

Problem teleologije i slobode unutar Spinozinog determinizma

Fridl, Miroslav

Doctoral thesis / Disertacija

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:076702>

Rights / Prava: [In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-20**



Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / Repozitorij:

[REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd](#)





Sveučilište u Zagrebu

Hrvatski studiji

Filozofski fakultet Družbe Isusove

Miroslav Fridl

**PROBLEM TELEOLOGIJ E I SLOBODE
UNUTAR SPINOZINOG DETERMINIZMA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2015.



Sveučilište u Zagrebu

Hrvatski studiji

Filozofski fakultet Družbe Isusove

Miroslav Fridl

**PROBLEM TELEOLOGIJ E I SLOBODE
UNUTAR SPINOZINOG DETERMINIZMA**

DOKTORSKI RAD

Mentor: Prof. dr. Ivan Koprek

Zagreb, 2015.



University of Zagreb

Croatian Studies

The Faculty of Philosophy of the Society of Jesus

Miroslav Fridl

**PROBLEM OF TELEOLOGY AND FREEDOM
IN SPINOZA'S DETERMINISM**

DOCTORAL THESIS

Supervisor: prof. dr. Ivan Koprek

Zagreb, 2015.

Sadržaj.....	4
Uvod.....	8
I. ONTOLOŠKE I ANTROPOLOŠKO-PSIHOLOŠKE POSTAVKE.....	12
1.Determinizam.....	12
1.1. Izvori determinizma.....	13
1.1.1. Znanstveni poticaji.....	13
1.1.1.1. Euklid.....	13
1.1.1.2. Galileo.....	15
1.1.1.3. Descartes.....	18
1.1.1.4. Apsolutni racionalizam.....	22
1.1.2. Prosvjetiteljski poticaji.....	26
1.1.2.1. Na individualnom planu.....	26
1.1.2.2. Na vjerskom planu.....	28
1.2. Sadržaj i narav Spinozinog determinizma.....	31
1.2.1. Supstancijski monizam i ontološki status konačnih modusa.....	31
1.2.1.1. Supstancijski monizam.....	32
1.2.1.2. Ontološki status konačnih modusa.....	33
1.2.1.2.1. <i>Modusi kao „stanja“ koja inheriraju u supstanciji.....</i>	<i>35</i>
1.2.1.2.2. <i>Modusi kao „izrazi“.....</i>	<i>38</i>
1.2.2. Imanencija Božjeg uzrokovanja.....	40
1.2.3. Geometrizirani esencijalizam.....	42
1.2.4. Razlozi protiv božanske teleologije.....	47
2. Implikacije ontoloških postavki na čovjeka.....	49
2.1. Interakcija.....	49

2.2. Aktivnost.....	51
2.2.1. Na etičkom planu.....	51
2.2.1.1. Prividno i istinsko dobro.....	52
2.2.1.2. Sloboda.....	55
2.2.1.3. Vrlina.....	59
2.2.1.4. Blaženstvo.....	60
2.2.2. Na spoznajnom planu.....	61
2.2.3. Na društveno-političkom planu.....	65
2.2.4. (Pseudo)aktivnost.....	68
2.3. <i>Conatus perseverandi</i>.....	73
2.4. Ljudska psihologija.....	77
 II. PROBLEM LJUDSKE TELEOLOGIJU U SPINOZIZMU	82
3. Razlozi protiv ljudske teleologije.....	82
3.1. Naturalizam.....	83
3.2. Paralelizam.....	85
3.3. Kauzalni internalizam.....	90
3.3.1. Na temelju paralelizma.....	90
3.3.2. Na temelju interpretacije „ <i>comparata</i> “.....	91
3.4. Znanstveni i prosvjetiteljski razlozi.....	94
4. Implicirana teleologija?.....	96
4.1. U <i>Teologijsko-političkoj raspravi</i>	96
4.2. U epistemologiji.....	99
4.3. U politici.....	100
4.4. U etici.....	101
5. Razlozi za ljudsku teleologiju.....	102

5.1. Problem naturalizma.....	103
5.2. Problem paralelizma.....	105
5.3. Kauzalni internalizam/eksternalizam.....	107
5.4. Pitanje znanstvenih i prosvjetiteljskih razloga.....	114
5.5. Teleološko tumačenje <i>conatusa perseverandi</i>	115
5.5.1. Vjerovanje.....	116
5.5.2. Usmjerenost djelovanja.....	122
5.5.2.1. Inercijski model.....	122
5.5.2.2. Esencijalistički model.....	123
5.5.2.3. Teleološki model.....	124
 III. PROBLEM SLOBODE U SMISLU SPOSOBNOSTI IZBORA.....	128
6. Višestruka aficiranost i problem usmjerenosti djelovanja.....	128
6.1. Inercija čovjekove infantilnosti.....	130
6.2. <i>Video meliora</i>	133
6.3. Preskriptivnost Spinozine etike.....	134
6.3.1. Temelji preskriptivnosti Spinozine etike.....	134
6.3.1.1. Zapovijedi uma.....	134
6.3.1.2. Uzor ljudske naravi.....	137
6.3.2. Kompatibilnost etičke preskriptivnosti i spinozizma?.....	139
6.3.2.1. Deskriptivnost.....	139
6.3.2.2. Preskriptivnost.....	141
6.3.3. Spinozini razlozi za preskriptivnost.....	144
6.3.3.1. Etički egoizam.....	145
6.3.3.2. Vječnost duha.....	150
6.3.4. Implikacije preskriptivnosti na slobodu u smislu sposobnosti izbora.....	153

7. Potreba za ljudskom teleologijom i slobodom u smislu sposobnosti izbora.....	156
Zaključak.....	160
Literatura.....	167
Sažetak.....	172
Summary.....	173
Životopis.....	174

Uvod

Spinoza (1632-1677), jedan od trojice glavnih filozofa racionalizma, živi i djeluje u doba kada je znanstvena revolucija bila u punom cvatu. Ta je revolucija nastojala nametnuti svoje stavove ne samo u prirodnim znanostima već i u samoj filozofiji. Stoljećima prevladavajuću aristotelovsko-skolastičku koncepciju u pitanje počinju dovoditi znanstvenici poput Kopernika, Galilea, Descartesa, Spinoze i drugih koji nameću drukčija rješenja u prirodnim znanostima kao i u filozofiji. Filozofi racionalisti nastoje razviti svoje sisteme koji će pružiti jasnu i razgovijetnu spoznaju, po mogućnosti onakvu kakva prevladava u matematici. To za Descartesa i Spinozu znači izgradnju filozofskih sistema koji će počivati na samoočiglednim, neupitnim i svima razumljivim postavkama da bi se potom iz njih izvodili ostali stavovi tvoreći tako koherentnu cjelinu.

Jedna od glavnih karakteristika Spinozine filozofije, proizišla upravo iz takvih nastojanja oko koherentne cjeline, jest i strogi determinizam koji na ovaj ili onaj način prosijava kroz sva djela koja ću ovdje uzeti u razmatranje: *Etika* (E); *Listopisi* (Ep.); *Traktat o poboljšanju razuma* (TIE); *Politički traktat* (TP); i *Teologijsko-politička rasprava* (TTP).¹ Stroga deduktivnost iz matematike, u kojoj se poučci dedukcijom izvode iz početnih definicija, postulata i aksioma, svoj je pandan na fizikalnom i filozofijskom planu imala upravo u determinizmu, prema kojemu je u svakome trenutku moguće samo jedno buduće stanje stvari. Determinizam u Spinoze nije vezan samo za te znanstvene poticaje nego i za one prosvjetiteljske. Uvodno ću spomenuti da su neka druga Spinozina filozofijska rješenja (deantropomorfizacija Boga, s njome povezano odbacivanje svršnih uzroka, insistiranje na oblikovnim i djelatnim uzrocima, naturalizam itd.) organski povezana s njegovim nastojanjem da izgradi determinističku koncepciju.

S druge strane, Spinozin osnovni cilj bio je pomoći ljudima da postignu istinsku sreću odnosno blaženstvo. Svakodnevno je svjedočio žalosnoj činjenici da su ljudi najčešće robovi svojih strasti, neprijateljski nastrojeni jedni prema drugima, podložni predrasudama, strahu i nadi. Htio im je ponuditi sistem koji će, zbog svoje organske koherentnosti i jasnih početnih premisa, biti prihvatljiv svima, odnosno barem onima koji su otvorenog duha za istinu i zainteresirani za svoju istinsku sreću. Dakle, etički problemi i rješenja su u središtu Spinozin filozofijskih promišljanja i nastojanja. Svojim sveobuhvatnim sistemom, iznesenim u njegovom glavnom djelu, *Etici*, želi ljudima pokazati kako je ustrojena čitava stvarnost i kakvu u toj ontološkoj konstelaciji čovjek može postići sreću.

¹ Spinozina djela navodit ću prema latinskim naslovima koristeći dostupne prijevode i citirajući prema standardnoj raščlambi na poglavlja odnosno paragrafe (u slučaju *TIE* i *TP*) ili pak navodeći broj stranice prijevoda (u slučaju *TTP*). Citate iz *Etike* navodim uvažavajući raščlambu na temeljne dijelove (I-V) i manje cjeline (Def = definicija; E = objašnjenje; A = aksiom; P = poučak; Dm = dokaz; C = dodatak; S = primjedba; App = dometak; DA = definicija strasti; Praef = predgovor). Pisma iz Spinozine prepiske navodit ću koristeći latinsku skraćenicu (Ep.) nakon koje slijedi broj pisma.

Upravo u takvoj konstelaciji i nastaju određeni problemi kojima se želim baviti u ovoj disertaciji. Naime, tradicionalno se pretpostavljalo da čovjek, ako hoće postići određeno dobro djeluje na način intencionalnog nastojanja oko spomenutog dobra. Drugim riječima, on si postavlja određeni cilj koji djeluje kao svršni uzrok, odnosno pokreće čovjeka da djeluje upravo u pravcu poželjnog dobra. Problem svršnih uzroka ovdje će se obrađivati ponajprije u smislu svršnog djelovanja čovjeka pod vidikom uloge svršnih uzroka pri usmjeravanju čovjekovih čina, a ne u smislu svrhovitosti djelovanja Boga koji neku stvar proizvodi s određenom biti kako bi ova mogla polučiti učinke koje je tvorac zamislio. U radu ću, doduše, nešto reći i o problemu božanske teleologije unutar spinozizma budući da je jedan od argumenata protiv ljudske teleologije nepostojanje i nemogućnost svrhovitog djelovanja od strane Boga. Naime, ako je Bog jedina supstancija i ako je sve u Naravi rezultat božanskog djelovanja, a ovo se odvija na način oblikovnih i djelatnih uzroka, onda se – pri govoru o ljudskoj teleologiji – ne smije zanemariti ova temeljna ontološka činjenica. Međutim, najviše ću se baviti upravo mogućnošću čovjekovog svrhovitog djelovanja uz osvrt, naravno, na razne argumente protiv ljudske teleologije uključujući i onaj o nemogućnosti božanske teleologije.

Spinoza djelovanje svake stvari nastoji rastumačiti razmatranjem biti faktički postojeće dotične stvari i djelovanjima koja proizlaze iz takve biti, a ne spekulacijama o intencijama Stvoritelja zašto je on stvorio stvar s određenom biti, tj. koja mu je pritom bila namjera. Potom, ako se u ranijoj tradiciji svršnom uzroku pripisivao primat među uzrocima (jer o njemu ovisi kakvo će se biće napraviti ili stvoriti, tj. s kakvom biti, u pogledu njenih učinaka), Spinoza primat daje oblikovnim i djelatnim uzrocima, po uzoru na matematiku koja se bavi bitima a ne svrhama. On, zbog svojeg naturalizma, načelno ne dopušta da bi čovjek djelovao drukčije od ostatka Naravi. Ako Bog i infrahumana bića djeluju prema oblikovnim i djelatnim uzrocima, onda ti uzroci moraju sačinjavati eksplanatornu shemu i u slučaju čovjeka, tj. čovjekovo se djelovanje ne bi smjelo objašnjavati pomoću svršnih uzroka. S druge strane, ne može se zanemariti činjenica da čovjek svoju superiornost spram infrahumanih bića ima, između ostalog, i time što svoje radnje može obavljati na način da je pri tom obavljanju svjestan cilja koji hoće postići, i da mu upravo ta svjesna intencionalnost omogućuje izvršavanje složenih operacija koje, sve zajedno, sinergijski doprinose sigurnijem postizanju nekog budućeg stanja koje čovjek ocjenjuje poželjnim. Nije li čovjek savršeniji od infrahumanih bića upravo po tome što ne mora djelovati jedino pomoću „slijepog“ instinkta nego imajući u vidu cilj kojeg hoće postići i spram kojega može razmotriti koja mu dostupna sredstva i međuradnje omogućuju što bolje i sigurnije postizanje cilja?

Zatim, u čovjeku se također tradicionalno pretpostavljala sposobnosti da se može odlučiti djelovati u jednom a ne drugom pravcu, odnosno pretpostavljala se sposobnost izbora između više opcija.² U spinozizmu imamo zanimljivu situaciju da se s jedne strane insistira na strogom determinizmu, s naglaskom na oblikovnim i djelatnim uzrocima i

² U nastavku rada ću, iz praktičnih razloga, slobodu u smislu čovjekove sposobnosti izbora između više opcija navoditi kao „sloboda (SI)“ pri čemu „SI“ označava „sposobnost izbora“.

odbacivanjem svršnih uzroka, a s druge se strane preporuča ljudima da idu za istinskim dobrom koje će ih dovesti do najboljeg cilja. Naime, Spinoza u svojoj etici zastupa svojevrsnu preskriptivnost koja je, po definiciji, teško spojiva s determinizmom. S determinizmom bi bila savršeno spojiva deskriptivnost, no Spinoza npr. govori o „zapovijedima uma“ koje čovjeka dovode istinskoj sreći. Stoga se postavlja pitanje: ako se već nešto propagira kao ono prema čemu bi svaki čovjek trebao težiti, ne pretpostavlja li se time ujedno čovjekova sposobnost da se može opredijeliti prema tom dobru ili cilju? Spinoza, doduše, razvija svoj koncept slobode, ali to je sloboda koja je prije cilj kojega je dobro postići nego sredstvo za postizanje nekog cilja.

Rukovodeći se ovim temeljnim problemima, u disertaciji ću najprije obraditi problem determinizma u Spinoze, tj. nastojat ću dohvatiti glavne poticaje (znanstvene i prosvjetiteljske) koji su ga naveli na to da svoj sistem izgradi upravo u tom smislu. Vidjet ćemo da je njegov determinizam, strogo govoreći, necesitarizam, odnosno najizričitiji oblik determinizma u kojemu nema mjesta za eventualno drugačiji tijek povijesti budući da Bog, prema Spinozi, i nije osobna Prastvarnost koja bi prije stvaranja svijeta mogla razmišljati da li da stvori ovaj ili onaj svemir s ovim ili onim zakonima te koja bi se slobodnom voljom odlučila za stvaranje određenog svijeta. U Spinozinom determinizmu naglasak je na oblikovnim i djelatnim uzrocima dok se svršni uzroci odbacuju. Budući da će u središtu radnje biti tema čovjekovog praktično-etičkog djelovanja pod vidikom svršnih uzroka i slobode (SI), obradit ću pitanje čovjekovog ontološkog položaja u spinozizmu jer će se tek time pokazati pravo značenje i doseg Spinozinog determinizma. Drugim riječima, najprije treba vidjeti koji su izvori, sadržaj i narav Spinozinog determinizma te potom kako se čovjek uklapa u takvu determinističku koncepciju. Tek sagledavanjem glavnih ontološko-antropoloških aspekata možemo razumjeti svu težinu problema čovjekove teleologije i slobode (SI).

Navest ću brojna mjesta na kojima poziva čitatelje da djeluju prema određenom cilju, što bi značilo da implicira čovjekovo teleološko djelovanje. Iako je vrlo izričit i jasan u odbacivanju teleologije kad je riječ o Božjem djelovanju, nije toliko jasan da i čovjeku poriče mogućnost teleološkog djelovanja. To znači da treba vidjeti koje argumente navodi u pobijanju čovjekove teleologije i je li u tome konzistentan. Pokazat ću da argumenti koje razvija, ili koje drugi razvijaju u njegovo ime, protiv ljudske teleologije nemaju dostatnu dokaznu snagu koja bi posve spriječila svaki govor o čovjekovom svrhovitom djelovanju. Također ću pokazati da Spinoza pretpostavlja ne samo čovjekovo teleološko djelovanje već i slobodu (SI). U oba ću slučaja primjenjivati strategiju koju je, čini se, primjenjivao i sâm Spinoza: i u govoru o ljudskoj teleologiji i u govoru o slobodi (SI) treba razlikovati objektivno-ontološku i subjektivno-praktičnu razinu. Što se tiče ljudske teleologije, ne smije se zanemariti činjenica da je čovjekov trenutni tjelesno-duhovni ustroj objektivno-ontološki pandan ciljeva koje čovjek ima na subjektivno-praktičnom planu. Što se tiče slobode (SI), treba voditi računa o strogom determinizmu (objektivno-ontološka razina) ali i o čovjekovoj potrebi da izabere između različitih opcija, odnosno o njegovom osjećaju da ima sposobnost izbora (subjektivno-praktična razina). Drugim riječima, branit ću tezu da je Spinoza implicite

provodio ovakvu strategiju te da se ovakvim pristupom mogu bolje protumačiti neki važni segmenti spinozizma iako se na taj način vjerojatno narušava koherentnost njegovog sistema. Može li se, i kako, pokazati koherentnost spinozizma unatoč onoj strategiji, to je tema zasebne studije.

I. ONTOLOŠKE I ANTROPOLOŠKO-PSIHOLOŠKE POSTAVKE

Kao što sam uvodno napomenuo, determinizam predstavlja jednu od glavnih značajki Spinozinog sistema. On i supstancijski monizam dva su temeljna ontološka polazišta za razumijevanje čitave stvarnosti. Dok supstancijski monizam određuje ponajprije ontološki status svake stvari, determinizam određuje na koji način svaka stvar, pa tako i čovjek, djeluje. Naravno da su ta dva ontološka aspekta bitno međupovezana i treba ih se uvijek uzimati zajedno. O supstancijskom monizmu i čovjekovom položaju u njemu bit će govora kasnije. Sada želim pokazati neke glavne izvore i poticaje koji su poslužili Spinozi za izgradnju svog sistema čija je okosnica upravo determinizam.

1. Determinizam

Na izgradnju determinističke koncepcije u spinozizmu utjecali su razni motivi koje ću podijeliti u dvije osnovne cjeline. Najprije ću obraditi poticaje koje je Spinoza dobio s područja triju znanosti: matematika, fizika i filozofija. Potom ću nešto reći o ostalim poticajima koji se više tiču Spinozine humanističko-prosvjetiteljske želje da pomogne ostalim ljudima da se izvuku iz svoje bijedne egzistencijalne situacije te ostvare istinsku sreću. Budući da je u postizanju te sreće od presudne važnosti jasna i razgovijetna spoznaja čitave stvarnosti i čovjekovog mjesta u njemu, uloga determinizma naročito će doći do izražaja u „lijeakovima“ koje Spinoza propisuje za obuzdavanje loših strasti.

S pitanjima vezanima za izvore determinizma bitno je povezano pitanje naravi tog determinizma. Iako su i neki drugi filozofi također na neki način prihvaćali i razvijali determinizam, Spinoza se od njih razlikuje po radikalnosti svoje determinističke koncepcije. Čini se da se on pritom najviše približio matematičkom uzoru i strogoj dedukciji koja vlada u toj znanosti. Uvodno se može postaviti pitanje: koji je to element zajednički matematici s jedne strane te metafizici i fizici s druge strane koji bi mogao omogućiti izvođenje zbiljskih entiteta istom strogom dedukcijom kako se u matematici umski entiteti izvode jedni iz drugih? Jednostavan odgovor glasi: oblikovni uzroci. Kao što su primjerice neka svojstva trokuta upravo takva kakva jesu zbog toga što proizlaze iz određene definicije trokuta, koja je u tom slučaju *causa formalis*, tako su i zbiljski entiteti, prema Spinozi, upravo takvi kakvi jesu i ponašaju se na određeni način jer proizlaze iz određene biti svojih uzroka. Dakle, u Spinozinom determinizmu središnju ulogu imaju oblikovni uzroci. Poznato je da Spinoza naglašava i djelatne uzroke kako bi, zajedno s oblikovnim, nadomjestio svršne uzroke i time u svom sistemu postigao veći stupanj znanstvenosti po uzoru na matematiku koja se ne zanima za svršne uzroke.

1.1. Izvori determinizma

Ukoliko deterministički izgrađeni sistem može jamčiti komparativno veću izvjesnost i uvjerljivost zato što omogućuje veću koherentnost tog sistema, utoliko je razumljivo da je racionalist Spinoza nastojao izgraditi svoju filozofiju upravo na takav način. Može se govoriti o raznim razlozima i motivima koji su, svaki na svoj način, poticali našeg filozofa na razvijanje determinističke koncepcije, no ovdje ću se zaustaviti na one glavne te ću ih svrstati u dvije kategorije: znanstveni i prosvjetiteljski poticaji.

1.1.1. Znanstveni poticaji

Postaviti si za cilj izgradnju svog filozofskog sistema po uzoru na matematiku svakako nije jednostavan zadatak i u tom smislu su Spinozi dobro došli poticaji njegovih prethodnika koji su, svaki sa svoje strane, primjenjivali matematiku, prije svega geometriju, na područje fizike odnosno metafizike. Najprije treba vidjeti u čemu se sastoji struktura matematičkog sistema i zašto je matematika bila uzor drugim znanostima. Pritom je, naravno, nezaobilazan Euklid. Sljedeći se korak sastoji u „geometrizaciji“ stvarnosti ili pokušaju primjene matematike na zbiljske entitete kojima se bave fizika i metafizika. Kako, naime, izgraditi ono što se u srednjem vijeku nazivalo „mješovitom“ ili „srednjom“ znanosti (*scientia mixta, media*) oko koje se toliko trudio jedan Galileo Galilei? Iako se Spinoza u tom smislu mogao osloniti na Galilea, ovomu je nedostajalo nešto što je na svoj način pokušao riješiti Descartes: pružanje metafizičkih temelja za fiziku i ostale znanosti, pri čemu se izgradnja čitavog, u sebi organskog i koherentnog, sistema treba ugledati na matematiku. Krenimo, dakle, redom.

1.1.1.1. Euklid

Matematika, a prije svega geometrija, tisućljećima je predstavljala znanost koja je svojim početnim i iz njih izvedenim postavkama predstavljala uzor ostalim znanostima kako izgraditi koherentan sistem u kojemu će kasnije postavke biti jednako izvjesne kao i početne budući da su iz ovih potonjih izvedene strogom logičkom dedukcijom. Naravno da se matematika ne bavi entitetima kakvima se bavi metafizika i fizika te se u tom smislu metafizički i fizički entiteti ne mogu ustrojiti u samoočiglednu i koherentnu cjelinu kakvu pruža matematika, ali je matematika pružala uzor kojemu se ostale znanosti mogu više ili manje približiti. U povijesti filozofije, naročito su racionalisti bili fascinirani matematikom kao modelom za izgradnju sistema. Međutim, što se tiče sâme matematike, iznimno važnu ulogu u njezinoj sustavnoj izgradnji imao je Euklid (oko 330. do 275. pr. Kr.) čiji su *Elementi* igrali glavnu ulogu u poučavanju geometrije sve do 18. stoljeća. Pogledajmo ukratko na koji način je Euklid ustrojio svoje čuveno djelo i zašto je ono moglo poslužiti kao uzor ostalim znanostima.

Iako je neupitna uloga Euklida i njegovih *Elemenata* u povijesti, valja reći da se geometrija najprije razvila u drevnom Egiptu i to ponajprije iz praktičnih razloga: česta izlivanje rijeke Nil stvorila su potrebu za preciznom izmjerom granica među posjedima kako bi se, pošto se voda povuče, opet znale precizno odrediti granice. Mjerenje granica na zemlji zapravo je i doslovan prijevod riječi „geometrija“: ona je „zemljomjerstvo“.³ Odmak od „primijenjene“ matematike u smjeru teorijske, apstraktne i egzaktne znanosti događa se u Grčkoj od 7. do 3. st. pr. Krista. Platon i Aristotel su zaslužni za uvođenje u geometriju one odlike po kojoj je ona, između ostalog, i bila uzorom ostalim znanostima a to je stroga deduktivnost (usp. Euklid, 1999, 233-234). Do tog se vremena u geometriji sakupilo mnogo poučaka koje je valjalo organski sistematizirati kako bi cjelokupna znanost bila u sebi koherentna. Upravo Euklidu pripada zasluga da je bio vrlo uspješan u tom pothvatu deduktivnog zasnivanja geometrije.

Euklid u svojim 13 knjiga *Elemenata* zapravo sistematizira stoljećima nakupljeno znanje iz geometrije insistirajući pritom na čisto teorijskom a ne praktičnom karakteru geometrije.⁴ Od tih 13 knjiga, najvažnija je, gledajući na cjelokupni ustroj *Elemenata*, upravo prva knjiga (usp. Euklid, 1999, 237). Ona je također najzanimljivija za temu moje disertacije budući da se u njoj navodi propozicija (32) u kojoj se iznosi Spinozi omiljeni primjer da je naime zbroj unutarnjih kutova trokuta jednak zbroju dvaju pravih kutova (npr. *E I*, P17, S).

Euklid na početku prve knjige donosi 23 definicija počevši od točke, crte pa sve do paralelnih dužina. Gledano iz današnje perspektive, Euklidove definicije predstavljaju najkomentiraniji i najprjeporniji dio *Elemenata* (usp. Schreiber, 1987, 35). Problem je u tome što se tu navode osnovni pojmovi koji se zapravo ne definiraju, „a čija su najvažnija svojstva implicitno dana aksiomima“ (Euklid, 1999, 237).⁵ Definiraju se pojmovi izvedeni iz onih osnovnih. Pritom je važno voditi računa o tome da su ti izvedeni pojmovi, koji impliciraju jednu novu tvrdnju, logički izvedeni iz ranijih pojmova, aksioma i teorema, odnosno da se logički nadovezuju na njih i da im nisu proturječni.⁶ Nakon definicija slijede postulati i aksiomi. Iako se u današnjoj matematici postulati i aksiomi uzimaju kao sinonimi, čini se da oni u *Elementima* ipak sadrže razliku u tome što „postulati izražavaju čisto geometrijske činjenice, a aksiomi činjenice o općim veličinama“ (Euklid, 1999, 239). Postulatima su prikazani odnosi među definicijama iako Euklid ne pokušava obrazložiti izbor geometrijskih

³ Što se tiče osnovnih podataka o razvoju matematike i Euklidove uloge u tom procesu, najviše se oslanjam na pogovor V. Voleneca u: Euklid (1999). *Elementi I-VI* (prevela Maja Hudoletnjak Grgić), Zagreb: Kruzak, str. 233-247, ovdje str. 233.

⁴ Ovdje tek usput spominjem da se na temelju vrlo upitnih izvora Euklidu pripisuju neka djela „primijenjene“ matematike koja se bave pitanjima optike, astronomije, muzike i mehanike (usp. Schreiber, 1987, 56-57; Schönbeck, 2003, 88-113).

⁵ P. Schreiber ističe da se takvu kritiku treba uzeti s rezervom jer je uvodno pojašnjenje temeljnih pojmova potrebno u pedagoške svrhe (usp. Schreiber, 1987, 35).

⁶ Postoje još neke slabe strane Euklidovog pothvata definiranja osnovnih pojmova u koje se, međutim, nema potrebe podrobnije upuštati (usp. Euklid, 1999, 238-239), tim više što nedostaci njegovog cjelokupnog pothvata (uzimajući npr. i problem aksiomatike), čak gledano iz današnje perspektive, zapravo nisu tako veliki (usp. Euklid, 1999, 245). Osim toga, ti su nedostaci uočeni i tematizirani uglavnom nakon Spinoze, tako da se naš filozof mogao nesmetano diviti toj znanosti i uzimati je kao uzor pri izgradnji svog sistema.

postulata i naše znanje o njima (usp. Schönbeck, 2003, 134-136). Aksiomi se odnose na neposredno očigledno stanje koje se ne može dokazati niti je potrebno dokazati (usp. Schreiber, 1987, 42). Iz tih aksioma se potom deduciraju teoremi, problemi i pomoćni stavci. Oni, dakle, imaju središnju ulogu u prelasku na razne propozicije, a budući da se spomenuti prelazak događa promjenom logičke dedukcije koja bi trebala važiti i u drugim znanostima, takvo „aksiomatsko-deduktivno postupanje postalo je primjerom i uzorom, prvom paradigmom za znanstvenu metodiku uopće“ (Schönbeck, 2003, 136). Nakon postulata i aksioma slijede propozicije i njima pripadni dokazi. Njima se na konkretnim primjerima pokazuje istinitost početnih definicija, postulata i aksioma. Istinitost kasnijih pojmova zajamčena je, naravno, istinitošću početnih definicija, postulata i aksioma te primjenom stroge dedukcije pri izvođenju kasnijih pojmova.

Spinoza je bio fasciniran matematičkim sustavom kakav je prikazan u Euklidovim *Elementima* te je uočio bitnu srodnost između stroge deduktivnosti u matematici i determinizma u svom sistemu. Međutim, i sam je bio svjestan da su matematički entiteti jedno a fizički i metafizički entiteti nešto drugo. Može li se, i na koji način, primijeniti matematika na zbiljske događaje? Ako je stvarnost strukturirana prema matematičkim zakonima, kako raznorazne događaje iz te stvarnosti domisliti i protumačiti vodeći računa o matematičkom ustroju svemira? Ta i slična teška pitanja bila su teme s kojima su se bavili razni mislioci: matematičari, prirodoslovci i filozofi. Spinoza je u tom smislu imao olakotnu okolnost da je mogao konzultirati tuđe odgovore na spomenuta pitanja te kritički preuzimati dobra rješenja odnosno ponuditi svoja rješenja ukoliko ona ponuđena nisu bila zadovoljavajuća. Važan uzor mogao mu je u tom smislu biti Galileo Galilei.

1.1.1.2. Galileo

Važna godina u razvoju znanosti razvoju bila je 1543. kada poljski učenjak Kopernik objavljuje svoje revolucionarno djelo *De revolutionibus orbium coelestium*. Do tada prevladavajuća ptolomejska vizija svemira sve je više pokazivala nedostataka (naročito od prve polovice 16. stoljeća kada se objavljuju latinska izdanja Ptolomejeva *Almagesta*), pa je do izražaja došla potreba da se osmisli nova kozmološka koncepcija koja će se temeljiti na reformi matematičkog modela za objašnjenje gibanja nebeskih tijela. Kopernik je u svojoj knjizi iznio teze o gibanju Zemlje oko Sunca i oko same sebe, što je bilo u očitoj suprotnosti s Ptolomejevim i Aristotelovim geocentrizmom. Međutim, Kopernikova koncepcija sadržavala je neke unutarnje slabosti (objašnjenja koja su opisivala položaj i gibanje Zemlje bila su nedostatna i katkada protuslovna; Kopernik je svoja objašnjenja razvijao oslanjajući se na aristotelovske pojmove; zadržana su neka shvaćanja antičke kozmologije itd.) te je nailazila na veliko protivljenje od strane teologa, koji su branili geocentrizam pozivajući se na Bibliju. Vrlo veliki problem kopernikancima predstavljala je i činjenica da je aristotelovska koncepcija, zahvaljujući Tomi Akvinskom, postala dominantnom doktrinom u Crkvi. Kopernik je ponudio zanimljive teorijske teze koje su gibanje Zemlje učinile mogućom znanstvenom

pretpostavkom, no nedostajalo je dokaza s područja fizike i astronomije za revolucionarnu tezu koja se naziva „heliocentrizam“. Neki su učenjaci, doduše, dokazivali da određeni dijelovi aristotelovske kozmologije ne odgovaraju stvarnosti (Tycho Brahe, Franjo Petrić, Giordano Bruno, Johann Kepler itd.) no Kopernikova heliocentristička teza naročitu težinu i važnost dobiva nakon Galileovih astronomskih otkrića.

Galileo je svojim teleskopom došao do otkrića koja je objavio 1610. godine u djelu *Sidereus nuncius*. Napokon su pruženi čvršći dokazi da postoji mnogo više zvijezda nego što se dotad smatralo te da nebeska tijela nisu savršena kako je to Aristotel zamišljao (Mjesec ima kratere, brda i doline kakve ima i „nesavršena“ Zemlja). Heliocentristička teza potvrđena je i otkrićem Jupiterovih satelita (kao što Jupiter može imati satelite i kretati se oko Sunca, tako može i Zemlja s Mjesecom) te Venerinih faza. Galileo se, pri argumentiranju za heliocentrizam, oslanjao i na sekundarno Zemljino svjetlo i pojavu plime. Njega je 1616. godine, zbog simpatiziranja heliocentrizma, kardinal Bellarmine, u ime Svetog Oficija, upozorio da više ne smije poučavati ili braniti heliocentrizam. Galileo ipak nije odustao od svoje nakane da promiče heliocentrizam, samo što je znao da u tome ubuduće treba biti lukaviji i oprezniji. Uspio je isposlovati da 1632. godine objavi čuveno djelo *Dijalog o dva najveća sustava svijeta, ptolomejskom i kopernikanskom* u kojemu, ispod krinke prividne neutralnosti, zagovara zapravo kopernikanski sustav. Bio je osuđen zbog nepoštivanja zabrane iz 1616. te je ostatak života proveo zatočen u svojoj vili, gdje je umro 1642. godine.

Spinoza, naravno, nije u svom radu pokazivao naročiti interes za astronomiju i gibanja nebeskih tijela te mu u tom smislu Galileo nije bio naročito zanimljiv. No, obojica su imali zajednički cilj: opovrgavanje aristotelovsko-skolastičke tradicije i promoviranje svojih pogleda na svijet. Galileovo bavljenje astronomijom i postignuća ostvarena na tom polju bila su vrlo važna za jedan drugi aspekt njegova rada koji je Spinozi bio iznimno zanimljiv: geometrizacija fizike i astrofizike. Naime, Galileo je nastojao kvantificirati i matematički izraziti fizikalne veličine poput veličine, snage i brzine.

Prije nego vidimo u čemu bi se kod Galilea sastojala ta geometrizacija (astro)fizikalnih entiteta, korisno je navesti njegov stav iz *Dijaloga* iz kojega se vidi zašto cijeni matematiku:

„... ljudsko razumijevanje može se uzeti na dva načina: kao intenzivno ili ekstenzivno. U ekstenzivnom smislu, tj. u pogledu mnoštva onih spoznatljivih kojih ima beskonačno, ljudsko razumijevanje je gotovo ništavno čak i ako razumije tisuću poučaka, jer je tisuću u odnosu na beskonačno – ništa. No uzme li se čovjekovo razumijevanje u intenzivnom smislu, ukoliko taj izraz označava razumijevanje nekih od njih na savršen način, kažem da ljudski um doista razumije neke od njih savršeno, te tako u njima ima onoliko apsolutne izvjesnosti koliko je ima priroda po sebi. Takove su jedino matematičke znanosti, tj. geometrija i aritmetika, u kojima božanski um odista zna beskonačno više poučaka, budući da ih zna sve. Ali u pogledu onih malobrojnih što ih ljudski um razumije, vjerujem da je njegovo znanje jednako

božanskom u objektivnoj izvjesnosti, jer mu ovdje uspijeva u razumijevanju nužnosti, onkraj koje ne može biti veće sigurnosti.“⁷

Drugi razlog uvažavanja matematike, ali i potrebe za matematikom pri objašnjenju (astro)fizikalnih događaja vidljiv je iz njegovog poznatog stava iz djela *Il Saggiatore*:

„Filozofija je upisana u tu velebnu knjigu – mislim na svemir – koja nam je neprestano otvorena da zurimo u nju, ali koju ne možemo razumjeti sve dok najprije ne naučimo razumijevati jezik i tumačiti slova kojima je napisana. Napisana je jezikom matematike, a njezina su slova trokuti, kružnice i ostali geometrijski likovi, bez kojih je ljudima nemoguće razumjeti ijednu njezinu riječ. Bez ovih, čovjek luta u mračnome labirintu.“⁸

Ovim riječima Galileo daje do znanja da matematika (prije svega geometrija) nije nekakav izvanjski model ili obrazac koji bi nam pomogao dešifrirati zbiljske događaje, nego tvori samu strukturu kako je satkana stvarnost. To znači da pri tumačenju te stvarnosti moramo uvažavati i nastojati dokučiti njezinu nutarnju geometrijsku strukturu. Odnosno, moramo baratati jezikom kojim je napisana knjiga svemira da bismo je uopće mogli čitati i razumjeti. Tijela se gibaju u prostoru i djeluju jedno na drugo u skladu s preciznim zakonima koji se mogu matematički izraziti. Ali kako točno razumjeti tu sintezu geometrije i (astro)fizike? Kako izgraditi ono što se nazivalo „srednja“ ili „mješovita“ znanost (*scientia media, mixta*)?

Prije svega, potrebno je razlikovati između primarnih i sekundarnih kvaliteta materijalnih tijela. Naime sekundarne kvalitete, kao što je boja nekog tijela, ovise o perceptivnom i spoznajnom ustroju onoga koji tu stvar opaža, odnosno to nije svojstvo koje tijelo ima samo po sebi. Znanost se treba usredotočiti na kvantitativna svojstva koja se mogu matematički izraziti i koja se mogu provjeravati u okviru eksperimenata (usp. Butts, 1978, 64-68). Što se tiče tih kvantitativnih svojstva, nezaobilazni su oblik i kretanje. Razlikovanjem primarnih i sekundarnih svojstava te insistiranjem na kvantiteti Galileo omogućuje primjenu matematike na fizikalne predmete. To, međutim, ne znači da je takva primjena bila lagani pothvat. Jedan od problema bio je u tome što geometrijska tijela imaju savršene oblike dok tjelesne realizacije tih oblika nužno pokazuju veći ili manji stupanj nesavršenstva. Tako se u čistoj geometriji kugla s ravnom plohom dodiruje samo u jednoj točki, dok se u stvarnosti taj dodir događa u više točaka. Ipak, Galileo je ustrajao u nakani da pokaže duboku srodnost matematike i (astro)fizike, nakani koja je prirodno proizlazila iz njegovog mladenačkog sudjelovanja u konstruktorskim pothvatima u kojima se matematika primjenjivala na prirodne fenomene, prije svega unutar optike i mehanike (usp. Machamer, 1978, 163). Optika je mješovita znanost jer u njoj imamo „fizikalni predmet opisan na matematički način“ (Machamer, 1978, 165). Narav svjetla, o kojoj ovisi njegovo ponašanje, gledala se pod vidikom formalnog uzroka izrečenog jezikom geometrijskih propozicija i termina (usp. Machamer, 1978, 165). Optika, kao posrednička ili mješovita znanost, mogla je pružiti model

⁷ Prijevod temeljim na engleskoj verziji u: Butts, 1978, 61.

⁸ Prijevod temeljim na engleskoj verziji u: Machamer, 1998, 64-65.

razvoja znanosti. Sličan model za znanost mogla je pružiti mehanika, u kojoj se matematički koncepti također primjenjuju na fizikalne objekte. Pritom se geometrijska terminologija koristi za utvrđivanje oblikovnih uzroka razmatranih predmeta (usp. Machamer, 1978, 166).

Na ovome se mjestu dobro podsjetiti navedenog Galileovog razmišljanja iz *Dijaloga* da je, naime, ljudsko razumijevanje jednako božanskom ukoliko mu uspije, pomoću matematike, dokučiti nužnost stvari. To pak znači da se božanskom znanju približavamo kada spoznamo istinsku narav neke stvari, kada imamo njenu točnu definiciju koja izražava njen oblikovni uzrok: „Preferira se matematičke opise zato što se koriste za utvrđivanje oblikovnih uzroka koji su istiniti u vezi predmeta i događaja opisanih na taj način“ (Machamer, 1978, 174-175). Oblikovni uzroci su ono što je zajedničko čisto matematičkim i fizikalnim entitetima i koji jedino mogu omogućiti uvid u istinsku narav nekog entiteta kao i spoznaju kako će se taj entitet ponašati. U tom smislu se vidi Galileova tendencija da oblikovne uzroke poistovjećuje s matematičkim svojstvima (usp. Machamer, 1978, 177-180). Važno je uočiti da se Galileo u razvoju znanosti uvelike oslanja, po uzoru na matematiku, na oblikovne uzroke, odnosno smatrao je da se „korištenjem geometrije mogu postići opisi fizikalnih događaja na strog način bez pribjegavanja svršnim uzrocima“ (Pitt, 1978, 187).

1.1.1.3. Descartes

Descartes (1595-1650) također pruža Spinozi neke misaone poticaje u vezi kojih pokazuje veću ili manju originalnost u odnosu na njegove prethodnike, pa tako i Galilea. Za Spinozu je svakako važan zato što razvija stavove koji se kose s aristotelovsko-skolastičkom tradicijom. To se prije svega odnosi na kvantitativno-geometrijsko tumačenje prirode i, vezano s time, odbacivanje svršnih uzroka unutar fizike. Veliku razliku spram ranije tradicije pokazuje i odbacivanjem supstancijalnih formi kojima se tradicionalno tumačila narav i djelovanje materijalnih tijela insistirajući na protežnosti kao temeljnom svojstvu tijela (usp. *Načela* II, 64). Osim toga, važno je spomenuti da izričito odbacuje Aristotelovo shvaćanje tvrdnjom da sva tijela, bilo ona zemaljska bilo ona nebeska, imaju istu narav (protežnost) te da su podvrgnuta istim zakonima (usp. *Načela* II, 22).

Aspekt koji je Galileu nedostajao bila je organska izgradnja cjelokupnog znanja temeljenog na metafizici. Descartes u pismu prevoditelju njegovih *Načela filozofije* na francuski jezik (koje može poslužiti kao Predgovor spomenutog djela) cjelokupno znanje uspoređuje s drvetom: „Stoga je filozofija, u cjelini, poput drveta; njegovi su korijeni metafizika, debl je fizika a grane što izrastaju iz tog debla jesu sve ostale grane znanja. Te se grane mogu svesti na tri osnovne: medicina, mehanika i etika...“ (Descartes, 1982, xxiv). Taj je aspekt naročito važan za temu ove radnje zato što i Spinoza cjelokupni sistem izgrađuje na način da pokazuje ovisnost svih kasnijih elemenata svoje filozofije o temeljnom početlu, Bogu, kojim se bavi metafizika. Logična posljedica ovakvog pristupa jest i Descartesov nauk o ulozi Boga pri događanjima u svijetu. Postavlja se važno filozofsko pitanje: na koji način Bog, kao

temeljna stvarnost, uzrokuje stvari i zbivanja?⁹ Da bi se bolje razumio Descartesov stav na temu uzrokovanja, dobro je ukratko izložiti kako je na to pitanje gledala aristotelovsko-skolastička tradicija.

Aristotel je, između ostalog, poznat po tome što je sustavno iznio nauk o uzrocima. Pritom je mnogo misaonih poticaja dobio od ranijih filozofa kojima, međutim, prigovara da nisu pružili potpuni prikaz uzrokâ ili su ih pogrešno tumačili. Preciznije rečeno, pretsokratovcima prije svega prigovara da su se previše zadržali na materijalnom uzroku (usp. *Met.* 983b6-984a19). Neki su, doduše, poput Empedokla pokušali objasniti kako nešto nastaje ili propada ali su to napravili zbrkano i nejasno (usp. *Met.* 985a10-985b3). Što se tiče Platona, Aristotel smatra da ovaj zapravo razlikuje samo dvije vrste uzroka: materijalni i oblikovni (usp. *Met.* 988a7-17). Aristotelov bi se stav prema prethodnicima mogao sažeti ovako:

„Različiti mislioci zapeli su na različitim vrstama uzroka: materijalni, djelatni, i (premda zbrkano) oblikovni; ali nitko, misli on (unatoč Platonovom insistiranju, u *Fedonu* i *Timeju*, na važnosti teleoloških razloga), nije dovoljno vrednovao svršni uzrok, onaj poradi kojega stvari nastaju“ (Hankinson, 2009, 215).

Aristotel u *Fizici* (II, 3) donosi vlastito viđenje uzrokâ (*aitia*) te ih razlikuje četiri: materijalni, oblikovni, djelatni i svršni, koji su različiti odgovori na pitanje „zašto“. Tek nam odgovor na to pitanje omogućuje poznavanje stvari (usp. *Phys.* 194b17-23). Materijalni uzrok odgovara na pitanje „od čega“ je nešto sačinjeno (npr. materijalni uzrok brončanog kipa je bronca); oblikovni uzrok odnosi se na strukturalna svojstva (formu) uslijed kojih je neka stvar ono što jest, odnosno koja strukturiraju ili oblikuju materiju na određeni način; djelatni je uzrok odgovoran da je nešto uopće nastalo i koji bi (barem u nekom smislu) trebao biti različit od onoga što je uzrokovano; svršni uzrok odgovara na pitanje „poradi čega“ se nešto događa ili nastaje (čovjek šeeće da bi bio zdrav; usp. 194b32-5).

Aristotel je naučavao da se svrhovitost djelovanja može naći u čitavoj prirodi; u stvarima od kojih se ona sastoji; te u njihovim dijelovima (usp. Hankinson, 2009, 218). Pritom nije mislio na Božje svrhovito djelovanje u smislu providnosti, jer on nije dizajner svijeta niti skrbi za događaje u njemu nego je čista aktualnost čiji se život sastoji u umskome motrenju najbolje stvari, tj. njega sâmog (usp. *Met.* 1072b14-30). Aristotelovski Bog na ostale stvari utječe kao svojevrсна paradigma njihovog ponašanja: „Bog služi kao svršni uzrok za sve, jer sve nastoji oponašati njegovu savršenu aktivnost ukoliko je sposobno za to“ (Hankinson, 2009, 219).

⁹ Općenito govoreći, Descartes se u svom shvaćanju uzrokovanja (prije svega onog Božjeg) uvelike oslanjao na razmišljanja F. Suareza. Ovaj je pak sa svoje strane, kao i ostali skolastici, nastojao odgovoriti na stavove srednjovjekovnih islamskih teologa koji su naglašavali Božju volju i svemoć ne ostavljajući stvorenjima praktički nikakvu kauzalnu moć. Dobar prikaz razvoja tih problema i ponuđenih odgovora može se naći u studiji T. Schmaltza (2008).

Uzrokovanje, prema Aristotelu, iziskuje kontakt (usp. *Phys.* VII, 2), pri čemu treba razlikovati čovjekovo uzrokovanje od onog koje se događa u prirodi. Ako kipar pravi kip na način izvanjskog uzroka, priroda provodi uzrokovanje na način da prožima svoj materijal (usp. *De Gen. Anim.* I, 22). To se prožimanje događa na način da u prirodnim stvarima često koincidiraju tri uzroka: oblikovni, svršni i djelatni (usp. *Phys.* II, 7; 198a24-7), pri čemu je „objašnjenje svršnim uzrokom najvažnije (PA I.1 639b12-20), jer odrastajući primjerak teži upravo najpotpunijem izražavanju unutarnje strukture ili *logosa*, svoje forme“ (Hankinson, 2009, 222). Budući da svršni uzrok djeluje unutar same prirodne stvari a ne na način nekakvog tajanstvenog povlačenja iz budućnosti, pomoću njega se ističe glavna oznaka pravilnih djelatnih procesa, a to je njihova usmjerenost prema potpunom ostvarenju forme.

Još ću spomenuti jedan moment koji je zanimljiv za temu mog rada: odnos, prema Aristotelu, između nužnosti i svršnog uzroka. On ga je, naime, ponekad shvaćao u smislu komplementarnosti (usp. Hankinson, 2009, 227), no nije riječ o nužnosti u smislu prethodne kauzalne određenosti nego u smislu nužnosti pretpostojanja određenih uvjeta. Da bi se sagradila kuća, mora postojati materijal od kojega će ona biti izgrađena. No materijal je nužan ali ne i dovoljan uvjet za njenu izgradnju, pri čemu svršni uzrok očito igra važnu ulogu, odnosno Aristotel je ustrajao na potrebi da se na teleologiju ne pozivamo samo u metaforičkom smislu (usp. *isto*). S druge strane, onaj odnos katkada shvaća u smislu nužnosti kao neizbježne posljedice ranijih stanja i procesa i teleološke određenosti.

Toma Akvinski, na Aristotelovom tragu, uzrokovanje promatra povezanim s dovodenjem nečega iz stanja potencijalnosti u stanje ozbiljenja, pri čemu svaki od četiriju uzroka ima svoju funkciju:

„Materija poprima formu jedino ukoliko je pokrenuta od djelatnika, jer ništa ne dovodi samo sebe iz potencije u akt. Ali djelatnik kreće jedino polazeći od nauma glede nekog cilja; jer kada djelatnik ne bi bio određen na neki učinak on ne bi ni učinio ovo ili ono. Stoga on, da bi proizveo određeni učinak, mora biti određen na nešto izvjesno što ima narav cilja“ (ST I-II, q.1, a.2).

Dakle, da bi materija poprimila određenu formu, ona u tome mora biti pokrenuta od djelatnog uzroka a ovaj pak mora biti vođen nekim ciljem. Djelatnik, da bi uopće nešto učinio mora učiniti nešto određeno u odnosu na nešto drugo (ili treće) određeno. U tom se smislu može reći da „biti određen na neku pojedinačnu stvar znači imati tu stvar kao cilj“ (Hoffman, 2009, 296).

Prema Descartesu, Bog je primarni i univerzalni uzrok gibanja i uvijek zadržava istu količinu gibanja u svemiru koju je dodijelio materiji kod samog stvaranja (*Načela* II, 36). Descartes u *Trećoj meditaciji* donosi dva temeljna aksioma uzrokovanja. Prema prvom aksiomu, u Bogu (kao sveopćem djelatnom uzroku) mora biti više stvarnosti i savršenstva nego u učinku (usp. Descartes, 1993, 78-80). Prema drugom aksiomu, Božje uzročno djelovanje jednako je potrebno za očuvanje u bitku koliko i za samo stvaranje (usp.

Descartes, 1993, 94-98). Važno je pritom uočiti Descartesov stav da Boga trebamo promatrati pod vidikom njegovog djelatnog uzrokovanja, odnosno u istraživanju prirode koju je Bog stvorio i održava u postojanju moramo zanemariti svršne uzroke. Razlog tomu jest taj da si ne smijemo umišljati kako nam je Bog povjerio znanje njegovih nauma (usp. *Načela* I, 28). Drugim riječima, Descartes Bogu ne poriče da je imao određene ciljeve pri stvaranju svijeta ali ti ciljevi nadilaze našu moć razumijevanja pa se ne trebamo njima ni baviti. U vezi naše nesposobnosti da spoznamo Božje svršne uzroke, Descartes je iznio misao koju će kasnije Spinoza objeručke prihvatiti: „Još bismo si više umišljali kad bismo zamišljali da je Bog sve stvorio jedino poradi nas...” (*Načela* III, 2). Pokazat će se da je, za Spinozu, takvo razmišljanje ljudi (da je Bog sve stvorio poradi nas) jedna od temeljnih i najopasnijih predrasuda.

Poznato je da je Descartes Boga, u njegovom savršenstvu, shvaćao kao nepromjenjivoga. Božja nepromjenjivost samo je jedno od Božjih savršenstava (usp. *Načela* II, 36). S druge strane, svakodnevno svjedočimo raznim promjenama koje je na određeni način uzrokovao Bog budući da je on prvi i univerzalni uzrok svega. Stoga se nametalo pitanje kako pomiriti Božju nepromjenjivost i promjenjivost stvarnih događaja. Descartes je taj problem pokušao riješiti kombinacijom već spomenute tvrdnje da je Bog na početku stvaranja udijelio materiji određenu količinu gibanja i triju prirodnih zakona. Prema prvom zakonu, „svaka stvar, koliko je do nje, nastoji uvijek ostati u istome stanju“ (*Načela* II, 37). Naime, za razliku od ranije tradicije, Descartes gibanje tijela tumači pomoću načela inercije o kojemu je govorio i Galileo (usp. Viljanen, 2007, 142). Ako je primjerice Toma Akvinski naučavao da stvari koje djeluju poradi nekog cilja prestaju djelovati kada se taj cilj ostvari (usp. SCG III, 2), Galileo pomoću nauka o ustrajanju u gibanju razvija ono što će kasnije biti poznato kao zakon inercije. Taj zakon logična je posljedica nastojanja znanstvene revolucije da, u sklopu geometrizacije fizike, izbací svršne uzroke koji u geometriji ne igraju nikakvu ulogu. Prema drugom zakonu, prirodno gibanje tijela je pravocrtno (usp. *Načela* II, 39). Treći prirodni zakon (*Načela* II, 40) govori o sudaru tijela s drugima i prenošenju dijela gibanja na drugo tijelo (ako je ono slabije), odnosno neprenošenju dijela gibanja (ako je ono jače). O sudaru tijela ovisi i promjena smjera gibanja. Također donosi sedam dodatnih pravila za objašnjenje gibanja tijela (*Načela* II, 46-52). Međutim, ostalo je visjeti u zraku pitanje: postoji li u tim tijelima nekakva sila odgovorna za specifična ponašanja? Ako da, kako ona može postojati ako na bit tijela spada protežnost? Descartes će reći da tijelo u sebi ima inercijsku silu da ostane u istom stanju (usp. *Načela* II, 43), no čini se da nije na zadovoljavajući način odgovorio na ono pitanje. Za temu moga rada važan je, međutim, Descartesov stav prema geometriji odnosno njezinom odnosu prema fizici.

Vjerojatno ne treba ni isticati da je također Descartes, kao i mnogi sudionici znanstvene revolucije, bio fasciniran matematikom i to ne samo u smislu da pruža ideal znanosti koja nudi jasnu i razgovijetnu spoznaju (u *Načelima* I, 30 kaže da su matematičke istine najočitije), već i u dubljem, ontološkom, smislu. Riječ je, naravno, o prirodi koja je

strukturirana na geometrijski način. Stoga ne čudi da u fizici želi primijeniti samo geometrijska načela:

„Jer otvoreno priznajem da ne poznam nikakvu drukčiju materijalnu supstanciju od one koju se može dijeliti, oblikovati i pokretati na svaki mogući način, i koju geometričari nazivaju kvantitetom te uzimaju kao predmete svojih dokazivanja“ (*Načela* II, 64).

Naravno da je za geometrizaciju fizike, s naglaskom na kvantitetu, neophodan prethodan korak u smislu razlikovanja između primarnih i sekundarnih kvaliteta tijela: „narav tijela se ne sastoji u težini, tvrdoći, boji ili sličnim svojstvima već jedino u protežnosti“ (*Načela* II, 4; usp. i *Načela* I, 53). Materijalnu supstanciju poistovjećuje s prostorom (usp. *Načela* II, 11).

Descartes je puno vremena utrošio na dokazivanje da je Božje nužno postojanje jedno od Božjih savršenstava (*Treća i Peta meditacija*) i bilo mu je jako važno da i njegovi čitatelji prihvate tu istinu kao nešto neosporno i po sebi posve evidentno. Stoga ne čudi da istinu o Božjem nužnom postojanju uspoređuje s istinom iz geometrije (koju u više navrata primjenjuje i Spinoza):

„Ali kad se pozornije promisli, očito je kako se isto tako Božja opstojnost ne može odvojiti od Božjeg bivstva kao što se od bivstva trokuta ne može odvojiti veličina njegovih triju kutova jednakih dvama pravima“ (Descartes, 1993, 130).

Iako su svi navedeni Descartesovi stavovi u ovom ili onom smislu doprinijeli Spinozinoj determinističkoj koncepciji, želim na kraju iznijeti Descartesovo razmišljanje koje se izričito odnosi na determinizam. Radi se o osjetljivom pitanju koje je mučilo ne samo njega nego i skolastičke filozofe: kako pomiriti Božje sveprisutno kauzalno djelovanje s čovjekovom slobodnom voljom? Descartes na to pitanje pruža slično rješenje kao i u slučaju Božjih svrha pri stvaranju svijeta. Naime, ostavlja mogućnost da čovjek zadržava slobodnu volju iako je Bog unaprijed sve predodredio (usp. *Načela* I, 40). Kao što moć našeg razumijevanja nadilaze Božji naumi pri stvaranju svijeta, tako je nadilazi i mogućnost koegzistencije predodređenosti svih stvari i događaja i ljudske slobode.

1.1.1.4. Apsolutni racionalizam

Iako je Descartes pružio Spinozi više misaonih poticaja za izgradnju filozofskog sistema, u jednom vrlo važnom aspektu bio mu je primjer kako ne razvijati filozofiju. Radi se o primjerima iz Descartesove filozofije u kojima je ovaj ili pružio loše objašnjenje (uzročna interakcija duh-tijelo) ili je priznao da nešto nadilazi naše razumijevanje (koegzistencija determiniranosti i čovjekove slobode). Spinoza u predgovoru petoga dijela *Etike* kritizira Descartesa zbog načina kako je objasnio interakciju između duha i tijela (pomoću hipofize), a svoju kritiku sažima riječima:

„Zaista se ne mogu dovoljno načuditi da je jedan pravi filozof koji je čvrsto tvrdio da ništa neće izvoditi osim iz načela koja su sama po sebi jasna i da ništa neće tvrditi što nije jasno i razgovijetno opazio i koji je skolasticima toliko prigovarao da nejasnim svojstvima hoće objasniti nejasne stvari, i sam daje postavku koja je nejasnija od svakog nejasnog svojstva.“

Za temu mogega rada još je važniji primjer kada Descartes priznaje da ne možemo razumjeti kako je u Naravi, s jedne strane, sve determinirano a mi, s druge strane, ipak imamo slobodnu volju. Spinoza iznosi Kartezijevo priznanje koji tvrdi da

„mi ništa ne činimo što prije toga Bog nije predodredio, pa da smo čak u svakom pojedinom trenutku iznova stvoreni od Boga, premda mi istovremeno djelujemo po našoj slobodnoj prosudbi“ (*Ep.* 43).

Prema priznanju sâmoga Kartezija, tu koegzistenciju „shvatiti ne može nitko“. Spinoza nije bio spreman na takve kompromise, jer se njima samo narušava ugled filozofije koja bi trebala ponuditi izvjesnost spoznaje po uzoru na matematiku.

Tu je zapravo riječ o temeljnoj zadaći svakog filozofa: objasniti činjenice u svijetu i svijet u cjelini. Filozofi u pravilu, pri tom objašnjavanju, dođu do određene granice i pomire se s činjenicom da ne mogu ići dalje (usp. Della Rocca, 2008a, 1). Razlog spomenutog zastoja može ležati ili u ograničenosti čovjekovih spoznajnih moći, ili u spoznaji i objašnjenju nepodatljivim činjenicama. Te činjenice, nepodložne objašnjenju, nazivamo „gole“ činjenice. Spinoza načelno ne prihvaća postojanje takvih golih činjenica. Naime, sve postojeće ima svoju predstavu u Bogu (usp. *E* II, P3) i svaka predstava o nekoj stvari proizlazi jednakom nužnošću kao i sama ta stvar (usp. *E* II, P3, Dm). Sve se, načelno gledajući, može pojmiti: bilo sobom bilo drugim (usp. *E* I, A2). Za svaku stvar postoji razlog, ili uzrok, kako njenog postojanja tako i nepostojanja (usp. *E* I, P11, Dm2), a „spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka i uključuje je u sebi“ (*E* I, A4). Time je Spinoza dao ontološke pretpostavke za spoznatljivost svega odbacivši mogućnost postojanja golih činjenica. Tvrdnjom da svaka stvar ima razlog, ili uzrok, svoga postojanja zastupa načelo dovoljnog razloga, i to u puno radikalnijem smislu nego Descartes zbog čega H. Allison njegovu filozofiju naziva „apsolutni racionalizam“ (Allison, 1987, 33).¹⁰ Takav racionalizam ne dopušta, barem načelno, da bi nešto nadilazilo naše razumijevanje. Sve je načelno objašnjivo, jer sve ima uzrok pomoću kojega se može objasniti.

To, međutim, ne znači da Spinoza nije bio svjestan čovjekovih spoznajnih granica:

„Naime, ljudskoj će ograničenosti biti nemoguće shvatiti niz pojedinačnih promjenljivih stvari, kako zbog njihova pretjeranog broja, tako i zbog beskonačnog niza okolnosti koje se tiču jedne te iste stvari od kojih svaka okolnost može biti uzrok tome da stvar postoji ili ne postoji“ (*TIE*, §100).

¹⁰ M. Lin će reći: „Spinozina filozofija možda je najbolje razvijeni i najkonzistentniji primjer metafizičkog racionalizma koji imamo“ (Lin, 2006, 347).

No izlaz iz sveopćeg skepticizma vidi u spoznaji „nepromjenljivih i vječnih“ stvari o kojima one promjenljive bitno ovise (*TIE*, §101). Izlaz također vidi u razlikovanju, po uzoru na Galilea, između ekstenzivnosti i intenzivnosti spoznaje. Vidjeli smo da je Spinoza svjestan kako željenu izvjesnost spoznaje ne možemo postići u smislu ekstenzivnosti, pa preostaje još jedino intenzivnost spoznaje. Ona se odnosi na poimanje stvari pod vidikom vječnosti, što znači da ih poimamo „da su sadržane u Bogu i da slijede iz nužnosti božanske naravi“ (*E V*, P29, S).

Bog je temeljni uzrok svih stvari budući da sve stvari proizlaze iz nužnosti njegove naravi. No to ne znači da neka stvar u kauzalnom smislu ovisi samo o Bogu. Ona ovisi i o drugim stvarima, tj. modusima, koji pak sa svoje strane uzročno ovise o drugim modusima itd. (usp. *E I*, P28). Moduse, naravno, ne treba shvaćati kao supstancije što postoje paralelno s božanskom supstancijom. Oni su „stanja Božjih atributa ili modusi kojima su Božji atributi na točan i određen način izraženi“ (*E I*, P25, C). Čitava Narav sastoji se iz bezbrojnih lanaca uzroka i učinaka. Ako pred sobom imamo beskonačna ulančanja modusa u uzročno-posljedičnoj svezi i znamo da možemo spoznati tek mali isječak iz tako ustrojene Naravi, vrhunac naše spoznaje može biti jedino u poimanju stvari ili modusa kao nužno proizišlih iz nekih drugih stvari ili modusa koji su onima prvima bliži uzroci. Dobro je još preciznije pojasniti u čemu se sastoji veza između radikalne primjene načela dovoljnog razloga i determinizma.

Determinizam naučava da je, polazeći od sadašnjeg ustroja stvarnosti i u njoj nužno važećih zakona, moguće samo jedno buduće stanje stvari (usp. Della Rocca, 2008a, 75). Takav, nazovimo ga „obični“, determinizam dopušta mogućnost da je početno stanje stvari bilo drugačije što znači da bi i buduće stanje (uz iste nužno važeće zakone) bilo drugačije. Drugim riječima, obični determinizam dopušta različite tijekove stvarnosti, ovisno o tome kako je bilo postavljeno početno stanje. Takva koncepcija odgovara onima koji Boga, kao stvoritelja svijeta, shvaćaju kao osobnu stvarnost koja je, prije stvaranja svijeta, mogla odlučiti hoće li uopće stvoriti svijet i, nakon odluke da ga ipak stvori, birati kakav će svijet stvoriti. Spinoza zastupa radikalniju verziju determinizma: necesitarijanizam. Prema necesitarijanizmu, u početku je bilo moguće samo jedno početno stanje te je onda i svako buduće stanje moguće samo na jedan način. Ovakav Spinozin stav vjerojatno se najbolje vidi iz njegove tvrdnje: „Stvari nisu mogle od Boga biti proizvedene ni na koji drugi način ni drugim redom nego kako su proizvedene“ (*E I*, P33). Necesitarijanizam je u Spinoze bitno povezan s njegovom deantropomorfizacijom Boga i odbacivanjem božanske teleologije, o čemu će biti govora kasnije. Mogu tek ukratko pojasniti: božanska supstancija koja nema razum ni volju ne može izabirati između različitih početnih stanja, nego početno i sva buduća stanja stvari slijedi iz božanske supstancije „slijepom“ nužnošću.

Također treba istaknuti da je Spinoza svoj necesitarijanizam bitno izvodio iz Božjeg savršenstva. Naime, „iz samog Božjeg savršenstva slijedi da Bog ne može nikada odlučiti nešto drugo, niti je ikada mogao“ (*E I*, P33, S2). Spinoza se, obrazlažući ovu svoju tezu,

„spušta“ na razinu svojih sugovornika kao i ranijih filozofa pa u govoru o Božjem stvaranju rabi antropomorfne izraze kao što su „odluka“, „volja“ ili „razum“ (usp. *isto*). Da bi osnažio svoju argumentaciju, Spinoza primjećuje kako i ostali filozofi zastupaju stav da u Bogu može postojati samo zbiljski a ne mogući razum, te da se Božji razum i volja ne razlikuju od njegove biti, iz čega proizlazi da

„ako bi Bog imao zbiljski drugi razum i zbiljski drugu volju, onda bi i njegova bit nužno bila druga; te dalje ..., kada bi stvari bile od Boga proizvedene drukčijima nego što već jesu, Božji um i njegova volja, a to znači (kako priznaju) i njegova bit, morali bi biti drukčiji, što je nesklapno“ (*isto*).

Spinoza očito ne dopušta stupnjevitost u Božjem savršenstvu u smislu da bi Božja bit, razum i volja bili savršeni u slučaju stvaranja svijeta A, ali bi možda bili savršeniji u slučaju stvaranja svijeta B. Bog je savršen samo u najvišem stupnju te je zbog toga i stvoreni svijet mogao biti stvoren upravo onakav kakav je faktički stvoren.

Spinozi je necesitarijanizam bio potreban zato što se u takvom ontološkom ustroju može najradikalnije primijeniti načelo dovoljnog razloga. Ako „spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka i uključuje je u sebi“ (*E I, A4*), onda će ta spoznaja biti sigurnija i izvjesnija u slučaju determinizma (naročito necesitarijanizma) nego u slučaju da među stvarima ne vlada onaj nužni uzročno-posljedični odnos. Necesitarijanizmom na ontološkom planu postiže strogu deduktivnost po uzoru na matematičko izvođenje poučaka iz početnih definicija, aksioma i postulata (usp. Allison, 1987, 42; Garret A., 2003, 9).

Dakle, Spinoza čitavom ovom problemskom sklopu pristupa kao eksplanatorni racionalist (usp. Bennett, 1984, 29), što znači da je smatrao kako je sve, u načelu, objašnjivo i da nema mjesta za gole činjenice. Eksplanatorni racionalizam za logičnu posljedicu ima kauzalni racionalizam, prema kojemu neku stvar znamo ako znamo njezin uzrok. Uzrok, a onda i posljedicu, neke stvari ćemo najbolje znati ako između uzroka i posljedice postoji strogi kauzalni odnos kakav se naučava u necesitarijanizmu.

Radikalna primjena načela dovoljnog razloga dovodi u Spinoze ne samo do strogog determinizma nego i do jednog drugog nauka važnog u čitavom njegovom sistemu: naturalizam (usp. Della Rocca, 2008a, 6-7). Središnja poruka naturalizma glasi: sve se stvari u Naravi događaju prema istom zakonu pa ih prema tom jednom zakonu treba i objašnjavati. Tako Spinoza kaže:

„Dakle, o naravi i snazi strasti raspraviti ću istom metodom kao što sam u prethodnim dijelovima raspravio o Bogu i duhu, te ću ljudske čine i porive razmotriti kao da su u pitanju crte, plohe ili tijela“ (*E III, Praef*)

Kad bi se čovjekovu narav i strasti objašnjavalo pomoću nekog zasebnog zakona koji je bitno drukčiji od onog što inače vlada u Naravi, kako bi se objasnio odnos tog zakona s onim općim budući da taj zasebni zakon ne proizlazi iz općeg (usp. Della Rocca, 2008a, 6-7). Može se reći

da radikalna primjena načela dovoljnog razloga pridonosi koherentnosti sistema, što je naročito teško postići u sistemima (poput Spinozinog) koji obuhvaćaju raznorodne segmente stvarnosti, počevši od metafizike pa sve do politike (usp. Della Rocca, 2008a, 305-310).

Vjerujem da sam uspio iznijeti glavne poticaje s područja znanosti koji su naveli Spinozu da svoju koncepciju ustroji na tragu misaonih smjernica što ih je zatekao unutar znanstvene revolucije. Vidjet ćemo da se Spinoza uvelike oslanja na mnoge od njih ali ih ne prepričava poput nekog osrednjeg filozofa koji nema intelektualni kapacitet i originalnost da ranije misaone poticaje protumači na svoj način i uklopi u koherentniji sistem. Prije nego vidimo kako on gradi determinističku koncepciju, potrebno je vidjeti neke od glavnih prosvjetiteljskih poticaja koji su sa svoje strane, u sinergiji s onim znanstvenim, doprinijeli Spinozinom determinizmu kao jednom od nosivih stupova njegovog sistema.

1.1.2. Prosvjetiteljski poticaji

Spinoza je dobro znao da većina ljudi živi životom koji je nedostojan istinske čovjekove naravi. Ljudi su prečesto vođeni pasivnim strastima i teže lažnim dobrima. Na taj način čine štetu i sebi i drugima. S druge strane, podložni su raznim predrasudama, lažnim strahovima i nadama što ih čini podložnima manipulaciji od strane crkvenih velikodostojnika ili političkih vlastodržaca. Na znaju u čemu se sastoji istinska čovjekova sreća i čemu bi čovjek trebao težiti. Drugim riječima, nedostaje im istinska spoznaja stvarnosti a onda i čovjekovog mjesta u toj stvarnosti. Kad bi znali kako je ustrojena stvarnost i kakav je čovjekov položaj u njoj, znali bi i to kako se čovjek treba postaviti u životu i kojim dobrima težiti. Mogli bi lakše obuzdavati loše strasti koje ih razjedinjuju te potiču međusobnu zavist ili mržnju. Presudnu ulogu u tom ispravljanju ima, dakle, spoznaja. No najprije treba vidjeti koje su to činjenice na individualnome i vjerskome planu koje stvaraju potrebu za Spinozinim prosvjetiteljskim pothvatom da ljudima pomogne nudeći spoznaju svijeta i čovjekovog mjesta u njemu, jer tek se na temelju tih spoznaja može govoriti kako bi se čovjek trebao postaviti u toj situaciji, tj. što može očekivati od života.

1.1.2.1. Na individualnom planu

Spinoza svoj *Traktat o poboljšanju razuma* započinje priznanjem kako je on sam, mučen egzistencijalnim pitanjima i dvojabama, krenuo u potragu za istinskim dobrom. Određivanje istinskoga dobra važno je zato što prava čovjekova sreća ovisi o tome je li čovjek svoje želje, naume, stremljenja, vrijeme i energiju usmjerio prema istinskom ili tek prividnom dobru. Radi se o tome da čovjekova sreća bitno ovisi o naravi dobra na koje se navezao, tj. je li ono po sebi propadljivo i prolazno ili postojano. U tom smislu o naravi dobra ovisi ne samo ne/postojanost njegove sreće nego i količina sreće koju može uživati. Spinoza se dao u potragu za nečim „po čemu bih, ako to pronađem i steknem, zauvijek uživao najveću radost“

(*TIE*, §1). Privlačila su ga, kao i većinu ljudi, dobra koja su, pri pomnijem promišljanju, nestalna i varljiva: bogatstvo, čast i požuda (usp. *TIE*, §3). Posljedice težnje za takvim dobrima, i njihovo eventualno ostvarenje, jesu nemir, nedoumica i otupjelost duha (usp. *TIE*, §4). Može li se ispunjenje požude smatrati istinskom srećom ako nakon tog ispunjenja slijedi „najveća žalost“? Bogatstvo i čast čak i nisu toliko opasni ako ih se uzima kao sredstvo a ne cilj u sebi, no problem je u tome što čovjek nema spokoj duha budući da se stalno trsi povećati i jedno i drugo. Osim toga, pri težnji za čašću, čovjek je prisiljen ravnati se prema očekivanju drugih koji često nemaju ispravnu spoznaju i kriterije što bi bilo istinsko dobro (usp. *TIE*, §5). Spinoza priznaje da mu nije bilo lako odreći se tih „poznatih“ dobara, iako su po svojoj naravi nestalna, da bi se posvetio dobru koje je nesigurno u smislu da je upitno njegovo ostvarenje (usp. *TIE*, §6). Spinoza se odlučuje za „nesigurno“ dobro iz dva razloga: 1) u tome mu je sva nada; 2) činjenica da neuka svjetina teži za onim spomenutim i lažnim dobrima dovoljan je motiv za odvratanje od tih dobara:

„A sve ono čemu teži svjetina ne samo da ne donosi nikakav lijek za spas našeg postojanja, već sprečava taj spas i u velikom je broju uzrok propasti ljudi koji posjeduju ono za čim svjetina teži, a uvijek je uzrok propasti ljudi koji su u vlasti onoga za čim svjetina teži“ (*TIE*, §7).

Praksa često pokazuje da ljudi, koji su se domogli bogatstva, časti i ostvarili požudu, na kraju loše prođu (usp. *TIE*, §8). Ta se dobra, prije ili kasnije, pokazuju u svom pravom svjetlu.

Problem s takvim dobrima nije samo u tome što su po sebi ograničena i nestalna, već i u tome što su kompetitivna. Drugim riječima, ne mogu ih jednakopravno i u istoj mjeri posjedovati svi ljudi, nego samo pojedinci ili malobrojni. Odatle se rađaju ljubomora, zavist, mržnja i razdor (usp. *E*, III, P35 i S). Kako izići iz takve situacije?

Spinoza rješenje vidi u postizanju najvišeg dobra, odnosno težnji za onim vječnim i neograničenim: „Ali ljubav prema vječnom i neograničenom hrani duh kao jedina radost i lišena je svake žalosti. A to treba silno željeti i tražiti svim snagama“ (*TIE*, §10). Spinoza na raznim mjestima, ovisno o kontekstu rasprave, govori o „najvišem dobru“: stanje u kojemu su pojedinci tako usavršili svoje naravi da žive skladnim životom i teže zajedničkom cilju, a to je spoznaja svoga duha u cjelini svega (usp. *TIE*, §13,14); usavršavanje razuma i intuitivna spoznaja Boga (usp. *E* IV, App4); ljubav spram Boga (usp. *E* V, P16) itd. Zašto Spinoza zagovara takva dobra opisujući ih kao „najviša“ ili „istinska“? Odgovori su zapravo već dani no dobro ih je sažeti na jednome mjestu: 1) najviše dobro je „najviše“ zato što u najvećoj mjeri zaokuplja duh; 2) ono je „najviše“ zato što je najpostojanije, za razliku od spomenuta tri dobra kojima teži svjetina, iz čega proizlazi da je i čovjekova sreća najpostojanija; 3) ono je „najviše“ u smislu da ne izaziva razdore među ljudima budući da na takvom dobru jednako mogu sudjelovati svi.

Važno je uočiti da Spinoza ističe istinsku spoznaju ne samo kao poželjno dobro koje čovjeku jedino jamči istinsku sreću, već i njenu ulogu u obuzdavanju loših strasti (temeljenih na neodgovarajućoj spoznaji) koje su zapravo glavni uzrok svih čovjekovih nedaća. Spinoza pritom ne želi pisati satire poput mnogih prije njega koji su strasti ismijavali, oplakivali, grdili ili proklinjali nerealno opisujući ljudsku narav (usp. *TP* I,1) nego želi pružiti realističan prikaz ljudske naravi (pa tako i strasti): „nužno je poznavati kako moć naše naravi tako i njenu nemoć da bismo mogli odrediti što um u umjeravanju strasti može a što ne može“ (*E* IV, P17, S). Realističan prikaz ljudske naravi i strasti može se temeljiti jedino na jasnom i razgovijetnom prikazu čitave stvarnosti čiji je čovjek tek jedan isječak i čijim je determinističkim zakonima on podvrgnut kao i sve ostalo. Realističan prikaz znači za Spinozu poimanje svih stvari kao nužnih, a takvo poimanje ima izravni utjecaj na loše strasti: „Ukoliko duh sve stvari razumije kao nužne, utoliko će imati veću moć nad strastima, odnosno manje će od njih trpjeti“ (*E* V, P6). Čovjek, pod vodstvom uma, manje trpi od loših strasti zato što takvom spoznajom sagledava stvari pod vidom vječnosti ili nužnosti i više nije toliko podložan trenutnim lošim strastima (zbog kojih teži neposrednim i prolaznim dobrima) nego mu i buduća dobra mogu biti jednako privlačna (usp. *E* IV, P62, Dm). Time se zapravo otvara mogućnost za postizanje istinskih dobara koja čovjek postiže tek nakon dugotrajne discipline i postupnog odricanja od neposrednih dobara koja je navikao uživati.

1.1.2.2. Na vjerskom planu

Pojava koja je Spinozi bila iznimno mrska sastojala se u manipulaciji neuke svjetine od strane crkvenih teologa koji su, umjesto da prosvjetljuju ljude lišavajući ih raznih praznovjerja, predrasuda, lažnih nada i strahova, podržavali neukost ljudi i onemogućavali im da u većoj mjeri ostvare svoje intelektualne potencijale te ostvare istinsku sreću. Neukoj svjetini opasnost je prijetila i od loših vlastodržaca koji, umjesto da su jamčili ljudima slobodu mišljenja i govora te se zalagali za mir u društvu, radili protiv države nanoseći tako štetu i sebi i svojim podanicima. Naročito će se u govoru o teolozima pokazati potreba za nekim segmentima Spinozine filozofije koji su vrlo važni za temu moga rada (prije svega deantropomorfizacija Boga i pobijanje božanske teleologije).

Na početku treba reći da je Spinoza, načelno govoreći, imao pozitivno mišljenje o religiji. Već je rečeno da, što se tiče etičkog i praktičnog života, ne želi pisati satire nego realno prikazati što čovjek može očekivati od života i kako se postaviti u njemu. Taj realizam očituje se i u tome da je svjestan činjenice kako ljudi najčešće žive i djeluju u skladu s neodgovarajućom spoznajom, odnosno maštom koja je izvor lažnog straha, nade i praznovjerja (usp. *TTP*, 3-7). S druge strane, vrlo je važno postići skladan suživot u društvu u kojemu će ljudi iskazivati ljubav jedni prema drugima. Ako Biblija, koja se prilagođava neukoj svjetini, naučava da čovjek treba ljubiti Boga i bližnjega kao samoga sebe, onda Spinoza može samo pozdraviti takav nauk. Iz te temeljne zapovijedi ljubavi trebaju se izvesti i ostale istine o Bogu i moralu (usp. *TTP*, 323-325). Štoviše, Spinoza u Bibliji pronalazi sedam osnovnih dogmi

univerzalne vjere koje se sadržajem uvelike poklapaju s njegovim naučavanjem o Bogu: Bog opstoji; on je jedan; on je sveprisutan; on je svemoćan itd. (usp. *TTP*, 347-349). Dakle, ona osnovna zapovijed ljubavi i ove temeljne dogme univerzalne vjere predstavljaju jezgru vjere na temelju biblijske objave.

Problem nastaje kada teolozi kao bitne elemente vjere naglašavaju neke biblijske stavove koji to nisu. Oni rade grešku da određene dijelove Biblije uzimaju u doslovnom značenju te pripisuju Bogu svojstva i djelovanja koja mu zapravo ne pripadaju. Na temelju doslovnog tumačenja Biblije, stvaraju i naučavaju vrlo opasne predrasude. Temeljna predrasuda je ta da

„ljudi općenito pretpostavljaju da sve naravne stvari djeluju radi neke svrhe kao i oni sami, pa čak štoviše tvrde kao nešto sasvim izvjesno da Bog sve upravlja prema nekom određenom cilju, jer vele da je Bog sve stvorio radi čovjeka, a čovjeka pak da bi ga štovao“ (*E I*, App).

Prema Spinozi, biblijske dijelove koji Bogu pripisuju ljudska svojstva kao što su osobnost, naum i slobodna volja treba uzeti u metaforičkom a ne doslovnom smislu, drugim riječima: Boga treba deantropomorfizirati. Ne treba čuditi ako neuka svjetina one antropomorfične biblijske navode uzima u doslovnom smislu jer se od svjetine drugo i ne može očekivati (usp. *TTP*, 155-157, 169, 179). Od učenih teologa se, s druge strane, može i treba očekivati racionalniji pristup. To, između ostalog znači, da si trebaju posvijestiti kako je pripisivanje Bogu ljudskih svojstava nekritičko i filozofije nedostojno, jer kao što ljudi pripisuju Bogu ljudska svojstva u savršenom obliku „vjerujem da bi trokut, kad bi mogao govoriti, na isti način kazao da je Bog eminentno trokutan, a krug da je božanska narav eminentno okrugla...“ (*Ep.* 56). Ako je u Bibliji dopušteno pripisivanje Bogu ljudskih svojstava, to se treba opravdati prilagođenošću Biblije intelektualnim kapacitetima ondašnjih primatelja objave; s druge strane, u filozofiji

„jasno opažamo da se oni atributi koji čovjeka čine savršenim Bogu ne mogu pridati i pripisati, jednako kao što se ni oni koji slona ili magarca čine savršenim ne mogu pripisati čovjeku“ (*Ep.* 23).

Problem s teolozima je taj što su obuzeti „načinima kojima bi svoje izmišljotine i dosjetke mogli iscijediti iz svetih spisa i osnažiti ih božanskim autoritetom“ (*TTP*, 187). Zašto teolozi to rade? Spinoza je vrlo oštar u navođenju uzroka koji motiviraju teologe na takvo ponašanje: „ambicija i zločinstvo“ (*TTP*, 187). Oni idu od lažne pretpostavke „da se u svetim spisima skrivaju najdublje tajne“ (*TTP*, 189) koje su oni pozvani tumačiti zanemarujući pritom ono bitno i korisno religije, „i što onda u ludilu izmisle, to sve pripisuju Duhu Svetome i nastoje to obraniti svim snagama i strastima“ (*TTP*, 189). Insistiranje na različitim biblijskim dijelovima vrlo lako dovodi do razdora i sukoba. Jedan od primjera je i razdor nastao na temelju odgovora na pitanje: kako se ljudi spašavaju, vjerom ili djelima (usp. *TTP*, 307)? Apostol Pavao stavlja naglasak na vjeru (*Rim* 3,27-29) dok apostol Jakov naglašava djela (*Jak* 2,24). Razdor između protestanata i katolika temeljen je, između, ostalog i na zastupanju

jednog od ta dva rješenja. Uostalom, povijest svjedoči o toliko žalosnih primjer ratova i progona koji su se dogodili na temelju izopačenog tumačenja Božje volje. Manipulacijom Božje volje otvaraju se vrata za manipulaciju neukom svjetinom. Naglašavanje i proizvoljno tumačenje Božje volje i nauma štetni su ne samo zato što izazivaju razdore između različitih religija ili unutar jedne religije nego i zato što podržavaju inertnost ljudske spoznaje budući da ljudi mnoge događaje u prirodi tumače na način da se nešto dogodilo zato što je Bog tako htio umjesto da traže njihove naravne uzroke. Božja volja služi im kao „pribježište neznanja“ (E I, App.).

Spinoza svoj *Teologijsko-politički traktat* i piše, između ostalog, da bi pokazao što je u Bibliji ono bitno i svim ljudima korisno, dok se nebitni dijelovi ne smiju uzimati kao definitivni nauk kojega valja braniti i promicati svim sredstvima, često na štetu drugih. Insistira na tomu da je temeljni cilj Biblije učiniti ljude pokornima a ne podučiti ih (usp. *TTP*, 337), odnosno vjera se prije svega bavi pobožnošću i poslušnošću a ne istinitošću (usp. *TTP*, 345). Također insistira na promicanju vjere u njenom praktičnom aspektu, tj. u smislu ljubavi prema Bogu i bližnjemu (usp. *TTP*, 323, 341, 343, 445, 479). Da bi se filozofija mogla nesmetano razvijati, ona mora biti odvojena od teologije (usp. *TTP*, 369), iako s njom ima i dodirnih točaka kao što je promicanje pravde i ljubavi (usp. *TTP*, 451). Opasnost od štetnog utjecaja teologa toliko je velika da Spinoza zagovara rješenje u smislu da državnici upravljaju crkvenim pravom dok bogoštovlje i pobožnost treba uskladiti s mirom i koristi države (usp. *TTP*, 449), odnosno da o svetim stvarima odlučuje vrhovna vlast (usp. *TTP*, 465).

Iz rečenog se vidi važnost Spinozinog egzegetskog pothvata za nesmetani razvoj filozofije, pa i onakve koja će se mnogima naviklima na biblijski ili tradicionalni aristotelovsko-skolastički svjetonazor činiti skandaloznom. Spinozina filozofija, koja naučava da Bog nije osoban, slobodan i da ne djeluje prema nekom cilju nego da je uvijek strogo predodređeno sve, pa tako i sâmo djelovanje božanske supstancije, moglo je jedino izazvati burne reakcije sa svih strana, ponajviše teologa. Spinoza se u takvoj situaciji jedino još mogao nadati da će zaštitu i jamstvo da se i dalje bavi svojom radikalno novom filozofijom imati kod poglavara države. Jedno vrijeme mu je sudbina u tom smislu išla na ruku (naime dok je na čelu Nizozemske bio liberalni i tolerantni Jan de Witt), no potom su se okolnosti promijenile.

Vjerujem da sam ovime obuhvatio glavne znanstvene i prosvjetiteljske poticaje koji su naveli Spinozu da razvije svoju filozofiju u kojoj istaknuto mjesto ima upravo determinizam. Što se tiče znanstvenih poticaja, naravno da se moglo navesti još neke prirodnoznanstvenike ili filozofe koji su također utjecali na Spinozu, no nadam se da sam ipak iznio one glavne poticaje. Uostalom, središnja tema ovog rada nije detaljno navođenje svih intelektualnih smjernica kojima se Spinoza okoristio pri razvoju svog sistema nego determinizam s njegovim implikacijama na čovjekov praktično-etički život, ponajprije pod vidikom njegovog teleološkog i slobodnog djelovanja. Dok je u dosadašnjem dijelu naglasak bio stavljen na poticaje koji su sa svoje strane naveli Spinozu da izgradi svoju verziju determinizma i pošto

smo vidjeli da je necesitarijanizam bitna oznaka tog determinizma, sada je potrebno vidjeti temeljne ontološke postavke da bi se bolje vidjelo što taj determinizam znači u sadržajnom smislu i kako se čovjek uklapa u tu sliku. Da bi se razumjelo determiniranje treba najprije vidjeti što je ono determinirajuće a što ono determinirano. Za kasnije bavljenje problemom čovjekove teleologije i slobode presudnim će se pokazati rješenja koja Spinoza nudi na ontološkom planu a koja se odnose na supstancijski monizam, moduse kao „izraze“ i „stanja“ božanske biti, inherenciju modusa u supstanciji, ulogu oblikovnog i djelatnog uzroka po kojima supstancija djeluje, kao i na imanenciju Božjeg uzrokovanja.

1.2. Sadržaj i narav determinizma

Spinozin nauk poznat kao supstancijski monizam spada u najvažnije elemente njegove filozofije i predstavlja možda najradikalniji odmak od ranijih filozofija. Ako se do tada smatralo neupitnim i samorazumljivim da u stvarnosti postoji mnogo supstancija, Spinoza nastoji dokazati da postoji i djeluje samo jedna supstancija. Njegovo argumentiranje za jednu supstanciju bilo je podvrgnuto raznim kritikama, ali ja se neću upuštati u detaljnu raspravu o tim prigovorima budući da mi je prije svega važno ukazati na činjenicu da Spinoza čitav svoj sistem gradi polazeći od jedne supstancije.¹¹ Možemo samo nagađati je li i u kojoj mjeri on sam uočio slabe strane svojih dokaza. Ostaje, međutim, činjenica da taj njegov nauk ima dalekosežne posljedice za čitav kasniji sistem, pa tako i za pitanje čovjekovog djelovanja, budući da je supstancija ono jedino postojeće i djelujuće u stvarnosti.

1.2.1. Supstancijski monizam i ontološki status modusa

Već sam spomenuo Spinozinu ironičnu kritiku na račun Descartesa koji je na neprihvatljiv način tumačio interakciju između duha i tijela. Descartes o toj interakciji govori podijelivši ranije stvarnost na dvije bitno heterogene oblasti (*res extensa* i *res cogitans*) ipak dopuštajući da čovjekovo tijelo (unutar protežnosti) može djelovati na duh (unutar mišljenja), i obratno. Loše Descartesovo objašnjenje svakako je jedan od glavnih razloga zašto Spinoza hoće dokazati da postoji samo jedna supstancija (na temelju čega će kasnije govoriti i o identitetu čovjekovog duha i tijela između kojih ni ne može biti kauzalne interakcije budući da se radi o jednom entitetu). S druge strane, takvo rješenje otvara mnoge druge probleme, prije svega teško pitanje koji je ontološki status ostalih stvari, uključujući i nas same, koje smo navikli promatrati kao supstancije. Pogledajmo najprije, u kratkim crtama, kako dokazuje jedinstvo supstancije.

¹¹ Što se tiče kritika na njegovo dokazivanje supstancijskog monizma, mogu se npr. pogledati sljedeći prigovori: Allison, 1987, 60; Della Rocca, 2008a, 57-58.

1.2.1.1. Supstancijski monizam

Na početku treba reći da Spinoza svoj nauk o supstanciji, atributima i modusima gradi polazeći od Descartesovih rješenja u *Načelima filozofije*. Spinoza se slaže s Descartesom da supstancija za svoje postojanje ne treba drugu stvar. Descartes kaže:

„Pod '*supstancijom*' možemo razumjeti ništa drugo doli stvar koja postoji na takav način da za svoje postojanje ne treba drugu stvar. Zapravo, može se pojmiti samo jedna supstancija koja u apsolutnom smislu ne treba drugu stvar, a to je Bog“ (*Načela* I, 51)

Spinoza supstanciju definira kao „ono što jest u sebi i što se sobom poima: to jest ono čiji pojam ne treba pojam druge stvari da bi iz njega bio stvoren“ (*E* I, Def3). Ontološka samodostatnost supstancije naznačena je u ovoj Spinozinoj definiciji izrazom „u sebi“. Međutim, Descartes donosi tvrdnju o postojanju većeg broja supstancija, s tim da se „supstancija“ u istinskom i izvornom smislu može pripisati jedino Bogu a ostalim stvarima u analognom smislu (usp. *Načela* I,51). Spinoza se s time ne slaže te na početku svoje *Etike* nastoji dokazati da postoji samo jedna supstancija a da druge ne postoje ni u analognom smislu.

Svoj supstancijski monizam dokazuje na temelju nemogućnosti da dvije supstancije dijele isti atribut.¹² Tako kaže: „U naravi stvari ne mogu biti dvije ili više supstancija iste naravi ili atributa“ (*E* I, P5). Kad bi dvije supstancije imale isti atribut, na temelju čega bi se razlikovale, odnosno kako bi se mogla objasniti njihova različitost? Različitost supstancija također se ne može objasniti na temelju njihovih različitih stanja (usp. *E* I, P5, Dm) jer supstancija prethodi svojim stanjima (prema *E* I, P1) što znači da se stanja trebaju objašnjavati njihovom supstancijom, a ne obratno. Budući da nema temelja za razlikovanje dviju supstancija pomoću zajedničkog atributa, supstancije i ne mogu dijeliti isti atribut. Može se pitati: zašto ne bi postojale dvije supstancije koje imaju zajednički atribut (Z) a razlikuju se po ostalim atributima na način da prva supstancija, uz Z, ima i atribut A, a druga supstancija, uz Z, ima atribut B? Spinoza bi odgovorio tvrdnjom da svaki atribut supstancije „izražava stvarnost ili bitak supstancije“ (*E* I, P10, S) što znači da zajednički atribut, upravo zato što je zajednički, ne bi doprinio poimanju nijedne supstancije.

Pokazavši da zajednički atribut ne može objasniti različitost supstancija, Spinoza kaže da „naravi supstancije pripada opstojanje“ (*E* I, P7). Dok ograničene stvari svoje postojanje duguju drugim stvarima jer iz njihove naravi ne proizlazi nužno postojanje, supstancija ima takvu narav da ne može ne postojati. Neophodno je, međutim, da supstancija u sebi nema protuslovnih elemenata, tj. da su sebi bude koherentna. Jedino je tada ona pojmljiva. Drugim riječima, Spinoza postojanje svodi na pojmljivost (usp. Della Rocca, 2008, 50). Takav pristup je na djelu i u tvrdnji da „supstancija ne može biti proizvedena iz nečega drugog“ (*E* I, P6, C) i

¹² Prema Descartesu, atribut je temeljno svojstvo supstancije neophodno za poimanje nje same (usp. *Načela* I,52) što znači da supstanciju ne možemo pojmiti na temelju puke faktičnosti njenog postojanja već jedino na temelju nekog njenog atributa. Spinoza atribut definira riječima: „Pod atributom razumijem ono što razum opaža na supstanciji tako da čini njenu bit“ (*E* I, Def.4).

to zato što bi u tom slučaju bila i pojmljena od tog drugog. Budući da supstancija ne može biti proizvedena od nečeg drugog, preostaje jedino (budući da sve mora imati razlog, ili uzrok, svoga postojanja ili nepostojanja) da bude uzrokovana sobom: ona je *causa sui* (*E I*, Def1). Spinoza supstanciju poistovjećuje s Bogom: „Pod Bogom razumijem na svaki način beskonačno biće, to jest supstanciju koja se sastoji iz beskonačnih atributa od kojih svaki izražava vječnu i beskonačnu bit“ (*E I*, Def6).

Dakle, ako vodimo računa o tome da je Bog supstancija kao i o tome da iz naravi supstancije slijedi nužno postojanje, dolazimo do zaključka da Bog nužno postoji. Uzrok ili razlog njegovog nepostojanja ne može biti u njemu: bilo bi nesklapno reći da bit najsavršenijeg bića uključuje proturječnost (usp. *E I*, P11, Dm2). Vidjeli smo da Spinoza kaže kako se Bog ili supstancija sastoji iz beskonačnih atributa. Izraz „beskonačni atributi“ znači u Spinoze „svi atributi“ (usp. Allison, 1987, 58; Bennett, 1984, 77; Della Rocca, 2008a, 52). Budući da je ranije pokazao kako dvije supstancije ne mogu dijeliti zajednički atribut, proizlazi da je moguća samo jedna supstancija: ona koja ima sve attribute.

1.2.1.2. Ontološki status konačnih modusa

Prije nego prijedem na govor o konačnim modusima, potrebno je ukratko reći što Spinoza misli pod pojmovima „atribut“ i „beskonačni modus“ koji također imaju određenu ulogu u Spinozinoj ontologiji i imaju određeno značenje za konačne moduse. Kao i u slučaju supstancijskog monizma, neću se upuštati u detaljnije rasprave o tim pitanjima kao i o mogućim Spinozinim odgovorima na nejasnoće vezane uz njih.

Descartes prije Spinoze opisuje atribut kao temeljno svojstvo supstancije (protežnost je temeljno svojstvo materijalne supstancije a mišljenje je temeljno svojstvo misleće supstancije), dok su ostala svojstva ili modusi (npr. gibanje u protežnoj stvari ili osjećanje u mislećoj stvari) izvedena svojstva temeljnih atributa (usp. *Načela* I,53). Vidjeli smo da Spinoza atribut definira kao „ono što razum opaža na supstanciji tako da čini njenu bit“. Međutim, attribute se, na temelju takve definicije, ne bi smjelo shvatiti kao puku čovjekovu fikciju ili umotvorinu, nego se radi o tome da su oni „različiti načini kako se supstancija *može* opažati“ (Lord, 2010, 21). Razumom supstanciju ne možemo opažati onakvom kakva je u sebi nego uvijek kao izraženu na određeni način. U tome slijedi Descartesa koji kaže da supstanciju ne možemo pojmiti na temelju puke faktičnosti njenog postojanja već jedino na temelju nekog njenog atributa (usp. *Načela* I,52). Dakle, svaki atribut „izražava određenu vječnu i beskonačnu bit“ (*E I*, P10, S). Supstancija i atribut su jedna te ista stvar koja može biti označena različitim imenima kao što su u židovskoj povijesti dva različita imena (Izrael i Jakov) označavala istu osobu (usp. *Ep.* 9). Ako se tu jednu te istu stvar promatra u smislu da je postojeća, onda govorimo o „supstanciji“ a ako je se promatra u smislu da ima određenu narav, onda govorimo o „atributu“ (usp. Nadler, 2006, 57-58).

Važno je spomenuti da Spinoza između različitih atributa postavlja konceptualnu barijeru: svaki atribut pojmljen je samim sobom a ne pomoću drugog atributa (*E I*, P10, S), što za Spinozu znači da su „realno“ različiti. Realna različitost atributa ukazuje na njihovu konceptualnu neovisnost a ne na različite supstancije. Osim toga, među modusima različitih atributa ne može postojati kauzalna interakcija zato što se svaki modus može pojmiti samo svojim atributom (usp. *E II*, P6). Interakcije ne može biti zato što je modus protežnosti i njemu pripadni modus mišljenja zapravo jedan modus kao što su protežna supstancija i misleća supstancija zapravo jedna supstancija (usp. *E II*, P7, S).

Pitanje beskonačnih modusa spada u najnerazumljivije dijelove Spinozine filozofije. Svoj nauk o beskonačnim modusima započinje tvrdnjom da „iz nužnosti božanske naravi mora slijediti beskonačno mnogo na beskonačno mnogo načina“ (*E I*, P16) i kratko ih pojašnjava, barem što se tiče *Etike*, malo kasnije (*E I*, P21-23) ali je mnoga pitanja ostavio neodgovorenim. Bio je, naime, suočen s teškim filozofskim pitanjem kako ono neodređeno, vječno, jedno i beskonačno povezati s mnoštvom određenih, konačnih i vremenitih stvari. Izgleda da je prelazak s prve na drugu dimenziju stvarnosti htio riješiti upravo beskonačnim modusima. Kada primjerice kaže: „Sve što slijedi iz na svaki način neograničene naravi nekog Božjeg atributa, morat će uvijek i beskonačno opstojati, ili je prema istom atributu vječno i beskonačno“ (*E I*, P21) ostaje nejasnim što bi bilo to nešto što „slijedi iz na svaki način neograničene naravi nekog Božjeg atributa“ a što će morati „uvijek i beskonačno opstojati“. Kada malo kasnije spominje nužno postojeći beskonačan modus koji iz apsolutne naravi nekog Božjeg atributa mora slijediti neposredno ili posredno (usp. *E I*, P23, Dm), opet ne daje konkretan odgovor što bi, u sadržajnom smislu, bio taj neposredni odnosno posredni beskonačan modus.

Zapitan da navede primjere „onoga što je proizvedeno neposredno od Boga te onoga što je stvoreno posredovanjem neke beskonačne modifikacije“ (*Ep.* 63) Spinoza se u vezi beskonačnih modusa koji neposredno proizlaze od Boga izjašnjava u smislu da su to „u mišljenju – na svaki način beskonačan razum, u protežnosti pak – kretanje i mirovanje“ (*Ep.* 64), te u istom pismu pojašnjava da je beskonačni modus koji posredno (tj. preko neposrednog beskonačnog modusa) proizlazi iz Boga „lice cijelog univerzuma koje se mijenja u beskonačnim modusima, a ipak uvijek ostaje isto“. Na taj način pokušava napraviti prvi korak prema određivanju konačnih modusa iz božanske biti koja je po sebi neodređena budući da je svako određenje nijekanje (*determinatio est negatio*; *Ep.* 50; usp. *E I*, Def6, E).

Y. Yovel ističe ulogu beskonačnih modusa u posredovanju između Boga i pojedinačnih stvari (usp. Yovel, 1991, 79-96), no ta se uloga sastoji prije svega u određivanju zakona – polazeći s najopćenitijeg na specifičnije – po kojima Bog djeluje:

„Upravo kao što je atribut protežnosti prisutan u svim protežnim tijelima, tako su i zakoni gibanja prisutni u svim tim tijelima, od vrhovnog zakona gibanja i mirovanja (neposredni beskonačni modus u protežnom svemiru) pa sve do nižih, specifičnijih zakona mehanike koji ovise o njemu. Taj sistem zakonâ određuje ponašanje svih tijela...“ (Yovel, 1991, 85).

Ako je neposredni beskonačni modus protežnosti „kretanje i mirovanje“, posredni beskonačni modus („lice cijeloga univerzuma“) sastojao bi se iz svih nižih zakona koji proizlaze iz onog vrhovnog, a među te niže zakone spada i zakon inercije koji je imao presudno značenje za novu znanost. Budući da božanska supstancija djeluje prema zakonima izraženima u beskonačnim modusima, oni imaju važnu ulogu u povezivanju beskonačne i neodređene supstancije te konačnih i određenih modusa. Drugim riječima, oni sa svoje strane omogućuju proces „kozmičke partikularizacije“ (Yovel, 1991, 93). Pritom je važno uočiti da spomenuti zakoni ne služe za opisivanje načina kako se stvari ponašaju nego „prisiljavaju“ stvari da se ponašaju prema njima. Zakoni su važni zato što su „posrednički entiteti koji utjelovljuju Božju moć, prisutnost i imanentnu kauzalnost u svijetu, i koji njegovu nužnost prenose na sve postojeće“ (Yovel, 1991, 94). Budući da je pitanje determinizma vrlo važno ne samo za moj rad nego i spinozizam općenito, spomenut ću i srodno tumačenje beskonačnih modusa pod vidikom njihove funkcije: oni „određuju temeljne oblike determiniranja (to je, u slučaju atributa protežnosti, kretanje i mirovanje) za kauzalno objašnjenje pod nekim atributom“ (Schnepf, 2011, 50).

Ne može se zaključiti da je Spinoza svojim naukom o beskonačnim modusima dao zadovoljavajuće rješenje „prelaska“ s božanske vječne supstancije na konkretne vremenite moduse, no može se zaključiti da je, u najmanju ruku, bio svjestan problema pomirivanja onih dvaju segmenata realiteta. Ako je pomoću beskonačnih modusa i uspio donekle pojasniti način determinističkog djelovanja supstancije u odnosu na konačne moduse, čini se da nije dao posve zadovoljavajuće rješenje kako i zašto uopće dolazi do modifikacije božanske supstancije, odnosno kako i zašto uopće nastaju konačni modusi. Ostalo je nedovoljno pojašnjeno koji je to princip u supstanciji koji izaziva modificiranje supstancije u svoja stanja, odnosno konačne moduse.

Napokon prelazim na govor o ontološkom statusu konačnih modusa budući da me u ovome radu najviše zanima položaj i funkcioniranje čovjeka, kao konačnog modusa, u cjelini svega. Osvjetljavanje tog položaja nužna je pretpostavka za smisleniji i razumljiviji govor o načinu kako jedna supstancija determinira sve postojeće stvari, pa tako i čovjeka.

1.2.1.2.1. Modusi kao „stanja“ koja inheriraju u supstanciji

Svaki čitatelj Spinozine *Etike* sigurno se upita, pošto pročita poučke iz prvog dijela *Etike* koji dokazuju supstancijski monizam, što je onda s ostalim stvarima u pogledu njihovog ontološkog statusa, odnosno u pogledu njihovog odnosa prema jednoj supstanciji. Odgovor na to pitanje Spinoza prije svega daje tumačenjem modusa kao „stanja“ koja inheriraju u jednoj supstanciji, i kao „izraza“ božanske biti. Pogledajmo na što se odnosi prvi dio tumačenja.

Spinoza na početku *Etike* definira modus kao „stanje supstancije ili ono što jest u drugome kojim se tek poima“ (I, Def5). Kao što će se vidjeti, to stanje (*affectio*) treba shvatiti kao svojstvo supstancije, odnosno kao konkretan način kako ona postoji. Što se tiče modusa unutar protežnosti, oni nisu „dijelovi“ supstancije jer je supstancija nedjeljiva (usp. *E I*, P13). Bogu se tradicionalno poricala materijalnost budući da je materija protežna i time djeljiva, a ono što je djeljivo to je i propadljivo. Spinoza nije prezao od pripisivanja protežne materije supstanciji zato što je ta materija posvuda ista. Naime, ako stvar promatramo razumom, onda uviđamo

„da je tvar posvuda ista i da se dijelovi u njoj mogu razlikovati samo ako tvar pojmimo kao aficiranu na razne načine; stoga njene dijelove samo po načinu razlikujemo, a ne i stvarno“ (*E I*, P15, S).

Protežnost supstancije jedan je od atributa supstancije, a ta se protežnost može promatrati kao aficirana na određene načine te tada govorimo o konkretnim modusima protežnosti.

J. Bennett je na raznim mjestima plastično opisao ontološki odnos koji postoji između nekog tijela kao određenog modusa pod vidikom protežnosti i supstancije (usp. Bennett, 1980, 391-399; 1984, 95-106; 1996, 67-72). Navodi da se Spinoza uklapa u tradiciju 16. i 17. stoljeća koja je „modus“ shvaćala kao nešto što supstancija posjeduje ili je njome oprimjerena (usp. Bennett, 1996, 67). Ako je primjerice Descartes atribut shvaćao kao temeljno i neprolazno svojstvo supstancije dok bi modusi bili svojstva koja supstancija može poprimiti ili izgubiti, onda ga u tome slijedi Spinoza. Temeljna je razlika, naravno, u tome što Descartes govori o više supstancija (nestvorena i stvorene) dok Spinoza insistira samo na jednoj supstanciji.

Bennett donosi primjer kamenčića koji zauzima određeno područje prostora (usp. Bennett, 1996, 69-71). U istim prostornim koordinatama nalazi se taj kamenčić kao i područje koje on zauzima. Možemo postaviti pitanje: da li ontološki primat u tim prostornim koordinatama ima područje ili kamenčić? Moguća su dva odgovora: 1) te prostorne koordinate ispunja kamenčić polazeći od kojega se treba objasniti dotično područje; 2) te prostorne koordinate zauzima područje (kao specifičan dio protežnog prostora) te se kamenčić treba objasniti polazeći od njega. Leibniz, za kojega su specifično područje i prostor u cjelini *entia rationis*, bi odgovorio na prvi način dok bi Descartes i Spinoza ontološki primat dali području (usp. Bennett, 1996, 70). Dakle, Spinoza bi rekao da je temeljno to područje koje je, u slučaju kamenčića što prostorno koincidira s njim, „kamenčićasto“. „Kamenčićastost“ je tek prolazno svojstvo što ga je područje u onim prostornim koordinatama poprimilo a kad ga izgubi (tj. kada kamenčić bude uništen ili uklonjen), poprimit će neko drugo svojstvo (ovisno o naravi tijela koje će zauzimati to područje). Ako taj kamenčić pomaknemo na drugo mjesto, ono će poprimiti svojstvo („kamenčićastost“) koje prije nije imalo. Slično, ako je na nekom području bila voda te je isparila, ne radi se o tome da je voda nestala nego to područje više nije „vodasto“ (usp. Bennett, 1996, 71).

Spinoza potvrđuje ovakvo razmišljanje kada svog prijatelja Oldenburga poziva da shvati „da ljudi nisu stvoreni, nego rođeni, te da su njihova tijela već ranije opstojala, premda oblikovana na drugi način“ (*Ep.* 4). Konkretni čovjek nije stvoren *ex nihilo* nego je i prije njega postojala tvar koja kasnije, kada je rođen, poprima na određenom području gdje se on nalazi svojstvo tog čovjeka. Kada taj čovjek umre a njegovo se tijelo raspadne, promjena je jedino u tome što područje koje je zauimalo njegovo tijelo sada ima svojstvo „praha i pepela“. Da se vratimo na primjer s kamenčićem: kamenčić, u odnosu na dotično područje koje zauzima, ima pridjevsko a ne imeničko značenje (usp. Bennett, 1984, 95). Dakle, ontološki primat ima područje koje neko tijelo zauzima a ne to tijelo.

Kao što su pojedina tijela modusi atributa protežnosti, tako su pojedini duhovi modusi atributa mišljenja. Primjerice, čovjekov duh je predstava (*idea*) koju on ima o svome tijelu (usp. *E II*, P13). Štoviše, određenu predstavu svoga tijela ima svaka (pa i neživa) stvar a ne samo čovjek. Riječ je o Spinozinom nauku poznatom kao panpsihizam:

„Jer ono što smo do sada o tome ustvrdili jest posve općenito i ne pristaje čovjeku ništa više nego ostalim pojedinačnostima koje sve, premda u različitim stupnjevima, imaju dušu“ (*E II*, P13, S)

Ovdje me, naravno, ne zanimaju te ostale stvari i što bi u njihovom slučaju značilo da imaju „dušu“ odnosno predstavu svoga tijela. Treba, međutim, istaknuti još jedan moment koji će se pokazati vrlo važnim za temu moga rada.

Kada Spinoza govori o čovjekovom tijelu kao modusu protežnosti, onda ne želi reći da se radi o nekakvom monolitnom entitetu već o složenom individuumu koji se sastoji iz mnogih dijelova. Među tim dijelovima vlada određeni omjer kretanja/mirovanja koji određuje narav tog tijela. Kada se taj omjer poremeti ili uništi, tada složeni individuum prestaje postojati (usp. *E II*, P13, Lemma5). Budući da je čovjekovo tijelo sastavljeno od mnogo dijelova, ono od vanjskih tijela može biti aficirano na različite načine odnosno svaki od sastavnih dijelova tijela može biti aficiran na svoj način (usp. *E II*, P13, Post3). To za posljedicu ima da je i čovjekov duh, koji odražava svoje tijelo, sastavljen od različitih stanja već prema tome na koje je načine aficirano njegovo tijelo (usp. *E II*, P14,15).

Na početku ovoga dijela vidjeli smo da Spinoza modus definira kao „stanje supstancije ili ono što jest u drugome kojim se tek poima“. Vidjeli smo koje je značenje prvog dijela te definicije (modus kao „stanje“). Sada treba vidjeti što Spinoza podrazumijeva kada kaže da modus jest „u drugome kojim se tek poima“. Tu se radi o odnosu pojedinog modusa prema supstanciji poznatom kao „inherencija“.

Inherenciju se ne smije shvatiti u prostornom smislu, kao da bi modus bio smješten u supstanciji. Kako je onda shvatiti? Treba najprije reći da Spinoza izraz „biti u“ primjenjuje općenito na sve postojeće: „Sve što jest, jest ili u sebi ili u nečemu drugome“ (*E I*, A1), da bi se potom u tom smislu izrazio o supstanciji koja „jest u sebi“ (*E I*, Def3). Za modus također kaže da je u supstanciji: modus je ono „što jest u drugome“ (*E I*, Def5). Budući da osim

supstancije i modusa ničega drugoga nema (usp. *E I*, P15, Dm), modus koji je u nečemu drugome može biti jedino u supstanciji. Dakle, u supstanciji je i sama supstancija i njezini modusi. Što je zajedničko supstanciji i modusu kada se kaže da su „u“ supstanciji? Zajednička im je ontološka ovisnost: supstancija ovisi o samoj sebi (tj. o svojoj biti) u svom postojanju, ona je *causa sui*; modus u svom postojanju ovisi o supstanciji u kojoj inherira, tj. Bog je „uzrok svih stvari“ (*E I*, P18, Dm). Zajednička im je i ovisnost u smislu spoznavanja, jer sve ovisi o Bogu ne samo pod vidikom postojanja nego i spoznavanja: „Što god jest, jest u Bogu i bez Boga ništa nije niti se može pojmiti“ (*E I*, P15). Prema načelu dovoljnog razloga, sve je načelno spoznatljivo a neku stvar poimamo ako poznajemo njezin uzrok. U tom smislu, „inherencija je naprosto uzročna i, u konačnici, konceptualna ovisnost“ (Della Rocca, 2008a, 68).

1.2.1.2.2. Modusi kao „izrazi“

Gotovo je fascinantno koliko jedan izraz (to da je modus „izraz“ Božjih atributa) može imati važnu ulogu u filozofiji kao što je Spinozina.¹³ Spinoza, naime, kaže: „Posebne stvari nisu drugo do stanja Božjih atributa ili modusi kojima su Božji atributi na točan i određen način izraženi“ (*E I*, P25, C). Međutim, izraženost atributa svojim modusima ima svoju ontološku pretpostavku. Bog se najprije izražava u svoje attribute: „Pod Bogom razumijem na svaki način beskonačno biće; to jest supstanciju koja se sastoji iz beskonačnih atributa od kojih svaki izražava vječnu i beskonačnu bit“ (*E I*, Def6). U tom smislu možemo govoriti o „prvom“ izražavanju (usp. Deleuze, 1990, 14) u kojemu se Bog izražava u sebi tvoreći tako *natura naturans*. Da bi se Bog uopće izrazio, on se mora izraziti u određenom obliku, a upravo su atributi one temeljne forme bitka pomoću kojih se Bog izražava. To, naravno, ima presudnu ulogu i za spoznatljivost supstancije jer atributi, kao izražaji božanske biti, predstavljaju ujedno „gledišta“ u supstanciji na samu supstanciju (usp. Deleuze, 1990, 20).

„Drugom“ izražavanje (usp. Deleuze, 1990, 14) sastoji se u izražavanju atributa u pojedinačne stvari ili moduse (usp. *E I*, P16). Izražavanje božanske supstancije u tom drugom smislu ima za posljedicu *natura naturata*. Pod „tvorećom prirodom“ (*natura naturans*) Spinoza razumije aktivni princip koji djeluje kao uzrok, a pod „stvorenom prirodom“ (*natura naturata*) podrazumijeva konkretne učinke nastale uslijed djelovanja onog prvog principa:

„pod tvorećom prirodom razumijem ono što jest u sebi i sobom se poima, odnosno takve attribute supstancije koji izražavaju vječnu i beskonačnu bit, to jest ... Boga ukoliko se promatra kao slobodni uzrok. Pod stvorenom pak razumijem sve što proizlazi iz nužnosti Božje naravi, ili što slijedi iz bilo kojeg Božjeg atributa, to jest sve moduse Božjih atributa, ukoliko se shvaćaju kao stvari koje su u Bogu i koje bez Boga niti mogu biti niti se mogu pojmiti“ (*E I*, P29, S)

¹³ Kada je riječ o „izražavanju“ unutar spinozizma, nezaobilazna je, naravno, detaljna studija na tu temu G. Deleuzea (*Ekspresionizam u filozofiji: Spinoza*, 1990) na koju ću se u ovom odjeljku najviše i oslanjati.

Već smo vidjeli da modusi izražavaju Božje attribute na „točan i određen način“ (*E I*, P25, C).

Kada Spinoza govori o konačnim modusima, razlikuje njihovu bezvremensku bit i njihovo vremenito trajanje, tj. oni mogu postojati ne samo „ako se razumiju u Božjim atributima, nego i ukoliko se kaže da imaju trajanje“ (*E II*, P8, C). Bit konačnog modusa ne uključuje opstanak (usp. *E I*, P24) nego sama bit, kao i njezin opstanak, kao uzrok imaju Boga (usp. *E I*, P25). Kako Bog uzrokuje bit i opstanak konačnog modusa?

G. Deleuze daje odgovor razlikujući intenzivni dio i ekstenzivne dijelove modusa (usp. Deleuze, 1990, 198-215). Bit modusa je intenzivni dio koji izražava Božju bit, a ova je moć (usp. *E I*, P34). Bîti modusa razlikuju se po stupnju moći kojim svaka na svoj specifičan način izražava Božju beskonačnu moć. Bit modusa sa svoje je strane izražena u specifičnoj relaciji kretanja/mirovanja. Kada se dogodi da velik broj ekstenzivnih dijelova ostvari istu takvu relaciju, odnosno „ako se kreću istim ili različitim stupnjevima brzine tako da si međusobno predaju kretanja u nekom određenom odnosu“ (*E II*, P13, Lemma3, A2, Def), bit modusa ulazi u vremenitu egzistenciju. U njoj se zadržava dotle dok se ekstenzivni dijelovi modusa nalaze u onoj specifičnoj relaciji kretanja/mirovanja koja se podudara s relacijom u bîti. Kretanje/mirovanje (kao opći zakon: neposredni beskonačni modus; i kao skup manje općenitih zakona: posredni beskonačni modus) određuje kretanje/mirovanje ekstenzivnih dijelova, pa tako i specifično kretanje/mirovanje koje se podudara s određenom bîti, ali je sa svoje strane također jedna vrst izražavanja božanske biti (usp. Deleuze, 1990, 105). Tako se događa izražavanje u dva smisla: prvi put na razini bezvremenske biti; drugi put na razini zbiljski postojeće biti s vremenskim trajanjem. Postojeći modus ne izražava božanski atribut manje nego što ga izražava modusova bit. Razlika je u načinu izražavanja.

Što je Spinoza postigao ovakvim opisom odnosa supstancija-modus? Mogu se navesti barem dvije prednosti. Kao prvo, bolje od ostalih modela rješava problem povezivanja vječnog/beskonačnog s vremenitim/konačnim koji je u Platonovoj filozofiji bio izražen kao problem participacije (usp. Deleuze, 1990, 169-182). Sva tri modela koja Platon nudi (materijalna, imitativna i participacija posredstvom demona) pokazala su se nezadovoljavajućima zato što je Platon „princip participacije uvijek tražio na strani onoga što participira“ (Deleuze, 1990, 169).

Nakon Platona, rješenje se traži u smislu da se princip participiranja traži na strani onoga na čemu se participira. Važnu ulogu u tom razvoju predstavlja Plotin koji participaciju zamišlja kao emanaciju, u kojoj je donekle umanjen problem odnosa između onoga na čemu se participira i onoga što participira jer je emanacija proces koji proizlazi iz onoga na čemu se participira u obliku uzroka i dara. Kod Plotina, međutim, ostaje problem da je sadržaj nastao emanacijom nešto izvan uzroka iako između uzroka i učinka postoji kontinuitet. Rješenje za taj problem bilo je pruženo naukom o imanentnom uzrokovanju, pri kojemu učinak ostaje u uzroku. Između ostalog, u imanentnom se uzrokovanju razlika u bîti između uzroka i učinka ne shvaća u smislu degradacije već u smislu jednakosti bitka (usp. Deleuze, 1990, 172). U Plotina, „Jedno“ nema ništa zajedničko sa stvarima što iz njega proizlaze pa su ljudi odnos

Bog-stvorenje prisiljeni zamišljati na način negativne teologije i analogije. Spinoza, s druge strane, zagovara imanenciju koja zahtijeva jednakost bitka. Jednakost bitka u uzročno-posljedičnom odnosu supstancija-modus zajamčena je atributima. Njima se izbjegava govor o Bogu i odnosu Bog-stvorenje na način eminencije, analogije ili nekakve višeznačnosti, što je obilježavalo još i Descartesovu filozofiju (usp. Deleuze, 1990, 61). Spinoza hoće izbjeći višeznačnost te postići jednoznačnost bitka. Ukratko, atributi su zajedničke i jednoznačne forme predikabilne supstanciji i modusima, a „jednoznačnost atributa stapa se s njihovom izražajnošću“ (Deleuze, 1990, 59).

Druga prednost koncepcije „izražavanja“ u spinozizmu izlazi na vidjelo kada je se usporedi s govorom o Bogu i stvorenjima u biblijskoj objavi (usp. Deleuze, 1990, 49-59). U Bibliji se objava temelji na znakovima, odnosno riječima i likovima (usp. *TTP*, 27), koje su proroci, protumačivši ih na svoj način svojom bujnom maštom, prenijeli neukoj svjetini. Problem je u tome što ti znakovi ne dohvaćaju Božju istinsku bit, izraženu atributima, već eventualno neka Božja *propria*, naročito ona koja jamče moralno naučavanje (postojanje, sveprisutnost, svemoć...). *Propria* nisu, poput atributa, izrazi božanske biti nego su poput izvana utisnutih oznaka u jedan ili sve attribute. Drugim riječima, u biblijskoj se objavi nije razlikovalo između znaka (uvijek vezan za neki *proprium* utemeljujući našu pokornost) i izraza (uvijek se odnosi na atribut i izražava božansku bit). Već smo vidjeli da neopravdano pripisivanje Bogu nekih svojstava kao što su volja i svrhovito djelovanje može imati pogubne posljedice.

Ovime sam naznačio glavne ontološke momente potrebne za razumijevanje načina kako Spinoza u sadržajnom smislu zamišlja Božje determinističko uzrokovanje. Presudnim će se pokazati to što postoji samo jedna supstancija kao i to što su konačni modusi stanja koja na točan i određen način izražavaju Božju bit. Što se tiče samog Božjeg uzrokovanja, pokušat ću osvijetliti dva aspekta kako se ono odvija.

1.2.2. Imanencija Božjeg uzrokovanja

Na pitanje kako Bog uzrokuje konačne stvari ili uzročno djeluje na njih, ili kako konačne stvari uzročno djeluju jedna na drugu, različiti filozofi davali su različite odgovore. Tom se problemu običavalo pristupati na način da postoji mnoštvo supstancija te da one uzročno djeluju jedna na drugu. Spinozi je takvo intersupstancijsko uzrokovanje neprihvatljivo. Zašto?

Spinoza supstanciju definira kao „ono što jest u sebi i sobom se poima“ (*E I*, Def3). To da se „poima sobom“ ukazuje na konceptualnu neovisnost o drugoj stvari. S druge strane, Spinoza kaže da „spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka“ (*E I*, A4). To znači da bi dvije supstancije, da bi uopće mogle uzročno djelovati jedna na drugu, trebale imati nešto zajedničko (prema *E I*, P3). Budući da dvije supstancije ne mogu imati istu narav ili atribut (prema *E I*, P5), one ne mogu ni proizvesti jedna drugu (usp. *E I*, P6). Drugim riječima,

nepojmljivost uzročnog djelovanja među supstancijama dovodi do nemogućnosti uzročnog djelovanja među njima. Međutim, za Spinozu je moguće uzročno djelovanje između supstancije i njezinih modusa budući da su atributi ono zajedničko jednoj i drugima. S druge strane, razlika između supstancije i njezinih stanja ili modusa nije na način zbiljske razlike dviju supstancija koje su jedna „izvan“ druge.

Jedan od povoda Spinozi da Božje uzrokovanje shvati u smislu imanentnog, a ne transcendentnog, uzrokovanja bio je Malebrancheov okazionalizam (usp. Koistinen, 2002, 61-62). Malebranche s jedne strane naučava da između konačnih bića ne može biti uzročno-posljedične veze, a s druge strane da je Bog jedini istinski uzrok. Ako čovjek primjerice ustane sa stolice, dizanje njegovog tijela nije uzrokovano njegovim voljnim činom nego Bogom, a voljni čin je tek prigoda (*occasio*) Bogu (koji zna za taj voljni čin) da uzročno djeluje na njegovo tijelo. Takvo rješenje ostavlja nejasnim kako se uzročna veza može razumjeti između Božjih voljnih čina i njihovih realizacija a ne može se razumjeti između čovjekovih voljnih čina i njihovih realizacija. Ono je povezano s poimanjem Boga kao transcendentnog, iskonskog i sveobuhvatnog uzroka. Bog je, također za Spinozu, iskonski i sveobuhvatni uzrok ali nije transcendentan: „Bog je trajni (unutarnji), a ne prolazni (izvanjski) uzrok svih stvari“ (*E I*, P18). Kada u dokazu tog poučka kaže da ne može biti nikakve stvari „koja bi izvan Boga bila u sebi“, onda se tu stvar treba shvatiti kao stanje koje ontološki i konceptualno ovisi o Bogu. Ako se već i koristi prostorna metafora „u“ ili „izvan“, onda ona ukazuje na činjenicu da se stanja supstancije ne mogu nekako zamišljati „izvan“ nje kao što se obično jednu supstanciju zamišlja izvan druge.

Kako shvatiti to Božje „unutarnje“ ili imanentno uzrokovanje? Odgovor bi glasio: „Imanentni uzrok obično se shvaća kao uzrok čiji mu učinci pripadaju ili su njegov dio (uvelike kao što se za duh može reći da je uzrok svojih predstava)“ (Nadler, 2006, 79). S druge strane, prolazni ili izvanjski uzrok proizvodi svoj učinak na način da je taj učinak izvan njega i da, pošto je jednom ostvaren, ne treba više utjecaj uzroka da bi opstojao. Takvu distinkciju radi i T. Akvinski kada govori o uzrokovanju s obzirom na bitak/opstanak (*causalitas secundum esse*) i uzrokovanju s obzirom na nastanak (*causalitas secundum fieri*).¹⁴ Navodi primjer Sunca koje isijava svjetlost koja ima učinak na zrak da i on bude svijetao. Zrak je svijetao dotle dok Sunce isijava svoju svjetlost (*causalitas secundum esse*). S druge strane, pošto graditelj izgradi kuću ta kuća opstoji neovisno o daljnjem uzročnom djelovanju graditelja (*causalitas secundum fieri*). Drugim riječima, ona tada ima ontološku neovisnost o svom graditelju.

Spinoza se, govoreći o Božjem uzrokovanju, oslanja na *causalitas secundum esse* te pritom i ne skriva da se služi skolastičkim modelom i terminologijom: „Bog nije samo uzrok da stvari počnu opstojati, nego i za to da ustrajavaju u opstanku, ili (da uporabim skolastički termin) Bog je uzrok bivanja stvari“ (*E I*, P24, C). Iako se Spinoza slaže s Tomom (kada ovaj govori o *causalitas secundum esse*) da je učinak neodvojiv od uzroka, odnosno da učinak

¹⁴ Usp. T. Akvinski, *Summa Theologiae* I, q.104, a1.

opstoji dotle dok uzrok djeluje na njega, Spinoza insistira na tome da uzrok ostaje u učinku. U tome je specifičnost imanentnog uzrokovanja. Tomin primjer sa Suncem i osvjetljavanjem zraka jasno poručuje da zrak ne može biti osvjetljen ako Sunce prestane isijavati svjetlost, ali ta se svjetlost zraka događa izvan Sunca, recimo na Zemlji. U tom smislu, Sunce je emanativni a ne imanentni uzrok: „Emanativni uzrok proizvodi kroz ono što daje ali je onkraj onoga što daje“ (Deleuze, 1990, 172). Sa Spinozinim supstancijskim monizmom je nespojivo da bi bilo kakav učinak bio „izvan“ jedincate supstancije.

1.2.3. Geometrizirani esencijalizam

Nakon što smo vidjeli da supstancijski monizam dopušta jedino imanentno uzrokovanje, potrebno je dodatno odrediti kako se događa kauzalni odnos između supstancije i njezinih modusa. Međutim, kada se radi o pitanju kako pobliže shvatiti kauzalni odnos između supstancije i modusa Spinoza više zbunjuje nego pojašnjava narav tog odnosa. On se u vezi toga izjašnjava na više načina: „iz najviše Božje moći ... sve je nužno proizašlo (*efluixisse*) ili ... slijedi (*sequi*) jednakom nužnošću...“ (E I, P17, S); „stvari nisu mogle od Boga biti proizvedene ni na koji drugi način ni drugim redom nego kako su proizvedene (*productae*)“ (E I, P33); „stvari od Boga ne mogu biti stvorene (*creari*) na drugi način ili drugim redom“ (E I, P33, S2); „Bog ... djeluje (*agit*) samo iz zakona svoje naravi...“ (E I, P17, C2); „Bog nije samo djelatni uzrok (*causa efficiens*) opstanka stvari nego i njihove biti“ (E I, P25) itd. Nejasnoća je dodatno povećana Spinozinom tvrdnjom kada kaže: „u istom onom smislu po kojem se kaže da je Bog uzrok sama sebe tako treba kazati da je on uzrok svih stvari“ (E I, P25, S). Proizlazi da bi Bog trebao biti djelatni uzrok sama sebe budući da je djelatni uzrok opstanka i biti stvari (prema E I, P25). Međutim, kako u istom smislu može biti uzrok sama sebe i stvorenih stvari ako se od njih razlikuje u temeljnom ontološkom smislu: Bog nužno postoji zato što njegova bit uključuje postojanje (prema E I, Def1) dok bit ostalih stvari ne uključuje postojanje, odnosno te se stvari mogu pojmiti kao nepostojeće (prema E I, A7)? Spinoza će, doduše, reći da su sve stvari nužne, ali ne na isti način: „Za neku se stvar kaže da je nužna ili u pogledu njene biti ili u pogledu uzroka. Opstanak neke stvari nužno proizlazi ili iz njene biti i definicije ili iz danog djelatnog uzroka“ (E I, P33, S), no time još nije riješen onaj problem.

Problem je tim veći što je Spinozino poimanje uzrokovanja važno ne samo za razumijevanje odnosa supstancija-modus nego i drugih bitnih dijelova njegove filozofije (determinizam, odnos modus-modus, razlika između tvoreće i stvorene Naravi itd.). Stoga ne čudi opaska M. Wilson: „Spinoza kaže jako malo u pravcu izravnog rasvjetljavanja koncepta ili konceptata uzročnosti na koje se oslanja“ (Wilson, 1991, 133). Ovdje neću ulaziti u detaljnu analizu problema kako shvatiti uzrokovanje u spinozizmu nego ću najprije ukratko prikazati dva prevladavajuća interpretativna modela kauzalnosti u Spinoze (mehanicistički i logicistički) te ću potom nešto više reći o modelu za koji mislim da najbolje osvjetljava tu problematiku (model formalnog uzrokovanja).

Komentatori koji kauzalnost u Spinoze tumače u mehanicističkom smislu (naglašavajući primat djelatnog uzroka) mogu navesti više razloga u prilog svoje teze. Prije svega, mehanicizam je, u okviru tadašnje znanstvene revolucije, nastojao aristotelovsko-skolastičku koncepciju (koja naglašava svršne uzroke i supstancijalne forme) zamijeniti koncepcijom po uzoru na fizikalni model uzrokovanja. Tako je Descartes prirodne stvari tumačio polazeći od konkretizacija njihove protežnosti (veličina, oblik itd.) i ističući djelatni uzrok kao paradigmu uzrokovanja na koji trebamo obratiti pozornost, a ne na svršne uzroke (usp. *Načela* I,28). Zatim, Spinoza Boga izričito proglašava „djelatnim uzrokom“ (*E I*, P16, C1). Osim toga, Spinozi je bilo važno dokinuti teleologiju na način da je svršne uzroke zamijenio djelatnima: „narav si nije propisala nikakve svrhe“, tj. „svi svršni uzroci su ljudske izmišljotine“ (*E I*, App). Kada u navedenom Dometku kaže da „sve u naravi postupa po nekoj vječnoj nužnosti“, onda očito aludira na determiniranost u smislu djelatnih uzroka (usp. Bennett, 1984, 216).

Središnja ideja logicističkog modela je ta da „Spinoza uspostavlja neku vrst izomorfizma, korelacije, ili čak identiteta između kauzalnih relacija i relacija *čisto logičkih* izvođenja ili zaključivanja“ (Hübner, *neobj. čl.*, 8). Zagovornici ovog modela (npr. Allison, 1987, 63-66) polaze od Spinozine tvrdnje da su „red i sveza predstava jednaki redu i svezi stvari“ (*E II*, P7), odnosno uspostavljanja stroge paralelnosti što postoji između modusa i predstava o njima koje postoje u beskonačnom razumu: „Iz nužnosti božanske naravi mora slijediti beskonačno mnogo na beskonačno mnogo načina (to jest, sve što može biti shvaćeno beskonačnim razumom)“ (*E I*, P16). Spinozi je ovaj poučak, naravno, vrlo važan zato što je njime omogućena radikalna primjena načela dovoljnog razloga budući da za svaku postojeću stvar postoji njena predstava u beskonačnom razumu što znači da je i za čovjeka svaka stvar načelno pojmljiva. U kontekstu govora o logicističkom modelu kauzalnosti u spinozizmu, taj je poučak važan zato što pokazuje da Spinoza „uzročni odnos između Boga i svijeta zamišlja u smislu modela logičkog odnosa između razloga i posljedice. Bog funkcionira kao logički temelj stvari“ (Allison, 1987, 64).

Osim ovih Spinozinih tvrdnji, povod za logicizirajuće poimanje kauzalnosti u spinozizmu može se prepoznati i u Spinozinom poistovjećivanju razloga i uzroka (usp. *E I*, P11, Dm2), kao i u Spinozi omiljenoj analogiji između trokuta i Boga:

„iz najviše moći Božje ili iz njegove beskonačne naravi beskonačno mnogo i na beskonačno mnogo načina proizlazi, a to znači da je sve nužno proizašlo ili da stalno slijedi jednakom nužnošću, kao što iz naravi trokuta od vječnosti naovamo i od ovamo u vječnost slijedi da su njegova tri kuta jednaka dvama pravim kutovima“ (*E I*, P17, S).

Izraz „slijedi“ iz ove analogije lako se može shvatiti u smislu Spinozinog približavanja, ili čak poistovjećivanja, odnosa koji se na ontološkom planu događa između uzroka i učinka te odnosa koji se na matematičkom i logičkom planu događa između različitih umskih entiteta. Odnosno, izraz „slijedi“ sugerira da „stvari kauzalno 'slijede' iz supstancije na isti način kao što propozicije u dokazivanju zaključivanjem 'slijede' jedna iz druge“ (Hübner, *neobj. čl.*, 8-9).

Model formalnog uzrokovanja nastoji pružiti temeljniji i obuhvatniji obrazac kauzalnosti u spinozizmu rješavajući neka pitanja što su ostala otvorenima u prva dva modela.¹⁵ Taj model bi se sažeto mogao definirati u smislu da Spinozin nauk o uzročnosti „ima puno toga zajedničkog s idejom oblikovnih uzroka, ili onime 'što slijedi iz biti'“ (Viljanen, 2007, 33).

Kada se, unutar spinozizma, govori o Božjem uzrokovanju treba stalno imati na pameti Spinozinu tvrdnju koja glasi: „Iz same nužnosti Božje biti slijedi da je Bog uzrok sebe ... i ... svih stvari. Dakle, moć Boga, kojom on i sve jest i djeluje, jest sâma njegova biti“ (*E I*, P34, Dm). Također treba voditi računa o njegovoj tvrdnji da je Bog u istom smislu uzrok sâma sebe kao i svih stvari (prema *E I*, P25, S). Božja bit ili moć je temeljno ontološko počelo zaslužno za postojanje i djelovanje ne samo Boga već i svih stvari što proizlaze iz njegove biti. Tu se bit stoga ne smije shvaćati isključivo u smislu nekakve apstraktne definicije nego u smislu beskrajno dinamičkog počela zbog kojega postoji sve ono što postoji. S druge strane, to počelo djeluje na način sličan onome kako „djeluje“ bit razumske tvorevine kao što je trokut. Spinoza Božje uzrokovanje može usporediti sa „slijedenjem“ svojstava trokuta iz njegove biti (dva su prava kuta jednaka zbroju triju unutarnjih kutova) zato što u oba slučaja točno određena svojstva slijede iz određene biti. To ne znači da je Spinoza umske entitete (kao što su geometrijski likovi) promatrao na istoj ontološkoj razini na kojoj se nalaze zbiljski entiteti (usp. *Ep.* 83). Među njima je bitna razlika u tome što umski entiteti nemaju u sebi moć realizirati ili „proizvesti“ svoja svojstva za razliku od Boga iz čije biti proizlazi ne samo njegovo nužno postojanje (usp. *E I*, P11) nego i nužno postojanje svega „što može biti shvaćeno beskonačnim razumom“ (*E I*, P16).

Tako shvaćena Božja bit izvor je kauzalne moći pojedinih stvari:

„Štogod opstoji, izražava Božju narav ili bit na točan i određen način..., to jest ... štogod opstoji, izražava Božju moć koja je uzrok svih stvari, na točan i određen način, pa stoga ... iz svega mora slijediti neki učinak...“ (*E I*, P36, Dm).

Činjenica da sve stvari, pa tako i čovjek, „izražavaju Božju moć na točan i određen način“ pokazat će se presudnom u nastavku moga rada kad budem detaljnije govorio o čovjekovom djelovanju.

Međutim, kako shvatiti Spinozinu tvrdnju da je Bog uzrok sama sebe u istom smislu kao što je uzrok svega? Pri odgovoru na to pitanje treba vidjeti što je zajedničko nužnom postojanju Boga na temelju njegove biti, s jedne strane, te proizlaženju stvari iz Božje biti, s druge strane. Zajednička im je upravo Božja bit iz koje, zbog njezine nutarnje i beskrajne dinamičnosti, nužno slijedi kako Božje postojanje tako i postojanje pojedinačnih stvari.

¹⁵ Što se tiče ovog modela, oslanjam se na razmišljanja V. Viljanena (2007, 33-76) i K. Hübner (neobjavljeni članak). Oboje se slažu u tome da Spinoza kao temeljni obrazac uzrokovanja uzima formalno uzrokovanje. Razlika u njihovim interpretacijama je u tome što Hübner tvrdi da se Spinoza u shvaćanju oblikovnog uzroka više oslanja na Descartesov i matematički model formalnog uzrokovanja nego na Suarezov model emanativnog uzrokovanja (usp. Hübner, neobj. čl., 40-41).

Zahvaljujući Božjoj biti, Božje postojanje može se poistovjetiti s Božjim uzročnim djelovanjem. Budući da iz njegove biti nužno proizlazi opstojanje, odnosno „opstanak Boga i njegova bit jedno su te isto“ (*E I*, P20) i budući da „ništa ne opstoji iz čije naravi ne bi slijedio neki učinak“ (*E I*, P36), ono poistovjećivanje Božjeg nužnog postojanja s njegovim nužnim uzročnim djelovanjem razvidno je po sebi: „stoga nam je isto tako nemoguće pojmiti da Bog ne djeluje kao i da nije“ (*E II*, P3, S).

Iako su sve stvari nužne, one nisu nužne u istom smislu: Bog je nužan zahvaljujući svojoj biti (pa govorimo o esencijalnoj nužnosti) dok su pojedinačne stvari nužne zahvaljujući vanjskim uzrocima (pa govorimo o kauzalnoj nužnosti) (usp. *E I*, P33, S1). Pomoću ove distinkcije možemo lakše razumjeti činjenicu da Spinoza koristi pojam „djelatnog“ uzroka, i to češće nego pojam „oblikovnog“ uzroka. „Oblikovni“ uzrok spominje jedino u kontekstu govora o čovjekovom duhu koji je, prilikom spoznaje pod vidom vječnosti, odgovarajući ili oblikovni uzrok te spoznaje (usp. *E V*, P31 i Dm). „Odgovarajući“ uzrok definira kao onaj „čiji se učinak može jasno i razgovijetno opaziti pomoću njega samog“ (*E III*, Def1). Polazeći od Spinozinog poistovjećivanja „odgovarajućeg“ i „oblikovnog“ uzroka, može se zaključiti da je Bog u svom uzrokovanju uvijek „odgovarajući“ ili „oblikovni“ uzrok budući da se neki njegov učinak objašnjava polazeći jedino od njega kao uzroka dok je „odgovarajući“ ili „oblikovni“ uzrok u slučaju učinka dobivenog interakcijom više konačnih modusa set relevantnih biti tih modusa koje zajedno sačinjavaju cjelokupni ili „odgovarajući“ uzrok danog učinka (usp. Hübner, *neobj. čl.*, 23). Zašto Spinoza češće govori o „djelatnim“ uzrocima i što oni znače?

Općenito rečeno, Spinoza o djelatnim uzrocima govori kada je riječ o nastanku druge stvari: „spinozistička 'eficijentna' uzročnost nije ekvivalentna aktivnosti ili produktivnosti simpliciter ... već proizvođenju ili aktualizaciji, kao oblikovni uzrok, neke izvanjske i različite stvari“ (Hübner, *neobj. čl.*, 24). Pritom, naravno, treba imati u vidu da se spomenuta „izvanjskost“ i „različitost“ trebaju shvatiti u okviru supstancijskog monizma, što znači da ih se treba shvatiti kao modalne a ne realne. O „djelatnosti“ uzrokovanja govori on u svim slučajevima kada se biti uzroka i učinka međusobno razlikuju modalno, tj. u svim slučajevima osim u slučaju Božjeg samouzrokovanja (usp. Hübner, *neobj. čl.*, 24-25). Spinoza ovu kompatibilnost i uklopivost djelatnog uzroka u oblikovni eksplicira kada kaže da „sve što slijedi iz nužnosti naravi djelatnog uzroka zbiva se nužno“ (*E IV*, Praef.).

Vodi li se računa o tome da je Bog „na svaki način prvi uzrok“ (*E I*, P16, C3); da je on jedina postojeća supstancija (prema *E I*, P14); te da su modusi stanja koja izražavaju njegovu bit (prema *E I*, P25, C), dolazi se do zaključka da se „svaki govor o kauzalnim relacijama što se odvijaju među konačnim stvarima može i treba prevesti u, recimo to tako, prikladniji govor o Božjem unutarnjem uzrokovanju“ (Viljanen, 2007, 40, bilj. 68). Ovaj zaključak pokazat će se značajnim kad budem govorio o iznimno važnom pitanju čovjekove „aktivnosti“. Pokazat će se, naime, da je aktivnost bitno ovisna o moći uzrokovanja te o pitanju izvora te moći.

Ovakav model uzrokovanja, koji polazi od temeljne činjenice da je Božja bit, odnosno moć, jedini i temeljni princip sveg postojanja i zbivanja (a to ponajprije znači djelovanja/uzrokovanja), kao i od činjenice da je nužnost tog uzrokovanja jednaka onoj „slijeđenja“ određenih svojstava iz trokuta, prikladno se može nazvati „geometrizirani esencijalizam“ (Viljanen, 2007, 56). On ne samo da ostavlja prostor za govor o „djelatnim“ uzrocima nego i bolje odgovara na nejasnoće implicirane u Spinozinom govoru o uzrokovanju. To smo primjerice vidjeli u slučaju Spinozinog poistovjećivanja smisla u kojemu je Bog uzrok sama sebe kao i ostalih stvari. Spinoza, koji za Boga inače kaže da je djelatni uzrok opstanka i biti pojedinačnih stvari (usp. *E I*, P25), zasigurno ne bi potpisao izjavu da je Bog „djelatni“ uzrok sama sebe. Zatim, ovakav model je općenitiji od primjerice mehanicističkog modela koji može dobro funkcionirati kada se radi o uzrokovanju unutar atributa protežnosti, ali je manje prikladan za opisivanje uzrokovanja unutar atributa mišljenja (usp. Hübner, *neobj. čl.*, 28). Isto tako, on dobro dohvaća oba Spinozi važna aspekta uzrokovanja, tj. onaj proizvođenja i spoznavanja: „Spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka i uključuje je u sebi“ (*E I*, A4). Uzme li se da uzrok proizvodi nekakav učinak zahvaljujući svojoj biti, a ova je razumom dohvaćena u definiciji, onda se spomenuti model pokazuje prikladnim osvijetliti tu kauzalno-konceptualnu međuovisnost.

Ako bi se ovome modelu prigovorilo da govor o „svojstvima“ što proizlaze iz biti ne dohvaća dobro eficientnost učinaka, odnosno njihovu zbiljsku proizvedenost, onda treba reći da su modusi, za Spinozu, „stanja“ ili „svojstva“ (prema *E I*, P25, C) a ujedno su „proizvodi“ (usp. *E I*, P33). Drukčije rečeno, „u mjeri u kojoj su stvari zbiljske, ono bitno što slijedi jednako je učinkovitosti odnosno proizvođenju *zbiljskih* učinaka, stanja i svojstava“ (Viljanen, 2007, 35).

Važno je uočiti da Spinoza, pri govoru o uzrokovanju, naglašava oblikovni i djelatni uzrok dok se svršni uzrok ne uklapa u njegovu koncepciju geometriziranog esencijalizma.¹⁶ On svoju ontologiju gradi po uzoru na matematiku „koja se ne bavi svrhama nego samo s biti i sa svojstvima brojeva, [i koja je] pokazala ljudima drugo mjerilo istine“ (*E I*, P36, App). Odbacivanje svršnih uzroka najprije treba gledati u kontekstu supstancijskog monizma i presudne uloge Boga kada je riječ o uzrokovanju. Pogledajmo glavne Spinozine razloge za odbacivanje božanske teleologije. Poricanje ove teleologije važno je ne samo radi boljeg razumijevanja djelovanja jedine supstancije nego i zbog posljedica koje takav nauk ima na eventualno čovjekovo svrhovito djelovanje.

¹⁶ „Materijalni“ uzrok iz aristotelovsko-skolastičke tradicije teško je uklopiv u Spinozinu koncepciju (usp. Viljanen, 2007, 20).

1.2.4. Razlozi protiv božanske teleologije

Već smo vidjeli (1.1.2.2.) da Spinoza poriče Bogu svrhovitost djelovanja zato što bi ta svrhovitost pretpostavljala Božju osobnost, razum i slobodnu volju dok je povijest prečesto bila zamrljana krvlju mnogih ljudi koji su bili mučeni, proganjani ili ubijani zato što nisu htjeli prihvatiti „pravu“ Božju volju kakvu su definirali oni koji su imali moć i koji su si pripisivali ekskluzivno pravo tumačiti što ta Božja volja znači u sadržajnom smislu i konkretnom životu. Teolozi različitih vjera uvijek su u većoj ili manjoj mjeri u napasti, makar i podsvjesno, svojatati pravu istinu o Bogu, njegovim naumima i djelovanjima. U takvoj su napasti naročito oni koji različite religije gledaju na isključiv način, tj. kao da samo jedna religija (upravo njihova) donosi istinu o Bogu dok su ostale religije u zabludi. Zasigurno je krasan osjećaj smatrati se pripadnikom „jedine i prave“ religije što, međutim, nužno pretpostavlja uvjerenost da se posjeduje istinito znanje o Bogu, njegovoj naravi i naumima. Potom je potreban mali korak, koji se događa gotovo po inerciji, da se pojavi osjećaj superiornosti spram pripadnika drugih religija i osjećaj dužnosti da se i druge privede pravome putu.

Spinozi je Božje svrhovito djelovanje neprihvatljivo i zato što je ono nespojivo s Božjim savršenstvom, odnosno nauk o svrhovitom Božjem djelovanju „uništava Božje savršenstvo: jer ako Bog djeluje radi svrhe, onda nužno teži nečemu što mu nedostaje“ (*E I*, P36, App). Među ljudima, naime, uvelike vlada vjerska predrasuda da je „Bog sve stvorio radi čovjeka, a čovjeka pak da bi ga štovao“ (*isto*). Takvo shvaćanje implicira da Bog „treba“ štovanje od strane čovjeka. Da bi postigao to štovanje, on stvara svijet poradi čovjeka da se ovaj slobodno koristi i upravlja njime. Čovjek u svijetu zatiče mnoge stvari koje može upotrebljavati u svoju korist pa zaključuje da ih je za njega stvorio Bog, koji pak zauzvrat očekuje štovanje. Takvo razmišljanje je, prema Spinozi, nedostojno Božjeg savršenstva. S Božjim savršenstvom je nespojiva bilo kakva „potreba“ za štovanjem. S druge strane, sama ta ideja štovanja dovela je među ljudima do osjećaja superiornosti i razdora:

„stoga se dogodilo da je svaki iz svoga značaja izmislio različite načine štovanja Boga, kako bi Bog njega više volio nego druge i kako bi cijelom naravi upravljao u korist njihove požude i nezasićne pohlepe“ (*isto*).

U istome Dometku, Spinoza načelno pobija svu teleologiju budući da „ovaj nauk o svrsi prirodu okreće sasvim naopako. Jer, učinkom smatra ono što je zapravo uzrok i obratno ... Zatim, jer ono što je po naravi prvo čini kasnijim“. Ukoliko se svrhu shvaća kao neko buduće poželjno stanje, onda bi ispalo da nešto iz budućnosti uzrokuje određeno djelovanje u sadašnjosti, što je nesklapno. Uzrokovanje uvijek treba ići od ranijega prema kasnijem, odnosno uzrok mora prethoditi svom učinku a ne obratno. Bog, dakle, djeluje na način da iz njegove biti proizlazi nešto u uvijek određenom smjeru: od sadašnjosti prema budućnosti.

Teleološki nauk ne samo da dokida Božje savršenstvo nego narušava i hijerarhiju stupnjeva savršenstva u stvorenim *modusima*. Ako se pretpostavi da je čovjek konačna svrha Božjeg stvaranja, onda ispada da je čovjek razlog postojanja prethodnih ontoloških entiteta

kao što su beskonačni modusi, te da je u tom smislu savršeniji od njih. Međutim, Spinoza tvrdi da je savršenije ono što je neposredno proizvedeno od Boga, odnosno stupanj neposrednosti proizvedenosti od Boga proporcionalan je stupnju savršenstva te stvari: „Jer ... najsavršeniji je onaj učinak koji je neposredno proizveden od Boga, i što više posrednih uzroka neka stvar treba da bi bila proizvedena to je ona nesavršenija“ (*isto*). Iz apsolutne naravi nekog Božjeg atributa beskonačni modusi slijede ili neposredno ili posredno (prema *E I, P23, Dm*).

Osim toga, Bogu je zapravo nemoguće da pojedinačne stvari proizvodi na način da najprije „odvagne“ koju bi bilo bolje stvoriti, ili koji bi svijet bilo bolje stvoriti. Iako govori o modusu protežnosti i s njime neodvojivom modusu mišljenja kao da bi bila dva zasebna modusa, ta dva modusa su zapravo jedan te isti modus (usp. *E II, P7, S*). Oni su istodobni i neodvojivi, zapravo su proizvod promatranja istoga modusa pod različitim aspektima: pod vidikom protežnosti ili vidikom mišljenja. Budući da su istodobni i neodvojivi, Bog ne može najprije imati apstraktnu predstavu o nekom modusu o kojoj će potom odlučivati hoće li je ostvariti ili ne, odnosno hoće li stvoriti njoj paralelan modus pod vidikom protežnosti. Dakle, predstava neke stvari ne može Bogu poslužiti kao apstraktni obrazac po kojemu će stvoriti tu stvar. Božje uzrokovanje odvija se, u spinozizmu, na način nužnog slijeđenja beskonačno mnogo stvari koje se mogu promatrati pod vidikom protežnosti i mišljenja (usp. *E I, 16*).

Također treba reći da božanski razum koji bi, prije samog stvaranja, jedini mogao razmotriti razne moguće stvari ili svjetove te se opredijeliti za jednoga od njih ne spada u tvoreću nego stvorenu Narav (prema *E I, P31*). Razum je tek jedan od modusa mišljenja (za razliku od ljubavi, požude itd.), a Božje mišljenje je jedan od atributa koji izražava Božju bit. Važno je, dakle, uočiti da razum (pa i onaj božanski) spada u Božje proizvode, tj. on nije nekakva primordijalna božanska sposobnost neophodna za „izbor“ između različitih svjetova prije samog stvaranja.

Nakon što smo vidjeli što za Spinozu znači determinizam (pod vidikom prihvaćanja oblikovnih i djelatnih uzroka te odbacivanja svršnih uzroka), i koji su osnovni ontološki elementi kroz koje se taj determinizam ostvaruje, sada prelazim na govor o čovjeku vodeći računa o temeljnim ontološkim premisama. Napominjem tek da teme kojima ću se baviti u nastavku (interakcija, aktivnost itd.) nisu vezana specifično za čovjeka kao što se i već obrađene teme (modus kao izrazi ili stanja Božje biti, uzrokovanje itd.) odnose na sve pojedinačne moduse, pa tako i čovjeka. Budući da se u svome radu zanimam ponajprije za čovjekovo djelovanje pod vidikom svršnog i slobodnog djelovanja, sljedeće ću teme obrađivati isključivo u pogledu njihovog značenja u čovjekovom slučaju.

2. Implikacije ontoloških postavki na čovjeka

Ontološke postavke koje Spinoza iznosi u prvom dijelu *Etike* i iz kojih jasno proizlazi da postoji samo jedna supstancija i da je sve (uključujući Boga) posve determinirano u svom djelovanju mogle su jedino izazvati burne reakcije od strane Spinozinih neistomišljenika. Posljedice do kojih one dovode bile su, u najmanju ruku revolucionarne: čovjek nije supstancija koja ima sposobnost određivati i usmjeravati svoje čine, odnosno nema sposobnost izbora za ovu ili onu opciju. Takva antropologija protivila se ne samo zdravorazumski građenom svjetonazoru nego i temeljnim vjerskim zasadama, jer se na temelju takvih ideja teško moglo govoriti o čovjekovoj moralnoj odgovornosti. Međutim, činjenica je da Spinoza svoju antropologiju izvodi iz temeljnih ontoloških premisa pazeći na koherentnost čitavog svog sistema. Ako se božanska supstancija izražava kroz beskonačno mnogo modusa, onda je stvorena pretpostavka za djelovanje jednoga modusa na drugog, što je tema kojom ću se sada baviti.

2.1. Interakcija

Punina i beskonačnost Božje biti ili moći ima za posljedicu proizlaženje iz te biti beskonačno mnogo stvari: „Iz nužnosti božanske naravi mora slijediti beskonačno mnogo na beskonačno mnogo načina“ (*E I*, P16). Čovjek je tek jedna od tih beskonačnih stvari što nužno proizlaze iz božanske biti. On je uvijek okružen s drugim stvarima s kojima je osuđen na interakciju. Štoviše, bez tih drugih stvari čovjeka ne bi ni bilo kao što, s druge strane, ne bi ni prestao biti da nema drugih stvari. Naime, iako Spinoza kaže da je „Bog na svaki način prvi uzrok“ (*E I*, P16, C3), on također tvrdi da svaka pojedinačna stvar ovisi, u svom postojanju i djelovanju, o drugim pojedinačnim stvarima:

„Svaka pojedinačna stvar ili svaka stvar koja je konačna i koja ima određeni opstanak može opstojati i može biti određena da čini samo ako je određena da opstoji i čini od drugog uzroka koji je također konačan i ima određeni opstanak: a ovaj opet uzrok može opstojati i može biti određen da čini samo od drugog uzroka koji je također konačan, ima određeni opstanak i određen je da opstoji i da čini, i tako u beskraj“ (*E I*, P28).

Čitava stvarnost zapravo je beskonačno velika mreža pojedinačnih stvari koje su uvijek u kauzalnoj interakciji. Kako shvatiti Spinozin stav da konačne i pojedinačne stvari kauzalno utječu na opstanak i djelovanje drugih stvari ako je Bog jedina supstancija i jedini uzrok? Treba podsjetiti da „posebne stvari nisu drugo do stanja Božjih atributa ili modusi kojima su Božji atributi na točan i određen način izraženi“ (*E I*, P25, C). Kada se kaže da neka konačna stvar kauzalno utječe na opstanak i djelovanje druge konačne stvari, onda to znači da je druga konačna stvar uzrokovana Bogom ukoliko ga se promatra aficiranim nekim modusom (usp. *E I*, P28, Dm). Svaki je modus specifično Božje stanje ili afekcija koje je u interakciji (ili je aficirano) s drugim Božjim stanjima ili afekcijama. Dakle, čovjek kao jedna

specifična božanska afekcija svoje postojanje duguje drugim božanskim afekcijama ili modusima.

Čovjekova interakcija s drugim stvarima događa se na dva temeljna načina kojima je izražena mjera u kojoj čovjek aktivno određuje ili pasivno trpi promjene svojih stanja: „Ako mi, dakle, možemo biti odgovarajući uzrok ovih stanja, onda pod strašću razumijem djelovanje, a u drugom slučaju trpnju“ (*E III, Def3*). Odgovarajući uzrok svojih djelovanja u izvornom i istinskom smislu je Bog budući da, kao jedino postojeća supstancija, nema oko sebe drugih entiteta koji bi, zajedno s njime, suuzrokovali bilo što. U tom je smislu opravdano reći da je čovjek uvijek osuđen na interakciju s drugim stvarima i, kad se radi o njegovim učincima, na suuzrokovanje s drugim stvarima. Svaki čovjekov čin ima određeni odgovarajući ili cjelovit uzrok (prema *E III, Def1*). Ukoliko je čovjek u većoj mjeri zaslužan za taj čin, odnosno ukoliko u većoj mjeri participira na odgovarajućem uzroku spomenutog čina utoliko više djeluje a manje trpi. Strasti su pritom indikatori čovjekovog kauzalnog udjela u njegovom činu. Samim time što u svom nastanku i djelovanju ovisi o izvanjskim stvarima (bez svojih roditelja ne bi mogao nastati, kao što bez određenih stvari – povoljan atmosferski tlak s povoljnom temperaturom i kisikom, ili pak hrana i piće – ne bi mogao živjeti i djelovati), čovjek nikada ne može, u pravom smislu, biti odgovarajući uzrok svojih čina: „nikad ne možemo postići to da ništa izvan nas ne potrebujemo za očuvanje našeg bitka te da živimo tako da nemamo nikakve razmjene sa stvarima koje su izvan nas“ (*E IV, P18, S*). Međutim, on o mnogim stvarima može biti više ili manje ovisan te time očitovati svoje djelovanje (aktivnost) ili trpnju (pasivnost).

Treba istaknuti da Spinoza na utjecaj izvanjskih stvari nije gledao kao na nešto nužno loše. Zapravo, čovjekova superiornost spram drugih stvari (npr. kamena) očituje se u tome da od drugih stvari može biti aficiran na mnogo načina:

„Ono što ljudsko tijelo raspolaže tako da ono može biti aficirano na mnoge načine ili što ga čini sposobnim da vanjska tijela aficira na više načina, korisno je za čovjeka i to toliko korisnije koliko je tijelo učinjeno sposobnijim da bude aficirano na više načina i da na više načina aficira druga tijela; a štetno je, obratno, ono što tijelo čini manje sposobnim za to“ (*E IV, P38*).

Pozitivni i poželjan korelat sposobnosti tijela da bude aficirano u velikoj mjeri ili na razne načine, i da sa svoje strane aficira, jest sposobnost duha za opažanje (usp. *E IV, P38, Dm*). Vrijednost čovjekove relativno velike sposobnosti da bude aficiran, i da aficira, možemo zorno prikazati sljedećim primjerom: čovjek šeće šumom i na udaljenosti od jedan kilometar opazi veliki požar koji mu se približava. Budući da je razmjerno pokretan, on će najvjerojatnije spasiti živu glavu i na vrijeme se udaljiti od približavajuće vatre. Osim toga, utjecat će na gašenje požara pozivajući vatrogasnu službu. Neke životinje će se također spasiti (zečevi, srne itd.), no nekim životinjama nema spasa (mravi, pauci itd.). Pogotovo nema spasa drveću i drugom raslinju što se nađe na putu vatre. Razlika između čovjeka,

životinja i drveća je očita: čovjek se, u odnosu na životinje (i naročito drveće), može daleko uspješnije i za sebe korisnije postaviti prema požaru.

Sposobnost ljudskog tijela da bude aficirano, i da aficira, na mnoge načine bitno je povezano s njemu specifičnim srazmjerom kretanja/mirovanja koji si njegovi dijelovi međusobno predaju. Kada je taj srazmjer narušen, ograničen ili uništen, i sâma sposobnost tijela za afekcije je narušena, ograničena ili uništena. Nepostojanje spomenutog srazmjera i s njim povezane sposobnosti za afekciju znači smrt toga tijela (usp. *E IV*, P39, Dm).¹⁷

Da zaključimo, interakcija je za čovjeka neizbježna jer je čovjek tek jedan od beskrajnog broja uzroka koji se nalaze u božanskoj mreži stvari. Okruženost drugim stvarima s kojima smo u interakciji može za čovjeka biti teret ako je u toj interakciji previše pasivan, a može biti prilika da razvija i afirmira svoju aktivnost.

2.2. Aktivnost

Mislim da nije pretjerano reći kako je pitanje čovjekove aktivnosti bilo za Spinozu zapravo najvažnije filozofsko pitanje. Aktivnost ukazuje na čovjekovo ispravno i poželjno postavljanje u interakciji s drugim stvarima. Primjer koji najbolje pokazuje, *ex contrario*, vrijednost čovjekove aktivnosti jest onaj malog djeteta:

„I odista onaj tko ima tijelo koje je poput dojenčeta ili djeteta za malo što sposobno i koje ponajvećma ovisi o izvanjskim uzrocima, taj ima duh koji, razmotren po sebi, nema nikakve svijesti o sebi, ni o Bogu, ni o stvarima“ (*E V*, P39, S).

Važnost i poželjnost čovjekove aktivnosti bolje ćemo uočiti pošto vidimo što ona znači na glavnim područjima Spinozinog filozofijskog interesa: etika, epistemologija i politika. Uvodno i općenito se može reći da je stupanj aktivnosti proporcionalan stupnju savršenstva kojemu bi čovjek trebao težiti.

2.2.1. Na etičkom planu

Spinoza podnaslov svojega glavnoga djela nije slučajno sročio riječima: „dokazana geometrijskim redom“. On u svome glavnom djelu želi dokazati *etiku* a ne neku drugu disciplinu, što svjedoči o ulozi i položaju etike u njegovom sistemu.¹⁸ Isto tako, on etiku hoće

¹⁷ Kao što Deleuze kaže: „Struktura tijela je sastav njegove relacije. Što tijelo može činiti podudara se s naravi i granicama njegove sposobnosti da bude aficirano“ (Deleuze, 1990, 218).

¹⁸ Primat etike u spinozizmu komentatori opisuju na različite načine: „Spinozini izbori u pogledu toga koje metafizičke, teološke, epistemološke i psihološke nauke naglašavati i razvijati uvelike su određeni njihovom koristi pri podupiranju njegovih etičkih zaključaka“ (Garrett D., 1996, 267); „Spinozina središnja svrha bila je spoznati kako ljudi djeluju te kako bi se trebali ponašati kao pojedinci i društvena bića“ (Gabbey, 1996, 146); „...glavni poriv Spinozine filozofije je etički. On je ponajprije moralist zanimajući se, poput velikih grčkih mislilaca, za određivanje istinskog dobra za čovječanstvo“ (Allison, 1987, 33).

dokazati, što svjedoči o važnosti koju joj pridaje. Ako je etika „dokazana“, onda se može reći da je autoru takve etike lakše očekivati da će je i drugi prihvatiti i provoditi u djelo. Naravno da Spinoza etiku nije uspio dokazati na način kako se, u matematici, poučci strogo dedukcijom dokazuju iz početnih definicija i postulata. Međutim, Spinoza se trudio, koliko su mu to dopuštali vrijeme i izvanjske okolnosti, što više se približiti matematičkom idealu kako bi i njegova „dokazana“ etika bila što razumljivija i prihvatljivija za druge. Pogledajmo neke glavne elemente Spinozine etike i ulogu čovjekove aktivnosti u njihovom kontekstu.

2.2.1.1. Prividno i istinsko dobro

Prije govora o prividnom ili istinskom dobru, treba vidjeti kako Spinoza uopće zamišlja etičke kategorije „dobro“ i „loše“: „mi dobrim ili lošim zovemo ono što je uzrok ugone ili neugode..., to jest ono što našu moć djelovanja povećava ili smanjuje, potiče ili suspriježe“ (*E* IV, P29, Dm).¹⁹ Kategorije „dobro“ i „loše“ stavlja, preko ugone i neugode, na drugome mjestu u izravnu korelaciju sa stupnjem čovjekova savršenstva: „strast neugode je čin ... prelaženja u manje savršenstvo, to jest čin kojim se ljudska moć djelovanja smanjuje ili suspriježe“ (*E* III, DA3, E).

Etičkim problemom pronalaženja istinskog ili najvišeg dobra Spinoza se bavio i prije same *Etike*. Tako se, na početku svog *Traktata o poboljšanju razuma pita*:

„Pošto me je iskustvo naučilo da je sve što se u svakodnevnom životu često događa isprazno i beznačajno ... odlučio sam naposljetku ispitati postoji li kakvo istinsko dobro koje je u stanju samo se očitovati i koje bi jedino utjecalo na duh kad odbaci sve ostalo. Štoviše, postoji li nešto po čemu bih, ako to pronađem i steknem, zauvijek uživao najveću radost“ (*TIE*, §1).

Ubrzo zaključuje da se čovjekovo najviše dobro sastoji u spoznaji jedinstva vlastite naravi s čitavom prirodom, a cilj je djelovati na druge da i oni steknu takvu narav, pri čemu je važno sva ostala umijeća i znanosti podrediti tom cilju (usp. *TIE*, §13-16). Da bi se bolje uočila specifičnost i izvrsnost istinskih dobara, važno je vidjeti što su to prividna dobra.

Kao osnovna prividna dobra Spinoza navodi: bogatstvo, čast i požudu (usp. *TIE*, §3). Zajedničko tim dobrima jest to da je čovjek, pri njihovom postizanju i konzumiranju, uvelike ovisan o izvanjskim stvarima, odnosno pokazuje se „da smo od izvanjskih uzroka pokrenuti na mnoge načine, te da se klatimo poput morskih valova koje udaraju suprotni vjetrovi“ (*E* III, P59, S). Bogatstvo, čast i požuda su nestalna dobra koja, ako uopće ostvarimo, možemo lako i izgubiti jer razne izvanjske okolnosti mogu postati nepovoljne za nas i dovesti do gubitka tih dobara: „duševni jadi i nesreće najčešće vuku podrijetlo iz prevelike ljubavi spram stvari koja je podvrgnuta mnogim promjenama i čiji gospodari nikad ne možemo biti“ (*E* V, P20, S). Osim toga, takva su dobra po svojoj naravi kompetitivna, što znači da se veći broj ljudi bori oko istoga dobra a može ga posjedovati samo jedan ili tek neki od njih. Drugim

¹⁹ „Moć djelovanja“ i „aktivnost“ uzimam kao sinonime (usp. Kisner, 2011, 80).

riječima, kompetitivna dobra izazivaju među ljudima neprijateljstvo i razdor jer su oni tada podvrgnuti strastima, tj. "često su vučeni na različite strane ... i međusobno su si suprotstavljeni ... iako trebaju pomoć jedan drugoga" (E IV, P37, S2). Kompetitivno dobro u pravilo dovodi do zavisti, a ova je „mržnja ukoliko čovjeka tako aficira da zbog sreće drugog čovjeka osjeća neugodu, i, obratno, zbog tuđeg zla osjeća ugodu" (E III, DA23).

Pri svakoj težnji prema nekom dobru, i u konzumiranju istog, čovjek je otvoren za to dobro, na neki mu se način prepušta i smatra se sretnim ukoliko ga se domogao i uživa u njemu. Problem je, međutim, što navezanost na nestalno, ograničeno i kompetitivno dobro može čovjeku priskrbiti tek nestalnu radost i sreću, da i ne govorim o brojnim primjerima kada ljudi praktički cijeli život potroše u težnji prema, po sebi prividnom, dobru kojega nikada ne postignu. Dovoljno je ukazati na današnji hedonističko-konzumeristički mentalitet koji mnoge ljude čini nezadovoljnima zato što nisu uspješni i bogati kao neki „sretnici“ iz njihove okoline ili kao brojni junaci i njihovi uzori iz TV-sapunica ili filmova. Važno je pritom uočiti da svaka navezanost na prividno dobro očituje čovjekovu pasivnost a ne aktivnost. O pasivnosti se radi zato što čovjek dopušta da bude ovisan o izvanjskim stvarima na način da se klati „poput morskih valova koje udaraju suprotni vjetrovi“. Otvorenost i prepuštenost nečem nestalnom može kao jedinu posljedicu imati pasivnost i ovisnost spram nestalnog dobra, a to nipošto nije nešto što bi Spinoza poželio sebi i drugima.

Vidjeli smo da je čovjek, kad je riječ o prividnom dobru, u pravilu pasivan, tj. ovisan o izvanjskim stvarima. Nikad ne zna kada će ostati bez dobra na koje se navezao i kojemu se otvorio. Može jedino pasivno strepiti da ne ostane bez takvog dobra. Spinoza vrlo oštro kritizira ponašanje ljudi koji teže prividnim dobrima: „škrtost, častohleplje, pohota itd. zapravo su vrste ludila premda ih ne ubrajamo među bolesti" (E IV, P44, S). Drukčije stoje stvari s „istinskim“ dobrima zato što čovjek, u svojoj navezanosti na njih, spokojnije uživa u svojoj sreći (usp. TIE, §8).

Uvodno treba reći da se „istinsko“ dobro, prema Spinozi, sadržajno poklapa s onim što mu nalaže um preko svojih propisa (*praecepta*) odnosno zapovijedi (*dictamina*):

„Budući da um ne zahtijeva ništa protivno naravi, onda on zahtijeva da svatko sebe ljubi te da ište što mu je korisno, što je odista korisno, te da teži za onim što čovjeka zaista vodi u veće savršenstvo" (E IV, P18, S).

Čovjeku je istinski korisno ili dobro ono što njegovu moć djelovanja odista povećava, odnosno ono što ga dovodi do većeg savršenstva, odnosno ono što dovodi do istinske ugone. U slučaju prividnog dobra, čovjek također osjeća svojevrsnu ugodu samo što takva ugoda, po logici stvari i u pravilo, nije istinska ugoda i u tom slučaju čovjek nije istinski prešao u viši stupanj savršenstva. Odnosno, one požude koje su određene čovjekovom spoznajom i moći uvijek su dobre, dok ostale požude mogu biti dobre ili loše (usp. E IV, App., Cap.3). Pogledajmo neke primjere koji konkretiziraju čovjekovo djelovanje „pod vodstvom uma“.

Svaki od nas je imao, ili ima, neugodna iskustva da je predmetom tuđe mržnje ili zavisti. Kako se postaviti u takvoj situaciji? Onaj koji ne živi pod vodstvom uma instinktivno će na mržnju, zavist itd. odgovoriti istom mjerom. Spinoza, međutim, savjetuje nešto drugo: „Onaj tko živi pod vodstvom uma nastoji, koliko može, da na tuđu mržnju, bijes, prezir itd. spram sebe uzvratilj ljubavlju ili plemenitošću“ (*E IV, P46*). Radi se o tome da je ljubav ugoda (prema *E IV, P44, Dm*), a ugoda označava prijelaz u viši stupanj savršenstva (prema *E III, DA2*), što znači i povećanje moći djelovanja (prema *E III, DA3, E*). Stoga nas Spinoza poziva da na tuđu mržnju odgovaramo ljubavlju jer jedino ona može ugasiti tuđu mržnju dok, s druge strane, mržnja samo povećava mržnju. Osim toga, ako zajedno sa Spinozom promotrimo stvari na radikalno deterministički način, uviđamo da za mržnju zapravo nemamo opravdani razlog. Zamislmo Tomislava koji bezbrižno šeće velebitskim šumama i odjednom doživi bliski susret s medvjedom. Ona ga napadne i teško ozlijedi, no Tomislav ipak izvuče živu glavu i, nakon liječničke pomoći, opet živi normalnim životom. Naravno da će sada dobro promisliti hoće li opet sam lutati nepoznatim šumama, ali vjerojatno neće gajiti mržnju prema medvjedi koja ga je napala jer je zasigurno instinktivno branila svoje mlade. Zamislmo istog Tomislava koji, kao i u prvom slučaju, šeće velebitskim šumama. Napadnu ga dva čovjeka, nanesu otprilike jednako teške ozlijede i ukradu mu novac. Hoće li nakon tog nemilog događaja mrziti svoje napadače? Vjerojatno hoće, te će se potruditi da im se na neki način osveti. Spinoza bi mu savjetovao da prema njima ne gaji mržnju iako ne bi imao ništa protiv toga da se lopove prijavi policiji te da, pošto ih se uhvati i osudi, budu primjereno kažnjeni, ali ne „iz mržnje ili bijesa itd., nego samo iz ljubavi prema općem dobru“ (*E IV, P63, S*). Na ovome primjeru dobro se vidi kako istinska spoznaja, odnosno ponašanje pod vodstvom uma, umanjuje loše strasti kako što je mržnja. Naime, ako štetan učinak nekog izvanjskog uzroka na nas shvatimo u njegovom pravom svjetlu, tj. da je to nužni učinak proizišao iz Boga i da se drukčije nije mogao dogoditi (prema *E I, P29*), onda ćemo trpjeti manju strast jer „strast prema stvari koju prisposobljavamo kao slobodnu veća je od strasti spram nužne stvari“ (*E V, P5, Dm*). Spinoza bi postupak lopova objasnio ne navođenjem njihovog razuma ili sposobnosti slobodne volje, nego njihovim žalosnim stanjem da idu za prividnim dobrom (novac) ne libeći se pritom napasti i ozlijediti drugog čovjeka. Na tom se primjeru također dobro vidi što znači kompetitivnost prividnog dobra.²⁰ Čak i kad nas netko mrzi ili nam nanese zlo, prema njemu ne smijemo gajiti mržnju jer ova je „neugoda praćena predstavom izvanjskog uzroka“ (*E III, DA7*), a „neugoda je utoliko loša, ukoliko našu moć djelovanja smanjuje ili suspriježe“ (*E IV, P59, S*). Dakle, djelovanje prema zapovijedi uma povećava našu aktivnost jer se ne prepuštamo lošim emocijama koje tu aktivnost umanjuju.

Život prema zapovijedi uma iznimno je važan u etičkom smislu i zato što omogućuje čovjeku da se odrekne sadašnjeg manjeg (i najčešće prividnog) dobra kako bi u budućnosti mogao uživati u istinskom dobru: „Ukoliko duh promatra stvari prema zapovijedi uma on je podjednako aficiran, radilo se o predstavi buduće stvari ili prošle ili sadašnje“ (*E IV, P62*).

²⁰ Spinozina kritika čovjekove težnje prema kompetitivnom dobru možda je najbolje izražena njegovom inačicom zlatnog pravila: „Ljudi koji pod vodstvom uma ištu ono što im je korisno, ne žude za sebe ničemu što ne bi željeli i drugim ljudima“ (*E IV, P18, S*).

Zamislamo Ivicu koji uživa u visokokaloričnoj hrani, ali mu se jednog dana (zbog pretilosti) počinju javljati zdravstveni problemi. Liječnik mu kaže da će, nastavi li s ovakvom prehranom, za deset godina vjerojatno doživjeti srčani udar. Ako je Ivica dovoljno pametan, odnosno ako počne uzimati zdraviju hranu te tako djeluje pod vodstvom uma (zahvaljujući prosvjetljenju od strane liječnika), on će imati dulji i kvalitetniji život, a to znači i veću moć djelovanja u narednim godinama. Dakle, „poima li stvari prema zapovijedi uma“ on će se odreći trenutnog nezdravog užitka kako bi u bližoj i daljoj budućnosti mogao uživati u istinskim dobrima. Vezano uz Ivičin problem treba iznijeti još jednu Spinozinu primjedbu: on štetnom ocjenjuje svaku ugodu koja bi išla za zadovoljenjem jednoga dijela tijela (usp. *E IV*, P60, S) jer takvo ponašanje ne vodi računa o čovjeku u njegovoj duhovno-tjelesnoj cjelini. Kada se nesretni Ivica najede kulena i slanine može li se baviti sportom, umjetnošću ili proučavanjem Einsteinove fizike? Što je još gore, može li proučavati Spinozinu filozofiju (iz koje bi naučio da treba biti umjeren u jelu i piću) ako su mu krv i energija uglavnom usredotočeni na probavni trakt umjesto na mozak? Zapovijedi uma omogućuju nam da ne djelujemo instinktivno težeći isključivo prema neposrednim dobrima koja su često tek prividna: „Pod vodstvom uma težiti ćemo većem budućem dobru umjesto manjem sadašnjem, a manjem sadašnjem zlu umjesto većem budućem“ (*E IV*, P66). Pritom ćemo, naravno težiti boljitku čitavog svog bića a ne samo jednog dijela.

Spinoza, dakle, ne zastupa asketizam koji bi išao za odricanjem od bilo kakve ugone. Naprotiv, zagovara život u kojemu ćemo imati što je moguće više ugone, ali ugone doživljene iz naše navezanosti na istinska dobra. No, zašto Spinoza uopće zagovara ugodu? Zato što je uroda bitno povezana sa savršenstvom:

„Jer što smo većom urodom aficirani, to u veće savršenstvo prelazimo te slijedom toga to više sudjelujemo u božanskoj naravi; a uroda nikad ne može biti loša ako je istinski odmjerena s obzirom na našu korist“ (*E IV*, App31).

Drugim riječima, što više težimo istinskom dobru to više prelazimo u viši stupanj savršenstva, doživljavamo ugodu i povećavamo moć djelovanja. Može se reći da smo jedino tako sličniji Bogu, odnosno da „to više sudjelujemo u božanskoj naravi“. Neograničeno Božje savršenstvo očituje se prije svega u njegovom nužnom postojanju, te potom u posve slobodnom i aktivnom djelovanju koje nije ometano izvanjskim uzrocima i koje ne može težiti prividnim dobrima. Viši stupanj aktivnosti, savršenstva i „sličnosti“ s Bogom može se vidjeti i na pitanju slobode.

2.2.1.2. Sloboda

Zašto je aktivnost bitni moment slobode kako je Spinoza shvaća? Odgovor će se moći dati tek pošto vidimo u kom smislu Spinoza shvaća slobodu. On je definira riječima: „Slobodnom naziva se stvar koja opstoji nužnošću same svoje naravi i od same je sebe određena za djelovanje“ (*E I*, Def7). Suprotnost „slobodnoj“ stvari predstavlja „nužna“ stvar:

„Nužnom ili pače prisiljenom naziva se stvar koja je od drugoga određena da opstoji i djeluje, i to na izvjestan i određeni način“ (*isto*).²¹ Spinoza u objema definicijama govori o stvari da je „određena“ (*determinatur*) da postoji i djeluje, što znači da određenost ili determiniranost nije svojstvo po kojemu se prisiljena stvar razlikuje od slobodne. Bitna je razlika u tome je li stvar determinirana iz sebe ili od nečeg izvanjskog. U prvom slučaju, stvar je slobodna dok je u drugom slučaju nužna ili prisiljena.

Očito je da se prva definicija, strogo govoreći, odnosi isključivo na Boga budući da jedino on opstoji nužnošću svoje naravi i iz svoje naravi je determiniran na djelovanje. Drukčije i ne može biti budući da je jedina supstancija, tj. nema nikakve stvari izvan Boga s kojom bi on bio u interakciji i koja bi mogla uzročno djelovati na njega, ili suuzročno s njim glede njegovih učinaka. Dakle, Bog je u svom djelovanju determiniran isključivo svojom naravi i u tome se sastoji izvrsnost i potpunost njegove slobode: „Bog djeluje samo iz zakona svoje naravi i ni od koga prinuđen“ (*E I, P17*); odnosno: „samo je Bog slobodni uzrok“ (*E I, P17, C2*). Vidimo da Spinoza slobodu nipošto ne shvaća u libertarijanskom smislu nepostojanja determiniranosti, nego naglasak stavlja na determiniranost vlastitom naravi. Izvor sve determiniranosti je Božja bit (usp. *E I, P17, Dm, C1, C2 i S; E I, P29, Dm*).

Što je s čovjekovom slobodom? Spinoza nam najprije, u prvoj rečenici Predgovora petome dijelu *Etike* obećava: „način ili put koji vodi do slobode“, dok je u prvom dijelu *Etike* ustvrdio da je Bog „jedini slobodni uzrok“ zato što „djeluje samo iz zakona svoje naravi i ni od koga prinuđen“. Čovjek je, s druge strane, tek jedan djelić Naravi i, zbog interakcije s drugim djelićima, uvijek podvrgnut pasivnim strastima ili trpnjama te se mora pokoravati općem redu Naravi (usp. *E IV, P4, C*)²². Kada je čovjek podvrgnut trpnjama, on nije slobodan nego je rob: „Ljudsku nemoć da se strasti obuzdaju i zapriječe nazivam ropstvom“ (*E IV, Praef*)²³. Kada čovjek trpi, njegovi se učinci u većoj ili manjoj mjeri objašnjavaju drugim, izvanjskim uzrocima a ne samo njegovom naravi (prema *E IV, P5, Dm*). Štoviše, za ljude koji misle da posjeduju slobodnu volju te da mogu djelovati na temelju svojih slobodnih odluka, kaže da „sanjaju otvorenih očiju“ (*E III, P2, S*). Zašto onda Spinoza, i u kom smislu, obećava „put koji vodi do slobode“ ako je ta sloboda čovjeku načelno nedostupna?

²¹ Ovdje Spinoza očito nije posve precizan s pojašnjenjem razlike između „slobodne“ i „neslobodne“ stvari ukoliko za potonju dopušta izraz „nužna“. Ispravnije bi bilo koristiti izraz „prisiljena“, jer Bog je biće koje je potpuno slobodno a ujedno je, u svom postojanju i djelovanju, „nužno“.

²² Wolf daje sažeti pregled razloga zašto je čovjek uvijek, više ili manje, podložan trpnjama (usp. Wolf, 2011, 194-196).

²³ S. James Spinozino tretiranje strasti spretno uspoređuje s Platonovom usporedbom iz dijaloga *Fedar*, u kojemu se prikazuje vozača dvoprega i dva konja koji vuku kola. Jedan je konj krotak dok je drugi neobuzdan. Kad ovaj neobuzdani preuzme kontrolu, o njemu ovisi što će se dogoditi ne samo konjima već i vozaču: „Baš kao što vozač ne može obuzdati konja, tako smo i mi često nesposobni vladati našim strastima i činima što iz njih proizlaze. One su nešto što nam se događa a ne nešto što mi činimo; ili, da kažemo Spinozinim riječima: one nas zarobljuju time što nas sprječavaju da djelujemo kreposno u skladu s razumom“ (James, 2009, 223-224).

Očito da je jedino rješenje u tome da čovjekovu slobodu promatramo kao stupnjevitu (usp. *E IV*, P73, Dm). To znači da je čovjek to slobodniji što su njegovi čini više uzrokovani i objašnjivi samo njegovom naravi (u smislu da proizlaze iz njegovi naravi; usp. *E I*, Def1).²⁴ Međutim, sloboda u smislu determiniranosti vlastitom naravi nije jedino što Spinoza naglašava kad je riječ o slobodi. Ako se prije Spinoze običavalo govoriti o slobodi u smislu slobodne volje kao uzroka koji pokreće na specifično djelovanje iako je razum možda spoznao da bi trebalo činiti nešto drugo, Spinoza zagovara bitno drukčiju, intelektualističku koncepciju.

On, prije svega, pojašnjava da je volja obična misaona konstrukcija, nešto apstraktno što ne postoji u zbilji nego nastaje poopćavanjem pojedinih voljnih čina (*volitiones*) koji zbiljski jesu, kao što je i razum zapravo pojam nastao poopćavanjem pojedinačnih predstava (*idee*) što ih duh ima (usp. *E II*, P48, S). To ne znači da Spinoza iz svog rječnika potpuno izbacuje riječ „volja“ nego joj precizira značenje:

„pod voljom razumijem sposobnost potvrđivanja i nijekanja, a ne žudnju; pod time, velim, razumijem sposobnost kojom duh potvrđuje ili niječe ono što je istinito ili lažno, a ne žudnju kojom duh za stvarima teži ili se od njih odvraća“ (*isto*).

Ako se, dakle, već koristi pojam „volja“, pod njim treba razumjeti pojedinačne voljne čine, „ovo ili ono potvrđivanje i ovo ili ono nijekanje“ (*E II*, P49, Dm). Pritom Spinoza ističe da je potvrđivanje ili nijekanje nemoguće bez predstave onoga što se potvrđuje ili niječe (usp. *isto*). Predstava i njeno potvrđivanje/nijekanje zapravo su toliko međuovisni da Spinoza zaključuje kako svaki voljni čin „nije drugo do predstava“ (*isto*), odnosno „volja i razum su jedno te isto“ (*E II*, P49, C). Identičnost volje i razuma treba promatrati na podlozi temeljnijeg jedinstva duha i tijela koji su „jedna te ista stvar koja se razmatra čas pod atributom mišljenja, čas pod atributom protežnosti“ (*E III*, P2, S). To znači da između reda i ulančanja djelovanja/trpnji duha postoji stroga paralelnost s ulančanjem djelovanja/trpnji tijela, odnosno Spinoza poistovjećuje poriv/odluku duha i raspoloženje (*dispositio*) tijela (usp. *isto*). Raspoloženje tijela ovisi o tome kako ga aficiraju izvanjska tijela, a u duhu se specifične afekcije očituju kao specifične predstave (*idee*).²⁵ Vanjske stvari u pravilu utječu na duh, ali Spinoza smatra da duh ima moć u određivanju ponašanja cjelokupnog čovjeka, odnosno preko razuma se mogu postići interakcije s vanjskim stvarima u kojima je čovjek manje ovisan o njima. Intelektualističko poistovjećivanje razuma i volje omogućuje Spinozi da čovjekovu slobodu bitno veže uz spoznaju: „Strast koja je trpnja prestaje biti trpnja čim oblikujemo njenu jasnu i razgovijetnu predstavu“ (*E V*, P3). Oboje imaju nešto zajedničko i za Spinozu iznimno važno: samoodređenje. Samoodređenje pak, sa svoje strane, uključuje moć

²⁴ M. Kisner daje jednostavan primjer s izgradnjom pješčane kule: ako mi prilikom izgradnje pomogne nekoliko mojih prijatelja onda sam slobodniji uzrok nego da je izgradim uz pomoć mnogo ljudi (usp. Kisner, 2011, 32-33).

²⁵ Odnos duh-vlastito tijelo-izvanjska tijela Kisner dobro sažima riječima: „Ljudska bića, shvaćena na najtemeljnijoj razini, jesu složevine konačnih modusa koji su određeni ostalim konačnim modusima. Određenje rečeno, naši su duhovi složevine idejâ koje predstavljaju određeno tijelo, a ovo je određeno interakcijama s drugim tijelima“ (Kisner, 2011, 232).

djelovanja ili aktivnost jer čovjek u tom slučaju vrši čine koji u većoj mjeri proizlaze iz njegove naravi, tj. određeni su njegovom naravi.²⁶ Kategorije slobode, spoznaje i aktivnosti bitno su isprepletene.

Kao što je um (preko svojih zapovijedi) imao presudnu ulogu pri određivanju istinskog dobra, tako je nezaobilazan i kada je riječ o slobodi: „Slobodan čovjek, to jest onaj koji živi samo po zapovijedi uma“ (*E IV*, P67, Dm); odnosno, slobodan čovjek „se trudi da sebe i druge vodi slobodnim sudom uma i da čini samo ono što je spoznao kao prvotno“ (*E IV*, P70, Dm). Bez spoznaje, dakle, nema ni slobode, odnosno sloboda bitno ovisi o moći razuma, o čemu izričito svjedoči podnaslov petog dijela *Etike*. Postavlja se presudno pitanje: zašto bi sloboda bila proporcionalna moći razuma? Odnosno, kako spoznaja postiže ublažavanje strasti kojima je čovjek podložan te tada živi kao rob? Nije li spoznaja tek jedna čovjekova sposobnost kojom on može vrednovati različite opcije, tj. hoće li živjeti prema strastima ili će živjeti životom dostojnijim čovjeka, dok je volja sposobnost kojom se čovjek opredjeljuje za ovaj ili onaj stil života?

Prije svega, čovjek svoje strasti treba ispravno spoznati u njihovoj pravoj naravi i u kontekstu cjelokupne stvarnosti, jer strast prestaje biti trpnja čim oblikujemo njenu jasnu i razgovijetnu spoznaju; odnosno, istinita spoznaja je najizvrsniji „lijek“ za strasti (usp. *E V*, Praef). Na početku petoga dijela *Etike*, Spinoza donosi razne lijekove za strasti (o kojima sam nešto rekao govoreći o zapovijedima uma i istinskom dobru), no tim se lijekovima čovjek razračunava sa strastima tek – mogli bismo reći – „izvana“, odnosno njima su strasti ublažene u svojoj snazi i moći nad čovjekom. „Izravno“ sučeljavanje s pasivnim strastima događa se pošto su strasti ublažene, a Spinoza smatra da je ono moguće zato što je i sâma spoznaja svojevrсна strast. Naime, „strast se ne može ničim ni suspregnuti ni ukinuti osim strasti koja je onaj koja se treba suspregnuti suprotna i od nje jača“ (*E IV*, P7). Treba podsjetiti da je strast „stanje tijela“ te ujedno „predstava tog stanja“ (prema *E III*, Def3). Stanje tijela može biti različito, već prema naravi izvanjskih tijela koja ga aficiraju proizvodeći tako njegovo specifično stanje. Kakvo će biti to stanje ovisi, naravno, i o samom čovjekovom tjelesno-duhovnom ustroju. Ista izvanjska stvar jednog će čovjeka aficirati na jedan način a drugoga na drugi, ako će ga uopće aficirati (usp. *E III*, P51). Da ponovimo, strast uključuje ne samo specifično stanje tijela (uslijed interakcije s izvanjskim tijelima) nego i predstavu o njemu. Kroz nju se odvija interakcija s okolnim svijetom, a ta interakcija – da ponovimo – može biti dvojaka: trpnja i djelovanje.

Stav da je i sâma spoznaja strast Spinoza iznosi kada primjerice kaže da „spoznaja dobra i zla nije ništa drugo do strast ugođe ili neugode, ukoliko smo je svjesni“ (*E IV*, P8). Štoviše, najveće zadovoljstvo duha bitno je vezano uz najvišu vrstu spoznaje i s najvišim čovjekovim savršenstvom (usp. *E V*, P27, Dm). Prema tome, spoznaja može izravno

²⁶ Kisner tu misao izražava riječima: „S druge strane, nečija se aktivnost sastoji u djelovanju iz vlastite moći, koja je ekvivalentna našem samoodređenju ili slobodi“ (Kisner, 2011, 80); odnosno: „Spinoza opisuje slobodnog čovjeka kao savršeno aktivno biće čija djelovanja potpuno proizlaze iz njegove naravi“ (Kisner, 2011, 165).

suspregnuti lošu strast jer ona nije nešto što je imanentno samo duhu i ne bi imalo veze s tijelom. Motivirajući element istinite spoznaje je ključan faktor za čovjekovo postizanje slobode putem spoznaje a ne njena istinitost kao takva: „Istinita spoznaja dobra i zla ne može, ukoliko je istinita, suspregnuti nikakvu strast nego samo ako se razmatra kao strast“ (*E IV, P14*).

Da sažmemo, sloboda označava čovjekovo stanje u kojem je on manje podložan utjecaju izvanjskih stvari te je u većem omjeru uzrok svojih čina. Da bi došao do tog stanja, čovjek na raspolaganju ima spoznaju. Ova mu pomaže ublažiti trpnje kroz koje očituje navezanost na izvanjske stvari i ovisnost o njima. Spoznaja, s druge strane, i sâma jest ili pobuđuje strast a strasti su te koje određuju čovjeka na određeno djelovanje. Istinska spoznaja ne samo da pruža čovjeku najviše zadovoljstvo, nego ukazuje na najviše čovjekovo savršenstvo, a savršenstvo implicira moć djelovanja.

2.2.1.3. Vrlina

Vrlina je etička kategorija kod koje se još jasnije vidi uloga aktivnosti unutar Spinozine etike:

„Pod vrlinom i moći razumijem isto, to jest ... vrlina ukoliko se odnosi spram čovjeka jest sâma ljudska bit ili narav ukoliko ima moć da poluči nešto što se može razumjeti pomoću samih zakona njegove naravi“ (*E IV, Def8*).

Čovjekova bit njegov je nagon za samoočuvanjem u bitku (prema *E III, P7*), u čemu čovjek može biti više ili manje uspješan. Treba se prisjetiti da se čovjek nužno nalazi u interakciji s drugim stvarima, prema kojima može biti više ili manje ovisan. Ako u svom djelovanju manje ovisi o vanjskim stvarima, postiže veći stupanj aktivnosti, odnosno njegovo se djelovanje u većoj mjeri tumači samo njegovom naravi te je u tom smislu u većoj mjeri odgovarajući uzrok svojih čina. Kada njegovi čini, u idealnoj situaciji, proizlaze samo iz njegove naravi, oni se mogu „razumjeti pomoću samih zakona njegove naravi“. Tada čovjek posjeduje moć, odnosno vrlinu.

Pritom je važno istaknuti da je vrijednost činâ koji proizlaze samo iz čovjekove naravi u tome što oni nužno dovode do čovjekovog samoočuvanja (prema *E III, P9, S*). Drugim riječima, što su čovjekovi čini više ovisni o izvanjskim uzrocima, to je upitnije njegovo samoočuvanje (usp. *E IV, P37, S1*). Dakle, u svom je očuvanju u bitku najsigurniji kada djeluje samo iz svoje naravi, jer u njegovoj naravi po definiciji ne mogu biti protuslovni ili autodestruktivni elementi (usp. *E III, P4 i 5*). Drugim riječima, kada djelujemo samo iz zakona vlastite naravi, činimo ono što je sigurno dobro za nas, to jest očitujemo aktivnost ili vrlinu.

U tom smislu vrlina nije nekakva etiketa koju izvana lijepimo na ljude temeljem njihovih čina koje procjenjujemo moralno vrijednima i uzornima, nego je „moć svakog pojedinca da *aktualizira svoju bit*“ (Lord, 2010, 108). Svoju bit istinski aktualiziramo kada

djelujemo po zapovijedima uma koji čovjeku nalaže samo ono što mu je odista korisno. Utoliko samoočuvanje u bitku, vlastita korist i vrlina stoje u uzajamnom odnosu: „Što više netko ište ono sebi korisno, to jest, nastoji i može sačuvati svoj bitak, to je više obdaren vrlinom“ (*E IV*, P20), odnosno:

„Na svaki način iz vrline djelovati nije u nas ništa drugo do pod vodstvom uma djelovati, živjeti, svoj bitak sačuvati (to troje označava isto) i to temeljem iskanja vlastite koristi“ (*E IV*, P24).

Spinoza strogu međuovisnost vrline, aktivnosti i spoznaje vjerojatno najkonciznije izriče kada kaže: „A istinita čovjekova moć djelovanja ili vrlina je sâm um ... kojim čovjek motri jasno i razgovijetno“ (*E IV*, P52, Dm). Kada čovjek motri jasno i razgovijetno, onda i sebe spoznaje na odgovarajući način. Ako odgovarajuće spoznaje sebe, onda spoznaje i temelj svih vrlina kao i vrline same (usp. *E IV*, P56, Dm).

2.2.1.4. Blaženstvo

Sve dosad razmatrane etičke kategorije bitno su povezane sa spoznajom. Iznimka nije ni blaženstvo, koje Spinoza definira riječima:

„Blaženstvo se sastoji u ljubavi spram Boga ..., a ta ljubav izvire iz spoznaje treće vrste ..., stoga ova ljubav ... mora pripadati duhu ukoliko djeluje; stoga ... ona je vrlina sama“ (*E V*, P42, Dm).

Što se događa u blaženstvu?

O raznim vrstama spoznaje bit će govora kasnije, no ovdje treba spomenuti da čovjek trećom vrstom spoznaje sudjeluje u ljubavi kojom Bog ljubi sebe sama (usp. *E V*, P36). Ne radi se, naravno, o nekakvoj antropomorfnoj ljubavi nego o njegovoj predstavi sebe sama kao beskonačno savršenog (usp. *E V*, P35, Dm). Budući da je čovjek jedan od Božjih modusa, Božja ljubav spram sebe sama uključuje čovjeka kao predmet ljubavi. S druge strane, čovjek u spoznaji treće vrste promatra Boga kao uzroka te spoznaje koja je po sebi ugodna. Štoviše, „iz ovakve treće vrste spoznaje izvire najveće zadovoljstvo duha koje može biti“ (*E V*, P27), i to zato što čovjek ovom vrstom spoznaje „prelazi u najviše ljudsko savršenstvo“ (*E V*, P 27, Dm). Sva ova razmišljanja polaze od Spinozine intelektualističke pretpostavke da „najviši nagon i najviša vrlina duha jest razumjeti stvari trećom vrstom spoznaje“ (*E V*, P25), koja „ide od odgovarajuće predstave nekih Božjih atributa prema odgovarajućoj spoznaji biti stvari“ (*E V*, P25, Dm). Dakle, čovjek ima odgovarajuću spoznaju sebe jedino u kontekstu svoje ontološke uklopljenosti i ovisnosti o Bogu, spoznaja čijeg atributa je pretpostavka odgovarajuće spoznaje sebe sama.

Za pitanje aktivnosti važno je istaknuti da, prema Spinozi, što više razumijemo stvari ovom vrstom spoznaje, „to više razumijemo Boga ... te stoga najviša vrlina duha, to jest ... moć ili narav duha ... jest razumjeti stvari trećom vrstom spoznaje“ (*isto*). Trećom vrstom spoznaje čovjek polučuje najvišu moć svoga duha, a ta je moć toliko svojstvena čovjeku da je Spinoza u spomenutom citatu poistovjećuje s čovjekovom naravi.

Blaženstvo je očito jedna vrsta ugone ili zadovoljstva, no od drugih se vrsta ugone ipak po nečemu razlikuje. Naime, iako Spinoza ugonu shvaća kao prelazak u viši stupanj savršenstva, blaženstvo ne predstavlja takav prelazak nego je savršenstvo sâmo: „Ako se ugoda sastoji u prelazu u veće savršenstvo, onda se blaženstvo svakako mora sastojati u tome da je duh obdaren samim savršenstvom“ (*E V*, P33, S). Da zaključim, blaženstvo je očito najpoželjnije čovjekovo stanje jer u njemu on najsavršenije afirmira narav svoga duha koja se sastoji u razumijevanju. Afirmiranje svoje naravi ujedno je i afirmacija svoje moći. Ta je afirmacija to izvrsnija što blaženstvo ne predstavlja prelazak u veće savršenstvo nego njegovo trajno posjedovanje na temelju, naravno, odgovarajuće spoznaje. Važnost blaženstva svakako je u tome što ono, na temelju svoje afektivne komponente, omogućuje susprezanje strasti koje Spinoza smatra nepoželjnim i u kojima čovjek više izražava svoju nemoć nego moć (*usp. E V*, P42, Dm).

2.2.2. Na spoznajnom planu

Govor o Spinozinoj epistemologiji mora voditi računa o Spinozinom nauku o paralelnosti između duha i tijela. Ova pak paralelnost proizlazi iz dublje i općenitije paralelnosti između različitih božanskih atributa. To znači da je svaki atribut konceptualno neovisan o bilo kojem drugom atributu, odnosno „svaki atribut jedne supstancije mora se pojmiti samim sobom“ (*E I*, P10). To ne znači da je supstancija sastavljena iz više atributa nego da je jedna te ista supstancija izražena kroz razne attribute od kojih se svaki pojmi samim sobom. Modusi koji pripadaju različitim atributima dijele istu sudbinu, pa tako i dva modusa koji sačinjavaju čovjeka: duh i tijelo. Između čovjekova duha i tijela vlada stroga paralelnost, ali ne zato što bi se radilo o dva entiteta nego zato što se radi o jednom entitetu kojeg možemo promatrati bilo pod vidikom protežnosti, bilo pod vidikom mišljenja:

„misleća supstancija i protežna supstancija jesu jedna te ista supstancija koja se sad shvaća pod ovim, a sad pod onim atributom. Tako je modus protežnosti i predstava tog modusa jedna te ista stvar, ali izražena u dva modusa“ (*E II*, P7, S).

Čovjekov duh je, dakle, predstava svoga tijela kao specifičnog modusa protežnosti i dijeli istu sudbinu kao i tijelo kada se radi o interakciji s okolinom i postizanju većeg ili manjeg stupnja aktivnosti ili savršenstva:

„što je tijelo u odnosu na druge sposobnije više stvari činiti ili trpjeti istodobno, to je i njegov duh u odnosu na druge sposobniji da istodobno više opaža; te, nadalje, što više djela nekog tijela ovise o njemu samome i što manje druga tijela sudjeluju s njim u djelovanju, to je njegov duh sposobniji da razgovijetno razumije“ (*E II*, P13, S).

Naravno da se Spinozina strategija ne sastoji u iščekivanju što će se dogoditi s tijelom, odnosno hoće li prijeći na viši stupanj savršenstva kako bi koristi od toga imao i duh. Aludirajući na važnost djelovanja duha, O. Koistinen opravdano primjećuje: „Mogućnost djelovanja vrlo je važna u Spinozinom sistemu. Bez takve aktivnosti, bili bismo bespomoćni promatrači u životu kojeg diktira tijelo“ (Koistinen, 2009, 186). Inicijativu mora preuzeti duh i postići što viši stupanj neovisnosti spram drugih modusa s kojima je u interakciji. Viši stupanj aktivnosti i savršenstva postiže duh kada od neodgovarajuće spoznaje prijeđe na odgovarajuću, s konačnim ciljem postizanja treće vrste spoznaje ili intuitivnog znanja.

Iz identičnosti duha s tijelom proizlazi da duh opaža sve što se događa u tijelu, odnosno ima predstavu o svakom stanju ili afekciji svoga tijela (prema *E II*, P12). Druga tijela duh opaža posredstvom svoga tijela, odnosno specifično stanje ili afekcija vlastitog tijela rezultat je interakcije između ustroja ili naravi vlastitog tijela i specifične naravi izvanjskih tijela, a predstava koju ima duh o svome tijelu uključuje narav svoga i izvanjskih tijela (usp. *E II*, P16, Dm i C1). Budući da duh izvanjska tijela mora opažati posredstvom svoga tijela, o naravi ili ustroju vlastitog tijela ovisi kako će percipirati ona izvanjska, odnosno „predstave koje imamo o izvanjskim tijelima više pokazuju ustroj našeg tijela nego narav izvanjskih tijela“ (*E II*, P16, C2).

Čovjek svoje spoznavanje stvari započinje neodgovarajućom spoznajom. Štoviše, on najčešće i najvećim dijelom ostaje na toj najnižoj razini. On nema odgovarajuću predstavu ni stanja svoga tijela (prema *E II*, P28); ni dijelova svoga tijela (prema *E II*, P24); ni sâmoga ljudskoga tijela (prema *E II*, P27); ni izvanjskih tijela (prema *E II*, P25); ni vlastitog duha (prema *E II*, P29); ni vlastitih predstava (prema *E II*, P28, S); ni trajanja tijela (prema *E II*, P30); ni trajanja izvanjskih tijela (prema *E II*, P31). Zašto? Pri odgovoru na to pitanje treba podsjetiti na Spinozin stav da „spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka i uključuje je u sebi“ (*E I*, A4). U svim navedenim primjerima u kojima se radi o neodgovarajućoj spoznaji, čovjek ima posla s konkretnim konačnim modusom (stanje vlastitog tijela, dijelovi vlastitog tijela itd.) ali mu nisu poznati uzroci koji su doveli do tog modusa, a bez spoznaje uzroka nema ni spoznaje posljedice. U tim su slučajevima čovjekove predstave poput „konkluzije bez premisa“ (*E II*, P28, Dm), i pojedinačne stvari načelno ne može odgovarajuće pojmiti jer mu je nepoznat prethodni kauzalni niz: „predstave uzrokâ tih stvari – njihova cjelovita objašnjenja – izvan su dosega ljudskoga duha“ (Steinberg, 2009, 149).

U prvoj, najnižoj, vrsti spoznaje, čovjek ima neodgovarajuće spoznaje i to zato što do njih dolazi posredstvom uvijek nestalnih, slučajnih i subjektivnih afekcija svoga tijela (usp. *E II*, P35, S). Afekcije su nestalne zato što je set izvanjskih tijela koja aficiraju vlastito uvijek drukčiji pa su i afekcije drukčije. Neodgovarajuću spoznaju čovjek ima i u slučaju da se

oslanja na univerzalne ili transcendentalne pojmove (usp. *E II*, P40, S1), ili pak na „znakove“, tj. na ono što je čitao ili čuo od drugih (usp. *E II*, P40, S2).

Odgovarajuće predstave čovjek ima u slučaju druge i treće vrste spoznaje. Druga vrsta spoznaje temelji se na „zajedničkim pojmovima“ koji se temelje na nečem što je zajedničko svim stvarima:

„ima nekih predstava ili pojmova koji su zajednički svim ljudima. Naime ..., sva se tijela u nečemu poklapaju, što ..., svi trebaju odgovarajuće, ili jasno i razgovijetno pojmiti“ (*E II*, P38, C).

Ovi pojmovi odnose se na ono što je „svima zajedničko ..., i što je podjednako u dijelu i u cjeloti“ (*E II*, P37), i što „ne čini bît nijedne pojedinačne stvari“ (*isto*). Zajednički pojmovi odnosili bi se na temeljne i izvedene prirodne zakone kao i na njihove analogate na području psihologije (usp. Steinberg, 2009, 152), odnosno na zajednički atribut i njegova temeljna svojstva, npr. kretanje i mirovanje (usp. Lin, 2009, 265). Treća vrsta spoznaje, ili intuitivno znanje, „ide od odgovarajuće predstave formalne biti nekog Božjeg atributa prema odgovarajućoj spoznaji biti stvari“ (*E II*, P40, S2).

U čemu se sastoji moć djelovanja ili aktivnost na spoznajnom planu? Općenito govoreći, i strasti i znanje kao zajednički element imaju predstave (usp. *E II*, A3). Štoviše, predstava je „ono što čini bitak ljudskog duha“ (*E II*, P11, Dm). Razlika je u tome što su strasti isključivo zbrkane predstave (prema *E III*, Gen.DA, E), dok se spoznaja može sastojati iz neodgovarajućih ili odgovarajućih predstava (usp. *E II*, P24-42). Kada je riječ o ljudskom duhu kao onome koji spoznaje, onda treba istaknuti da je duh zapravo složevina pojedinačnih predstava od kojih svaka izražava jedan od individuumu od kojih se sastoji tijelo (usp. *E II*, P13, Post3; *E II*, P15). Svaka predstava, bila ona odgovarajuća ili ne nastoji ustrajati u svom bitku zato što odražava „veću ili manju silu opstojanja svoga tijela ili kojeg od njegovih dijelova“ (*E III*, Gen.DA). Dakle, u ljudskom duhu mogu koegzistirati različite predstave od kojih se svaka nameće duhu silom koju posjeduje, odnosno kojom je „duh određen da nešto misli više nego nešto drugo“ (*isto*). Jedna predstava postoji u duhu dok se ne pojavi neka druga koja nadvladava prvu, to jest uz koju duh više prijanja. Spinoza daje primjer s promatranjem Sunca (*E II*, P35, S): ako se pri promatranju Sunca oslanjamo samo na osjetilnu spoznaju, zaključit ćemo da je Sunce od nas udaljeno oko dvije stotine stopa. Međutim, ako posjedujemo odgovarajuće spoznaje s područja astronomije, astrofizike, optike, ljudske anatomije itd., nećemo više smatrati da nam je Sunce tako blizu nego da je mnogo udaljenije. Odgovarajuća spoznaja će naprosto prevladati, ne i posve ukloniti, spoznaju koju dobivamo isključivo osjetilima. Općenito govoreći, predstave se mogu nametati duhu zato što su „dinamički entiteti“ (Steinberg, 2009, 163).

S trpnjama je problem u tome što je u njima umanjena čovjekova moć da ustraje u svom bitku, jer tada slijedi „opći red naravi“ (*E IV*, P4, C; *E IV*, P5) kojemu se pokorava i prilagođava umjesto da njegovi spoznajni čini u većoj mjeri proizlaze iz njegove naravi. To

znači da čovjekov duh, kada svoju spoznaju temelji na slučajnim i promjenjivim afekcijama svoga tijela, nema poželjnu postojanost jer postojane nisu ni afekcije njegovog tijela. Da podsjetimo, afekcija tijela ovisi u slučajnoj interakciji s uvijek različitim predmetima iz okoline. Ako je afekcija nestalna, nestalna je i predstava koju duh ima o toj afekciji ili stanju svoga tijela. Tu na vidjelo opet izlazi nepoželjnost ovisnosti o izvanjskim tijelima. Dakle, ako je predstava ovisna o uvijek promjenjivoj interakciji s izvanjskim tijelima, onda je i ona nestalna u svom postojanju, ali i djelovanju. Njezina moć djelovanja sastoji se upravo u tome da se može trajno nametati duhu i „prisiliti“ ga da prijanja uz nju. Isto tako, moć se očituje i u tome da (zajedno s ostalim predstavama) rađa druge predstave i upravlja ljudski duh (usp. Steinberg, 2009, 163).²⁷

Problem nestalnosti afekcijâ čovjekovog tijela prevladan je, prema Spinozi, drugom vrstom spoznaje. Ovdje se spoznaja događa na temelju radnji duha koje proizlaze iz njegove naravi, odnosno objašnjive su njegovom naravi (prema *E III*, Def2). Aktivnost duha postoji u slučaju kad on oblikuje odgovarajuće predstave: „Naš duh nešto čini, a nešto trpi. Naime, ima li odgovarajuće predstave utoliko nešto nužno čini, a ima li neodgovarajuće predstave utoliko nešto nužno trpi“ (*E III*, P1). Naime, duh svoju aktivnost očituje kada reflektira o predstavama dobivenim na temelju odražavanja stanja svoga tijela (usp. Koistinen, 2009, 186). Kombinirajući i uspoređujući tako dobivene predstave duh spoznaje da se sva tijela u nečemu slažu, i to se sveopće slaganje može samo odgovarajuće pojmiti. Budući da je to što sva tijela imaju kao zajedničko uvijek postojano i stalno, odgovarajuća spoznaja druge vrste također ima postojanost koja, međutim, nedostaje prvoj vrsti spoznaje.

Čovjek trećom vrstom spoznaje ili intuitivnim znanjem postiže još veće savršenstvo (a time i aktivnost) nego u slučaju druge vrste spoznaje. Razlog tomu je taj što je najviši cilj spoznaje poznavanje najnutarnije pojedinačne biti (usp. *TIE* §95, 102), na temelju koje spoznaje možemo imati i spoznaju istinskih svojstava te stvari. Spinoza spoznaju pojedinačne stvari dodatno određuje kada kaže da čovjek najveće zadovoljstvo može imati kada „motri sama sebe i svoju moć djelovanja... A istinita čovjekova moć djelovanja ili vrlina je sâm um... kojim čovjek motri jasno i razgovijetno“ (*E IV*, P52, Dm). Štoviše, „zadovoljstvo sobom samim po sebi je zapravo ono najviše čemu se možemo nadati“ (*E IV*, P52, S). S druge strane kaže: „ono najviše što duh može razumjeti jest Bog“ (*E IV*, P28, Dm). Ova dva iznimno važna momenta (zadovoljstvo sobom i spoznaja Boga) Spinoza povezuje upravo trećom vrstom

²⁷ M. Lin (usp. Lin, 2009, 261-262) pojašnjava još jedan element zašto čovjek, s neodgovarajućom spoznajom, iskazuje nemoć. Naime, Spinoza svojim naukom o *conatusu perseverandi* naučava da svaka stvar, koliko je do nje, nastoji ustrajati u svom bitku (prema *E III*, P6). Izraz „koliko je do nje“ na latinskom glasi: „quantum in se est“. Ono „in se“ označava inherenciju, a inherencija je isto što i uzročnost. U najdubljem i izvornom smislu, jedino biće koje inherira u samome sebi je Bog, jer on u svom postojanju ovisi isključivo o svojoj biti a ne o nečemu izvana. Ostala bića mogu biti više ili manje „u sebi“, odnosno u svom ustrajanju u bitku ovisiti o sebi a ne o izvanjskim stvarima. U prvom slučaju očituju aktivnost i tada njihovo djelovanje proizlazi iz njihove naravi. Budući da na bit uma spada odgovarajuća spoznaja (prema *E IV*, P26), jasno je da duh iz svoje naravi djeluje jedino u slučaju odgovarajuće spoznaje. Ako je predstava nastala uslijed interakcije s vanjskim tijelima, onda ponašanje motivirano takvom predstavom lako može podržavati opstojnost tih vanjskih tijela nauštrb svoga.

spoznaje ili intuitivnim znanjem: „blaženstvo nije ništa drugo do zadovoljstvo sobom čudi koje izvire iz intuitivne spoznaje Boga“ (*E IV*, App4).

Iako je Spinozi spoznaja pojedinačnih stvari bila, iz etičkih razloga, važna ponajprije u smislu spoznaje sebe i svojih strasti (ali i vrlinâ: usp. *E V*, P27, Dm), on treću vrstu spoznaje ne zadržava samo za samospoznaju. Trebamo, naime, ovom spoznajom razumjeti što više stvari, a time ćemo više razumjeti i Boga (usp. *E V*, P24). Dakle, Spinoza i te kako poziva čovjeka da se bavi i drugim znanostima ali pritom mora znati da postoji hijerarhija među njima s obzirom na njihovu korisnost za etiku. Izravna povezanost između aktivnosti i treće vrste spoznaje jasno se vidi iz Spinozine tvrdnje: „najviša vrlina duha, to jest ... moć ili narav duha, odnosno ... najviši nagon jest razumjeti stvar trećom vrstom spoznaje“ (*E V*, P25, Dm). O bitnoj povezanosti između aktivnosti i treće vrste spoznaje Spinoza govori i neizravno kada ovu vrstu spoznaje povezuje se najvišim savršenstvom, odnosno najvišom ugodom (usp. *E V*, P27, Dm). Aktivnost tu dolazi do izražaja zato što spoznaja ne ovisi o nepromjenjivim izvanjskim faktorima koji utječu na čovjekovo tijelo nego čovjekov duh kao svoj predmet ima nužno postojeću stvarnost koja je uzrok svega, pa tako i čovjeka.

2.2.3. Na društveno-političkom planu

Koliko god Spinoza zagovarao život pod vodstvom uma, koji je najbolje rješenje ne samo za pojedinca nego i one koji ga okružuju, on je itekako svjestan da ljudi često žive vođeni strastima. Budući da su strasti nestalne i promjenjive jer ovise o uvijek drukčijoj konstelaciji izvanjskih uzroka s kojima je čovjek u interakciji, život prema strastima nije ono što ljude čini sličnima i što ih približava jedne drugima, već upravo suprotno (usp. *E IV*, P33 i 34). S druge strane, „ukoliko ljudi žive pod vodstvom uma samo se utoliko slažu po naravi“ (*E IV*, P35), a to znači da „nužno čine ono što je ljudskoj naravi, a slijedom toga i svakom čovjeku, nužno dobro“ (*E IV*, P35, Dm). Problem je u tome što ljudi najčešće ne žive pod vodstvom uma, a to je pretpostavka za zavist i sukobe među njima (usp. *E IV*, P35, S).

Spinoza u vezi društvenog suživota ljudi razlikuje između naravnog i građanskog stanja (usp. *E IV*, P37, S2). U naravnom stanju, svatko sudi što je dobro ili loše te si prisvaja pravo provoditi pravdu prema svom nahođenju. To u praksi lako dovodi do nanošenja nepravde drugima, a svatko ima onoliko prava koliko i moći (usp. *TP II*, §4). Međutim, ovakvo stanje ljudima više šteti nego koristi, jer glavninu vremena i energije moraju trošiti na puku zaštitu svog života, članova obitelji i imovine umjesto da se posvete uzvišenijim radnjama dostojanstvenijim čovjeka kao što su ekonomija, umjetnost ili znanost. Osim toga, složan suživot među ljudima jamstvo je njihove veće snage u obrani od izvanjskih prijetnji (opasnosti iz prirode ili drugih skupina ljudi). Nužni preduvjet za postizanje skladnog suživota jest odustajanje od naravnog prava:

„Da bi ljudi složno živjeli i da bi si mogli biti od pomoći, nužno je da odustanu od svog naravnog prava i da si međusobno zajamče da neće učiniti ništa što bi drugome moglo štetiti“ (E IV, P37, S2).

Idealno bi bilo kad bi se skladan suživot među ljudima mogao postići na temelju toga da svatko živi prema zapovijedima uma, jer tada svatko djeluje iz svoje naravi a ljudi su si bliski upravo po naravi a ne po strastima koje ih razdvajaju. Međutim, Spinoza je po tom pitanju realist, jer zna da ljudi uglavnom ne djeluju prema zapovijedima uma iako im je skladan suživot potreban. Rješenje vidi u uvođenju zakonâ kojih će se ljudi pridržavati ne na temelju umskog uvida u njihovu ispravnost ili korisnost nego na temelju „straha od veće nevolje“ (*isto*), odnosno zakoni trebaju biti osnaženi prijetnjama. Tako nastaje država, koja je „društvo osnaženo zakonima i ovlastima da sebe čuva“ (*isto*). Pošto je država stvorena, čovjek postaje građaninom pa govorimo o građanskom stanju.

Koliko god građansko stanje bilo za ljude poželjno i korisno, u njemu čovjek ipak nema moć djelovanja kakvu je imao u naravnom stanju kad je praktički mogao raditi što je htio, ovisno o količini moći koju je imao u odnosu na druge pojedince. Međutim, prava je istina u tome da čovjek veću moć samoočuvanja u bitku i djelovanja ima u građanskom stanju, jer se tada puno više može baviti djelatnostima koje ga afirmiraju u njegovoj specifično ljudskoj naravi. S druge strane, ostaje problem da se čovjek osjeća u svojevrsnom rascjepu: s jedne bi strane želio imati što više moći kakvu bi provodio u naravnom stanju, a s druge je strane obavezan pokoravati se zakonima koji vode računa o dobru i pravu svakoga građanina. Najbolje rješenje tog problema imamo u društvenom uređenju koje se naziva „demokracija“.

Spinoza u *Političkom traktatu* prije govora o demokraciji opisuje druga dva oblika kako se u državi obnaša vlast: monarhija i aristokracija. U monarhiji je vlast koncentrirana u jednom čovjeku, no problem je u tome što pojedinac lako može postati žrtvom sebičnih strasti i ne voditi računa o općem dobru, odnosno ne djelovati po zapovijedima uma svima na korist. Opasnost da se postane žrtvom loših strasti prijeti svakom čovjeku, „a osobito kad je riječ o onomu koji svakodnevno ima na raspolaganju najveće poticaje za sve afekte“ (TP VI, §3). Monarh bi trebao biti okružen savjetnicima i poslušati dobre savjete, no nema jamstva da će to i učiniti. Što se tiče pojedinca-podanika i njegove aktivnosti u političkom smislu, takve aktivnosti nema. Pojedinac, doduše, može uživati plodove sređene političke situacije u kojoj svoju aktivnost može razvijati na raznim područjima, no takvo razvijanje ovisi o jednom čovjeku koji lako može podleći strastima i vršiti tiraniju nad građanima. U svakom slučaju, pojedinac je u monarhiji osuđen na pokoravanje vladarevoj volji bez mogućnosti da sam sudjeluje, barem neizravno, u donošenju zakona i kreiranju državne politike.

Načelno je u istoj situaciji i u slučaju kada državom vlada nekolicina odabranih koji bi trebali biti najbolji: aristokracija. Ovo društveno uređenje ima komparativne prednosti u odnosu na monarhiju (usp. TP VIII, §3), među kojima svakako treba spomenuti tu da savjet, koji vlada državom i kojeg sačinjavaju najbolji, teže može djelovati vođen strastima (za

razliku od jednog monarha) budući da strasti vode ljude na različite strane a savjet mora djelovati kompaktno i složno. Složnost se pak postiže ako se djeluje pod vodstvom uma a ne tjerani strastima (usp. *TP VIII*, §6). Dakle, pojedinci u aristokraciji (u odnosu na monarhiju) mogu mirnije spavati zato što postoji veća vjerojatnost da će živjeti u sigurnom i stabilnom okruženju u kojemu mogu težiti za istinskim dobrima, no ni u ovom slučaju ne mogu očitovati svoju političku aktivnost jer se narod „isključuje kako iz savjetovanja tako i iz glasanja“ (*TP VIII*, §4). Drugim riječima, obični građani ne mogu utjecati na najvažnije državne poslove i odluke.

Demokracija, kao što i sâma riječ kaže, jest vladavina naroda. No, od etimologije je svakako važnije značenje koje demokracija ima za građanina u pogledu njegove političke aktivnosti. U vezi demokratske vladavine Spinoza kaže:

„s njom sam se najradije pozabavio jer ona izgleda najnaravnija i jer se u najvećoj mjeri približava slobodi koju narav dopušta svakom pojedincu. Jer, u njoj nitko svoje naravno pravo ne prenosi na drugoga tako da ga se potom više ništa ne pita; nego [ga prenosi] na veći dio cijelog društva kojega je i sâm dio. I tako na ovaj način svi ostaju onakvi kakvi su bili i u naravnom stanju: jednaki“ (*TTP*, 383).

Jednakost među građanima preduvjet je za ostvarivanje najvišeg stupnja političke aktivnosti koju građani mogu imati u državi, a radi se o tome da „svi s pravom za sebe traže pravo glasa u vrhovnome savjetu i stupanje u državnu službu“ (*TP XI*, §1).²⁸

Demokracija velikom broju građana omogućuje utjecaj na donošenje i provođenje zakona koji su korisni za čitavo društvo upravo zato što velik dio građana sudjeluje oko izbora savjeta koji obnaša vlast. Onima koji obnašaju vlast svakako je u interesu donošenje i provođenje zakona koji su korisni svima a ne samo pojedincu ili nekoj skupini. Time se u većoj mjeri osigurava mir, ravnopravnost i sloboda u državi, što znači da će i sâma država biti stabilnija jer će biti manji broj nezadovoljnika nego u monarhiji ili aristokraciji. Time su dani osnovni i stabilni preduvjeti za ostvarivanje i ne-političkih aktivnosti. Naime, oni koje su na vlast izabrali građani s pravom glasa da u njihovo ime, i korist, vode državu truditi će se doista raditi u korist građana i neće raditi nešto protivno njihovim interesima:

„Stoga se iznimno rijetko može dogoditi da vrhovne vlasti zapovjede štogod posve besmisleno; jer one se u najvećoj mjeri trse biti na oprezu i zadržati vlast, pa skrbe za opće dobro i svime upravljaju po naptucima uma.“ (*TTP*, 381)

Dakle, građani u demokraciji imaju višestruku korist. Gledano čisto politički, imaju pravo obnašati vrhovnu vlast ili sudjelovati u izboru vrhovne vlasti, koja će voditi računa o njihovim interesima kako bi se zadržala na vladajućoj poziciji. Drugim riječima, demokracija omogućuje veću političku aktivnost za većinu građana u odnosu na monarhiju i aristokraciju,

²⁸ Spinoza, doduše, ne dopušta spomenuto pravo svim društvenim skupinama: stranci, žene, robovi itd. (usp. *TP XI*, §3-4).

gdje političke aktivnosti praktički i nemaju i gdje se mogu samo bespomoćno nadati da će vrhovna vlast voditi računa o njihovim interesima. Ukoliko u demokraciji doista postoje i primjenjuju se zakoni koji vode računa o interesima građana, oni te zakone lakše prihvaćaju ako su dovoljno prosvjetljeni da uviđaju kako im je odista korisno živjeti po njima. Tako se i na političkoj razini vidi blagodat istinite spoznaje koja je bitni element u etici, jer u slučaju znanja o korisnosti državnih zakona građani ih ne doživljavaju kao nešto njima strano i nametnuto. Izvanpolitička blagodat je u tome što demokracija omogućuje razmjerno stabilne uvjete za čovjekovo ostvarivanje ostalih vidova aktivnosti.

2.2.4. (Pseudo)aktivnost

Koliko god aktivnost bila važna tema za Spinozu i koliko god je on promicao i zagovarao, treba vidjeti što bi ta „aktivnost“ uopće mogla značiti u determinističkoj koncepciji kakva je ona Spinozina. Da bi se odgovorilo na taj problem potrebno se prisjetiti kako Spinoza zamišlja postojanje i funkcioniranje cjelokupne stvarnosti, koje je čovjek tek jedan dio ali je podvrgnut sveopćima zakonima postojanja i događanja. Drugim riječima, odgovor na pitanje čovjekove aktivnosti može se dati jedino polazeći od njegovog ontološkog statusa u kontekstu božanske supstancije.

U kontekstu supstancijskog monizma, postojanje i djelovanje svake stvari ili modusa bitno ovisi o Božjoj biti ili moći:

„Štogod opstoji, izražava Božju narav ili bit na točan i određen način ..., to jest ... štogod opstoji, izražava Božju moć koja je uzrok svih stvari, na točan i određen način, pa stoga ... iz svega mora slijediti neki učinak...” (*E I*, P36, Dm).

Čovjek je, dakle, izraz Božje biti ili moći, a Božja bit ne sastoji se samo u nužnom postojanju (prema *E I*, P20) nego i u nužnom djelovanju (prema *E I*, P36). Čovjek svojom zbiljskom biti oprimjeruje, konkretizira, odnosno izražava Božju moć. U tom se smislu može reći da je čovjek, kada govorimo o njegovom djelovanju, specifičan medij preko kojega se izražava Božja moć djelovanja ili beskonačna aktivnost ili, kao što individualnu bit definira V. Viljanen: „[ona je] specifični modifikator Božje moći koji stvar postavlja kao uzročno učinkovito središte djelovanja” (Viljanen, 2007, 107). Mislim da je bolje govoriti o čovjeku kao „mediju” preko kojega se očituje Božja moć nego „uzročno učinkovitim središtem djelovanja”,²⁹ jer bi se ovaj potonji izraz mogao shvatiti u smislu da je čovjek izvor uzročnog djelovanja. U svakom slučaju, manje je važno hoćemo li o čovjeku, u tom kontekstu, govoriti kao o „središtu” ili „mediju”, a puno je važnije uočiti da čovjek nipošto nije pokretač, začetnik ili izvor svog djelovanja. U njemu se, naravno, može uočiti određeni stupanj aktivnosti, ali se

²⁹ Viljanen na sličan način kaže da se „konačne individue može shvatiti kao specifično determinirana središta kauzalne aktivnosti i moći, individualne biti koje djeluju kao modifikatori što određuju način kako je raspodijeljena supstancija i njezina učinkovitost ili sveukupna moć” (Viljanen, 2007, 105).

također mora uočiti da ta aktivnost, unutar spinozizma, ne potječe od samog čovjeka nego od jednog i sveopćeg uzroka postojanja i djelovanja: Bog.

U tom kontekstu možemo spomenuti distinkciju koju valja imati na pameti kad govorimo o čovjekovoj aktivnosti. Naime, jedno je istinski „biti aktivan“ a drugo je „osjećati se aktivnim“ (usp. Deleuze, 1990, 306). Čovjek u svom djelovanju nesumnjivo može osjećati visoki stupanj aktivnosti i neovisnosti o vanjskim stvarima, i može osjećati popratnu ugodu ili zadovoljstvo zbog toga. No, može li sebi pripisati zaslugu za taj osjećaj? Strogo govoreći: Ne! Vidjeli smo da je odgovarajuća spoznaja, sa svojim istinitim predstavama, bitni element svakog stanja u kojemu je čovjek dospio do višeg stupnja savršenstva, no upravo se na pitanju čovjekovog duha i njegovog djelovanja može dobro vidjeti da čovjek nije izvor svoje aktivnosti, koliko god njegove predstave bile odgovarajuće.

Naime, treba podsjetiti da čovjekov duh nije monolitni subjekt ili djelatnik koji odobrava, potvrđuje ili daje pristanak na predstave koje se javljaju u njemu. Kao što se čovjekovo tijelo sastoji iz mnogo dijelova (prema *E II*, P13, Post1) tako se i duh sastoji iz mnogo predstava (prema *E II*, P15). Što se tiče tih predstava, važno je uočiti dva momenta: kao prvo, predstave se u čovjekovom duhu javljaju ovisno o kauzalnom lancu kako one slijede jedna za drugom, odnosno kako jedna drugu uzrokuju: „Onako kako se misli i predstave stvari redaju i ulančavaju u duhu, upravo tako se stanja tijela ili slike stvari redaju i ulančavaju u tijelu“ (*E V*, P1). Dakle, nije čovjek taj koji će u svome duhu stvoriti ovu ili onu predstavu nego se one u njemu javljaju već prema kauzalnom lancu predstavâ koji je uspostavljen odvijeka i koji se događa na strogo određeni način.³⁰ Čovjekovu pasivnost u pogledu posjedovanja ovih ili onih predstava Spinoza potvrđuje i stavom da odgovarajuće i neodgovarajuće predstave slijede istom nužnošću (usp. *E II*, P36). Koliko god Spinoza zagovarao razvijanje odgovarajućih predstava, one će se u nekom čovjeku pojaviti ako je tako odvijeka određeno a ne kao rezultat njegove intelektualne aktivnosti.

Kao drugo, kad čovjek u sebi opaža mnoštvo predstava nije on taj koji će prionuti uz ovu ili onu predstavu nego će se njegovom duhu nametnuti predstava, odnosno strast koja je jača:

„Dakle će duh ... biti aficiran predstavom stanja koje je jače i suprotno prijašnjem, to jest ..., duh će biti aficiran strasti jačom i suprotnom prijašnjoj i koja kao da isključuje ili ukida opstanak prijašnje“ (*E IV*, P7, Dm).

Duh je, strogo govoreći, medij kojemu se nameće ova ili ona predstava a ne čimbenik koji svojevolumino ili slobodno prijanja ovoj ili onoj u skladu s bilo kakvim kriterijima. Afirmacija neke predstave ne polazi od čovjekova duha nego ona svoj izvor ima u sâmoj predstavi, odnosno njenoj komparativnoj snazi. Hoće li se uspjeti nametnuti čovjekovoj svijesti ovisi o njenom

³⁰ U tom je smislu teško razumljiv peti način kako duh izražava svoju moć nad strastima. Naime, taj bi se način sastojao „u redu kojim duh može redati svoje strasti te ih međusobno ulančavati“ (*E V*, P20, S). Jednako je tako teško uklopiva u spinozistički ontološki kontekst tvrdnja da „duh može polučiti da se sva stanja tijela i prisposode stvari odnose spram predstave Boga“ (*E V*, P14).

„fenomenološkom intenzitetu“ (usp. Renz, 2011, 108). Štoviše, vodi li se računa o tome da duh nastoji ustrajati u bitku neovisno o tome ima li odgovarajuće ili neodgovarajuće predstave (prema *E III*, P9), a da se s druge strane sastoji od mnogih predstava, može se zaključiti da su predstave te koje nastoje ustrajati u svom bitku i nametnuti se duhu (usp. Kulenkampff, 2011, 186). Stoga je moć mišljenja (*potentia cogitandi*) „moć kojom predstave proizvode ostale predstave – predstave koje slijede iz njih“ (Della Rocca, 2008b, 15), a ne moć duha da kreira ili ulančava predstave. Svim modusima mišljenja uzrok nije čovjek nego Bog ukoliko ga promatramo kao misleću stvar (prema *E III*, P2, Dm). U moduse mišljenja ne spadaju samo apstraktni razumski entiteti (kao što su oni matematički) nego i afektivni entiteti kao što su ljubav, požuda i strasti koji, međutim, svi moraju biti združeni s predstavom objekta koji se ljubi, želi itd. (prema *E II*, A3).

Kada Spinoza, definirajući djelovanje, iznosi svoj stav o čovjekovoj aktivnosti, nudi rješenje koje se može shvatiti dvojako:

„Kažem da djelujemo kad u nama ili izvan nas biva nešto čemu smo mi odgovarajući uzrok, to jest ..., kad iz naše naravi slijedi nešto u nama ili izvan nas što se pomoću nje same može jasno i razgovijetno razumjeti“ (*E III*, Def2).

Naime, s jedne se strane čovjeka može promatrati kao izvor njegovih čina ukoliko se u prvi plan iznese to da je on „odgovarajući uzrok“ nečega što se zbiva u njemu ili izvan njega. S druge strane, aktivnost nije toliko istaknuta ako se stavi naglasak na to da se njegovi čini mogu razumjeti pomoću njegove naravi iz koje oni proizlaze, iako se i u ovom slučaju može govoriti o aktivnosti, jer se nešto može razumjeti jedino pomoću njegovog uzroka budući da „spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka i uključuje je u sebi“ (*E I*, A4). Ako se čovjekov čin razumije na temelju njegove naravi, onda je ona uzrok tog čina. Ovo je tek jedan (od mnogih) primjera u kojima Spinoza iznosi u najmanju ruku nejasne tvrdnje vodi li se računa o njegovoj ontologiji. Naime, kako bi čovjekova narav mogla biti uzrok nečega ako se, u svojoj vremenskoj ozbiljenosti, sastoji iz određenog broja predstava i tjelesnih stanja koji su tek jedan isječak iz beskonačnog niza predstava i tjelesnih stanja koji slijedi zakon svoje imanentne uzročno-posljedične nužnosti. Mislim da je i ovdje dobro upotrijebiti izraz za čovjeka da je „medij“ preko kojega, ili kroz kojega, se manifestira jedan isječak tog niza. Ovakvi i slični Spinozini zbunjujući stavovi, pri kojima se briše granica između objektivno-ontološke i subjektivno-praktične impostacije problema, mogu dovesti do nesigurnih izjava u vezi čovjekove moći djelovanja kao što je primjerice ova Deleuzeova: „Mi ne znamo što je ta moć ni kako je možemo steći ili otkriti. I zasigurno nikad to nećemo znati ako na konkretan način ne pokušamo biti aktivni“ (Deleuze, 1990, 226). Deleuze ovom rečenicom gotovo diplomatskim rječnikom dotiče problem ne ulazeći dublje u problematiku i ne pokazujući da Spinoza zapravo isti problem drukčije tretira na ontološko-objektivnoj razini (na kojoj se pokazuje kako stvari doista stoje) i subjektivno-praktičnoj razini (na kojoj stvari mogu izgledati onakvima kakve bi Spinoza, ali i prosječan čovjek, htio da budu). Dakle, na objektivnoj razini nije moguće govoriti o čovjekovoj aktivnosti zato što on nije izvor svoga

djelovanja bez obzira što može, na subjektivnoj razini, očitovati aktivnost ili se osjećati njezinim začetnikom ili izvorom.

U nastavku rada vidjet ćemo još primjera ovakvog dvostrukog tretiranja problemâ od strane Spinoze, tretiranja koje ili oscilira između one dvije razine ili briše (ili zamagljuje) granicu među njima. Problem ovakvog Spinozinog tretiranja izvrsno je detektirao, iako u drugom kontekstu, D. Garrett:

„Tretirajući stvari kao kvazi-supstancije – to jest, kao kvazi-neovisna središta inherencije – može ih tretirati kao kvazi-neovisne predmete poimanja (to jest, objašnjavanja i razumijevanja) i kao kvazi-neovisna središta kauzalne aktivnosti“ (Garrett D., 2002, 150).

Ako Spinoza kaže da „duh može redati svoje strasti te ih međusobno ulančavati“ (E V, P20, S), onda očitito promatra duh kao izvor svoje moći, ali budući da se sve predstave redaju u duhu prema odvijeka određenom slijedu te da je uzrok neke predstave neka druga predstava koja je bila dovoljno jaka da je uzrokuje, onda se o duhu može jedino govoriti kao o „kvazi-neovisnom središtu kauzalne aktivnosti“, odnosno kao „kvazi-supstanciji“. Takva kvazi-supstancija može jedino biti „pseudo-aktivna“ a nikako aktivna u pravom smislu riječi.

Činjenicu da čovjek nije i, prema spinozizmu, ne može biti djelatnik koji povećava svoju aktivnost možemo potkrijepiti sljedećim primjerom: zamislimo Igora koji kao rob živi u nekoj indijskoj državi 1500 godina prije Krista. Tada je ropstvo bilo najnormalnija pojava i ljudi su se praktički pomirili s time. Zašto se u tom Igoru nije rodila moć djelovanja, u političkom smislu, kakva je danas samorazumljiva u naprednim demokracijama? Je li on svojom odlukom, očitovanom na biračkome mjestu zaokruživanjem rednoga broja ispred imena i prezimena političara za kojega smatra da će najbolje zastupati njegove stavove i interese, mogao utjecati na upravljanje državom? Je li mogao sudjelovati na referendumu na kojemu će se veliki broj ljudi izjasniti o vladarevoj odluci da zarati protiv druge države? Je li mogao potpisati peticiju protiv vladareve odluke da poveća namet? Naravno da su to retorička pitanja na koja nije potrebno izričito odgovoriti. No na ovom se primjeru može dobro vidjeti što znači biti ovisan, u svojoj „aktivnosti“, o povijesno-kulturalnom kontekstu u kojemu netko živi i koji konkretizira i očituje jedan isječak beskonačnog niza uzroka i posljedica. Naš Igor vjerojatno nema ni predodžbu o demokratskom ustroju države, a još manje ima mogućnosti živjeti u takvoj državi. Zbog same činjenice da je rođen i da živi u to vrijeme i na tome mjestu on neće imati političke aktivnosti kakvu mi danas uživamo u razvijenim demokracijama. Da se u njemu i pojavila slabašna ideja o neakvim građanskim pravima, ta bi ideja ubrzo bila nadjačana jačom idejom ili predstavom izazvanom iscrpljenošću, glađu ili bijedom.

Što je s čovjekovom slobodom? Nema dvojbe da je čovjek to aktivniji što je slobodniji, ali valja ukratko pogledati kako čovjek može postizati veći stupanj slobode. Spinoza u svojoj intelektualističkoj koncipiranoj etici nudi dva temeljna načina kako razvijati slobodu. Prije svega, ispravna spoznaja stvarnosti nam omogućuju u odvijanje svih stvari i događaja na

strogo determinirani način. U tom smislu spoznaja može poslužiti kao „lijeak“ za ublažavanje loših strasti. Najučinkovitiji takav lijek vjerojatno je upravo spoznaja i prihvaćanje činjenice da nam nitko ne nanosi zlo zato što je zloban ili pokvaren nego zato što je odvijeka predeterminiran da nam učini upravo ono što je učinio. S druge strane, istinita spoznaja sebe u kontekstu čitave Naravi i sâma izaziva ugodu pa je svojevrсна strast koja, kao takva, može suzbiti lošu strast (npr. osjećaj mržnje ili osvetoljubivosti). To je lijepo sročeno, međutim ostaje pitanje zašto će netko uopće krenuti tim putem ne bi li povećao svoju slobodu/aktivnost/savršenstvo/ugodu?

Milijarde ljudi prije Spinoze nije ni teoretski djelovati u tom smislu, jer nije moglo biti upoznato sa Spinozinom filozofijom i uputama kako razvijati slobodu. Milijarde ljudi nakon objavljivanja Spinozinih djela također nije faktički bilo upoznato sa Spinozinom filozofijom iako je za to načelno postojala mogućnost. Od malobrojnih koji su ipak upoznali ovu filozofiju, većina je na nju reagirala neprijateljski dok je vjerojatno tek manji broj ljudi osjetio u sebi afinitet prema njoj provodeći u praksu Spinozine misaone smjernice. E sad, usporedimo ove malobrojne s velikom većinom ljudi u čitavoj povijesti koji nisu prihvatili i u praksu provodili spinozizam. Kako to da su oni napredovali prema sve višem stupnju slobode kako to naučava naš filozof a ostali nisu? Koji su to bili razlozi što su malobrojne naveli na stil života kakav velika većina nije provodila? Zašto od svih onih koji su upoznali Spinozin etički projekt samo jedan dio taj projekt prihvaća i oživotvoruje? Na ova pitanja odgovara sâm Spinoza kada naučava da „stvari nisu mogle od Boga biti proizvedene ni na koji drugi način ni drugim redom nego kako su proizvedene“ (*E I, P33*). Nužnost da su proizvedene upravo na način kako su faktički proizvedene proizlazi iz Božjeg neupitnog savršenstva, jer bi pripisivanje Bogu drukčije „volje“ pri stvaranju svih stvari impliciralo promjenu njegove biti i ugrozbu njegova savršenstva (prema *E I, P33, S2*). Ako govorimo o čovjekovom djelovanju pod vidikom njegovih bližih uzroka koji utječu na njega, opet dolazimo do zaključka da svaki čovjek u svakom svom postupku očituje determiniranost prethodnim uzrocima (prema *E II, P31, Dm*).

Spinozin deterministički nauk daje jasan odgovor na ranije postavljena pitanja: netko je upoznao i prihvatio njegov nauk zato što je bio determiniran da ga upozna i prihvati a ostali ga nisu prihvatili zato što su bili determinirani da ga ne upoznaju i ne prihvate (ili da ga upoznaju a ipak ne prihvate). Ako čak promatramo samo one koji su se upoznali sa spinozizmom te su ga jedni prihvatili a drugi nisu, determinizam i u tom slučaju pruža obrazloženje njihove različite percepcije i recepcije spinozizma. Jedni su očito imali afinitet prema tom nauku a drugi odbojnost. Uzrok ili razlog spomenutih afiniteta i odbojnosti treba tražiti u drugim stvarima te u konačnici u čitavoj mreži uzroka i učinaka kakva je određena odvijeka. Što se tiče konkretnog čovjeka i njegovog afiniteta ili odbojnosti spram spinozizma možemo uglavnom tek nagađati koji su sve čimbenici mogli definirati njegov stav: utjecaj okoline; podsvjesne i svjesne psihičke predispozicije; intelektualne predispozicije koje su neophodne za provođenje intelektualističke etike kakva je Spinozina itd. Dakle, ako čovjek postigne veći stupanj aktivnosti zato što je postigao veći stupanj slobode, on taj napredak

može zahvaliti povoljnoj determiniranosti a ne sâmome sebi u smislu da bi on u sebi imao moć djelovanja da krene putem veće slobode kako ga opisuje Spinoza. Isto treba reći i za postizanje vrline, blaženstva te istinskog dobra.

Na temi „aktivnosti“ detaljnije sam se zadržao iz tri razloga: kao prvo, ta je tema općenito važna za Spinozinu filozofiju budući da je ta aktivnost – može se slobodno reći – „dragulj“ njegove filozofije; kao drugo, ona je važna za problem ljudske teleologije i slobode jer ove potonje podrazumijevaju čovjekovu aktivnost; kao treće, na pitanju „aktivnosti“ Spinoza sprovodi strategiju koju primjenjuje i u slučaju ljudske teleologije i slobode (SI) u smislu tretiranja problema na dvjema razinama: na objektivno-ontološkoj i subjektivno-praktičnoj. Treba zaključiti da čovjek, unutar spinozizma, može biti jedino pseudoaktivan. Sada treba nešto reći o segmentu Spinozine filozofije koji tvori „kičmu“ njegovog sistema.

2.3. *Conatus perseverandi*

Zašto je nauk o *conatusu perseverandi* „kičma“ Spinozinog sistema? Jezgrovit odgovor daje M. Lin: „Tako nauk o *conatusu* služi za povezivanje Spinozine metafizike, kognitivne i moralne psihologije, etike i političke teorije, tvoreći tako kičmu njegovog sistema“ (Lin, 2004, 21).³¹ Nauk o *conatusu* nije središnji za spinozizam zato što se nalazi otprilike u sredini *Etike* njego zato što predstavlja sjecište temeljnih Spinozinih filozofskih postavki, odnosno služi kao most za prelazak s temeljnih ontoloških postavki na praktične filozofske discipline koje su Spinozi, poglavito etika, bile od glavnog interesa.

Temeljne ontološke postavke spinozizma iznio sam ranije (1.2.) no ovdje je potrebno istaknuti neke od njih koje su naročito važne za Spinozin razvoj nauka o *conatusu perseverandi*, jer valja nam se držati „reda filozofiranja“ koji zagovara sâm Spinoza (usp. *E II*, P10, S).

Kao prvo, Spinoza Boga zamišlja i definira kao *causa sui* (*E I*, Def1) te na taj način ističe činjenicu bespretpostavnosti Boga čime zapravo prihvća i tradicionalni ontologijski dokaz za Božje postojanje kako ga je zamislio još A. Canterburyški. Spinoza se pritom od tradicionalnog zastupanja ovog dokaza razlikuje po tome što Boga poistovjećuje sa svijetom pa bespretpostavnost Boga znači i bespretpostavnost svijeta. Božja bit, koja je moć, uključuje nužno Božje postojanje ali i nužno postojanje svih stvari.

Kao drugo, ljudi su modusi koji su „stanja supstancije ili ono što jest u drugome kojim se tek poima“ (*E I*, Def5). Ovom jezgrovitom definicijom Spinoza uspostavlja bitnu ontološku i spoznajnu ovisnost čovjeka o Bogu. Drugim riječima, čovjeka se ne može istinski pojmiti bez te ontološke ovisnosti i upućenosti na Boga. Ovu ontološku ovisnost Spinoza određuje i

³¹ U tom se smislu izražavaju i drugi autori: „Ali 3p6 (načelo *conatusa*) naposljetku će se pokazati kao jedan od najvažnijih poučaka čitave *Etike*“ (Cook, 2011, 151); „najvažnija [od metafizičkih tvrdnji, za psihologiju] je ova: 'Svaka stvar, koliko je do nje, nastoji istrajati u svom bitku' (E 3p6)“ (Della Rocca, 1996, 193) itd.

tvrdnjom: „Posebne stvari nisu drugo do stanja Božjih atributa ili modusi kojima su Božji atributi na točan i određen način izraženi“ (*E I*, P25, C). Čovjek je specifično očitovanje božanskog djelovanja. Temelj postojanja i djelovanja čitave stvarnosti je Božja aktivnost koja se u konkretnoj stvarnosti očituje kroz lanac uzroka i učinaka unutar atributa mišljenja i protežnosti. Božja pak bit ne samo da nužno uključuje bitak nego je takva da sve stvari nužno proizlaze iz nje i djeluju na nužan način (usp. *E I*, P29). Božanska bit u svojoj se nužnoj aktivnosti manifestira ili izražava kroz pojedinačne moduse koji su specifična opimljenja ili izrazi božanske biti.

Kao treće, Božje djelovanje bitno treba shvatiti u deantropomorfiziranom obliku. Spinozin Bog nije Prabiće obdareno razumom, voljom i dobrotom koje prije stvaranja svijeta razmišlja hoće li i kakav svijet stvoriti pa da se onda i odluči na stvaranje istoga. Spinozin Bog stvara „slijepom“ nužnošću, tj. sve što iz njega slijedi nije upravljano božanskim razumom prema nekom cilju nego „instinktivno“ proizlazi na točno određeni način – i jedini mogući način budući da savršena Božja bit može postojati i djelovati na samo jedan način – kao što iz naravi trokuta slijedi da je zbroj unutarnjih kutova jednak zbroju dvaju pravih kutova. Božja bit je svemoćna a svaka moć proizvodi određene učinke (prema *E I*, P34 i 36). Bog pritom, doduše, djeluje slobodno, ali ne u smislu mogućnosti opredjeljivanja za ovakav ili onakav svijet nego u smislu „neometanosti“ od izvanjskih uzroka pri svome stvaranju. Spinoza također govori o „božanskom razumu“, ali to nije razum kojega bi Bog koristio prije stvaranja svijeta nego je proizvod stvaranja.

Kao četvrto, iz tvrdnje o Bogu kao jedinoj supstanciji i kao sveopćem i izvornom uzroku svega postojećeg i djelujućeg logički slijedi tvrdnja o njegovom immanentnom uzrokovanju (usp. *E I*, P18). Bog u svom uzročnom djelovanju nije odvojen od svojih učinaka nego ovi inheriraju u njemu kao izrazi njegovog nesputanog dinamizma. Svaka stvar u svom djelovanju tek izražava ili konkretizira Božju aktivnost koja je jedini izvor svih djelovanja.

Kao peto, Spinozin govor o *conatusu perseverandi* bitno je promatrati u kontekstu interakcije kojoj je čovjek neizbježno podvrgnut. Ako se govori o ustrajanju u bitku neke stvari, pa tako i čovjeka, to se ustrajavanje uvijek događa u interakciji s ostalim stvarima koje također nastoje ustrajati u svom bitku i koje mogu pospješivati ili ugrožavati napor oko ustrajavanja u bitku one prve stvari.

Kao šesto, Spinoza čovjeka i ljudsku antropologiju i psihologiju nastoji uklopiti u kontekst čitave božanske stvarnosti pod vidikom da se čovjek ravna prema istim zakonima kao i svaka druga stvar. Taj je nauk poznat kao „naturalizam“:

„narav je uvijek i svugdje jedna te ista, a njena sila i moć djelovanja, to jest zakoni i pravila naravi po kojima sve biva i iz jednog se oblika mijenja u drugi, svugdje su i uvijek iste. Stoga mora postojati i jedan te isti način na koji valja razumjeti narav bilo koje među stvarima, naime prema općim zakonima i pravilima naravi. Strasti mržnje, bijesa, zavisti itd.,

razmatrane po sebi, slijede iz iste nužnosti i sile naravi kao i sve druge pojedinačne stvari“ (E III, Praef).

Dakle, Spinoza u glavnom poučku u vezi *conatusa* tvrdi da „svaka stvar, koliko je do nje, nastoji istrajati u svom bitku“ (E III, P6). Možemo pitati: zašto neka stvar uopće nastoji istrajati u svom bitku? Spinoza na to pitanje odgovara dvama prethodnim poučcima u kojima kaže da stvar može biti uništena jedino izvanjskim uzrokom (E III, P4), te da u samoj stvari ne može postojati element koji bi uzrokovao njeno uništenje (E III, P5). Prema tome, svaka stvar, prema Spinozi, može biti uništena jedino izvana. No je li takav zaključak tako samorazumljiv kao što je Spinoza mislio?

Što je, na primjer, sa Suncem koje će, potrošivši svoje nuklearno gorivo, iščeznuti ili u najmanju ruku implodirati (usp. Della Rocca, 1996, 200)? Budući da nas u ovome radu prije svega zanima čovjek i što u njegovom slučaju znači Spinozin nauk o *conatusu perseverandi*, možemo postaviti pitanje potkrepljeno brojnim primjerima: kako to da neki ljudi izvrše samoubojstvo? Ne čine li oni to iz sebe, bez izvanjskog uzroka? Spinoza na problem samoubojstva odgovara poistovjećivanjem samoubojicâ s maloumnicima kojima su obvladali izvanjski uzroci koji su protivni njihovoj naravi (usp. E IV, P18, S; E IV, P20, S). Ali postoji primjer kojega, uostalom, navodi sâm Spinoza (usp. E IV, P72, Dm i S) a iz kojega ne proizlazi da će čovjek zdravog razuma bezuvjetno nastojati istrajati u svom bitku. Riječ je o čovjeku koji će, vođen svojim umom, radije prihvatiti smrt nego počiniti vjerolomstvo. Život pod vodstvom uma je nešto što Spinoza inače svesrdno preporuča, jer se u takvom životu afirmira viši stupanj čovjekove spoznaje i ide se za istinskim dobrima. S druge strane, kada čovjek živi pod vodstvom uma on afirmira svoju narav jer teži onome što mu je odista korisno. Stoga se čovjeka koji radije prihvaća smrt nego vjerolomstvo ne može proglasiti slaboumnikom kojim su obvladali izvanjski uzroci a da i sâm toga možda nije svjestan. Zato se čini da je u pravu M. Lin kada kaže da je Spinoza *conatus perseverandi* u čovjeku mogao čvršće dokazati pozivajući se na odnos Bog-čovjek u smislu čovjekovog izražavanja Božje biti (usp. Lin, 2004, 21-22).

Naime, prema shvaćanju samoočuvanja u bitku iz Spinozina vremena, svaka stvar teži istrajati u svom bitku temeljem njene uzrokovanosti od strane Boga, a ta pak uzrokovanost implicira da je učinak poprimio, na ograničen i nesavršen način, neko ili neka bitna svojstva svog uzroka (usp. Lin, 2004, 28-32). Ovakva koncepcija temelji se na neoplatonističkom poimanju uzrokovanja. Međutim, dok neke neoplatonističke verzije tvrde da stvorenja svojom moći djelovanja oponašaju Božju moć djelovanja, Spinoza izbjegava termin „oponašanje“ i insistira na terminu „odražavanja“ Božje moći djelovanja (usp. Lin, 2004, 37). Oponašanje u tom kontekstu implicira neki stupanj supstancijalnosti stvorene stvari dok Spinozin strogi supstancijski monizam supstancijalnost pridržava jedino Bogu. Osim toga, Spinozin Bog djeluje kao immanentni uzrok čiji učinci nisu izvan njega. U tom je kontekstu posve prikladna Spinozina definicija stvari kao „izraza“. Čovjek u svom istrajanju u bitku izražava, na konkretan i nesavršen način, Božju bit koja je neograničena moć postojanja i

djelovanja. Čovjekov način istrajavanja u bitku i ne može nego biti nesavršen, jer je nužno u interakciji s ostalim stvarima koje će jednom, prije ili kasnije, nadvladati njegovu moć za samoočuvanjem.

Koliko god spomenuti poučak (*E III*, P6) bio važan za cjelokupni Spinozin sistem on, iako jezgrovit, sadrži dva vrlo problematična elementa: „koliko je do nje“ (*quantum in se est*) i „nastoji“ (*conatur*). Tu zapravo imamo isti problem na koji smo naišli pri govoru o čovjekovoj „aktivnosti“. Štoviše, problem s ovim izrazima i nastaje zato što, gledano na ontološkoj razini, čovjekove aktivnosti zapravo nema i ne može biti. Jer ako čovjek nije izvor svog djelovanja, odnosno nema moć djelovanja ili aktivnost, koji smisao uopće može imati da on „koliko je do njega, nastoji“? Kao prvo, do njega ništa nije jer on nije izvor svog uzročnog djelovanja. Kao drugo, on ništa ne može „nastojati“ iz istog razloga zašto ništa ne može biti „do njega“. On jedino može imati, na subjektivnoj razini i u konkretno-praktičnoj situaciji, osjećaj da može učiniti nešto kako bi ustrajao u bitku. Spontano se nameće Deleuzeova distinkcija između „biti aktivan“ i „osjećati se aktivnim“.

Mislim da je i u ovom slučaju neophodno praviti razliku između objektivno-ontološke i subjektivno-praktične razine. Alternativa je tumačenje tih izraza koje teško može biti zadovoljavajuće. Tako Della Rocca u izrazu *quantum in se est* vidi bliskost s određenjem supstancije kao one koja je u sebi te zaključuje: „Spinoza tako zapravo kaže, u 3p6, da stvar nastoji istrajati u mjeri u kojoj je supstancija“ (Della Rocca, 2008a, 323 bilj.8). Ispalo bi da se, unutar spinozizma, može govoriti o stupnjevitosti supstancijalnosti što je, međutim, teza koju je teško potkrijepiti stavovima Spinoze koji zastupa supstancijski monizam. Ne radi se o nekakvom umanjenom ili nižem obliku supstancijalnosti nego čovjekovom osjećaju da je supstancija pa da može istrajati u bitku „koliko je do njega“ samo uz uvjet da „nastoji“. Ako bi se *quantum in se est* tumačilo u smislu obraćanja pozornosti samo na stvar i njezinu narav apstrahirajući od konteksta ostalih stvari (usp. Viljanen, 2007, 163-164), onda se pritom ne smije zanemariti činjenica da stvar uvijek postoji i djeluje u interakciji s drugim stvarima. Izrazi „*quantum in se est*“ i „*conatur*“ mogu se shvatiti i u smislu pariranja svojom moći moćima izvanjskih stvari, koje se u konačnici pokazuju nadmoćnijima, pri čemu treba paziti da se vlastitu moć ne shvati kao svojstvo ontološki samostalnog djelatnika koji pokušava nadjačati druge djelatnike. U svakom slučaju, mislim da spomenute izraze treba tumačiti vodeći računa iz koje perspektive govorimo o njima: gledano objektivno, čovjek ne može ništa „nastojati“ jer nije aktivan; gledano subjektivno, čovjek „nastoji“ i čini „koliko je do njega“ pri čemu se radi o subjektivnom doživljaju da tako može djelovati.

Spinozin neposredni uzor pri izradi ovog nauka bio je Descartes koji kaže: „Svaka stvar, koliko je do nje, uvijek ostaje u istom stanju; te tako, ono što je jednom u gibanju, uvijek se nastavlja gibati“ (*Načela* II, 37). Descartes u istome poučku kaže kako stvar nastoji ostati, koliko je u njenoj moći, u istom stanju te da se nikad ne mijenja ako na nju ne utječu izvanjski uzroci. Drugim riječima, stvar će – po inerciji – ostati u istom stanju dovijeka ako na nju ne budu utjecali izvanjski uzroci. Ovu misao Spinoza izražava riječima: „Nitko, dakle, tko

nije obvladan od izvanjskih uzroka koji su suprotni njegovoj naravi, neće zanemariti težiti za onim što mu je korisno ili zanemariti sačuvati svoj bitak“ (E IV, P20, S), odnosno „nijedna stvar ne može biti uništena osim od izvanjskog uzroka“ (E III, P4).

Nagon za istrajavanjem u svom bitku bitna je antropološka sastavnica zato što ga Spinoza poistovjećuje s čovjekovom zbiljskom biti (usp. E III, P7). Ta je bit izražena mnogim sastavnim dijelovima koji na neki način moraju biti osjetljivi jedan prema drugom, odnosno moraju zadržati specifičan omjer kretanja/mirovanja kako bi tvorili jedan kompleksan i organski ustrojen individuum (usp. E II, P13, Lemma5).

Vrlo je važno uočiti da Spinoza *conatus perseverandi* ne tumači samo u smislu pukog očuvanja u postojanju nego iz tog *conatusa perseverandi* proizlazi težnja k povećanju moći, odnosno savršenstva:

„Sve ono što prisposobljavamo kako pridonosi ugodi nastojimo promicati kako bi nastalo; ono pak što se tome opire ili što prisposobljavamo kako pridonosi neugodi nastojimo ukloniti ili uništiti“ (E III, P28).

To znači da će čovjek težiti svemu onome za što smatra da će povećati njegovu moć djelovanja i dovesti do ugone.³² Čovjek je, na temelju te sastavnice, osuđen na dinamizam kojeg ostvaruje već prema svojim sposobnostima (naročito intelektualnim), ali i utjecaju izvanjskih stvari koje mu u tome pripomažu ili odmažu. To je također jedna važna implikacija ontološke činjenice da je čovjek „izraz“ božanske biti, koja je u sebi beskrajno dinamična.

Ovakav temeljni antropološki ustroj, izražen prije svega temeljnim nagonom za samoočuvanjem i povećanjem moći, dalje se konkretizira kroz određene psihičke zakonitosti prema kojima čovjek funkcionira i koje treba ukratko prikazati kako bismo imali podlogu za smisleniji govor o čovjekovoj teleologiji i slobodi (SI).

2.4. Ljudska psihologija

Želimo li vidjeti kako se *conatus perseverandi* realizira u konkretnom čovjekovom životu, trebamo prije svega spomenuti da je čovjek, upravo na temelju tog *conatusa perseverandi*, u bitnome određen na egoistično djelovanje. Naime, kada Spinoza kaže da čovjek nastoji istrajati u bitku, onda tu tvrdnju dodatno specificira tvrdnjom u kojoj kaže: „Nitko ne nastoji očuvati svoj bitak radi druge stvari“ (E IV, P25). Istrajavanje u bitku, i to

³² U tom je pogledu vjerojatno bio pod utjecajem Th. Hobbesa koji u svome *Levijatanu* kaže da čovjekovo traganje za moći nikad ne prestaje: „Zato kao opću težnju čovječanstva na prvo mjesto stavljam vječnu i neprestanu želju za jednom moći nakon druge, koja prestaje samo u smrti. Uzrok tome nije uvijek samo to da se čovjek nada nekom jačem užitku nego što ga je već stekao ili da se ne može zadovoljiti skromnijom moći, nego zato što ne može osigurati moć i sredstva za dobar sadašnji život, a da ne stekne više“ (Hobbes, 2004, I, 11.2.)

prije svega vlastitom bitku, temelj je svakog čovjekovog čina. Kako se taj egoizam manifestira u konkretnom životu?

Budući da je čovjekov duh u bitnome predstava svoga tijela a njegov se temeljni nagon sastoji u potvrđivanju opstanka svoga tijela (prema *E III*, P10, Dm), proizlazi da će sva ostala, izvanjska, tijela promatrati prije svega pod vidikom doprinose li ona očuvanju vlastitog tijela ili pak ugrožavaju njegov opstanak (usp. *E III*, P12 i Dm). Dva su osnovna načina kako čovjek može realizirati svoj egoizam: u obliku neprosvijećenog i prosvijećenog egoizma. Bitna je razlika u tome što, u slučaju neprosvijećenog egoizma, teži prividnim dobrima odnosno ono što mu nije odista korisno, i obratno. U tome se opet vidi presudna uloga odgovarajuće spoznaje koja omogućuje čovjeku shvatiti njegov položaj u Naravi i što bi u tom smislu trebao odrediti kao istinska dobra koja su mu odista korisna, odnosno koja će mu omogućiti istinsko ustrajavanje u bitku i veći stupanj savršenstva.

Pritom je vrlo važno umanjenje pasivnih strasti zbog kojih je čovjek podložan trpnjama umjesto da djeluje. Ako pitamo: što duh može napraviti u svome naporu da obuzda loše strasti, Spinoza u odgovoru na to pitanje uvelike zastupa intelektualizam koji se očituje u osnovnom načinu kako spoznajom možemo mijenjati pasivne strasti: „Strast koja je trpnja prestaje biti trpnja čim oblikujemo njenu jasnu i razgovijetnu spoznaju“ (*E V*, P3). Time strast nije uklonjena nego prestaje biti trpnja i postaje djelovanje. Intelektualizam je vidljiv i u sljedećem poučku: „Nema stanja o kojem ne bismo mogli oblikovati jasan i razgovijetan pojam“ (*E V*, P24). Spinoza također govori o sredstvima, lijekovima ili načinima kako se pasivne strasti mogu preobraziti u aktivne (npr. *E V*, P24, S; *E I*, P29; *E V*, P5, Dm itd.). Prosvijećenom egoizmu doprinosi i čovjekova sposobnost da odustane od neposredne ugone kako bi ostvario neku buduću. Naime, čovjek odgovarajućom spoznajom promatra stvari kao jednako nužne pa je i aficiran njima otprilike jednakom snagom: „Ukoliko duh poima stvari prema zapovijedi uma on je podjednako aficiran, radilo se o predstavi buduće stvari ili prošle ili sadašnje“ (*E IV*, P62). Takav čovjek buduće događaje može „motriti istom strašću kao i sadašnje“ (*E IV*, P62, S) te može predvidjeti da će sadašnje manje dobro imati u budućnosti loše posljedice što mu onda pomaže da se odrekne takvog sadašnjeg dobra. Iako um, putem svojih zapovijedi, „zahtijeva da svatko sebe ljubi te da ište ono što mu je korisno, što je odista korisno“ (*E IV*, P18, S), takvo sebi ljublje izvor je altruizma. Kako?

Pri iskanju vlastite istinske koristi važno je voditi računa o drugim ljudima i zajedničkom suživotu, jer „čovjeku ništa nije korisnije nego čovjek“ (*isto*). Prema Spinozi, bilo bi idealno „da se svi u svemu tako slažu da svi duhovi i sva tijela tvore gotovo jedan duh i jedno tijelo ... te da svi za sebe istovremeno ištu ono što je korisno za sve“ (*isto*). S time je povezano Spinozino zlatno pravilo: ljudi vođeni umom „ne žude za sebe ničemu što ne bi željeli i drugim ljudima“ (*isto*). Zašto je Spinozi bilo važno dokazati da je svakome čovjek u interesu potaknuti i druge ljude da žive prema zapovijedima uma? Odgovor daje svojim naukom o imitaciji strasti: „Time dakle što neku nama sličnu stvar prisposobljavamo kao aficiranu nekom strašću mi i sebe aficiramo sličnom strašću“ (*E III*, P27, Dm). „Stvar“ koja

nam je „slična“ jesu drugi ljudi s kojima se slažemo po naravi. Ako, dakle, znamo da nam je u istinskom interesu živjeti prema zapovijedima uma te ako uspijemo i druge uvjeriti da im je u interesu isti takav život, onda od tih drugih – ukoliko tako doista i žive – imamo koristi jer ih možemo imitirati. Naravno da je lakše duhovno se uzdizati i živjeti prema dobrima koja su nam istinski korisna ako smo okruženi ljudima koji u vezi toga jednako misle i ponašaju se na način da nam mogu biti dodatni poticaj nego ako smo okruženi svjetinom koja ganja isključivo prividna dobra: „Dobro kojem čovjek teži za sebe i koje ljubi, ljubiti će ustrajnije ako vidi da to i drugi ljube ... te će ... nastojati da to i drugi ljube“ (*E IV, P37, Dm2*). Nažalost, činjenica je da smo u pravilu okruženi neukom svjetinom koja bogatstvo, čast i osjetilni užitak postavlja kao glavna dobra kojima treba težiti i da je takvu svjetinu teško uvjeriti u uzvišenija i istinska dobra (usp. *TIE, §8*). Ova činjenica opravdava Spinozine napore da uvjeri čitatelje kako je potrebno uvjeriti ljude oko sebe da i oni prihvate istinska dobra i teže prema njima. No to uvjeravanje drugih u istinska dobra nije izraz nekakvog apsolutnog altruizma u kojemu bismo drugima pomagali radi njih samih. Radi se o egoistički utemeljenom altruizmu, jer čovjek „ne nastoji očuvati svoj bitak radi druge stvari“. J. Bennett dobro formulira Spinozinu misao: „I sve što je od pomoći nečemu sličnome meni korisno je i od pomoći je meni, što implicira da pomaganjem sličnima pomažem sebi“ (Bennett, 1984, 300).

Nagon za egoističnim samoočuvanjem u bitku temeljni je pokretač svakog čovjekovog djelovanja bilo da se čovjeka promatra u cjelini, bilo da se promatra samo njegov duh:

„Ovaj nagon, kad se odnosi samo na duh, naziva se voljom, a kad se odnosi na duh skupa s tijelom naziva se porivom koji nije ništa drugo do sâma bit čovjeka iz čije naravi nužno slijedi ono što služi njegovu očuvanju; odatle je čovjek određen da to čini“ (*E III, P9, S*).

Spinoza također govori o „požudi“ koja je čovjekov poriv kojega je on svjestan (*isto*).

Zajedno s požudom, uroda i neugoda predstavljaju temeljne strasti iz kojih proizlaze sve ostale (prema *E III, P11, S*), pri čemu „ugodu“ i „neugodu“ definira riječima: „pod urodom razumijem trpnju kojom duh prelazi u veće savršenstvo. Pod neugodom pak trpnju kojom on prelazi u manje savršenstvo“ (*isto*). Čitavu listu, s definicijama, raznoraznih strasti Spinoza nudi na kraju trećeg dijela *Etike*, pri čemu je najvažnije to da svaka od tih strasti doprinosi ili umanjuje čovjekovo savršenstvo i moć, bilo da se radi o istinskom ili prividnom povećanju/umanjenju. Vodeći računa o paralelizmu, povećanje savršenstva u duhu praćeno je povećanjem savršenstva u tijelu, i obratno.

Osim spomenutog psihičkog mehanizma imitacije, u Spinozinom nauku nailazimo na još dva mehanizma: asocijacija i anticipacija. Prema zakonu asocijacije, ako je čovjek istodobno aficiran dvjema stvarima te je kasnije aficiran samo jednom od njih, on će se prisjetiti one druge (usp. *E II, P18*). Razlog tomu je taj što, prilikom prvog aficiranja, afekcije uzrokovane dvama različitim tijelima bivaju nekako povezane i izmiješane pa stoga kasnije jedna afekcija može asociirati na drugu. Različiti su ljudi aficirani na različite načine i u njima se mehanizam asocijacije aktivira drugačije. Na primjer, vojnik će iz mišljenja o konju prijeći

na mišljenje o konjaniku i ratu, dok će seljak iz mišljenja o konju prijeći na mišljenje o plugu, njivi i zemljoradnji (usp. *E II*, P18, S). Za pitanje ljudske teleologije iznimno je važan mehanizam anticipacije.

Već smo vidjeli, govoreći o prosvijećenom egoizmu, da čovjek ima sposobnost odgoditi manje sadašnje dobro radi većeg budućeg. To je moguće zato što čovjek u sadašnjem trenutku može anticipirati buduće stanje do kojeg će dovesti određeni čin u sadašnjosti: „Prispodobom buduće ili prošle stvari čovjek će biti aficiran istom strasti ugone i neugode kao i od prispodobe nazočne stvari“ (*E III*, P18). Pritom je bitno uočiti da će sadašnja anticipacija nekog budućeg ne/ugodnog stanja i sama biti ne/ugodna. Tako bi Spinoza mogao reći: sada uzimam lijek da bih izbjegao sutrašnju bol zato što već sada imam bolnu anticipaciju sutrašnje još intenzivnije boli. Dakle, moja sadašnja radnja (uzimanje lijeka) uzrokovana je sadašnjom neugodom (anticipacija sutrašnje boli) a ne neugodom koja će sutra uslijediti ako ne uzmem lijek.

U vezi čovjekovog psihološkog mehanizma anticipacije treba spomenuti još neke elemente. Kao prvo, Spinoza „fiktivnost“ čovjekovog svrhovitog djelovanja nastoji „raskrinkati“ naukom o čovjekovom djelovanju usredotočenom na budućnost na način da pokazuje kako je ono omogućeno čovjekovom sposobnosti anticipacije, a radi se o svojevrsnom „projiciranju“ sadašnjeg čovjekovog poriva u neki budući cilj posredstvom kojega će se spomenuti poriv realizirati:

„mi ni oko čega ne nastojimo, ništa nećemo, ni za čim nemamo poriv i ni za čim ne žudimo zato jer to sudimo kao dobro, nego, naprotiv, nešto sudimo kao dobro zato jer oko toga nastojimo, to hoćemo, za tim imamo poriv i za tim žudimo“ (*E III*, P9, S).

Time je, pri govoru o čovjekovom „svrhovitom“ djelovanju, stavio naglasak na sadašnji čovjekov poriv koji funkcionira kao djelatni uzrok i koji je u izvornom smislu zaslužan za to da čovjek nešto čini. Cilj prema kojemu se čovjekova radnja odvija temelji se na onom čovjekovom porivu i ne smije ga se promatrati kao pokretača radnje. Štoviše, Spinoza izričito poistovjećuje svrhu i poriv: „Pod svrhom radi koje nešto činimo razumijem poriv“ (*E IV*, Def7).

Kao drugo, kada Spinoza kaže da će čovjek „prispodobom buduće ili prošle stvari biti aficiran istom strasti ugone i neugode“ u odnosu na prispodobu nazočne stvari, onda se to odnosi na istu vrstu ne/ugode a ne na njezin intenzitet. Kao treće, što se tiče intenziteta treba reći sljedeće: neka strast koja ulazi u čovjekovu motivaciju to je slabija što je anticipirana strast udaljenija u budućnosti (prema *E IV*, P10), odnosno motivacijska snaga ne/ugode na temelju anticipacije buduće ne/ugode može biti veća ili manja (usp. *E III*, P37, Dm). Sažeto rečeno, neka buduća ne/ugoda ima to veću moć utjecaja na sadašnje stanje što je po sebi intenzivnija, ali joj ta moć opada što je udaljenija u budućnosti (ako se prisjetimo našega gurmana Ivice, možemo reći sljedeće: nije isto ako ga liječnik upozori da će, nastavi li

s nezdravom prehranom, imati zdravstvenih posljedica u smislu još težeg kretanja ili moždanog udara; i nije isto ako mu kaže da će se to dogoditi za tri ili trideset godina).

Ovime sam priveo kraju iznošenje glavnih ontoloških i antropološko-psiholoških premisa za govor o ljudskoj teleologiji i slobodi (SI). Što je Spinoza, polazeći od njih, mislio o ljudskoj teleologiji i slobodi (SI)? Jesu li to elementi uklopivi u njegov sistem ili ne? Najprije ćemo vidjeti kako stvari stoje s ljudskom teleologijom, a onda kako stvari stoje sa slobodom (SI)? Uvodno mogu reći da se Spinoza načelno protivio ljudskoj teleologiji. Pokušat ću najprije skicirati glavne razloge njegovog protivljenja ljudskoj teleologiji, čime ću tek otvoriti nejasno i kompleksno pitanje ljudske teleologije unutar spinozizma.

II. PROBLEM LJUDSKE TELEOLOGIJU U SPINOZIZMU

Prije nego iznesem glavne Spinozine razloge protiv ljudske teleologije, potrebno je pojasniti što se uopće misli pod pojmom „ljudska teleologija“. Radi se, naime, o objašnjenju čovjekovog djelovanja ukoliko je ono učinjeno poradi nekog budućeg cilja.³³ Spinoza ne poriče da čovjek neko buduće stanje zamišlja kao ne/poželjno, ali tvrdi da čovjek nešto čini na temelju sadašnje ne/ugode temeljem anticipacije buduće ne/ugode te da je svršni uzrok zapravo djelatni uzrok (sadašnja ne/ugoda) koji pokreće na djelovanje.³⁴

3. Razlozi protiv ljudske teleologije

Naš se filozof ne rasipa s konkretnim primjerima na kojima se vidi kako je ono što smo navikli promatrati svršnim uzrokom zapravo djelatni uzrok, pa se stoga poznati Spinozin primjer na tu temu isplati navesti u cijelosti:

„Uzrok pak koji se naziva svršnim nije ništa drugo do sâm ljudski poriv ukoliko se on razmatra ili kao početak neke stvari ili prvotni uzrok. Ako, na primjer, kažemo da je stanovanje bilo svršnim uzrokom ove ili one kuće, onda pri tome zasigurno ne razumijemo ništa drugo do to da je čovjek, dok je prisposobljavao udobnosti kućnog života, imao poriv da izgradi kuću. Odatle stanovanje, ukoliko se razmatra kao svršni uzrok, nije ništa drugo do taj pojedinačni poriv, koji je zapravo djelatni uzrok, a koji se razmatra kao prvi jer ljudi općenito ne znaju uzroke svojih poriva. Jer oni su naime, kako sam već često puta rekao, svjesni svojih djela i poriva, ali ne znaju uzroke kojima su određeni da za nečim teže“ (E IV, Praef).

Je li dovoljno reći da je za izgradnju kuće čovjeku bio dovoljan, u pogledu njegovog djelovanja u tom smislu, poriv koji funkcionira kao djelatni uzrok ili je bilo potrebno još nešto? Navođenjem Spinozinog objašnjenja izgradnje kuće tek sam natuknuo o čemu se tu radi. Da bismo vidjeli što je Spinoza doista mislio u vezi toga treba najprije iznijeti Spinozine razloge zašto je čovjeku nastojao poricati svrhovito djelovanje.

³³ Della Rocca kaže: „Takvo objašnjenje djelovanja koje se odvija u pogledu nečijih želja ili ciljeva i vjerovanja u vezi budućnosti jest teleološko objašnjenje unutar psihologije“ (Della Rocca, 2008b, 252); „... u teleološkom se objašnjenju događaj obično objašnjava upućivanjem ne izravno na njegov učinak nego na prethodnu misao o njegovom učinku“ (Bennett, 1984, 216); „... u studijama o Spinozi, kao i drugdje, pod 'teleologijom' se najčešće misli na određenu objasnidbenu shemu u kojoj se stvari objašnjavaju navođenjem njihovih (blagotvornih) budućih učinaka“ (Viljanen, 2007, 186). Pojašnjavajući da je teleološko ponašanje prisutno u svim stvarima ukoliko teže svome samoočuvanju, S. Nadler ističe da je to ponašanje u čovjekovom slučaju specifično jer uključuje svjesnu intencionalnost, pa stoga „teleološki ustroj postaje nešto drugo: intencionalno ponašanje koje uključuje postavljanje ciljeva za sebe i potom težnja da ih se postigne“ (Nadler, 2006, 199).

³⁴ „On [Spinoza] misli da se neki događaj ne može objasniti upućivanjem na neki kasniji događaj, jer se nešto ne može objasniti upućivanjem na nešto što on uzrokuje“ (Bennett, 1984, 217).

3.1. Naturalizam

Poznato je da Spinoza sve stvari, u njihovom postojanju i djelovanju, hoće protumačiti kao one koje se ravnaju prema istim zakonima (usp. *E III, Praef*). Riječ je o vrlo ambicioznom projektu budući da nije lako vidjeti kako bi se prema istim zakonima trebali ravnati primjerice Bog, matematički entiteti i ljudske strasti. Ljudi su ipak navikli tumačiti čovjeka drukčije u odnosu na nežive ili nesvjesne stvari kao što je kamen. Međutim, Spinoza ne dopušta da čovjek bude „država u državi”: zakoni koji vrijede u čitavoj Naravi vrijede i za čovjeka. No, zašto je Spinozi uopće bilo važno insistirati na takvoj jednoobličnosti zakonâ koji će se jednako odnositi na sve entitete stvarnosti?

Izgleda da u pozadini ovakve Spinozine strategije leži racionalistička težnja za što većom razumljivošću i objašnjivošću svega, koja se očituje u primjeni načela dovoljnog razloga. Drugim riječima, Spinozi je bilo neprihvatljivo da se filozofovo promišljanje svijeta zaustavi na konstatiranju „golih” činjenica, tj. činjenica koje nemaju objašnjenja. Pritom je Spinoza svjestan da je čovjek, u svom spoznavajućem pohodu, nužno limitiran:

„Naime, ljudskoj će ograničenosti biti nemoguće shvatiti niz pojedinačnih promjenljivih stvari, kako zbog njihova pretjeranog broja, tako i zbog beskonačnog niza okolnosti koje se tiču jedne te iste stvari od kojih svaka okolnost može biti uzrok tome da stvar postoji ili ne postoji“ (*TIE*, §100).

Spinoza problemu ograničenosti čovjekove spoznaje pristupa na način koji smo već vidjeli kod Galilea (1.1.1.2.): ako smo već neizbježno ograničeni u spoznaji u pogledu njene ekstenzivnosti, dajmo sve od sebe da barem postignemo što više u pogledu njene intenzivnosti, odnosno izvjesnosti i istinitosti. Iz ovoga se nipošto ne smije zaključiti da se Spinoza usredotočio samo na intenzivnost spoznaje nego se hoće istaknuti činjenica da je bio svjestan nužne ograničenosti čovjekove spoznaje glede njene ekstenzivnosti. Spinoza je poticao na traganje za sve ranijim djelatnim uzrocima radi objašnjenja nečega, ali je istodobno znao da spoznajom nikada ne možemo dokučiti ili obuhvatiti čitavu božansku mrežu uzrokâ i učinaka da bismo u potpunosti shvatili neku stvar: naša je spoznaja, u tom smislu, uvijek „konkluzija bez premisa”.

Dakle, Spinoza svoju filozofsku strategiju objašnjavanja svega provodi primjenom načela dovoljnog razloga: „Za svaku stvar treba dati uzrok, ili razlog, kako onaj zašto ona postoji tako i onaj zašto ona ne postoji“ (*E I, P11, Dm2*). Isto tako, treba spomenuti i njegov aksiom: „Ono što se drugim ne može pojmiti, mora se pojmiti samo sobom“ (*E I, A2*). Ovime Spinoza jasno daje do znanja da nam je, barem načelno, sve spoznatljivo. Očito da je bio uvjeren kako viši stupanj spoznatljivosti imamo u slučaju kada se sve ravna prema istim zakonima nego kada se neki segmenti stvarnosti ravnaju prema samostalnim zakonima. U tom je smislu Spinozi neprihvatljiva „izolacija” čovjeka i njegovih strasti spram ostatka Naravi kakvu su provodili njegovi prethodnici, koji

„izgleda da čovjeka u naravi poimaju kao državu u državi. Oni naime vjeruju da čovjek više narušava red naravi no što ga slijedi i da u svojim činima ima apsolutnu moć te da nije određen ni od čega drugoga nego od sâma sebe“ (E III, Praef).

„Narušavanje“ reda naravi o kojemu Spinoza ovdje govori odnosi se upravo na promatranje čovjeka kao izoliranog slučaja ili iznimke koji se navodno ravna prema pravilima koja vrijede samo za njega. Spinozini prethodnici nisu uočili da je Narav „uvijek i svugdje jedna te ista“ (*isto*), odnosno „njena sila i moć djelovanja, to jest zakoni i pravila naravi po kojima sve biva i iz jednog se oblika mijenja u drugi, svugdje su i uvijek iste“ (*isto*). Tradicionalno se čovjeka (i Boga) promatralo kao izolirani slučaj u odnosu na druge stvari, no Spinoza upravo čovjeka i njegove strasti hoće promatrati na isti način kao i sve ostalo. Zato na završetku Predgovora trećeg dijela *Etike* kaže:

„o naravi i snazi strasti raspraviti ću istom metodom kao što sam u prethodnim dijelovima raspravio o Bogu i duhu, te ću ljudske čine i njegove porive razmotriti kao da su u pitanju crte, plohe ili tijela“.

Uspije li Spinoza u svom naumu da ljudske čine i porive prikaže kao one koji se ravnaju prema istim zakonima prema kojima se ravnaju Bog, crte, plohe ili (beživotna) tijela, više se o čovjeku neće moći govoriti kao o „državi u državi“ odnosno kao o onome koji „narušava red naravi“. Stoga Della Rocca opravdano zaključuje: „Takva unifikacija eksplanatornih načela jest srž Spinozinog naturalizma u vezi psihologije“ (Della Rocca, 2008a, 6). Naime, kad bi se čovjek ravnao prema njemu svojstvenim zakonima bilo bi teško (možda i nemoguće) objasniti narav odnosa čovjeka prema ostatku stvarnosti budući da se u ta dva slučaja radi o raznorodnim zakonima, odnosno taj se odnos ne bi mogao shvatiti u smislu zakonâ što vrijede općenito (izuzev čovjeka). Ako bi se čovjek ravnao prema posebnim zakonima koji su nesvodivi na opće, oni bi bili neobjašnjivi jer ih se ne može izvesti iz općih. Zbog neobjašnjivosti tih lokalnih zakona koji vrijede samo za čovjeka neobjašnjivi bi bili i čovjekovi čini i narav pa bi se zapravo radilo o „golim“ činjenicama (usp. Della Rocca, 2008a, 7).

Kada govorimo o načinima ili zakonima po kojima stvarnost funkcionira, ne smijemo zaboraviti da je jedino biće koje je zapravo istinski djelatno i aktivno – Bog. Naime, najprije treba promišljati božansku narav „budući da je ona kako po spoznaji tako i po naravi prva“ (E II, P10, S2). Za spinozistički shvaćenog Boga vidjeli smo razloge (1.2.4.) zašto on ne može djelovati upravljen prema nekom cilju. Što se tiče infrahumanih stvari, Spinoza se i ne trudi previše dokazivati nepostojanje svrhovitog djelovanja u njihovom slučaju i to, rekao bih, iz tri osnovna razloga: kao prvo, nepostojanje intencionalnosti i svrhovitog djelovanja u infrahumanih entiteta (naročito neživih stvari, kojih u Naravi ima i najviše) vrlo je očito pa to valjda nije ni potrebno dokazivati; kao drugo, ako je dokazano da Bog ne može djelovati svrhovito – a svrhovito, razumsko i slobodno djelovanje se tradicionalno smatralo najizvrsnijim – onda se ne treba truditi dokazati isto u daleko nesavršenijim stvarima; kao

treće, u fokusu Spinozinog interesa prije svega je čovjek i njegovo postizanje sreće a ne biologija ili fizika.

Iz rečenog se može razabrati zašto je naturalizam nespojiv s ljudskom teleologijom: ako vođeni cilju ne djeluju Bog i infrahumane stvari, onda se ni ljudsko djelovanje ne može tumačiti teleološki. Čovjek bi svojim svrhovitim, ali i slobodnim djelovanjem (u smislu slobode SI), „narušavao“ red Naravi i bio bi „država u državi“. Iz supstancijskog monizma jasno proizlazi da osim Naravi ničega nema, i upravo teza o jednoj supstanciji olakšava naturalističko poimanje svih stvari jer sve što se događa odvija se prema zakonima imanentnima jednoj supstanciji. Uniformnost zakonâ služi Spinozi također za odbacivanje „čuda“ ukoliko bi ono označavalo nekakav događaj koji „krši“ opće prirodne zakone, odnosno odvija se prema nekakvom nadnaravnom zakonu. Da zaključimo, čovjek – prema Spinozi – uvijek djeluje prema svugdje istim prirodnim zakonima bez obzira da li ga pritom vodi razum ili žudnja (usp. *TP II*, §5).

3.2. Paralelizam

Spinoza se u svojoj filozofiji, koja je prije svega upravljena etičkim pitanjima i postizanju blaženstva, morao suočiti s teškim pitanjem odnosa duh-tijelo u čovjeku. Kao predložak za razmišljanja na tu temu naročito su mu bila važna rješenja koja su ponudili stoici i Descartes. Problem se sastojao u pokazivanju načina kako čovjekov duh ili um može utjecati na strasti i umjeravati ih. I stoici i Descartes nude Spinozi neprihvatljivo rješenje: „Stoici su pak držali da one [strasti] na svaki način ovise o našoj volji, pa da i mi njima možemo na svaki način vladati“ (*E V*, Praef). Sâmo iskustvo je, prema Spinozi, pokazalo da ovakvo objašnjenje odnosa um/volja-strasti nije realistično.

Descartes u osnovi zastupa isto mišljenje: čovjek svojom voljom može utjecati na pokrete svoga tijela:

„on drži da je duša ili duh sjedinjena uglavnom s jednim dijelom mozga koji se naziva hipofiza kojom duh osjeća sva kretanja koja se pobuđuju u tijelu te izvanjska tijela, a koju duh može na razne načine pokretati samim tim što to hoće“ (*isto*).

Ova žlijezda nalazi se u sredini mozga i pokretana je „životnim duhovima“. Životni duhovi utječu na nju već prema broju i vrsti izvanjskih predmeta koji ih određuju. Međutim, iste te životne duhove može određivati volja preko spomenute žlijezde hipofize. Na taj se način, prema Descartesu, odvija interakcija duh-tijelo, i upravo zahvaljujući toj interakciji moguće je „zadobiti potpunu vlast nad svojim strastima“ (*isto*). Pritom je iznimno važno da svoju volju ispravno formiramo kako bismo, preko nje, ispravno djelovali.

Spinozi je ovakvo rješenje neprihvatljivo zato što Descartes nije dobro objasnio jedinstvo duha i tijela. Nadalje, nije dobro objasnio koji „jasan i razgovijetan pojam ima o mišljenju najuže povezanim s djelićem neke mase“ (*isto*). Descartes interakciju duh-tijelo nije objasnio na zadovoljavajući način

„jer je on duh pojmio kao toliko odvojen od tijela da ne može navesti neki pojedinačni uzrok niti tog jedinstva niti samog duha, nego mu je bilo nužno pribjeći uzroku cijelog svemira, to jest Bogu“ (*isto*).

Spinoza u tom kontekstu praktički ismijava Descartesa zbog ponuđenog rješenja ironično ga nazivajući „preslavnim čovjekom“, „velikim čovjekom“ i „pravim filozofom“, pri čemu se ne može načuditi da je jedan takav filozof dao „postavku koja je nejasnija od svakog nejasnog svojstva“ (*isto*). Međutim, mislim da je Spinozi bilo puno manje do smijeha kad se suočio s problemom koje bi rješenje odnosa duh-tijelo bilo bolja alternativa u odnosu na rješenja što su ih ponudili stoici i Descartes.

Spinoza umjesto Descartesovog interakcionizma zastupa paralelizam. On u tom nauku polazi od dublje ontološke činjenice da su misleća i protežna supstancija jedna supstancija promatrana pod jednim ili drugim atributom (usp. *E II*, P7, S) te da se svaki atribut pojmi samim sobom (prema *E I*, P10), iz čega izvodi da je „modus protežnosti i predstava tog modusa jedna te ista stvar, ali izražena u dva modusa“, odnosno imamo posla s „jednotom duha i tijela“ (*E II*, P13, S). Ako se tu ustvari radi o identitetu duha i tijela, u čemu se onda sastoji paralelnost među njima? Najkraći odgovor glasi: u njihovom poimanju i uzrokovanju. Radi se o tome da mi nekoj stvari pristupamo pod vidikom ovog ili onoga atributa (unutar kojega je jedino pojmljiva) a ne da bi ona u sebi bila dvojna. Drugim riječima, radi se o „monističkom paralelizmu *pristupa jednom* nizu događaja, a ne dualističkom paralelizmu *dva*ju niza događaja“ (Pauen, 2011, 87). Ontološko ishodište tog jednog niza događaja jest djelovanje božanske supstancije koja odjednom proizvodi niz modusa u svim atributima, odnosno „beskonačna moć mišljenja ... objektivno sadrži u sebi cijelu Narav“ (*Ep.* 32). Drukčije rečeno, Božju moć možemo promatrati kao moć mišljenja i kao zbiljsku moć djelovanja, to jest „sve što formalno slijedi iz beskonačne Božje naravi, to sve u Bogu objektivno slijedi iz ideje Boga istim redom i u istoj svezi“ (*E II*, P7, C). Odnosno, mišljenje i protežnost su različiti atributi i kao takvi nemaju ništa zajedničko (prema *E I*, P2). Stvari koje nemaju ništa zajedničko ne mogu jedna na drugu uzročno djelovati (prema *E I*, P3). Svaki se atribut pojmi samim sobom (prema *E I*, P10), a modusi pak atributom kojem pripadaju (prema *E II*, P6).

Naučivši lekciju od Descartesa da pokušaj objašnjenja interakcije duh-tijelo dovodi do velikih problema, Spinoza naučava konceptualnu i kauzalnu izolaciju između modusa koji pripadaju jednom ili drugom atributu:

„Dokle se god stvari razmatraju kao modusi mišljenja, red cijele naravi odnosno svezu uzroka moramo objasniti samo atributom mišljenja, a ako se razmatraju kao modusi protežnosti red cijele naravi moramo objasniti samo atributom protežnosti“ (*E II, P7, S*).

Spinoza nam poručuje da svaku konkretizaciju modusa unutar atributa mišljenja moramo pojmiti u njezinoj uklopljenosti u uzročno-posljedični niz što postoji unutar tog atributa. Isto vrijedi i za atribut protežnosti. Iz toga proizlazi da između duha i tijela ne može postojati kauzalna interakcija: „Tijelo ne može duh odrediti da misli, niti duh može tijelo odrediti da se kreće ili da miruje“ (*E III, P2*). Dakle, ono što se neprosvijećenom čovjeku čini rezultat utjecaja duha na tijelo da se kreće ovako ili onako ili da miruje, zapravo je očitovanje odvijeka determiniranog i paralelnog uzročno-posljedičnog slijeda predstava jedne za drugom i slijeda tjelesnih određenja: „Red i sveza predstava jednaki su redu i svezi stvari“ (*E II, P7*). Ako je čovjek zapravo jedan entitet koji izražava jedincatu supstanciju, onda svako njegovo djelovanje ili trpnju treba shvatiti u smislu paralelnog očitovanja njegovih djelovanja ili trpnji (usp. *E III, P2, S*; *E II, P6*). Zbog temeljnog identiteta duh-tijelo, među stanjima jednog i drugog mora postojati stroga korelacija, ali ne i interakcija. Ali kako uopće shvatiti taj identitet duh-tijelo?

Zanimljivo rješenje nudi J. Bennett svojim naukom o „transatributnosti“ modusâ (usp. Bennett, 1984, 144-151; Bennett, 1996, 80-88). On spomenutu transatributnost definira ovako: „Modusi su, logički govoreći, transatributni; to jest, svaki se može kombinirati s mišlju i protežnošću“ (Bennett, 1996, 80). Sâm Spinoza obično govori o modusima kao onima koji uključuju određeni atribut, odnosno onima koji „uključuju pojam svog atributa, ali ne i drugog atributa“ (*E II, P6, Dm*). Ubrzo potom, kada govori o identitetu modusa protežnosti i predstave tog modusa (usp. *E II, P7, S*), otvara mogućnost da se taj jedan modus ne shvaća isključivo kao definiran ovim ili onim atributom. Međutim, Spinoza ne pojašnjava kako uopće trebamo shvatiti jedincati modus kojeg smo navikli promatrati kao dva entiteta (duh i tijelo) između kojih vlada kauzalna interakcija. Štoviše, priznaje da ne može pojasniti što bi značilo da je „Bog ukoliko se sastoji od beskonačnih atributa zaista uzrok stvari kakve one po sebi jesu“ (*isto*). Na pitanje što bi bila „stvar po sebi“ (ukoliko je jedan entitet kojeg poimamo ili kao duh ili kao tijelo) umjesto Spinoze odgovor pokušava dati Bennett svojim naukom o transatributnosti modusâ.

Modusi su zapravo entiteti koji ne samo da se mogu kombinirati sa svakim atributom nego su zbiljski kombinirani sa svakim od njih (usp. Bennett, 1996, 81). Štoviše, moduse se, u njihovoj transatributnosti, ne može ni pojmiti nego ih se jedino može pojmiti u kombinaciji s nekim određenim atributom (usp. Bennett, 1984, 145). Transatributnost modusa temelji se zapravo na supstancijskom monizmu. Jer, kad bi postojale dvije supstancije, jedna od njih ne bi mogla imati modus koji bi ujedno imao neko svojstvo što ga također ima modus koji pripada drugoj supstanciji. Treba se podsjetiti da Spinoza svoj supstancijski monizam gradi upravo na tezi da dvije supstancije ne mogu dijeliti isti atribut.

Bennett svojim naukom želi osvijetliti teško i važno pitanje, unutar spinozizma, koje se tiče odnosa biti božanske supstancije, atributâ i modusâ. Ukratko, on smatra da se Božja bit zapravo sastoji od spomenutih transatributnih modusa ili svojstava ali budući da se njih, kao takve, ne može pojmiti preostaju atributi kao ono najdublje što možemo opaziti na supstanciji:

„Budući da postoje takva Fs [transatributna svojstva], Spinoza opravdano neće reći da je atribut bît = najtemeljnije svojstvo nego će reći samo to da ga se mora pojmiti ili opaziti kao temeljno, jer da bismo išli dublje morali bismo konačne moduse pomišljati u apstrakciji od bilo kojeg atributa, što je nemoguće“ (Bennett, 1984, 146).

Drugim riječima, konačni modusi bi nam bili načelno nepojmljivi kada ne bi bili kombinirani s nekim atributom. Bennett također smatra da ovakvo tumačenje nauka o identitetu duh-tijelo dopušta prevladavanje kauzalne barijere između dva atributa (usp. Bennett, 1996, 84-85). Spinoza, naime, tu barijeru „psihologizira“ u smislu da kaže kako se kauzalnu izolaciju među atributima treba objasniti ili promatrati na određeni način, a ne da bi ta izolacija doista postojala kada pojmimo attribute po sebi. Ako je nadilaziva kauzalna barijera među atributima, onda bi takvom trebala biti i ona među modusima. Ostaje, međutim, nejasno kako bi do kauzalne interakcije uopće moglo doći ako je transatributni modus jedan entitet (usp. Bennett, 1996, 81). Ovdje se neću dalje upuštati u ocjenu Bennetovog rješenja, koje zbog svoje kompleksnosti, težine, ali i važnosti zahtijeva zasebnu studiju. Sada valja nešto reći o razlogu zašto bi Spinozin paralelizam bio nespojiv s ljudskom teleologijom.

Glavni problem za Spinozu očito je bio taj što bi teleologija implicirala interakciju (ili dovodila do nje) između duha i tijela na način da duh svojom voljom pokreće tijelo na određeno djelovanje. Spinoza ne dopušta spomenutu interakciju ali ostaje pitanje kako objasniti paralelno djelovanje duha i tijela koji izgleda da se ravnaju prema različitim pravilima. Gleda li se duh po sebi, njegova bi specifičnost bila intencionalnost koju se ne može pripisati tijelu kao takvom. Spinoza tijelo, u njegovom djelovanju, opisuje (nakon 13. poučka drugoga dijela *Etike*) čisto inercijskim kategorijama preuzetima iz mehaničke fizike. Stoga se nameće problem kako objasniti čovjekove čine, koji očituju usklađenost duha i tijela, vodeći računa o tome da između njih nema kauzalne i konceptualne interakcije i da izgleda kako se ravnaju prema različitim zakonima: intencionalnost i inercija.

Spinoza, pri rješavanju tog problema, provodi svojevrstu nivelaciju duha i tijela kojom pokušava umanjiti ili neutralizirati onu različitost u njihovom djelovanju. Drugim riječima, djelovanje duha nastoji „srozati“ na inercijsko djelovanje, a djelovanje tijela „uzdići“ na višu razinu koja bi bila bliža onoj djelovanja duha. U tom je smislu znakovito da kaže: „ja zapravo ne znam ni za kakvu razliku između ljudskog poriva i požude. Jer, bio čovjek svjestan svog poriva ili ne, ovaj poriv ostaje jedan te isti“ (*E III, AD1, E*). Pod „požudom“ podrazumijeva „sva nastojanja ljudske naravi, koja označavamo imenima poriva, volje, požude ili nagnuća“ (*isto*), odnosno „sve ljudske nagone, nagnuća, porive i htijenja“ (*isto*). Međutim, treba podsjetiti da je ranije požudu specificirao kao „poriv sa svijesti o njemu“ (*E III, P9, S*). Spinozi

je zapravo odgovaralo brisanje granice između poriva i požude, jer bi time lakše sproveo svoju naturalističku koncepciju da sve djeluje prema istim zakonima. Time bi se umanjila kvalitativna razlika između čovjekovog svjesnog i intencionalnog djelovanja i „djelovanja“ beživotnog kamena (iako i u njemu postoji nekakva predstava o svome tijelu, što god to značilo). Drugim riječima, Spinozi bi odgovaralo da se djelovanje svih stvari tumači samo na temelju njihovog poriva, koji je nagon za samoočuvanjem u bitku kad se ovaj odnosi na „duh skupa s tijelom“ (*isto*). Sve se stvari, u pogledu njihovog temeljnog nagona da ustraju u svome bitku, može svesti pod isti nazivnik ukoliko se taj nagon promatra u njegovom najopćenitijem obliku (poriv) te se zanemaruju kvalitativne razlike u načinima kako se taj poriv ostvaruje (npr. u slučaju čovjeka ili kamena).

Spomenutu „nivelaciju“, kad je riječ o djelovanju tijela, Spinoza provodi na način da nas uvjerava kako mi zapravo ne znamo za što je tijelo sposobno sâmo po sebi, odnosno bez njegove vođenosti i upravljanosti duhom:

„Jer što tijelo može to još nitko nije odredio, to jest, nikoga još iskustvo nije podučilo što tijelo, kad od duha nije određeno, može učiniti samo iz zakona naravi, ukoliko se ona promatra samo kao tjelesna, a što iz zakona naravi ne može učiniti. Jer do sada nitko nije o ustroju tijela stekao tako odgovarajuće znanje da bi mogao objasniti sve njegove funkcije ... To dostatno dokazuje da tijelo samo iz zakona svoje naravi može činiti mnogo toga čemu se duh divi“ (*E III, P2, S*).

Spinoza u tom kontekstu čak spominje „zvjerad“ i „mjesečare“ koji vrše djela kojih se ljudski duh ne bi domislio, odnosno koja se čovjek ne bi usudio činiti u budnome stanju.

Vjerojatno najpoznatiji konkretan primjer, kojim Spinoza hoće pokazati da se čovjekovo djelovanje zasniva zapravo na porivu a ne na intencionalnom i svrhovitom postupanju jest onaj o izgradnji kuće (*E IV, Praef*). U tom nas kontekstu poučava da „uzrok pak koji se naziva svršnim nije ništa drugo do sâm ljudski poriv ukoliko se on razmatra ili kao početak neke stvari ili prvotni uzrok“. Čovjekovo zamišljanje ugodnog i sigurnog stanovanja, koje se obično promatra kao svršni uzrok zaslužan da čovjek uopće gradi kuću, „nije ništa drugo do taj pojedinačni poriv, koji je zapravo djelatni uzrok“. Pokazavši da ljudski duh ne djeluje pokrenut svršnim uzrokom nego porivom i da tijelo, u svom djelovanju, ima neslućene mogućnosti, Spinoza je vjerovao da je na zadovoljavajući način odgovorio na pitanje kako se neko čovjekovo djelovanje može objasniti zasebno objašnjavajući djelovanje duha i djelovanje tijela. Zbog konceptualne i kauzalne barijere između duha i tijela mi ni ne smijemo djelovanje tijela tumačiti pozivanjem na njegovu kauzalnu interakciju s duhom nego ga trebamo tumačiti isključivo vodeći računa o tome što tijelo može činiti „samo iz zakona svoje naravi“. Koliko god smo navikli čovjekovo djelovanje zdravorazumski tumačiti u smislu kauzalne interakcije, odnosno upravljanjem tijela duhom vođenim svršnim uzrokom, Spinozi je takvo rješenje neprihvatljivo te izlaz vidi u nivelaciji djelovanja duha i tijela. Dualističkom shvaćanju, koje doziva uzročnu interakciju duh-tijelo, on suprotstavlja nauk o identitetu i paralelizam. Od Spinoze kritizirano zdravorazumsko dopuštanje interakcije duh-tijelo

implicira nadmoć i veću važnost duha ukoliko je on taj koji upravlja tijelom, no u Spinozinom paralelizmu „jednako nema superiornosti duše nad tijelom kao što nema superiornosti atributa mišljenja nad onim protežnosti“ (Deleuze, 1990, 109).

3.3. Kauzalni internalizam

Opravidanost govora o ljudskoj teleologiji unutar spinozizma uvelike ovisi o tome mogu li vanjski predmeti ili budući događaji – koje smo navikli promatrati kao ciljeve – uopće nekako utjecati na čovjekovo sadašnje ponašanje, ili pak to ponašanje treba tumačiti mehanicistički, tj. polazeći isključivo od čovjekovog poriva koji djeluje kao eficientni uzrok. Spinoza po tom pitanju nije posve jasan što otvara mogućnost različitih interpretacija. Ukratko rečeno, insistiranje na kauzalnom internalizmu čovjekovih predstava koje pokreću na djelovanje načelno onemogućuje opravdanost govora o ljudskoj teleologiji, jer u tom slučaju izvanjski predmeti ili buduća poželjna stanja imaju daleko manji značaj i ulogu pri čovjekovom ponašanju. O čemu se točno radi bit će razumljivije pošto vidimo u čemu se sastoje i što naučavaju dvije osnovne varijante kauzalnog internalizma. Prvu zastupa J. Bennett, drugu E. A. Greetis.

3.3.1. Na temelju paralelizma

Nadovezujući se na paralelizam, J. Bennett je, u Spinozino ime, razradio dodatni argument koji bi priječio ljudsku teleologiju (usp. Bennett, 1984, 219-225). Bennetov argument u osnovi polazi od tvrdnje da uzročna moć predstave počiva isključivo na njezinim intrinzičnim svojstvima zato što i uzročna moć tijela počiva isključivo na njegovim intrinzičnim svojstvima. Iz „fizikalne disgresije“, koju Spinoza umeće između 13. i 14. poučka drugog dijela *Etike* proizlazi da se fizički događaji trebaju tumačiti polazeći samo od „oblikâ, veličinâ, položajâ itd. materijalnih čestica“ (Bennett, 1984, 219), što bi bila intrinzična svojstva kauzalno odgovorna za ponašanje tijela. Paralelno tim intrinzičnim svojstvima, na planu čovjekova duha kauzalno svojstvo ne bi ovisilo o reprezentacijskim svojstvima predstavâ, odnosno o onome što one predstavljaju (usp. Bennett, 1984, 220). Njihovo kauzalno svojstvo ovisilo bi o intrinzičnim svojstvima koja pokreću na djelovanje iako nije jasno što se pod tim „intrinzičnim“ svojstvima, unutar spinozizma, treba točno misliti (usp. Bennett, 1984, 221).

M. Lin, uključujući se u ovu raspravu, pokušava osvijetliti problem navodeći Dretskeov primjer: značenje riječi libreta (sadržaj) je nevažno za razbijanje vinske čaše glasom opernog pjevača (usp. Lin, 2006, 329). U ovom slučaju, reprezentacijsko svojstvo bila bi riječ s njezinim značenjem (sadržajem) dok bi za razbijanje čaše uzročno relevantni bili jačina i frekvencija glasa. Značenje ili sadržaj riječi predstavljaju ekstrinzično svojstvo dok jačina i frekvencija glasa predstavljaju intrinzično svojstvo. Razliku između intrinzičnih i ekstrinzičnih

svojstva H. Allison pojašnjava u smislu da se o prvima radi kada se stvar promatra u njenim bitnim svojstvima, a o drugima kada se stvar promatra u njenoj interakciji s drugim stvarima (usp. Allison, 1987, 133).³⁵

Prema Bennettu, Spinoza je obavezan na tvrdnju da o intrinzičnim svojstvima predstavâ malo znamo zato što stavlja naglasak na „propozicijski sadržaj“ dok ga manje zanima jačina doživljaja (usp. Bennett, 1984, 221). Drugim riječima, ekstrinzična svojstva predstava teško da se mogu „preslikati“ na intrinzična svojstva tijela bez narušavanja paralelizma duh-tijelo. Taj se paralelizam poštuje u slučaju kada intrinzična svojstva duha promatramo kao paralelna intrinzičnim svojstvima tijela, a ta bi intrinzičnost bila presudna za čovjekovo djelovanje neovisno o tome tumačimo li ga pod vidikom duha ili tijela:

„moja misao o mogućem postizanju x objašnjena je mojom požudom, mojim intrinzičnim stanjem, jer se reprezentacijska svojstva misli nadovezuju na njihova intrinzična svojstva. Temeljna priča uvijek je intrinzična, ne reprezentacijska; stoga se izvedeni položaj pripisuje svakoj misli o mogućem ishodu, uključujući misao 'bilo bi dobro postići x'. Stoga, požude objašnjavaju vrijednosne prosudbe o ishodima i nisu objašnjene njima“ (Bennett, 1984, 224).

Ova Bennettova rekonstrukcija otvara važno pitanje kako trebamo shvatiti intrinzična i ekstrinzična svojstva duha i tijela pod vidikom njihova djelovanja. Drugim riječima, nameće se pitanje mogu li, i u kom smislu, izvanjske stvari koje su u interakciji s duhom-tijelom kauzalno utjecati na čovjeka, ili pak – ako govorimo o ljudskom duhu – kauzalna moć predstavâ ovisi samo o njihovim intrinzičnim svojstvima. Jedna takva izvanjska stvar svakako je i buduće stanje koje čovjek želi postići ili ga nastoji izbjeći. Na to ću pitanje pokušati odgovoriti u nastavku rada, kada ću se također osvrnuti na ostale Spinozine razloge protiv ljudske teleologije. Sada treba vidjeti drugu inačicu kauzalnog internalizma.

3.3.2. Na temelju interpretacije „*comparata*“

Čovjek je, kao i svaka druga konačna stvar, osuđen na interakciju s izvanjskim stvarima u kojoj može doći do nadmetanja ali i sinergije njegove moći s moćima okolnih stvari. Što je čovjek pod većim utjecajem tih izvanjskih stvari to je podložniji pasivnoj trpnji i u većoj je mjeri ovisan o njima. Njegovi čini tada se ne mogu objasniti samo njegovom naravi (jer ne proizlaze samo iz nje) nego i naravi okolnih stvari. Spinoza trpnju definira riječima

³⁵ Primjer razlike između kauzalno relevantnog i kauzalno irelevantnog događaja ili svojstva Della Rocca posuđuje od E. Sose (usp. Della Rocca, 1996, 253) koji pak govori o ubijanju Freda od strane Billa. Naime, Bill uperi pušku u Freda i ispali metak. Puška u istom trenutku očituje dva svojstva: ispaljuje metak i izaziva neugodan prasak. Je li za ubojstvo Freda kauzalno relevantan bio prasak ili ispaljivanje metka? Na ovo retoričko pitanje nije potrebno dati odgovor nego služi za bolje razumijevanje kauzalne relevantnosti različitih svojstava koja ista stvar može očitovati.

„bit trpnje ne može se objasniti samo našom biti ..., to jest ..., moć trpnje ne da se odrediti moći kojom mi nastojimo istrajati u svom bitku, nego se ... mora nužno odrediti moći izvanjskog uzroka uspoređene s našom“ (E IV, P5, Dm).

Postavlja se pitanje: da li i u kom smislu moć izvanjskog uzroka utječe na našu moć pošto je uspoređena (*comparata*) njome? Odnosno, utječe li izvanjska moć na našu u smislu da doprinosi njenom povećanju ili smanjenju, ili samo u smislu njenog određivanja? Načelno su moguća dva odgovora na ova pitanja: jedan ide u pravcu teleološkog a drugi u pravcu mehanicističkog tumačenja. E. A. Greetis zastupa ovo potonje (usp. Greetis, 2010, 29-32) te se u svojoj argumentaciji suprotstavlja argumentima i zaključcima M. Lina (usp. Lin, 2006, 337-350). Pogledajmo najprije ukratko što na tu temu kaže Lin.

On svoju argumentaciju razvija kao odgovor na Bennettov zaključak da bi motivacijska ili kauzalna moć predstavâ ovisila isključivo o intrinzičnim svojstvima dok bi reprezentacijska svojstva u tom pogledu bila irelevantna zato što su ekstrinzična: „bez obzira koliko su reprezentacijska svojstva ekstrinzična, kauzalne moći predstavâ i dalje mogu – prema Spinozinom prikazu – ovisiti o njima“ (Lin, 2006, 337). To se, naravno, najbolje može vidjeti u slučaju pasivnih strasti ili trpnji. Ako budući događaji, koje promatramo kao cilj a koji su ujedno nešto izvanjsko čovjeku, mogu suuzrokovati predstavu koja pokreće na ponašanje, onda time ne samo da su otvorena vrata teleologiji nego je Spinoza, prema Linu, obvezan na teleološka objašnjenja čovjekovih ponašanja (usp. Lin, 2006, 338).

Lin podlogu za svoju argumentaciju vidi u gore citiranom Spinozinom objašnjenju u čemu bi bila bit trpnje odnosno kako je možemo i trebamo objasniti. Pritom on spornu Spinozinu riječ „*comparata*“ prevodi sa „zdužena“ (*paired*; usp. Lin, 2006, 338) a ne „uspoređena“ (*compared*). Time naglašava ulogu izvanjskih stvari koje bitno suodređuju čovjekovu trpnju, jer je takva trpnja nastala sinergijom vlastite moći s moćima izvanjskih stvari. Oslanjajući se na još neke Spinozine izjave u vezi toga (npr. E III, P56 i Dm), Lin zaključuje: „ima onoliko vrsta pasivnih strasti koliko ima vrsta izvanjskih predmeta kojima smo aficirani: strasti su određene njihovim izvanjskim uzrocima“ (Lin, 2006, 338).

Greetis čovjekovu interakciju s izvanjskim stvarima vidi bitno drukčije, što se prije svega vidi u njegovom insistiranju na drukčijem prevođenju „*comparata*“ u odnosu na Linov prijevod:

„čini se da prevođenje '*comparata*' kao 'uspoređena' mijenja značenje onog odlomka – od Linove interpretacije – prema sljedećoj: moć trpnje je naša moć *uspoređena* s moći izvanjskog predmeta; drugim riječima, trpnja je definirana kao bît osobe, ili moć, *kako je ona aficirana* izvanjskim predmetom ili je *u relaciji* s njime“ (Greetis, 2010, 29).

Njegova se strategija u osnovi sastoji u pokazivanju kako pri tumačenju čovjekovog ponašanja moramo prije svega voditi računa o *conatusu perseverandi* koji je, kao temeljni nagon za samoočuvanjem, presudan za čovjekovo ponašanje (usp. Greetis, 2010, 30), odnosno o porivu koji je taj nagon kad se odnosi na duh skupa s tijelom i koji „nije ništa

drugo do sâma bit čovjeka iz čije naravi nužno slijedi ono što služi njegovu očuvanju; odatle je čovjek određen da to čini“ (*E III*, P9, S). Požuda, koja je onaj poriv sa sviješću o njemu (usp. *isto*), te ugoda i neugoda, koje su trpnje kojima duh prelazi u veće ili manje savršenstvo (prema *E III*, P11, S), jesu doduše – prema Spinozi – tri temeljne strasti (usp. *isto*), ali one su ipak izvedenice *conatus perseverandi* koji je u pravom smislu temeljni (usp. Greetis, 2010, 30). Ako je *conatus perseverandi* temeljni *in re*, onda je on temeljni i pri opisu trpnji. Ovakva razmišljanja navode Greetisa na zaključak:

„Trpnja *nije* – kako Lin tvrdi – nešto odvojeno od naravi osobe, koja *svoje* kauzalne moći dobiva od naravi kako izvanjskog predmeta tako i osobe. Požuda je bit osobe pa stoga ne može dobiti nešto od svojih kauzalnih moći od moći izvanjskog predmeta niti imati svoje kauzalne moći *združene* s moćima izvanjskog predmeta; kauzalna moć neke stvari naprosto *jest* njena požuda ili bit“ (*isto*).

Greetis svoj zaključak dodatno potkrepljuje pojašnjenjem da bit nastavlja postojati čak i kad je pasivno aficirana izvanjskim stvarima. Naime, on bit stvari poistovjećuje s njenim kauzalnim moćima (usp. *isto*). Kad bi ta bit bila suodređena izvanjskim kauzalnim moćima ona bi prestala postojati, „a u većini slučajeva pasivne su strasti jedan od načina kako stvar može biti aficirana bez da mijenja svoju bit“ (Greetis, 2010, 30-31).

Ovim razmišljanjima Greetis ipak ne želi sugerirati da izvanjske stvari nemaju baš nikakvu ulogu u čovjekovom ponašanju. Ali, u čemu se ta uloga sastoji ili iscrpljuje? Greetis se, odgovarajući na to pitanje, oslanja na Spinozinu tvrdnju ponuđenu na kraju trećeg dijela *Etike* gdje su pružene definicije i objašnjenja strasti. Ondje Spinoza ponavlja svoj stav da su požuda, ugoda i neugoda tri temeljne strasti te da, štoviše, „osim ovih triju nema drugih; svaka od njih naziva se različitim imenima zbog njihovih mnogostrukih odnosa i zbog izvanjskih obilježja“ (*E III*, DA48, E). Drugim riječima, različite strasti bivaju različite i može ih se opaziti takvima upravo stoga što su nastale aficiranošću različitim predmetima. U tom bi smislu ti različiti i izvanjski predmeti omogućivali tek „izvanjska obilježja“ strasti. Osim toga, „uspoređivanje“ vlastite moći izvanjskim moćima omogućuje određivanje količine vlastite moći budući da je ova izvanjskim moćima pospješena ili suspregnuta (usp. Greetis, 2010, 31).

Sve u svemu, Greetis ovakvim razmišljanjima nastoji uklopiti Spinozin nauk o *conatusu perseverandi* u njegovu naturalističku koncepciju. To je ponajprije vidljivo iz stavljanja naglaska na čovjekov poriv kao temeljnu pokretačku silu a ne na požudu. Strogo govoreći, za sve se stvari može reći da djeluju u skladu sa svojim porivom dok je čovjek specifičan upravo po svom svjesnom i intencionalnom ponašanju koje se temelji na njegovoj požudi, koja je poriv za samoočuvanjem kojega je čovjek svjestan. Greetisova razmišljanja o trpnjama sprječavaju govor o ljudskoj teleologiji zato što izvanjske stvari i budući događaji nemaju kauzalni utjecaj pri određivanju trpnji. U tom se smislu stavlja na Bennettovu stranu te zaključuje:

„trpnje nemaju kauzalne moći u širem smislu – Bennett je u pravu kada misli da je Spinoza odbacio svako teleološko objašnjenje zato što kauzalne moći počivaju na intrinzičnim svojstvima, tj. kauzalne moći su bit stvari“ (Greetis, 2010, 31).

3.4. Znanstveni i prosvjetiteljski razlozi

Što se tiče znanstvenih razloga, oni su zapravo bitno povezani sa Spinozinom naturalističkom koncepcijom u smislu da se sve stvari, od Boga preko čovjeka do kamena, treba tumačiti prema istim zakonima. Kada se naturalizam poveže sa supstancijskim monizmom, stvari postaju vrlo jasne: budući da Bog, kao jedini postojeći i djelujući entitet, djeluje prema oblikovnom i djelatnom uzroku, onda se i ponašanje svake stvari, pa i čovjeka, treba tumačiti u tom smislu. Dakle, zakoni koji vladaju u čitavoj Naravi očituju se kroz uzrokovanje u smislu oblikovnog i djelatnog uzroka o čemu sam već govorio (1.2.2. i 1.2.3.). Stoga ću ovdje tek sažeto ponoviti zašto Spinoza, kada je riječ o uzrokovanju, ne dopušta svršne uzroke također u čovjekovom slučaju.

Prema modelu uzrokovanja unutar znanstvene revolucije, čiji je jedan od glavnih elemenata odbacivanje svršnih uzroka i insistiranje na inercijskom modelu djelovanja preuzetom iz mehaničke fizike, stvari treba tumačiti polazeći od oblikovnih i djelatnih uzroka. Oblikovni uzroci naročito su prikladni zato što pokazuju bliskost s matematičkim entitetima iz čije definicije proizlaze točno određena svojstva. U tom je kontekstu razumljiva Spinozina usporedba proizlaženja stvari iz Božje biti s proizlaženjem određenih svojstava iz naravi trokuta kao i njegova nakana da će o ljudskim strastima raspravljati istom metodom kojom je raspravljao o plohama i crtama. Temeljna razlika između „proizlaženja“ svojstava iz trokuta ili Božje biti jest u tome što Bog ima moć proizvesti svoja svojstva pa govorimo o uzrokovanju fizičkih entiteta. Ukoliko se radi o modalno različitim entitetima i njihovom međusobnom uzrokovanju, govorimo o djelatnom uzrokovanju. U svakom slučaju, u takvoj koncepciji nema mjesta za svršne uzroke, a čovjekovo se ponašanje nastoji promatrati u smislu svojstava i učinaka koji proizlaze iz njegove naravi na točno određeni način.

U spinozizmu, naravno, ima mjesta i za djelatne uzroke. Štoviše, njih Spinoza puno češće spominje nego formalni uzrok. Kada u Dometku prvoga dijela *Etike* navodi razloge protiv teleologije, onda kaže i to da „ovaj nauk o svrsi prirodu okreće sasvim naopako. Jer, učinkom smatra ono što je zapravo uzrok i obratno“. Metaforički rečeno, svršni uzrok „vuče“ na djelovanje iz budućnosti dok djelatni uzrok „gura“ djelovanje iz sadašnjosti:

„On hoće reći da se nešto što je uzrokovano mehanicistički, tj. 'guranjem' odozda, ne može prikladno objasniti također u smislu ciljeva ili svrhâ ili željâ, to jest u smislu 'vučenja' prema rezultirajućem stanju stvari“ (Bennett, 1984, 216).

Uzrokovanje se mora objašnjavati u smjeru sadašnjost-budućnost, a ne obratno; odnosno, uzrok mora vremenski prethoditi svome učinku, a ne obratno. Pravi djelatni uzrok

čovjekovog djelovanja jest njegov poriv pri čemu Spinoza, kao što smo vidjeli, nastoji umanjiti svjesnost tog poriva koja bi mogla otvoriti vrata teleologiji.

Ako se i dopusti govor o nekom budućem dobru kao cilju prema kojemu težimo, onda taj cilj treba shvatiti u smislu „projekcije“, tj. mi oko nečeg nastojimo zato što imamo poriv za time a ne da bi imali poriv za nečim zato što smo si to postavili kao cilj (prema *E III*, P9, S). Time Spinoza težište prebacuje na poriv, odnosno sadašnji ustroj čovjeka koji je uvjet nastanka nekog budućeg dobra. Čovjek, uglavnom nesvjestan svojih poriva, gotovo spontano i neprimjetno projicira trenutni poriv u dobro koje bi trebalo ostvariti kako bi se zadovoljio onaj poriv. Time postiže, u okviru govora o čovjekovom djelovanju, primat neposrednog čovjekovog ustroja koji je glavni pokretač djelovanja, odnosno koji djeluje kao djelatni uzrok koji iz sadašnjosti „gura“ na djelovanje.³⁶

Što se tiče prosvjetiteljskih razloga protiv ljudske teleologije, ovdje se želim zaustaviti na mašti koja je temelj nade i straha. Spinoza u Dometku prvoga dijela *Etike* kao temeljnu predrasudu, iz koje proizlaze sve ostale, navodi onu da „ljudi općenito pretpostavljaju da sve naravne stvari djeluju radi neke svrhe kao i oni sami“. Pošto su ljudi uvjerali same sebe da je antropomorfni Bog sve stvorio poradi njih kako bi ga ovi štovali, bio je potreban samo jedan korak do uvjerenja, odnosno predrasude, o dobru i zlu, zasluži i grijehu. Kada se tomu doda i religijsko uvjerenje u besmrtnost duše kao i ono općenito o čovjekovom slobodnom izboru, rađa se predrasuda o raju i paklu kao ono glavno prema čemu treba težiti odnosno što bi svakako valjalo izbjeći. Čovjek tako živi u stalnom strahu i nadi glede svog budućeg stanja. Prema Spinozi, „nada je nestalna uгода koja izvire iz predstave buduće ili prošle stvari a o čijem ishodu unekoliko dvojimo“ (*E III*, DA12), dok je s druge strane strah „nestalna neugoda koja izvire iz predstave buduće ili prošle stvari a o čijem ishodu unekoliko dvojimo“ (*E III*, DA13). Takvi ljudi, vođeni maštom (i okrenuti izbjegavanju budućeg zla odnosno postizanju budućeg dobra) a ne istinskom spoznajom (iz koje proizlazi da nema zagrobnog života u tom smislu), lako postaju žrtvama teologâ koji su se proglasili jedinim istinskim poznavateljima i tumačima svetih spisa, to jest dodijelili su si status koji se u praksi lako mogao pretvoriti u još uzvišeniji status: oni su posrednici vječnog spasenja. Neuka svjetina, preplašena najvećom mogućom budućom kaznom, lako je postajala predmetom manipulacije od strane istih onih posredovatelja spasenja koji su svoju ulogu često obavljali vođeni nečasnim motivima. U tom je smislu kao „spasiteljica“ nastupila matematika „koja se ne bavi svrhama nego samo s bîti i sa svojstvima brojeva“ (*E I*, App). Time je ona pokazala ljudima „drugo mjerilo istine“. Drugim riječima, potaknula je ljude na to da stvari ne promatraju teleološki nego da nastoje tragati za istinskom biti stvari i za učincima koji iz takve biti proizlaze.

³⁶ Na tragu Spinozinog isticanja primata poriva, Roth „projekciju“ opisuje riječima: „Ljudska bića ..., kao i sve ostalo i usprkos činjenici samosvijesti, djeluju iz uvjeta koji su već postavljeni, a ne prema idealima koje treba ostvariti. Riječima presudne 4d7: 'Pod svrhom poradi koje nešto činimo razumijem poriv'. Što je poriv? Slijepi nagon. Mi slijedimo ciljeve i ideale, ali ti su ciljevi i ideali projicirani iza nas“ (citirano preuzimam iz: Bennett, 1984, 223).

Ovakav svjetonazor, u kojemu su glavni elementi antropomorfizirani Bog koji je sve stvorio ljudima za korist ali koji od njih očekuje poslušnost (odredivši što je dobro a što zlo) inače će biti kažnjeni nakon ovozemaljskog života, ne bi ni nastao da ljudi svoje ponašanje, ali i čitavu stvarnost, nisu promatrali teleološki. Međutim, Spinoza je svjestan činjenice da je ljudima onaj svjetonazor gotovo pa urođen, pri čemu pokazuju veliku nespremnost da ga mijenjaju iako time podržavaju svoju neodgovarajuću spoznaju koja ih nikako ne može dovesti do najviše sreće: „Vidimo dakle da svi pojmovi kojima svjetina hoće objasniti narav jesu samo modusi prisposobljavanja, a ne naravi stvari, te samo naznačavaju stanje mašte“ (*isto*). Stoga je i s te strane razumljivo zašto Spinoza načelno nije simpatizirao ljudsku teleologiju nego je čovjekovo „svrhovito“ djelovanje nastojao protumačiti u smislu oblikovnog i djelatnog uzrokovanja. On poručuje ljudima da se trebaju pomiriti s činjenicom da su tek jedan od kotačića u golemoj mašini Naravi a ne nešto posebno, nekakav „vrhunac“ ili „ponos“ stvaranja, jer im takvo razmišljanje samo može rasplamsati neopravdani narcizam.

4. Implicirana teleologija?

Vjerujem da sam uspio iznijeti glavne Spinozine razloge koji su ga naveli na to da ljudsko svrhovito djelovanje promatra kao fikciju. Ljudska teleologija bila mu je neprihvatljiva ne samo zato što je nespojiva s nekim drugim elementima njegovog sistema nego i zato što ona potiče i podržava čovjekovo jadno stanje života u mašti, koja je izvor nade i straha, a ovi pak ljude čine podložnima manipulaciji od strane drugih. Međutim, stvari ni izbliza nisu tako jasne. Naime, premda bi se nakon svih argumenata koje je razvio sâm Spinoza ili su drugi razvili u njegovo ime, moglo preishitreno zaključiti da u njegovom sistemu nipošto nema mjesta za ljudsku teleologiju, vjerujem da ću u nastavku rada pokazati da se do takvog olakog zaključka ne smije doći. Dosad smo vidjeli razloge protiv ljudske teleologije no tek nam predstoji vidjeti razloge u prilog ljudske teleologije. Kao uvod u argumentaciju u korist čovjekovog svrhovitog djelovanja može poslužiti navođenje – više taksativno, tj. bez ulaženja u dublja obrazloženja – brojnih mjesta iz Spinozine filozofije u kojima on, implicate ili eksplicite, govori o čovjekovim „ciljevima“ i „svrhama“. Pritom je dobro imati na pameti razloge navedene protiv ljudske teleologije kao i Spinozin načelni stav da pod svrhom podrazumijeva poriv.

4.1. U Teologijsko-političkoj raspravi

Spinoza se na prvim stranicama svoje *Teologijsko-političke rasprave* suočava s rasprostranjenim problemom praznovjerja i kolebanja između nade i straha. Neuka svjetina, kada se nađe u nevolji, lako će slijediti savjet od nekog autoriteta koliko god taj savjet bio „besmislen, nesklapan ili isprazan“ (*TTP*, 3). Čovjek u strahu pristaje na svakojaake besmislice,

gatanja, vraćanja itd. S druge strane, koliko god strah bio opasan i nepoželjan budući da iz njega izvire i njime se podržava praznovjerje, Spinoza je svjestan da su „svi ljudi po naravi podložni praznovjerju“ (*TTP*, 4). Praznovjerje zadržava ljude u bijednom i nestalnom stanju, a upravo je ta nestalnost često uzrokovala međuljudske sukobe. Ukoliko religija podržava praznovjerje, razumljiva je Spinozina nakana da – barem što se tiče islama, te napose židovstva i kršćanstva – pokaže što Biblija zapravo naučava te da pritom pokaže kako se biblijski nauk ne protivi razumu (usp. *TTP*, 13).

Da bi se postigao taj temeljni cilj, potrebno je najprije razjasniti da proroci nisu natprosječno inteligentni ili obrazovani nego da su obični ljudi koji se jedino ističu bujnijom maštom (usp. *TTP*, 49-51). Zatim, treba pokazati da čuda u Bibliji igraju naročitu ulogu jer potkrepljuju proroštva (usp. *TTP*, 53-55). Također treba navesti razloge zašto se proroci međusobno razlikuju u svom prorokovanju. Do razlikovanja u prorokovanju dolazi zbog različitosti u „nazorima i sposobnostima“ (*TTP*, 57), na što se nadovezuje njihova različitost u temperamentu, stupnju obrazovanja, profesiji kojom su se bavili prije prorokovanja itd. Objava preko proroka svoju je slabost pokazala jako brzo: Izraelci su štovanje jednoga i pravoga Boga zamijenili štovanjem koje su „prenijeli na tele u kojem su vidjeli bogove koji su ih izveli iz Egipta“ (*TTP*, 73). Prema Spinozi, objavu treba promatrati u realnom kontekstu u kojem se ona događa. To znači da je objava uvijek prilagođena onima kojima je upućena, a tog se načela držao i Krist (usp. *TTP*, 79). Tako je za čudima stvorena potreba zato što je židovski narod pokazao veliku tvrdoglavost i neposlušnost pa su ona trebala potkrijepiti Mojsijev autoritet kao Božjeg proroka (usp. *TTP*, 99). Ispravno shvaćanje i tumačenje Biblije podrazumijeva i poznavanje hebrejskog jezika, sa svim poteškoćama vezanima uz njega (usp. *TTP*, 205-209), kao i suočavanje s problemom pouzdanosti izvora pojedinih biblijskih knjiga odnosno problemom vjernog prepisivanja i prenošenja biblijskih poruka iz izvornih tekstova (usp. *TTP*, 211-215). Pristupamo li Bibliji trezveno i razumski, možemo uočiti da njezina glavna poruka glasi: „ljubiti Boga iznad svega i svoga bližnjeg kao sebe samog“ (*TTP*, 323).

Protiveći se ideji da bi Hebreji bili izabrani narod u smislu kako su oni tumačili tu izabranost, Spinoza implicite govori o tri temeljna čovjekova cilja:

„razumjeti stvari prema njihovim prvim uzrocima, krotiti strasti ili steći krjeposno stanje, te, naposljetku, živjeti sigurno i zdravo. Sredstva koja služe prvoj i drugoj svrsi i koja se mogu smatrati bliskim i djelatnim uzrocima, sadržana su u samoj ljudskoj naravi“ (*TTP*, 85).

Ako su sredstva za postizanje prvog i drugog cilja svojstvena svim ljudima a ne Hebrejima u specifičnom smislu, onda je pogrešno njima pripisivati izabranost uz koju bi se lako mogla nadovezati i relativna izvrsnost kao i superiornost. O njihovoj „izabranosti“ može se govoriti jedino u smislu „vremenite sreće države i prilika“ (*TTP*, 89, 91).

Spinoza naglasak stavlja i na ispravno shvaćanje „Božjeg zakona“ kojega trebamo umom pronalaziti u sebi a ne očekivati od nekoga izvana (npr. proroka) da nam ga objavi:

„Stoga se naše najviše dobro i naše blaženstvo svodi na to, naime na spoznaju Boga i ljubav [spram njega]. Stoga se sredstva koja ova svrha zahtijeva u svim ljudskim djelovanjima, naime sam Bog ukoliko je njegova ideja u nama, mogu nazvati Božjim zapovijedima jer one kao da su nam propisane od samog Boga ukoliko on opstoji u našem duhu, pa je odatle i način života koji uzima u obzir ovu svrhu najbolje zvati božanskim zakonom“ (*TTP*, 113).

Ljubav spram Boga je, za Spinozu, „najviša čovjekova sreća i blaženstvo te krajnja svrha i cilj svih ljudskih djelovanja“ (*isto*).

Međutim, iako se iz *Teologijsko-političke rasprave* mogu razabrati različite Spinozine nakane što on tim djelom želi postići, kao glavnu nakanu pisanja tog djela spominje on „razdvajanje vjere od filozofije“, što je „glavni cilj cijelog ovog djela“ (*TTP*, 341). Spinoza pritom opet pokazuje realistično poznavanje stanja u kojem se ljudi nalaze. Velika većina spada u neuku svjetinu koja nije kadra ispravno shvatiti Boga i njegove zapovijedi, pa je potreban čitav sistem vjerovanja, proroka, čuda i vjerskih autoriteta kako bi se svjetina držala u pokornosti a ipak provodila Božji zakon koji se „sastoji samo u ljubavi spram bližnjega“ (*TTP*, 341). Oni koji su intelektualno sposobniji trebaju imati slobodu iste biblijske poruke tumačiti na odgovarajući način. Prednost ovakvog pristupa je u tome da takav čovjek lakše svim srcem prijanja vjerskim učenjima budući da ih shvaća kao nešto do čega je došao svojim razumom a ne kao nešto što mu je nametnuto izvana (usp. *TTP*, 349). Drugim riječima, filozof će biblijskim porukama pristupati tražeći u njima pravu istinu, dok će ih se vjernik pridržavati kako bi u poslušnosti i pobožnosti provodi božanski zakon: „Cilj filozofije nije ništa drugo do istina; vjere pak, kako smo obilato pokazali, ništa drugo do poslušnosti i pobožnosti“ (*TTP*, 351). Iako filozof može promišljati o Bogu i stvarnosti polazeći od Biblije, temelji filozofije nisu, naravno, vjerske poruke nego „opći pojmovi, i mora je se izvesti samo iz naravi“ (*isto*). Između filozofije i vjere treba zadržati tu temeljnu razliku, što znači da „niti *Pismo* treba prilagođavati umu, niti um *Pismu*“ (*TTP*, 363).

Spinoza u završnom dijelu svoje *Teologijsko-političke rasprave* donosi razmišljanja o odnosu religije i države. Naime, budući da najveći dio ljudi svoje djelovanje usklađuje s propisima preuzetima iz svoje religije, stabilnost i opstojnost države uvelike ovisi o ispravnom određivanju vjerskih obrazaca ponašanja. Naime, temelj i svrha države se „ne sastoji ni u čemu drugome do u izbjegavanju besmislene žudnje te u tome da se ljude, koliko je god moguće, zadrži u granicama uma kako bi živjeli složno i mirno“ (*TTP*, 381). Brojni međuvjerski ratovi, kao i oni unutar iste vjere, što su se dogodili do Spinozinog vremena pokazali su da različito i pogrešno tumačena vjera može biti jedan od glavnih pokretača međuljudskih sukoba. Zato Spinoza pripisuje vrhovnoj vlasti „najviše pravo da o religiji tvrdi ono što prosudi da je prikladno“ (*TTP*, 391). To u praksi znači da država treba insistirati na tome da se „pobožnost i bogoštovlje svedu na djela, to jest na izvršavanje ljubavi i pravde, a da o ostalim stvarima svatko zadrži slobodu da sudi po svome“ (*TTP*, 445). U tom je smislu oslobađanje od straha i omogućavanje što sigurnijeg života „krajnji cilj“ države (*TTP*, 473),

odnosno pomaganje da se ljudi što više umski razvijaju te da složno žive predstavlja „svrhu republike“ (*TTP*, 475).

4.2. U epistemologiji

Spinoza svoj *Traktat o poboljšanju razuma* započinje razmišljanjem o tome postoji li istinsko dobro kojemu treba težiti, odnosno koje će omogućiti uživanje najveće radosti. Shvativši da prividna dobra kojima svjetina teži (užitak, čast, bogatstvo) nisu ono prema čemu čovjek treba težiti, Spinoza zaključuje: „ljubav prema vječnom i neograničenom hrani duh kao jedina radost i lišena je svake žalosti. A to treba silno željeti i tražiti svim snagama“ (*TIE*, §10). Doduše, ona prividna dobra nisu toliko pogubna ako ih se umjereno primjenjuje kao sredstva za postizanje cilja „zbog kojega se za njima teži“ (*TIE*, §11) a koji je, naravno, istinsko dobro. Spinoza nas poziva da ostvarimo svoju istinsku narav i da dođemo do spoznaje jedinstva s čitavom prirodom, te da nastojimo da i drugi steknu takvu narav. To je naime cilj kojemu on teži (usp. *TIE*, §13-14). Taj se cilj može definirati i kao postizanje najvišeg ljudskog savršenstva kojemu trebaju služiti sve znanosti i kojemu sa svoje strane treba doprinijeti i državno uređenje (usp. *TIE*, §14-16).

Pri postizanju spomenutog cilja, najprije treba poraditi oko poboljšanja razuma, što znači „njegova prilagođavanja da stvari razumije na onakav način kakav je nužan da postignemo svoj cilj“ (*TIE*, §18). Spinoza također govori o sredstvima nužnim za postizanje onog cilja (usp. *TIE*, §25). Ukoliko se najviša spoznaja sastoji u poznavanju pojedinačne biti, ona bi trebala biti cilj čovjekovih napora (usp. *TIE*, §26-29). Spinoza cilj na području epistemologije sažima pri kraju svoga *Traktata*:

„Stoga je cilj imati jasne i razgovijetne ideje i to takve koje su nastale iz čistog duha, a ne iz slučajnih pokreta tijela. Zatim, da bi se sve ideje spojile u jednu, nastojat ćemo ih povezati i poredati na takav način da naš duh, dok može, objektivno prenosi stvarnost prirode, i u cjelini i u njezinim dijelovima. S obzirom na prvo, kako smo već iskazali, za naš se krajnji cilj traži da se stvar poima ili po samoj svojoj biti ili po svojem najbližem uzroku“ (*TIE*, §91-92).

Vidjeli smo, govoreći o aktivnosti na spoznajnom planu (2.2.2.), da čovjek trećom vrstom spoznaje postiže najveće savršenstvo i „aktivnost“. On u tom slučaju nije ovisan o nestalnim izvanjskim stvarima da bi došao do spoznaje nego ta spoznaja izvire iz njegove naravi. Refleksijom o predstavama do kojih je došao temeljem slučajnog osjetilnog iskustva može u predmetima svoje spoznaje uočavati neke zajedničke i postojeće elemente te time stupiti na tlo – preko druge vrste spoznaje – odgovarajuće spoznaje. Ukoliko je Bog najuzvišeniji i najvažniji predmet čovjekove spoznaje i ukoliko sve stvari, pa i sebe sâma, treba spoznavati upravo polazeći od Boga, jasna je Spinozina preporuka da svoju spoznaju upravimo upravo u tom smjeru jer ćemo samo tako postići, pomoću treće vrste spoznaje, blaženstvo koje nije „ništa drugo do zadovoljstvo sobom čudi koje izvire iz intuitivne spoznaje Boga“ (*E IV*, App4).

4.3. U politici

Čovjek, kao političko biće, ne živi u naravnom stanju u kojemu može činiti što hoće (ovisno o tome koliko ima moći) nego se udružuje s drugima i formira širu društvenu zajednicu koja ima vrhovnu vlast. Ova vlast donosi i provodi zakone koje građani moraju poštivati čak i ako se ne slažu s njima. Međutim, ti bi zakoni trebali biti doneseni razumom, jer će jedino na taj način voditi računa o istinskom dobru svih građana. Da bi građani mogli živjeti i razvijati bilo koje dobro, njima moraju biti zajamčeni mir i sigurnost: „Kakav je pak najbolji ustroj ma koje vlasti lako se spoznaje po cilju građanskog stanja: on dakako nije ništa drugo do mir i sigurnost života“ (*TP V, §2*).

Ako je država već prisutna i ljudi u njoj žive kao građani, nije svejedno kako će ljudi u njoj provoditi život. Jer, i za životinje se može reći da žive u nekakvoj zajednici ali ono što ljude i državnu zajednicu razlikuje od životinjske upravo je način ustroja zajedničkog suživota. S druge strane, povijest je pokazala da su i ljudske zajednice katkada zasnovane na lošim temeljima, što se prije svega odnosi na slučajeve kada tirani imaju apsolutnu vlast a podanicima se ne omogućuje razvijanje duhovnih i intelektualnih sposobnosti:

„Kad, dakle, kažemo da je najbolja država ona gdje ljudi u slozi provode život, podrazumijevam ljudski život koji je određen ne samim kolanjem krvi ni drugim pojavama koje su zajedničke svim životinjama, već ljudski život koji je određen ponajviše razumom, istinskom vrlinom i životom duha“ (*TP V, §5*).

Spinoza u vezi takve idealne zajednice podrazumijeva da je vlast, ustanovljena u svrhu uspostave i ostvarivanja ovakve države, ona koju je postavio slobodan narod, a ne vlast stečenu po pravu rata, odnosno vlast nametnuta nakon osvajanja druge države i porobljavanja njezinih stanovnika (usp. *TP V, §6*).

Vidjeli smo (2.2.3.) da je demokracija oblik vladavine koji je Spinoza načelno smatrao najboljim državnim uređenjem zato što omogućuje pojedincu aktivno sudjelovanje, izravno ili neizravno, u važnim državnim poslovima, što će onda i njemu biti jamstvo da će njegovi interesi i stavovi biti zastupani. Država je najpostojanija ako se poštuju prava sviju i ako su svi pred zakonom jednaki. Tek je tada broj nezadovoljnika u državi sveden na minimum i ona je jača ne samo iznutra nego i prema van. Drugim riječima, u takvom uređenju poštuju se prava svih građana, a poštivanje prava je jedan od preduvjeta postojanosti i dugovječnosti države jer prava su „duša države“ (usp. *TP X, §9*). Demokracija ima komparativne prednosti u odnosu na monarhiju i aristokraciju i u tom se smislu može reći da ju je Spinoza, na ovaj ili onaj način, postavljao kao cilj kojemu trebaju težiti ljudi u svom političkom angažmanu. Dovoljno je podsjetiti da u njoj ljudi imaju veću aktivnost (odnosno osjećaj aktivnosti); ona je postojanija jer je mali broj nezadovoljnih budući da se poštuju prava sviju; ona vodi računa o istinskim dobrima ljudi i ne nameće ljudima svjetonazor nego dopušta slobodu mišljenja; ona se temelji na razumski donesenim zakonima i propisima koji idu za istinskim dobrom ljudi; ljudi u njoj mogu bolje ostvarivati ne samo političke nego i izvan-političke aktivnosti itd.

4.4. U etici

Etičko pitanje postizanja najviše sreće ili blaženstva bilo je Spinozi glavni interes čitavog filozofiranja te se može reći da mu je glavni cilj njegovog bavljenja filozofijom bio pokazati ljudima kako da postignu veći stupanj aktivnosti i savršenstva, odnosno kako na što bolji način realizirati temeljni poriv za samoočuvanjem. Pritom se kao nezaobilazni put do određivanja i postizanja istinskog dobra nameće spoznaja. Naime, važno mu je bilo motivirati što veći broj ljudi da krenu putem kojim je on išao, jer u tom slučaju i on sam ima poticaj sa strane da ustraje u svom putu budući da dobre primjere oko sebe može imitirati.

Svrhovitost djelovanja na etičkom planu vidi se i po sâmom Spinozinom sastavljanju njegova glavnoga djela: ono napreduje od temeljnih ontoloških postavki da bi iz njih, geometrijskim redom, prikazao što su čovjek i njegove strasti, kako je on zarobljen njima i kako ih se može osloboditi te postići najvišu sreću. „Moć razuma“ i „ljudska sloboda“ mogu se promatrati kao kruna njegovog filozofskog promišljanja i u tom smislu kao cilj kojemu je ono išlo. Kao što sam pokazao (2.2.1.) etičko usavršavanje, preko spoznaje, omogućuje čovjeku da postigne viši stupanj aktivnosti/savršenstva/slobode.

Razmotri li se pitanje čovjekove „aktivnosti“, ne propagira li Spinoza pritom, barem implicate, cilj kojega čovjek treba postići na raznim područjima? Pitanje se može preformulirati: je li Spinoza bio ravnodušan prema tome hoće li čovjek živjeti u ropstvu svojih trpnji ili će razvijati aktivne strasti pod vodstvom uma? Naravno da nije! Ili, kada primjerice govori o „istinskom“ dobru za razliku od „prividnog“, da li on pritom tek ravnodušno i neutralno opisuje u čemu bi se sastojala njihova razlika ili možda zagovara istinsko a ne prividno dobro? Čini se da sâmim zagovaranjem određenih ciljeva koje bi ljudi trebali postići on ne samo da zagovara ljudsku teleologiju nego je i sam provodi. To ću pitanje dodatno osvijetliti kad budem govorio o etičkoj deskriptivnosti/preskriptivnosti. Sada ću navesti pokoji primjer na kojemu se vidi da Spinoza, također na etičkom području, barem implicate govori o „cilju“ ili „svrsi“.

Blaženstvo je Spinozi bilo na vrhu ljestvice poželjnih ciljeva, a ono „nije ništa drugo do zadovoljstvo čudi koje izvire iz intuitivne spoznaje Boga“ (*E IV, App4*). Budući da se blaženstvo ne može postići bez odgovarajuće spoznaje, Spinoza nas poziva da razumom na sve više odgovarajući način spoznajemo Boga i njegove attribute kao i sâme sebe unutar te jedne stvarnosti:

„Zato za čovjeka koji je vođen umom krajnja svrha, to jest najviša požuda kojom se on trudi umjeriti sve ostale, jest ona kojom je doveden do toga da sebe i sve stvari koje mogu potpasti pod njegovo razumijevanje odgovarajuće pojmi“ (*isto*).

Uzmimo jednu drugu važnu etičku kategoriju: sloboda. Ona se, prema Spinozi, sastoji iz djelovanja iz vlastite naravi. Takvo djelovanje također je determinirano ali je slobodno utoliko što rezultat tog djelovanja ne ovisi o izvanjskim stvarima nego proizlazi iz vlastite naravi i objašnjivo je samo njome (barem u većoj mjeri). Poziv na slobodno djelovanje, ili

postavljanje takve slobode kao cilja, tim je opravdaniji i razumljiviji što je čovjek nužno podvrgnut utjecaju izvanjskih stvari od čijeg utjecaja mu se valja osloboditi. Ovaj aspekt dodatno ću osvijetliti kad budem govorio o čovjekovoj „infantilnosti“ i njezinoj inerciji.

Još ću ukratko spomenuti da je „vrlina“ također nešto što Spinoza propagira kao cilj kojemu čovjek treba težiti budući da je ona isto što i „moć“ (prema *E IV*, Def8). Specifičnost čovjekovog djelovanja prema vrlini jest u tome što on u tom slučaju djeluje iz zakona svoje naravi, a ova u sebi ne može sadržavati protuslovne ili autodestruktivne elemente. To u praksi znači da će čovjek najsigurnije ustrajati u svom bitku bude li djelovao u skladu s vrlinom, odnosno prema zakonima svoje naravi. Treba podsjetiti da je ustrajanje u svom bitku temeljni čovjekov nagon na kojemu se zasnivaju svi njegovi konkretni čini. Ako djelovanje prema vrlini jamči najsigurnije i najbolje ostvarenje tog temeljnog nagona, onda se s punim pravom može reći da je vrlina cilj kojemu svaki čovjek treba težiti.

Osim ovih primjera mogli bi se, naravno, navesti i neki drugi no ovima sam htio tek zaoštriti pitanje čovjekove teleologije i stvoriti preduvjete za raspravu na tu temu. Naime, prije ovih primjera – u kojima se Spinoza, na ovaj ili onaj način, izražava u smislu zagovaranja cilja ili svrhe – naveo sam njegove razloge koji ne dopuštaju ljudsku teleologiju pa je u najmanju ruku zbunjujuće to što s jedne strane brani svrhovitost čovjekovog djelovanja a s druge je strane, barem implicite, zagovara. Isto tako, problem nije riješen navođenjem Spinozinog stava da pod svrhom podrazumijeva „poriv“ (usp. *E IV*, Praef). Naša zbunjenost u vezi toga trebala bi biti umanjena pošto razmotrimo neke važne elemente, unutar spinozizma, koji će pokazati da li Spinoza, i u kom smislu, ipak dopušta ljudsku teleologiju. Nauk o *conatusu perseverandi* ima središnju važnost u spinozizmu jer predstavlja kičmu njegovog sistem i najdublji temelj čovjekovog djelovanja u svakom pogledu. Stoga je razumljivo da pozornost obratimo na pitanje može li ga se tumačiti u teleološkom smislu ili ne, no prije toga valja se osvrnuti na argumente protiv ljudske teleologije i vidjeti njihovu argumentativnu snagu.

5. Razlozi za ljudsku teleologiju

Razlozi navedeni protiv ljudske teleologije mogu izgledati dovoljno uvjerljivi i čvrsti da se odmah zabrani svaki govor o ljudskom svrhovitom djelovanju. Međutim, ljudska teleologija samo je jedan primjer koji predstavlja ispit za koherenciju spinozizma. Čini se da se Spinoza previše zaustavljao na argumentima protiv ljudske teleologije koji proizlaze iz njegovog sistema a da se premalo zadržao na eventualnim protuargumentima koje ovdje želim razraditi. Vjerujem da ću pokazati kako se ne smije prebrzo zaključiti, na temelju argumenata iznesenih protiv ljudske teleologije, da se ljudski čini ne mogu objašnjavati na način svrhovitog djelovanja.

5.1. Problem naturalizma

Što se tiče naturalizma, treba odmah reći da se ljudska teleologija ne uklapa u takvu koncepciju. Međutim, postavlja se pitanje koliko je naturalizam uopće uspio projekt unutar spinozizma bez obzira koliko Spinoza insistirao na tome da čovjek ne smije biti „država u državi“. Ne radi li se ipak o preambicioznoj strategiji koja slabe točke ima ne samo u pitanju ljudske teleologije nego i u drugim pitanjima?

Što je, na primjer, s važnim aspektom čovjekovog djelovanja u smislu da nastoji povećati moć tog djelovanja? Naime, Spinoza ne samo da konstatira činjenicu čovjekove težnje da poveća moć djelovanja nego ga i poziva na to. Dovoljno je usporediti četvrti i peti dio *Etike* da bi se jasno vidjelo upravo ta Spinozina nakana. Jer, kada Spinoza ljudsku slobodu postavlja i definira kao superioran oblik čovjekovog postojanja u odnosu na ropstvo on time ujedno poziva čovjeka na povećanje svoje moći. Svaki Spinozin govor o onome što je čovjeku odista korisno zapravo je poziv na povećanje moći djelovanja, slobode, savršenstva. Kako se u taj govor o povećanju moći uklapa Bog sa svojim djelovanjem? Nikako! Ne samo da se ne uklapa nego se i ne može uklopiti, jer Bog, čija je bit nesputani dinamizam i moć, ne može povećati moć djelovanja budući da je ta moć već izražena u svoj svojoj mogućoj punini. Bog, koji je na svaki način beskonačno i najsavršenije biće (usp. *E I*, P11, Dm2), ne može – po definiciji – prijeći u viši stupanj savršenstva. Moć mu je neograničena zato što ništa ne postoji izvan njega što bi je moglo ograničiti. Ili, kako bi Spinoza objasnio da jedan kamen nastoji povećati svoju moć djelovanja?

Moment koji se također ne uklapa u naturalističku koncepciju jest čovjekovo vjerovanje ili prisposobljavanje da će mu nešto pomoći oko samoočuvanja i povećanja moći (usp. *E III*, P28). Naime, ako bi se temeljni nauk o *conatusu perseverandi* u slučaju čovjeka formulirao na način: „Ako to učini, pomoći će mu“, on bi se lako mogao uklopiti u opću Spinozinu koncepciju nauka o samoočuvanju i u tom bi se slučaju uvažavao naturalizam kao i temeljna struktura uzrokovanja u Naravi u kojoj se naglasak stavlja na trenutni ustroj neke stvari iz koje onda proizlazi djelovanje. Najbolji izraz neteleološki i esencijalistički shvaćenog *conatusa perseverandi* imamo u Spinozinom poučku: „Nagon kojim svaka stvar nastoji istrajati u svom bitku nije ništa drugo do zbiljska bit sâme stvari“ (*E III*, P7) zato što se ovdje naglasak stavlja na temeljni ustroj neke stvari. Međutim, kasnije Spinoza čovjekov nagon za samoočuvanjem promatra u svjetlu teleološke formule: „Ako bi mu to pomoglo, učinit će to“, jer se ovdje naglasak stavlja na neko buduće stanje koje služi kao cilj shvaćen kao samoočuvanje ili povećanje moći. Tako Spinoza kaže da nastojimo promicati ono što prisposobljamo da pridonosi ugodi (usp. *E III*, P28), odnosno „svatko iz zakona svoje naravi nužno teži za onim, ili se odvraća od onoga što sudi da je dobro ili da je zlo“ (*E IV*, P19). Ukoliko promičemo ili težimo za onim što prisposobljamo da pridonosi ugodi odnosno sudimo da je dobro, mi praktički svoj *conatus perseverandi* realiziramo na temelju vjerovanja da će nam neka radnja pripomoći da postignemo željeni budući cilj a to je samoočuvanje i

povećanje moći. Problem je, međutim, to što se spomenuto vjerovanje ne uklapa u naturalistički kontekst jer ni Bog ni kamen ni hrast itd. ne djeluju posredstvom vjerovanja.³⁷

Razumljiva je Spinozina nakana da jednoobličnošću zakonâ koji ravnaju čitavom Naravi ponudi koherentniji i razumljiviji prikaz svih stvari. U tom je smislu razumljiva i njegova borba protiv uobičajenog tretiranja čovjeka kao „države u državi“. Čovjek, prema njemu, postupa prema naravnim zakonima bilo da je prosvijetljen ili pak posjeduje neodgovarajuću spoznaju:

„Čovjek je – bio mudar ili neznalica – dio prirode i sve ono što određuje djelovanje svakog pojedinca mora pripasti moći prirode Ništa, naime, čovjek ne radi – vodio ga razum ili samo žudnja – a da nije sukladno zakonima ili pravilima prirode“ (TTP II,§5).

Također je razumljivo njegovo insistiranje na naturalizmu kao sredstvu za borbu praznovjerja ukoliko su ova podržavana čudima. Odnosno, čudima se trebala potkrepljivati vjerodostojnost proročkih navještaja, a proroci – to je bila glavna Spinozina zamjerka – nisu svoje poruke iznosili na temelju dubljeg i istinskog poznavanja stvari nego na temelju svoje bujne mašte. Čuda su Spinozi također neprihvatljiva zato što su upućivala na nekog osobnog Boga koji je svojevolumno mogao mijenjati uobičajeni tijek stvari. Takav pristup tumačenju stvari i događaja udaljava nas od ideala koji se propagirao u znanstvenoj revoluciji te koji je osobito bio na snazi u matematici, jer se promiče ideja da je odvijanje stvari i događaja danas ovakvo a sutra bi moglo biti onakvo; odnosno, danas se ravna prema jednim zakonima a sutra možda prema drugim. Da je Spinoza uspio uvjeriti ljude da su zakoni po kojima se ravna svaka stvar u Naravi uvijek isti i da ne mogu biti drugačiji, ukinuo bi prostor za čuda. Tada bismo događaje koje ne možemo protumačiti temeljem naših trenutnih spoznaja iz prirodnih znanosti i dalje promatrali kao one koji nisu protunaravni ili nadnaravni nego su naravni, a takvi bi nam eventualni događaji mogli – i trebali – poslužiti kao poticaj na dublje proučavanje i razumijevanje prirodnih događaja. Spinoza nas svojim razmišljanjima potiče da razvijamo svoju racionalnu i znanstvenu stranu a ne maštu i praznovjerje te da ne koristimo Božju volju kao „pribježište neznanja“.

Da zaključim, Spinoza je i te kako imao opravdane i razumljive razloge za insistiranje na naturalizmu. Međutim, očito se radi o preambicioznom projektu koji svoje nedostatke napose očituje u slučaju čovjekovog ponašanja: ponajprije u slučajevima „povećanja moći“ i „vjerovanja“ koji su bitni momenti čovjekovog ponašanja ali su isto tako momenti koje ne nalazimo u djelovanju Boga i infrahumanih (naročito neživih) stvari. Uostalom, čovjekovo svrhovito djelovanje omogućuje mu, sa svoje strane, superiornost spram infrahumanih bića jer mu pomaže bolje procjenjivati kojim sredstvima može realizirati cilj koji ima pred očima, i

³⁷ Della Rocca pozdravlja Spinozino uvođenje vjerovanja u govor o čovjekovom *conatusu perseverandi*, ali uočava problem da je čovjek – temeljem težnje za samoočuvanjem i povećanjem moći na osnovu vjerovanja – ipak „država u državi“, odnosno da Spinoza nije ponudio naturalistički prikaz vjerovanja (usp. Della Rocca, 1996, 218-219). Bennett će primijetiti da Spinoza za vjerovanje i požudu „ni izbliza nema zadovoljavajuću teoriju“ (Bennett, 1984, 328).

prema kojemu usklađuje ili bira razna dostupna sredstva i međuradnje da bi ga što uspješnije ostvario.

5.2. Problem paralelizma

Paralelizam, da ponovim, naučava konceptualnu i kauzalnu neovisnost modusa unutar različitih atributa kao i dublje jedinstvo svakog modusa kojeg možemo promatrati pod vidikom mišljenja ili protežnosti. Prema ovom nauku, ljudska teleologija nije prihvatljiva jer bi pretpostavljala ili dozivala interakciju duh-tijelo. Spinoza svojim naukom o paralelnosti duh-tijelo naučava da je svaka konkretizacija unutar duha uzrokovana nekom drugom konkretizacijom duha, a svaka konkretizacija tijela nekom drugom konkretizacijom tijela. Dakle, neka konkretizacija tijela ne može biti uzrokovana nekom konkretizacijom duha, i obratno. To znači da se djelovanje tijela ne može objasniti djelovanjem duha jer njime nije ni uzrokovano. Kvalitativnu razliku između načina kako djeluje tijelo (prema zakonima mehanike i inercije) i kako djeluje duh (svjesno i intencionalno) Spinoza nastoji umanjiti nivelacijom ili „približavanjem“ tih dviju sastavnica u čovjeku. No, je li u tome uspio?

Na to ću pitanje pokušati odgovoriti razmatranjem primjera koji navodi i sâm Spinoza: izgradnja kuće (usp. *E IV, Praef.*). Radi pojednostavljenja, zamislimo da si čovjek gradi kuću sâm a ne da to rade građevinski majstori. Dakle, on si hoće izgraditi kuću jer si zamišlja udobnost kućnoga života. No, izgradnja kuće je vrlo zahtjevan i složen proces koji iziskuje obavljanje mnogih radnji i poslova kako bi čovjek naposljetku mogao stanovati u njoj (projektiranje kuće; ishođenje brojnih dozvola; kopanje i izgradnja temelja; nabava raznih i prikladnih materijala; zidanje zidova na određenu visinu; ugradnja vodovodnih i kanalizacijskih cijevi; ugrađivanje električnih instalacija; planiranje i postavljanje krovišta itd.). Sve te posredne i složene radnje moraju biti obavljene tako da rezultat svih njih bude stambeni objekt u kojemu se može sigurno i udobno stanovati.

E sad, ako se na ovaj primjer primjeni Spinozin paralelizam onda nailazimo na veliki problem kako objasniti čovjekovo djelovanje pod vidikom njegova tijela. Interakcionistički model pritom ne bi imao takvih problema, jer bi naučavao da tijelo sve one složene radnje obavlja vođen duhom (iako bi, naravno, trebao ponuditi bolje rješenje interakcije duh-tijelo od onog Descartesovog): duh zna kakav materijal treba koristiti kad je riječ o temelju, zidovima, krovu itd.; duh zna kako se radi pojedini segment kuće i na temelju tog znanja (ali i vođen konačnim ciljem) upravlja tijelom da učini ovo ili ono (kad tijelo ne bi bilo vođeno duhom koji je pak vođen ciljem izgradnje kuće, moglo bi se dogoditi da na kraju gradnje čovjek uvidi kako je saznao štalu za krave ili mini-pogon za proizvodnju suhih šljiva); duh zna redoslijed poslova koje treba obaviti; duh zna koliko treba pričekati nakon jedne faze izgradnje da bi se prešlo na sljedeću fazu (npr. koliko vremena treba proći da se malter osuši i stvrdne) itd. Spinoza pak djelovanje tijela pri izgradnji kuće nastoji objasniti samo iz zakona

njegove naravi. Međutim, kakva „objašnjenja“ Spinoza pritom pruža i mogu li se ona uopće zvati objašnjenjima?

Na primjer, djelovanja tijela pri izgradnji kuće teško da se mogu objasniti mehaničkim i inercijskim zakonima (iz „fizikalne disgresije“ nakon *E II*, P13) po kojima se ravnaju jednostavna i beživotna tijela. Zatim, može li kao objašnjenje poslužiti Spinozina tvrdnja da još nitko nije odredio što tijelo može „kad od duha nije određeno“ (*E III*, P2, S) odnosno kada djeluje samo iz zakona svoje naravi? Može li kao objašnjenje poslužiti priznanje da mi zapravo ne znamo kako tijelo djeluje: „Jer do sada nitko nije o ustroju tijela stekao tako odgovarajuće znanje da bi mogao objasniti sve njegove funkcije“ (*isto*)? Gotovo začuđuje da Spinoza pritom pribjegava analogiji sa zvijerima čije ponašanje nadilazi ljudsku domišljatost, odnosno s mjesečarima koji „u snu čine mnoge stvari koje se budni ljudi ne bi usudili“ (*isto*). Vjerujem da je opravdano zaključiti kako se spomenuta Spinozina „objašnjenja“ ne mogu prihvatiti kao istinska objašnjenja. Naime, kada Spinoza djelovanje čovjekovog tijela pri izgradnji kuće uspoređuje sa zvijerima onda bi ta analogija možda i mogla poslužiti kao objašnjenje da je naveo primjer neke gorile ili majmuna koji je izgradio kuću kao što je gradi čovjek. Ili, je li itko ikada vidio da je mjesečar u snu uspio izgraditi kuću?

Općenito govoreći, nauk o identitetu duh-tijelo i paralelnom očitovanju djelovanja duha i tijela po sebi je vrlo nerazumljiv nauk, naročito kad se pomoću njega pokušava tumačiti čovjekovo ponašanje. Glavni problem stvara kauzalna i konceptualna barijera između duha i tijela koji se naročito očituje u slučaju djelovanja tijela pri kompleksnim radnjama kada se ono djelovanje mora tumačiti samo fizikalnim i inercijskim zakonima koji važe za sva ostala tijela. Spinoza, naravno može reći da je čovjekovo tijelo superiornije spram ostalih tijela zbog svoje složenosti i sposobnosti da na više načina bude aficirano i da na više načina može aficirati (prema *E IV*, App27), ali time nije objasnio kako ono može izvršavati složene radnje bez vođenosti i upravljanosti duhom. Uostalom, on o toj superiornosti tijela govori u kontekstu paralelne superiornosti duha koji je predstava tijela, no prema paralelizmu proizlazi da se djelovanja tijela moraju tumačiti samo zakonima što ravnaju tijelima, tj. u kauzalnoj i konceptualnoj izolaciji spram duha.

Koliko god Spinozi ne odgovaralo čovjekovo djelovanje na temelju požude, zbog čega i kaže da ne vidi razliku između nje i poriva, požuda je – baš zbog elementa svjesnosti – Spinozi ipak važna i zbog jednog aspekta njegovog etičkog projekta, a radi se o „lijekovima“ za strasti. Naime, poznato je da on u svom etičkom projektu naglašava spoznaju. Ako cilj tog projekta sažmemo na način da čovjek treba izaći iz ropstva trpnji i postići aktivne strasti, onda u tom procesu presudnu ulogu ima spoznaja: „Strast koja je trpnja prestaje biti trpnja čim oblikujemo njenu jasnu i razgovijetnu spoznaju“ (*E V*, P3). Kada Spinoza kaže da „trpnja prestaje biti trpnja“ kada je istinski spoznamo onda to ne znači da ona nestaje nego da postaje aktivna strast. Međutim, može li naša trpnja postati aktivna strast ako je nismo svjesni, tj. ako ne znamo točno o kojoj trpnji se radi? Naravno da ne može. To je jedan od momenata u kojemu se očituje važnost požude, jer je svjesnost i poznavanje svojih strasti

prvi i osnovni preduvjet za njihovu transformaciju iz pasivnih u aktivne. Ili, može li funkcionirati kao lijek za ublažavanje loših strasti spoznaja da je sve determinirano te da čovjek koji nam učini nešto nažao nije to učinio iz zlobe (usp. *E V*, P5, Dm) ako pritom nismo svjesni loše emocije koju gajimo prema njemu? Ili, jedan od lijekova za loše strasti sastoji se u spoznaji da je loša strast uzrokovana većim brojem uzroka a ne samo jednim (usp. *E V*, P9). Čim se duh mora fokusirati na više različitih uzroka koji su doveli do njegove loše strasti on ne može istodobno i razgovijetno zamišljati sve njih, tj. on je u svojoj usredotočenosti disperziran. Loša strast bi bila jača kad bi duh motrio samo jedan uzrok, jer bi se puno lakše usredotočio na njega. Može li i ovaj lijek funkcionirati ako čovjek nije svjestan o kojoj se strasti radi? Naravno da ne, jer mora biti svjestan toga na koju se njegovu strast odnose različiti uzroci. Poriv je temeljni čovjekov ustroj koji, kao ova ili ona strast, određuje čovjeka na djelovanje. Požuda je taj poriv sa sviješću o njemu. Svjesnost svoga poriva ili strasti neophodan je uvjet za sagledavanje te strasti u svjetlu istinske spoznaje, bez čega ne može ni doći do ublažavanja pasivnih strasti koje onda treba „zamijeniti“ aktivnom strasti dobivenom odgovarajućom spoznajom.

Na kraju se može zaključiti da je paralelizam, kao i naturalizam, u sebi nedovoljno čvrst i uvjerljiv nauk da bi mogao poslužiti kao uvjerljiv argument protiv ljudske teleologije. Da je, kojim slučajem, Descartes dovoljno dugo poživio da može pročitati i komentirati Spinozino alternativno rješenje kako objasniti odnos duh-tijelo, vjerujem da bi imao barem jednako razloga ironično Spinozu nazvati „preslavnim“ ili „velikim čovjekom“ ili „pravim filozofom“ uz izražavanje čuđenja kako je jedan takav filozof mogao ponuditi onakva „rješenja“ za djelovanje čovjekovog tijela. Mislim da Spinoza nije uspio u svom projektu nivelacije djelovanja duha i tijela i pružanja kvalitetne i uvjerljive alternative interakcionizmu. Od spomenute nivelacije on zapravo i sâm odstupa kada, u procesu teleologizacije *conatusa perseverandi*, inicijativu u vezi samoočuvanja i povećanja moći sve više pripisuje duhu, o čemu će biti govora kasnije.

5.3. Kauzalni internalizam/eksternalizam

Da podsjetim, J. Bennett je, polazeći od Spinozinog paralelizma, razvio argument protiv ljudske teleologije koji ukratko glasi: uzročna moć predstave počiva isključivo na njezinim intrinzičnim svojstvima zato što i uzročna moć tijela počiva isključivo na njegovim intrinzičnim svojstvima kao što su oblik, veličina, položaj itd. (usp. 3.3.1.). Ovakvo tumačenje nastoji uvažiti paralelizam duh-tijelo, odnosno na ujednačeni način promatrati zakonitosti po kojima se ravnaju tijelo i duh. Ukoliko su za gibanja tijela presudna njegova intrinzična svojstva, onda i za djelovanje duha mora važiti isto pravilo, što u praksi znači da reprezentacijska svojstva (koja uključuju i na neki način odražavaju vanjske stvari s kojima je čovjek u interakciji) ne mogu imati kauzalnu ili pokretačku moć. Time se praktički onemogućuje ljudska teleologija, jer neka vanjska stvar (npr. buduće ne/poželjno stanje) ne

može na čovjeka djelovati motivacijski odnosno ona ne može na njega djelovati kauzalno i pokretački.

Načelno bi se ovom prigovoru mogao uputiti protuprigovor upućen ranije inercijskome modelu: on je prikladan za tumačenje čovjekovog djelovanja u kauzalnoj izolaciji. Međutim, čovjek je sve samo ne kauzalno izoliran, to jest, interakcija je nešto što bitno određuje njegov ustroj kao i djelovanje koje iz tog ustroja proizlazi. Najbolji dokaz tomu je požuda u obliku trpnje kao glavna čovjekova motivacija. Požuda, kao čovjekov poriv kojega je on svjestan, je „sâma bit ili narav svakoga ukoliko je se poima kao da je iz nekog svog danog ustroja određena da nešto čini“ (E III, P56, Dm). Pritom je važno istaknuti da su čovjekov ustroj i požuda bitno suodređeni vanjskim stvarima:

„Dakle, prema tome kako je svatko od izvanjskih uzroka aficiran ovom ili onom vrstom ugone, neugode, ljubavi, mržnje itd., to jest, prema tome je li njegova narav ustrojena na ovaj ili onaj način, tako i njegova požuda mora uvijek biti drugačija a narav jedne i narav druge požude nužno treba razlikovati koliko se i strasti, iz kojih one proizvire, razlikuju međusobno“ (*isto*).

Time su dana dva bitna elementa za određivanje čovjekovog djelovanja: ono ovisi o vlastitom trenutnom ustroju a ovaj je bitno suodređen izvanjskim stvarima s njihovim specifičnim naravima. Požuda stoga ne odražava neki čovjekov ustroj kojega ovaj ima kao nepromjenjiv čitav svoj život nego se taj ustroj mijenja zato što se mijenja i konstelacija izvanjskih stvari, zbog čega Spinoza zaključuje da ima „onoliko vrsta požude koliko ima vrsta ugone, neugode ... i onoliko koliko ima vrsta predmeta koji nas aficiraju“ (*isto*). Spinoza, naravno, zagovara život u kojemu ćemo uživati u većem stupnju slobode odnosno manjem stupnju navezanosti na promjenjive vanjske stvari i ovisnosti o njima, no to je ideal koji je praktički neostvariv. Čovjek u pravilu djeluje na način da je suodređen izvanjskim stvarima, što se naročito vidi u slučaju strasti:

„Narav ili bît strasti ne može se objasniti samo našom biti ili naravi ... nego se mora odrediti pomoću moći, to jest ..., prema naravi izvanjskih uzroka uspoređenom s našom. Odatle biva da ima toliko vrsta svake strasti koliko ima vrsta predmeta kojima smo aficirani ... te da ljudi mogu od jednog te isto predmeta biti aficirani na razne načine ... te da se utoliko razlikuju po naravi te da je, na koncu, jedan te isti čovjek ... spram istog predmeta aficiran na razne načine te je utoliko promjenjiv“ (E IV, P33, Dm).

Ovdje Spinoza jasno pokazuje da interakcija s vanjskim stvarima u bitnome određuje čovjekov ustroj, odnosno u toj mjeri da se ljudi razlikuju po naravi već prema načinima kako su aficirani od izvanjske stvari. Izvanjske stvari nisu, naravno, jedini čimbenik koji određuje čovjekov ustroj, ali u svakom slučaju predstavljaju važan čimbenik u kreiranju tog ustroja. Drugi je presudan čimbenik, dakako, sâma čovjekova narav kojom on ulazi u interakciju s izvanjskim stvarima te od njih biva aficiran – više ili manje, na ovaj ili onaj način – na svoj specifičan način (u odnosu na nekog drugog čovjeka aficiranog istim stvarima). Tako će, na

primjer, ekološki osviješteni čovjek i ljubitelj prirode s divljenjem promatrati veliku šumu i uživati će šecujući u njoj dok će bogatstvom opsjednuti poslovnjak istu šumu promatrati pod vidikom moguće zarade na njoj.

Pošto smo vidjeli da na čovjekov ustroj u bitnome utječu izvanjske stvari, lakše je odrediti narav sadržaja predstava od kojih se sastoji čovjekov duh. Iako Spinoza kaže da je predmet predstave koja čini ljudski duh njegovo tijelo (usp. *E II*, P13, C i S), važno je uočiti da to tijelo opstoji „onako kako ga čutimo“ (*E II*, P13, C), odnosno

„svi modusi kojima je neko tijelo aficirano slijede iz naravi aficiranog tijela i istodobno iz naravi tijela koje aficira ... stoga će njihova predstava ... nužno uključivati narav obaju tijela“ (*E II*, P16, Dm).

Dakle, duh kada ima predstavu svoga tijela on ima predstavu specifičnog stanja u kojemu se njegovo tijelo trenutno nalazi,³⁸ a to je stanje ili afekcija rezultat interakcije vlastitog tijela s izvanjskima.

Iz rečenog je vidljivo da je čovjek, u najvećem broju slučajeva, u svom djelovanju određen svojom naravi kao i naravi izvanjskog tijela.³⁹ Čovjekovo djelovanje polazi od požude, a ova je ustrojena već prema tome kakva je narav njezinog aficiranog tijela i vanjskih aficirajućih tijela. Budući da je požuda temeljni čovjekov poriv za samoočuvanjem i povećanjem moći kojega je on svjestan i budući da je čovjek uvijek u interakciji s izvanjskim stvarima koje onaj poriv pospješuju ili ugrožavaju (usp. *E IV*, P5), proizlazi da i predstave temeljem kojih čovjek realizira određene čine (budući da one odražavaju specifičnu aficiranost svoga tijela, potiču i usmjeravaju čovjekove čine) barem djelomično ovise o izvanjskim stvarima koje si čovjek predočava. U tom je smislu opravdano tvrditi da reprezentacijska svojstva predstavâ suodređuju njihovu motivacijsko-kauzalnu moć iako su ekstrinzična. Radi se o tome da trenutni čovjekov ustroj, s njegovim intrinzičnim svojstvima, ne smijemo promatrati u kauzalnoj izolaciji nego moramo uzeti u obzir izvanjska tijela koja suodređuju taj ustroj ali i omogućuju tako određenom ustroju da se realizira u određenom smislu odnosno određenom smjeru. Drugim riječima, reprezentacijska svojstva (temeljena na izvanjskim stvarima koje se „reprezentira“) čovjekovih predstava određena su uzročnom interakcijom vlastitog s izvanjskim tijelima. Važno je istaknuti da isti uzroci određuju uzročnu moć kao i sadržaj predstave čime se pokazuje da je „sadržaj predstave relevantan za njezine uzročne moći“ (Lin, 2006, 338). Koje su implikacije ovakvog rezultata na pitanje ljudske teleologije?

³⁸ U tom kontekstu, kada se i kaže da se tijelo nalazi u određenom „stanju“ misli se zapravo na stanje suodređeno vanjskim stvarima pa je prikladnije govoriti o „afekciji“ nego „stanju“, jer prvi izraz implicira utjecaj izvana kojemu je tijelo izloženo i podložno dok bi drugi izraz mogao označavati ustroj tijela u kauzalnoj izolaciji, odnosno ustroj određen isključivo vlastitom naravi.

³⁹ Ovdje se „djelovanje“ uzima u širem smislu budući da, strogo govoreći, o djelovanju možemo govoriti samo u slučajevima kada postupci proizlaze jedino iz vlastite naravi i objašnjivi su jedino njome, odnosno kada imamo odgovarajuću spoznaju.

Treba podsjetiti da, prema Bennettu, predstava može pokretati čovjeka na djelovanje jedino na temelju svojih intrinzičnih svojstava. Međutim, ako se pokazalo da predstava u sebi sadrži i reprezentacijska svojstva koja imaju bitnu ulogu u motiviranju i usmjeravanju, onda se i vanjske uzroke (i buduća stanja) može i mora uzeti kao važan čimbenik pri određivanju motivacijske i usmjeravačke komponente tih predstava. Predstave u tom svom pokretačkom svojstvu ne ovise samo o intrinzičnim svojstvima (kauzalni internalizam) ali niti samo o ekstrinzičnim svojstvima (kauzalni eksternalizam) nego o spoju ili mješavini tih svojstava budući da neka predstava odražava susret specifičnog nutarnjeg ustroja ili vlastite narav i specifične naravi izvanjskih tijela, odnosno specifičnu interakciju vlastitog i izvanjskih tijela.⁴⁰

Izvrstan primjer takve interakcije su pasivne strasti. One su neodgovarajuće predstave i ima ih onoliko koliko ima i raznovrsnih izvanjskih predmeta koji, svaki prema svojoj naravi, aficiraju tijelo. Ukoliko su strasti stanja tijela kao i predstave tih stanja (prema *E* III, Def.3), one pokreću čovjeka na djelovanje koje se stoga ne može tumačiti isključivo na temelju intrinzičnih svojstava što ih imaju predstave duha. Time se otvaraju vrata za ljudsku teleologiju, jer izvanjski predmeti i buduća stanja suodređuju čovjekovo ponašanje kreirajući u njemu pasivne strasti.⁴¹ Naravno da čovjek u tom slučaju ne „djeluje“ budući da je pokretan neodgovarajućom spoznajom: budući događaj ili poželjno stanje jest nešto što se percipira u budućem vremenu, dok se stvari promatraju odgovarajuće jedino *sub specie aeternitatis*, tj. u njihovoj bezvremenskoj nužnosti (usp. *E* II, P44, C2). Međutim, neosporna je činjenica da čovjek najčešće djeluje upravo na način vremenskog sagledavanja stvari. Jesu li time samo otvorena vrata za ljudsku teleologiju ili Spinozu njegov nauk o mentalnom sadržaju „obvezuje na teleološka objašnjenja čovjekovog djelovanja“ (Lin, 2006, 338)?

M. Lin nudi uvjerljivu argumentaciju u prilog teze da je Spinoza upravo obvezan na ljudsku teleologiju (usp. Lin, 2006, 338-347). Dva su ključna momenta u toj argumentaciji. Kao prvo, „izvor sadržaja naših predstava je isti kao i izvor njihovih kauzalnih moći: izražajni odnos koji imaju spram naravi izvanjskih uzroka“ (Lin, 2006, 342). Naime, naše predstave izražavaju afekcije našeg tijela a ove su rezultat interakcije našeg s izvanjskim tijelima. Stoga naše predstave nužno izražavaju kako narav vlastitog tako i narav izvanjskih tijela. Kao drugo, „izražavanje sačinjava opažanje“ (*isto*). Spinoza, naime, kaže da „predstava stanja ljudskog tijela ... ne uključuje odgovarajuću spoznaju sâmog tijela, odnosno, njegovu narav odgovarajuće ne izražava“ (*E* II, P29, Dm). To znači da neka predstava izražava narav neke stvari samo ako je svojevrсна spoznaja te stvari. Budući da spoznaja učinka uključuje spoznaju uzroka (prema *E* II, P16, C1) te da „narav bilo koje trpnje mora nužno biti

⁴⁰ D. Garrett ističe da je praktičnost razuma, odnosno njegova sposobnost da pokrene na djelovanje, utemeljena na bitnoj povezanosti reprezentacijskog i motivacijskog elementa predstava: „Spinoza ono afektivno i ono reprezentacijsko konstruira kao dva aspekta *istih* mentalnih događaja ili entiteta. To osigurava da, kada razum proizvede ispravnu predstavu, on *ipso facto* proizvodi motivirajući afekt ... Spinozistička požuda nije nešto što se treba *pridodati* duhu shvaćenom kao set reprezentacijskih sadržaja. Naprotiv, na sâmu bit duhova spada to da žude za svime što mogu opaziti (na odgovarajući ili neodgovarajući način) kao ono što dovodi do njihove koristi“ (Garrett D., 1996, 296).

⁴¹ „... u mjeri u kojoj je naše ponašanje motivirano mislima o budućnosti i izvanjskim predmetima ono je motivirano trpnjama“ (Lin, 2006, 342).

objašnjena tako da izrazi narav predmeta koji nas aficira“ (E III, P56, Dm), proizlazi da se „izražavanje“ treba shvatiti u smislu opažanja ili spoznaje naravi predmeta koji nas aficira. Međutim, spoznajni odnos prema aficirajućem i izvanjskom predmetu odvija se posredstvom vlastitog tijela koje je onim izvanjskim aficirano. U tom smislu predstava ujedno izražava narav svog tijela i aficirajućeg predmeta. Drukčije rečeno, ona izražava afekciju vlastitog tijela koja je pak rezultat interakcije.

Što se tiče Greetisovih argumenata i njegovog zaključka da stvari mogu djelovati isključivo temeljem svojih intrinzičnih moći, na njih sam dobrim dijelom već odgovorio navodeći neke Spinozine tvrdnje i Linove interpretacije, no dobro je još jednom razmotriti za ljudsku teleologiju iznimno važno pitanje utjecaja izvanjskih stvari pod vidikom „uspoređivanja“ vlastite moći s izvanjskim moćima. Vidjeli smo (3.3.2.) da Greetis insistira na prevođenju prijepornog Spinozinog izraza „*comparata*“ isključivo u smislu „uspoređivanja“ vlastite moći s onima izvanjskim.

Treba spomenuti da Spinoza govori o različitim aspektima čovjekove interakcije s izvanjskim predmetima koji očituju određenu moć već prema svojoj naravi. Tako nas poučava da moć izvanjskog predmeta može pozitivno ili negativno djelovati na našu moć djelovanja: „Ljudsko tijelo može biti aficirano na mnoge načine kojima se njegova moć djelovanja povećava ili smanjuje“ (E III, Post1). Međutim, ovdje ne dolazi do izražaja aspekt interakcije na kojemu insistira Greetis, a to je vlastita moć koja ima određenu količinu a koja se količina može odrediti tek usporedbom s količinom moći neke druge stvari s kojom je u interakciji. Drugim riječima i strogo govoreći, spomenuto „uspoređivanje“ događa se u slučajevima kada je vlastita moć ugrožena od izvanjskih moći i kada je naposljetku prevladana: „U naravi stvari nema niti jedne pojedinačne stvari od koje ne bi bilo druge moćnije ili snažnije“ (E IV, A); odnosno „Sila kojom čovjek istrajava u opstojanju jest ograničena i od moći izvanjskih uzroka je beskonačno nadmašena“ (E IV, P3). Čovjek u tom smislu dijeli neizbježnu sudbinu svih ostalih konačnih modusa: vanjski su uzroci zaslužni da je uopće nastao; o interakciji s njima ovisi sâmo njegovo postojanje kao i povećanje ili smanjenje njegove moći djelovanja; ta će ga interakcija neizbježno, prije ili kasnije, „stajati glave“ jer je njegova moć beskonačno nadmašena moćima izvanjskih stvari. Međutim, pri ocjeni Greetisove kritike Linovog prijevoda „*comparata*“ kao „združena“ treba voditi računa o kontekstu u kojemu se „*comparata*“ pojavljuje. Da podsjetim, taj se izraz javlja u petom poučku (i pripadnom dokazu) četvrtog dijela *Etike* gdje Spinoza govori o interakciji s izvanjskim stvarima pod vidikom njihovog sinergijskog utjecaja na „silu i porast bilo koje trpnje te njeno istrajavanje u opstojanju“. Ako je ovdje bio naglasak na kvantitativnom određenju trpnje, interakcija s izvanjskim stvarima neophodna je i za kvalitativno određenje trpnje: „ima toliko vrsta svake strasti koliko ima vrsta predmeta kojima smo aficirani“ (E IV, P33, Dm). Spinoza u oba ova slučaja rabi isti pridjev „*comparata*“. S druge strane, Lin i Greetis nude različite prijevode tog pridjeva. Tko je u pravu? Mislim da je u pravu Lin i pokušat ću objasniti zašto.

Naime, Greetis insistira na tome da „kauzalne moći počivaju na intrinzičnim svojstvima, tj. kauzalne moći su bit stvari“ (Greetis, 2010, 31). Nema dvojbe da je čovjekova bit prije svega njegova moć da istraje u bitku i poveća moć djelovanja. Ona i ne može biti drugo doli moć zato što je izraz božanske biti koja je pak, sa svoje strane, beskonačna moć postojanja i djelovanja. Ovdje je korisno povući paralelu između božanske i čovjekove moći u jednom važnom aspektu. Naime, pošto je pokazao da božanska beskonačna moć postojanja i djelovanja nužno proizlazi iz božanskog savršenstva, Spinoza poučava da „ništa ne postoji iz čije naravi ne bi slijedio neki učinak“ (*E I*, P36). Drugim riječima, iz nužno postojeće božanske biti ili moći moraju nužno uslijediti učinci. Koji su to „učinci“? Pa upravo beskonačni i konačni modusi koji, pod određenim atributom, izražavaju božansku moć. To pak znači da je božanska moć realizirana time što je izražena na konkretne načine, tj. kroz konkretne moduse. Postojanje konačnih modusa također bitno ovisi o njihovom proizvođenju učinaka:

„Štogod opstoji, izražava Božju narav ili bit na točan i određen način ..., to jest ... štogod opstoji, izražava Božju moć, koja je uzrok svih stvari, na točan i određen način, pa stoga ... iz svega mora slijediti neki učinak“ (*E I*, P36, Dm).

Iz ovog stava jasno proizlazi da čovjekove kauzalne moći, da bi uopće postojale, moraju biti realizirane u nekom svom učinku. Da bi bile realizirane u nekom svom učinku moraju biti određene kvantitativno i kvalitativno baš kao što je i božanska moć realizirana na način kvantitativno-kvalitativne konkretizacije preko modusâ. Čovjekove moći svoju kvantitativno-kvalitativnu određenost mogu postići jedino zahvaljujući interakciji s izvanjskim predmetima. Što se tiče kvantitativnog određenja, uzmimo primjer nekog obrazovanog i sposobnog čovjeka koji trenutno nema posla a komu je posao jako potreban kako bi došao do novca za uzdržavanje sebe i obitelji. Jedan poslodavac mu nudi plaću od 3 000 kn a drugi, za isti posao, 10 000 kn. Za očekivati je da će prihvatiti drugu ponudu jer je siguran da će na taj način u većoj mjeri realizirati svoju moć djelovanja. Isti primjer pokazuje kako je njegova moć djelovanja konkretizirana u kvalitativnom smislu: u ovom je slučaju upravljena zarađivanju novca a ne nekom drugom dobru, prividnom ili istinskom. Da ponovim, dakle, glavnu poantu: čovjekova moć djelovanja mora u određenoj mjeri i na određeni način biti realizirana; da bi bila realizirana, mora na neki način biti konkretizirana u kvantitativnom i kvalitativnom smislu; kvantitativno-kvalitativna konkretizacija moguća je tek na temelju interakcije s izvanjskim predmetima odnosno njihovim moćima. Drugim riječima, interakcija s izvanjskim moćima nužni je uvjet za realizaciju vlastite moći. U tom je smislu neopravdano Greetisovo insistiranje na jednom mjestu Spinozine *Etike* na kojemu ovaj govori o sporednoj ulozi interakcije: ona pruža tek „izvanjsko obilježje“ strasti (usp. *E III*, DA48, E). Naravno da interakcija pruža izvanjsko obilježje, ali je njezina uloga puno važnija i dublja jer ona strasti određuje u njihovom temeljnom ustroju kako kvantitativno tako i kvalitativno, a izvanjsko obilježje je ishod takvog temeljnog određenja.

Već smo vidjeli Linove argumente kojima se suprotstavlja Bennettovim argumentima za kauzalni internalizam. Pritom smo vidjeli i neka mjesta iz *Etike* na kojima se Spinoza izražava u smislu važne uloge koju izvanjske stvari sa svojim moćima imaju na oblikovanje čovjekovog ustroja o kojemu ovisi vrsta i smjer djelovanja (npr. *E IV*, P33, Dm; *E II*, P16, Dm). One suuzrokuju čovjekove trpnje, što Spinoza jasno tvrdi kada kaže da se „bit trpnje ne može objasniti samo našom biti“ (*E IV*, P5, Dm). Nešto je objašnjivo jedino na temelju svog uzroka, a ako su trpnje objašnjive kako našom moći tako i moći izvanjskog uzroka onda znači i da su uzrokovane kako našom moći tako i moći izvanjskog uzroka. U tom kontekstu naša moć djeluje sinergijski s izvanjskim moćima jer tek na temelju zajedničkog uzrokovanja nastaje trpnja koja je određena na djelovanje jer je konkretizirana u kvantitativnom i kvalitativnom smislu. Stoga mislim da je Lin ponudio bolje rješenje prevevši „*comparata*“ sa „zdužena“ iako se taj izraz obično prevodi u smislu kako ga je i Greetis preveo.

Isto tako, neopravdan je Greetisov zaključak da bi bit, koju poistovjećuje s kauzalnim moćima, prestala postojati kad bi bila suodređena izvanjskim moćima (usp. Greetis, 2010, 30). Naime, iz prethodno rečenog je vidljivo da su izvanjske moći neophodne za kvantitativno-kvalitativnu konkretizaciju a time i aktualizaciju. Čini se da Greetis stalno pred očima ima aspekt „odmjeravanja“ vlastite s izvanjskim moćima pa, budući da su izvanjske moći jače, preostaje jedino nadvladavanje ili uništenje vlastite moći. Možemo se složiti s njim da temeljni dinamizam vlastite moći počiva u njoj sâmoj, ali tu se onda radi o neaktualiziranoj moći koju je, kao takvu, teško i zamisliti. Što bi uopće bila takva moć koja nije aktualizirana zato što nije određena u kvantitativno-kvalitativnom smislu? Možda bi se radilo o nekakvoj difuznoj napetosti ili nečem sličnom, no ne bi se radilo o konkretno determiniranoj moći jer je ona determiniranost uvjetovana interakcijom. Dakle, promatranje kauzalne moći u kauzalnoj izolaciji moguće je tek kao misaoni eksperiment dok se u stvarnosti nešto takvo ne može dogoditi zato što, prema Spinozi, „iz svega mora slijediti neki učinak“. Da bi moć polučila učinak, ona mora polučiti neki konkretni učinak koji je pak moguć jedino kada je moć upravljena ili određena prema tom učinku. Dakle, Greetis je u pravu kada kaže da „stvar nijednu od svojih kauzalnih moći ne dobiva izvana“ (Greetis, 2010, 31),⁴² ali nije u pravu kada zaključuje da su trpnje u svojim kauzalnim moćima određene jedino iznutra (usp. *isto*). Da su određene jedino iznutra onda bi bile i objašnjive jedino iznutra odnosno sâmima sobom, dok nas Spinoza poučava da bit trpnje treba objasniti vlastitom moći koja je združena s izvanjskim moćima. „Iznutra“ imaju svoj temeljni dinamizam kao izrazi božanske moći, ali taj dinamizam, da bi polučio učinak i da bi se aktualizirao, nužno treba izvanjske stvari radi svoje kvantitativno-kvalitativne konkretizacije.

Da zaključim, reprezentacijska svojstva predstave ne mogu biti zanemarena kada se radi o uzročnim moćima tih predstava, jer uzročne moći predstava proizlaze iz ustroja tijela kakav je određen nakon aficiranosti od izvanjskih tijela. Predstave, pri spoznaji vlastitog tijela, izražavaju njegovu afekciju a o toj afekciji ovisi i čovjekovo ponašanje. Važno je uočiti

⁴² Pri čemu, naravno, pod „izvana“ misli na druge pojedinačne stvari s kojima je u interakciji a ne na Boga.

da požuda, koja pokreće čovjeka na djelovanje, ne odražava samo ustroj vlastitog tijela kakav bi bio u kauzalnoj izolaciji nego ustroj tog tijela nakon što su u njega svoj specifični pečat utisnule izvanjske stvari s kojima je ono u interakciji. Taj ustroj tijela, da bi bio određen na djelovanje, mora biti konkretiziran u svojoj kvantiteti i kvaliteti a ta se konkretizacija postiže jedino uslijed interakcije s izvanjskim stvarima koje imaju određenu moć već prema svojoj specifičnoj naravi. U tom smislu vlastita bit ili moć sinergijski djeluje s izvanjskim moćima zbog čega se može – i treba – reći da je vlastita moć združena s izvanjskim moćima, iz čega proizlazi spremnost na djelovanje jer je to djelovanje upravljeno prema konkretnom učinku zato što je konkretiziran i sam ustroj od kojega djelovanje dobiva svoju glavnu pokretačku snagu.

5.4. Pitanje znanstvenih i prosvjetiteljskih razloga

Glede znanstvenih razloga koje Spinoza navodi protiv ljudske teleologije, treba reći dvije stvari. Kao prvo, pitanje u kojoj mjeri cjelokupna Narav djeluje prema oblikovnim i djelatnim uzrocima bitno je povezano s pitanjem u kojoj mjeri važi naturalizam. Koliko god naturalizam bio važna koncepcija na kojoj Spinoza insistira, opravdano se pitati je li on uopće ostvariv u radikalnom obliku kako ga je naš filozof zamišljao. Ako Spinoza funkcioniranje čitave stvarnosti hoće objasniti pomoću oblikovnih i djelatnih uzroka, opravdano se pitati može li takav pristup biti posve primjenjiv na čovjekovo ponašanje. Čovjekova težnja za samoočuvanjem i povećanjem moći posredstvom zamišljanja budućih stvari i vjerovanja da će one doprinijeti ugodi samo pokazuju da je projekt radikalnog naturalizam teško provediv i da čovjek ipak na neki način predstavlja „državu u državi“.

Kao drugo, budući da je ovdje ipak riječ o mogućnosti ljudske teleologije unutar Spinozinog sistema, treba uvažavati način kako je on zamišljao Narav u pogledu kauzalnog djelovanja. To znači da i u ovom slučaju trebamo promatrati stvari na objektivno-ontološkoj i subjektivno-praktičnoj razini. Na onoj prvoj, za čovjeka se može reći da njegovi čini prije svega proizlaze iz njegove naravi te da on na ostale moduse s kojima je u interakciji kao i na svoje postupke djeluje na način djelatnog uzroka. Međutim, da bi djelatni uzrok uopće polučio učinak on mora djelovati u određenom smjeru a ta je upravljenost djelovanja omogućena tek interakcijom s nekim izvanjskim predmetom. Čovjek na subjektivno-praktičnoj razini pitanje usmjerenosti svoga djelovanja rješava putem zamišljanja nekog budućeg stanja kojega bi valjalo postići ili izbjeći. Ukoliko se njegovo ponašanje odvija prema formuli: „Ako bi mu to pomoglo, učinit će to“, ono se svakako može tumačiti u teleološkom smislu. O tom ću aspektu nešto više reći kasnije.

Kada je riječ o prosvjetiteljskim razlozima, u vezi njih se zapravo ne mogu navoditi strogo filozofski protuargumenti budući da su oni motivirani Spinozinim humanističko-prosvjetiteljskim razlozima. Spinoza je ljudima htio pomoći da ne trpe od loših strasti koje su podražavane predrasudama promicanima ponajprije od strane religije. Strah od buduće

kazne ili nada u buduću nagradu vjerojatno su najsnažnije takve strasti koje ne dopuštaju ljudima da na ovome svijetu dišu „punim plućima“ te ih čine podložnima vjerskim autoritetima koji njima često manipuliraju vođeni svojom zloćom ili hirovima. Strah od pakla i nada u raj mogu se suzbiti ako se ljude uvjeri da ne djeluju vođeni nekim ciljem nego polazeći od trenutnog ustroja. Spinoza se protiv spomenutih loših strasti borio ne samo svojim antiteleološkim naukom nego i ostalim naucima: deantropomorfizirani Bog koji ne može biti „sudac“, necesitarijanizam koji isključuje slobodu, te nauk o „vječnosti“ duha (iz kojega proizlazi, iako se na prvi pogled čini paradoksalnim, da čovjek ne može završiti ni u paklu ni u raju zato što njegova duša ne nadživljava tijelo nakon smrti). Spinoza hoće prosvjetliti ljude da ispravno upoznaju čitavu Narav kako bi onda mogli sagledati svoje istinsko mjesto u njoj kao i ono čemu se jedino mogu nadati i prema čemu težiti. Njegova briga da u tom smislu pomogne ljudima temelji se, naravno, na egoističnim motivima, o čemu ću nešto više reći u nastavku. Sada se treba suočiti s vrlo važnim pitanjem može li se čovjekov *conatus perseverandi* tumačiti teleološki.

5.5. Teleološko tumačenje *conatusa perseverandi*

Koliko god *conatus perseverandi* bio glavna pokretačka snaga čovjekovog djelovanja, taj je nagon za samoočuvanjem temeljno svojstvo svake stvari a ne samo čovjeka. One se prije svega međusobno razlikuju po načinu kako koja ustraje u svom bitku. Čovjekova je specifičnost u tome da na savršeniji i njemu korisniji način može zamišljati moguća buduća stanja koja mogu više ili manje uspješno zadovoljiti temeljni nagon za samoočuvanjem. Upravo se po tom zamišljanju i razmišljanju o budućima stanjima izdiže nad ostale stvari i pokazuje svoju superiornost. Veće intelektualne sposobnosti omogućile su mu razvijanje raznih znanosti, a znanje iz tih znanosti u mnogim mu životnim situacijama pomaže uspješnije ustrajati u svom bitku jer ga može učinkovitije primijeniti budući da pred očima ima cilj i budući da zna koja sredstva, načini i međuradnje najsigurnije dovode do ostvarenja budućeg cilja. Jer, kakvu bi vrijednost imalo to znanje da se čovjek ne može usredotočiti na željeni cilj i sredstva za njegovo postizanje? Kako bi ga uopće primjenjivao? Čovjek, dakle, može zamišljati buduća stanja i vrednovati ih prema kriteriju koje će mu biti korisnije za samoočuvanje.

Međutim, kada čovjek zamišlja buduća poželjna stanja kao moguća – od kojih si neko postavlja kao najpoželjniji cilj te djeluje pod vidikom ostvarivanja tog cilja – on pokazuje da djeluje kao „država u državi“, odnosno djeluje na način kakav ne opažamo u infrahumanih bića,⁴³ i kakav Spinoza izričito poriče Bogu. Problem nije samo u tome da čovjek na taj način

⁴³ Doduše, i u nekih životinja nailazimo na ponašanje koje bi se možda moglo protumačiti pod vidikom budućih učinaka sadašnje radnje (usp. Matson, 1994, 68). Tako jedna vrsta ose odlaže jajašca u gusjenicu gdje će ono kasnije imati hranu, a pas skače prema frizbiju predviđajući i očekujući gdje će ovaj biti djelić sekunde kasnije. Ukoliko se i u nekih životinja može naići na takvo ponašanje upravljeno budućem učinku ili temeljeno na „predviđanju“, onda i svi takvi slučajevi predstavljaju „državu u državi“ i narušavaju Spinozin naturalizam. Zapravo, takvi slučajevi otupljuju oštricu kritike upravljene ljudskoj teleologiji jer proizlazi da nije čovjekovo

djeluje kao iznimka svevažećeg i sveprisutnog naturalizma nego se takvo djelovanje teško može pomiriti sa Spinozinim necesitarijanizmom. Naime, ako Spinoza tvrdi da trenutni ustroj stvarnosti može u budućnosti, uz djelovanje istih zakona u čitavoj Naravi, dovesti do točno određenog kasnijeg stanja, onda tomu ne odgovara čovjekovo ponašanje koje budući poželjni cilj promatra kao mogući. On ga i ne može drukčije promatrati budući da ne pozna čitav ustroj stvarnosti i sve moguće zakone koji zajedno dovode do samo jednog budućeg stanja koje je, zbog ranijih preduvjeta, nužno u smislu da se jedino ono može dogoditi. Sa strogim determinizmom bilo bi spojivo „točno znanje“ o budućem stanju stvari a ne „vjerovanje“ da će se nešto dogoditi. Vjerovanje nema samo epistemološki i ontološki aspekt u smislu da ne znamo točno ili nismo sigurni koji će se događaj u budućnosti dogoditi odnosno koji je jedini moguć, već i etički aspekt u smislu da vjerujemo kako će nam ova a ne neka druga stvar pomoći u ustrajanju u bitku ili povećanju moći. Vjerovanje je, u tom kontekstu vrlo važan, ali i prijeporan, element o kojemu treba nešto zasebno reći tim više što ga Spinoza zamišlja kao važnu sastavnicu u čovjekovom nastojanju oko očuvanja u svom bitku.

5.5.1. Vjerovanje⁴⁴

Kako to da se u čovjeku uopće javlja vjerovanje da će nas neko sredstvo dovesti do budućeg poželjnog stanja? Spinoza o problemu uklopivosti vjerovanja u njegov deterministički i inercijski sistem ne govori sustavno, ali je svjestan da je vjerovanje ili prisposobljavanje nezaobilazna komponenta čovjekovog ponašanja:

„Sve ono što prisposobljavamo kako pridonosi ugodi nastojimo promicati kako bi nastalo; ono pak što se tome opire ili što prisposobljavamo kako pridonosi neugodi nastojimo ukloniti ili uništiti“ (E III, P28).

Iz ovog je važnog poučka vidljivo da se naše djelovanje ponajprije zasniva na težnji za postizanjem ugone i otklanjanjem neugode. U tom procesu mi prisposobljavamo ili zamišljamo (*imaginamur*), odnosno vjerujemo da će nam nešto donijeti ugodi odnosno ukloniti neugodu. Isto tako, iz navedenog je poučka vidljivo da je čovjekovo djelovanje upravljeno određenom cilju (povećanje ugone ili uklanjanje neugode) te da u tom smislu nije, i ne može biti, neutralno spram svoje usmjerenosti. To je, naime, jasno iz nauka o *conatusu perseverandi*, prema kojemu čovjek nastoji ustrajati u svom bitku odnosno povećati ugodu ili

svrhovito ponašanje jedino koje se ne uklapa u naturalističku koncepciju, prema kojoj ponašanje stvari treba tumačiti mehanicistički: svaka stvar djeluje temeljem svog trenutnog ustroja i kao djelatni uzrok proizvodi neposredni učinak.

⁴⁴ Ovdje, naravno, nije riječ o vjerovanju u religioznom smislu nego u smislu neodgovarajuće spoznaje glede budućeg stanja i sredstava ili načina kako to stanje postići, odnosno misli se na vjerovanje u smislu predviđanja, očekivanja ili prisposobljavanja. Misli se i na slučajeve kada nekoj drugoj osobi vjerujemo na riječ premda nismo provjerili informaciju.

moć djelovanja. Povećanje ugode ostvaruje se na temelju prisposobljavanja ili vjerovanja. Ali kako uopće nastaje to vjerovanje?

Izvor vjerovanja jest naše nepoznavanje sebe i vanjskih stvari koje uzročno djeluju na nas, odnosno koje nas aficiraju. Kada duh vanjske stvari promatra posredstvom svoga tijela, on može imati jedino neodgovarajuću spoznaju, jer u tom slučaju izvanjske stvari promatra prema načinu kako one aficiraju njegovo tijelo a ne kakve su po sebi. Duh o vlastitom tijelu također nema odgovarajuću spoznaju ukoliko ga promatra u određenom stanju aficiranosti izvanjskim tijelima, jer se to stanje aficiranosti mijenja već prema konstelaciji uvijek drukčijih izvanjskih stvari koje u datom trenutku aficiraju tijelo. Specifična aficiranost uvijek je rezultat slučajnog iskustva koje je u ovom trenutku ovakvo a u sljedećem će trenutku biti drukčije jer će tijelo biti aficirano drugim stvarima. Odgovarajuća spoznaja upravo se i sastoji u tome da duh nije ovisan o slučajnim afekcijama svoga tijela nego traži nešto zajedničko i postojano u svim stvarima.

Kada je riječ o čovjekovom djelovanju upravljenom nekom budućem i za njega ne/poželjnom stanju stvari, važno je napomenuti da on o tom stanju ne može imati odgovarajuću spoznaju. Naime, takvo stanje stvari ostvarit će se, doduše, na točno određeni način, ali čovjek nema na raspolaganju odgovarajući uvid u kauzalnu mrežu relevantnu za nastanak onog stanja. On sa svojom odgovarajućom spoznajom može imati tek uvid u općeniti i zajednički ustroj stvari ali ne i uvid u to hoće li taj ustroj dovesti do konkretnog stanja koje bi mu bilo korisno. Spinoza kao najviši oblik čovjekove spoznaje definira intuitivno znanje, a „ova vrsta spoznaje ide od odgovarajuće predstave formalne biti nekog Božjeg atributa prema odgovarajućoj spoznaji biti stvari“ (E II, P40, S). Ova je spoznaja odgovarajuća ukoliko se bit svake stvari promatra u njezinoj uzrokovanosti formalnom biti nekog Božjeg atributa, ali ona ne pomaže čovjeku oko znanja glede nekog budućeg stanja.

Dakle, čovjek se nalazi u nezavidnoj situaciji: s jedne je strane gonjen da učini nešto što će pripomoći njegovom očuvanju u bitku i povećanju moći djelovanja, a s druge strane na raspolaganju ima tek neodgovarajuću spoznaju (*imaginatio*) pri izabiranju sredstava ili načinâ svog djelovanja ne bi li postigao željeno stanje. U tom smislu njegovo djelovanje i ne može biti drukčije nego na način „prisposobljavanja“ onoga što će mu donijeti ugodu. Kada on to „prisposobi“, preostaje mu uznastojati oko toga da se to dogodi ili ne dogodi, ovisno o tome hoće li mu to donijeti ugodu ili neugodu.

Ako pomoću odgovarajuće spoznaje i možemo imati smjernice u kom pravcu djelovati, za konkretnu provedbu tih smjernica opet je neophodna neodgovarajuća spoznaja (usp. Kisner, 2011, 189-190). Ako nam primjerice um nalaže da trebamo težiti prema onomu što nam je odista korisno, mi jedino pomoću neodgovarajuće spoznaje možemo utvrditi načine kako primijeniti onu zapovijed uma već prema danim okolnostima. Ili, ako nam um nalaže da se okružimo racionalnim ljudima koje bismo mogli oponašati, mi ipak moramo rasuđivati i procjenjivati je li netko iz našeg okruženja doista racionalan u tom smislu da nam može biti uzor kako, pomoću racionalnosti, razviti ljubav prema Bogu. Pri tom rasuđivanju,

mi se moramo osloniti na prethodno iskustvo koje se u takvoj situaciji može pokazati korisnim (usp. *E IV*, App27) iako je stečeno na temelju slučajne interakcije s vanjskim stvarima. Koliko god neodgovarajuća spoznaja bila nesavršeno sredstvo pomoću kojega ostvarujemo svoj *conatus perseverandi*, činjenica je da upravo ona doprinosi teleološkom tumačenju čovjekovog temeljnog nagona za razliku od onog neteleološkog.

Korisnu distinkciju formulacijâ težnje za samoočuvanjem donosi J. Bennett koji neteleološku formulaciju izriče riječima: „Ako to učini, pomoći će mu“, a teleološku riječima: „Ako bi mu to pomoglo, učinit će to“ (Bennett, 1984, 244).⁴⁵ Prva formulacija stavlja naglasak na sadašnji čovjekov poriv temeljem kojega on čini nešto što će mu pomoći odnosno što će mu povećati moć djelovanja ili savršenstvo. Spinoza svoj nauk o *conatusu perseverandi* isprva postavlja u jasno neteleološkom smislu. Ustvrdivši da „svaka stvar, koliko je do nje, nastoji istrajati u svom bitku“ (*E III*, P6) on odmah potom nagon za samoočuvanjem poistovjećuje sa zbiljskom biti sâme stvari (usp. *E III*, P7) te djelovanje stvari tumači u esencijalističkom smislu: „Iz dane biti bilo koje stvari nužno nešto slijedi ... te stvari ne mogu drugo osim onog što nužno slijedi iz njihove određene naravi“ (*E III*, P7, Dm). Ovdje još nema spomena o svjesnosti i njezinoj ulozi pri ostvarivanju temeljne težnje za samoočuvanjem. Isto tako, dosadašnji govor o *conatusu perseverandi* je općenit i lako se uklapa u naturalističku koncepciju ukoliko bi se ponašanje svih stvari moglo protumačiti u smislu njihove naravi i onoga što iz nje slijedi. Da primijenimo Bennettovu neteleološku formulaciju, svaka stvar čini ono što proizlazi iz njezine naravi i što će joj pomoći u samoočuvanju.

Međutim, „obrat“ započinje 9. poučkom trećega dijela *Etike* kada Spinoza u priču o *conatusu perseverandi* uvodi element tipičan za čovjekovo istrajavanje u bitku: svjesnost. Naime, čovjek nema samo poriv za samoočuvanjem nego i svijest o njemu odnosno *požudu* (usp. *E III*, P9, S). Spinoza tu svjesnost najprije tretira u smislu da duh sa svojim predstavama dijeli istu sudbinu koju proživljava njegovo tijelo sa svojim prelascima u veće ili manje savršenstvo (usp. *E III*, P11 i S). Međutim, u Spinozinom se tretiranju čovjekovog *conatusa perseverandi* uskoro pojavljuje novi element. Naime, duh više nije tretiran kao onaj koji pasivno dijeli sudbinu svoga tijela nego kao čovjekova sastavnica koja preuzima inicijativu u smislu nastojanja da postigne veće savršenstvo: „Duh nastoji, koliko može, prisposodbljati ono što moć djelovanja tijela povećava ili potiče“ (*E III*, P12). Ove različite tvrdnje unutar Spinozinog nauka o čovjekovom *conatusu perseverandi* mogu se promatrati kao etape procesa teleologizacije tog nauka koji svoj vrhunac doseže u Spinozinom poučku prema kojemu nastojimo promicati „ono što prisposodbljamo kako pridonosi ugodi“ odnosno uništiti ono „što prisposodbljamo kako pridonosi neugodi“ (*E III*, P28).

⁴⁵ Della Rocca također iznosi dvije formule u kojima se još izričitije vidi uloga vjerovanja u svrhovitom djelovanju čovjeka. Dakle, neteleološku formulu *conatusa perseverandi* on sažima riječima: „Ako će vršenje F povećati moć djelovanja x-a, onda x nastoji činiti F“, a teleološka formula glasi: „Ako čovjek x vjeruje da će vršenje F povećati njegovu moć djelovanja, onda x nastoji činiti F“ (Della Rocca, 1996, 218).

Na samoočuvanje se sada više ne gleda kao na puku težnju po kojoj se čovjek razlikuje od ostalih stvari nego kao na *cilj* kojega je on svjestan (zajedno sa sredstvima za njegovo postizanje) i kojega nastoji postići posredstvom vjerovanja. Drugim riječima, čovjek djeluje usredotočen na posljedicu svog djelovanja, što ne znači da ne postoji pokretačka sila koja ga „gura“ na djelovanje nego da je naglasak na buduće stanje koje uopće omogućuje da se ono „guranje“ odvija jer pruža smjer u kojem bi bilo poželjno djelovati. Čovjek je, dakako, gonjen da učini nešto što će ga očuvati u bitku i povećati moć djelovanja, ali on najprije mora procijeniti što će mu pomoći u tom smislu te se fokusirati na cilj i sredstva za postizanje onoga što će mu u tome pomoći. Kad bi se cijela priča njegovog djelovanja iscrpljivala samo u tome da djeluje iz svog trenutnog ustroja, odnosno u smislu djelatnog uzrokovanja, onda bi bilo teško odrediti najbolji način odnosno smjer za postizanje samoočuvanja i povećanja moći. Ili, možemo postaviti pitanje: kako bi čovjek uopće realizirao svoj *conatus perseverandi* da nije svjestan posljedice do koje dovodi neka njegova radnja? Po čemu bi se razlikovao od obične životinje? Ako na raspolaganju ima viši stupanj znanja i razvijeniju svijest od ostalih konačnih modusa, onda se od njega i očekuje da djeluje koristeći te sposobnosti. Štoviše, on je prisiljen koristiti te sposobnosti kako bi djelovao najbolje što može odnosno na način što uspješnijeg ostvarivanja svog temeljnog nagona. Ako mu pritom može pomoći djelovanje fokusirano na neko buduće stanje za koje vjeruje da najbolje zadovoljava njegovu temeljnu težnju, onda on „mora“ tako djelovati jer njegova se bit ili moć konkretizira ponajprije kroz postupke koji će tu moć očuvati i povećati.

U taj se kontekst savršenijeg čovjekovog ostvarivanja svojeg temeljnog nagona uklapaju i dva vrlo važna elementa Spinozinog nauka sadržana u središnjem poučku koji govori o *conatusu perseverandi*: „koliko je do nje“ i „nastoji“. Stvar nastoji istrajati u svom bitku „koliko je do nje“ (*quantum in se est*). Ovaj izraz s jedne strane implicira nekakvu supstancijalnost zato što „in se“ u spinozizmu označava samoouzrokovanoost supstancije, a s druge se strane – čini se – više uklapa u teleološku nego neteleološku formulu *conatusa perseverandi* (usp. Bennett, 1984, 245). Do tog se zaključka može doći umetne li se taj izraz u jednu ili drugu formulu. U slučaju teleološke formule, to bi izgledalo: „Ako bi mu to pomoglo, učinit će to koliko je do njega“. Ovdje se spomenuti izraz smislenije uklapa u rečenicu – za razliku od neteleološke formule: „Ako to učini, koliko je do njega, pomoći će mu“ – zato što postizanje cilja ovisi o vlastitoj sposobnosti (koliko god ona bila iluzorna) koja može biti ometana izvana, pa se čovjek mora truditi „koliko je do njega“ iznaći prikladna sredstva ne bi li postigao željeni cilj. Neteleološka formula opisuje čovjekovo djelovanje više inercijski odnosno naglašava ono što čovjek faktički čini. Osim toga, „koliko je do njega“ lakše se uklapa u objašnjenje čovjekovog djelovanja ukoliko je ovo posredovano vjerovanjem da će neko sredstvo pripomoći ostvarenju određenog cilja, jer i „koliko je do njega“ i „prisposoblja“ izriču, svaki na svoj način, sredstva koja su čovjeku na raspolaganju pri samoočuvanju i povećanju moći u kontekstu interakcije s drugim stvarima koja može priječiti ostvarenje temeljnog nagona. U tom se kontekstu može promatrati i drugi važan izraz iz onog poučka: „nastoji“. Ta dva središnja izraza iz *E III, P6* možemo shvatiti u smislu da je čovjek prepušten samome sebi odnosno snagama, sposobnostima i sredstvima koja ima na

raspolaganju da očuva svoj bitak i poveća moć. Ako je jedno od tih sredstava i sposobnost svjesnog zamišljanja ili prisposodabljanja sredstva za postizanje željenog cilja, onda ga mora i upotrijebiti, jer će samo tako raditi na svom samoočuvanju i povećanju moći koliko je u njegovoj moći ili „koliko je do njega“.

Što se tiče vjerovanja, treba također reći da ono nije povezano s *conatusom perseverandi* samo u smislu u kojem sam dosad govorio nego je prisutno i u drugim aspektima čovjekovog ponašanja koji su svi, naravno, na ovaj ili onaj način povezani s tim temeljnim nagonom za samoočuvanjem i povećanjem moći. Spinoza ljubav zamišlja kao „ugodu praćenu predstavom izvanjskog uzroka“ (E III, P13, S). Taj je izvanjski uzrok zaslužan da je čovjek postigao nekakvu ugodu te ga čovjek zato i voli. Međutim, moguće su i situacije u kojima je dovoljno da čovjek tek zamišlja ili vjeruje da je predmet koji ljubi uništen pa će osjetiti neugodu, i obratno: „Tko ono što ljubi prisposodablja kao uništeno, osjetit će neugodu; a ako kao očuvanu, osjetit će ugodu“ (E III, P19). Dakle, Spinoza naučava da je i sâm vjerovanje u postojanje vanjskog uzroka za kojeg smatramo da nam stvara ugodu dovoljno da tu ugodu i doživimo. Ugoda, da podsjetim, znači ujedno i povećanje moći. Međutim, na taj način kao da se stvara paralelni svijet čiji je čovjek tvorac i koji se ne poklapa sa zbiljskim. Ovakvo tretiranje ugode i neugode teško da se može pomiriti s naturalističkim okvirom na kojemu Spinoza inače insistira, odnosno „on ne nudi, i jasno da nema načina ponuditi, naturalistički prikaz vjerovanja“ (Della Rocca, 1996, 222). Zamislimo nekoga, tko inače ima jako čudan smisao za humor, da mi telefonom javi kako je preminula meni draga osoba, i recimo da mu povjerujem jer u njegovom glasu nisam naslutio da se radi o vrlo neslanoj (ili čak bolesnoj) šali. U meni se spontano javlja neugoda koja je uzrokovana čime? Objektivnim događajem ili mojim subjektivnim vjerovanjem? Ovaj drastičan primjer samo pokazuje koliku moć može imati vjerovanje u našem životu. Također, čini se, narušava Spinozin naturalizam ukoliko ostale stvari ne doživljavaju ne/ugodu na temelju svog prisposodabljanja stvari nego na temelju stvarnog uzroka koji je neka živa stvar, recimo životinja, percipirala ili iskusila na vlastitoj koži.

Zanimljivo je vidjeti i poveznicu između psihološkog mehanizma anticipacije i vjerovanja. Može se reći da je nauk o anticipaciji Spinozino glavno oružje, unutar psihologije, protiv ljudske teleologije zato što tim naukom buduće ciljeve objašnjava na temelju sadašnjeg čovjekovog stanja koje projicira u budućnost neki cilj kojega bi trebalo ostvariti kako bi se povećala ugoda ili izbjegla neugoda. Ako zamišljanje nekog budućeg stanja izaziva sadašnju ugodu anticipacije onda će upravo sadašnja ugoda djelovati kao pokretački faktor koji navodi čovjeka na djelovanje, a ne buduća ugoda. Naravno da se to djelovanje događa pod vidikom i zamišljanjem buduće ugode ali je pokrenuto sadašnjom ugodom. Time Spinoza nastoji postići neposrednost uzroka i učinka poštujući tijek uzrokovanja od sadašnjosti prema budućnosti. Međutim, kako sadašnja ne/ugoda anticipacije uopće nastaje? Tako što sam zamislio neko buduće stanje koje ocjenjujem ne/ugodnim, i tek nakon tog zamišljanja u meni se rađa ne/ugoda koja me pokreće na djelovanje. Drugim riječima, „projekcija“ funkcionira tek pošto sam zamislio neko buduće stanje koje može biti „cilj“ projiciran od strane

sadašnjeg ustroja. Ako danas uzimam lijek zato što očekujem ili vjerujem da ću time izbjeći sutrašnju bol, onda je uzimanje lijeka uzrokovano sadašnjom neugodom nastalom anticipacijom sutrašnje neugode, ali sadašnja neugoda ne bi nastala da nisam zamislio sutrašnju anticipiranu neugodu. Dakle, sadašnja ne/ugoda anticipacije postoji i može pokretati na djelovanje jedino posredstvom vjerovanja ili predviđanja. To se vjerovanje, međutim, može pokazati neopravdanim. Da posudimo Bennettov primjer: čovjek, prema kojemu leti kamen, podiže ruku kako bi se obranio od njega (usp. Bennett, 1984, 216-218). On podiže ruku jer vjeruje da će mu to pomoći. Međutim, on pritom može biti prespor pa će ga kamen ipak pogoditi. Bez obzira što nije došlo do željenog učinka, radnja je izvršena temeljem vjerovanja da će se podizanjem ruke ostvariti cilj: obrana od kamena.

Vjerovanje je nezaobilazno i u slučaju jednog drugog psihološkog mehanizma: imitacija (usp. *E* III, P23 i 27). Spinoza na ovim mjestima govori da je za nastanak određene strasti u nama dovoljno to da prisposobljamo kako je neka druga stvar koja je nama slična (tj. drugi čovjek) aficirana određenom strašću. Mi pri takvoj procjeni možemo biti – objektivno govoreći – posve u krivu, no to ne mijenja na stvari da se u nama pojavila određena strast, na temelju krive prosudbe. Ako nas Spinoza poziva da imitiramo ljude koji su razvili odgovarajuću spoznaju i ljubav prema Bogu, onda nas poziva da upotrijebimo neodgovarajuću spoznaju, jer jedino putem vjerovanja možemo smatrati da je drugi čovjek doista u stanju u kakvom ga zamišljamo.

Vjerovanje je, epistemološki gledano, ispod razine odgovarajuće spoznaje ali je nezaobilazno u mnogim čovjekovim ponašanjima. Štoviše, upravo vjerovanje katkada na izravan način može pripomoći očuvanju bitka ili povećanju moći. Ako moramo ići na tešku operaciju srca kako bismo dugoročno ostali živi, mi moramo vjerovati da je liječnik koji će nas operirati dovoljno kvalificiran za taj posao i da ima ispravne etičke nakane da želi pomoći. Ili, ako ćemo nepoznatim krajevima i naiđemo na natpis: „Oprez, mine!“, mi ćemo si vjerojatno spasiti život baš time što vjerujemo da onaj koji je postavio taj natpis zna da se na tom području nalaze zaostale mine i da nam želi pomoći.

Dakle, vjerovanje je sredstvo kojim čovjek svakodnevno aktualizira svoj temeljni nagon za samoočuvanjem i povećanjem moći. U mnogim slučajevima čovjek je superioran spram drugih živih bića baš po toj svojoj sposobnosti zamišljanja budućih stanja i vjerovanja da će ih postići određenim sredstvima ili na određene načine. S druge strane, tema čovjekovog djelovanja u skladu s njegovim „prisposobljavanjem“ ili „vjerovanjem“ vrlo je važna zato što se uklapa u teleološko tumačenje *conatusa perseverandi* odnosno potiče na njega, jer se ističe moment svjesnosti i intencionalnosti pri usmjeravanju čovjekovog djelovanja. Ovakav teleološki pristup lakše je vrednovati ako ga usporedimo s konkurentskim pristupima i to pod vidikom prevažnog pitanja „usmjerenosti“ čovjekovog djelovanja.

5.5.2. Usmjerenost djelovanja

Problem usmjerenosti djelovanja poznavatelji Spinozine filozofije pokušali su riješiti na razne načine odnosno prema trima temeljnim modelima: inercijski, esencijalistički i teleološki. Stoga ću nešto reći o svakom od ta tri modela da bi se vidjela specifičnost onog teleološkog u kojemu do izražaja dolazi uloga vjerovanja i intencionalnosti pri postizanju ugone i uklanjanju neugode.⁴⁶

5.5.2.1. Inercijski model

Inercijski model čovjekovog djelovanja temelji se na modelu mehaničke fizike prema kojemu znanstvenici tumače gibanja tijela u fizičkom poretku. Prema ovome modelu, tijela se gibaju pravocrtno i bez prestanka osim ako neka druga tijela ne djeluju na njih te ih preusmjere, promjene brzinu ili zaustave. Odnosno, ako tijela miruju nastojat će, koliko je do njih, ostati u tom stanju.

Jedan od argumenata za Spinozino shvaćanje *conatusa perseverandi* u inercijskom smislu polazi od velike sličnosti njegove formulacije ovog nauka iz *E III*, P6 („Svaka stvar, koliko je do nje, nastoji istrajati u svom bitku“) s Descartesovim prvim zakonom gibanja: „Svaka stvar, koliko je do nje, nastoji uvijek ostati u istome stanju“ (*Načela* II, 37). Ova upadljiva sličnost navodi na zaključak kako je Spinoza, pri formuliranju nauka o *conatusu perseverandi*, imao na pameti zakone o očuvanju gibanja iz 17. stoljeća. Spinoza je zakon fizičke inercije uzdigao do načela metafizičke inercije koje bi imalo važiti za djelovanja svih stvari, ne samo onih fizičkih. U tom smislu J. Carriero Spinozino shvaćanje djelovanja opisuju ovako:

„Glavna ideja u pozadini Spinozinog prikaza djelatnosti jest preuzimanje slike koju nalazi u jednostavnim situacijama u novoj znanosti i njezina sustavna primjena. Jednostavna tijela, kada na njih ne djeluju druga tijela, jednostavno nastavljaju – metafizičkom inercijom – činiti ono što već čine. Njihove pokretačke težnje nisu strukturirane prema ciljevima.“⁴⁷

Prema inercijskom tumačenju djelovanja stvari, kada se ono primjeni na duhovno područje, čovjekove predstave posjeduju mentalnu inerciju da ostanu u trenutnom obliku postojanja (usp. Viljanen, 2007, 173).

Problem usmjerenosti čovjekovog djelovanja ovdje se rješava na način da se polazi od čovjekove pokretačke težnje. Kada je ona popraćena sviješću, mi je nastojimo potvrditi pri čemu je ta potvrda izrađena u vjerovanju da je ono kamo nas ta težnja vodi – dobro. Ovakvo shvaćanje „dobra“ prema kojemu težimo iznosi zapravo Spinoza kada kaže da mi ne nastojimo oko nečega zato što to sudimo kao dobro nego nešto sudimo kao dobro zato što

⁴⁶ Dobar prikaz ova tri modela pruža V. Viljanen na koji se ovdje najviše oslanjam (usp. Viljanen, 2007, 169-245).

⁴⁷ Navedeno prema: Viljanen, 2007, 172.

oko toga nastojimo. Drugim riječima, procjena dobra usklađuje se prema težnji, ne obratno. Time se potvrđuje primat djelatnog uzroka dok se svršni uzrok pokazuje svojevrsnom fikcijom nastalom projekcijom i zamišljanjem kamo bi nas ona težnja trebala dovesti.

5.5.2.2. Esencijalistički model

U odnosu na inercijski model, esencijalistički više naglašava specifičnu bit neke stvari, pri čemu se tu bit treba promatrati u njezinom temeljnom smislu: ona je moć. Kao što je poznato, Spinoza svoju ontologiju gradi polazeći od Boga kao jedine supstancije koja je nesputana moć djelovanja. Ta se moć konkretizira ili izražava kroz razne moduse od kojih je svaki, već prema svojoj biti, specifično oprimjerenje božanske biti. Kao što je izvor svakog uzročnog djelovanja Boga njegova bit, tako je i u slučaju svake pojedinačne stvari izvor njenog djelovanja njena bit.

Prema esencijalističkom modelu, *conatus perseverandi* treba tumačiti u smislu da svaka stvar teži u punini ostvariti svoju bit a ne tek naprosto postojati u stanju u kojem se trenutno nalazi. U tome je vidljiva razlika spram inercijskog modela. Razlika je i u jednom drugom važnom pogledu: ovaj je model prikladniji za objašnjenje djelovanja stvari u kontekstu njezine neizbježne interakcije s drugim stvarima, dok je inercijski model prikladniji za tumačenje djelovanja stvari u kauzalnoj izolaciji (usp. Viljanen, 2007, 227).

Interakcija s drugim stvarima često nije bezazleno „odmjeravanje“ snagâ među različitim stvarima nego je kontekst koji pojedinoj stvari omogućuje da u većoj ili manjoj mjeri realizira svoju bit. Što se tiče usmjerenosti djelovanja, ovaj model naučava da će neka stvar svoju bit realizirati u smjeru u kojem nailazi na najmanji otpor, pri čemu se načelno izbjegava teleološka usmjerenost djelovanja. V. Viljanen, zagovornik ovakvoga modela, priznaje da svako djelovanje – da bi bilo ostvareno – mora biti usmjereno u nekom pravcu, ali to ne znači da treba imati cilj prema kojemu će djelovati: „Svaka moć treba smjer, ali ne treba *telos* niti Spinoza misli da bi ga trebala imati“ (Viljanen, 2007, 242). Ovakvu interpretativnu shemu primjenjuje i na čovjeka te problem usmjerenosti njegovog djelovanja načelno pokušava riješiti usporedbom s vodenim tokom i branom: rijeka svojom masom teče u pravcu u kojem nailazi na najmanji otpor (usp. Viljanen, 2007, 233). Dakle, čovjekovo je djelovanje usmjereno u pravcu gdje nailazi na najmanji otpor ili najveću pripomoć u svojoj temeljnoj težnji da ostvari svoju bit. U tom kontekstu, uгода i neugoda pokazuju koji pravac predstavlja veći ili manji otpor.

Što je s čovjekovim djelovanjem posredovanim vjerovanjem? Viljanen najprije donosi eksplanatornu shemu koju se može primijeniti na djelovanje svake stvari: „Ako, od opcija dostupnih X-u, A uzrokuje X-u najveću ugodu, X nastoji učiniti ili zadržati A“, da bi – u slučaju čovjekovog djelovanja posredstvom vjerovanja – iznio shemu: „Ako, od prisporoda nazočnih X-u, PA uzrokuje X-u najveću ugodu, X nastoji postići A“ (Viljanen, 2007, 238). Upravo u slučaju čovjekovog djelovanja kada je ono posredovano prisporabljanjem nečega što čovjeku

donosi najveću ugodu Viljanen je spreman dopustiti teleološko objašnjenje takvog djelovanja: „ako teleologiju definiramo kao stil objašnjenja u kojemu su događaji objašnjeni njihovim (pretpostavljenim) učincima, očito je moguće, na temelju prethodno rečenog, izraditi teleološka objašnjenja djelovanja“ (*isto*).

Međutim, Viljanen ubrzo potom iznosi stav da bi bilo pogrešno promatrati Spinozu kao uvjerenog teleologa (usp. Viljanen, 2007, 239) budući da je smatrao kako je moguće sprovesti temeljiti redukcionistički program odnosno tvrdnje koje sadržavaju teleološke izraze svesti na one koje ih ne sadržavaju. Viljanen također smatra da teleološko objašnjenje čovjekovog djelovanja nije prikladno i potpuno te umjesto njega nudi ono koje proizlazi iz njegovog esencijalističkog modela:

„Ako znamo (1) X-ovu bit i ono što slijedi jedino iz nje; (2) da X ustraje protiv svake opreke kako bi potpuno ostvario svoju bit; (3) da X svoju moć usmjerava onamo gdje ona nailazi na najmanji otpor (ili osjeća najmanju neugodu); (4) što je prevladavajuće stanje ili ustroj X-a; i (5) u kojim okolnostima X mora djelovati, mi smo u stanju pružiti prikladna objašnjenja i predviđanja djelovanja X-a“ (Viljanen, 2007, 240).

Prednost ovakvog modela Viljanen vidi u tome što se na ovaj način poštuje ontološki poredak stvari, jer „bit je uvijek ontološki prva i uzrok, a njeni učinci (ono što nastojimo proizvesti i što se često naziva ciljevima) su ono što je ontološki kasnije“ (Viljanen, 2007, 243).

Isto tako, postojanje nečeg što smatramo dobrim ovisi o ustroju biti. U tom bi se smislu mogla povući paralela s Descartesovim shvaćanjem Boga koji svojevolumeno određuje ili postavlja „dobro“. Dakle, kao što je neka stvar dobra zato što ju je Bog izabrao (a ne da bi je izabrao zato što je dobra) tako se i za „dobro“ u čovjekovom slučaju može reći da je ono takvo zato što proizlazi iz ljudske naravi a ne da bi se čovjekova narav trebala usklađivati s ili ravnati prema nekom „objektivno“ utvrđenom dobru.

5.5.2.3. Teleološki model

Kada govorimo o problemu usmjerenosti čovjekovog djelovanja, specifičnost teleološkog modela jest u tome što stavlja naglasak na svjesno i intencionalno djelovanje koje je upravljeno nekom cilju i posredovano je vjerovanjem. Kao u prethodna dva modela, i ovdje je presudno pokazati da li čovjek svoj nagon za ustrajanjem u bitku i povećanjem moći ostvaruje, barem u nekim slučajevima, na način djelovanja pod vidikom nekog budućeg i njemu ne/poželjnog stanja ili ne. Da bi se pokazala valjanost ovoga modela potrebno je, naravno, iznijeti neke komparativne prednosti u odnosu na inercijski i esencijalistički model.

Što se tiče inercijskog modela, čini se da on sadržava dva temeljna nedostatka. Kao prvo i kao što sam ranije spomenuo (5.5.2.1.), inercijski model prikladan je za tumačenje djelovanja stvari u kauzalnoj izolaciji, odnosno ako se i govori o interakciji među stvarima –

što Spinoza čini nakon 13. poučka drugoga dijela *Etike* – onda je tu riječ o jednostavnim fizičkim tijelima koja se po kompleksnosti svog ustroja ne mogu mjeriti s čovjekom. Čovjek je, kao složena duhovno-tjelesna cjelina, uvijek u teško razumljivoj i predvidivoj interakciji s drugim stvarima i tu činjenicu valja ozbiljno uzeti u obzir kada govorimo o čovjekovom djelovanju ili trpnji. Mi tek možemo zamisliti nikad ostvarivu situaciju da čovjek nikad nije pod utjecajem drugih stvari:

„ako bi bilo moguće da čovjek ne trpi nikakve promjene osim onih koje bi se mogle razumjeti samo pomoću čovjekove naravi, slijedilo bi ... da on ne može propasti, nego bi uvijek nužno opstojao“ (*E IV, P4, Dm*).

Daleko veća složenost čovjeka u odnosu na jednostavne, nežive i nesvjesne fizičke stvari pretpostavka je daleko složenijih interakcija s izvanjskim stvarima, što za posljedicu ima daleko složeniju aficiranost od izvanjskih uzroka u odnosu na aficiranost što je proživljavaju jednostavne fizičke stvari.

Kao drugo, ukoliko se u inercijskome modelu govori o zadržavanju stanja u kojemu se neko tijelo nalazi, to bi moglo predstavljati problem pri tumačenju čovjekovog djelovanja. Naime, čovjek ne samo da nastoji ustrajati u svom postojanju nego također nastoji povećati svoju moć/savršenstvo/slobodu. Čak i ako je to povećanje moći bitno u funkciji očuvanja u bitku, ono je neporecivi fenomen koji je teško uklopiv u inercijski model. Čovjekov duh ne samo da nastoji prisposodbljati „ono što moć djelovanja tijela povećava ili potiče“ (*E III, P12*) nego i nastoji djelovati u tom smislu (usp. *E III, P28*).

Što se tiče esencijalističkog modela, on svakako uzima u obzir veću složenost čovjekovog ustroja (usp. Viljanen, 2007, 226) kao i činjenicu da čovjek teži za povećanjem moći, jer se radi o „ideji koja je temeljna za dinamiku naših emocija“ (Viljanen, 2007, 225). Isto tako, može se reći da esencijalistički model radikalno uvažava temeljne ontološke postavke spinozizma ukoliko čovjekovo djelovanje nastoji tumačiti na isti način kao i božansko djelovanje. Naime, ako je božanska bit ono jedino što zapravo djeluje a ova ne djeluje radi neke svrhe, onda ni čovjek ne može djelovati radi neke svrhe. Ako je čovjek, u svom postojanju i djelovanju, izraz božanske biti onda njegovo djelovanje mora biti strukturirano neteleološki kao i ono božansko. Ako božanska bit, koja je moć, djeluje na način formalnog i eficientnog uzrokovanja, onda tako djeluje i čovjek.

Međutim, problematičnim se čini način kako bi se – prema esencijalističkome modelu – trebalo objasniti čovjekovo ponašanje. Da bismo bili u stanju dati „prikladno“ i „potpuno“ objašnjenje čovjekovog ponašanja, mi bismo najprije trebali poznavati čovjekovu bit i ono što iz nje slijedi (usp. Viljanen, 2007, 240). Pruža li nam Spinoza korisne informacije čovjekove biti pod vidikom čovjekovog djelovanja? Pogledajmo najprije neke definicije i opise koje Spinoza nudi u vezi čovjekove biti pa ćemo onda lakše odgovoriti na postavljeno pitanje.

Prije svega, čovjekova se bit „sastoji od određenih modifikacija Božjih atributa“ (*E II*, P10, C), odnosno čovjek se sastoji od modusa koji Božju narav izražavaju na točan i određen način (prema *E I*, P25, C). Čovjekov duh predstava je njegovog tijela, s tim da su i duh i tijelo modusi Božje naravi (prema *E II*, P11 i 13). Čovjekovo tijelo je složeni individuum koji svoj specifični identitet zadržava dotle dok njegovi sastavni dijelovi „zadržavaju raniji međusobni odnos kretanja i mirovanja“ (*E II*, P13, A3, Lemma5), pri čemu zadržavanje spomenutog odnosa kretanja i mirovanja znači ujedno i zadržavanje svoje naravi. Čovjekova bit u konkretnom se životu ostvaruje temeljnim nagonom za samoočuvanjem i povećanjem moći, a ovaj se ustrojava u skladu s interakcijom s izvanjskim i promjenjivim stvarima. Upravo su ta interakcija i njezin ishod (konkretna čovjekov ustroj određen za djelovanje) teško spoznatljivi jer, jer nemamo odgovarajuće spoznaje ni sebe ni izvanjskih tijela, a onda ni ishoda interakcije vlastitog tijela s izvanjskim. Može li se iz spomenutih smjernica zaključiti kakvo će biti čovjekovo djelovanje u konkretnoj situaciji? Viljanen odgovara da će čovjek djelovati (poput vodene mase) u smjeru u kojemu nailazi na najmanji otpor. Dakle, pitanje usmjerenosti čovjekovog djelovanja bilo bi riješeno gotovo inercijski: kao što se rijeka probija ili razlijeva ondje gdje nailazi na najmanji otpor tako i čovjek djeluje u smjeru gdje nailazi na najmanji otpor pri realizaciji svoje biti. Ali koji je to točno smjer? Ako o čovjekovoj biti i onome što iz nje slijedi možemo imati tek općenitu spoznaju onda je jasno da nam ona ne može pomoći pri objašnjenju usmjerenosti djelovanja u konkretnoj situaciji. U tom smislu teleološki model ima prednost da, stavljanjem naglaska na svjesno i intencionalno prisposobljavanje poželjnog stanja, bolje objašnjava zašto je djelovanje krenulo u ovom a ne u onom smjeru.

Mislim da esencijalistički model nailazi na dodatni problem ukoliko – da bi „prikladno“ i „potpuno“ objasnio čovjekovo djelovanje – mora poznavati „prevladavajuće stanje ili ustroj“ čovjeka kao i okolnosti u kojima čovjek djeluje u određenom trenutku (usp. Viljanen, 2007, 240). Čovjek ni o sebi ni o izvanjskim tijelima (koja ga aficiraju i suodređuju u kakvom će stanju biti) nema, i ne može imati, odgovarajuću spoznaju. Kakvo se onda znanje, polazeći od esencijalističkog modela, može imati o smjeru čovjekovog djelovanja?

Očito da pri razmatranju prevažne teme čovjekovog djelovanja opet moramo promatrati stvari na dvjema razinama: objektivno-ontološkoj i subjektivno-praktičnoj. Na prvoj razini, ne samo da možemo nego i moramo voditi računa o ontološkom položaju čovjeka u kauzalnom ustroju čitave Naravi. Čovjek je specifičan modus koji izražava božansku bit, a ova je moć. Svaka moć, prije svega božanska, mora djelovati odnosno mora se realizirati. Ona to ostvaruje na način formalnog i eficientnog uzrokovanja, pa je logično da i čovjek u svom djelovanju u osnovi djeluje prema oblikovnom i djelatnom uzrokovanju. Međutim, kada hoćemo objasniti konkretno čovjekovo djelovanje, onda – čini se – formalna i eficientna shema uzrokovanja nije dovoljna. Možemo govoriti o čovjeku kao djelatnom uzroku ukoliko promatramo temeljnu pokretačku silu koja ga nagoni na djelovanje, ali ta je pokretačka sila kvantitativno-kvalitativno određena rezultatom interakcije njegovog tijela s izvanjskim tijelima. Kako je ona doista određena najbolje vidimo po njenim učincima koji su

uvijek upravljani prema nekom cilju i koja ne bi mogla biti realizirana da nije usmjerena u određenom pravcu. U tom kontekstu valja reći da požuda, koja pokreće na djelovanje, ne označava samo svjesnost poriva nego i svjesnost nekog izvanjskog bića ili budućeg stanja stvari koje, preko vjerovanja, suodređuje spomenutu požudu. Požuda omogućuje svjesnu težnju prema nekom budućem cilju, i tek po toj težnji koja je aktualizirana na način da je upravljena prema nekom budućem cilju možemo najbolje vidjeti o kakvom se porivu radi. Utoliko je opravdano pribjeći svršnim uzrocima radi objašnjenja konkretnih čovjekovih čina.

Vjerojatno je poteškoća (ili nemogućnost) da se ostvarenje čovjekovog *conatusa perseverandi* tumači u isključivo inercijskom ili esencijalističkom smislu navela Spinozu da taj središnji nauk svog sistema „teleologizira“, pri čemu ta teleologizacija počinje s *E III, P7* a završava s *E III, P28*. U tom je smislu opravdana Bennettova opaska da Spinozin nauk započinje neteleološkim porivom a završava istinskom teleologijom (usp. Bennett, 1984, 231). Činjenica da Spinoza inicijativu pri usmjeravanju čovjekovog djelovanja radi ostvarenja *conatusa perseverandi* pripisuje duhu a ne čovjekovoj biti općenito ili u njenoj cjelovitosti (duh zajedno s tijelom) dodatno ide u prilog teleološkom modelu koji naglasak stavlja na djelovanje i inicijativu duha a ne na čovjeka u njegovoj cjelini. Ukoliko se problem usmjerenosti čovjekovog djelovanja najbolje može riješiti pomoću teleološkog modela, njega treba preferirati u odnosu na konkurentske modele. Prednost teleološkog modela dodatno će doći do izražaja kasnije, kad bude bilo govora o usmjerenosti čovjekovog djelovanja u slučaju kad se ovaj nađe u stanju „kolebanja duše“ i kad je prisiljen „birati“ između dvije ili više opcija.

III. PROBLEM SLOBODE U SMISLU ČOVJEKOVE SPOSOBNOSTI IZBORA

Za razliku od ljudske teleologije, pitanje čovjekove slobode kako se tradicionalno shvaćala (čovjek ima sposobnost izabrati ovo ili ono) izgleda puno lakše riješeno u smislu da je ona posve nespojiva sa strogim determinizmom kakvog Spinoza naučava. Uostalom sâm Spinoza pojašnjava da „ljudi drže da su slobodni jer su svjesni svojih htijenja i svojih poriva te ni u snu ne pomišljaju na uzroke koji ih navode na porive i htijenja, zato jer ih ne poznaju“ (*E I*, P36, App). Spinozina poruka je jasna: ljudi si umišljaju da su slobodni (u smislu SI) zato što ne poznaju uzroke koji ih determiniraju upravo na ovakvo a ne onakvo ponašanje. No, jesu li stvari doista tako jasne? U nastavku ću nastojati pokazati da, čak i unutar spinozizma, ima mjesta za slobodu (SI) iako se to isprva može činiti nemogućom misijom. Odnosno, nastojat ću pokazati da je sloboda (SI) na neki način kompatibilna sa Spinozinim necesitarizmom. Tema koja otvara vrata ovakvim razmišljanjima, ali i koja dodatno komplicira Spinozin sistem, jest pitanje čovjekove višestruke aficiranosti, a spomenuta razmišljanja svoju punu opravdanost postižu tek temama „kolebanja duše“ i preskriptivnosti koje kao da dozivaju upravo slobodu (SI).

6. Višestruka aficiranost i problem usmjerenosti djelovanja

Tijela se međusobno razlikuju stupnjem složenosti svoga ustroja. Svako je tijelo složeno od mnoštva individua a ove, da bi tvorile jedan složeni individuum, moraju međusobno biti kompatibilne pod vidikom istog omjera kretanja/mirovanja. Među nama poznatim konačnim modusima ljudsko tijelo predstavlja najsloženiji takav individuum. Veći stupanj složenosti tijela proporcionalan je stupnju sposobnosti tog tijela da aficira druga tijela ali i da bude aficirano, i upravo se u tome očituje čovjekova superiornost spram drugih stvari. Ta se superiornost ne očituje samo na tjelesnoj razini nego, prema paralelizmu, također na duhovnoj: „Jer što je tijelo sposobnije da na više načina bude aficirano i da izvanjska tijela aficira na više načina, to je i duh sposobniji za mišljenje“ (*E IV*, App27). Stoga je razumljivo da nas Spinoza poziva da težimo onomu što će naše tijelo učiniti sposobnijim da bude aficirano na mnoge načine i da vanjska tijela aficira na više načina (usp. *E IV*, P38).

Što se tiče čovjekove sposobnosti da bude raznoliko aficiran izvanjskim stvarima, on pritom najčešće očituje pasivnost i praktički jedino čeka hoće li mu takva aficiranost izvana donijeti ugodu (tj. poboljšanje njegovog stanja ili povećanje njegove moći djelovanja) ili neugodu. Za razliku od tih pasivnih strasti, u aktivnim je strastima on taj koji dovodi do promjene u sebi i ove strasti po definiciji u njemu stvaraju ugodu budući da se radi o djelovanju proizišlom iz njegove naravi.

Aspekt spomenute čovjekove sposobnosti da aficira i da bude aficiran koji me ovdje puno više zanima može se artikulirati u pitanju: koje su implikacije te čovjekove sposobnosti na smjer njegovog djelovanja? Naime, dobro je podsjetiti da smjer čovjekovog djelovanja

ovisi o njegovoj afekciji, odnosno rezultatu interakcije njegovog tijela i duha s izvanjskim stvarima: „odluke duha nisu drugo do sami ti porivi koji su različiti prema različitim raspoloženjima tijela. Jer svatko po svojoj strasti odmjerava“ (E III, P2, S). Budući da čovjek od izvanjskih stvari može biti aficiran na različite načine, onda proizlazi da i usmjerenost njegovog djelovanja načelno može biti višesmjerna. Na razini čovjekovog duha, ta se pojava očituje kao „kolebanje duše“:

„Ovaj ustroj duha, koji naime proizvire iz dvije protivne strasti, nazivam kolebanjem duše ... Jer ljudsko tijelo ... složeno je iz više individua različite naravi, te stoga ... može od jednog te istog tijela biti aficirano na mnoge i različite načine ... Iz čega jasno možemo pojmiti da jedan te isti predmet može biti uzrok mnogih i protivnih strasti“ (E III, P17, S).

Ako ljudsko tijelo može samo od jednog te istog tijela biti aficirano na različite načine, onda se broj mogućih aficiranosti izvanjskim stvarima povećava kada je čovjek istodobno izložen različitim tijelima. Svakome je iz vlastitog ili tuđeg iskustva poznat primjer „razdrtosti“ duše kada je ona u stanju kolebanja i ne zna točno kojim smjerom treba ići odnosno u kojem smjeru treba djelovati. Tako je primjerice i naš gurman Ivica razdrt u situaciji kada želi uživati u nezdravoj hrani a istodobno je svjestan da će mu takva hrana škoditi. Kako će postupiti u spomenutoj situaciji? Spinoza bi odgovorio da će djelovati u skladu sa strasti koja je jača (prema E IV, P7, Dm; E IV, P69, Dm) odnosno na temelju anticipacije buduće ne/ugode. Međutim, je li time riješena ona konkretna dilema našeg Ivica? Naime, on može odgovoriti Spinozi pitanjem: „A koja je strast jača i kako uopće mogu znati koja je jača da bih onda i djelovao u tom pravcu?“ Ili, što ako su suprotne strasti (pod)jednako jake kao u slučaju Buridanova magarca koji, postavljen na jednaku udaljenost od dva plasta sijena, naposljetku ugiba od gladi jer se nije mogao opredijeliti ni za jedan od ta dva plasta (usp. E II, P49, S)? Spinoza u vezi zamišljenog slučaja gladnog i žednog čovjeka koji je jednako udaljen od hrane i pića kaže da će takav zasigurno umrijeti od gladi i žeđi. Pritom Spinoza priznaje da ne zna treba li takvog čovjeka držati čovjekom ili magarcem (usp. *isto*). U svakodnevnom se životu vjerojatno ne događaju slučajevi da imamo dvije suprotne strasti koje su jednako jake (ako se njihova jačina, prije realizacije, uopće može kvantificirati), ali imamo slučajeve kada su one podjednako jake te tada govorimo o „kolebanju duše“.

Kolebanje duše događa se na razne načine. Međutim, za Spinozin etički projekt kao i za temu moga rada najvažniji su slučajevi kada se radi o čovjekovoj istodobnoj i podjednako jakoj težnji prema prividnom i istinskom dobru.⁴⁸ S pravom se može reći da je naš filozof uspio u svome etičkom projektu onoliko koliko je svoje čitatelje uspio uvjeriti da je za njih (ali i za druge) bolje i korisnije ako teže prema onome što im je odista korisno, jer to povećava njihovo savršenstvo/slobodu/aktivnost i omogućuje skladan suživot.

⁴⁸ Ovdje me manje zanimaju slučajevi kolebanja duše kao kad netko razmišlja ili odvaguje hoće li se baviti rukometom ili nogometom, ili hoće li si kupiti ovaj ili onaj automobil.

No treba reći da je kolebanje duše nešto što se zapravo ne uklapa u Spinozin naturalizam, jer izgleda da taj fenomen opažamo samo kod čovjeka (eventualno kod nekih razvijenijih životinja, što nas ovdje ne zanima). Za spinozistički shvaćenog Boga se nipošto ne može reći da se u svom djelovanju „koleba“, jer on ne stvara svijet niti pojedinačne stvari na temelju prethodnog odvagivanja što, kako i zašto stvoriti. Isto tako, u neživih stvari također ne opažamo spomenuto kolebanje. Da opet posudimo Viljanenov primjer: nabujala rijeka se ne koleba na koju stranu će se prelići ili hoće li probiti desni ili lijevi nasip nego će bujica krenuti u smjeru gdje nailazi na najmanji otpor. Kako onda pojavu kolebanja shvatiti u slučaju čovjeka? Da bismo dobili iole smislen i zadovoljavajući odgovor trebamo najprije vidjeti u kakvom stanju čovjek uopće proživljava „kolebanje duše“ odnosno koje su to pretpostavke na kojima se odvija drama opredjeljivanja za jednu ili njoj suprotnu strast. Uvodno ću tek napomenuti da koliko god se „kolebanje duše“ ne uklapa u spinozizam, izgleda da sâm Spinoza potiče na takve slučajeve. On najprije na mnogim mjestima konstatira da su ljudi po navici skloni ići za prividnim dobrima da bi s druge strane zagovarao upravo život u skladu s istinskim dobrima.

6.1. Inercija čovjekove infantilnosti

Pod čovjekovom „infantilnosti“ ovdje podrazumijevam čovjekovo pasivno držanje spram izvanjskih uzroka s kojima je on u interakciji:

„I odista onaj tko ima tijelo poput dojenčeta ili djeteta za malo što sposobno i koje ponajvećma ovisi o izvanjskim uzrocima, taj ima duh koji, razmotren po sebi, nema nikakve svijesti o sebi, ni o Bogu, ni o stvarima“ (E V, P39, S).

Svatko tko je vidio malo dijete zna da je ono u potpunosti ovisno o izvanjskim uzrocima da bi uopće opstalo na životu. Ono je posve izloženo izvanjskim stvarima i praktički nema ni trunke od onoga što Spinoza naziva slobodom, moći djelovanja i sl. Međutim, očito da je velika ovisnost o izvanjskim stvarima svojstvena i odraslom čovjeku samim time što je dio Naravi: „Nije moguće da čovjek ne bude dio naravi i da može trpjeti samo promjene koje se ne mogu razumjeti samo njegovom naravi“ (E IV, P4). Isto je tako činjenica da je čovjekova moć daleko nadmašena moćima izvanjskih stvari (prema E IV, P3). Žalosna je činjenica da i odrastao čovjek često iskazuje sklonost ponašati se poput malog djeteta ukoliko svoj *conatus perseverandi* isuviše ostvaruje prepuštajući se prividnim i prolaznim dobrima. Utoliko očituje „inerciju“ u svojoj infantilnosti odnosno nevoljkost da se mijenja u smislu kako to zagovara Spinoza.

Ipak, ova „inercija“ nije nešto što Spinoza predbacuje ljudima ili ih zbog nje ismijava, jer je riječ o toliko neporecivoj činjenici da su i stoici morali revidirati svoje isprva preoptimistično gledanje na moć duha pri umjeravanju strasti (usp. E V, Praef). Uostalom, on sâm priznaje da se dosta mučio sa svladavanjem spomenute inercije. Jer, pošto je spoznao ispraznost prividnih dobara (bogatstvom, čast, užitak), nije mu bilo lako sve više težiti prema

istinskom dobru: „Naime, premda sam to duhom spoznao tako jasno, ipak nisam mogao ukloniti svaku lakomost, požudu i težnju slavi“ (*TIE*, §10). Stjecanje „novog ustroja života“ išlo je postupno i mukotrpno a vremenski intervali u kojima je uspio težiti istinskom dobru i suzbijati težnju prema prividnim dobrima postajali su sve učestaliji i dulji (usp. *TIE*, §11). Ako je Spinoza, sklon racionalnom i suzdržljivom pristupu životu, imao problema sa svladavanjem infantilne inercije, što onda očekivati od običnih ljudi?

Spinoza na mnogim mjestima spominje čovjekovu težnju da živi naviknutim životom iako mu on ne može jamčiti istinsku sreću. „Živjeti naviknutim životom“ ovdje, naravno, znači težiti prema prividnim dobrima koja su ujedno kompetitivna, zbog čega među ljudima nastaju napetosti i sukobi. Suprotnost takvom životu jest život pod vodstvom uma, „no rijetko biva da ljudi žive pod vodstvom uma; nego stvari s njima stoje tako da su najčešće zavidni i da su si međusobno breme“ (*E IV*, P35, S), odnosno „ljudi su promjenjivi (rijetki su oni koji žive prema napatcima uma) i najvećma zavidni te su više skloni osveti nego milosrđu“ (*E IV*, App13). Težnja k novcu, tako prisutna i poznata u našem kapitalističko-konzumerističkom dobu, nije bila nepoznanica ni u Spinozino vrijeme: „Odista je novac postao mjerilo svih stvari, odakle dolazi da njegova prispodoba obično najvećma obuzima duh svjetine“ (*E IV*, App28) pa onda ista ta svjetina praktički zaključuje da bez novca ne može biti ni nikakve ugone.

Čitav Spinozin etički projekt kulminira njegovim naukom o blaženstvu koje se sastoji u ljubavi spram Boga i koje se postiže intuitivnim znanjem. To je blaženstvo toliki izvor ugone da je čovjeku moguće, temeljem nje, suspregnuti „niske“ strasti koje ga odvlače u pogrešnom smjeru. Međutim, postizanje takvog blaženstva iziskuje mnogo napora i predstavlja teško ostvariv cilj. Spinoza to potvrđuje u posljednjim retcima svojega glavnog djela:

„Pa premda se put za koji sam pokazao da tome vodi čini preteškim, ipak ga se može naći. Dakako da ono što se rijetko nalazi mora biti vrlo teško. Jer da je spas pri ruci i da ga se može naći bez velikog truda, kako bi bilo moguće da ga svi zanemaruju? Nego, koliko je sve izvrsno teško toliko je i rijetko“ (*E V*, P42, S).

Inercija čovjekove infantilnosti obilno se očituje i na vjerskome planu. Tako Spinoza na sâmom početku svoje *Teologijsko-političke rasprave* govori o praznovjerju koje je toliko ukorijenjeno u čovjeku da Spinoza kaže kako su „svi ljudi po naravi podložni praznovjerju“ (*TTP*, 5) kojih može biti raznih vrsta. Spinoza je ovo svoje djelo pisao s nakanom da pokaže što Biblija doista naučava odnosno koje su njene temeljne poruke. On je mnogo truda, znanja i vremena uložio u prosvjetiteljski pothvat proučavanja Biblije pri čemu je naišao na pogreške i neistine koje se stoljećima smatralo neupitno istinitima (npr. je li Mojsije autor *Petoknjžja*). Spinoza hoće ispraviti pogreške i ukazati na njih kako bi uklonio teologijske predrasude, ali pritom konstatira sljedeće:

„Plašim se ipak da moj pokušaj dolazi prekasno; stvar je već došla dotle da ljudi u tim pitanjima ne žele znati ni o kakvom ispravljanju, nego tvrdokorno brane ono što su prihvatili pod vidom religije. I izgleda da je samo kod malobrojnih (ako ih usporedimo s ostalima) za um preostalo još neko mjestašce – tako sveobuhvatno su ove predrasude zaokupile ljudske duhove“ (*TTP*, 225).

Biblijska poruka, koju od Boga preuzimaju i svjetini prenose maštom obdareni proroci, nema status znanstvene spoznaje do koje čovjek može doći svojim umom. Međutim, ona je izgrađena na mašti proroka zato što su i njezini naslovnici bili ljudi intelektualno nesposobni primiti istinu o Bogu i svijetu do kakve može doći filozofija: „Prvim je Židovima religija predana kao napisani zakon, nedvojbeno zato jer su u to vrijeme bili poput djece“ (*TTP*, 309-311). Na proroštvima i čudima temeljena biblijska poruka ne samo da je u nekim svojim aspektima neistinita nego je njezina vjerodostojnost dodatno narušena u kasnijem procesu prenošenja i prepisivanja izvornih navještaja. No ta činjenica nimalo ne priječi da joj neuka svjetina, obuzeta predrasudama, i dalje slijepo vjeruje.

Iz čovjekove infantilne inercije proizlazi i potreba za organiziranjem društva s njegovim zakonima. Naime, ljudi su navikli težiti prividnim dobrima što onda u praksi lako dovodi do raznih sukoba i nemira, jer svatko želi dobiti ono što hoće samo ako ima dovoljno moći da to i postigne. Kad bi ljudi živjeli prema naputcima što im ih daje um, oni bi težili prema nekompetitivnim dobrima i uvažavali bi tuđa prava:

„No ljudska je narav posve drukčije sastavljena; svi odista idu za onim što im je korisno, no to najmanje slijedi iz naloga zdravog uma, nego ljudi ponajčešće samo iz požude i strasti koje vitlaju dušom ... žude za stvarima i nazivaju ih korisnima“ (*TTP*, 139).

Republika je, za Spinozu, najizvrsniji oblik društvenog uređenja, jer u njoj građani imaju najveću mogućnost ostvarivati svoju moć djelovanja na političkom planu. Idealno bi bilo kad bi građani koji žive u republici poštivali ugovore koji u njoj vrijede. Kad bi bili vođeni umom, poštivanje ugovorâ i zakonâ ne bi se ni nametalo kao problem,

„no daleko je od toga da bi se svi uvijek lako dali voditi samo umom, jer svakoga razvlače njegove požude, te lakomost, slavohlepnost, zavist, bijes itd. opsjedaju duh vrlo često, tako da za um više nema mjesta“ (*TTP*, 379).

Dodatnu potvrdu inercije čovjekove infantilnosti imamo i u slučajevima kada čovjek i uoči što je za njega istinski dobro i korisno a opet radi po starom.

6.2. *Video meliora...*

Čovjekovo jedno stanje ne očituje se samo u faktičnoj težnji k prividnim dobrima u slučaju kada on i ne dvoji oko ispravnosti tih dobara nego i u slučajevima kada spozna što je za njega bolje a opet ide za onim što je lošije. Spinoza ni u takvim situacijama ne kritizira ljude nego navodi uzrok koji dovodi do njih:

„Ljudska nemoć da se strasti obuzdaju i zapriječe nazivam ropstvom; jer čovjek podložan strastima nije svoj gospodar već je u rukama sudbine i to tako da pod njenom vlašću često biva prinuđen slijediti ono lošije unatoč tome što vidi ono što je za njega bolje“ (*E IV, Praef.*).

Spinoza, naravno, neće zastati tek na konstataciji te činjenice nego će pokušati pomoći čovjeku da izađe iz one situacije te da ne živi više u ropstvu nego u slobodi, pod vodstvom uma. Najprije će pokazati kako treba shvatiti čovjeka i njegove strasti u kontekstu cijele Naravi; potom će ponuditi lijekove za ublažavanje loših strasti; naposljetku će pokazati kako treba ispravno živjeti pod vodstvom uma i težiti istinskim dobrima. Suočeni smo, dakle, s činjenicom da ljudi često idu za prividnim dobrom makar su spoznali istinsko dobro i znaju da trebaju težiti za njim. Zašto se to događa?

Odgovor je zapravo već ponuđen: čovjek svoju infantilnost nema na način nekog privremenog stila ponašanja nego na način duboko ukorijenjene navike koju je, očito, teško svladati ili mijenjati (čak i uz uvjet da se spozna i prizna istinsko dobro). Drukčije rečeno, čovjek dvama dobrima ne pristupa na nekakav neutralan ili ravnodušan način nego uvijek sa svojim specifičnim tjelesno-duhovnim ustrojem koji veću inklinaciju ima prema jednom a ne drugom dobru. Iz odgovora je također vidljivo da čovjek nipošto nije intelektualni automat koji će spontano i uvijek slijediti ono što je spoznao kao istinsko dobro za njega. Svaki slučaj kada čovjek, od dva dobra, zna koje je za njega veće a opet slijedi ono manje samo potvrđuje čovjekovu inerciju da teži k prividnim dobrima koliko god ona nisu odista korisna ni za njega ni za okolinu. Jedan od Spinozinih načina kako pomaže čovjeku da se u spomenutim situacijama kolebanja duše sve češće opredjeljuje za istinsko dobro sastoji se i u razradi čitavog sistema kojim pokazuje kako čovjek treba živjeti da bi postigao istinsku sreću. Ako se govori o sistemu kojim se pokazuje kako čovjek *treba* živjeti, može se u određenom smislu govoriti o preskriptivnosti tog sistema. Međutim, dovoljan je letimičan pogled na Spinozinu deterministički koncipiranu ontologiju i antropologiju da bi se ustvrdilo kako u spinozizmu nema mjesta ni za kakvu preskriptivnost ukoliko svako „trebaš“ implicira „možeš“ u smislu sposobnosti izbora između dviju ili više opcija. S druge strane, Spinoza teško da je mogao izgraditi svoj etički sistem bez pribjegavanja nekakvoj preskriptivnosti. Stoga treba vidjeti u čemu se sastoji spomenuta preskriptivnost; je li ona uklopiva u cjelinu spinozizma; koji su bili Spinozini motivi za njenu izradu; i kakve to ima posljedice za pitanje slobode (SI).

6.3. Preskriptivnost Spinozine etike

Tema preskriptivnosti unutar Spinozine etike vrlo je važna ali i prijeporna. To je još jedna tema u vezi koje Spinoza razvija rješenja koja se protive zdravorazumskom i ustaljenom svjetonazoru svjetine koja je navikla djelovati na način da joj se nešto nalaže, uglavnom izvana (npr. od strane vjerskih ili državnih autoriteta), i koja onda ima sposobnost izvršavati takve naloge zato što se može slobodno opredijeliti. Kako, naime, povezati čovjekovu determiniranost i nekakav set naloga ili zapovijedi ako čovjek nije slobodan da ih poštuje? Vjerujem da se o određenoj kompatibilnosti tih dvaju segmenata ipak može (i mora govoriti), no pogledajmo najprije na čemu bi se gradila preskriptivnost Spinozine etike.

6.3.1. Temelji preskriptivnosti Spinozine etike

Možemo navesti dva nosiva stupa na kojima Spinoza gradi preskriptivnost svoje etike: „zapovijedi uma“ i „uzor ljudske naravi“. On svoje glavno djelo započinje i najvećim dijelom piše hladnim i nepristranim tonom nastojeći uvjeriti čitatelja da stvari stoje upravo onako kako ih on prikazuje ili opisuje. U tom se smislu može i mora govoriti o deskriptivnosti. Dakle, Spinoza poručuje da stvari stoje ovako: postoji jedna jedina supstancija koja djeluje na način strogo određen njezinom naravi; sve ostale stvari su modusi koji izražavaju tu aktivnost božanske biti; čovjek je jedan takav modus izražen kroz duh i tijelo među kojima vlada konceptualna i kauzalna separacija; čovjek nastoji ustrajati u svom bitku i povećati moć djelovanja; čovjekove strasti bitno su suodređene izvanjskim uzrocima s kojima je čovjek u interakciji; ako u čovjeku koegzistiraju dvije ili više suprotstavljenih strasti, prevladat će jača a čovjek će djelovati u skladu s njom itd. Međutim, ovaj deskriptivni način izražavanja počinje ustupati kada Spinoza na neki način počinje govoriti što bi čovjek „trebao“ činiti za razliku spram onoga što faktički čini.

6.3.1.1. Zapovijedi uma

O zapovijedima uma već sam nešto rekao ranije (2.2.1.1.) govoreći o nezaobilaznoj ulozi ovih zapovijedi pri postizanju istinskog dobra. Da ukratko ponovim, istinsko dobro je ono koje čovjeku odista može pomoći da prijeđe u veće savršenstvo i aktivnost a postiže se onda kada on djeluje prema zapovijedima uma. Zapovijedi uma imaju istaknuto mjesto i ulogu zato što „um ne zahtijeva ništa protivno naravi“ nego „teži za onim što čovjeka zaista vodi u veće savršenstvo“ (*E IV, P18, S*). Prisjetimo se nekih konkretnih zapovijedi uma.

Spinoza nas poziva da, pod vodstvom uma, na tuđu mržnju uzvratimo ljubavlju (usp. *E IV, P46*) iako smo – zbog svoje infantilne inercije – skloniji na mržnju uzvratiti mržnjom i osvetom. Mržnja je po sebi neugoda, a ova označava prelazak u niži stupanj savršenstva. Zatim, zapovijedi uma imaju važnu funkciju i zbog toga što se čovjek, pomoću njih, može odreći sadašnjeg manjeg dobra u korist većeg budućeg (usp. *E IV, P62 i 66*). Isto tako, ako

djelujemo pod vodstvom uma težiti ćemo razumijevanju kojim afirmiramo istinsku bit našega duha (usp. *E IV*, P26 i Dm). Važan segment Spinozinog filozofiranja bio je i kvaliteta suživota ljudi u nekoj društvenoj zajednici. Ljudi će živjeti složno samo ako teže prema onome što im je zajedničko odnosno ako djeluju iz zakona svoje naravi, pri čemu važne smjernice daju zapovijedi uma (usp. *E IV*, P35, Dm i C; *E IV*, P73, Dm; *E IV*, P40, Dm). Zatim, život pod vodstvom uma otvara vrata za svojevrsni altruizam, jer „onaj tko živi pod vodstvom uma, dobro kojem teži za sebe žudi i za drugoga“ (*E IV*, P51, Dm2). Sada treba vidjeti neke važne implikacije do kojih dolazi nakon Spinozinoga govora o zapovijedima uma.

Kao prvo, Spinoza pomoću njih provodi de-subjektivizaciju ili objektivizaciju dobara. Kada Spinoza govori o „dobru“, tom „srcu etike“ (usp. Bartuschat, 2011, 233), najprije ga tumači i opisuje u čisto subjektivističkom smislu ukoliko

„mi ne žudimo za nečim zato jer to prosuđujemo kao dobro nego, naprotiv, dobrim zovemo ono za čim žudimo ... Odatle svatko po svojoj strasti prosuđuje ili procjenjuje što je dobro, a što zlo, što je bolje, a što gore, te, na koncu, što je najbolje, a što pak najgore“ (*E III*, P39, S).

Ovdje nema govora o nekom „objektivnom“ kriteriju prema kojemu bismo svi bili obvezni slijediti neko „objektivno“ dobro. Isto tako, ako se prije Spinoze Boga uzimalo kao vrhovni autoritet koji ima pravo propisati objektivno važeća dobra koja svi ljudi, kao njegova stvorenja, moraju poštivati onda takva argumentacija potpuno izostaje u slučaju spinozizma: Spinozin Bog nije osobni kreator svemira i ljudi koji ovima daje izričite zapovijedi što im je činiti a što ne smiju činiti. Eventualno država, odnosno vrhovna vlast, može odrediti neke opće norme ponašanja, ali te norme ne pokrivaju mnoge slučajeve u kojima je čovjeku prepušteno da sam procjeni što je dobro te da djeluje u skladu s tom procjenom. Osim toga, podvrgavanje državnim zakonima rijetko se događa na idealan način jer se tu pretpostavlja da vrhovna vlast doista radi u interesu svojih građana i da su zakoni skrojeni u tom smislu; isto tako, pretpostavlja se dovoljna prosvjećenost ljudi da državne zakone razumiju u smislu da su odista u njihovoj koristi a ne da ih percipiraju kao nešto njima nametnuto izvana.

Dakle, kada Spinoza tretira „dobro“ na čisto deskriptivan način onda samo konstatira kako čovjek dolazi do onoga što promatra ili postavlja kao dobro, tj. na temelju svojih različitih strasti (usp. *E III*, P51, S). Posljedica takvog subjektivističkog promatranja dobara i težnje prema njima nije nešto što čovjeka može istinski usrećiti jer smo u tom slučaju „od izvanjskih uzroka pokrenuti na mnoge načine“ te se „klatimo poput morskih valova koje udaraju suprotni vjetrovi, ne znajući ni kakav nam je ishod ni sudbina“ (*E III*, P59, S).

Koliko god možda nije ugodno promatrati druge ljude u njihovom žalosnom stanju da se „klate poput morskih valova“, Spinozi je zasigurno puno problematičnija bila jedna druga posljedica čovjekovog djelovanja kada je ovaj vođen subjektivistički shvaćenim dobrom: razdor i neprijateljstvo među ljudima. Naime, ukoliko ljudi djeluju u skladu sa svojim pasivnim strastima „oni mogu biti po naravi različiti ... i međusobno suprotstavljeni“ (*E IV*, P35, Dm). Iz takve različitosti i suprotstavljenosti proizlaze emocije poput mržnje, bijesa,

zavisti itd. kao i težnja većeg broja ljudi prema nekom kompetitivnom dobru. Stoga ne čudi da Spinoza, iako u Predgovoru četvrtog dijela *Etike* još kaže da dobro i zlo

„ne označavaju ništa pozitivno u stvarima razmatranima po sebi, i nisu drugo do modusi mišljenja ili pojmovi koje oblikujemo iz toga što stvari međusobno uspoređujemo. Jer, jedna te ista stvar može u isto vrijeme biti dobra i loša, a isto tako i ravnodušna“,

odmah potom daje kvalitativno drukčiju definiciju „dobra“ i „zla“ ukoliko pod prvim razumije „ono za što točno znamo da nam je korisno“ a pod drugim „ono za što točno znamo da nas sprječava da postanemo dionici nekog dobra“ (*E IV, Def1 i 2*).

Važnost i vrijednost zapovijedi uma upravo je u tome što preko njih znamo da nam je nešto odista korisno. Odista nam je korisno ono što istinski afirmira našu narav. U tom smislu, djelovanje po zapovijedima uma ima univerzalnu vrijednost i doprinosi skladnom suživotu, jer

„ljudi samo ukoliko žive pod vodstvom uma utoliko nužno čine ono što je ljudskoj naravi, a slijedom toga i svakom čovjeku, nužno dobro, to jest ... ono što se slaže s naravi bilo kojeg čovjeka; stoga se ljudi među sobom, ukoliko žive pod vodstvom uma, nužno uvijek slažu“ (*E IV, P35, Dm*).

Koliko god Spinoza na nekim mjestima bio nejasan ili neodređen po pitanju ljudske naravi, iz rečenog se vidi da je smatrao kako su svi ljudi po naravi isti uz uvjet da se tu narav shvati u njenoj najdubljoj jezgri koju afirmiramo kada djelujemo prema zapovijedima uma. U tome treba gledati univerzalnost spomenutih zapovijedi ukoliko svakom čovjeku pomažu polučiti ono što je za njega istinski dobro. Time je Spinoza napravio važan korak prema de-subjektivizaciji „dobra“ a time i etičkog ponašanja iako je pritom vjerojatno ugrozio mehanizam puke „projekcije“ dobara iz trenutnog ustroja ili afekcije.

Kao drugo, preko zapovijedi uma uvodi se svojevrsna normativnost. Ako je objektivnost postignuta isticanjem onog zajedničkog ljudske naravi koje je afirmirano ostvarenjem dobra naznačenog zapovijedima uma, normativnost se postiže isticanjem činjenice kako jedino istinsko dobro jamči istinsko samoočuvanje i povećanje moći. Naravno da su objektivnost i normativnost u ovom kontekstu uzajamno povezani ukoliko normativnost daje razloga da se uopće istakne objektivnost.

Temeljna čovjekova težnja sastoji se u očuvanju u bitku i povećanju moći. I jedno i drugo čovjek može ostvarivati na dva načina: slijedeći prividno dobro i slijedeći istinsko dobro. U prvom slučaju, ako i postigne željeno dobro (npr. bogatstvo, čast ili osjetilni užitek), tu se radi o prividnoj sreći jer je predmet na koji je tada čovjek navezan po sebi nesavršen i propadljiv. Čovjek je tada rob sudbine i onih scenarija koje mu ona donese. U slučaju istinskog dobra (npr. spoznaja Boga i sebe), čovjekova se sreća samo može povećati i nipošto ne može propasti, jer je i predmet na koji se čovjek tada navezuje po sebi savršen i nepropadljiv.

Budući da između ta dva dobra, kao i ponašanja što proizlaze iz težnje prema jednom ili drugom, pokazuju bitnu kvalitativnu razliku među sobom, bitno se razlikuju i načini kako čovjek ustraje u svom bitku i povećava moć djelovanja. Uz uvjet da je čitatelj Spinozine filozofije ostao uvjeren u valjanost i opravdanost Spinozinih argumenata i zaključaka, opravdano je očekivati da će ih također prihvatiti i provoditi, jer se pretpostavlja da svaki razuman i dovoljno prosvijetljen čovjek ne može biti ravnodušan spram načina realizacije svoje osnovne težnje. Dakle, ako znam da će mi spoznaja Boga i sebe u kontekstu čitave stvarnosti pomoći da postignem najviše zadovoljstvo i savršenstvo, onda je spomenuto dobro za mene obvezujuće poput norme ili propisa koji moram slijediti. Normativnost zapovijedi uma i superiornost dobara na koja one upućuju sastoji se, dakle, u kvalitativnoj superiornosti istinskih dobara spram prividnih dobara kojima čovjek teži svojom neodgovarajućom spoznajom. O normativnosti se može govoriti na temelju distinkcije između „obične“ ili „neistinite“ i na subjektivnoj percepciji zasnovane spoznaje dobra i zla (usp. *E IV*, P8) i „istinite“ spoznaje dobra i zla (usp. *E IV*, P14). Naravno da je u tom kontekstu vrlo važno pitanje je li Spinoza ponudio dovoljno dobre i uvjerljive argumente zašto se nešto može nazvati „istinskim“ dobrom spram onog „prividnog“. Tako je jedno od ključnih pitanja je li čitatelj Spinozine filozofije usvojio njegov stav da „bit uma nije ništa drugo do naš duh ukoliko jasno i razgovijetno razumije“ (*E IV*, P26, Dm), iz čega proizlazi to da će duh svoj bitak najbolje i najizvrsnije sačuvati ako što više jasno i razgovijetno razumije a ne ako se prepusti osjetilnim užicima i neodgovarajućoj spoznaji.

6.3.1.2. Uzor ljudske naravi

Pokušaj Spinoze da svoju etiku ipak koncipira u objektivizirajućem i preskriptivnom svjetlu vidimo i u njegovom govoru o „uzoru ljudske naravi“:

„U onome što slijedi pod dobrom ću stoga razumjeti ono za što s izvjesnošću znamo da je sredstvo kojim se uzoru ljudske naravi, koji sebi postavljamo, sve više približavamo. Pod zlom pak ono za što s izvjesnošću znamo da nas sprječava da se po tom uzoru ravnamo. Nadalje, ljude ćemo zvati savršenijima ili nesavršenijima ukoliko se ovom uzoru više ili manje približavaju“ (*E IV*, Praef).

Ovaj „uzor ljudske naravi“ (*exemplar humanae naturae*) odnosi se prije svega na „slobodnog“ čovjeka o kojemu Spinoza govori na različitim mjestima. Njegova specifičnost dolazi do izražaja usporedimo li ga s neslobodnim čovjekom ili robom: rob „djeluje samo iz strasti ili mnijenja“ dok je slobodan čovjek vođen umom (usp. *E IV*, P66, S). Odnosno rob, „htio ili ne htio, čini ono što uopće ne zna; ovaj pak nikome ne ugađa osim sebi i čini samo ono što je u životu spoznao kao ono prvotno i koje zbog toga najvećma žudi“ (*isto*). No, specifičnost spinozistički shvaćene slobode sastoji se ponajprije u uzrokovanoj vlastitom naravi a ne izvanjskim uzrocima. Nedostižni uzor čovjeku u tom je smislu Bog, ali Spinoza

poziva čovjeka da postigne što je moguće veći stupanj slobode, jer tada će sudbina njime u manjoj mjeri klatiti kao da je riječ o morskome valu.

Življenje svoga života u slobodi očituje i druge dobre strane. Tako slobodan čovjek nije mučen strahom ili nadom glede onoga što će se dogoditi nakon smrti: „Slobodan čovjek ni o čemu ne misli manje nego o smrti, a njegova mudrost nije promišljanje smrti, nego promišljanje života“ (*E IV, P67*); zatim, slobodan čovjek zna u konkretnoj situaciji procijeniti koji je postupak ispravan (usp. *E IV, P69, C*); isto tako, on će nastojati povezati uz sebe druge ljude prijateljstvom te sebe i druge voditi slobodnim sudom uma i činiti „samo ono što je spoznao kao prvotno“ (*E IV, P70, Dm*); pravim prijateljstvom, u kojemu vlada uzajamno dobročinstvo i zahvalnost, povezuju se samo slobodni ljudi (prema *E IV, P71, Dm i S*); slobodan čovjek je istinoljubiv jer on „nikad ne djeluje podmuklo nego uvijek iskreno“ (*E IV, P72*); za skladan suživot u društvu najkorisniji je čovjek koji „nastoji sačuvati svoj bitak prema zapovijedi uma, to jest ... ukoliko nastoji živjeti slobodno, on žudi držati se zajedničkog života i koristi ... a slijedom toga ... on žudi živjeti prema općoj odluci“ (*E IV, P73, Dm*); život u slobodi i pod vodstvom uma sadrži i zlatno pravilo: „svatko koga vodi um žudi za druge dobro kojem teži za sebe“ (*E IV, P73, S*); osim toga, Spinoza slobodu izjednačuje s našim spasom ili blaženstvom, odnosno sa stalnom i vječnom ljubavi spram Boga ili Božjom ljubavi spram ljudi (usp. *E V, P36, S*).

Ako čitatelj nije ostao posve uvjeren ovim Spinozinim navodima zašto bi trebao djelovati prema zapovijedima uma, Spinoza ima još jedan adut u rukavu: mudrac. Mudrac također može poslužiti kao uzor ljudske naravi ukoliko očituje stil života koji bi trebao biti privlačan svakom razumnom čovjeku koji istinski želi ustrajati u bitku i povećati moć djelovanja. Spinoza, naime, ne zagovara nikakav asketizam koji bi išao za prekomjernim umrtvljavanjem osjetila nego umjerenost u pogledu svih tjelesnih aktivnosti i užitaka. Drugim riječima, tijelo treba tako disponirati da može biti aficirano što većom ugodom, jer tek time prelazimo u veće savršenstvo i u većoj mjeri sudjelujemo u božanskoj naravi dok nam je duh spremniji za istodobno razumijevanje većeg broja stvari (usp. *E IV, P45, S*). Dakle, mudar čovjek nije asketa nego razboriti i umjereni hedonist:

„Mudar, velim, čovjek treba se odmjereno osvježavati i krijepiti slasnim jelima i pićima, jednako kao i mirisima, ljepotom zazelenjenih biljaka, nakitom, glazbom, vježbanjem, kazalištem i svime tome sličnom što svatko može uživati bez štete po drugoga“ (*isto*).

Osim ovog, mudrac očituje jedan još uzvišeniji stil života. Naime, čitav Spinozin etički projekt vrti se oko toga kako pomoći ljudima da, putem ispravne spoznaje, iziđu iz svoga ropstva i prijeđu u stanje slobode u kojoj do izražaja dolazi moć razuma. Dok s jedne strane neznanica, zbog svoje neodgovarajuće spoznaje, biva od izvanjskih uzroka bacan amo-tamo zbog čega ne može postići istinsko zadovoljstvo duše, mudrac izvanjskim mijenama „jedva da je uznemiren, te je sebe, Boga i stvari svjestan nekom vječnom nužnošću i nikad ne prestaje biti, nego uvijek posjeduje istinsko zadovoljstvo duše“ (*E V, P42, S*).

Da zaključim, „zapovijedi uma“ i „uzor ljudske naravi“ imaju zajednički element koji je po sebi iznimno važan za svakog čovjeka: povezani su s modelom ponašanja koji je superioran u odnosu na subjektivističko-relativistički model koji se temelji isključivo na subjektivnoj procjeni svakog čovjeka što je za njega dobro ili korisno. „Objektivni“ model, koji jedini omogućuje istinsko napredovanje u slobodi, sreći, aktivnosti, vrlini itd., samim time jedini nudi najbolje ostvarenje čovjekovog *conatusa perseverandi* i povećanje moći. Utoliko taj objektivni model sadrži u sebi obvezatnost da ga se prihvati i primjenjuje u praksi. No, je li to dovoljno za zaključak da je Spinozina etika doista preskriptivna?

6.3.2. Kompatibilnost etičke preskriptivnosti i spinozizma?

Činjenica da Spinoza svojim determinizmom naučava temeljnu čovjekovu pasivnost glede onoga što se događa s njim i oko njega te, s druge strane, činjenica da ipak na neki način poziva čovjeka da stvari uzme u svoj ruke te da svoje ponašanje uskladi s modelom koji mu jedini može jamčiti istinsko samoočuvanje i povećanje moći dovele su do toga da se na pitanje kompatibilnosti preskriptivnosti njegove etike i determinizma (ali i drugih elemenata) može odgovoriti dvojako. Tako imamo komentatore koji smatraju da je Spinoza dosljedan u svom deskriptivnom prikazu etike kao i one koji smatraju da Spinoza ipak provodi određenu preskriptivnost ili barem iskazuje težnju prema njoj. Čini se da su ovi drugi u većini, i to s pravom!

6.3.2.1. Deskriptivnost

Među prvima bih svakako izdvojio D. Garretta (usp. Garrett D., 1996, 285-297). Garrett načelno smatra da Spinoza, iako u podnaslovu glavnog djela kaže da hoće dokazati *etiku*, uopće ne izvodi etiku budući da je ova preskriptivna disciplina a Spinozini aksiomi i definicije su po sebi deskriptivni (usp. Garrett D., 1996, 285). On također ispravno primjećuje da u *Etici* gotovo da i nema izraza poput „trebaš“, „moraš“, „smiješ“ itd. Nadalje, u Spinoze se lako može naći upotreba riječi „dobro“ i „zlo“ u čisto subjektivističkom smislu, kao primjerice kada kaže da „svatko po najvišem naravnom pravu sudi što je dobro, a što je zlo, te po svom nahođenju nastoji oko svojih koristi“ (*E IV*, P37, S2). Zatim, neke glavne etičke kategorije u Spinozinoj filozofiji često imaju ne-etičko značenje (usp. Garrett D., 1996, 286). Tako Spinoza „dobro“ definira kao ono što je korisno odnosno što dovodi do samoočuvanja; „vrlina“ je čovjekova moć (prema *E IV*, P20, Dm), a čovjek ima to više vrline što više nastoji i uspijeva očuvati svoj bitak (prema *E IV*, P20); „slobodan“ čovjek je onaj koji je odgovarajući ili cjelovit uzrok svojih postupaka (prema *E I*, Def7); stupanj savršenstva poistovjećuje sa stupnjem stvarnosti (prema *E II*, Def6) itd. Sve to navodi Garrett da zaključi:

„Etički poučci iz *Etike* po sebi ne zapovijedaju, ne potiču niti zaklinju čitatelja nego ocjenjuju, koristeći se četirima primarnim izrazima pozitivnog etičkog vrednovanja: 'dobro', 'vrlina', 'vođeni razumom' i 'slobodan čovjek'. Prema načinu kako Spinoza koristi ove izraze, svaki je definiran, ili se može definirati, u naturalističkom smislu – to jest, u naravnim, deskriptivnim, ne-etičkim izrazima“ (Garrett D., 1996, 286).

To bi značilo da se Spinozin etički govor uklapa u širi naturalistički kontekst budući da se etička materija ne razlikuje bitno od studija prirode.

Poznato je da Spinoza naučava kako su ljudski takozvani „ciljevi“ nastali projekcijom određenog dobra na temelju svog trenutnog ustroja ili raspoloženja. Takav bi se stava danas nazvao „emotivizam“ u vezi upotreba izraza „dobro“ i „zlo“, a on kaže da „primjene tih izraza nisu ni istinite ni lažne nego su primarno *izražaji* požude a ne, na primjer, opisi požudâ ili tvrdnje u vezi objektivnih svojstava vrednovanih predmeta“ (Garrett D., 1996, 287).

Nadalje, preskriptivnost temeljnih etičkih izraza bila bi, prema Garrettu, relativizirana njihovom koekstenzivnošću (usp. Garrett D., 288-289). Naime, Spinoza na nekim mjestima poistovjećuje te izraze pa tako kaže da „na svaki način iz vrline djelovati nije u nas ništa drugo do pod vodstvom uma djelovati, živjeti, svoj bitak sačuvati“ (*E IV*, P24), a „biti vođen umom“ znači isto što i „biti slobodan“ (usp. *E IV*, P66, S). Spomenuta koekstenzivnost dopustila bi nam da samovoljno izaberemo izraz kojim ćemo ocijeniti neku radnju u određenom kontekstu što nam onda otvara prostor za ne-etičko tumačenje te radnje.

Dodatni razlog koji bi išao u prilog deskriptivnosti a ne preskriptivnosti Spinozine etike jest i problematičnost Spinozinoga govora o „slobodnom“ čovjeku (usp. Garrett D., 1996, 288-290) ukoliko na tom konceptu gradi određene etičke maksime (npr. da „slobodan čovjek nikad ne djeluje podmuklo nego uvijek iskreno“; *E IV*, P72). Naime, pri govoru o tim maksimama Spinoza očito poziva na upotrebu mašte, jer upućuje na zamišljanje posve idealnog čovjeka kojeg bismo mogli oponašati kao „uzor ljudske naravi“. Problem je u tome što je koncept savršeno slobodnog čovjeka u sebi nekonzistentan. Čovjek, da bi bio posve slobodan mora djelovati samo iz svoje naravi, odnosno on mora biti cjeloviti uzrok svojih čina koji bi se onda tumačili samo njegovom naravi. S druge strane, Spinoza izričito kaže kako je čovjeku nemoguće živjeti u stanju u kojemu ne bi, u određenoj mjeri, bio pod utjecajem izvanjskih uzroka budući da „nije moguće da čovjek ne bude dio naravi i da može trpjeti samo promjene koje se mogu razumjeti samo njegovom naravi“ (*E IV*, P4). Terminološku nekonzistenciju imamo u sâmom ovom poučku ukoliko Spinoza za „promjene koje se mogu razumjeti samo njegovom naravi“ kaže da ih čovjek „trpi“ (*pati*) dok bi ispravno bilo reći da ih čovjek proizvodi budući da im je on odgovarajući uzrok. Veći se problem krije u Spinozinoj tvrdnji da „slobodan čovjek jednakom vrlinom svoje ćudi nastoji otkloniti pogibelj ukoliko je nastoji i svladati“ (*E IV*, P69, Dm), jer ako je čovjek slobodan on načelno ne može biti u nikakvoj pogibelji jer načelno ne može ulaziti u interakcije koje bi ga ugrožavale. Zbog toga Garrett smatra da Spinoza katkada pribjegava idealizaciji kojom izražava neku hladnu i doslovnu istinu:

„Doslovna istina izražena u idealizirajućem prikazu slobodnog čovjeka jest ta da određene vrste ponašanja postaju *više prevladavajuće* što netko postaje *slobodniji* – to jest, one variraju *proporcionalno* sa slobodom“ (Garrett D., 1996, 289).

Na tragu ovih razmišljanja, Garrett zaključuje da se „opis slobodnog čovjeka treba shvatiti kao opis položaja i ponašanja kojima se ljudska bića približavaju 'ukoliko' su slobodna“ (Garrett D., 1996, 290).⁴⁹

Problematičnosti nije lišen ni Spinozin pojam dobra kada ga se u određenoj situaciji stavi u kontekst sa slobodom. Spinoza s jedne strane kaže da je „dobro“ ono što pospješuje što dulji život (usp. *E IV*, P39), a s druge strane kaže da „slobodan čovjek nikad ne djeluje pod muklo nego uvijek iskreno“ (*E IV*, P72). Međutim, lako je zamisliti situaciju da se čovjek nađe u nezgodnoj dilemi: laganje će mu produljiti život a istinoljubivost će mu donijeti brzu smrt. Ukoliko se čovjek odluči na laganje on će si produljiti život, ali će se udaljiti od ideala slobodnog čovjeka. Stoga „trebamo priznati da se, u Spinozinoj etičkoj teoriji, dobro djelovanje može katkada razlikovati od djelovanja slobodnog čovjeka“ (Garrett D., 1996, 295). Ova nepodudarnost išla bi u prilog tezi da „dobro“ i „slobodan čovjek“ nisu tako fiksni i jednoznačni termini pa ih se onda i ne može tumačiti u preskriptivnom smislu.

Zanimljiv argument protiv preskriptivnosti Spinozine etike Garrett navodi pozivajući se na bitnu povezanost reprezentacijskog i motivirajućeg aspekta predstavâ (usp. *isto*, 296-297). To su dva aspekta jednih te istih „mentalnih događaja ili entiteta“. Drugim riječima, sâmo opažanje nekog predmeta kao korisnog djeluje pokretački. Duh se, dakle, ne sastoji od čisto reprezentacijskih sadržaja kojima bi požuda ili težnja za nečim bila pridodana. Iz toga Garrett zaključuje:

„Ova inherentna praktičnost razuma, zauzvrat, objašnjava kako Spinoza može zamišljati etičko znanje kao naturalističko i ujedno iznutra motivirajuće. Nema potrebe, ni svrhe, za Spinozu da zapovijeda, potiče, ili zaklinje svoje čitatelje – vlastiti razum čitateljâ praktički to čine za njega“ (*isto*).

Spinoza je trebao ukazati čitateljima na posljedice njihovih čina, a budući da svaki pojedinac teži samoočuvanju „etika tek pokazuje u čemu se sastoji to samoočuvanje i koja su najučinkovitija sredstva za to“ (Garrett D., 1996, 297).

6.3.2.2. Preskriptivnost

Glavni argumenti koji se mogu navesti u korist preskriptivnosti Spinozine etike polaze od činjenice da je čovjekova bit u svojoj najdubljoj jezgri specifičan izraz Božje biti, a ova je moć. Čovjekova zbiljska bit, izražena kroz njegov *conatus perseverandi*, očituje se ponajprije

⁴⁹ M. Kisner ukazuje na činjenicu da je „slobodan“ čovjek zamisliv jedino kao misaoni eksperiment i kao etički model (usp. Kisner, 2011, 175-177). O savršeno slobodnom čovjeku možemo govoriti tek na temelju mašte, jer takav čovjek ne samo da ne postoji nego i ne može postojati.

u njegovoj moći djelovanja.⁵⁰ Čovjek svoju moć djelovanja ili aktivnost može realizirati na razne načine no prije svega pod vidikom je li u tome istinski uspio ili ne. Kada je riječ o čovjekovom *conatus perseverandi*, onda govorimo o tome je li čovjek istinski uspio u svom samoočuvanju i povećanju moći ili ne. Hoće li istinski uspjeti u tome bitno ovisi o tome teži li prema istinskom ili tek prividnom dobru.

Ako teži prema istinskom dobru, afirmira ontološki temeljnu jezgru svoga bića: moć. Tek tada očituje veću sličnost s Bogom, a što se tiče njegovog praktičnog i svakodnevnog života, živi vedrije, smirenije, zadovoljnije i u većoj punini svoga bića. Čovjek prema istinskom dobru teži ako živi pod vodstvom uma, te upravo u tom kontekstu poprimaju zapovijedi uma svoju vrijednost i ulogu. One se odnose baš na tu svim ljudima zajedničku antropološku jezgru, i zato je razumljivo Spinozino nastojanje da uvjeri svoje čitatelje kako je njima sâmima u interesu živjeti prema zapovijedima uma. Budući da se zapovijedi uma odnose na spomenutu antropološku jezgru, Spinoza može provoditi projekt de-subjektivizacije i univerzalizacije „dobra“. Sada više nemamo deskriptivni pristup prema kojemu svaki čovjek sâm sebi određuje što je za njega dobro već prema njegovom trenutnom tjelesno-duhovnom ustroju ili afekciji nego se radi pomak prema preskriptivnom pristupu kojim Spinoza hoće uvjeriti pojedinca da mu je u istinskom interesu slijediti upravo „dobro“ koje je spoznao kao istinsko. U tome dolazi do izražaja važnost spoznaje kojom čitatelj Spinozine filozofije može razumjeti i prihvatiti da mu je odista u interesu živjeti prema zapovijedima uma. On to može razumjeti i prihvatiti ako je stekao uvid u svoju istinsku bit u kontekstu čitave Naravi. U tom se kontekstu jasni vidi opravdanost Spinozine izgradnje etike počevši od ontologije da bi se preko antropologije i epistemologije došlo do ispravno shvaćene etike, jer tek na temelju nauka o božanskoj biti, koja je moć, i čovjekove stvarnosti da je jedan modus koji izražava tu bit može čovjek postati svjestan toga u čemu se istinski sastoji njegova bit te da, polazeći od toga, može imati ispravno poimanje koja je vrsta aktualizacije te biti jedina ispravna. Njena aktualizacija na temelju neodgovarajuće spoznaje i trpnje sigurno nije ispravan način kako čovjek treba ustrajati u svom bitku i povećati aktivnost. Dakle, pomoću istinske spoznaje i zapovijedi uma čovjek postaje svjestan činjenice da se njegovo faktično i infantilno nastojanje oko samoočuvanja i povećanja moći ne podudara s nastojanjem koje bi moć, koja sačinjava jezgru njegove biti, istinski realiziralo. Upravo „ta razlika potkrepljuje vrijednosnu prosudbu glede čovjekovog nastojanja u četvrtom dijelu, koja nadilazi njegov puki opis“ (Bartuschat, 2011, 240).

Dakle, može se reći da Spinozin etički projekt ovisi o tome je li njegov čitatelj razumio i prihvatio temeljne ontološko-antropološke postavke. Ako jest, onda je zapravo samo još potrebno pokazati do kakvih posljedica dovodi život usmjeren prema subjektivistički shvaćenim dobrima odnosno prema objektivistički shvaćenim dobrima. Ako uviđamo da nam

⁵⁰ Ovu temeljnu antropološku činjenicu dobro je sažeo W. Bartuschat riječima: „Aktivnost je čovjekova bitna određujuća karakteristika, jer je čovjek (kao i svaki drugi entitet) – i to je u pozadini svih Spinozinih razmišljanja – *modus Boga*, koji je u bitnome moć (1p34), tako da čovjek Božju bit, moć, dovodi do izražaja jedino ako je on sâm u bitnome moć te time ako je, kao modificirana *potentia Dei*, u bitnome aktivnost“ (Bartuschat, 2011, 239).

je u istinskom interesu živjeti prema zapovijedima uma, onda bismo trebali osjećati obvezu živjeti tako. Uostalom, u pitanju je naša koža a ne respekt prema filozofu Spinozi zato što je bio poznati mislilac. Ako uviđamo da ćemo postići veću aktivnost, slobodu, savršenstvo i sreću te da ćemo uspješnije i kvalitetnije ustrajati u svom bitku budemo li živjeli prema zapovijedima uma, onda bismo trebali osjećati dužnost živjeti prema njima a ne prema vlastitim infantilnim i nestalnim nahođenjima. Isto tako, ako uviđamo da nam je u interesu što se više približavati uzoru ljudske naravi, onda se s pravom može očekivati da ćemo i djelovati u tom smislu. Zato S. B. Smith zaključuje: „*Exemplar* jasno služi normativnoj funkciji dopuštajući nam da prosudimo kvalitetu našega života i uočimo prepreke koje stoje na putu postizanja tog ideala“ (Smith, 2003, 135).

Za zapovijedi uma može se reći da predstavljaju informacije o tome da li neko dobro doista doprinosi samoočuvanju i povećanju moći ili ne. Međutim, takve informacije nisu po sebi neutralne u vrijednosnom smislu jer one, uspoređene s onima dobivenim na temelju subjektivističkog modela definiranja dobra, očituju superiornost. Uostalom sâm govor o istinskom dobru implicira povlašteno motrište s kojega se može govoriti o takvom dobru (usp. Jarrett, 2002, 161). Spinoza od nas očekuje da uvidimo tu superiornost: „Ali Spinozu zanima informacija za koju misli da mora imati isti učinak na *svakoga* tko vjeruju u nju, i to ga ovlašćuje da je naziva 'preskriptivnom' u prilično strogom smislu“ (Bennett, 1984, 307). Takva informacija *mora* imati učinak na čovjeka ukoliko očituje superiornost u odnosu na smjernice djelovanja temeljene na iracionalnom nahođenju koje bi proizlazilo iz trpnje, a mora imati isti učinak na *svakoga* zato što svi ljudi u osnovi dijele istu narav. Ta narav uključuje i mogućnost spoznaje istinskog dobra u njegovoj komparativnoj vrijednosti.

Preskriptivnost implicirana u zapovijedima uma može se pokazati i na način da se čovjeka koji se upoznao sa spinozizmom pita: „Želiš li doista očuvati svoj bitak i povećati moć djelovanja?“. Budući da se od njega očekuje afirmativan odgovor onda za njega zapovijed uma ne može biti tek vrijednosno neutralna informacija ili pak uputa kako živjeti koja bi bila jednako vrijedna onoj proizišloj iz neodgovarajuće spoznaje i pasivnih strasti. U tom su smislu zapovijedi uma hipotetički imperativi koji se, pri dubljem promatranju, pokazuju kao kategorički. Zato E. Curley kaže:

„Njegovi su propisi hipotetički imperativi s nužnim antecedentima, te time zapravo kategorički. Ako želiš 'očuvati svoj bitak', nastoj nikoga ne mrziti. Dakle, ti želiš očuvati svoj bitak i to da želiš nije kontingentna činjenica. Dakle, zapovijed nipošto nije uvjetna“ (nav. prema Bennett, 1984, 307).⁵¹

Međutim, zapovijed uma ne može, kao takva, „preorijentirati“ čovjekovo ponašanje tako da on naprosto napusti svoju dosadašnju praksu udovoljavanja infantilnim strastima. Ona sama ujedno mora na neki način biti strast koja može prevladati pasivnu strast uz uvjet

⁵¹ Među komentatore koji izričito govore o preskriptivnosti Spinozine etike možemo ubrojiti i M. Lina koji u vezi nekih psiholoških načela što ih Spinoza iznosi (*E III*, P27, C3; *E III*, P28 i *E IV*, P46) zaključuje: „Psihološka načela poput ovih tvore jezgru Spinozine moralne psihologije i normativne etike“ (Lin, 2006, 321).

da je jača (prema *E IV*, P7). Kada čovjek prihvati i provodi ono što mu nalaže um, on spomenutu zapovijed prestaje promatrati kao normu koja bi bila izvanjska faktičnoj realizaciji njegovog *conatusa perseverandi* (usp. Bartuschat, 2011, 246). U tom smislu bi se moglo reći da bi preskriptivnost sâmu sebe trebala dokinuti u faktičnoj realizaciji *conatusa perseverandi*. Tek se tada rješava problem ontološke dihotomije između „biti“ i „trebati biti“ odnosno bila bi važeća teza: „ako je njegovo nastojanje vođeno umom, čovjek postiže svoj cilj“ umjesto teze „kako bi čovjek postigao svoj cilj, koji ne postiže nužno pukim činjenjem, on *bi trebao* koristiti razum“ (*isto*, 244).

6.3.3. Spinozini razlozi za preskriptivnost

Vjerujem da sam uspio iznijeti glavne razloge u prilog deskriptivnosti odnosno preskriptivnosti Spinozine etike. Iako se među poznavateljima spinozizma može naći više argumenata u prilog teze da je Spinoza na ovaj ili onaj način zastupao preskriptivnost, to nipošto ne znači da su argumenti u prilog deskriptivnosti pobijeni (barem ne svi) ili da preskriptivnost ima prednost zato što se vjerojatno može naići na više komentatora koji su zastupali ovu a ne suprotnu tezu. Da bi se došlo do nekog jasnijeg odgovora u vezi ove dileme, korisno je razmotriti dva argumenta u prilog preskriptivnosti odnosno Spinozin stav prema njoj. Pokazat će se da, što se tiče prvog argumenta, nije ni imao izbora nego djelovati na način na koji taj argument upućuje; što se tiče drugog argumenta, pokazat će se da ga je morao uvažavati ukoliko je bio realističan pri shvaćanju čovjeka i njegovog etičkog usavršavanja. Uskoro ćemo vidjeti o čemu se radi.

Uvodno treba reći da je on, naravno, bio svjestan problema da se preskriptivnost načelno ne uklapa u njegovu ontološko-determinističku koncepciju. Prema njoj, čovjek nije supstancija koja bi, u slučajevima kolebanja duše, mogla slobodno izabrati ono što bi trebala a ne ono čemu faktički teži. Na ontološkoj razini, čovjek je izraz božanske supstancije i u svakom je svom postupku posve determiniran da čini upravo ono što je činio, što faktički čini ili će činiti. Ukoliko bi bio suočen sa zahtjevom da na neki način treba učiniti ovo a ne ono zato što mu to nalaže njegov um, on bi trebao imati sposobnost odluke za istinsko dobro a ne za prividno dobro koje je navikao slijediti. Međutim, slobodna odluka u spinozizmu može biti proglašena tek fikcijom na temelju čovjekovog neznanja u kojem je smislu determiniran. Drugim riječima, na ontološkoj je razini nedopustiva dihotomija između faktičke realizacije svoga *conatusa perseverandi* i realizacije kakva bi trebala biti. Ta je realizacija uvijek bila, uvijek jest i uvijek će biti jedna jedina, u skladu s neumoljivim determinizmom koji prožima svaki dio realiteta pa tako i čovjeka u njegovom ponašanju.

To ne znači da čovjek neće (barem ponekad) djelovati prema zapovijedima uma iako ima infantilnu naviku slijediti prividno dobro. Međutim, i u takvim je slučajevima opet na djelu onaj determinizam prema kojemu je čovjek koji izabire istinsko dobro determiniran da se ponaša tako. Ako se naglašava konsekvencijalistički aspekt Spinozine etike u smislu da je

dovoljno ukazati na posljedice do kojih dovodi provođenje prividnog odnosno istinskog dobra, opet treba reći da nisu svi ljudi determinirani na način da uopće mogu doći u doticaj sa Spinozinim mislima kao i to da nisu svi spremni prihvatiti njegove teze, argumente i zaključke. Onima koji su determinirani u smislu da posjeduju nutarnju spremnost ili sklonost prihvatiti Spinozine misao poticaje bit će dovoljno izložiti posljedice do kojih dovodi prividno ili istinsko dobro. Ali ni u njihovom se slučaju ne radi, gledano ontološki, o sposobnosti izbora za istinsko dobro. Jednostavno su determinirani na način da na njih Spinozine misli dovoljno uvjerljivo djeluju te da čine ono što preporuča Spinoza.

Naš je filozof znao da, na ontološko-objektivnoj razini, stvari funkcioniraju tako te da je preskriptivnost stoga strano tijelo u cjelini njegovog sistema. Međutim, on stvari zapravo nije smio prezentirati na taj način, jer bi tada, što se tiče ispravnog etičkog djelovanja, morao konstatirati sljedeće: „Stvari na ontološkoj razini stoje tako i tako a zapovijedi uma će slijediti samo oni koji su odvijeka predodređeni da se upoznaju s mojom filozofijom i da imaju afiniteta prema njoj.“ Ovo bi bio strogo elitistički pristup ili elitistička poruka koju si Spinoza nije mogao dopustiti. Zašto? Odgovor se prije svega krije u njegovom nauku poznatom kao „etički egoizam“.

6.3.3.1. Etički egoizam

Prije svega, koliko god elitizam u spomenutom smislu bio neosporna činjenica („koliko je sve izvrsno teško toliko je i rijetko“; *E V*, P42, S), toliko je neosporno i to da svi ljudi imaju u svojoj naravi nešto zajedničko (i po sebi najdragocjenije unutar te naravi: sposobnost razumijevanja) na što se odnose ne samo „zapovijedi uma“ i „uzor ljudske naravi“ nego i čitava Spinozina filozofija. Stoga je Spinoza s pravom mogao očekivati da su svi ljudi, barem potencijalno, sposobni razumjeti i prihvatiti njegov nauk. Izričito elitistička poruka vjerojatno bi u samom početku odbila mnoge ljude da uopće proučavaju spinozizam i bila bi dodatni motiv njegovim osporavateljima i prezirateljima za žučnu borbu protiv njega.

Isto tako, izričito elitistička poruka mogla bi imati negativne učinke i na društvenom planu. Naime, čovjek koji živi prema zapovijedima uma najkorisniji je za zajednicu jer doprinosi njenoj homogenizaciji i skladnom suživotu. Mnogi građani koji nisu skloni živjeti prema zapovijedima uma lako bi onu elitističku poruku, zbog svoje infantilne inercije, mogli protumačiti u smislu kako se oni ionako ne osjećaju ili ne vide determinirani u smislu pripadnosti izabranom krugu te da im ne preostaje drugo nego i dalje težiti za prividnim i kompetitivnim dobrima. Drugim riječima, Spinozi nije bilo u interesu do kraja i radikalno promovirati strogi determinizam kada je riječ o čovjekovom ponašanju jer bi tako lako mogao dovesti do rezigniranog fatalizma i posve pasivnog prepuštanja sudbini i vlastitoj infantilnoj inerciji. Nekakvo poboljšanje, pogotovo većeg broja ljudi, prije je mogao očekivati ako na neki način ostavi prostora za preskriptivnost a onda i slobodu (SI) iako i

preskriptivnost i ta sloboda impliciraju kontingentnost stvari. Očito da je, kada je riječ o praktičnom djelovanju, kontingencija ne samo poželjna nego i neophodna:

„mi međusobni poredak i ulančanje samih stvari, to jest kako su stvari zbiljski poredane i ulančane, uopće ne znamo, pa je zato za vođenje života bolje, dapače i nužno, stvari razmatrati kao moguće“ (*TTP*, 109).

Osim toga, držao se pravila da treba

„govoriti prema sposobnosti shvaćanja svjetine i sve ono raditi što ni u čemu ne povećava teškoću da postignemo svoj cilj. Naime, od toga možemo steći nemalo koristi, samo ako se prilagodimo, koliko je moguće, njihovoj mogućnosti shvaćanja. K tomu, ljudi će prijateljski načuliti uši da čuju istinu“ (*TIE*, §17).

Dakako da se o takvom prostoru za preskriptivnost i slobodu (SI) može govoriti samo na subjektivno-praktičnoj razini: za običnog je čovjeka samorazumljivo da ima slobodu opredijeliti se za nešto što mu se nalaže iznutra ili zvana, odnosno on će se prije mijenjati na bolje ako ima osjećaj da može izabrati ono što mu um nalaže nego ako se pomiri s činjenicom da on tu zapravo ništa ne može nego se mora jako truditi upoznati Spinozinu filozofiju da bi eventualno vidio je li determiniran na način da ima sklonost prihvatiti je i provoditi u praksi. U tom se smislu Spinoza, suočen s dvama modelima kako artikulirati svoju etiku: objektivno-ontološki elitizam temeljen na deskriptivnosti i konsekvencijalizmu te subjektivno-praktični populizam temeljen na preskriptivnosti, opredjeljuje za drugu opciju. Temeljni razlog za takvo opredjeljivanje jest antropološka danost poznata kao „egoizam“.

Naime, Spinoza naučava da svaka stvar nastoji ustrajati u svom bitku, ali isto tako kaže da „nitko ne nastoji očuvati svoj bitak radi druge stvari“ (*E IV*, P25), što je kamen temeljac etičkog egoizma. Ako je egoizam temeljni zakon po kojem se ponaša svaka stvar, onda je on morao važiti i u slučaju Spinozine izgradnje njegove etike. Sada možemo postaviti jednostavno pitanje: je li Spinozi bilo u interesu da ljudi „zapovijedi uma“ i „uzor ljudske naravi“ shvate u puko deskriptivnom smislu ili na neki način obvezujućem preskriptivnom smislu? Uzme li se u obzir činjenica da se od preskriptivnosti može očekivati veći učinak u smislu poboljšanja većeg broja ljudi onda je odgovor, naravno, u smislu potvrde preskriptivnosti. Da je Spinoza procijenio kako bi više ljudi živjelo prema zapovijedima uma da je svoju etiku izložio u posve deskriptivnom svjetlu, on ne bi govorio o „zapovijedima“ uma nego možda o „preporukama“ ili, još bolje, o običnim „porukama“ ukoliko um – u čisto deskriptivnom i konsekvencijalističkom smislu – naprosto pruža čitatelju korisnu informaciju o tome do čega dovodi istinsko dobro u odnosu na ono prividno. Takav bi pristup bio kompatibilan sa strogim determinizmom ali bi, s druge strane, vjerojatno bio manje učinkovit pri „buđenju“ svjetine iz njene infantilnosti i pokretanju na djelovanje prema istinskom dobru kako ga definira Spinoza. Dakle, zašto je Spinozi bilo u interesu da što veći broj ljudi prihvati njegov nauk? Odgovor na to pitanje bit će jasniji pošto pogledamo neke dramatične epizode iz njegovog života.

Iako je naš filozof rođen i prvi dio života proveo u razmjerno tolerantnom i liberalnom Amsterdamu, svjetonazor, čije je temelje stekao još u mladosti, mu je cijeli život stvarao probleme budući da se radilo o svjetonazoru za koji neuka svjetina te naročito crkveni velikodostojnici ne samo da nisu imali razumijevanja nego su zbog njega promatrali Spinozu kao opasnog heretika koji prijeti potkopati vjerske zasade, ne samo židovstva nego i kršćanstva, kao i narušiti mir u društvu. Mladi se Spinoza imao prilike upoznati s autorima čija su mu djela ponudila drukčija viđenja vjere, prirode, Boga, čovjek, znanosti i autoriteta, a prema kojima je Spinoza očito imao sklonost, što ne znači da je misli prethodnih autora tek papagajski ponavljao nego se znao kritički postaviti prema njima. Osim već spomenutih mislilaca (Euklid, Galileo, Descartes), Spinoza se upoznao s mislima i drugih velikana: Miamonides, Gassendi, Kepler, F. Bacon, Machiavelli, Hobbes itd.

Njegova progresivna i disidentska razmišljanja dovela su najprije do njegovog izopćenja iz židovske zajednice u Amsterdamu u dobi od 24 godine. Za amsterdamske Židove neprihvatljivi su i sablazni bili stavovi mladoga Spinoze. Izopćen je najtežim oblikom anateme zbog „strašnih hereza“ koje je „prakticirao i naučavao“. Bijes prema mladome heretiku bio je golem te ga je, navodno, jedan ortodokсни Židov čak pokušao ubiti. Neke od posljedica takvog izopćenja bile su: zabrana ostalim Židovima da usmeno ili pismeno komuniciraju sa Spinozom; da ga prime pod svoj krov ili pomažu na neki drugi način; da čitaju išta što je on napisao itd. Osim toga, Spinozi je bilo otežano bavljenje dotadašnjim poslom (zajedno s bratom je vodio tvrtku koja se bavila trgovinom južnog voća i orijentalnih proizvoda), a židovski su se rabini potrudili da uskoro bude i protjeran iz Amsterdama. Ovo iskustvo iz mladosti pratilo je Spinozu cijeloga života kao upozorenje na činjenicu da ljudi uglavnom nemaju spremnost prihvatiti dublju istinu i napustiti uvriježene predrasude. S druge strane, Spinoza nije mogao ne nastaviti s razvojem svoje filozofije samo što je sada bio vrlo oprezan po pitanju s kime uopće komunicirati i raspravljati o svojim tezama i kako ubuduće prezentirati svoje misli. Koliko god bio oprezan u iznošenju svojih stavova, ipak je nastojao pomoći ljudima da se riješe svojih praznovjerja i strahova te da ne budu obične marionete u rukama vjerskih autoriteta. Osim toga, imao je veliku potrebu poraditi na postizanju veće slobode i tolerancije u društvu što se tiče razvijanja i izražavanja svojih misli, koliko god one bile heterodoksne, težeći, naravno, k postizanju višeg oblika znanja u skladu sa smjernicama znanstvene revolucije te ponajprije po uzoru na matematiku.

Tako se odlučuje na objavljivanje, iako anonimno, svoje *Teologijsko-političke rasprave*. O razlozima zašto je uopće počeo pisati to djelo izvještava Oldenburga: htio je suzbiti predrasude teologâ koji priječe ljudima da se bave znanošću; htio se obraniti od optužbi da je ateist; i htio je izboriti slobodu prakticiranja znanosti i izražavanja misli (usp. *Ep.* 30). Nakon objavljivanja knjige 1670., reakcije su bile puno nepovoljnije po Spinozu nego što je on očekivao. Ne samo da se njome nije umanjio utjecaj teoloških predrasuda nego se nije ni povećala toliko željena sloboda mišljenja i izražavanja.

Isto tako, Spinoza tim djelom nije uspio u naumu da pripravi put za svoje glavno i obuhvatno djelo na kojem je tada već radio (usp. Klever, 1996, 39). Dogodilo se upravo suprotno: lavina žučnih pobijanja i optužbi samo je otežala objavljivanje *Etike* za koju je Spinoza znao da će polučiti još žešće reakcije. Tako on Ostensu objašnjava da je jedan njegov kritičar posve krivo shvatio njegovu *Teologijsko-političku raspravu* i neopravdano ga nazvao ateistom (usp. *Ep.* 43). Isti mu kritičar predbacuje da je lukavo i podmuklo promicao „najgore deističke teze“ te da Bogu „oduzima slobodu i podvrgava ga sudbini“. Spomenuto je djelo izvorno bilo tiskano na latinskom i zapravo je, koliko god bilo osporavano te izazvalo burne reakcije i neprijateljstvo prema Spinozi, vrlo brzo postalo jako popularno te su ga neki preveli na holandski kaneći ga i objaviti. No, Spinoza, baš zato što nije htio širiti krug onih koji bi ostali sablažnjeni tim djelom, moli dotičnoga gospodina Jellesa da spriječi tiskanje na holandski (usp. *Ep.* 44).

Ubrzo nakon ovog nemilog događaja dogodio se jedan drugi, s tragičnim završetkom, a radilo se o Spinozinom političkom zaštitniku Janu de Wittu. Ovaj je bio dugogodišnji regent Nizozemske, liberalan po svjetonazoru i kao takav zaslužan da su se u Nizozemskoj uopće mogla objavljivati progresivna djela poput *Teologijsko-političke rasprave*. S druge strane, liberalnim je krugovima u Nizozemskoj – koji su bili u napetim odnosima s ortodoksnim kalvinistima – odgovarala takva knjiga koja promiče trezveniji pristup Bibliji, relativizira neke njezine „istine“ te time umanjuje moć crkvenjaka. Spomenutog de Wittu nahuškana i razjarena svjetina pogubila 1672., što je navodno toliko uznemirilo Spinozu da je kanio izići na javno mjesto i protiv one svjetine izvjesiti natpis *Ultimi barbarorum* (*Najgori barbari*).

Ove tri epizode iz Spinozinog života zorno pokazuju i dokazuju da je Spinozi za čitavog njegovog života važan cilj bio pomoći ljudima da se „otrijezne“ u smislu napuštanja loših predrasuda koje ne samo da im ne mogu osigurati pravu sreću na osobnoj razini nego su također opasne na društvenom planu za sve neistomišljenike, uključujući Spinozu. Jedna od predrasuda te svjetine bilo je i njihovo uvjerenje da mogu djelovati slobodno, tj. da imaju sposobnost izbora između više opcija. Izbor za jednu opciju trebao je biti motiviran dovoljnim razlogom baš za nju. Spinoza je u svojoj *Etici* naveo mnogo razloga zašto bi ljudi trebali izabrati istinsko dobro kako ga on definira. Da bi ga ljudi doista i izabrali, to je istinsko dobro trebao prikazati u preskriptivnom svjetlu. Na taj je način Spinoza mogao očekivati da će njegova nauk polučiti kakav-takav učinak; u svakom slučaju veći od onog do kojeg bi došlo da je nauk o istinskom dobru prikazao deskriptivno u smislu ontološko-objektivnog elitizma. Spinoza, naime, nije imao posla s racionalnim ljudima koji su spremni bez strasti odvagnuti argumente *pro et contra* nego s neukom svjetinom podložnom pasivnim strastima, neodgovarajućoj spoznaji, praznovjerju i predrasudama. „Racionalnijima“ se u tom smislu nisu pokazali ni mnogi u filozofiju i teologiju upućeni znalci koji su mu upućivali oštre kritike i optužbe huškajući dodatno manipulaciji podložnu svjetinu protiv njega. Dakle, Spinoza se većem uspjehu glede širenja svojih stavova o istinskom dobru i načinu kako ga postići mogao nadati ako se na neki način „prilagodi“ svjetini. Toj je svjetini samorazumljivo da ima slobodu opredijeliti se za ono što je spoznala da treba činiti ili joj je naređeno izvana da treba činiti:

njoj je koncept preskriptivnosti i te kako razumljiv. To znači da je Spinozi bilo u interesu ostaviti prostora i za preskriptivnost i za slobodu (SI).

Spinozin nauk, u najmanju ruku, zagovara toleranciju prema neistomišljenicima i slobodu izražavanja. To su bile među glavnim intencijama njegovog pisanja i objavljivanja *Teologijsko-političke rasprave*. U čitavom djelu nudi jako puno stručnih i uvjerljivih razloga kojima pokušava uvjeriti čitatelje u opravdanost onoga za što se zalaže. Vjerovao je da je pružio dobre argumente za svoje teze te da je pokazao:

„(I.) da je nemoguće ljudima oduzeti slobodu da kažu ono što misle; (II.), da se ovu slobodu, bez štete po pravo i autoritet vrhovnih vlasti, svakome može dati i da se njome svatko može služiti bez štete po to pravo ukoliko iz toga ne uzima slobodu da u republici uvodi neki zakon ili da djeluje protiv priznatih zakona; (III.), da ovu slobodu može imati svatko bez opasnosti po mir u državi...; (IV.), da je svatko može imati bez štete po pobožnost; (V.), da su zakoni koji se odnose na spekulativne stvari u svakom pogledu beskorisni; (VI.), na koncu smo pokazali da se ovu slobodu može dati ne samo bez štete po mir u republici, po pobožnost i po pravo vrhovnih vlasti, nego da je upravo i treba dati kako bi se sve to očuvalo...” (*TTP*, 485-487).

Da su ljudi prihvatili Spinozine argumente izložene u tom djelu, on bi imao koristi u smislu da bi mogao slobodnije razvijati, priopćavati i eventualno revidirati svoje misli. U tom bi smislu, možemo tako reći, imao „minimalnu“ korist ukoliko ga ne bi ometali u njegovom razvoju filozofije.

Da je bio ispunjen taj osnovni uvjet, on bi zasigurno već za života objavio i svoje glavno djelo u kojemu iznosi misaone poticaje koji su mogli motivirati njegove suvremenike da uznapreduju u idealima o kojima on govori. Da su se Spinozini suvremenici vidljivo približili uzoru ljudske naravi, oni su mogli poslužiti Spinozi kao dodatni primjer i poticaj kako se što više približiti tom uzoru. U tom se smislu može govoriti o „maksimalnoj“ koristi koju bi Spinoza imao da su ljudi u većoj mjeri prihvatili njegove ideje. Ponavljam važnu poantu: Spinoza je mogao računati na veću učinkovitost svojih poruka ako ih prezentira u preskriptivno-utilitarističkom svjetlu koliko god preskriptivnost zapravo nije spojiva s ostatkom njegove filozofije. Pritom je mogao računati na osjećaj u ljudi da su slobodni (SI) izabrati ono u što ih se uvjeri da im je korisnije. Time je lakše mogao privoliti čitatelje da postupaju prema njegovim savjetima koliko god njihov osjećaj da su slobodni (SI) bio fikcija. Da zaključim: on je imao jake razloge za deskriptivnost ali još jače za preskriptivnost ukoliko je njemu sâmom bilo u interesu da što više ljudi što radikalnije prihvati etički život kakav je zagovarao. Drugi važan razlog zašto je Spinoza trebao ne samo dopustiti nego i insistirati na preskriptivnosti proizlazi iz njegovog nauka o „vječnosti“ duha. Naime, tim je naukom praktički demotivirao čovjeka da ide za istinskim dobrom. O čemu se radi?

6.3.3.2. Vječnost duha

Spinoza kaže sljedeće: „Ljudski duh ne može biti posve uništen zajedno s tijelom, nego od njega ostaje nešto što je vječno“ (*E VI, P23*). Ne ukazuju li ove riječi nedvosmisleno na činjenicu da nešto od čovjeka ostaje živjeti i nakon smrti, tj. ne ukazuju li na bitni element židovsko-kršćanskog vjerovanja: besmrtnost duše? Odnosno, ne znači li „vječnost duha“ isto što i „besmrtnost duše“? Spinoza se na jednom drugom mjestu vrlo kritički, pa i podrugljivo, izjašnjava o „uvjerenju svjetine“ da će nakon smrti biti nagrađena za dobra djela odnosno kažnjena za zlodjela (usp. *E V, P41, S*). Ovakvo uvjerenje svjetine bitno ovisi o uvjerenju da njihova duša opstoji i nakon smrti te da moraju gajiti osjećaj dužnosti i vjeru kako bi mogli provoditi božanske zakone te si time priskrbiti raj. Spinoza ovakvo uvjerenje svjetine kritizira zato što se ista ta svjetina trudi živjeti kreposnim životom u pogledu zagrobne nagrade:

„pa kad u ljudima ne bi bilo ove nade i straha i kad bi, štoviše, vjerovali da duh propada zajedno s tijelom te da nevoljnima koji su posve iscrpljeni od bremena dužnosti ne predstoji nikakav daljnji život, vratili bi se svojoj čudi i sve bi usmjeravali po svojim željama i više bi se htjeli pokoravati sudbini nego sebi“ (*isto*).

Spinoza se ne može načuditi da ljudi ne bi mogli živjeti kreposno makar znali da duh nije vječan ili besmrtan, odnosno ne slaže se s ljudima koji bi, kad bi znali da duh nije vječan ili besmrtan, „radije živjeli bez duha i bez uma“ (*isto*). Kritiziranjem ovakvog stava neuke i praznovjerju sklone svjetine Spinoza hoće istaknuti ispravno vrednovanje i prakticiranje kreposnog života. Naime, vrlina ima svoju vrijednost i važnost u ovome životu, tj. ona nije „breme“ koje ljudi moraju nositi ili odraditi u ovome životu da bi nakon smrti zaslužili vječno blaženstvo. Blaženstvo Spinoza ne promatra kao cilj do kojega dovodi krepostan život: „Blaženstvo nije nagrada za vrlinu nego vrlina sâma“ (*E V, P42*). Budući da „vječnost duha“ očito nije isto što i „besmrtnost duše“, ostaje pitanje kako ispravno shvatiti tu vječnost.

Stvari postaju jasnije kada vidimo da Spinoza stvari promatra pod dva vidika: pod vidikom njihove bezvremenite ili vječne biti i pod vidikom zbiljske aktualizacije te biti u vremenu i prostoru. Spinoza „vječnost“ shvaća u smislu bezvremenitosti (usp. *E V, P23, S*). Bit tijela postoji i prije samog ostvarenja te biti u određenom vremenu, a ta bit ima svoj korelat (unutar atributa mišljenja) u predstavi te biti: „U Bogu je ipak nužno dana predstava koja bit ovog ili onog ljudskog tijela izražava pod vidom vječnosti“ (*E V, P22*). Bit tijela, u stanju prostorno-vremenske aktualiziranosti, također ima svoj korelat unutar atributa mišljenja, i to je onda konkretni duh koji je predstava ovog ili onog ljudskog tijela. Temeljem Spinozinog paralelizma, duh u temeljnom ontološkom smislu doživljava sudbinu koju doživljava i njegovo tijelo: on, kao predstava svoga tijela, se rađa i umire zajedno s njim. Sve što je tijelo proživljavalo u prostorno-vremenskoj interakciji s drugim tijelima registrirao je duh i na svoj način proživljavao kao ugodu, neugodu, bol, strah, radost itd. Kada tijelo umre, i dalje opstoji bezvremenska bit tijela i njoj odgovarajuća bezvremenska predstava koja je sadržana u božanskom razumu. Bit tijela može se, dakle, promatrati pod vidom vječnosti ili vremenitosti, a isto tako i bit duha (usp. *E V, P23, Dm i S*).

Što bi bio sadržaj duha koji za svoj predmet ima vječnu bit tijela? Taj bi sadržaj bio znanje one biti tijela, „a to znanje, kao i bit koja je njegov predmet, jest vječno i nadživljava smrt osobe“ (Nadler, 2006, 265). Svako je tijelo specifično po složenom odnosu gibanje/mirovanje pa u tom smislu i bezvremenska bit duha izražava i ima za predmet svog znanja ponajprije taj specifičan odnos, a potom, nakon aktualizacije biti u vremenu, i set odgovarajućih spoznaja koje duh ima o svom tijelu. Iz Spinozinog paralelizma proizlazi paralelna vremenska egzistencija, ali i paralelna bezvremenska egzistencija duha i tijela. Pritom se radi o dva bitno različita pogleda na bit.

On navodi još neke argumente zašto se „vječnost duha“ ne može poistovjetiti s „besmrtnosti duše“. Kada govori o spomenutom paralelizmu (usp. *E* II, P13, S) ali i pansihizmu, Spinoza naglašava da vječna predstava postoji o vječnoj biti svake stvari, „jer o svakoj stvari ima nužno u Bogu predstava kojoj je Bog uzrok, na isti način kao što je on uzrok predstave ljudskog tijela“ (*isto*). Vječnost, dakle, koju ima ljudski duh nije specifičnost čovjeka nego je nešto što pripada svakoj stvari ukoliko u Bogu postoji predstava svake stvari. Nadalje, „vječnost“ duha ne odnosi se na čitavu osobu ili sebstvo jer je osoba sastavljena od zbiljski postojećeg tijela i njegove predstave, tj. „osoba nije duša ili duh koja je slučajno utjelovljena“ (Nadler, 2006, 269). Ukoliko se osoba odnosi na čitavog čovjeka u njegovoj cjelovitosti duh-tijelo, onda ona ne može opstati nakon propadanja tijela. Samosvijest također ne može biti nešto što nadživljava tijelo, jer ona bitno ovisi o svome tijelu i njegovoj interakciji s izvanjskim tijelima: „Duh sâma sebe spoznaje samo ukoliko opaža predstave stanja tijela“ (*E* II, P23). Spinoza smatra da ljudi svoju vječnost duha brkaju s besmrtnosti duše zato što u život nakon smrti projiciraju sjećanje i svijest koju imaju u ovome vremenitom životu (usp. *E* V, P34, S). Ako se „vječnost duha“ ne odnosi na „besmrtnost duše“, na što se onda odnosi?

Odnosi se na skup odgovarajućih spoznaja ili predstava koje duh ima kada svoje tijelo promatra pod vidikom vječnosti: „Duh pod vidom vječnosti poima samo ukoliko poima bit svojeg tijela pod vidom vječnosti“ (*E* V, P31, Dm). Kada duh ima odgovarajuću spoznaju on je „vječan modus mišljenja koji je određen od drugog vječnog modusa mišljenja, ovaj pak od drugoga i tako u beskonačnost“ (*E* V, P40, S), pri čemu svi ti modusi zajedno „čine vječni i beskonačni Božji razum“. Dakle, „vječnost“ duha odnosi se na set odgovarajućih spoznaja koje on ima o svome tijelu i preko kojih sudjeluje u vječnom božanskom razumu, a ne na čovjekov razum kao spoznajnu sposobnost ili na njegovu osobu, samosvijest ili sebstvo. Vidjeli smo da Spinozin govor o „vječnosti“ duha ne znači da duh nadživljava tijelo u smislu kao što besmrtna duša – prema religijskom nauku – nadživljava tijelo. Sada treba vidjeti koje su posljedice ovakvog nauka na etičku preskriptivnost.

On, objektivno govoreći, povećava potrebu za preskriptivnosti unutar spinozizma. Naime, svaka zapovijed uma s jedne je strane informacija ili uvid u posljedicu do koje dovodi djelovanje prema toj informaciji. Koliko god ona bila istinita (u smislu da pomaže čovjeku da dođe do istinske sreće), ona čovjeka ne može pokrenuti na djelovanje ukoliko i sâma nije

strast. Međutim, prosječan čitatelj koji je, proučavajući spinozizam, došao do uvida u činjenicu da djelovanje prema zapovijedima uma neće nimalo utjecati na njegovo stanje nakon smrti (jer mu duh ne nadživljava tijelo) lako može naći mnoge razloge ili pravdanja zašto da ne krene u smjeru istinskog dobra na koje upućuju one zapovijedi.

Prije svega, on o opciji težnje prema istinskom dobru ne razmišlja kao intelektualni automat ili stvar kojoj bi bilo svejedno kojim će smjerom krenuti. Zatim, njegovo naviknuto ponašanje temeljeno na infantilnoj inerciji ima svoju snagu i utjecaj pri takvom razmišljanju o eventualnom preusmjeravanju životnog puta i stjecanju novih navika koje zahtijeva česta samoodricanja. Stoga je lako moguće da takav čovjek lako odustane od Spinozinih preporuka jer će spontano rezonirati na način: zašto bih se trudio oko nekakvog „istinskog“ dobra u smislu dugotrajnog i mukotrpnog razvijanja svojih umskih sposobnosti ako mi nitko ne jamči da ću to i postići? Što ako mi je suđeno da umrem prije nego polučim uočljiviji napredak na tom putu, zašto sam se uopće trudio? Što ako sam determiniran na način da zbog raznih nutarnjih ili vanjskih faktora ne uspijem znatno napredovati na tom putu? Nije li i racionalni Spinoza priznao da se na tom putu treba puno truditi i odricati? Uostalom, zašto bi spoznaja Boga kao uzroka sebe i svih stvari uzrokovala ikakvu sreću ili zadovoljstvo ukoliko na svakom koraku vidim tolika zla, nesreće, nepravde, bijede i patnje? Ili, može li čovjek koji trpi od nekakve teške ili kronične bolesti biti ushićen spoznajom da mu je Bog uzrok a od istog tog Boga mu je i došla ona bolest? Ukratko, prosječan čovjek će se pitati zašto bi uopće krenuo onim neugodnim putem koji zahtijeva svakodnevni samoprijegor da bi eventualno i postupno postajao „savršeniji“ kako to zamišlja Spinoza? Ne želeći se odreći svakodnevnih i naviknutih sitnih zadovoljstava prosječan će čovjek pitati: Nije li bolje imati vrapca u ruci nego goluba na grani? Takav će, infantilnošću prožeti i na nju naviknuti, čitatelj vjerojatno navoditi ova i slična pitanja koja će mu zapravo poslužiti kao izlika da ni ne krene težim putem kako bi postigao ono što je po sebi dragocjeno ali i rijetko. U pozadini takvih pitanja i izgovora leži temeljno uvjerenje da se bilo kakav trud u smislu razvijanja spoznaje i vrline neće odraziti na zagrobni život kojega, prema Spinozi, nema.

Po tom je pitanju učinkovitiji pristup imao Platon u svome dijalogu *Fedon*, u kojemu besmrtnost duše ističe kao glavni razlog zašto bi čovjek trebao djelovati što izvrsnije u etičkom smislu:

„Kad bi smrt bila rastanak od svega, onda bi bila sreća za zlobnike kad umru jer bi se dušom oslobodili od svoga tijela, ali i od svojih zloća. No, budući da se pokazala besmrtnom, to neće za nju biti oslobođenje od zloće niti njezin spas, osim da postane što je moguće bolja i razboritija“ (107c5-d2).

Platon vrlo realistično i u tom smislu ispravno detektira koju važnost ima besmrtnost duše za etiku. „Zlobnik“ o kojemu on ovdje govori zapravo je čovjek koji djeluje prema infantilnoj inerciji iz Spinozine filozofije. Na tragu Platonovog stava o tome kako bi se infantilni čovjek postavio prema činjenici da je duša smrtna može se reći kako se takav čovjek može samo veseliti činjenici da će nakon smrti imati istu sudbinu kao i onaj koji se trudio oko svog

etičkog usavršavanja u smislu težnje prema istinskom dobru: njega će zadesiti isto što i moralnog čovjeka, tj. više ga neće biti. Upravo ta temeljna važnosti besmrtnosti duše za etiku, za koju je – također prema Platonu – vrlo važna ispravna spoznaja, ponukala je grčkog filozofa da u spomenutom dijalogu nastoji dokazati da je čovjekova duša doista besmrtna. Ako sudbina čovjekove duše nakon smrti bitno ovisi o tome kako je provodila ovozemaljski život – moguće je da najbolji ljudi zauvijek ostanu u inteligibilnom i duhovnom svijetu (usp. 114c2-5), a najveći zlikovci zauvijek ostanu u Tartaru (usp. 113e1-8) – onda će svaki razuman čovjek nastojati oko spoznajno-etičkog usavršavanja. Da zaključim, Spinozin nauk o „vječnosti“ duha vrlo lako može na običnog i infantilnog čovjeka djelovati demotivirajuće glede nastojanja oko istinskog dobra. Štoviše, lako može djelovati motivirajuće u smislu da nastavi slijediti svoje stare infantilne navike. Zbog toga još više dolazi do izražaja uloga i važnost preskriptivnosti Spinozine etike budući da je on, svojim naukom o vječnosti duha, znatno umanjio motivaciju čovjeka da živi prema zapovijedima uma i uzoru ljudske naravi. Taj nedostatak motivacije eventualno može (djelomično) ispuniti preskriptivna, a ne deskriptivna etika pogotovo ako je upućena ljudima kojima je koncept preskriptivnosti i slobode (SI) samorazumljiv. Nakon ova dva razloga zašto je Spinoza treba prikazati svoju etiku u preskriptivnom svjetlu, može se zaključiti sljedeće: imao je dobre razloge za deskriptivnost, ali još jače razloge za preskriptivnost ukoliko se njegove etički projekt promatra pod vidikom njegove učinkovitosti (a ne prije svega pod vidikom kompatibilnosti etike s ontologijom i antropologijom).

6.3.4. Implikacije preskriptivnosti na slobodu u smislu sposobnosti izbora

Iz rečenog je vidljivo da je etička preskriptivnost zasigurno prisutna u Spinozinom etičkom projektu. Ta preskriptivnost svakako nije izričita, ali je prisutna. Manje je važno hoćemo li je nazvati „blaga“, „umjerena“ ili „implicitna“: važnije je to da je Spinoza računao na nju i još je važnije to da ona ima posljedice na čovjekovo ponašanje.

Ovdje je dobro podsjetiti na osnovni model uzrokovanja u čitavom spinozizmu: svaka stvar, pa tako i čovjek, izražava određena svojstva i težnje primjerene njenoj biti i u tom se smislu treba prije svega govoriti o oblikovnim uzrocima. Kada je ovo formalno uzrokovanje uklopljeno u kontekst interakcije s ostalim modusima, događa se uzrokovanje jedne stvari na drugu u smislu djelatnih uzroka pri čemu će jedna stvar izvršiti veće uzročno djelovanje na drugu već prema komparativno višem stupnju moći.

Međutim, Spinozina preskriptivistički impostirana etika zahtijeva od čovjeka da dobro promisli o smjeru svoga djelovanja te da „revidira“ taj smjer. Ako je navikao težiti prema prividnim dobrima a uočio je da bi svoje ponašanje trebao preusmjeriti prema istinskim dobrima, onda izgleda da u takvim slučajevima više nije samorazumljiv onaj formalno-eficijentni model uzrokovanja nego je izgleda potrebno da čovjek svoje postupanje izvršava imajući u vidu bolji od dva moguća cilja i smjera svoga djelovanja: istinsko dobro. Ukoliko

prvu percepciju i razmišljanje o istinskom dobru nema kao neutralno biće kojemu je svejedno, ili jednako lako, preusmjeriti svoje ponašanje prema tom za njega novom dobru jer je navikao težiti prema onom prividnom, utoliko se on mora potruditi „izabrati“ i krenuti drugim smjerom u svom ponašanju, jer je uočio da će od tog smjera više profitirati. Time su stvorene pretpostavke za djelovanje iz slobode (SI) koja me u ovom radu zanima. Drugim riječima, činjenica da se čovjek, barem ponekad, opredjeljuje za istinsko dobro, a ima težnju prema onom prividnom, pokazuje da on funkcionira kao stvar koja načelno može preuzeti stvar u svoje ruke i usmjeriti djelovanje prema dobru koje je za njega odista korisno. Pogledajmo slučaj „slobodnog“ čovjeka koji Spinoza postavlja kao „uzor ljudske naravi“.

Spinoza nam u tom slučaju iznosi brojne komparativne prednosti i kvalitete koje ima takav čovjek u odnosu na onoga koji je rob pasivnih strasti. Prije svega, on nije navezan na ograničene i nestalne vrijednosti grčevito se boreći da ih zadrži ako ih je uopće stekao. Slobodan čovjek neće u osjetilnom hedonizmu vidjeti jedini ili glavni smisao svog života zato što zna da predmeti ili osobe koji omogućuju takve užitke već sutra mogu nestati a tada čovjeku, navezanom na njih, preostaje jedino nezadovoljstvo, očaj ili depresija. Kvaliteta sreće koju čovjek postiže navezujući se na neku stvar proporcionalna je stupnju savršenstva te stvari. Ili, slobodan čovjek neće biti opsjednut čašću jer bi to značilo da neprestano mora ispunjavati očekivanja drugih ljudi pred kojima uživa određeni ugled. Tako je on u toj svojoj sreći opet izložen vanjskim stvarima koje su, međutim, po sebi nestalne i prevrtljive pa bi se moglo dogoditi da zbog promijenjenog mišljenja svijetline ostane bez ugleda u kojemu je dosad uživao. U tom su smislu dobar primjer političari koji neko vrijeme mogu biti popularni u društvu ali koji tu popularnost lako mogu i izgubiti. Slobodan čovjek neće pretjerano težiti ni bogatstvu jer ga danas može posjedovati a sutra se stanje može promijeniti te će ostati ne samo bez bogatstva nego i bez svih onih užitaka koje si je mogao omogućiti novcem. Superiornost slobodnog čovjeka očituje se i na spoznajnom planu ukoliko takva osoba ne veže svoju spoznaju za promjenjive stvari na koje je slučajno naišao nego na nekim zajedničkim i nepromjenjivim sastavnicama stvarnosti. U konačnici, takav čovjek svoju spoznaju temelji na Bogu, uzroku svih stvari pa tako i njega sâmog. Bog, kao najsavršenije i nužno postojeće biće, najizvrsniji je predmet na koji se čovjek može navezati, prije svega razvijajući aktivnost najprimjereniju njegovom duhu: razumijevanje. Osim toga, slobodan čovjek neće težiti kompetitivnim dobrima nego će pomoći drugima da i oni teže istom dobru kojemu on teži i kojega svi mogu podjednako posjedovati, bez izazivanja uzajamne zavisti ili mržnje. Spinoza je mogao očekivati da će se ljudi, koji su upoznati sa stanjem stvari kako ga je naš filozof izložio, na neki način „oduševiti“ ovakvim istinskim dobrima koja jedina mogu afirmirati ono istinski svojstveno i svim ljudima zajedničko ljudske biti. Međutim, kako doći do stanja u kojemu će čovjek, uvidjevši superiornost istinskih dobara što ih posjeduje slobodan čovjek, uživati istinsku sreću?

Naime, Spinoza o „slobodnom“ čovjeku govori kao *cilju* kojemu bi se svi ljudi trebali što više približiti, jer što se čovjek više približi tom cilju to će biti aktivniji i savršeniji. Za postizanje tog cilja, od čovjeka se očekuje da se „može“ za njega opredijeliti koliko god bilo

teško napuštanje starih infantilnih navika. Bolje rečeno, čovjek se za postizanje tog cilja treba u svom životu puno puta opredjeljivati i preusmjeravati, jer mu infantilna inercija ne dopušta riješiti tu dilemu jednom za svagda. Drugim riječima, na razini njegovog subjektivno-praktičnog ponašanja se pretpostavlja da ima sposobnost izbora istinskog dobra odnosno opredjeljivanja za istinsko a ne za prividno dobro. Štoviše, oko prividnog dobra se, zbog svoje infantilne inercije, i ne treba toliko truditi kao oko istinskog dobra jer, kao što netko jednom mudro reče: „Okolo dobra se treba potruditi, a zlu se samo treba prepustiti“.

Dakle, sloboda (SI) je neophodno sredstvo ili način kako doći do slobode u smislu kako je Spinoza koncipira. „Lijekovi“ za strasti koje preporuča Spinoza mogu tek olakšati postizanje tog cilja a nikako obaviti sav posao, jer čovjek, kao prvo, nije intelektualni automat te, kao drugo, on u tom pravcu djeluje opterećen svojom naviknutom infantilnom inercijom. Osim toga, vjerojatno najjači takav lijek (promatranje svih stvari kao nužnih) može pomoći u slučajevima kad nam netko učini nešto nažao, ali ne pomaže u mnogim drugim slučajevima. Što ako nas obuzme strast da uzmemo tešku drogu? Hoće li nas od toga odvratiti sama spoznaja da je naša strast predodređena da bude takva? Ili, ako u Africi slučajno naiđemo na lava, hoće li nam umanjiti strah spoznaja da je do tog susreta moralo doći? Sloboda za Spinozu znači djelovanje determinirano samo vlastitom naravi, što implicira distanciranost spram ostalih promjenjivih modusa s kojima je čovjek u interakciji. Čovjek svoju životnu odiseju započinje potpunom pasivnošću, to jest, potpunom izloženošću izvanjskim stvarima i ovisnošću o njima. Takav način aktualizacije vlastitog *conatusa perseverandi* kasnije se, gotovo po inerciji, dodatno afirmira i učvršćuje. No, Spinoza naučava da takav oblik ustrajanja u svom bitku i povećanja moći nije dobar te da bi čovjek trebao (zato što je to za njega istinski korisno ili dobro) izabrati drugi oblik. Drugim riječima, poziva čovjeka da se opredjeljuje za istinsko dobro i da se sve više približava uzoru ljudske naravi. On praktički poručuje svakom čitatelju: „Ti se trebaš opredijeliti za istinsko dobro, jer ti je to odista korisno, i ti to možeš!“ To je njegova praktična poruka koliko god ona bila nespojiva s paralelizmom ukoliko zapravo doziva interakciju duh-tijelo ukoliko je onaj „trebaš“ upućen, doduše, čitavom čovjeku ali se prije svega odnosi na duh koji bi trebao sebe i svoje tijelo povesti u pravcu koji onaj „trebaš“ naznačuje.

A što je s determinizmom kao jednom od glavnih i najupečatljivijih sastavnica njegovog sistema? Kako onu čovjekovu „sposobnost“ da izabere istinsko dobro iako je po navici skloniji prividnom dobru povezati s naukom da je čovjek u svakom svom postupku determiniran od Boga, a ne iz sebe: „Stvar koja je određena da nešto čini nužno je tako određena od Boga; a, ako nije od Boga određena, samu sebe ne može odrediti da čini“ (E I, P26)? Ili, kako čovjekovu „sposobnost“ da se opredijeli za ovo ili ono dobro uklopiti u sveopću kauzalnu mrežu u kojoj je svaka stvar u svom postojanju i činjenju određena drugom stvari, ova opet nekom drugom itd. (usp. E I, P28 i 33)?

Jedinim zadovoljavajućim odgovorom na ova pitanja opet se čini promatranje problema na objektivno-ontološkoj i subjektivno-praktičnoj razini. Na prvoj razini, čovjek doista nema sposobnost opredijeliti se ili izabrati bilo što umjesto nečeg drugog. Međutim, na subjektivno-praktičnoj razini on se faktički opredjeljuje za jedno ili drugo. Štoviše, on je gonjen – ako je spoznao što je za njega odista korisno iako i dalje teži prividnom dobru – na izbor. Kako je to moguće? Moguće je zato što čovjek ne zna u kom je smislu, na objektivno-ontološkoj razini, determiniran, tj. ne zna hoće li se u konkretnom slučaju opredijeliti za ovaj ili onaj smjer, a tjeran je da krene jednim smjerom. On je jedino svjestan koegzistiranja u sebi različitih težnji od kojih svaka nudi svoje razloge zašto bi čovjek treba postupiti u skladu s njom a ne suprotnom težnjom: težnja k prividnom dobru nudi lagodan život prema ustaljenim infantilnim navikama a težnja k istinskom dobru prelazak na viši stupanj slobode/aktivnosti/savršenstva/sreće. Moguće je također zato što se čovjek osjeća svojevrsnom supstancijom koja je začetnik svojih čina.

Iako se čovjeku, na objektivno-ontološkoj razini, ne mogu pripisati ni supstancijalnost, ni aktivnost, ni mogućnost opredjeljivanja, na subjektivno-praktičnoj razini stvari funkcioniraju drugačije. Ovdje treba podsjetiti na činjenicu da je Spinozi, od svih filozofijskih disciplina, najvažnija bila etika odnosno pokazivanje i pomaganje čovjeku kako se izbaviti iz ropstva i pasivnih strasti i zaživjeti slobodnim životom pod vodstvom uma. Ukoliko se pokazalo da je preskriptivnost neophodna etapa na tom putu, onda je otvoren prostor i za promatranje čovjeka, na subjektivno-praktičnoj razini, kao aktivne supstancije koja može izabrati istinsko dobro a ne se i dalje prepuštati prividnom dobru. Na takav je scenarij čovjek zapravo prisiljen jer, s jedne strane, ne zna u kojem je smislu determiniran, a s druge strane treba izabrati jedan smjer djelovanja, a to će biti onaj za kojega procijeni da će mu povećati moć djelovanja i ugodu. Da zaključim, preskriptivnost Spinozine etike doziva slobodu (SI) premda je ova nespojiva s determinizmom i čovjekovim statusom izraza božanske supstancije. Na kraju još treba ukratko sažeti koji je status ljudske teleologije i slobode (SI) unutar spinozizma te koji je njihov uzajamni odnos.

7. Potreba za ljudskom teleologijom i slobodom u smislu sposobnosti izbora

Imajući u vidu dosad rečeno, može se postaviti pitanje je li Spinozi, za ostvarivanje njegovog etičkog projekta, potreban govor o ljudskoj teleologiji i slobodi (SI)? Da bi se dobio što ispravniji odgovor dobro je podsjetiti što je on svojim etičkim projektom htio postići. Njemu glavni cilj nije bio izlaganje ontologije koja neće ponavljati greške iz ranijih filozofija nego, vodeći računa o misaonim smjernicama znanstvene revolucije te napose uzimajući matematiku kao uzor, pružiti sistem u kojemu će se čovjeka pokazati u njegovoj pravoj istini i pokazati put kojim čovjek treba ići da bi postigao istinsku sreću svojstvenu njegovoj biti. Kako je izgrađivao sistem, prezentiran u *Etici*, došao je do problema kako pomiriti temeljne

ontološke postavke, koje se reflektiraju na antropologiju, s osnovnim ciljem. Ukoliko postizanje čovjekove istinske sreće iziskuje slobodu izbora za ono što je odista korisno, onda je nekako trebalo iznaći način kako takvom „slobodnom izboru“ ostaviti prostora unutar strogo determinističke koncepcije. Glavno Spinozino oruđe u tom pothvatu bila je etička preskriptivnost.

Koliko god ona bila nespojiva s temeljnim ontološko-antropološkim postavkama (determinizam, čovjekova nesupstancijalnost i neaktivnost, paralelizam itd.), Spinoza je – barem implicite – zagovara upravo kao najučinkovitije sredstvo za postizanje svog etičkog cilja. U tom smislu pravi, gledano teorijski, kompromis koji je, naravno, bio motiviran time da čovjeka privoli na prihvaćanje i provođenje njegovih smjernica iako se pritom, implicite, oslanjao na slobodu (SI) koja je po sebi fikcija. Spinoza je u tom smislu bio prisiljen na takav kompromis, jer je teško vidjeti kako bi se, na temelju njegove ontologije i antropologije, onaj cilj mogao postići na učinkovitiji način. Objektivno-ontološki elitizam zasigurno nije prihvatljivije rješenje. On je bolje rješenje u teorijskom smislu zato što, preko deskriptivnosti, uvažava spomenute ontološko-antropološke premise, ali nije bolje rješenje u praktičnom smislu ukoliko bi bio manje motivirajući oblik kako čovjeka pokrenuti na ispravno djelovanje. „Lijekovi“ za strasti mogu sa svoje strane olakšati čovjekovo opetovano opredjeljivanje za istinsko dobro ali ne mogu obaviti sav posao.

U procesu čovjekovog razmišljanja, procjenjivanja i odvagivanja, do izražaja izlazi i čovjekova teleologija. Naime, iz svjedočanstva sâmoga Spinoze u vezi njegovog napredovanja prema istinskom dobru vidi se da se radi o dugotrajnom i često mukotrpnom procesu koji iziskuje skoro svakodnevni samoprijegor. Inercija čovjekove infantilnosti, koliko god je mi ocijenili kao model života koji nas ne privodi istinskoj sreći, pokazuje nevjerojatnu žilavost zbog koje je čovjek prisiljen često si posvješćivati komparativnu superiornost životnog modela u skladu s istinskim dobrima. Prilikom tog posvješćivanja, on uspoređuje kvalitetu jednog i drugog načina života, a spomenuto se uspoređivanje odvija u pogledu cilja do kojeg dovodi jedan ili drugi način života: prividna ili istinska sreća. U tom se smislu čovjekovo rasuđivanje, odvagivanje te u konačnici opredjeljivanje za ovaj ili onaj smjer djelovanja oslanja i ovisi o cilju, bolje rečeno: dvama mogućim ciljevima, koje stalno mora imati pred očima prije konačnog izbora. Važnost držanja pred očima spomenutih ciljeva napose dolazi do izražaja kad se radi o mnogim posrednim radnjama, okolnostima i mogućnostima koje sve zajedno doprinose konačnoj procjeni veće prihvatljivosti jedne opcije u odnosu na drugu. Čovjek mora voditi računa o tome koja su mu sredstva uopće na raspolaganju za postizanje jednog ili drugog cilja; koliko se truda i samoprijegara od njega iziskuje kreće li u jednom ili drugom smjeru; može li računati na pomoć iz okoline ako se opredijeli za ovaj ili onaj put ili može očekivati otežavanje postizanja cilja itd. Dakle, da bi se konačno opredjeljivanje za ovaj ili onaj smjer dogodilo, neophodno je imati pred očima različita moguća stanja u budućnosti jer se tek tada mogu valorizirati razna dostupna sredstva i načini, kao i vlastite sposobnosti, za postizanje ovog ili onog dobra. Možemo se složiti sa Spinozom da su spomenuti ciljevi projekcije trenutnog čovjekovog tjelesno-duhovnog ustroja ili strasti i da će prevladati jača

strast (a time i s njom povezani cilj), ali također treba istaknuti to da se ona borba između različitih strasti rješava tek nakon procesa odvagivanja u kojemu čovjek mora imati pred očima različite ciljeve i načine za njihovo postizanje da bi ono odvagivanje završilo i da bi se opredijelio za ovu, a ne onu opciju. Za odvijanje radnje u jednom smjeru nije dovoljna strast nego je potreban i smjer kako tu strast ostvariti a taj je smjer određen nekim ciljem. Problem usmjerenosti djelovanja naročito dolazi do izražaja u slučajevima kolebanja duše. Stoga je fokusiranost na različite ciljeve i sredstva za njihovo postizanje preduvjet da bi se do kraja odigralo nadmetanje među različitim strastima.

Osim toga, nisu li zamislivi slučajevi u kojima čovjek teži prema dobrima koja je spoznao kao istinski korisnima čak i kada oslabi strast koja stoji u njihovoj pozadini? Nisu li zamislivi slučajevi kada čovjek djeluje iz „dužnosti“ da treba težiti prema istinskom dobru premda se jačom čini suprotna strast? Ne sugerira li to i sâm Spinoza kada kaže:

„čestim sam razmatranjem došao do toga da sam vidio da ću tada – samo kad bih mogao dublje promozgati – odbaciti sigurno zlo radi sigurnog dobra. Vidio sam da se nalazim u najvećoj opasnosti i prisilio sam se krajnjim snagama potražiti lijek, premda nesiguran, kao kad se bolesnik, koji se bori sa smrtonosnom bolešću i predviđa sigurnu smrt ako ne primi lijek, krajnjim snagama prisiljava uzeti lijek premda je nesiguran, jer mu je u tome sva nada“ (*TIE*, §7)?

Iz konteksta u kojemu se javlja ovo Spinozino priznanje je vidljivo da se „smrtonosna bolest“ odnosi na navezanost na prividna dobra kojima svjetina teži (novac, čast, užitak), dok se „lijek“ odnosi na „ljubav prema vječnom i neograničenom“ (*TIE*, §10), odnosno spoznaju „jedinstva duha s čitavom prirodom“ (*TIE*, §14). Ovdje spominjem „dužnost“ kao ono što pokreće čovjeka na djelovanje u nedostatku pozitivne strasti koja bi pokretala na isto ono djelovanje. Ne sugerira li Spinoza priznanjem da je lijek, u kome mu je bila sva nada, bio „nesiguran“ to da na afektivnoj razini nije bilo odgovarajuće pokretačke sile da se taj lijek uzima? Da je Spinoza imao jasno izgrađenu i profiliranu strast prema istinskim dobrima, onda bi onaj lijek vjerojatno okarakterizirao kao „siguran“ baš kao što, s druge strane, za zapovijedi uma kaže da nam naznačuju istinsko dobro odnosno ono što nam je odista korisno.

Spinoza u trenutku pisanja tih redaka vjerojatno još nije imao zadovoljstvo duše temeljeno na „ljubavi prema vječnom i neograničenom“ i spoznaji „jedinstva duha s čitavom prirodom“ na način da bi to bila strast koja je uvijek jača od suprotne strasti, jer Spinoza također kaže: „premda sam to duhom spoznao tako jasno, ipak nisam mogao ukloniti svaku lakomost, požudu i težnju slavi“ (*TIE*, §10). Kakva je bila njegova težnja prema istinskim dobrima u trenucima kad je prevladala ljubav prema bogatstvu ili užitku (usp. *TIE*, §11)? Jesu li ona mogla biti podržavana strastima koje su, u tim trenucima, bile slabije od infantilnih strasti? Nije li se u tim trenucima bilo potrebno držati cilja kao kada čovjek upadne u živo blato pa mu jedino preostaje primiti se za neku obližnju granu kako ne bi potonuo? Ne svjedoče li brojna iskustva o tome da je moguće katkada napraviti izbor prema istinskom

dobru premda se većom snagom nameće suprotna strast? Ako Spinoza dopušta da čovjek osjeća kako je vječan (usp. *E V*, P23, S) nije li dopustivo da se osjeća dužnim djelovati prema zapovijedima uma? U tim i takvim slučajevima veći se naglasak stavlja na cilj i „dužnost“ djelovanja prema njemu nego na strast koja je u pozadini onog cilja.

Ciljevi, u slučaju funkcioniranja čovjeka, često imaju nezaobilaznu ulogu ukoliko mu omogućuju odvagivanje i uspoređivanje dvaju (ili više) mogućih smjerova djelovanja. Koliko god u čovjekovom ponašanju presudnu ulogu imala strast ona, da bi bila ostvarena, mora djelovati u ovom ili onom pravcu. Tu nastupa cilj koji daje usmjerenost postupaka bez koje usmjerenosti bi ona strast ostala nerealizirana. Ciljevi su naročito važni u slučajevima kolebanja duše kada se čovjeku čini da bi mogao krenuti u različitim smjerovima i kada su različite strasti podjednako jake. Čovjek u takvim slučajevima ne funkcionira čisto mehanički na način da spontano i nesvjesno kreće u ovom ili onom smjeru nego prolazi fazu uspoređivanja vrijednosti različitih mogućih budućih stanja te se onda opredjeljuje za jedan smjer. Koliko god čovjek, na objektivnoj razini, bio posve determiniran, on se u konkretnom životu, tj. na subjektivno-praktičnoj razini, mora opredijeliti za jedan smjer. Da bi se opredijelio za jedan smjer mora pred očima imati moguće ciljeve. Štoviše, on je prisiljen za takvo odvagivanje i opredjeljivanje zbog svoga *conatusa perseverandi* koji ga sili na povećanje moći već prema njegovoj procjeni što bi to značilo u konkretnom životu. Preko svjesnog i svrhovitog djelovanja očituje superiornost spram infrahumanih bića prije svega iz dva razloga: 1) takvo mu djelovanje bolje omogućuje procijeniti kojim sredstvima najsigurnije postići željeni cilj; 2) usredotočenošću, preko vjerovanja i anticipacije, na neko buduće ne/poželjno stanje može se odreći neposredne ugone da bi u budućnosti postigao istinsku i trajnu ugonu. Ako svrhovito djelovanje, kao i ono u smislu slobode (SI) na savršeniji način doprinose samoočuvanju i povećanju moći, za njih svakako ima mjesta u spinozizmu, iz čega proizlazi da se mnoge čovjekove radnje trebaju objašnjavati prema teleološkom modelu, uz dopuštanje slobode (SI) na subjektivno-praktičnoj razini.

Zaključak

Spinozina filozofija mnoge je fascinirala svojom originalnošću ali i često zanimljivim rješenjima koja nudi pri opisu čitave Naravi te čovjeka unutar nje. Na razvoj njegove filozofije utjecali su razni motivi, no prije svega njegovo nastojanje da pomogne ljudima tražiti i postići istinsku sreću putem spoznaje sveobuhvatnog sistema koji za cilj ima etiku ali koji je razvijan pod velikim utjecajem tadašnje znanstvene revolucije. Matematika je pritom odigrala važnu ulogu: ona je svojom koherentnošću na temelju stroge dedukcije bila uzor ostalim znanostima; isto tako, ona je postavila novo mjerilo istine naglašavajući bit matematičkih entiteta i ono što iz te biti proizlazi.

Iako je Spinoza cijeloga života bio oprezan glede načina kako izražava svoje revolucionarne misli kao i naslovnikâ kojima ih upućuje, ipak je bio dovoljno beskompromisan u svojim prosvjetiteljskim pothvatima bez obzira što su oni često izazivali sablazan, neprijateljstvo pa i mržnju. Dva su segmenta njegove filozofije na osobit način izazvala negodujuće reakcije: deantropomorfizirani Bog i strogi determinizam. Deantropomorfizirani Bog, kojega Spinoza poistovjećuje s cjelokupnom Naravi i jedinom supstancijom, posve je drukčiji Bog u odnosu na onoga iz židovsko-kršćanske tradicije ali i nekih ranijih filozofija. Taj Bog nije osobno ni slobodno Prapočelo koje svojevolumeno stvara svijet prethodno odvajnuvši kakav bi taj svijet bio. Sve što postoji nužno postoji na točan i određen način i nemoguće je da bi postojalo i djelovalo drukčije. To se odnosi kako na Boga, kao jedinu supstanciju, tako i na sve ostale stvari koje su tek izrazi božanske biti koja je prije svega moć.

Čovjek je, polazeći od tih ontoloških premisa, tek jedan konkretan način kako se božanska moć izražava. On je, dakle, „izraz“ spomenute božanske moći a ne nekakva supstancija koja bi bila Božji partner pri upravljanju svijetom pošto je ovaj stvoren. Čovjek u svakom aspektu svog postojanja i djelovanja nema aktivnost u smislu da bi on bio njezin izvor ili začetnik nego je specifičan oblik kako se temeljna božanska aktivnost manifestira.

Svaka stvar proizlazi iz božanske biti na način da ova djeluje kao oblikovni uzrok, a ako modusi međusobno djeluju jedan na drugi ili ako se gleda na odnos Bog-modus, onda možemo govoriti o djelatnom uzrokovanju. No sva ta međudjelovanja konačnih modusa predstavljaju zapravo unutarbožansko imanentno uzrokovanje. Kao što je sve što proizlazi iz božanske biti strogo predodređeno odvijeka, tako su odvijeka predodređeni i ishodi njihovih interakcija. Svaki je modus, pa tako i čovjek, tek jedan djelić beskonačne mreže uzroka i učinaka, pri čemu je svaki uzrok determiniran prethodnim, ovaj pak prethodnim i tako u beskonačnost. Ovakvo objašnjenje djelovanja Boga i svih stvari, koje priznaje samo oblikovne i djelatne uzroke, nije prikladno mjesto za govor o čovjekovom svrhovitom djelovanju kao ni o njegovom slobodnom djelovanju u smislu slobode (SI). Pa ipak, jesu li stvari tako jasne i jednostavne kao što se možda naizgled čini?

U svome sam radu nastojao pokazati, i vjerujem da sam u tome uspio, kako u spinozizmu ipak ima prostora za čovjekovo svrhovito djelovanje kao i za djelovanje u smislu slobode (SI). Taj je prostor ponajprije omogućen Spinozinim tretiranjem čovjekovog *conatus perseverandi* i to u trenutku kada duh prestaje biti prikazivan kao čovjekova sastavnica koja tek pasivno odražava ono što se događa tijelu nego mu se pripisuje inicijativa u čovjekovom temeljnom nagonu za samoočuvanjem i povećanjem moći. Praktički se od duha očekuje da vodi tijelo prema većem savršenstvu i ugodi iako Spinoza izričito brani nešto takvo budući da ne dopušta kauzalnu interakciju duh-tijelo. Duh sebe i svoje tijelo vodi u smjeru samoočuvanja i povećanja moći pomoću vjerovanja da će neki postupci dovesti do željenog cilja. Međutim, to je vjerovanje nešto što je teško uklopivo u Spinozin naturalizam, prema kojemu stvari djeluju tako što spontano izražavaju svoju bit a ne da djeluju s pogledom upućenim u neko buduće stanje za koje vjeruju da će se dogoditi. Spinoza ovaj problem nastoji riješiti naglašavanjem čovjekovog zbiljskog ustroja nastalog uslijed aficiranosti izvanjskim stvarima, ali to je u najbolju ruku objektivno-ontološki pandan na koji čovjekova svijest nije primarno upravljena pri pokušaju ostvarivanja nekog budućeg cilja. Svijest mu je fokusirana na neko buduće stanje kao i na razne međuradnje, posredne faze i brojne druge čimbenike koje valja uzeti u obzir da bi se postigao željeni cilj. Očito da čovjek funkcionira tako a ne, prema inercijskom ili esencijalističkom modelu, kao neživa ili jednostavna stvar kod koje je način i smjer djelovanja riješen spontano ili nesvjesno, odnosno kod koje je način i smjer djelovanja riješen samo pomoću mase. Čovjeka njegova *conatus perseverandi* sili da na što savršeniji način aktualizira svoj temeljni nagon za samoočuvanjem i povećanjem moći, a ostvarenje tog nagona savršenije će se postići ako je čovjek svjestan svog budućeg cilja što mu onda omogućuje složene operacije koje, svaka na svoj način i u svoje vrijeme, dovode do konačnog cilja. Ako je djelovanje vođeno ciljem a ne gurano strašću, onda je veća vjerojatnost da će željeno stanje biti postignuto, jer se mogu ocjenjivati razni načini, sredstva i međuradnje koje se procjenjuje najprikladnijima za postizanje cilja. Uostalom, po tome je čovjek superiorniji spram drugih stvari koje se ponašaju čisto inercijski ili tjerane slijepim instinktom. Ukoliko čovjek svoju superiornost izražava upravo svojim teleološkim djelovanjem utoliko u spinozizmu ima mjesta za teleološko tumačenje njegovog djelovanja koliko god se takva eksplanatorna shema ne uklapa u formalno-eficijentni model uzrokovanja.

Isti taj čovjekov *conatus perseverandi* „krivac“ je za jedan drugi segment spinozizma koji nije kompatibilan s temeljnim ontološko-antropološkim premisama: preskriptivnost. Naime, ako čovjek nije samo gonjen da ustraje u svome bitku poput, recimo, biljke koja samo vegetira i nesvjesno obavlja najosnovnije funkcije, nego je gonjen na povećanje svoje moći djelovanja, te ako ujedno ima sposobnost odvagivanja i opredjeljivanja kako bi doista mogao povećati aktivnost, onda se otvara jedna nova perspektiva promatranja sebe i svog djelovanja: perspektiva onog „trebaš“ ukoliko se to „trebaš“ odnosi na ponašanje kojim će čovjek istinski povećati svoju aktivnost/slobodu/savršenstvo/ugodu. S druge strane, problem čovjekovog ponašanja dodatno se komplicira upravo zbog spomenute preskriptivnosti. „Lijekovi“ za strasti koje Spinoza nudi kako bi se ublažilo loše strasti očito nisu dovoljno

učinkoviti da bi čovjek, pomoću njih, mogao svoje pasivne strasti ublažiti do te mjere da je onda dovoljno tek razviti suprotnu strast nastalu pomoću odgovarajuće spoznaje pa da čovjek djeluje prema zapovijedima uma. Ako Spinoza savjetuje osobi A da ne mrzi osobu B koja joj je nanijela zlo zato što pritom nije bila slobodna, osoba A se, na razumskoj razini, može složiti sa Spinozom da osoba B nije odgovorna za zlo što joj je nanijela, ali će osoba A odustati od mržnje ili osвете prije svega zato što uviđa da joj to nije u istinskom interesu, odnosno da protumržnjom ili osvetom neće najvrjednijoj jezgri svoga bića učiniti dobro nego zlo. Kad bi problem rješavala samo pogledom na sveopću determiniranost, onda bi se – temeljem svoje infantilne inercije zbog koje će se htjeti osvetiti – mogla proglasiti determiniranom da osobi B također nanese zlo. Ali, ukoliko zapovijedi uma daju smjernice kako živjeti ne bi li se afirmirala ona najdublja i svim ljudima zajednička antropološka jezgra, one unose jednu novu dimenziju koja se može nadograditi na „lijeke“ za strasti ali koja ovima ne može biti posve zamijenjena.

Spinoza je, naravno, znao da se bilo kakav govor o preskriptivnosti ili normativnosti ne uklapa u njegov sistem. No, isto je tako znao da je to najučinkovitiji način za postizanje temeljnog etičkog cilja kojemu zapravo treba služiti čitav njegov sistem: „privoliti“ ljude na model ponašanja koji će im pomoći da iz stanja ropstva prijeđu, putem odgovarajuće spoznaje, u stanje što je moguće veće slobode. U takvoj situaciji pravi kompromis te o preskriptivnosti ne govori izričito koristeći izraze poput „moraš“ ili „dužnost ti je“ itd., nego provodeći implicitnu preskriptivnost na način da, pomoću „zapovijedi uma“ i „uzora ljudske naravi“, jasno pokazuje čovjeku kako treba živjeti ako želi afirmirati ono najvrjednije u sebi i postati što sličniji Bogu.

Spinozi je temeljni motiv u tom pokušaju pridobivanja ljudi na svoju stranu odnosno svoje ideje bio vlastita korist u smislu etičkog egoizma: ako ljudi prihvate i provode njegove zamisli, u najmanju će ruku postati tolerantniji prema neistomišljenicima te ih neće mrziti niti će im praviti probleme; u najbolju ruku, oni uznapređovali na tom putu bit će Spinozi dodatan poticaj i konkretan uzrok koji mu samo mogu pomoći da i on uspješnije, brže i neometanije napreduje prema zajedničkom cilju.

Razlog koji također navodi Spinozu na preskriptivnost bio je njegov nauk o „vječnosti“ duha. Iako se isprva može činiti da Spinoza poistovjećuje „vječnost duha“ i „besmrtnost duše“ iz judeo-kršćanske ali i iz drugih religija, Spinozin nauk o paralelnosti duh-tijelo priječi takvo poistovjećivanje. Ako su duh i tijelo zapravo tek jedan modus, u kojemu je duh predstava svoga tijela, onda smrt tijela znači i smrt duha. „Vječnost“ duha odnosi se samo na set istinitih spoznaja koje duh ima o svome tijelu i koje vječno, tj. bezvremenski, opstoje u božanskom razumu. Što je čovjekov duh „ispunjeniji“ takvim odgovarajućim spoznajama to on u većoj mjeri participira na božanskom razumu. Međutim, on to sudjelovanje na božanskom razumu može uživati samo u ovozemaljskom životu, jer nakon smrti tijela nestaje i duh kao svojevrsan „nositelj“ onih spoznaja. To pak ne znači da nestaju i one odgovarajuće

spoznaje, no one su u božanskom razumu postojale i prije nastanka duha u vremenitoj egzistenciji a postojat će i nakon te egzistencije.

Usporedbom s Platonovim razmišljanjima iz *Fedona* sam pokazao da poricanje besmrtnosti duše može prije motivirati na nastavak infantilnog ponašanja nego na nastojanje oko istinskog dobra. Naravno da je Spinoza imao više razloga protiv besmrtnosti duše odnosno duha (ta je besmrtnost podloga za gajenje straha i nade glede zagrobnog života kao i za manipulaciju od strane teologâ; ona doziva koncept osobnog i pravednog Boga koji će ljudima nakon smrti suditi prema zaslugama itd.) no ostaje činjenica da je taj nauk zadao udarac temeljnoj motivaciji zašto bi čovjek uopće težio istinskim dobrima ako je to teže nego prepuštanje naviknutom stilu života. Drugim riječima, tim je naukom oslabio po sebi vrlo učinkovitu strast koja bi pokretala čovjeka u njegovom nastojanju da živi prema zapovijedima uma. To je zapravo bio dodatni razlog Spinozi da se izražava na preskriptivan način bez obzira što izražava čuđenje kako to da ljudi ne bi nastojali oko istinskog dobra iako to ne može imati posljedice na zagrobni život jer ovoga i nema (usp. *E V*, P41, S). Spinoza se hvastao da neće pisati satire o ljudima i njihovoj navodnoj sposobnosti da snažnom voljom svladavaju svoje strasti nego da želi ljudima pomoći realistično ih promatrajući u kontekstu čitave Naravi. No, ako je doista bio tako realističan onda je morao znati da će svojim naukom o vječnosti duha vrlo lako demotivirati ljude da teže prema istinskim dobrima.

Preskriptivnost pak otvara put za drugi mogući smjer čovjekovog ponašanja: onaj kojim bi trebao ići zato što mu je to odista korisno. Čovjek se u takvoj situaciji kolebanja duše ne može postaviti ravnodušno niti može očekivati da će se stvari razriješiti same od sebe. On osjeća potrebu da razriješi neugodnu i frustrirajuću situaciju te izabire jednu a ne drugu opciju. Pritom je presudno je li odgovarajućom spoznajom došao do ispravnog uvida u Narav i svoj položaj u njoj. Također je od iznimne važnosti njegov uvid u svoju istinsku narav te način i smjer kako bi je trebao afirmirati. Ako ima spomenute spoznaje, on bi se trebao osjećati dužnim slijediti zapovijedi uma i u tom slučaju one za njega nisu puka informacija koja mu kaže do kojih će posljedica dovesti takvo ponašanje nego imaju karakter norme.

Ako čovjek teži svome samoočuvanju i povećanju moći te ujedno zna da će te težnje najbolje i najsigurnije ostvariti trudeći se oko istinskog dobra, onda mu jedino preostaje nastojati se i ponašati na takav način. To u slučajevima kolebanja duše praktički znači da je prisiljen preuzeti inicijativu te, nakon odvagivanja i kompariranja korisnosti jedne ili druge opcije, izabrati jednu ili drugu. No taj proces ne bi mogao obaviti kad ne bi stalno pred očima imao dva (ili više) moguća cilja. On, dakle, u tom složenom procesu vodi računa ne samo o mogućim budućim stanjima nego i o sredstvima i posrednim radnjama kojima se mora služiti i koje mora obaviti da bi došao do cilja koji je procijenio poželjnijim u odnosu na onaj alternativni. U tom je smislu čovjek, prije svega zbog svoje težnje za samoočuvanjem i povećanjem moći, prisiljen djelovati svrhovito i slobodno (SI).

Možemo se složiti sa Spinozom da je takav čovjek odvijeka determiniran hoće li krenuti jednim ili drugim smjerom budući da je jedna strast jača od suprotne, ali u slučajevima podjednako jakih i suprotnih strasti ona jača biva realizirana tek nakon čovjekovog napora da procjeni vrijednost ciljeva i dostupnost sredstava te da se potom opredijeli za onaj koji je ocijenio da će mu donijeti veću ugodu ili korist. U tom smislu se može govoriti, na subjektivno-praktičnoj razini, ne samo o čovjekovoj teleologiji nego i o sposobnosti izbora za jednu ili drugu opciju koliko god on, na objektivno-ontološkoj razini, nije supstancija i nije izvor svoje aktivnosti pa samim time i opredjeljivanja.

U radu sam insistirao na sagledavanju ovih pitanja na dvjema razinama: objektivno-ontološkoj i subjektivno-praktičnoj. Mislim da takav pristup bolje rješava mnoga prijeporna pitanja u spinozizmu u odnosu na neke druge pristupe. Osim toga, uvjeren sam da je sâm Spinoza, barem implicate ili nesvjesno, provodio istu takvu strategiju. To se prije svega i najbolje vidi na primjeru teme koju sam nazvao „draguljem“ njegove filozofe: aktivnost. Ako je čovjek po nečemu srodan Bogu kao najsavršenijem biću onda je to upravo moć djelovanja. Ne postoji u spinozizmu iole važno pitanje vezano za čovjeka u kojem ne bi prosijavala tema aktivnosti ili moći djelovanja. Ona na ovaj ili onaj način dolazi do izražaja ne samo u etici nego i u epistemologiji kao i politici. Koliko god čovjek, na objektivno-ontološkoj razini, nije i ne može biti aktivan zato što nije izvor ili začetnik te aktivnosti, čovjekov osjećaj – na subjektivno-praktičnoj razini – da je aktivan bila je pretpostavka na koju je Spinoza računao pri izgradnji svog etičkog sistema. Gotovo da je računao na zaboravljivost svojih čitatelja u vezi ontoloških i antropoloških premisa iz kojih proizlazi da čovjek nikada nije aktivan nego da samo može očitovati veći ili manji stupanj aktivnosti, odnosno da se tek može osjećati aktivnim.

Ta se „aktivnost“ potom očituje pri realizaciji čovjekovog *conatusa perseverandi* ukoliko se duhu pripisuje inicijativa i „odgovornost“ za približavanje sebe sâma i svoga tijela većem stupnju savršenstva odnosno za povećanje moći djelovanja. Kako bi izgledalo da je Spinoza prije svakoga govora o određenom načinu povećanja moći djelovanja korektno i trezveno upozorio svog čitatelja kako je u njegovoj koristi istinski povećati svoju moć djelovanja iako, doduše, on uopće nema moć djelovanja? Može li čovjek, ili bilo koja druga stvar, povećati svoju moć djelovanja ako uopće nema temeljnu moć djelovanja?

Pošto je duhu dodijeljena inicijativa da sebe i svoje tijelo vodi u pravcu samoočuvanja i povećanja moći, otvorio se prostor za jedan drugi način ponašanja u odnosu na infrahumane stvari. Čovjek sada svoj nagon za samoočuvanjem nastoji ostvariti na što bolji način, naravno u skladu sa svojim sposobnostima. Jedna takva sposobnost je i predviđanje budućih događaja i izvršavanje radnji na temelju usredotočenosti na poželjan cilj ali i sredstva koja do njega najsigurnije dovode. Iako u vezi budućih ne/poželjnih stanja može imati samo neodgovarajuću spoznaju odnosno može tek vjerovati da će neke radnje ili sredstva dovesti do željenog cilja, taj se oblik djelovanja pokazuje superiornijim u odnosu na puko inercijsko ili instinktivno djelovanje. Ukoliko svrhovito djelovanje učinkovitije dovodi do

samoočuvanja i povećanja moći, ono je nešto na što je čovjek prisiljen ukoliko hoće biti vjeran samome sebi, odnosno svojoj biti, i što učinkovitije sačuvati svoj bitak ili povećati moć. S druge strane, upravo se u takvom djelovanju – pod inicijativom duha – čovjek, na subjektivno-praktičnoj razini, osjeća „aktivniji“ nego da mu je duh puki i pasivni promatrač onoga što se događa njegovom tijelu dijeleći s njim istu sudbinu. U tom se smislu opravdanost ljudske teleologije očituje kroz pitanje: ima li čovjek veći osjećaj aktivnosti i uspijeva li više u samoočuvanju i povećanju moći ako djeluje inercijski i instinktivno ili pak svjesno i svrhovito?

„Aktivnost“ prožima i problematiku vezanu za preskriptivnost prisutnu u spinozizmu. Štoviše, tu još više dolazi do izražaja čovjekova „aktivnost“ ukoliko se u mnogim konkretnim situacijama mora opredjeljivati između onoga što faktički čini i onoga što bi „trebao“ činiti. Ako u slučaju svrhovitog djelovanja čovjek vjerojatno ima manje izražen osjećaj aktivnosti zato što gotovo spontano djeluje svjesno i svrhovito, taj osjećaj više dolazi do izražaja u slučajevima kada je tjeran opredijeliti se između različitih dobara, tj. kada „slobodno“ odlučuje da će krenuti ovim ili onim pravcem. Slučajevi kolebanja duše najzornije svjedoče o tome da se čovjek našao u dilemi i da sâm treba razriješiti pitanje kojim će pravcem krenuti. Da Spinozino rješenje – kako će u takvim slučajevima presuditi to koja je strast jača – doista tako dobro funkcionira, onda do kolebanja duše ne bi ni dolazilo, jer je neka strast – i tu je Spinoza u pravu – na objektivno-ontološkoj razini uvijek jača od neke druge. Međutim, ako se radi o podjednako jakim strastima onda se od čovjeka očekuje, odnosno tjeran je, da se opredijeli za ovu ili onu strast. I u tim se slučajevima, strogo govoreći, može reći da je jedna strast jača, samo što takva općenita spoznaja ne pomaže čovjeku da razriješi pitanje kojim mu je smjerom krenuti. Takve situacije nisu jednostavne zato što u igri nisu samo suprotne strasti nego i mnogi drugi čimbenici, bilo subjektivni (predispozicije za djelovanje prema ovom ili onom dobru; određene navike; stupanj obrazovanja i racionalnosti itd.), bilo objektivni (utjecaj i očekivanje iz okoline; mogućnost obrazovanja; sloboda misli i izražavanja; dostupna sredstva za postizanje ovog ili onog dobra itd.). Dakle, u takvim situacijama čovjek svoj osjećaj aktivnosti i kvazi-supstancijalnosti očituje svojim „slobodnim“ izborom ove ili one opcije. Iako je, na objektivno-ontološkoj razini, posve determiniran kako će se ponašati, čovjek, na subjektivno-praktičnoj razini, ima osjećaj slobode (SI) i djeluje prije svega zato što ne zna na koji je način doista determiniran kao i zato što je tjeran da prekine neugodnu situaciju odnosno dilemu razdrtosti na dvije strane. Možda svoj nagon za samoočuvanjem i povećanjem moći neće zadovoljiti ako izabere ovo a ne ono, no sigurno ga neće zadovoljiti ako se ne opredijeli ni na jednu stranu.

Može se zaključiti da se na okosnicu Spinozinog sistema („aktivnost“) organski nadovezuju ne samo ljudska teleologija nego i sloboda (SI). Dakle, Spinoza je zasigurno uvidio da će etički cilj koji si je postavio najbolje pomiriti sa smjernicama iz znanstvene revolucije ali i sa svojim viđenjem stvarnosti ako implicite dopusti ne samo aktivnost, nego i ljudsku teleologiju i slobodu (SI). On se, naime, nije obraćao intelektualnim robotima i čistim umovima bez krvi i mesa, već nekoj svjetini podložnoj infantilnoj inerciji kojoj je osjećaj

supstancijalnosti, aktivnosti, svrhovitog djelovanja, preskriptivnosti i slobode (SI) ne samo nešto samorazumljivo nego i nešto čega se nipošto ne žele odreći. Stoga mu je jedino preostalo prilagoditi se svojim čitateljima i provoditi onu strategiju stratifikacije, procijenivši da će od takvog pristupa najviše koristi imati ne samo njegovi čitatelji nego i on sâm.

Literatura

- Allison, Henry E. (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New York: Vail-Ballou Press.
- Aquinas, Thomas (1956). *Summa Contra Gentiles*. Book Three: Providence. Part I (translated by Vernon J. Bourke), New York: Image Books.
- Aquinas, Thomas (2006). *The Summa Theologica* (translated by Fathers of the English Dominican Province. Electronic edition).
- Aristotel (1992). *Metafizika* (preveo i predgovor napisao Tomislav Ladan), Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotle (1991). *Physics*. The Complete Works of Aristotle, Vol. I. The Revised Oxford Translation (edited by Jonathan Barnes. Electronic edition).
- Aristotle (1991). *Generation of Animals*. The Complete Works of Aristotle, Vol. I. The Revised Oxford Translation (edited by Jonathan Barnes. Electronic edition).
- Bartuschat, Wolfgang (2011). „The Theory of the Good in Part 4 of the *Ethics*“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 233-246.
- Bennett, Jonathan (1980). „Spinoza's Vacuum Argument“, u: *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), 391-399.
- Bennett, Jonathan (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Bennett, Jonathan (1996). „Spinoza's metaphysics“, u: D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 61-88.
- Butts, Robert E. (1978). „Some tactics in Galileo's propaganda for the mathematization of scientific experience“, u: R. E Butts and J. C. Pitt (eds.) *New Perspectives on Galileo*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 59-85.
- Cook, Thomas (2011). „*Conatus*: A Pivotal Doctrine at the Center of the *Ethics*“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 149-166.
- Cottingham, John (ed.), (1992). *The Cambridge Companion to Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- Curley, Edwin (1988). *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, New Jersey: Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles (1990). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York, Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2011). *Spinoza. Praktička filozofija*, Zagreb: Demetra.

- Della Rocca, Michael (1996). „Spinoza's metaphysical psychology“, u: D. Garret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 192-266.
- Della Rocca, Michael (2008a). *Spinoza*, Taylor & Francis e-Library.
- Della Rocca, Michael (2008b). „Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza“, u: Ch. Huenemann (ed.), *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, New York: Cambridge University Press, 4-25.
- Descartes, René (1982). *Principles of Philosophy*, translated by V. R. Miller and R. P. Miller, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Descartes, René (1993). *Metafizičke meditacije* (s latinskog izvornika preveo Tomislav Ladan), Zagreb: Demetra.
- Euklid (1999). *Elementi I-VI* (prevela Maja Hudoletnjak Grgić, pogovor napisao Vladimir Volenec), Zagreb: Kruzak.
- Gabbey, Alan (1996). „Spinoza's natural science and methodology“, u: D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 142-191.
- Garrett, Aaron (2003). *Meaning in Spinoza's Method*, New York: Cambridge University Press.
- Garrett, Don (1996). „Spinoza's ethical theory“, u: D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 267- 314.
- Garrett, Don (2002). „Spinoza's *Conatus* Argument“, u: O. Koistinen and J. Biro (eds.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, New York: Oxford University Press, 127-158.
- Greetis, Edward Andrew (2010). „Spinoza's Rejection of Teleology“, *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Vol. 4, Num. 8, Dezembro 2010, 25-35.
- Hankinson, J.R. (2009). „Causes“, u: G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle* (Blackwell companions to Philosophy), Wiley – Blackwell, 213-229.
- Hobbes, Thomas (2004). *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države* (preveo Borislav Mikulić), Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Hoffman, Paul (2009). „Does Efficient Causation Presuppose Final Causation? Aquinas vs. Early Modern Mechanism“, u: S. Newlands and L. Jorgensen (eds.), *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, Oxford: Oxford University Press, 295-312.
- Hübner, Karolina. „On the significance of formal causes in Spinoza's metaphysics“ (forthcoming in the *Archiv für Geschichte der Philosophie*).

- James, Susan (2009). „Freedom, Slavery, and the Passions“, u: O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, New York: Cambridge University Press, 223-241.
- Jarrett, Charles (2002). „Spinoza on the Relativity of Good and Evil“, u: O. Koistinen and J. Biro (eds.), *Spinoza's Metaphysical Themes*, New York: Oxford University Press, 159-181.
- Kisner, Matthew J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klever, W.N.A. (1996). „Spinoza's live and works“, u D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 13-60.
- Koistinen, Olli (2002). „Causation in Spinoza“, u: O. Koistinen and J. Biro (eds.), *Spinoza's Metaphysical Themes*, New York: Oxford University Press, 60-72.
- Koistinen, Olli (2009). „Spinoza on Action“, u: O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, New York: Cambridge University Press, 167-187.
- Kulenkampff, Jens (2011). „What Freedom Means“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 179-192.
- Lin, Martin (2004). „Spinoza's Metaphysics of Desire: The Demonstration of III P6“, u: *Archive für Geschichte der Philosophie* 86, 21-55.
- Lin, Martin (2006). „Teleology and Human Action in Spinoza“, u: *The Philosophical Review*, 115:3, 317-354.
- Lin, Martin (2009). „The Power of Reason in Spinoza“, u: O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, New York: Cambridge University Press, 258-283.
- Lord, Beth (2010). *Spinoza's Ethics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Machamer, Peter (1978). „Galileo and the causes“, u: R. E. Butts and J. C. Pitt (eds.), *New Perspectives on Galileo*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 161-180.
- Machamer, Peter (1998). „Galileo's machines, his mathematics, and his experiments“, u: P. Machamer (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge: Cambridge University Press, 53-79
- Matson, Wallace I. (1994). „Spinoza on Beliefs“, u: Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* (Spinoza by 2000. The Jerusalem Conference, Vol. II), Leiden: E. J. Brill, 67-81.
- McInerny, Ralph (2006). „Ethics“, u: N. Kretzmann and E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 196-216.

- Nadler, Steven (2006). *Spinoza's Ethics. An Introduction*, New York: Cambridge University Press.
- Pauen, Michael (2011). „Spinoza and the Theory of Identity (2p1-13)“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 81-98.
- Perler, Dominik (2011). „The Problem of Necessitarianism (1p28-36)“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (ed.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 57-80.
- Pitt, Joseph C. (1978). „Galileo: causation and the use of geometry“, u: R. E. Butts and J. C. Pitt (eds.), *New Perspectives on Galileo*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 181-195.
- Platon (2010). *Fedon* (preveo i priredio J. Zovko), Zagreb: Naklada Jurčić.
- Renz, Ursula (2011). „The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference between Subjects (2p11-2p13s)“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 99-118.
- Rudavsky, T. M. (2001). „Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics, and Hermeneutics“, u: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 4, 611-631.
- Schmaltz, Tad M. (2008). *Descartes on Causation*, New York: Oxford University Press.
- Schnepf, Robert (2011). „The One Substance and Finite Things (1p16-28)“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 37-56.
- Schönbeck, Jürgen (2003). *Euklid*, Basel: Birkhäuser Verlag.
- Schreiber, Peter (1987). *Euklid*, Leipzig: BSB Teubner.
- Smith, Steven B. (2003). *Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in the Ethics*, New Haven: Yale University Press.
- Spinoza, Benedikt de (2000). *Etika dokazana geometrijskim redom* (preveo O. Žunec), Zagreb: Demetra.
- Spinoza, Benedikt de (2003). *Listopisi* (priredio i preveo O. Žunec), Zagreb: Demetra.
- Spinoza, Benedikt de (2006). *Teologijsko-politička rasprava* (priredio i preveo O. Žunec), Zagreb: Demetra.
- Spinoza, Benedikt de (2006). *Traktat o poboljšanju razuma* (preveo Z. Šešelj), Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Spinoza, Benedikt de (2006). *Politički traktat* (preveo i priredio Z. Šešelj), Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

- Steinberg, Diane (2009). „Knowledge in Spinoza's *Ethics*“, u: O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, New York: Cambridge University Press, 140-166.
- Viljanen, Valtteri (2007). *Spinoza's Dynamics of Being. The Concept of Power and its Role in Spinoza's Metaphysics*, Turku: Painosalama Oy.
- Wilson, Margaret (1991). „Spinoza's Causal Axiom (Ethics I, Axiom 4)“, u: Y. Yovel (ed.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics* (Spinoza by 2000. The Jerusalem Conference, Vol. I), Leiden: E. J. Brill, 133-160.
- Wolf, Jean-Claude (2011). „Human Non-Freedom and Disillusionment (4praef-4p18)“, u: M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Leiden: Brill, 193-210.
- Yovel, Yirmiyahu (1991). „The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza“, u: Y. Yovel (ed.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics* (Spinoza by 2000. The Jerusalem Conference, Vol. I), Leiden: E. J. Brill, 79-96.

Sažetak

U radu sam se suočio s problemom kompatibilnosti ljudske teleologije i slobode u smislu sposobnosti izbora sa Spinozinim determinističkim sistemom. Spinoza je, vodeći računa o cvatućoj znanstvenoj revoluciji ali i nukan prosvjetiteljskim motivima, nastojao izgraditi sistem koji će svojom deduktivnošću i izvjesnošću biti dovoljno uvjerljiv njegovim čitateljima da ga prihvate počevši od prvih premisa pa sve do njihovih implikacija na čovjekov praktični život. U takvom se sistemu naglasak stavlja, pri objašnjenju načina kako funkcioniraju stvari u čitavoj Naravi, na oblikovne i djelatne uzroke dok svršni uzroci predstavljaju „strano tijelo“. Isto tako, ako determinizam kaže da su svaka stvar i događaj odvijeka predodređeni da se zbudu u određenom trenutku i na određeni način, onda on isključuje mogućnost čovjekovog slobodnog izbora.

Međutim, čini se da čovjek ipak djeluje ne samo svrhovito nego i u smislu sposobnosti izbora. Unutar spinozizma mogu se naći elementi koji potkrepljuju upravo takvu tezu. Prije svega, čovjekov *conatus perseverandi* sili ga ne samo na puko samoočuvanje u bitku nego i na povećanje moći. Iz toga proizlazi njegova potreba da upotrijebi sva raspoloživa sredstva i sposobnosti kako bi što uspješnije zadovoljio onaj osnovni nagon. Među tim sredstvima i sposobnostima svakako treba istaknuti svjesnost svojih željenih ciljeva i načina kako ih postići. Budući da čovjek o budućim stanjima kao poželjnim ciljevima može imati samo neodgovarajuću spoznaju, on tek može vjerovati da će na određeni način postići željeni cilj. Ovakvo djelovanje usredotočeno na buduće ciljeve omogućuje čovjeku učinkovitije aktualiziranje svoga *conatusa perseverandi* nego da djeluje samo inercijski ili instinktivno. Zahvaljujući, između ostalog, sposobnosti svrhovitog djelovanja čovjek očituje superiornost spram ostalih stvari. Razlozi koji polaze od Spinozinih stavova i koji brane ljudsku teleologiju nisu dovoljno jaki da bi onemogućili teleološko objašnjenje čovjekovog djelovanja.

Ljudsko djelovanje često je obilježeno dilemom da li krenuti ovim ili onim smjerom. Spinozi je naročito bilo važno potaknuti ljude da idu za istinskim a ne prividnim dobrima. U tu svrhu razvija implicitnu preskriptivnost iako je ona nespojiva s njegovim determinizmom i naturalizmom. Spinoza je imao jake razloge prikazati svoju etiku na deskriptivan način ali još jače razloge prikazati ih u preskriptivnom svjetlu. Spomenuta preskriptivnost doziva čovjekovu slobodu u smislu sposobnosti izbora. Iako se radi tek o čovjekovom osjećaju da je slobodan u tom smislu, on je prisiljen – opet zbog svog *conatusa perseverandi* – preuzeti inicijativu i djelovati kao da je slobodan. Spinoza u svojoj filozofiji provodi implicitnu stratifikaciju kada je riječ o čovjeku: na objektivno-ontološkoj razini prikazuje stvari na jedan način, a na subjektivno-praktičnoj razini drugi način. Čini se da je to bio najučinkovitiji način kako promovirati i ostvariti etičke ciljeve poradi kojih gradi čitav sistem.

Ključne riječi: determinizam, supstancijski monizam, oblikovni, djelatni i svršni uzroci, aktivnost, *conatus perseverandi*, vjerovanje, svjesnost, preskriptivnost, sloboda u smislu sposobnosti izbora, objektivno-ontološka i subjektivno-praktična razina.

Summary

In this work, I confronted with the problem of compatibility of human teleology and freedom in the sense of capability of choice with Spinoza's deterministic system. Spinoza tried, taking account of the flourishing scientific revolution but also motivated by reasons of enlightenment, to develop the system persuasive enough – on base of its deductivity and certainty – for his readers to embrace it as whole: starting from its very premisses up to their implications on human practical life. In such a system, when explaining the way how things function in whole Nature, formal and efficient causes will be stressed while formal causes represent something „strange“. Also, if determinism states that every thing and event are eternally predetermined to happen in a specific moment and in a specific way, than it rules out possibility of man's free choice.

However, it seems that human acts notwithstanding not only with purpose but also in a sense of being capable of choice. We can find, in spinozism itself, some elements that corroborate such a thesis. First of all, *conatus perseverandi* forces man not only to mere selfpreservation but also to increase the power. Hence his need to use all the means and capabilities he has on disposition in order to satisfy that appetite as successfully as possible. Among those means there should be stressed man's awareness of his wanted goals and the ways of achieving them. Since the man can only have inadequate knowledge of the future states as the wanted goals, all he can do is to believe that he is going to achieve the goal in a specific way. This kind of future goal directed acting makes it possible for man to actualize his *conatus perseverandi* in more effective way than by behaving inertially or instinctively. Thanks to – among the other things – capability of acting with purpose, man manifests superiority in comparison to other kinds of thing. Reasons, based on Spinoza's statements, which prevent human teleology are not strong enough to make it impossible the teleological explanation of man's acting.

Human doing is often characterized by dilemma to go in this or that direction. For Spinoza, it was very important to exhort people to strive for real and not fictive goods. He therefore developed implicate prescriptivity although it is incompatible with his determinism and naturalism. Spinoza had solid reasons for presenting his ethics in descriptive way, but even stronger reasons to present it in the prescriptive light. This prescriptivity calls for human freedom in a sense of the capability of choice. Although man has only sensation to be free in that way, he is forced – again on base of his *conatus perseverandi* – to take the initiative and act as being free. Spinoza implicitly does stratification when talking about man: on the objective-ontological level, he presents things in one way; on the subjective-practical level, he presents things in another way. It seems it was the most effective way of promoting and achieving the goals he built the whole system for.

Key words: determinism, substance monism, formal, efficient and final causes, activity, *conatus perseverandi*, belief, awareness, prescriptivity, freedom as the capability of choice, objective-ontological and subjective-practical level.

Životopis

Rođen sam 23. veljače 1972. u Našicama. Osnovnu sam školu pohađao u Đurđenovcu gdje sam i živio do srednje škole. U srednju školu odlazim u Interdijecesansku klasičnu gimnaziju na Šalati u Zagrebu, gdje maturiram 1991. godine. Od 1993. do 1995. obavljam jednopredmetni studij filozofije na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu (Jordanovac 110), nakon kojeg diplomiram na temu „Kauzalnost u filozofiji I. Kanta“ pod vodstvom prof. dr. Ivana Kopreka, a od 1998. do 2002. obavljam jednopredmetni studij teologije te, pod vodstvom prof. dr. Ivana Karlića, diplomiram na temu Rahnerove kristologije u djelu „Grundkurs des Glaubens“. Nakon studija teologije upisujem poslijediplomski studij iz filozofije na Hrvatskim studijima. Ondje pod vodstvom prof. dr. Damira Barbarića pišem magistarski rad na temu „Hegelova kritika Spinozina poimanja supstancije u 'Predavanjima o filozofiji religije'“. Temu sam uspješno obranio 20. rujna 2005. stekavši titulu magistra znanosti.

Dva sam zimska semestra (2004/5. i 2005/6.) kao asistent prof. dr. Ivana Kopreka imao nastavničko iskustvo na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu. Prvi sam semestar držao seminar na temu Spinozine *Etike*, a drugi sam semestar držao kolegij iz njemačkog idealizma.

U zimskom semestru 2013. upisujem poslijediplomski doktorski studij iz filozofije na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu. U središtu mog zanimanja je spinozizam, područje kojim sam se bavio i tijekom magisterija, naročito pod vidikom etičkih pitanja odnosno problema ljudske teleologije i slobode unutar Spinozinog determinizma.

Što se tiče mojih objavljenih radova, mogu spomenuti knjigu nastalu na temelju mog magistarskog rada: „Problem akozmizma“, Zagreb: Demetra, 2008.; potom članke „Benedict de Spinoza: Listopisi“ (Prolegomena, časopis za filozofiju, lipanj 2004) i „Dvoslojnost Spinozine ontologije“ (Prolegomena, časopis za filozofiju, god. 6, br. 1, 2007). S filozofijom sam u doticaju i time što prevodim filozofske knjige za izdavačku kuću „Demetra“. Preveo sam knjige: M. Ruggenini, „Odsutni Bog“ (2005); E. Severino, „Bit nihilizma“ (2007); H. Küng, „Utjelovljenje Boga“ (2007-2008); L. Pareyson, „Estetika“ (2008); D. Di Cesare, „Gadamer“ (2011); F. Volpi, „Nihilizam“ (2013).