanie treści ciała pod postacią wieczności (według Tw. 23); a poza tymi dwiema właściwościami nic nie należy do treści umysłu (według Tw. 13 Części II), a zatem ta moc pojmowania rzeczy pod postacią wieczności o tyle tylko należy do umysłu, o ile pojmuje on treść ciała pod postacią wieczności. Co b. do d.

PRZYPISEK. Rzeczy pojmujemy dwojakim sposobem jako rzeczywiste [czynne] albo o ile one istnieją ze względu na jakiś czas i jakieś miejsce, albo o ile pojmujemy je jako zawarte w bóstwie i wynikające z konieczności natury bóstwa. Gdy zaś pojmujemy rzeczy tym drugim sposobem jako prawdziwe, czyli rzeczywiste [realne], pojmujemy je pod postacią wieczności, a ich idee zawierają w sobie wieczną i nieskończoną treść bóstwa, jak wykazaliśmy w Twierdzeniu 45 Części II, zob. też Przypisek do niego.

Twierdzenie 30

O ile umysł poznaje siebie i ciało pod postacią wieczności, o tyle posiada koniecznie wiedzę o bóstwie, tudzież wie, że jest w bóstwie i zostaje przez bóstwo pojęty.

DOWÓD. Wieczność jest samą treścią bóstwa, o ile ta zawiera w sobie istnienie konieczne (według Okr. 8 Części I), a więc pojmować rzeczy pod postacią wieczności znaczy poznawać rzeczy, o ile zostają pojęte przez treść bóstwa jako jestestwa rzeczywiste, czyli o ile przez treść bóstwa zawierają w sobie istnienie. A dlatego, o ile nasz umysł pojmuje siebie oraz ciało pod postacią wieczności, o tyle koniecznie posiada wiedzę o bóstwie tudzież wie itd. Co b. do d.

Twierdzenie 31

Trzeci rodzaj wiedzy zależy od umysłu jako od przyczyny formalnej¹⁴⁵, o ile sam umysł jest wieczny.

DOWÓD. Umysł pojmuje pod postacią wieczności tylko o tyle, o ile pojmuje treść swego ciała pod postacią wieczności (według Tw. 29), tj. (według Tw. 21 i 23) o tyle, o ile jest on wieczny. A zatem (według Tw. 30) o ile jest wieczny, posiada wiedzę o bóstwie, a wiedza ta jest koniecznie dorównana (według Tw. 46 Części II). Dlatego więc umysł, o ile jest wieczny, jest zdolny do poznawania tego wszystkiego, co może wyniknąć z danej tej wiedzy o bóstwie (według Tw. 40 Części II), tj. do poznawania rzeczy sposobem trzeciego rodzaju (ob. jego określenie w Przyp. 2 do Tw. 40 Części II), którego zatem przyczyną dorównaną, czyli formalną, jest umysł (według Okr. 1 Części III), o ile jest wieczny. Co b. do d.

PRZYPISEK. A więc im więcej ktoś zdoła poznać tym sposobem wiedzy, tym bardziej jest świadomy siebie oraz bóstwa, tj. tym doskonalszy jest i szczęśliwszy, co jeszcze jaśniej się uwidoczni poniżej.

Ale trzeba tu zauważyć, że lubo posiadamy już pewność, iż umysł jest wieczny, o ile poznaje rzeczy pod postacią wieczności, jednakże w celu łatwiejszego wyłożenia i lepszego zrozumienia tego, co chcemy wykazać, będziemy go rozpatrywali jak gdyby on dopiero teraz powstał i dopiero teraz począł pojmować rzeczy pod postacią wieczności, jak to dotychczas czyniliśmy. Wolno nam tak postąpić bez narażenia się na błąd, jeżeli tylko będziemy się wystrzegali, by nie wnioskować czegoś inaczej, niż z przejrzystych założeń.

Twierdzenie 32

Wszystko, co rozumiemy sposobem trzeciego rodzaju wiedzy, sprawia nam rozkosz i to w połączeniu z ideą bóstwa jako przyczyny.

DOWÓD. Z tego rodzaju wiedzy powstaje najwyższe, jakie może być dane, zaspokojenie umysłu (według Tw. 27), tj. (według Okr. wzr. 25) radość, i to w połączeniu z ideą

¹⁴⁵przyczyna formalna — Zob. objaśnienie tego wyrazu [wyżej]. [przypis redakcyjny]

umysłu, a skutkiem tego (według Tw. 30) w połączeniu też z ideą bóstwa jako przyczyny. Co b. do d.

DODATEK. Z trzeciego rodzaju wiedzy powstaje koniecznie umiłowanie rozumowe bóstwa. Albowiem z tego rodzaju wiedzy powstaje (według Tw. 32) radość w połączeniu z ideą bóstwa jako przyczyny, tj. (według Okr. wzrusz. 6) miłość ku bóstwu, nie o ile wyobrażamy je sobie jako obecne (według Tw. 29), lecz o ile rozumiemy, że bóstwo jest wieczne; to właśnie nazywam umiłowaniem rozumowym bóstwa.

Twierdzenie 33

Umilowanie rozumowe bóstwa powstające z trzeciego rodzaju wiedzy jest wieczne.

DOWÓD. Trzeci bowiem rodzaj wiedzy (według Tw. 31 i Pewn. 3 Części I) jest wieczny, i dlatego (według tegoż Pewn. Części I) miłość z niego powstająca jest również koniecznie wieczna. Co b. do d.

PRZYPISEK. Aczkolwiek ta miłość ku bóstwu nie ma początku (według Tw. 33), to jednak posiada wszystkie cechy doskonale miłości, jak gdyby miała początek, jak zmyśliłszy w Dodatku do Twierdzenia 32. Nie ma w tym żadnej różnicy prócz tej, że umysł te doskonałości, które według naszego zmyślenia dopiero nabywa, posiada odwiecznie i to w połączeniu z ideą bóstwa jako przyczyny wiecznej.

Jeżeli zaś radość polega na przechodzeniu do większej doskonałości, to błogość musi chyba na tym polegać, że umysł samą doskonałością jest obdarzony.

Twierdzenie 34

Umysł tylko podczas trwania ciała podlega wzruszeniom należącym do stanów biernych.

DOWÓD. Wyobrażenie jest to idea, za pomocą której umysł bierze jakąś rzecz za obecną (ob. jego określenie w Przyp. do Tw. 17 Części II); mówi ono jednak więcej o obecnym nastroju ciała ludzkiego, aniżeli o naturze rzeczy zewnętrznej (według Dod. 2 do Tw. 16 Części II). A więc wzruszenie (według Ogóln. okr. wzr.) jest wyobrażeniem, o ile ono mówi o obecnym nastroju ciała. A dlatego (według Tw. 21) umysł tylko podczas trwania ciała podlega wzruszeniom należącym do stanów biernych. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że żadna miłość nie jest wieczna, prócz miłości rozumowej.

PRZYPISEK. Jeśli zwrócimy uwagę na powszechne mniemanie ludzi, to zobaczymy, że są oni wprawdzie świadomi wieczności swego umysłu, mimo to mieszają ją z trwaniem i przypisują ją wyobraźni, czyli pamięci, wierząc, że ta pozostaje po śmierci.

Twierdzenie 35

Bóstwo miłuje samo siebie nieskończoną miłością rozumową.

DOWÓD. Bóstwo jest bezwzględnie nieskończone (według Okr. 6 Części I), tj. (według Okr. 6 Części II) natura bóstwa cieszy się doskonałością nieskończoną i to (według Tw. 3 Części II) w połączeniu z ideą siebie samego, tj. (według Tw. 11 i Okr. 1 Części I) z ideą przyczyny samej siebie, a to właśnie nazwaliśmy w Dodatku do Twierdzenia 32 miłością rozumową.

Twierdzenie 36

Miłość rozumowa umysłu ku bóstwu jest własną miłością bóstwa, z którą bóstwo samo siebie miłuje, nie o ile jest nieskończone, lecz o ile może być wyjaśnione przez treść umysłu ludzkiego, rozważanego pod postacią wieczności; tj. umilowanie rozumowe bóstwa jest częścią nieskończonej miłości, z którą bóstwo samo siebie miłuje.

DOWÓD. Tę miłość umysłu należy zaliczyć do czynności umysłu (według Dod. do Tw. 32 i według Tw. 3 Części III). Jest ona tedy czynnością, z pomocą której umysł rozpatruje sam siebie w połączeniu z ideą bóstwa jako przyczyny (według Tw. 32 wraz z Dod.), tj. (według Dod. do Tw. 25 Części I i Dod. do Tw. 11 Części II) jest ona czynnością, za pomocą której bóstwo, o ile może być wyjaśnione przez umysł ludzki, rozpatruje samo siebie w połączeniu z ideą samego siebie. A dlatego (według Tw. 35) ta miłość umysłu jest częścią miłości nieskończonej, z jaką bóstwo samo siebie miłuje. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że bóstwo, o ile samo siebie miłuje, miłuje ludzi, a skutkiem tego, że miłość bóstwa ku ludziom i umilowanie rozumowe bóstwa stanowią to samo.

Miłość, Bóg, Rozum,
Wiedza, Kondycja ludzka

PRZYPISSEK. Rozumiemy stąd jasno, na czym polega nasze zbawienie, czyli błogość, czyli wolność. Mianowicie polega na stałej i wiecznej miłości ku bóstwu, czyli na miłości bóstwa ku ludziom.

Otóż ta miłość, czyli błogość, w Piśmie Św. nazywa się chwałą¹⁴⁶, i to słusznie. Czy bowiem miłość tę ściągniemy do bóstwa, czy do umysłu, słusznie nazywać się ona może spokojem ducha, który W rzeczywistości nie różni się od chluby (według Okr. wzr. 25 i 30). Albowiem, o ile ściąga się¹⁴⁷ do bóstwa, jest ona (według Tw. 35) radością — jeśli wolno jeszcze tutaj użyć tego wyrazu — w połączeniu z ideą siebie samego, zarówno jak i o ile ściąga się do umysłu (według Tw. 27).

Następnie, ponieważ treść naszego umysłu polega wyłącznie na wiedzy, której zasadą i podstawą jest bóstwo (według Tw. 15 Części I i Przyp. do Tw. 47 Części II), przeto widoczne jest dla nas, jak i w jaki sposób nasz umysł co do swej treści i swego istnienia wynika z natury bóstwa i stale od bóstwa zależy.

Uważałem za warte trudu zauważyć to tutaj, aby na tym przykładzie wykazać, jak doniosłe znaczenie posiada wiedza o rzeczach poszczególnych, którą nazwałem intuicyjną, czyli wiedzą trzeciego rodzaju (ob. Przyp. 2 do Tw. 40 Części II), i jak dalece ona przewyższa wiedzę ogólnikową, którą nazwałem wiedzą drugiego rodzaju. Chociaż bowiem wykazałem ogólnie w Części I, że wszystko (a zatem także i umysł ludzki) co do swej treści i swego istnienia zależy od bóstwa, to jednak tamto dowodzenie, lubo jest prawowite i wyższe nad wszelką wątpliwość, nie sprawia jednak takiego wrażenia [nie pobudza naszego umysłu w ten sposób], jak gdy to samo wywnioskujemy z treści każdej rzeczy poszczególniej, o której mówimy, że zależy od bóstwa.

Twierdzenie 37

W naturze nie jest dane nic takiego, co by było przeciwne tej miłości rozumowej, czyli co by mogło ją znieść.

DOWÓD. Ta miłość rozumowa wynika koniecznie z natury umysłu, o ile ją rozpatrujemy przez naturę bóstwa jako prawdę wieczną (według Tw. 23 i 29). Gdyby więc było dane coś przeciwnego tej miłości, to byłoby przeciwne prawdzie, a skutkiem tego to, co mogłoby znieść tę miłość, sprawiłoby, że to, co jest prawdziwe, jest mylne, co (jak się rozumie samo przez się) jest niedorzecznością. A zatem w naturze nie jest dane nic takiego itd. Co b. do d.

PRZYPISSEK. Pewnik Części IV dotyczy rzeczy poszczególnych, o ile rozpatrujemy je w stosunku do jakiegoś czasu i miejsca, o czym, jak mniemam, nikt nie wątpi.

Twierdzenie 38

Im więcej rzeczy umysł rozumie sposobem drugiego i trzeciego rodzaju wiedzy, tym mniej podlega wzruszeniom, które są złe, i tym mniej boi się śmierci¹⁴⁸.

DOWÓD. Treść umysłu polega na wiedzy (według Tw. 11 Części II), im więcej tedy rzeczy umysł poznaje sposobem drugiego i trzeciego rodzaju wiedzy, tym większa część jego pozostaje (według Tw. 23 i 29) i skutkiem tego (według Tw. 37) tym większa jego część jest nietknięta przez wzruszenia, które są przeciwne naszej naturze, tj. (według Tw. 30 Części IV) które są złe. Im więcej przeto rzeczy umysł rozumie sposobem drugiego i trzeciego rodzaju wiedzy, tym większa jego część pozostaje nienaruszona i skutkiem tego tym mniej podlega wzruszeniom itd. Co b. do d.

PRZYPISSEK. Stąd rozumiemy to, czego dotknąłem w Przypisku do Twierdzenia 39 Części IV, a co obiecałem wyjaśnić w Części niniejszej, mianowicie że śmierć tym mniej jest szkodliwa, im większa jest jasna i wyraźna wiedza umysłu, a skutkiem tego im bardziej umysł miłuje bóstwo.

Następnie, ponieważ (według Tw. 27) z trzeciego rodzaju wiedzy powstaje najwyższe, jakie może być dane, zadowolenie, to wynika stąd, że umysł ludzki może być takiej natury,

¹⁴⁶ta miłość, czyli błogość, w Piśmie Św. nazywa się chwałą — Jes. 6, 3; Ps. 8, 6 i 113, 4 (chawod). Joh. 11, 40; Rom. 3, 23, Eph. 1, 17, 18 (dokska). [przypis redakcyjny]

¹⁴⁷ściągać się — tu: sprowadzać się (do czegoś); redukować się (do czegoś). [przypis edytorski]

¹⁴⁸tym mniej podlega wzruszeniom, które są złe, i tym mniej boi się śmierci — „i tym mniej boi się śmierci” dorzucił autor zapewne później, nie ma bowiem tej myśli w Dowodzie, lecz dopiero w Przyp. do Tw. 38 i 39. [przypis redakcyjny]

iż to, co z niego ginie razem z ciałem, jak wykazaliśmy (ob. Tw. 21), w porównaniu z tym, co z niego pozostaje, utracą wszelkie znaczenie. Ale o tym zaraz będę mówił obszerniej.

Twierdzenie 39

Kto posiada ciało uzdolnione wielorako, ten posiada umysł, którego największą część jest wieczna.

DOWÓD. Kto posiada ciało uzdolnione wielorako do czynności, tego najmniej szarpia wzruszenia, które są złe (według Tw. 38 Części IV), tj. (według Tw. 30 Części IV) wzruszenia przeciwne naszej naturze. A dlatego (według Tw. 10) posiada władzę porządkowania i powiązywania pobudzeń ciała według porządku rozumowego, a skutkiem tego i sprawienia (według Tw. 14), aby wszystkie pobudzenia ciała ściągały się do idei bóstwa. Stąd się bierze (według Tw. 15), że wzbudza się w nim miłość ku bóstwu, która (według Tw. 16) zajmować, czyli stanowić, musi największą część umysłu. A zatem (według Tw. 33) posiada on umysł, którego największą część jest wieczna. Co b. do d.

PRZYPISEK. Ponieważ ludzkie ciała są uzdolnione wielorako, przeto niewątpliwie mogą być takiej natury, że należą do takich umysłów, które posiadają znaczną wiedzę o sobie i bóstwie i których największą, czyli główną, część jest wieczna, a zatem do takich, które nie boją się wcale śmierci.

Aby to jednak lepiej zrozumieć, trzeba zwrócić uwagę na to, że żyjemy w ciągłej zmianie i że zależnie od tego, czy zmieniamy się na lepsze, czy na gorsze, nazywamy się szczęśliwymi lub nieszczęśliwymi. Kto bowiem przemienia się z niemowlęcia lub chłopca na trupa, tego nazywamy nieszczęśliwym, i przeciwnie, uważamy to za szczęście, że cały przeciąg życia możemy przepędzić ze zdrowym umysłem w zdrowym ciele. I rzeczywiście, kto na równi z niemowlęciem lub chłopcem posiada ciało, uzdolnione bardzo mało i jak najwięcej zależne od przyczyn zewnętrznych, ten posiada umysł, który, wzięty sam w sobie, wcale nie jest świadomy ani siebie, ani bóstwa, ani rzeczy; kto zaś, przeciwnie, posiada ciało uzdolnione wielorako, ten posiada umysł, który, wzięty sam w sobie, posiada znaczną świadomość siebie samego i bóstwa, i rzeczy. A więc w tym życiu dążymy przede wszystkim do tego, aby ciało niemowlęce, o ile jego natura na to pozwala i temu sprzyja, przemieniło się w inne, uzdolnione wielorako i należące do umysłu, będącego jak najbardziej świadomym i siebie samego, i bóstwa, i rzeczy, i to w ten sposób, aby wszystko, co należy do jego pamięci, czyli wyobraźni, w porównaniu z rozumem nie miało prawie żadnego znaczenia, jak powiedziałem w Przypisku do Twierdzenia 38.

Twierdzenie 40

Im więcej doskonałości posiada jakaś rzecz, tym więcej jest czynna i tym mniej bierna i odwrotnie, im więcej działa, tym jest doskonalsza.

DOWÓD. Im doskonalsza jest jakaś rzecz, tym więcej posiada rzeczywistości (według Okr. 6 Części II), i skutkiem tego (według Tw. 3 Części III wraz z Przyp.) tym więcej jest czynna, a tym mniej bierna. Dowód ten prowadzi się w ten sam sposób w porządku odwrotnym, przy czym wynika, że odwrotnie, rzecz jest tym doskonalsza, im bardziej jest czynna. Co b. do d.

DODATEK. Stąd wynika, że ta część umysłu, która pozostaje, jest bez względu na jej wielkość doskonalsza od reszty. Albowiem wieczna część umysłu (według Tw. 23 i 29) jest rozumem, na skutek którego jedynie nazywamy siebie czynnymi (według Tw. 3 Części III). Ta zaś, która ginie, jak wykazaliśmy, jest właśnie wyobraźnią (według Tw. 21), na skutek której jedynie nazywamy się biernymi (według Tw. 3 Części III i Og. okr. wzr.). A dlatego (według Tw. 40) owa część bez względu na wielkość jest od tej doskonalsza.

PRZYPISEK. Oto co zamierzyłem wykazać o umyśle, o ile rozpatrujemy go bez względu na istnienie ciała. Stąd, a zarazem i z Twierdzenia 21 Części I oraz innych, wiadać, że nasz umysł, o ile rozumie, jest wiecznym objawem myślenia, wyznaczonym przez inny wieczny objaw myślenia, który jest znów przez inny wyznaczony i tak do nieskończoności, tak że wszystkie razem stanowią wieczny i nieskończony rozum bóstwa.

Ciało, Wiedza, Dorosłość,
Nieśmiertelność

Czyn

Rozum, Wiedza, Kondycja
ludzka, Bóg

Twierdzenie 41

Chociażbyśmy nie wiedzieli, że nasz umysł jest wieczny, uznalibyśmy jednak za coś najważniejszego moralność i religijność, i bezwzględnie to wszystko, co, jak wykazaliśmy w Części IV, należy do wytrwałości i szlachetności.

DOWÓD. Pierwszą i jedyną podstawą cnoty, czyli właściwego sposobu życia (według Dod. do Tw. 22 i według Tw. 24 Części IV) jest poszukiwanie swego pożytku. Aby zaś wyznaczyć, co rozsądek uważa za pożyteczne, nie uwzględniliśmy wcale wieczności umysłu, którą poznaliśmy dopiero w niniejszej Części V. Chociaż więc wówczas nie wiedzieliśmy, że umysł jest wieczny, to jednak uznaliśmy za najważniejsze to, co należy, jak wykazaliśmy, do wytrwałości i szlachetności. Gdybyśmy tedy i teraz jeszcze o tym nie wiedzieli, to jednak uważalibyśmy za najważniejsze przepisy rozsądku. Co b. do d.

PRZYPISEK. Powszechne przekonanie tłumu, zdaje się, jest inne. Otóż ludzie po większej części, jak się wydaje, mają siebie za wolnych, o ile mogą poddawać się swym chuciom, i o tyle rzekomo ustępują ze swego prawa, o ile są zmuszeni żyć według przepisu prawa bożego. Uważają więc moralność i religijność, i bezwzględnie wszystko, co należy do dzielności ducha, za ciężar, który spodziewają się zrzucić po śmierci, otrzymując nagrodę za swoją uległość, mianowicie swą moralność i religijność. Ale nie tylko ta nadzieja, bo także i głównie obawa strasznych kar po śmierci¹⁴⁹ skłania ich do życia według przepisu bożego w miarę, jak na to pozwala wątłość i bezsilność ich ducha. A gdyby w ludziach nie było tej nadziei i obawy, lecz, przeciwnie, gdyby wierzyli, że umysły giną wraz z ciałem i że nieszczęśliwych, obarczonych ciężarem moralności, nie czeka dalsze życie, to wróciliby wówczas do swego usposobienia i woleliby wszystko urządzać według swych chuci i poddawać się raczej losowi aniżeli sobie samym. Wydaje mi się to nie mniej niedorzecznym aniżeli to, gdyby ktoś, nie wierząc w to, że może dobrymi pokarmami odżywiać swe ciało na wieki, wolałby dlatego raczej karmić się truciznami i jadami, albo też, widząc, że umysł nie jest wieczny, czyli nieśmiertelny, wolałby być bezmyślnym i żyć bez rozsądku; jest to tak niedorzeczne, że nie warto się tym więcej zajmować¹⁵⁰.

Wolność, Błądzenie

Twierdzenie 42

Błogość nie jest nagrodą za cnotę, lecz samą cnotą, a nie cieszymy się nią dlatego, że powstrzymujemy chuci, lecz odwrotnie, dlatego że się nią cieszymy, posiadamy możność powstrzymywania chuci.

Cnota

DOWÓD. Błogość polega na miłości ku bóstwu (według Tw. 36 wraz z Przyp.), a ta miłość powstaje z trzeciego rodzaju wiedzy (według Dod. do Tw. 32) i dlatego ta miłość (według Tw. 59 i 3 Części III) musi należeć do umysłu, o ile ten jest czynny. Jest ona tedy (według Okr. 8 Części IV) cnotą samą. To był pierwszy punkt. Następnie, im bardziej umysł cieszy się tą miłością bóstwa, czyli błogością, tym więcej rozumie (według Tw. 32), tj. (według Dod. do Tw. 3) tym większą posiada moc nad wzruszeniami i (według Tw. 38) tym mniej podlega wzruszeniom, które są złe. A dlatego umysł, ciesząc się tą miłością bóstwa, czyli błogością, posiada władzę powstrzymywania chuci. A ponieważ władza ludzka powstrzymywania wzruszeń polega wyłącznie na rozumie, przeto nikt nie cieszy się błogością dlatego, że powstrzymał swe wzruszenia, lecz, przeciwnie, władza powstrzymywania chuci powstaje z samej błogości. Co b. do d.

PRZYPISEK. Na tym skończyłem wszystko, co chciałem wykazać o mocy umysłu nad wzruszeniami tudzież o wolności umysłu.

Okazuje się stąd, jak dalece potężniejszy i możniejszy jest mędrzec od człowieka ciemnego, działającego jedynie pod wpływem chuci. Pomijając bowiem, że człowiek ciemny bywa rozrywany na różne sposoby przez przyczyny zewnętrzne i że nie osiąga nigdy prawdziwego spokoju ducha, żyje on nadto jakby w nieświadomości siebie, bóstwa i rzeczy, i gdy przestaje cierpieć [być biernym], jednocześnie kończy życie. Przeciwnie zaś mędrzec, o ile go rozpatrujemy jako takiego, prawie nie podlega niepokojowi ducha, a w przeciwieństwie do tamtego, będąc świadomym i siebie, i bóstwa, i rzeczy z niejaką wieczną

Mędrzec

¹⁴⁹ także i głównie obawa strasznych kar po śmierci skłania ich do życia według przepisu bożego — Por. List. 21 (dawniej 34) § 6. [przypis redakcyjny]

¹⁵⁰ widząc, że umysł nie jest wieczny, czyli nieśmiertelny, wolałby być bezmyślnym i żyć bez rozsądku; jest to tak niedorzeczne, że nie warto się tym więcej zajmować — Por. List 43 (dawniej 49) § 3, w którym de Spinoza broni się przeciwko zarzutowi niereligijności. [przypis redakcyjny]

koniecznością, nie traci nigdy bytu, a zawsze jest w posiadaniu prawdziwego spokoju ducha.

Jeżeliby teraz droga prowadząca, jak wykazałem, do tego, wydawała się bardzo trudną, to jednak można ją odnaleźć. A doprawdy musi być trudne to, co się tak rzadko napotyka. Gdyby bowiem zbawienie było w pogotowiu i mogło być znalezione bez wielkiego trudu, czy mielibyśmy fakt, że niemal wszyscy je zaniedbują? Bo też wszystko wzniosłe jest równie trudne, jak rzadkie.

KONIEC

REJESTR POJEŃĆ

Ambicja: Cz. IV

a także: Cz. V; *Traktat o poprawie rozumu*

= pożądanie: Cz. IV

Bezwstydnosc: Cz. III

Biernosc: Cz. III

a także: Cz. IV, Cz. V

= cierpienie Cz. V

biernosc umyslu = idea mętna Cz. III

biernosc bóstwa: zob. *Bóstwo*

Bład (mylnosc) Cz. III

a także: Cz. II, Cz. IV; *Traktat o poprawie rozumu*

= mylnosc: Cz. II

wyrazy jako przyczyna błędu: Cz. V; *Traktat o poprawie rozumu*

Błogosć: Cz. II, Cz. IV, Cz. V

= szczescie: Cz. II, Cz. IV

= wolnosc umyslu: Cz. V

= zbawienie: Cz. V

= wolnosc: Cz. V

= miłosc: Cz. V

= spokój ducha: Cz. V

= chluba: Cz. V

= cnota: Cz. V

Bojazliwy: Cz. III

Bóstwo: Cz. I

= istota: Cz. I

= natura: Cz. IV

= jestestwo bezwzględnie nieskończone: Cz. I, Cz. II

= jestestwo doskonałe: Cz. I

= przyczyna samej siebie: Cz. I

= przyczyna wszechrzeczy: Cz. I

= moc bóstwa: Cz. I

jest przyczyną przez się: Cz. I

jest pierwszą przyczyną: Cz. I

jest jedyną przyczyną: Cz. I, Cz. II

jest przyczyną wolną: Cz. I

jest przyczyną wieczną: Cz. V

jest przyczyną sprawczą: Cz. I

jest przyczyną wsobną: Cz. I

jest przyczyną bytowania rzeczy: Cz. I, Cz. II

jest przyczyną istnienia i treści rzeczy: Cz. I, Cz. II

jest najbliższą przyczyną: Cz. I

jest przyczyną rzeczy samych w sobie: Cz. II

jest przyczyną wszechrzeczy: Cz. I; *Traktat o poprawie rozumu*
 jest przyczyną idei: Cz. II
 rozum bóstwa jest przyczyną treści i istnienia rzeczy: Cz. I
 rozum bóstwa jest przyczyną treści i istnienia naszego rozumu: Cz. I
 wszystko wynika z treści bóstwa: Cz. I
 wszystko wynika z natury bóstwa: Cz. I
 bóstwo wyznacza rzeczy do oddziaływania: Cz. I
 wszystko jest w bóstwie i bez bóstwa nie daje się pojąć: Cz. I
 bóstwo jest jedyne: Cz. I
 jest wieczne: Cz. I, Cz. II
 jest niezmiennie: Cz. I
 materialność bóstwa: Cz. I
 wszechmoc bóstwa: Cz. I
 bierność bóstwa: Cz. I, Cz. II
 wolność woli bóstwa: Cz. I
 rozum bóstwa: Cz. I, Cz. II, Cz. V
 wola bóstwa: Cz. I
 = ostoja niewiedzy: Cz. I
 doskonałość bóstwa: Cz. I
 moc bóstwa = przyczyna wszechrzeczy: Cz. I
 = czynna treść bóstwa: Cz. I, Cz. II, Cz. IV
 = nieskończona natura bóstwa: Cz. I
 moc myślenia bóstwa = moc oddziaływania bóstwa: Cz. II
 nieskończona moc istnienia bóstwa: Cz. I
 bóstwo istnieje koniecznie: Cz. I
 istnienie bóstwa i treść bóstwa jest prawdą wieczną: Cz. I
 istnienie bóstwa = treść bóstwa: Cz. I
 treść bóstwa: Cz. I, Cz. II
 konieczność treści bóstwa: Cz. I
 treść bóstwa wieczna i nieskończona: Cz. I, Cz. II
 treść bóstwa przedmiotowa jest przyczyną naszych idei: *Traktat o poprawie rozumu*
 przymioty bóstwa: Cz. I, Cz. II
 bóstwo jest rzeczą myślącą: Cz. II
 bóstwo jest rzeczą rozciągłą: Cz. II
 pobudzenia przymiotów bóstwa = objawy: Cz. I
 pobudzenia bóstwa: Cz. I, Cz. II
 objawy przymiotów bóstwa: Cz. II
 idea bóstwa: Cz. I, Cz. II, Cz. V
 idea treści bóstwa: Cz. II
 wiedza w bóstwie: Cz. II, (Cz. V)
 wiedza o bóstwie: (*Traktat o poprawie rozumu*), Cz. II, Cz. IV, (Cz. V)
 natura bóstwa: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. I, Cz. II
 bezwzględna natura bóstwa: Cz. I
 natura bóstwa = moc nieskończona bóstwa: Cz. I
 nieskończona natura bóstwa: Cz. I, Cz. II
 wieczność natury bóstwa: Cz. I
 konieczność natury bóstwa: Cz. I, Cz. IV
 = prawa natury bóstwa: Cz. I
 doskonałość natury bóstwa: Cz. I
 konieczność najdoskonalszej natury bóstwa: Cz. I
 niepodzielność natury bóstwa: Cz. I
 prawa nieskończonej natury bóstwa: Cz. I
 prawa natury bóstwa: Cz. I
 uczestnictwo w naturze bóstwa: Cz. II, Cz. IV
 umiłowanie bóstwa: (*Traktat o poprawie rozumu*), Cz. V
 = błogość: Cz. V

= spokój ducha: Cz. V
= chluba: Cz. V

Byt: Traktat o poprawie rozumu; Cz. IV, Cz. V
= rzeczywistość: Cz. I

Cel: Cz. IV oraz Cz. I

Chęć: Cz. III oraz Cz. II

Chluba: Cz. III oraz Cz. IV, Cz. V

Chrystus: Cz. IV

Chwiejność ducha: Cz. III oraz Cz. V

Ciało: Cz. II

ciało ludzkie: Cz. II, Cz. III, Cz. IV, Cz. V
= pewien objaw rozciągłości: Cz. II
ciało a umysł (Cz. II), Cz. III
trwanie ciała: Cz. V
porządek czynnych i biernych stanów ciała: Cz. III

Cnota Cz. II, Cz. III, Cz. IV

cnota umysłu: (Cz. IV), Cz. V

= moc: Cz. V

= natura: Cz. V

(siła: Cz. IV)

= czynność: Cz. V

= moralność: Cz. V

= moc działania: Cz. III, Cz. IV, Cz. V

życie za przewodem rozsądku: Cz. IV

= szczęście i wolność największa: Cz. III

= błogość: Cz. V

Czas zob. Trwanie

Cześć: Cz. III

Człowiek

stan naturalny i społeczny człowieka: Cz. IV

idea człowieka jako wzór natury ludzkiej: *Traktat o poprawie rozumu; Cz. IV*

Czynność (działanie): Cz. III oraz Cz. IV, Cz. V

czynna treść rzeczy = dana treść: Cz. II

= pożądanie: Cz. III

= istnienie (Cz. III)

Czystość: Cz. III

Dążność samozachowawcza: Cz. III, Cz. IV

= działanie za przewodem rozumu: Cz. IV

= treść rzeczy: Cz. III

Delikatność: Cz. III oraz Cz. IV

Dobro i zło: Cz. IV oraz Traktat o poprawie rozumu; Cz. III, Cz. IV, Cz. V

rzeczy poszczególnych: Cz. IV

wzruszeń: Cz. IV

pożądać: Cz. IV
pochodzi od przyczyn zewnętrznych: Cz. IV
w stanie naturalnym i społecznym: Cz. IV
poznanie dobra i zła: Cz. IV
poznanie zła: Cz. IV
przesady o dobru i złu: Cz. I
dążenie do dobra: Cz. III
wybór dobra i zła: Cz. IV
dobro najwyższe: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. I, Cz. IV

Doskonałość: *Traktat o poprawie rozumu* oraz Cz. I, Cz. IV, Cz. V
= treść: Cz. III, Cz. IV
= rzeczywistość: Cz. I, Cz. II, Cz. IV
doskonałość istoty: Cz. I
doskonałość czynności: Cz. III
doskonałość skutku: Cz. II
doskonałość człowieka: Cz. III, Cz. IV, Cz. V
= uczestnictwo w naturze boskiej: Cz. IV
najwyższa doskonałość: Cz. I
doskonałość umysłu: Cz. V
doskonałość bóstwa zob. *Bóstwo*

Działanie zob. *Czynność*

Dzielność: Cz. IV, Cz. V
= wytrwałość i szlachetność: Cz. III, Cz. IV

Dziękczynność zob. *Wdzięczność*

Gniew: Cz. III oraz Cz. IV

Hańba: Cz. III oraz Cz. IV

Idea: Cz. II
= pojęcie: *Traktat o poprawie rozumu*; oraz Cz. II, Cz. V
= wiedza: Cz. II
= dusza: Cz. III
= treść przedmiotowa: *Traktat o poprawie rozumu*
= prawda: *Traktat o poprawie rozumu*
idea dorównana: *Traktat o poprawie rozumu* oraz Cz. I, Cz. II, Cz. III, Cz. IV, Cz. V
idea dorównana = idea bezwzględna: Cz. II
= jasna i wyraźna: Cz. II
treść przedmiotowa rzeczy: *Traktat o poprawie rozumu*
idea niedorównana: *Traktat o poprawie rozumu* oraz Cz. II, Cz. III, Cz. IV, Cz. V
= oberwana i mętna: Cz. II, Cz. III
= bierność umysłu: Cz. III
= częściowa (Cz. II)
idea prawdziwa: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. I, Cz. II, Cz. IV
= jasna i wyraźna: Cz. I
= dorównana: (*Traktat o poprawie rozumu*), Cz. III
idea mylna: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. II, Cz. IV
idea zmyślna: *Traktat o poprawie rozumu*
idea wątpliwa: *Traktat o poprawie rozumu*
zawiera w sobie twierdzenie i przeczenie: Cz. II
idea jest pewnym objawem myślenia: Cz. V
idea a inne objawy myślenia: Cz. II
idea idei: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. II
byt formalny idei: Cz. II

idea ciała lub rzeczy poszczególnej: Cz. II, (Cz. V)
idea pobudzenia ciała: (Cz. V)
idea rzeczy nieistniejącej: (Cz. I), Cz. II
idea objawu w ciele: Cz. II
idea objawu rozciągłości: Cz. II
idee wspólne: Cz. II
rzeczywistość czyli doskonałość idei: Cz. II
treść idei: Cz. II
kojarzenie idei: Cz. II
porządek i związek idei: Cz. II, Cz. V
idea bóstwa: zob. *Bóstwo*
ob. *Wiedza, Pojęcie*

Istnienie: Traktat o poprawie rozumu

= działanie: Cz. IV

istnienie istoty: Cz. I

istnienie bóstwa zob. *Bóstwo*

istnienie przyczyny samej siebie: Cz. I

istnienie objawu: Cz. I

istnienie człowieka: Cz. II

istnienie rzeczy stworzonych: Cz. I, Cz. II

istnienie rzeczy poszczególnych: Cz. I

istnienie umysłu: Cz. V

istnienie idei: Cz. II

nieskończona moc istnienia: Cz. I

możliwość istnienia = moc: Cz. I

istnienie konieczne: Cz. I

przyczyna istnienia zob. *Przyczyna*

Istota: Cz. I

= bóstwo: Cz. I

= przyczyna samej siebie: Cz. I

jedyność istoty: Cz. I

niepodzielność istoty: Cz. I

mногоść istoty: Cz. I

wspólność istoty: Cz. I

istota a przymioty: Cz. I

istota a pobudzenia: Cz. I

istota rozciąga a myśląca: Cz. II

treść istoty zob. *Treść*

natura istoty: zob. *Natura*

Kara: Cz. IV

Konieczność Traktat o poprawie rozumu, Cz. I

= wieczność: Cz. I

wieczna konieczność: Cz. I

rzecz konieczna: Cz. I, Cz. III

konieczność rzeczy: Cz. II

Krzywda: Cz. V

= nienawiść: Cz. V

Lekceważenie: Cz. III

Lubieżność: Cz. III, Cz. IV

Łagodność: Cz. III

Małoduszność: Cz. III; Cz. IV

Matężństwo: Cz. III

Mędrzec: Cz. IV, Cz. V

Miłosierdzie: Cz. III

Miłość: Cz. III oraz : Cz. I, Cz. II, Cz. IV, Cz. V

miłość własna: Cz. III

miłość bóstwa i ku bóstwu zob. *Bóstwo*

Moc = natura: Cz. IV, Cz. V

= cnota: Cz. V

= treść: Cz. II

moc natury: Cz. III

moc bóstwa zob. *Bóstwo*

moc jestestw skończonych: Cz. I

moc rzeczy: Cz. I, Cz. III, Cz. IV

= dążność samozachowawcza: Cz. III

= dążność do działania: Cz. III

moc działania rzeczy: Cz. IV

moc przyczyn zewnętrznych: Cz. IV

moc przyczyny i skutku: Cz. V

moc istnienia: Cz. I

moc człowieka: Cz. IV

= rozsądek: Cz. IV

moc działania człowieka: Cz. IV

= cnota: Cz. III

moc ciała: Cz. III

moc działania ciała: Cz. III, Cz. IV

moc umysłu: Cz. III, (Cz. IV), Cz. V

= dążność do myślenia: Cz. III

moc myślenia: Cz. III

moc działania umysłu: Cz. III

moc rozumu: *Traktat o poprawie rozumu*

Mojżesz: Cz. IV

Moralność: Cz. II, Cz. IV, Cz. V

Możliwość: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. IV

rzecz możliwa = przypadkowa: Cz. I

Mściwość: Cz. III, (Cz. IV)

Nadzieja: Cz. III, Cz. IV, Cz. V

Natura: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. I, Cz. II, Cz. III, Cz. IV, Cz. V

(natura rzeczy = wszechświat: Cz. I, Cz. IV),

= moc: Cz. IV, Cz. V

= treść: Cz. I, Cz. II, Cz. III, Cz. IV

= określenie: *Traktat o poprawie rozumu*

= bóstwo 172, 23 172, 27 176, 39 176, 44.

natura bóstwa: zob. *Bóstwo*

natura istoty: Cz. I

natura przymiotu: Cz. I

natura twórcza i stworzona: Cz. I

natura materialna: Cz. I
natura istnienia: Cz. II
natura przyczyny: Cz. III, Cz. IV
natura ciała: Cz. II
natura rzeczy: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. I, Cz. III, Cz. IV
natura rzeczy poszczególnej: Cz. IV
natura osobnika: Cz. III
natura zwierząt: Cz. III
natura ciała ludzkiego: Cz. II, Cz. IV, Cz. V
natura człowieka (ludzka): *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. I, (Cz. II), Cz. III, Cz. IV, Cz. V
wzór natury ludzkiej: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. IV
natura umysłu: Cz. I, Cz. II, Cz. III
natura myślenia: Cz. II
natura idei: *Traktat o poprawie rozumu*
natura chimery: *Traktat o poprawie rozumu*
natura rozsądku: (*Traktat o poprawie rozumu*), Cz. II
natura obrazu: Cz. IV
natura wzroku: *Traktat o poprawie rozumu*
natura wzruszenia: Cz. III, Cz. IV
natura stanu biernego: Cz. III
natura pożądania: Cz. III
natura dobra: *Traktat o poprawie rozumu*
porządek natury: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. I, Cz. II, Cz. III, Cz. IV
= związek przyczyn: Cz. II
powszechna prawa natury: Cz. III
prawa natury: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. I, Cz. IV
prawa natury człowieka: Cz. IV
konieczność natury: Cz. III
moc natury: Cz. III

Niechęć: Cz. III

Niedocenie: Cz. III, Cz. IV

Nienawiść: Cz. III, Cz. IV, Cz. V

Nieemożność: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. I

Nieskończoność: Cz. I

nieskończoność wielkości: Cz. I

nieskończoność istoty: Cz. I

nieskończoność natury istoty: Cz. I

istota bezwzględnie nieskończona: Cz. I

bezwzględnie nieskończony = doskonały: Cz. I

= twierdzenie: Cz. I

Nieustraszony: Cz. III

Nikczemność: Cz. IV

Obawa: Cz. III, Cz. IV, Cz. V

Objaw: Cz. I

= pobudzenie przymiotu bóstwa: Cz. I

= rzecz poszczególna: Cz. II

objaw przymiotu: Cz. II

objaw nieskończony: Cz. I

objaw wieczny: Cz. V
objaw rozciągłości: Cz. II
= ciało: Cz. II
objaw w ciele: Cz. II, Cz. III
objaw myślenia: Cz. II, Cz. V
= pojęcie: Cz. IV
objaw wyobrażania: Cz. I
objaw nieistniejący: Cz. I

Obowiązek: Cz. IV

Obraz: Cz. II, Cz. III, Cz. IV, Cz. V
= pobudzenie ciała: Cz. II, Cz. V
wzruszenie: Cz. V

Obrzydzenie: Cz. III

Obywatel: Cz. IV

Odwaga: Cz. III

Odrza: Cz. III

Określenie: Traktat o poprawie rozumu, Cz. I
= pojęcie: *Traktat o poprawie rozumu*
= natura: *Traktat o poprawie rozumu*

Okrutność: Cz. III

Pamięć: Traktat o poprawie rozumu, Cz. II, Cz. III
= wyobrażenia: Cz. III, Cz. V

Państwo: Cz. II, Cz. IV

Pewność: Traktat o poprawie rozumu, Cz. II
= treść przedmiotowa: *Traktat o poprawie rozumu*

Pieniądz (bogactwo): Traktat o poprawie rozumu, Cz. IV

Piękno i brzydota: Cz. I

Pijaństwo: Cz. III

Pobudzenie istoty: Cz. I
pobudzenie bóstwa: zob. *Bóstwo*
pobudzenie przymiotów: Cz. I, (Cz. II)
pobudzenie człowieka: Cz. IV
pobudzenie treści człowieka: Cz. III
pobudzenie ciała: Cz. II, Cz. III
= obrazy Cz. II, Cz. V
pobudzenie umysłu: Cz. IV
pobudzenie wyobraźni: Cz. I
= objawy: Cz. I, Cz. II
porządek i związek pobudzeń ciała: Cz. V

Pociecha: Cz. III

Pogarda: Cz. III

Pojęcia oderwane: Traktat o poprawie rozumu; Cz. I
= ogólne: *Traktat o poprawie rozumu*
pojęcia powszechne: Cz. I, Cz. II
pojęcia wtórne: Cz. II
pojęcia transcendentalne: Cz. II
pojęcia ogólne: *Traktat o poprawie rozumu, Cz. II*
pojęcie = określenie: *Traktat o poprawie rozumu*
zob. *idea*

Pokora: Cz. III oraz Cz. IV

Popęd: Cz. III oraz Cz. I, Cz. V
= pożądanie: Cz. V

Porządek i nieład: Cz. I

Posepność: Cz. III

Potępienie: Cz. III

Pożądanie: Cz. III oraz Cz. I, Cz. II, Cz. IV, Cz. V
= czynność: Cz. IV
= popęd: Cz. V

Pożądliwość: Cz. III

Prawda: Traktat o poprawie rozumu, Cz. IV
= treść przedmiotowa: *Traktat o poprawie rozumu*
= rozum: *Traktat o poprawie rozumu*
= idea: *Traktat o poprawie rozumu*
prawda wieczna: *Traktat o poprawie rozumu, Cz. I, Cz. V*
= treść: Cz. I
norma prawdy: *Traktat o poprawie rozumu, Cz. II*
prawdziwy = rzeczywisty: Cz. V

Prawo człowieka: Cz. IV, Cz. V
prawo natury: zob. *Natura*

Przecenianie: Cz. III, Cz. IV

Przerażenie: Cz. III

Przesady (zabobony, uprzedzenia, mniemania) o istocie: Cz. I
o bóstwie: Cz. I, Cz. II
o woli i rozumie jako zdolności: Cz. II
o wolności woli: Cz. I, (Cz. II), Cz. III, Cz. V
o przyczynach celowych: *Traktat o poprawie rozumu, Cz. I, Cz. IV*
o dobru i złu, uznaniu i potępieniu, grzechu i zasłudze: Cz. I
o dążeniu do dobra: Cz. III
o ideach: Cz. II
o cnocie: (Cz. II)
o zależności ciała od umysłu: Cz. III, Cz. V
o zabijaniu zwierząt: Cz. IV
o radości: Cz. IV
o trzymaniu ludzi w obawie: Cz. IV
o wieczności umysłu: Cz. V
o życiu pośmiertnym: Cz. V
przesady ze wzruszeń: Cz. III

Przesyt: Cz. III

Przychylność: Cz. III oraz Cz. IV

Przyczyna i skutek: Cz. I

przyczyna dorównana: *Cz. III*

bóstwo jako przyczyna: zob. *Bóstwo*

przyczyna samej siebie: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. I

przyczyna istoty: Cz. I

przyczyna przymiotu: Cz. I

przyczyna treści: Cz. I

przyczyna istnienia: Cz. I

przyczyna objawów: Cz. II

przyczyna idei: Cz. II

przyczyna wolna i konieczna: Cz. I

przyczyna celowa: Cz. I, Cz. IV

przyczyna rzeczy: Cz. I

wyznaczenie ciała przez umysł i umysłu przez ciało: Cz. III, Cz. V

treść przyczyny i skutku: Cz. V

moc przyczyny i skutku: Cz. V

poznanie przyczyn: (*Traktat o poprawie rozumu*), Cz. I

związek przyczyn: Cz. II

= porządek natury: Cz. II

Przyjemność: Cz. III oraz Cz. IV, Cz. V

Przykrość: Cz. III oraz Cz. IV

Przymiot: Cz. I oraz Cz. II

przymiot bóstwa: zob. *Bóstwo*

Przypadek: Cz. IV oraz Cz. I, Cz. II

= możliwość: Cz. I

Przyjazność: Cz. III oraz Cz. IV, Cz. V

Przytomność umysłu: Cz. III

Pycha: Cz. III oraz Cz. IV

Radość: Cz. III oraz Cz. IV

Religijność: Cz. IV, Cz. V

Rozciągłość: Cz. I, Cz. II

Rozpacz: Cz. III

Rozum (rozsądek): Cz. II oraz Cz. I

= rozsądek: Cz. IV

= wiedza drugiego rodzaju: Cz. II

= idee jasne i wyraźne: Cz. II

= prawda: *Traktat o poprawie rozumu*

= wola: Cz. II

= cnota: Cz. IV

cnota rozumu: Cz. IV

własności rozumu: *Traktat o poprawie rozumu*

natura rozumu: (*Traktat o poprawie rozumu*), Cz. II

nieomyślność rozumu: Cz. I
rozum nieskończony: Cz. I, Cz. II
poznanie rozumowe: Cz. I
rozum a wyobrażenie: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. I, Cz. II, Cz. IV, Cz. V
za przewodem rozumu: (Cz. I), Cz. II, Cz. III, Cz. IV
żyć rozumnie = być wolnym i napawać się błogim życiem: Cz. IV

Ruch i spoczynek: Cz. II

Rzecz poszczególna: Cz. II oraz *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. IV, Cz. V
= objaw Cz. II

byt formalny rzeczy poszczególnej: Cz. II
istnienie rzeczy poszczególnej: Cz. II
idea rzeczy poszczególnej: Cz. II
trwanie rzeczy poszczególnej: Cz. II
treść rzeczy poszczególnej: Cz. II
dążność samozachowawcza rzeczy poszczególnej: Cz. III
wiedza o rzeczy poszczególnej: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. V
porządek i związek rzeczy poszczególnych: Cz. II, Cz. III

Rzeczywistość = byt: Cz. I
= doskonałość: Cz. I, Cz. II, Cz. IV
= treść: Cz. IV
= istotność: Cz. IV
= prawdziwość: Cz. V
(czynność: Cz. V)
rzeczywistość a istnienie: Cz. I

Samobójca: Cz. IV

Skończoność: Cz. I
skończoność jest przeczeniem: Cz. I

Skrucha: Cz. III oraz Cz. IV

Smutek: Cz. III oraz Cz. IV

Spółczeństwo: Cz. IV, (Cz. V)

Sprawiedliwość: Cz. IV

Szczęśliwość: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. IV, Cz. V
= błogość: Cz. II, Cz. IV

Szlachetność: Cz. III, Cz. IV, Cz. V

Szyderstwo: Cz. III oraz Cz. IV

Śmiech: Cz. IV

Śmierć: Cz. V

Tchórzliwość: Cz. III

Tęsknota: Cz. III

Treść
= forma: Cz. IV
= natura: Cz. I, Cz. II, Cz. III, Cz. IV

= rzeczywistość: Cz. IV
= doskonałość: Cz. IV
= prawda wieczna: Cz. I
treść bóstwa zob. *Bóstwo*
treść przyczyny samej siebie: Cz. I
treść istoty: Cz. I, Cz. II
treść rzeczy: Cz. II oraz *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. III, Cz. IV
= prawda wieczna: Cz. I
= dążność samozachowawcza: Cz. III
treść formalna: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. I, Cz. II
treść przedmiotowa: *Traktat o poprawie rozumu*
= prawda: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz.
= idea: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz.
treść rzeczy nieistniejącej: Cz. I
treść rzeczy stworzonych: Cz. I, Cz. II
treść człowieka: Cz. I, Cz. II, Cz. III, Cz. IV
treść osobnika: Cz. III
treść ciała: Cz. V
treść umysłu: Cz. II, Cz. III, Cz. V
treść przyczyny i skutku: Cz. V

Trójkąt: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. I, Cz. II, Cz. IV

Trwanie (czas): Cz. II oraz Cz. I, Cz. III, Cz. IV, Cz. V

Trwoga: Cz. III

Trzeźwość: Cz. III

Uduchowanie wszystkich jestestw: Cz. II

Ufność: Cz. III

Umiarkowanie: Cz. III

Umysł: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. II, Cz. III, , Cz. IV, Cz. V

= dusza: Cz. V

moc umysłu zob. *Moc*

najwyższe dobro umysłu: Cz. IV

umysł a ciało: (Cz. II), Cz. III

porządek czynnych i biernych stanów umysłu: Cz. III

wolność umysłu = błogość: Cz. V

trwanie umysłu: Cz. V

wieczność umysłu = nieśmiertelność: Cz. V

Uprzejmość: Cz. III

Uraza: Cz. III oraz Cz. IV

Uwielbienie: Cz. III

Uznanie i potępienie: Cz. III oraz Cz. I

Wątpliwość: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. I, Cz. II, Cz. III

Wdzięczność: Cz. III, Cz. IV

Wesołość: Cz. III oraz Cz. IV

Wieczność: Cz. I oraz Cz. V
= nieskończoność i konieczność: Cz. I
= konieczność: Cz. I
wieczna konieczność: Cz. I, Cz. V
rzeczy wieczne: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz.
wieczność umysłu: Cz. V
= nieśmiertelność: Cz. V
pod postacią wieczności: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. II, Cz. V

Wiedza dorównana: Cz. II
= wyraźna: Cz. II
= jasna i wyraźna: Cz. II
wiedza niedorównana: (*Traktat o poprawie rozumu*), Cz. II
= częściowa: Cz. II
= mętna i oberwana: Cz. II
rodzaje wiedzy: *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. II
wiedza intuicyjna (trzeci rodzaj wiedzy): *Traktat o poprawie rozumu*; Cz. II, Cz. IV, Cz. V
wiedza o rzeczach poszczególnych: *Traktat o poprawie rozumu*
zob. *Idea rzeczy poszczególnej*
wiedza o bóstwie: zob. *Bóstwo*

Wina: Cz. IV

Wola: Cz. III oraz Cz. I, Cz. II
= rozum: Cz. II
wola jako zdolność: Cz. II
wola a pożądanie: Cz. II
wola bezwzględna = wolna: Cz. II
wola a pożądanie: Cz. II
(chcenie = *twierdzenie i przeczenie*: Cz. II)
wola bóstwa: zob. *Bóstwo*
wolność woli: zob. *Wolność*

Wolność rzeczy: Cz. I, Cz. III
wolność człowieka: Cz. II, Cz. III, Cz. IV, Cz. V
= zbawienie: Cz. V
= błogość: Cz. V
wolność woli: Cz. I, Cz. II, Cz. III
wolność bóstwa: zob. *Bóstwo*

Współcierpienie: Cz. III

Współczucie: Cz. III oraz Cz. IV

Współzawodnictwo: Cz. III

Wstyd: Cz. III

Wychowanie: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. III, Cz. IV, (Cz. V)

Wytrwałość: Cz. III, Cz. IV, Cz. V

Wyobrażenie: *Traktat o poprawie rozumu*, Cz. II, Cz. IV
= mniemanie = wiedza pierwszego rodzaju: Cz. II
wyobrażenie o rzeczy szczególnej: Cz. III
wyobrażenia = pamięć: zob. *Pamięć*
wyobrażenia a rozum: zob. *Rozum*

Wzór natury ludzkiej: (Traktat o poprawie rozumu), Cz. IV

Wzruszenie: Cz. III oraz Cz. II, Cz. IV, Cz. V

wzruszenie jako stan bierny = mniemanie: Cz. IV

= obraz: Cz. V

= idea mętna: Cz. III

rodzaje wzruszeń: Cz. III

pierwotne wzruszenie: Cz. III

nazwy wzruszeń: Cz. III

określenia wzruszeń: Cz. III

wzruszenia przeciwne: Cz. IV

wzruszenia zwierząt: Cz. IV

Zabobon: zob. Przesąd

Zacność: Cz. IV

Zadowolenie z siebie: Cz. III oraz Cz. IV

Zasady życiowe: (Traktat o poprawie rozumu), Cz. V

Zasługa: Cz. IV

Zawiść: Cz. III oraz Cz. IV

Zazdrość: Cz. III

Zdziwienie: Cz. III

Zgoda: Cz. IV

Zgryzota: Cz. III

Zło: zob. Dobro i zło

Żartocznosc: Cz. III

Życzliwość: Cz. III

Odniesienia do autorów i szkół filozoficznych: Buridan (Cz. II); Descartes (Cz. III, Cz. V); Maimonides (Cz. I, uwaga); Owidiusz (Cz. III, uwaga, Cz. IV uwaga); Scholastycy (Cz. V); Stoicy (Cz. V).

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

Ten utwór jest w domenie publicznej.

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

E-book można pobrać ze strony: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/spinoza-etyka>

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

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

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

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Aleksandra Kopec, Aleksandra Sekuła.

ISBN 978-83-288-5800-8

Wesprzyj Wolne Lektury!

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

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

Jak możesz pomóc?

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

Wspieraj Wolne Lektury i pomóż nam rozwijać bibliotekę.

Przekaż darowiznę na konto: **szczegóły na stronie Fundacji**.