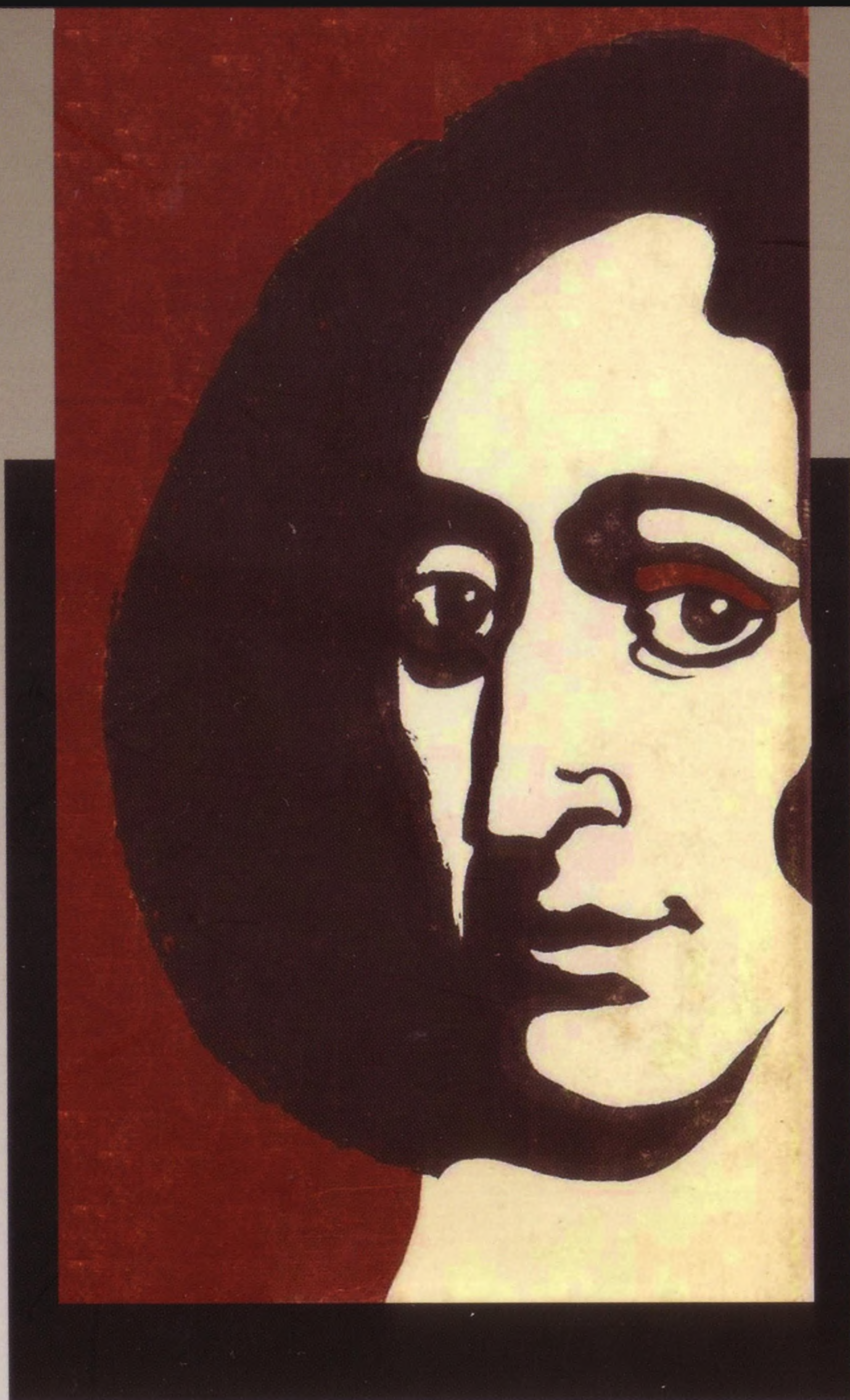


Žil Delez

Spinoza i problem izraza



ops - 3346

Urednik
Mirjana Sovrović

Urednik izdanja
Ivan Milenković

Likovni urednik
Milica Rakonjac

Žil Delez

Spinoza i problem izraza

Preveo s francuskog
Sanja Todorović

Naslov originala
Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*
© 1969 by Les Éditions de Minuit
© Fedon, Beograd



Beograd 2014



Predgovor

Spinozina dela označavamo sledećim skraćenicama: KR (*Kratka rasprava o Bogu, čoveku i njegovoj sreći*), RPR (*Rasprava o poboljšanju razuma*), PDF (*Principi Dekartove filozofije*), MM (*Metafizičke misli*), TPT (*Teološko politički traktat*), E (*Etika*), PT (*Politički traktat*).

Kada je reč o tekstovima koje navodimo: kad god su podaci dovoljno detaljni i omogućavaju da se lako pronađe odgovarajuće mesto u raspoloživim izdanjima, ne dajemo druge naznake. Za *Pisma i Teološko politički traktat* naše reference se odnose na izdanje Van Vloten i Land, u četiri toma sabrana u dva toma. Podvlačenja izvesnih mesta i reči u navodima su naša.

Osim iznimno, prevodi su preuzimani iz Gerinoovog (A. Guerinot) prevoda *Etike* (ed. Pelletan), Koareovog (A. Koyré) prevoda *Rasprave o poboljšanju razuma* (ed. Vrin) i Apinovog (C. Appuhn) prevoda ostalih dela (ed. Garnier).

Ova knjiga je, pod naslovom „Ideja izraza u Spinozinoj filozofiji“, bila predstavljena kao dopunska teza.

[U prevodu su korišćena sledeća izdanja: *Kratka rasprava o Bogu, čoveku i njegovoj sreći* (*Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand*) prevedena na

srpski kao *Rasprava o Bogu čoveku i njegovoj sreći*, Grafos, Beograd, 1987, prevod Milan Tasić (KR); *Rasprava o poboljšanju razuma*, Kultura, Beograd, 1956, prevod Jakov Bumber i Radmila Šajković (RPR); *Metafizičke misli*, Grafos, Beograd, 1988, prevod Milan Tasić (MM); *Teološko politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957, prevod Branko B. Gavela (TPT); *Politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957, prevod Branko B. Gavela (PT); *Etika*, Kultura, Beograd, 1959, prevod Ksenije Atanasijević (E).

Za *Kratku raspravu*, *Raspravu o poboljšanju*, *Politički traktat*, Delez navodi i redni broj odeljka; u srpskom prevodu nije uvek sačuvana korelacija, pa smo navodili broj stranice našeg izdanja odmah iza navoda u zagradama. Za *Etiku* nismo navodili redni broj stranice.

U prevodu smo zadržali *sholija* (skol.) umesto *primedba*, i *korolar* (kor.) umesto *izvedeni stav*; osnovni razlog je taj što su to tehnički termini koji su, u tom obliku, prisutni i danas u našoj matematičkoj terminologiji, posebno u osnovama geometrije, kao i u Spinozino doba.

Beskrajno je prevedeno sa *beskonačno* opet da bi se sačuvala veza sa matematičkim terminom, veza koja postoji i u originalu, imajući u vidu da je savremena matematika posle Kantora jedina disciplina koja se ozbiljno bavi pojmom beskonačnosti, a naročito razlikom aktualne i potencijalne beskonačnosti koja igra važnu ulogu kod Spinoze.]

Uloga i važnost izraza

U prvoj knjizi *Etike* ideja izraza pojavljuje se već u definiciji 6: „Pod Bogom razumem biće apsolutno beskonačno, to jest supstanciju koja se sastoji iz beskonačno mnogo atributa, od kojih svaki *izražava* večnu i beskonačnu suštinu.“ Ova ideja dobija u nastavku sve veći značaj. O njoj je reč u različitim kontekstima. Na nekim mestima Spinoza kaže: svaki atribut izražava *određenu suštinu*, večnu i beskonačnu, suštinu koja odgovara rodu atributa. Na nekima, opet: svaki atribut izražava *suštinu* supstancije, njeno biće ili realnost. I najzad: svaki atribut izražava beskonačnost i nužnost postojanja supstancije, to jest večnost.¹ Spinoza, nema sumnje, dobro pokazuje kako se od jedne formule prelazi na drugu. Svaki atribut izražava suštinu, ali tako što u svom rodu izražava suštinu supstancije; a kako suština supstancije nužno obavlja postojanje, to svaki atribut ima da izrazi,

¹ U *Etici* odgovarajuće formule glase: 1) *aeternam et infinitam certam essentiam exprimit* (I, 10, skol.). 2) *divinae substantiae essentiam exprimit* (I, 19 dok.); *realitatem sive esse substantiae exprimit* (I, 10, skol.). 3) *existentiam exprimunt* (I, 10, kor.). Ta tri tipa formula su sakupljene u I, 10, skol. U tom pogledu, ovaj tekst sadrži krajnje istančane prelive i prelaze.

zajedno sa suštinom Boga, i njegovo večno postojanje.² Teško je prenebregnuti da se sve teškoće vezane za jedinstvo supstancije i raznorodnost atributa *sažimaju* u ideji izraza. Izražajna priroda atributa se, na taj način, pojavljuje kao osnovna tema u prvoj knjizi *Etike*.

I modus je, sa svoje strane, izražajan: „Sve što postoji izražava Božiju prirodu, ili suštinu, na izvestan i određen način“ (to jest u određenom modusu).³ Prema tome, moramo razlikovati drugi nivo izraza, neku vrstu izraza izraza. Na prvom mestu, supstancija se izražava u svojim atributima, i svaki atribut izražava neku suštinu. Ali, na drugom mestu, atributi se takođe izražavaju: oni se izražavaju u modusima koji od njih zavise, i svaki modus izražava jednu modifikaciju. Videćemo da prvi nivo treba shvatiti kao istinsko konstituisanje, gotovo kao genealogiju suština supstancije. Drugi nivo treba shvatiti kao istinsko proizvođenje stvari. Zaista, Bog proizvodi beskonačno mnogo stvari jer je njegova suština beskonačna; ali, pošto ima beskonačno mnogo atributa, on te stvari nužno proizvodi u beskonačno mnogo modusa od kojih svaki upućuje na atribut kome pripada.⁴ Izraz sam po sebi nije proizvod, on postaje proizvod tek na drugom nivou, kada atribut dođe na red da se izražava. Obratno, na prvom izrazu se temelji izraz-proizvod. Bog se izražava samim sobom „pre“ nego što se izrazi u svojim učincima; Bog se izražava sačinjavajući samim sobom prirodu koja stvara, pre nego što se izrazi proizvodeći u sebi stvorenu prirodu.

² E, I, 19 i 20, dok.

³ E, I, 36, dok. (i 25, kor.: *Modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.*)

⁴ E, I, 16, dok.

Pored ontološkog, pojam izraza ima i gnoseološki doseg. Što ne iznenađuje, pošto je ideja modus mišljenja: „Pojedinačne misli, ova ili ona misao, jesu modusi koji izražavaju Božiju prirodu na izvestan i određen način.“⁵ Tako saznanje postaje jedna vrsta izraza. Saznanje stvari se odnosi prema saznanju Boga kao stvari same po sebi prema Bogu: „Budući da ništa ne može postojati niti se zamisliti bez Boga, izvesno je da sve što postoji u prirodi, posmatrano u svojoj suštini i svoime savršenstvu, *obavija* i *izražava* pojam Boga, iz čega proističe da ukoliko više upoznajemo prirodne stvari, utoliko stičemo temeljitije i savršenije saznanje o Bogu; drugim rečima, ukoliko više upoznajemo prirodne stvari, utoliko savršenije upoznajemo Boga.“⁶ Ideja Boga se izražava u svim našim idejama, kao njihov izvor i uzrok, tako da sveukupnost ideja tačno reprodukuje poredak celokupne prirode. Ideja, sa svoje strane, izražava suštinu, prirodu ili savršenstvo svog predmeta: definicija ili ideja, kaže se, izražavaju prirodu stvari onakvom kakva je ona po sebi. Ideje su utoliko savršenije ukoliko više izražavaju realnost ili savršenost nekog predmeta; prema tome, one ideje koje duh „apsolutno“ obrazuje izražavaju beskonačnost.⁷ Duh shvata stvari pod vidom večnosti, ali to je zato što ima jednu ideju koja, pod tim vidom, *izražava suštinu* tela.⁸ Izgleda da se kod Spinoze koncepcija adekvatnosti ne odvađa od ove izražajne prirode ideje. Već je *Kratka rasprava* tražila pojam sposoban da prikaže saznanje kao refleksiju, kao

⁵ E, II, 1, dok.

⁶ TPT, gl. 4, II, str. 136.

⁷ RPR, 108 (*infinitem exprimunt*).

⁸ E, V, 29, post. i dok.

izraz stvari u duhu, a ne kao spoljašnju radnju. I *Etika* svedoči o tom zahtevu, iako ga tumači na nov način. U svakom slučaju, nije dovoljno reći da je ono istinito prisutno u ideji. Moramo da postavimo dodatno pitanje: šta je prisutno u istinitoj ideji? Šta se izražava u istinitoj ideji, šta ona izražava? Ako Spinoza prevazilazi kartezijsku koncepciju jasnog i razgovetnog, ako obrazuje svoju teoriju adekvatnosti, onda je to uvek u zavisnosti od problema izraza.

Reč „izraziti“ ima sinonime. Tekst *Kratke rasprave* na holandskom koristi *uytdrukken-uytbeelden* (izraziti), ali je skloniji *vertoonen* (manifestovati i dokazati, u isti mah): *misleća* stvar se izražava u beskonačno mnogo ideja koje odgovaraju beskonačno mnogim predmetima; ali isto tako ideja nekog tela neposredno *manifestuje Boga*; atributi se sami sobom *manifestuju*.⁹ U *Raspravi o poboljšanju razuma* atributi manifestuju suštinu Boga: *ostendere*.¹⁰ Ali sinonimi nisu ono što je najvažnije. Važniji su korelativi koji dodatno određuju i prate ideju izraza. Ti korelativi su *explicare* i *involvere*. Tako se za definiciju ne kaže samo da izražava prirodu definisane stvari, nego da je *obavija* i *objašnjava*.¹¹ Atributi ne izražavaju samo suštinu supstancije, nego je ponekad objašnjavaju, a ponekad *obavijaju*.¹² Modusi obavijaju pojam Boga i ti-

⁹ Up. KR, II, gl. 20, 4 (*uytgedrukt*); I, drugi dijalog, 12 (*vertoonen*); I gl. 7, 10 (*vertoond*).

¹⁰ RPR, 76.

¹¹ E, I, 8, skol. 2: ... *Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter definitae naturam*. RPR, 95, *Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare*.

¹² E, I, 19, dok.; 20, dok.

me ga istovremeno izražavaju, tako da odgovarajuće ideje i same obavijaju večnu božju suštinu.¹³

Objasniti znači razviti. Obavijati znači implikovati. Ipak to nisu dva suprotna termina: oni samo označavaju dva aspekta izraza. S jedne strane, izraz je objašnjenje: razvijanje onoga što se izražava, manifestovanje Jednoga mnoštvom (manifestovanje supstancije svojim atributima, a zatim atributa njihovim modusima). Ali, s druge strane, višestruki izraz obavija Jedno. Jedno ostaje obavijeno u onom što ga izražava, utisnuto u ono što ga razvija, imanentno svemu što ga manifestuje: u tom smislu, izraz je obavijenost. Između ova dva termina nema suprotnosti, osim u jednom posebnom slučaju, na nivou konačnog modusa i njegovih strasti¹⁴, koji ćemo kasnije analizirati. U opštem slučaju, međutim, izražavanje obavija, implikuje ono što izražava, istovremeno ga objašnjavajući i razvijajući.

Implikovanje i objašnjenje, obavijanje i razvijanje su termini nasleđeni od jedne duge filozofske tradicije, koja je uvek optuživana za panteizam. Upravo zato što ovi termini nisu suprotnosti, oni sami upućuju na jedan sintetički princip: *complicatio*. U novoplatonovstvu se često događa da *complicatio* istovremeno označava prisustvo mnoštva u Jednom i Jednog u mnoštvu. Bog je Priroda koja „komplikuje“; a ta priroda eksplicuje i implikuje Boga, obavija i razvija Boga. Bog „komplikuje“ svaku stvar, ali svaka stvar ga eksplicuje i obavija. Ova uzajamna uklopljenost pojmova sačinjava izraz; u tom smislu, on je karakteristika jednog od glavnih vidova hrišćanskog i jevrejskog novoplatonovstva, kakav se razvio

¹³ E, II, 45 i 46, dok.

¹⁴ Up. gl. 9.

u srednjem veku i renesansi. S tog stanovišta je moglo da se kaže da je izražavanje bilo osnovna kategorija renesansnog mišljenja.¹⁵ Međutim kod Spinoze Priroda obuhvata sve, sadrži sve, i istovremeno je eksplikovana i implikovana svakom stvari. Atributi obavijaju i objašnjavaju supstanciju, ali i ova obuhvata sve atribute. Modusi obavijaju i objašnjavaju atribut od koga zavise, ali atribut sadrži sve suštine odgovarajućih modusa. Moramo se pitati kako se Spinoza uklapa u ekspresionističku tradiciju, do koje mere je nasleđuje i kako je obnavlja.

Ovo pitanje je utoliko važnije što je i za Lajbnica izraz jedan od temeljnih pojmova. Za Lajbnica kao i za Spinozu izraz ima doseg koji je u isti mah teološki, ontološki i gnoseološki. On daje život teoriji o Bogu, o stvaranjima i saznanju. Dva su filozofa, nezavisno jedan od drugoga, izgleda računala da idejom izraza prevaziđu teškoće kartezijanizma, obnove filozofiju Prirode, pa čak da uz njenu pomoć integrišu Dekartove doprinose u sisteme duboko neprijateljske prema kartezijanskoj slici sveta. O Lajbnicovom ili Spinozinom protivkartezijanizmu može se govoriti u onoj meri u kojoj je taj protivkartezijanizam zasnovan na ideji izraza.

Mi polazimo od toga da je ideja izraza u isto vreme važna za razumevanje Spinozinog sistema, za određivanje njegovog odnosa prema Lajbnicovom sistemu i za poreklo i obrazovanje oba sistema. Ali zašto onda najbolji komentatori nisu vodili računa (ili jedva) o jednom takvom pojmu u Spinozinoj filozofiji? Jedni o njemu uopšte ne govore. Drugi mu pripisuju izvestan značaj,

¹⁵ Up. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Vrin, 1929), a naročito, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI siècle allemand* (Armand Colin, 1947).

ali posredan; oni u njemu vide sinonim jednog dubljeg termina. Izraz bi bio samo način da se kaže „emanacija“. Lajbnic je to već sugerisao, zamerajući Spinozi da je izraz protumačio saobrazno Kabali i da ga je sveo na neku vrstu emanacije.¹⁶ Ili: izraziti bi bilo sinonim za *objasniti*. Izgledalo je da su filozofi posle Kanta bili u najpovoljnijem položaju da u spinozizmu prepoznaju prisustvo geneze i samorazvoja čije su preteče svuda tražili. Ali termin „objasniti“ ih utvrđuje u uverenju da Spinoza nije mogao da shvati istinski razvoj supstancije, kao što nije mogao da misli prelazak beskonačnog u konačno. Spinozistička supstancija im izgleda mrtva: spinozistički izraz im izgleda intelektualan i apstraktan; izgleda im da nekakav objašnjavalčki razum atribut „pripisuje“ supstanciji.¹⁷ Čak se ni Šeling, kada razrađuje svoju filozofiju objave (*Offenbarung*), ne poziva na Spinozu nego na Bemea: ideju izraza (*Ausdruck*) on preuzima od Bemea, a ne od Spinoze, pa čak ni od Lajbnica.

Ne može se izraz svesti na prosto razumsko objašnjenje, a da se ne upadne u istorijsku besmislicu. Jer ne samo da objasniti ne označava radnju nekakvog razuma koji ostaje izvan stvari, nego, pre svega, označava razvoj same stvari u sebi i u životu. Tradicionalni par *explicatio-complicatio* istorijski svedoči o vitalizmu koji je uvek blizak panteizmu. Ne samo da ne možemo

¹⁶ Up. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1862). Među skorašnjim tumačima E. Lasbax je jedan od onih koji ide najdalje u poistovećivanju spinozističkog izraza sa novoplatonovskom emanacijom: *La Hiérarchie dans l'univers chez Spinoza* (Vrin, 1919).

¹⁷ E. Erdmann pod Hegelovim uticajem tumači spinozističke atribute čas kao forme razuma, čas kao forme čulnosti (*Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie*, 1836; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1866).

da razumemo izražavanje polazeći od objašnjenja, već nam, naprotiv, izgleda da objašnjenje, kod Spinoze, kao i kod njegovih prethodnika, pretpostavlja izvesnu ideju izražavanja. Ako atributi suštinski upućuju na neki razum koji ih opaža ili razumeva, to je pre svega zato što izražavaju suštinu supstancije, a beskrajna suština nije izražena ako se ne pokaže „objektivno“ u Božijem razumu. Odnos prema razumu se zasniva na izrazu, a ne obratno. Što se tiče emanacije izvesno je da ćemo njene tragove, jednako kao i tragove učestvovanja, naći kod Spinoze. Teorija izraza i objašnjenja se u renesansi kao i u srednjem veku obrazovala upravo kod autora koji su bili veoma mnogo inspirisani novoplatonovstvom. Ne može se prenebregnuti da je ta teorija imala kao cilj i kao učinak duboki preobražaj novoplatonovstva, otvaranje sasvim novih puteva za njega, dalekih od emanacije, čak i kad su te dve teme koegzistirale. Prema tome, i za emanaciju možemo reći da nije kadra da nam omogući razumevanje ideje izraza. Naprotiv, ideja izraza je ta koja može da pokaže kako je novoplatonovstvo evoluiralo sve do promene svoje prirode, a posebno kako je emanativni uzrok sve više težio tome da postane imanentni uzrok.

Izvesni savremeni komentatori ideju izraza razmatraju neposredno kod Spinoze. Kaufman u njoj vidi nit za „spinozistički lavirint“, ali insistira na mističnom i estetskom aspektu tog pojma uzetom uopšte, nezavisno od toga kako ga Spinoza upotrebljava.¹⁸ Na drugi način, Darbon posvećuje izrazu jednu vrlo lepu strani-

¹⁸ Fritz Kaufmann, *Spinoza's system as theory of expression* (Philosophy and phenomenological research, University of Buffalo, sept. 1940).

cu, ali na kraju izričito kaže da ovaj ostaje nerazumljiv. „Da bi objasnio jedinstvo supstancije, Spinoza nam kaže samo to da svaki od atributa izražava njenu suštinu. Objašnjenje ne samo da nam ne pomaže nego stvara sijaset teškoća. Pre svega bi *ono što je izraženo* trebalo da se razlikuje od *onoga što se izražava...*“, i Darbon zaključuje: „Atributi izražavaju celokupnu beskonačnu i večnu Božiju suštinu; samo što ne možemo da razlučimo *ono što je izraženo* od *onoga što ga izražava*. Može se razumeti da je zadatak komentatora težak i da je pitanje odnosa supstancije i atributa u spinozizmu omogućilo mnogo različitih tumačenja“¹⁹. Nesumnjivo je da ima razloga za takvo stanje komentara. I to zato što ideja izraza kod Spinoze nije predmet ni definicije ni dokaza, niti to može biti. Ona se pojavljuje u definiciji 6; ali u onoj meri u kojoj je definisana, u toj meri ona i definiše. Ona ne definiše ni supstanciju ni atribut pošto su ovi već definisani (3 i 4). Ne definiše ni Boga, čijoj definiciji nije potrebno nikakvo upućivanje na izraz. U *Kratkoj raspravi* i u pismima Spinoza često kaže da je Bog supstancija koja se sastoji od beskonačno mnogo atributa od kojih je svaki beskonačan.²⁰ Prema tome, čini se da ideja izraza iskršava samo kao određenje odnosa u koji stupaju atribut, supstancija i suština, kada je Bog pak definisan kao supstancija koja se sastoji od beskonačno mnogo atributa koji su i sami beskonačni. Izraz se ne odnosi na supstanciju ili na atribut uopšte, u neodređenim uslovima. Za attribute se kaže da izražavaju suštinu, ako i samo ako je supstancija apsolutno beskonačna i ima beskonačno mnogo atributa, zato što

¹⁹ Andre Darbon, *Etudes spinozistes* (P.U.F. 1946, str. 117–118).

²⁰ *Pisma 2 i 4*, Oldenburgu, III, str. 5 i 11.

se tada i supstancija izražava pomoću svojih atributa. Bilo bi netačno pozivati se na definicije 3 i 4 da bi se iz njih odmah izveo zaključak o prirodi odnosa između supstancije i atributa kakav mora biti u Bogu, pošto bi Bog bio dovoljan da „preobrazi“ ovaj odnos, s obzirom da ga podiže do apsolutnosti. *Definicije 3 i 4 su samo nominalne; samo je definicija 6 realna* i kaže nam šta iz nje sledi za supstanciju, atribut i suštinu. Ali šta znači „preobraziti odnos“? To će se bolje razumeti ako se postavi pitanje zašto izraz nije predmet dokaza.

Čirnhausu, koga zabrinjava čuveni stav 16 (knjiga I *Etiqe*), Spinoza pravi značajan ustupak: postoji izvesna razlika između filozofskog razvijanja i matematičkog dokaza.²¹ Na osnovu definicije matematičar obično može da izvede zaključak samo o jednom svojstvu; da bi saznao više svojstava on mora da umnogostručiti tačke gledišta i da dovede u vezu „definisanu stvar sa drugim predmetima“. Geometrijska metoda je, prema tome, potčinjena dvama ograničenjima: spoljašnjosti tačaka gledišta i distributivnom karakteru svojstava. Hegel nije drugo ni govorio kada je, misleći na Spinozu, zastupao to da geometrijska metoda nije kadra da shvati organsko kretanje ili samorazvoj, koji je jedino primeren apsolutu. Neka je dat dokaz o tri ugla = dvama pravim uglovima, koji počinje produžavanjem osnovice trougla. Jasno je da ta osnovica nije kao biljka koja bi sama porasla: potreban je geometar da bi je produžio, i opet geometar mora, sa nove tačke gledišta, da sagleda onu stranu trougla sa kojom će povući paralelu, itd. Ne može se poverovati da Spinoza nije znao za te primedbe; a njih mu stavlja Čirnhaus.

²¹ *Pismo* 82, Tschirnhausovo i 83, Tschirnhausu.

Spinozin odgovor bi mogao da bude razočaravajući: kada se geometrijska metoda primeni na stvarna bića i, tim pre, na apsolutno biće, imamo način da izvedemo istovremeno više svojstava. Nesumnjivo imamo utisak da Spinoza sebi dopušta ono što je dovedeno u pitanje. Ali razočarani smo samo zato što brkamo vrlo raznorodne probleme koje stvara metoda. Spinoza pita: postoji li način kojim bi svojstva, izvedena jedno po jedno, mogla biti razmotrena zajedno, i sa koje od tačaka gledišta van definicije, ta svojstva mogu biti smeštena u unutrašnjost definisane stvari? Međutim, Spinoza je u *Rapravi o poboljšanju razuma* pokazao da figure u geometriji mogu biti definisane bliskim uzrokom ili biti predmet genetičke definicije.²² Kružnica nije samo geometrijsko mesto tačaka jednako udaljenih od jedne date tačke koja se naziva centar, već je i figura koju opisuje svaka duž čiji je jedan kraj fiksiran a drugi pokretan. Isto tako je sfera figura koju opisuje svaki polukrug koji se okreće oko svoje ose. Tačno je da su u geometriji ovi uzroci fiktivni: *figo ad libitum*. Hegel bi rekao da se polukrug ne okreće sam od sebe, ali to kaže i Spinoza. Međutim, ovi uzroci su fiktivni ili imaginirani, utoliko što njihova istinitost počiva samo na tome što su izvedeni iz svojih posledica. Oni se pojavljuju kao sredstva, veštačke tvorvine, fikcije, zato što su geometrijski likovi bića uma. Jednako je tačno da svojstva, koja geometar stvarno izvodi jedno po jedno, zadobijaju zajedničko biće u odnosu na ove uzroke i posredstvom ovih fikcija.²³ Me-

²² *RPR*, 72 i 95.

²³ *RPR*, 72: „Da bih obrazovao pojam lopte, zamišljam po volji uzrok, naime, da se polukrug okreće oko centra i da iz okretanja nastaje lopta. Ovo je zaista istinita ideja, pa iako znamo da u pri-

đutim, u slučaju apsoluta nema više ničeg fiktivnog: uzrok više nije izveden iz svoje posledice. Tvrdeći da je Apsolutna beskonačnost uzrok, mi ne tvrdimo, kao za rotaciju polukruga, nešto što ne bi bilo sadržano u svom pojmu. Nije, dakle, potrebna fikcija da bi modusi u njihovoj beskonačnosti bili izjednačeni sa svojstvima zajednički izvedenim iz definicije supstancije, a atributi sa tačkama gledišta koje su unutrašnje toj supstanciji na koju gledaju. Otud, ako je matematika podložna sudu filozofije, to je stoga što filozofija ukida uobičajene granice matematike. Geometrijska metoda ne nailazi na prepreke kad se primenjuje na apsolut; naprotiv, ona nalazi prirodno sredstvo da prevaziđe teškoće koje su opterećivale njeno sprovođenje sve dok se primenjivala na bića uma.

Atributi su poput tačaka gledišta na supstanciju; međutim, u apsolutu, tačke gledišta nisu više spolja, supstancija sadrži beskonačno mnogo svojih sopstvenih tačaka gledišta. Modusi se izvode iz supstancije kao što se svojstva izvode iz definisane stvari; ali, u apsolutu svojstva zadobijaju zajedničko beskonačno biće. Nije konačni razum više taj koji izvodi zaključke o jednom po jednom svojstvu, koji reflektuje o stvari i objašnjava je dovođenjem u odnos sa drugim predmetima. Stvar je ta koja se izražava, ona je ta koja se objašnjava. Tada sva svojstva zajedno „potpadaju pod beskonačni razum“. Prema tome, izraz ne treba da bude predmet

rodi nikada nijedna lopta nije tako nastala, ipak je to istinita predstava i najlakši način da se obrazuje pojam lopte. Odmah treba primetiti da ova predstava tvrdi da se polukrug okreće; tvrđenje koje bi bilo lažno, kada ne bi bilo povezano sa pojmom lopte...” (RPR, str. 42).

dokaza; on je taj koji smešta dokaz u apsolut, koji čini da dokaz bude *neposredno manifestovanje* apsolutno beskonačne supstancije. Nemoguće je razumeti atribute bez dokaza; dokaz je manifestovanje onoga što nije vidljivo, kao i sam pogled pred kojim leži ono što se manifestuje. U tom smislu su dokazi, kako kaže Spinoza, oči duha kojima opažamo.²⁴

²⁴ E, V, 23, skol. TPT, gl. 13: „Ako neko tvrdi da zaista nije potrebno poznavati Božije attribute, nego verovati jednostavno i bez dokaza, to je prava detinjarija. Jer sve što je nevidljivo i što se zapravo razumom ne može se shvatiti drukčije nego pomoću dokaza; kome nedostaju ti dokazi neće upoznati ove stvari...” (TPT, str. 167).



Prvi deo

Trijade supstancije

Glava I

Numeričko razlikovanje i realno razlikovanje

Izraz se predstavlja kao trijada. Moramo da razlikujemo supstanciju, atribut, suštinu. Supstancija se izražava, atributi su izrazi, suština je izražena. Ideja izraza ostaje nerazumljiva sve dok vidimo samo dva člana odnosa koji ona predstavlja. Brkamo supstanciju i atribut, atribut i suštinu, suštinu i supstanciju, ukoliko ne povedemo računa o prisustvu i posredovanju trećeg člana. Supstancija i atribut se razlikuju samo ukoliko je svaka suština izražena kao suština supstancije, a ne atributa. Tu se pokazuje originalnost pojma izraza: suština ukoliko postoji, postoji unutar atributa koji je izražava; a ukoliko je suština, odnosi se samo na supstanciju. Suština je izražena svakim atributom, ali kao suština same supstancije. Beskonačne suštine se razlikuju po atributima u kojima postoje, ali se poistovećuju po supstanciji na koju se odnose. Uvek se iznova srećemo sa nužnošću da razlikujemo tri člana: supstanciju koja se izražava, atribut koji je izražava, suštinu koja je izražena. Atributi su ono što razlikuje suštinu od supstancije, ali suština je ono po čemu se sama supstancija razlikuje od atributa. To je takva trijada da svaki od njenih članova može u

tri silogizma da posluži kao srednji član u odnosu na druga dva.

Izraz je usaglašen sa supstancijom, ukoliko je supstancija apsolutno beskonačna; usaglašen je sa atributima ukoliko ih je beskonačno mnogo; usaglašen je sa suštinom ukoliko je svaka suština beskonačna u nekom atributu. Prema tome, postoji priroda beskonačnosti. Merlo-Ponti je dobro istakao ono što nam u filozofijama XVII veka danas izgleda najteže za razumevanje: ideja pozitivne beskonačnosti kao „tajna velikog racionalizma“, „bezazlen način da se misli polazeći od beskonačnosti“, koji u spinozizmu ima svoje dovršenje¹. Bezazlenost, zaista, ne isključuje rad pojma. Spinozi su bile potrebne sve pogodnosti jednog originalnog pojmovnog elementa da bi izložio moć i aktualnost pozitivne beskonačnosti. Ideja izraza igra ovu ulogu utoliko što prenosi u beskonačnost izvesna razlikovanja koja odgovaraju trima članovima: supstanciji, atributima, suštini. Kakvog je tipa razlikovanje u beskonačnosti? Kakav se tip razlikovanja može preneti u apsolut, u Božiju prirodu? To je prvi problem koji postavlja ideja izraza; on preovlađuje u prvoj knjizi *Etike*.

Od samog početka *Etike*, Spinoza pita kako se dve stvari, u najopštijem smislu te reči, mogu između sebe razlikovati, a zatim kako se dve supstancije, u strogom značenju te reči, moraju između sebe razlikovati. Prvo pitanje je priprema za drugo. Odgovor na drugo pitanje izgleda nedvosmislen: ako je tačno da se dve stvari, uopšte, međusobno razlikuju po atributima supstancija

¹ Up. M. Merleau-Ponty, *Les Philosophes celebres*, Mazenod, Paris 1956, str. 136.

ili po modusima, onda se dve supstancije ne mogu međusobno razlikovati po modusu, nego samo po atributu. Dakle, ne mogu da postoje dve ili više supstancija istog atributa.² Nema sumnje da ovde Spinozino polazište pripada kartezijanskoj oblasti. Ali, šta on prihvata od Dekarta, šta ne prihvata, a naročito šta prihvata da bi ga okrenuo protiv Dekarta, sve to mora pažljivo da se proceni.

Kod Dekarta se može naći izričit princip po kome postoje samo supstancije i modusi, pri čemu modus postoji u nečem drugom, a supstancija u sebi.³ No, ako modusi uvek pretpostavljaju supstanciju za čije su saznanje oni dovoljni, onda to biva posredstvom glavnog atributa koji oni implikuju i koji sačinjava suštinu same supstancije: tako se dve ili više supstancija međusobno razlikuju po svojim glavnim atributima i pomoću njih se razgovetno saznaju⁴. Odatle Dekart zaključuje da mi shvatamo realno razlikovanje – između dve supstancije, modalno razlikovanje – između supstancije i modusa koji pretpostavlja supstanciju jednostrano, i misaono razlikovanje – između supstancije i atributa, bez kojega o supstanciji ne bismo imali razgovetno saznanje.⁵ Isključivanje, jednostrano implikovanje i apstrakcija su odgovarajući kriterijumi u ideji, ili pre elementarne dastosti predstave koje omogućavaju definisanje i prepo-

² E, I, 5,

³ Spinoza tako izlaže kartezijansku tezu, *PM*, II, 5: „... treba se podsetiti onoga što je Dekart govorio u *Načelima filozofije* (deo I, čl. 48 i 49) naime, da se u prirodi stvari ne sreće ništa izvan supstancija i njihovih modusa. Odatle se izvodi ovo trostruko razlikovanje (čl. 60, 61, 62): stvarno, modalno i misaono razlikovanje.“

⁴ Descartes, *Principes*, I, 53.

⁵ Descartes, *Principes*, I, 60, 61 i 62.

znavanje ovih tipova razlikovanja. Određenje i primena ovih tipova imaju bitnu ulogu u kartezijanstvu. Da bi uneo red u tako složen problem, Dekartu je, nesumnjivo, bio od koristi prethodni Suaresov trud.⁶ Ali, izgleda da njegova upotreba ova tri razlikovanja, zbog svog bogatstva, i dalje sadrži brojne ekvivoknosti.

Prva dvosmislenost, po Dekartovom priznanju, tiče se misaonog razlikovanja, modalnog razlikovanja i njihovog odnosa. Ona se pojavljuje već u upotrebi reči „modus“, „atribut“, „kvalitet“. Neka je dat neki atribut, on je kvalitet zato što kvalifikuje supstanciju kao takvu i takvu, ali je takođe modus ukoliko u nju unosi raznorodnost.⁷ Kakva je, u ovom pogledu, situacija glavnog atributa? Supstanciju mogu da odvojim od ovog atributa samo pomoću apstrahovanja. Ali, isto tako, ovaj atribut mogu da razlikujem od supstancije, pod uslovom da od njega ne načinim nešto što opstoji samostalno, pod uslovom da od njega samo načinim svojstvo promenljivosti supstancije (to jest da ima različite likove ili raznorodne misli). Zato Dekart kaže da se protežnost i mišljenje mogu razgovetno pojmiti na dva načina: „ukoliko jedno sačinjava prirodu tela, a drugo prirodu duha“; ali i razlikujući ih od njihovih supstancija, uzimajući ih prosto kao „moduse“ ili „zavisnosti“⁸. Međutim, ako u prvom slučaju atributi razlikuju supstancije koje kvalifikuju, izgleda da, u drugom slučaju, modusi

⁶ Upor. Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, D VII. Suarez priznaje samo realna, modalna i umska razlikovanja, a formalno razlikovanje Dunska Skota kritikuje vrlo sličnim rečima kao kasnije Dekart.

⁷ Descartes, *Principes*, I, 56.

⁸ Descartes, *Principes*, I, 63 i 64.

razlikuju supstancije istog atributa. Tako različiti likovi upućuju na neko određeno telo, realno različito od drugih; a različite misli na realno različitu dušu. Atribut sačinjava suštinu supstancije koju kvalifikuje, ali isto toliko sačinjava i suštinu modusa koje povezuje sa supstancijama istog atributa. Ovaj dvostruki aspekt stvara velike teškoće u kartezijanstvu.⁹ Od svega toga mi možemo samo da navedemo posledicu: *postoje supstancije istoga atributa. Drugim rečima, postoje numerička razlikovanja koja su istovremeno realna ili supstancijalna.*

Druga teškoća se tiče samog realnog razlikovanja. Ono je, kao i ostala razlikovanja, datost predstave. Dve stvari se realno razlikuju kada možemo jasno i razgovetno da pojмимо jednu od njih isključujući pritom sve što pripada pojmu druge. U tom smislu Dekart objašnjava Arnou da je samo *ideja*, ukoliko je potpuna, kriterijum realnog razlikovanja. On, s pravom, podseća da nikad nije pobrkao stvari shvaćene kao realno razlikovane sa realno razlikovanim stvarima. Pa ipak, prelaženje s jednih na druge izgleda mu nužno legitimno; to je samo pitanje trenutka. Dovoljno je, u redu *Meditacija*, doći do Boga stvaraoaca, pa zaključiti da bi mu napadno nedostajalo istinoljubivosti ukoliko bi stvari drugačije stvarao nego prema jasnoj i razgovetnoj ideji koju nam o njima daje. Realno razlikovanje nema u sebi razlog razlikovanog; ali, ovaj razlog obezbeđuje božanska uzročnost, spoljašnja i transcendentna, koja stvara supstancije saobrazno načinu na koji ih shvatamo kao moguće. I tu, opet, nastaju svakakve teškoće u vezi sa

⁹ O članovima 63 i 64, up. raspravu između F. Alquié i M. Gueroult, *Descartes, Cahiers de Royaumont*, Minuit, Paris 1967, str. 32–56.

idejom stvaranja. Glavna dvosmislenost leži u definiciji supstancije: „stvar koja može da postoji sama od sebe“¹⁰. Zar nije protivrečno staviti da postojanje na osnovu samog sebe nije, samo po sebi, ništa više nego prosta mogućnost? Odavde možemo da zadržimo jednu drugu posledicu: sa supstancija shvaćenih kao realno razlikovanih prelazimo na realno razlikovane supstancije zahvaljujući Bogu stvaraocu. Realno razlikovanje, bilo između supstancija različitih atributa bilo između supstancija istoga atributa, *praćeno je podelom stvari, to jest numeričkim razlikovanjem koje mu odgovara*.

Početak *Etike* organizovan je s obzirom na ove dve stavke. Spinoza pita: u čemu je greška kad postavimo više supstancija istog atributa? Tu grešku Spinoza razobličava na dva načina, držeći se postupka koji mu je naročito drag. Najpre, svođenjem na apsurd, a zatim složenijim dokazivanjem. Ako bi postojalo više supstancija istog atributa, one bi morale da se razlikuju po modusima, što je apsurdno, pošto supstancija po prirodi prethodi svojim modusima i ne implikuje ih: to je kraći put iz I, 5. Pozitivni dokaz se pojavljuje nešto dalje u skoliji postavke 8: dve supstancije istog atributa razlikovale bi se samo *in numero*; međutim, karakter numeričkog razlikovanja isključuje mogućnost da se od njega načini realno ili supstancijalno razlikovanje.

Prema ovoj skoliji, razlika ne bi bila numerička ako stvari ne bi imale isti pojam ili istu definiciju; ali, ove stvari se ne bi razlikovale ako, izvan definicije, ne bi postojao spoljašnji uzrok zbog koga one postoje u tom broju. Dve različite numeričke stvari, ili više njih, pret-

¹⁰ Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections* (AT, IX, str. 175).

postavljaju drugo nešto nego što je njihov pojam. Zato bi se supstancije mogle numerički razlikovati samo ako bi upućivale na neku spoljašnju uzročnost kadru da ih proizvede. Međutim, kada tvrdimo da su supstancije proizvedene, mi u isti mah imamo mnogo zbrkanih ideja. Kažemo da imaju uzrok, ali ne znamo kako taj uzrok deluje; smatramo da o tim supstancijama imamo istinitu ideju, pošto se supstancija shvata pomoću same sebe, ali sumnjamo da je ta ideja istinita, pošto ne znamo pomoću njih samih da li postoje. Ovde opet imamo kritiku čudne kartezijanske formule: ono što *može* da postoji samo od sebe. Spoljašnja uzročnost ima smisla, ali samo u pogledu postojećih konačnih modusa: svaki postojeći modus upućuje na neki drugi modus, upravo zato što *ne može* da postoji sam od sebe. Kada primenimo tu uzročnost na supstancije, mi je stavljamo u optičaj izvan uslova koji toj uzročnosti daju legitimnost i koji je određuju. To je tvrđenje u praznini, bez ikakvog određenja. Ukratko, spoljašnja uzročnost i numeričko razlikovanje imaju zajednički uslov: one se primenjuju na moduse i samo na moduse.

Argumentacija iz skolije 8 ima sledeći oblik: 1) numeričko razlikovanje zahteva spoljašnji uzrok na koji upućuje; 2) međutim, nemoguće je primeniti spoljašnji uzrok na supstanciju, zato što takva primena principa uzročnosti sadrži protivrečnost; 3) dakle, dve supstancije, ili više njih, ne mogu da se razlikuju *in numero*, ne postoje dve supstancije istog atributa. Argumentacija prvih osam dokaza nema istu strukturu: 1) dve supstancije, ili više njih, ne mogu da imaju isti atribut, zato što bi morale da se razlikuju po modusima, što je apsurdno; 2) supstancija, dakle, ne može da ima spoljašnji uzrok, ona ne može da bude proizvedena ili ograničena ne-

kom drugom supstancijom, jer bi obe morale da imaju istu prirodu ili isti atribut; 3) prema tome, nema numeričkog razlikovanja unutar supstancije nekog atributa, „svaka supstancija je nužno beskonačna“¹¹.

Maločas smo, polazeći od prirode numeričkog razlikovanja, zaključili da se ono ne može primeniti na supstanciju. Sada, polazeći od prirode supstancije, zaključujemo da je beskonačna, dakle da se na nju ne može primeniti numeričko razlikovanje. U svakom slučaju, numeričko razlikovanje nikad ne razlikuje supstancije, nego samo moduse koji obavijaju isti atribut. Jer broj, na svoj način, izražava karakteristike postojećeg modusa: sastav delova, ograničenost drugim stvarima iste prirode, spoljašnje određenje. U tom smislu broj može da ide u beskonačnost. Ali, pitanje je: da li može da se unese u samu beskonačnost? Ili, kako kaže Spinoza: da li mi, čak i kad je o modusima reč, iz mnoštva delova zaključujemo da ih ima beskonačno mnogo?¹² Kada numeričko razlikovanje načinimo realnim ili supstancijalnim razlikovanjem, mi ga unosimo u beskonačnost, ako ni zbog čega drugog a ono da bismo osigurali konverziju, koja postaje nužna, između atributa kao takvog i beskonačnog mnoštva delova koje u njemu razlikujemo. Otud proizlaze krupni apsurdi: „ako se jedna beskraja veličina meri delovima dužine jedne stope, ona će morati da se sastoji iz beskonačno mnogo takvih

¹¹ Ova trodelna podela je izložena u *Pismu 2*, Oldenburgu (III, str. 5).

¹² *Pismo 81*, Čirnhausu (III, str. 241). Up. i *Pismo 12*, Mejeru (III, str. 41): broj ne izražava adekvatno prirodu modusa, s obzirom na to da ih je beskonačno mnogo, to jest s obzirom na to da proističu iz supstancije.

delova, a isto važi ako se meri delovima dužine jednog palca, prema tome, jedan beskonačan broj bio bi dvanaest puta veći od drugoga beskonačnog broja“¹³. Apsurd se ne sastoji, kao što je verovao Dekart, u hipostaziranju protežnosti kao atributa, nego, naprotiv, u tome što se ona shvata kao merljiva i sastavljena od konačnih delova u koje bi se, kako se tvrdi, konvertovala. Ovde fizika potvrđuje prava logike: da u prirodi nema praznine i ne znači ništa drugo nego to da podela na delove nije realno razlikovanje. Numeričko razlikovanje je podela, ali podela se događa samo u modusu, jedino je modus podeljen.¹⁴

Ne postoji više supstancija istog atributa. Iz toga, sa stanovišta relacije, zaključujemo da supstanciju nije proizvela neka druga supstancija; sa stanovišta modaliteta, da prirodi supstancije pripada postojanje; sa stanovišta kvaliteta, da je svaka supstancija nužno beskraja.¹⁵ Ali, ovi rezultati kao da su obavijeni argumentom numeričkog razlikovanja. On je taj koji nas vraća na polaznu tačku: „Postoji jedna jedina supstancija istog atributa“¹⁶. Međutim, počev od postavke 9, čini se da Spinoza menja predmet. Nije više reč o tome da za svaki atribut postoji samo jedna supstancija, nego da za sve attribute postoji samo jedna supstancija. Povezanost dveju tema izgleda teško uhvatljiva. Jer dokle, u toj novoj perspektivi, sežu prvih 8 postavki? Problem postaje jasniji ako uzmemo da je za prelaže-

¹³ E, I, 15, skol.

¹⁴ KR, I, gl. 2, 19–22.

¹⁵ E, I, 5, 6, 7 i 8 prop.

¹⁶ E, I, 8, skol. 2.

nje sa jedne teme na drugu, dovoljno izvršiti ono što se u logici naziva konverzijom univerzalno negativnog suda. Numeričko razlikovanje nikad nije realno; obratno, realno razlikovanje nikad nije numeričko. Spinozina argumentacija sada izgleda ovako: atributi se realno razlikuju; međutim, realno razlikovanje nije numeričko; prema tome, postoji samo jedna supstancija za sve attribute.

Spinoza kaže da su atributi „shvaćeni kao realno razlikovati”¹⁷. Ovu formulaciju ne treba razumeti kao oslabljenu upotrebu realnog razlikovanja. Spinoza ne sugerise da su atributi drugačiji nego što se shvataju, niti da su oni prosta shvatanja supstancije. Nećemo poverovati da Spinoza realno razlikovanje upotrebljava samo hipotetički ili polemički.¹⁸ Realno razlikovanje, u najstrožem smislu, uvek je datost predstave: dve stvari se realno razlikuju kada su *shvaćene* kao takve, to jest, „jedna bez pomoći druge”, tako da *shvatamo* jednu negirajući sve što pripada *pojmu* druge. U tom se pogledu Spinoza nimalo ne razlikuje od Dekarta: on od njega prihvata kriterijum i definiciju. Jedini problem je da li tako shvaćeno realno razlikovanje biva praćeno podelom u stvarima ili ne. Kod Dekarta samo hipoteza o stvaralačkom Bogu daje osnova ovom praćenju. Prema Spinozi, realnom razlikovanju biće obezbeđena prateća podela, samo ako se ono shvati bar kao moguće numeričko

¹⁷ E, I, 10, skol.

¹⁸ Up. tumačenje koje daje P. Lachize-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* (Vrin, Paris 1950, 2 ed. str. 151): „Uostalom, takva upotreba ovoga razlikovanja ne povlači da ga je Spinoza prihvatio; ono ostaje samo sredstvo korišćeno u dokazu na osnovu hipoteze o mnoštvu supstancija i namenjeno je poništavanju mogućih posledica te hipotetične mnoštvenosti.”

razlikovanje, dakle ako se pobrkalo sa modalnim razlikovanjem. Međutim, nije moguće da realno razlikovanje bude numeričko ili modalno.

Kada se Spinozi postavi pitanje kako je došao do ideje o jednoj jedinoj supstanciji za sve attribute, on podseća da je izneo dva argumenta: što više realiteta ima neko biće, tim mu treba priznati više atributa; što više atributa priznajemo nekom biću, tim više mu treba pridati postojanja.¹⁹ Međutim, nijedan od ovih argumenata ne bi bio dovoljan kad ne bi bio zajemčen analizom realnog razlikovanja. Zaista, samo ova analiza pokazuje da je *moguće* sve attribute pridati jednom biću, dakle izvršiti prelaz od beskonačnosti svakog atributa na apsolutnost bića kome svi oni pripadaju. Ovaj se prelazak, s obzirom na to da je moguć ili da ne sadrži protivrečnost, pokazuje, prema dokazu o postojanju Boga, nužnim. Štaviše, opet je argument o realnom razlikovanju taj koji pokazuje da su *svi* atributi beskonačno mnoštvo. Jer ne bismo mogli da izvršimo prelaz posredstvom tri ili četiri atributa, a da u apsolut ponovo ne uvedemo isto ono numeričko razlikovanje koje smo upravo isključili iz beskonačnosti.²⁰

Ako bi se supstancija delila saobrazno atributima, trebalo bi je posmatrati kao rod, a attribute kao vrsne razlike. Supstancija bi bila postavljena kao rod pomoću koga ne bismo saznavali ništa posebno; tada bi se ona razlikovala od atributa kao rod od svojih razlika, a atributi bi se razlikovali od odgovarajućih supstancija kao vrsne razlike od samih vrsta. Na taj način, praveći

¹⁹ *Pismo 9*, De Vriesu, III, str. 32. U *Etici* se prvi argument nalazi gotovo doslovno u I, 9; drugi, manje čisto, u I, 11, skol.

²⁰ Up. *Pismo 64*, Schulleru, III, str. 206

od realnog razlikovanja između atributa numeričko razlikovanje između supstancija, u supstancijalnu realnost se unose proste *misaone razlike*. Postojanje supstancije koja je iste „vrste“ kao atribut ne može biti nužno; vrsna razlika određuje samo moguće postojanje onih predmeta u rodu koji joj odgovaraju. U svakom slučaju, supstancija je svedena na prostu mogućnost postojanja, s obzirom na to da je atribut samo *naznaka, znak* takvog jednog mogućeg postojanja. Prva kritika kojoj Spinoza podvrgava pojam znaka u *Etici* pojavljuje se upravo povodom realnog razlikovanja.²¹ Realno razlikovanje među atributima nije ništa više znak raznorodnosti supstancija nego što je svaki atribut specifična karakteristika supstancije, koja bi mu odgovarala ili bi mogla da mu odgovara. Niti je supstancija rod, niti su atributi razlike, niti su kvalifikovane supstancije vrste.²² Kod Spinoze su jednako osuđene i misao koja postupa pomoću roda i vrsnih razlika, i misao koja postupa pomoću znakova.

U knjizi u kojoj brani Dekarta od Spinoze, Režis pominje postojanje dve vrste atributa, jedne „specifične“, koji razlikuju supstancije različitih vrsta, i druge „numeričke“, koji razlikuju dve supstancije iste vrste.²³ Ali, to je upravo ono što Spinoza zamera kartezijanstvu. Prema Spinozi, atribut nije ni specifičan ni numerički. Čini se

²¹ E, I, 10, skol: „Ako nas ko upita, po kome bismo znaku mogli poznati različitost supstancija, neka čita sledeće postavke koje pokazuju da u prirodi stvari postoji samo jedna jedina supstancija, i da je ona apsolutno beskonačna; zbog toga bi se taj znak uzaludno tražio.“

²² KR, I, gl. 7, 9–10 (str. 35–36).

²³ Up. Règis, *Refutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu*, 1704.

da bismo mogli da sažmemo Spinozinu tezu na sledeći način: 1) kada dopustimo više supstancija istog atributa, od numeričkog razlikovanja pravimo realno razlikovanje, ali tada brkamo realno razlikovanje i modalno razlikovanje i moduse uzimamo kao da su supstancije; 2) kada dopustimo onoliko supstancija koliko ima različitih atributa, tada od realnog razlikovanja pravimo numeričko, a realno razlikovanje ne samo da brkamo sa modalnim nego još i sa misaonim razlikovanjima.

U ovom kontekstu, *teško da bi se moglo smatrati da prvih osam postavki imaju samo hipotetički smisao*. Ponekad se postupa kao da je Spinoza otpočinjao svoje rasuđivanje od hipoteze koja nije bila njegova, kao da je polazio od hipoteze koju je imao nameru da pobije. Tako se gubi kategorički smisao prvih osam postavki. Ne postoji više supstancija istog atributa, numeričko razlikovanje nije realno: ne nalazimo se pred privremenom hipotezom, koja bi važila dok se ne otkrije apsolutno beskonačna supstancija; naprotiv, pred nama se odvija geneza koja nas nužno vodi do postavljanja takve supstancije. A kategorički smisao prvih postavki nije samo negativan. Kako kaže Spinoza, „postoji samo jedna jedina supstancija iste prirode“. Poistovećivanje atributa sa beskonačno savršenom supstancijom, kako u *Etici* tako i u *Kratkoj raspravi*, nije privremena hipoteza. Ona se mora pozitivno tumačiti u pogledu *kvaliteta*. Sa stanovišta kvaliteta, svakom atributu odgovara jedna supstancija, ali sa stanovišta *kvantiteta* jedna jedina supstancija odgovara svim atributima. Šta znači ova čisto kvalitativna mnoštvenost? Ova nejasna formula označava teškoće konačnog razuma kada se ovaj uspije do razumevanja apsolutno beskonačne supstancije. Ona je opravdana novim statusom realnog razlikovanja.

Ona znači: kvalifikovane supstancije se razlikuju kvalitativno, a ne kvantitativno. Ili, još bolje, one se razlikuju „formalno“, „šastveno“, a ne „ontološki“.

Spinozino protivkartezijanstvo jedan od svojih izvora nalazi u teoriji razlikovanja. U *Metafizičkim mislima* Spinoza je izlagao kartezijansko shvatanje: „Postoje tri vrste razlikovanja stvari: realno, modalno i misaono“. Izgledalo je da ga odobrava: „Inače, nas se malo tiču sva ona razlikovanja peripatetičara“²⁴. Međutim, nije toliko važan spisak priznatih razlikovanja koliko su važni njihov smisao i njihova određena raspodela. U tom pogledu nema više ničeg kartezijanskog kod Spinoze. Najvažniji je novi status realnog razlikovanja: kao čisto kvalitativno, šastveno ili formalno, realno razlikovanje isključuje svaku podelu. Zar to nije, pod kartezijanskim nazivom, povratak jednog od onih prividno prezrenih peripatetičarskih razlikovanja? Da realno razlikovanje nije i ne može biti numeričko, izgleda nam kao jedan od glavnih motiva *Etike*. Iz toga sledi dubinski poremećaj ostalih razlikovanja. Ne samo što realno razlikovanje više ne upućuje na *moгуće* supstancije razlikovane *in numero*, nego ni modalna razlika više ne upućuje na akcidencije kao na *kontingentna* određenja. Kod Dekarta izvesna kontingentnost modusa odgovara prosto mogućnosti supstancija. Uza sve Dekartovo podsećanje da akcidencije nisu realne, one i dalje pripadaju supstancijalnom realitetu. Da bi modusi bili proizvedeni, potrebno je još nešto osim supstancije na koju se odnose: bilo da je to neka druga supstancija koja ih postavlja u prvu, bilo da je to Bog, koji bi stvorio prvu i ono što od

²⁴ *MM*, II, 5 (str. 51 i 53).

nje zavisi. Potpuno je drugačija spinozistička vizija: nema kontingentnosti modusa u odnosu na supstanciju niti mogućnosti supstancije u odnosu na *atribut*. Sve je nužno ili po svojoj suštini ili po svom uzroku: nužnost je jedino stanje Bića, jedini modalitet. A misaono razlikovanje je preobraženo u samome sebi. Videćemo da nema nijednog kartezijanskog aksioma (ništavilo nema svojstva, itd.) koji, na osnovu nove teorije razlikovanja, ne zadobija novi smisao, suprotan kartezijanskom. Ova teorija ima svoj princip u kvalitativnom statusu realnog razlikovanja. Realno razlikovanje, odvojeno od svakog numeričkog razlikovanja, uneseno je u apsolut. Ono postaje kadro da izrazi razliku u biću i povlači kao posledicu presređivanje drugih razlikovanja.

Glava II

Atribut kao izraz

Spinoza ne kaže da atributi postoje sami od sebe, niti da se shvataju tako da im postojanje sledi ili proizilazi iz njihove suštine. On ne kaže ni da je atribut u sebi i da se shvata pomoću sebe kao supstancija. On samo kaže da se atribut shvata pomoću sebe i u sebi.¹ Status atributa se ocrta kroz vrlo složene formule *Kratke rasprave*. Toliko složene, zaista, da čitalac može da bira između više hipoteza: da pretpostavlja različite datume njihovog nastanka; da na svaki način podseća na nesavršenost rukopisa; ili, čak, da se poziva na tada još kolebljivo stanje Spinozine misli. Ipak, ovi argumenti mogu da se uvedu samo ako je prethodno dokazano da formule iz *Kratke rasprave* nisu saglasne međusobno, a ni sa onim što kasnije donosi *Etika*. Međutim, ne čini se da je to slučaj. Tekstovi *Kratke rasprave* neće biti prevaziđeni *Etikom*, nego bi se pre moglo reći da bivaju preobraženi. I to zahvaljujući sistematičnijoj upotrebi

¹ Pismo 2, Oldenburgu (III, str. 5): *quod concipitur per se et in se*. Ne čini se da Delbos ima osnova da kaže kako se, u ovom drugom pismu, atribut definiše kao supstancija (up. „La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu”, *Année philosophique*, 1912).

ideje izraza. Dakle, obratno, oni mogu da nas obaveste o pojmovnom sadržaju koji je, kod Spinoze, uobličen pomoću ideje izraza.

Ovi tekstovi kazuju redom: 1) „suštini [atributa] pripada postojanje, jer van njih [atributa] nema suštine ili bića”; 2) „mi ove poimamo jedino u njihovoj suštini, a ne i u njihovom postojanju, to jest ne kao takve da njihovo postojanje nužno proizlazi iz njihove suštine”; „jer ih ti ne poimaš kao takve koji postoje na osnovu sebe samih”; 3) oni postoje „formalno” i „aktualno”; „mogli bismo *a priori* dokazati i da postoje”².

Prema prvoj formuli, suština kao suština ne postoji van atributa koji je sačinjavaju. Prema tome, suština se razlikuje u atributima u kojima postoji. Ona uvek postoji u nekom rodu, u onoliko rodova koliko ima atributa. Otud, svaki atribut je postojanje jedne večne i beskonačne suštine, „posebne suštine”³. U tom smislu Spinoza može da kaže: suštini atributa pripada postojanje, ali postojanje baš u atributima. Ili čak: „postojanje atributa se ne razlikuje od njihove suštine”⁴. Ideja izraza će, u *Etic*i, sakupiti ovaj prvi momenat: suština supstancije ne postoji van atributa koji je izražavaju, tako da svaki atribut izražava izvesnu večnu i beskonačnu suštinu. Ono izraženo ne postoji van svojih izraza, svaki izraz je kao postojanje onog izraženog. (To je isti onaj princip koji nalazimo i kod Lajbnica, uza svu različitost konteksta: svaka monada je izraz sveta, ali izraženi svet ne postoji van monada koje ga izražavaju.)

² Upor. 1) *KR*, dodatak I, 4, kor. (str. 126.); 2) *KR*, I, gl. 2, 17 i beleška 5. (str. 44); i prvi dijalog, 9. (str. 18); 3) *passim* i 17 (bel. 5).

³ *KR*, I, gl. 2, 17. (str. 13–14.)

⁴ Pismo 10, De Frizu.

Kako je moguće reći da atributi ne samo da izražavaju izvesnu suštinu nego suštinu supstancije? Suština je izražena kao suština supstancije, a ne kao suština atributa. Prema tome, suštine se razlikuju u atributima u kojima postoje, ali su jedno u supstanciji čija su suština. Pravilo konvertibilnosti tvrdi: svaka suština je suština neke stvari. Suštine su realno različite s gledišta atributa, ali suština je jedna s gledišta predmeta sa kojim stoji u odnosu uzajamnosti. Atributi nisu pripisani odgovarajućim supstancijama istog roda ili iste vrste kao i oni sami. Naprotiv, oni pripisuju svoju suštinu *nečemu drugom*, što, prema tome, ostaje isto za sve attribute. Zato Spinoza ide dotle da će reći: „sve dok [supstancija] bude posmatrana odvojeno, ona ne može biti ništa takvo, već je nužno atribut nečeg, a to je jedno i sveobuhvatno biće. (...) nijedna postojeća supstancija ne može biti shvaćena sama po sebi, već bi morala da pripada nečemu drugom”⁵. Prema tome, sve postojeće suštine su izražene pomoću atributa u kojima postoje, ali kao suštine nečega drugog, to jest nečega jednog i istog za sve attribute. Mi onda pitamo: šta na osnovu sebe postoji tako da postojanje proističe iz njegove suštine? Jasno da je to supstancija kao korelat suštine, a ne atribut u kome suština postoji samo kao suština. Ne bi trebalo brkati postojanje suštine sa postojanjem njenog korelata. Sve postojeće suštine se odnose na supstanciju ili su njoj pripisane, ali kao na jedino biće čije postojanje nužno proističe iz suštine. Supstancija ima povlasticu da postoji na osnovu sebe: *nije atribut* ono što postoji na osnovu sebe, već je to ono na šta svaki atribut prenosi svoju suštinu, na takav način da postojanje nužno

⁵ KR, I, gl. 2, 17, bel. 5.

proističe iz tako sačinjene suštine. Prema tome, o atributima posmatranim samima po sebi Spinoza će savršeno dosledno reći: „mi ove poimamo jedino u njihovoj suštini, a ne i u postojanju, to jest ne kao takve da njihovo postojanje nužno proizlazi iz njihove suštine”. Ovaj drugi tip formula ne protivreči prethodnom tipu, već odmerava produbljivanje jednog problema ili promenu njegove perspektive.

Ono izraženo ne postoji van svog izraza, a izraženo je kao suština onoga što se izražava. Uvek iznova nailazimo na nužnost da se razlikuju ova tri člana: supstancija koja se izražava, atributi koji su izrazi i suština koja je izražena. Ali najzad, ako je tačno da atributi izražavaju suštinu supstancije, kako ne bi izrazili i postojanje koje iz nje nužno proističe? Isti ovi atributi kojima se poriče postojanje na osnovu samih sebe, kao atributi, ipak imaju aktualno i nužno postojanje. Štaviše, dokazujući za neku stvar da je atribut, mi *a priori* dokazujemo da ona postoji. Prema tome, različitost formula iz *Kratke rasprave* mora da se protumači na sledeći način: one se tiču *postojanja suštine, postojanja supstancije i postojanja samoga atributa*. A u *Etici* ideja izraza prikuplja ova tri takta dajući im sistematičnu formu.

Problem Božijih atributa je uvek bio u tesnoj vezi sa problemom Božijih imena. Kako bismo mogli da imenujemo Boga ako ne bismo imali o njemu nikakvo saznanje? I kako bismo ga znali ako se on sam ne bi na neki način pokazao, otkrivajući se i izražavajući se? Božija reč pečati savez atributa i imena. Imena su atributi, ukoliko su atributi izrazi. Čitav problem je u tome da se sazna šta oni izražavaju: samu Božiju prirodu kakva je po sebi, ili samo radnje Boga kao stvaraoaca, ili čak proste spoljašnje božanske kvalitete koji se odnose na stvorenja?

Spinoza ne propušta da preuzme ovaj tradicionalni problem. Previše je upućen u gramatiku da bi mu promakla srodnost imena i atributa. *Teološko-politički traktat* pita pod kojim imenima, ili pomoću kojih atributa se Bog „otkriva“ u Svetom pismu; on pita šta je božanska Reč i koju izražajnu vrednost treba priznati Božijem glasom. Kad Spinoza hoće da ilustruje kako lično on razumeva atribut, na um mu dolazi primer sa vlastitim imenima: „Pod imenom Izrael podrazumevam trećeg patrijarha, a pod imenom Jakov istu ličnost, kojoj je to ime dato zato što je zgrabio petu svoga brata“⁶. Odnos spinozizma sa teorijom imena mora da se procenjuje na dva načina. Kako se Spinoza uklapa u tradiciju i, naročito, kako je obnavlja? Već se može predvideti da je obnavlja dvostruko: zato što drugačije shvata ime ili atribut, i zato što drugačije određuje atribut.

Atributi su, kod Spinoze, dinamične i delatne forme. A kao glavno se svakako pokazuje ovo: atribut nije više ono što se pripisuje, on, unekoliko, postaje „ono što pripisuje“. Svaki atribut izražava neku suštinu i pripisuje je supstanciji. Sve pripisane suštine se stapaju u supstanciji čija su suština. Ukoliko shvatimo atribut kao nešto pripisano, mi samim tim shvatamo supstanciju takvom da bi bila iste vrste ili istog roda kao i on; tada ova supstancija, na osnovu same sebe, ima samo moguće postojanje, pošto od dobre volje transcendentnog Boga zavisi da li će učiniti da ova postoji saobrazno atributu koji nam omogućava da je saznamo. Naprotiv, čim stavimo da je atribut onaj koji pripisuje, mi ga istovremeno shvatamo takvim da on svoju suštinu pripisuje nečemu što ostaje istovetno za sve attribute, to jest supstanciji.

⁶ Pismo 9, De Frizu.

ji koja nužno postoji. Atribut prenosi svoju suštinu na jednog imanentnog Boga, koji je istovremeno princip i rezultat metafizičke nužnosti. U tom smislu atributi su kod Spinoze pravi *glagoli*, s obzirom na svoju izražajnu vrednost: kao dinamični oni se više ne pripisuju raznim supstancijama, nego nešto pripisuju jednoj jedinstvenoj supstanciji.

Ali šta pripisuju, šta izražavaju? Svaki atribut izražava beskonačnu suštinu, to jest bezgranični kvalitet. Ovi kvaliteti su supstancijalni zato što svi kvalifikuju jednu istu supstanciju, koja ima sve attribute. Uostalom, postoje dva načina da se prepozna atribut: ili se *a priori* istražuje koji se kvaliteti shvataju kao bezgranični ili, polazeći od onoga ograničenog, *a posteriori* istražujemo koji su kvaliteti podesni da dosegnu beskonačnost, koji kao da su „obavijeni“ granicama konačnog: na osnovu ove ili one misli zaključujemo da je misao beskonačni Božiji atribut; na osnovu nekog određenog tela zaključujemo da je protežnost beskonačni atribut.⁷

Poslednja, aposteriorna metoda mora da se pobliže prouči: ona postavlja celokupan problem obavljanja beskonačnosti. Ona se sastoji u tome da, polazeći od „stvorenja“, dovede do saznanja Božijih atributa. Međutim, na tom putu ona ne postupa ni pomoću apstrakcije ni pomoću analogije. Atributi nisu apstrahovani iz posebnih stvari, a još manje preneseni na Boga pomoću analogije. *Atributi su neposredno dostignuti kao forme bića zajedničke stvorenjima i Bogu, zajedničke modusima i supstanciji*. Jasno se vidi moguća opasnost takvog po-

⁷ E, II, 1 i 2: Spinoza dokazuje da su mišljenje i prostiranje atributi. U samom dokazu je korišćen aposteriorni postupak, a u sholiji apriorni.

stupka: antropomorfizam i, opštije, brkanje konačnog i beskonačnog. U analoškoj metodi izričito se zahteva izbegavanje antropomorfizma: prema Svetom Tomi, kvaliteti koji se pripisuju Bogu ne implikuju zajedništvo forme između božanske supstancije i *stvorenja*, već samo analogiju, „usaglašenost“ srazmera ili srazmernosti. Čas Bog ima formalno savršenstvo, koje kod stvorenja ostaje spoljašnje, čas ima eminentno savršenstvo, koje je, kao formalno, primereno stvorenjima. Ali, značaj spinozizma u ovoj stvari mora biti procenjen prema načinu na koji preokreće problem. Svaki put kada postupamo po analogiji, mi preuzimamo izvesne crte od stvorenja da bismo ih pripisali Bogu bilo ekvivokno bilo eminentno. Bog bi imao Volju i Razum, Dobrotu i Mudrost, itd., ali ekvivokno ili eminentno.⁸ Analogija ne može da se liši ni ekvivoknosti ni eminentnosti i, time, sadrži suptilni antropomorfizam opasan koliko i naivni antropomorfizam. Samo po sebi se razume da bi trougao, kad bi umeo da govori, rekao da je Bog eminentno trouglast. Analoška metoda negira da postoje forme zajedničke Bogu i stvorenjima; međutim, ona ne samo da ne izmiče opasnosti koju razotkriva, nego stalno brka suštine stvorenja i suštinu Božiju. Čas ukida suštinu stvari, svodeći njihove kvalitete na određenja koja intrinzično odgovaraju samo Bogu, čas ukida Božiju suštinu, pridajući mu u eminentnom smislu ono

⁸ O kritici ekvivoknosti, upor. *E*, I, 17, skol. (Ako bi se volja i razum suštinski pridavali Bogu, to bi onda bilo na ekvivokan način, dakle čisto verbalno, kao što reč „pas“ označava sazvežđe.) O kritici eminentnosti, upor. *Pismo* 56, Boxelu, III, str. 190. (Kad bi trougao umeo da govori, rekao bi da je Bog eminentno trouglast... Spinoza ovde odgovara Bokselu, koji je smatrao da su samo eminentnost i analogija kadri da nas sačuvaju od antropomorfizma.)

što stvorenja samo formalno imaju. Spinoza, naprotiv, tvrdi istovetnost formi stvorenja i Boga, ali ne dopušta nikakvo brkanje suština.

Atributi sačinjavaju suštinu supstancije, ali uopšte ne sačinjavaju suštinu modusa ili stvorenja. *Ipak, to su zajedničke forme*, zato što ih stvorenja sadrže u sopstvenoj suštini, kao i u svome postojanju. Otud važnost pravila o konvertibilnosti: suština nije samo ono bez čega stvar ne može ni da postoji ni da se shvati već je i, obratno, ono što bez stvari ne može ni da postoji ni da se shvati. Prema tom zakonu atributi su zaista suština supstancije, ali uopšte nisu suština modusa, na primer čoveka: oni mogu biti sasvim dobro shvaćeni bez modusa.⁹ Ipak, ne može se zanemariti da ih modusi obavljaju ili sadrže, i *to baš u onoj formi koja im je svojstvena ukoliko sačinjavaju suštinu Boga*. Što znači da i atributi sadrže ili obuhvataju suštine modusa, i to formalno, a ne eminentno. *Atributi su dakle forme zajedničke Bogu, čiju suštinu sačinjavaju, i modusima ili stvorenjima, koji ih suštinski sadrže*. Iste forme se tvrde za Boga i za stvorenja, iako se stvorenja i Bog razlikuju kako po suštini tako i po postojanju. Razlika se upravo sastoji u sledećem: modusi su samo obuhvaćeni ovim formama, koje su, nasuprot tome, s Bogom u uzajamnom odnosu. Ova razlika ne pogađa formalni razlog atributa kao takav.

Spinoza je, u ovoj tački, vrlo svestan svoje originalnosti. Pod izgovorom da se stvorenja razlikuju od Boga kako po suštini tako i po postojanju, htelo bi se da Bog

⁹ *E*, II, 10, sholija uz korolar. Nedovoljna definicija suštine (ono bez čega neka stvar ne može ni da postoji ni da bude shvaćena) nalazi se kod Suareza: upor. Etienne Gilson, *Index scolastico-cartesien*, „Burt Franklin“, New York 1964, str. 105–106.

ni formalno nema ničeg zajedničkog sa stvorenjima. Zapravo, to znači nešto sasvim suprotno: isti atributi se izriču o Bogu, koji se u njima eksplicira, i o modusima koji ih sadrže – i to ih sadrže u istoj onoj formi koja je primerena Bogu. Štaviše: sve dok poričemo formalno zajedništvo, osuđujemo sebe na brkanje suština; one se brkaju po analogiji. Ali, čim stavimo formalno zajedništvo, dajemo sebi sredstvo da ih razlikujemo. Zato se Spinoza ne hvali samo time da je, stvari koje su se do njega smatrale Božijim atributima, sveo na status stvorenja, nego time da je istovremeno stvari koje su posmatrane kao stvorenja podigao u status Božjih atributa.¹⁰ Po pravilu, Spinoza ne vidi nikakvu protivrečnost između tvrđenja zajedništva formi i razlikovanja suština. U srodnim tekstovima on će kazati: 1) ako stvari međusobno nemaju ničeg zajedničkog, one ne mogu biti jedna drugoj uzrok; 2) ako je jedna stvar uzrok suštine i postojanja neke druge stvari, ona mora da se od nje razlikuje kako po suštini tako i po postojanju.¹¹ Ne čini nam se da usaglašavanje ovih tekstova stvara bilo kakav poseban problem u spinozizmu. Kada se Spinozini korespondenti čude, Spinoza se čudi njima: on podseća da ima puno pravo da kaže istovremeno da se stvorenja od Boga razlikuju po suštini i po postojanju, i da Bog ima nešto formalno zajedničko sa stvorenjima.¹²

¹⁰ Pismo 6, Oldenburgu, III, str. 25.

¹¹ Upor. 1) E, I, 3. post. ; 2) E, I, 17. skol. (radi usaglašavanja ovih tekstova ponekad se pribegavalo razlici u gledištima (imanentna i tranzitivna uzročnost): upor. Lachieze-Rey, *op. cit.*, str. 156–159, beleška.)

¹² Pismo 4, Oldenburgu, III, str. 11: „U vezi sa onim što kažete, da Bog nema ničega formalno zajedničkoga sa stvorenim stvarima, ja sam u svojoj definiciji izneo suprotan stav“ (reč je o definiciji

Spinozina metoda nije ni apstraktna ni analoška. To je metoda forme i zajedništva. Ona radi sa opštim pojmovima; međutim cela spinozistička teorija opštih pojmova ima svoj princip u statusu atributa. Najzad, ako treba nekako imenovati ovu metodu, kao i teoriju na kojoj ona počiva, lako će se prepoznati velika tradicija univoknosti. Mi verujemo da *Spinozina filozofija ostaje delom neshvatljiva, ako u njoj ne vidimo stalnu borbu protiv tri pojma: ekvivoknosti, eminentnosti i analogije*. Prema Spinozi, atributi su univokne forme bića, koje ne menjaju svoju prirodu menjajući „subjekt“, to jest kada ih prediciamo beskrajnom biću i konačnim bićima, supstanciji i modusima, Bogu i stvorenjima. Verujemo da ništa ne oduzimamo od Spinozine originalnosti premeštajući ga u jednu perspektivu koja je već pripadala Dunsu Skotu. Moraćemo da ostavimo za kasnije analizu Spinozinog tumačenja pojma univoknosti, načina na koji ga on razume, dakle sasvim drugačije od Dunsu Skota. Za sada je dovoljno da prikupimo prva određenja atributa. Atributi su beskrajne forme bića, formalni razlozi, bezgranični, krajnji i nesvodivi; ove forme su zajedničke Bogu, čiju suštinu konstituišu i modusima koji ih sadrže u sopstvenim suštinama. Atributi su glagoli koji izražavaju neograničene kvalitete; ovi kvaliteti su

Boga kao supstancije koju sačinjava beskonačno mnogo *atributa*). Pismo 64, Schulleru, III, str. 206: „Da li je moguće da neku stvar proizvede neka druga stvar koja se od ove razlikuje kako po suštini tako i po postojanju? Zaista, stvari koje se na taj način međusobno razlikuju *izgleda* da nemaju ničeg zajedničkog. Ali, budući da se sve pojedinačne stvari, osim onih što su ih proizvele njima slične stvari, razlikuju od svojih uzroka kako po suštini tako i po postojanju, ja ovde ne vidim ništa sumnjivo“ (Spinoza tu upućuje na definiciju modusa, E, I, 25, kor.).

kao obavijeni granicama konačnosti. Atributi su Božiji izrazi; ovi Božiji izrazi su univokni, oni sačinjavaju samu Božiju prirodu kao prirodu koja stvara, oni su obavijeni prirodom stvari ili stvorenom prirodom koja ih na izvestan način i sama ponovo izražava.

Spinoza je, na taj način, u stanju da razlikuje attribute od svojstvenosti. Polazište je aristotelovsko: svojstvenost je ono što pripada nekoj stvari, ali ne objašnjava šta ona jeste. Prema tome, Božije svojstvenosti su samo pridevi preko kojih ne saznajemo ništa supstancijalno; Bog ne bi bio Bog bez njih, ali nije Bog pomoću njih.¹³ Spinoza može, u skladu sa jednom dugom tradicijom, da svojstvenost nazove atributom; prema njemu, ostaje razlika u prirodi između dve vrste atributa. Ali šta hoće da kaže Spinoza, kad dodaje da su Božije svojstvenosti samo „modusi koji se ovome mogu dodeliti“¹⁴? Ovde modus ne bi trebalo uzeti u posebnom smislu koji mu Spinoza daje, nego u opštijem smislu, u sholastičkom smislu „modaliteta suštine“. Beskonačan, savršen, nepomičan, večan, svojstvenosti su koje se izriču o svim atributima. Sveznajući, sveprisutni, svojstvenosti koje se izriču o jednom određenom atributu (mišljenje, protežnost). Zaista, svi atributi izražavaju suštinu supstancije, svaki atribut izražava jednu suštinu supstancije. Ali, svojstvenosti ne izražavaju ništa: „na osnovu ovih svojstvenosti, mi ne možemo znati šta je suština i koji su atributi bića kome pripadaju pomenute svojstvenosti“¹⁵. One ne sačinjavaju prirodu supstancije, ne-

¹³ KR, I, gl. 7, 6 (up. takođe I, gl. 1, 9, bel. 4; gl. 3, 1, bel. 1).

¹⁴ KR, I, gl. 7, 1, bel. 1.

¹⁵ KR, I, gl. 7, 6.

go se izriču o onome što tu prirodu sačinjava. Prema tome, one ne obrazuju suštinu jednog Bića, nego samo modalitet te suštine onakve kakva je obrazovana. Beskonačno je svojstvenost supstancije, to jest, modalitet svakog atributa koji sačinjava njenu suštinu. Sveznajući je svojstvenost misleće supstancije, to jest beskonačni modalitet misaonog atributa koji izražava jednu suštinu supstancije. Pravo govoreći, svojstvenosti nisu atributi upravo zato što nisu *izražajne*. One bi pre bile kao „utisnuti pojmovi“, kao karakteri odštampani bilo u svim atributima bilo u nekom određenom atributu. Prema tome, suprotstavljenost atributa i svojstvenosti se odnosi na dve tačke. Atributi su glagoli koji izražavaju suštine ili supstancijalne kvalitete; a svojstvenosti su samo pridevi koji označavaju modalitete ovih suština ili ovih kvaliteta. Božiji atributi su zajedničke forme, zajedničke supstanciji koja je u uzajamnom odnosu sa njima, i modusima koji ih sadrže bez uzajamnosti; ali Božije svojstvenosti su zaista svojstvene Bogu, one se ne izriču o modusima već samo o atributima.

Druga jedna kategorija svojstvenosti tiče se Boga kao uzroka, ukoliko dela ili proizvodi: ne više beskonačan, savršen, večan, nepokretan, nego uzrok svih stvari, predestinacija, providenje.¹⁶ Međutim, pošto Bog proizvodi u svojim atributima, njegove svojstvenosti se pokoravaju istom principu kao i atributi. Neke se izriču o svim atributima; druge o nekom određenom atributu. Ove potonje svojstvenosti su i dalje pridevi; ali umesto da označavaju modalitete, one označavaju relacije, relacije Boga prema njegovim stvorenjima ili njegovim proizvodima. Najzad, treća kategorija označava svoj-

¹⁶ Up. KR, I, gl. 3, 4, 5 i 6.

stvenosti koje čak i ne pripadaju Bogu: Bog kao najviše dobro, kao milostiv, kao pravedan i milosrdan.¹⁷ U tom pogledu nam *Teološko-politički traktat* ponajviše može biti od pomoći. Ovaj *Traktat* govori o božanskoj pravdi i milosrđu kao o „atributima koji mogu da posluže kao uzor za izvestan način života“¹⁸. Ove svojstvenosti ne pripadaju Bogu kao uzroku; nije više reč o odnosu Boga prema svojim stvorenjima, već o spoljašnjim određenjima koja samo označavaju način na koji stvorenja zamišljaju Boga. Tačno je da ove oznake imaju krajnje promenljiv smisao i vrednost: ide se do toga da se Bogu pripisuju eminetnosti svih vrsta, božanska usta i oči, moralni kvaliteti i uzvišene strasti, planine i nebesa. Ali, čak i ako se držimo pravde i milosrđa, ne dosežemo do prirode Božije niti do njegovih činova kao Uzroka. Adam, Avram, Mojsije ne samo da ne znaju prave Božije attribute, nego ne znaju ni većinu svojstvenosti prve i druge vrste.¹⁹ Bog im se otkriva kroz spoljašnje oznake koje im služe kao opomena, zapovest, pravilo ili uzor života. Više nego ikad treba reći da ova treća vrsta svojstvenosti nema ništa izražajno. To nisu božanski izrazi, već pojmovi utisnuti u imaginaciju da bi nas načinili poslušnima, nagnali nas da služimo Boga čiju prirodu ne poznajemo.

¹⁷ KR, I, gl. 7.

¹⁸ TPT, gl. 13.

¹⁹ TPT, gl. 2: Adam, na primer, zna da je Bog uzrok svih stvari, ali ne zna da je Bog sveznajući i sveprisutan.

Atributi i Božija imena

Prema jednoj dugoj tradiciji Božija imena se odnose na manifestacije Boga. Obratno, božanske manifestacije su reči pomoću kojih se Bog objavljuje pod nekim određenim imenom. Izlazi na isto pitati da li su imena koja označavaju Boga afirmacije ili negacije, da li su kvaliteti koji ga manifestuju i atributi koji mu odgovaraju pozitivni ili negativni. Pojam izraza, istovremeno reč i manifestacija, svetlost i zvuk, izgleda da ima sopstvenu logiku koja daje za pravo obema hipotezama. Čas će se insistirati na pozitivnosti, to jest na imanentnosti izraženog u izrazu, čas na „negativnosti“, to jest na transcenciji onoga što se izražava u odnosu na sve izraze. Ono što skriva takođe izražava, ono što izražava i dalje skriva. Zato je, u problemu Božijih imena ili Božijih atributa, sve pitanje nijanse. Takozvana negativna teologija prihvata da su afirmacije u stanju da označe Boga kao uzrok, prema pravilima imanencije, koja idu od najbližeg do najdaljeg. Ali Boga kao supstanciju ili suštinu moguće je samo negativno definisati, prema pravilima transcencije, u kojima se negiraju, jedno za drugim, najudaljenija imena, a zatim ona najbliža. I najzad, nad-supstancijalno ili nadsuštastveno boštvo stoji u sjaju,

jednako udaljeno i od negacija i od afirmacija. Prema tome, negativna teologija kombinuje negativnu i afirmativnu metodu i teži tome da prevaziđe obe. Kako da se zna šta bi trebalo negirati o Bogu kao suštini, ako se prethodno ne bi znalo šta mora da se afirmiše o njemu kao uzroku? Prema tome, negativna teologija može da se definiše samo pomoću svoje dinamičnosti: afirmacije se prevazilaze u negacijama, a afirmacije i negacije se prevazilaze u tajnovitoj eminenciji.

Teologija sa pozitivnijim stremljenjima, kao teologija Svetog Tome, računa na analogiju kako bi zasnovala nova afirmativna pravila. Pozitivni kvaliteti ne označavaju Boga samo kao uzrok, nego mu odgovaraju supstancijalno, pod uslovom da se sa njima postupa pomoću analogije. Bog je dobar, ne znači Bog nije zao; niti da je uzrok dobrote. Već, zapravo, znači: ono što mi, u stvorenjima, nazivamo dobrotom „preegzistira“ u Bogu po jednom višem modalitetu koji je usaglašen sa božanskom supstancijom. I tu, opet, novu metodu definiše izvesna dinamičnost. Ova, pak, dinamičnost čuva prava negativnog i eminentnog, ali ih razumeva preko analogije: od prethodne negacije penjemo se do pozitivnog atributa, s obzirom na to da se taj atribut na Boga primenjuje *formaliter eminenter*.¹

¹ O svemu ovome up. M. de Gandillac, *Introduction aux oeuvres complet du Pseudo-Denis*, Aubier, Paris, 1941; kao i *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris 1943). U ovom drugom navedenom radu M. de Gandillac jasno pokazuje kako i negativna teologija, s jedne strane, i analogija, s druge, kombinuju tvrđenja i odricanja, ali u obrnutom odnosu: „Sveti Toma, obrnuto od Dionisija Areopagite, koji je tvrđenja svodio na prikrivena odricanja, koristi naročito apofazu da bi se od neke date negacije vratio na neki pozitivan atribut... Iz toga da je božansko kretanje nemoguće on, na primer,

Arapska i jevrejska filozofija su se sudarale sa istim problemom. Kako bi se imena mogla primenjivati i na Božiju suštinu, a ne samo na Boga kao uzrok? Da li bi ih trebalo uzeti negativno, negirati ih po izvesnim pravilima? Međutim, ako zauzmemo spinozističko stanovište, onda se obe tendencije pokazuju jednako lažnim, zato što je sam problem na koji se one odnose potpuno lažan.

Očito je da kod Spinoze trodelna podela svojstvenosti reprodukuje tradicionalnu klasifikaciju Božijih atributa: 1) simboličko označavanje, forme i likovi, znaci i obredi, metonimije od čulnog do božanskog; 2) atributi radnje; 3) atributi suštine. Neka je dat uobičajen spisak božanskih atributa: dobrota, suština, um, život, znanje, mudrost, vrlina, blaženstvo, istina, večnost; ili veličina, ljubav, mir, jedinstvo, savršenstvo. Postavlja se pitanje da li su ovi atributi usaglašeni sa Božijom suštinom; da li ih treba razumeti kao uslovne afirmacije ili kao negacije koje bi označavale lišenost u privativu. Ali, prema Spinozi, ova pitanja se i ne postavljaju, i to zato što su ovi atributi većinom samo svojstvenosti. A oni koji nisu svojstvenosti samo su misaona bića. Oni ne izražavaju ništa od Božije prirode, ni negativno ni pozitivno. *Ovi atributi, koliko Boga skrivaju, toliko ga i izražavaju*. Svojstvenosti nisu ni negativne ni afirmativne; u kantovskom stilu bi se reklo da su beskonačne. Kad se božanska priroda pobrka sa svojstvenostima, onda je neizbežno da se o Bogu stekne ideja koja je i sama beskonačna. Tada dolazi do kolebanja između

izvodi dokaz o božanskoj večnosti; od isključenosti materije on će napraviti odlučujući argument za podudaranje suštine i postojanja u Bogu“ (str. 272).

eminentne koncepcije negacije i analoške koncepcije afirmacije. Svaka, u svojoj dinamičnosti, pomalo implicuje drugu. Stvara se lažna koncepcija negacije jer se unosi analogija u ono što se afirmiše. Ali afirmacija i nije više afirmacija ako prestane da bude univokna ili da se formalno afirmiše o svojim predmetima.

Jedna od glavnih Spinozinih teza je da Božija priroda nikad nije bila definisana, zato što je uvek brkana sa njenim „svojstvenostima“. Ona objašnjava njegov stav prema *teolozima*. Međutim, filozofi su sledili teologiju: sam Dekart veruje da se Božija priroda sastoji od beskonačnog savršenstva. Međutim, beskonačno savršenstvo je samo modalitet onoga što sačinjava božansku prirodu. Samo atributi u pravom smislu reči, kao mišljenje i rasprostrtnost, sačinjavaju Boga, oni su njegovi sačinjavajući izrazi, njegove afirmacije, njegovi pozitivni i formalni razlozi, jednom reči njegova priroda. Ali baš zato što atributi, po svom određenju, nisu skriveni, zapitaćemo se zašto se za njih nije znalo, zašto je Božija priroda lažno prikazivana, a Bog pobrkan sa njegovim svojstvenostima koje su o njemu davale neodređenu sliku. Treba naći razlog koji može da objasni zašto su se Spinozini prethodnici, i pored sve svoje produhovljenosti, držali svojstvenosti i nisu umeli da otkriju Božiju prirodu.

Spinozin odgovor je prost: nedostajala je kritička i unutrašnja istorijska metoda, kadra da protumači Sveto pismo.² Nije se postavljalo pitanje projekta svetih spisa. Shvatani su kao Božija Reč, način Božijeg izražava-

² *TPT*, gl. 7: „... Put kome nas [taj metod] uči [je] jedini pravi put, koga se ljudi nisu uvek pridržavali; i taj put, koji su svi napustili, postao je vremenom tako težak i zakrčen da je gotovo nemogu-

nja. Ono što su sveti spisi govorili o Bogu pojavljivalo se kao celokupnost „izraženog“, a ono što nisu govorili činilo se neizrazivim.³ Ni u jednom trenutku se nismo zapitali: da li se religijsko otkrivenje odnosi na Božiju prirodu? Ima li ono za cilj da nam obznani tu prirodu? Da li se na njega može primeniti postupak, pozitivan ili negativan, kojim pretendujemo da dovršimo određivanje te prirode? Zapravo, otkrivenje se tiče samo izvesnih svojstvenosti. Ono uopšte nema nameru da nas upozna sa božanskom prirodom i njenim atributima. Podaci iz Svetog pisma su nesumnjivo heterogeni: čas je reč o posebnim obrednim uputstvima, čas o opštim moralnim poukama, pa čak i o spekulativnom učenju, minimumu spekulacije neophodnom za moralnu pouku. Ali, nijedan Božiji atribut nikad nije dat otkrivenjem. Samo razni „znaci“, spoljašnje oznake koje daju jemstvo za božansku zapovest. U najboljem slučaju date su „svojstvenosti“ kao što su postojanje Boga, jedinstvo, sveznanje i sveprisutnost, koje daju jemstvo za moralnu pouku.⁴ Jer je svrha Pisma da nas podredi obrascima

će njime proći...” (str. 103) i gl. 8: „Ali plašim se da moj pokušaj nije zakasnio...” (str. 109).

³ *TPT*, gl. 2: „Ljudi su uopšte čudnom užurbanošću stekli ubeđenje da proroci znaju sve ono što je ljudski um u stanju da sazna. I premda se na više mesta u Pismu sasvim jasno vidi da proroci nisu poznavali izvesne stvari, oni više vole da kažu da sami ne shvataju Pismo, nego da priznaju da proroci nisu poznavali neku istinu; ili se pak trude da naopako protumače reči Pisma, da bi ono reklo stvari koje zaista ne kazuje” (str. 24).

⁴ Up. *TPT*, gl. 14: spisak „verskih dogmi“. Zapaziće se da, čak i sa stanovišta „svojstvenosti“, otkrivenje ostaje ograničeno. Sve je usredsređeno na pravdu i na ljubav prema bližnjem. Naročito ne izgleda da je beskonačnost u Pismu otkrivena; up. gl. 2 u kojoj Spinoza govori o Adamovom, Avramovom i Mojsijevom neznanju.

života, da nas nagna da budemo poslušni i da zasnuje poslušnost. Pa bi apsurdno bilo verovati da se saznanje može zameniti otkrivenjem: kako bi božanska priroda, pod pretpostavkom da je poznata, mogla da posluži kao praktičko pravilo u svakodnevnom životu? Ali još je apsurdnije verovati da nam otkrivenje može pomoći da nešto saznamo o prirodi ili o suštini Boga. Pa ipak se ovaj apsurd provlači kroz celu teologiju. *I, odatle, kompromituje celokupnu filozofiju.* Čas se svojstvenosti dobijene otkrivenjem podvrgavaju posebnom postupku koji treba da ih pomiri sa umom; čas se otkrivaju svojstvenosti uma koje se razlikuju od svojstvenosti otkrivenja. Ali tako se ne izlazi iz teologije; u svakom slučaju, Božija priroda se nastoji izraziti pomoću svojstvenosti. Previđa se da je razlika između njih i pravih atributa – razlika po prirodi. Međutim, neizbežno je da Bog uvek bude eminentan u odnosu na svoje svojstvenosti. I čim se njima pridaje izražajna vrednost koju one nemaju, božanskoj supstanciji se pridaje neizraziva priroda koju ona takođe nema.

To je najdalja tačka do koje je dovedena težnja za razlikovanjem dve oblasti: otkrivenje i izražavanje. Ili dva heterogena odnosa: odnos znaka i označenog i odnos izraza i izraženog. *Znak se uvek povezuje sa nekom svojstvenošću; on uvek znači neku zapovest; i zasniva našu poslušnost. Izraz se uvek tiče nekog atributa; on izražava neku suštinu, to jest prirodu u infinitivu; on nam omogućava da je saznamo. Tako da „Reč Božija“ ima dva vrlo raznorodna smisla: izražajna Reč, kojoj nisu potrebni ni reči ni znaci, nego samo Božija suština i ljudski razum. Utisnuta Reč, imperativna, koja radi pomoću znakova i zapovesti: ona nije izražajna, već pogađa našu imaginaciju i nadahnjuje nas na nužno*

podređivanje.⁵ Da li se bar može reći da zapovesti „izražavaju“ Božija htenja? Opet bi bilo preuranjeno zaključiti da volja pripada prirodi Božijoj, bilo bi prebrzo uzeti misaono razlikovanje, spoljašnje određenje, kao božanski atribut. Svako mešanje dva domena je pogubno. Kad god se od znaka načini izraz, sve postaje misterija, a pre svega samo Pismo, kao i njegov sadržaj. Kao oni Jevreji koji misle da sve, bezuslovno, izražava Boga.⁶ Tada se stvara mistična koncepcija izraza, koja, kako izgleda, koliko skriva ono što izražava toliko ga i otkriva. Enigme, parabole, simboli, analogije, metonimije počinju, na taj način, da remete racionalan i pozitivan poredak čistog izraza. Zapravo, Pismo je zaista Božija reč, ali Reč zapovesti: imperativna, ona ništa ne izražava, zato što ne omogućava saznanje nikakvog božanskog atributa.

Spinozina analiza se ne zadovoljava time da obeleži nesvodivost oblasti. Ona nudi jedno objašnjenje znakov, koje je poput geneze neke iluzije. Zaista, nije pogrešno reći da svaka stvar izražava Boga. Poredak čitave prirode je izražajan. Ali, dovoljno je loše razumeti jedan prirodni zakon, pa da se on shvati kao imperativ ili zapovest. Kada Spinoza bude ilustrovao različite rodove saznanja pomoću čuvenog primera proporcionalnih brojeva, on će pokazati da, na najnižem stepenu, mi ne razumemo pravilo proporcionalnosti. Pamtimo jedan znak koji nam kazuje koju računsku radnju *treba* da izvršimo tim brojevima. Čak i tehnička pravila poprimaju

⁵ O dva smisla „Reči Božje“, up. *TPT*, gl. 12. Već je *Kratka rasprava* suprotstavila neposredno opštenje i otkrivenje putem znakova: II, gl. 24, 9–11.

⁶ *TPT*, gl. 1.

moralni aspekt, kada ne znamo njihov smisao i držimo se samo jednog znaka. *A fortiori* to važi i za prirodne zakone. Bog otkriva Adamu da bi jedenje jabuke imalo po njega pogubne posledice; međutim Adam, nemoćan da shvati konstitutivne odnose među stvarima, taj prirodni zakon zamišlja poput moralnog zakona koji mu zabranjuje da jede voće, a samog Boga kao suverena koji ga kažnjava zato što je voće jeo.⁷ Znak je stvar proroka; ali upravo proroci imaju jaku maštu i slab razum.⁸ Božiji izrazi nikad ne potpadaju pod maštu; ova sve shvata u vidu znaka i zapovesti.

Bog se ne izražava ni pomoću znakova ni pomoću svojstvenosti. Kada u *Izlasku* čitamo da se Bog otkrio Avramu, Isaku i Jakovu, ali kao *Bog Sadai* (dovoljan svačijim potrebama), a ne kao Jehova, iz toga ne bi trebalo zaključiti da je reč o misteriji tetragrama, niti o nadevminenosti Boga uzetog u svojoj apsolutnoj prirodi. Pre bi trebalo da zaključimo da nije cilj otkrivenja da izrazi tu prirodu ili suštinu.⁹ Zauzvrat, prirodno saznanje sadrži Božiju suštinu; a sadrži je zato što je ono saznanje atributa koji tu suštinu stvarno izražavaju. Bog se izražava kroz svoje atribute, atributi se izražavaju kroz moduse koji od njih zavise: na taj način poredak prirode manifestuje Boga. Prema tome, atributi su jedina izražajna imena Boga, jedini božanski izrazi: opšte forme koje se izriču o supstanciji i o modusima. Mi znamo samo za dva atributa upravo zato što smo konstituisani pomoću jednog modusa protežnosti i jednog modusa mišljenja. Ovi atributi bar ne pretpostavljaju nikakvo

⁷ TPT, gl. 4. *Pismo 19*, Blyenberghu, III, str. 65.

⁸ Up. TPT, glave 2 i 3.

⁹ TPT, gl. 13.

otkrivenje; oni upućuju na prirodnu svetlost. Mi ih znamo onakvima kakvi su u Bogu, u njihovom biću koje je zajedničko supstanciji i modusima. Spinoza insistira na tome, navodeći tekst Svetog Pavla, od koga gotovo da pravi manifest univoknosti: „Jer što se na njemu ne može videti, od postanja sveta moglo se razumom poznati i videti na stvorenjima...”¹⁰. Izgleda da se univoknost atributa stapa sa njihovom izražajnošću: atributi su neraskidivo izražajni i univokni.

Atributi ne služe tome da se njima nešto odriče, ne više nego što služe za odricanje nečega o suštini. Niti pak u većoj meri služe da se nešto o Bogu tvrdi po analogiji. Tvđenje po analogiji nije ništa bolje nego odricanje po eminenciji (u prvom slučaju još ima eminencije, u drugom već ima analogije). Tačno je, kaže Spinoza, da se jedan atribut *odriče* drugom.¹¹ Ali u kom smislu? „Zar kazati da rasprostrtost nije ograničena rasprostrtosti, nego samo mišljenjem, ne izlazi na isto što i kazati da rasprostrtost nije apsolutno beskrajna, već samo kao rasprostrtost?”¹² Ovde negacija ne sadrži nikakvu opoziciju niti privaciju. Rasprostrtost kao takva ne trpi nikakvu nesavršenost, nikakvo ograničenje koji bi zavisilo od njegove prirode; uostalom, uzaludno je zamišljati Boga koji bi rasprostrtost imao u „eminentnom” smislu.¹³ Obratno, u kom smislu se atribut tvrdi o supstanciji? Spinoza često insistira na ovome: supstancije

¹⁰ TPT, gl. 4.

¹¹ E, I, def. 6, objašnjenje: „Jer što god je beskonačno samo u svojoj vrsti, njemu možemo da odričemo beskonačno mnogo atributa.”

¹² *Pismo 4*, Oldenburgu, III, str. 10.

¹³ KR, II, gl. 19, 5.

ili atributi postoje *formalno* u Prirodi. No, među mnogim značenjima reči „formalan“, moramo da uzmemo u obzir ono značenje koje je suprotno od „eminentan“ ili „analogan“. Nikad se supstancija ne sme misliti takvom kao da eminentno obuhvata svoje atribute; atributi se pak ne smeju misliti takvima kao da eminentno sadrže suštine modusa. Atributi se formalno tvrde o supstanciji. Atributi se formalno izriču o supstanciji čiju suštinu sačinjavaju, i o modusima čije suštine sadrže. Spinoza neprestano podseća na afirmativan karakter atributa koji definišu supstanciju, kao i na nužnost svih dobrih definicija da budu afirmativne.¹⁴ Atributi su afirmacije. Ali afirmacija, u svojoj suštini, uvek je formalna, aktualna, univokna: u tom smislu ona je izražajna.

Spinozina filozofija je filozofija čiste afirmacije. Afirmacija je spekulativni princip od koga zavisi celokupna *Etika*. Sada već možemo da istražimo kako Spinoza dočekuje jednu kartezijansku ideju da bi se njome poslužio. Jer, realno razlikovanje težilo je tome da pojmu afirmacije da istinsku logiku. Zaista, realno razlikovanje kakvo je upotrebljavao Dekart, uputilo nas je na jedno duboko otkriće: razlikovani članovi su čuvali svu svoju odgovarajuću pozitivnost, umesto da se određuju preko uzajamne suprotnosti. Formula nove logike je bila *Non opposita sed diversa*¹⁵. Činilo se da realno razlikovanje najavljuje novu koncepciju negativnog, bez su-

¹⁴ Up. stalne formule iz *Kratke rasprave* (naročito, I, gl. 2) prema kojima se atributi tvrde, i to se tvrde o Prirodi koja je i sama pozitivna. I RPR 96: „svaka definicija mora biti potvrdna.“

¹⁵ Up. u tom pogledu opaske Lewisa Robinsona, kao i kartezijanske tekstove koje on navodi: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928.

protnosti i lišenosti, ali i novu koncepciju afirmacije, bez eminencije i analogije. Međutim, već smo videli razlog što taj put nije dospeo do kartezijanstva: Dekart i dalje realnom razlikovanju daje numeričku vrednost, daje mu ulogu supstancijalnog deljenja u prirodi i u stvari. On sve kvalitete shvata kao pozitivne, svu realnost kao savršenstvo; ali, u kvalifikovanoj i razlikovanoj supstanciji nije sve realnost, niti je u prirodi jedne stvari sve savršenstvo. Spinoza misli i na Dekarta kada piše: „Reći da je priroda stvari nalagala ograničenje i da ona stoga mora biti jedino ograničena, ne znači ništa: jer priroda stvari ne bi mogla učiniti tako nešto kad stvar ne bi postojala“¹⁶. Kod Dekarta postoje ograničenja koja stvar „nalaže“ na osnovu svoje prirode, ideja koje imaju tako malo realnosti da bi se gotovo moglo reći da proishode iz ništavila i priroda kojima nešto nedostaje. Time se ponovo vraća sve ono što je logika realnog razlikovanja trebalo da izbací: lišenost, eminentnost. Videćemo da *eminencnost, analogija, čak i izvesna ekvivoknost ostaju gotovo spontane kategorije kartezijanske misli*. Naprotiv, da bi se oslobodile krajnje konsekvence realnog razlikovanja shvaćenog kao logika afirmacije, trebalo je podići se do ideje jedne jedine supstancije čiji se svi atributi realno razlikuju. Trebalo je pre svega izbeći svako brkanje, ne samo atributa i modusa nego i atributa i svojstvenosti.

Atributi su afirmacije o Bogu, *logoi* ili prava Božija imena. Vratimo se na tekst u kome Spinoza pominje primer Izraela, koji to ime nosi kao patrijarh, ali za

¹⁶ KR, I, gl. 2, 5, bel. O nesavršenstvu protežnosti prema Dekartu, up. na primer *Principes*, I, 23.

njegovog brata on je Jakov.¹⁷ Prema kontekstu reč je o tome da se pojasni misaono razlikovanje kakvo postoji između supstancije i atributa: Izrael je nazvan Jakov (*Suplantator*) u odnosu na svog brata, kao što se „površ“ kaže „belo“ u odnosu na čoveka koji je gleda, kao što je supstancija nazvana takvom i takvom u odnosu na razum koji joj „pripisuje“ neku određenu suštinu. Izvesno je da ovo mesto povlašćuje intelektualističko ili čak idealističko tumačenje atributa. Ali filozof je uvek prinuđen da u izvesnim prilikama pojednostavi svoju misao, ili da je samo delimično formuliše. Spinoza ne propušta da podvuče dvosmislenost primera koje navodi. Zapravo, atribut nije prost način viđenja ili shvatanja; njegov odnos sa razumom jeste temeljan, ali se drugačije tumači. Zato što su sami atributi *izrazi*, oni nužno upućuju na razum kao na jedinu instancu koja opaža *izraženo*. Samim tim što atributi objašnjavaju supstanciju, oni stoje u odnosu prema nekakvom razumu u kome se sva objašnjenja reprodukuju, ili se i sama „objektivno“ objašnjavaju. Problem počinje da biva određeniji: atributi su izrazi, ali kako različiti izrazi mogu da označe jednu istu stvar? Kako različita imena mogu da imaju isto označeno? „Želite da primerom pokažem kako jedna ista stvar može da bude označena (*insigniri*) sa dva imena.“

Razum ima onu ulogu koja mu je dodeljena unutar logike izraza. Ova logika je ishod jedne duge, stoičarske i srednjovekovne tradicije. U jednom izrazu (na primer u jednom stavu) razlikuje se ono što je njime izraženo od onoga što je njime označeno.¹⁸ Ono izraženo je kao

¹⁷ Pismo 9, De Vriesu, III, str. 33.

¹⁸ Razlikovanje „izraženog“ (smisao) i „označenog“ (*designatum, denominatum*) u logici stavova nije skorašnje, iako se kod

smisao koji ne postoji van izraza; prema tome, ono upućuje na nekakav razum koji ga shvata objektivno, to jest idealno. Ali ono se izriče o stvari, a ne o samom izrazu; razum ga dovodi u odnos sa označenim predmetom, kao suštinu tog predmeta. Odatle shvatamo da se imena mogu razlikovati po svom smislu, a da se ti različiti slojevi smisla odnose na isti označeni predmet, čiju suštinu oni sačinjavaju. Ova teorija smisla je na neki način transponovana u spinozističku koncepciju atributa. Svaki atribut je jedno različito ime ili izraz; ono što on izražava je nešto poput njegovog smisla; iako je tačno da ono izraženo ne postoji van atributa, to ga ne sprečava da se odnosi na supstanciju kao na onaj predmet koji označavaju svi atributi; na taj način svi izraženi slojevi smisla obrazuju ono „izrazivo“, ili suštinu supstancije. A onda će ova da se izrazi u atributima.

Tačno je da, izjednačujući supstanciju sa onim predmetom koji je označen različitim imenima, ne rešavamo glavni problem: razliku između ovih imena. Štaviše, teškoća narasta u onoj meri u kojoj su imena univokna i pozitivna, dakle primenjuju se formalno na ono što označavaju: odgovarajući smisao svakoga od njih, čini se, nužno unosi aktualnu mnoštvenost u jedinstvo

mnogih modernih filozofa ponovo pojavljuje. Njegovo poreklo je u stoičarskoj logici, koja razlikuje *ono neizrazivo* i predmet. Viljem Okamski, pak, razlikuje stvar kao takvu (*extra animam*) i stvar kao *izraženu* u stavu (*declaratio, explicatio, significatio* su sinonimi za *expressio*). Neki Okamovi učenici idu još dalje u razlikovanju i stižu do stoičarskih paradoksa, tako što *izraženo* proglašavaju za nepostojeći entitet koji se ne može svesti ni na stvar ni na stav: upor. H. Elie, *Le Complexe significabile* (Vrin, Paris, 1936). Ovi paradoksi izraza igraju važnu ulogu u modernoj logici (Meinong, Frege, Husserl), ali su starog porekla.

označenog. U analoškoj viziji nije tako: imena se, po analogiji, primenjuju na Boga, njihov smisao „preegzistira“ u Bogu na eminentan način, koji im osigurava nepojmljivo jedinstvo, neizrazivo jedinstvo. Ali šta da se radi ako Božija imena imaju isti smisao bilo da su primenjena na Boga bilo na stvorenja, to jest u svim njihovim primenama, tako da se njihovo razlikovanje ne može više zasnivati na stvorenim stvarima, već mora da se zasnjuje u Bogu koga označavaju? U srednjem veku, kao što je poznato, Duns Skot je postavio ovaj problem i za njega dao duboko rešenje. Duns Skot je, bez sumnje, najdalje doveo poduhvat pozitivne teologije. On istovremeno pobija negativnu eminentnost novoplatoničara i pseudoafirmativnost tomista. Suprotstavlja im univoknost Bića: *Biće se kaže u istom smislu o svemu što jeste, konačnom ili beskonačnom, mada se ne kaže u istom „modalitetu“*. Ali biće ne menja svoju prirodu menjajući modalitet, to jest kada se njegov pojam predicira beskonačnom biću i kada se predicira konačnim bićima (već kod Skota univoknost ne povlači nikakvo brkanje suština).¹⁹ A sama univoknost bića povlači univoknost božanskih atributa: sam pojam jednog atributa koji može biti podignut do beskonačnosti zajednički je Bogu i stvorenjima, pod uslovom da je uzet u svom formalnom razlogu ili u svom šastvu, jer „beskonačnost uopšte ne ukida formalni razlog onoga uz šta je pridob-

¹⁹ Duns Scot, *Opus oxoniense* (ed. Vives): o kritici eminentnosti i analogije, I, D3, q. 1, 2 i 3; o univoknosti bića, I, D8, q. 3. Često se primećivalo da univokno Biće dopušta „modusima“ da se i dalje razlikuju: kada ga ne posmatramo u njegovoj prirodi kao Biće, nego u njegovim individuirajućim modalitetima (beskonačnim i konačnim), ono neće više biti univokno. Up. Etinne Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952, str. 89, 629.

data”²⁰. Beskonačni atributi ili Božija imena se formalno i pozitivno izriču o Bogu; ali, zar neće oni uneti u Boga mnoštvenost koja bi odgovarala njihovim formalnim razlozima, njihovim različitim šastvima?

Na taj problem Skot primenjuje jedan od svojih najoriginalnijih pojmova, onaj koji upravo dopunjava pojam univoknosti: ideju formalnog razlikovanja.²¹ Ova se odnosi na aprehenziju različitih šastava koja, ipak, pripadaju jednom istom subjektu. Ona očito upućuje na čin razuma. Ali ovde se razum ne zadovoljava time da izrazi jednu istu realnost u dva vida koji bi mogli da postoje zasebno u drugim subjektima, niti da izrazi istu stvar u raznim stepenima apstraktnosti, niti da nešto izrazi po analogiji sa drugim realitetima. On objektivno aprehenduje aktualno različite forme, koje, međutim, kao takve sačinjavaju jedan isti subjekat. Između životinjskog i razumnog ne postoji samo misaono razlikovanje, kao kod *homo-humanitas*; potrebno je da sama stvar već bude „strukturisana saglasno mislivoj raznorodnosti roda i vrste”²². Formalno razlikovanje zaista jeste realno razlikovanje zato što izražava različite slojeve realnosti koji formiraju ili sačinjavaju neko biće. U tom smislu ono se naziva *formalis a parte rei* ili *actualis ex natura rei*. Ali, ono je najmanja mera realnog razlikovanja, zato što su dva realno različita šastva koordinisana i sastavljaju jedno jedinstveno biće.²³ *Realno a ipak ne numeričko,*

²⁰ *Op. ox.*, I, D8, q. 4 (a. 2, n. 13).

²¹ *Op. ox.*, I, D2, q. 4; D8, q. 4 (up. E. Gilson, gl. 3).

²² M. de Gandillac, „Scot et la Via antiqua”, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle* (Bloud et Gay, 1951), str. 339.

²³ *Op. ox.*, I, D2, q. 4 (a. 5, n. 43): formalno razlikovanje je *minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*.

takav je status formalnog razlikovanja.²⁴ Ipak se mora priznati da, u konačnosti, dva štatstva, kao životinjsko i razumno, međusobno opšte samo preko trećeg člana kome su ta štatstva istovetna. Ali u beskonačnosti nije tako. Dva atributa prenesena u beskonačnost i dalje će se formalno razlikovati, ostajući pritom ontološki istovetni. Kao što kaže Etjen Žilson, „beskonačnost, zato što je modalitet bića (a ne atribut), može da bude zajednička štatstveno nesvodivim formalnim razlozima i da im dodeli istovetnost u biću, ne ukidajući njihovu formalnu razliku“²⁵. Prema tome, dva Božija atributa, na primer pravda i dobrotu, božanska su imena koja označavaju ono apsolutno jednog jedinog Boga, iako označavaju različita štatstva. Tu kao da postoje dva reda, red formalnog razloga i red bića, a mnoštvenost jednoga je savršeno pomirena sa jednostavnošću drugoga.

Suarez se prema ovome postavlja otvoreno neprijateljski. On ne vidi kako je moguće da se formalno razlikovanje ne svede bilo na misaono razlikovanje, bilo na modalno razlikovanje.²⁶ Ono kazuje ili previše ili premalo: previše za misaono razlikovanje, a premalo za realno razlikovanje. Dekart, u ovom slučaju, ima isti stav. Kod Dekarta uvek iznova nalazimo isti otpor da prihvati realno razlikovanje između stvari koje ne bi bile u različitim subjektima, to jest koje ne bi bile praćene podelom u biću ili numeričkim razlikovanjem. Međutim, kod Spinoze nije tako: u njegovoj koncepciji realnog razlikovanja koje nije numeričko, nije teško pronaći Skotovo

²⁴ *Op. ox*, II, D3, q. 1: razgovetna forma ima realni entitet, *ista unitas est realis, non autem singularis nel numeralis*.

²⁵ E. Gilson, *Jean Duns Scot*, op. cit, str. 251.

²⁶ Suarez, *Metaphysicarum Disputationum*, D7.

formalno razlikovanje. Štaviše, sa Spinozom formalno razlikovanje prestaje da bude minimalno realno razlikovanje i postaje celokupno realno razlikovanje, dajući tako ovom potonjem isključivi status.

1) Atributi su, kod Spinoze, realno različiti ili su shvaćeni kao realno različiti. Zaista, oni imaju nesvodive formalne razloge; svaki atribut izražava jednu beskonačnu suštinu kao svoj formalni razlog ili štatstvo. Prema tome, atributi se razlikuju „štatstveno“, formalno: oni su zaista supstancije u čisto kvalitativnom smislu; 2) svaki pridaje svoju suštinu supstanciji kao *nečem drugom*. Način da se kaže da formalnom razlikovanju među atributima ne odgovara nikakva podela u biću. Supstancija nije rod, atributi nisu specifične razlike: prema tome nema supstancija koje su *iste* vrste kao i atributi, i nema supstancije koja bi bila *ista stvar* (*res*) kao svaki atribut (*formalitas*); 3) ovo „nešto drugo“ je, dakle, *nešto isto* za sve attribute. Štaviše: to je *nešto isto* što i svi atributi. Ovo poslednje određenje nimalo ne protivreči onom prethodnom. Svi formalno različiti atributi se pomoću razuma odnose na ontološki jednu jedinu supstanciju. Ali razum samo objektivno reprodukuje prirodu formi koje aprehenduje. Sve formalne suštine obrazuju suštinu apsolutno jedne jedine supstancije. Sve kvalifikovane supstancije obrazuju, sa stanovišta kvantiteta, jednu jedinu supstanciju, tako da su sami atributi istovremeno istovetni u biću i različiti u formi; ontološki jedno, formalno razni, takav je status atributa.

I pored aluzije na „gomilu peripatetičarskih razlika“, Spinoza obnavlja formalno razlikovanje i čak mu obezbeđuje doseg koji ono nije imalo kod Skota. *Formalno razlikovanje je ono što obezbeđuje apsolutno koherentan pojam jedinstva supstancije i mnoštva atributa, ono je to*

koje obezbeđuje realnom razlikovanju novu logiku. Postaviće se onda pitanje zašto Spinoza nikad ne koristi ovaj termin, već govori samo o realnom razlikovanju? Upravo zato što formalno razlikovanje zaista jeste realno razlikovanje. Zatim, Spinoza je imao pogodnost da koristi termin koji je Dekart, svojom upotrebom, učinio na neki način teološki neutralnim; termin „realno razlikovanje“ dopušta najveću smelost, a da ne oživljava stare polemike koje je Spinoza nesumnjivo smatrao nekorisnim, pa čak i štetnim. Ne verujemo da je tobožnje Spinozino kartezijanstvo išlo dalje od toga: cela njegova teorija razlika je duboko antikartezijanska.

Nudeći sliku jednog Spinoze koji je skotista, a ne kartezijanac, rizikujemo da u ponečemu preteramo. U stvari, hoćemo da kažemo da je Spinoza svakako poznavao skotističke teorije i da su one, pored ostalih tema, učestvovalе u obrazovanju njegovog panteizma.²⁷ Stoga je najzanimljiviji način na koji Spinoza koristi i obnavlja pojmove formalnog razlikovanja i univoknosti. Šta je Duns Skot, zapravo, nazivao „atributom“? Pravdu, dobrotu, mudrost, itd., ukratko svojstvenosti. Nema sumnje da je priznavao da se božanska suština može shvatiti bez tih atributa; ali je Božiju suštinu definisao pomoću unutrašnjih savršenosti kao što su razum i volja. Skot je bio „teolog“ i, u tom svojstvu ostajao je zarobljen u svojstvenostima i misaonim bićima. Zato kod njega formalno razlikovanje nije imalo svoj puni

²⁷ Caterus je, u *prvim primedbama*, pomenuo formalno razlikovanje povodom duše i tela. Dekart odgovara: „Što se tiče formalnog razlikovanja koje ovaj vrlo učeni teolog kaže da je preuzeo od Skota, kratko odgovaram da se ono nimalo ne razlikuje od modalnog, i da obuhvata samo nepotpuna bića...“ (AT, IX, str. 94-95).

doseg, nego je uvek primenjivano na misaona bića, kao što su rodovi i vrste, kao što su moći duše, ili na svojstvenosti, kao što su oni tobožnji Božiji atributi. Povrh toga, univoknost je kod Skota izgledala kompromitovana brigom da se izbegne panteizam, jer ga je teološka perspektiva, to jest „kreacionistička“ perspektiva prisiljavala da univokno Biće shvati kao *neutralisan*, *indiferentan* pojam. Indiferentan prema konačnom i beskonačnom, prema pojedinačnom i opštem, savršenom i nesavršenom, stvorenom i nestvorenom.²⁸ Kod Spinoze, naprotiv, univokno Biće je savršeno određeno u svom pojmu kao ono što se kaže u jednom i istom smislu o supstanciji koja je u sebi i o modusima koji su u drugome. Sa Spinozom univoknost postaje predmet

²⁸ Zaista nema mesta pitanju da li je Spinoza čitao Duns Skota. Malo je verovatno da ga je čitao. Ali, makar samo putem inventara onoga što je ostalo od njegove biblioteke, znamo za Spinozinu sklonost prema metafizičkim i logičkim raspravama tipa *quaestiones disputatae*; a te rasprave uvek sadrže izlaganja o univokosti i skotističkom formalnom razlikovanju. Takva izlaganja su deo opštih mesta logike i ontologije XVI i XVII veka (up. na primer, Heereboord u svom *Collegium logicum*). Znamo takođe, zahvaljujući Gebhartovim i Rebahovim radovima, da je Huan de Prado verovatno uticao na Spinozu; a Huan de Prado je, izvesno, poznavao Duns Skota (up. S. Revah, *Spinoza et Huan de Prado*, Mouton, Paris 1959, str. 45).

Dodajmo da problemi negativne ili pozitivne teologije, analogije ili univoknosti bića, i odgovarajućeg statusa razlikovanja, uopšte nisu isključivo svojstveni hrišćanskoj misli. Nalazimo ih jednako žive i u jevrejskoj misli srednjeg veka. Izvesni komentatori su istakli uticaj Hasdaja Kreskasa na Spinozu, u pogledu teorije protežnosti. Međutim, izgleda da je, opštije uzev, Kreskas razradio pozitivnu teologiju, koja je sadržala ekvivalent formalnog razlikovanja među Božijim atributima (up. G. Vadja, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Vrin, Paris, 1947, str. 174).

čiste afirmacije. Ista stvar, *formaliter*, sačinjava suštinu supstancije i sadrži suštine modusa. Kod Spinoze, dakle, ideja imanentnog uzroka preuzima ulogu univoknosti, oslobađajući univoknost indiferentnosti i neutralnosti u kojima ju je držala teorija božanskog stvaranja. I univoknost će upravo u imanentnosti naći svoju, u pravom smislu spinozističku formulu: kaže se da je Bog uzrok svih stvari u *istom onom smislu (eo sensu)* u kome se kaže da je uzrok samoga sebe.

Glava IV

Apsolut

Spinoza brižljivo pokazuje da svaka supstancija (kvalifikovana) mora biti neograničena. Argumenti *Kratke rasprave* i *Etike* uzeti zajedno izgledaju ovako: ako bi jedna supstancija bila ograničena, tada bi morala da bude takva ili pomoću same sebe ili pomoću neke supstancije iste prirode ili pomoću Boga koji joj je dao nesavršenu prirodu.¹ Međutim, ona ne može da ograničava samu sebe jer bi „morala da promeni svu svoju prirodu“. Nije ograničena ni drugom supstancijom, jer bi tada postojale dve supstancije istog atributa. Ni Bogom, jer u Bogu nema ničeg nesavršenog ni ograničenog, i tim pre se ne nalazi pred stvarima koje bi „zahtevale“ ili implikovale bilo kakvo ograničenje pre nego što budu stvorene. Spinoza ukazuje na značaj ovih tema, ali to čini eliptično: „Kad bismo mogli dokazati da nije moguće postojanje ograničene supstancije, svaka supstancija morala bi neograničeno pripadati božanskom biću.“ Izgleda da je prelaz sledeći: ako je svaka supstancija neograničena, onda moramo priznati da je svaka u svom rodu ili formi beskonačno savršena; postoji, dakle,

¹ KR, I, gl. 2. 2–5 (i beleške 2 i 3). E, I, 8, dok.

jednakost između svih formi ili svih rodova bića; nijedna forma bića nije niža od druge i nijedna nije viša. Taj prelaz Spinoza izričito formuliše u jednom drugom tekstu: „među atributima (...) nema nikakve nejednakosti”².

Stoga nije moguće zamisliti da Bog sadrži realitet ili savršenstvo neke posledice u formi boljoj nego što je ona od koje zavisi posledica; jer nema forme koja je bolja od neke druge. Odatle se zaključuje: kako su sve forme jednake (atributi), nije moguće da Bog ima jednu, a da nema i druge; nije moguće da ima jednu koja bi vredela kao druga eminentno. S obzirom na to da su sve forme bića *beskonačno savršene*, one moraju bez ograničenja pripadati Bogu kao *beskonačno savršenom* Biću.

Ovaj princip jednakosti formi ili atributa samo je drugi vid principa univoknosti, kao i principa formalnog razlikovanja. Što ga ne sprečava da ima posebnu primenu: on nas prinuđuje da pređemo od Beskonačnog na Apsolutno, od beskonačno savršenog na apsolutno beskonačno. Kako su sve forme bića savršene i neograničene, dakle beskonačno savršene, one ne mogu da sačine nejednake supstancije koje bi tada upućivale na beskonačno savršeno kao na nekakvo različito biće koje bi imalo ulogu eminentnog i eficientnog uzroka. Kao što takođe ne mogu da obrazuju supstancije koje bi same bile jednake; jer supstancije bi mogle biti jednake samo numerički, morale bi da imaju istu formu, „nužno bi ograničavale jedna drugu i, sledstveno tome, ne bi mogle biti beskonačne”³. Neograničene forme su, pre-

ma tome, atributi jedne iste supstancije kojoj sve pripadaju, i to aktualno. Najveća bi greška bila poverovati da je beskonačno savršenstvo dovoljno da se odredi Božija „priroda”. Beskonačno savršenstvo je modalitet svakog atributa, to jest „svojstvenost” Boga. A Božiju prirodu čini beskonačno mnogo atributa, to jest apsolutna beskonačnost.

Već se može predvideti kako će Spinoza, protiv Dekarta, transformisati dokaze o postojanju Boga. Jer svi kartezijanski dokazi koriste beskonačno savršenstvo. I ne samo što ga koriste, nego se u beskonačnom savršenstvu kreću, poistovećujući ga sa Božijom prirodom. Prva formulacija aposteriornog dokaza glasi: „Ideju koju imam o nekom biću savršenijem od moga bića nužno je, mora biti, u mene stavilo neko biće koje je stvarno savršenije.” Druga formulacija: „Samo na osnovu toga što postojim i što se u meni nalazi ideja bića najvišeg savršenstva (to jest Boga), Božije postojanje je očigledno dokazano.”⁴ I najzad, ontološki ili apriorni dokaz: „Ono što jasno i razgovetno shvatamo da pripada prirodi ili suštini, ili nepromenljivoj i istinskoj formi neke stvari, to se može istinito izreći ili tvrditi o toj stvari; nakon što smo dovoljno pažljivo istražili šta je Bog, mi jasno i razgovetno shvatamo da njegovoj istinskoj i nepromenljivoj prirodi pripada da on postoji; prema tome, mi možemo istinito da tvrdimo da on postoji.”⁵ Međutim, istraživanje na koje Dekart pravi aluziju u manjoj premisi sastoji se upravo u određivanju „najvišeg savršenstva” kao forme, suštine ili prirode Božije. Budući

² KR, dodatak II, 11.

³ KR, I, gl. 2, 6. To što ne postoje „dve jednake supstancije” ne protivreči jednakosti atributa: ove dve teme se uzajamno implikuju.

⁴ Descartes, *Méditation III*, AT IX, str. 38, str. 40.

⁵ Odgovori na prve primedbe, AT, IX, str. 91.

da je postojanje savršenstvo, ono pripada toj prirodi. Zahvaljujući većoj premisi, odatle se zaključuje da Bog zaista postoji.

Prema tome, sam ontološki dokaz implikuje poistovećivanje beskonačnog savršenstva sa Božijom prirodom. Zaista, razmotrimo Druge primedbe stavljene Dekartu. Zamera mu se da u manjoj premisi nije dokazao da je Božija priroda moguća, ili da ne sadrži protivrečnost. Protivu njega se iznosi: Bog postoji, *ako je moguć*. Lajbnić će u poznatim spisima preuzeti tu primedbu.⁶ Dekart odgovara: teškoća koja je navodno pronađena u manjoj premisi već je rešena u većoj. Jer veća premisa ne znači: ono što jasno i razgovetno shvatamo da pripada prirodi neke stvari može se istinito izreći da pripada prirodi te stvari. To bi bila obična tautologija. Veća premisa znači: „Ono što shvatamo jasno i razgovetno da pripada prirodi neke stvari može se istinito izreći ili tvrditi o toj stvari“. Međutim, ovaj stav jemči za mogućnost svega što shvatamo jasno i razgovetno. Ako se zahteva neki drugi kriterijum mogućnosti koji bi, na strani predmeta, bio kao nekakav dovoljan razlog, mi priznajemo naše neznanje, kao i nemoć razuma da dođe do tog razloga.⁷

Izgleda da Dekart sluti smisao primedbe, ali je ipak ne razume, ili ne želi da je razume. Zamera mu se da nije dokazao mogućnost prirode jednog bića čije „naj-

⁶ Prvi Lajbnićovi spisi o tome su iz 1672. (*Leibnitiana*, ed. Jagodinsky, str. 112). Up. takođe belešku iz 1676, *Quod ens perfectissimum existit* (Gerhardt VII, str. 261).

⁷ *Odgovor na druge primedbe*: „... ili fingirate neku drugu mogućnost, na strani samog predmeta, koju, ako nije usaglašena sa prethodnom, ljudski razum ne može nikad da sazna...“

više savršenstvo“ može da bude samo svojstvenost. Takav dokaz, možda, nije moguć, ali u tom slučaju ontološki dokaz nije konkluzivan.⁸ U svakom slučaju, beskonačno savršenstvo nam ne kazuje ništa o prirodi bića kome pripada. Ako Dekart misli da je rešio sve probleme u većoj premisi, to je pre svega zato što brka Božiju prirodu sa svojstvenošću: stoga misli da je jasno i razgovetno shvatanje svojstvenosti dovoljno jemstvo za mogućnost odgovarajuće *prirode*. Nema sumnje, dešava se Dekartu da suprotstavi aspekt u kome je Bog predstavljen u Svetom pismu („način govora... koji sadrži nešto istine, ali samo ukoliko je upućena ljudima“) i aspekt u kome se sam Bog pokazuje u prirodnom svetlu.⁹ Ali, time on samo suprotstavlja svojstvenosti jedne vrste svojstvenostima druge. Kad je reč o biću koje ima racionalno svojstvo da je beskonačno savršeno, pitanje u potpunosti ostaje: da li je takvo biće moguće? Ako se, najzad, postavi pitanje kako je, sa Dekartovog stanovišta, moguće poistovetiti svojstvenost sa Božijom prirodom, mi verujemo da je razlog i dalje u načinu na koji on barata eminencijom i analogijom. Dekart podseća da „od stvari koje shvatamo da su u Bogu i u nama“ nijedna nije *univokna*.¹⁰ Međutim, upravo u meri u kojoj prihvatamo temeljnu nejednakost između formi bića, beskonačno savršeno može da označava višu formu koja se meša sa Božijom prirodom. Kada definiše Boga, Dekart daje spisak svojstava: „Pod imenom Bog

⁸ Tako izgleda stanovište autora drugih primedbi (up. AT, IX, str. 101).

⁹ *Isto*, str. 112.

¹⁰ *Isto*, str. 108. Ovo je jedan od temeljnih principa tomizma: *De Deo et creaturis nil univoce praedicatur*.

razumevam beskonačnu, večnu, nepromenljivu, nezavisnu, sveznajuću, svemoćnu supstanciju..."¹¹ Samo u magli eminentnosti mogu sva ova svojstva, uzeta zajedno, izgledati podložna izjednačavanju sa prostom prirodom.

Kod Lajbnica su duboko povezane dve teme: beskonačno savršenstvo nije dovoljno za konstituisanje Božije prirode; jasna i razgovetna ideja nije dovoljno jemstvo njene sopstvene realnosti, to jest *mogućnosti* njenog predmeta. Obe teme spaja zahtev za dovoljnim razlogom, ili za realnom definicijom. Beskonačno i savršeno su samo distinktivna obeležja; jasno i razgovetno saznanje koje imamo o njima ne kaže nam ništa o njihovoj saglasnosti; možda ima protivrečnosti u *ens perfectissimum* kao u „najvećem broju“ ili u „najvećoj brzini“. Suština jednog takvog bića je samo pretpostavljena; prema tome, svaka definicija Boga pomoću prostog savršenstva ostaje nominalna. Otud krajnje zaoštrena Lajbnicova kritika: Dekart, uopšte uzev, ne nadmašuje Hobza, nema razloga da se ukaže više poverenja kriterijumima psihološke svesti (jasno i razgovetno), nego običnim kombinacijama reči.¹² Čini se da su ovo, u sasvim drugom kontekstu, i Spinozine teme. Ne iznenađuje da u antikartezijanskoj reakciji s kraja XVII veka ima zajedničkih temeljnih elemenata. Prema Spinozi, beskonačno savršenstvo je samo svojstvenost. Ovo svojstvo nam ništa ne kaže o prirodi bića kome pripada; ono nije dovoljno da dokaže da to biće ne obavlja protivrečnost. Ukoliko jasna i razgovetna ideja nije

shvaćena kao „adekvatna“, može se sumnjati u njenu realnost kao mogućnost njenog predmeta. Ukoliko se ne da realna definicija, koja se odnosi na suštinu neke stvari, a ne na *propria*, imamo proizvoljnost prostog shvatanja, bez odnosa sa realnošću stvari kakva je ona van razuma.¹³ Prema tome, izgleda da se kod Spinoze zahtev za dovoljnim razlogom ništa manje ne uvažava nego kod Lajbnica. Spinoza će postaviti adekvaciju kao dovoljan razlog jasne i razgovetne ideje, a apsolutnu beskonačnost kao dovoljan razlog za beskonačno savršenstvo. Kod Spinoze se ontološki dokaz više ne primenjuje na neko neodređeno biće koje bi bilo beskonačno savršeno, nego na apsolutnu beskonačnost određenu time što je sačinjena od beskonačno mnogo atributa. (Beskonačno savršenstvo biće samo modus svakoga od ovih atributa, modalitet suštine izražene pomoću svakog atributa.)

Ipak, ako je naša hipoteza tačna, onda se možemo s pravom čuditi načinu na koji Spinoza *a priori* dokazuje da apsolutna beskonačnost, to jest supstancija koja se sastoji od beskonačno mnogo atributa, nužno postoji.¹⁴ Prvi dokaz glasi: ako ne bi postojala, onda ne bi bila supstancija, pošto svaka supstancija nužno postoji. Drugi dokaz: ako apsolutno beskonačno biće ne bi postojalo, morao bi da postoji razlog njegovog nepostojanja; ovaj razlog bi morao da bude unutrašnji, prema tome apsolutna beskonačnost bi morala da sadrži protivrečnost: „A besmisleno je tvrditi to o apsolutno beskonačnom i najsavršenijem biću.“ Jasno je da se ova

¹¹ *Meditacije* III, AT IX, str. 36.

¹² Up. Leibniz, *Lettre à la princesse Elisabeth*, 1678, i *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, 1684.

¹³ O nominalnom karakteru definicije Boga pomoću beskonačnog savršenstva, up. *Pismo 60*, Tschirnhausu, III, str. 200.

¹⁴ E, I, 11, prva dva dokaza.

rasuđivanja još uvek izvode pomoću beskonačnog savršenstva. Apsolutna beskonačnost (supstancija koja se sastoji od beskonačno mnogo atributa) nužno postoji, inače ne bi bila supstancija; inače ne bi bila beskonačno savršena. Čitalac s pravom može da zahteva dublji dokaz koji prethodi ovome. Trebalo bi dokazati da se supstancija koja nužno postoji, po svojoj prirodi sastoji od beskonačno mnogo atributa ili, što izlazi na isto, da beskonačno savršenstvo ima kao svoj razlog apsolutnu beskonačnost.

Ali, Spinoza je i učinio upravo ono što čitalac s pravom može da zahteva. Predstava po kojoj se Spinoza u *Etici* „smestio“ u Bogu i „počeo“ s Bogom, nije ništa drugo nego okvirna predstava, a uzeta doslovno – netačna. Uostalom, videćemo da je, prema Spinozi, potpuno nemoguće poći od ideje Boga. Dokaz Božijeg postojanja pojavljuje se u 11. postavci. A prvih deset postavki je pokazalo sledeće: *Budući da numeričko razlikovanje nije realno, to je svaka realno različita supstancija neograničena i beskonačno savršena; obratno, budući da realno razlikovanje nije numeričko, to sve beskonačno savršene supstancije sačinjavaju, kao atributi, jednu apsolutno beskonačnu supstanciju; beskonačno savršenstvo je, prema tome, svojstvenost apsolutne beskonačnosti, a apsolutna beskonačnost je priroda ili razlog beskonačnog savršenstva.* Otud važnost prvih dokaza koji nemaju u sebi ničeg hipotetičnog. Otud važnost razmatranja numeričkog razlikovanja i realnog razlikovanja. Samo pod tim uslovima opravdan je zaključak postavke 11: pošto apsolutno beskonačna supstancija ne implicuje protivrečnost, ona nužno postoji; ako ne bi postojala, ona ne bi imala svojstvo beskonačne savršenosti, kao što ne bi bila ni supstancija.

Prema tome, plan početka *Etike* je sledeći: 1) *Definicije 1–5*: proste nominalne definicije, nužne za mehanizam budućih dokaza; 2) *Definicija 6*: realna definicija Boga, kao apsolutno beskonačnog Bića, to jest kao „supstancije koja se sastoji iz beskonačno mnogo atributa od kojih svaki izražava večnu i beskonačnu suštinu“. Ova definicija preuzima već upotrebljene termine, „supstancija“ i „atribut“, da bi im dala realan status. Ali to što je sama ova definicija realna ne znači da ona neposredno pokazuje mogućnost svog predmeta. Da bi jedna definicija bila realna, dovoljno je da se može dokazati mogućnost predmeta kakav je dat definicijom. Tako se istovremeno dokazuje realnost ili istina definicije: 3) *Postavke 1–8*, prva etapa dokaza realnosti definicije: pošto numeričko razlikovanje nije realno, to je svaki realno različit atribut beskonačno savršen, a svaka kvalifikovana supstancija je jedinstvena, nužna i beskonačna. Ovaj niz, očito, mora da se osloni samo na pet prvih definicija; 4) *Postavke 9 i 10*, druga etapa: pošto realno razlikovanje nije numeričko, to različiti atributi ili kvalifikovana supstancija obrazuju jednu istu supstanciju koja ima sve kvalifikacije, to jest sve attribute. Ovaj drugi niz se završava skolicom postavke 10; u njoj se konstatuje da apsolutno beskonačna supstancija ne implicuje protivrečnost. Prema tome, definicija 6 je realna definicija¹⁵; 5) *Postavka 11*: apsolutna beskonačnost nužno postoji, inače ne bi mogla biti supstancija, ne bi mogla imati kao svojstvo beskonačno savršenstvo.

Ispitivanje iz *Kratke rasprave* bilo bi slika u negativu. Jer sve ono što je pogrešno rečeno o *Etici* sasvim je

¹⁵ E, I, 10, skol: „Daleko, dakle, od toga da bi bilo besmisleno pridavati jednoj supstanciji više atributa...“

primenljivo na *Kratku raspravu*: ova počinje s Bogom, smešta se u Božije postojanje. Spinoza je u to doba još verovao da je moguće poći od ideje Boga. Prva formulacija apriornog dokaza potpuno je saobrazna Dekartovom iskazu.¹⁶ Na taj način čitava argumentacija ide preko beskonačnog savršenstva i mi nemamo načina da iz njega saznamo prirodu odgovarajućeg bića. Ontološki dokaz, takav kakav je dat na početku *Kratke rasprave*, strogo govoreći, ne služi ničemu. Spinoza mu pridodaje drugi, vrlo nejasan iskaz („Božije postojanje jedna je suština“¹⁷). Verujemo da se ova formula, uzeta doslovno, može tumačiti samo sa stanovišta apsolutne beskonačnosti, a ne beskonačnog savršenstva. Zaista, da bi Božije postojanje bilo suština, trebalo bi da isti oni atributi koji sačinjavaju njegovu suštinu, istovremeno, sačinjavaju i njegovo postojanje. Zato Spinoza pridodaje belešku sa objašnjenjem, u kojoj anticipira dalji tok *Kratke rasprave*, i već pominje attribute jedne apsolutno beskonačne supstancije: „Prirodi bića sa beskonačnim atributima pripada atribut Biće.“¹⁸ Kako nam se čini, razlike između *Kratke rasprave* i *Etike* su sledeće: 1° *Kratka rasprava* počinje odeljkom „O postojanju Boga“, pre svake realne definicije Boga. Prema tome ona ima pravo da se pozove samo na kartezijanski dokaz. Time je *Kratka rasprava* prinuđena da, uz ortodokсну formulaciju dokaza, stavi jednu sasvim drugu formulaciju koja anticipira sledeću glavu („Šta je Bog“); 2° Umesto dve naporedne formulacije (sa beskonačnim

savršenstvom i sa apsolutnom beskonačnošću), *Etika* nudi dokaz koji, i dalje, koristi beskonačno savršenstvo, ali je ceo podređen prethodnom, dobro utemeljenom stanovištu apsolutne beskonačnosti. Tako da druga formulacija iz *Kratke rasprave* više nije nužna i, u isti mah, više nije nejasna i nesređena. Ona će, u *Etici*, dobiti svoj ekvivalent: ali ne kao dokaz postojanja, već prosto kao dokaz Božije nepromenljivosti.¹⁹

Za sada ne možemo da napravimo nikakvu razliku između Lajbnicovih i Spinozinih zahteva: isto potraživanje realne definicije za Boga, a prirode ili razloga za beskonačno savršenstvo. Isto podređivanje ontološkog dokaza realnoj definiciji Boga i dokazu realnosti te definicije. Utoliko više iznenađuje način na koji Lajbnic o tome govori. Raspolažemo sa dva teksta. Najpre, jedna beleška uz rukopis *Quod Ens perfectissimum existit*, u kojoj Lajbnic govori o svojim susretima sa Spinozom iz 1676: „Kada sam bio u Hagu, pokazao sam Spinozi ovu argumentaciju koju on oceni valjanom. Kako je on isprva ovu osporavao, napisah i pročitah mu ovaj list.“²⁰ Kao drugo, Lajbnicove primedbe uz *Etiku*: on zamera što definicija 6 *nije* realna definicija. Ona ne pokazuje ekvivalenciju termina „apsolutno beskonačno“ i „sastoji se od beskonačno mnogo atributa“; ona ne pokazuje međusobnu saglasnost atributa; ona ne pokazuje mogućnost definisanog predmeta.²¹ Ili Lajbnic hoće da kaže da definicija 6 ne pokazuje neposredno mo-

¹⁶ KR, I, gl. 1, 1.

¹⁷ KR, I, gl. 1, 2 (O dvosmislenosti formulacije i njenom prevodu, upor. Appuhnovu belešku, ed. Garnier, str. 506).

¹⁸ KR, I, gl. 1, 2, bel. 2.

¹⁹ E, I, 20, dok. i kor.

²⁰ Up. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, NRF, Paris 1946, str. 66–70.

²¹ Leibniz, *Ad Ethicam...* (Gerhardt, I), str. 139–152.

gućnost onoga što definiše; no, Lajbnic ne veruje ništa više nego Spinoza u postojanje neposrednog opažanja Boga. Ili hoće da kaže da Spinoza nije bio svestan da je trebalo dokazati realnost definicije; tada ova kritika potpuno previđa opštu zamisao *Etike* i smisao prvih deset postavki. U stvari, ako razmotrimo formule kojima sam Lajbnic dokazuje mogućnost Boga, u prvi mah nećemo videti nikakvu razliku u odnosu na Spinozine formule.

Prema Lajbnicu, Bog je moguć zato što je beskonačno savršenstvo svojstvenost jednog „apsolutnog Bića“, koje u sebi obuhvata sve „atribute“, „sve proste forme apsolutno shvaćene“, sve „prirode koje mogu dostići poslednji stepen“, „sve pozitivne kvalitete koji izražavaju neku stvar bez ikakvih granica“. ²² Kako su ove forme dovoljne za dokaz Božije mogućnosti? Svaka je prosta i nesvodiva, shvata se pomoću sebe, *index sui*. Lajbnic kaže: sam njihov disparitet obezbeđuje njihovu saglasnost (nemogućnost njihove protivrečnosti); a njihova saglasnost osigurava mogućnost Bića kome pripadaju. Ovde ništa ne suprotstavlja Lajbnica i Spinozu. Sve im je doslovno zajedničko, uključujući i tezu prema kojoj su izražajne forme „izvor stvari“. Bar u tom pogledu, Lajbnic nije mogao ničemu da nauči Spinozu. Moramo da pomislimo da Lajbnic ne prenosi tačno razgovor iz Haga. Ili je Spinoza saslušao i malo govorio, konstatujući za sebe podudarnost Lajbnicovih ideja sa svojim. Ili je nesaglasnost objavljena, ali se ticala odgovarajućih načina na koji su tumačili beskonačne pozitivne forme ili kvalitete. Jer Lajbnic ove shvata kao

²² Up. *Quod ens...*, *Lettre à la princesse Elizabeth, Méditation sur la connaissance...*

prve mogućnosti u Božijem razumu. S druge strane, ove prve mogućnosti, „pojmovi apsolutno prosti“, izmiču našem saznanju: znamo da su nužno saglasni, a ne znamo šta su. Kao da su prethodne i nadređene svakom logičkom odnosu: saznanje dopire samo do „relativno prostih pojmova“ koji služe kao termini našem mišljenju; najviše što bi, možda, za njih moglo da se kaže jeste da zajedno sa prvim prostim elementima služe kao simboli. ²³ Time Lajbnic izmiče apsolutnoj nužnosti, koju razotkriva kao opasnost spinozizma: on sprečava „metafizičku“ nužnost da izađe iz Boga i da se saopšti stvorenjima. On uvodi u sam ontološki dokaz neku vrstu svrhovitosti, princip maksimuma. Od prvih susreta sa Spinozom, Lajbnic apsolutnu nužnost smatra za neprijatelja. A zar, obratno, Spinoza nije mogao misliti da je Lajbnic sačuvao sva gledišta eminencije, analogije, simbolizma uopšte, da bi spasao stvorenja i stvaranje? Možda Lajbnic samo prividno prevazilazi beskonačno savršenstvo, možda on samo prividno dostiže do prirode ili razloga.

Spinoza smatra da je definicija Boga kakvu on daje realna definicija. Pod dokazom realnosti definicije treba razumeti istinsku genezu definisanog predmeta. Takav je smisao prvih postavki *Etike*: ne hipotetički, nego genetički. Atributi ne mogu biti uzajamno protivrečni zato što su realno različiti, uzajamno nesvodivi i krajnji članovi u odgovarajućoj formi ili rodu, jer svaki atribut

²³ Up. Leibniz, *Elementa calculi, Plan de la science générale, introduction ad Encyclopaediam Arcanam* (ed. Couturat). O apsolutno prostim [elementima], koji su čiste „neuporedivosti“ i koji pretihode logičkim relacijama, up. M. Gueroult, „La constitution de la substance chez Leibniz“, *Revue de la métaphysique et de la morale*, 1947.

mora biti shvaćen samim sobom. Oni su nužno saglasni i supstancija koju obrazuju je moguća. „Jer prirodni supstancije pripada da svaki pojedini od njenih atributa biva shvaćen samim sobom, pošto su svi atributi, koje ona ima, bili uvek u isto vreme u njoj, i jedan nije mogao biti proizveden od drugoga, nego svaki izražava realitet ili biće supstancije. Daleko, dakle, od toga da bi bilo besmisleno pridavati jednoj supstanciji više atributa”.²⁴ Sa atributima stižemo do prvih i supstancijalnih elemenata, nesvodivih pojmova jedinstvene supstancije. Tu se pojavljuje ideja logičke sačinjenosti supstancije, „sastava” koje nema ničeg fizičkog. Nesvodivost atributa ne samo da dokazuje nego sačinjava ne-nemogućnost Boga kao jedinstvene supstancije koja ima sve attribute. Protivrečnost može da postoji samo između članova od kojih bar jedan nije shvaćen samim sobom. A saglasnost atributa se kod Spinoze ne utemeljuje u nekoj oblasti božanskog razuma, koji je viši od samih logičkih odnosa, nego u *jednoj logici koja je svojstvena realnom razlikovanju*. Upravo priroda realnog razlikovanja između atributa isključuje svaku podelu supstancije; ova priroda realnog razlikovanja čuva različitim članovima svu njima odgovarajuću pozitivnost, zabranjujući da se oni definišu pomoću uzajamne suprotnosti, i sve ih upućuje na jednu istu nedeljivu supstanciju. Izgleda da je Spinoza najdalje otišao putem te nove logike: logike čiste afirmacije, bezgraničnog kvaliteta i, time, bezuslovnog totaliteta koji ima sve kvalitete, to jest logike apsolutnog. Atributi moraju biti shvaćeni kao elementi ovog sastava u apsolutnom.

²⁴ E, I, 10, skol.

Atribut i kao izrazi nisu samo „ogledala”. Ekspresionistička filozofija nam iznova donosi dve tradicionalne metafore: metaforu ogledala koje odražava ili reflektuje sliku, ali i metaforu semena koje „izražava” celo drvo. Atributi su i jedno i drugo, zavisno od tačke gledanja koju zauzmemo. S jedne strane, suština se reflektuje i umnožava u atributima, atributi su ogledala od kojih svako izražava u svom rodu suštinu supstancije: oni nužno upućuju na razum, kao što ogledala upućuju na oko koje vidi sliku. Ali je, isto tako, ono izraženo obavijeno izrazom, kao drvo semenom: suština supstancije je više sačinjena pomoću atributa koji je izražavaju, nego što je odražena u atributima; atributi su manje ogledala, a više dinamički ili genetički elementi.

Božija priroda (*priroda koja stvara*) jeste izražajna. Bog se izražava u temeljima sveta, koji obrazuju njegovu suštinu, pre nego što se izrazi u svetu. A izraz je koliko manifestacija toliko, istovremeno, i konstitucija samog Boga. Život, to jest izražajnost, unet je u apsolut. U supstanciji postoji nekakvo jedinstvo raznorodnog, u atributima aktualna raznorodnost Jednoga: realno razlikovanje se primenjuje na ono apsolutno, zato što ono oba momenta objedinjuje i postavlja ih u uzajaman odnos. Utoliko nije dovoljno reći da Spinoza povlašćuje *Ens necessarium* u odnosu na *Ens perfectissimum*. Zapravo, bitan je *Ens absolutum*. *Perfectissimum* je samo jedna svojstvenost, ona od koje se, kao od modaliteta svakog atributa – polazi. I *Necessarium* je svojstvenost, ona do koje se, kao do modaliteta supstancije koja ima sve attribute – dolazi. A između njih dve otkriva se priroda ili apsolut: supstancija na koju se odnose mišljenje, rasprostrtnost, itd., sve univokne forme bića. Zato Spinoza, u pismima, ističe neophodnost da se definicija 6

ne gubi iz vida, da se njoj treba stalno vraćati.²⁵ Jedino nam ova definicija pruža uvid u nekakvu prirodu, a ta priroda je izražajna priroda apsoluta. Vraćati se toj definiciji ne znači samo zapamtiti je, nego joj se vraćati kao definiciji za koju je, u međuvremenu, dokazano da je realna. A taj dokaz nije poput radnje razuma koja bi supstanciji ostala spoljašnja; on se stapa sa životom same supstancije, sa nužnošću njene apriorne konstitucije.

„Kada Boga definišem kao: najsavršenije Biće, ova definicija ne izražava efikasan uzrok (podrazumevam kako unutrašnji tako i spoljašnji efikasan uzrok), pa iz nje ne bih mogao da dedukujem sva Božija svojstva. Naprotiv, kada Boga definišem: kao jedno Biće, itd. (vidi *Etika*, deo I, definicija 6).“²⁶ Takva je transformacija apornog dokaza: Spinoza prevazilazi beskonačno savršenstvo idući ka apsolutno beskonačnom, u kome otkriva Prirodu ili dovoljan Razlog. *Ovaj postupak dospeva do druge trijade supstancije*. 1) sve forme bića su jednake i jednako savršene, nema nejednakosti u savršenstvu među atributima; 2) svaka forma je, dakle, bezgranična, svaki atribut izražava jednu beskonačnu suštinu; 3) prema tome, sve forme pripadaju jednoj i istoj supstanciji, svi atributi se, podjednako bez ograničenja, tvrde o apsolutno beskonačnoj supstanciji. Prva trijada: atribut–suština–supstancija. Druga: savršenstvo–beskonačnost–apsolut. Prva se temeljila na jednom polemičkom argumentu: realno razlikovanje ne može biti numeričko. I na jednom pozitivnom argumentu: realno razlikovanje je formalno razlikovanje između atributa

²⁵ *Pismo 2*, Oldenburgu, III, str. 5; *Pismo 4*, Oldenburgu, III, str. 10–11; *Pisma 35 i 36*, Huddeu, 129–132.

²⁶ *Pismo 60*, Tschirnhausu, III, str. 200.

koji se tvrde o jednoj i istoj supstanciji. Druga trijada ima kao polemički argument: svojstvenosti ne sačinjavaju neku prirodu. A kao pozitivan argument: u prirodi je sve savršenstvo. Nema „prirode“ kojoj nešto nedostaje; sve forme bića se tvrde bez ograničenja, dakle pripisuju se nečemu apsolutnom, budući da je apsolut po svojoj prirodi u svim formama beskonačan. Tako trijada apsoluta dopunjuje trijadu supstancije: odmenjuje je vodeći nas do otkrića trećeg i poslednjeg određenja Boga.

Glava V

Moć

U svim Lajbnicovim kritikama Dekarta stalno se vraća jedna tema: Dekart ide „prebrzo“. Dekart je poverovao da je u redu bića dovoljno razmatrati beskonačno savršenstvo, da je u redu saznanja dovoljno imati jasnu i razgovetnu ideju i da nam je za prelazak od saznanja na biće dovoljno ispitivanje kvantiteta realnosti. Lajb-
nic voli da protiv Dekarta okrene optužbu za pre nagljenost. Uvek ispada da Dekart, ponesen brzinom, pobrka relativno sa apsolutnim.¹ Ako dalje istražujemo šta je sve zajedničko antikartezijanskoj reakciji, videćemo da se Spinoza namerio na Dekartovo *pribegavanje olak-*

¹ Leibniz, *Lettre à la princesse Elisabeth*, 1678: „Mora se priznati da su ova rasuđivanja [kartezijanski dokazi o postojanju Boga] pomalo sumnjiva, jer idu prebrzo i vrše nad nama nasilje ne dajući nam razjašnjenje.“ Tema „prebrzo“ se postojano vraća: protiv Dekarta Lajb-
nic navodi svoju sklonost prema duhu sporosti i odmerenosti, sklonost prema neprekidnosti koja ne dopušta „skokove“, sklonost prema realnim definicijama i polisilogizmima, sklonost prema veštini izumevanja koja traži vremena. U Lajbnicovoj zamerci Dekartu što je poverovao da se količina kretanja održava, treba videti poseban slučaj (bez sumnje posebno važan) jedne opštije primedbe: Dekart, u svim oblastima, relativno uzima za apsolutno, zato što ide prebrzo.

šicama. Dekartovo povlađivanje filozofskoj upotrebi pojmova „lako“ i „teško“ već je brinulo mnoge njegove savremenike. Kad se Spinoza sudari s kartezijanskom upotrebom reči lako, on gubi staloženost profesora koji je nameran da izloži *Principe* ne odstupajući od njih ni „za nokat“; on čak ispoljava neku vrstu gneva.² Izvesno je da on nije prvi koji razotkriva lakoću, kao što ni Lajb-
nic nije prvi koji razotkriva brzinu. Ali tek sa Lajb-
nicom i Spinozom kritika zadobija svoj najpotpuniji, najbogatiji i najdelotvorniji vid.

Dekart daje dve formulacije aposteriornog dokaza postojanja Boga: Bog postoji zato što je njegova ideja u nama; takođe i zato što postojimo mi koji imamo ideju Boga. Prvi dokaz se neposredno zasniva na razmatranju kvantiteta savršenstva ili realnosti. Uzrok mora da ima bar toliko realnosti koliko i njegova posledica; uzrok neke ideje mora da ima bar toliko formalne realnosti koliko ta ideja sadrži objektivne realnosti. No, ja imam ideju beskonačno savršenog bića (to jest ideju koja sadrži „više objektivne realnosti nego ijedna druga“³). Drugi dokaz je složeniji zato što polazi od apsurdne hipoteze: kada bih imao moć da sebe proizvedem, bilo bi mi još lakše da sebi dam svojstva čiju ideju imam; i nimalo mi ne bi bilo teže da sebe sačuvam nego da sebe proizvedem ili stvorim.⁴ U ovom slučaju princip glasi: ko može najviše može manje. „Onaj ko može da učini najviše ili

² PDF, I, 7, skol: „Ne znam šta time hoće da kaže. Šta on, u stvari, naziva lakim i teškim? ... Pauk lako tka mrežu koju ljudi ne bi mogli bez velikih teškoća da istkaju...“

³ Descartes, *Meditation III* i *Principes*, I, 17–18.

⁴ Descartes, *Meditation III* i *Principes*, I, 20–21 (tekst *Principa*, ipak, izbegava svako izričito pozivanje na pojmove lakog i teškog).

najteže može takođe da učini manje”.⁵ No, ako je teže stvoriti ili sačuvati supstanciju, nego stvoriti ili sačuvati svojstva, onda je to zato što supstancija ima više realiteta nego što ih imaju svojstva. Može se izneti primedba da se supstancija stapa sa svojim svojstvima uzetim kolektivno. Ali, „distributivno“, atributi su kao delovi jedne celine; u tom smislu njih je lakše proizvesti. Kao drugo, iznosi se primedba da nije moguće porediti neku supstanciju (na primer konačnu) sa atributima neke druge supstancije (na primer beskonačne). Ali, kad bih imao moć da sebe proizvedem kao supstanciju, savršenstva čiju ideju imam činila bi deo mene; prema tome, lakše bi mi bilo da ih sebi dam, nego da proizvedem ili sačuvam sebe celoga. Iznosi se, najzad, primedba da određeni uzrok, po prirodi opredeljen da proizvede neku određenu posledicu, ne može „lakše“ proizvesti neku drugu posledicu, čak i da je ova manjeg kvantiteta. Ali, s tačke gledanja prvog uzroka, količine realiteta koje odgovaraju atributima i modusima ulaze u odnose celine i dela, koji omogućavaju da se odredi više i manje, najteže i najlakše.⁶

Jasno je da jedan isti argument pokreće oba dokaza. Dekart količine objektivnog realiteta dovodi u odnos sa količinama formalnog realiteta, ili količine realiteta uvlači u odnose celine i dela. Kao celina, aposteriorni dokaz, u svakom slučaju, primenjuje ispitivanje količine

⁵ *Abregé géométrique des secondes réponses*, axiome 8, AT, IX, str. 128.

⁶ O svim ovim primedbama koje su Dekartu izneli neki od njegovih korespondenata, kao i o Dekartovim odgovorima na njih, up. *Entretien avec Burman*, a takođe *Pismo 347*, Meslandu, AT, IV, str. 111.

realiteta ili savršenstva kao takvih. Kada Spinoza izlaže Dekarta, on se ne suzdržava od toga da napadne drugi dokaz; on iznova otkriva ili preuzima primedbe protiv pojma „lakoće“. Ali, način na koji to čini kad govori u svoje ime navodi na pomisao da nije nimalo naklonjeniji ni prvom dokazu. Zaista, u Spinozinom delu se može naći mnogo verzija aposteriornog dokaza o postojanju Boga. Verujemo da sve one imaju nešto zajedničko; neke verzije obuhvataju kritiku prvog kartezijanskog dokaza, druge obuhvataju kritiku drugog, *ali je svima cilj da argument sa količinama realiteta zamene argumentom sa moćima*. Sve se odvija kao da Spinoza, na razne načine, uvek sugerise jednu istu kritiku: Dekart je ono relativno uzeo kao nešto apsolutno. U apriornom dokazu Dekart je pobrkao apsolutnost sa beskonačnim savršenstvom; međutim, beskonačno savršenstvo je samo relativ. U aposteriornom dokazu Dekart uzima količinu realiteta ili savršenstva kao nešto apsolutno; ali i ovo je samo relativ. Apsolutna beskonačnost kao dovoljan razlog za beskonačno savršenstvo i kao njegova priroda; moć kao dovoljan razlog za količinu realiteta: takve su korelativne transformacije kojima Spinoza podvrgava kartezijanske dokaze.

U *Kratkoj raspravi* nema ni traga od druge kartezijanske formulacije; ali, zadržava prvu, u terminima koji su slični Dekartovim: „Ako postoji ideja Boga, njen bi uzrok nužno postojao formalno, obuhvatajući sobom sve ono objektivno u takvoj ideji; no, postoji ideja Boga.“⁷ Ipak, dokaz ove prve formulacije temeljno je izmenjen. Prisustvujemo umnožavanju silogizama, što svedoči o stanju Spinozine misli u kome, uz svu nejasnost, on već poku-

⁷ KR, I, gl. 1, 3–9.

šava da argument sa količinom realiteta nadmaši i da ga zameni argumentom moći. Rasuđivanje je sledeće: konačan razum sam od sebe nema „moć“ da sazna beskonačnost, niti da radije sazna ovo nego ono; no, on nešto „može“ da sazna; prema tome, mora formalno da postoji neki predmet koji ga opredeljuje da radije sazna ovo nego ono; i on „može“ da shvati beskonačnost; dakle, sam Bog mora da postoji formalno. Drugim rečima, Spinoza pita: zašto uzrok ideje Boga mora sadržati formalno sve ono što ta ideja sadrži objektivno? A to znači da ga Dekartova aksioma ne zadovoljava. Kartezijanska aksioma je glasila: u uzroku ideje mora da ima „bar onoliko“ formalnog realiteta koliko u samoj ideji ima objektivnog realiteta. (Što je bilo dovoljno da jemči da, u slučaju beskonačne količine objektivnog realiteta ideje, njen uzrok neće imati „više“ formalnog realiteta). Ali, slutimo da Spinoza traži dublji razlog. Tekst *Kratke rasprave* već priprema neke elemente koji će činiti deo jedne *aksiome o moćima*: razum nema više moći da saznaje nego što je imaju njegovi predmeti da postoje i delaju; moć da se misli i saznaje ne može biti veća od nužno korelativne moći da se postoji.

Da li je, pravo govoreći, reč o aksiomi? Drugi jedan tekst iz *Kratke rasprave*, svakako kasnijeg datuma, iskazuje: „Nema ničeg što u mislećoj stvari ne bi imalo ideju kao što i nijedna ideja ne bi mogla postojati a da ne postoji i stvar.“⁸ Ovo će biti temeljna formula za ceo spinozizam. Ukoliko može da se dokaže, ona vodi do jednakosti dveju moći. Istina, prvi deo formule je teško dokaziv ako postojanje Boga nije već dato. Međutim, drugi deo se lako dokazuje. Ideja koja ne bi bila ideja

⁸ KR, II, gl. 20, bel. 3.

nečeg postojećeg, ne bi imala nikakvu različitost, ne bi bila ideja ovoga ili onoga. Ili, najbolji dokaz do koga će Spinoza doći: saznati, znači saznati pomoću uzroka, prema tome nijedna stvar ne može biti saznata bez nekog uzroka na osnovu koga ta stvar jeste bilo kao postojeća bilo kao suština. Već se iz ovog argumenta može zaključiti da moć mišljenja, u kojoj učestvuju sve ideje, nije veća od moći postojanja i delanja, u kojoj učestvuju sve stvari. A to je ono bitno sa stanovišta aposteriornog dokaza.

Mi imamo ideju Boga; prema tome, moramo da tvrdimo beskonačnu moć mišljenja kao moć koja odgovara toj ideji; no, moć mišljenja nije veća od moći postojanja i delanja; moramo, dakle, da tvrdimo beskonačnu moć postojanja kao moć koja odgovara Božijoj prirodi. Ne izvodimo više postojanje Boga neposredno iz ideje Boga, nego *zaobilazno preko moći* da bi se, u moći mišljenja pronašao razlog objektivnog realiteta, sadržan u ideji Boga, a u moći postojanja, u samom Bogu, razlog formalnog realiteta. Izgleda nam da *Kratka rasprava* već priprema elemente za takvu vrstu dokaza. Potom ga *Rasprava o poboljšanju* eksplicitno formuliše.⁹ Spinoza, međutim, tek u jednom pismu najjasnije otkriva šta je to što, još od *Kratke rasprave*, traži: da kartezijansku aksiomu o količinama realiteta, koju smatra nejasnom, zameni aksiomom o moćima. „Nije potrebna veća moć mišljenja da bi se mislilo, nego što je potrebna moć pri-

⁹ RPR, 76: „Kako se poreklo prirode... ne može šire obuhvatiti u razumu, nego što stvarno jeste... ne treba se plašiti zbrke u pogledu njegove ideje...“; i beleška 2: „Jer ako takvo biće ne postoji, nikada se ono ne bi moglo proizvesti; tako bi duh mogao više saznati, nego što priroda daje...“

rode da bi se postojalo ili delalo. To je jasna i istinita aksioma, na osnovu koje, iz ideje Boga, vrlo jasno i delotvorno sledi njegovo postojanje”.¹⁰

Mora se, ipak, primetiti da Spinoza sa zakašnjenjem dospeva do svoje „aksiome”. Štaviše, on je i ne iskazuje u potpunosti, jer bi to implikovalo strogu jednakost dveju moći. Štaviše, on kao aksiomu iznosi postavku za koju zna da je samo delimično dokaziva. Za sve te dvosmislenosti postoji razlog. Jednakost moći se bolje dokazuje ukoliko se pođe od već postojećeg Boga. Prema tome, u meri u kojoj je savršenije ovladao ovom formulom o jednakosti, Spinoza prestaje da se njome služi radi aposteriornog uspostavljanja Božijeg postojanja; on je čuva za drugu upotrebu i drugu oblast. Zaista, jednakost moći će u drugoj knjizi *Etike* igrati fundamentalnu ulogu, ali će tu ulogu dobiti kao odlučujući činilac u dokazu paralelizma, kada je postojanje Boga već dokazano.

Prema tome, ne bi smelo da nas čudi to što aposteriorni dokaz iz *Etike* nije iste vrste kao dokaz iz *Kratke rasprave* i *Rasprave o poboljšanju*. U njemu nije ništa manje zastupljena moć. Ali, da bi se došlo do zaključka o beskonačnoj moći postojanja, u njemu se više ne ide preko ideje Boga ni preko odgovarajuće moći mišljenja. On se, pomoću moći postojanja, izvodi neposredno u postojanju. U tom smislu *Etika* koristi naznake koje je Spinoza, u svojoj prerađenoj verziji *Principa*, već dao. U *Principima* je Spinoza prvi kartezijanski dokaz izlagao bez komentara i ispravki; drugi dokaz je tu pretrpeo temeljnu preradu. U *Principima* se Spinoza žestoko usmerio na Dekartovu upotrebu reči „lako”. Predlagao

je jedno sasvim drugačije rasuđivanje: 1) Što više realiteta ili savršenstva ima jedna stvar, tim veće postojanje ona obavlja (moguće postojanje odgovara konačnim stepenima savršenstva, nužno postojanje odgovara beskonačnom savršenstvu). 2) Ko ima *moć* (*potentiam* ili *vim*) da sebe održava, ne treba mu nikakav uzrok da bi postojao, i to da bi postojao „nužnim postojanjem”, a ne samo „mogućim postojanjem”. Dakle, ko ima moć da se održava postoji nužno. 3) Ja sam nesavršen, dakle moje postojanje nije nužno, dakle nemam moć da sebe održavam; održava me neko drugi, ali taj drugi nužno mora imati moć da sam sebe održava, i, prema tome, on nužno postoji.¹¹

U *Kratkoj raspravi* nema ni traga od druge Dekartove formulacije; prva je sačuvana, ali potpuno drugačije dokazana. U *Etici*, obratno, od prve formulacije nema više ni traga (upravo zato što je argument moći sada rezervisan za bolju upotrebu). U *Etici* se, međutim, nalazi jedna verzija aposteriornog dokaza koja upućuje na Dekartovu drugu formulaciju, makar kroz implicitnu kritiku i predloženu preradu. Spinoza razotkriva predrasude onih koji misle da što više pripada nekoj stvari, to se ona teže proizvodi.¹² Međutim, ide dalje nego u *Principima*. U *Principima* nije izloženo ono najvažnije: samo postojanje, moguće ili nužno, jeste moć; *moć je istovetna sa suštinom*. Baš zato što je suština moć, moguće postojanje (suštine) nije isto što i jedna „mogućnost”. *Etika* će, dakle, izneti sledeći dokaz: 1) Moći postojati je moć (reč je o mogućem postojanju koje obavlja suština konačne stvari). 2) No, konačno biće već nužno postoji (to

¹⁰ *Pismo 40*, Jellesu, mart 1667, III, str. 142.

¹¹ *PDF*, I, 7, leme 1 i 2, i dokaz 7.

¹² *E*, I, 11, skol.

jest, na osnovu spoljašnjeg uzroka koji ga opredeljuje da postoji). 3) Kada apsolutno beskonačno Biće ne bi i samo nužno postojalo, ono bi bilo manje moćno nego konačna bića: što je besmisleno. 4) Ali, nužno postojanje apsolutno beskonačnog nije moguće na osnovu nekog spoljašnjeg uzroka; prema tome, apsolutno beskonačno biće samo od sebe nužno postoji.¹³ Tako, aposteriorni dokaz zasnovan na moći postojanja otvara mogućnost za jedan novi apriorni dokaz: što više realiteta ili savršenstva pripada prirodi jedne stvari, utoliko ona sama sobom ima više moći, to jest snage da postoji (*virium... ut existat*); „Bog ima sam sobom apsolutno beskrajnu moć da postoji, i, zbog toga, on apsolutno postoji.“¹⁴

Kod Spinoze, dakle, argument moći ima dva vida, jedan koji je u vezi sa kritikom prve Dekartove formulacije, i drugi koji je u vezi sa kritikom druge formulacije. Ali, u oba slučaja, a naročito u drugom koji predstavlja definitivno stanje Spinozine misle, moramo da istražimo značenje ovog argumenta. Konačnom biću se pridaje moć da postoji kao istovetna sa njegovom suštinom. Nema sumnje da konačno biće ne postoji na osnovu svoje sopstvene suštine ili moći, nego na osnovu spoljašnjeg uzroka. Ono ipak ima moć koja mu je svojstvena, iako se ta moć nužno ostvaruje pod dejstvom spoljašnjih stvari. Tim pre se postavlja pitanje: pod kojim uslovom se nekom konačnom biću, koje ne postoji samo sobom, pridaje *moć da postoji i dela*,

¹³ E, I, 11, 3. dok.

¹⁴ E, I, 11, skol.

a koja je istovetna sa njegovom suštinom?¹⁵ Čini se da je ovo Spinozin odgovor: mi ovu moć tvrdimo za konačno biće, ukoliko to biće shvatamo kao deo celine, kao modus nekog atributa, modifikaciju supstancije. Ova supstancija, dakle, ima sama po sebi beskonačnu moć da postoji: što ima više atributa, to ima više moći. Isto rasuđivanje važi za moć da se misli: mi pridajemo nekoj razgovetnoj ideji moć da sazna, ukoliko tu ideju shvatamo kao deo celine, modus atributa mišljenja, modifikaciju misleće supstancije koja, sama po sebi, ima beskonačnu moć da misli.¹⁶

Postaje jasnije kako aposteriorni dokaz iz *Etike* otvara mogućnost za jedan apriorni dokaz. Dovoljno je konstatovati da Bog, budući da ima sve atribute, *a priori* poseduje *sve uslove* pod kojima se tvrdi za neku stvar da ima moć: prema tome, on ima moć, apsolutno beskonačnu, da postoji, on postoji „apsolutno“ i samim sobom. Osim toga, videćemo da Bog, budući da ima atribut mišljenja, poseduje i apsolutno beskonačnu moć mišljenja.¹⁷ Atributi u svemu ovome kao da imaju bitno dinamičku ulogu. Ne tako što bi oni sami bili mo-

¹⁵ Nema sumnje da Spinoza češće govori o naporu da se istraje u biću. Ali ovaj *conatus* je i sam *potentia agendi* up. E, III, 57, dok: *potentia seu conatus*. E, III, opšta definicija afekata: *agendi potentia sive existendi vis*. E, IV, 29, dok: *homini potentia qua existet et operatur*.

¹⁶ KR, II, gl. 20, 4, bel. 3: „takva izolovana ideja, drugačije rečeno, posmatrana sama bez drugih ideja, ne bi mogla biti ništa više do ideja izvesne stvari; jer tako posmatrana ideja samo je deo, pa ne može imati o sebi samoj i o svom objektu nikakvo saznanje, jasno i razgovetno; bilo bi to moguće samo za misleću stvar, koja postoji sama u čitavoj prirodi, jer deo posmatran izvan celine kojoj pripada, ne bi mogao itd.“.

¹⁷ E, II, 5, dok.

ći, nego, uzeti kolektivno, oni su uslovi pod kojima se apsolutnoj supstanciji pridaje apsolutno beskonačna moć da postoji i dela, moć koja je istovetna sa njenom suštinom. Uzeti distributivno, oni su uslovi pod kojima se konačnim bićima pridaje moć istovetna sa njihovom formalnom suštinom, ukoliko je ta suština sadržana u nekom određenom atributu. S druge strane, atribut mišljenja, uzet sam po sebi, uslov je pod kojim apsolutnoj supstanciji pridružujemo apsolutno beskonačnu moć mišljenja istovetnu sa njenom objektivnom suštinom; uslov pod kojim pridajemo idejama moć saznanja istovetnu odgovarajućoj objektivnoj suštini koja ih definiše. Konačna bića su, u tom smislu, uslovljena, budući da su ona nužno modifikacije supstancije ili modusi nekog atributa; supstancija je kao celina neuslovljena, zato što *a priori* ima ili ispunjava beskonačno mnogo uslova; atributi su zajednički uslovi, zajednički supstanciji kojoj pripadaju i modusima koji ih distributivno implikuju. Kako kaže Spinoza, Bog ne „saopštava“ ljudskim stvorenjima savršenstva koja imaju pomoću ljudskih atributa (dobrota, pravda, milosrđe...).¹⁸ Obratno, Bog svim stvorenjima, njima svojstvenu moć saopštava pomoću sopstvenih atributa.

Politički traktat izlaže jedan aposteriorni dokaz, srodan onima iz *Principia* i *Etike*; konačna bića ne postoje i održavaju se sopstvenom moći; da bi postojala i da bi se održavala, treba im moć nekog bića kadrog da se samo održava i da postoji samo sobom; moć pomoću koje konačno biće postoji, održava se i dela jeste, dakle, moć samoga Boga.¹⁹ U nekim pogledima moglo

bi se poverovati da taj tekst teži tome da ukine svaku moć svojstvenu stvorenjima. Ali, uopšte nije tako. Celokupni spinozizam je saglasan oko toga da se konačnim bićima prizna moć postojanja, delanja i pretrajavanja; i sam kontekst *Političkog traktata* podvlači da stvari imaju sopstvenu moć, istovetnu s njihovom suštinom i „konstitutivnu“ za njihovo „pravo“. Spinoza neće da kaže kako biće koje ne postoji samo od sebe nema moći; on hoće da kaže da ono ima sopstvenu moć samo kao deo celine, to jest kao deo moći nekog bića koje postoji samo od sebe. (Ceo aposteriorni dokaz počiva na rasuđivanju koje ide od uslovljenog ka neuslovljenom.) Spinoza kaže u *Etici*: čovekova moć jeste „deo beskonačne moći Božije“²⁰. Međutim, deo se pokazuje kao nesvodiv, izvoran stepen moći, koji se razlikuje od svih drugih. Mi smo deo Božije moći, ali upravo ukoliko je ova naša moć „objašnjena“ pomoću naše suštine.²¹ Učestvovanje će kod Spinoze uvek biti mišljeno kao učestvovanje moći. Ali, učestvovanje moći ne ukida razlikovanje suština. Spinoza ne brka suštinu modusa i suštinu supstancije: baš onda kada je moja moć deo Božije moći, moja moć ostaje moja sopstvena suština, a Božija moć ostaje njegova sopstvena suština.²²

Kako je to moguće? Kako pomiriti razlikovanje suština i učestvovanje moći? Ako je Božiju moć ili suštinu moguće „objasniti“ pomoću konačne suštine, onda je to zato što su atributi forme koje su zajedničke Bo-

²⁰ *E*, IV, 4, dok.

²¹ *Isto*.

²² *Isto*: „čovekova moć, ukoliko se objašnjava njegovom aktualnom suštinom, jeste deo beskonačne moći, to jest, suštine Boga ili prirode.“

¹⁸ *Pismo 21*, Blyenberghu, III, str. 86.

¹⁹ *PT*, gl. 2, 2–3.

gu, čiju suštinu sačinjavaju, i konačnim stvarima, čije suštine sadrže. Božija moć se, u svakom atributu, deli ili objašnjava prema suštinama obuhvaćenim u tom atributu. *Odnos celina–deo, u tom smislu, teži tome da se stopi sa odnosom atribut–modus, supstancija–modifikacija.* Konačne stvari su delovi božanske moći, zato što su one modusi Božijih atributa. Ali, svođenje „stvorenja“ na stanje modusa, ne samo da im ne oduzima svu njihovu moć već, naprotiv, pokazuje kako jedan deo moći pripada isključivo njima saobrazno njihovoj suštini. Istovetnost moći i suštine tvrdi se jednako (pod istim uslovima) o modusima i o supstanciji. Ovi uslovi su atributi, pomoću čije zajednice supstancija ima svemoć jednaku svojoj suštini, a, pod svakim od njih pojedinačno, modusi imaju deo te moći, deo istovetan sa njihovom suštinom. Zato se za moduse, budući da implikuju iste ove atribute koji sačinjavaju Božiju suštinu, kaže da „eksplikuju“ ili „izražavaju“ božansku moć.²³ Svođenje stvari na moduse jedinstvene supstancije ne pretvara ih u privid i utvare, kao što je verovao ili se pravio da veruje Lajbnić, već, naprotiv, prema Spinozi, jedini put da se od njih načine „prirodna“ bića, obdarena snagom ili moći.

Istovetnost moći i suštine znači sledeće: moć je uvek akt ili, barem, aktualna. Jedna duga teološka tradicija već je tvrdila istovetnost moći i akta ne samo u Bogu nego i u prirodi.²⁴ S druge strane, jedna duga fizička i

²³ E, I, 36, dok.

²⁴ Istovetnost moći i akta, bar u *Nusu*, česta je tema novoplatonovstva. Nalazimo je kako u hrišćanskoj tako i u jevrejskoj misli. Nikola Kuzanski odatle izvlači pojam *Possest*, koji primenjuje na

materijalistička tradicija tvrdila je da u stvorenim stvarima svaka moć ima karakter akta: razlikovanje moći i akta zamenjivano je korelacijom moći delanja i moći trpljenja, koje su obe aktualne.²⁵ Kod Spinoze obe struje se sjedinjuju, pošto jedna upućuje na suštinu supstancije, druga na suštinu modusa. Jer u spinozizmu svaka moć povlači odgovarajuću i neodvojivu moć da se bude aficiran. Ali, ta moć da se bude aficiran uvek je i nužno izvršena. Onome *potentia* odgovara *aptitudo* ili *potestas*, ali nema sposobnosti ili vlasti koja nije ostvarena, pa, dakle, nema moći koja nije aktualna.²⁶

Sušтина modusa je moć; u modusu njoj odgovara izvesna sposobnost da se bude aficiran. Ali, pošto je modus deo prirode, njegova sposobnost je uvek ostvarena bilo u stanjima proizvedenim spoljašnjim stvarima (takozvane pasivna stanja) bilo u stanjima koja se objašnjavaju pomoću sopstvene suštine (takozvane aktivna stanja). Na taj način razlikovanje moći i akta, na nivou modusa, ustupa mesto korelaciji dve jednako aktualne moći, moći delanja i moći trpljenja, koje se

Boga (*OEuvres choisies*, Aubier, str. 543–546; i M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, str. 298–306). Bruno, ovu istovetnost akta i moći u Bogu proširuje na „simulakrum“, to jest na univerzum ili Prirodu (*O uzroku principu i jednom*; 3. dijalog).

²⁵ Ova tradicija dolazi do svog ishoda već kod Hobza (up. *De corpore*, gl. X).

²⁶ Spinoza često govori o sposobnosti tela, koja odgovara njegovoj moći: telo je sposobno da dela i da trpi (E, II, 13, skol.); ono može biti aficirano na vrlo mnogo načina (E, III, postulat 1), izvrsnost čoveka dolazi otud što je njegovo telo „sposobno za vrlo mnogo stvari“ (E, V, 39). S druge strane, neka *potestas* odgovara Božijoj moći (*potentia*); Bog može biti aficiran na beskonačno mnogo načina, i nužno proizvodi sva stanja koja su u njegovoj vlasti (E, I, 35).

menjaju obrnuto proporcionalno, dok im je zbir postojano ostvarena postojana veličina. Zato Spinoza može da prikaže moć modusa čas kao invarijantu istovetnu suštini, pošto sposobnost da se bude aficiran ostaje postojana, čas kao podložnu promenama, pošto delatna moć (ili snaga da se postoji) „raste“ ili „opada“ u skladu sa razmerom aktivnih afekcija koje, u svakom trenutku, doprinose ostvarivanju ove moći.²⁷ Na svaki način, modus ima samo aktualnu moć: on je, u svakom trenutku, sve ono što može da bude, njegova moć je njegova suština.

Na drugom kraju, suština supstancije je moć. Ova apsolutno beskonačna moć da se postoji povlači sposobnost da se bude aficiran na beskonačno mnogo načina. Ali, sada, sposobnost da se bude aficiran može se ostvariti samo aktivnim afekcijama. Kako bi apsolutno beskonačna supstancija imala moć trpljenja, kada ova potonja očito pretpostavlja ograničenje moći delanja? Budući da je supstancija svemoćna u samoj sebi i sama od sebe, ona je nužno sposobna za beskonačno mnogo afekcija, i aktivni je uzrok svih afekcija za koje je sposobna. Kada se kaže da je Božija suština moć, onda to znači da Bog proizvodi beskonačno mnogo stvari na osnovu iste one moći na osnovu koje postoji. *Dakle, proizvodi ih kao što postoji.* Bog, kao uzrok svih stvari, „u istom smislu“ u kome je uzrok samog sebe, sve stvari proizvodi u svojim atributima, pošto njegovi atributi sačinjavaju, u isti mah, njegovu suštinu i njegovu egzistenciju. Neće biti dovoljno da se kaže da je Božija moć aktualna: ona je nužno aktivna, ona je akt. Božija suština je moć samo ako iz nje proistekne beskonačno mnogo stvari,

²⁷ O varijacijama *vis existendi* up. E, III, opšta definicija afekta.

i to proistekne baš u onim atributima koji je konstitušu. Uostalom, modusi su Božije stanja; ali, Bog nikad ništa ne trpi od svojih modusa, on ima samo aktivna stanja.²⁸

Svaka suština je suština neke stvari. Prema tome, razlikovaćemo: suštinu kao moć; ono čega je ona suština; sposobnost da se bude aficiran, koja toj moći odgovara. Suština je uvek suština neke količine realiteta ili savršenstva. Ali, neka stvar ima utoliko više realiteta ili savršenstva ukoliko na veći broj načina može da bude aficirana: *količina realiteta uvek ima svoj razlog u nekoj moći koja je istovetna suštini.* Aposterioran dokaz polazi od moći svojstvene konačnim bićima: traži se uslov pod kojim konačno biće ima neku moć, zatim se ide do neuslovljene moći apsolutno beskonačne supstancije. Zaista, suština konačnog bića je moć samo u odnosu na supstanciju čiji je ono modus. Ali ovaj aposteriorni postupak je samo jedan način, za nas, da dođemo do dubljeg, apriornog postupka. Suština apsolutno beskonačne supstancije je svemoć, zato što supstancija ispunjava *a priori* sve uslove pod kojima se nekoj stvari pripisuje moć. No, ako je istina da se modusi, na osnovu svoje moći, izriču u odnosu na supstanciju, onda se supstancija na osnovu svoje moći izriče u odnosu na moduse: ona nema apsolutno beskonačnu moć da postoji, ako, kroz beskonačno mnogo stvari u beskonačno mnogo modusa, ne ostvari sposobnost da bude aficirana, sposobnost koja toj moći odgovara.

U tom smislu Spinoza nas vodi do poslednje trijade supstancije. Otkrivanje te trijade polazi od dokaza moći i nalazi se na kraju prve knjige *Etike*. Ona izgleda ovako:

²⁸ KR, I, gl. 2, 22–25. E, I, 15, skol.

suština supstancije kao apsolutno beskonačna moć da se postoji; supstancija kao *ens realissimum* koje postoji samim sobom; sposobnost, koja toj moći odgovara, da se bude aficiran na *beskonačno mnogo načina*, i koja se nužno ostvaruje u stanjima čiji je aktivni uzrok sama supstancija. Ova treća trijada zauzima svoje mesto pored drugih dveju. Ona ne znači, kao prva, nužnost neke supstancije koja ima sve attribute; niti, kao druga, nužnost da ta supstancija apsolutno postoji. Ona znači nužnost da ta postojeća supstancija proizvede beskonačno mnogo stvari. I ona se ne zadovoljava time da nas prebaci na moduse, ona se na njih primenjuje ili njima saopštava. Modus će, utoliko, predstavljati sledeću trijadu: suština modusa kao moć; postojeći modus definisan svojom količinom realiteta ili savršenstva; sposobnost da se bude aficiran na vrlo mnogo načina. Na taj način je prva knjiga *Etike* poput razvijanja tri trijade koje nalaze svoj princip u izrazu: supstancija, ono apsolutno, moć.

Drugi deo

Paralelizam i imanencija

Glava VI

Izraz u paralelizmu

Zašto Bog proizvodi? Problem dovoljnog razloga proizvođenja ne nestaje u spinozizmu; naprotiv, on dobija na značaju. Jer je Božija priroda, kao priroda koja stvara, u samoj sebi izražajna. Ovo izražavanje je toliko prirodno ili suštinsko za Boga da mu nije dovoljno da odrazi nekakvog dovršenog Boga, već obrazuje neku vrstu razvoja onog božanskog, logičko i genetičko konstituisanje božanske supstancije. Svaki atribut izražava jednu formalnu suštinu; sve formalne suštine su izražene kao apsolutna suština jedne jedine i iste supstancije, čije postojanje proističe nužno; samo ovo postojanje je, prema tome, izraženo pomoću atributa. Ovi momenti su istinski momenti supstancije; u Bogu je izražavanje sam život Boga. Otud se ne može reći da Bog proizvodi svet, univerzum ili stvorenu prirodu, *da bi* se izrazio. Ne samo da dovoljan razlog mora biti nužan, isključujući svaki argument svrhovitosti, nego se Bog izražava sam od sebe, svojom sopstvenom prirodom, atributima koji ga konstituišu. On nema „nikakve potrebe“ da proizvodi, jer mu ništa ne nedostaje. Treba doslovno shvatiti jednu Spinozinu metaforu koja pokazuje da proizvedeni svet ništa ne dodaje Božijoj suštini: kada majstor

napravi glave i grudi pa spoji neke grudi sa glavom, ovo spajanje ne dodaje ništa suštini glave.¹ Ona zadržava istu suštinu, *isti izraz*. Ako se Bog izražava samim sobom, tada univerzum može biti samo izraz drugog stepena. Supstancija se izražava već svojim atributima, koji sačinjavaju prirodu koja stvara, ali i atributi se izražavaju modusima, koji sačinjavaju stvorenu prirodu. Dodatni razlog da se pitamo: čemu ovaj drugi nivo? Zašto Bog proizvodi univerzum modusa?

Da bi *a priori* pokazao proizvođenje, Spinoza iznosi prvi argument. Bog dela ili proizvodi isto onako kao što sebe saznaje (*seipsum intelligit*): s obzirom na to da on sebe nužno saznaje, on nužno i dela.² Drugi jedan argument se pojavljuje čas kao zavisano od prvog, čas kao različit i pridodat. Bog proizvodi isto onako kao što postoji; s obzirom na to da on nužno postoji, on nužno i proizvodi.³

Kakav je smisao prvog argumenta? Šta znači „saznati sebe“? Ne saznaje Bog svojim razumom *mogućnosti*, nego saznaje nužnost svoje sopstvene prirode. Beskonačni razum nije mesto mogućnosti, nego forma ideje koju Bog nužno ima o samom sebi ili o svojoj suštini. Znanje o Bogu nije znanje o mogućnostima, nego znanje koje Bog ima o samom sebi i svojoj prirodi. Saznanje je, prema tome, suprotstavljeno shvatanju nečega

¹ KR, I, drugi dijalog, 5.

² E, II, 3, skol.

³ E, I, 25, skol: „u smislu u kome se Bog zove uzrokom samoga sebe, on se, isto tako, mora zvati i uzrokom svih stvari“. II, 3, skol: „isto nam je tako nemoguće shvatiti da Bog ne dela, kao da Bog ne postoji.“ IV, predgovor: „Bog ili priroda dela sa istom nužnošću sa kojom postoji.“

kao mogućeg. Ali, u tom smislu, saznati znači dedukovati svojstva na osnovu onoga što je aprehendovano kao nužno. Pa tako, na osnovu definicije kruga mi dedukujemo svojstva koja realno slede iz te definicije. Bog saznaje samoga sebe; proizlazi beskonačno mnogo svojstava, koja nužno potpadaju pod Božiji razum. Bog ne može da sazna svoju suštinu ako ne proizvede beskonačno mnogo stvari, koje proizlaze iz njegove suštine *kao što svojstva proizlaze iz definicije*. Vidi se da su u ovom argumentu modusi izjednačeni sa logički nužnim svojstvima koja slede iz Božije suštine onakve kakva je saznata. Kad Spinoza hvali neke Jevreje što su nazreli da su Bog, Božiji razum i stvari koje su njime saznate jedna ista stvar, on hoće da kaže, u isti mah, da je Božiji razum znanje koje Bog ima o sopstvenoj prirodi i da to znanje obuhvata beskonačno mnogo stvari koje iz njega nužno proizlaze.⁴

Ali, zašto Bog sebe saznaje? Spinozi se dešava da taj iskaz predstavi kao neku vrstu aksiome.⁵ Ova aksioma upućuje na aristotelovske koncepcije: Bog misli samoga sebe, on sam je predmet sopstvenog mišljenja, njegovo znanje nema drugi predmet do njega samoga. Takav je princip koji se suprotstavlja ideji božanskog razuma koji bi mislio „mogućnosti“. I mnogi su komentatori mogli da prikupe ubedljive argumente da bi pokazali da Aristotelov Bog, misleći samoga sebe, misli i sve ostale stvari koje iz njega nužno proizlaze: tako je aristotelovska tradicija stremila teizmu, ponekad čak panteizmu, poistovećujući onoga koji saznaje, sazna-

⁴ E, II, 7, skol.

⁵ E, II, 3, skol: „kao što svi jednoglasno pretpostavljaju...“ (isto u *Pismo 75*, Oldenburgu, III, str. 228).

nje i saznato (Jevreji koje pominje Spinoza su jevrejski filozofi aristotelovci).

Ipak je spinozistička teorija ideje Boga i suviše originalna da bi se zasnivala na jednom prostom aksiomu ili pozivala na neku tradiciju. Božije saznanje samoga sebe mora da sledi iz nužnosti božanske prirode.⁶ No, s te tačke gledanja, pojam izraza ima opredeljujuću ulogu. Bog se ne izražava, a da sebe ne zna kao onoga koji se izražava. Bog se ne izražava formalno preko svojih atributa, a da sebe ne saznaje objektivno u nekoj ideji. Božija suština nije izražena preko atributa kao formalna suština, a da pritom nije izražena idejom kao objektivna suština. Zato se odmah, od same definicije atributa, Spinoza pozivao na razum sposoban da opaža. Ne zato što bi razum „pridavao“ atributu: reč „opaža“ dovoljno ukazuje na to da razum ne saznaje ništa što nije u prirodi. Nego atributi ne izražavaju suštinu supstancije ukoliko se ne odnose nužno na razum koji ih objektivno saznaje, to jest koji opaža ono što je njima izraženo. Tako je ideja Boga utemeljena u samoj Božijoj prirodi: zato što Bog ima kao prirodu beskonačno mnogo atributa, od kojih svaki „izražava“ jednu beskonačnu suštinu, to iz ove izražajne prirode sledi da Bog sebe saznaje i saznajući sebe proizvodi sve stvari koje „padaju“ pod beskonačni razum.⁷ Izrazi su uvek eksplikacije. Međutim, jedino su opažaji eksplikacije koje daje razum. Nije razum taj koji eksplicira supstanciju, nego eksplikacije supstancije nužno upućuju na nekakav razum koji ih

⁶ To se već pokazuje u *dokazu* postavke 3. iz druge knjige, koji se poziva na I, 16. A skolija (uz II, 3) naglašava ovu vezu („iz nužnosti božanske prirode proizlazi... da Bog saznaje samoga sebe...“).

⁷ E, I, 16, post. i dok.

saznaje. Bog sebe saznaje nužno, isto onako kao što sebe eksplicira ili sebe izražava.

Razmotrimo drugi argument: Bog proizvodi isto onako kao što postoji. Ovde modusi nisu izjednačeni sa logičkim svojstvima, već pre sa fizičkim stanjima. Prema tome, samostalnost ovog argumenta zasniva se na moći: što više moći ima neka stvar, utoliko može biti aficirana na više načina; međutim, mi smo dokazali bilo *a posteriori* bilo *a priori* da Bog ima apsolutno beskonačnu moć da postoji. Prema tome, Bog ima sposobnost da bude aficiran na beskonačno mnogo načina, *potestas* koja odgovara njegovoj moći ili *potentia*. Ova sposobnost je nužno ostvarena, ali se ona ne može ostvariti pomoću stanja koja bi poticala od nečeg drugog, nego samo od Boga; prema tome, Bog nužno i aktivno proizvodi beskonačno mnogo stvari koje ga aficiraju na beskonačno mnogo načina.

Da Bog nužno proizvodi, kazuje istovremeno i kako proizvodi. Saznajući sebe kao supstanciju sačinjenu od beskonačno mnogo atributa, postojeći kao supstancija sačinjena od beskonačno mnogo atributa, Bog dela isto onako kao što sebe saznaje i kao što postoji, dakle u svojim atributima koji izražavaju u isti mah njegovu suštinu i njegovo postojanje. On proizvodi beskonačno mnogo stvari, ali „u beskonačno mnogo modusa“. To jest, proizvedene stvari ne postoje van atributa koji ih sadrže. Atributi su univokni uslovi pod kojima Bog postoji, ali su takođe uslovi pod kojima dela. Atributi su univokne i opšte forme: oni se izriču, u istoj formi, o stvorenjima i o tvorcu, o proizvodima i o proizvođaču, formalno sačinjavajući suštinu jednoga i formalno sadržavajući suštinu drugoga. Princip nužnosti proizvodjenja upućuje, dakle, na dvostruku univoknost. Uni-

voknost uzroka: Bog je uzrok svih stvari u *istom smislu* u kome je uzrok samoga sebe. Univoknost atributa: Bog proizvodi pomoću tih istih atributa koji sačinjavaju njegovu suštinu, i u njima. Pa zato Spinoza nastavlja neprestanu polemiku: on ne prestaje da pokazuje apsurdnost jednog Boga koji bi proizvodio pomoću moralnih atributa, kao što su dobrota, pravda ili milosrđe, ili čak pomoću ljudskih atributa, kao što su razum i volja.

Pretpostavimo, po *analogiji* sa čovekom, da su razum i volja atributi Boga.⁸ Kako god postupali, nećemo uspeti da razum i volju pripišemo Bogu drugačije nego na ekvivokan način: na osnovu razlike u suštinama između čoveka i Boga, božanska volja i razum imaće sa ljudskim samo „zajednicu imena“, kao sazvežđe psa sa psom, životinjom koja laje. Odatle proizlazi mnoštvo besmislica, prema kojima bi Bog trebalo da eminentno sadrži savršenstva po kojima proizvodi stvorenja. 1) Sa stanovišta razuma: kažu da je Bog „svemoćan“ baš zato što „ne može“ da stvori stvari sa istim savršenstvom sa kojim ih zna, to jest u onim formama koje mu pripadaju. Tako se tobož dokazuje Božija svemoć pomoću nemoći.⁹ 2) Sa stanovišta volje: kažu da je Bog mogao da hoće nešto drugo, ili da su stvari mogle biti druge prirode da je Bog tako hteo. Bogu se pripisuje volja, dakle od nje se pravi Božija suština; a istovremeno se pretpostavlja da je Bog mogao da ima drugu volju, dakle drugu suštinu (sem ako se božanska volja ne shvati kao puko misaono biće, u kom slučaju se protivrečnosti udvostručuju); samim tim se pretpostavlja da bi mogla

⁸ E, I, 17, skol.

⁹ E, I, 17, skol. i I, 33, skol. 2. KR, I, gl. 4, 1-5.

biti data dva Boga ili više njih. U ovom slučaju, Bogu se pripisuje raznovrsnost i mnoštvenost da bi se dokazala njegova eminentnost.¹⁰

Pojednostavljujemo Spinozinu kritiku. Međutim, verujemo da, kad napadne sliku Boga koji bi bio suštinski obdaren razumom i voljom, tada on razvija kritičke implikacije svoje teorije univoknosti. On hoće da pokaže da bi razum i volja mogli samo po analogiji da se smatraju Božijim atributima. Ali analogija ne uspeva da sakrije ekvivoknost od koje polazi, niti eminentnost do koje dolazi. A eminentna savršenstva u Bogu, kao ekvivokni atributi, povlače svakojaके protivrečnosti. Bogu su pripisane samo one forme koje su jednako savršene u stvorenjima što ih implikuju i u Bogu koji ih obuhvata. Bog ne proizvodi zato što hoće, nego zato što jeste. On ne proizvodi zato što saznaje, to jest zato što saznaje stvari kao moguće, nego zato što shvata samoga sebe, zato što nužno shvata svoju prirodu. Jednom reči, Bog dela „jedino po zakonima svoje prirode“: on ne bi mogao da proizvede nešto drugo niti da stvari proizvodi drugim redom, ako ne bi imao drugu prirodu.¹¹ Primetiće se da Spinoza, uopšte uzev, nema previše potrebe da neposredno razotkriva nekoherentnost ideje stvaranja. Dovoljno je da upita: kako Bog proizvodi, u kojim uslovima? Sami uslovi čine od proizvođenja nešto drugo nego što je stvaranje, a od „stvorenja“ nešto drugo nego stvorenja. Budući da Bog proizvodi nužno i u svojim atributima, to su proizvodi nužno modusi ovih atributa koji sačinjavaju Božiju prirodu.

¹⁰ E, I, 33, dok. i skol. KR, I, gl. 4, 7-9.

¹¹ E, I, 17 i 33, post. i dok.

Sve se zbiva kao da je sama logika izraza takva da dovodi izraz do udvajanja. Spinozi je previše stalo do gramatike da bi se smelo zanemariti jezičko poreklo „izraza“. Videli smo da su atributi imena: pre glagoli nego pridevi. Svaki atribut je jedan glagol, prosta infinitivna rečenica, izraz čiji se smisao razlikuje; ali svi atributi označavaju supstanciju kao jednu istu stvar. Zato tradicionalno razlikovanje između izraženog smisla i označenog objekta (koji se izražava) nalazi u spinizmu polje neposredne primene. A to razlikovanje nužno unosi izvesno kretanje u izraz. Jer smisao neke prvostepene rečenice mora da postane ono označeno drugostepene rečenice, čiji se smisao razlikuje itd. Na taj način se i označena supstancija izražava u atributima, dok atributi izražavaju suštinu. Potom se atributi izražavaju: oni se izražavaju u modusima koji ih označavaju, dok modusi izražavaju neku modifikaciju. Modusi su prave „participske“ rečenice, izvedene iz osnovnih infinitivnih rečenica. U tom smislu sam izraz, u sopstvenom kretanju, stvara izraz drugog stepena. Izražavanje ima u sebi dovoljan razlog za ponovno izražavanje. Taj drugi stepen definiše samo proizvođenje: kaže se da Bog proizvodi u isto vreme kad se njegovi atributi izražavaju. Prema tome, u krajnjoj instanci, sve stvari označavaju Boga, jedino se razlikuju nivoi označavanja. Atributi označavaju Boga, ali i modusi ga, kroz atribut od koga zavise, takođe označavaju. „To su, izgleda, neki Jevreji videli kao kroz maglu. Naime, oni tvrde da su Bog, Božiji razum i stvari od njega saznate jedno isto.“¹²

¹² E, II, 7, skol. ranije smo videli (gl. III) kako je Spinoza u svojoj teoriji izraza ponovo pokrenuo izvesne teme logike iskaza, stoič-

Postoji *red* po kome Bog nužno proizvodi. To je red izražavanja atributa. Najpre se svaki atribut izražava u svojoj apsolutnoj prirodi: neposredni beskonačni modus je, prema tome, prvi izraz atributa. Zatim se izražava modifikovani atribut u beskonačnom posrednom modusu. Najзад, atribut se izražava „na izvestan i određen način“, ili pre na beskonačno mnogo načina koji konstituišu postojeće konačne moduse.¹³ Ovaj poslednji nivo bi ostao neobjašnjiv da beskonačni modusi, u svakom atributu, ne sadrže zakone ili principe zakona po kojima su odgovarajući konačni modusi i sami određeni i uređeni.

Ako postoji red proizvođenja, taj red je, za sve attribute, isti. Zaista, Bog istovremeno proizvodi u svim atributima koji sačinjavaju prirodu. Prema tome, atributi se izražavaju u jednom i istom redu: sve do konačnih modusa koji, u raznim atributima, moraju da imaju isti red. Ova istovetnost reda definiše korespondenciju modusa: svakom modusu nekog atributa nužno korespondira po jedan modus iz svakog od ostalih atributa. Ova istovetnost reda isključuje bilo koji odnos realne uzročnosti. Atributi su nesvodivi i realno različiti; nijedan nije uzrok drugoga, niti je uzrok neke stvari u drugom atributu. Modusi, prema tome, obavijaju isključivo pojam svog atributa, a ne nekog drugog.¹⁴ Istovetnost reda, korespondencija između modusa različitih atributa, isključuje, dakle, bilo kakav odnos aktivne realne uzročnosti između ovih modusa, kao i između ovih atributa.

kog porekla, a obnovljene u okamovskoj školi. Ali treba imati na umu i druge činioce, naročito iz hebrejskog jezika.

¹³ E, I, 21–23, postavka i dok.

¹⁴ E, II, 6, dok.

I u tom pogledu nemamo nikakav ozbiljan razlog da poverujemo u nekakvu promenu Spinozine misli: poznati tekstovi iz *Kratke rasprave* u kojima Spinoza govori o dejstvu jednog atributa na neki drugi, o posledici nekog atributa u nekom drugom, o interakciji modusa iz različitih atributa, ne moraju da se tumače preko realne uzročnosti.¹⁵ Kontekst precizira da dva atributa (mišljenje i prostiranje) dejstvuju jedan na drugoga, kada su „uzeta oba zajedno“ ili da dva modusa različitih atributa (duša i telo) dejstvuju jedan na drugoga ukoliko obrazuju „delove jedne celine“. Ništa, ovde, ne izlazi stvarno iz tvrđenja o korespondenciji: kada su dve stvari delovi jedne celine, ništa ne može da se promeni u jednoj, a da nema svog korespondenta u drugoj, i nijedna ne može da se promeni, a da se ne promeni sama celina.¹⁶ Najviše što se u ovim tekstovima može videti jesu pokazatelji razdoblja u kome Spinoza još uvek ne izražava adekvatno razliku između sopstvenog učenja i prividno bliskih učenja (okazionalna uzročnost, idealna uzročnost). Ne izgleda da je Spinoza ikad prihvatio aktivnu realnu uzročnost za prikazivanje odnosa među modusima različitih atributa.

Prethodni principi vode do rezultata u kome se prepoznaje prva formula Spinozinog paralelizma: postoji *istovetnost reda* ili postoji *korespondencija* među modusima različitih atributa. Zaista, „paralelnim“ se mogu

¹⁵ KR, II, gl. 19, 7; gl. 20, 4–5 (već je Albert Leon pokazivao da spisi iz *Kratke rasprave* ne sadrže nužno hipotezu o realnoj uzročnosti među atributima, ili između duše i tela: up. *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Alcan, Paris 1907, str. 200).

¹⁶ KR, II, gl. 20, 4, bel. 3: „... objekat se ne bi mogao izmeniti, a da se ne promeni takođe i ideja, i obratno“.

nazvati dve stvari ili dva niza stvari koji su u stalnom odnosu, tako da nema ničeg u jednom a da mu ne odgovara nešto u drugom, pri čemu je realna uzročnost isključena. Ali treba biti oprezan sa reči paralelizam, koja ne potiče od Spinoze. Izgleda da je nju skovao Lajbnic, koji je i koristi za svoje potrebe, da bi označio ovu korespondenciju između autonomnih ili nezavisnih nizova.¹⁷ Prema tome, moramo dopustiti da istovetnost reda nije dovoljna za razlikovanje spinozističkog sistema; u izvesnom smislu ona se nalazi u svim učenjima koja odbijaju da tumače korespondenciju preko realne uzročnosti. Ako reč paralelizam adekvatno označava Spinozinu filozofiju, onda je to zato što ona sama implicira nešto drugo, a ne prostu istovetnost poretka, nešto drugo, a ne korespondenciju. I, istovremeno, zato što se Spinoza ne zadovoljava korespondencijom ili istovetnošću da bi definisao vezu koja spaja moduse različitih atributa.

Upravo Spinoza daje druge dve formule koje se nađovezuju na prvu: *istovetnost veze ili principijelna jednakost*, *istovetnost bića ili ontološko jedinstvo*. Prema tome, spinozistička teorija, u pravom smislu, iskazuje se na sledeći način: „jedan i isti red, ili samo jedna i ista veza uzroka, to jest iste stvari koje sleduju jedna iz druge“¹⁸. Naročito, ne bi trebalo požuriti sa shvatanjem da su red i veza (*connexio* ili *concatenatio*) strogi sinonimi.

¹⁷ Pod paralelizmom Lajbnic podrazumeva nekakvu koncepciju duše i tela koja ih, na izvestan način, čini nerazdvojnim, isključujući pritom, između njih, odnos realne uzročnosti. Ali, zapravo, on tako označava svoju sopstvenu koncepciju. Up. *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel*, 1702, §12.

¹⁸ E, II, 7, skol.

Izvesno je da, u tekstu koji smo upravo naveli, tvrđenje identiteta bića kaže nešto više od prostog identiteta veze; prema tome, verovatno je da već sama veza sadrži nešto više nego red. Zaista, identitet veze ne znači samo autonomiju odgovarajućih nizova, nego izonomiju, to jest jednakost principa autonomnih ili nezavisnih nizova. Pretpostavimo dva korespondentna niza čiji su principi, međutim, nejednaki, tako da princip jednoga bude na neki način eminentan u odnosu na princip drugoga: između jednog tela i njegove projekcije, između neke krive i njene asimptote, postoji identitet reda ili korespondencija, ali, pravo govoreći, nema „identiteta veze“. Tačke krive se ne nadovezuju (*concatenantur*) kao tačke prave. U takvim slučajevima o paralelizmu se može govoriti samo u vrlo širokom smislu. Paralele, u strogom smislu, zahtevaju jednakost principa između dva niza odgovarajućih tačaka. Kada Spinoza tvrdi da modusi različitih atributa nemaju samo isti poredak, nego i istu vezu ili konkatenciju, on hoće da kaže da su principi od kojih nizovi zavise i sami jednaki. Već imamo u *Kratkoj raspravi* da ako su dva atributa ili dva modusa različitih atributa „uzeti zajedno“, onda je to zato što obrazuju jednake delove ili polovine jedne celine. Jednakost atributa je ono što paralelizmu daje njegov strogi smisao, dajući jemstvo da, između stvari čiji je red isti, i veza mora biti ista.

Tako je Lajbnić skovao reč paralelizam, i pominje je, za svoje potrebe, na vrlo uopšten način i ne baš adekvatno: Lajbnićov sistem svakako implicira korespondenciju između autonomnih nizova, supstancija i fenomena, tela i njihovih projekcija, ali su principi ovih nizova neobično nejednaki. (Uostalom, Lajbnić, kada govori preciznije, pre pominje sliku projekcije nego sli-

ku paralela.) Obratno, Spinoza ne koristi reč „paralelizam“; ali ta reč odgovara njegovom sistemu zato što on postavlja jednakost principa iz kojih proističu nezavisni i korespondentni nizovi. I ovde se jasno vidi koje su Spinozine polemičke namere. Strogim paralelizmom Spinoza odbija svaku analogiju, svaku eminentiju, svaki oblik nadređenosti jednog niza u odnosu na drugi, svaku idealnu radnju koja bi pretpostavljala neku preeminentnost: ništa nije superiornija duša u odnosu na telo, nego što je to atribut mišljenja u odnosu na atribut prostiranja. Još dalje u istom smeru ide treća formula paralelizma, koja tvrdi istovetnost bića: modusi različitih atributa ne samo da imaju isti red i istu vezu, nego imaju i isto biće; to su *iste stvari* koje se razlikuju samo po atributu čiji pojam obavijaju. Modusi različitih atributa jesu jedna i ista modifikacija koja se razlikuje jedino po atributu. Pomoću te istovetnosti bića ili ontološkog jedinstva, Spinoza odbija intervenciju transcendentnog Boga koji bi svakom članu jednog niza pridruživao neki član drugog, ili koji bi čak uzajamno usklađivao nizove u zavisnosti od njihovih nejednakih principa. Spinozino učenje je, s pravom, nazvano paralelizam, ali zato što ono strogo isključuje analogiju, eminentnost i transcendentciju. Strogo govoreći, paralelizam se ne razumeva ni sa stanovišta okazionalnog uzroka, ni sa stanovišta idealne uzročnosti, nego jedino sa stanovišta imanentnog Boga i imanentne uzročnosti.

U svemu ovome, suština izraza je u pitanju. Jer je izražajni odnos širi od uzročnog odnosa: on važi za nezavisne stvari ili autonomne nizove koji ipak imaju jedan sa drugim određenu, konstantnu i pravilnu korespondenciju. Ako postoji prirodno područje sudaranja Spinozine i Lajbnićove filozofije, onda ono leži u ideji

izraza i u njenoj upotrebi. No, videćemo da je Lajbnicov „izražajni“ model uvek model asimptote ili projekcije. Sasvim je drugačiji izražajni model koji proizlazi iz Spinozine teorije: kao „paralelistički“ model on implicira jednakost dve stvari koje izražavaju jednu istu treću stvar i istovetnost ove treće kakva je izražena u drugim dvema. Kod Spinoze ideja izraza istovremeno prikuplja i zasniva sva tri aspekta paralelizma.

Paralelizam se iskazuje o modusima i jedino o modusima. Ali se zasniva na supstanciji i na atributima supstancije. Bog proizvodi u svim atributima istovremeno: proizvodi po istom redu, dakle postoji korespondencija između modusa različitih atributa. Ali, zato što su atributi realno različiti, ova korespondencija ili istovetnost reda isključuje bilo kakvo uzročno dejstvo jednih na druge. Zato što su svi atributi jednaki, postoji istovetnost veze između ovih modusa koji se razlikuju po atributu. Zato što atributi sačinjavaju jednu i istu supstanciju, ovi modusi koji se razlikuju po atributu obrazuju jednu i istu modifikaciju. Vidimo kako se trijada supstancije na neki način „spušta“ u attribute i saopštava se modusima. Supstancija se izražava kroz attribute, svaki atribut je jedan izraz, suština supstancije je ono izraženo. Sada se svaki atribut izražava, od njega zavisi modusi su izrazi, modifikacija je izraženo. Sećamo se da izražena suština nije postojala van atributa, nego je bila izražena kao apsolutna suština supstancije, ista za sve attribute. Tako isto je i ovde: modifikacija ne postoji van modusa koji je, u svakom atributu, izražavaju, ali je izražena kao modifikacija supstancije, ista za sve moduse koji se razlikuju po atributu. Prema tome, jedna i ista modifikacija je izražena u beskonačno mnogo atributa kroz „beskonačno mnogo modusa“, koji se ni

po čemu drugom ne razlikuju osim po atributu. Zato moramo dati važnost terminima „modus“ i „modifikacija“. Načelno, modus je stanje atributa, a modifikacija stanje supstancije. Jedno se razumeva formalno, drugo ontološki. Svaki modus je forma neke modifikacije u nekom atributu, svaka modifikacija je biće po sebi modusa koji se razlikuju po atributu (ovde, biće po sebi nije suprotstavljeno nekom biću za nas, nego formalnom biću). Njihova korelacija se iskazuje na sledeći način: modusi koji se razlikuju po atributu izražavaju jednu i istu modifikaciju, ali ta modifikacija ne postoji van modusa koji se izražavaju unutar različitih atributa. Odatle formula za koju i sam Spinoza priznaje da je nejasna: „Bog, ukoliko se sastoji od beskonačno mnogo atributa, jeste doista uzrok stvari kakve su one po sebi (*ut in se sunt*); za sad, ja ne mogu to jasnije da objasnim.“¹⁹ „Po sebi“ očitno ne znači da su stvari koje je Bog proizveo supstancije. *Res in se* je supstancijalna modifikacija; ali Bog ne proizvodi tu modifikaciju van modusa koji je izražavaju istovremeno u svim atributima. Vidimo, dakle, kako se trijada supstancije produžava trijadom modusa (atribut–modus–modifikacija). I Spinoza baš tako i dokazuje paralelizam u skoliji II 7: isto kao što je jedna i ista supstancija „obuhvaćena“ u različitim atributima, jedna i ista stvar (modifikacija) je „izražena“ u svim atributima; kako ta stvar ne postoji van modusa koji je izražava u svakom atributu, modusi koji se razlikuju po atributu imaju jedan isti poredak, jednu istu vezu i jedno isto biće po sebi.

¹⁹ E, II, 7, skol.

Dve moći i ideja Boga

Moglo bi izgledati, dakle, da je paralelizam lako dokazati. Bilo bi dovoljno da se jedinstvo supstancije prenese na modifikaciju, a izražajni karakter atributa na moduse. Ovaj prenos bi se zasnivao na nužnosti proizvođenja (drugi nivo izraza). Ali, razmotrivši celinu postavke 7 druge knjige, postajemo zbunjeni, jer stojimo pred jednom mnogo složenijom operacijom. 1) Iskaz postavke, dokaz i korolar zaista potvrđuju istovetnost reda, veze, čak i bića; ali ne i istovetnost modusa koji bi izražavali istu modifikaciju u svakom atributu. Trostruka istovetnost se tvrdi samo za ideju koja je modus mišljenja, i za predstavljenu stvar koja je modus nekog određenog atributa. Ovo je, dakle, *epistemološki* paralelizam: on se uspostavlja između ideje i njenog „predmeta“ (*res ideata, objectum ideae*). 2) Zauzvrat, skolija sledi prethodno naznačen postupak: ona izvodi zaključak o *ontološkom* paralelizmu između svih modusa koji se razlikuju po atributu. Ali, ona dolazi do tog zaključka tek preko dokaza i korolara: ona uopštava slučaj ideje i njenog predmeta, proširuje ga na sve moduse koji se razlikuju po atributu.¹

¹ E, II, 7, skol.: „Isto razumem i za druge attribute.“

Postavlja se više pitanja. S jedne strane, pod pretpostavkom da su dva paralelizma usaglašena, zašto je trebalo proći najpre „epistemološkom“ zaobilaznicom? Da li je to samo zaobilaznica? Koji je njen smisao i značaj u celini *Etike*? A iznad svega, da li se dva paralelizma mogu pomiriti? Epistemološka tačka gledišta znači: datom modusu, u nekom atributu, odgovara, u atributu mišljenja, ideja koja predstavlja samo taj modus i ništa drugo.² Epistemološki paralelizam ne samo da nas ne vodi do jedinstva „modifikacije“ izražene svim modusima različitih atributa, nego nas vodi do prostog jedinstva „individue“ koju obrazuju modus nekog atributa i ideja koja predstavlja isključivo taj modus.³ Ne samo da nas ne vodi do jedinstva svih modusa koji se razlikuju po svom atributu, nego nas vodi do mnoštvenosti ideja koje odgovaraju modusima različitih atributa. U tom smislu, „psihofizički“ paralelizam je samo poseban slučaj epistemološkog paralelizma: duša je ideja tela, to jest, ideja izvesnog modusa prostiranja i samo tog modusa. Prema tome, epistemološko stanovište izgleda ovako: jedna i ista individua izražena je pomoću nekog modusa i njemu odgovarajuće ideje. Ontološko stanovište, pak: jedna i ista modifikacija izražena je svim odgovarajućim modusima, koji se razlikuju po svom atributu. Od svih Spinozinih učenika i prijatelja, Čirnhauz najbolje ističe teškoću, uočavajući da je ona u srcu sistema *izraza*.⁴ Kako pomiriti te dve tačke gledišta? Tim pre što

² Tako je duša ideja koja predstavlja isključivo izvestan modus prostiranja: up. E, II, 13, post.

³ O upotrebi reči „individua“ sa značenjem jedinstvo ideje i njenog predmeta, up. E, II, 21, skol.

⁴ *Pismo 65*, Tchirnhausovo, III, str. 207.

nas epistemologija prinuđuje da atributu mišljenja damo jedinstvenu povlasticu: ovaj atribut mora da sadrži onoliko nesvodivih ideja koliko ima modusa različitih atributa, štaviše, onoliko ideja koliko ima atributa. Ova povlastica ulazi u više nego očito protivrečje sa svim zahtevima ontološkog paralelizma.

Prema tome, nužno je detaljno razmotriti dokaz i korolar postavke 7: „Red i veza ideja jesu isti kao red i veza stvari.“ Dokaz je prost; dovoljno je da se pozove na jednu aksiomu, „saznanje posledice zavisi od saznanja uzroka i obavlja ga u sebi“. Što nas opet vraća na jedan aristotelovski princip: znati znači znati uzrok. Iz spinozističke perspektive zaključujemo: 1) svakoj ideji odgovara neka stvar (zaista, nijedna stvar ne može biti saznata bez uzroka po kome ona jeste bilo kao suština bilo kao postojanje); 2) red ideja isti je kao i red stvari (neka stvar je saznata samo ako je saznat njen uzrok).

Ipak, ova čisto spinozistička perspektiva ne implicuje samo Aristotelov aksiom, inače se ne bi moglo razumeti zašto sam Aristotel i mnogi drugi nisu došli do teorije paralelizma. Spinoza na to rado ukazuje: „Tako smo pokazali da... istinita ideja... pokazuje kako i zašto nešto jeste, ili se zbililo, kao i da njene objektivne posledice u duši proishode saobrazno formalnoj suštini samoga objekta; to je isto, kao što su stari rekli, da istinita nauka ide od uzroka ka posledici, sem što nikada, koliko ja znam, oni nisu shvatili, kao mi ovde, da duša dela po određenim zakonima, i da je kao neki duhovni automat.“⁵ „Duhovni automat“ znači, pre svega, da neka ideja, kao modus mišljenja, svoj uzrok (eficijentan i for-

⁵ RPR, 85. (str. 47).

malan) ima samo u atributu mišljenja, i nigde drugde. Isto tako, eficientni i formalni uzrok ma kog predmeta nalazi se samo u onom atributu čiji je taj predmet modus i čiji pojam obavlja. Eto šta razdvaja Spinozu od antičke tradicije: između ideja i stvari, stvari i ideja isključen je bilo kakav eficientni ili formalni uzrok (tim pre materijalni i finalni uzrok). Ovo dvostruko isključivanje ne vraća na neku aksiomu, nego je predmet dokaza koji zauzimaju početak druge knjige etike.⁶ Prema tome, Spinoza može da tvrdi nezavisnost dva niza, niza stvari i niza ideja. Pod tim uslovima, prvi element paralelizma jeste da svakoj ideji odgovara neka stvar.

Ali samo prvi element. Da bi ideje imale istu vezu kao i stvari, potrebno je još da svakoj stvari odgovara jedna ideja. Opet smo kod dve formule iz *Kratke rasprave*: „Nijedna ideja ne bi mogla postojati a da ne postoji i stvar“, kao i „nema ničeg što u mislećoj stvari ne bi imalo ideju“⁷. Međutim, izvođenje dokaza da je svaka stvar predmet neke ideje, više ne nailazi na teškoće koje su osujetile aposteriorni dokaz. Jer sada polazimo od postojećeg Boga. Znamo da ovaj Bog sebe saznaje: on formira ideju samoga sebe, on poseduje beskonačan razum. Dovoljno je da ovaj Bog sebe saznaje da bi proizvodio i da, proizvodeći, saznaje sve ono što proizvodi.

Ukoliko Bog proizvodi isto onako kao što sebe saznaje, utoliko sve što proizvede nužno „pada“ pod njegov beskonačni razum. Nije moguće da Bog shvata sebe i svoju suštinu, a da ne shvata i sve ono što proističe iz njegove suštine. Zato beskonačni razum obuhvata

⁶ E, II, 5 i 6.

⁷ KR, II, gl. 20, 4, bel. 3.

sve Božije atribute, ali i sva stanja.⁸ Ideja koju Bog formira jeste ideja njegove sopstvene suštine; ali to je takođe ideja svega onoga što Bog formalno proizvede u svojim atributima. Prema tome, ideja ima koliko i stvari, a svaka stvar je predmet jedne ideje. Zapravo, „stvarju“ nazivamo sve što formalno sledi iz Božije supstancije; stvar se objašnjava pomoću onog atributa čiji je ona modus. A pošto Bog zna sve što proizvodi, svakom modusu koji sledi iz nekog atributa odgovara jedna ideja u Božijem razumu. U tom smislu, same ideje proističu iz ideje Boga kao što modusi slede ili proističu iz njima odgovarajućeg atributa; prema tome, ideja Boga će biti uzrok svih ideja, kao što je sam Bog uzrok svih stvari.

Svakoj ideji odgovara neka stvar, a svakoj stvari neka ideja. Upravo ova tema omogućava Spinozi da tvrdi *jednakost principa*: u Bogu postoje dve jednake moći. U postavci 7, korolar se nadovezuje na dokaz priznavanjem baš ove jednakosti moći: „Odavde izlazi da je Božija moć mišljenja jednaka njegovoj aktualnoj moći delanja.“ Prema tome, argument moći ne služi više aposteriornom dokazivanju Božijeg postojanja, već ima odlučujuću ulogu u određivanju epistemološkog paralelizma. On nam omogućava da odemo još dalje, da ustvrdimo, najzad, da predmeti i ideje imaju *istovetno biće*. To je svrha korolara: ista stvar sleduje formalno (to jest, u nekom određenom atributu) iz beskonačne prirode Boga, i sleduje objektivno iz ideje Boga. Jedno i isto biće je formalno u atributu od koga zavisi pod vidom moći postojanja i delanja, a objektivno u ideji Boga od koje zavisi pod vidom moći mišljenja. Modus jednog atributa i ideja toga modusa jedna su i ista stvar

izražena na dva načina, pod vidom dve moći. Dakle, u dokazu i korolaru, uzetim zajedno, nalazimo tri takta paralelizma: istovetnost reda, istovetnost veze ili jednakost principa i istovetnost bića, koji se, međutim, ovde primenjuju samo na odnose ideje i njenog predmeta.

Spinozin Bog je Bog koji jeste sve i koji proizvodi sve, kao platonovsko Jedno-Sve; ali to je takođe Bog koji sebe misli i koji misli sve, kao Aristotelov prvi pokretač. S jedne strane, Bogu moramo pripisati moć postojanja i delanja istovetnu s njegovom formalnom suštinom ili odgovarajuću njegovoj prirodi. Ali, s druge strane, moramo, isto tako, da mu pripišemo moć mišljenja istovetnu s njegovom objektivnom suštinom ili odgovarajuću njegovoj ideji. Međutim, ovaj princip jednakosti moći zaslužuje detaljno ispitivanje, zato što rizikujemo da ga pobrkamo sa drugim jednim principom jednakosti, koji se odnosi samo na atribut. A ipak *razlikovanje moći i atributa je od suštinskog značaja u spinozizmu*. Bog, to jest apsolutno beskonačno biće, poseduje dve jednake moći: moć postojanja i delanja, i moć mišljenja i saznavanja. Apsolutno biće ima dve „strane“, dve polovine, ako smemo da se poslužimo jednom bergsonovskom formulom. No, ako apsolutno biće ima dve moći, onda je to u sebi i samo od sebe, ono ih obavlja svojim radikalnim jedinstvom. Sa atributima nije tako: apsolutno biće ima beskonačno mnogo atributa. Mi znamo samo dva, rasprostrtost i mišljenje, zato što je naše saznanje ograničeno, jer smo i mi sami sačinjeni pomoću modusa rasprostrtosti i modusa mišljenja. Određenje dveju moći, naprotiv, nimalo ne zavisi od granica našeg saznanja, kao što ne zavisi od toga kako smo sačinjeni. Moć postojanja koju tvrdimo za Boga je

⁸ E, I, 30, post.

apsolutno beskonačna moć: Bog postoji „apsolutno“ i proizvodi beskonačno mnogo stvari u „apsolutnoj beskonačnosti“ svojih atributa (dakle, u beskonačno mnogo modusa).⁹ Na isti način je i moć mišljenja apsolutno beskonačna. Spinoza se ne zadovoljava time da kaže da je ona beskonačno savršena; Bog sebe misli apsolutno, i misli beskonačno mnogo stvari na beskonačno mnogo načina (modusa).¹⁰ Otuda izraz *absoluta cogitatio* za moć mišljenja; *intellectus absolute infinitus* za beskonačni razum; i teza prema kojoj iz ideje Boga (objektivno) sledeju beskonačno mnogo stvari na beskonačno mnogo načina (modusa).¹¹ Prema tome, dve moći nisu ništa relativno: to su polovine apsoluta, dimenzije apsoluta, moći apsoluta. Šeling je spinozista kada razvija teoriju apsoluta, predstavljajući Boga simbolom A^3 koji obuhvata realno i idealno kao svoje potencije.¹²

Postavlja se pitanje: *pod kojim uslovima* se tvrdi da Bog ima beskonačnu moć postojanja i delanja, koja odgovara njegovoj prirodi? Pod uslovom da Bog ima beskonačno mnogo formalno različitih atributa koji, svi ukupno, sačinjavaju samu njegovu prirodu. Istina je da znamo samo dva njegova atributa, ali znamo da se moć mišljenja ne meša sa atributom rasprostrtosti: ideja ne postoji ništa manje nego telo, mišljenje nije ni-

⁹ Up. E, I, 16, dok.: *infinita absolute attributa*.

¹⁰ E, I, 31, post. i dok.

¹¹ Up. E, I, 31, dok. *absoluta cogitatio*. Pismo 64, Schulleru, III, str. 206: *intellectus absolute infinitus*.

¹² Schelling, „Štutgardska predavanja“ 1810 (francuski prevod u *Essais*, Aubier ed. str. 309–310) : „Dva jedinstva ili moći su ponovo ujedinjeni u apsolutnom Jedinstvu, pa će, dakle, zajedničko postavljanje prve i druge potencije biti A^3 ... Potencije su tada postavljene i kao periodi Božijeg otkrivenja.“

šta manje forma postojanja ili „rod“ nego rasprostrtost. Ali, mišljenje i rasprostrtost čak ni zajedno nisu dovoljni da iscrpe ni da ispune apsolutnu moć postojanja. Ovde stižemo do pozitivnog razloga zbog koga Bog ima beskonačno mnogo atributa. U jednom važnom spisu iz *Kratke rasprave* Spinoza tvrdi da „mi nalazimo u sebi nešto što jasno ukazuje na postojanje, ne samo većeg broja, već i beskonačnog mnoštva savršenih atributa“; nepoznati atributi „nam govore da postoje, ne kazujući nam istovremeno šta u stvari jesu“¹³. Drugim rečima, sama činjenica našeg postojanja jasno nam ukazuje da se postojanje ne može iscrpiti pomoću atributa koje znamo. Budući da beskonačno savršenstvo nema svoj razlog u samom sebi, Bog mora da ima beskonačno mnogo beskonačno savršenih atributa, koji su svi međusobno jednaki i od kojih svaki čini krajnju ili nesvodivu formu postojanja. Znamo da nijedan ne iscrpljuje apsolutnu moć postojanja koja pripada Bogu kao dovoljan razlog.

Apsolutna beskonačnost se sastoji, pre svega, od beskonačno mnogo formalno ili realno različitih atributa. Svi su atributi jednaki, nijedan nije viši ili niži od drugoga, svaki izražava jednu beskonačno savršenu suštinu. Sve ove formalne suštine izražene su pomoću atributa kao apsolutna suština supstancije, to jest, oni se poistovećuju u ontološki jednoj supstanciji. Formalna suština je suština Boga onakva kakva postoji u svakom atributu. Apsolutna suština je ista ta suština kakva je u odnosu na supstanciju čije postojanje proističe nužno, supstanciju, dakle, koja ima sve attribute. Izraz se ovde pokazuje kao odnos forme i apsoluta: svaka forma izra-

¹³ KR, I, gl. 1, 7, bel. 3.

žava, objašnjava ili razvija ono apsolutno, a ono apsolutno sadrži ili „komplikuje“ beskonačno mnogo formi. Apsolutna suština Boga je apsolutno beskonačna moć postojanja i delanja; međutim, možemo tvrditi da je ova prva moć istovetna sa Božjom suštinom, samo *pod uslovom* beskonačno mnogo formalno ili realno različitih atributa. Prema tome, moć postojanja i delanja je formalno-apsolutna suština. Tako i treba shvatiti princip jednakosti atributa: svi atributi su jednaki u odnosu na ovu moć postojanja i delanja, koju oni uslovljavaju.

Međutim, apsolut ima i drugu moć, kao drugu formulu ili drugi „period“ izraza: Bog sebe saznanje ili sebe izražava objektivno. Apsolutna Božija suština je formalna u atributima koji sačinjavaju njenu prirodu, a objektivna u ideji koja ovu prirodu nužno predstavlja. Zato ideja Boga predstavlja sve attribute kao formalno ili realno različite, tako da svakome od njih odgovara jedna duša ili jedna razgovetna ideja.¹⁴ Isti ovi atributi koji se u Bogu razlikuju formalno, u ideji Boga se razlikuju objektivno. Ali ova ideja je isto onako apsolutno jedna, kao i supstancija sačinjena od svih atributa.¹⁵ Prema tome, objektivno-apsolutna suština je druga moć samoga apsoluta: ne postavljamo neko biće kao uzrok svih stvari, ako njegova objektivna suština nije takođe uzrok svih ideja.¹⁶ Apsolutna Božija suština je objektivno moć mišljenja i saznavanja, kao što je formalno moć postojanja

¹⁴ KR, dodatak II, 9: „svih beskonačnih atributa, koji imaju kako dušu, tako i protežnost.“

¹⁵ E, II, 4, post. i dok.

¹⁶ RPR, 99: trebalo bi da „ispitamo da li je dato neko biće, i kakvo je ono, koje je uzrok svih stvari, tako da njegova objektivna suština bude takođe uzrok svih naših ideja“.

i delanja. Što je dodatni razlog da se u ovom novom slučaju zapitamo: pod kojim uslovima pripisujemo Bogu apsolutno beskonačnu moć mišljenja kao istovetnu sa objektivnom suštinom?

Kao što se atribut rasprostrtosti ne meša sa moći postojanja, tako se, po pravu, atribut mišljenja ne meša sa moći mišljenja. Pa ipak, kao da jedan Spinozin tekst izričito kazuje suprotno, poistovećujući atribut mišljenja sa *absoluta cogitatio*.¹⁷ Ali Spinoza će precizirati u kom smislu treba tumačiti ovo poistovećivanje: samo zato što moć mišljenja nema drugih uslova osim atributa mišljenja. Zaista, Spinoza se ponekad pita o uslovu za moć mišljenja ili, što izlazi na isto, o *moгуćnosti* ideje Boga: da bi Bog mogao da misli beskonačno mnogo stvari na beskonačno mnogo načina, da bi mogao da formira ideju svoje suštine i svega što iz nje sleduje, potrebno je i dovoljno da postoji jedan atribut koji je mišljenje.¹⁸ Tako se atribut mišljenja ispostavlja dovoljnim uslovom za moć mišljenja koja je jednaka moći postojanja, dok je moć postojanja ipak uslovljena svim atributima (uključujući i mišljenje). Ne treba nagliti sa razotkrivanjem nedoslednosti spinozizma, jer se kod

¹⁷ E, I, 31, dok.: Budući da je modus mišljenja, razum „apsolutnim mišljenjem mora biti shvaćen; naime nekim Božijim atributom, koji izražava večnu i beskonačnu suštinu mišljenja, mora tako da se zamisli, da bez njega ne može ni da postoji ni da bude shvaćen“.

¹⁸ E, II, 1, skol.: „Biće koje može da misli beskonačno mnogo na beskonačno mnogo načina jeste nužnim načinom beskonačno snagom mišljenja.“ (To jest, biće koje ima *apsolutnu* moć mišljenja nužno ima jedan beskonačni atribut koji je mišljenje). E, II, 5, dok.: „Jer tamo smo zaključili, da Bog ideju svoje suštine i svega što iz nje nužnim načinom sleduje može da obrazuje samo zbog toga što je Bog stvar koja misli...“

Spinoze nedoslednosti pronalaze samo ako se pobrkaju dva vrlo različita principa jednakosti. S jedne strane, svi atributi su jednaki; ali ovo treba shvatiti u odnosu na moć postojanja i delanja. S druge strane, moć postojanja je samo jedna polovina apsoluta, druga polovina je moć mišljenja koja je njoj jednaka: tek u odnosu na ovu drugu moć atribut mišljenja uživa povlastice. Sam po sebi, on je uslov za moć jednaku moći za koju su svi atributi uslov. Tu nema, kako izgleda, nikakve protivrečnosti, nego je pre reč o *krajnjoj činjenici*. Ova činjenica se nimalo ne tiče našeg sastava niti ograničenosti našeg saznanja. To bi pre bila činjenica koja se tiče božanskog sastava, ili razvijanja onog apsolutnog. „Činjenica je“ da nijedan atribut nije dovoljan da ostvari moć postojanja: moguće je da neka stvar postoji i da dela, a da nije ni rasprostrta ni misleća. Nasuprot tome, sve što se saznaje saznaje se samo pomoću mišljenja; atribut mišljenja zaista ostvaruje moć mišljenja i saznanja. Bilo bi protivrečno da je Spinoza najpre postavio jednakost svih atributa, a potom, u istom pogledu, atributu mišljenja dao moći i funkcije koje bi bile u suprotnosti sa ovom jednakošću. Ali Spinoza ne postupa tako: jednakost moći je ta koja atributu mišljenja daje posebne sposobnosti u oblasti u kojoj atributi više nisu jednaki. *Atribut mišljenja je za moć mišljenja ono što su svi atributi (uključujući i mišljenje) za moć postojanja i delanja.*

Iz odnosa (dakle i iz razlike) moći mišljenja i atributa mišljenja, proističu tri posledice. Pre svega, moć mišljenja se tvrdi, po prirodi ili učešćem, za sve što je „objektivno“. Objektivna suština Boga je apsolutno beskonačna moć mišljenja; i sve što proističe iz te suštine učestvuje u toj moći. *Međutim, objektivno biće ne bi bi-*

lo ništa kada ono samo ne bi, u atributu mišljenja, imalo jedno formalno biće. Uslovu „formiranja“ u atributu mišljenja ne podleže samo objektivna suština onoga što je Bog stvorio, nego tom uslovu podležu i objektivne suštine atributa, objektivna suština samoga Boga.¹⁹ *U tom smislu je ideja Boga samo modus mišljenja* i čini deo stvorene prirode. Pravo govoreći, modus atributa mišljenja nije objektivna suština ili objektivno biće ideje kao takve. Modus ili proizvod je uvek ideja uzeta u svom formalnom biću. Zato Spinoza vodi strogo računa da prvi modus mišljenja nazove beskonačnim razumom: jer beskonačni razum ni u kom pogledu nije ideja Boga, nego baš formalno biće ideje Boga.²⁰ Istina je, i na tome moramo insistirati, da objektivno biće ne bi bilo ništa kad ne bi imalo formalno biće koje čini da ono bude modus atributa mišljenja. Ili, drugačije rečeno, bilo bi samo u potenciji koja ne bi bila ostvarena.

Neizbežno se razlikuju dva stanovišta: *po svojoj nužnosti* ideja Boga se temelji na prirodi koja stvara. Jer Bogu, shvaćenom u njegovoj apsolutnoj prirodi, pripada da sebe nužno saznaje. Njemu pripada apsolutna moć mišljenja, koja je istovetna sa njegovom objektivnom suštinom, ili koja odgovara njegovoj ideji. Prema tome, ideja Boga je objektivni princip, apsolutni princip svega onoga što objektivno sleduje u Bogu. Ali, *po svojoj mogućnosti*, ideja Boga se temelji samo na stvorenoj prirodi kojoj i pripada. Ona može biti „formirana“ samo u atributu mišljenja, ona u atributu mišljenja nalazi formalni princip od koga zavisi, baš zato što je taj atribut

¹⁹ Up. E, II, 5, dok.: *Deum ideam suae essentiae... formare posse.*

²⁰ Za beskonačni razum je rečeno da je beskonačni modus, a ne za ideju Boga: E, I, 31 post. i dok.; KR, I, gl. 9, 3.

uslov pod kojim se tvrdi Božija apsolutno beskonačna moć mišljenja. Različitost dva stanovišta, nužnosti i mogućnosti, izgleda nam značajna u teoriji ideje Boga.²¹ Božija priroda kojoj odgovara moć postojanja i delanja temelji se istovremeno i na nužnosti i na mogućnosti: njenu mogućnost uspostavljaju formalno različiti atributi, a njenu nužnost isti ti atributi uzeti zajedno kao ontološki „jedno“. Nije isto sa idejom Boga: njenu objektivnu nužnost uspostavlja Božija priroda, dok njenu formalnu mogućnost uspostavlja jedino atribut mišljenja, kome, otud, ona pripada kao modus. Sećamo se da je Božija moć uvek čin; ali upravo moć mišljenja, koja odgovara ideji Boga, ne bi bila aktualna da Bog ne proizvodi beskonačni razum kao formalno biće te ideje. Uostalom, beskonačni razum je nazvan sinom Božijim, Hristom.²² Međutim, u Spinozinoj, ne previše hrišćanskoj, slici Hrista kao Mudrosti, Reči ili Glasa Božijeg, razlikuje se jedan aspekt pomoću koga se on objektivno slaže sa apsolutnom prirodom Boga, aspekt pomoću koga on formalno proističe iz Božije prirode sagleda-

²¹ Komentatori su često razlikovali više aspekata ideje Boga ili beskonačnog razuma. Najdalje je u tome otišao Georg Busolt postavljajući da beskonačni razum pripada stvorenoj prirodi kao princip konačnih intelektualnih modusa, a prirodi koja stvara pripada onakav kakvim ga shvatamo u njemu samom. (*Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's*, Berlin, 1895, II, str. 127 sq.). Ovo razlikovanje nam se, ipak, čini slabo utemeljeno, jer bi, naprotiv, kao princip onoga što objektivno sleduje u Bogu, ideja Boga morala da pripada prirodi koja stvara. Zato smatramo da je legitimnije razlikovanje između objektivno uzete ideje Boga i beskonačnog razuma uzetog formalno.

²² Up. KR, I, gl. 9, 3. *Pismo* 73, Oldenburgu, III, str. 226.

ne samo pod atributom mišljenja.²³ Zato je pitanje da li spinozistički Bog misli samoga sebe u samome sebi osetljivo pitanje koje nije rešeno, uprkos podsećanju na to da je beskonačni razum samo modus.²⁴ Jer, ako Bog ima mudrost ili znanje, to je znanje o samome sebi i o svojoj sopstvenoj prirodi; ako on sebe nužno saznaje, onda je to na osnovu svoje prirode: prema tome, moć mišljenja i mišljenja samoga sebe pripadaju Bogu apsolutno, kao nešto isključivo njegovo. Ali ova bi moć ostala samo potencijalna kada Bog ne bi u atributu mišljenja stvarao formalno biće ideje kojom sebe misli. Zato Božiji razum ne pripada njegovoj prirodi, dok moć mišljenja toj prirodi pripada. Bog proizvodi isto onako kao što sebe objektivno saznaje; ali saznati sebe ima nužno neku formu koja jeste proizvod.²⁵

To je prva povlastica atributa mišljenja: on formalno sadrži moduse koji, uzeti objektivno, predstavljaju same attribute. Ovu prvu ne treba brkati sa drugom povlasticom koja pak iz nje proističe. Modus koji zavisi od nekog određenog atributa predstavljen je idejom u atributu mišljenja; ali, modus koji se po atributu razli-

²³ Up. KR, II, gl. 22, 4, bel. 1: „Beskonačan razum – nazvali smo ga sinom Boga – mora da u prirodi postoji oduvek; jer, pošto je Bog postojao od večnosti, i njegova ideja bi morala biti u mislećoj stvari, drugim rečima, biti večito u njemu; a *ta se ideja* objektivno slaže s njim.“

²⁴ Već je Victor Brochard izražavao sumnje u tom pogledu: up. *Le Dieu de Spinoza* (Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Vrin), str. 332–370.

²⁵ Dvema prethodno izloženim tezama – Bog proizvodi isto onako kao što sebe saznaje, Bog zna sve što proizvodi – mora se dodati i treća: Bog proizvodi formu u kojoj sebe saznaje i saznaje sve. Sve tri se slažu u jednoj temeljnoj tački: beskonačni razum nije mesto za mogućnosti.

kuje od prethodnog mora biti predstavljen nekom *drugom idejom*. Zaista, sve što učestvuje u moći postojanja i delanja, pod nekim određenim atributom, učestvuje i u moći mišljenja, ali u istom atributu mišljenja. Kao što kaže Šuler, „atribut mišljenja ima znatno veću ekstenziju nego drugi atributi“²⁶. Ako se pretpostavi neka supstancijalna modifikacija, ona će biti izražena samo jedanput u svakom od ostalih atributa, dok će u beskonačnom razumu biti izražena beskonačno mnogo puta, pa dakle, isto toliko i u atributu mišljenja.²⁷ Svaka ideja, pak, koja će je izraziti u mišljenju predstavljaće modus tog atributa, i nijednog drugog. Na taj način će se same ideje uzajamno razlikovati koliko i sami atributi ili modusi koji pripadaju različitim atributima: između njih neće biti „nikakve veze“²⁸. Prema tome, između ideja će postojati objektivno razlikovanje, ekvivalentno realno-formalnom razlikovanju između atributa ili modusa različitih atributa. Štaviše, ovo razlikovanje među idejama će i samo biti objektivno-formalno, iako će se odnositi na formalno biće samih ideja. U mišljenju će, prema tome, postojati modusi koji se, iako pripadaju istom atributu, ipak neće razlikovati modalno, već formalno ili realno. I tu će, opet, ova povlastica ostati neshvatljiva ako se ne uzme u obzir poseban odnos atributa mišljenja i moći mišljenja. *Objektivno-formalno razlikovanje je, u ideji Boga, nužni korelat realno-formalnog razlikovanja* u Božijoj prirodi; ono označava čin beskonačnog razuma kojim ovaj zahvata različite attribute ili moduse koji odgovaraju različitim atributima.

²⁶ Pismo 70, Schullerovo, III, str. 221.

²⁷ Pismo 66, Tschirnhausu, III, str. 207.

²⁸ Pismo 66, Tschirnhausu, III, str. 208.

Na trećem mestu, svemu što formalno postoji odgovara objektivno neka ideja. Ali, atribut mišljenja je i sam forma postojanja, i u njemu svaka ideja ima formalno biće. Zato je i svaka ideja, sa svoje strane, predmet neke ideje koja je predstavlja; ova druga ideja je predmet neke treće, i tako u beskonačnost. Drugim rečima: ako je istina da svaka ideja koja učestvuje u moći mišljenja formalno pripada atributu mišljenja, onda, obratno, svaka ideja koja pripada atributu mišljenja i sama je predmet neke ideje koja učestvuje u moći mišljenja. Otuda proiziđi ova poslednja navedena, prividna, povlastica atributa mišljenja, na kojoj se temelji sposobnost ideje da se reflektuje u beskonačnost. Spinoza ponekad kaže da ideja ideje ima sa idejom isti odnos kao ideja sa svojim predmetom. To deluje začuđujuće, utoliko što su ideja i njen predmet jedna ista stvar shvaćena pod dva atributa, dok su ideja ideje i ideja jedna ista stvar pod jednim jedinim atributom.²⁹ Ali, predmet i ideja ne upućuju samo na dva atributa, oni upućuju takođe na dve moći, na moć postojanja i delanja, i na moć mišljenja i saznavanja. Isto je sa idejom i idejom ideje: one bez sumnje upućuju na jedan jedini atribut, ali takođe na dve moći, pošto je atribut mišljenja, s jedne strane, forma postojanja, a s druge strane, uslov za moć mišljenja.

²⁹ Up. E, II, 21, skol. Albert Leon ukratko iznosi teškoću: „kako izaći iz ove dileme? Ili su ideja i ideja ideje u istom odnosu kao i neki za mišljenje spoljašnji predmet i ideja koja ga predstavlja, pa su tada to dva izraza istoga sadržaja pod različitim atributima; ili je njihov zajednički sadržaj izražen pod jednim i istim atributom, i tada je ideja ideje apsolutno identična razmatranoj ideji, svest apsolutno identična sa mišljenjem, a ova druga ne bi mogla da se definiše izvan one prve“ (*Les Eléments cartésiens de la doctrine spinosiste sur les rapports de la pensée et de son objet*, str. 154).

Odatle shvatamo da se teorija ideje ideje razvija u dva različita smera, jer se ideja i ideja ideje razlikuju utoliko što jednu shvatamo u njenom formalnom biću, u odnosu na moć postojanja, a drugu u njenom objektivnom biću, u odnosu na moć mišljenja: *Rasprava o poboljšanju razuma* će predstaviti ideju ideje kao neku drugu ideju, različitu od prve.³⁰ Ali, s druge strane, svaka ideja se odnosi na moć mišljenja: čak je i njeno formalno biće samo uslov pod kojim ona učestvuje u toj moći. S tog stanovišta se pokazuje jedinstvo ideje i ideje ideje, utoliko što one, sa istom nužnošću, iz iste moći mišljenja, postoje u Bogu.³¹ Otud, postoji samo misaono razlikovanje između te dve ideje: ideja ideje je forma ideje, upućena kao takva na moć mišljenja.

Lažne protivrečnosti paralelizma nestaju ako razlikujemo dva veoma različita argumenta: argument sa jednakošću moći i argument sa jednakošću atributa. Epistemološki paralelizam proističe iz jednakosti moći. Ontološki paralelizam proističe iz jednakosti atributa (u odnosu na moć postojanja). Ipak, preostaje još jedna teškoća. Skolija uz II 7 pravi prelaz sa epistemološkog paralelizma na ontološki paralelizam. Prelaz se pravi prostim uopštavanjem: „isto razumem i za druge attribute“. Ali, kako opravdati taj prelaz? Polazeći od toga da su predmet (u bilo kom atributu) i ideja (u atributu mišljenja) jedna i ista stvar (individua), Spinoza zaključuje da su predmeti u svim atributima jedna i ista

³⁰ RPR, 34–35: *altera idea* ili *altera essentia objectiva*, triput je rečeno. Razlikovanje ideje i ideje ideje izjednačeno je čak sa razlikovanjem ideje trougla i ideje kruga.

³¹ E, II, 21, skol. (o postojanju prostog misaonog razlikovanja ideje ideje i ideje, up. E, IV, 8, dok. i V, 3, dok.).

stvar (modifikacija). Međutim, moglo bi izgledati da argumentacija ne vodi do jedinstva modifikacije, već, naprotiv, do nesvodive i beskonačne mnoštvenosti parova „ideja–predmet“.

Teškoća se može razrešiti samo ako se ima na umu složeni status ideje Boga. Sa stanovišta svoje objektivne nužnosti, ideja Boga je apsolutni princip i nije ništa manje jedinstvena nego apsolutno beskonačna supstancija. Sa stanovišta svoje formalne mogućnosti, ona je samo jedan modus koji svoj princip ima u atributu mišljenja. Pa je, prema tome, ideja Boga kadra da modusima saopšti nešto od supstancijalnog jedinstva. Zaista, postojaće čisto modalno jedinstvo među idejama koje proističu iz same ideje Boga, to jest, među modusima mišljenja koji čine deo beskonačnog razuma. Prema tome, jedna i ista modifikacija će se izraziti na beskonačno mnogo načina u beskonačnom Božijem razumu. Otud će predmeti koje ove ideje predstavljaju biti predmeti koji se razlikuju samo po atributu: oni će, isto onako kao i njihove ideje, izražavati jednu i istu modifikaciju. Neki modus u nekom atributu obrazuje sa idejom koja ga predstavlja jedan nesvodivi „individuum“; pa tako i, u atributu mišljenja, ideja sa predmetom koji ona predstavlja. Međutim, ovo beskonačno mnoštvo individua uzajamno korespondira po tome što izražava jednu jedinu modifikaciju. Na taj način ista modifikacija ne samo da postoji u beskonačno mnogo modusa, nego i u beskonačno mnogo individua, od kojih svaku sačinjava jedan modus i jedna ideja toga modusa.

Ali, zašto je trebalo ići preko epistemološkog paralelizma? Zašto o jedinstvu jedne supstancijalne modifikacije ne zaključiti neposredno iz jedinstva supstancije? Zato što Bog proizvodi u atributima koji se formalno

ili realno razlikuju; izvesno je da se atributi izražavaju, ali svaki za sebe, kao krajnja i nesvodiva forma. Nema sumnje da nas sve navodi na misao da će proizvođenje uživati jedinstvo koje proizlazi iz same supstancije. Jer, iako se svaki atribut izražava za sebe, Bog proizvodi u svim atributima odjedanput. Prema tome, ništa ne stoji na putu očekivanju da će u različitim atributima biti modusa koji izražavaju istu modifikaciju. Pa ipak, nemamo o tome apsolutnu izvesnost. U graničnom slučaju moglo bi se zamisliti onoliko svetova koliko ima atributa. Priroda bi, u svojoj supstanciji, bila jedna, a u svojim modifikacijama mnoštvena, budući da ono što je proizvedeno u jednom atributu ostaje apsolutno različito od onoga što je proizvedeno u nekom drugom. Zato što modusi imaju sopstvenu konzistenciju, izvesnu specifičnost, prisiljeni smo da tražimo poseban razlog jedinstva za kakvo su oni sposobni. Kant je zamerao spinozizmu to što nije potražio specifičan princip jedinstva raznovrsnog u modusu.³² (On je mislio na jedinstvo modusa u istom atributu, ali isti se problem javlja i za jedinstvo neke modifikacije u odnosu na moduse različitih atributa.) Međutim, primedba ne izgleda legitimno. Spinoza je bio savršeno svestan da je jedinstvo modusa poseban problem, kao i da je, radi opravdanja prelaska od supstancijalnog na modalno jedinstvo, nužno pozvati se na originalne principe.

Ideja Boga, na osnovu svog dvostrukog vida, zaista daje takav princip. Od jedinstva supstancije, sačinjene od svih atributa koji izražavaju njenu suštinu, prelazi se na jedinstvo neke modifikacije shvaćene beskonačnim razumom, ali sačinjene od modusa koji je izražavaju u

³² Kant, *Kritika moći suđenja*, § 73.

svakom atributu. Na pitanje: zašto nema onoliko svetova koliko ima Božjih atributa? Spinoza odgovara jedino upućivanjem čitaoca na skoliju uz II 7.³³ No, upravo ovaj tekst implikuje argument pomoću beskonačnog razuma (otud važnost aluzije na „neke Jevreje“): Božiji razum nije ništa manje jedinstven od božanske supstancije, pa otud stvari koje on shvata nisu manje jedinstvene od njega samoga.

³³ Schuller je postavio to pitanje, *Pismo 63*, III, str. 203.

Glava VIII

Izraz i ideja

Spinozina filozofija je jedna „logika“. Priroda te logike i njena pravila predmet su metode. Pitanje da li su metoda i logika *Rasprave o poboljšanju* potpuno održane i u *Etici*, važno je pitanje; ali, odgovor na njega jedino može dati ispitivanje same *Rasprave*. Međutim, ova nam pokazuje dva različita dela. Prvi deo se odnosi na svrhu metode ili filozofije, na krajnju svrhu mišljenja: on se načelno bavi formom istinite ideje.¹ Drugi deo se naročito odnosi na sredstva za postizanje te svrhe: on se bavi sadržajem istinite ideje.² Prvi deo nužno anticipira drugi deo, kao što svrha predodređuje sredstva zahvaljujući kojima se postiže. Potrebno je analizirati svaku od ovih tačaka.

Svrha filozofije ili prvi deo metode ne sastoji se u tome da nam omogući saznanje neke stvari, nego da nam omogući saznanje naše moći shvatanja. Ne da nam omogući saznanje Prirode, nego da nam omogu-

¹ Up. *RPR*, 39: *Una methodi pars*; 106: *Praecipua nostrae methodi pars*. Prema onome što Spinoza izjavljuje u samoj *Raspravi* prvi deo se završava sa 91–94 odeljkom.

² *RPR*, 91: *secundam partem*. I 94.

ći da shvatimo i zadobijemo višu ljudsku prirodu.³ To znači da je metoda, u svom prvom vidu, suštinski refleksivna: ona se sastoji jedino u saznanju čistog razuma, njegove prirode, njegovih zakona i snaga.⁴ „Metoda nije ništa drugo nego refleksivno saznanje ili ideja ideje.“⁵ U tom pogledu, ne vidi se nikakva razlika između *Etike* i *Rasprave o poboljšanju razuma*. Predmet metode je isto tako i krajnja svrha filozofije. Knjiga V *Etike* opisuje tu svrhu kao saznanje naše moći shvatanja ili našeg razuma, a ne kao saznanje neke stvari; iz toga se izvode uslovi blaženstva, kao punog ostvarenja ove moći. Otud naslov knjige V: *De potentia intellectus seu de libertate humana*.

„Pošto je metoda sâmo refleksivno saznanje, ova osnova, koja mora upravljati našim mislima, ne može biti ništa drugo nego saznanje onoga što sačinjava formu istine.“⁶ U čemu se sastoji odnos forme i refleksije? Refleksivno saznanje je ideja ideje. Videli smo da se ideja ideje razlikuje od ideje, ukoliko ovu potonju, u njenom formalnom biću, dovedemo u odnos sa moći postojanja, a onu prvu, u njenom objektivnom biću, sa moći mišljenja. Ali, u jednom drugom pogledu, ideja uzeta u svom formalnom biću već se odnosi na sposobnost mišljenja. Zaista, formalno biće ideje je njeno postojanje u atributu mišljenja. No, ovaj atribut nije sa-

³ *RPR*, 37 (i 13: *naturam aliquam humanam sua multo firmiorem*).

⁴ *RPR*, 106: *Vires et potentiam intellectus*. Pismo 37, Bouwmeesteru, III, str. 135: „Jasno se vidi kakva mora biti prava metoda, i u čemu se ona suštinski sastoji, naime, jedino u saznanju čistoga razuma, njegove prirode i njegovih zakona.“

⁵ *RPR*, 38 (str. 31).

⁶ *RPR*, 105 (str. 52).

mo vrsta postojanja nego je i uslov pod kojim se nekoj stvari pridaje moć mišljenja, razumevanja ili saznavanja. Bog pod atributom mišljenja ima apsolutno beskonačnu moć mišljenja. Ideja u atributu mišljenja ima određenu sazajnju moć ili moć shvatanja. Moć shvatanja koja pripada nekoj ideji jeste moć mišljenja samoga Boga, ukoliko se „eksplikuje“ pomoću te ideje. Prema tome, vidi se da je ideja ideje – u svojoj formi – ideja, ukoliko ima moć shvatanja ili saznanja (kao deo apsolutne moći mišljenja). U tom smislu, forma i refleksija se uzajamno implikuju.

Forma je, dakle, uvek forma ideje koju *imamo*. Ipak, potrebno je precizirati: samo istina ima formu. Kada bi lažnost imala formu, ne bi bilo moguće zameniti istinu i laž, dakle prevariti se.⁷ Prema tome, forma je uvek forma istinite ideje koju imamo. Dovoljno je imati istinitu ideju da bi se ova reflektovala, i reflektovala svoju sazajnju moć; dovoljno je znati da bi se znalo da se zna.⁸ Zato metoda pretpostavlja da imamo bilo koju istinitu ideju; pretpostavlja „urođenu snagu“ razuma, koji ne može a da, među svim svojim idejama, nema *barem jednu koja je istinita*.⁹ Cilj metode nikako nije da nas dovede u posed te ideje, nego da nas dovede do reflektovanja one

⁷ Up. E, II, 33, dok.

⁸ E, II, 43, post. (ovaj tekst se savršeno uklapa sa onim iz *Rasprave o poboljšanju*, 34–35, (str. 30) po kome, obratno, nije potrebno znati da se zna da bi se znalo).

⁹ RPR, 33 : „Istinita ideja (jer mi imamo istinitu ideju) ...“ (str. 29); 39 : „... Pre svega, u nama mora postojati istinita ideja kao urođeno oruđe...“ (str. 31). Ova istinita ideja koju metoda pretpostavlja ne stvara poseban problem: mi je imamo i prepoznavamo „urođenom snagom razuma“ (RPR, 31) (str. 29) i zato Spinoza može da kaže kako metoda ne traži ništa drugo do „sasvim malo duhovnog zna-

ideje koju već imamo, ili da nam omogući shvatanje naše sazajne sposobnosti.

Ali, u čemu se sastoji ova refleksija? Forma nije suprotstavljena sadržaju uopšte. Formalno biće suprotstavljeno se objektivnom ili predstavnom biću: ideja ideje jeste ideja u svojoj formi, nezavisno od predmeta koji predstavlja. Zaista, mišljenje je, kao i svi atributi, autonomno; modusi mišljenja, ideje, su autonomni. To znači da u svom formalnom biću zavise isključivo od atributa mišljenja: shvataju se „bez odnosa prema predmetu“¹⁰. Dakle, forma ideje se suprotstavlja njenom predmetnom ili predstavnom sadržaju, ali se nimalo ne suprotstavlja nekom drugom sadržaju koji bi sama ideja imala nezavisno od predmeta koji predstavlja. U stvari, moramo da se čuvamo dvostruke greške koja se tiče kako sadržaja tako i forme ideje. Neka je definicija istine data kao korespondencija između ideje i njenog predmeta. Izvesno je da nam ona ništa ne kazuje o formi istinite ideje: otkud bismo mogli znati da neka ideja odgovara svome predmetu? Ali nam ona ništa ne kazuje ni o sadržaju istinite ideje; jer po toj definiciji istinita ideja ne bi imala ništa više unutrašnje realnosti ili savršenstva nego što to ima lažna ideja.¹¹ Istina shvaćena kao korespondencija ne daje nam nikakvu definiciju istinitog, ni materijalnu ni formalnu; ona nam nudi samo nominalnu definiciju, spoljašnju oznaku. No, možda će se pomisliti da nam „jasno i razgovetno“ daje bolje određenje, to jest, unutrašnju karakteristiku istinitog kakvo je ono

nja“ (*mentis historialam*), od one vrste kojem uči Bekon: up. *Pismo 37*, Bouwmeesteru, III, str. 135.

¹⁰ E, II, 21, skol.

¹¹ Up. KR, II, gl. 15, 2.

u ideji. U stvari, ništa od toga. Uzeti sami po sebi, jasno i razgovetno se zaista odnose na sadržaj ideje, ali samo na njen „predmetni“ ili „predstavni“ sadržaj. Oni se takođe odnose i na njenu formu, ali samo na formu „psihološke svesti“ o ideji. Na taj način nam oni omogućavaju da prepoznamo istinitu ideju, upravo onu koju metoda pretpostavlja, ali nam ne daju nikakvo saznanje o materijalnom sadržaju te ideje ni o njenoj logičkoj formi. Štaviše, jasno i razgovetno nisu kadri da prevaziđu dualizam forme i sadržaja. Kartezijanska jasnoća nije jedna, nego dvostruka; sam Dekart nas poziva da razlikujemo materijalnu evidentnost, koja bi bila kao jasnoća i razgovetnost predmetnog sadržaja ideje, i formalnu evidentnost, jasnoću koja se odnosi na „razlog“ našeg verovanja u ideju.¹² Taj će se dualizam produžiti u kartezijanskoj podeli na razum i volju. Ukratko, kartezijanstvu ne samo što nedostaje to da istinski sadržaj ideje shvati kao materijalni sadržaj, a njenu istinsku formu kao logičku formu, nego i to da se izdigne do pozicije „duhovnog automata“ koji implikuje istovetnost forme i sadržaja.

Postoji logički formalizam koji nije moguće pobrkati sa formom psihološke svesti. Postoji materijalni sadržaj ideje koji nije moguće pobrkati sa predstavnim sadr-

¹² U svojim *Odgovorima na druge primedbe*, Dekart iznosi jedan opšti princip: „Treba razlikovati materiju ili stvar kojoj poklanjamo svoje verovanje, i formalni razlog, koji pokreće našu volju da ga pokloni“ (AT, IX, p. 115). Po Dekartu ovaj princip objašnjava zašto mi, čak i kada je materija nejasna (materija religije), ipak imamo jasan razlog da damo svoj pristanak (svetlost milosti). Međutim, on se primenjuje takođe i u slučaju prirodnog saznanja: jasna i razgovetna materija se ne brka sa isto tako jasnim i razgovetnim formalnim razlogom našeg verovanja (prirodna svetlost).

žajem. Dovoljno je doći do te istinske forme i do tog istinskog sadržaja pa da se, u isto vreme, shvati njihovo jedinstvo: duša ili razum kao „duhovni automat“. *Forma kao forma istine i sadržaj bilo koje istinite ideje čine jedno*: upravo promišljajući sadržaj neke istinite ideje koju imamo, mi reflektujemo ideju u njenoj formi i razumevamo našu saznavnu moć. Iz čega se vidi zašto metoda ima i drugi deo, i zašto njen prvi deo nužno anticipira drugi. Prvi deo metode ili krajnja svrha odnosi se na formu istinite ideje, ideju ideje ili refleksivnu ideju. Drugi deo se odnosi na sadržaj istinite ideje, to jest na adekvatnu ideju. On je kao svrsi podređeno sredstvo, ali i kao sredstvo od koga zavisi ostvarenje te svrhe. Drugi deo postavlja pitanje: u čemu se sastoji sadržaj ideje, to jest ideje kao adekvatne?

Istinita ideja je, u pogledu forme, ideja ideje; u pogledu materije, adekvatna ideja. Isto kao što se ideja ideje definiše kao *refleksivna ideja*, tako se adekvatna ideja definiše kao *izražajna ideja*. Termin „adekvatno“ kod Spinoze nikad ne znači korespondenciju ideje sa predmetom koji ona predstavlja ili označava, nego unutrašnju saglasnost ideje sa nečim što ona izražava. Šta ona izražava? Razmotrimo najpre ideju kao saznanje neke stvari. Ona je istinito saznanje samo ukoliko se odnosi na suštinu stvari: ona mora da „objasni“ tu suštinu. Ali, ona objašnjava suštinu samo ukoliko shvata stvar pomoću njenog najbližeg uzroka: ona mora da „izražava“ sam taj uzrok, to jest da „obavija“ saznanje uzroka.¹³ To je potpuno aristotelovska koncepcija saznanja. Spi-

¹³ Definicija (ili pojam) *eksplikuje* suštinu i *shvata* najbliži uzrok: RPR, 95–96. Ona *izražava* eficientni uzrok: *Pismo 60*, Tschirnhausu,

noza neće prosto da kaže da saznate posledice zavise od uzroka. On hoće da, na Aristotelov način, kaže da sâmo saznanje posledice zavisi od saznanja uzroka. Ali, paralelistički uticaj obnavlja aristotelovski princip: to kretanje saznanja od uzroka ka posledici mora da se shvati kao zakon autonomne misli, izraz jedne apsolutne moći od koje sve ideje zavise. Prema tome, isto je kazati da saznanje posledice, uzete objektivno, „obavija“ saznanje uzroka ili kazati da ideja, uzeta formalno, „izražava“ sopstveni uzrok.¹⁴ *Adekvatna ideja jeste ideja kao izraz svog uzroka.* U tom smislu Spinoza podseća da se njegova metoda temelji na mogućnosti nadovezivanja ideja jednih na druge, tako da jedna od njih bude „potpuni uzrok“ neke druge.¹⁵ Sve dok ostajemo kod jasne i razgovetne ideje, mi imamo samo saznanje posledice; ili, drugačije rečeno, saznavamo samo jedno svojstvo stvari.¹⁶ Jedino nam adekvatna ideja, kao izražajna, omogućava saznanje pomoću uzroka ili saznanje suštine stvari.

Iz toga vidimo u čemu se sastoji drugi deo metoda. Uvek se pretpostavlja da imamo neku istinitu ideju; prepoznavamo je po njenoj jasnoći. Ali, čak i da nam „urođena snaga“ razuma istovremeno obezbeđuje i prepoznavanje i posedovanje istinite ideje, mi i dalje ostajemo u prostom elementu slučaja (*fortuna*). Još nemamo

III, str. 200. Saznanje posledice (ideje) *obavija* saznanje uzroka: E, I, aksioma 4 i II, 7, dok.

¹⁴ RPR, 92: „Poznavanje posledice nije ništa drugo, nego steći savršenije poznavanje uzroka.“

¹⁵ *Pismo 37*, Bouwmeesteru, III, str. 135. Takva je *concatenatio intellectus* (RPR, 95).

¹⁶ RPR, 19 i 21 (o nedovoljnosti jasne i razgovetne ideje, up. sledeću glavu).

adekvatnu ideju. Celi problem metode se svodi na ovo: kako otrgnuti od slučaja naše istinite ideje? To jest, kako od jedne istinite misli načiniti adekvatnu ideju, koja se nadovezuje na ostale adekvatne ideje? Polazimo, dakle, od istinite ideje. Čak imamo, s obzirom na naš naum, pogodnost da istinita, jasna i razgovetna ideja koju biramo potpuno očigledno zavisi od naše sposobnosti mišljenja, jer nema odgovarajući predmet u prirodi, na primer ideja sfere (ili kružnice).¹⁷ Ovu ideju treba da učinimo adekvatnom, dakle, da je povežemo sa njenim uzrokom. Nije reč o tome da se, kao u kartezijanskoj metodi, sazna uzrok polazeći od posledice; takav postupak ne bi nam pomogao da o uzroku saznamo išta drugo sem onoga što već shvatamo u posledici. Naprotiv, reč je o tome da se saznanje koje imamo o posledici shvati pomoću savršenijeg saznanja uzroka. Primetiće se da mi svakako polazimo od saznate posledice, to jest od ideje za koju se pretpostavlja da je data.¹⁸ Ali, ne idemo od svojstava posledice do izvesnih svojstava uzroka uzetih jedino kao nužni uslovi u zavisnosti od date posledice. Polazeći od posledice, uzrok određujemo, *makar „fiktivno“*, kao *dovoljan razlog* svih njenih, nama poznatih, svojstava.¹⁹ U tom smislu se kaže da saznavamo pomoću uzroka ili da je uzrok poznatiji nego posledica. Kartezijanska

¹⁷ RPR, 72.

¹⁸ Na primer, imamo ideju kružnice kao figure čiji su svi poluprečnici jednaki: to je samo jasna ideja jednog „svojstva“ kružnice (RPR, 95). Isto tako, u završnom istraživanju definicije razuma, moramo poći od jasno saznatih svojstava razuma: RPR, 106–110. Kao što smo videli, takav je *requisitum* metode.

¹⁹ Tako, polazeći od kružnice kao figure koja ima jednake poluprečnike, obrazujemo *fikciju* nekog uzroka, naime, da se duž obrće oko jednog od svojih krajeva: *finjo ad libitum* (RPR, 72).

metoda je regresivna i analitička metoda. Spinozistička metoda je refleksivna i sintetička metoda: refleksivna zato što razumeva saznanje posledice pomoću saznanja uzroka; sintetička zato što izvodi sva svojstva posledice polazeći od uzroka saznatog kao dovoljan razlog. Imamo adekvatnu ideju ukoliko *genetički* definišemo stvar čija izvesna svojstva jasno shvatamo, tako da iz te definicije proističu bar sva ona već saznata svojstva (pa i neka druga koja nismo znali). Često se zapaža da kod Spinoze matematika ima isključivo ulogu takvog genetičkog postupka.²⁰ Uzrok kao dovoljan razlog je takav da ako je dat, onda su i sva svojstva stvari takođe data, a ako je ukinut, onda su ukinuta i sva ova svojstva.²¹ Ravan definišemo kretanjem prave, krug kretanjem duži čiji je jedan kraj fiksiran, sferu kretanjem polukruga. Ukoliko definicija stvari izražava efikajentni uzrok ili genezu onoga što je definisano, utoliko sama ideja stvari izražava sopstveni uzrok: ideju smo načinili adekvatnom. U tom smislu Spinoza kaže da je drugi deo metode pre svega teorija definicije; „glavna tačka celog ovog drugog dela Metode sastoji se jedino u ovome, naime, u poznavanju uslova dobre definicije...”²²

Spinozistička metoda se, već prema prethodno rečenom, razlikuje od svakog analitičkog postupka; pa ipak, po svom izgledu ona nije bez regresivnosti. Refleksija dobija isti izgled kao analiza, pošto „pretpostavljamo”

²⁰ Spinozu u matematici uopšte ne zanima Dekartova analitička geometrija, nego Euklidova sintetička metoda i Hobzove genetičke koncepcije: up. Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928, str. 270–273.

²¹ RPR, 110.

²² RPR, 94.

neku ideju, i pošto polazimo od pretpostavljenog saznanja posledice. Mi pretpostavljamo da su izvesna svojstva kruga saznata jasno; vraćamo se sve do dovoljnog razloga, iz koga proističu sva svojstva. Ali, time što smo odredili razlog kruga kao kretanje duži oko jednog njenog kraja, mi još nismo dostigli misao koja bi bila sama sobom formirana ili „apsolutno” formirana. Zaišta, takvo kretanje nije sadržano u pojmu duži, ono je *fiktivno* i traži svoj određujući uzrok. Zato se drugi deo metode, iako ga sačinjava pre svega teorija definicije, na ovu, ipak, ne svodi. Pojavljuje se poslednji problem: *kako opovrgnuti pretpostavku od koje smo pošli?*, kako izaći iz fiktivnog nadovezivanja? Kako, umesto ostajanja na nivou matematičkih stvari, ili misaonih bića, konstruisati ono realno? Dolazimo do postavljanja principa polazeći od jedne hipoteze; *ali, trebalo bi da princip bude takve prirode da se u potpunosti oslobodi hipoteze*, da se sam utemelji i utemelji kretanje pomoću koga se do njega dolazi; trebalo bi da, *što je moguće ranije*, poništi pretpostavljeno polazište koje je dovelo do njegovog otkrića. Spinozistička metoda, suprotstavljajući se Dekartu, postavlja problem veoma sličan onom koji je postavio Fihthe u svom reagovanju protiv Kanta.²³ Spinoza

²³ Fihthe, ništa manje od Kanta, polazi od jedne „hipoteze”. Ali, nasuprot Kantu, on teži tome da dospe do apsolutnog principa koji briše polaznu hipotezu: na taj način, čim se princip otkrije, ono dato ustupa mesto konstrukciji datoga, „hipotetički sud” ustupa mesto „tetičkom sudu” a analiza ustupa mesto genezi. Geru (Gueroult) ispravno kaže: „[Učenje o nauci] u svakom trenutku tvrdi da, pošto princip mora da važi sam za sebe, analitička metoda ne sme da teži nijednom drugom cilju do ukidanju same sebe; ona, prema tome, vrlo dobro razume da se sva delotvornost mora prepuštiti isključivo konstruktivnoj metodi”, (*L'Évolution et la structure*

priznaje da „istine prirode“ ne može odmah da izloži u potrebnom redu.²⁴ To jest: on ne može odmah da nadoveže ideje onako kako bi trebalo da budu nadovezane da bi ono Realno bilo reprodukovano samo pomoću moći mišljenja. U tome ne bi trebalo videti nedostatak metode, nego uslov spinozističke metode, njoj svojstven način korišćenja vremena. Jer, zauzvrat, Spinoza takođe priznaje da može *vrlo brzo* doći do apsolutnog principa, iz koga proističu sve ideje u potrebnom redu: metoda neće biti savršena sve dok ne steknemo ideju savršenog Bića; „Stoga otpočetak najviše treba paziti na to da što brže stignemo do saznanja takvoga bića.“ Trebalo bi da „što pre počnemo od prvih elemenata, to znači od izvora i porekla Prirode“; „u pogledu reda, i da bi se svi naši opažaji uredili i sjedinili, zahteva se da što je moguće pre, i um to iziskuje, ispitamo da li je dato neko biće, i istovremeno kakvo, koje je uzrok svih stvari, tako da njegova objektivna suština bude takođe uzrok

de la Doctrine de la science chez Fichte, Les Belles-Lettres, 1930, t. I, str. 174).

²⁴ Spinoza pominje „potreban red“ (*debito ordine*) RPR, 44. U 46 odeljku on dodaje: „Ako neko možda upita zašto odmah i pre svega nisam po tom redu pokazao istine Prirode, jer istina sama sebe otkriva? Njemu odgovaram, i istovremeno ga opominjem... neka se prethodno postara da posmatra red po kojem sve dokazujemo“, [Većina prevodilaca pretpostavlja da na ovom mestu postoji praznina. I smatraju da Spinoza sam sebi stavlja „značajnu primedbu“. Smatraju da je Spinoza, kasnije, u *Etici*, našao način da izloži istine „u potrebnom redu“, (up. Koyré, prevod RPR, Vrin, str. 105). Ne izgleda nam da postoji i najmanja praznina: Spinoza kaže da ne može od samog početka da sledi potreban red, zato što taj red može da se postigne tek u jednom određenom trenutku u redu dokaza. I ne samo da *Etika* ovo ne ispravlja, nego ga strogo održava, kao što ćemo videti u glavi XVIII.]

svih naših ideja“.²⁵ Ponekad tumači izobliče ove tekstove. Ponekad ih objašnjavaju kao da pripadaju periodu nedovršenosti Spinozine misli. Stvari ne stoje tako: to da se ne može poći od ideje Boga, da nije moguće otpočetak se smestiti u Bogu, jeste konstanta spinozizma. Razlike između *Etike* i *Rasprave o poboljšanju* su stvarne, ali se ne odnose na ovu tačku (one će se odnositi samo na sredstva upotrebljena da bi se što je moguće brže stiglo do ideje Boga).

Kakva je teorija *Rasprave o poboljšanju*? Ako razmotrimo beskonačnu regresiju, to jest beskonačnu nadovezanost stvari koje ne postoje po svojoj sopstvenoj prirodi, ili čije ideje nisu formirane same od sebe, tada uviđamo da pojam ove regresije nije nimalo besmislen. Ali, istovremeno, i u tome je pravi smisao klasičnog aposteriornog dokaza, besmisleno bi bilo ne priznati sledeće: da su stvari koje ne postoje na osnovu sopstvene prirode određene da postoje (i da proizvode svoje posledice) pomoću neke stvari koja pak postoji nužno i svoje posledice proizvodi sama od sebe. Bog je, u svakom slučaju, taj koji opredeljuje bilo koji uzrok da proizvede posledicu; uostalom, Bog, pravo govoreći, nikad nije daleki ili udaljeni uzrok.²⁶ Ne polazimo, dakle, od ideje Boga, ali do nje stižemo ubrzo posle početka regresije; inače, ne bismo mogli da razumemo čak ni mogućnost nekog niza, kao ni njegovu delotvornost i aktualnost. *Otud je malo važno što prolazimo kroz fikciju*. Fikcija čak može biti korisna za najbrže moguće dola-

²⁵ RPR, 49, 75, 99 [u ovom poslednjem tekstu, mnogi prevodioci premeštaju *et ratio postulat* tako da se odnosi na celinu rečenice].

²⁶ E, I, 26, post.

ženje do ideje Boga, a da se pritom ne padne u zamku beskonačnog regresa. Na primer, poimamo sferu, formiramo jednu ideju kojoj, u prirodi, ne odgovara nikakav predmet. Objašnjavamo je pomoću kretanja polukruga: ovaj uzrok je svakako fiktivan pošto u prirodi ne postoji ništa što je proizvedeno na taj način; ali zato on nije ništa manje „istiniti opažaj“, ukoliko je spregnut sa idejom Boga kao principom koji idealno opredeljuje polukrug da se kreće, to jest koji opredeljuje ovaj uzrok da proizvede ideju sfere.

Međutim, sve se menja čim na taj način stignemo do ideje Boga. Jer ovu ideju formiramo kroz nju samu i apsolutno. „Ako postoji nekakav Bog ili neko sveznajuće biće ono ne može da formira apsolutno nikakvu fikciju.“²⁷ Polazeći od ideje Boga dedukujemo sve ideje jedne iz drugih u „potrebnoj redu“. Ne samo što je to sada red progresivne sinteze, nego ideje posmatrane unutar tog reda ne mogu više da se sastoje od misaonih bića i da isključuju svaku fikciju. One su nužno ideje „realnih ili istinitih stvari“, ideje kojima nešto u prirodi odgovara.²⁸ Polazeći od ideje Boga, proizvođenje ideja je, u samoj sebi, reprodukovanje stvari prirode; nadovezivanje ideja ne mora da kopira nadovezivanje stvari, ono automatski reprodukuje to nadovezivanje, ukoliko su ideje, same za sebe, proizvedene polazeći od ideje Boga.²⁹

Izvesno je da ideje „predstavljaju“ neku stvar, međutim one upravo i predstavljaju neku stvar samo zato

što „izražavaju“ svoj sopstveni uzrok, i izražavaju Božju suštinu koja određuje taj uzrok. Sve ideje, kaže Spinoza, izražavaju ili obavijaju Božiju suštinu i, kao takve, jesu ideje realnih ili istinitih stvari.³⁰ Nismo više u regresivnom procesu koji povezuje, čak i fikcijom, istinitu ideju sa njenim uzrokom da bi se, što je moguće brže, uzdigao do ideje Boga: ovaj proces je samo *de jure* određivao sadržaj istinite ideje. Sada sprovodimo jedan progresivan postupak koji isključuje svaku fikciju, ide od jednog realnog bića do drugog, dedukuje ideje jedne iz drugih polazeći od ideje Boga: sada se ideje nadovezuju saobrazno njihovom sopstvenom sadržaju; ali i njihov sadržaj biva određen tim nadovezivanjem; *shvattamo istovetnost forme i sadržaja*, sigurni smo da nadovezivanje ideja reprodukuje realnost kao takvu. Kasnije ćemo videti kako se ova dedukcija odvija u detaljima. Za sada nam je dovoljno da shvatimo da se ideja Boga, kao apsolutni princip, oslobađa hipoteze od koje smo pošli da bismo se izdigli do te ideje, i utemeljuje nadovezanost adekvatnih ideja istovetnu sa konstrukcijom realnosti. Prema tome, drugi deo metode se ne zadovoljava teorijom genetičke definicije, nego mora da se dovrši u teoriji proizvodne dedukcije.

Spinozina metoda sadrži, dakle, tri velika poglavlja, od kojih je svako tesno povezano sa druga dva. Prvi

²⁷ RPR, 54.

²⁸ Up. E, V, 30, dok.: „Shvatati stvari ukoliko se one, pomoću Božije suštine, shvataju kao realna bića.“

²⁹ RPR, 42.

³⁰ E, II, 45, post.: „Svaka ideja nekog tela, ili pojedinačne stvari koja aktualno postoji, obavija [sadrži u sebi], nužnim načinom, večnu i beskonačnu Božju suštinu.“ (U skoliji uz navedenu postavku, kao i u skoliji uz V, 29, Spinoza precizira da aktualno postojeće stvari ovde znače stvari kao „istinite ili realne“, onakve kakve proističu iz Božje prirode, pa su, prema tome, njihove ideje adekvatne ideje.)

deo metode se odnosi na svrhu mišljenja: ona se manje sastoji u saznanju nečega, koliko u saznanju naše sposobnosti saznanja. Sa ovog stanovišta mišljenje je shvaćeno u svojoj formi: forma istinite ideje jeste ideja ideje ili refleksivna ideja. Ovako glasi formalna definicija istine: istinita ideja je ideja *ukoliko se objašnjava pomoću naše saznavne sposobnosti*. Metoda je, u ovom prvom vidu, i sama refleksivna.

Drugi deo metode se odnosi na sredstvo za ostvarenje te svrhe: neka proizvoljna istinita ideja je, po pretpostavci, data, ali mi od nje moramo da načinimo adekvatnu ideju. Adekvatnost sačinjava materiju istinitog. Definicija adekvatne ideje (materijalna definicija istine) data je na sledeći način: ideja *ukoliko izražava sopstveni uzrok, i ukoliko izražava Božiju suštinu kao ono što određuje taj uzrok*. Adekvatna ideja je dakle izražajna ideja. U ovom drugom vidu metoda je genetička: uzrok ideje se određuje kao dovoljan razlog za sva svojstva stvari. Upravo nas ovaj deo metode dovodi do najviše misli, to jest dovodi nas najbrže moguće do ideje Boga.

Drugi deo se završava trećim i poslednjim poglavljem, koje se tiče jedinstva forme i sadržaja, svrhe i sredstva. Kod Spinoze kao i kod Aristotela, formalna definicija i materijalna definicija, uopšte uzev, komadaju realno jedinstvo potpune definicije. Između ideje i ideje ideje postoji samo misaono razlikovanje: refleksivna ideja i izražajna ideja u realnosti su jedna i ista stvar.

Kako razumeti ovo poslednje jedinstvo? Predmet koji ideja predstavlja nikad nije njen uzrok; naprotiv, ona predstavlja neki predmet zato što izražava *sopstvenu* uzrok. Prema tome, postoji sadržaj ideje, izražajni, a ne predstavnici sadržaj, koji upućuje jedino na moć mišljenja. Međutim, moć mišljenja jeste ono što sačinjava

formu ideje kao takve. Konkretno jedinstvo sadržaja i forme ideje pokazuje se tek kada se sve ideje, jedne iz drugih, dedukuju, materijalno dedukuju polazeći od ideje Boga, a formalno samo pod vidom moći mišljenja. S tog stanovišta metoda je deduktivna: forma kao logička forma, i sadržaj kao izražajni sadržaj, sjedinjuju se u nadovezanosti ideja. Upadljivo je koliko Spinoza insistira na ovom jedinstvu u nadovezanosti. U trenutku u kome kaže da metoda ne nastoji da nam omogući da saznamo neku stvar, nego da nam omogući da saznamo našu moć shvatanja, on dodaje da mi ovu potonju poznajemo samo ukoliko znamo najviše moguće međusobno povezanih stvari.³¹ Obratno, kada pokazuje da su naše ideje jedne drugima uzroci, on odatle zaključuje da je uzrok svih njih naša moć shvatanja ili mišljenja.³² Ali, o jedinstvu naročito svedoči izraz „duhovni automat“. Duša je neka vrsta duhovnog automata, to jest: misleći, mi se pokoravamo jedino zakonima mišljenja, zakonima koji, u isti mah, određuju i formu i sadržinu istinite ideje, koji čine da mi nadovezujemo ideje prema njihovim sopstvenim uzrocima i u skladu sa našom sopstvenom moći, tako da mi ne možemo saznati našu moć shvatanja ako ne saznamo, pomoću uzroka, sve stvari koje potpadaju pod tu sposobnost.³³

³¹ RPR, 40–41.

³² Pismo 37, Bouwmeesteru, III, str. 135.

³³ „Duhovni automat“ se pojavljuje u RPR, 85. Iako Lajbnic taj izraz ne koristi pre *Novog sistema* iz 1695, on ga, izgleda, za svoje potrebe, preuzima od Spinoze. Uprkos razlikama između dva tumačenja, duhovni automat ima, kod Lajbnica i Spinoze, jedan zajednički aspekt: on označava novu logičku formu ideje, novi izražajni sadržaj ideje, i jedinstvo te forme i tog sadržaja.

U kom smislu je ideja Boga „istinita“? Za nju se neće reći da izražava sopstveni uzrok: formirana apsolutno, to jest, bez pomoći drugih ideja, ona *izražava beskonačnost*. Prema tome, na ideju Boga se odnosi ovaj Spinozin iskaz: „Forma istinite misli mora u samoj toj misli ležati, ne odnoseći se na druge misli.“³⁴ Može, ipak, izgledati čudno da Spinoza ne ograničava primenu takvog principa na ideju Boga, već ga proširuje na sve misli. Tako da dodaje: „Ne sme se reći da ta razlika [između laži i istine] potiče otuda što je istinita misao saznanje stvari iz njenih prvih uzroka, po čemu bi se, svakako, ona već mnogo razlikovala od lažne misli.“ Verujemo da ovaj nejasni tekst mora da se protumači na sledeći način: Spinoza priznaje da se do istinitog saznanja dolazi pomoću uzroka, ali smatra da je to samo materijalna definicija istinitog. Adekvatna ideja je ona ideja koja izražava uzrok; ali, mi i dalje ne znamo šta je ono što sačinjava formu istinitog, šta je ono što daje formalnu definiciju same istine. Ovde, kao i drugde, ne smemo apsolutno da pobrkamo ono što se *izražava* i *izraženo*: uzrok je ono što je izraženo, ali ono što se izražava uvek je naša moć saznanja ili shvatanja, moć našeg razuma. Zato Spinoza kaže: „Ono što sačinjava formu istinite misli mora da se traži u samoj toj misli i da se dedukuje iz prirode razuma.“³⁵ Zato će takođe reći da treća vrsta saznanja nema nikakav drugi formalni uzrok, nego dušu ili razum.³⁶ Isto važi i za ideju Boga: izražena je beskonačnost, a izražava se apsolutna sposobnost mišljenja. Prema tome, trebalo je spojiti stanovište forme sa sta-

³⁴ Up. RPR, 70–71.

³⁵ RPR, 71.

³⁶ E, V, 31, post.

novištem materije da bi se najzad shvatilo njihovo jedinstvo kakvo se pokazuje u nadovezanosti ideja. Samo na taj način dolazimo do potpune definicije istinitog i do toga da shvatimo totalni fenomen izraza u ideji. Ne objašnjava se formalno, pomoću sposobnosti mišljenja, samo ideja Boga, nego se objašnjavaju sve ideje. Sadržaj ideje se reflektuje u formi, potpuno isto kao što se izraženo odnosi na ono što se izražava ili mu se pridaje. Sve ideje istovremeno proističu: materijalno – iz ideje Boga, formalno – iz sposobnosti mišljenja: njihova nadovezanost ispoljava jedinstvo ova dva proizlaženja.

Moć saznavanja, shvatanja ili mišljenja imamo samo ukoliko učestvujemo u apsolutnoj moći mišljenja. Što implicuje da je naša duša, u isti mah, i modus atributa mišljenja i da je deo beskonačnog razuma. Ove dve tačke se odnose na jedan klasičan problem i obnavljaju ga: kakva je priroda naše ideje Boga? Prema Dekartu, na primer, mi ne „shvatamo“ Boga, ali to ne znači da o njemu nemamo jasnu i razgovetnu ideju; jer mi „razumemo“ beskonačnost, makar negativno, i „shvatamo“ beskonačnu stvar pozitivno, makar delimično. Prema tome, naše saznanje Boga je ograničeno samo na dva načina: zato što Boga ne poznajemo u celini i zato što ne znamo kako je ono što o njemu znamo obuhvaćeno u njegovom eminentnom jedinstvu.³⁷ Izvesno je da se ne može reći kako Spinoza ukida sva ograničenja.

³⁷ O razlikovanju beskonačnosti (negativno shvaćene) i beskonačne stvari (pozitivno shvaćene, ali ne celovito), up. Dekart, *Odgovori na prve primedbe*. Kartezijansko razlikovanje iz četvrtih odgovora između potpunog i celovitog poimanja primenljivo je, do izvesne mere, i na problem saznanja Boga: *Meditacija IV* govori o ideji Boga kao ideji jednog „potpunog bića“, iako o Bogu nema-mo celovito saznanje.

No, iako se ponekad izražava slično Dekartu, on, ipak, tumači granice našeg saznanja u jednom potpuno novom kontekstu.

S jedne strane, kartezijanska koncepcija predstavlja onu mešavinu negacije i afirmacije koju uvek nalazimo u analoškim metodama (sečamo se Dekartovih izričitih izjava protiv univoknosti). Kod Spinoze, naprotiv, radikalna kritika eminentnosti, postavljanje univoknosti atributa, imaju neposrednu posledicu: naša ideja Boga nije samo jasna i razgovetna, nego je adekvatna. Zaista, stvari koje znamo o Bogu pripadaju Bogu u istoj formi u kojoj ih mi znamo, to jest, u formi zajedničkoj Bogu koji ih poseduje i stvorenjima koja ih sadrže i znaju. I pored toga, kako kod Spinoze tako kod Dekarta, mi saznajemo samo deo Boga: poznajemo samo dve od tih formi, samo dva atributa, pošto naše telo sadrži samo atribut prostiranja, a naša ideja samo atribut mišljenja. „I sledstveno tome, ideja tela obuhvata saznanje Boga samo ukoliko je shvaćen pod atributom prostiranja... i sledstveno tome ideja te ideje obuhvata saznanje Boga ukoliko je shvaćen pod atributom mišljenja, a ne pod nekim drugim.“³⁸ Štaviše, kod Spinoze je sama ideja delova Božjih bolje utemeljena nego kod Dekarta, pošto je božansko jedinstvo savršeno pomireno sa realnim razlikovanjem među atributima.

Pa ipak, čak i u toj drugoj tački, razlika između Spinoze i Dekarta ostaje temeljna. Jer, pre nego što sazna jedan deo Boga, sama naša duša je „deo beskonačnog Božijeg razuma“: mi imamo zaista moć shvatanja ili saznanja samo ukoliko učestvujemo u apsolutnoj moći mišljenja, koja odgovara ideji Boga. Otud, *dovoljno je da*

³⁸ *Pismo 64*, Schulleru, III, str. 205.

*postoji nešto zajedničko celini i delu da bi nam to nešto, o Bogu, dalo neku ideju, i to ne samo jasnu i razgovetnu, nego i adekvatnu.*³⁹ Ova ideja koja nam je data nije celokupna ideja Boga. A ipak je adekvatna, jer je u delu kao u celini. Nije, dakle, iznenađujuće što Spinoza ponekad kaže kako nam Božije postojanje nije poznato njim samim: on hoće da kaže da nam je to saznanje nužno dato pomoću „opštih pojmova“, bez kojih ono ne bi bilo čak ni jasno i razgovetno, ali zahvaljujući kojima je ono adekvatno.⁴⁰ Kada, nasuprot tome, Spinoza podseća da se Bog dâ saznati neposredno, da je saznat njim samim, a ne nečim drugim, on hoće da kaže da saznanju Boga nisu potrebni ni znaci ni analoški postupci: ovo saznanje je adekvatno zato što Bog poseduje sve ono što znamo da mu pripada, i poseduje to u istoj onoj formi u kojoj to mi znamo.⁴¹ Kakav je odnos između opštih pojmova, pomoću kojih saznajemo Boga i ovih formi pod kojima saznajemo Boga, a koje su i same opšte ili univokne? Moramo ponovo da odložimo ovu poslednju analizu: ona premašuje okvire problema adekvatnosti.

³⁹ *E*, II, 46, dok.: „Otuda je ono što daje saznanje večne i beskonačne Božje suštine zajedničko svima, i podjednako se nalazi kako u delu, tako i u celini. Dakle, to saznanje biće adekvatno.“

⁴⁰ *TPT*, gl. 6 : „Budući da se postojanje Boga ne saznaje pomoću samog sebe, nužno je da se o njemu zaključuje iz pojmova čija je istinitost tako čvrsta i tako nepokolebljiva...“ (str. 74–75), a beleška 6 iz *TPT* podseća da su pomenuti pojmovi opšti.

⁴¹ Up. *KR*, II, gl. 24, 9–13.

Glava IX

Neadekvatno

Kakve su posledice spinozističke teorije istine? Po-
tražićemo najpre u koncepciji neadekvatne ideje njenu
sliku u negativu. *Neadekvatna ideja je neizražajna ideja.*
Ali, kako je moguće da imamo neadekvatne ideje? Ova
mogućnost se javlja samo ako se odrede uslovi pod ko-
jima imamo ideje uopšte.

Sam naš duh je jedna ideja. U tom smislu, naš duh
je stanje ili modifikacija Boga pod atributom mišljenja,
kao što je naše telo stanje ili modifikacija Boga pod
atributom prostiranja. Ideja koja sačinjava našu dušu
ili naš duh data je u Bogu. On je poseduje, ali je pose-
duje samo ukoliko je aficiran nekom drugom idejom,
koja je njen uzrok. Ima je, ali samo ukoliko „zajedno s
njom“ ima neku drugu ideju, to jest, ideju nečeg dru-
gog. „Uzrok ideje jedne pojedinačne stvari jeste druga
ideja ili Bog ukoliko se posmatra kao aficiran drugom
idejom, a uzrok te ideje jeste opet on, ukoliko je aficiran
drugom, i tako u beskonačnost.“¹ Ne samo da Bog po-

¹ E, II, 9, dok. i II, 11, kor.: Bog „ukoliko, u isto vreme sa ljudskim
duhom, ima i ideju druge stvari...“; III, 1, dok.: Bog „ukoliko obuhva-
ta u sebi, u isto vreme, i duhove drugih stvari“.

seduje sve ideje, kojih ima koliko ima i stvari, nego sve
ideje, onakve kakve su u Bogu, izražavaju svoj sopstve-
ni uzrok, kao i Božiju suštinu koja određuje ovaj uzrok.
„Sve ideje su u Bogu, i ukoliko se odnose na Boga, jesu
istinite i adekvatne.“² Zauzvrat, već možemo naslutiti da
mi nemamo ideju koja sačinjava naš duh. Bar je nema-
mo neposredno; jer je ova u Bogu, ali samo ukoliko on
ima i ideju nečega drugog.

Ono što je modus učestvuje u Božijoj moći: kao što
naše telo učestvuje u moći postojanja, tako naš duh
učestvuje u moći mišljenja. Ono što je modus istovre-
meno je i deo, deo Božije moći, deo Prirode. Prema
tome, nužno je da on trpi uticaj drugih delova. Druge
ideje nužno deluju na našu dušu, kao i druga tela na
naše telo. Ovde se pojavljuju „stanja“ druge vrste: više
nije reč o samome telu, nego o onome što se dešava u
telu; više nije reč o duhu (ideja tela), nego o onome što
se dešava u duhu (ideja onoga što se dešava u telu).³ U
tom smislu, *mi imamo* ideje; jer ideje ovih stanja su u
Bogu, samo ukoliko se on objašnjava jedino našim du-
hom, nezavisno od drugih ideja koje ima; prema tome,
one su u nama.⁴ Ako mi saznajemo spoljašnja tela, sop-
stveno telo, sam naš duh, to činimo isključivo pomoću
ovih ideja stanja. Jedino su nam ona data: spoljašnja
tela opažamo samo ukoliko nas aficiraju, naše telo opa-
žamo samo ukoliko je aficirano, a naš duh opažamo po-

² E, II, 36, dok.

³ E, II, 9, kor.: „Što se događa u pojedinačnom predmetu sva-
ke ideje...“

⁴ E, II, 12, dok.: „Saznanje svega što se dešava u predmetu
jedne ideje koja sačinjava ljudski duh postoji, nužnim načinom, u
Bogu, ukoliko on sačinjava prirodu ljudskoga duha; to će reći, sa-
znanje toga biće, nužnim načinom, u duhu, ili duh ga opaža.“

moću ideje o ideji stanja.⁵ Ono što nazivamo „predmet“ samo je učinak nekog predmeta na naše telo; ono što nazivamo „ja“, samo je ideja koju imamo o našem telu i našem duhu, ukoliko trpe nekakav učinak. Datost se ovde pokazuje kao najunutrašnjiji i najdoživljeniji, ali i najzbrkaniji odnos između saznanja mnogih tela, saznanja svoga tela i saznanja samoga sebe.

Razmotrimo ideje koje imamo i koje odgovaraju učinku nekog predmeta na naše telo. S jedne strane, one zavise od naše saznajne moći, to jest od naše duše ili našeg duha, kao od svoga formalnog uzroka. Ali ideju našeg tela ili našeg duha nemamo nezavisno od pretrpljenog učinka. Prema tome, mi nismo u stanju da sebe shvatimo kao formalni uzrok ideja koje imamo; one se pojavljuju najviše kao plod slučajnosti.⁶ S druge strane, njihovi materijalni uzroci su ideje spoljašnjih stvari. Ali mi, isto tako, nemamo ni ideje spoljašnjih stvari; one su u Bogu, ali ne u Bogu kao onome koji sačinjava našu dušu ili naš duh. Prema tome, mi naše ideje ne posedujemo pod uslovima pod kojima bi one mogle da izraze sopstveni (materijalni) uzrok. Nema sumnje da naše ideje stanja „obavijaju“ sopstveni uzrok, to jest predmetnu suštinu spoljašnjeg tela; ali ga one ne „izražavaju“, ne „objašnjavaju“. Isto tako, one obavijaju našu sazajnu moć, ali se njome ne objašnjavaju, i upućuju na slučajnost. *Tako se vidi da, u ovom slučaju, reč „obavijati“ nije više korelativ reči „objašnjavati“ ili „izražavati“, nego je njima suprotna, ona označava mešavinu spoljašnjeg i našeg tela u stanju čiju ideju*

⁵ E, II, 19, 23 i 26.

⁶ O ulozi slučaja (*fortuna*) u neadekvatnim opažajima, up. *Pismo 37*, Bouwmeesteru, III, str. 135.

imamo. Spinoza najčešće koristi sledeću formulu: naše ideje stanja *pokazuju* neko stanje našeg tela, ali ne *objašnjavaju* prirodu ili suštinu spoljašnjeg tela.⁷ Što znači da su ideje koje imamo znaci, pokazne slike utisnute u nas, a ne izražajne ideje koje smo mi formirali; opažaji ili predstave, a ne shvatanja.

U najstožem smislu, slika je otisak, trag ili fizički utisak, samo stanje tela, učinak nekog tela na tečne i meke delove našega tela; u figurativnom smislu, slika je ideja stanja, pomoću koje predmet sazajmo samo preko njegovog učinka. Međutim, takvo saznanje i nije saznanje, u najboljem slučaju ono je prepoznavanje. Iz ovoga proističu karakteristike pokazatelja uopšte: ono prvo „pokazano“ nije nikad naša suština, nego neko trenutno stanje našeg promenljivog sastava; ono drugo (posredno) pokazano nije nikad suština ili priroda neke spoljašnje stvari, nego njena pojava koja nam omogućava samo da stvar, na osnovu njenog učinka, prepoznamo, dakle da, opravdano ili ne, tvrdimo njeno prosto prisustvo.⁸ Pošto su ideje koje imamo plod slučajnosti

⁷ *Indicare*: E, II, 16, kor. 2; IV, 1, skol. *Pokazivati* ili *obavijati* je suprotstavljeno *objašnjavati*. Tako ideja Petra kakva je u Pavlu „pokazuje stanje Pavlovog tela“, dok ideja Petra u samoj sebi „objašnjava suštinu tela samoga Petra“ (II, 17, skol.). Isto tako su ideje „koje obavijaju prirodu stvari što se nalaze izvan čovekovog tela“ suprotstavljene idejama „koje objašnjavaju prirodu tih istih stvari“ (II, 18, skol.).

⁸ O glavnom pokazanom: naše ideje stanja pokazuju na prvom mestu stanje našeg tela, stanje *sadašnje* i promenljivo (E, II, 16, kor.2; III, opšta def. afekata; IV, 1, skol.). O onom što je sporedno ili posredno pokazano: naše ideje načina na koji smo aficirani obavijaju prirodu nekog spoljašnjeg tela, ali posredno, tako da mi samo verujemo u prisustvo tog tela sve dok traje naša aficiranost (E, II, 16, dok.; II, 17, post. dok. i kor.).

ili susreta, služe prepoznavanju i čisto su pokazne, one su neizražajne, to jest, neadekvatne. Neadekvatna ideja nije ni apsolutna lišenost ni apsolutno neznanje: ona obavlja lišenost saznanja.⁹

Ovo saznanje koga smo lišeni je dvostruko: saznanje nas samih, kao i predmeta koji u nama proizvodi stanje o kome imamo ideju. Prema tome, neadekvatna ideja je ideja koja obavlja lišenost saznanja svoga uzroka, kako formalnog tako i materijalnog. U tom smislu, ona je neizražajna: „nepotpuna, skraćena“, kao konsekvencija bez svojih premisa.¹⁰ No, bitno je što Spinoza time pokazuje *kako* bi konsekvencija mogla biti odvojena od svojih dveju premisa. Mi se prirodno nalazimo u situaciji takvoj da su nam date ideje, nužnim načinom, neadekvatne, zato što ne mogu da izraze svoje uzroke niti da se objasne pomoću naše saznajne moći. O čemu god da je reč, o saznavanju delova našeg tela i samoga tela, o saznavanju spoljašnjih tela, o saznavanju naše duše ili duha, o saznavanju našeg trajanja i trajanja stvari, mi o tome imamo samo neadekvatne ideje.¹¹ „Kad gledamo Sunce, mi predstavljamo da je ono oko dve stotine stopa udaljeno od nas; ova zabluda ne sastoji se samo u ovoj predstavi, nego u tome što, dok ga tako predstavljamo, mi ne znamo njegovo pravo odstojanje, i *uzrok ove predstave*.“¹² U tom smislu, slika je ideja koja ne može da izrazi sopstveni uzrok, to jest ideju iz koje ona proizlazi u nama, koja nam nije data: reč je o materijalnom uzroku. Ali, slika ne izražava

ni svoj formalni uzrok, i ne može da se objasni pomoću naše saznajne moći. Zato Spinoza kaže da je slika, ili ideja stanja, kao zaključak bez premisa: zaista postoje dve premise, materijalna i formalna, a slika obavlja lišenost saznanja obeju.

Prema tome, naš problem se preobražava. Pitanje više nije: zašto imamo neadekvatne ideje? Već naprotiv: kako uspevamo da formiramo adekvatne ideje? Kod Spinoze sa istinom je kao i sa slobodom: one nisu date u principu, nego se pojavljuju kao rezultat duge delatnosti pomoću koje proizvodimo adekvatne ideje, izmičući tako ulančanosti opredeljenoj spoljašnjom nužnošću.¹³ Zbog toga je spinozističko nadahnuće duboko empirističko. Uvek je zapanjujuće konstatovati razliku u nadahnuću između empirista i racionalista. Jedni se čude onome što ne čudi one druge. Ako slušamo racionaliste, onda su istina i sloboda pre svega prava; oni se pitaju kako možemo pasti ispod ovih prava, pasti u zabludu ili izgubiti slobodu. Zato je racionalizam, u adamističkoj tradiciji, koja postavlja načelno sliku slobodnog i razumnog Adama, našao temu koja je bila osobito saglasna sa njegovim preokupacijama. U empirističkoj perspektivi sve je obrnuto: začuđujuće je to što ljudi uspevaju da ponekad shvate istinu, da se ponekad međusobno razumeju, da se ponekad oslobode svojih okova. Po živosti sa kojom se Spinoza

⁹ E, II, 35, post. i dok.

¹⁰ E, II, 28, dok.

¹¹ E, II, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31.

¹² E, II, 35, skol.

¹³ Zaista, postoji ulančavanje (*ordo et concatenatio*) neadekvatnih ideja između sebe, koje se suprotstavlja redu i nadovozanosti koji potiče od razuma. Neadekvatne ideje se nadovezuju po redu u kome se utiskuju u nama. To je red pamćenja. Up. E, II, 18, skol.

neprestano suprotstavlja adamističkoj tradiciji, već se prepoznaje empirističko nadahnuće, koje slobodu i istinu shvata kao završne proizvode koji se pojavljuju na kraju. Jedan od Spinozinih paradoksa – i ovo nije jedini slučaj gde ćemo ga videti na delu – leži u tome što je konkretne snage empirizma probudio da bi ih stavio u službu novog racionalizma, i to jednog od najstrožih koji su ikad zamišljeni. Spinoza pita: kako ćemo uspeti da formiramo i da proizvedemo adekvatne ideje, kada nam je nužno dato toliko mnogo neadekvatnih ideja, koje ometaju našu sposobnost i odvajaju nas od onoga što možemo?

Moramo razlikovati dva aspekta neadekvatne ideje: ona „obavija lišenost“ saznanja svoga uzroka, ali ona je i posledica koja taj uzrok nekako „obavija“. U svom prvom aspektu, neadekvatna ideja je lažna; ali u drugom ona sadrži *nešto pozitivno*, dakle, nešto istinito.¹⁴ Na primer, stvaramo sliku da je Sunce udaljeno dve stotine stopa. Ova ideja stanja nije kadra da izrazi sopstveni uzrok: ona ne objašnjava prirodu ili suštinu sunca. I pored toga ona obavija tu suštinu „ukoliko je telo njome aficirano“. Sve i da znamo pravo rastojanje sunca, ono bi pod tim uslovima nastavilo da nas aficira tako da bismo ga i dalje videli kao da je na dve stotine stopa od nas: kao što kaže Spinoza, zabluda bi bila ukinuta, ali ne i predstava. Prema tome, postoji nešto pozitivno u neadekvatnoj ideji, neka vrsta pokazivanja koje možemo jasno da shvatimo. Tako čak možemo i nekakvu ideju uzroka da steknemo: pošto jasno shvatimo uslove pod kojima vidimo sunce, jasno zaključujemo da je ono dovoljno udaljeno pa stoga izgleda malo, a nije nešto

malo viđeno izbliza.¹⁵ Ako se ne vodi računa o ovoj pozitivnosti, mnoge Spinozine teze postaju nerazumljive: pre svega, da možemo prirodno imati istinitu ideju, kao što to metoda, pre svoje primene, zahteva. A budući da ono lažno nema formu, neće se, pre svega, razumeti kako sama neadekvatna ideja omogućava ideju ideje, to jest, ima formu koja upućuje na našu moć mišljenja.¹⁶ Sposobnost predstavljanja se definiše uslovima pod kojima prirodno imamo ideje, dakle neadekvatne ideje; ipak je ona, po jednome od svojih aspekata, *vrlina*; ona obavija našu sposobnost mišljenja, iako se njome ne objašnjava; slika obavija svoj uzrok, iako ga ne izražava.¹⁷

Da bi se imala adekvatna ideja, svakako da nije dovoljno zahvatiti ono pozitivno u ideji stanja. Ali je to, ipak, prvi korak. Jer na osnovu te pozitivnosti možemo formirati ideju *onoga što je opšte* aficirajućem telu i aficiranom telu, spoljašnjem telu i našem telu. No, videćemo da je ovaj „opšti pojam“ nužno adekvatan: on se nalazi u ideji našeg tela kao što se nalazi i u ideji spoljašnjeg tela; on je, prema tome, kako u nama tako i u Bogu. On izražava Boga i objašnjava se pomoću naše moći mišljenja. Ali, iz opšteg pojma proističe, opet, ideja stanja, koja je adekvatna: opšti pojam je nužno

¹⁵ Sličan primer, *RPR*, 21.

¹⁶ *Up. E*, II, 22 i 23.

¹⁷ *E*, II, 17, skol.: „Jer kad bi duh, dok predstavlja kao sebi prisutne stvari koje ne postoje, u isto doba znao da te stvari uistinu ne postoje, on bi tu sposobnost predstavljanja pripisivao jednome preimućstvu, a ne jednome nedostatku svoje prirode; naročito ako bi ta sposobnost predstavljanja zavisila od same njegove prirode.“ (To će reći: ako ova sposobnost ne bi samo obavijala našu moć mišljenja, već se njome objašnjavala.)

¹⁴ *E*, II, 33, post. i dok.; II, 35, skol.; IV, 1, post. dok. i skol.

uzrok adekvatne ideje stanja, koja se razlikuje samo po jednom „razlogu“ od polazne ideje stanja. Prema tome, ovaj složeni mehanizam se ne sastoji u ukidanju neadekvatnih ideja koje imamo, nego u upotrebi onoga što je u njemu pozitivno za formiranje najvećeg mogućeg broja adekvatnih ideja, kao i u tome da preostale neadekvatne ideje zauzmu, na kraju, tek najmanji deo nas samih. Ukratko, mi sami moramo da stvorimo uslove pod kojima možemo da proizvodimo adekvatne ideje.

Naš cilj ne uključuje analizu mehanizma pomoću koga dolazimo do adekvatnih ideja. Naš problem je samo: šta je adekvatna ideja? I pomoću njegove slike u negativu: šta je neadekvatna ideja? Adekvatna ideja je ideja koja izražava sopstveni uzrok i koja se objašnjava našom sopstvenom moći. Neadekvatna ideja je ideja koja nije izražajna i koja nije objašnjena: utisak koji još nije izraz, pokazatelj koji još nije objašnjenje. Tako se izdvaja namera koja rukovodi čitavo spinozističko učenje o istini: *reč je o tome da se koncepcijom adekvatnosti zameni kartezijanska koncepcija jasnog i razgovetnog*. I nema sumnje da u tom pogledu Spinoza koristi promenljivu terminologiju: čas koristi reč „adekvatno“ da bi obeležio nedovoljnost jasnog i razgovetnog, i na taj način istakao nužnost prevazilaženja kartezijanskih kriterijuma; čas se, na svoj način, služi rečima „jasno i razgovetno“, ali ih primenjuje samo na one ideje koje proističu iz neke adekvatne ideje; a čas se njima služi da bi označio tu adekvatnu ideju, ali im tada, *a fortiori*, daje implicitno značenje sasvim različito od Dekartovog.¹⁸

¹⁸ Up. *Pismo 37*, Bouwmeesteru, u kome Spinoza koristi reči „jasno i razgovetno“ da bi označio ono adekvatno. U određenijem

U svakom slučaju, Spinozino učenje o istini se ne može razdvojiti od, posredne ili neposredne, polemike sa kartezijanskom teorijom. Uzeti sami po sebi najviše što nam omogućavaju jasno i razgovetno jeste da prepoznamo istinitu ideju koju već imamo, to jest, ono pozitivno u ideji koja je još uvek neadekvatna. Ali, formiranje adekvatne ideje nas odvlači s onu stranu jasnog i razgovetnog. Sama po sebi, jasna i razgovetna ideja koliko ne čini istinsko saznanje toliko ne sadrži u sebi sopstveni razlog: jasno i razgovetno nalaze svoj dovoljan razlog samo u adekvatnom, a jasna i razgovetna ideja obrazuje istinsko saznanje samo ukoliko proističe iz neke ideje koja je i sama adekvatna.

Opet nalazimo zajedničku crtu Spinozi i Lajbnicu, koja doprinosi definisanju reakcije protiv kartezijanstva. Lajbnicovu izreku: *saznanje je vrsta izraza*, mogao bi da potpiše i Spinoza.¹⁹ Oni prirodu adekvatnosti, neumnjivo, ne shvataju na isti način jer niti shvataju niti koriste pojam izraza na isti način. Ali u tri bitna poglavlja njihova nehotična saglasnost je stvarna. S jedne strane, Dekart se u svojoj koncepciji jasnog i razgovetnog držao predstavnog sadržaja ideje; on se nije izdigao do beskonačno dubljeg izražajnog sadržaja. On adekvatnost nije shvatio kao dovoljan razlog jasnog i razgovetnog:

smislu Spinoza pod „jasno i razgovetno“ razumeva ono što sledi iz adekvatnog, dakle ono što svoj razlog mora da nađe u adekvatnom: „Sve ono što sleduje iz ideje, koja je u nama adekvatna, shvatamo jasno i razgovetno“ (E, V, 4, skol.). Ali ovo mesto se poziva na II, 40, gde se kaže da sve ono što sleduje iz adekvatne ideje jeste isto tako adekvatno.

¹⁹ Leibniz, *Lettre a Arnould* (Janet, t. I, str. 593): „Izraz je opšti za sve forme, i on je rod kome su prirodni opažaj, životinjsko osećanje i intelektualno saznanje vrste.“

to jest, izraz kao temelj predstave. S druge strane, Dekart nije prevazišao psihološku svest kao formu ideje; nije dosegao logičku formu pomoću koje se ideja objašnjava i prema kojoj se ideje ulančavaju. Najzad, Dekart nije shvatio jedinstvo forme i sadržaja, to jest „duhovni automat“ koji reprodukuje realnost produkujući svoje ideje u potrebnom redu. Dekart nas je naučio da je ono istinito prisutno u ideji. Ali, čemu služi to saznanje, dok god ne znamo šta je to prisutno u istinitoj ideji? Jasna i razgovetna ideja je i dalje neizražajna, i ostaje neobjašnjena. Zgodna za prepoznavanje, ali nesposobna da ponudi istinski saznajni princip.

Videli smo tri glavne tekovine teorije ideja kod Spinoze. Predstavni sadržaj je samo pojava koja zavisi od dubljeg izražajnog sadržaja; forma psihološke svesti je površna u odnosu na pravu logičku formu; duhovni automat onakav kakav se manifestuje u ulančanosti ideja jeste jedinstvo logičke forme i izražajnog sadržaja. Međutim, ova tri stava obrazuju takođe i velike Lajbnicove teze. Zato Lajbnic voli Spinozin izraz „duhovni automat“. On ga samosvojno tumači u smislu autonomije individualnih mislećih supstancija. Međutim, automatizam modusa mišljenja, čak ni kod Spinoze, ne isključuje neku vrstu autonomije njegove moći shvatanja (zaista, moć shvatanja je deo apsolutne moći mišljenja, ali ukoliko se moć mišljenja objašnjava pomoću moći shvatanja). Sve razlike između Lajbnica i Spinoze nimalo ne umanjuju njihovu saglasnost oko ovih osnovnih teza, koje čine, u pravom smislu, revoluciju protiv karteizjanstva.

Čuvena je Lajbnicova kritika Dekarta: jasno i razgovetno, sami po sebi, dopuštaju nam tek da *prepoznamo* neki predmet, ali nam o tom predmetu ne daju pravo

saznanje; oni ne dostižu suštinu, već se odnose samo na spolnu pojavu ili na spoljne crte kroz koje možemo samo da „nagađamo“ suštinu; oni ne dostižu uzrok koji nam pokazuje zašto je stvar nužno to što jeste.²⁰ Iako nije tako zapažena, spinozistička kritika postupa na isti takav način, budući da pre svega razotkriva nedovoljnost kartezijske ideje: jasno i razgovetno, uzeti sami po sebi, daju nam samo neodređeno saznanje; oni ne stižu do suštine stvari, već se odnose samo na *propria*; oni ne stižu do jednog uzroka iz koga bi sva svojstva namah proisticala, već nam dopuštaju tek da prepoznamo neki predmet, prisustvo nekog predmeta, po tome kako deluje na nas; jasna i razgovetna ideja ne izražava sopstveni uzrok, ona nam ne pomaže da išta shvatimo o uzroku što je „van onoga što shvatamo u učinku“²¹. U svemu ovome Spinoza i Lajbnic vode zajedničku borbu, nastavak borbe koja ih je već suprotstavila kartezijskom ontološkom dokazu, oni tragaju za dovoljnim razlogom koji neobično nedostaje celokupnom karteizjanstvu. I jedan i drugi, različitim postupcima, otkrivaju *izražajni sadržaj ideje i objašnjavačku formu ideje*.

²⁰ Up. Leibniz, *Méditations sur la connaissance...; Discours de métaphysique*, § 24.

²¹ Spinoza eksplicitno kritikuje jasnu ideju u *RPR*, 19 i bel.; 21 i bel. Tačno je da Spinoza ne kaže „jasno i razgovetno“. Ali to je stoga što čuva te reči da bi ih upotrebio na svoj način u jednom sasvim drugom smislu nego Dekart. Videćemo u sledećoj glavi kako se spinozistička kritika odnosi, u stvari, na celinu kartezijske koncepcije.

Glava X

Spinoza protiv Dekarta

Kartezijanstvo počiva na izvesnoj dovoljnosti jasne i razgovetne ideje. Ova dovoljnost čini temelj Dekartove metode, ali, s druge strane, ona je i dokazana upravo tom metodom. Dekart potvrđuje svoju sklonost prema *analizi*. U jednom važnom spisu, on kaže da analitička metoda ima tu dobru stranu što nam pokazuje „kako učinci zavise od uzroka“¹. Pripisujući analizi ono što pripada sintezi, ova izjava može da se učini paradoksalnom, ukoliko se ne odmeri njen tačan doseg. Prema Dekartu, imamo jasno i razgovetno saznanje neke posledice *pre* jasnog i razgovetnog saznanja uzroka. Na primer, znam da postojim kao misleće biće pre no što saznam uzrok po kome postojim. Nema sumnje da jasno i razgovetno saznanje posledice pretpostavlja izvesno saznanje uzroka, ali ovo drugo saznanje može biti samo zbrkano. „Ako kažem $4 + 3 = 7$, ta je veza nužna jer broj 7 ne možemo razgovetno da shvatimo ako ne

¹ Dekart, *Odgovori na druge primedbe*, ovaj tekst, koji postoji samo u francuskom prevodu Klerselijeja (Clerselier), stvara velike teškoće: Ferdinan Alkije ukazuje na njih u svom izdanju Dekarta (Garnier, t. II, str. 582). Mi se, i pored toga, na narednim stranicama pitamo da li bi tekst mogao da bude doslovno protumačen.

uključimo 3 i 4 *confusa quadam ratione*“² Prema tome, jasno i razgovetno saznanje posledice pretpostavlja zbrkano saznanje uzroka, ali ni u kom slučaju ne zavisi od savršenijeg saznanja uzroka. Obratno, jasno i razgovetno saznanje uzroka zavisi od jasnog i razgovetnog saznanja posledice. To je temelj *Meditacija*, njihovog reda posebno, i njihove analitičke metode uopšte: metode izvođenja ili implikacija.

Otud, ako nam ova metoda pokazuje kako posledice zavise od uzroka, onda to čini na sledeći način: polazeći od jasnog saznanja posledice, mi nastojimo da pojasnimo saznanje uzroka, koje je bilo na zbrkan način implikovano u polaznom saznanju posledice i time pokazujemo da posledica ne bi bila ono što znamo da jeste kada ne bi imala taj određen uzrok od koga nužno zavisi.³ Prema tome, kod Dekarta su dve teme temeljno povezane: teorijska dovoljnost jasne i razgovetne ideje i praktična mogućnost da se od jasnog i razgovetnog saznanja posledice dođe do jasnog i razgovetnog saznanja uzroka.

Ne dovodi se u pitanje to da posledica zavisi od uzroka. Pitanje se postavlja o najboljem načinu da se to i pokaže. Spinoza kaže: moguće je poći od jasnog

² Dekart, *Pravila za usmjeravanje duha*, pravilo XII (Podgorica, 1997). Kod Dekarta jasno i razgovetno saznanje kao takvo, stalno implikuje zbrkani opažaj uzroka ili principa. Laporte u *le Rationalisme de Descartes* (P.U.F. 1945, str. 98–99) daje primere svih vrsta. Kada Dekart kaže: „Ja imam na neki način u sebi prvotnije pojam beskonačnog nego konačnog“ (*Med.* III), to treba razumeti da je ideja Boga implikovana idejom Ja, ali na zbrkan ili implicitan način; pomalo kao što su 4 i 3 implikovani u 7.

³ Na primer, *Meditacije III*: „Priznajem da ne bi bilo moguće da moja priroda bude takva kakva jeste, a to znači da imam u sebi ideju Boga, kada Bog ne bi zaista postojao.“

saznanja posledice; ali tako ćemo dospeti samo do jasnog saznanja uzroka, o uzroku nećemo saznati ništa van onoga što shvatamo u posledici, i nikad nećemo postići adekvatno saznanje. *Rasprava o poboljšanju* sadrži temeljnu kritiku kartezijanske metode, postupka izvođenja ili impliciranja kojim se ona služi, tobožnje dovoljnosti jasnog i razgovetnog kojom se ona preporučuje. Jasna ideja nam ne daje ništa osim izvesnog saznanja svojstava stvari, i ne vodi ni do čega osim do negativnog saznanja uzroka. „Postoji saznanje kod koga se o suštini jedne stvari zaključuje iz druge stvari, ali ne adekvatno“; „Mi o uzroku ne saznajemo ništa, sem ono što zapažamo u posledici, a to dolazi otud što se uzrok tada objašnjava najopštijim terminima kao: *dakle dato je nešto, dakle data je neka moć*, itd. ili pak otuda što se on negativno izražava: *dakle nije to niti ono*, itd.“; „Iz neke druge stvari zaključujemo ovako: pošto jasno shvatamo da naše telo osećamo kao takvo i nikako drugačije, iz toga, kažem, jasno zaključujemo da je duša sjedinjena sa telom, a to jedinstvo uzrok je takvog osećaja; ali kakav je taj osećaj i to jedinstvo, mi ne možemo iz ovoga saznati apsolutno“; „Takav zaključak, iako je izvestan, nije dovoljno pouzdan.“⁴ U ovim navodima nema nijednog retka koji nije usmeren protiv Dekarta i njegove metode. Spinoza ne veruje u to da su jasno i razgovetno dovoljni, zato što ne veruje da se može na zadovoljavajući način preći sa saznanja posledice na saznanje uzroka.

⁴ RPR, 19 i 21 (i odgovarajuće beleške). Sva ova mesta opisuju deo onoga što Spinoza naziva trećim „načinom saznanja (*modus percipiendi*)“. Nije reč o induktivnom postupku: indukcija pripada drugom načinu, i opisana je i kritikovana u RPR, 20. Ovde je, naprotiv, reč o postupku zaključivanja ili implikovanja kartezijanskog tipa.

Jasna i razgovetna ideja nije dovoljna, treba ići do adekvatne ideje. Što će reći: nije dovoljno pokazati na koji način posledice zavise od uzroka, treba pokazati na koji način samo istinito saznanje posledice zavisi od saznanja uzroka. To je definicija *sintetičke* metode. Suprotstavljajući se Dekartu, Spinoza, po svim ovim stavkama, ponovo postaje aristotelovac: „To je isto kao što su stari rekli da istinita nauka ide od uzroka ka posledici.“⁵ Aristotel je pokazivao da je naučno saznanje – saznanje pomoću uzroka. On nije samo govorio da saznanje mora da otkrije uzrok, da se vrati do uzroka od koga zavisi neka saznata posledica; on je govorio da je posledica saznata samo ukoliko je bolje saznat sam uzrok i pre svega on. Ne prethodi uzrok posledici samo zato što je on njen uzrok, nego joj on prethodi i u pogledu saznanja, pošto mora biti bolje saznat nego posledica.⁶ Spinoza se vraća toj tezi: „stvarno poznavanje posledice nije ništa drugo nego sticanje savršenijeg poznavanja uzroka.“⁷ Treba razumeti: ne „savršenijeg“ od onog koje smo isprva imali, nego savršenijeg od onog koje imamo o samoj posledici, koje prethodi onom koje imamo o posledici. Poznavanje posledice može da se nazove jasnim i razgovetnim, ali poznavanje uzroka je savršenije, to jest, adekvatno; a jasno i razgovetno su utemeljeni samo ukoliko proističu iz adekvatnog kao takvog.

Saznanje pomoću uzroka je jedini način saznanja suštine. Uzrok je kao srednji termin koji zasniva vezu atributa i subjekta, princip ili razlog iz koga proističu sva svojstva koja pripadaju stvari. Zato se, prema Aristotelu,

⁵ RPR, 85.

⁶ Up. Aristotel, *Druga analitika*, I, 2, 71b, 30.

⁷ RPR, 92.

stapaju istraživanje uzroka i istraživanje definicije. Otud značaj naučnog silogizma, čije premise daju formalni uzrok ili formalnu definiciju neke pojave, dok zaključak daje materijalni uzrok ili materijalnu definiciju. Celovita definicija u povezanom iskazu ujedinjuje formu i materiju, tako da jedinstvo predmeta ne bude razlomljeno, nego, naprotiv, nekim intuitivnim pojmom potvrđeno. Spinoza po svim tim stavkama prividno ostaje aristotelovac: ističe značaj teorije definicije, postavlja istovetnost istraživanja definicije i istraživanja uzroka, tvrdi konkretno jedinstvo celovite definicije koja obuhvata formalni i materijalni uzrok istinite ideje.

Dekartu nisu nepoznate pretenzije sintetičke metode aristotelovskog tipa: njome se često, kaže on, dokazuju „posledice pomoću uzroka”⁸. Dekart hoće da kaže: sintetička metoda pretenduje da uvek saznađe pomoću uzroka, ali nije uvek uspešna u tome. Temeljna primedba je sledeća: kako bi mogao biti saznat sam uzrok? U geometriji se može saznati pomoću uzroka, zato što je materija jasna i zato što je usaglašena sa čulima. Dekart to prihvata (otud upotreba reči „često”)⁹. Aristotel takođe: tačka, linija, čak i jedinica, jesu principi ili svako od njih je „rod kao subjekat”, nedeljivi elementi dosegnuti intuicijom; postojanje i značenje tih predmeta pretpostavljaju se u isti mah.¹⁰ Ali šta se zbiva u drugim slučajevima, na primer u metafizici, kada je reč o stvarnim bićima? Kako su nađeni uzrok, princip ili srednji termin? Zaista izgleda da nas sam Aristotel upućuje na

⁸ Dekart, *Odgovori na druge primedbe*, AT, IV, p.122 (i ovo mesto je Klerselijeov prevod).

⁹ Isto.

¹⁰ Up. Aristotel, *Druga analitika*, I, 32, 88b, 25–30.

induktivan postupak koji se malo razlikuje od apstrakcije i koji polazi od zbrkanog opažaja posledice. U tom smislu, posledica je ono što je bolje poznato, za nas bolje poznato, nasuprot onome što je „apsolutno bolje poznato”. Kada Aristotel podrobno razmatra načine da se dođe do srednjeg termina ili do uzročne definicije, on polazi od nečeg zbrkanog da bi otud apstrahovao „primerenu” opštost. Zato je formalni uzrok uvek jedno specifično apstraktno obeležje, koje svoje poreklo vodi iz čulne i zbrkane materije. Sa tog stanovišta, jedinstvo formalnog i materijalnog uzroka za Aristotela ostaje puki ideal, isto kao i jedinstvo intuitivnog pojma.

Prema tome, Dekartova teza se predstavlja na sledeći način: sintetička metoda ima preterane ambicije; a ne daje nijedno sredstvo za saznanje realnih uzroka. U stvari, ona polazi od zbrkanog poznavanja posledice i uspinje se ka apstrakcijama koje nam lažno predstavlja kao uzroke; zato se ona, uprkos svojim pretenzijama, zadovoljava time da ispituje uzroke pomoću posledica.¹¹ Nasuprot tome, analitička metoda ima skromnije namere. Time što pre svega izdvaja jasan i razgovetan opažaj posledice, ona daje sredstvo da se iz te posledice logički izvodi pravo saznanje uzroka; zato je ona kadra da pokaže kako same posledice zavise od uzroka. Prema tome, sintetička metoda je legitimna samo pod jednim uslovom: da ne bude prepuštena samoj sebi, da dolazi posle analitičke metode i da se oslanja na prethodno saznanje realnih uzroka. Ništa ne saznajemo pomoću same sintetičke metode, ona nije meto-

¹¹ Dekart, *Odgovor na druge prigovore*: „Sinteza naprotiv, sa svim drugim putem, kao da ispituje uzroke pomoću njihovih posledica (iako, sadrži često dokaz posledica pomoću uzroka).”

da izumevanja; ona je korisna za izlaganje saznanja, za izlaganje onoga što je već „izumljeno“.

Zapaziće se da Dekart nikad ne pokazuje nameru da razgraniči dve metode tako što bi sintezu povezao sa redom bića, a analizu sa redom saznanja. Spinoza isto tako. Prema tome, bilo bi nedovoljno i netačno suprotstaviti Dekarta Spinozi govoreći da prvi sledi red saznanja, a drugi red bića. Iz definicije sintetičke metode, bez sumnje, proizlazi da se ona podudara sa bićem. Međutim, ova konsekvencija je malo važna. Jedini problem je da li sama sintetička metoda može pre svega da nam omogući saznanje principa koje ona pretpostavlja. Može li ona, uistinu, da nam *omogući saznanje* onoga što jeste? Prema tome, jedini problem je: koja je prava metoda u pogledu saznanja?¹² Tu Spinozino protivkartezijanstvo dolazi potpuno do izražaja: prema Spinozi sintetička metoda je jedina prava metoda izumevanja, jedina metoda u redu saznanja koja vredi.¹³ Međutim, takva pozicija je održiva samo ako Spinoza procenjuje da ima sredstva ne samo da preokrene Dekartove primedbe, nego i da prevaziđe teškoće aristotelovstva. Kada predstavlja ono što u *Raspravi o poboljšanju* naziva trećim „načinom saznanja“, on pod tim načinom ili u toj nesavršenoj vrsti grupiše dva vrlo različita postupka,

¹² F. Alquié, u jednom usmenom izlaganju o Dekartu baca svetlo na ovo: „Nigde ne vidim da je sintetički red red stvari... stvar je zaista jedinstvo; to je biće, to je zbrkano jedinstvo; ja unosim red prilikom saznavanja. A treba uspostaviti da red mog saznanja, koji je uvek i red saznanja, bilo da je sintetički bilo analitički, bude istinit“, (*Descartes, Cahiers de Royaumont*, éd. de Minuit, Paris 1957, str. 125).

¹³ *RPR*, 94: „Ispravan put izumevanja jeste da se daju sebi neke definicije kao polazište za obrazovanje misli“ (str. 49).

čiju podjednaku nedovoljnost razotkriva.¹⁴ U prvom se na osnovu jasno saznate posledice izvodi zaključak o uzroku: u ovome se prepoznaje Dekartova analitička metoda i njen postupak implikovanja. Drugi pak „izvodi zaključak iz nečeg opšteg koje je uvek praćeno izvesnim svojstvom“: prepoznaje se Aristotelova sintetička metoda i njen deduktivni postupak pomoću srednjeg termina shvaćenog kao specifično obeležje. Ako Spinoza, ne bez ironije, može tako da ujedini Dekarta i Aristotela, onda je to *zato što apstrahovati nešto opšte iz zbrkanog saznanja posledice ili zaključivati o uzroku na osnovu jasnog saznanja posledice izlazi bezmalo na isto*. Nijedan od tih postupaka ne vodi do adekvatnosti. Dekartova analitička metoda je nedovoljna, ali ni Aristotel nije ništa bolje zamislio dovoljnost sintetičke metode.

Nedostatak starih je, kaže Spinoza, što dušu ne shvataju kao neku vrstu duhovnog automata, to jest mišljenje kao nešto što je određeno sopstvenim zakonima.¹⁵ Prema tome, paralelizam Spinozi daje sredstvo da prevaziđe teškoće aristotelovstva. Formalni uzrok neke ideje nikad nije apstraktna opštost. Univerzalije, rodovi ili vrste, svakako upućuju na sposobnost predstavljanja, ali ta se sposobnost smanjuje ukoliko više stvari shvatamo. Naša moć saznanja je formalni uzrok istinite ideje; i što više stvari razumemo, sve manje formiramo fikcije rodova i vrsta.¹⁶ Aristotel poistovećuje

¹⁴ *RPR*, 19, § III.

¹⁵ *RPR*, 85.

¹⁶ *RPR*, 58: „Da duh, ukoliko manje saznaje... utoliko ima veću moć zamišljanja..., a da što više saznaje sve se više ova njegova moć smanjuje.“ Zaista, što više duh zamišlja, utoliko više njegova moć shvatanja ostaje obavijena, pa, dakle, on manje delotvorno shvata.

formalni uzrok sa vrsnom opštošću, zato što ostaje pri najnižem stepenu moći mišljenja, pošto ne otkriva zakone koji bi ovoj moći omogućile prelazak s jednog realnog bića na drugo, „bez prolaska kroz apstrakcije“. S druge strane, materijalni uzrok neke ideje nije zbrkani čulni opažaj: ideja pojedinačne stvari svoj uzrok uvek nalazi u nekoj drugoj ideji pojedinačne stvari određene da je proizvede.

Suprotstavljen aristotelovskom modelu, Dekart nije mogao da uoči mogućnosti sintetičke metode. Istina je da nam ova metoda, jednim svojim aspektom, ne pomaže da saznamo neke stvari; ali, bilo bi pogrešno na osnovu toga zaključiti da ona jedinu svoju ulogu nalazi u izlaganju. U svom prvom aspektu sintetička metoda je refleksivna, to jest, omogućava nam da saznamo našu moć shvatanja. Takođe je istina da sintetička metoda *izmišlja* neki uzrok u zavisnosti od posledice; ali, ne samo da u tome ne treba videti protivrečnost, nego se tome mora priznati onaj minimum regresije koji nam dopušta da *na najbrži mogući način* dospemo do ideje Boga kao do izvora svih drugih ideja. U tom drugom aspektu metoda je konstruktivna ili genetička. Najzad, ideje koje proističu iz ideje Boga su ideje realnih bića: njihova produkcija je istovremeno i dedukcija realnosti, a forma i materija istinitog poistovećuju se u nadovezivanju ideja. U ovom trećem aspektu metoda je deduktivna. Refleksija, geneza i dedukcija: tri momenta koji zajedno čine sintetičku metodu. Spinoza se u njih uzda da bi prevazišao kartezijanizam i, u isti mah, ublažio nedostatke aristotelovstva.

Razmotrimo sada teoriju bića: vidimo da se Spinozino suprotstavljanje Dekartu premešta, ali ne gubi ništa

od svoje radikalnosti. Uostalom, bilo bi začuđujuće da analitička i sintetička metoda implikuju jednu istu koncepciju bića. Spinozinom ontologijom vladaju pojmovi *uzrok samoga sebe, po sebi i pomoću sebe*. Ovi termini su bili prisutni i kod samog Dekarta; međutim, teškoće na koje je on nailazio u njihovoj upotrebi govore nam da postoje nesaglasnosti između kartezijanizma i spinozizma.

Katerus i Arno su protiv Dekarta već prigovarali: „pomoću sebe“ se kaže negativno i ne znači ništa drugo nego odsustvo uzroka.¹⁷ Čak i kad bi, kao Arno, prihvatili stav: ako Bog nema uzrok, onda je razlog tome puna pozitivnost njegove suštine, a ne nesavršenost našeg razuma, iz njega ne bismo zaključili da je Bog pomoću sebe „pozitivno kao pomoću nekog uzroka“, to jest da je uzrok samoga sebe. Dekart, istina, ocenjuje da je ta polemika prevashodno verbalna. On jedino traži da se prihvati puna pozitivnost Božije suštine: time se neposredno priznaje da ta suština ima ulogu *analognu* ulozi uzroka. Postoji pozitivan razlog iz koga Bog nema uzrok, dakle formalni uzrok zbog koga nema eficientnog uzroka. Dekart precizira svoju tezu na sledeći način: Bog je uzrok samoga sebe, ali *u drugom smislu* nego što je eficientan uzrok uzrok svoje posledice; on je uzrok samoga sebe u smislu da je njegova suština formalni uzrok; a njegova suština nije bukvalno nazvana formalnim uzrokom, nego po analogiji, ukoliko se odnosi prema postojanju analogno tome kako se eficientan uzrok odnosi prema svojoj posledici.¹⁸

¹⁷ Up. Prvi prigovori; Četvrti prigovori.

¹⁸ Dekart, *Odgovori na prve prigovore*: oni koji se drže „samo čistog i uskog značenja eficientnog“, „ne primećuju ovde nijed-

Ova teorija počiva na tri unutrašnje povezana pojma: *ekvivoknost* (Bog je uzrok samoga sebe, ali u drugom smislu nego što je eficientan uzrok stvari koje stvara; otud se biće ne kaže u istom smislu o svemu što jeste, Božanska supstancija i stvorene supstancije, supstancije i modusi, itd.); *eminentnost* (Bog sadrži svu realnost, ali na eminentan način, u drugoj formi nego što je forma stvari koje je stvorio); *analogija* (Bog kao uzrok samoga sebe ne seže do Boga po sebi, nego po analogiji: za Boga se, po analogiji sa eficientnim uzrokom, može kazati da je uzrok samoga sebe ili pomoću sebe „kao“ pomoću nekog uzroka). Ove teze nije toliko eksplicitno formulisao Dekart koliko su dobijene i prihvaćene kao sholastičko i tomističko nasleđe. Međutim, iako se o njima nikad nije raspravljalo, one ostaju od suštinskog značaja, prisutne svuda kod Dekarta, neophodne za njegovu teoriju bića, Boga i njegovih stvorenja. Njegova metafizika ne dobija svoj smisao od njih, ali bez njih bi mnogo izgubila od svog smisla. Zato kartezijanci tako rado iznose teoriju analogije: time oni manje nastoje da učiteljevo delo pomire sa tomizmom, koliko razvijaju jedan bitan element kartezijanizma, koji je kod samog Dekarta ostao implicitan.

Uvek je moguće izmišljati fantastične srodnosti između Dekarta i Spinoze. Na primer, proglašava se da jedna kartezijanska definicija supstancije („ono čemu za njegovo postojanje nije ništa drugo potrebno osim

nu drugu vrstu uzroka koji ima *odnos i analogiju* sa eficientnim uzrokom“. Oni ne primećuju da „nam je potpuno dopušteno da mislimo kako (Bog) *na neki način* pravi istu stvar s obzirom na sebe kao eficientni uzrok s obzirom na svoj učinak“. *Odgovor na četvrtu primedbu*, AT, IX, str. 182–188 („svi ti načini da se govori, koji imaju odnos i analogiju sa eficientnim uzrokom“).

njega samog“), sadrži monističku, čak panteističku sklonost. Što znači prenebregavati implicitnu ulogu analogije u Dekartovoj filozofiji, koja je dovoljna da je zaštiti od svih iskušenja te vrste: kao i kod Tome Akvinskog, čin postojanja, u odnosu na stvorene supstancije, bio bi nešto analogno onome što je on u odnosu na božansku supstanciju.¹⁹ I zaista izgleda da analitička metoda prirodno izlazi na analošku koncepciju bića; sam Tomin postupak spontano vodi do postavljanja jednog analognog bića. Nije čudno što se i kartezijanizam, na svoj način, susreće sa jednom teškoćom već prisutnom u najortodoksnijem tomizmu: uprkos ambicijama, analogija ne uspeva da se oslobodi ekvivoknosti od koje polazi ni od eminentnosti do koje dolazi.

Prema Spinozi, Bog nije uzrok samog sebe u drugom smislu nego što je uzrok svih stvari. *Naprotiv, on je uzrok svih stvari u istom onom smislu u kome je uzrok samoga sebe*.²⁰ Dekart o tome ili kaže previše ili premalo: previše za Arnoa, ali premalo za Spinozu. Jer nije moguće izraz „pomoću sebe“ upotrebljavati u pozitivnom smislu, i uporedo sa tim koristiti „uzrok samoga sebe“ po prosto analogiji. Dekart priznaje da, ako je Božija suština uzrok njegovog postojanja, onda je to u smislu formalnog uzroka, a ne eficientnog uzroka. Upravo je formalni

¹⁹ Dekart, *Principi*, I, § 51 („Šta je supstancija i zašto se taj naziv ne može pridati Bogu i stvorenjima u istom smislu“).

²⁰ E, I, 25, skol. Zanimljivo je da P. Lachize-Rey prilikom navođenja ovog mesta iz *Etike* obrće redosled. On postupa kao da je Spinoza rekao da je Bog uzrok samoga sebe u smislu u kome je uzrok stvari. Tako deformisan navod nije samo prost lapsus, nego u njemu nastavlja da živi „analoška“ perspektiva, pošto najpre navodi eficientnu uzročnost (up. *Les Origines cartesiennes du Dieu de Spinoza*, str. 33–34).

uzrok imanentna suština, on koegzistira sa svojom posledicom i od nje se ne može razdvojiti. Ipak, potreban je pozitivan razlog zbog koga Božije postojanje nema eficientni uzrok i jedno je sa suštinom. Dekart taj razlog nalazi u prostom svojstvu: ogromnosti Boga, njegovom preobilju ili njegovoj beskonačnosti. No, takvo svojstvo može da igra samo ulogu pravila srazmere u analoškom sudu. Pošto takvo svojstvo ne označava ništa od Božije prirode, Dekart time ostaje pri posrednom određenju uzroka samoga sebe: ovaj se izriče u drugom smislu nego eficientni uzrok, ali po analogiji s njim. Prema tome, kod Dekarta nedostaje razlog na osnovu koga bi uzrok samoga sebe mogao da bude sam po sebi dosegnut i neposredno utemeljen u pojmu ili prirodi Boga. Spinoza taj razlog otkriva razlikujući Božiju prirodu i svojstvenosti, apsolutno i beskonačno. Atributi su formalni imanentni elementi koji sačinjavaju apsolutnu Božiju prirodu. Ovi atributi ne mogu da sačine Božiju suštinu, a da ne sačinjavaju njegovo postojanje; oni ne mogu da izraze suštinu, a da ne izražavaju postojanje koje iz nje nužno proističe; zato su postojanje i suština jedno.²¹ Tako atributi sačinjavaju formalni razlog zbog koga je supstancija u samoj sebi uzrok same sebe, neposredno, a ne po analogiji.

Uzrok samoga sebe je pre svega dosegnut sam po sebi; tek pod tim uslovom „po sebi“ i „pomoću sebe“ dobijaju savršeno pozitivno značenje. Odatle proizlazi sledeća konsekvenca: uzrok samoga sebe se više ne kaže u drugom smislu nego eficientni uzrok, naprotiv, upravo se eficientni uzrok kaže u istom smislu u kome i uzrok samoga sebe. Prema tome, Bog proizvodi

²¹ E, I, 20, dok.

isto onako kao što postoji: s jedne strane, on proizvodi nužno, s druge, on nužno proizvodi u istim onim atributima koji sačinjavaju njegovu suštinu. Ovde ponovo nalazimo ona dva aspekta spinozističke univoknosti, univoknost uzroka i univoknost atributa. Od samog početka naših analiza izgledalo nam je da se spinozizam ne može odvojiti od borbe koju je vodio protiv negativne teologije, ali i protiv svake metode koja se služi ekvivoknošću, eminentnošću i analogijom. Spinoza ne samo da razotkriva uvođenje onog negativnog u biće, nego i sve lažne koncepcije afirmacije u kojima ono negativno nastavlja da živi. Ove prežitke Spinoza i dalje nalazi kod Dekarta i dekartovaca, i protiv toga se bori. Spinozistički pojam imanencije i nema drugi smisao: on izražava dvostruku univoknost uzroka i atributa, to jest, jedinstvo eficientnog i formalnog uzroka, i istovetnost atributa koji sačinjava suštinu supstancije i atributa koji je implikovao suštinama stvorenja.

Ne bi se reklo da Spinoza stvorenjima, svodeći ih tako na modifikacije ili moduse, oduzima svaku sopstvenu suštinu ili svaku moć. Univoknost uzroka ne znači *da uzrok samoga sebe i eficientni uzrok imaju jedan jedini i isti smisao, nego da se oba izriču u istom smislu o onome što je uzrok*. Univoknost atributa ne znači da supstancija i modusi imaju isto biće ili isto savršenstvo: supstancija je u sebi, modifikacije su u supstanciji kao u drugoj stvari. Ne kažu se u istom smislu ono što je u drugoj stvari i ono što je u sebi, ali biće se formalno kaže u istom smislu o onome što je u sebi i o onome što je u drugoj stvari: isti atributi, uzeti u istom smislu, sačinjavaju suštinu jednog, a implikovani su suštinom drugog. Štaviše, kod Spinoze ovo zajedničko biće nije, kao kod Dunska Skota, neutralno Biće, indiferentno prema ko-

načnosti i beskonačnosti, prema *in-se* i *in-alio*. Naprotiv, to je kvalifikovano Biće supstancije, u kome supstancija ostaje u sebi, ali i ono u kome su modusi kao u drugoj stvari. Prema tome, imanencija je novi lik koji, kod Spinoze, poprima teorija univoknosti. Sintetička metoda prirodno vodi do postavljanja ovog zajedničkog bića ili ovog imanentnog uzroka.

U Dekartovoj filozofiji izvesne aksiome se stalno vraćaju. Najvažnija je ta da Ništa nema svojstava. Iz nje, u pogledu kvantiteta, proizlazi da je svako svojstvo svojstvo nekog bića: dakle, sve je biće ili svojstvo, supstancija ili modus. U pogledu kvaliteta, iz nje pak proizlazi da je svaki realitet savršenstvo. U pogledu uzročnosti, da posledica ne može imati više realnosti nego uzrok, inače bi nešto bilo proizvedeno iz ničega. Najzad, u pogledu modaliteta, ne mogu da postoje akcidencije u pravom smislu, pošto je akcidencija svojstvo koje ne bi nužno implikovalo biće na koje se odnosi. Upravo je Spinoza za sve ove aksiome dao novo tumačenje saobrazno teoriji imanencije i zahtevima sintetičke metode. I Spinozi se zaista čini da Dekart nije shvatio smisao i konsekvence stava: Ništa nema svojstava. S jedne strane, mnoštvo supstancija postaje nemoguće: ne postoje nejednake i ograničene supstancije, niti neograničene jednake jer „bi one morale dobijati nešto iz ničega“²². S druge strane, reći da je svaki realitet savršenstvo, nedovoljno je. Mora se onda priznati i da je sve u prirodi jedne stvari realitet, to jest savršenstvo; „Reći da je priroda stvari nalagala ograničenje i da ona stoga mora biti jedino ograničena, ne znači ništa; jer

²² KR, I, gl. 2, 2, bel. 2 (str. 43).

priroda stvari ne bi mogla učiniti tako nešto kad stvar ne bi postojala.“²³ Prema tome, ne bi trebalo misliti da supstancija po prirodi trpi ograničenje zahvaljujući sopstvenoj mogućnosti.

Kao što ne postoji mogućnost supstancije u zavisnosti od njenog atributa, tako isto ne postoji ni kontingentnost modusa u odnosu na supstanciju. Nije dovoljno pokazati, kao Dekart, da akcidencije nisu realne. Kod Dekarta su modusi supstancije ostali akcidentalni, zato što im je potrebna spoljašnja uzročnost koja ih, na neki način, „stavlja“ u tu supstanciju. Ali, suprotnost modusa i akcidencije, zapravo, već pokazuje da je nužnost jedino stanje bića, njegova jedina modalnost: Bog je uzrok svih stvari u istom smislu u kome je uzrok samoga sebe; prema tome, sve je, po svojoj suštini ili po svom uzroku, nužno. Najzad, istina je da je uzrok savršeniji od posledice, a supstancija savršenija od modusa; no, i pored toga što ima više realnosti, uzrok ne sadrži realnost svoje posledice u nekoj drugoj formi ili na neki drugi način nego što su oni od kojih zavisi sama posledica. Sa Dekartom se od superiornosti uzroka prelazi na superiornost nekih formi bića nad nekim drugim, dakle, na ekvivoknost ili na analogiju realnog (pošto Bog sadrži realitet u višoj formi, nego što je ona koja je implikovana u stvorenjima). Tim prelaskom se utemeljuje pojam eninentnosti; ali taj prelaz je radikalno nelegitiman. Protiv Dekarta Spinoza postavlja jednakost svih formi bića i univoknost realnog, koja proističe iz te jednakosti. Filozofija imanencije se, u svakom pogledu, pokazuje kao teorija jednog Bića, jednakog Bića i univoknog i opšteg Bića.

²³ KR, I, gl. 2, 5, bel. 3 (str. 43).

Ona traži uslove istinskog potvrđivanja, tako što razotkriva sve postupke koji oduzimaju biću njegovu punu pozitivnost, to jest, zajedništvo formi.

Glava XI

Imanencija i istorijski elementi izraza

Postavljaju se dva problema. Kakve su logičke veze između imanencije i izraza? I: kako se ideja izražajne imanencije istorijski obrazovala u izvesnim filozofskim tradicijama? Ne isključujući složenost tih tradicija, kao ni to da one objedinjuju veoma raznorodne podsticaje.

Kako izgleda, sve počinje sa platonovskim problemom učestvovanja. Platon je u vidu hipoteze prikazao više shema učestvovanja: učestvovati znači uzeti deo; ali, znači i oponašati; i još znači primiti od demona... Prema tim shemama učestvovanje se tumači čas materijalno, čas pomoću oponašanja, čas pomoću „demonâ“. Ali, u svim slučajevima teškoće kao da imaju isti razlog: kod Platona, princip učestvovanja se, pre svega, traži na strani učesnika. Učestvovanje se najčešće pojavljuje kao pustolovina koja od spolja pridolazi onome u čemu se učestvuje, kao nasilje koje ono trpi. Ako se učestvovanje sastoji u uzimanju dela, onda se ne vidi kako bi ono u čemu se učestvuje izbeglo da trpi deljenje *ili* odvajanje. Ako učestvovanje znači oponašanje, onda je potreban spoljašnji zanatlija kome ideja služi kao model. A ne vidi se jasno koju bi, najzad, ulogu imao posrednik uopšte,

zanatlija ili demon, ako to ne bi bilo kako prisiljavanje onog čulnog na reprodukciju inteligibilnog, tako i prisiljavanje Ideje na prepuštanje tome da u njoj učestvuju stvari kojima se protivi njena priroda. Kod Platona, čak i kada se bavi međusobnim učestvovanjem ideja, odgovarajuća moć je shvaćena više kao moć učestvovanja nego kao moć onoga u čemu se učestvuje.

Glavni zadatak posle Platona nalaže da se problem obrne. Traži se princip koji učešće čini mogućim, ali mogućim sa stanovišta onoga u čemu se učestvuje. Novoplatonovci ne polaze od karakteristika učesnika (mnostvenost, čulnost) da bi se pitali kakvo je nasilje potrebno da bi učešće postalo moguće. Naprotiv, oni nastoje da otkriju unutrašnji princip i unutrašnje kretanje koji učestvovanje zasnivaju na onome u čemu se učestvuje kao takvom, na strani onoga u čemu se učestvuje kao takvom. Plotin zamera Platonu da je učestvovanje sagledao sa male strane.¹ Zapravo, ono u čemu se uzima učešće ne prelazi kod učesnika. Ono u čemu se uzima učešće ostaje u sebi; u njemu se uzima učešće, ukoliko ono proizvodi, a ono proizvodi ukoliko daje. Ali, da bi dalo ili proizvelo ono ne mora da izlazi iz sebe. To

¹ Plotin, VI, 4, § 2, 27–32: „Ali mi [platoničari] verujemo da se biće nalazi u onom čulnom, a zatim ono što je svuda stavljamo *tamo*; onda se pitamo, budući da predstavljamo sebi ono čulno kao nešto veliko, kako se ona priroda koja je tamo može prostirati u nečemu što je toliko veliko. No, to što se naziva velikim jeste malo, a ono što se smatra malim, to je veliko, pošto ono celo prvo stiže do svakog dela onoga što je čulno“ (Plotin, *Eneade*, Beograd 1984, prevod Slobodan Blagojević (prevod znatno izmenjen)). Plotin ovde ističe neophodnost da se platonovski problem obrne, i da se pođe od onoga u čemu se učestvuje, i čak od onoga na čemu se zasniva učestvovanje u onome u čemu se učestvuje.

je program koji je formulisao Plotin: poći od najvišeg, podrediti oponašanje genezi ili proizvođenju, a nasilje zameniti *darom*. Ono u čemu se učestvuje se ne deli, ono se ne oponaša spolja, niti ga prinuđuju posrednici čineći nasilje nad njegovom prirodom. Učestvovanje nije ni materijalno ni oponašajuće ni demonsko: ono je emanativno. Emanacija znači, u isti mah, uzrok i dar: uzročnost posredstvom darovanja, ali i proizvodno davanje. Istinska delatnost jeste delatnost onoga u čemu se učestvuje; učesnik je samo posledica i prima ono što mu uzrok daje. Emanativni uzrok je Uzrok koji daje, Dobro koje daje i Vrlina koja daje.

Kada unutrašnji princip učestvovanja tražimo *na strani* onoga u čemu se učestvuje, onda ga nužno moramo naći „s onu stranu“ ili „iznad“. Nema ni govora da princip koji učestvovanje čini mogućim sam bude nešto u čemu se učestvuje ili u čemu bi se moglo učestvovati. Iz tog principa sve emanira; on daje sve. A on sam nije ono u čemu se učestvuje, jer učestvovanje se događa samo sledstveno onome što on daje i u onome što on daje. U tom smislu je Proklo izradio svoju duboku teoriju o Onome u čemu se ne može učestvovati; učestvovanje postoji samo na osnovu principa u kome se ne može učestvovati, ali koji omogućava učestvovanje. Već je Plotin pokazivao da je Jedno nužno više od svojih darova, da daje ono što ono samo nema ili da ono samo nije ono što je davanjem dato.² Emanacija će uopšte biti predstavljena u formi trijade: davalac, dato i primalac. Učestvovati uvek znači učestvovati sledstveno ono-

² Up. Plotin, VI, 7, § 17, 3–6. Teoriju o Onome u čemu se ne može učestvovati, o darodavcu i daru postojano su razvijali i produbljivali Proklo i Damaskin u svojim komentarima Parmenida.

me što je dato. Prema tome, mi moramo da govorimo ne samo o genezi učesnika, već i o genezi samog onog u čemu se učestvuje, koje objašnjava činjenicu da se u njemu učestvuje. Dvostruka geneza, onog datog i primaoca: posledica, koja prima, opredeljuje svoje postojanje kada potpuno preuzme ono što joj se daje; ali ona ga potpuno preuzima samo ako se okrene ka davaocu. Davalac je viši od svojih darova kao svojih proizvoda, u njemu se može učestvovati na osnovu onoga što on daje, ali se u njemu samom ili na osnovu njega samog ne može učestvovati; i time on utemeljuje učešće.

Već možemo da odredimo karakteristike po kojima emanativan uzrok i imanentan uzrok imaju kako logički nešto zajedničko, tako i duboke razlike. Zajednička crta im je što ne izlaze iz sebe: *oni ostaju u sebi* da bi proizvodili.³ Kada Spinoza definiše imanentan uzrok, on insistira na ovoj definiciji, na kojoj počiva izvesno izjednačavanje imanencije i emanacije.⁴ Razlikuju se, pak, po načinu proizvodnje. *Iako emanativan uzrok ostaje u sebi,*

³ O uzroku ili razlogu koji ostaju u sebi da bi proizvodili, i o značaju ove teme kod Plotina, up. R. Arnou, *Praxis i Theoria*, Alcan, 1921, str. 8–12.

⁴ *Kratka rasprava* definiše imanentan uzrok kao uzrok koji deluje u samom sebi (I, gl. 2, 24). Po tome je on sličan emanativnom uzroku, i Spinoza ih poredi u svom proučavanju kategorija uzroka (KR, I, gl. 3, 2). I u *Etici* će koristiti *effluere* da bi označio način na koji modusi slede iz supstancije (I, 17, skol.); a u *Pismu* 43, Ostenu (III, 161), *omnia necessario a Dei natura emanare*. Spinoza izgleda odstaje od tradicionalnog razlikovanja koje mu je dobro poznato: kaže se da se uzročnost imanentnog uzroka razlikuje od njegovog postojanja, dok se emanativna uzročnost ne razlikuje od postojanja uzroka (up. Heereboord, *Meletemata philosophica*, t. II, p. 229). Ali, upravo Spinoza ne može da prihvati ovu razliku.

proizvedena posledica nije u njemu i ne ostaje u njemu. O Jednom kao prvom principu ili kao uzroku uzroka, Plotin kaže: "upravo zato što u njemu nema ničeg postaje iz njega sve"⁵. Kada podseća da posledica nije odvojena od uzroka, on misli na neprekidnost toka i zračenja, a ne na aktualnu inherenciju nekog sadržaja. Emanativan uzrok proizvodi po tome što daje, ali je s onu stranu toga datog: tako da posledica izlazi iz uzroka, postoji samo time što izlazi iz uzroka i određuje svoje postojanje samo obraćajući se uzroku iz koga je izašla. Zato se određenje postojanja posledice ne može odvojiti od preobraćenja u kome se uzrok, iz perspektive transcendentne svrhovitosti, pojavljuje kao Dobro. Nasuprot tome, kada posledica „imanira“ u uzroku, umesto da iz njega emanira, uzrok je imanentan. Imanentan uzrok je definisan time što je posledica u njemu, pa mada je to kao u nečem drugom, ipak u njemu jeste i u njemu ostaje. Koliko posledica ostaje u uzroku toliko i uzrok ostaje u samom sebi. S tog stanovišta, suštinsko razlikovanje uzroka i posledice ne može da se protumači kao degradacija. Sa stanovišta imanencije, suštinsko razlikovanje ne isključuje, nego implikuje jednakost bića: ono biće koje, u uzroku, ostaje u sebi, i ono u kome ostaje posledica kao u nečem drugom – isto su biće.

Plotin kaže i ovo: Jedno nema „ničeg zajedničkog“ sa stvarima koje dolaze posle njega.⁶ Jer emanativan uzrok nije samo viši od posledice nego je viši i od onoga što on daje posledici. Ali zašto je prvi uzrok baš Jedno?

⁵ Plotin, V, 2, § 1, 5.

⁶ Plotin, V, 5, § 4. Nesumnjivo da, prema Plotinu, postoji forma zajednička svim stvarima; ali, to je forma svrhovitosti, forma Dobrog, koja se mora tumačiti u analoškom smislu.

Dajući biće svemu što jeste, on je nužno s onu stranu bića ili supstancije. Time je emanacija, u svom čistom stanju, neodvojiva od sistema Jedno-više od bića; prva hipoteza iz *Parmenida* dominira celokupnim novoplatonovstvom.⁷ A emanacija se isto tako ne da odvojiti ni od negativne teologije ili od analoške metode koja uvažava eminentnost principa ili uzroka. Proklo pokazuje da u slučaju samoga Jednog negacija generiše afirmacije koje se primenjuju na ono što Jedno daje i na ono što proishodi iz Jednog. Štaviše, na svakom stadijumu emanacije mora se priznati prisustvo nečega u čemu se ne može učestvovati iz koga stvari proishode i kome se obraćaju. Prema tome, emanacija služi kao princip jednom hijerarhizovanom univerzumu; u njemu je razlika među bićima uopšte shvaćena kao hijerarhijska razlika; svaki član je kao slika višeg člana koji mu prethodi, i definiše se pomoću stepena svoje udaljenosti od prvog uzroka ili prvog principa.

Prema tome, pojavljuje se druga razlika između emanativnog i imanentnog uzroka. Imanencija, sama za sebe, implikuje čistu ontologiju, teoriju Bića u kojoj je Jedno tek svojstvo supstancije i onoga što jeste. Osim toga, imanencija u čistom stanju zahteva princip jednakosti bića ili postavljanje jednakog-Bića: ne samo da je biće jednako u sebi, nego se biće pojavljuje na jednak način prisutno u svim bićima. A Uzrok je svuda jednako blizu: nema udaljenog uzroka. Bića nisu defi-

⁷ Up. E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, Vrin, 1948, str. 42: „U učenju o Biću, ono niže postoji samo zahvaljujući biću onog višeg. U učenju o Jednome, naprotiv, opšti je princip da ono niže jeste samo zahvaljujući tome što ono više nema biće; zaista, ono više daje samo ono što ni samo nema, pošto da bi moglo da da tu stvar ono bi moralo da bude iznad nje.“

nisana svojim rangom u nekoj hijerarhiji, nisu više ili manje udaljena od Jednoga, nego svako od njih neposredno zavisi od Boga, pošto učestvuje u jednakosti bića i neposredno prima od Boga sve što može da primi saglasno svojoj suštini, nezavisno od bilo kakve blizine ili udaljenosti. Štaviše, imanentnost u čistom stanju zahteva univokno Biće koje formira Prirodu i koje se sastoji od pozitivnih formi, zajedničkih proizvođaču i proizvodu, uzroku i posledici. Znamo da imanentnost ne ukida različnost suština; ali su potrebne zajedničke forme koje sačinjavaju suštinu supstancije kao uzroka, i koje pritom sadrže suštine modusa kao posledica. Zato superiornost uzroka opstaje sa stanovišta imanencije, ali ne povlači nikakvu eminentnost, to jest, nikakvo postavljanje principa s onu stranu formi prisutnih u posledici. Imanencija se suprotstavlja bilo kakvoj eminentiji uzroka, negativnoj teologiji, analoškoj metodi, hijerarhijskoj koncepciji sveta. U imanenciji sve je afirmacija. Uzrok je viši od posledice, ali ne viši od onoga što daje posledici. Ili tačnije, on ništa ne „daje“ posledici. Učestvovanje mora da se misli potpuno pozitivno, ne na osnovu eminentnog dara, nego na osnovu formalne zajednice koja ne ukida razlikovanje suština.

Ako ima toliko razlika između emanacije i imanencije kako se one mogu, makar delimično, istorijski izjednačiti? To je stoga što se u samom novoplatonovstvu, a pod uticajem stoika, jedan istinski imanentan uzrok, *de facto*, pridružio emanativnom uzroku.⁸ Već na nivou Jednoga metafora sfere i zračenja prilično ispravlja

⁸ M. de Gandijak [M. de Gandillac] ovu temu je razmatrao u *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1942.

strogu teoriju hijerarhije. Ali, naročito prva emanacija daje ideju imanentnog uzroka. Iz Jednoga emanira Um ili Biće; međutim, ne postoji samo uzajamna imanentnost bića i uma, nego um sadrži sve umove i sve umsko, kao što biće sadrži sva bića i sve vrste bića. „On [Um] pun je onoga što je rodio i što je takoreći ponovo progutao, zato što ga poseduje u sebi.”⁹ Nesumnjivo je da iz uma, kad na njega dođe red, emanira nova hipostaza. Ali, um dejstvuje tako, kao emanativni uzrok, tek kada dosegne tačku svoga savršenstva; a doseže je samo kao imanentni uzrok. Biće i um su i dalje Jedno, ali Jedno koje jeste i koje zna, Jedno iz druge hipoteze *Parmenida*, Jedno u kome je prisutno mnoštvo, i koje je i samo u mnoštvu prisutno. Plotin pokazuje da je biće istovetno sa brojem u stanju sjedinjavanja, a bića istovetna sa brojem u stanju razvoja (to jest, „objašnjenom” broju).¹⁰ Već kod Plotina postoji sprega jednakosti Bića i nademinentnosti Jednog.¹¹ Damaskin dovodi vrlo daleko opis tog stanja Bića, u kome je, s jedne strane, mnoštvo sakupljeno u Jednom, usredsređeno u njemu i obuhvaćeno njime, ali u kome se, s druge strane, i jedno objašnjava u mnogima.

Takvo je poreklo jednog para pojmova koji će poprimati sve veći značaj u srednjovekovnim i renesansnim filozofijama: *complicare-explicare*.¹² Sve stvari prisutne

⁹ Plotin, V, 1, § 7, 30.

¹⁰ Plotin, VI, 6, § 9. Termin *exelittein* (objasniti, razviti) ima veliki značaj kod Plotina i njegovih sledbenika, u ravni teorije bića i uma.

¹¹ Up. Plotin, VI, 2, § 11, 15 „moguće je da nešto što nije manje biće bude manje jedno”, (Plotin, *Eneade, op. cit.*).

¹² Boetije govoreći o Večnom Biću koristi izraze *comprehendere, complectiri* (up. *Uteha filozofije*, proza 6). Par supstantiva *com-*

su u Bogu koji ih komplikuje, a Bog prisustvuje svim stvarima koje ga eksplikuju i implikuju. Niz uzastopnih i podređenih emanacija zamenjen je saprisustvom dvaju korelativnih kretanja. Jer koliko stvari ostaju u Bogu, eksplikujući ga ili ga implikujući, toliko Bog ostaje u sebi da bi stvari komplikovao. Prisustvovanje stvari Bogu sačinjava inherentnost, kao što prisustvovanje Boga stvarima sačinjava implikaciju. Jednakost bića umesto hijerarhije hipostaza; jer isto je biće koje se nalazi u prisustvu i ono u čijem se prisustvu one nalaze. Imanencija se definiše pomoću komplikacije i eksplikacije, inherencije i implikacije uzetih zajedno. Stvari ostaju inherentne Bogu, koji ih komplikuje, kao što Bog ostaje implikovao stvarima, koje ga eksplikuju. Bog komplikator se eksplikuje kroz sve stvari: „Bog je univerzalna komplikacija, u smislu da je sve u njemu; i univerzalna eksplikacija, u smislu da je on u svemu.”¹³ Učestvovanje ne nalazi više svoj princip u emanaciji, čiji bi više ili manje blizak izvor bilo Jedno, nego u neposrednom i adekvatnom izražavanju jednog apsolutnog Bića koje obuhvata sva bića i eksplikuje se pomoću suštine svakoga od njih. Izražavanje sadrži sve te aspekte: komplikaciju, eksplikaciju, inherenciju, implikaciju. Ovi aspekti izražavanja su isto tako i kategorije imanencije; imanencija se pokazuje izražajna, izraz imanentan, u sistemu logičkih relacija u kome su ova dva pojma korelativna.

plicatio-explicatio, ili priloga *complicative-explicative*, dobija veliku važnost kod Boetijevih komentatora, a naročito u školi iz Šartra u XII veku. Ali, tek sa Nikolom Kuzanskim i Brunom ovi pojmovi stižu strog filozofski status.

¹³ Nikola Kuzanski, *Docta ignorantia*, II, gl. 3.

Sa tog stanovišta, ideja izražavanja izvodi na videlo istinsku delatnost onoga u čemu se učestvuje, kao i mogućnost učestvovanja. Novi princip imanencije u ideji izražavanja nalazi svoju potvrdu. Izražavanje se pojavljuje kao jedinstvo mnoštva, kao komplikacija mnoštva i eksplikacija Jednog. Sam Bog se izražava u svetu; svet je izraz, eksplikacija bića koje je Bog ili Jednog koje jeste. U Bogu je svet promovisan tako da gubi svoje granice ili konačnost, i učestvuje neposredno u božanskoj beskonačnosti. Metafora kruga čije je središte svuda, a kružnica nigde, odgovara samom svetu. Između Boga i sveta odnos izražavanja ne utemeljuje istovetnost suština, nego jednakost bića. Jer je isto biće prisutno u Bogu, koji komplikuje sve stvari saglasno sopstvenoj suštini, i u stvarima koje ga eksplikuju saglasno njihovoj suštini ili modusu. Tako da se Bog mora definisati kao istovetan sa Prirodom *koja komplikuje*, a Priroda kao istovetna sa Bogom *koji eksplikuje*. Međutim, ova jednakost ili istovetnost u različitosti, uspostavlja dva momenta u izražavanju kao celini: Bog se izražava u svojoj Reči, njegova Reč izražava božansku suštinu; ali se i Reč, sa svoje strane, izražava kroz univerzum koji izražava sve stvari prema modusu koji svakoj od njih suštinski pripada. Reč je Božiji izraz, izraz-jezik; Univerzum je izraz toga izraza, izraz-lik ili fizionomija. (Ova klasična tema dvostrukog izraza se ponovo može naći kod Ekharta: Bog se izražava kroz Reč, koja je unutrašnji i nemi govor; reč se izražava kroz svet, koji je lik ili ospoljena reč.¹⁴)

¹⁴ O kategoriji izraza kod Majstor Ekharta, up. Lossky, *Theologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (Vrin, 1960).

Pokušali smo da pokažemo kako se izražajna imanencija Bića kalemila na emanativnu transcendentnost Jednoga. Ipak, kod Plotina i njegovih nastavljača imanentni uzrok ostaje podređen emanativnom uzroku. Tačno je da se biće ili um „eksplikuju“; ali se jedino može eksplikovati ono što je već mnoštveno i što nije prvi princip. „Razvio se [um] želeći da poseduje sve – koliko bi mu bilo bolje da to nije pozeleo jer ovako je postao drugi.“¹⁵ Imanentno biće i imanentno mišljenje ne mogu da formiraju apsolut, već pretpostavljaju prvi princip, emanativan uzrok i transcendentnu svrhu, iz kog principa sve proističe i čemu se sve obraća. Ovaj prvi princip, Jedno, koje je iznad bića, nesumnjivo, virtuelno sadrži sve stvari: *on je eksplikovan*, ali, za razliku od uma i bića, ne *eksplikuje se on sam*.¹⁶ On nije aficiran onim što ga izražava, pa je trebalo sačekati da, tokom srednjeg veka, renesanse i reformizma, novoplatonovstvo dostigne svoj najrazvijeniji oblik, da bi se videlo kako imanentni uzrok zadobija sve veći značaj, kako Biće postaje suparnik jednom, kako izražavanje postaje suparnik emanaciji i ponekad teži da je istisne. Često se tražilo ono što filozofiju renesanse čini modernom filozofijom; potpuno se držimo teze Aleksandra Koarea, za koga je specifična kategorija izraza ono što karakteriše način mišljenja te filozofije.

Pa ipak, izvesno je da ova ekspresionistička težnja nije u potpunosti uspela. Koliko joj hrišćanstvo ide na-

¹⁵ Plotin, III, 8, § 8. i V, 3, § 10: „Ono što se (be) objašnjava je mnoštveno.“

¹⁶ Plotin, VI, 8, § 18, 18: „Preko tih poluprečnika pokazuje se kakvo je ono [središte], kao nešto razvijeno što, međutim, nije (u njima) razvijeno.“

ruku svojom teorijom Reči, a naročito svojim ontološkim zahtevima, koji od prvog principa prave neko Biće, toliko je i potiskuje pomoću još snažnijeg zahteva da se održi transcendentnost božanskog bića. Na taj način vidimo da optužba za imanenciju i panteizam svejedno predstavlja pretnju za filozofe, i da filozofi pre svega nastoje da izbegnu tu optužbu. Već se kod Skota Eriugene treba diviti filozofski istančanim kombinacijama u kojima su pomirena prava izražajne imanencije, emanativne transcendencije i uzornog stvaranja *ex nihilo*. U stvari, transcendencija Boga stvaraoca je sačuvana zahvaljujući analoškoj koncepciji Bića, ili bar zahvaljujući eminentnoj koncepciji Boga koja ograničava domašaj jednakog Bića. Sam princip jednakosti Bića je protumačen analoški; sva sredstva simbolizma čuvaju transcendenciju. Prema tome, ono neizrazivo je održano unutar samog izraza. Nije se dogodio povratak Plotinu; niti povratak na poziciju Jednog, neizrecivog i iznad Bića. Jer se isti Bog, isto beskonačno biće, kao imanentni uzrok potvrđuje i izražava u svetlu, a kao predmet negativne teologije, koja poriče sve što se tvrdilo o njegovoj imanenciji, ostaje neizraziv i transcendentan. Međutim, čak se i u tim uslovima imanencija pojavljuje kao granična teorija, ispravljena pomoću emanativne i kreacionističke perspektive. Razlog tome je prost: izražajna imanencija, bez pune koncepcije univoknosti, bez pune potvrde univoknog bića, nije sama sebi dovoljna.

Izražajna imanencija se nakalemila na temu emanacije, koja joj delom ide naruku, a delom je potiskuje. Ali ona se isto tako, pod sličnim uslovima, ukršta i sa temom stvaranja. U jednom svom vidu stvaranje, izgleda, odgovara na isti problem kao i emanacija; uvek je reč o tome da se nađe princip učestvovanja upravo na stra-

ni onog u čemu se učestvuje. Ideje se stavljaju u Boga: mesto da upućuju na nižu instancu koja bi ih uzimala za uzore ili ih prisiljavala da se spuste u ono čulno, one same imaju uzornu vrednost. Predstavljajući beskonačno Božije biće, one takođe predstavljaju sve što Bog hoće da učini i što može da učini. Ideje u Bogu *su uzorne sličnosti*; stvari stvorene *ex nihilo* su *oponašajuće sličnosti*. Učestvovanje je oponašanje, ali se princip oponašanja nalazi na strani modela ili onoga što se oponaša: ideje se ne izdvajaju u odnosu na Boga, nego se izdvajaju u odnosu na stvari čije moguće učešće u samom Bogu one zasnivaju. (Malbranš će definisati Ideje u Bogu kao principe izražavanja, koji predstavljaju Boga kao nešto u čemu se može učestvovati ili što se može oponašati.)

Ovaj put je zacrtao Sveti Avgustin. No, i tu se opet pojam izraza pojavljuje da bi u isti mah odredio i status uzorne sličnosti i status oponašajuće sličnosti. Sveti Bonaventura je, kao sledbenik Svetoga Avgustina, onaj koji daje najveći značaj ovom dvostrukom određenju: dve sličnosti obrazuju konkretnu ukupnost „izražajne“ sličnosti. Bog se izražava svojom Rečju ili uzornom Idejom; ali uzorna ideja izražava mnoštvo stvari koje se mogu stvoriti i koje su stvorene. Takav je paradoks izraza kao takvog: unutrašnji i večan, on je jedan u odnosu na ono što se izražava, a mnoštven u odnosu na izraženo.¹⁷ Iz-

¹⁷ Sveti Bonaventura razvija trijadu izraza, koja obuhvata Istinu koja se izražava, izraženu stvar i sami izraz: *In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimens una sola est et re et ratione; ipsae autem res quae exprimuntur habent multiformitatem vel actualem vel possibilem; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas; sed secundum id ad quod est tenet se ex parte rerum quae exprimuntur* (*De Scientia Christi*, Opera omnia, V, 14 a). O rečima

raz je kao zračenje koje od Boga, koji se izražava, vodi ka izraženim stvarima. Budući da je on sâm izražavajuće (a nije ono izraženo), on se podjednako širi na sve, bez ograničenja, kao sama božanska suština. Tu opet nailazimo na princip jednakosti na osnovu koga sveti Bonaventura poriče svaku hijerarhiju među Idejama kakve su u Bogu. Zaista, teorija izražajne sličnosti implikuje izvesnu imanenciju. Ideje su u Bogu; dakle, stvari su, po svojoj uzornoj sličnosti, u Bogu. Ali, zar ne bi trebalo da i same stvari, kao imitacije, budu u Bogu? Zar nema izvesne inherentnosti kopije u odnosu na model?¹⁸ Ova konsekvencija se može izbeći samo održavanjem strogo analoške koncepcije bića. (Sam sveti Bonaventura stalno suprotstavlja izražajnu sličnost i univoknu sličnost ili sličnost univokacije.)

Većina prethodno pomenutih autora se istovremeno nadovezuje na dve tradicije: emanaciju i imitaciju, emanativni uzrok i uzorni uzrok, Pseudo-Dionisije i Sveti Avgustin. Ali, ono što je važno jeste da se ova dva puta spajaju u pojmu izraza. To se vidi već kod Skota Eriugene, koji obrazuje filozofiju izraza koja je čas „sličnosna“ čas „emanativna“. *Emanacija vodi ka izrazu-objašnjenju. Stvaranje vodi ka izrazu-sličnosti.* I zaista, izraz

„izraziti“, „izraz“ kod Svetog Avgustina i Svetog Bonaventure, up. E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure* (Vrin, 3. izdanje), str. 124–125.

¹⁸ U tom smislu Nikola Kuzanski primećuje: „Mora zaista slika da bude sadržana u svom modelu, jer inače ona ne bi bila prava slika... Model je, sledstveno tome, u svim slikama, i sve su slike u njemu. Tako nijedna slika nije ni više ni manje od modela. I zato su sve slike slike jednog istog modela“, („Igra kuglom“, *Oeuvres choisies*, str. 530).

ima dvostruki vid: s jedne strane on je ogledalo, model i sličnost; s druge strane, seme, drvo i grana. Ali, nikada ove metafore ne uspevaju sasvim. Ideja izraza biva potisnuta čim nikne. Zato što teme stvaranja ili emanacije ne mogu da se liše izvesnog minimuma transcencije, što osujećuje „ekspresionizam“ da do kraja razvije imanenciju koju sadrži. Imanencija je prava filozofska vrtoglavica, neodvojiva od pojma izraza (dvostruka imanencija izraza u onome što se izražava i izraženog u izrazu).

Čini nam se da je značenje spinozizma sledeće: potvrditi imanenciju kao princip; osloboditi izraz od svake podređenosti nekakvom emanativnom ili uzornom uzroku. *Sam izraz prestaje kako da emanuje tako i da nalikuje.* Međutim, takav rezultat može da se postigne samo u perspektivi univoknosti. Bog je uzrok sviju stvari u istom smislu u kome je uzrok samoga sebe; on proizvodi isto onako kao što formalno postoji, ili kao što sebe objektivno saznaje. Prema tome, on proizvodi stvari u istim onim formama koje sačinjavaju njegovu suštinu, a ideje u ideji sopstvene suštine. Međutim, isti oni atributi koji formalno sačinjavaju Božiju suštinu sadrže sve formalne suštine modusa, a ideja Božije suštine obuhvata sve objektivne suštine ili sve ideje. Stvari uopšte su modusi božanskog bića, to jest, sadrže iste one attribute koji sačinjavaju suštinu toga bića. U tom smislu, svaka sličnost je univokna, budući da se definiše prisustvom kvaliteta koji je zajednički uzroku i posledici. Koliko proizvedene stvari nisu imitacije, toliko ni ideje nisu modeli. Čak ni ideja Boga nema ničeg uzornog, s obzirom na to da je, u svom formalnom biću, i sama proizvedena. Obratno, ideje ne oponašaju stvari. Njihovo formalno biće proizlazi iz atributa mišljenja; a

ako predstavljaju, onda je to samo ukoliko učestvuju u apsolutnoj moći mišljenja koja je, sama po sebi, jednaka apsolutnoj moći proizvođenja ili delanja. Na taj način je svaka oponašateljska ili uzorna sličnost isključena iz odnosa izražavanja. Bog se izražava u formama koje sačinjavaju njegovu suštinu, kao i u Ideji koja tu suštinu reflektuje. Izraz se kaže i za biće i za znanje, u isti mah. Ali samo su univokno biće i univokno znanje izražajni. Supstancija i modusi, uzrok i posledice jesu, i jesu saznati samo pomoću zajedničkih formi koje aktualno sačinjavaju suštinu onog prvog i koji aktualno sadrže suštinu ovih drugih.

Zato Spinoza uzajamno suprotstavlja dve oblasti koje su, u prethodnim tradicijama, uvek brkane: oblast izraza i izražajnog saznanja, koje je jedino adekvatno saznanje; oblast znakova i saznanja pomoću znakova, pomoću apofaze ili pomoću analogije. Spinoza razlikuje različite vrste znakova: pokazatelje, pomoću kojih zaključujemo na osnovu našeg telesnog stanja; imperativne znakove, pomoću kojih shvatamo zakone kao moralne zakone; znakove otkrivenja, koji nas sami po sebi teraju na poslušnost i koji nam, u najboljem slučaju, otkrivaju izvesne Božije svojstvenosti. U svakom slučaju, saznanje pomoću znakova nikad nije izražajno i pripada prvoj vrsti saznanja. Pokazatelj nije izraz, nego zbrkano stanje obavijanja u kome ideja ostaje nemoćna da se eksplicira ili da izrazi sopstveni uzrok. Imperativ nije izraz, nego zbrkani utisak koji čini da poverujemo kako su istinski Božiji izrazi, zakoni prirode, ujedno i zapovesti. Otkrivenje nije izraz, već kultura neizrazivog, zbrkano i relativno saznanje pomoću koga pridajemo Bogu određenja analogna našim određenjima (razum, volja), spremni da spasemo Božiju superiornost emi-

nencijom u svakom rodu (Jedno, nademinentan, itd). Zahvaljujući univoknosti, Spinoza daje pozitivan sadržaj ideji izraza, suprotstavljajući je trima vrstama znakova. Suprotnost izraza i znakova je jedna od temeljnih teza spinozizma.

Trebalo je još osloboditi izraz svakog traga emanacije. Novoplatonovstvo je crpelo deo svoje snage iz sledeće teze: proizvođenje se ne obavlja pomoću sastavljanja (dodavanja vrste rodu, davanje forme materiji), nego pomoću razlikovanja i diferencijacije. Međutim, novoplatonovstvo je bilo zahvaćeno raznorodnim zahtevima: trebalo je da razlika bude proizvedena polazeći od bezrazličnog ili apsolutno Jednog, a da ipak bude aktualna; trebalo je da bude aktualna, a ipak da ne bude numerička. Ovi zahtevi objašnjavaju napore novoplatonovstva da definiše stanje bezrazličnih razlika, nepodeljenih podela, nemnoštvenih mnoštvenosti. Spinoza, naprotiv, nalazi drugi put za svoju teoriju razlikovanja. Povezana sa univoknošću, ideja formalne razlike, to jest, realne razlike koja nije i ne može biti numerička, omogućava mu da neposredno pomiri ontološko jedinstvo supstancije sa kvalitativnom mnoštvenošću atributa. Daleko od toga da emaniraju iz nekakvog eminentnog Jednog, realno različiti atributi sačinjavaju suštinu supstancije, koja je apsolutno jedna. Supstancija nije kao Jedno iz koga bi proishodilo paradoksalno razlikovanje; atributi nisu emanacije. Jedinstvenost supstancije i razlikovanje atributa su korelativi koji sačinjavaju izraz u njegovoj ukupnosti. Razlikovanje atributa je isto što i kvalitativno sastavljanje ontološki jedne supstancije; supstancija se razlikuje u beskonačno mnogo atributa, koji su kao njene aktualne forme ili njeni sastavni kvaliteti. Prema tome, pre svake proizvodnje, ima jedno

razlikovanje, ali to razlikovanje je ujedno i sastavljanje same supstancije.

Tačno je da se proizvodnja modusa obavlja pomoću diferencijacije. Ali, tu je reč o čisto kvantitativnoj diferencijaciji. Ako realna razlika nikad nije numerička, obratno, numerička razlika je suštinski modalna. Broj, nesumnjivo, više odgovara misaonim bićima nego samim modusima. Iako broj loše izražava prirodu kvantiteta, ipak je modalno razlikovanje kvantitativno razlikovanje. To se dobro vidi u spinozističkoj koncepciji učestvovanja.¹⁹ Teorije emanacije i stvaranja su saglasne oko toga da odbace svaki materijalni smisao učestvovanja. Kod Spinoze, naprotiv, upravo nas sam princip učestvovanja obavezuje da ga tumačimo kao materijalno i kvantitativno učestvovanje. Učestvovati znači imati deo, biti deo. Atributi su kao dinamički kvaliteti kojima odgovara apsolutna Božja moć. Modus je u svojoj suštini svakako izvestan stepen, izvestan kvantitet nekog kvaliteta. Samim tim, on je, u atributu koji ga sadrži, kao neki deo Božje moći. Budući da su atributi opšte forme, oni su uslovi pod kojima supstancija ima svemoć istovetnu sa njenom suštinom, i pod kojima modusi takođe imaju deo te moći koja je istovetna sa njihovom suštinom. Božija moć se modalno izražava ili objašnjava, ali jedino pomoću ove kvantitativne diferencijacije i unutar nje. Zato u spinozizmu čovek gubi svaku povlasticu koju je imao zahvaljujući nekom tobože samo njemu svojstvenom kvalitetu, a koji mu pripada samo s obzirom na oponašajuće učestvovanje. Modusi se razlikuju kvantitativno: svaki modus izražava ili objašnjava Božiju

¹⁹ Reč i pojam *Učestvovanja* (učestvovanje u Božijoj prirodi, Božijoj moći) stalna je tema *Etike* i *Pisama*.

suštinu, ukoliko se ta suština sama objašnjava pomoću suštine modusa, to jest, deli se saglasno kvantitetu koji odgovara tome modusu.²⁰

Modusi istog atributa se ne razlikuju rangom, bliskošću ili udaljenošću u odnosu na Boga. Oni se razlikuju kvantitativno, kvantitetom ili kapacitetom njihove odgovarajuće suštine koja uvek neposredno učestvuje u božanskoj supstanciji. Čini se da kod Spinoze opstaje nekakva hijerarhija između neposrednog beskonačnog modusa, posrednog konačnog modusa i konačnih modusa. Ali Spinoza stalno podseća da *Bog nije nikad, u pravom smislu, udaljeni uzrok*.²¹ Bog, shvaćen pod nekim atributom, jeste bliski uzrok odgovarajućeg neposrednog beskonačnog modusa. Što se tiče beskonačnog modusa koji Spinoza naziva posrednim, on proističe iz već modifikovanog atributa; ali, prva modifikacija ne interveniše kao posredni uzrok u sistemu emanacija, ona se javlja kao modalitet pod kojim sam Bog u samom sebi proizvodi drugu modifikaciju. Ako razmotrimo suštine konačnih modusa, videćemo da one ne obrazuju hijerarhijski sistem u kome bi manje moćne zavisile od moćnijih, nego obrazuju jedan aktualno beskonačan skup, sistem uzajamnih implikacija u kome je svaka suština saglasna sa svima drugima, i u kome su sve suštine uključene u proizvodnju svake druge. Bog svaku suštinu neposredno proizvodi zajedno sa svima drugima. Najzad, sami postojeći modusi imaju Boga kao svoj neposredni uzrok. Nema sumnje

²⁰ Up. *E*, IV, 4, dok.

²¹ Svaki put kad Spinoza govori o „poslednjem ili daljem uzroku“, on precizira da formulu ne treba bukvalno shvatati: up. *KR*, I, gl. 3, 2; *E*, I, 28, skol.

da konačni postojeći modus ne upućuje na atribut, nego na nešto drugo; on ima svoj uzrok u nekom drugom postojećem modusu. Ali, Bog je moć koja za svaki modus određuje koju će posledicu imati neki uzrok. Nikad ne ulazimo u beskonačni regres; dovoljno je razmotriti neki modus zajedno s njegovim uzrokom da bi se došlo neposredno do Boga kao do principa koji određuje da taj uzrok ima baš tu posledicu. U tom smislu Bog nikad nije udaljeni uzrok, čak ni postojećih modusa. Otud čuvena spinozistička formula „ukoliko...“. Uvek je Bog taj koji proizvodi neposredno, ali pod raznim modalitetima: ukoliko je beskonačan, ukoliko je modifikovan modifikacijom koja je i sama beskonačna; ukoliko je aficiran posebnom modifikacijom. Hijerarhija emanacija je zamenjena hijerarhijom modaliteta u samom Bogu; ali u svakom modalitetu, Bog se izražava neposredno ili direktno proizvodi svoje posledice. Zato je svaka posledica u Bogu i ostaje u Bogu, zato je sam Bog prisutan u svakoj od svojih posledica.

Supstancija se izražava pre svega u samoj sebi. Ovaj prvi izraz je formalan ili kvalitativan. Supstancija se izražava u formalno, kvalitativno i realno različitim atributima; svaki atribut izražava suštinu supstancije. Ovde se opet sreće dvostruko kretanje komplikacije i implikacije: supstancija „komplikuje“ attribute, a svaki atribut eksplicuje suštinu supstancije, supstancija se eksplicuje pomoću svih atributa. Ovaj prvi izraz, koji prethodi bilo kakvom proizvođenju, je poput konstituisanja same supstancije. Ovde se pokazuje prva primena principa jednakosti: ne samo da je supstancija jednaka svim atributima, nego je svaki atribut jednak drugima, nijedan nije viši ili niži. *Supstancija se izražava za samu sebe.* Ona se izražava u ideji Boga, koji obuhvata sve

attribute. Bog sebe ne izražava niti sebe objašnjava, a da pritom sebe ne saznaje. Ovo drugo izražavanje je predmetno, ono implicuje novu upotrebu principa jednakosti: moć mišljenja, koja odgovara ideji Boga, jednaka je moći postojanja, koja odgovara atributima. Ideja Boga (Sin ili Reč) ima složen status: predmetno jednaka supstanciji, ona je, u svom formalnom biću, samo proizvod. Ona nas vodi do trećeg izražavanja: *Supstancija se izražava iznova, atributi se, pak, izražavaju u modusima.* Ovo izražavanje jeste proizvođenje samih modusa: Bog proizvodi isto onako kao što sebe saznaje; on sebe ne saznaje ako ne proizvodi beskonačno mnogo stvari, i ako ne saznaje sve ono što proizvodi. Bog proizvodi u istim onim atributima koji sačinjavaju njegovu suštinu, on misli sve što proizvodi u istoj onoj ideji koja saznaje njegovu suštinu. Na taj način su svi modusi izražajni, kao i ideje koje im odgovaraju. Atributi „komplikuju“ suštine modusa, i pomoću njih se objašnjavaju, kao što Ideja Boga obuhvata sve ideje i pomoću njih se objašnjava. Ovo treće izražavanje je kvantitativno. Pa će, kao i sam kvantitet, imati dve forme: intenzivnu formu u suštinama modusa, ekstenzivnu kada modusi pređu u postojanje. Princip jednakosti ovde nalazi svoju poslednju primenu: ne tako što bi modusi bili jednaki samoj supstanciji, nego tako što superiornost supstancije ne povlači nikakvu eminentnost. Modusi su izražajni upravo ukoliko sadrže iste one kvalitativne forme koje sačinjavaju suštinu supstancije.

Treći deo

Teorija konačnog modusa

Suština modusa: prelaz od beskonačnosti na konačnost

I kod Spinoze nalazimo klasično poistovećivanje atributa i kvaliteta. Atributi su večni i beskonačni kvaliteti: u tom smislu su nedeljivi. Prostiranje je, kao supstancijalni kvalitet ili atribut, nedeljivo. Svaki atribut je, kao kvalitet, nedeljiv. Ali, svaki kvalitet-atribut ima takođe beskonačan kvantitet, koji je pak, pod izvesnim uslovima, deljiv. Ovaj beskonačni kvantitet atributa obrazuje materiju, ali samo modalnu materiju. Prema tome, atribut se deli modalno, a ne realno. On ima delova koji se razlikuju modalno: modalnih delova, a ne realnih ili supstancijalnih. Ovo važi za protežnost kao i za druge attribute: „zar nema u protežnosti delova pre svakog modusa? Ni u kom slučaju, odgovaram.”¹

Međutim, u *Etici* se pokazuje da reč „deo” mora da se razume na dva načina. Ponekad je reč o delovima moći, to jest intrinzičnim ili intenzivnim delovima, pravim stepenima, stepenima moći ili intenziteta. Tako se suštine modusa definišu kao stepeni moći (Spinoza susreće jednu dugu sholastičku tradiciju prema kojoj *modus*

¹ KR, I, gl. 2, 19, bel. 6. (str. 44).

intrinsicus = gradus = intensio).² Ali ponekad je takođe reč i o ekstrinzičnim ili ekstenzivnim delovima, koji su jedni drugima spoljašnji, koji jedni na druge deluju od spolja. Tako su najprostija tela poslednje ekstenzivne modalne podele prostiranja. (Ne treba misliti da je ekstenzija naročita odlika prostiranja: modusi prostiranja se bitno definišu stepenima moći, i obratno, atribut kao što je mišljenje i sam ima ekstenzivne modalne delove, ideje koje odgovaraju najprostijim telima.³)

Sve se zbiva kao da svaki atribut aficiraju dva kvantiteta, koji su i sami beskonačni, a, pod određenim uslovima, svaki na svoj način deljivi: intenzivni kvantitet, koji se deli na intenzivne delove ili stepene; ekstenzivni kvantitet, koji se deli na ekstenzivne delove. Nije dakle iznenađujuće što povrh kvalitativne beskonačnosti atributa koji se odnose na supstanciju, Spinoza pravi aluziju na dve čisto modalne kvantitativne beskonačnosti. On, u pismu Mejeru, piše: „Neke stvari su (beskonačne) zahvaljujući uzroku od koga zavise, a ipak, kada ih shvatimo apstraktno, one mogu da se podele na delove i da se shvate kao konačne; neke druge mogu da se nazovu beskonačnima ili, ako više volite, neodređenima, zato što ne mogu da se izjednače ni sa jednim brojem, iako se mogu shvatiti kao veće ili manje.”⁴ Ali to pokreće mnoge probleme: u čemu se sastoje ove dve beskonačnosti? Kako i pod kojim uslovima se one mogu deliti?

² Problem intenziteta ili stepena igra, naročito u XIII i XIV veku, važnu ulogu: može li kvalitet da bude aficiran raznim stepenima, a da ne promeni formalni razlog ili suštinu? I da li ta aficiranost pripada samoj suštini ili jedino postojanju? Teorija unutrašnjeg modusa ili stepena posebno je razvijana u skotizmu.

³ Up. E, II, 15, post. i dok.

⁴ Pismo 12, Meyeru, III, str. 42.

Kakvi su njihovi odnosi, i kakvi su odnosi njihovih odgovarajućih delova?

Šta Spinoza naziva suštinom modusa? Posebnu suštinu ili pojedinačnu suštinu? Njegova teza se može ovako sažeti: suštine modusa nisu ni logičke mogućnosti ni matematičke strukture ni metafizički entiteti, nego su fizički realiteti, *res physicae*. Spinoza hoće da kaže da suština kao suština ima nekakvo postojanje. *Sušтина modusa ima postojanje koje se ne meša sa postojanjem odgovarajućeg modusa*. Suština modusa postoji, ona je realna i aktualna, čak i ako modus čija je ona suština aktualno ne postoji. Odatle Spinozina koncepcija nepostojećeg modusa: ovaj nije nešto moguće, nego predmet čija je ideja nužno obuhvaćena idejom Boga, kao što je njegova suština nužno sadržana u nekom atributu.⁵ Prema tome, ideja o nepostojećem modusu je nužni predmetni korelat suštine modusa. Svaka suština je suština nečega; suština modusa je suština nečega što mora biti shvaćeno u beskonačnom razumu. Za samu suštinu se ne kaže da je moguća; takođe se neće reći da nepostojeći modus teži, zahvaljujući svojoj suštini, da pređe u postojanje. U tim dvema tačkama između Spinoze i Lajbnica postoji radikalna suprotnost: kod Lajbnica suština ili individualni pojam je logička mogućnost, i nije odvojena od izvesne metafizičke realnosti, to jest od „zahteva za postojanjem”, težnje ka postojanju.⁶ Kod

⁵ E, II, 8, post. i kor. (II, 8, skol. 2: imamo istinite ideje o modifikacijama koje ne postoje, jer se „njihova suština tako sadrži u drugome, da se oni pomoću toga drugoga mogu shvatiti“.)

⁶ Leibnitz, *De l'origine radicale des choses* [O radikalnom poreklu stvari]: „Postoji u mogućim stvarima, to jest u samoj moguć-

Spinoze to nije tako: suština nije mogućnost, nego ima realno postojanje koje pripada isključivo njoj; nepostojanjem modusa ništa ne nedostaje i on ništa ne traži, već nestaje u Božijem razumu kao korelat realne suštine. Ni metafizička realnost ni logička mogućnost, *suština modusa je čista fizička realnost*.

Zato suštine modusa imaju eficientni uzrok kao i postojeći modusi. „Bog nije samo eficientni uzrok postojanja nego i suštine stvari.“⁷ Kada Spinoza pokazuje da suština modusa ne obuhvata postojanje, on, svakako, hoće pre svega da kaže da suština nije uzrok postojanja modusa. Ali, on hoće takođe da kaže da suština nije uzrok sopstvenog postojanja.⁸

nosti ili suštini, nekakav zahtev za postojanjem ili, da tako kažemo, nekakva pretenzija na postojanje, jednom reči, suština sama od sebe teži postojanju.“

⁷ E, I, 26, post.

⁸ U E, I, 24, post. i dok. Spinoza kaže da „suština stvari proizvedenih od Boga ne obavlja postojanje“. Što će reći: suština neke stvari ne obavlja postojanje te stvari. Ali u korolaru iz I, 24 dodaje: „Jer, bilo da stvari postoje ili da ne postoje, kad god obratimo pažnju na njihovu suštinu saznajemo da ona ne sadrži u sebi ni postojanje ni trajanje. Zato njihova suština ne može biti uzrok ni svoga postojanja ni svoga trajanja (*neque suae existentiae neque suae durationis*)“. Prevodioci, kako izgleda, zapanjujuće pogrešno tumače Spinozu kada mu pripisuju suprotno od onoga što je rekao: „Zato njihova suština ne može biti uzrok ni njihovoga postojanja ni njihovoga trajanja.“ [Tako stoji i u prevodu na srpski K. Atanasijević. – *Prim. prev.*] Čak i da je ova verzija moguća, što ona apsolutno nije, ne bi se moglo shvatiti šta korolar donosi novoga u odnosu na dokaz. Ova pogreška je nesumnjivo izazvana aluzijom na trajanje. Kako bi Spinoza mogao da govori o „trajanju“ suštine, kad suština nema trajanja? Međutim, u I, 24 se još ne zna da suština nema trajanja. A i nakon što Spinoza to bude rekao, upotrebiće reč trajanje vrlo uopšteno, u smislu koji bi doslovno uzet bio netačan: up. V, 20, skol. Izgleda

Ne zato što bi postojala realna razlika između suštine i njenog sopstvenog postojanja; razlikovanje suštine i postojanja je dovoljno zasnovano čim se prihvati da suština ima uzrok koji se razlikuje. Tada, zaista, suština nužno postoji, ali postoji zahvaljujući svome uzroku (a ne po sebi). Ovde se prepoznaje princip čuvene teze Dunska Skota i, pre toga, Avicene: postojanje se nužno pridružuje suštini, ali zahvaljujući njenom uzroku; prema tome, ono nije uključeno u suštinu ili njome obavijeno; ono se njoj pridodaje. Ono se njoj ne pridodaje kao realno različit čin, nego samo kao neka vrsta krajnjeg određenja koje proishodi iz uzroka suštine.⁹ Jednom reči, suština uvek ima postojanje koje zaslužuje zahvaljujući svome uzroku. Zato se, kod Spinoze, ujedinjuju sledeća dva stava: *suštine imaju postojanje ili fizičku realnost; Bog je eficientni uzrok suština*. Postojanje suštine i njeno uzrokovano biće su jedna i ista stvar. Prema tome, ne treba brkati spinozističku teoriju sa izgled sličnom kartezijanskom teorijom: kada Dekart kaže da Bog proizvodi, čak i suštine, on hoće da kaže da se Bog ne pokorava nijednom zakonu, da stvara sve, pa čak i mogućnost. Spinoza, naprotiv, hoće da kaže da suštine nisu mogućnosti, nego da one imaju puno aktualno postojanje koje im pripada zahvaljujući njihovom uzroku. Suštine modusa mogu se poistovetiti sa

nam da je I, 24 u celini organizovan na sledeći način: 1) suština neke proizvedene stvari nije uzrok postojanja te stvari (dokaz); 2) ali ona nije uzrok ni svog sopstvenog postojanja kao suštine (korolar); 3) otud postavka I, 25, Bog je uzrok, čak i suštine stvari.

⁹ E. Gilson je, na završnim stranicama poglavlja o Aviceni i Dunsu Skotu, pokazao kako razlikovanje suštine i postojanja ne mora nužno biti realno razlikovanje (up. *L'être et l'essence*, Vrin, 1948, str. 134, str. 159).

mogućnostima samo ukoliko ih shvatimo apstraktno, to jest odvojimo ih od uzroka koji ih postavlja kao realne ili postojeće stvari.

Ako su sve suštine *međusobno usaglašene* onda je to baš zato što one nisu uzrok jedne drugima, nego sve imaju Boga za uzrok. Kada ih konkretno razmatramo, povezujući ih sa uzrokom od koga zavise, mi ih stavljamo sve zajedno kao koegzistentne i međusobno usaglašene.¹⁰ Sve suštine su međusobno usaglašene posredstvom postojanja ili realnosti, koja proishodi iz njihovog uzroka. Jedna suština može da se razdvoji od drugih samo apstraktno, kada se razmatra nezavisno od principa proizvodnje koji važi za sve njih. Zato suštine obrazuju potpuni sistem, aktualno beskonačan skup. Za taj skup se kaže, kao u *Pismu Mejeru*, da je beskonačan po svome uzroku. Prema tome, mi moramo da pitamo: kako se suštine modusa međusobno razlikuju, kada se one jedne od drugih ne mogu razdvojiti? Kako su one pojedinačne kada obrazuju beskonačan skup? Što se svodi na pitanje: u čemu se sastoji fizička realnost suština kao takvih? Poznato je da ovaj problem koji se tiče pojedinačnosti i realnosti ujedno, stvara mnoštvo teškoća u spinozizmu.

Ne izgleda da je Spinoza imao od početka jasno rešenje, pa čak ni jasnu postavku problema. Dva čuvena mesta iz *Kratke rasprave* zastupaju tezu da, sve dok sami modusi ne postoje, njihove se suštine ne razlikuju jedne od drugih; da nemaju dakle u sebi nikakav princip individualnosti.¹¹ Individuacija bi se sprovodila samo

¹⁰ O usaglašenosti suština, up. *E*, I, 17, skol.

¹¹ a) *KR*, str. 128. dodatak, o ljudskoj duši: „Ali trebalo bi još uočiti da su pomenute modifikacije, iako nijedna od njih nije real-

pomoću postojanja modusa, a ne pomoću njegove suštine. (Ipak, već je *Kratkoj raspravi* potrebna hipoteza o posebnim suštinama pojedinačnih modusa, i tu hipotezu koristi u punoj meri.)

Ali, možda su ta dva mesta iz *Kratke rasprave* više dvosmislena, nego što radikalno isključuju svaku pojedinačnost i svako razlikovanje suština kao takvih. Jer prvo mesto kao da kaže sledeće: dok god neki modus ne postoji, njegova suština postoji samo kao sadržana u atributu; no, ne može sama ideja suštine da se razlikuje nečim čega nema u prirodi; prema tome, ona ne može da predstavlja nepostojeći modus tako da se ovaj razlikuje od atributa i drugih modusa. Isto kaže i drugo mesto: dok god neki modus ne postoji, ideja njegove suštine ne može da obavi nekakvo različito postojanje; dok god je zid sav beo, ne možemo ništa da zahvatimo što se od njega razlikuje ili što se u njemu razlikuje. (Ova teza nije napuštena čak ni u *Etici*: dok god neki modus ne postoji, njegova suština je sadr-

na, ipak sve sadržane u svojim atributima; a pošto niti među atributima niti pak među suštinama modifikacija nema nikakve nejednakosti, ne bi onda ni u ideji moglo biti ikakve posebnosti, jer nje nema u prirodi. Ako pak neki od ovih modusa otkrivaju svoje posebno postojanje, razlikujući se po tome, na izvestan način, od svojih atributa (jer bi se onda njihovo posebno postojanje u atributu javilo subjektom njihove suštine), postojala bi u tom slučaju izvesna posebnost između suština modusa, pa, dakle, i između njihovih objektivnih suština, nužno sadržanih u ideji.“ b) *KR*, II, glava XX, beleška 3: „Ako se pod označavanjem stvari podrazumeva njena suština bez postojanja, ideja suštine ne bi mogla biti smatrana kao nešto posebno; bilo bi to moguće jedino onda kada je postojanje dato zajedno sa suštinom, jer postoji u tom slučaju predmet kojeg ranije nije bilo. Ako bi, na primer, zid bio beo sav, u njemu se ne bi razlikovala suština od postojanja.“

žana u atributu, njegova ideja je obuhvaćena u ideji Boga; prema tome, ova ideja ne može da obavi ne- kakvo različito postojanje, ni da se razlikuje od drugih ideja.)¹²

U svemu rečenom, „razlikovati se“ je oštro suprot- stavljeno ovom „biti sadržan“. Budući da su modusi sa- mo sadržani u atributu, suštine modusa se od njega ne razlikuju. *Prema tome, razlikovanje je uzeto u smislu spo- ljašnjeg razlikovanja*. Argumentacija je sledeća. Suštine modusa su sadržane u atributu; dok god neki modus ne postoji, nije moguće nikakvo spoljašnje razlikovanje između njegove suštine i atributa, kao ni između njego- ve suštine i drugih suština; prema tome, nijedna ideja ne može da predstavlja ili da zahvata suštine modusa kao spoljašnje delove atributa, ni kao spoljašnje delove jednih u odnosu na druge. Ova teza može da se učini čudnovatom pošto pretpostavlja, obratno, da postojeći modusi nisu protivni spoljašnjem razlikovanju, nego ga čak zahtevaju. Odložićemo za kasnije analizu ove stav- ke. Primetimo samo da postojeći modus ima trajanje; i ukoliko traje on nije prosto sadržan u atributu, kao što i njegova ideja nije prosto obuhvaćena idejom Boga.¹³ Trajanje je ono što postojećim modulusima obezbeđuje čisto spoljašnju individuaciju.

¹² E, II, 8, post. i skol.

¹³ E, II, 8, kor.: „I čim se o pojedinačnim stvarima kaže da po- stoje, ne samo ukoliko su obuhvaćene u božjim atributima, nego i ukoliko se kaže da one traju, njihove ideje sadrže u sebi takođe postojanje, pomoću koga se kaže da one traju. (Takođe II, 8, skol.: kada se stvarno nacrtaju neki pravi uglovi koji su u krugu, tada „nji- hove ideje ne postoje samo ukoliko su obuhvaćene jedino u ideji kruga, nego i ukoliko sadrže u sebi postojanje onih pravih uglova; time se oni razlikuju od svih ostalih ideja ostalih pravih uglova.“)

Ukoliko je zid beo, nikakav lik se neće razlikovati ni od njega ni u njemu. To jest: u tom stanju kvalitet nije aficiran nečim što bi se od njega razlikovalo spolja. Ali, ostaje pitanje da li postoji neki drugi tip modalne di- stinkcije, kao spoljašnji princip individuacije. Štaviše, sve navodi na misao da je individuacija pomoću po- stojanja modusa nedovoljna. Možemo da razlikujemo postojeće stvari samo ukoliko je pretpostavljeno da su njihove suštine različite; isto tako, svako spoljašnje razlikovanje izgleda da zaista pretpostavlja prethodno unutrašnje razlikovanje. Prema tome, verovatno je da suština modusa bude pojedinačna u samoj sebi, čak i kada odgovarajući modus ne postoji. Ali kako? Vratimo se Dunsu Skotu: belina, kaže on, ima promenljive intenzitete; ovi se ne pridodaju belini kao što se stvari dodaju jedna drugoj, kao što se lik dodaje zidu na kome ga crtamo; stepeni intenziteta su unutrašnja određenja, unutrašnji modusi beline, koja ostaje univokno ista ma u kom modalitetu je shvatali.¹⁴

Izgleda da je kod Spinoze zaista tako: suštine modu- sa su unutrašnji modusi ili intenzivni kvantiteti. Atribut- kvalitet univokno ostaje ono što jeste, s obzirom na to da sadrži sve stepene koji ga aficiraju ne modifikujući formalni razlog; prema tome, suštine modusa se razli- kuju od atributa kao intenzitet od kvaliteta, a međusob- no se razlikuju kao razni stepeni intenziteta. Moguće je misliti da se Spinoza, ne razvijajući eksplicitno tu teori-

¹⁴ Up. Duns Scot, *Opus oxoniense*, I, D3, q. 1 i 2, a. 4, n. 17. Po- ređenje između Spinoze i Duns Skota se ovde odnosi samo na temu intenzivnog kvantiteta ili stepena. Teorija individuacije, koju u narednom odeljku izlažemo kao Spinozinu, potpuno je različita od Skotove.

ju, zaputio prema ideji nekakvog razlikovanja ili pojedinačnosti svojstvene suštinama modusa kao takvima. Razlika među bićima (suštinama modusa) istovremeno je unutrašnja i čisto kvantitativna; jer je kvantitet o kome je ovde reč intenzivni kvantitet. Samo se kvantitativno razlikovanje bića miri sa kvalitativnim identitetom apsoluta. Ali, ovo kvantitativno razlikovanje nije privid, to je unutrašnja razlika, razlika u intenzitetu. Tako da za svako konačno biće mora da se kaže kako *izražava apsolut*, prema intenzivnom kvantitetu koji sačinjava njegovu suštinu, to jest prema njegovom stepenu moći.¹⁵ Kod Spinoze individuacija nije ni kvalitativna ni spoljašnja, već je kvantitativno-unutrašnja, intenzivna. U tom smislu, postoji zaista istovremeno razlikovanje suština modusa i u odnosu na attribute koji ih sadrže i u međusobnom odnosu. Suštine modusa se ne razlikuju na spoljašnji način, s obzirom na to da su sadržani u atributu; to ih ne sprečava da u atributu koji ih sadrži imaju sebi svojstven tip razlikovanja ili pojedinačnosti.

Intenzivni kvantitet je beskonačni kvantitet, a sistem suština je aktualno beskonačni niz. Reč je o beskonačnosti „po uzroku”. U tom smislu atribut sadrži, to jest komplikuje sve suštine modusa; on ih sadrži kao beskonačni niz stepena koji odgovaraju njegovom intenzivnom kvantitetu. Međutim, jasno se vidi da ova beskonačnost, u jednom smislu, nije deljiva: ona se ne može podeliti na ekstenzivne ili spoljašnje delove, osim pomoću apstrakcije. (Ali, pomoću apstrakcije odvajamo

¹⁵ Kod Fihtea i kod Šelinga se može naći sličan problem o kvantitativnoj razlici i formi kvantitabilnosti u njihovom odnosu sa manifestacijom apsolutnog (up. Fihteovo pismo Šelingu, oktobar 1801, *Fichte's leben II*, Zweite Abth. IV, 28, str. 357).

suštine od njihovih uzroka i od atributa koji ih sadrži, shvatamo ih kao proste logičke mogućnosti i povlačimo iz njih svaku fizičku realnost). Zapravo, suštine modusa su, prema tome, neodvojive, one se definišu svojom potpunom međusobnom usaglašenosti. I pored toga, one nisu ništa manje pojedinačne ili posebne i međusobno različite na osnovu unutrašnjeg razlikovanja. U svom konkretnom sistemu, sve suštine su obuhvaćene u proizvodnji svake od njih: ne samo suštine nižeg stepena, nego i suštine višeg stepena, pošto je niz aktualno beskonačan. Ipak, u tom konkretnom sistemu, svaka suština je proizvedena kao nesvodiv stepen, nužno aprehendovan kao pojedinačna jedinica. Takav je sistem „komplikacije” suština.

Suštine modusa su svakako delovi beskonačnog niza. Ali, u jednom vrlo specijalnom smislu: to su intenzivni ili unutrašnji delovi. Trebalo bi izbeći da se pojedinačne spinozističke suštine lajbnicovski tumače. Pojedinačne suštine nisu mikrokosmosi. One nisu sve obuhvaćene u svakoj, već su sve zajedno sadržane u proizvođenju svake od njih. Suština modusa je jedna *pars intensiva*, a ne *pars totalis*.¹⁶ Kao takva ona ima izražajnu moć, ali ta izražajna moć mora biti shvaćena na način koji se vrlo mnogo razlikuje od Lajbnicovog. Jer status suština modusa upućuje na čisto spinozistički problem, u perspektivi apsolutno beskonačne supstan-

¹⁶ Ponekad se suštine u Spinozinom smislu tumače preterano lajbnicovski. Tako Huan, *Le Dieu de Spinoza*, 1914, str. 277: suštine „svaka sa posebne tačke gledišta, obuhvataju beskonačnost realnog i u svojoj unutrašnjoj prirodi predstavljaju mikroskopsku sliku celokupnog univerzuma”.

cije. To je problem prelaza od beskonačnosti na konačnost. Supstancija je kao apsolutni ontološki identitet svih kvaliteta, apsolutno beskonačna moć, moć postojanja u svim formama i moć mišljenja svih formi; atributi su beskonačne forme ili beskonačni kvaliteti i kao takvi nedeljivi. Prema tome, konačnost nije ni supstancijalna ni kvalitativna. Međutim, ona nije ni privid: ona je modalna, to jest kvantitativna. Svaki supstancijalni kvalitet ima modalno-intenzivni kvantitet, koji je i sam beskonačan, i koji se aktualno deli na beskonačno mnogo unutrašnjih modusa. Ovi unutrašnji modusi, koji su svi zajedno sadržani u atributu, jesu intenzivni delovi samoga atributa. Samim tim, oni su delovi Božije moći, pod atributom koji ih sadrži. To je smisao u kome smo već videli da modusi nekog božanskog atributa nužno učestvuju u Božijoj moći: sama njihova suština je deo Božije moći, to jest stepen moći ili intenzivni deo. I ovde se opet svođenje stvorenja na stanje modusa pojavljuje kao uslov pod kojim je njihova suština moć, to jest nesvodivi deo Božije moći. Tako su modusi u svojoj suštini izražajni: oni izražavaju Božiju suštinu, svaki prema stepenu moći koja sačinjava njegovu suštinu. Kod Spinoze individuacija konačnosti ne ide od roda ili vrste ka individui, od opšteg ka posebnom; ona ide od beskonačnog kvaliteta ka odgovarajućem kvantitetu, koji se deli na nesvodive delove, unutrašnje ili intenzivne.

Glava XIII

Postojanje modusa

Znamo da postojanje suštine nekog modusa nije postojanje samog tog modusa. Postoji suština nekog modusa koji sam ne postoji: suština nije uzrok postojanja modusa. Uzrok postojanja modusa je, dakle, neki drugi modus koji i sam postoji.¹ Ali, ovaj beskonačni regres nam ne kaže u čemu se sastoji postojanje. Ipak, ako je tačno da neki postojeći modus „potrebuje“ vrlo mnogo drugih postojećih modusa, onda već možemo zamisliti da je i on sam sastavljen od vrlo mnogo delova koji mu dolaze odnekud, koji počinju da mu pripadaju čim on, zahvaljujući nekom spoljašnjem uzroku, počne da postoji, koji se obnavljaju u igri uzroka sve dok on postoji i koji prestaju da mu pripadaju čim umre.² Tada možemo reći u čemu se sastoji postojanje modusa: *postojati, znači imati aktualno vrlo mnogo delova (plurimae)*. Ovi sastavni delovi su spoljašnji kako suštini modusa tako i jedni drugima: to su ekstenzivni delovi.

¹ E, I, 28, post. i dok.

² Ideja velikog broja spoljašnjih uzroka i ideja velikog broja sastavnih delova obrazuju dve povezane teme: up. E, II, 19, dok.

Verujemo da kod Spinoze nema postojećeg modusa koji nije aktualno sastavljen od vrlo mnogo ekstenzivnih delova. Nema postojećeg tela u protežnosti koje nije sastavljeno od vrlo mnogo prostih tela. A i sama duša je, kao ideja postojećeg tela, sastavljena od vrlo mnogo ideja koje odgovaraju sastavnim delovima tela, i koje se međusobno razlikuju spolja.³ Štaviše, sposobnosti koje pripadaju duši, utoliko ukoliko je ona ideja postojećeg tela, pravi su ekstenzivni delovi, koji prestaju da pripadaju duši čim i samo telo prestane da postoji.⁴ To su, dakle, kako izgleda, prvi elementi spinozističke sheme: suština modusa je određen stepen intenziteta, stepen nesvodive moći; modus postoji kad god ima aktualno vrlo mnogo ekstenzivnih delova koji odgovaraju njegovoj suštini ili stepenu moći.

Šta znači „vrlo mnogo“? *Pismo Mejeru* daje dragocen pokazatelj: ima veličina koje se nazivaju beskonačnim ili, još bolje, neodređenim zato što „se delovi ne mogu odrediti ili predstaviti nikakvim brojem“; „oni se ne mogu izjednačiti ni sa jednim brojem, već premašuju svaki odrediv broj“⁵. Ovde prepoznajemo drugu, modalno-kvantitativnu beskonačnost o kojoj govori *Pismo Mejeru*: reč je o čisto ekstenzivnoj beskonačnosti. Spinoza daje jedan geometrijski primer: zbir svih razlika rastojanja obuhvaćenih između dva kruga koji nisu koncentrični

³ E, II, 15, post. i dok. To je ono što, pored ostalog, smeta Blienbergu (*Pismo 24*, Blyemberghovo, III. str. 107): Duša, budući složena, nije ništa manje izložena razlaganju posle smrti, nego telo. To znači zaboraviti da duša, kao i telo, ima intenzivnu suštinu sa svim druge prirode nego njeni ekstenzivni delovi.

⁴ Tako moć predstavljanja, pamćenje, strast: up. E, V, 21 i 34; i V, 40, kor.: „Onaj deo pak za koji smo pokazali da propada...“.

⁵ *Pismo 12*, Meyeru, III, str. 41–42.

premašuje svaki odrediv broj. Ovaj beskonačni kvantitet ima tri originalne karakteristike, koje su, istini za volju, pre negativne nego pozitivne. Na prvom mestu, on nije konstantan ni jednak samome sebi: možemo ga shvatiti kao većeg ili manjeg (Spinoza će u jednom drugom tekstu precizirati: „U celokupnom prostoru zahvaćenom između dve kružnice sa različitim centrima, mi vidimo mnoštvo delova koji su dva puta veći nego oni koji se nalaze u polovini tog prostora, a ipak je broj delova i te polovine celokupnog prostora veći od svakog odredivog broja“⁶). Prema tome, ekstenzivna beskonačnost je takva beskonačnost koja se nužno shvata kao veća ili manja. Ali, na drugom mestu, ovaj ekstenzivni kvantitet nije u pravom smislu „neograničen“: on se stvarno odnosi na nešto ograničeno; postoji najveće i najmanje rastojanje među rastojanjima zahvaćenim između dve nekoncetrične kružnice, i ova se rastojanja odnose na potpuno ograničen i određen prostor. Najzad, na trećem mestu, ovaj kvantitet nije beskonačan na osnovu mnoštva svojih delova; jer „ako bi se o beskonačnosti zaključivalo na osnovu mnoštva delova, onda ne bismo mogli da zamislimo veće mnoštvo, njihovo mnoštvo bi moralo da bude veće od svakog datog mnoštva“. Ovaj kvantitet nije beskonačan na osnovu mnoštva svojih delova; naprotiv, zato što je beskonačan, on se deli na mnoštvo delova koji premašuju svaki broj.

Zapaža se da broj ne izražava adekvatno prirodu modusa. Može biti korisno poistovetiti modalni kvan-

⁶ *Pismo 81*, Tschirnhausu, III, str. 241. O ovom primeru nekoncetričnih krugova, i zbiru „razlike rastojanja“, up. M. Gueroult, „La Lettre de Spinoza sur l'infini“, *Revue de métaphysique et de morale*, octobre 1966, n. 4.

titet i broj; to je čak nužno, nasuprot supstanciji i supstancijalnim kvalitetima. To smo činili svaki put kada smo modalnu razliku predstavljali kao numeričku razliku. Ali, u stvari, broj je samo način da se zamisli kvantitet ili način da se apstraktno misle modusi. Modusi, utoliko što proističu iz supstancije i atributa, nisu utvare imaginacije, kao što takođe nisu ni misaona bića. Njihovo biće je kvantitativno, ali nije, u pravom smislu te reči, numeričko. Prva modalna beskonačnost, intenzivna beskonačnost, nije deljiva na spoljašnje delove. Intenzivni delovi koje ona sadrži unutar sebe, suštine modusa, ne mogu se odvojiti jedni od drugih; broj ih odvaja jedne od drugih, kao i od principa njihovog proizvođenja, pa ih, dakle, zahvata apstraktno. Druga, ekstenzivna beskonačnost se deli, u to nema sumnje, na spoljašnje delove koji sačinjavaju postojanja. Ali, ovi spoljašnji delovi se uvek javljaju u beskonačnim skupovima; njihov zbir uvek premašuje svaki odrediv broj. Kada ih objašnjavamo pomoću broja, izmiče nam realno biće postojećih modusa i mi zahvatamo samo fikcije.⁷

Pismo Mejeru izlaže, između ostalog, specijalan slučaj ekstenzivne modalne beskonačnosti, onu koja je nepostojana i deljiva. Ovo izlaganje je važno samo po sebi: Lajbnic je, povodom toga, čestitao Spinozi zato što je otišao dalje nego mnogi matematičari.⁸ Ali, s tač-

⁷ Up. *Pismo 12*, Meyeru, III, str. 40–41.

⁸ Lajbnic je znao za najveći deo *Pisma Mejeru* i izneo je podrobnu kritiku; međutim, povodom beskonačnosti koja je veća ili manja on komentariše: „Ono što većina matematičara nije znala, a naročito Kardano, naš autor izuzetno dobro razmatra i brižljivo tome podučava.“

ke gledišta samog spinozizma, pitanje je: na šta se odnosi teorija druge modalne beskonačnosti, u celini sistema? Čini nam se da je odgovor sledeći: ekstenzivna beskonačnost se tiče postojanja modusa. Zaista, kada Spinoza u *Etici* tvrdi da složeni modus ima *vrlo mnogo* delova, on svakako pod „vrlo mnogo“ podrazumeva neodrediv broj, to jest mnoštvo koje premašuje svaki broj. Suština takvog modusa je i sama stepen moći; ali, ma kakav bio stepen moći koji sačinjava njegovu suštinu, modus ne postoji ako nema aktualno beskonačan broj delova. Ako se razmotri modus čiji je stepen moći udvostručen u odnosu na prethodni, vidi se da je njegovo postojanje sastavljeno od beskonačnog mnoštva delova, mnoštva koje je i samo udvostručeno u odnosu na prethodno. U graničnom slučaju postoji beskonačno mnogo beskonačnih skupova, skup svih skupova, koji je kao skup svih postojećih stvari, kako simultanih tako i sukcesivnih. Ukratko, karakteristike koje, u *Pismu Mejeru*, Spinoza pripisuje drugoj modalnoj beskonačnosti, nalaze svoju primenu samo u teoriji postojećeg modusa kakva se pojavljuje u *Eti-*ci; i tu nalazi punu primenu. Upravo postojeći modus ima beskonačno mnogo delova (vrlo mnogo); upravo njegova suština ili stepen moći uvek obrazuje granicu (maksimum i minimum); upravo skup postojećih modusa, ne samo simultanih, nego i sukcesivnih, sačinjava najveću beskonačnost, koja se deli na veće i manje beskonačnosti.⁹

⁹ Geometrijski primer iz *Pisma Meyeru* (zbir svih razlika rastojanja zahvaćenih između dve kružnice) nije iste prirode kao onaj iz *Etike* II, 8, skol. (skup krakova pravih uglova u kružnici). U prvom slučaju je reč o ilustrovanju *stanja postojećih modusa* čiji delovi

Ostaje da se sazna odakle dolaze ti ekstenzivni delovi, i od čega se oni sastoje. To nisu atomi: ne samo zato što atomi implikuju prazninu, nego i zato što beskonačno mnogo atoma ne bi moglo da se odnosi na nešto ograničeno. To nisu ni virtuelni članovi beskonačne deljivosti: ovi ne bi mogli da obrazuju veće ili manje beskonačnosti. Preći od hipoteze o beskonačnoj deljivosti na hipotezu o atomima isto je kao preći „od Haribde na Scilu“¹⁰. U stvari, krajnji ekstenzivni delovi su aktualno beskonačno mali delovi beskonačnosti koja je i sama aktualna. Uvođenje aktualne beskonačnosti u Prirodu nije manje važno za Spinozu nego za Lajbnica: nema nikakve protivrečnosti između ideje o krajnjim apsolutno prostim delovima i principa beskonačnog deljenja, pod uslovom da je ova podela *aktualno beskonačna*.¹¹ Moramo misliti da atribut nema samo inten-

obrazuju beskonačnosti koje su veće ili manje, pošto skup svih tih beskonačnosti odgovara Liku Univerzuma. Zato *Pismo Meyeru* izjednačuje zbir razlika rastojanja sa zbirom materijalnih promena. Dok je u drugom slučaju, onom iz *Etike*, reč o ilustrovanju *stanja suština* modusa kakve su sadržane u atributu.

¹⁰ *Pismo 12*, Meyeru, III, str. 41. Isto tako, *Pismo 6*, Oldenburgu, odbija u isti mah i beskonačni progres i postojanje praznine („O tečnosti“, III, str. 22).

¹¹ Ne razumemo zašto A. Rivaud, u svojoj studiji o Spinozinoj fizici, ovde vidi protivrečnost: „Kako u rasprostrtosti, gde je aktualna podeljenost beskonačna, govoriti o veoma prostim telima! Takva tela mogu biti realna samo u pogledu na našu percepciju.“ („La physique de Spinoza“, *Chronicon Spinozanum*, IV, p. 32). 1) Protivrečnost bi postojala samo između ideje prostog tela i principa beskonačne deljivosti. 2) Prosta tela su realna pre svakog mogućeg opažaja. Jer percepcija pripada jedino modusima sastavljenim od beskonačno mnogo delova, a i sama obuhvata samo tako složene moduse. Prosti delovi nisu opaženi, već su shvaćeni rasuđivanjem: up. *Pismo 6*, Oldenburgu, III, str. 21.

zivan kvantitet, nego i beskonačan ekstenzivan kvantitet. Ovaj ekstenzivan kvantitet je aktualno podeljen na beskonačno mnogo ekstenzivnih delova. Ovi delovi su ekstrinzični, s obzirom na to da deluju od spolja jedni na druge i da se od spolja razlikuju. *Svi zajedno i u svim svojim odnosima oni obrazuju beskonačno promenljiv univerzum, koji odgovara Božijoj svemoći. Ali, u bilo kom određenom odnosu oni obrazuju veće ili manje beskonačne skupove koji odgovaraju nekom određenom stepenu moći, to jest nekoj suštini modusa*. Oni se uvek javljaju u beskonačnom mnoštvu: beskonačno mnoštvo delova uvek odgovara nekom stepenu moći, ma kako mali bio; sveukupnost univerzuma odgovara Moći koja obuhvata sve stepene.

U tom smislu moramo da razumemo analizu modusa protežnosti. Atribut protežnosti ima ekstenzivni modalni kvantitet koji se aktualno deli na beskonačno mnogo prostih tela. Ova prosta tela su ekstrinzični delovi koji se međusobno razlikuju i odnose samo pomoću kretanja i mirovanja. Upravo su kretanje i mirovanje forma ekstrinzičnog razlikovanja i spoljašnjih odnosa između prostih tela. Prosta tela su od spolja opredeljena na kretanje ili mirovanje, u beskonačnost, i razlikuju se pomoću kretanja ili mirovanja na koje su opredeljena. Uvek se grupišu u beskonačne skupove, *s obzirom na to da je svaki skup definisan izvesnim odnosom kretanja ili mirovanja*. U tom odnosu jedan beskonačan skup odgovara određenoj suštini modusa (to jest, određenom stepenu moći), dakle sačinjava u protežnosti postojanje samoga modusa. Ako se razmotri skup svih beskonačnih skupova u svim odnosima, onda se dobija „zbir svih promena materije u kretanju“, ili „lik celokupnog univerzuma“ pod atributom rasprostrtosti. Ovaj lik

ili zbir odgovara Božijoj svemoći ukoliko ova obuhvata sve stepene moći ili sve suštine modusa u istom tom atributu rasprostrtosti.¹²

Ova shema izgleda kadra da rasprši izvesne protivrečnosti za koje se poverovalo da su uočene u Spinozinoj fizici, ili pre, za koje se poverovalo da su uočene u *Etici* između fizike tela i teorije suština. Tako je Rivo primećivao da je prosto telo opredeljeno na kretanje i mirovanje, ali uvek i samo od spolja: ovo telo upućuje na beskonačan skup prostih tela. Ali, kako onda pomiriti stanje prostog tela sa statusom suština? „Neko posebno telo, ili bar prosto telo, nema, dakle, večnu suštinu. Njegova realnost se izgleda utapa u realnost beskonačnog sistema uzroka“; „Tražili smo posebnu suštinu, a nalazimo samo beskonačan lanac uzroka u kome nijedan član ne izgleda da ima sopstvenu suštinsku realnost“; „Ovo rešenje koje je, čini se, nametnuto upravo navedenim tekstovima izgleda da protivreči najizvesnijim principima Spinozinog sistema. Šta onda biva sa večnošću suština, koja je toliko puta tvrđena bez ograde? Kako bi neko telo, ma koliko bilo malo, ma koliko njegovo biće bilo iščezavajuće, moglo da postoji bez sopstvene prirode, bez koje ono ne bi moglo ni da zaustavi ni da prenese kretanje koje je primilo? Ono što uopšte nema suštinu ne može da postoji, a svaka suština je po definiciji nepromenljiva. Mehur od sapunice koji u datom

¹² Izlaganje fizike se javlja u *E*, II, posle postavke 13 (da bismo izbegli bilo kakvu zabunu našim referencama na to izlaganje prethodi zvezda.) Teorija prostih tela obuhvata: * aksiome 1 i 2, leme 1, 2 i 3, aksiome 1 i 2. Spinoza tu insistira na čisto spoljašnjem određenju; tačno je da on govori o „prirodi“ tela, na nivou prostih tela, ali „priroda“ jedino ovde znači prethodno stanje.

trenutku postoji, nužno ima večnu suštinu bez koje ga ne bi ni bilo.“¹³

Nama se, naprotiv, čini da nema mesta traženju suštine za svaki ekstenzivni deo. Suština je stepen intenziteta. A ekstenzivni delovi i stepeni intenziteta (intenzivni delovi) uopšte ne odgovaraju jedno drugom član po član. Svakom stepenu intenziteta, ma kako mali bio, odgovara beskonačno mnogo ekstenzivnih delova, koji su međusobno povezani isključivo spoljašnjim odnosima i moraju da budu povezani takvim odnosima. Ekstenzivni delovi se javljaju u beskonačnim množtvima koja mogu biti veća ili manja, ali su uvek beskonačna; nema ni pomena o tome da bi svaki od njih imao suštinu, pošto beskonačno mnoštvo delova odgovara najmanjoj suštini. Mehur od sapunice svakako ima suštinu, ali je nema svaki deo beskonačnog skupa koji ga sačinjava pod određenim odnosom. Drugim rečima, kod Spinoze *nema postojećeg modusa koji nije aktualno beskonačno složen*, kakva god bila njegova suština ili stepen moći. Spinoza kaže da složeni modusi imaju „veoma veliki broj“ delova; ali ono što kaže za složeni modus treba podrazumevati za svaki postojeći modus, jer ima samo složenih postojećih modusa, s obzirom da je svako postojanje po definiciji složeno. Odatle izlazi, reći će se, da postoje prosti ekstenzivni delovi? Da prosta tela postoje u protežnosti? Ako se time hoće reći da ona postoje jedno po jedno, ili u nekom određenom broju, onda je apsurd očigledan. Strogo govoreći, prosti delovi nemaju ni suštinu ni postojanje koje bi bilo njihovo sopstveno. Oni nemaju suštinu ili unutrašnju prirodu; oni se međusobno

¹³ A. Rivaud, *navedeno delo*, str. 32–34.

razlikuju spolja, a njihovu su uzajamni odnosi spoljašnji. Oni nemaju sopstveno postojanje, ali sastavljaju postojanje: postojati, znači imati aktualno beskonačno mnogo ekstenzivnih delova. Pomoću većih ili manjih beskonačnosti oni, s obzirom na različite odnose, sastavljaju postojanje modusa čija je suština veća ili manja. Ne samo Spinozina fizika nego ceo spinozizam postaje nerazumljiv ako se ne pravi razlika između onoga što pripada suštinama, onoga što pripada postojanjima i tipa korespondencije među njima koja nikako nije član po član.

Imamo elemente da odgovorimo na pitanje: kako beskonačno mnogo ekstenzivnih delova sastavljaju postojanje modusa? Na primer, neki modus postoji u protežnosti kada mu beskonačno mnogo prostih tela koji odgovaraju njegovoj suštini aktualno pripadaju. Ali, kako mogu ti ekstenzivni delovi da odgovaraju njegovoj suštini ili da mu pripadaju? Počev od *Kratke rasprave* Spinozin odgovor se ne menja: *s obzirom na izvestan odnos prema kretanju i mirovanju*. Neki određen modus „je postao“, ulazi u postojanje, kada beskonačno mnogo ekstenzivnih delova ulazi u *taj* odnos; on nastavlja da postoji sve dok se taj odnos ostvaruje. Ekstenzivni delovi se, dakle, s obzirom na gradirane odnose, grupišu u razne skupove koji odgovaraju različitim stepenima moći. Ekstenzivni delovi obrazuju beskonačan skup koji je veći ili manji u zavisnosti od odnosa u koji ulaze; s obzirom na taj odnos oni odgovaraju nekoj određenoj suštini modusa i sastavljaju postojanje samog tog modusa. Uzeti s obzirom na neki drugi odnos, oni čine delove nekog drugog skupa, odgovaraju nekoj drugoj suštini modusa, sastavljaju postojanje nekog drugog modusa. Takvo je već učenje *Kratke rasprave* u pogle-

du prelaska modusa u postojanje.¹⁴ *Etika* je još jasnija: malo je važno što se sastavni delovi nekog postojećeg modusa u svakom trenutku obnavljaju; skup ostaje isti ukoliko je definisan pomoću odnosa s obzirom na koji njegovi delovi pripadaju odgovarajućoj suštini modusa. Postojeći modus je, dakle, subjekt znatnih i neprekidnih promena: takođe je malo važno što se među delovima menja raspodela kretanja i mirovanja, brzine i sporosti. Neki određeni modus nastavlja da postoji sve dok se održava isti odnos u beskonačnom skupu njegovih delova.¹⁵

Prema tome, trebalo bi priznati da se suština modusa (stepen moći) večno izražava u izvesnom gradiranom odnosu. Ali, modus prelazi u postojanje samo ako je beskonačno mnogo ekstenzivnih delova aktualno opredeljeno da uđe u isti taj odnos. Ovi delovi mogu da budu opredeljeni da uđu u neki drugi odnos; oni se tada integrišu u neki, veći ili manji, beskonačan skup koji odgovara nekoj drugoj suštini modusa i sastavlja postojanje nekog drugog modusa. Teorija postojanja, kod Spinoze, obuhvata, dakle, tri elementa: *pojedinačnu suštinu*, koja je stepen moći ili intenziteta; *posebno postojanje*, uvek sastavljeno od beskonačno mnogo ekstenzivnih delova; *individualnu formu*, to jest karakteristični ili izražajni odnos, koji suštini modusa odgovara večno, ali i pod kojim se beskonačno mnogo delova na tu suštinu odnose privremeno. U nekom postojećem modusu suština je stepen moći; taj stepen se izražava u nekom odnosu; ovaj odnos obuhvata beskonačno mnogo delova. Odatle Spinozina formulacija: s obzi-

¹⁴ *KR*, II, predgovor, napomena 1.

¹⁵ *E*, II, leme 4,6 i 7.

rom na to da su delovi „pod dominacijom jedne i iste prirode“, oni su „prinučeni da se jedni drugima prilagode onako kako to zahteva ta priroda“¹⁶.

Suština modusa se večno izražava u nekom modusu, ali ne smemo da pobrkamo suštinu i odnos u kome se ona izražava. Suština modusa nije uzrok postojanja samoga modusa: ovaj stav preuzima, u spinozističkim terminima, jedan stari princip po kome postojanje konačnog bića ne proističe iz njegove suštine. Ali, koji je novi smisao tog principa u Spinozinoj perspektivi? On znači sledeće: i pored toga što se suština modusa izražava u karakterističnom odnosu, ona ne opredeljuje beskonačno mnogo ekstenzivnih delova da u taj odnos uđu. (Ne uspostavlja prosta priroda sama od sebe svoju dominaciju, niti ona sama prinuđuje delove da se uzajamno prilagode saglasno odnosu u kome se ona izražava.) Jer se ekstenzivni delovi uzajamno određuju od spolja i u beskonačnost; oni nemaju drugog određenja sem spoljašnjeg. Ne ulazi modus u postojanje zahvaljujući svojoj suštini, nego zahvaljujući čisto mehaničkim zakonima, koji opredeljuju beskonačno mnogo ekstenzivnih delova da uđu baš u taj određeni odnos u kome se izražava njegova suština. Modus prestaje da postoji čim su njegovi delovi opredeljeni da uđu u neki drugi odnos koji odgovara nekoj drugoj suštini. Modusi ulaze u postojanje i prestaju da postoje zahvaljujući zakonima koji su spoljašnji njihovoj suštini.

Kakvi su ti mehanički zakoni? U slučaju prostiranja, u krajnjoj instanci, reč je o zakonima saopštavanja kretanja. Ako razmotrimo beskonačno mnoštvo prostih tela, vidimo da se oni uvek grupišu u promenljive

¹⁶ Pismo 32, Oldenburgu, III, str. 120–121.

beskonačne skupove. Međutim, skup svih tih skupova ostaje nepromenljiv, s obzirom na to da je ova nepromenljivost definisana pomoću količine kretanja, to jest potpunom srazmerom koja se sastoji od beskonačno mnogo pojedinačnih razmera između kretanja i mirovanja. Prosta tela su neodvojiva od neke razmere, s obzirom na koju ona i pripadaju nekom skupu. Međutim, kako potpuna srazmera uvek ostaje nepromenjena, ove razmere se grade i razgrađuju prema zakonima slaganja i razlaganja.

Pretpostavimo da su data dva složena tela; svako od njih ima, s obzirom na određen odnos, beskonačno mnogo prostih tela ili delova. Kada ta dva tela sretnu može da se desi da se dve razmere neposredno slažu. Tada se delovi jednoga uklapaju sa delovima drugoga, s obzirom na treći odnos koji je nastao slaganjem dva prethodna. Tada se obrazuje telo složenije nego polazna tela. U jednom poznatom tekstu Spinoza pokazuje kako hila i limfa slažu svoje odgovarajuće odnose da bi formirale, s obzirom na treći odnos, krv.¹⁷ Ali, uz složenije ili manje složene uslove takav je proces svakog nastajanja ili svake formacije, to jest ulaska u postojanje: delovi se susreću s obzirom na dva različita odnosa; svaki od tih odnosa već odgovara nekoj suštini modusa; dva odnosa se slažu tako da delovi koji se susreću ulaze u treći odnos koji odgovara nekoj drugoj suštini modusa; odgovarajući modus tada ulazi u postojanje. Međutim, može da se desi da se dva odnosa ne mogu neposredno složiti. Tela koja se sreću su ili uzajamno ravnodušna ili jedno od njih, s obzirom na svoj odnos, razlaže odnos onog drugog, dakle razgrađuje drugo telo. Tako je sa

¹⁷ Pismo 32, Oldenburgu.

toksičnom materijom ili otrovom, koji razgrađuje čoveka razlažući njegovu krv. Tako je i sa ishranom, ali u obratnom smislu: čovek prinuđuje delove tela kojima se hrani da uđu u novi odnos koji je saglasan sa njegovim, ali koji pretpostavlja razgradnju odnosa s obzirom na koji je ovo telo prethodno postojalo.

Prema tome, postoja zakoni slaganja i razlaganja odnosa koji određuju ulazak u postojanje modusa, kao i kraj njihovog postojanja. Ovi večni zakoni nimalo ne pogađaju večnu istinu svakog odnosa: svaki odnos ima večnu istinu, ukoliko se neka suština izražava u njemu. Ali, zakoni slaganja i razlaganja određuju uslove pod kojima je neki odnos ostvaren, to jest aktualno obuhvata ekstenzivne delove, ili, naprotiv, prestaje da bude ostvaren. Zato naročito ne smemo da pobrkamo suštine i odnose, ni zakon proizvodnje suština i zakon slaganja odnosa. Ne određuje suština ostvarenje odnosa u kome se ona izražava. Odnosi se slažu i razlažu u skladu sa sebi svojstvenim zakonima. Red suština se definiše potpunom uzajamnom usaglašenošću. Nije isto sa redom odnosa: nema sumnje da se svi odnosi beskrajno kombinuju, ali ne bilo kako. Ne slaže se bilo koji odnos sa bilo kojim drugim. Ovi zakoni slaganja koji su svojstveni karakterističnim odnosima, i koji regulišu ulazak modusa u postojanje, stvaraju mnoštvo problema. Ovi zakoni nisu sadržani u samim suštinama. Da li je Spinoza mislio na te zakone kada je već u *Raspravi o poboljšanju* govorio o zakonima koji su upisani u attribute i u beskonačne moduse „kao u svojim istinskim kodeksima“¹⁸? složenost ovog teksta nas sprečava da ga za sada koristimo. S druge strane, poznajemo li te

¹⁸ RPR, 101 (str. 51).

zakone i kako? Čini se da Spinoza zaista prihvata to da mi moramo da prođemo kroz empirijsko proučavanje tela da bismo saznali kakvi su njihovi odnosi i kako se ona slažu.¹⁹ Kako god bilo, dovoljno nam je da privremeno istaknemo nesvodivost poretka odnosa na sam poredak suština.

Postojanje nekog modusa, dakle, ne proističe iz njegove suštine. Ulaženje nekog modusa u postojanje, opredeljeno je mehaničkim zakonom po kome se vrši slaganje odnosa u kome se ovaj izražava, to jest koji prinuđuje beskonačno mnogo ekstenzivnih delova da uđu u taj odnos. Kod Spinoze, ulaženje u postojanje ne sme da se shvati kao prelazak iz mogućnosti u stvarnost: koliko suština modusa nije jedna „mogućnost“, toliko postojeći modus nije ostvarenje mogućnosti. Suštine postoje nužno zahvaljujući svojim uzrocima; modusi čije su one suštine nužno prelaze u postojanje zahvaljujući uzrocima koji opredeljuju delove da uđu u odnose koji odgovaraju ovim suštinama. Nužnost je svuda jedini modalitet bića, ali ova nužnost ima dva sprata. Videli smo da razlikovanje suštine od njenog sopstvenog postojanja ne sme da se tumači kao realna razlika; kao ni razlikovanje suštine i postojanja samog modusa. Postojeći modus jeste sama suština ukoliko ona aktualno ima beskonačno mnogo ekstenzivnih delova. Kao što suština postoji zahvaljujući svome uzroku, tako i sami modus postoji zahvaljujući uzroku koji opredeljuje delove da mu pripadaju. Međutim, dve forme uzročnosti do kojih smo ovako došli prisiljavaju nas da definišemo dva tipa modalnih postavki, dva tipa modalnih razlikovanja.

¹⁹ Pismo 30, Oldenburgu: „Ne znam kako se svaki od delova usklađuje sa celinom, kako se povezuje sa ostalim delovima.“

Tokom razmatranja suštine modusa, definisali smo ih kao intenzivne realitete. One se nisu razlikovale od atributa, niti su se međusobno razlikovale, osim jednim veoma specifičnim razlikovanjem (unutrašnje razlikovanje). Postojale su samo ukoliko su sadržane u atributu, a njihove ideje su postojale samo ukoliko su obuhvaćene u ideji Boga. Sve suštine su bile „komplikovane“ u atributu; u toj su formi postojale, i u njoj je svaka od njih, prema svom stepenu moći, izražavala Božiju suštinu. Ali, kada modusi pređu u postojanje oni zadobiju ekstenzivne delove. Zadobijaju veličinu i trajanje: svaki modus traje dok god mu se delovi nalaze u odnosu koji ga karakteriše. Mora se priznati da se time postojeći modusi spolja razlikuju od atributa i da se međusobno razlikuju od spolja. *Metafizičke misli* su definisale „biće postojanja“ kao „samu suštinu stvari izvan Boga“, nasuprot biću suštine koje je označavalo stvari onakve kakve su obuhvaćene Božijim atributima“²⁰. Možda ova definicija odgovara, i više nego što se veruje, mišljenju samoga Spinoze. Tako gledano, ona pokazuje nekoliko važnih karakteristika.

Pre svega, ona nas podseća da razlikovanje suštine i postojanja nije realno razlikovanje. Biće suštine (postojanje suštine), jeste postavljenost suštine u nekom Božijem atributu. Biće postojanja (postojanje same stvari), takođe je postavljenost suštine, ali spoljašnja postavljenost, *izvan* atributa. A ne vidi se da *Etika* odbacuje ovu tezu. Postojanje neke posebne stvari jeste sama stvar, i to ne samo ukoliko je sadržana u atributu, ne samo ukoliko je obuhvaćena u Bogu, nego ukoliko traje, ukoliko je u odnosu sa određenim vremenom i određenim

²⁰ *MM*, I, gl. 2.

mestom koji se razlikuju spolja.²¹ Može se staviti primedba da se takva koncepcija radikalno suprotstavlja imanentnosti. Jer, u pogledu imanentnosti modusi, prelazeći u postojanje, ne prestaju da pripadaju supstanciji niti da u njoj budu sadržani. Ovo je toliko očigledno da treba tražiti dalje. Spinoza ne kaže da postojeći modusi prestaju da budu sadržani u supstanciji, nego da „nisu jedino“ sadržani u supstanciji ili atributu.²² Teškoća se lako razrešava *ako uzmemo da spoljašnje razlikovanje nikad ne prestaje da bude modalno razlikovanje*. Modusi ne prestaju da budu modusi kada su postavljeni van atributa, jer je ta spoljašnja postavljenost čisto modalna, a ne supstancijalna. Ako nam je dopušteno jedno uzgredno poređenje sa Kantom, setićemo se Kantovog objašnjenja da je prostor forma spoljašnjosti, ali da ta forma spoljašnjosti nije ništa manje unutar ja nego forma unutrašnjosti; ona predmete prikazuje kao spoljašnje kako nama tako i međusobno, bez ikakvog privida, ali sama ta forma je nama unutrašnja.²³ Isto je i kod Spinoze, samo u jednom potpuno drugačijem kontekstu

²¹ *E*, II, 8, kor.: razlika između „postojati u trajanju“ i „postojati samo kao obuhvaćen u atributu“. *E*, V, 29, kor.: razlika između „postojati u odnosu na određeno vreme i mesto“ i „postojati kao sadržanost u Bogu i proizlaženje iz nužnosti božanske prirode“.

²² *Up. E*, II, 8, kor. i skol.: *non tantum... sed etiam...*

²³ *Up. Kant, Kritika čistoga um* (prvo izdanje), „kritika četvrtog paralogizma...“: Materija „je jedna vrsta predstava (opažanje), koje se nazivaju *spoljašnjim* ne u tome smislu što bi se odnosile na spoljašnje predmete po sebi, već zbog toga što one dovode u vezu opažaje sa prostorom u kome se sve stvari nalaze jedne izvan drugih, *dok se on sam, prostor, nalazi u nama...* sam prostor sa svim svojim pojavama kao predstavama postoji samo u meni. Ali realitet ili materijal svih predmeta spoljašnjeg opažanja ipak je dat u ovome prostoru stvarno i nezavisno od svakog izmišljanja.“

i povodom nečeg drugog: ekstenzivni kvantitet ništa manje ne pripada atributu nego intenzivan kvantitet; ali, on je čisto modalna spoljašnja forma. On postojeće moduse predstavlja kao atributu spoljašnje i kao međusobno spoljašnje. Što ne znači da nije sadržan, kao i svi postojeći modusi, u atributu koji je njime modifikovan. Ideja modalno spoljašnjeg razlikovanja nimalo ne protivreći principu imanencije.

Šta onda znači ovo spoljašnje modalno razlikovanje? Kada su modusi predmet spoljašnje pozicije, oni tada prestaju da postoje u *komplikovanoj* formi koja im je svojstvena sve dok su njihove suštine samo sadržane u atributu. Njihovo novo postojanje je *eksplikovano*: oni eksplikuju atribut, svaki od njih ga eksplikuje „na siguran i određen način“. To jest: svaki postojeći modus eksplikuje atribut s obzirom na odnos koji ga karakteriše na način koji se spolja razlikuje od načina s obzirom na druge odnose. U tom smislu postojeći modus nije ništa manje izražajan nego suština modusa, samo je to na drugi način. Atribut se više ne izražava u suštinama modusa koje komplikuje ili sadrži saobrazno njihovom stepenu moći; on se izražava još i postojećim modusima, koji ga objašnjavaju na siguran i određen način, to jest saobrazno odnosima koji odgovaraju njihovim suštinama. Celokupni modalni izraz je sačinjen od ove dvostruke kretnje komplikacije i eksplikacije.²⁴

²⁴ Suštine modusa ukoliko su obuhvaćene u atributu već su „objašnjenja“. Tako Spinoza govori o Božijoj suštini ukoliko se objašnjava pomoću suštine nekog određenog modusa: *E*, IV, 4, dok. ali postoje dva režima objašnjenja i reč *objasniti* naročito odgovara drugome režimu.

Glava XIV

Šta može telo?

Trijada izražavanja konačnog modusa javlja se na sledeći način: suština kao stepen moći; karakterističan odnos u kome se suština izražava; ekstenzivni delovi podvedeni pod taj odnos i od kojih je sačinjeno postojanje modusa. Ali, u *Etici* nas jedan strog sistem ekvivalencija vodi do druge trijade konačnog modusa: suština kao stepen moći; izvesna sposobnost za aficiranost, kroz koju se suština izražava; stanja koja svakog trenutka ostvaruju tu sposobnost.

Koje su to ekvivalencije? Jedan postojeći modus aktualno ima vrlo mnogo delova. Priroda ovih ekstenzivnih delova je takva da se oni uzajamno beskonačno „aficiraju“. Zaključujemo da je postojeći modus aficiran na vrlo mnogo načina. Spinoza ide od delova ka njihovim stanjima, i od njihovih stanja ka stanju celokupnog postojećeg modusa.¹ Ekstenzivni delovi pripadaju nekom modusu samo s obzirom na izvestan odnos. Na isti način, za stanja modusa se kaže da zavise od izve-

¹ Up. *E*, II, 28, dok.: „Jer stanja jesu načini kojima delovi čovekovog tela, a, prema tome, i celo telo, bivaju aficirani.“ *Isto* II, postulat 3.

sne sposobnosti za aficiranost. Neki konj, riba, čovek ili čak dva čoveka upoređena međusobno, nisu jednako sposobni za aficiranost: ne aficiraju ih iste stvari ili nisu aficirani istom stvari na isti način.² Modus prestaje da postoji onda kada više ne može da održi odnos između svojih delova, odnos koji mu je svojstven; on, isto tako, prestaje da postoji onda kada „se učini potpuno nesposobnim da na mnogo načina bude aficiran“³. Ukratko, izvestan odnos se ne može odvojiti od sposobnosti za aficiranost. Tako da Spinoza može da smatra uzajamno ekvivalentnim dva temeljna pitanja: *kakva je struktura (fabrica) tela? Šta može telo?* Strukturu tela određuje sastav njegovog odnosa. Ono što telo može određuju priroda i granice njegove sposobnosti za aficiranost.⁴

Ova druga trijada konačnog modusa dobro pokazuje kako modus izražava supstanciju, učestvuje u supstanciji i, čak je, na svoj način, reprodukuje. Bog je bio definisan pomoću istovetnosti njegove suštine i jedne apsolutno bekonačne moći (*potentia*); on je kao takav imao *potestas*, to jest sposobnost da bude aficiran na beskonačno mnogo načina; ova sposobnost je bila večno i nužno ostvarivana, pošto je Bog uzrok svih stvari u istom smislu u kome je uzrok samoga sebe. Postojeći modus ima suštinu istovetnu sa stepenom moći; kao takav on može da bude aficiran, sposoban je za aficiranost na vrlo mnogo načina; dok god modus postoji, ova sposobnost se ostvaruje na razne načine, ali uvek i nužno pod dejstvom spoljašnjih modusa.

² E, III, 51, post. i dok. i 57. Skol.

³ E, IV, 39, dok.

⁴ E, III, 2, skol.: „Zaista, još niko dosad nije odredio šta telo može; (...) Jer niko dosad nije sklop tela tako tačno poznao.“

Kakva je, u svakom od tih pogleda, razlika između postojećeg modusa i božanske supstancije? Najpre, ne treba brkati „beskonačno mnogo načina“ i „vrlo mnogo načina“. Vrlo mnogo znači beskonačno mnogo, ali naročitog tipa: veća ili manja beskonačnost koja se odnosi na nešto ograničeno. Naprotiv, Bog je aficiran na beskonačno mnogo načina: ovo je beskonačnost po uzroku, pošto je Bog uzrok svih svojih stanja; to je čisto bezgranična beskonačnost, koja obuhvata sve suštine modusa i sve postojeće moduse.

Druga razlika: Bog je uzrok svih svojih stanja i, prema tome, ne može biti da ih on trpi. Zaista, bilo bi pogrešno pobrkati stanje i strast. Stanje je strast samo ako se ne objašnjava pomoću prirode aficiranog tela: ono nesumnjivo obavlja to telo, ali se objašnjava pomoću uticaja drugih tela. Pretpostavimo stanja koja se potpuno objašnjavaju pomoću prirode aficiranog tela; ova stanja su aktivna, sama ta stanja su radnje.⁵ Primenimo na Boga princip ovog razlikovanja: nema uzroka koji su Bogu spoljašnji; Bog je nužno uzrok svih svojih stanja, sva njegova stanja se objašnjavaju pomoću njegove prirode, prema tome, njegova stanja su radnje.⁶ Nije tako kod postojećih modusa. Ovi ne postoje zahvaljujući sopstvenoj prirodi; njihovo postojanje je složeno od ekstenzivnih delova koji su opredeljeni i aficirani od spolja, u beskonačnost. Prema tome, neizbežno je da svaki postojeći modus bude aficiran spoljašnjim modusima, da trpi promene koje se ne mogu objasniti samo pomoću njegove prirode. Njegova stanja su najpre i pre

⁵ E, III, def. 1.3.

⁶ KR, II, gl. 26, 7–8.

svega strasti.⁷ Spinoza primećuje da je detinjstvo jedno, ali sveopšte stanje u kome zavisimo „najviše od spoljnih uzroka“⁸. Veliko pitanje koje se postavlja u vezi sa postojećim konačnim modusom je, prema tome, ovo: da li će dospeti do delatnih stanja i kako? Ovo pitanje je, pravo govoreći, „etičko“ pitanje. Ali, čak i da se pretpostavi da modus uspe da proizvede delatna stanja, on neće moći, sve dok postoji, da u sebi ukine sve strasti, nego će moći da postigne jedino to da njegove strasti zauzimaju samo mali deo njega samog.⁹

Poslednja razlika se tiče samog sadržaja reči „stanje“, u zavisnosti od toga da li se odnosi na Boga ili na moduse. Božja stanja su sami modusi, suštine modusa i postojeći modusi. Ideje tih stanja izražavaju suštinu Boga kao uzroka. A, stanja modusa su kao stanja na drugom stepenu, stanja stanja: na primer, jedno pasivno stanje koje iskušavamo samo je učinak nekog tela na naše. Ideja ovog stanja ne izražava uzrok, to jest prirodu ili suštinu spoljašnjeg tela: ona pre pokazuje trenutni sastav našeg tela, dakle način na koji je, u tom trenutku, ostvarena naša sposobnost za aficiranost. Stanje našeg tela je samo telesna slika, a ideja stanja kakva sa javlja u našem duhu, samo je neadekvatna ideja ili predstava. Imamo još jednu vrstu stanja. Iz neke nama date ideje stanja nužno proističu „afekti“ ili osećanja (*affectus*)¹⁰. I sama ova osećanja su stanja, ili pre izvorne ideje stanja. Ne treba pripisivati Spinozi intelektualističke teze

⁷ E, IV, 4, post., dok. i kor.

⁸ E, V, 6, skol.; i 39, skol.

⁹ Up. E, V, 20, skol.

¹⁰ Afekat, osećanje, pretpostavlja ideju i iz nje proizlazi: KR, dodatak II, 7; E, II, aksioma 3.

koje nikad nisu bile njegove. U stvari, neka ideja koju imamo pokazuje trenutno stanje sastava našeg tela; dok god naše telo postoji, ono traje i definiše se trajanjem; prema tome, njegovo stanje u datom trenutku nije moguće odvojiti od prethodnog stanja na koje se ovo nadovezuje u neprekidnom trajanju. Zato je *svaka ideja koja pokazuje neko stanje našeg tela u nužnoj vezi s jednom idejom druge vrste, koja obavlja odnos tog stanja sa onim prošlim*. Spinoza precizira: ne bi trebalo misliti da je reč o apstraktnoj intelektualnoj radnji kojom duh poredi ta dva stanja.¹¹ Sama po sebi, naša osećanja su ideje koje obavijaju konkretni odnos sadašnjosti i prošlosti u neprekidnom trajanju; ona obavijaju promene postojećeg modusa koji traje.

Prema tome, postoje dve vrste datih stanja nekog modusa: stanja tela ili ideje koje pokazuju ta stanja, i promene tela ili ideje koje obavijaju te promene. Ove druge se nadovezuju na one prve i menjaju se zajedno s njima: već se može videti, na koji način se naša osećanja, polazeći od prvog stanja, nadovezuju na naše ideje, tako da u svakom trenutku ostvaruju svu našu sposobnost za aficiranost. Ali, u prvom redu, uvek smo vraćeni na izvestan uslov modusa, a posebno na uslov čoveka: ideje koje su mu date pre svega su pasivna stanja, neadekvatne ideje ili predstave; afekti ili osećanja koje iz njih proističu su, dakle, strasti – pasivna osećanja. Ne vidi se kako bi konačan modus, naročito na početku svoga postojanja, osim neadekvatnih ideja,

¹¹ E, III, opšta definicija afekata: „ja [pod tim] ne razumem da duh upoređuje sadašnje stanje tela sa prošlim, nego da ideja, koja sačinjava formu afekta, potvrđuje nešto o telu što, u istini, sadrži u sebi više ili manje stvarnosti nego ranije.“

mogao da ima druge; ne vidi se stoga kako bi mogao da doživi išta drugo, osim pasivnih osećanja. Spinoza jasno pokazuje vezu između toga dvoga: neadekvatna ideja je ona ideja čiji uzrok nismo mi (ona se formalno ne objašnjava pomoću naše sazajne moći); ova pak neadekvatna ideja i sama je (materijalni i eficientni) uzrok nekog osećanja; mi, prema tome, ne možemo biti adekvatan uzrok tog osećanja; a, osećanje čiji mi nismo adekvatni uzrok je nužno strast.¹² Prema tome, naša sposobnost za aficiranost se, od samog početka našeg postojanja, ostvaruje kroz neadekvatne ideje i pasivna osećanja.

Isto toliko duboka veza se može utvrditi između, po pretpostavci, adekvatnih ideja i aktivnih osećanja. Adekvatna ideja u nama formalno bi se definisala kao ona ideja čiji smo mi uzrok; ona bi bila materijalni i eficientni uzrok nekog osećanja; mi bismo bili adekvatni uzrok samog tog osećanja; osećanje čiji smo mi adekvatni uzrok je delanje. U tom smislu Spinoza može da kaže: „Naime, ukoliko [naš duh] ima adekvatne ideje, utoliko, nužnim načinom, nešto radi, a ukoliko ima neadekvatne ideje, utoliko nužnim načinom nešto trpi“; „Dela duha proizlaze samo iz adekvatnih ideja; međutim, stanja trpljenja zavise samo od neadekvatnih ideja.“¹³ Stoga, čisto etičko pitanje postaje povezano sa metodološkim pitanjem: kako ćemo postati aktivni? Kako ćemo uspeti da proizvedemo adekvatne ideje?

¹² Adekvatno i neadekvatno su pre svega svojstva ideja. Ali, u drugom redu, to su odredbe uzroka: mi smo „adekvatan uzrok“ nekog osećanja koje sledi iz neke naše adekvatne ideje.

¹³ E, III, 1 i 3.

Već se može naslutiti izuzetna važnost jedne oblasti *Etike*, one oblasti koja obuhvata promene postojanja konačnog modusa, promene izraza. Različite su vrste ovih promena i one se moraju tumačiti u više ravni. Ne-ka je dat neki modus sa određenom suštinom i određenom sposobnošću za aficiranost. Njegove pasivna stanja (neadekvatne ideje i osećanja strasti) stalno se menjaju. Ipak, sve dok se njegova sposobnost da bude aficiran ostvaruje kroz pasivna stanja, sama ova sposobnost se pojavljuje kao snaga ili moć trpljenja. Moć trpljenja nazivamo sposobnošću za aficiranost ukoliko je aktualno ostvarena pasivnim stanjima. Telesna moć trpljenja ima svoj duhovni ekvivalent u sposobnosti predstavljanja i doživljavanja pasivnih osećanja.

Pretpostavimo sada da taj modus, dok traje, uspe da ostvari (makar delimično) svoju sposobnost za aficiranost aktivnim stanjima. U tom vidu, ova sposobnost se pojavljuje kao snaga ili delatna moć. Moć shvatanja ili saznanja jeste delatna moć svojstvena duhu. Međutim, sama sposobnost za aficiranost ostaje nepromenjena, kakva god da je razmera pasivnih i aktivnih stanja. Tako dolazimo da sledeće hipoteze: za istu sposobnost aficiranosti razmera njenih pasivnih i aktivnih stanja je podložna promeni. Koliko aktivnih stanja proizvedemo za toliko je manje pasivnih stanja. Ukoliko ostajemo u pasivnim stanjima, utoliko je naša delatna moć „osujećena“. Ukratko, za istu suštinu i za istu sposobnost aficiranosti, moć trpljenja i delatna moć se menjaju obrnuto proporcionalno. Zajedno one sačinjavaju sposobnost za aficiranost u različitim razmerama.¹⁴

¹⁴ Sposobnost da se bude aficiran definiše se kao sposobnost tela kako da trpi tako i da dela; upor E, II, 13, skol. („što je neko telo

Na drugom mestu, potrebno je uvesti drugi nivo mogućih promena. Jer sposobnost za aficiranost nije uvek konstantna niti zadržava istu tačku gledišta. Zaišta, Spinoza sugerije da odnos koji karakteriše neki postojeći modus u celini ima izvesnu elastičnost. Štaviše, njegov sastav prolazi kroz toliko trenutaka, kao i njegov raspad, da se gotovo može reći da modus menja telo ili odnos izlazeći iz detinjstva, ili ulazeći u starost. Rast, starenje, bolest: jedva da možemo prepoznati jednu istu individuu. Najzad, da li je to stvarno ista individua? Ove, neprimetne ili nagle, promene odnosa koji karakteriše neko telo, takođe vidimo i u njegovoj sposobnosti za aficiranost, kao da sposobnost i odnos imaju neku marginu, neku granicu u kojoj se formiraju i deformišu.¹⁵ Neka mesta u *Pismu Mejeru* gde se nagoveštava postojanje nekakvog maksimuma i minimuma, ovde dobijaju puni smisao.

U onome što je prethodno rečeno, ponašali smo se kao da su moć trpljenja i delatna moć dva različita principa, koji se, za jednu istu sposobnost za aficiranost, ostvaruju obrnuto proporcionalno. I to jeste tačno, ali samo u okviru krajnjih granica ove sposobnosti. To je tačno ukoliko stanja uzimamo apstraktno, ne uzi-

sposobnije od ostalih, da u isto vreme mnogo radi ili da trpi...“); IV, 38, post. („time telo postaje sposobnije da na mnogo načina bude aficirano i da aficira druga tela...“).

¹⁵ E, IV, 39, skol.: „Jer dešava se nekad da čovek pretrpi takve promene, da ne bih lako mogao reći kako je on onaj isti. Tako sam čuo da [ovo] pričaju o jednemu španskom pesniku... A ako ovo izgleda neverovatno, šta da kažemo o deci? Njihovu prirodu odrastao čovek smatra za tako različitu od svoje da se ne bi dao uveriti kako je i on nekad bio dete, kad ne bi, polazeći od drugih, izvodio zaključak o sebi.“

majući konkretno u obzir suštinu aficiranog modusa. Zašto? Nalazimo se na pragu jednog problema koji su razvijali kako Lajbnic tako i Spinoza. Nije Lajbnic slučajno, na prvo čitanje *Etike*, izjavio da se divi Spinozinoj teoriji stanja, spinozističkoj koncepciji delanja i trpljenja. Pre je reč o podudarnosti u razvoju njihovih filozofija, nego o Spinozinom uticaju na Lajbnica.¹⁶ Utoliko je ova podudarnost od većeg značaja. Lajbnic, na jednom nivou, iznosi sledeću tezu: snaga jednog tela, takozvana izvedena snaga, jeste dvostruka; ona je snaga delanja i snaga trpljenja, aktivna snaga i pasivna snaga; aktivna snaga ostaje „mrtva“ ili postaje „živa“, s obzirom na prepreke ili podsticaje na koje nailazi, ako je registruje pasivna snaga. Međutim, na jednom dubljem nivou, Lajbnic postavlja pitanje: da li pasivnu snagu treba shvatiti kao različitu od aktivne snage? Da li je ona po svom principu autonomna, da li ima ikakvu pozitivnost, da li ona nešto potvrđuje? Odgovor: samo je aktivna snaga *de jure* realna, pozitivna i potvrдна. Pasivna snaga ništa ne potvrđuje, ne izražava ništa sem nesavršenost konačnog. Sve se zbiva kao da je aktivna snaga nasledila sve što je realno, pozitivno ili savršeno u onom konačnom. Pasivna snaga nije autonomna snaga, nego prosto ograničenje aktivne snage. Bez aktivne snage koju ograničava, ona ne bi ni bila snaga. Ona označava unutrašnje ograničenje aktivne snage; i najzad ograničenje jedne dublje snage, to jest sušti-

¹⁶ Lajbnicove beleške svedoče o postojanom zanimanju za Spinozinu teoriju delanja i trpljenja: upor. na primer tekst posle 1704, ed. Grua, t. II, str. 667. Lajbnic će često upotrebljavati izraze koji su analogni Spinozinim: G. Friedmann to pokazuje u *Leibniz et Spinoza*, N.R.F. 1946, str. 201.

ne koja se potvrđuje i izražava isključivo kroz aktivnu snagu kao takvu.¹⁷

Spinoza takođe iznosi kao prvu tezu: moć trpljenja i delatna moć su dve moći koje se korelativno menjaju, pri istoj sposobnosti za aficiranost; delatna moć je mrtva ili živa (Spinoza kaže sprečena ili pomognuta) s obzirom na prepreke ili prilike na koje nailazi u pasivnim stanjima. Međutim ova teza, istinita u fizici, nije istinita u metafizici. Već kod Spinoze, na dubljem nivou, moć trpljenja ne izražava ništa pozitivno. U svakom pasivnom stanju ima nešto imaginarno što ga sprečava da bude realno. Pasivni smo i ostrašćeni samo zbog naše nesavršenosti, pomoću same naše nesavršenosti. „Jer je izvesno to da delatno biće deluje putem onoga što poseduje, dok trpno biće trpi od onog čega nema“; „trpljenje u kome se onaj koji dela razlikuje od onog koji trpi, očigledno je nesavršenstvo...“¹⁸ Trpimo od neke spoljašnje stvari koja se razlikuje od nas; prema tome mi sami imamo snagu da trpimo i snagu da delamo, a one se razlikuju. Ali naša snaga trpljenja je puko nesavršenstvo, konačnost ili unutrašnje ograničenje naše snage delanja. Naša snaga trpljenja ništa ne potvrđuje, jer ništa ne izražava: ona samo obavija našu nemoć, to jest ograničenje naše moći delanja. U stvari, naša moć trpljenja jeste naša nemoć, naše ropstvo, to jest, najniži stepen naše moći delanja: odatle naslov IV knjige *Eti-*

¹⁷ Up. Leibniz, *De la nature en elle-même...* (1698), §11. Odnos pasivne i aktivne sile analizirao je M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres 1934, str. 166–169.

¹⁸ KR, II, gl. 26, 7; i I, gl. 2, 23. Up. E, III, 3, skol.: „... stanja trpljenja [se] odnose na duh, samo ukoliko on ima nešto što sadrži u sebi odricanje...“

ke, „O ljudskom ropstvu“. Sposobnost predstavljanja je svakako jedna moć ili vrlina, veli Spinoza, ali bi to bila još i više da je aktivna, umesto što samo označava konačnost ili nesavršenstvo naše moći delanja, ukratko, našu nemoć.¹⁹

Mi još ne znamo kako ćemo uspeti da proizvedemo aktivna stanja; ne znamo, dakle, kakva je naša delatna moć. Pa ipak možemo reći ovo: delatna moć je jedina realna, pozitivna i potvrdna forma određene sposobnosti za aficiranost. Sve dok se naša sposobnost za aficiranost ostvaruje kroz pasivna stanja, ona je svedena na minimum i samo pokazuje našu konačnost ili našu ograničenost. Sve se zbiva kao da se u postojanju konačnog modusa proizvela nekakva disjunkcija: negativno pada na stranu pasivnih stanja, budući da aktivna stanja izražavaju sve ono što je pozitivno u konačnom modusu. Zaista, aktivna stanja su jedina koja realno i pozitivno ostvaruju sposobnost za aficiranost. Delatna moć, uzeta sama za sebe, istovetna je sa celom sposobnošću za aficiranost; delatna moć, uzeta sama za sebe, izražava suštinu, a sama aktivna stanja potvrđuju suštinu. U postojećem modusu, suština je isto što i delatna moć, a delatna moć je isto što i sposobnost za aficiranost.

Vidimo kako se kod Spinoze mire dva temeljna podsticaja. Prema fizičkom podsticaju: sposobnost za aficiranost je konstantna za jednu istu suštinu, bilo da je ova ostvarena kroz aktivna, bilo kroz pasivna stanja; prema tome, modus uvek dostiže svoje najveće moguće savršenstvo. Međutim, prema etičkom podsticaju, sposobnost za aficiranost je konstantna samo u krajnjim

¹⁹ E, II, 17, skol.

granicama. Ukoliko je ostvarena kroz pasivna stanja, ona je svedena na minimum; tada ostajemo nesavršeni i nemoćni, tada smo na neki način odvojeni od svoje suštine ili od svog stepena moći, odvojeni od onoga što možemo. Postojeći modus je, zaista, uvek onoliko savršen koliko to samo može da bude: ali jedino u zavisnosti od onih stanja koja aktualno pripadaju njegovoj suštini. Pasivna stanja koja doživljavamo, zaista, ostvaruju našu sposobnost za aficiranost, ali tako što je prethodno svode na minimum, odvajajući nas od onoga što bismo inače mogli. Izražajne varijacije konačnog modusa se, prema tome, ne sastoje samo od mehaničkih promena doživljenih stanja, nego i od dinamičkih promena sposobnosti za aficiranost, kao i od „metafizičkih“ promena same suštine: sve dok modus postoji, sama njegova suština je podložna promenama zavisno od stanja koja joj u tom trenutku pripadaju.²⁰

Odatle dolazi važnost etičkog pitanja. *Mi uopšte ne znamo šta telo može*, kaže Spinoza.²¹ To jest: *mi uopšte ne znamo za koja smo stanja sposobni ni dokle seže naša moć*. Kako bismo to mogli unapred znati? Od samog početka našeg postojanja, nužno smo ispunjeni pasivnim stanjima. Konačni modus nastaje u uslovima gde je unapred odvojen od svoje suštine ili svog stepena moći, odvojen od onoga što može, od svoje moći delanja. Pomoću rasuđivanja možemo znati da je delatna moć jedini izraz naše suštine, jedina potvrda naše sposobnosti za aficiranost. Ali to znanje ostaje apstraktno. Ne

²⁰ Zato Spinoza u *E*, III (definicija žudnje), upotrebljava reči: „afekcija suštine“, *affectionem humanae essentiae*.

²¹ *E*, III, 2, skol.: „ne zna se šta telo može, i šta iz samoga posmatranja njegove prirode može da se izvede“.

znamo kakva je ova delatna moć, niti kako da je steknemo ili povratimo. I nesumnjivo je da to nikada nećemo znati ako ne pokušamo da postanemo konkretno aktivni. *Etika* se završava ovim podsećanjem: većina ljudi oseća da postoji samo ako trpi. Onj podnose postojanje jedino trpeći; „čim prestane da trpi, (neznalica) u isto vreme prestaje i da postoji“²².

Lajbnic je imao običaj da Spinozin sistem karakteriše pomoću nemoći na koju bi stvorenja bila svedena: teorija modusa bi bila samo jedan način da se stvaranjima oduzme svaka delatnost, svaki dinamizam, svaka individualnost, svaka autentična realnost. Modusi bi bili samo fantazmi, fantomi, fantastične projekcije jedinstvene Supstancije. Lajbnic se tom karakteristikom služi kao kriterijumom da bi tumačio druge filozofije, da bi razotkrivao bilo spinozizam u pripremi, bilo posledice skrivenog spinozizma: tako je Dekart otac spinozizma zato što veruje u postojanje inertnog i pasivnog prostiranja; okazionalisti su nehotični spinozisti utoliko što oduzimaju stvarima svaku delatnost i svaki princip delanja. Ova kritika uopštenog spinozizma je domišljata. Ali nije sigurno da je sam Lajbnic u nju poverovao. (Zašto bi se, inače, toliko divio spinozističkoj teoriji delanja i tpljenja kod modusa?)

Jasno je, u svakom slučaju, da celo Spinozino delo osporava ovakvo tumačenje. Spinoza stalno ponavlja da se modusi ne mogu brkati sa misaonim bićima ili sa „pomoćnim bićima sposobnosti predstavljanja“, a da im se ne promeni priroda. Kada govori o modifikacijama, on traži specifično modalne principe bilo da bi na

²² *E*, V, 42, skol.

osnovu jedinstvenosti supstancije izveo zaključak o ontološkoj jedinstvenosti modusa koji se razlikuju po atributima, bilo da bi na osnovu jedinstvenosti supstancije izveo zaključak o sistematskoj jedinstvenosti modusa sadržanih u jednom i istom atributu. A naročito sama ideja modusa nije nikad sredstvo da se stvorenju oduzme sva njemu svojstvena moć: naprotiv, prema Spinozi, to je upravo jedini način da se pokaže kako stvari učestvuju u Božijoj moći, to jest čine delove božanske moći, ali osobene delove, intenzivne kvantitete ili nesvodive stepene. Kao što kaže Spinoza, čovekova moć je deo moći ili suštine Boga, ali samo ukoliko se sama suština Boga objašnjava pomoću čovekove suštine.²³

U stvari, Lajbnic i Spinoza imaju zajednički projekat. Njihove filozofije sačinjavaju dva vida jednog novog naturalizma. Ovaj naturalizam je istinski smisao anti-kartezijanske reakcije. Ferdinand Alkije pokazuje na vrlo lepim stranicama kako je Dekart dominirao prvom polovinom XVII veka dovodeći do kraja poduhvat jedne matematičke i mehaničke nauke; njen prvi učinak je bio da obezvređi prirodu oduzimajući joj svu virtualnost ili potencijalnost, svaku imanentnu sposobnost, svako unutrašnje biće. Kartezijanska metafizika upotpunjuje isti poduhvat, zato što traži biće izvan prirode, u subjektu koji je misli i u Bogu koji je stvara.²⁴ U antikartezijanskoj reakciji, naprotiv, reč je o tome da se vrata prava

²³ E, IV, 4, dok.

²⁴ Up. F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, Hatier-Boivin, 1956, str. 54–55. Istina je da se Dekart, u svojim poslednjim delima, vraća na naturalistička razmatranja, ali više negativno nego pozitivno. (F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., 1950, str. 271–272).

prirodi obdarenoj snagom i moći. Ali se takođe radi i o tome da se sačuvaju tekovine kartezijanskog mehanicizma: svaka moć je aktuelna i aktualna; moći prirode nisu više virtualnosti koje iziskuju okultne entitete, duše ili duhove koji ih ostvaruju. Lajbnic savršeno formuliše ovaj program: nasuprot Dekartu, vratiti prirodi njenu snagu delanja i trpljenja, ali ne padajući pritom u pagansku sliku sveta, u nekakvu idolatriju prirode.²⁵ Spinozin program je sasvim sličan (s tim što ne računa na hrišćanstvo kao na spas od idolatrije). Spinoza i Lajbnic se okreću protiv Bojla kao predstavnika jednog samozadovoljnog mehanicizma. Kada bi Bojl hteo samo da nas nauči tome da je u telu sve načinjeno od figura i kretanja, pouka bi bila mršava, budući da je to poznato još od Dekarta.²⁶ Ali koje figure i koja kretanja za dato telo? Zašto baš ove figure i ova kretanja? Tada će se videti da mehanicizam ne isključuje ideju prirode ili suštine tela, već ih, naprotiv, zahteva, kao dovoljan razlog određene figure, datog kretanja, date razmere kretanja i mirovanja. Antikartezijanska reakcija je svuda u potrazi za dovoljnim razlogom: dovoljan razlog za beskonačno savršenstvo, dovoljan razlog za jasno i razgovetno i, najzad, dovoljan razlog za sam mehanicizam.

Kod Lajbnica se novi program ostvaruje na tri različita nivoa. Najpre se sve mehanički zbiva u telima, pomo-

²⁵ Leibniz, *De la nature en elle-même...* § 2. i § 16: Stvoriti filozofiju „podjednako udaljenu od formalizma i materijalizma“.

²⁶ Up. Lajnicova kritika Bojla (Boyle): *De la nature en elle-même...* § 3. Spinozina kritika Bojla: *Pisma 6 i 13*, Oldenburgu („Ja nikad nisam pomislio, i zaista ne mogu da poverujem da taj učeni čovek nije imao drugu nameru u svojoj *Raspravi o šalitri*, nego da pokaže slabost detinjastog i smešnog učenja o supstancijalnim formama...“, upor. *Pismo 13*, III, str. 45).

ću figura i kretanja. Ali tela su, aktualno i beskonačno složeni agregati kojima rukovode zakoni. No kretanje ne sadrži nikakvo distinktivno obeležje nekog tela u datom trenutku; pa ni figure koje sačinjava nisu razgovetne u raznim trenucima. Sama kretanja pretpostavljaju snage, delanja i trpljenja, bez kojih se tela ne bi ništa više razlikovala nego njihove figure. Ili, ako više volimo, sami mehanički zakoni su ti koji pretpostavljaju unutrašnju prirodu tela kojima upravljaju. Jer se ti zakoni ne bi mogli sprovesti kada bi telima davali prosta spoljašnja određenja i kada bi im se nametali nezavisno od onoga šta ova jesu: u tom smislu učinak zakona ne može samo da bude zahvaćen u Božijoj volji kao što veruju okazionalisti, nego mora biti zahvaćen i samim telom. Otud agregatima kao takvima treba pripisati derivativne snage: „unutrašnja priroda stvari se ne razlikuje od snage delanja i trpljenja“²⁷. Ali, derivativna snaga ne sadrži sopstveni razlog: ona je čisto trenutna, iako povezuje dati trenutak sa prethodnim i budućim trenucima. Ona, prema tome, upućuje na zakon niza trenutaka, koji je nešto poput primitivne snage ili individualne suštine. Proste i aktivne ove suštine su izvori derivativnih snaga koje se pripisuju telima. One najzad oblikuju pravu metafiziku prirode koja ne interveniše u fizici, ali odgovara samoj toj fizici.

Kod Spinoze je realizacija naturalističkog programa veoma slična. Mehanizam vlada postojećim beskonačno složenim telima. Ali taj mehanizam upućuje pre svega na dinamičku teoriju sposobnosti za aficiranost (moć delanja i trpljenja); i, u poslednjoj instanci, na teoriju posebne suštine koja se izražava u varijaci-

²⁷ Leibniz, *De la nature en elle-même...*, § 9.

jama ove moći delanja i trpljenja. Kod Spinoze se, kao i kod Lajbnica, razlikuju tri nivoa: mehanizam, snaga i suština. Zato istinsku suprotnost između dva filozofa ne treba tražiti u vrlo opštoj Lajbnicovoj kritici, u kojoj on zastupa tvrdnju da spinozizam lišava stvorenja bilo kakve sposobnosti i delatnosti. Lajbnić sam otkriva prave razloge svoga suprotstavljanja, iako ih vezuje za ovaj izgovor. U stvari, reč je o praktičkim razlozima koji se odnose na problem zla, providenja i religije, koji se odnose na praktičku koncepciju sveukupne uloge filozofije.

Ipak, izvesno je da ove divergencije imaju i spekulativnu formu. Verujemo da je u tom pogledu ono glavno vezano za pojam *conatusa* kod Spinoze i kod Lajbnica. Prema Lajbniću *conatus* ima dva smisla: fizički on označava težnju tela da se kreće; metafizički, težnju suštine da postoji. Ne može biti tako kod Spinoze. Suštine modusa nisu moguća bića; njima ništa ne nedostaje, one su sve što jesu, čak i kada odgovarajući modusi ne postoje. One ne obavijaju nikakvu težnju za prelazak u postojanje. *Conatus* je zaista suština modusa, ali tek pošto je modus počeo da postoji. Modus postoji kada su ekstenzivni delovi od spolja opredeljeni da uđu u odnos koji ih karakteriše: tada i samo tada sama njegova suština je određena kao *conatus*. Kod Spinoze *conatus* je samo napor da se istraje u postojanju, kada je ovo već dato. On označava ulogu suštine u postojanju, to jest potvrđivanje suštine u postojanju modusa. Zato, ako posmatramo neko postojeće telo, *conatus* ne može da bude njegova težnja ka kretanju. Prosta tela su od spolja opredeljena za kretanje; ona ne bi mogla to da budu da nisu na isti način određena i za mirovanje. Kod Spinoze se stalno sreće antička teza po kojoj

kretanje ne bi bilo ništa kada i mirovanje ne bi takođe bilo nešto.²⁸ *Conatus* prostog tela može da bude samo napor da se održi stanje za koje je ono bilo opredeljeno; a *conatus* složenog tela napor da se očuva odnos kretanja i mirovanja koji ga definiše, to jest da se uvek novi delovi održe u istom odnosu koji definiše njegovo postojanje.

Dinamičke crte *conatusa* se nadovezuju na njegove mehaničke crte. Uostalom, *conatus* složenog tela je napor da se održi sposobnost tog tela da bude aficirano na vrlo mnogo načina.²⁹ Međutim, kako pasivna stanja na svoj način ostvaruju našu sposobnost za aficiranost, mi se naprežemo da istrajemo u postojanju ne samo ukoliko se pretpostavlja da imamo adekvatne ideje i aktivna osećanja, nego i ukoliko imamo neadekvatne ideje i strasti.³⁰ *Conatus* nekog postojećeg modusa se, prema tome, ne može odvojiti od stanja koje modus iskušava u svakom trenutku. Odatle slede dve posledice.

Za neko proizvoljno stanje se kaže da određuje *conatus* ili suštinu. *Conatus*, ukoliko je određen stanjem ili osećanjem koje nam je aktuelno dato, naziva se „že-

²⁸ KR, II, gl. 19, 8, nap. 3: „... dva modusa jer mirovanje nije čisto ništa.“ Ako može da se govori o „tendenciji“ kretanja kod Spinoze, onda je to samo u slučaju u kome je telo sprečeno da sledi kretanje za koje je opredeljeno od spolja, drugim telima koja su isto tako spoljašnja i osujećuju tu opredeljenost. U tom smislu je već Dekart govorio o *conatusu*: upor. *Principes*, III, 56 i 57.

²⁹ E, IV, 38 i 39 (dva izraza: „Ono što na čovekovo telo tako utiče da ono na mnogo načina može biti aficirano“ i „Ono što čini da se održava odnos kretanja i mirovanja koji delovi ljudskoga tela imaju među sobom“).

³⁰ E, III, 9, post. i dok.

lja“; kao takav on je nužno praćen svešću.³¹ Vezi između osećanja i ideja moramo da pridružimo jednu novu vezu, vezu između želja i osećanja. Sve dok se naša sposobnost za aficiranost ostvaruje kroz pasivna stanja, *conatus* je određen strastima ili, kako kaže Spinoza, same naše želje se rađaju iz strasti. Ali, čak i u tom slučaju se naša delatna moć dovodi u pitanje. Zaista, mora se razlikovati ono što nas opredeljuje od onoga za šta smo opredeljeni. Neko pasivno stanje nas opredeljuje da učinimo nešto određeno, da nešto određeno mislimo, čime se naprežemo da očuvamo naš odnos ili da održimo našu sposobnost. Ponekad se naprežemo da odstranimo neko stanje koje nam ne odgovara, ponekad da zadržimo neko stanje koje nam odgovara, a uvek sa to većom željom što je veća sama aficiranost.³² Ali ono na šta smo tako opredeljeni objašnjava se našom prirodom ili našom suštinom, i upućuje na našu delatna moć.³³ Tačno je da pasivno stanje svedoči o našoj nemoći i odvaja nas od onoga što možemo; ali je isto tako tačno da ono obavlja jedan stepen, ma kako nizak, naše moći delanja. Ako smo na neki način odvojeni od onoga što možemo, onda je to zato što je naša delatna moć postala nepokretna, ukočena, opredeljena da se ulaže u pasivno stanje. Ali, u tom smislu, *conatus* je

³¹ O određenosti suštine i *conatusa* bilo kojom afekcijom, upor. E, III, 56, kraj dok.; i III, definicija žudnje. U III, 9, skol. Spinoza je žudnju jednostavno definisao kao *conatus* ili prohtev „sa svešću o sebi“. To je bila nominalna definicija. Naprotiv, kada pokazuje da je *conatus* nužno određen nekom afekcijom o kojoj mi imamo ideju (čak i neadekvatnu), on daje realnu definiciju, koja implikuje „uzrok svesti“.

³² E, III, 37, dok.

³³ E, III, 54, post.

uvek istovetan sa samom moći delanja. Promene *conatusa* ukoliko je opredeljen nekim određenim stanjem jesu dinamičke promene naše moći delanja.³⁴

Koja je prava razlika između Lajbnica i Spinoze, iz koje u isti mah proizlaze sve praktičke suprotnosti? Kako kod Spinoze tako i kod Lajbnica u osnovi novog naturalizma leži ideja izražajne Prirode. Kako kod Spinoze tako i kod Lajbnica izraz u Prirodi znači da je mehanizam prevaziđen na dva načina. Mehanizam, s jedne strane, upućuje na dinamizam sposobnosti za aficiranost, definisan promenama moći delanja i trpljenja; s druge strane, na poziciju pojedinačnih suština definisanih kao stepeni moći. Ali, dva filozofa uopšte ne postupaju na isti način. Ako Lajbnić priznaje stvarima unutrašnju i njima svojstvenu snagu, onda je to pod uslovom da svaka individualna suština bude supstancija. Kod Spinoze je to suprotno, pod uslovom da se posebne suštine odrede kao suštine modusa, i, opštije, da same stvari budu modusi jedinstvene supstancije. Ali ta razlika ostaje neodređena. U stvari, kod Lajbnica mehanizam upućuje na ono što ga prevazilazi kao na iziskivanje svrhovitosti koja ostaje delimično transcendentna. Ako su suštine određene kao supstancije, ako su neodvojive od težnje da pređu u postojanje, onda je to zato što su zahvaćene u poretku svrha u zavisnosti od koga su one izabrane od Boga ili su čak prosto podvrgnute tome izboru. I tako svrhovitost koja upravlja konstitucijom sveta dospeva u delić sveta: derivativne snage svedoče o analognoj harmoniji, zahvaljujući kojoj je svet najbolji sve do i najma-

³⁴ E, III, 57, dok.: *potentia seu conatus*; III, opšta def. afekata, objašnjenje: *Agendi potentia sive existendi vis*; IV, 24, post.: *Agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant*.

njih delova. I ne samo da postoje principi svrhovitosti koji upravljaju supstancijama i derivativnim snagama, nego postoji i završni sklad između mehanizma i svrhovitosti. Otud, izražajna priroda je kod Lajbnica priroda čiji se različiti nivoi hijerarhijski raspoređuju, harmonizuju se i, nadasve, međusobno se simbolizuju. Izraz se po Lajbniću nikad neće odvojiti od simbolizacije čiji je princip uvek svrhovitost ili završni sklad.

Kod Spinoze mehanizam upućuje na ono što ga prevazilazi kao na iziskivanje apsolutno imanentne čiste uzročnosti. Samo nam uzročnost omogućava da mislimo postojanje; i ona je dovoljna da ga mislimo. Sa stanovišta imanentne uzročnosti, modusi nisu prividi lišeni snage i suštine. Spinoza računa na tu dobro shvaćenu uzročnost da bi stvari snabdeo njihovom sopstvenom snagom ili moći koja im pripada upravo ukoliko su one modusi. Za razliku od Lajbnica, Spinozin dinamizam i „esencijalizam“ hotimično isključuju svaku svrhovitost. Spinozistička teorija *conatusa* i nema drugu funkciju nego da pokaže šta je dinamizam, kada mu se oduzme svako svrhovito značenje. Priroda je izražajna, ali ne u smislu u kome se različiti nivoi međusobno simbolišu; znak, simbol i harmonija su isključeni iz istinskih moći prirode. Potpuna trijada sveta se ovako pokazuje: suština modusa se izražava u karakterističnom odnosu; ovaj odnos izražava sposobnost za aficiranost; ova sposobnost je ostvarena pomoću raznih stanja, kao što je odnos ostvaren pomoću delova koji se obnavljaju. Između tih različitih nivoa izražavanja, neće se naći krajnja korespondencija, nikakva moralna harmonija. Naći će se samo nužna nadovezanost različitih posledica jednog imanentnog uzroka. Uostalom, kod Spinoze postoje metafizika suština, dinamika sila i mehanika fenome-

na. Sve je u prirodi fizičko: fizika intenzivnih veličina koja odgovara suštinama modusa; fizika ekstenzivne veličine, to jest mehanizam pomoću koga sami modusi prelaze u postojanje; fizika snage, to jest dinamizam po kome se suština potvrđuje u postojanju, prateći promene moći dalanja. Atributi se objašnjavaju kroz postojeće moduse; suštine modusa, sadržane u atributima, objašnjavaju se pomoću odnosa ili sposobnosti; ovi odnosi se ostvaruju pomoću delova, a sposobnosti se ostvaruju pomoću stanja koja pak njih objašnjavaju. Izraz u Prirodi nije nikad krajnja simbolizacija, nego je uvek i svuda uzročno *objašnjenje*.

Glava XV

Tri reda i problem zla

Atribut se izražava na tri načina: izražava se u svojoj apsolutnoj prirodi (neposredni beskonačni modus), izražava se kao modifikovan (posredni beskonačni modus) i izražava se na izvestan i određen način (postojeći beskonačni modus).¹ Sam Spinoza navodi dva beskonačna modusa prostiranja: kretanje i mirovanje, lice celokupnog univerzuma.² Šta ovo znači?

Znamo da se sami odnosi kretanja i mirovanja moraju razmatrati na dva načina: ukoliko večno izražavaju suštine modusa i ukoliko privremeno u te odnose ulaze ekstenzivni delovi. S prve tačke gledišta kretanje i mirovanje ne obuhvataju sve odnose ako ne sadrže i sve suštine onakve kakve su u atributu. Zato Spinoza tvrdi u *Kratkoj raspravi* da kretanje i mirovanje obuhvataju čak i suštine stvari koje ne postoje.³ On još nedvosmislenije zastupa stav da kretanje aficira prostiranje i pre nego

¹ E, I, 21–25.

² Pismo 64, Schulleru, III, str. 206.

³ KR, dodatak I, 4, dok.: „Takve su sve suštine stvari koje vidimo, a koje su, još dok nisu postojale, bile sadržane u protežnosti, kretanju i mirovanju...”

što prostiranje dobije spoljašnje modalne delove. Da bi se prihvatilo da kretanje zaista postoji u „celini beskonačnosti“, dovoljno je setiti se da kretanje ne postoji samo, već uvek kretanje i mirovanje istovremeno.⁴ Ovo podsećanje je platonovsko: novoplatonovci su često isticali istovremeno prisustvo kretanja i mirovanja, bez koga se kretanje unutar celine ne bi moglo misliti.

Sa druge tačke gledišta, razni odnosi grupišu beskonačna promenljiva mnoštva ekstenzivnih delova. Ovi odnosi određuju uslove pod kojima modusi prelaze u postojanje. Svaki ostvareni odnos sačinjava formu nekog postojećeg individuum. No, nema odnosa koji ne ulazi u sastav nekog drugog odnosa sa kojim obrazuje, u sklopu jednog trećeg odnosa, individuu višeg stepena. I tako u beskonačno: što znači da je celokupni univerzum jedan jedini postojeći individuum, definisan totalnom srazmerom kretanja i mirovanja, koji obuhvata sve odnose čije slaganje ide u beskonačnost, podvodeći skup svih skupova pod sve odnose. Ovaj individuum je, po svojoj formi, „*facies totius universi*, koji ostaje uvek isti, iako se menja na beskonačno mnogo načina“⁵.

Slaganja svih odnosa idu u beskonačnost da bi se obrazovalo *facies*. No, oni se slažu po zakonima koji su im svojstveni, po zakonima koji pripadaju neposred-

⁴ KR, I, gl. 2, bel. 6: „Možete primetiti: ako materija sadrži kretanje, ono bi moralo biti u jednom njenom delu, a ne u njoj kao celini, jer je ova beskonačna; u kom bi se pravcu, inače, beskonačnost mogla kretati s obzirom da nema ničeg izvan nje? Kretanje postoji, dakle, samo u jednom delu. Odgovaram: tu nema nikada samo kretanja, već kretanja i mirovanja u isto vreme i kretanje je u celini...“ (str. 44).

⁵ Pismo 64, Schulleru, III, str. 206.

nom beskonačnom modusu. Što će reći da se odnosi ne slažu bilo kako, ne slažu se svaki sa svakim. U tom smislu, zakoni slaganja su nam se već pojavili i kao zakoni razlaganja; a kada Spinoza kaže da *facies* ostaje isti menjajući se na beskonačno mnogo načina, on ne aludira samo na slaganje odnosa nego i na njihovo raspadanje ili razlaganje. Ipak, ovo razlaganje (koliko i slaganje) ne pogađa večnu istinu odnosa; jedan odnos je složen kada delovi stupe u taj odnos; on se razlaže onda kada prestaje da bude ostvaren na taj način.⁶ Razložiti, razoriti onda znači samo jedno: budući da se dva odnosa ne slažu neposredno, delovi koji su u sklopu jednog odnosa opredeljuju (saobrazno nekom zakonu) delove iz drugog odnosa da stupe u novi odnos koji se slaže sa prvim.

Vidimo da je u redu odnosa sve, na izvestan način, slaganje. U Prirodi je sve slaganje. Otrov razlaže krv isključivo po zakonu koji opredeljuje delove krvi da uđu u novi odnos koji se slaže sa odnosom otrova. Razlaganje je samo naličje slaganja. Ali se ipak postavlja pitanje: čemu ovo naličje? Zašto se zakoni slaganja sprovode istovremeno kao zakoni razaranja? Odgovor mora biti ovaj: zato što se postojeća tela međusobno ne susreću u onom *redu* u kome se njihovi odnosi slažu. U svakom susretu postoji slaganje odnosa, ali odnosi koji se slažu nisu nužno odnosi onih tela koja se susreću. Odnosi se slažu *po zakonima*; a postojeća tela, budući da su i sa-

⁶ Zaista, delovi koji stupaju u neki odnos postojali su i pre toga u nekim drugim odnosima. Potrebno je da se ovi odnosi slože da bi delovi koji su ih činili ušli u novi odnos. U tom smislu je ovaj novi odnos složen. Obratno, odnos se razlaže kada gubi svoje delove, koji nužno stupaju u druge odnose.

ma složena od ekstenzivnih delova, sreću se *postepeno*. Delovi jednog od tela mogu biti opredeljeni za stupanje u novi, zakonom naložen, odnos istupajući iz onog odnosa u sklopu kojega su tom telu pripadali.

Ako posmatramo red odnosa sam za sebe, vidimo da je to čist red slaganja. A ovaj određuje i razlaganja, zato što se tela ne susreću prema redu odnosa, nego prema nekom drugom redu. Otud kompleksnost spinozističkog pojma „red prirode“. U postojećem modusu moramo razlikovati tri stvari: suštinu kao stepen moći; odnose kroz koje se ona izražava; i ekstenzivne delove koji ulaze u taj odnos. Svakom od ovih nivoa odgovara red Prirode.

Na prvom mestu imamo red suština, određen stepenima moći. Ovaj red je red potpune saglasnosti: svaka suština je saglasna sa svim ostalima, budući da su sve suštine obuhvaćene u proizvođenju svake od njih. One su večne i nijedna ne bi mogla da propadne, a da ne propadnu i druge. Red odnosa se znatno razlikuje: to je red slaganja po zakonima. On određuje večne uslove pod kojima modusi prelaze u postojanje i nastavljaju da postoje sve dok čuvaju slog svoga odnosa. Svi se odnosi slažu u beskonačnost, ali ne svaki sa svakim. Na trećem mestu, moramo razmotriti red susreta. To je red saglasnosti i nesaglasnosti, koje su delimične, lokalne i privremene. Postojeća tela se postepeno susreću preko svojih ekstenzivnih delova. Može se desiti da tela koja se susreću imaju baš one odnose koji se po zakonu slažu (saglasnost); ali, može se desiti da između dva odnosa nema slaganja i da jedno od tela bude opredeljeno da razori odnos onog drugog (nesaglasnost). Prema tome, red susreta stvarno određuje trenutak u kome neki modus prelazi u postojanje (kada su ispu-

njeni zakonom postavljeni uslovi), trajanje njegovog postojanja, kao i trenutak u kome umire ili u kome biva razoren. Taj red Spinoza određuje kao „opšti red prirode“, kao red „spoljašnjih određenja“ i „slučajnih susreta“ i kao red strasti.⁷

To je zaista opšti red, pošto su mu svi postojeći modusi. To je red strasti i spoljašnjih određenja, pošto u svakom trenutku određuje stanja koja doživljavamo, proizvedena spoljašnjim telima koja susrećemo. Najzad, Spinoza taj red naziva slučajnim (*fortuitus occursus*), a da time ne uvodi nikakvu kontingenciju. Sam za sebe, red susreta je savršeno određen: njegova nužnost je nužnost ekstenzivnih delova i njihove određenosti od spolja, koja ide u beskonačnost. Ali, u odnosu na red odnosa on je slučajan; kao što suštine ne određuju zakone po kojima se njihovi odnosi slažu, tako ni zakoni slaganja ne određuju tela koja se susreću, niti način na koji se susreću. Postojanje ovog trećeg reda zadaje svakoake probleme kod Spinoze. Jer uzet u celini on se podudara sa redom odnosa. Ako se posmatra beskonačno mnoštvo susreta u beskonačnom trajanju univerzuma, svaki susret povlači za sobom slaganje odnosa, a svi odnosi se slažu sa svim susretima. Ali, dva reda se uopšte ne podudaraju u detaljima: ako posmatramo telo koje ima neki određen odnos, ono nužno sreće tela čiji se odnos ne slaže s njegovim, i uvek će, ranije ili kasnije, susresti neko telo čiji će odnos razoriti

⁷ E, II, 29, kor.: *ex communi Naturae ordine*. II, 29, skol.: *Quoties (mens) ex communi Naturae ordine res percipit, hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur...* F. Alquié naglašava važnost teme susreta (*occursus*) u spinozističkoj teoriji stanja: up. *Servitude et liberté chez Spinoza*, cours publié, C.D.U, str. 42.

njegov. Tako da nema smrti koja nije *iznenadna, nasilna i slučajna*; i to upravo zato što je, u redu susreta, potpuno nužna.

Među „susretima“ se moraju razlikovati dva slučaja. U prvom slučaju, srećem telo čiji se odnos slaže s mojim. (Već ovo može da se shvati na više načina: ili tako da telo koje susrećemo ima odnos koji se prirodno slaže sa nekom od komponenti mog složenog odnosa; i samim tim doprinosi održanju mog globalnog odnosa; ili tako da su odnosi dvaju tela, kao celine, do te mere saglasni da obrazuju treći odnos u kome su dva tela sačuvana i napreduju.) Kako god bilo, za telo čiji se odnos održava zajedno sa mojim kaže se da je „usaglašeno sa mojom prirodom“: ono je za mene dobro, to jest „korisno“.⁸ Ono u meni proizvodi stanje koje je i samo dobro ili usaglašeno sa mojom prirodom. Ovo stanje je pasivno zato što se objašnjava spoljašnjim telom; ideja tog stanja je strast, pasivno osećanje. Ali to je osećanje radosti, pošto je proizvedeno idejom predmeta koji je za nas dobar ili koji je usaglašen sa našom prirodom.⁹ No, kada Spinoza hoće formalno da definiše ovu radost-strast, on kaže: ona uvećava ili pomaže našu delatnu moć, ona je sama naša delatna moć ukoliko je uvećana ili pomognuta spoljašnjim uzrokom.¹⁰ (A mi saznanje dobrog imamo samo ukoliko opažamo da nas neka stvar aficira radošću.)¹¹

⁸ E, IV, def. 1; IV, 31, post.; a naročito IV, 38 i 39, post.

⁹ E, IV, 8.

¹⁰ Up. E, III, 57, dok.

¹¹ E, IV, 8, post.: „Saznanje dobrog i rđavoga nije ništa drugo nego afekt radosti i žalosti, ukoliko smo ga svesni.“

Šta hoće da kaže Spinoza? On, svakako, ne zaboravlja da su sve naše strasti uvek obeležje naše nemoći: one se ne objašnjavaju pomoću naše suštine ili moći, već pomoću moći neke spoljašnje stvari; time one obavijaju našu nemoć.¹² Svaka strast nas odvaja od naše moći delanja; dok god se naša sposobnost za aficiranost ostvaruje kroz strasti, mi ostajemo odvojeni od onoga što možemo. Zato Spinoza kaže: radost-strast jeste strast samo ukoliko se „čovekova delatna moć ne povećava dotle da on sebe i svoje radnje adekvatno shvata“¹³. To jest, naša delatna moć nije se povećala dotle da postanemo delatni. Mi smo još nemoćni, još odvojeni od naše moći delanja.

Ali naša nemoć samo je ograničenje naše suštine i same naše moći delanja. Naša pasivna osećanja, obavijajući našu nemoć, obavijaju izvestan, ma koliko nizak, stepen naše moći delanja. Zaista, svako osećanje opredeljuje našu suštinu ili *conatus*. Prema tome, ono nas opredeljuje da žudimo, to jest *de sebi predstavljamo i činimo nešto što proističe iz naše prirode*. Kada je osećanje koje nas aficira i samo saglasno sa našom prirodom, naša delatna moć je time nužno povećana ili potpomognuta. Jer se i sama ova radost *pridodaje* žudnji koja iz nje sledi, tako da moć spoljašnje stvari ide u prilog našoj sopstvenoj moći, i uvećava je.¹⁴ Budući da je *conatus* naš napor da istrajemo u postojanju, on je uvek potra-

¹² E, IV, 5, post.: „Snaga i raščinjenje svakoga stanja trpljenja, i njegova istrajnost u postojanju, ne određuju se pomoću sile kojom se trudimo da istrajemo u postojanju, nego pomoću sile spoljašnjeg uzroka, upoređene sa našom.“

¹³ E, IV, 59, dok.

¹⁴ E, IV, 18, dok.: „Otuda se žudnja koja proizlazi iz radosti, samim afektom radosti pomaže ili uvećava... Dakle, snaga žudnje ko-

ga za onim što nam je korisno i dobro; on uvek sadrži neki stepen naše moći delanja sa kojim se poistovećuje: ova moć, stoga, raste kada je *conatus* opredeljen nekim stanjem koje nam je korisno ili dobro. I dalje ostajemo pasivni, i dalje smo odvojeni od naše moći delanja, ali bar težimo tome da budemo manje odvojeni, bližimo se ovoj moći. Naša pasivna radost jeste i ostaje strast: ona se ne „objašnjava“ pomoću naše delatne moći, već „obavija“ jedan viši stepen ove moći.

Pošto uvećava našu delatnu moć, radost nas opredeljuje da žudimo, da sebi predstavljamo, da činimo sve što je u našoj moći da bismo sačuvali kako radost samu tako i predmet koji nam je pruža.¹⁵ U tom smislu se ljubav nadovezuje na radost, a druge strasti na ljubav, tako da je naša sposobnost za aficiranost potpuno ostvarena. Iz ovako pretpostavljenog lanca afekata radosti koji proizlaze jedan iz drugoga polazeći od nekog prvog osećanja radosti, vidimo da je naša sposobnost za aficiranost tu ostvarena na takav način da je naša delatna moć uvek uvećana.¹⁶ Ali, nikad dovoljno da bismo je realno posedovali, da bismo postali aktivni, to jest postali adekvatni uzrok stanja koja ostvaruju našu sposobnost za aficiranost.

Pređimo sada na drugi slučaj susretanja. Susrećem neko telo čiji se odnos ne slaže sa odnosom moga tela. Ovo telo nije saglasno sa mojom prirodom, ono je protivno mojoj prirodi, za nju je ono rđavo ili štetno.

ja proizlazi iz radosti mora biti određena ljudskom moći i, istovremeno, silom spoljašnjeg uzroka.“

¹⁵ E, III, 37, dok.

¹⁶ Zaista, ljubav je i sama radost koja se dodaje radosti iz koje proizlazi... (up. E, III, 37, dok.).

Ono u meni proizvodi stanje trpljenja, koje je i samo rđavo ili protivno mojoj prirodi.¹⁷ Ideja toga stanja jeste osećanje tuge, a ova strast-tuga definiše se preko umanjivanja moje delatne moći. Ono rđavo saznajemo samo ukoliko opažamo neku stvar koja nas aficira tugom. Ipak, primetiće se da je nužno razlikovati više slučajeva. Čini se da pri takvom susretu sve zavisi od suština, ili od odgovarajućih moći tela koja se susreću. Ako moje telo ima bitno veći stepen moći, ono će razoriti ono drugo telo ili razložiti njegov odnos. A, ukoliko je nižeg stepena moći – biće obratno. Ne bi se reklo da se ova dva slučaja mogu svesti na istu shemu.

U stvari, primedba je apstraktna. Jer, ne može se uzimati u obzir postojanje stepena moći posmatranih apsolutno. Kada suštine ili stepene moći posmatramo izdvojeno, znamo da nijedno od njih ne može da razori ono drugo, i da su svi oni usaglašeni. Nasuprot tome, kada razmatramo borbe i nesaglasnosti među postojećim modusima, moramo da uvedemo svakojake konkretne činioce, koji nas sprečavaju da sa izvesnošću kažemo da će pobediti onaj modus čija je suština ili stepen moći najjači. Zaista, postojeća tela koja se susreću nisu definisana samo pomoću globalnog odnosa koji im je svojstven: budući da se susreću deo po deo, postepeno, oni se nužno susreću u nekim od njihovih delimičnih odnosa ili komponenti. Može se desiti da telo slabije od moga bude jače od jedne od mojih komponenti: to će biti dovoljno da me razori, samo ako je ta komponenta za mene vitalna.

U tom smislu Spinoza podseća da se u borbi modusa, *s obzirom na njihove stepene moći*, ovi stepeni

¹⁷ Up. E, V, 10, post. i dok.: „afekti suprotni našoj prirodi“.

ne smeju shvatiti kao da su uzeti sami za sebe: između suština kao takvih – nema borbe.¹⁸ A, obratno, kada Spinoza pokazuje da uvek postoje tela moćnija od moga, koja me mogu razoriti, to ne znači nužno da ova tela imaju suštinu čiji je stepen moći veći, ili da su savršenija. Jedno telo može da razori neko drugo telo čija suština je manje savršena, ako uslovi susreta (to jest, delimični odnos u kome se susret ostvaruje) pogoduju tom razaranju. Da bi se unapred znao ishod te borbe, trebalo bi znati tačno u kom se odnosu ta tela susreću, u kom se odnosu sudaraju nerastavljive komponente. Za to je potrebno beskonačno poznavanje prirode, koje mi nemamo. U svakom slučaju, u svim susretima sa telom koje ne odgovara mojoj prirodi uvek posreduje makar delimični afekat žalosti, koji potiče otud što me to telo uvek povređuje u nekom od delimičnih odnosa. Štaviše, ovo osećanje žalosti jeste jedini način na koji saznajemo da drugo telo nije usaglašeno sa našom prirodom.¹⁹ Ništa ne menja to da li nam je obezbeđena pobjeda ili nije: mi to ne znamo unapred. Pobeđujemo ako uspemo da otklonimo ovo osećanje žalosti, dakle da razorimo telo koje nas aficira. Pobeđeni smo ako nas žalost sve više obuzima, u svim sastavnim odnosima, pokazujući raspad našeg globalnog odnosa.

Međutim, kako, na osnovu početnog osećanja žalosti naša sposobnost za aficiranost biva ostvarena? Žalost opredeljuje *conatus* ili suštinu isto koliko i radost. To jest: iz žalosti se rađa žudnja koja je mržnja. Ova žudnja se ulančava sa drugim žudnjama, sa drugim strastima: sa antipatijom, ismevanjem, potcenjivanjem,

¹⁸ E, V, 37, skol.

¹⁹ E, IV, 8, post. i dok.

zavišću, gnevom, itd. Ali, i tu opet time što određuje našu suštinu ili *conatus*, žalost obavija nešto od naše moći delanja. *Conatus*, opredeljen žalošću, ne prestaje da bude potraga za onim što nam je korisno i dobro: mi se naprežemo da pobedimo, to jest postupamo tako da delovi tela koje nas aficira žalošću stupe u novi odnos koji se miri sa našim. Mi smo, prema tome, rešeni da sve učinimo kako bismo otklonili žalost i razorili predmet koji je prouzrokuje.²⁰ Pa ipak se, u tom slučaju, za našu delatnu moć kaže da se „umanjuje“. Razlog tome je što se osećanje žalosti ne pridodaje žudnji koja iz njega sledi: naprotiv, žudnja je ovim afektom sprečena, tako da se moć spoljašnje stvari *oduzima* od naše.²¹ Prema tome, afekti žalosti se međusobno ulančavaju i ostvaruju našu sposobnost za aficiranost, ali, na takav način da se naša delatna moć sve više umanjuje i teži najnižem stepenu.

Do sada smo postupali kao da dva lanca afekata, lanac afekata radosti i lanac afekata žalosti, odgovaraju dvama slučajevima susretanja, dobrim susretima i lošim susretima. Ali, i ovakav pogled ostaje apstraktan. Kad se konkretni činioci postojanja uzmu u obzir, postaje jasno da se ta dva lanca stalno ukrštaju: spoljne relacije su takve da jedan predmet može sticajem okolnosti da bude uzrok kako žalosti tako i radosti.²² Ali, ne samo ove relacije, već i kompleksnost odnosa koji nas sačinjavaju

²⁰ E, III, 13, post.; III, 28, post.; III, 37, dok.: „Tim će se većom delatnom moći čovek, sa svoje strane, truditi da otkloni žalost.“

²¹ E, IV, 18, dok.: „Žudnja koja proizlazi iz žalosti, samim afektom žalosti se umanjuje ili obuzdava.“

²² E, III, 15 i 16. Ovde „sticaj“, „slučajno“, nije suprotnost „nужnosti“, kao što to nije bio ni „slučajan“.

iznutra, čini mogućim da istovremeno volimo i mrzimo jedan isti predmet.²³ Štaviše: lanac radosti može uvek da se prekine uništenjem, ili čak prostom žalošću onoga što volimo. Obratno, lanac žalosti se prekida žalošću ili uništenjem onoga što mrzimo: „Ko predstavi sebi da je uništeno ono što mrzi, radovaće se“, „Ko predstavi sebi da je ono što mrzi aficirano žalošću, radovaće se.“²⁴ Uvek smo opredeljeni da težimo uništenju predmeta koji nas čini žalosnim, a uništiti znači uspostaviti među delovima predmeta novi odnos koji je usaglašen se našim; tada osećamo radost koja povećava našu delatnu moć. Pa naša delatna moć, budući da se dva lanca stalno ukrštaju, ne prestaje da se menja.

Moramo da vodimo računa i o drugim konkretnim činionicima. Jer prvi slučaj susretanja, slučaj dobrih susreta sa telima čiji se odnosi neposredno slažu sa našim, ostaje sasvim hipotetičan. Postavlja se pitanje: kada već postojimo, *da li imamo izgleda da prirodno činimo dobre susrete i da doživljavamo afekte radosti koji se nadovezuju?* U stvari, ovi izgledi nisu veliki. Kada je reč o postojanju, onda suštine ili stepene moći ne smemo da posmatramo kao apsolutne; takođe odnose u kojima se suštine izražavaju ne smemo da posmatramo apstraktno. Jer neki postojeći modus uvek postoji kao već aficiran predmetima, uvučen u delimične i posebne odnose; on postoji kao već opredeljen za ovo ili ono.

²³ Up. „kolebanje duše“, E, III, 17, post. i skol. (postoje dva slučaja *kolebanja*: jedan, kakav je dat u dokazu postavke 17, objašnjava se pomoću spoljašnjih i slučajnih relacija između predmeta; drugi slučaj, dat u skoliji, objašnjava se razlikom među odnosima koji nas unutrašnje sačinjavaju).

²⁴ E, III, 20 i 23, post.

Zahvaljujući tome delimični odnosi, između spoljašnjih stvari i njega, tako su uređeni da njegov karakterističan odnos biva jedva uhvatljiv ili osobito izobličen. Tako bi, u načelu, čovek morao da bude savršeno usaglašen sa čovekom. A, u stvari, ljudi su, po prirodi, veoma malo međusobno saglasni i to zato što su do te mere određeni svojim strastima, predmetima koji ih aficiraju na razne načine, da se prirodno ne susreću u odnosima koji se, *de jure*, slažu.²⁵ „Ali, pošto su potčinjeni afektima, koji daleko nadmašuju ljudsku moć ili vrlinu, oni su često odvlačeni u raznim pravcima, i protivni su jedan drugome...“²⁶ Ova odvlačenja idu tako daleko da jedan čovek može, na izvestan način, da bude protivan samome sebi: njegovi delimični odnosi mogu postati predmet određenih preuređenja, da se pod dejstvom skrivenih spoljašnjih uzroka tako preobrazu da on „uzima prirodu suprotnu ranijoj“, drugu prirodu koja ga opredeljuje da onu raniju ukine.²⁷

Slabi su, dakle, izgledi da prirodno dođe do dobrih susreta. Izgleda da smo opredeljeni da se mnogo borimo, da mnogo mrzimo i da doživimo samo delimične ili posredne radosti koje ne prekidaju u dovoljnoj meri lanac žalosti i mržnje. Delimične radosti su zadovoljstva koja u jednom delu uvećavaju našu delatnu moć samo ako je umanjuju u svim drugim delovima.²⁸ Posredne

²⁵ E, IV, 32, 33 i 34.

²⁶ E, IV, 37, skol. 2

²⁷ Up. E, IV, 20, skol. Spinozističko tumačenje samoubistva: „... ili, najзад, zbog toga što skriveni spoljni uzroci tako utiču na njegovu imaginaciju i tako aficiraju telo da ovo uzima prirodu suprotnu ranijoj, o kojoj u duhu ne može postojati ideja.

²⁸ E, IV, 43, post. i dok.

radosti su one koje osećamo kada vidimo ožalošćenju ili uništenu neku stvar koju mrzimo; ali ove radosti ostaju zatrovane žalošću. Mržnja je zaista nekakva žalost, ona sama obavlja žalost iz koje proishodi; radosti mržnje prepokrivaju ovu žalost, obuzdavaju je, ali je nikad ne ukidaju.²⁹ Na taj način smo, izgleda, udaljeniji nego ikad od ovladavanja našom delatnom moći: naša sposobnost za aficiranost je ostvarena ne samo afektima trpljenja, nego naročito afektima žalosti, koji obavljaju sve niži stepen delatne moći. To nije začuđujuće budući da Priroda nije stvorena da nama koristi, nego prema „opštem redu“, kome se čovek kao deo prirode pokorava.

Ipak smo uznapredovali, iako ovaj napredak ostaje apstraktan. Pošli smo od prvog principa spinozizma: od suprotnosti strasti i radnji, stanja trpljenja i delatnih stanja. Ovaj princip se sam pokazivao u dva aspekta. U prvom aspektu radilo se gotovo o realnoj suprotnosti: stanja trpljenja i delatna stanja, dakle, moć trpljenja i delatna moć se za istu sposobnost da se bude aficiran menjaju obrnuto proporcionalno. Međutim, gledano dublje, realna suprotnost se ispostavila kao prosta negacija: stanja trpljenja samo su bila svedočanstva ograničenosti naše suštine, ona su obavljala našu nemoć, ona su se odnosila na duh samo ukoliko je ovaj i sam obavljao neku negaciju. U tom aspektu, delatna stanja su jedina sposobna da stvarno ili pozitivno ostvare našu moć za aficiranost; delatna moć je, dakle, bila isto-

²⁹ E, III, 45, dok.: „Žalost koju sadrži mržnja.“ III, 47, post.: „Radost koja proizlazi iz toga što predstavljamo sebi da je stvar koju mrzimo uništena ili aficirana nekim drugim zlom ne postaje bez izvesne žalosti duše.“

vetna sa samom ovom sposobnošću: dok su nas stanja trpljenja odvajala od onoga što mi možemo.

Stanja trpljenja se suprotstavljaju delatnim stanjima jer se stanja trpljenja ne objašnjavaju pomoću naše delatne moći. Budući da obavljaju ograničenje naše suštine, ona, u izvesnom smislu, obavljaju najniži stepen ove moći. Ta stanja su, na svoj način, naša delatna moć, ali delatna moć koja je obavijena, neizražena i neobjašnjena. Ona, na svoj način, ostvaruju našu moć za aficiranost, ali tako što je svode na minimum: što smo pasivniji manje smo sposobni da budemo aficirani na vrlo mnogo načina. Stanja trpljenja nas odvajaju od onoga što možemo, *zato što sa njima naša delatna moć biva svedena na to da im bude na tragu* bilo da bi ih sačuvala, kada su afekti radosti, bilo da bi ih otklonila, kada su afekti žalosti. No, pošto ta stanja obavljaju svedenu delatnu moć, ona je nekad uvećavaju, a nekad je umanjuju. Makar i beskrajno produžavali sa tim uvećavanjem nikad nećemo doći u formalan posed naše delatne moći, ukoliko ne budemo imali delatna stanja. Ali suprotnost delanja i trpljenja ne sme da nam prikrije onu drugu suprotnost koja čini drugi princip spinozizma: suprotnost stanja trpljenja radosti i stanja trpljenja žalosti, onih koja uvećavaju našu moć i drugih koja je umanjuju. Bližimo se našoj delatnoj moći ukoliko smo aficirani radošću. Kod Spinoze se, dakle, etičko pitanje razlaže: kako ćemo uspeti da proizvedemo delatna stanja? Ali pre svega: kako ćemo uspeti da iskusimo maksimum afekata radosti?

Šta je zlo? Nema drugih zala osim umanjivanja naše delatne moći i razlaganja odnosa. Ipak, umanjenost naše moći je zlo samo zato što ugrožava i svodi odnos

koji nas sačinjava. Izdvojićemo sledeću definiciju zla: to je uništenje, razlaganje onog odnosa koji određuje karakteristiku modusa. Otud, o zlu se može govoriti samo s posebne tačke gledišta jednog postojećeg modusa: ne postoje dobro i zlo u prirodi uopšte, nego postoje samo dobro i rđavo, korisno i štetno za svaki postojeći modus. Zlo je nešto što je rđavo s tačke gledišta nekog određenog modusa. Budući da smo ljudi, mi o zlu sudimo s naše tačke gledišta; Spinoza često podseća da o dobrom i rđavom govori isključivo sa stanovišta ljudske koristi. Na primer, retko kad govorimo o zlu kada radi ishrane uništavamo odnos u kome neka životinja postoji. Međutim, o „zlu“ govorimo u dva slučaja: kada je pod dejstvom nečega uništeno naše telo i razložen naš odnos; ili pak kada mi sami uništimo neko nama slično biće, to jest biće čija je sličnost dovoljna da nas navede na misao da je ono u principu usaglašeno sa nama, i da je njegov odnos, u principu, mogao da se složi sa našim.³⁰

Kada je zlo tako definisano s naše tačke gledišta, postaje jasno da isto važi i za sve druge tačke gledišta: *zlo je uvek rđav susret* i zlo je uvek razlaganje odnosa. Tip ovih razlaganja je dejstvo otrova na naše telo. Prema Spinozi, zlo koje čovek trpi uvek pripada tipu *rđavog varenja, intoksikacije i otrovanosti*. A zlo koje neka stvar učini čoveku ili koje neki čovek učini drugom čoveku uvek deluje kao otrov, kao nešto toksično ili nesvarljivo. Spinoza insistira na ovome u svom tumačenju poznatog primera: kada je Adam pojeo zabranjeno voće. Ne treba misliti, kaže Spinoza, da je Bog nešto zabranio Adamu. On mu je naprosto otkrio da bi to voće moglo

³⁰ Up. E, III, 47, dok.

da mu uništi telo i da mu razloži odnos: „Isto kao što znamo pomoću prirodne svetlosti da otrov prouzrokuje smrt.“³¹ Spinozina teorija zla bi ostala nejasna da ga pitanja jednog od njegovih korespondenata, Blienberga, nisu navela da dodatno pojašni svoj predmet. Nije da Blienberg ne tumači pogrešno; i Spinoza zbog toga gubi strpljenje i odbija da te zablude odagna. Ali u jednoj bitnoj tački Blienberg vrlo dobro razume Spinozinu misao: „Vi se uzdržavate od onoga što nazivam porokom... kao što se ne uzima neka hrana od koje se naša priroda grozi.“³² *Zlo kao rđav susret, zlo kao otrovanost*, čine temelj spinozističke teorije.

Prema tome, ako se pitamo: u čemu se sastoji zlo u redu odnosa, odgovor mora da glasi da zlo nije ništa. Jer, u redu odnosa ne postoji ništa osim slaganja. Neće se reći da je bilo kakav slog odnosa neko zlo: svaki slog odnosa je dobar, sa stanovišta odnosa koji se slažu, to jest sa jedinog pozitivnog stanovišta. Kada otrov razlaže naše telo, to biva zato što neki prirodni zakon opredeljuje delove moga tela da, u dodiru sa otrovom, uđu u novi odnos koji se slaže sa odnosom toksičnog tela. Tu nema ničeg zlog sa stanovišta prirode. Utoliko što je otrov opredeljen zakonom da ima neki učinak, taj učinak nije nikakvo zlo, pošto se on sastoji u odnosu koji se slaže sa odnosom otrova. Isto tako, kada uništim neko telo, čak i ako je slično mome, to činim zato što

³¹ *Pismo 19*, Blyenberghu, III, str. 65. Isti argument u *TPT*, gl. 4. Jedina razlika između Božanskog otkrivenja i prirodne svetlosti jeste ta što je Bog Adamu otkrio *posledicu*, to jest trovanje koje će biti ishod jedenja voća, ali mu nije otkrio *nužnost* te posledice; ili barem Adam nije imao dovoljno jak razum da shvati tu nužnost.

³² *Pismo 22*, Blyenberghovo, III, str. 96.

ono, u odnosu u kojem ga srećem i u tim okolnostima, nije saglasno sa mojom prirodom: prema tome, ja sam opredeljen da učinim sve što je u mojoj moći da bih delovima toga tela nametnuo novi odnos u kome ćemo biti usaglašeni. Kako onaj koji je zao tako i onaj koji je ispunjen vrlinom traži ono što mu je korisno i dobro (ako između to dvoje ima razlike ona ne leži u ovome). Otud prva Blienbergova zabluda leži u uverenju da je prema Spinozi zao čovek opredeljen za zlo. Tačno je da smo uvek opredeljeni; sam naš *conatus* je opredeljen stanjima koja doživljavamo. Ali mi nikad nismo opredeljeni za zlo; opredeljeni smo da tražimo ono što nam je dobro s obzirom na susrete koje ostvarujemo i s obzirom na okolnosti u kojima se oni odigravaju. U meri u kojoj smo opredeljeni da proizvodimo posledice, ova posledica se nužno slaže sa svojim uzrokom i ne sadrži ništa što bi se moglo nazvati „zlim“.³³ Ukratko, zlo nije ništa jer ne izražava nikakvo slaganje odnosa, nikakav zakon slaganja. U svakom susretu, bilo da uništavam, bilo da sam uništen, dolazi do slaganja odnosa koje je, kao takvo, dobro. Prema tome, ako se posmatra red susreta u celini, reći će se da se on podudara sa redom odnosa u celini. I reći će se da zlo nije ništa u redu samih odnosa.

Na drugom mestu postavljamo pitanje: u čemu se sastoji zlo u redu suština? I tu opet ono nije ništa. Uzmimo našu smrt ili uništenje: naš odnos je razložen, to jest u njega više ne ulaze ekstenzivni delovi. No, ekstenzivni delovi ne sačinjavaju ništa od naše suštine; sama naša suština, budući da u samoj sebi ima svoju punu real-

³³ Ono što Spinoza naziva „dela“ u prepisci sa Blienbergom jesu upravo učinci za koje smo opredeljeni.

nost, nije nikad pokazivala ni najmanju težnju da pređe u postojanje. Nesumnjivo je da je, kada već postojimo, *conatus* naša suština, napor da istrajemo u postojanju. Ali *conatus* nije ništa drugo nego stanje za koje je postojeća suština opredeljena, ukoliko ona ne opredeljuje ni samo postojanje ni njegovo trajanje. Prema tome, budući da je *conatus* napor da neodređeno dugo istraje u postojanju, on ne obavlja nikakvo određeno vreme: suština neće biti ni više ni manje savršena prema tome da li će modus uspeti da istraje više ili manje vremena u postojanju.³⁴ Pošto suštini ništa nije nedostajalo, dok još modus nije postojao, ona neće biti lišena ničega ni onda kad on prestane da postoji.

Uzmimo, nasuprot tome, zlo koje činimo kada uništimo neko telo slično našem. Ako se razmotri radnja udaranja (na primer, dizanje ruke, stezanje pesnice, pokret ruke odozgo nadole), onda se vidi da ona izražava nešto od suštine ukoliko ljudsko telo može da je izvrši čuvajući odnos koji ga karakteriše. Ali u tom smislu ova radnja je „vrlina koja se shvata pomoću sklopa ljudskog tela“³⁵. To što je ova radnja agresivna, što ona ugrožava ili uništava odnos kojim je određeno neko drugo telo, to samo pokazuje da se radi o susretu dvaju tela čiji su odnosi nesaglasni u datom aspektu, ali ne izražava ništa što je suštinsko. Reklo bi se da je zla bila sama namera. Ali ono što je zlo u nameri sastoji se samo u tome što

³⁴ E, III, 8, post.: „Napor kojim se svaka stvar trudi da istraje u svome biću ne sadrži u sebi nikakvo konačno, nego neodređeno vreme.“ E, IV, predgovor: „Nijedna pojedinačna stvar ne može se zbog toga zvati savršenijom, što je duže vremena istrajala u postojanju.“

³⁵ E, IV, 59, skol.

sam sliku te radnje pridružio slici tela čiji je odnos, tom radnjom, uništen.³⁶ Zlo postoji samo utoliko ukoliko ova radnja ima za predmet nešto ili nekog čiji se odnos ne slaže sa onim od koga ona zavisi. Uvek je reč o slučaju koji je analogan slučaju otrova.

Razlika između dva čuvena materoubistva, Neronovog, koji ubija Agripinu i Orestovog, koji ubija Klitemnestru, može stvari da učini jasnijim. Smatra se da Orest nije kriv zato što se Klitemnestra, pošto je ubila Agamemnona, sama postavila u odnos koji se više nije slagao sa Orestovim. Smatra se da je Neron kriv, zato što mu je bila potrebna zloba da bi sa Agripinom uspostavio odnos koji se apsolutno ne slaže sa njegovim, i da bi sliku Agripine povezao sa slikom radnje koja je uništava. Ali u svemu ovome ništa ne izražava neku suštinu.³⁷ Pojavljuje se samo susret dva tela sa odnosima koji se ne mogu složiti i pojavljuje sa samo veza između slike radnje i slike tela čiji se odnos ne slaže sa odnosom radnje. Isti pokret je vrlina ako je njegov predmet nešto čiji se odnos slaže sa njegovim (pa tako ima blagoslova koji izgledaju kao udarac). Otud druga Blienbergova zablude. On veruje da, prema Spinozi, zlo postaje neko dobro, zločin vrlina, ukoliko izražava neku suštinu, pa makar i Neronovu. I Spinoza uspeva samo napola da ga razuveri. Ne samo zato što Spinoza gubi strpljenje zbog Blienbergovih nespretnih, ili čak drskih zahteva, nego

³⁶ E, IV, 59, skol.: „Ako je dakle čovek razdražen gnevom ili mržnjom, opredeljen da zatvori šaku ili pokrene ruku – to se kao što smo pokazali u drugom delu, dešava zato što jedna i ista radnja može biti vezana sa kakvim bilo predstavama stvari.“

³⁷ Pismo 23, Blyenberghu, II, 99: *nihil horum aliquid essentiae exprimere*. Ovde Spinoza komentariše Orestov i Neronov slučaj.

naročito zato što se „amoralistička teza poput Spinozine može učiniti razumljivom samo uz pomoć nekoliko provokacija.“³⁸ Zaista, zločin ne izražava ništa suštinsko, on ne izražava nikakvu suštinu, čak ni Neronovu.

Prema tome, zlo se pojavljuje samo u trećem redu, redu susreta. Ono jedino znači da odnosi koji se slažu nisu uvek odnosi tela koja se susreću. A i to treba shvatiti uslovno, jer smo videli da zlo nije ništa u redu susreta kao celini. Isto tako ono nije ništa u krajnjem slučaju u kome je odnos razložen, pošto ovo razaranje ne pogađa ni realnost suštine u njoj samoj ni večnu istinu odnosa. Prema tome, ostaje samo jedan slučaj u kome zlo izgleda kao da jeste nešto. Sve dok traje, postojeći modus trpi, s obzirom na susrete, promene svoje delatne moći; no, kada se delatna moć umanjuje, postojeći modus prelazi na manje savršenstvo.³⁹ Nije li zlo ovaj „prelaz ka manjem savršenstvu“? Kako kaže Blienberg,

³⁸ Up. Blyenberghova primedba, Pismo 22, III, str. 96: „Prema tome, postavlja se pitanje da li bi, u slučaju u kome bi postojala jedna duša sa osobenom prirodom, takvom da joj odgovara traženje zadovoljstva i zločina umesto da je odbija, da li bi u takvom slučaju, velim, postojao argument vrline koji bi mogao da takvo biće opredeli da dela u skladu sa vrlinom i da se uzdrži od zla?“ Spinozin odgovor, Pismo 23, III, str. 101: „Meni to izgleda kao kada bismo pitali: da li nečijoj prirodi više odgovara da se obesi ili se mogu dati neki razlozi u prilog tome da se ne obesi? Pretpostavimo međutim da jedna takva priroda može da postoji... ja tada tvrdim da ako neko vidi da može da živi udobnije obešen na stratištu nego sedeći za stolom, on bi nerazumno postupao ako se ne bi obesio; a isto tako, ako bi neko jasno video da može da uživa u boljem životu ili suštini vršeći zločine pre nego držeći se vrline, i on bi bio nerazuman ako ih ne bi činio. Jer bi zločin, u očima jedne tako izopačene ljudske prirode bio vrlina.“

³⁹ Up. E, III, def. žalosti.

zaista je potrebno da postoji zlo kada smo lišeni boljih uslova.⁴⁰ Čuveni Spinozin odgovor glasi: nema nikakvog lišavanja u prelazu ka manjem savršenstvu, lišavanje je prosta negacija. Čak i u ovom poslednjem redu zlo nije ništa. Neki čovek oslepi; nekog čoveka, koji je maločas bio pokrenut žudnjom za dobrim, obuzima čulni prohtev. Nemamo nijedan razlog da kažemo kako je on lišen nekog boljeg stanja, pošto to stanje ništa više u datom trenutku ne pripada njegovoj prirodi nego što pripada prirodi kamena ili đavola.⁴¹

Već se naziru teškoće ovog odgovora. Blienberg živo prigovara Spinozi da je pobrkao dva tipa različitih poređenja: poređenje stvari koje nemaju istu prirodu i poređenje stanja jedne iste stvari. Istina je da prirodi kamena ne pripada vid; ali vid pripada prirodi čoveka. Otud imamo glavni prigovor: Spinoza pripisuje suštini nekog bića trenutnost koju ova ne može da ima; „prema vašem gledištu suštini neke stvari pripada samo ono što u datom trenutku opažamo u njoj“⁴². Otud svako napredovanje i svako nazadovanje u vremenu postaju neshvatljivi.

Blienberg se drži kao da je Spinoza rekao da je neko biće savršeno koliko samo može biti, u zavisnosti od suštine koju ima u datom trenutku. Ali to je baš njegova treća zablude. Spinoza kaže nešto sasvim drugo: neko biće je savršeno koliko samo može biti, *u zavisnosti od stanja koja u datom trenutku pripadaju njegovoj suštini*. Jasno je da Blienberg brka „pripadati suštini“ i „sačinjavati suštinu“. U svakom trenutku stanja koja doživlja-

⁴⁰ Pismo 20, Blyenberghovo, III, str. 72.

⁴¹ Pismo 21, Blyenberghu, III, str. 87–88.

⁴² Pismo 22, Blyenberghovo, III, str. 94.

vam pripadaju mojoj suštini, ukoliko ostvaruju moju sposobnost za aficiranost. Sve dok neki modus postoji, sama njegova suština je savršena koliko samo može biti u zavisnosti od stanja koja u tom trenutku ostvaruju sposobnost za aficiranost. Ako neka određena stanja u datom trenutku ostvaruju ovu moju sposobnost, tu sposobnost ne mogu u tom istom trenutku da ostvaruju neka druga stanja: postoji nesaglasnost, isključivanje, negacija, ali ne lišenost. Vratimo se primeru slepca. Ili zamišljamo slepca koji bi još osećao svetlosne nadražaje; ali je slep utoliko što ne može da reaguje na te nadražaje; njegova postojeća svetlosna aficiranost je potpuno pasivna. U tom slučaju samo bi se menjala proporcija aktivnih i pasivnih stanja za jednu istu sposobnost da se bude aficiran. Ili zamišljamo slepca koji je izgubio svaku svetlosnu aficiranost; u tom slučaju njegova sposobnost za aficiranost je zaista sužena. Ali zaključak je isti: postojeći modus je savršen koliko samo može biti u zavisnosti od stanja koja ostvaruju njegovu sposobnost za aficiranost i koja čine da se ova sposobnost menja u granicama saglasnim sa postojanjem. Ukratko, kod Spinoze se ne pojavljuje nikakva protivrečnost između necesitarističkog podsticaja, prema kome je sposobnost za aficiranost u svakom trenutku nužno ostvarena, i etičkog podsticaja po kome je sposobnost za aficiranost u svakom trenutku ostvarena tako da se delatna moć uvećava ili umanjuje, i sama se menja zajedno sa tim promenama. Kao što kaže Spinoza, nema nikakve lišenosti, ali zato ima prelaza na veće ili manje savršenstvo.⁴³

⁴³ E, III, definicija žalosti, objašnjenje: „Isto tako, ne možemo reći da se žalost sastoji u lišenosti većega savršenstva; jer lišenost

Zlo, ni u jednom smislu, nije nešto. Biti znači izražavati se ili izražavati ili biti izražen. Zlo je ništa jer ni na koji način nije izražajno. A naročito ništa ne izražava. Ono ne izražava nikakav zakon slaganja, nikakvo slaganje odnosa; ono ne izražava nikakvu suštinu; ono ne izražava nikakvu lišenost nekog boljeg stanja u postojanju. Da bi se procenila originalnost ove teze, trebalo bi je suprotstaviti drugim načinima poricanja zla. Može se „racionalističkim moralizmom“ (optimizam) nazvati jedna tradicija koja potiče od Platona, a puni razvoj doživljava u Lajbnicovoj filozofiji; zlo je ništa jer samo Dobro jeste, ili, još bolje, zato što Dobro, koje je više od postojanja, određuje sve što jeste. Sve što jeste jeste zahvaljujući Dobrom, ili onom Najboljem. Spinozistička teza nema ničeg zajedničkog sa ovom tradicijom: ona je racionalistički „amoralizam“. Jer, prema Spinozi, Dobro nema ništa više smisla nego Zlo: u Prirodi nema ni Dobra ni Zla. Spinoza stalno na to podseća: „Kada bi se ljudi rađali slobodni oni ne bi obrazovali nikakav pojam o dobrom i rđavom dotle dok bi bili slobodni.“⁴⁴ Pitanje Spinozinog ateizma je naročito nezanimljivo ukoliko zavisi od proizvoljnosti definicija teizam-ateizam. Isto tako, to pitanje može da se postavi samo zavisno od toga šta većina ljudi naziva Bogom s religiozne tačke gledišta: to jest, Bog neodvojiv od *ratio boni*, postupa po moralnom zakonu, kao sudija.⁴⁵ U tom smislu, Spinoza je sasvim očigledno ateista: lažni moralni zakon sa-

nije ništa, a afekat žalosti jeste akt, koji zbog toga ne može biti nikakav drugi nego akt prelaza manjem savršenstvu.“

⁴⁴ E, IV, 68, post.

⁴⁵ To je bio Lajbnicov kriterijum, kao i svih onih koji su Spinozi zamerili ateizam.

mo odmerava naše zablude o zakonima prirode; ideja nagrade i kazne svedoči jedino o našem nepoznavanju istinskog odnosa između čina i njegovih posledica; Dobro i Zlo su neadekvatne ideje i mi ih shvatamo samo ukoliko imamo neadekvatne ideje.⁴⁶

Međutim, nepostojanje Dobra i Zla ne znači da nestaju sve razlike. U Prirodi ne postoje Dobro i Zlo, ali postoje dobro i rđavo za svaki postojeći modus. Moralna suprotnost Dobra i Zla iščezava, ali ovo iščezavanje ne čini sve stvari jednakim, niti sva bića. Kao što će reći Niče: „S onu stranu Dobra i Zla, u najmanju ruku ne znači s onu stranu dobrog i rđavog.“⁴⁷ Postoje uvećavanja delatne moći i umanjivanja delatne moći. Razlikovanje dobrog i rđavog poslužiće kao princip za jednu istinsku etičku razliku koja mora da zameni lažnu moralnu suprotnost.

⁴⁶ E, IV, 68, dok.

⁴⁷ Niče, *Genealogija morala*, I, 17.

Glava XVI

Etičko viđenje sveta

Kada Spinoza kaže: mi zapravo ne znamo šta telo može, ova formula je gotovo ratni poklič. I dodaje: govorimo o svesti, o duhu, o duši i o vlasti duha nad telom. To je brbljanje, ali mi zapravo ne znamo šta telo može.¹ Moralno brbljanje zamenjuje istinsku filozofiju.

Ova izjava je važna u više pogleda. Sve dok govorimo o vlasti duha nad telom, ne mislimo na vlast i moć u pravom smislu. Mi, u stvari, hoćemo da kažemo da duh, u zavisnosti od svoje eminentne prirode i svoje posebne svrhovitosti, ima više „dužnosti“: on mora da natera telo da se pokorava zakonima kojima je i sam duh podređen. A što se tiče sposobnosti tela, to je ili izvršna sposobnost ili sposobnost da razonodi duh i da ga odvрати od njegovih dužnosti. Sve je to moralno razmišljanje. Moralno viđenje sveta se pomalja u vladajućem principu većine teorija o jedinstvu duha i tela: ni jedno od njih ne može da dela a da ono drugo ne trpi. To je, naročito, kod Dekarta princip stvarnog de-

¹ E, III, 2, skol. Ovaj fundamentalni tekst ne bi trebalo odvajati od II, 13, skol. koji ga najavljuje i V, *predgovor*, koji razvija posledice.

lanja: telo trpi kada duh dela, a telo ne može da dela, a da duh tada ne trpi.² No, iako poriču stvarno delanje, Dekartovi sledbenici se ne odriču ideje tog principa: preetablišana harmonija, na primer, održava između duha i tela „idealno dejstvo“ po kome uvek jedno od njih trpi kada drugo dela.³ Gledajući iz tih perspektiva, nemamo nikakvog načina da uporedimo moć tela i moć duha; nemajući načina da ih uporedimo, nemamo nikakvu mogućnost da izvršimo odgovarajuću procenu svakog od njih.⁴

Originalnost učenja o paralelizmu ne potiče iz odricanja stvarnog dejstva duha i tela, nego iz moralnog principa po kome delatnost jednoga znači trpljenje drugoga. „Red delanja i stanja trpljenja našega tela po prirodi [je] istovremen sa redom delanja i trpljenja duha.“⁵ Ono što je stanje trpljenja za duh *takođe* je stanje trpljenja za telo, a ono što je delatnost za duh *takođe* je delatnost za telo. U tom smislu paralelizam isključuje svaku eminentnost duha, svaku duhovnu i moralnu svrhovitost, svaku transcendentnost nekog Boga koji bi jedan od nizova uređivao prema onom drugom. U tom smislu se paralelizam praktički suprotstavlja ne samo učenju o stvarnom dejstvu nego i teorijama o preetabliранoj harmoniji, kao i okazionalizmu. Pita-

² Dekart, *Rasprava o strastima*, I, 1 i 2.

³ Lajbnic često objašnjava da njegova teorija *idealnog delanja* uvažava „ustanovljena osećanja“, i u potpunosti čuva raspodelu delanja ili trpljenja u duši i telu saglasno pravilu o obrnutom odnosu. Jer, od dveju supstancija koje „simbolizuju“, kao što su duša i telo, delanje treba pripisati onoj čiji je izraz razgovetniji, a trpljenje drugoj. To je stalna tema u *Pismima Arnou*.

⁴ E, II, 13, skol.

⁵ E, III, 2, skol.

mo: šta može telo? Za kakve je aficiranosti sposobno, kako pasivne tako i aktivne? Dokle ide njegova moć? Tada i samo tada bismo mogli znati šta duh može sam po sebi i kakva je njegova moć. Imali bismo načina da uporedimo moć duha sa moći tela, pa bismo, otud, imali i načina da izvršimo procenu moći duha samog po sebi.

Da bi se došlo do procene moći duha samog po sebi, trebalo je proći kroz upoređivanje moći: „Da bi se odredilo čime se ljudski duh razlikuje od ostalih, i čime nadmašuje ostale, nužno je da saznamo prirodu njegovog predmeta, to jest prirodu ljudskog tela... Samo to napominjem uopšte: što je neko telo sposobnije od ostalih da, u isto vreme, mnogo radi ili da trpi, tim je i njegov duh sposobniji od ostalih da, u isto vreme, opaža mnogo stvari. A što više delatnosti jednoga tela zavise od samoga njega i što manje druga tela sa njime u delanju sudeluju – time je njegov duh sposobniji da razgovetno shvata.“⁶ Da bi se zaista mislilo preko pojma moći, trebalo je pre svega postaviti pitanje o telu, trebalo je na prvom mestu osloboditi telo od obrnuto proporcionalne zavisnosti koja onemogućava svako poređenje moći, pa dakle onemogućava svaku procenu moći duše uzete same po sebi. Trebalo je uzeti kao model pitanje: šta može telo? *Ovaj model ne implicuje nikakvo umanjivanje vrednosti mišljenja u odnosu na prostiranje, nego jedino umanjivanje vrednosti svesti u odnosu na mišljenje.* Sećamo se Platonovih reči: materijalisti bi, da su pametni, govorili o moći umesto o telu. Ali je i obrnuto tačno, da dinamisti, kada su pametni, govore pre svega o telu da bi „mislili“ moć. Teorija moći po kojoj

⁶ E, II, 13, skol.

delanja i trpljenja tela idu u paru sa delanjima i trpljenjima duha, obrazuje etičko viđenje sveta. Zamenjivanje morala etikom je posledica paralelizma, i pokazuje njegovo pravo značenje.

Pitanje „Šta telo može?“ ima smisla, samo po sebi, zato što povlači novu koncepciju telesne individue, vrste i roda. Videćemo da ne treba zanemarivati ni njegovu biološko značenje. Ali, *uzeto kao model*, ono pre svega ima pravno i etičko značenje. Sve što telo može (njegova moć) takođe je i njegovo „prirodno pravo“. Ako uspemo da pitanje prava postavimo na telesnom nivou, transformisaćemo celokupnu filozofiju prava i u odnosu na same duše. I telo i duh traže ono što im je korisno i dobro. Ako se nekome desi da sretne telo koje se sa njegovim slaže u povoljnom odnosu, on teži da se sa tim telom ujedini. Kada neko sretne telo čiji se odnos ne slaže sa njegovim, telo koje ga aficira žalosti, on čini sve što je u njegovoj moći da ukloni žalost i uništi to telo, to jest da delovima toga tela nametne novi odnos koji je usaglašen sa njegovom sopstvenom prirodom. Svakog trenutka aficiranost je ta koja opredeljuje *conatus*; a *conatus* je u svakom trenutku potraga za onim što je korisno u zavisnosti od aficiranosti koje ga opredeljuju. Zato telo uvek ide onoliko daleko koliko može, kako u trpljenju, tako i u delanju; a sve što može, njegovo je pravo. Teorija prirodnog prava implicuje dvostruki identitet vlasti i njenog sprovođenja, i tog sprovođenja i prava. „Pravo pojedinca proteže se koliko i njegova moć.“⁷ Reč *zakon* i nema drugi smisao: prirodni zakon nikako nije pravilo dužnosti, nego nor-

⁷ TPT, gl. 16 (str. 188).

ma sposobnosti, jedinstvo prava, sposobnosti i njenog ostvarivanja.⁸ U tom pogledu nećemo praviti nikakvu razliku između mudraca i bezumnika, razboritoga i ludoga, jakoga i slaboga. Nema sumnje da se oni razlikuju po vrsti aficiranosti koja opredeljuje njihov napor da istraju u postojanju. Ali i jedan i drugi se podjednako naprežu da se održe, imaju onoliko prava koliko imaju moći, u zavisnosti od aficiranosti koja u datom trenutku ostvaruje njihovu sposobnost za aficiranost. I sami bezumnik je od prirode, i nimalo ne remeti njen red.⁹

Ova koncepcija prirodnog prava je neposredno nasleđena od Hobza. (Pitanje o bitnim razlikama između Spinoze i Hobza, postavlja se na drugom nivou.) Spinoza Hobzu duguje koncepciju prirodnog prava, dubinski suprotstavljenju klasičnoj teoriji prirodnog prava. Ako sledimo Cicerona, koji istovremeno okuplja platonovsku, aristotelovsku i stoičku tradiciju, videćemo da antička teorija prirodnog zakona pokazuje više karakteristika: 1) Ona definiše prirodu nekog bića njegovim savršenstvom, saobrazno redu svrha (tako je čovek „prirodno“ razborit i društven). 2) Odatle sledi da prirodno stanje za čoveka nije neko stanje koje bi prethodilo društvu, čak ni po pravu, već, naprotiv, život saobrazan prirodi u „dobrom“ građanskom društvu. 3) Prema tome, ono što je prvo i bezuslovno u tom stanju jesu „dužnosti“; jer su prirodne sposobnosti tek potencijalne, i neodvojive od razumnog čina koji ih određuje i ostvaruje u zavisnosti od svrha kojima one treba da služe. 4) Time je nadležnost mudraca utemeljena; jer je mudrac

⁸ O istovetnosti „zakona prirodne institucije“ i prirodnog prava, up. *TPT*, gl.16 i *PT*, gl. 2 i 4.

⁹ *TPT*, gl. 16; *PT*, gl. 2 i 5

najbolji sudija u redu svrha, dužnosti koje iz njih proističu, službi i radnji koje je svako obavezan da vrši i sprovodi. Može se zamisliti šta je hrišćanstvo moglo da izvuče iz te koncepcije prirodnog zakona. Sa njim, ovaj zakon postaje neodvojiv od prirodne teologije, pa čak i od Otkrivenja.¹⁰

Hobzu pripada zasluga što je izdvojio četiri temeljne teze, koje se suprotstavljaju prethodno navedenima. Ove originalne teze preobražavaju filozofski problem prava, upravo zato što telo uzimaju za mehanički i dinamički model. Spinoza usvaja ove teze, ugrađuje ih u sopstveni sistem u kome im se otvaraju nove perspektive. 1) Prirodni zakon se više ne odnosi na krajnje savršenstvo, nego na prvobitnu žudnju, na najjači prohtev; odvojen od reda svrha, on se dedukuje iz prohteva kao iz svog efikajentnog uzroka. 2) S te tačke gledišta, razum ne uživa nikakvu povlasticu: bezumnik se ništa manje ne napreže, nego razumno biće, da istraje u svom postojanju, a žudnje ili radnje koje potiču od razuma ništa više ne ispoljavaju taj napor, nego što ga ispoljavaju žudnje ili trpljenja bezumnika. Štaviše, *niko se ne rađa razuman*. Moguće je da razum koristi i održava prirodni zakon, ali ni u kom slučaju on ne može biti njegov princip ili pokretač. Isto tako, *niko se ne rađa kao građanin*.¹¹ Moguće je da građansko stanje sačuva prirodno pravo, ali samo po sebi prirodno stanje je predgrađansko i predgrađansko. *Niko se ne rađa religioznom*: „Prirodno

¹⁰ Ove četiri teze, kao i četiri suprotne teze na koje ukazujemo u sledećem odeljku, jasno su naznačene u knjizi Lea Strausa *Prirodno pravo i istorija*. Straus sučeljava Hobzovu teoriju, čiju novinu podvlači, sa antičkim koncepcijama.

¹¹ *PT*, gl. 5, 2: „Ljudi se ne rađaju kao građani, nego to postaju.“

stanje, po svojoj prirodi i u vremenu, prethodi religiji; priroda nikad nikog nije učila da je obavezan na poslušnost Bogu...¹² 3) Ono prvo i bezuslovno jeste, prema tome, vlast ili pravo. Bilo kakve dužnosti uvek su drugostepene, vezane su za potvrđivanje naše moći, za ostvarenje sposobnosti i održanje našeg prava. A moć više ne upućuje na neki čin koji je određuje i ostvaruje u zavisnosti od reda svrha. Sama moja moć je aktualna, zato što je stanja koja doživljam svakog trenutka opredeljuju i ostvaruju sa punim pravom, kakva god bila ova stanja. 4) Odatle sledi da niko nije nadležan da odlučuje o mome pravu. U prirodnom stanju je svako, bio mudrac ili bezumnik, sudija onoga što je dobro i rđavo, onoga što je nužno za njegovo održanje. Otud, prirodno pravo nije protivno „ni svađama ni mržnji ni srdžbi ni lukavstvu niti uopšte ma čemu na što nas prohtev navodi“¹³. A, ako se i desi da se odrekemo svoga prirodnog prava, to se neće zbiti zato što smo priznali nadležnost mudraca, nego zato što smo se sami saglasili s tim odricanjem, iz straha od većeg zla ili se nadajući većem dobru. Princip saglasnosti (pakt ili ugovor) postaje princip političke filozofije i zamenjuje pravilo nadležnosti.

Tako određeno, prirodno stanje samo pokazuje šta ga čini nemogućim za život. Prirodno stanje neće biti trajno i stabilno, sve dok njegovo prirodno pravo ostaje teorijsko i apstraktno.¹⁴ Međutim, u prirodnom stanju

¹² TPT, gl. 16.

¹³ PT, gl. 2, 8. (E, IV, 37. skol. 2: „Po najvišem pravu prirode svaki sudi šta je dobro a šta zlo...“).

¹⁴ PT, gl. 2, 15: „Sve dok je prirodno pravo ljudi određeno na osnovu moći svakoga pojedinačno, sve dotle je ono ništavno, vi-

živim prepušten slučajnostima susreta. I ma koliko bilo tačno da je moja moć opredeljena aficiranostima koje u svakom trenutku ostvaruju moju sposobnost za aficiranost; kao i to da sam uvek onoliko savršen koliko sam samo sposoban u zavisnosti od ovih aficiranosti. Ipak, u prirodnom stanju moja sposobnost za aficiranost ostvaruje se baš pod takvim uslovima da doživljam ne samo pasivna stanja koja me odvajaju od moje delatne moći, nego i pretežno žalosna pasivna stanja koja neprestano umanjuju samu ovu moć. Nemam nikakvih izgleda da susretnem tela koja se neposredno slažu sa mojim. Uzalud je to što ću pobediti u više susreta sa telima koja su mi protivna; ove pobede ili ove radosti iz mržnje neće ukinuti žalost koju mržnja obavlja; a, iznad svega, nikad neću biti siguran da ću izaći kao pobednik iz sledećeg susreta i, prema tome, biću aficiran večnim strahom.

Postoji samo jedan način da se prirodno stanje učini trajnim i stabilnim: ulaganje napora da se *susreti organizuju*. U svakom telu koje susretnem, ja tražim korist. Ali postoji velika razlika između slučajnog traženja onoga što je korisno (to jest, naprezanja da se unište tela koja nisu usaglašena sa našim) i zahteva da se ono što je korisno organizuje (naprezanja da se susretnu tela koja su po prirodi usaglašena sa našim, u odnosima u kojima su usaglašena). Jedino ovaj drugi napor definiše čistu ili pravu korist.¹⁵ Nema sumnje da ovaj napor ima svoja ograničenja: uvek ćemo biti opredeljeni da uništimo neka tela, makar radi opstanka; ne-

še teorijsko nego stvarno, pošto ne postoji nikakvo jemstvo da ga obezbedi.“

¹⁵ Up. E, IV, 24, post.: *proprium utile*.

ćemo izbeći sve rđave susrete, nećemo izbeći smrt. Ali se naprežemo da se spojimo sa onim što je saglasno sa našom prirodom, da složimo naš odnos sa onim odnosima sa kojima se mogu spojiti, da povežemo naše pokrete i naše misli sa slikom stvari koja je u skladu s nama. Od takvog napora imamo pravo da, po definiciji, očekujemo maksimum radosnih afekata. Naša sposobnost za aficiranost će u takvim uslovima biti ostvarena tako da se naša delatna moć uvećava. I ako pitamo u čemu se sastoji ono što nam je najkorisnije, odmah vidimo da je to čovek. Jer je čovek, u principu, usaglašen sa čovekom; njihovi odnosi se slažu; čovek je čoveku apsolutno ili istinski koristan. Svako tražeći ono što je njemu istinski korisno, traži i ono što je korisno za čoveka. Tako je napor da se susreti organizuju pre svega napor da se obrazuje udruženje ljudi u odnosima koji se slažu.¹⁶

U prirodi ne postoje Dobro i Zlo, ne postoji moralna suprotnost, ali postoji etička razlika. Ova etička razlika se pojavljuje u više ekvivalentnih formi: između razumnog i bezumnog, između mudraca i neznalice, između slobodnog čoveka i roba, između jakog i slabog.¹⁷ I u stvari, mudrost ili razum nemaju drugog sadržaja osim snage i slobode. Ova etička razlika se ne odnosi na *conatus*, pošto se bezumnik koliko i razumni, slabi koliko i jaki naprežu da istraju u svom biću. Ona se odnosi na vrstu aficiranosti koji opredeljuju *conatus*. U graničnom slučaju, slobodan, jak i razuman čovek biće potpuno određen pomoću posedovanja svoje delatne moći,

¹⁶ Up. E, IV, 35, post., dok., kor. 1 i 2, skol.

¹⁷ E, IV, 66, skol. (slobodan čovek i rob); IV, 73, skol. (čovek jake duha); V, 42, skol. (mudrac i neznalica).

pomoću prisustva adekvatnih ideja i aktivnih stanja u njemu; naprotiv, rob i slabi imaju samo stanja trpljenja, koja potiču iz njihovih neadekvatnih ideja i koje ih odvajaju od njihove delatne moći.

Ali etička razlika se najpre izražava na prostijem, pripremnom ili preliminarnom nivou. Pre nego što dođe u formalni posed svoje moći *slobodan i jak čovek* se prepoznaje po stanjima radosti, po afektima koji uvećavaju delatnu moć; rob ili slabi se prepoznaju po afektima žalosti, po afektima koji imaju u svojoj osnovi žalost i koji umanjuju delatnu moć. Prema tome sve se zbiva kao da bi morali da razlikujemo dva momenta razuma ili slobode: uvećavati delatnu moć pomoću napora da se doživi maksimum radosnih stanja trpljenja i tako preći u završni stadijum u kome se delatna moć toliko uvećala da je postala sposobna da proizvodi aktivna stanja. Iako nam veza između ove dve faze još uvek ostaje tajanstvena, barem prisustvo prve faze ne ostavlja ni najmanju sumnju. Čovek koji postaje razuman, jak i slobodan počinje time što čini sve što je u njegovoj moći da bi doživeo afekte radosti. On je, dakle, taj koji ulaže napor da se istrgne od slučajnosti susreta i od ulančanoosti žalosnih afekata, da organizuje dobre susrete, da slaže svoj odnos sa odnosima koji se neposredno spajaju sa njegovim, da se ujedini sa onim što je po prirodi usaglašeno sa njim, da među ljudima obrazuje razumna udruženja; i sve to tako da bude aficiran radošću. U Etici opis slobodnog i razumnog čoveka iz knjige IV, poistovećuje napor razuma sa ovom veštinom organizovanja susreta ili obrazovanja jednog totaliteta u odnosima koji se slažu.¹⁸

¹⁸ Up. E, IV, 67–73.

Kod Spinoze razum, snaga, ili sloboda ne mogu se odvojiti od postajanja, obrazovanja, kulture. Niko se ne rađa slobodan i niko se ne rađa razuman.¹⁹ I niko ne može umesto nas da stvori sporo iskustvo onoga što je saglasno sa našom prirodom, spori napor otkrivanja naših radosti. Detinjstvo, često kaže Spinoza, jeste stanje nemoći i ropstva, bezumno stanje u kome ponajviše zavisimo od spoljašnjih uzroka i u kome nužno imamo više žalosti nego radosti; nikad nećemo biti u toj meri odvojeni od svoje delatne moći. Prvi čovek, Adam, jeste detinjstvo čovečanstva. Zato se Spinoza sa toliko žestine suprotstavlja hrišćanskoj, a potom racionalističkoj tradiciji, koja nam Adama, i pre pada, prikazuje kao razumnog, slobodnog i savršenog. Naprotiv, Adama treba zamišljati kao neko dete: tužnog, slabog, roba, nezalicu, prepuštenog slučajnosti susreta. „Treba, dakle, priznati da nije bilo u moći prvog čoveka da se pravilno služi razumom, nego da je on bio, kao i mi, podložan strastima.“²⁰ To jest, nije greh taj koji objašnjava slabost, već naša početna slabost objašnjava mit o grehu. Spinoza iznosi tri teze koje se tiču Adama i koje obrazuju jednu sistematsku celinu: 1) Bog ništa nije zabranjivao Adamu, već mu je prosto otkrio da je voće otrov koji će razoriti njegovo telo ako dođe s njim u dodir. 2) Budući da mu je razum bio nejak kao u deteta, Adam je to otkriće shvatio kao zabranu; on, kao neko dete, nije poslušao, ne shvatajući prirodnu nužnost odnosa postupak–posledica, verujući da su prirodni zakoni isto što i moralni zakoni, koje je moguće prekršiti. 3) Kako sebi predstaviti slobodnog

¹⁹ E, IV, 68.

²⁰ PT, gl. 2, 6.

i razumnog Adama, kada je prvi čovek nužno aficiran pasivnim osećanjima, i nije ni imao vremena za dugotrajno obrazovanje kakvo zahtevaju kako razum, tako i sloboda?²¹

Razumno stanje ima, već u svom prvom pojavnom vidu, složen odnos sa prirodnim stanjem. S jedne strane, prirodno stanje se ne pokorava zakonima razuma: razum se odnosi na čovekovu ličnu i istinsku korist, i teži jedino njegovom održanju; priroda se, naprotiv, nimalo na obazire na održanje čoveka i obuhvata beskonačno mnoštvo drugih zakona koji se odnose na ceo univerzum, čiji je čovek tek mali deo. Ali, s druge strane, razumno stanje pripada istom redu kao i samo prirodno stanje. Ni u svojim „zapovestima“ razum ne traži ništa što bi bilo suprotno prirodi: on jedino traži da svako voli sebe, da traži ono što je za njega zaista korisno i da ulaže napor za očuvanje svoga bića uvećavanjem svoje delatne moći.²² Osim toga, napor razuma ne uključuje veštačke tvorevine ili konvencije. Razum ne postupa pomoću veštačkih tvorevina, nego pomoću prirodnog slaganja odnosa; on ne pribegava računici, već nekoj vrsti neposrednog uzajamnog prepoznavanja ljudi.²³ Veoma je složeno pitanje da li je potrebno da se bića za

²¹ U E, IV, 68, skol., Spinoza vraća do Mojsija adamističko nasleđe: mit o razboritom i slobodnom Adamu objašnjava s gledišta apstraktne „hipoteze“, prema kojoj se Bog posmatra „ne ukoliko je beskonačan, nego samo ukoliko je uzrok zbog koga čovek postoji“.

²² E, IV, 18, skol.

²³ Već je Hobz razvio ideju o postajanju ili obrazovanju razuma (up. komentare u R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F. 1953, str. 26–40). I Hobz i Spinoza shvataju radnju razuma kao neku vrstu sabiranja, kao obrazovanje neke celine. S tim

koja se pretpostavlja da su razumna, ili to upravo postaju, uzajamno obavežu nekom vrstom ugovora; ali, čak i da ima ugovora na tom nivou, taj ugovor ne implicuje konvencionalno odricanje od prirodnog prava, nikakvo veštačko ograničavanje. Razumno stanje je neodvojivo od obrazovanja jednog višeg tela i jedne više duše, pošto uživaju prirodno pravo koje odgovara njihovoj moći: zaista, ako dve individue slažu svoje odnose kao celine, one tada prirodno obrazuju dva puta veću individuu, koja ima dva puta veće prirodno pravo.²⁴ Razumno stanje ne ukida niti u bilo čemu ograničava prirodno pravo, već ga podiže na stepen bez koga bi ono ostalo nestvarno i apstraktno.

Na šta se, dakle, svodi, razlika između razumnog stanja i prirodnog stanja? U redu prirode svako telo susreće druga tela, ali njegov odnos se ne slaže nužno sa odnosima tih drugih tela koja susreće. Podudaranje susreta i odnosa se dešava jedino na nivou čitave prirode; ono se događa u odnosu celine sa celinom u beskonačnom posrednom modusu; ipak, kada se uspinjemo u nizu suština, mi doprinosimo naporu koji nagoveštava napor cele prirode. U postojanju se najviše suštine već naprežu da *sopstvene* susrete dovedu do podudaranja sa odnosima koji se slažu s *njihovim* odnosom. Taj napor, koji ne može potpuno da uspe, sačinjava napor razuma. U tom smislu se, za razumno biće, kaže da, na svoj način, reprodukuje i izražava napor čitave prirode.

Ali, kako će ljudi uspeti da se susretu u odnosima koji se slažu i da tako obrazuju razumno udruženje?

što je kod Hobza reč o računu; a kod Spinoze o slaganju odnosa, koje je, bar *de jure*, predmet opažanja.

²⁴ E, IV, 18, skol.

Čovek je usaglašen sa čovekom samo ukoliko se već pretpostavi da je razuman.²⁵ Sve dok su prepušteni slučajnosti susreta, sve dok su aficirani slučajnim strastima, ljudi na razne načine bivaju odvlačeni, i nemaju baš nikakvog izgleda da se susretu u saglasnim odnosima: oni su uzajamno protivni.²⁶ Istina je da protivrečnosti izmičemo ukoliko se pozivamo na veoma sporo sticanje iskustva, na veoma sporo empirijsko obrazovanje. Ali, istog časa upadamo u drugu teškoću. S jedne strane, pritisak ostvarenih susreta je uvek prisutan, i preti da poništi napor razuma. I što je najvažnije, ovaj napor će, u najboljem slučaju, uspeti tek na kraju života, „a do tada treba ipak živeti“²⁷. Eto, zašto razum ne bi bio ništa i ne bi nikad zadobio sopstvenu moć, kad ne bi bio pomognut od jedne moći druge vrste, koja mu se pridružuje, koja ga priprema i prati njegovo obrazovanje. A ta moć druge vrste je moć države ili grad-država.

Zaista, grad-država uopšte nije razumno udruženje. Od razumnog udruženja razlikuje se na tri načina. 1) Motiv za njegovo obrazovanje nije razuman afekat, to jest, afekat koji u nama proizvodi neki drugi čovek u odnosu koji se savršeno slaže sa našim. Motiv je strah ili strepnja od prirodnog stanja, ili nadanje većem dobru.²⁸ 2) Celina kao ideal razuma sačinjena je od odnosa koji se neposredno i prirodno slažu, od moći ili prava koji se prirodno sabiraju. Nije tako sa gradom: budući da ljudi nisu razumni, potrebno je da se svaki pojedinac „odrekne“ svog prirodnog prava. Samo ovo

²⁵ E, IV, 35.

²⁶ E, IV 32–34.

²⁷ TPT, gl. 16.

²⁸ PT, gl. 6, 1.

otuđivanje omogućava obrazovanje jedne celine koja će raspolagati zbirom tih prava. Takav je građanski „pakt“ ili „ugovor“.²⁹ Tek tada suvereni grad-država ima dovoljno moći da ustanovi posredne i konvencionalne odnose u kojima su građani prisiljeni da se saglase i da se usklade. 3) Razum je izvor etičkog razlikovanja između „onih koji žive pod njegovim rukovodstvom“ i onih koji ostaju pod rukovodstvom osećanja, onih koji se oslobađaju i onih koji ostaju robovi. Ali građansko stanje razlikuje jedino pravedne i nepravedne, po tome koliko se potčinjavaju njegovim zakonima. Budući da su se odrekli svog prava da sude šta je dobro, a šta je rđavo, građani se prepuštaju državi koja nagrađuje i kažnjava. Ogrešenje i poslušnost, pravda i nepravda su

²⁹ Up. *TPT*, gl. 16 (i *E*, IV, 37, skol. 2). Kakav god da je režim nekog društva, ugovorno delegiranje se prema Spinozi vrši uvek u korist Celine, to jest celine ugovarača, a ne u korist nekoga od spolja (kao kod Hobza). Gđa Francés u tom smislu ima pravo kad kaže da Spinoza najavljuje Rusoa (iako ona umanjuje Rusovu originalnost u načinu na koji on shvata obrazovanje te celine): up. „Les Rémiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau“, *La Revue philosophique*, janvier 1951, str. 66–61. Ali ako je tačno da ugovor prenosi moć na celinu grada-države, uslovi te radnje, njena različitost u odnosu na radnju čistoga uma, zahtevaju drugi jedan momenat pomoću koga celina grada-države prenosi svoju moć na kralja ili na aristokratsku ili demokratsku skupštinu. Da li je taj drugi ugovor stvarno različit od prvog, kao što to sugerise *TPT*, gl. 17. (Spinoza zaista kaže da su Jevreji obrazovali političku celinu prenoseći svoju moć na Boga, a zatim prenoseći moć celine na Mojsija, u svojstvu božijeg tumača.) Ili pak prvi ugovor postoji samo apstraktno kao osnova drugog? (U *PR*, zaista izgleda kao da država ne postoji u svojoj apsolutnoj formi, *absolutum imperium*, već je uvek predstavljena u monarhističkoj, aristokratskoj ili demokratskoj formi, gde se demokratija kao režim najviše približava apsolutnoj državi.)

čisto društvene kategorije; društvo je kako načelo tako i sredina moralne suprotnosti.³⁰

A, ipak, između grada-države i ideala razuma postoji velika sličnost. Kod Spinoze je Suveren, kao i kod Hobza, definisan svojim prirodnim pravom, jednakim njegovoj moći, to jest jednakim svim pravima koja su ugovarači ustupili. Ali, ovde, suveren nije, kao kod Hobza, neko treći u čiju bi korist pojedinci pravili ugovor. Suveren je celina. Ugovor prave pojedinci, ali oni svoje pravo prenose na celinu koju ugovaranjem sami obrazuju. Zato Spinoza grad-državu opisuje kao kolektivnu ličnost, zajedničko telo i zajedničku dušu, „mnoštvo, na neki način, rukovođeno jednom istom mišlju“³¹. Grad-država oponaša i priprema razum, uprkos tome što je postupak njegovog obrazovanja znatno različit od onog koji vodi do razuma, i što prethodi razumu. Zaista, ne postoji i ne može postojati iracionalan totalitet, suprotan razumu. Suveren, *de jure*, može da zapoveda sve što hoće, ukoliko ima odgovarajuću moć; on je jedini sudija zakonima koje ustanovljuje i ne može biti ni grešan ni neposlušan. Ali baš zato što je jedna celina, on može da se očuva kao takav, samo ukoliko „teži cilju čije postizanje zdrav razum nalaže svim ljudima“: celina može da se očuva samo ako teži nečemu što bar izgleda razumno.³² Ugovor pomoću koga pojedinci otuđuju svoja prava nema drugog izvora osim interesa (strah od većeg zla i nadanje većem dobru); ako građani počnu da se plaše grada-države više nego bilo čega drugoga, oni će se ponovo naći u prirodnom stanju, a grad-drža-

³⁰ *E*, IV, 37, skol. 2; *PT*, gl. 2, 18, 19 i 23.

³¹ *PT*, gl. 3, 2.

³² *TPT*, gl. 16. i *PT*, gl. 2, 21; gl. 3, 8; gl. 4, 4; gl. 5, 1.

va će, istovremeno, početi da gubi svoju moć, u sudaru sa pobunama koje je izazvao. Prema tome, grad-državu sopstvena priroda opredeljuje da stremlji koliko je moguće idealu razuma, i da ulaže napor da svoje zakone saobrazi razumu. Više će biti usklađen sa razumom ukoliko bude manje proizvodio kod građana afekte žalosti (strah ili čak nadu), a više afekte radosti.³³

Sve ovo se odnosi na Dobar grad-državu. Jer, sa njim je kao i sa pojedincima: mnoštvo, ponekad i skrivenih, uzroka izopačuju mu prirodu i izazivaju njegovu propast. A u pogledu dobrog grada-države prethodnim argumentima se priključuju još dva. Najpre, šta za građanina znači „odricanje od svog prirodnog prava”? Očito, ne znači odricanje od istrajavanja u postojanju. Nego: odricanje od opredeljivanja prema bilo kakvim ličnim afektima. Odustajući od svog prava da lično sudi šta je dobro a šta rđavo, građanin se obavezuje da primi opšte i kolektivne afekte. Međutim, u zavisnosti od ovih afekata on i dalje lično istrajava u postojanju, čini sve što je u njegovoj moći da sačuva svoje postojanje i bdije nad svojim interesima.³⁴ U tom smislu Spinoza može reći da se svaki pojedinac, prema pravilu grada-države, odriče svoga prirodnog prava, i da je prirodno pravo potpuno sačuvano u građanskom stanju.³⁵ S dru-

³³ Pokretač za formiranje grada-države uvek su strah i nada, strah od većeg zla i nada u veće dobro. Ali to su suštinski žalosne strasti (up. E, IV, 47, dok.). Kad je Grad-država, jednom ustanovljen, pre mora da *podstiče ljubav prema slobodi* nego strah od kazni ili čak nadu u nagrade. „Robovima se daje nagrada za vrlinu, a ne siobodnim ljudima” (PR, gl. 10, 8).

³⁴ PT, gl. 3, 3 i 8.

³⁵ U dva važna teksta (Pismo 50, Jellesu III, str. 172 i u PR, gl. 3, 3), Spinoza kaže da njegova politička teorija ima tu karakteristiku

ge strane, aficiranosti razuma se ne tiču grada-države: moć saznanja, mišljenja i izražavanja svoje misli ostaje neotuđivo prirodno pravo, koje grad-država ne može da ospori a da ponovo ne uspostavi između sebe i svojih podanika odnose prostog nasilja.³⁶

Dobar grad-država ponekad zamenjuje razum onima koji ga nemaju; ponekad priprema, nagoveštava i, na svoj način, oponaša delo razuma. On je taj koji omogućava obrazovanje samog razuma. Nismo skloni da sledeće dve Spinozine izjave shvatimo kao dokaze preteranog optimizma: konačno i uprkos svemu grad-država je najbolja sredina u kojoj čovek može postati razuman; a takođe i najbolja sredina u kojoj razuman čovek može živeti.³⁷

U etičkom viđenju sveta uvek je reč o vlasti i moći, i ni o čemu drugom. Zakon je istovetan sa pravom. Istinski prirodni zakoni su norme sposobnosti, a ne pravila dužnosti. Zato moralni zakon koji pretenduje da zabranjuje i nalaže, implikuje neku vrstu mistifikacije: ukoliko manje razumemo zakone prirode, to jest životne norme, utoliko ih više tumačimo kao naređenja i zabrane. To ide dotle da se filozof mora snеbivati da se služi rečju zakon, toliko je ta reč zadržala propratni moralni ukus:

da u samom građanskom stanju održava prirodno pravo. Ova izjava se različito tumači u dva slučaja: ponekad se suveren definiše svojim prirodnim pravom, a ono je jednako zbiru prava kojih su se podanici odrekli; ponekad podanici čuvaju opstanak svog prirodnog prava, iako je to pravo sada određeno zajedničkim afekcijama.

³⁶ TPT, gl. 20. I PT, gl 3, 10: „duh ljudski, ukoliko se služi razumom, nije zavisn od najviše vlasti, nego od samog sebe”.

³⁷ E, IV, 35, skol.; IV, 73, post. i dok.

bolje je govoriti o „večnim istinama“. U stvari, moralni zakoni ili dužnosti su čisto građanski, društveni zakoni: jedino društvo naređuje i zabranjuje, preti i budi nadu, nagrađuje i kažnjava. Nema sumnje da razum, sa svoje strane, shvata *pietas* i *religio*; nema sumnje da postoje propisi, pravila ili „zapovesti“ razuma. Ali spisak ovih zapovesti je dovoljan da pokaže da nije reč o dužnostima, nego o životnim normama koje se odnose na „snagu“ duha i moći delanja.³⁸ Takođe nema sumnje da se može desiti da se ove norme podudare sa običnim moralnim zakonima; ali, s jedne strane, ove podudarnosti nisu mnogobrojne; s druge strane, kad razum preporučuje ili razobličava nešto slično onome što moral zapoveda ili zabranjuje, on to uvek čini iz potpuno različitih razloga nego moral.³⁹ *Etika* sudi o osećanjima, ponašanju i namerama ne s obzirom na transcendentne vrednosti, nego s obzirom na postojeće moduse koje ovi pretpostavljaju ili implikuju: postoje stvari koje se mogu učiniti, izreći, u koje se može verovati, koje se mogu iskusiti, misliti itd. samo pod uslovom da se bude slab, rob, nemoćan; druge stvari se mogu učiniti, iskusiti itd. samo pod uslovom da se bude slobodan ili jak. *Metoda objašnjavanja modusa koji imanentno postoje* tako zamjenjuje pribegavanje transcendentnim vrednostima. Na svaki način imamo pitanje: da li to i to osećanje, na primer, uvećava našu delatnu moć ili je ne uvećava?

³⁸ O *pietas* i *religio* uvek u odnosu prema našoj delatnoj moći, up. E, IV, 37, skol. 1, i V, 41. O „zapovestima“ razuma (*dictamina*), up. E, IV, 18, skol.

³⁹ Na primer, razum razobličava mržnju i sve što je u vezi sa njom: E, IV, 45 i 46. Ali, jedino stoga što se mržnja ne odvaja od žalosti koju obuhvata. Nada, sažaljenje, skrušenost, kajanje jednako su razobličeni, pošto takođe obuhvataju žalost: E, IV, 47, 50, 53, 54.

Da li nam pomaže da zadobijemo formalan posed naše moći?

Ići do krajnjih granica onoga što možemo čisto je etički zadatak. Time etika uzima telo za model; jer svako telo prostire svoju moć onoliko daleko koliko može. U jednom smislu, svako biće, u svakom trenutku, ide do kraja onoga što može. „Ono što može“ jeste njegova sposobnost za aficiranost, koja je nužno i stalno ostvarena relacijom tog bića sa drugima. Ali, u jednom drugom smislu, naša sposobnost za aficiranost može da se ostvari tako da budemo odvojeni od naše delatne moći, i da ova ne prestaje da se umanjuje. U tom drugom smislu, dešava se da živimo odvojeni od „onoga što možemo“. To je čak sudbina većine ljudi, većim delom vremena. *Slabi, rob, to nije neko čije je snaga malena u apsolutnom smislu*. Slab je onaj ko, kakva god da mu je snaga, ostaje odvojen od svoje delatne moći, zadržan u ropstvu ili nemoći. Ići do kraja svojih moći znači dve stvari: kako ostvariti sposobnost za aficiranost tako da se naša delatna moć uveća? I kako uvećati tu moć dotle da, najzad, proizvedemo delatne afekte? Postoje, dakle, slabi i jaki, robovi i slobodni ljudi. U prirodi nema ni Dobra ni Zla, nema moralne suprotnosti, već ima etičke razlike. To je razlika modusa koji imanentno postoje, obavijeni onim što mi iskušavamo, činimo i mislimo.

Ova etička koncepcija ima jedan temeljan kritički aspekt. Spinoza se upisuje u jednu čuvenu tradiciju: praktički zadatak filozofa jeste da razobliča sve mitove, sve mistifikacije, svako sujeverje, odakle god da potiču. Ova tradicija, prema našem uverenju, nije odvojena od naturalizma kao filozofije. *Sujeverje* je sve što nas drži odvojenim od naše delatne moći i neprestano je umanjuje. Pa je tako izvor sujeverja ulančavanje afe-

kata žalosti, straha, nade koja se nadovezuje na strah, strepnje koja nas izručuje utvarama.⁴⁰ Kao i Lukrecije, Spinoza zna da nema radosnih mitova ili sujeverja. Kao i Lukrecije, on daje sliku pozitivne Prirode naspram neizvesnosti bogova: prirodi nije suprotstavljena kultura ni razumno stanje pa čak ni građansko stanje, nego jedino sujeverje koje ugrožava sve ljudske poduhvate. Opet kao Lukrecije, Spinoza filozofu propisuje zadatak da razobliči sve što je žalost, sve što živi od žalosti i sve ono čija moć počiva na žalosti. „Velika tajna monarhije i njen životni interes sastoji se u obmanjivanju ljudi time što se pod tobože sjajnim imenom religije prerušava strah, pomoću koga ih treba držati zauzdane, tako da se bore za sopstveno ropstvo kao za svoj spas...”⁴¹ Oduzimanje vrednosti afektima žalosti, razobličavanje onih koji ih neguju i njima se služe jeste praktični predmet filozofije. U *Etici* se malo tema javlja tako postojano kao ova: sve što je žalosno rđavo je, i čini nas robovima; sve ono u šta je obavijena žalost izražava tiranina.

„Nijedno božanstvo niti iko drugi, sem kakav zavirljivac, ne raduje se mojoj nemoći i nezgodi niti nam suze, jecaji, strah i druge znake duševne nemoći uračunava u vrlinu; nego, naprotiv, što smo većom radošću aficirani, prelazimo većem savršenstvu – to će reći, tim više nužnim načinom učestvujemo u božanskoj prirodi.” „Ko je pravilno upoznao da sve sleduje iz nužnosti božanske prirode, i da se događa prema večnim zako-

⁴⁰ Spinozina analiza praznoverja, u predgovoru *TPT*, vrlo je bliska Lukrecijevoj: praznoverje se definiše kao mešavina pohlepe i strepnje. A uzrok praznoverja nije nerazgovetna ideja Boga, nego strah, afekti žalosti i njihova nadovezanost (*TPT*, predgovor).

⁴¹ *TPT*, predgovor.

nima i pravilima prirode – taj, doista, neće naći ništa što bi bilo dostojno mržnje, ismevanja ili preziranja niti će nekoga sažaljevati; nego će, koliko to dopušta ljudska vrlina, težiti tome da dobro radi – kao što kažu – i da se raduje.” „Sujeverni, koji bolje znaju kuditi poroke nego učiti vrlini, i koji teže tome ne da vode ljude razumom, nego da ih strahom tako obuzdaju, da oni više beže od zla, nego što vole vrline – ne nameravaju ništa drugo nego da ostali, kao oni sami, postanu bedni. I otuda nije čudo što su oni ljudima većinom nesnosni i mrski.” „Tako i oni koji su rđavo primljeni od ljubaznice, misle samo na nestalnost žena, i na njihovo varljivo srce, i na ostale njihove oveštale poroke; a sve ovo odmah predaju zaboravu, čim ih ljubavnica ponovo primi. Dakle, ko se trudi da svoje afekte i prohteve umeri, iz same ljubavi prema slobodi, taj će se, koliko može, naprezati da upozna vrline i njihove uzroke, i da dušu ispuni onom radošću što proizlazi iz pravoga saznanja o njima; a najmanje će posmatrati ljudske poroke, i ljude ocrnjivati, i radovati se lažnom prividu slobode.” „Slobodan čovek ne misli ni o čemu manje nego o smrti, i njegova mudrost nije razmišljanje o smrti, nego o životu.”⁴²

Kroz skolijs knjige IV, vidi se kako Spinoza obrazuje jednu čisto etičku koncepciju čoveka zasnovanu na radosti i afektima radosti. On suprotstavlja ovu etičku sujevernoj ili satiričkoj koncepciji, koja se zasniva jedino na afektima žalosti: „Otuda dolazi da su oni mesto etike najčešće napisali satiru.”⁴³ Zadirući dublje, Spinoza razobličava tlačiteljske snage koje mogu da vlada-

⁴² Up. *E*, IV, 45, skol. 2; IV, 50, skol.; IV, 63, skol.; V, 10, skol; IV, 67.

⁴³ *PT*, gl. 1, 1

ju samo podstičući kod čoveka afekte žalosti iz kojih izvlače korist („oni koji drugo i ne znaju nego da lome ljudske duše...”⁴⁴). Nema sumnje da su izvesni afekti žalosti od društvene koristi: kao strah, nada, poniznost, čak i kajanje. Ali samo ukoliko ne živimo pod rukovodstvom razuma.⁴⁵ Ostaje kao nezaobilazno da je svaka strast rđava sama po sebi, utoliko što obavlja tugu: što važi čak i za *nadu* i *sigurnost*.⁴⁶ Država je utoliko bolja ukoliko se više oslanja na radosne afekte; ljubav prema slobodi mora da odnese prevagu nad nadom, strahom i sigurnošću.⁴⁷ Jedina zapovest razuma, jedini zahtev koji postavljaju *pietas* i *religio* jeste da se maksimum pasivnih radosti lančano nadoveže sa maksimumom aktivnih radosti. Jer je radost jedino pasivno stanje koje uvećava našu delatnu moć; i jedino radost može biti aktivno stanje. Rob se poznaje po afektima žalosti, a slobodan čovek po radosti, kako pasivnoj tako i aktivnoj. Smisao za radost se pojavljuje kao čisto etički smisao; on je za praksu ono što je potvrdnost za spekulaciju. Spinozin naturalizam se određuje preko spekulativne potvrdnosti u teoriji supstancije, a preko praktičke radosti u koncepciji modusa. Kao filozofija čiste potvrdnosti *Etika* je takođe i filozofija radosti koja odgovara ovoj potvrdnosti.

⁴⁴ E, IV, dodatak, 13.

⁴⁵ E, IV, 54, skol.

⁴⁶ E, IV, 47, skol.

⁴⁷ PT, gl. 10, 8.

Glava XVII

Opšti pojmovi

Spinozizam nikako nije filozofija koja se smešta u Bogu niti filozofija koja u ideji Boga nalazi svoje prirodno polazište. Naprotiv: uslovi pod kojima imamo ideje kao da nas osuđuju na to da imamo samo neadekvatne ideje; uslovi pod kojima smo aficirani kao da nas osuđuju na pasivna stanja. Stanja koja prirodno ostvaruju našu sposobnost za aficiranost jesu strasti koje tu sposobnost svode na minimum, koje nas odvajaju od naše suštine ili naše delatne moći.

U ovoj pesimističkoj proceni postojanja, ipak se javlja nagoveštaj nade: radikalno razlikovanje delanja i trpljenja ne sme nas navesti na to da prenebregnemo jedno prethodno razlikovanje između dve vrste strasti. Iako nas svaka strast drži odvojenim od naše delatne moći, ona to ipak čini u većoj ili manjoj meri. Sve dok smo aficirani strašću, nismo u formalnom posedu naše delatne moći; međutim, radosne strasti nas približavaju ovoj moći, to jest uvećavaju je ili joj pomažu; žalosne strasti nas od nje udaljuju, to jest umanjuju je ili je osujećuju. Prema tome, prvo pitanje *Etike* jeste: šta raditi da bismo bili aficirani maksimumom radosnih strasti? U tom pogledu Priroda nam nije naklonjena. Zbog toga

moramo računati na napor razuma, napor empirijski i vrlo spor, koji u gradu-državi nalazi one uslove koji ga čine mogućim: razum, u principu svoje geneze ili u svom prvom vidu, jeste napor da se susreti tako organizuju da budemo aficirani maksimumom radosnih strasti. Zaista, radosne strasti uvećavaju našu delatnu moć; razum je saznavna moć, delatna moć svojstvena duhu; prema tome, radosne strasti su saglasne sa razumom i vode nas do saznavanja ili nas opredeljuju da postanemo razumni.¹

Ali, nije dovoljno da naša delatna moć raste. Ona bi mogla beskrajno da raste, radosne strasti bi mogle beskrajno da se nadovezuju na radosne strasti, pa da ipak formalno ne posedujemo delatnu moć. Sabiranje strasti ne čini delanje. Prema tome, nije dovoljna akumulacija radosnih strasti; potrebno je da, zahvaljujući ovoj akumulaciji, nađemo načina da ovladamo svojom delatnom moći da bismo iskusili najzad delatna stanja koja ćemo mi prouzrokovati. Prema tome, drugo pitanje *Etike* biće: šta raditi da bismo u sebi proizveli delatna stanja?

1) Ako postoje delatna stanja, ona su nužno afekti radosti: ne postoji delatna žalost, pošto je svaka žalost umanjanje naše delatne moći; samo radost može biti delatna.² Zaista, ako se naša delatna moć uvećava toliko da je formalno imamo, nadovezuju se afekti koji su nužno delatne radosti.³ 2) Delatna radost je „drugo“

¹ E, IV, 59, dok.: „Ukoliko je radost dobra utoliko se slaže sa razumom (jer se ona sastoji u tome što se čovekova moć delanja uvećava ili pomaže)“.

² E, III, 59, post. i dok.

³ E, III, 58, post. i dok.; IV, 59, dok.

osećanje u odnosu na pasivnu radost.⁴ Pa ipak Spinoza sugerše da između njih postoji samo misaono razlikovanje.⁵ Zato što se ta dva osećanja razlikuju jedino po uzroku; pasivnu radost proizvodi predmet koji se slaže s nama, čija moć uvećava našu delatnu moć, ali o kome još nemamo adekvatnu ideju. Delatnu radost sami proizvodimo, ona proističe iz same naše delatne moći, ona sledi iz adekvatne ideje u nama. 3) U meri u kojoj pasivne radosti uvećavaju našu delatnu moć one se *slažu* sa razumom. Ali, s obzirom da je razum delatna moć duha, one radosti koje su po pretpostavci delatne *nastaju* iz razuma. Kada Spinoza sugerše da ono što se slaže sa razumom može iz njega da nastane, on hoće da kaže da svaka pasivna radost može da dovede do delatne radosti koja se od nje razlikuje samo po uzroku.⁶

Pretpostavimo dva tela koja se u potpunosti slažu, to jest koja slažu sve svoje odnose: ona su kao delovi celine, sama celina obavlja *opštu funkciju* u odnosu na ove delove, a delovi imaju *opšte svojstvo* u odnosu na celinu. Prema tome, dva tela koja se potpuno slažu imaju identične strukture. Zato što slažu sve svoje odnose, njihova složenost je analogna, slična ili opšta. Pretpostavimo sada tela koja se sve manje slažu, ili koja su suprotna: njihovi konstitutivni odnosi se više ne slažu neposredno, već pokazuju takve razlike da svaka sličnost između tih tela izgleda isključena. Ipak, posto-

⁴ E, III, 58, post.

⁵ Aktivno i pasivno osećanje se razlikuju kao adekvatna i neadekvatna ideja. Ali, između neadekvatne ideje i adekvatne ideje afekcije, razlika je samo misaona: E, V, 3, dok.

⁶ Up. E, IV, 51, dok.

ji i dalje sličnost ili opštost slaganja, ali u *sve opštijem pogledu* koji, u krajnjem, zahteva zalaganje cele Prirode. Zaista, treba imati na umu „celinu“ koju ta dva tela obrazuju, ne neposredno jedno s drugim, nego pomoću svih posrednika koji nam omogućavaju da prelazimo s jednoga na drugo. Kako se svi odnosi u Prirodi kao celini slažu, Priroda predstavlja sličnost slaganja u najopštijem pogledu koja važi za sva tela. Preći će se s jednog tela na drugo, ma koliko bila različita, prostom promenom odnosa među delovima jednoga od njih. Jer se samo odnosi menjaju u svetu u kome delovi ostaju istovetni.

To je ono što Spinoza naziva „opštim pojmom“. Opšti pojam je uvek ideja sličnosti slaganja u postojećim modusima. Ali, u tom smislu, postoje pojmovi različitog tipa. Spinoza kaže da su opšti pojmovi više ili manje korisni, da se obrazuju više ili manje lako; i da su takođe više ili manje opšti, to jest da se organizuju sa više ili manje opštih stanovišta.⁷ U stvari, razlikuju se dve velike vrste opštih pojmova. Manje su opšti (ali i korisniji) oni pojmovi koji predstavljaju sličnost kompozicije između tela koja se slažu neposredno i sa svog stanovišta. Na primer, opšti pojam predstavlja ono „što je zajedničko ljudskom telu i izvesnim spoljnim telima“⁸. Ovi pojmovi nam omogućavaju da razumemo saglasnost među modusima: ona nije tek spoljašnji opažaj slučajno posmatranih saglasnosti, nego u sličnosti kompozicije nalazi unutrašnji i nužan razlog saglasnosti tela.

⁷ Više ili manje korisni, više ili manje laki za otkrivanje ili obrazovanje: *E*, II, skol. 1. Više ili manje opšte (*maxime universales, minime univresalia*): *TPT*, gl. 7, II.

⁸ Slučaj opštih pojmova najmanje opštosti: *E*, II, 39, post.

Na drugom kraju, najopštiji zajednički pojmovi predstavljaju sličnost ili zajednicu kompozicije, ali između tela koja su saglasna sa vrlo opšteg stanovišta, no ne sa *svog sopstvenog* stanovišta. Oni, prema tome, predstavljaju „ono što je zajedničko svim stvarima“, na primer rasprostrtnost, kretanje i mirovanje, to jest univerzalnu sličnost u odnosima koji se slažu u beskonačnost sa stanovišta celokupne prirode.⁹ Ovi pojmovi su ipak korisni, jer nam omogućavaju da shvatimo nesaglasnosti same, i daju nam njihov unutrašnji i nužni razlog. Oni nam dopuštaju zaista da odredimo stanovište počev od koga prestaje najopštija saglasnost između dva tela; oni pokazuju kako i zašto se pojavljuje suprotnost kad zauzmemo manje opšte stanovište nego što ga zauzimaju sama ove tela. Misaonim eksperimentom možemo da variramo neki odnos sve dok jedno od tela u odnosu ne pokaže u izvesnom smislu prirodu suprotnu od drugog; time možemo da razumemo prirodu nesaglasnosti između tela u određenom odnosu. Stoga, kada određuje ulogu svih opštih pojmova ukupno, Spinoza kaže da je duh iznutra određen da razume saglasnost među stvarima, ali takođe i razlike i suprotnosti.¹⁰

Spinoza brižljivo razlikuje Opšte pojmove, Transcendentalne pojmove (Biće, stvar, nešto) ili Univerzalne pojmove (rod i vrsta, Čovek, Konj, Pas).¹¹ Ipak su sami opšti pojmovi univerzalni, „više ili manje“ univerzalni prema stepenu opštosti; mora se zaključiti da Spino-

⁹ Slučaj opštih pojmova najveće opštosti: *E*, II, 37 i 38, post.

¹⁰ *E*, II, 29, skol.: „Kad god je [duh] na ovaj ili na drugi način unutrašnje određen, posmatra on stvari jasno i razgovetno, kao što ću niže pokazati.“

¹¹ *E*, II, 40, skol. 1.

za nije protiv univerzalnosti, nego samo protiv izvesne koncepcije apstraktne univerzalnosti. Isto tako, Spinoza ne kritikuje pojmove roda i vrste uopšte; on sam govori o Konju ili o Psu kao o prirodnim tipovima, o samom Čoveku kao o normativnom tipu ili modelu.¹² Tu i dalje moramo da zaključimo da Spinoza napada samo izvesno apstraktno određenje rodova i vrsta. Zaista, apstraktna ideja ima dva aspekta koja pokazuju njenu nedovoljnost. Najpre, ona između stvari zadržava samo čulne i grube razlike: bismo čulna obeležja koja se lako zamišljaju; razlikujemo predmete koji ih imaju od onih koji ih nemaju. Poistovećujemo sve one koji ih imaju; male razlike zanemarujemo upravo zato što se predmeti mešaju čim njihov broj preraste moć naše imaginacije. S druge strane, čulno distinktivno obeležje je po prirodi krajnje promenljivo: ono je slučajno jer zavisi od načina na koji predmeti svakoga od nas aficiraju sticajem okolnosti. „Na primer oni koji su češće sa divljenjem posmatrali stas ljudi, razumeće pod imenom čovek stvorenje uspravljenog stasa; a oni koji su navikli da posmatraju drugo, obrazovaće o ljudima drugu opštu predstavu: naime, da je čovek stvorenje koje se smeje, da je dvonožni stvor bez perja, da je razumni stvor.“¹³ A izdvojeno obeležje se ne menja samo od individue do individue, nego i s obzirom na predmete koji aficiraju jednu istu individuu: neki predmeti će biti definisani njihovom čulnom formom, drugi upotrebom ili pretpostavljenom funkcijom, načinom postojanja itd., u svakom slučaju apstraktna ideja je dubinski neadekvatna: to je slika koju ne objašnjava naša misaona moć, već

¹² Up. E, IV, predgovor.

¹³ E, II, 40, skol. 1.

ona, naprotiv, obuhvata našu nemoć; i koja ne izražava prirodu stvari, već pre naznačava promenljivo stanje naše konstitucije.

Iz svega ovoga je jasno da Spinoza nije samo protiv postupanja zdravog razuma, već i protiv aristotelovske tradicije. U aristotelovskoj biologiji se pojavljuje definisanje rodova i vrsta pomoću razlike; i povrhu toga te čulne razlike su veoma promenljive s obzirom na životinje o kojima je bilo reči. Protiv te tradicije, Spinoza sugerise jedan veliki princip: razmatrati strukture, a ne više čulne forme ili funkcije.¹⁴ Ali šta znači „struktura“? To je sistem odnosa između delova nekog tela (ti delovi nisu organi, već anatomske elementi organa). Istražuje se način na koji se ti odnosi menjaju kod nekog drugog tela: postoji način da se neposredno odrede sličnosti između dva tela ma kako da su udaljena. Forma i funkcija nekog organa, kod određene životinje zavise isključivo od odnosa između organskih delova, to jest između stalnih anatomske elemenata. U krajnjem, celokupna priroda je jedna ista Životinja, kod koje se menjaju samo odnosi između delova. Ispitivanje čulnih razlika je zamenjeno ispitivanjem inteligibilnih sličnosti, koje su kadre da nam „iznutra“ objasne sličnosti, kao i razlike između tela. Kod Spinoze su opšti pojmovi više biološke ideje nego što su fizičke ili matematičke ideje. Oni stvarno imaju ulogu Ideja u filozofiji prirode iz koje je isključena svaka svrhovitost. (Izvesno je da Spinoza retko ukazuje na taj aspekt opštih pojmova, ali on zaista retko ukazuje na bilo koji aspekt opštih pojmova; videćemo zašto. Ipak, ono na šta je ukazao dovoljno je da od njega čini

¹⁴ E, III, 2, skol.: „Jer niko dosad nije sklop (*fabrica*) tela tako tačno poznao da je sve njegove funkcije mogao da objasni.“

preteču Žofroa Sent-Iltera, na putu ka velikom principu jedinstva kompozicije.)¹⁵

Opšti pojmovi su opšte ideje, a ne apstraktne ideje. A kao takve one su nužno „adekvatne“. Uzmimo najmanje univerzalne pojmove: ono što je zajedničko mome telu i nekim spoljašnjim telima je „isto tako“ u svakom od ovih tela; njegova ideja je prema tome data u Bogu, ne samo utoliko što on ima ideju spoljnjih tela, nego i utoliko što on ima ideju moga tela; dakle, ja sam imam ideju tog nečeg zajedničkog, i imam je onakvom kakva je u Bogu.¹⁶ A što se tiče najopštijih pojmova: ono što je zajedničko svim stvarima jeste „isto tako“ u delu i u celom, njegova ideja je data u Bogu, itd.¹⁷ Ovi dokazi utemeljuju dva vida pod kojima su opšti pojmovi nužno adekvatni; drugim rečima, *opšti pojmovi su ideje koje se formalno ekspliciraju našom misaonom moći i koje, materijalno, izražavaju ideju Boga kao svoj eficientni uzrok*. One se objašnjavaju našom misaonom moći za-

¹⁵ Etienne Geoffroy Saint-Hilaire definiše svoju „filozofiju prirode“ pomoću principa jedinstva sastava. Svoju metodu on suprotstavlja klasičnoj, koja potiče od Aristotela i koja polazi od forme i funkcije. Pored ovih, on određuje promenljive odnose između stalnih anatomske elemenata: različite životinje odgovaraju promenama odnosa, odgovarajućoj situaciji i zavisnosti ovih elemenata, tako da se sve one svode na modifikacije jedne iste životinje po sebi. Umesto sličnosti formi i funkcionalne analogije, koji uvek ostaju spoljašnji, Žofroa uvodi unutrašnje gledište jedinstva sastava ili sličnosti odnosa. Poziva se na Lajbnica i na princip jedinstva u različitosti. Čini nam se da je on, ipak, u još većoj meri spinozista, jer je njegova filozofija prirode monistička i radikalno isključuje svaku svrhovitost, spoljašnju ili unutrašnju. Up. *Principes de philosophie zoologique*, 1830. i *Etudes progressives d'un naturaliste*, 1835.

¹⁶ E, II, 39, post. i dok.

¹⁷ E, II, 38, post. i dok.

to što, budući u nama kao što su u Bogu, one potpadaju pod našu sopstvenu moć kao što potpadaju pod apsolutnu Božiju moć. One izražavaju Božiju ideju kao uzrok zato što one, budući da ih Bog poseduje kao što ih mi posedujemo, nužno „obuhvataju“ Božiju suštinu. Zaista, kada Spinoza kaže da svaka ideja pojedinačne stvari obuhvata nužno večnu i beskonačnu Božiju suštinu, reč je o pojedinačnim stvarima onakvim kakve su u Bogu, dakle o idejama stvari onakvim kakve ima Bog.¹⁸ Od ideja koje *imamo* jedine koje mogu da izraze Božiju suštinu ili da obuhvate stanje te suštine, jesu, prema tome, ideje koje su u nama kao što su u Bogu: ukratko, opšti pojmovi.¹⁹

Odatle imamo više važnih posledica: 1) Pitali smo kako možemo doći do adekvatnih ideja. Sve u našem postojanju nas je osuđivalo samo na neadekvatne ideje: nemamo ideje o samima sebi niti ideje spoljašnjih tela, već samo ideje aficiranosti, koje označavaju uticaj nekog spoljašnjeg tela na nas. Ali upravo polazeći od ovog uticaja, možemo da stvorimo ideju onoga što je opšte nekom spoljašnjem i našem telu. Imajući na umu uslove našeg postojanja, to je za nas jedini put kadar da nas dovede do adekvatne ideje. *Prva adekvatna ideja koju imamo* jeste opšti pojam, ideja tog „nečeg zajedničkog“. 2) Ova ideja se objašnjava našom moći razumevanja ili mišljenja. A moć razumevanja je delatna moć duha. Mi smo, prema tome, aktivni ukoliko obrazujemo opšte pojmove. Obrazovanje opštih

¹⁸ E, II, 45, post. i dok.

¹⁹ E, II, 46, dok.: „Otuda je ono što daje saznanje večne i beskonačne Božije suštine zajedničko svima i podjednako se nalazi kako u delu tako i u celini.“

pojmovi beleži momenat u kome ulazimo u *formalni posed* naše delatne moći. Samim tim, ono konstituiše drugi momenat razuma. Razum je, u svojoj genezi, napor da se organizuju susreti u funkciji opaženih saglasnosti i nesaglasnosti. U samoj svojoj delatnosti razum je napor stvaranja opštih pojmova, dakle intelektualnog shvatanja samih saglasnosti i nesaglasnosti. Kada obrazujemo neki opšti pojam, za naš duh se kaže da „se služi razumom“: dospevamo do posedovanja moći delanja ili razumevanja, postajemo razumna bića. 3) Opšti pojam je naša prva adekvatna ideja. Ali ma kakva da je, ona nas neposredno vodi do druge adekvatne ideje. Adekvatna ideja je izražajna i ona izražava Božiju suštinu. Bilo koja adekvatna ideja neposredno nam daje saznanje večne i beskonačne Božije suštine. Nema nijedne adekvatne, to jest izražajne ideje, koja nam ne daje saznanje onoga što izražava, naime adekvatno saznanje same Božije suštine.

Ipak, opštem pojmu pretila opasnost da izgleda kao neko čudo sve dok ne objasnimo kako se on obrazuje. *Kako on uspeva da prekine ulančanost neadekvatnih ideja na koje smo kako bi moglo da izgleda, osuđeni?* „Opšte“ svakako ne znači samo nešto što je opšte za dva ili više tela, nego i opšte duhovima sposobnim da obrazuju ideje. Ali Spinoza najpre podseća da su opšti pojmovi manje ili više opšti svim duhovima.²⁰ A čak i ako ih poistovetimo sa urođenim idejama, urođenost ne znači poštedu od napora obrazovanja, od *causa fiendi* nužne

²⁰ E, II, 40, skol. 1: Našom metodom ćemo objasniti „koji su pojmovi opšti, a koji su jasni i razgovetni, samo onima koje ne muče predrasude...“.

ono što je samo po pravu dato. To što su opšti pojmovi u nama kao što su u Bogu samo znači da ako ih mi obrazujemo onda ih *imamo* kao što ih Bog *ima*. Ali zapravo, kako ih obrazujemo, u kojim povoljnim okolnostima? Kako dolazimo do naše delatne moći?

Sve dok ostajemo na spekulativnom stanovištu, ovaj problem ostaje nerešiv. Dve interpretativne greške izgledaju nam opasne u teoriji opštih pojmova: zanemariti njihov biološki smisao radi njihovog matematičkog smisla; a naročito zanemariti njihovu praktičnu funkciju radi njihovog spekulativnog sadržaja. No razlog za poslednju grešku pronalazi se u načinu na koji sam Spinoza uvodi u sistem opšte pojmove. Knjiga II *Etiqe* razmatra te pojmove sa stanovišta čiste spekulacije; ona ih, prema tome, izlaže po logičkom redu, koji ide od najopštijih prema manje opštim.²¹ Ali Spinoza onda pokazuje samo da su opšti pojmovi nužno adekvatne ideje, *ako* ih mi obrazujemo. Uzrok i redosled njihovog obrazovanja i dalje nam izmiču; isto kao i priroda njihove praktičke funkcije, koja je samo nagoveštena u knjizi II.²²

Istina je da sva tela imaju nešto zajedničko, makar rasprostrtnost, kretanje i mirovanje. Nesaglasna i suprotna tela ipak imaju nešto zajedničko, to jest vrlo opštu sličnost sastava koja, pod atributom rasprostrtnosti, uvodi u igru celokupnu Prirodu.²³ Baš zato izlaganje opštih

²¹ Up. E, II, 38 i 39. Isto *TPT*, gl. 7, gde se polazi od najopštijih pojmova.

²² Up. E, II, 39, dok.: iz opšteg pojma proizlazi ideja afekcije (to je njena praktična funkcija).

²³ E, IV, 29, post.: „I, u apsolutnom smislu, nijedna stvar ne može za nas biti dobra ili rđava ako nema nešto zajedničko s nama.“

pojmov a po logičkom redu počinje od najopštijih: dakle, od pojmova koji se primenjuju na međusobno vrlo udaljena tela i uzajamno suprotna. Ali ako je tačno da suprotna tela imaju nečeg zajedničkog, onda, obratno, nikad jedno telo ne može biti suprotno drugome, rđavo za drugo, onim što ima zajedničko sa njim: „Nijedna stvar ne može biti rđava onim što ima zajedničko s našom prirodom; nego, ukoliko je za nas rđava utoliko nam je suprotna.”²⁴ Kada osećamo rđav afekat, pasivni tužni afekat koju u nama proizvodi telo koje nam nije saglasno, *ništa nas ne navodi da obrazujemo ideju* nečeg zajedničkog tom telu i našem telu. Naprotiv, kada osećamo radosni afekat, kada nam je neka stvar dobra u meri u kojoj je saglasna sa našom prirodom, sami radosni afekat nas navodi da obrazujemo odgovarajući opšti pojam. Prema tome, prvi opšti pojmovi koje obrazujemo su najmanje opšti, to jest oni koji se primenjuju na naše i na neko drugo telo koje je neposredno saglasno s njim i koje ga aficira radošću. Ako razmotrimo poredak obrazovanja opštih pojmova, onda vidimo da moramo poći od manje opštih pojmova; jer oni najopštiji ne nalaze u afekcijama koje osećamo nikakav *princip uvođenja*, budući da se primenjuju na tela suprotna našima.

U kom smislu uzimamo „uvođenje”? Reč je o jednoj vrsti *okazionalnog uzroka*. Adekvatna ideja se formalno objašnjava našom moći razumevanja i delanja. No, sve što se objašnjava našom delatnom moći zavisi samo od naše suštine, pa je, prema tome, ona „urođena”. Ali već kod Dekarta urođeno upućuje na neku vrstu okazionalizma. Urođeno je aktivno; ali upravo zato može postati aktuelno samo ako nađe povoljnu priliku u afekcijama

koje dolaze spolja, pasivnim afekcijama. Izgleda, prema tome, da je Spinozina shema ovakva:

Kada sretnemo telo koje je saglasno s našim, kada osećamo pasivnu radosnu afekciju, navedeni smo da obrazujemo ideju onoga što je zajedničko tom i našem telu. Zato je Spinoza, u knjizi *V Etike*, prinuđen da prizna povlašćenost radosnih strasti u obrazovanju opštih pojmova: „*Dok nismo pritisnuti afektima koji su suprotni našoj prirodi* [osećaj žalosti koji izazivaju suprotni objekti koji nam ne odgovaraju], dotle moć duha kojom se on trudi da shvati stvari nije sprečena, i tako on dotle ima moć da obrazuje jasne i razgovetne ideje.”²⁵ Zaista, dovoljno je da ono što sprečava bude otklonjeno pa da delatna moć pređe na delo, i da uđemo u posed onoga što nam je urođeno. Vidi se zašto nije dovoljno akumulirati radosne strasti pa da se postane delatan. Ljubav-strast se nadovezuje na radost-strast, a druga osećanja i žudnje se nadovezuju na ljubav. Sve one uvećavaju našu delatnu moć, ali ne do te mere da postanemo delatni. Potrebno je pre toga da ova osećanja budu „osigurana”; potrebno je pre toga da izbegnemo žalosne strasti koje umanjuju našu delatnu moć; to je ono oko čega razum mora prvo da se potrudi. A zatim je potrebno izaći iz proste ulančanosti strasti, čak i radosnih. Ove potonje još ne daju posed nad našom delatnom moći; nemamo adekvatnu ideju predmeta koji je po prirodi u skladu s nama; same radosne strasti nastaju iz neadekvatnih ideja koje samo pokazuju dejstvo predmeta nad nama. Prema tome, potrebno je da, na osnovu radosnih strasti, obrazujemo ideju onoga što je zajedničko spoljašnjem i našem telu. Jer samo takva ideja, takva opšta ideja, jeste

²⁴ E, IV, 30, post.

²⁵ E, V, 10, dok.

adekvatna. To je drugi momenat razuma; tada i samo tada, razumemo i delamo, razumno delamo, bivamo razboriti: ne akumulacijom radosnih strasti kao strasti, nego istinskim „skokom“ koji nam, na osnovu ove akumulacije, daje u posed adekvatnu ideju.

Zašto postajemo delatni onoliko koliko obrazujemo opšti pojam ili imamo adekvatnu ideju? Adekvatna ideja se objašnjava našom moći razumevanja, dakle, našom delatnom moći. Ona nas dovodi u posed ove moći, ali na koji način? Treba se prisetiti da adekvatna ideja nije odvojiva od lanca ideja koje iz nje slede. Duh koji obrazuje adekvatnu ideju je adekvatan uzrok ideja koje iz nje slede: u tom je smislu delatan.²⁶ Kakve su ove ideje koje slede iz opšteg pojma koji obrazujemo na osnovu radosnih strasti? Radosne strasti su ideje afekcija koje proizvodi telo što je u skladu sa našim telom; samo naš duh obrazuje ideju onoga što je zajedničko ovome telu i našem telu; otud sledi ideja aficiranosti, osećanje koje nije pasivno, već je delatno. Ovo osećanje nije strast, zato što sledi iz adekvatne ideje koja je u nama; ono je i samo adekvatna ideja. Ono se razlikuje od polaznog pasivnog osećanja, ali samo po uzroku: njegov uzrok nije više neadekvatna ideja predmeta koji je u skladu sa nama, nego nužno adekvatna ideja onoga što je zajedničko tom predmetu i nama. Zato Spinoza može da kaže: „Afekt koji je strast prestaje biti strast čim obrazujemo njegovu jasnu i razgovetnu (adekvatnu) ideju.“²⁷ Jer njegovu jasnu i razgovetnu ideju obrazuje-

²⁶ E, III, 1, dok.

²⁷ E, V, 3, post. sledeća postavka precizira način kako obrazovati jasnu i razgovetnu ideju: dovesti u vezu osećanje sa nekim opštim pojmom kao svojim uzrokom.

mo ukoliko taj afekt povežemo sa opštim pojmom kao njegovim uzrokom; onda je on delatan i zavisi od naše delatne moći. Spinoza neće da kaže da nestaje svaka strast: ne nestaje sama pasivna radost, nego sve strasti, sve žudnje koje iz nje slede, vezane za ideju spoljašnje stvari (ljubav-strast, itd.).²⁸

Svaki afekat opredeljuje *conatus* da se nešto učini u zavisnosti od ideje predmeta; tako opredeljen *conatus* se naziva žudnja. Međutim, sve dok smo opredeljeni osećanjem pasivne radosti, naše žudnje su iracionalne, pošto nastaju iz neadekvatne ideje.²⁹ „Svi nagoni ili žudnje su samo utoliko stanja trpljenja, ukoliko proizlaze iz neadekvatnih ideja; a oni se računaju u vrlinu kada su probuđeni ili proizvedeni od adekvatnih ideja. Jer sve žudnje kojima smo opredeljeni da nešto radimo mogu da postaju kako od adekvatnih tako i od neadekvatnih ideja.“³⁰ Prema tome, žudnje razuma zamenjuju iracionalne žudnje, ili pre racionalni sled zauzima mesto iracionalnog sleda žudnji: „imamo moć da uređujemo i da vezujemo afekcije tela prema redu koji odgovara razumu.“³¹

Skup operacija koje opisuje Spinoza pokazuju četiri momenta: 1) pasivnu radost koja uvećava našu delatnu moć, odakle proizlaze žudnje ili strasti zavisne od još neadekvatne ideje; 2) na osnovu ovih radosnih strasti obrazovanje opšteg pojma (adekvatne ideje); 3) aktiv-

²⁸ Up. E, V, 2, post. i dok. i V, 4, skol.: Nije uništena pasivna radost, već ljubavi koje iz nje proizlaze.

²⁹ E, IV, 63, dokaz kor.: „žudnja koja proizlazi iz razuma može proizlaziti samo iz afekta radosti koji nije stanje trpljenja“.

³⁰ E, V, 4, skol.

³¹ E, V, 10, post. i dok.

na radost koja sledi iz opšteg pojma i koja se eksplicuje posredstvom naše delatne moći; 4) ova aktivna radost se dodaje pasivnoj radosti, ali *zamenjuje* žudnje-strasti, koje su se rađale iz ove potonje, žudnjama koje pripadaju razumu i koje su istinski činovi. Tako se ostvaruje Spinozin program: ne ukidanjem svih strasti, nego zahvaljujući radosnoj strasti prinuditi strasti da zauzmu najmanji deo nas, a da naša moć aficiranosti bude ostvarena najviše moguće aktivnim afekcijama.³²

Na početku pete knjige *Etike*, Spinoza pokazuje da osećanje prestaje da bude strast čim o njemu obrazujemo jasnu i razgovetnu (adekvatnu) ideju; a o njemu obrazujemo jasnu i razgovetnu ideju čim ga povežemo sa opštim pojmom kao uzrokom. Međutim, Spinoza ne ograničava ovu tezu samo na radosna osećanja, on tvrdi da ona važi za *sva* osećanja: „Nema nijedne afekcije tela o kojoj ne bismo mogli da obrazujemo kakav jasan i razgovetan pojam.“³³ Dokaz ove teoreme je vrlo sažet: „Što je svima stvarima zajedničko može samo adekvatno da se shvati; i prema tome...“ Uzmimo slučaj žalosti. Jasno je da Spinoza neće da kaže da je sama žalost zajednička svim ljudima ili svim bićima zato što je neizbežna. Spinoza ne zaboravlja da je opšti pojam uvek ideja nečeg pozitivnog: ništa nije zajedničko prosto kao nemoć ili nesavršenstvo.³⁴ Spinoza hoće da kaže da, čak i u slučaju tela koje nije u skladu sa našim i tako nas

aficira žalošću, mi možemo da obrazujemo ideju onoga što je tom telu i našem telu zajedničko; naprosto, ovaj opšti pojam biće veoma opšti, implicirajući mnogo opštije stanovište nego što je ono koje imaju dva data tela. Međutim, on zato neće biti bez praktične funkcije: zahvaljujući njemu razumemo zašto dva određena tela nisu u skladu upravo sa njihovog sopstvenog stanovišta. „Vidimo da se žalost za nekim izgubljenim dobrom ublažava, čim čovek koji ga je izgubio rasudi da to dobro nije moglo biti sačuvano ni na koji način.“³⁵ (Zaista, čovek razume da su njegovo sopstveno telo i spoljašnje telo mogli da trajno usklade svoje odnose samo pod drugim okolnostima: da su postojala posredovanja sa čijeg stanovišta takav postaje moguć, što uključuje celu Prirodu.) Ali i kada zahvaljujući opštem pojmu velike opštosti shvatimo nesaglasnost, opet iz toga proističe osećanje aktivne radosti: *iz shvatanja uvek sledi aktivna radost*. „Ukoliko shvatamo uzroke žalosti utoliko ona prestaje da bude trpljenje, to će reći, utoliko prestaje da bude žalost.“³⁶ Prema tome, reklo bi se da čak i ako pođemo od žalosne strasti, ponovo nalazimo bit prethodne sheme: žalost; obrazovanje opšteg pojma; aktivna radost koja iz njega proističe.

U drugoj knjizi *Etike* Spinoza razmatra spekulativni sadržaj opštih pojmova; on pretpostavlja da su dati ili da se mogu dati; stoga je normalno da ide po logičkom redu od najopštijih ka manje opštim pojmovima. Na početku pete knjige *Etike*, Spinoza analizira praktičnu funkciju opštih pojmova pod pretpostavkom da su dati: ova funkcija se sastoji u tome da je pojam uzrok

³² Up. E, V, 20. skol.

³³ E, V, te IV, kor.

³⁴ E, IV, 32, post.: „Ukoliko su ljudi potčinjeni strastima utoliko se ne može reći da se slažu po prirodi.“ A skolija pojašnjava: „jer stvari koje se slažu samo u odricanju ili u onome što nemaju ne slažu se u istini ni u čemu.“

³⁵ E, V, 6, skol.

³⁶ E, V, 18, skol.

adekvatne ideje afekta, to jest aktivne radosti. Ova teza važi kako za najopštije tako i za manje opšte pojmove: prema tome opšti pojmovi uzeti svi zajedno mogu se razmatrati u jedinstvu njihove praktične funkcije.

Međutim, sve se menja kada Spinoza usred pete knjige pita: kako mi, koji izgledamo osuđeni na neadekvatne ideje i na strasti, uspevamo da obrazujemo opšti pojam? Tada uviđamo da su prvi pojmovi nužno najmanje opšti. Zaista, najmanje opšti su pojmovi koji se odnose na moje telo i na drugo s njim saglasno telo (ili na neka druga tela); *samo ti pojmovi imaju priliku da se obrazuju iz pasivnih radosti koje doživljavam*. Naprotiv, oni najopštiji se odnose na sva tela; oni se, dakle, odnose na vrlo različita uzajamno suprotna tela. Ali žalost ili nelagoda koju u nama proizvodi telo nesaglasno s našim ne može nikad biti *prilika za obrazovanje* opšteg pojma. Tako da proces obrazovanja izgleda ovako: najpre nastojimo da doživimo najviše moguće radosnih strasti (prvi napor razuma). Nastojimo, dakle, da izbegnemo žalosne strasti, da umaknemo njihovom nadovezivanju, da otklonimo loše susrete. Potom, kao drugo, služeći se radosnim strastima nastojimo da obrazujemo odgovarajući opšti pojam, iz čega proističu aktivne radosti (drugi napor razuma). Takav opšti pojam je od najmanje opštih, zato što se odnosi samo na moje telo i njemu saglasna tela. Ali ona nas čini još jačim za izbegavanje loših susreta, a naročito nam pomaže da ovladamo našom delatnom moći i moći shvatanja. Tek tada, kao treće, postajemo sposobni da obrazujemo opštije pojmove, koji se odnose na sve slučajeve, pa i na nama suprotna tela; postajemo sposobni da se suočimo sa neizbežnim lošim susretima, da smanjimo žalost koja nužno pretrajava u nama. Ali ne zaboravljajući da su

opšti pojmovi, uprkos tome što imaju generalno istu praktičnu funkciju (proizvodnja aktivnih radosti), utoliko korisniji, utoliko delotvorniji ukoliko proističu iz radosnih strasti i ukoliko su manje opšti.³⁷

Svi opšti pojmovi imaju isti spekulativan sadržaj: oni implikuju izvesnu opštost bez apstrakcije. Imaju istu praktičnu funkciju: iz njih, kao nužno adekvatnih ideja, proističe aktivna radost. Ali njihova uloga uopšte nije ista ako gledamo uslove njihovog obrazovanja. Prvi opšti pojmovi koje obrazujemo su najmanje opšti zato što ih naše radosne strasti najdelotvornije indukuju. Tek na „manje opštem“ nivou ovladavamo našom delatnom moći: akumuliranjem pasivnih radosti, traženjem prilike za obrazovanje opštih pojmova, iz kojih proističu aktivne radosti. U tom smislu uvećanje naše delatne moći nam daje priliku da ovladamo tom moći ili da postanemo stvarno aktivni. Ovladavajući našom delatnošću u nekim tačkama, postajemo sposobni da obrazujemo opšte pojmove i u manje povoljnim okolnostima. Postoji ceo jedan postupak učenja opštih pojmova ili *postajanja-ak-*

³⁷ To je red koji daje E, V, 10. 1) Ukoliko „nismo pritisnuti afektima koji su suprotni našoj prirodi“, mi imamo moć da obrazujemo jasne i razgovetne ideje (opšti pojmovi), i da iz njih izvodimo afekcije koje se nadovezuju jedne na druge saobrazno razumu. Prema tome, radosne strasti (osećanja koja se slažu sa našom prirodom) su te koje služe kao prva prilika za obrazovanje opštih pojmova. Mi moramo da vršimo *odabir* naših strasti, pa i kada se sretamo sa nečim što se ne slaže s našom prirodom, moramo se potruditi da svedemo žalost na najmanju meru (up. sholiju). 2) Kada smo obrazovali prve opšte, postaje nam lakše da izbegnemo rđave susrete i strasti koje su nama suprotne. A ukoliko i dalje nužno imamo takva osećanja, kadri smo da obrazujemo nove opšte pojmove koji nam omogućavaju da shvatimo to neslaganje ili suprotnost (up. sholiju).

tivnim: ne sme se prenebregavati u spinozizmu važnost problema obrazovnog procesa: treba krenuti od opštih pojmova koji su najmanje opšti, prvih koje možemo da obrazujemo.

Glava XVIII

Ka trećoj vrsti

Vrste saznanja su takođe načini života, vidovi postojanja. Prvu vrstu (imaginaciju) sačinjavaju sve neadekvatne ideje, pasivni afekti i njihova nadovezanost.¹ Prva vrsta saznanja odgovara pre svega *prirodnom stanju*: predmete opažam prilikom slučajnog susreta i s obzirom na uticaj koji imaju na mene. Ovaj uticaj je tek „znak“, promenljiva „naznaka“. To je saznanje iz *neodređenog iskustva*; neodređeno, prema etimologiji, upućuje na slučajnost susreta.² Tu se saznaje samo „opšti poredak“ prirode, to jest učinak susretanja delova prema čisto spoljašnjim odredbama.

Međutim, prvoj vrsti saznanja pripada i *građansko stanje*. Počev od prirodnog stanja, imaginacija obrezuje univerzalne apstraktne ideje koje od predmeta zadržavaju određena čulna obeležja. Ova obeležja se označavaju imenima koja služe kao znak za predmete što su s onim prvim u vezi bilo po sličnosti bilo po navici.³ Ali,

¹ E, II, 41, dok.

² RPR, 19 (str. 25).

³ O povezanosti pomoću pamćenja ili navike: E, II, 18 skol. O povezanosti preko sličnosti, koja određuje saznanje pomoću znaka: E, II, 40, skol. 1 i skol. 2.

s jezikom i građanskim stanjem razvija se druga vrsta znakova: ne više pokaznih, nego imperativnih. Znaci koji nam kazuju šta treba da činimo da bi ostvarili određen rezultat, da bi postigli dati cilj: ovo je saznanje po *čuvenju*. Na taj način u poznatom Spinozinom primeru znak predstavlja radnju koju *treba* da izvršimo nad tri broja da bismo našli četvrti. Bilo da je reč o zakonu prirode ili o tehničkom pravilu, neizbežno je da nam se svaki zakon pojavljuje u moralnom obliku, tačno u onoj meri u kojoj o njemu nemamo adekvatno saznanje; zakon nam izgleda kao moralan ili moralnog tipa kad god njegovo dejstvo zavisi od nekog imperativnog znaka (a ne od konstitutivnih odnosa same stvari).

Znaci obrazuju jedinstvo prve vrste saznanja. Oni određuju stanje mišljenja koje ostaje neadekvatno, zamotano, nerazvijeno. Trebalo bi prvoj vrsti pridružiti čak i religiozno stanje, to jest stanje čoveka u odnosu na Boga koji mu daje otkrovenje. Ovo stanje se razlikuje od prirodnog stanja koliko i građansko stanje: „Priroda nikad nikoga nije poučavala da je čovek obavezan na poslušnost Bogu; i nikakvo rasuđivanje ga ne bi moglo tome poučiti. Jedino otkrovenje potkrepljeno znaci- ma svakoga tome uči.“⁴ I pored toga religiozno stanje pripada prvoj vrsti saznanja: upravo zato što čini deo neadekvatnog saznanja, zato što počiva na znacima i manifestuje se u vidu zakona koji zapovedaju i naređuju. Otkrovenje objašnjava samo sebe pomoću neadekvatnosti našeg saznanja i odnosi se samo na izvesne Božije svojstvenosti. Znaci otkrovenja čine treću vrstu znakova i određuju proročku religiju, religiju prve vrste ili imaginacije.

⁴ TPT, gl.16.

U *Etici* druga vrsta saznanja odgovara razumnom stanju: to je saznanje opštih pojmova i pomoću opštih pojmova. Baš na tom mestu se u *Etici* pojavljuje istinski prekid između vrsta saznanja: „Saznanje druge i treće, a ne prve vrste, uči nas da razlikujemo istinito od lažnoga“⁵. Sa opštim pojmovima ulazimo u oblast *izraza*: ovi pojmovi su prve naše adekvatne ideje i one nas istržu iz sveta neadekvatnih znakova. A baš zato što nas svaki opšti pojam vodi do ideje Boga čiju suštinu *izražava*, i druga vrsta saznanja implikuje religiju. Ova religija ne potiče iz imaginacije nego od razuma; izraz prirode zamenjuje znake, ljubav zamenjuje poslušnost; to više nije religija proroka, već, u zavisnosti od stupnja, religija Solomona, Apostola, istinska Hristova religija, zasnovana na opštim pojmovima.⁶

Ali šta mi zapravo saznajemo pomoću ovih pojmova? Podrazumeva se da pojedinačna suština nijedne stvari nije konstituisana opštim pojmovima. A ipak, ni-

⁵ E, II, 42, post. I V, 28, post.

⁶ Religija druge vrste se razlikuje od onoga što Spinoza u *TPT* naziva „univerzalna vera“, „zajednička svim ljudima“. Prema onome kako je opisana u gl. 14 univerzalna vera se još uvek tiče poslušnosti i obilato koristi moralne pojmove krivice, pokajanja i oprosta: u stvari, ona meša ideje prve vrste i pojmove druge vrste. Prava religija druge vrste, zasnovana isključivo na opštim pojmovima, sistematski je izložena samo u E, V, 14–20. No, *TPT* daje dragocene naznake: Solomonova religija je prva umela da se rukovodi prirodnim svetlošću (gl. 4). U drugom smislu je to činila Hristova religija: ne zato što su Hristu potrebni opšti pojmovi da bi saznao Boga, nego zato što on saobražava svoje učenje opštim pojmovima, umesto da ga ravna prema znacima (samo po sebi se razume da Stradanje i Iskupljenje čine deo prve vrste, up. gl. 4). Najzad, to je religija Apostola, ali samo u jednom delu njihovog učenja i delanja (gl. 11).

jedna stvar nije dovoljno definisana svojom opštošću. *Pojmovi se primenjuju na postojeće pojedinačne moduse, i nezavisno od ove primene oni nemaju smisla.* Budući da predstavljaju sličnost sastava postojećih modusa, oni su za nas jedini način da dođemo do adekvatnog saznanja karakterističnih odnosa tela, sastava ovih odnosa i zakona sastavljanja. I opet se ovo jasno vidi u primeru sa brojevima: u drugoj vrsti saznanja mi ne primenjujemo više pravilo koje smo saznali čuvši ga, kao što slušamo moralni zakon; shvatajući pravilo srazmere u jednom opštem pojmu, mi shvatamo način na koji su sastavljeni konstitutivni odnosi tri data broja. Zato nam opšti pojmovi omogućavaju da saznamo pozitivan red prirode u smislu: red konstitutivnih ili karakterističnih odnosa u kojima se tela slažu ili suprotstavljaju. Zakoni Prirode se onda ne pojavljuju kao zapovesti i zabrane, već kao ono što jesu, večne istine, norme sastavljanja, pravila ostvarivanja moći. To je onaj red Prirode koji izražava Boga kao izvoriste; i ukoliko više saznamo stvari po tom redu, utoliko same naše ideje izražavaju suštinu Boga. Celokupno naše saznanje izražava Boga kada se rukovodi opštim pojmovima.

Opšti pojmovi su jedno od temeljnih otkrića *Etike*. U vezi s tim moramo najveći značaj da pridamo hronologiji. Ferdinand Alquié je nedavno to istakao: uvođenje opštih pojmova u *Etiku* obeležava presudan trenutak spinozizma.⁷ Zaista, ni *Kratka rasprava* ni *Rasprava o poboljšanju razuma* ne govore o tome. *Kratka rasprava* već zna da stvari imaju karakteristične odnose, ali da bi se oni otkrili nada se polaže jedino u „rasuđivanje“; uopšte

⁷ Up. F. Alquié, *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, cours publiés, C.D.U. str. 30 sq.

ne pominje opšte pojmove.⁸ Takođe, ono što u *Kratkoj raspravi* odgovara drugoj vrsti saznanja (drugi „modus svesti“) nije adekvatno saznanje, već prosto opravdano verovanje. U *Raspravi o poboljšanju razuma* ono što odgovara drugoj vrsti (treći „modus opažanja“) samo je jasno saznanje, ali nije adekvatno saznanje: ne definiše se pomoću opštih pojmova, već pomoću kartezijanskog zaključivanja i aristotelovskih dedukcija.⁹

Međutim, u sasvim drugom kontekstu, u *Raspravi o poboljšanju razuma* nalazimo slutnju i aproksimaciju onoga što će postati opšti pojmovi. Zaista, jedno poznato mesto govori o „nepokretnim i večitim stvarima“ koje su zbog svoje sveprisutnosti za nas „kao univerzalije ili rodovi za definicije pojedinačnih promenljivih stvari“: ovde prepoznavamo najopštije pojmove, rasprostrtnost, kretanje, mirovanje, koji su zajednički svim stvarima. Nastavak teksta zahteva još druga pomoćna sredstva neophodna za razumevanje pojedinačnih promenljivih stvari: naslućuje se uloga onih opštih pojmova koji su manje opštosti.¹⁰ No, ako ovaj tekst stvara mnoge teškoće, onda je to zato što je pisan sa stanovišta načina percepcije ili najviše vrste saznanja i odnosi se na same suštine: u nepokretnim i večitim stvarima, kaže Spinoza, zakoni su zapisani kao u svojim zakonicima; no, ti zakoni izgledaju kako kao zakoni proizvodnje suština, tako i kao zakoni slaganja odnosa.¹¹

⁸ KR, II, gl. 1, 2–3.

⁹ RPR, 19–21 (str. 25–26) (up. glavu X ovoga teksta).

¹⁰ RPR, 101–102 (str. 51). *Rasprava o poboljšanju* se završava u trenutku kad Spinoza traži zajedničko svojstvo od koga bi zavisila sva pozitivna obeležja razuma: 110 (str. 53–54).

¹¹ Spinoza zaista kaže da bi „nepokretne i večne stvari“ trebalo da nam daju „unutrašnju suštinu“ stvari; tu smo kod poslednje

Kako objasniti da Spinoza ovde izjednačuje različite vrste zakona? Pretpostavljamo da je opšte pojmove naslutio tokom pisanja *Rasprave o poboljšanju razuma*. Ali, tada je već drugačije definisao treći modus opažanja (koji odgovara drugoj vrsti saznanja). Otud nepokretne i večite stvari u ulozi univerzalija nalaze svoje mesto tek u najvišoj vrsti ili modusu saznanja: time se mešaju sa principom saznanja suština. Bilo je moguće i drugo mesto za njih; ali to bi zahtevalo da se Spinoza vrati i prepravi opis modusa percepcije u skladu sa svojom novom idejom. Ova pretpostavka delom objašnjava zašto Spinoza odbija da završi *Raspravu o poboljšanju razuma* baš kad je trebalo da započne izlaganje onoga što sam naziva opšte svojstvo. Ova pretpostavka bi takođe omogućavala da se odredi datum Spinozinog potpunog uobličenja teorije opštih pojmova postavi između odustajanja od *Rasprave o poboljšanju razuma* i pisanja *Etike*. Međutim, ovo potpuno uobličenje bi trebalo da kod njega budi želju da izmeni *Raspravu o poboljšanju*, da preradi teoriju o drugoj vrsti ili trećem modusu percepcije, dajući opštim pojmovima samostalan i razgovetan razvoj; zato Spinoza u *Etici* govori o jednoj raspravi u kojoj nastoji da to razvije.¹²

vrste saznanja. Ali, s druge strane, nepokretne stvari bi, u odnosu na postojeće promenljive moduse, trebalo da posluže i kao „univerzalije”: a tu smo u drugoj vrsti, i u području slaganja odnosa, a ne proizvodnje suština. Prema tome, dva poretka su izmešana. Up. *RPR*, 101 (51).

¹² E, II, 40, skol. 1: Povodom problema pojmova i različitih vrsta pojmova Spinoza kaže da je „već ranije to promišljao”. Očito je reč o *Raspravi o poboljšanju razuma*. Ali, on dodaje da „čuva tu temu za jednu drugu raspravu”: pretpostavljamo da misli na pre-

Kada je Spinoza otkrio da su opšti pojmovi naše prve adekvatne ideje, stvorio se jaz između prve i druge vrste saznanja. Zbog tog jaza ne bi trebalo da zaboravimo ceo jedan sistem korespondencija između ove dve vrste saznanja bez kojih bi obrazovanje neke adekvatne ideje opšteg pojma ostalo neshvatljivo. Pre svega, kao što smo videli građansko stanje je čuvalo mesto razuma, pripremalo razum i oponašalo ga. To ne bi bilo moguće da se moralni zakoni i imperativni znakovi, uprkos protivsmislu koji uključuju, na izvestan način ne podudaraju sa pravim i pozitivnim redom Prirode. Stoga proroci zaista zahvataju i prenose zakone prirode iako ih neadekvatno razumeju. Isto tako, društvo najveći napor ulaže u izbor znakova i ustanovljenje zakona tako da se ovi sveukupno u najvećoj meri podudaraju sa redom prirode, a naročito sa opstankom čoveka u tom redu. U tom pogledu, promenljivost znakova postaje prednost i otvara nam mogućnosti koje razum sam po sebi nema, mogućnosti svojstvene imaginaciji.¹³ Štaviše, razum ne bi uspeo da obrazuje opšte pojmove, to jest da uđe u posed svoje delatne moći, da nije sam sebe tražio kroz prvi napor koji se sastoji u odabiranju i ulančavanju onih strasti koje uvećavaju našu delatnu moć. Međutim, te strasti se odnose na sliku predmeta koji se po prirodi slažu s nama; same po sebi ove slike su još uvek neadekvatne ideje, proste naznake preko koji saznajemo predmete samo posredstvom uticaja koji vrše

radu *Rasprave o poboljšanju* u zavisnosti od kraja koji je i prinudio Spinozu da sve prepravi.

¹³ *TPT*, gl 1: „Na osnovu reči i slika može se iskombinovati mnogo više ideja, nego samo na osnovu principa i pojmova, na kojima počiva celokupno naše prirodno saznanje.”

na nas. Razum sebe ne bi „pronašao“ da se njegov prvi napor ne ocrtava u okviru prve vrste saznanja, upotrebom svih sredstava imaginacije.

Posmatrani na njihovom izvoristu, opšti pojmovi nalaze u imaginaciji uslove svog obrazovanja. Ali više od toga: posmatrani u svojoj praktičnoj funkciji oni se primenjuju samo na stvari koje se mogu predstaviti imaginacijom. Zato se u izvesnom pogledu i sami mogu izjednačiti sa slikama.¹⁴ *Primena opštih pojmova generalno implicira čudnovatu harmoniju između razuma i imaginacije, između zakona razuma i zakona imaginacije.* Spinoza analizira različite slučajeve. Treća i četvrta knjiga *Etike* su pokazale prema kojim posebnim zakonima imaginacije neka strast postaje intenzivnija ili manje intenzivna, jača ili slabija. Tako je osećanje prema nekoj stvari koju sebi predstavljamo imaginacijom jače nego osećanje koje imamo kada verujemo da je nužna ili da je nužnost.¹⁵ A specifičan zakon razuma se upravo sastoji u sagledavanju stvari kao nužnih: opšti pojmovi nam omogućavaju da shvatimo nužnost sklada i nesklada među telima. Razum se tu koristi jednom dispozicijom imaginacije: ukoliko više shvatamo stvari kao nužne, utoliko strasti, zasnovane na imaginaciji, imaju manju snagu ili intenzitet.¹⁶ Imaginacija, u skladu sa svojim zakonom, uvek počinje tako što potvrđuje

¹⁴ U *E II*, 47, skol., Spinoza izričito ukazuje na afinitet opštih pojmova i stvari koje mogu biti predstavljene imaginacijom, to jest tela. Baš zato se ovde ideja Boga razlikuje od opštih pojmova. Spinoza će govoriti o zajedničkim svojstvima predstava imaginacije uvek na isti način (*E, V*, 7, dok.), ili „predstave koje se odnose na stvari jasno i razgovetno shvaćene“ (*E, V*, 12, post).

¹⁵ *E, IV*, 49; *V*, 5.

¹⁶ *E, V*, 6, post. i dok.

prisustvo svoga objekta; zatim, biva aficirana uzrocima koji isključuju to prisustvo; kao da počinje da „lebditi“, i svoj predmet shvata samo kao moguć, ili čak kontingentan. Prema tome, predstava koju daje imaginacija o nekom predmetu sadrži, zajedno sa vremenom, i princip njenog slabljenja. Dok razum, u skladu sa svojim zakonima, obrazuje opšte pojmove, to će reći ideje svojstava „koja uvek smatramo prisutnim“¹⁷. Tu razum ispunjava zahteve imaginacije bolje nego što to može ona sama. Imaginacija, idući za sopstvenom sudbinom koja je aficira raznovrsnim uzrocima, ne uspeva da održi prisustvo svoga predmeta. Jedino se razum ne zadovoljava time da relativno umanju jačinu strasti: „s obzirom na vreme“, aktivna osećanja koja nastaju iz razuma ili iz opštih pojmova sama po sebi su jača od svih pasivnih osećanja koja nastaju iz imaginacije.¹⁸ Prema zakonu imaginacije neko osećanje je utoliko jače ukoliko ga proizvodi više uzroka koji se zajedno stižu.¹⁹ Ali, po svome zakonu, opšti pojam se primenjuje ili odnosi na više stvari ili predstava stvari koje se lako vezuju za te stvari: on je, prema tome, čest i živ.²⁰ U tom smislu on umanjuje jačinu osećanja koja proizlaze iz imaginacije, zato što opredeljuje duh da posmatra više predmeta. Takođe ovi predmeti koji se vezuju za pojam ponašaju

¹⁷ *E, V*, 7, dok.: „Afekt koji proizlazi iz razuma odnosi se nužnim načinom na zajedničke osobine stvari koje mi uvek posmatramo kao prisutne (jer ničeg ne može biti što isključuje njihovo sadašnje postojanje) i koje uvek na isti način imaginacijom sebi predstavljamo.“

¹⁸ *E, V*, 7, post. (ovaj tekst se odnosi samo na osećanja, afekcije iz imaginacije koje se tiču stvari „koje posmatramo kao odsutne“).

¹⁹ *E, V*, 8, post. i dok.

²⁰ *E, V*, 11., 12. i 13.

se kao uzroci koji daju prednost razumskom osećanju koje proističe iz pojma.²¹

Nužnost, prisustvo i učestalost su tri obeležja opštih pojmova. No, zahvaljujući ovim obeležjima, opšti pojam se na neki način nameće imaginaciji bilo da bi umanjio jačinu njenih pasivnih osećanja, bilo da bi obezbedio živost njenih aktivnih osećanja. Opšti pojmovi se služe zakonima imaginacije da bi nas oslobodili same imaginacije. Njihova nužnost, njihovo prisustvo i njihova učestalost im dopuštaju da se umetnu u kretanje imaginacije i da skrenu njen tok u svoju korist. Tu se bez preterivanja može govoriti o *slobodnoj harmoniji* imaginacije i razuma.

*Veći deo Etike, tačno do V 21, pisan je iz perspektive druge vrste saznanja. Jer samo posredstvom opštih pojmova uspevamo da zadobijemo adekvatne ideje, kao i adekvatno saznanje samog Boga. Tu nije reč o uslovu svakog saznanja, već o uslovu našeg saznanja ukoliko smo konačni postojeći modusi sastavljeni od duše i tela. Mi koji isprva imamo samo neadekvatne ideje i pasivne afekte, moć shvatanja i delanja možemo da zadobijemo samo obrazujući opšte pojmove. Celokupno naše saznanje ide preko tih pojmova. Zato Spinoza može reći da se čak ni samo Božije postojanje ne saznaje pomoću njega samoga, već „je nužno potrebno da se o njemu zaključa iz pojmova čija je istinitost tako čvrsta i nepokolebljiva da nema sile koja bi bila kadra da ih izmeni, niti takva sila može biti pojmljena“²². Isto priznanje u *Etici*: prva knjiga nam daje saznanje Boga i da*

²¹ Up. E, V, 9 i 11.

²² TPT, gl. 6. Up. takođe napomenu uz to mesto.

su sve stvari od njega zavisne; ali i samo ovo saznanje pripada drugoj vrsti.²³

Sva tela su usklađena u nekim stvarima, u rasprostrtosti, kretanju i mirovanju. Ideje rasprostrtosti, kretanja i mirovanja su za nas opšti pojmovi velike opštosti pošto se primenjuju na sva postojeća tela. Mi pitamo: treba li smatrati samu ideju Boga opštim pojmom, najopštijim od svih? Čini se da mnogi tekstovi to dopuštaju.²⁴ Međutim, ipak nije tako: naša ideja Boga je u tesnoj vezi sa opštim pojmovima, ali se ne podudara ni sa jednim od njih. U izvesnom smislu, ideja Boga se suprotstavlja opštim pojmovima zato što se ove uvek primenjuju na stvari koje mogu biti predstavljene u imaginaciji, dok Bog ne može.²⁵ Spinoza samo kaže da nas opšti pojmovi vode ka ideji Boga, da nam nužno „daju“ saznanje Boga i da bez njih ne bismo imali to saznanje.²⁶ Zaista, opšti pojam je adekvatna ideja; adekvatna ideja je ideja koja izražava; a izražava samu suštinu Boga. Ideja Boga je, prema tome, sa opštim pojmovima u odnosu izražavanja. Opšti pojmovi izražavaju Boga kao izvor svih konstitutivnih odnosa stvari. Ukoliko je ideja Boga upućena na ove pojmove koji je izražavaju utoliko ona zasniva religiju druge vrste. Jer aktivna osećanja, ak-

²³ E, V, 36, skol.

²⁴ U E, II, 45-47. Spinoza prelazi sa opštih pojmova na ideju Boga (up. naročito 46, dok). U V, 14-15, analogno mesto: pošto je pokazao da se veliki broj slika lako vezuje za opšti pojam, Spinoza zaključuje da možemo učiniti da se sve slike vezuju za Boga i na njega odnose.

²⁵ E, II, 47, skol.: „A što ljudi nemaju isto tako jasno saznanje Boga kao što imaju saznanje opštih pojmova, dolazi otuda što ne mogu da predstave sebi Boga kao što mogu tela.“

²⁶ E, II, 46, dok. (*id quod dat*).

tivne radosti proističu iz opštih pojmova; tačnije, ona iz njih proističu „praćena idejom Boga“. Ljubav prema Bogu nije drugo do ova radost i ovo praćenje.²⁷ Najveći napor razuma ukoliko shvata opšte pojmove je, prema tome, da saznaje Boga i da ga voli.²⁸ (Međutim ovaj Bog na koga se odnose opšti pojmovi ne odgovara na našu ljubav: neosetljivi Bog koji nam ničim ne uzvraća. Jer, koliko god da su aktivne, radosti koje proizlaze iz pojmova se ne mogu razdvojiti od pasivnih radosti ili datosti imaginacije, koje isprva uvećavaju našu delatnu moć i služe nam kao okazionalni uzroci. No sam Bog je izuzet od strasti: on nema nikakvu pasivnu radost, niti aktivnu radost od one vrste koja za pretpostavku ima pasivnu radost.²⁹)

Pamtimo metodološke zahteve *Rasprave o poboljšanju razuma*: ne možemo poći od ideje Boga, ali moramo najbrže moguće doći do nje. No „najbrže moguće“ je u *Raspravi* bilo predstavljeno na sledeći način: morali smo da pođemo od nečega pozitivnog u ideji koju smo imali; nastojali smo da tu ideju učinimo adekvatnom; ona je bila adekvatna kada je bila povezana sa svojim uzrokom, kada je izražavala svoj uzrok; ali ona nije mogla da izražava svoj uzrok ako takođe nije izražavala ideju Boga koji je opredeljavao taj uzrok da proizvede

²⁷ E, V, 15, dok.

²⁸ E, IV, 28, dok.

²⁹ Up. E, V, 17 i 19. Spinoza izričito podseća da Bog ne može da doživi nikakvo povećanje svoje delatne moći, pa prema tome, nema nikakvu pasivnu radost. Međutim, ovde on nalazi priliku da negira da bi Bog mogao da doživi bilo kakvu radost uopšte: zaista, jedine aktivne radosti koje su poznate *do tog dela Etike* pripadaju drugoj vrsti. No, te radosti pretpostavljaju strasti, i isključene su za Boga iz istog razloga iz koga i strasti.

takvu posledicu. Stoga, nije nam pretila opasnost da uđemo u beskonačni regres od uzroka do uzroka: Bog je na svakom nivou bio izražen kao ono što je opredeljivalo uzrok.

Izgleda nam neispravno suprotstavljati u tome *Etiku* i *Raspravu o poboljšanju razuma*. Kako *Rasprava* tako ni *Etika* ne počinje sa Bogom kao apsolutno beskonačnom supstancijom. *Etika* uopšte ne počinje od ideje Boga kao nečeg neuslovljenog; s obzirom na to, videli smo ulogu prvih propozicija. *Etika* ima isti projekat kao *Rasprava*: uzdići se najbrže moguće do ideje Boga ne zapadajući u beskonačni regres, i ne praveći od Boga udaljeni uzrok. Stoga, ako se *Etika* razlikuje od *Rasprave* onda to nije po promeni metode, a još manje po promeni principa, već samo po tome što je *Etika* našla manje veštačka i konkretnija sredstva. Ta sredstva su opšti pojmovi (sve do V, 21). U nastojanju da obrazujemo adekvatnu ideju, više ne polazimo od onog što je pozitivno u nekoj proizvoljnoj ideji: takav postupak nije previše siguran i ostaje neodređen. Polazimo od onoga što je pozitivno u radosnoj strasti; tada smo opredeljeni da obrazujemo opšti pojam, našu prvu adekvatnu ideju. Zatim obrazujemo sve opštije opšte pojmove, koji konstituišu sistem razuma; ali svaki opšti pojam, na svom nivou, izražava Boga i vodi nas do saznanja Boga. Svaki opšti pojam izražava Boga kao izvor odnosa koji se slažu u telima na koja se pojam primenjuje. Prema tome, ne može se reći da opštiji pojmovi izražavaju Boga bolje nego oni manje opšti. A tek se ne može reći da je sama ideja Boga jedan opšti pojam, najopštiji od svih: zapravo, svaki pojam nas vodi k njoj, svaki pojam je izražava, kako oni najmanje opšti tako i oni najopštiji. U sistemu izraza Bog nikad nije daleki uzrok.

Zato će u *Etici* ideja Boga imati ulogu stožera. Sve se vrti oko nje, sve se sa njom menja. Spinoza najavljuje da je povrh druge vrste saznanja, data i treća.³⁰ Štaviše, drugu vrstu prikazuje kao pokretački uzrok treće: druga vrsta saznanja nas opredeljuje da uđemo u treću vrstu, da „obrazujemo“³¹ treću vrstu. Postavlja se pitanje: kako nas to opredeljuje treća vrsta? Samo ideja Boga može da objasni taj prelaz, koji se pojavljuje u *Etici* (V 20–21). 1) Svaki opšti pojam nas vodi do ideje Boga. Upućena na opšte pojmove koji je izražavaju, ideja Boga je i sama deo druge vrste saznanja. Utoliko ona predstavlja neosetljivog Boga, ali ta ideja prati sve radosti koje proizlaze iz naše moći shvatanja (ukoliko ta moć postupa pomoću opštih pojmova). U tom smislu, ideja Boga je krajnja tačka druge vrste saznanja. 2) Ali iako je nužno upućena na opšte pojmove, sama ideja Boga nije opšti pojam. Zato nas ona ubacuje u nov element. Ideju Boga možemo da dosegnemo samo saznanjem druge vrste; ali je ne možemo dostići ako nismo opredeljeni da izađemo iz druge vrste da bismo ušli u jedno novo stanje. U drugoj vrsti ideja Boga služi kao utemeljenje trećoj; pod „utemeljenjem“ treba, kao pravi pokretački uzrok, razumeti *causa fiendi*.³² Prema tome, sama ova

³⁰ E, II, 40, skol. 2

³¹ E, V, 28, post.: „Napor ili žudnja da se stvari saznaju trećom vrstom saznanja, ne može proizlaziti iz prve, nego iz druge vrste saznanja.“

³² U E, V, 20 skol., Spinoza govori o „temelju“ treće vrste. Taj temelj je „saznanje Boga“. Nije reč, očigledno, o saznanju Boga onako kako nam to saznanje izručuje treća vrsta. Kako to kontekst dokazuje (V, 15 i 16) reč je o saznanju Boga kako ga daju opšti pojmovi. Isto tako, u II, 47, skol., Spinoza kaže da mi „obrazujemo“ treću vrstu saznanja počev od saznanja Boga. I tu kontekst (II, 46,

ideja Boga će promeniti sadržaj, zadobiće novi sadržaj u trećoj vrsti saznanja za koji nas je opredelila.

Opšti pojam ima dva obeležja: primenjuje sa na više postojećih modusa; omogućava nam saznanje odnosa u kojima se postojeći modusi uzajamno slažu ili suprotstavljaju. U krajnjem, razumljivo je da nam se ideja atributa najpre pokazuje kao opšti pojam: ideja rasprostrtosti je vrlo opšti pojam utoliko što se primenjuje na sva postojeća tela; a ideja beskonačnih modusa rasprostrtosti omogućava nam saglasnost svih tela sa gledišta celokupne Prirode. Ali ideja Boga, koja se pridodaje svim opštim pojmovima ili ih „prati“, navodi nas na novo vrednovanje atributa i modusa. S tim, u *Etici*, još uvek isto stoje stvari kao i u *Raspravi o poboljšanju razuma*: ideja Boga nas uvodi u područje „stvarnih bića“ i njihovog nadovezivanja. Atribut neće biti shvaćen samo kao *opšte svojstvo* svih *postojećih modusa* koji mu odgovaraju, nego kao ono što sačinjava *pojedinačnu suštinu* božanske supstancije i kao ono što sadrži sve pojedinačne suštine modusa. Treća vrsta saznanja je tako definisana: ona ide „od adekvatne ideje formalne suštine nekih Božijih atributa do adekvatnog saznanja suštine stvari“³³. Atribut je još uvek opšta forma, ali promenio se smisao reči „opšte“. Opšti ne znači više generalni, to jest primenljiv na više postojećih modusa ili na sve postojeće moduse neke vrste. Opšti znači univokan: atribut je univokan ili zajednički Bogu čije pojedinačne suštine konstituise i modusima čije pojedinačne suštine sadrži. Ukratko, pojavljuje se temeljna razlika između

dok.) pokazuje da je reč o saznanju Boga onako kako to saznanje čini deo druge vrste.

³³ E, II, 40, skol. 2 (up. takođe V, 25, dok.).

druge i treće vrste saznanja: ideje druge vrste definišu se svojom opštom funkcijom, primenjuju se na postojeće moduse, omogućavaju nam saznavanje kompozicije odnosa koji karakterišu ove postojeće moduse. Ideje treće vrste definišu se svojom pojedinačnom prirodom, one predstavljaju Božiju suštinu, omogućavaju nam da saznamo pojedinačne suštine onakve kakve su sadržane u samome Bogu.³⁴

Mi sami smo postojeći modusi. Naše saznanje se pokorava sledećem uslovu: samo preko opštih ideja možemo doseći ideje treće vrste. Pošto smo daleko od toga da možemo deduktivno izvesti odnos koji karakteriše modus iz njegove suštine, moramo prvo da saznamo odnos da bismo dospeli do saznanja suštine. Isto tako, moramo da shvatimo rasprostrtnost kao opšti pojam pre nego što je shvatimo kao ono što sačinjava Božiju suštinu. Druga vrsta je za nas efikasniji uzrok trećoj; ideja Boga je ono što nam unutar druge vrste omogućava da iz nje pređemo u treću. Počinjemo obrazovanjem opštih pojmova koji izražavaju suštinu Boga; samo tada možemo da shvatimo da Bog sam sebe izražava preko suština. Ovaj uslov našeg saznanja nije uslov za svako saznanje: istinski Hristos ne ide preko opštih pojmova. On prilagođava, on saobražava opštim pojmovima

³⁴ U kojoj meri su ideje druge i treće vrste iste? Da li se razlikuju samo po funkciji ili upotrebi? Problem je složen. Izvesno je da se opšti pojmovi najveće opštosti podudaraju sa idejama atributa. Kao opšti pojmovi one su zahvaćene opštom funkcijom koju vrše u odnosu na *postojeće moduse*. Kao ideje treće vrste, one su shvaćene u njihovoj objektivnoj suštini i ukoliko sadrže *suštine modusa*. Ipak, opšti pojmovi manje opštosti se ne podudaraju sa idejama pojedinačnih suština (odnosi se ne mešaju sa suštinama, iako se suštine izražavaju u odnosima).

učenje koje nam daje; ali njegovo sopstveno saznanje je treće vrste; prema tome, on Božije postojanje saznaje pomoću samog tog postojanja, kao i sve suštine i njihov red.³⁵ Zato Spinoza kaže: mi, nasuprot Hristosu, ne saznajemo Božije postojanje njim samim.³⁶ U prirodnoj situaciji našeg postojanja mi smo ispunjeni neadekvatnim idejama i pasivnim afektima; nikad nećemo doći do bilo kakve adekvatne ideje ni do aktivne radosti ako najpre ne obrazujemo opšte pojmove. Ipak, ne može se odatle zaključiti da Boga saznajemo samo *posredno*. Opšti pojmovi nemaju nikakve veze sa znacima; opšti pojmovi su samo uslovi pod kojima mi sami dospevamo do treće vrste saznanja. Utoliko dokazi o Božijem postojanju nisu posredni dokazi: mada je u njima ideja Boga i dalje zahvaćena preko opštih pojmova, upravo nas ona opredeljuje da „obrazujemo“ treću vrstu, ili da ovladamo neposrednim uvidom.

³⁵ *TPT*, gl. 4.

³⁶ *TPT*, gl. 1.

Glava XIX

Blaženstvo

Prva vrsta saznanja ima za predmet samo susrete između delova, s obzirom na njihovu unutrašnju određenost. Druga vrsta se izdiže do slaganja karakterističnih odnosa. Ali samo se treća vrsta tiče večnih suština: saznanje Božije suštine, kao i pojedinačnih suština onakvima kakve su u Bogu i kakvima ih on stvara. (Tako, u trima vrstama saznanja nalazimo tri reda prirode: red afekata, red slaganja odnosa i red samih suština.) Međutim, suštine imaju više obeležja. One su najpre pojedinačne, dakle nesvodive jedne na druge: svaka je realno biće, *res physica*, jedan stepen moći ili intenziteta. Zato Spinoza može da suprotstavi treću vrstu saznanja drugoj, govoreći da nam druga vrsta pokazuje da sve postojeće stvari generalno zavise od Boga, ali da nam samo treća vrsta omogućava da shvatimo pojedinačnu zavisnost neke određene suštine.¹ Ipak, s druge strane, svaka suština je usklađena sa svima drugima. Jer su sve suštine uključene u proizvođenje svake od njih. Nije više reč o relativnoj, manje ili više opštoj, usklađe-

nosti između postojećih modusa, nego o usklađenosti svake suštine sa svim ostalima, koja je, istovremeno, pojedinačna i apsolutna.² Stoga, duh ne saznaje jednu suštinu, to jest stvar pod vidom večnosti, ako nije opredeljen da saznaje još stvari i da želi da saznaje sve više i više njih.³ Najzad, suštine su izražajne: ne samo što svaka suština izražava sve druge u principu svoje proizvodnje, već izražava Boga kao onaj princip koji sadrži sve suštine i od koga svaka pojedinačno zavisi. Svaka suština je deo Božije moći, i, prema tome, shvata se pomoću same Božije suštine, ali samo ukoliko se Božija suština objašnjava *tom suštinom*.⁴

Dakle, najviše saznanje sadrži tri datosti. Adekvatnu ideju nas samih ili naše sopstvene suštine (ideju koja izražava suštinu našeg tela pod vidom večnosti): svako obrazuje ideju svoje sopstvene suštine, i na tu ideju misli Spinoza kada kaže da treća vrsta saznanja pokazuje kako *pojedinačna* suština zavisi od Boga.⁵ Adekvatnu ideju najvećeg broja mogućih stvari, uvek u njihovoj suštini ili pod vidom večnosti. Adekvatnu ideju Boga, ukoliko Bog sadrži sve suštine, i uključuje ih sve u proizvodnji svake od njih (dakle, i u proizvodnji naše suštine, posebno).

Ja, stvari i Bog su tri ideje treće vrste saznanja. Iz njih proizlaze radosti, jedna žudnja i jedna ljubav. Ra-

² E, V, 37, skol.: samo postojeći modusi mogu se međusobno uništavati, nijedna suština ne može da uništi drugu.

³ Up. E, V, 25–27.

⁴ E, V, 22, dok. i 36. post.

⁵ Up. E, V, 36, skol. (celina konteksta pokazuje da je za svako-ga reč o njegovoj sopstvenoj suštini, suštini njegovog sopstvenog tela: up. V, 30, post. i dok.).

¹ U E, V, 36, skol., Spinoza suprotstavlja *opšti* dokaz druge vrste pojedinačnom *zaključku* treće vrste.

dosti treće vrste su aktivne radosti: zaista, one se objašnjavaju pomoću naše suštine i uvek su „praćene“ adekvatnom idejom te suštine. Sve što shvatamo trećom vrstom saznanja, uključujući suštinu drugih stvari i Božiju, shvatamo stoga što saznajemo našu suštinu (suštinu našeg tela) pod vidom večnosti.⁶ U tom smislu treća vrsta nema drugih formalnih uzroka do naše moći delanja ili shvatanja, što će reći misaone moći samog Boga ukoliko se ona eksplicira našom suštinom.⁷ U trećoj vrsti, sve ideje kao formalni uzrok imaju našu moć shvatanja. Prema tome, svi afekti koji slede iz ovih ideja su po prirodi aktivni afekti, aktivne radosti.⁸ Potrebno je razumeti da Božija suština aficira moju, i da se suštine uzajamno aficiraju; ali svaka aficiranost suštine se formalno objašnjava samom tom suštinom i, dakle, praćena je idejom o sebi kao formalnim uzrokom ili procenom delatne moći.

Iz radosti koja proizlazi iz adekvatne ideje o nama samima rađa se izvesna *žudnja*, žudnja da se stalno saznaje sve više stvari u njihovoj suštini ili pod vidom večnosti. Ali, nadasve, rađa se izvesna *ljubav*. Jer u trećoj vrsti saznanja ideja Boga je svim idejama kao materijalni uzrok. Sve suštine izražavaju Boga kao ono pomoću čega su nastale: ideja moje suštine predstavlja moju delatnu moć, a moja delatna moć i nije drugo do moć samog Boga ukoliko se eksplicira mojom suštinom. Prema tome, nema radosti treće vrste koja nije praćena

⁶ E, V, 29, post.

⁷ E, V, 31, post.: „Treća vrsta saznanja zavisi od duha kao od svoga formalnoga uzroka, ukoliko je sam duh večan.“

⁸ E, V, 27, dok.: Ko saznaje trećom vrstom saznanja „aficira se najvećom radošću (*summa laetitia*)“.

idejom Boga kao materijalnim uzrokom: „iz treće vrste saznanja proizlazi, nužnim načinom, intelektualna ljubav prema Bogu. Jer iz ove vrste saznanja proizlazi radost, praćena idejom Boga kao uzrokom“⁹.

Ali, kako se aktivne radosti treće vrste saznanja razlikuju od onih druge vrste? Radosti druge vrste su već aktivne zato što se objašnjavaju adekvatnom idejom koju mi imamo. One se, dakle, objašnjavaju našom moći shvatanja ili delanja. One implikuju da smo mi u formalnom posedu ove moći. Ali iako ova ne izgleda podložna uvećavanju, nedostaje joj izvestan kvalitet, individualna kvalitativna nijansa koja odgovara stepenu moći ili intenziteta naše sopstvene suštine. Zaista, sve dok ostajemo kod druge vrste saznanja, adekvatna ideja koju imamo nije još ideja nas samih, naše suštine, suštine našeg tela. Ovo ograničenje postaje značajno ako se prisetimo polazišta problema saznanja: mi nemamo neposredno adekvatnu ideju nas samih ili našeg tela, zato što je ova u Bogu samo ukoliko je on aficiran idejama drugih tela; prema tome, svoje telo saznajemo samo preko ideja afekata, koje su nužno neadekvatne, a saznajemo sami sebe samo pomoću ideja ovih ideja; što se tiče ideja spoljašnjih tela, ideje našeg sopstvenog tela ili našeg sopstvenog duha, mi ih *nemamo* u neposrednim uslovima našeg postojanja. No, ipak nam druga vrsta saznanja daje adekvatne ideje; ali, to su samo ideje o svojstvima zajedničkim našem telu i spoljašnjim telima. One su adekvatne zato što su u delu iste onakve kakve su i u celini, i zato što su u nama, u našem duhu, onakve kakve su u idejama drugih stvari. Ali one nika-

⁹ E, V, 32, kor.

ko nisu adekvatne ideje *nas samih* niti adekvatne ideju neke *druge stvari*.¹⁰ One se eksplikuju pomoću naše suštine, ali same nisu ideja te suštine. Sa trećom vrstom saznanja naprotiv mi obrazujemo adekvatne ideje nas samih i drugih stvari onakve kakve su u Bogu i kakvima ih on shvata. Prema tome, aktivne radosti koje proizlaze iz ideja treće vrste su drugačije prirode nego što su one koje proizlaze iz ideja druge vrste saznanja. I opštije, Spinoza s pravom razlikuje dve forme delatnosti duha, dva modusa pod kojima smo aktivni i osećamo se aktivni, dva izraza naše moći shvatanja: „U prirodi razuma leži da shvata stvari pod jednim vidom večnosti [druga vrsta], i što prirodi duha takođe pripada da suštinu tela shvata pod jednim vidom večnosti [treća vrsta] i stoga što sem ovoga *dvoga* ništa drugo ne pripada suštini duha.“¹¹

Svi afekti, pasivni ili aktivni, su aficiranosti suštine ukoliko su delo one moći da se bude aficiran, koja izražava suštinu. Ali pasivni afekti, tuga ili radost, slučajni su pošto su proizvedeni od spolja; aktivni afekti, aktivne radosti su *urođene* pošto se objašnjavaju pomoću naše suštine ili naše moći shvatanja.¹² I pored toga sve se odvija kao da ono urođeno ima dve različite dimenzije koje objašnjavaju teškoće što ih imamo da se s njim sastavimo ili da ga pronađemo. Na prvom mestu, opšti

¹⁰ Zato opšti pojmovi kao takvi ne čine suštinu nijedne pojedinačne stvari: up. E, II, 37, post. i V, 41, dok. Spinoza podseća da nam druga vrsta ne daje nikakvu ideju o večnoj suštini duha.

¹¹ E, V, 29, dok. Ovde, dakle, postoje dve vrste večnosti, jedna određena *prisustvom* opšteg pojma, a druga, *postojanjem* pojedinačne suštine.

¹² O afekcijama suštine uopšte, i o stečenom i urođenom, up. E, III, objašnjenje definicije žudnje.

pojmovi su i sami urođeni, kao i aktivne radosti koje iz njih proizlaze. Što ne znači da moraju biti obrazovani, i da budu manje ili više lako obrazovani, dakle da budu manje ili više zajednički duhovima. Prividna protivrečnost iščezava, ako uvidimo da se rađamo razdvojeni od naše moći delanja ili shvatanja: ono što pripada našoj suštini mi, u postojanju, moramo da osvojimo. Mi upravo i ne možemo da obrazujemo opšte pojmove, čak ni one najopštije, ako ne nađemo polaznu tačku u radosnim strastima koje pre svega uvećavaju našu delatnu moć. U tom smislu aktivne radosti koje proizlaze iz opštih pojmova nalaze na neki način svoje okazionalne uzroke u pasivnim afektima radosti: iako *de jure* urođeni oni zavise od slučajno pridošlih afekata kao od okazionalnih uzroka. Ali Bog neposredno raspolaže beskonačnom delatnom moći koja nije podložna nikakvom uvećanju. Prema tome, Bog ne trpi nikakve strasti, pa ni one radosne kao što nema ni neadekvatne ideje. Međutim, postavlja se takođe pitanje da li su opšti pojmovi, i aktivne radosti koje iz njih proizlaze, u Bogu. Budući da su opšti pojmovi adekvatne ideje, oni su svakako u Bogu, ali samo ukoliko on pre svega ima druge ideje koje ih nužno sadrže (ove druge ideje za nas su one koje pripadaju trećoj vrsti saznanja).¹³ Tako da ni Bog ni Hristos koji je izraz njegove misli, ne misle *pomoću* opštih pojmova. Prema tome, u Bogu, opšti pojmovi ne mogu da budu princip radosti koje bi odgovarale

¹³ Prema E, II, 38 i 39, dok., opšti pojmovi su zaista u Bogu. Ali samo utoliko ukoliko su sadržani u idejama pojedinačnih stvari (ideje nas samih i drugih stvari) koje su, pak, i same u Bogu. Nije tako sa nama: opšti pojmovi su prvi u redosledu našeg saznanja. Zato su oni u nama izvor posebnih afekcija (radosti druge vrste). Bog, naprotiv, doživljava samo afekcije treće vrste.

onima koje mi doživljavamo u drugoj vrsti saznanja: Bog je slobodan od pasivnih radosti, ali on nema čak ni aktivne radosti druge vrste saznanja koje pretpostavljaju uvećanje delatne moći kao okazionalan uzrok. To je razlog zbog koga, prema ideji druge vrste, Bog nema nikakvo osećanje radosti.¹⁴

Ideje treće vrste ne objašnjavaju se samo pomoću naše suštine, one se sastoje od ideje same ove suštine i njenih odnosa (odnos sa idejom Boga, odnos sa idejama drugih stvari, pod vidom večnosti). Polazeći od ideje naše suštine kao formalnog uzroka i polazeći od ideje Boga kao materijalnog uzroka, mi dolazimo do svih ideja onakvih kakve su u Bogu. U trećoj vrsti saznanja mi obrazujemo ideje i aktivna osećanja koji su u nama onako kao što su neposredno i večno u Bogu. Mi mislimo kao što Bog misli, mi čak doživljavamo Božija osećanja. Mi obrazujemo ideju o nama samima onakvom kakva je u samom Bogu: prema tome ideje treće vrste čine dublju dimenziju onog urođenog, a radosti treće vrste su jedini istinski afekti suštine u njoj samoj. Bez sumnje imamo utisak da smo stigli do treće vrste saznanja.¹⁵ Ali, ono što nam ovde služi kao okazionalni uzrok jesu sami opšti pojmovi, dakle, nešto adekvatno i aktivno. „Prelaz“ je samo privid; u stvari, mi se nalazimo onakvi kakvi smo neposredno i večno u Bogu. „Duh [je] baš ova savršenstva koja smo zamislili da je sad do-

¹⁴ Up. E, V, 14–20.

¹⁵ E, V, 31, skol.: „Iako smo sad sigurni da je ... večan ukoliko shvata stvari pod vidom večnosti, ipak [ćemo mi duh] posmatrati, kako smo to radi lakšega objašnjenja i boljega razumevanja onoga što hoćemo da pokažemo dosad činili, kao da sad počinje da postoji i kao da sad počinje da saznaje stvari pod vidom večnosti.“

stigao, imao kao večna.“¹⁶ Zato su radosti koje slede iz ideja treće vrste jedine koje zaslužuju ime *blaženstva*: to nisu više radosti koje uvećavaju našu delatnu moć, pa ni radosti koje pretpostavljaju takvo uvećavanje, to su radosti koje apsolutno proističu iz naše suštine, onakva kakva je u Bogu i kakvom je Bog shvata.¹⁷

Moramo da postavimo još i ovo pitanje: kakva je razlika između ideje Boga u drugoj vrsti saznanja i ideje Boga u trećoj vrsti saznanja? Ideja Boga pripada drugoj vrsti saznanja samo ukoliko je upućena na opšte pojmove koji je izražavaju. A uslovi našeg saznanja su takvi da mi dospevamo do ideje Boga pomoću opštih pojmova. No, sama ideja Boga nije jedan od ovih pojmova. Prema tome ona nas izvodi iz druge vrste saznanja i otkriva nam nezavisni sadržaj: ne više zajednička svojstva nego Božiju suštinu, moju suštinu i sve druge koje zavise od Boga. Međutim, sve dok je ideja Boga vezana za opšte pojmove ona predstavlja najviše biće koje nema nikakvu ljubav, nikakvu radost. Ali, opredeljujući nas za treću vrstu saznanja, ona i sama poprima nove kvalifikacije koje odgovaraju toj vrsti. Aktivne radosti koje doživljavamo u trećoj vrsti saznanja su radosti koje sam Bog doživljava, zato što su ideje koje iz nje slede u nama na onaj način na koji su u Bogu večno i neposredno. Prema tome, ne može se videti nikakva protivrečnost između dve vrste ljubavi sukcesivno opisane u petoj knjizi *Etike*: ljubav prema Bogu koji ne može da nas voli pošto ne doživljava nikakvu radost; ljubav prema Bogu koji je i sam radostan, koji voli sebe i voli nas istom ljubavlju kojom mi njega volimo. Dovoljno je, kao

¹⁶ E, V, 33, skol.

¹⁷ E, V, 33, skol.

što kontekst naznačava, staviti prve tekstove u drugu vrstu saznanja, a druge u treću vrstu.¹⁸

Budući da naše aktivne radosti proizlaze iz ideje nas samih onakve kakva je u Bogu, one su deo Božijih radosti. Naša radost je radost samoga Boga ukoliko se objašnjava našom suštinom. A ljubav treće vrste koju osećamo prema Bogu je „deo beskonačne ljubavi kojom Bog voli samoga sebe“. Naša ljubav prema Bogu jeste ljubav Boga prema sebi samom ukoliko se on eksplicijue pomoću naše suštine, dakle ljubav koju on oseća prema našoj suštini.¹⁹ *Blaženstvo* ne označava samo posedovanje aktivne radosti kakva je u Bogu već aktivne ljubavi kakva je u Bogu.²⁰ U svemu ovome, reč „deo“ mora uvek da se tumači na eksplikativan način ili ekspresivan način: nije deo ono što ulazi u sastav nego ono što izražava i objašnjava. Naša suština je deo Boga, ideja naše suštine je deo ideje Boga, ali utoliko što se suština Boga eksplicijue pomoću naše suštine. U trećoj vrsti saznanja sistem izražajnosti nalazi svoj konačni oblik. Konačni oblik izraza je identitet spekulativne afirmacije i praktičke afirmacije, identitet Bića i Radosti, Supstancije i Radosti, Boga i Radosti. Radost je manifestacija razvoja same supstancije, njeno eksplikovanje u modusima, kao i svest o toj eksplikaciji. Ideja Boga nije više generalno izražena opštim pojmovima, već je ona ta koja se izražava i eksplicijue u svim suštinama prema njima svojstvenom zakonu proizvodnje. Ona se izražava u svakoj suštini pojedinačno, ali svaka suština sadrži

¹⁸ Ljubav prema Bogu druge vrste: E, V, 14–20. Ljubav prema Bogu treće vrste: E, V, 32–37.

¹⁹ E, V, 36, post. i kor.

²⁰ E, V, 36, skol.

sve ostale suštine u svom zakonu proizvodnje. Radost koju osećamo je radost koju sam Bog oseća ukoliko ima ideju naše suštine; radost koju Bog oseća je radost koju mi sami osećamo ukoliko imamo ideje kakve su one u Bogu.

Čim postojimo u trajanju, dakle dok „traje“ samo naše postojanje, možemo da pristupimo trećoj vrsti saznanja. Međutim, u tome možemo uspeti samo po strogom redu koji predstavlja najbolji način na koji naša moć da budemo aficirani može da se ostvari: 1) Neadekvatne ideje koje su nam date i pasivni afekti koji iz njih slede; jedni uvećavaju našu delatnu moć dok je drugi smanjuju. 2) Obrazovanje opštih pojmova kao ishod napora odabiranja među samim pasivnim afektima; aktivne radosti druge vrste saznanja slede iz opštih pojmova, aktivna ljubav sledi iz ideje Boga kakva je povezana sa opštim pojmovima. 3) Obrazovanje adekvatnih ideja treće vrste, aktivne radosti i aktivna ljubav koje slede iz ovih ideja (blaženstvo). Ali sve dok postojimo u trajanju, uzaludno je nadati se da možemo imati samo aktivne radosti treće vrste ili samo aktivne afekte uopšte. Uvek ćemo imati strasti, i žalosti zajedno sa pasivnim radostima. Naše saznanje će uvek ići preko opštih pojmova. Sve oko čega možemo da se potrudimo jeste da imamo srazmerno više radosnih strasti nego žalosnih, više aktivnih radosti druge vrste nego strasti i najviše moguće radosti treće vrste. Sve je pitanje srazmere u osećanjima koja ostvaruju našu moć da se bude aficiran: treba postupati tako da neadekvatne ideje i strasti zauzimaju *najmanji deo nas samih*.²¹

²¹ Up. E, V, 20, skol.; 38, dok.

Trajanje se odnosi na postojanje modusa. Kao što se sećamo, postojanje modusa je sačinjeno od ekstenzivnih delova koji su opredeljeni da u izvesnom odnosu pripadaju suštini tog modusa. Zato se trajanje meri vremenom: neko telo postoji onoliko dugo koliko ima ekstenzivne delove u odnosu koji ga karakteriše. Čim ih susreti rasporede drugačije samo telo prestaje da postoji, njegovi delovi obrazuju druga tela sa novim odnosima. Očito je, dakle, da mi ne možemo da ukinemo svako strast dok traje naše postojanje: ekstenzivni delovi su, zaista, opredeljeni i aficirani od spolja u beskonačnost. Delovima tela odgovaraju sposobnosti duše, sposobnost da se iskuse pasivni afekti. Takođe, imaginacija odgovara sadašnjem utisku nekog tela na naše telo, a pamćenje sukcesiji utisaka u vremenu. Pamćenje i imaginacija su zaista delovi duše. Duša ima ekstenzivne delove koji joj pripadaju samo utoliko što je ona ideja tela, koje je sačinjeno od ekstenzivnih delova.²² Duša „traje“ ukoliko izražava aktuelno postojanje tela koje traje. A sposobnosti duše upućuju na jednu moć, moć trpljenja, moć da se u imaginaciji predstave stvari prema aficiranosti koju proizvode u našem telu, dakle moć shvatanja stvari u trajanju i u odnosu sa vremenom.²³

Ekstenzivni delovi pripadaju suštini za izvestan odnos i tokom izvesnog vremena; ali oni ne sačinjavaju tu suštinu. Sama suština ima sasvim drugu prirodu. Sama po sebi suština je stepen moći ili intenziteta, je-

²² O delovima duha, up. *E*, II, 15. O izjednačavanju sposobnosti sa delovima, up. *E*, V, 40, kor.

²³ *E*, V, 23, skol., i 29, dok. (sposobnost trpljenja, predstavljanja u imaginaciji ili shvatanja u trajanju je zaista jedna moć, zato što „obuhvata“ suštinu ili delatnu moć).

dan intenzivan deo. Ništa nam ne izgleda manje tačno od matematičkog tumačenja pojedinačnih suština kod Spinoze. Istina je da se suština izražava kroz izvestan odnos, ali ona se ne meša sa tim odnosom. Pojedinačna suština je fizička realnost; zbog toga su afekcije afekcije suštine, a sama suština je suština tela. Ova fizička realnost je intenzivna realnost, intenzivno postojanje. Shvatamo otud da suština ne traje. O trajanju se govori u vezi sa ekstenzivnim delovima i meri se vremenom tokom kojeg delovi pripadaju suštini. Ali, sama po sebi suština ima realnost ili večno postojanje; ona nema trajanje, ni vreme koje obeležava završetak trajanja (nijedna suština ne može da uništi neku drugu). Spinoza tačno kaže da suština mora da se shvati „sa izvesnom večnom nužnošću“²⁴. Ali ova formula ne ovlašćuje intelektualističko ili idealističko tumačenje. Spinoza hoće samo da kaže da pojedinačna suština nije sama od sebe večna. Jedino je božanska supstancija večna zahvaljujući samoj sebi; a suština je večna samo zahvaljujući izvesnom uzroku (Bog), iz koga proizlazi njeno postojanje ili njena suštinska realnost. Ona se, dakle, nužno mora shvatiti pomoću tog uzroka; prema tome, ona se shvata sa večnom nužnošću koja proističe iz tog uzroka. Stoga, ne iznenađuje što Spinoza govori o „ideji koja izražava suštinu nekog ljudskog tela pod vidom večnosti“. Time ne želi da kaže da suština tela postoji samo u ideji. Greška idealističkog tumačenja je što protiv paralelizma okreće argument koji čini njegov sastavni deo ili što argument čiste kauzalnosti shvata kao dokaz ideala. Ako neka Božija ideja izražava suštinu nekog tela, onda je to stoga što je Bog uzrok

²⁴ *E*, V, 22, dok.

suština; sledi da se suština nužno shvata pomoću tog uzroka.²⁵

Telo postoji i traje ukoliko aktuelno ima ekstenzivne delove. Ali ima suštinu, koja je kao njen večni intenzivni deo (stepen moći). Sama duša ima ekstenzivne delove ukoliko izražava postojanje tela u trajanju. Ali i ona ima jedan večni intenzivni deo, koji je kao ideja suštine tela. Ideja koja izražava suštinu tela sačinjava intenzivni deo ili suštinu duše, koja je nužno večna. Pod tim vidom, duša ima jednu sposobnost, to jest moć koja se eksplikuje pomoću njene sopstvene suštine: aktivnu moć shvatanja, i to shvatanja stvari pomoću treće vrste saznanja pod vidom večnosti. Ukoliko izražava aktuelno postojanje tela u trajanju, duša ima moć da shvati druga tela u trajanju; ukoliko izražava suštinu tela, duša ima moć shvatanja drugih tela pod vidom večnosti.²⁶

Prema tome, spinozizam tvrdi da između trajanja i večnosti postoji razlika u prirodi. Ako Spinoza u *Etici* izbegava da koristi pojam *bесmrtnosti* onda je to zato što mu izgleda da ovaj stvara najgoru zbrku. Tri argumenta se mogu naći, pod različitim vidovima, u tradiciji besmrtnosti koja ide od Platona do Dekarta. Na prvom mestu, teorija besmrtnosti počiva na postulatu o jednostavnosti duše: samo se telo shvata kao deljivo; duša je besmrtna zato što je nedeljiva, njene moći nisu delovi. Na drugom mestu, besmrtnost ove apsolutno jedno-

²⁵ E, V, 22, dok. Ovaj dokaz se poziva upravo na aksiomu paralelizma prema kojoj saznanje posledice zavisi od saznanja uzroka i obuhvata ga. Spinozina formula *species aeternitatis* označava u isti mah vrstu večnosti koja proizlazi iz nekog uzroka i intelektualno shvatanje koje je od toga neodvojivo.

²⁶ E, V, 29, post. i dok.

stavne duše shvata se u trajanju: duša je već postojala pre nego što je telo počelo da postoji, ona će trajati i kada telo prestane da traje. Zato teorija besmrtnosti često povlači hipotezu o čisto intelektualnom pamćenju, pomoću koga duša odvojena od tela može biti svesna sopstvenog trajanja. Najzad, tako definisana besmrtnost ne može biti predmet neposrednog iskustva sve dok telo traje. U kom obliku ona nadživljava telo, koji su modaliteti nadživljavanja, koje su sposobnosti duše kada ostane bez plati? Samo bi nekakvo *otkrovenje* moglo da nam to u sadašnjem trenutku kaže.

Ove tri teze u Spinozi nalaze otvorenog protivnika. Teorija besmrtnosti se ne odvaja od brkanja trajanja i večnosti. Najpre, postulat o apsolutnoj jednostavnosti duše se sam ne odvaja od zbrkane ideje o jedinstvu duše i tela. Povezivanje duše sa telom vodi do suprotstavljanja jednostavnosti duše uzete kao celina, deljivosti tela, isto tako uzetog kao celina. Tada se razume da telo ima ekstenzivne delove ukoliko postoji, ali se ne razume da duša takođe ima takve delove ukoliko je ona ideja postojećeg tela. Razume se (manje ili više dobro) da duša ima apsolutno jednostavan i večan intenzivan deo koji čini njenu suštinu, ali se ne razume da ona tako izražava suštinu tela, koja nije ništa manje jednostavna i večna. Na drugom mestu, hipoteza o besmrtnosti nas navodi da mislimo pomoću pojma sukcesije, i čini nas nesposobnima da dušu shvatimo kao sastavljenu od koegzistentnih delova. Ne shvatamo da, sve dok postoji telo, trajanje i večnost „koegzistiraju“ u duši kao dva elementa različite prirode. Duša traje ukoliko joj pripadaju ekstenzivni delovi koji ne sačinjavaju njenu suštinu. Duša je večna ukoliko joj pripada jedan intenzivan deo koji definiše njenu suštinu. Ne treba misliti da

duša traje i posle tela: ona traje koliko i samo telo, ali je večna utoliko što izražava suštinu tela. Sve dok je duša ideja postojećeg tela u njoj koegzistiraju ekstenzivni delovi koji joj pripadaju u trajanju, i intenzivan deo koji je konstituiše u večnosti. Najzad, nije potrebno nikakvo otkrovenje da bismo saznali u kojim modusima i kako duša nadživljava. Duša večno ostaje ono što ona u svojoj suštini jeste još tokom trajanja tela: intenzivni deo, stepen moći ili moć shvatanja, ideja koja izražava suštinu tela pod vidom večnosti. Takođe večnost duše je predmet neposrednog iskustva. Da bismo osetili i iskusili da smo večni, dovoljno je da se uđe u treću vrstu saznanja, to jest obrazovati ideju nas samih kakva je u Bogu. Upravo ova ideja izražava suštinu tela; u meri u kojoj je obrazujemo, u meri u kojoj je imamo, mi možemo *iskusiti* da smo večni.²⁷

Šta se dešava kada umiremo? Smrt je oduzimanje, odsecanje. Mi gubimo sve ekstenzivne delove koji su nam pripadali u izvesnom odnosu; naša duša gubi sve svoje sposobnosti koje je imala ukoliko je izražavala postojanje tela obdarenog ekstenzivnim delovima.²⁸ Ali ma koliko ovi delovi i ove sposobnosti pripadali našoj suštini, one nisu ništa od te suštine *sačinjavali*: naša suština kao takva ne gubi ništa od svog savršenstva kada mi izgubimo ekstenzivne delove od kojih je sastavljeno naše postojanje. U svakom slučaju, onaj deo nas samih koji preostane, ma koliko bio velik (to jest stepena moći

²⁷ E, V, 23, skol. To iskustvo nužno pripada trećoj vrsti saznanja; jer druga vrsta nema adekvatnu ideju suštine našega tela, i još nam ne daje da saznamo da je naš duh večan (up. V, 41, dok.).

²⁸ E, V, 21, post.: „Samo dok telo traje, duh može da predstavlja sebi nešto i da se seća prošlih stvari.“

ili intenzivnog kvantiteta), savršeniji je od svih ekstenzivnih delova koji umiru. I čuva sve svoje savršenstvo kada ovi ekstenzivni delovi iščeznu.²⁹ I više od toga, kada naše telo prestane da postoji, kada duša izgubi sve delove koji su u vezi sa postojanjem tela, mi više ne možemo da imamo pasivne afekte.³⁰ Naša suština nije više u stanju obuhvaćenosti i mi ne možemo više biti odvojeni od svoje moći: ostaje samo naša moć shvatanja i delanja.³¹ Ideje koje imamo su nužno adekvatne ideje treće vrste, kakve su u Bogu. Naša suština adekvatno izražava suštinu Boga, afekti naše suštine adekvatno izražavaju tu suštinu. *Postali smo potpuno izražajni*, u nama više nište ne opstaje što je „umotano“ ili naprosto „naznačeno“. Dok postojimo mi možemo imati samo izvestan broj aktivnih afekata treće vrste, koji su i sami u vezi sa aktivnim afektima druge vrste, koji su pak u vezi sa pasivnim afektima. Možemo se nadati samo delimičnom blaženstvu. Međutim, kao da nas smrt postavlja u situaciju u kojoj možemo biti aficirani samo afektima treće vrste, koji se pak objašnjavaju našom suštinom.

Istina je da ovo mesto i dalje pokreće mnoge probleme. 1) U kom smislu smo aficirani i posle smrti? Naša duša je izgubila sve što joj pripada kao ideji postojećeg tela. Ali preostaje ideja suštine našeg postojećeg tela. I preostaje ideja suštine našeg tela kakva je u Bogu. Mi

²⁹ E, V, 40, kor.: „Deo duha koji traje, ma koliki on bio, savršeniji je od drugoga dela.“

³⁰ E, V, 34, post.: „Samo dok traje telo duh je potčinjen afektima koji pripadaju strastima.“

³¹ E, V, 40, kor.: „Večni deo duha jeste razum, zbog koga se jedinoga nazivamo aktivnima; onaj pak deo za koji smo pokazali da propada, jeste sama imaginacija, zbog koje se jedine kaže da trpimo.“

imamo ideju te ideje kakva je u Bogu. Prema tome, naša duša je aficirana idejom sopstva, idejom Boga i idejama drugih stvari pod vidom večnosti. Budući da je svaka suština u skladu sa svakom, da one imaju Boga kao svoj uzrok koji ih sve uključuje u proizvodnji svake od njih, afekti koji proizlaze iz ideja treće vrste saznanja su nužno aktivni i intenzivni afekti, koji se objašnjavaju pomoću suštine onoga koji ih iskušava i istovremeno izražavaju suštinu Boga. 2) Međutim, ako smo i posle smrti aficirani, ne znači li to da zajedno s našom suštinom opstaje i naša moć da budemo aficirani, kao i naš karakterističan odnos? Zaista, za naš odnos se može reći da je razoren ili rastavljen, ali jedino u smislu da više ne supsumira ekstenzivne delove. Ekstenzivni delovi koji su nam pripadali sada su opredeljeni da uđu u druge odnose koji se ne mogu sastaviti sa našim. Ali zbog toga odnos koji nas karakteriše ne ostaje bez večne istine ukoliko se kroz njega izražava naša suština. Ono što ostaje zajedno sa suštinom jeste odnos u svojoj večnoj istini. (Zato opšti pojmovi ostaju sadržani u idejama suština.) Isto tako, za našu moć da budemo aficirani može da se kaže da je razoren, ali samo ukoliko ne može više da se ostvari preko pasivnih afekata.³² Ona zbog toga ne ostaje bez večne moći, koja je identična sa našom moći delanja ili shvatanja. Ono što ostaje sa suštinom jeste sposobnost da se bude aficiran u svojoj večnoj moći. Ali, kako razumeti da, na svaki način, i posle smrti imamo aktivne afekte treće vrste kao da nu-

³² U E, IV, 39, dok. i skol., Spinoza kaže da smrt uništava telo i da nas, prema tome, „čini potpuno nesposobnima da budemo aficirani“. Ali, kao što kontekst naznačava, reč je o pasivnim afekcijama što ih proizvode druga postojeća tela.

žno moramo pronaći ono što nam je urođeno? Lajbnic upućuje više kritika spinozističkoj koncepciji večnosti: zamera mu geometrizam, u kome su ideje suština analogne matematičkim formama ili figurama; zamera mu da je zamislio večnost bez pamćenja i imaginacije, koja u najboljem slučaju može biti večnost kruga ili trougla. Ali treća Lajbnicova kritika nam izgleda značajnija, jer postavlja istinski krajnji problem spinozizma: ako je Spinoza u pravu, onda nije potrebno usavršavati se da bismo ostavili posle nas savršeniju večnu suštinu (kao da ta suština ili platonovska ideja „nije već u prirodi bilo da ja nastojim ili ne nastojim da joj budem sličan, i kao da bi mi, ako posle smrti više nisam ništa, služilo to što sam ličio na takvu ideju“³³). Pitanje glasi: čemu nam služi postojanje ako posle smrti, u svakom slučaju, nalazimo našu suštinu, u takvim uslovima da intenzivno doživljavamo sve aktivne afekcije koje joj odgovaraju? Mi ništa ne gubimo gubeći postojanje: gubimo samo ekstenzivne delove. Ali čemu služi napor uložen za vreme postojanja ako je naša suština u svakom slučaju ono što jeste, stepen moći ravnodušan prema ekstenzivnim delovima koji su na njega bili upućeni samo od spolja i privremeno?

U stvari, prema Spinozi, naša moć da budemo aficirani neće biti (posle smrti) ostvarena aktivnim afektima treće vrste ako nismo uspeli, dok je trajalo naše postojanje, da doživimo srazmerno najviše moguće aktivnih

³³ Leibniz, *Lettre au Landgrave*, 14 août 1683. Up. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris 1854. Postupajući kao da je večnost spinozističke duše slična matematičkoj istini, Lajbnic zanemaruje sve razlike između treće i druge vrste saznanja.

afekata druge vrste i, time već, i afekata treće vrste. U tom smislu Spinoza može smatrati da je potpuno sačuvao pozitivni sadržaj pojma spasa. Samo postojanje je i dalje shvaćeno kao neka vrsta iskušenja. Doduše, to zaista nije moralno iskušenje, ali je fizički ili hemijski eksperiment, kao kad zanatlije isprobavaju kvalitet nekog materijala, metala ili vaze.

U postojanju smo sastavljeni od jednog večnog intenzivnog dela, koji sačinjava našu suštinu i od ekstenzivnih delova koji nam pripadaju tokom vremena i u izvesnom odnosu. Presudna je respektivna važnost ove dve vrste elemenata. Pretpostavimo da smo već za vreme postojanja uspeli da iskusimo aktivne afekte: naši ekstenzivni delovi su aficirani afekcijama koje se objašnjavaju jedino našom suštinom; strasti koje su opstale srazmerno su manje nego aktivni afekti. Što će reći: naša moć da budemo aficirani se može ostvariti srazmerno većim brojem aktivnih nego pasivnih afekata. No, pasivni afekti se objašnjavaju našom suštinom; pasivni afekti se objašnjavaju beskonačnom igrom spoljašnjih određenja ekstenzivnih delova. Zaključujemo da je, od dva elementa od kojih smo sastavljeni, onaj intenzivni deo nas samih dobio relativno mnogo veći značaj nego ekstenzivni delovi. U krajnjem, kada umremo ono što nestaje nema „nikakvog značaja u odnosu na ono što je opstalo“³⁴. Ukoliko više saznajemo stvari drugom i trećom vrstom saznanja, utoliko je relativno veći naš

³⁴ E, V, 38 skol. Naš napor dok traje postojanje definisan je na sledeći način, E, V, 39, skol.: „Oblikovati telo na takav način da pripada duhu koji je u najvećoj meri svestan sebe, Boga i stvari. Tada će sve ono što pripada njegovom pamćenju i imaginaciji „jedva imati nekog značaja u odnosu prema razumu“.

večni deo.³⁵ Razume se da je ovaj večni deo uzet sam za sebe nezavisno od ekstenzivnih delova, koji se dodaju da bi sastavili naše postojanje, apsolutan. Ali, pretpostavimo da smo za vreme trajanja našeg postojanja ostvarili samo pasivne afekte i bili njima opredeljeni. Od dva elementa od kojih smo sastavljeni, ekstenzivni delovi bi imali srazmerno veći značaj nego intenzivni večni deo. Utoliko bismo umiranjem više gubili; zato od smrti strahuje onaj ko ima za šta da strahuje, onaj ko relativno gubi više umirući.³⁶ Naša suština ne postaje ništa manje apsolutna nego što jeste sama po sebi; ideja naše suštine ne postaje ništa manje ono što jeste apsolutno u Bogu. Ali, moć da se bude aficiran koja joj večno odgovara ostaje prazna: izgubivši naše ekstenzivne delove, izgubili smo sve naše afekte koji su se pomoću njih objašnjavali. No, mi nemamo druge afekte. Kada umiremo naša suština ostaje, ali kao nešto apstraktno; naša suština ostaje netaknuta.

Naprotiv, kada uspemo da intenzivni deo učinimo najvažnijim elementom nas samih, umirući veoma malo gubimo: gubimo strasti koje su opstajale u nama, pošto se one objašnjavaju pomoću ekstenzivnih delova; u izvesnoj meri, gubimo takođe opšte pojmove i aktivne afekte druge vrste, koji imaju stvarno autonomnu vrednost samo ukoliko se primenjuju na postojanje; najzad, aktivni afekti treće vrste ne mogu se više nalagati ekstenzivnim delovima pošto nam ovi više ne pripadaju. Ali naša moć da budemo aficirani večno opstaje, prateći našu suštinu i ideju naše suštine; no, ova moć je nužno

³⁵ E, V, 38, dok.: „Što više stvari saznaje duh drugom i trećom vrstom saznanja tim njegov veći deo ostaje nepovređen.“

³⁶ E, V, 38, post. i skol.

i apsolutno ostvarena afektima treće vrste. Za vreme trajanja našeg postojanja naš intenzivni deo učinili smo relativno najznačajnijim delom nas samih; aktivni afekti koji se objašnjavaju tim delom, posle naše smrti apsolutno ostvaruju našu moć da budemo aficirani; ono što ostaje od nas je apsolutno ostvareno. Naša suština kakva je u Bogu, i ideja naše suštine kakvu shvata Bog potpuno su aficirane.

Ne postoje moralne sankcije Boga pravednoga ni kazne ni nagrade, već samo prirodne posledice našeg postojanja. Istina je da dok traje postojanje naša moć da budemo aficirani biva uvek i nužno ostvarena: bilo pasivnim afektima bilo aktivnim afektima. No, ako je naša moć dok postojimo potpuno ostvarena pasivnim afektima, sa prestankom postojanja ona će ostati prazna, a naša suština – apstraktna. Ona će biti apsolutno ostvarena afektima treće vrste ako smo je srazmerno ostvarili sa najviše moguće aktivnih afekata. Otud značaj „stavljanja na probu“ pomoću postojanja: dok postojimo trebalo bi da dovršimo odabir radosnih strasti, jer samo one nas uvode u opšte pojmove i u aktivne radosti koje iz njih proizlaze; i trebalo bi se služiti opštim pojmovima kao principom koji nas već uvodi u ideje i u radosti treće vrste saznanja. Tada će, posle smrti, naša suština imati sve afekte za koje je sposobna; i svi će ti afekti biti treće vrste. Takav je težak put spasenja. Većina ljudi većim delom vremena ostaje vezana za žalosne strasti, koje ih odvajaju od njihove suštine i svode je na apstrakciju. Put spasenja je put izraza: postati izražajan, što će reći postati aktivan – izraziti suštinu Boga, sam biti ideja kojom se Božija suština eksplicuje, imati afekte koji se eksplicuju našom sopstvenom suštinom i koji izražavaju Božiju suštinu.

Zaključak

Teorija izraza kod Lajbnica i Spinoze

Ekspresionizam u filozofiji

Snaga jedne filozofije meri se pojmovima koje stvori ili kojima obnovi smisao, i koji nameću novu razdeljenost stvarima i činovima. Dešava se da vreme priziva ove pojmove, ispunjene kolektivnim smislom saobraznim zahtevima epohe i otkriva ih, stvara, ili obnavlja nekoliko autora istovremeno. Tako je sa Spinozom, Lajbnicom i pojmom izraza. Ovaj pojam postaje nosilac snage antikartezijanske reakcije, koju su ova dva autora sprovodila sa dve veoma različite tačke gledišta. On implicuje ponovno otkrivanje Prirode i moći, ponovno stvaranje logike i ontologije: novi „materijalizam“ i novi „formalizam“. Pojam izraza se primenjuje na Biće određeno kao Bog ukoliko se Bog izražava u svetu. Primeňuje se na ideje određene kao istinite, ukoliko istinite ideje izražavaju Boga i svet. Primeňuje se, najzad, na individue određene kao pojedinačne suštine, ukoliko se pojedinačne suštine izražavaju u idejama. Tako da su tri temeljna određenja: biće, saznanje i delanje ili proizvođenje mereni i sistematizovani pod ovim pojmom. Biće,

saznanje i delanje su vrste izraza. To je doba dovoljnog razloga, *ratio essendi*, *ratio cognoscendi* i *ratio fiendi ili agendi* nalaze u izrazu svoj zajednički koren.

Ipak, pojam izraza, onakav kakvog su ga ponovno otkrili Spinoza i Lajbnic, nije nov: on već ima dugu filozofsku istoriju. Ali, pomalo skrivenu, pomalo ukletu istoriju. Pokušali smo da stvarno pokažemo kako se tema izraza uvukla u dve velike teološke tradicije emanacije i kreacije. Ona ne interveniše na način trećeg pojma koji nastupa kao spoljašnji suparnik u odnosu na ova dva. Ona pre interveniše u jednom trenutku njihovog razvoja i preti uvek da ih skrene, da ih preuzme u svoju korist. Ukratko, to je jedan u pravom smislu filozofski pojam, imanentnog sadržaja, koji se meša u transcendentne pojmove emanacionističke ili kreacionističke teologije. On sobom nosi čisto filozofsku „opasnost“: panteizam ili imanencija – imanetnost izraza u onome što se izražava, i izraženog u izrazu. On teži tome da proдре u ono najdublje, u „arkane“, da upotrebimo izraz drag Lajbnicu. On vraća prirodi punoću koja joj je svojstvena i u isto vreme čini čoveka sposobnim da proдре u tu punoću. Čini čoveka jednakim sa Bogom i pritežaoцем jedne nove logike: duhovnim automatom, ravnim kombinatorici sveta. Nastao unutar tradicija emanacije i kreacije, on od njih pravi sebi dva neprijatelja, zato što osporava koliko transcendenciju Jednog koje je iznad bića, toliko i transcendenciju jednog Bića koje je iznad stvaranja. Svaki pojam ima u sebi virtuelno jedan metaforički aparat. Metaforički aparat izraza čine ogledalo i klica.¹ Izraz kao *ratio essendi* se

¹ O ovim dvema temama, ogledala i klice (ili grane), u bitnom odnosu sa pojmom izraza, up. na primer, Eckhartov proces. Zaista,

ogleda u ogledalu kao *ratio cognoscendi*, a reprodukuje se u klici kao *ratio fiendi*. Ali evo kako ogledalo kao da apsorbuje i biće koje se u njemu odražava i biće koje gleda sliku. Klica ili grana kao da apsorbuje i drvo od koga potiče, i drvo koje od njega potiče. Pa kakvo je to čudno postojanje, onakvo kakvo je uhvaćeno u ogledalu, onakvo kakvo je sadržano, zamotano u klici – ukratko, izraženo, entitet za koji jedva da možemo reći da postoji? Videli smo da pojam izraza kao da ima dva izvora: jedan ontološki, koji se tiče Božijeg izraza, koji nastaje u zaklonu emanacione i kreacione tradicije, ali koji ih duboko osporava; drugi, logički, koji se tiče onog što je izraženo propozicijama, koji nastaje u zaklonu aristotelovske logike, ali je osporava i uzdrma. Oba se ujedinjaju u problemu Božijih imena, logosa ili Reči.

Ako Lajbnic i Spinoza u XVII veku, jedan polazeći od hrišćanske tradicije, a drugi od jevrejske, nalaze iznova pojam izraza i bacaju na njega novo svetlo, onda to očito rade u kontekstu svoga vremena i u funkciji onih problema što ih, svakome od njih, zadaje njegov sistem. Pokušajmo, pre svega, da izdvojimo ono što je zajedničko njihovim sistemima, kao i razloge zbog kojih oni ponovo izumevaju pojam izraza.

Ono što konkretno zameraju Dekartu jeste da je načinio previše „brzu“ ili previše „laku“ filozofiju. Dekart u svim oblastima ide tako brzo da mu izmiče dovoljan razlog, suština ili prava priroda: svuda ostaje na relativnom. Najpre povodom Boga: Dekartov ontološki

ove teme čine deo glavnih stavova optužbe: up. *Edition critique des pièces relatives au procès. d'Eckhart*, par G. Théry, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (Vrin éd., 1926–1927).

dokaz počiva na beskonačnom savršenstvu, i hita zaključku; ali, beskonačno savršenstvo je „svojstvenost“ potpuno nedovoljna da pokaže kakva je Božija „priroda“ i kako je ta priroda moguća. Isto tako i Dekartovi aposteriorni dokazi počivaju na razmatranju kvantiteta datih realnosti, i ne izdižu se do jednog dinamičkog principa od koga ti kvantiteti zavise. *Zatim povodom ideja:* Dekart otkriva kriterijum jasnog i razgovetnog; ali „jasno-i-razgovetno“ je opet jedna svojstvenost, jedno određenje spoljašnje ideji, koje nam ništa ne kaže o prirodi i mogućnosti stvari čija je to ideja, niti nam išta kaže o misli kao takvoj. Dekart ostaje kod predstavnog sadržaja ideje i kod forme psihološke svesti koja je misli: na taj način on promašuje istinski sadržaj imanentan ideji, kao istinsku logičku formu i kao jedinstvo sadržaja i forme (duhovni automat). On nam kaže da je ono istinito prisutno u jasnoj i razgovetnoj ideji, ali šta je to prisutno u istinitoj ideji? Već se lako vidi koliko se ova druga kritička struja priključuje prvoj: jer, ako se ostrane kod jasnog-i-razgovetnog, ideje se mogu odmeriti međusobno i uporediti sa stvarima samo pomoću razmatranja kvantiteta realnosti. Raspolažući samo jednom spoljašnjom crtom ideje, u Biću se dosežu samo one crte koje su i same spoljašnje. Štaviše, razlika kao norma ideje unapred odlučuje o stanju razlika između stvari predstavljenih u ideji: sa kriterijumom jasnog i razgovetnog je povezano to što Dekart, od celokupnog blaga sholastičkih razlika, zadržava samo realnu razliku, koja je po njemu nužno numerička, razliku uma, koja je po njemu nužno apstraktna i modalnu razliku, koja je po njemu nužno akcidentalna. *Najзад, povodom individua i njihovih radnji:* Dekart ljudsku individuu tumači kao stvarni sastav jedne duše i jednog

tela, to jest dva raznorodna člana za koja se pretpostavlja da stvarno deluju jedan na drugoga. Nije li onda neizbežno da, po Dekartu, toliko mnogo stvari ostaje „neshvatljivo“? Ne samo sam ovaj sastav, nego i proces uzročnosti, kao i beskonačnost i sloboda takođe? Jednim istim potezom se biće svodi na površnost beskonačnog savršenstva, stvari na površnost kvantiteta realnosti, ideje na površnost realne uzročnosti – i da se iznova otkriva sva punoća sveta, ali, sada, u neshvatljivoj formi.

Međutim, kakve god bile razlike između Lajbnica i Spinoze, a naročito razlike u njihovom tumačenju izraza, činjenica je da se obojica služe ovim pojmom da bi prevazišli, u svim prethodnim nivoima, ono što u kartezijanstvu ocenjuju kao nedovoljno ili kao lako rešenje, da bi obnovili zahtev za dovoljnim razlogom koji dela u apsolutnom. Oni se ne vraćaju na stanje pre Dekarta. Za njih postoje dostignuća kartezijanstva koja se ne mogu dovesti u pitanje: ako ništa drugo, a ono svakako svojstva beskonačnog savršenstva, kvantiteta realnosti, jasnog i razgovetnog, mehanizma, itd. Spinoza i Lajbnic su postkartezijanci u onom smislu u kome su Fihte, Šelling i Hegel postkantovci. Oni žele da dostignu temelj iz koga proističu sva prethodno nabrojana svojstva, da ponovo otkriju apsolut koji je po meri kartezijanskog „relativizma“. Kako oni postupaju i zašto je pojam izraza najbolji za taj zadatak?

Beskonačno savršenstvo kao svojstvenost mora da bude prevaziđeno prelazom na apsolutno beskonačno kao prirodu. Prvih deset postavki *Etike* pokazuju da Bog nužno postoji, ali zato što je apsolutno beskonačno moguće ili neprotivrečno: takav je spinozistički postupak u kome se dokazuje da je među svim defini-

cijama s početka *Etike* koje su nominalne, jedino definicija 6 realna. Međutim, sama ova realnost je konstituisana pomoću koegzistencije svih bekonačnih formi, koje unose svoju razliku u apsolut ne unoseći u njega broj. Ove konstitutivne forme Božije prirode, a koje kao svojstvo imaju samo beskonačno savršenstvo, izraz su apsoluta. Bog je predstavljen kao beskonačno savršen, ali konstituisan ovim dubljim formama, on se izražava kroz ove forme, kao i kroz attribute. Lajbnicov postupak je formalno sličan: isto prevazilaženje beskonačnog prema apsolutu. Naravno da Lajbnicovo apsolutno Biće nije isto kao Spinozino. Ali i tu je reč o dokazivanju realnosti jedne definicije i dosezanju Božije prirode s onu stranu svojstva. I tu je ova priroda konstituisana prostim i razgovetnim formama, kroz koje se Bog izražava, a koje i same izražavaju pozitivne beskonačne kvalitete.² Isto tako, kod Spinoze kao i kod Lajbnica, kao što smo videli, otkriće intenzivnog kvantiteta ili kvantiteta moći, kao dubljeg od kvantiteta realnosti, preobražava aposteriorne postupke, unoseći u njih izražajnost.

Pređimo na drugu tačku koja se tiče saznanja i ideje. Ono što je zajedničko Lajbnicu i Spinozi, jeste kritika kartezijanskog jasnog-i-razgovetnog kao nečega što više odgovara rekogniciji i nominalnim definicijama

² O „prostim formama apsolutno zahvaćenim“, „samim atributima Boga“, „prvim uzrocima i poslednjim razlozima stvari“, up. *Lettre à Elisabeth*, 1678, i *Méditations sur la connaissance*, 1684. U belešci iz 1676, *Quod ens perfectissimum existit*, savršenstvo sa definiše pomoću apsolutnog pozitivnog kvaliteta *seu quae quicquid exprimit, sine nullis limitibus exprimit* (Gerhardt VII. str. 261–262). U *Novim ogledima* Lajbnic pravi aluziju na „izvorne ili razgovetno saznatljive kvalitete“ koji mogu da se prenesu u beskonačnost.

nego istinskom saznanju pomoću realnih definicija. Međutim istinsko saznanje je otkriveno kao neka vrsta izraza: to jest da je predstavni sadržaj ideje prevaziđen prema imanentnom sadržaju, u pravom smislu izražajnom i da je, istovremeno, forma psihološke svesti prevaziđena prema „objašnjavaćom“ logičkom formalizmu. A duhovni automat predstavlja istovetnost ove nove forme i ovog novog sadržaja. Mi sami smo ideje zahvaljujući našoj izražajnoj moći; „Ono što obuhvata sve što mi izražavamo moglo bi se nazvati našom suštinom ili idejom, i kako ona izražava našu sjedinjenost sa samim Bogom ona nema nikakvih granica i ništa je ne prevazilazi.“³

Što se tiče treće tačke, moramo iznova promisliti individuum određen kao sastavljen od duše i tela. Jer možda je hipoteza o jednoj realnoj uzročnosti najjednostavnije sredstvo da se protumače fenomeni tog sastava, radnje i strasti, ali zato nije ni najubedljivije ni najrazumljivije sredstvo. Zanimljivo se, zaista, jedan bogat i dubok svet: svet neuzročnih *korespondencija*. Štaviše, moguće je da se realna uzročnost uspostavi i da obavlja nadzor samo u izvesnim područjima tog sveta neuzročnih korespondencija, i da zaista pretpostavlja taj svet. Realna uzročnost bi bila samo poseban slučaj jednog opštijeg principa. Ima se utisak da su duša i telo skoro istovetni, što realnu uzročnost između njih čini nepotrebnom i da su, istovremeno raznorodni, heteronomno, što realnu uzročnost čini nemogućom. Istovetnost ili gotovo istovetnost kao kod „invarijante“; heteronomija kao kod dva promenljiva niza, jedan telesni, drugi duhovni. A realna uzročnost zaista inter-

³ Lajbnic, *Rasprava o metafizici*, § 16.

veniše u svakom od nizova za svoj račun; ali odnos dva niza, i njihov odnos prema invarijanti, zavisi od jedne neuzročne korespondencije. Ako se sada zapitamo koji je pojam kadar da izvesti o toj korespondenciji, ispostavlja se da je to pojam izraza. Jer, koliko je tačno da se pojam izraza adekvatno primenjuje na realnu uzročnost, u smislu da posledica izražava saznanje uzroka, toliko ovaj pojam ostaje unutar uzročnosti pošto on uspostavlja korespondenciju i rezonanciju između nizova koji su potpuno strani jedan drugom. Tako da je realna uzročnost jedna vrsta izraza, ali samo vrsta supsumirana pod jedan širi rod. Ovaj rod neposredno prevodi mogućnost da različiti raznorodni nizovi (izrazi) izraze jednu istu invarijantu (izraženo), uspostavljajući u svakom promenljivom nizu istu ulančanost uzroka i posledica. Izraz se smešta u jezgro individue, u njeno telo i njenu dušu, u njene strasti i njene radnje, u njene uzroke i njene posledice. Ono što Lajbnic razumeva pod *monadom*, a Spinoza pod *modusom*, i nije drugo do individua kao izražajni centar.

Ako pojam izraza zaista ima ovaj trostruki značaj s tačke gledišta univerzalnog bića, specifičnog saznanja i individualnog delanja, onda se, s obzirom na to, ne može preterati sa davanjem značaja zajednici Spinoza–Lajbnic. Čak i ako se u upotrebi i tumačenju tog pojma razilaze u svakoj tački. I već formalne razlike, razlike u tonu, najavljuju razlike u sadržaju. Rekosmo da kod Spinoze nema eksplicitne definicije ni dokaza izraza (iako su ta definicija i taj dokaz stalno sadržani u delu). Kod Lajbnica, naprotiv, nalazimo tekstove koji eksplicitno razmatraju sadržaj i obim kategorije izraza. Ali, začudo, upravo Lajbnic toj kategoriji daje takav obim da ona na kraju sve prepokrije, uključujući svet znakova, sličnosti,

simbola i harmonija⁴ – dok Spinoza sprovodi najstrože pročišćavanje i izraze striktno suprotstavlja znacima ili analogijama.

Jedan od najjasnijih Lajbnicovih tekstova je *Quid est idea*.⁵ Pošto je definisao izraz pomoću korespondencije habitusa između dve stvari, Lajbnic razlikuje dva velika tipa prirodnih izraza: onaj koji sadrži izvesnu sličnost (na primer crtež) i onaj koji obuhvata izvestan zakon ili uzročnost (projekcija). Ali pokazuje se da je, na svaki način, jedan od članova odnosa koji čini izraz uvek viši od drugog: bilo da ima identitet koji drugi reprodukuje, bilo da uvijeno sadrži zakon koji drugi razvija. I u svim slučajevima on „koncentriše“ u svom jedinstvu ono što drugi „raspršuje u mnoštvo“. Prema Lajbnicu, takav odnos Jednog i Mnoštva izraz zasniva u svim oblastima: ono što se izražava je „obdareno istinskim jedinstvom“, u odnosu na svoje izraze; ili, što izlazi na isto, izraz je jedan u odnosu na ono izraženo koje je mnogostruko i deljivo.⁶ Ali tako je izvesna tamna ili mutna zona uvek unesena u izraz: viši član zbog svog jedinstva razgovetnije izražava ono što drugi izražava manje razgovetno u

⁴ Up. *Lettre de Leibniz à Arnauld* (Janet I, str. 594): „Izraz je zajednički svim formama, i on je rod čije su vrste prirodna percepcija, životinjska osećajnost i intelektualno saznanje.“

⁵ Ed. Gerhardt, VII, str. 263–264.

⁶ *Lettre de Leibniz à Arnauld* (Janet I, str. 594): „Dovoljno je da ono što je deljivo i materijalno, i jeste podeljeno na više bića, bude izraženo ili predstavljeno u jednom nedeljivom biću ili u supstanciji koja ima istinsko jedinstvo.“ A *Novi ogledi o ljudskom razumu* III, 6, § 24: duša i mašina se „potpuno slažu i mada ne iskazuju neposredan uticaj jedna na drugu, one se uzajamno izražavaju, pošto duša organizuje u vidu savršenog jedinstva sve što telo razbacuje u vidu gomile (*Novi ogledi o ljudskom razumu*, Beograd 1995).

svom mnoštvu. U istom smislu se vrši raspodela uzroka i posledica, radnji i strasti: kada se kaže da je telo koje pliva uzrok „beskonačno mnogih kretnji vodenih delova“, a ne obratno, onda je to zato što telo ima jedinstvo koje omogućava da se razgovetnije objasni ono što se dešava.⁷ Štaviše, kako je drugi član izražen u prvom, ovaj potonji na neki način izrezuje svoj razgovetan izraz u mračnom području koje ga sa svih strana okružuje i u koje je uronjen: tako svaka monada trasira svoj posebni razgovetni izraz na podlozi zbrkanog totalnog izraza; ona zbrkano izražava totalitet sveta, ali jasno izražava samo jedan njegov deo, unapred izdvojen ili određen samim izražajnim odnosom koji ona održava sa svojim telom. Svet koji izražava svaka monada je kontinuum *snabdeven* singularnostima, i upravo se oko ovih singulariteta same monade formiraju kao izražajni centri. Isto je i za ideje: „Naša duša reflektuje samo singularne fenomene koji se razlikuju od drugih, ne misleći razgovetno ni na jedan kada misli podjednako na sve.“⁸ Zato naša misao ne dostiže apsolutnu adekvatnost, ne dostiže apsolutno proste forme koje su u Bogu, nego ostaje pri relativno prostim formama i članovima (to jest prostim u odnosu na mnoštvo koje obuhvataju). I to je istinito i za Boga, „za različite Božije poglede“, u područjima njegovog razuma koji se odnose na moguće stvaranje: različiti stvorivi svetovi obrazuju mračnu podlogu na osnovu koje Bog stvara ono najbolje stvarajući monade ili izraze koji ga najbolje moguće izražavaju. Čak i u Bogu, ili barem u izvesnim oblastima njegovog razuma, Jedno se kombinuje sa „nulom“

⁷ *Projet d'une lettre à Arnauld* (Janet I, str. 552–553).

⁸ *Lettre à Arnauld* (Janet I, str. 596).

koja stvaranje čini mogućim. Prema tome, moramo da vodimo računa o dva temeljna činioca u lajbnicovskoj koncepciji izraza: *Analogija*, koja naročito izražava različite tipove jedinstva s obzirom na mnoštva koja su njima obuhvaćena; *Harmonija*, koja naročito izražava način na koji, u svakom pojedinom slučaju, neko mnoštvo odgovara svom referentnom jedinstvu.⁹

Sve to oblikuje jednu „simboličku“ filozofiju izraza, u kojoj izraz nikad nije odvojen od znakova svojih promena, niti od mračnih zona u koje je uronjena. Razgovetno i zbrkano variraju u svakom izrazu (međuzraz posebno označava da ono što jedna monada izražava zbrkano, to neka druga izražava razgovetno). *Takva simbolička filozofija nužno je filozofija ekvivoknih izraza*. I, umesto da suprotstavljamo Lajbnica Spinozi podsećajući na značaj lajbnicovskih tema o mogućem i o svrhovitosti, izgleda nam nužnim da izdvojimo ovu konkretnu tačku koja se tiče načina na koji Lajbnić tumači i sagledava fenomen izraza, zato što sve druge teme i svi pojmovi odatle proističu. Sve se odigrava kao da je Lajbnić pronašao novu formulu prema kojoj bi stvaranje i emanacija bili dve realne vrste izraza, ili bi odgovarali dvema dimenzijama

⁹ Grua éd., str. 126: „Pošto su svi duhovi jedinstva, može se reći da je Bog prvobitno jedinstvo izraženo preko svih drugih prema njihovom dosegu... iz toga ishodi operacija u stvorenju, koja varira u skladu sa različitim kombinacijama jedinice i nule ili pak pozitivnog i privativnog.“ To su različiti tipovi jedinstava koji zajedno *simbolizuju*: na primer, relativno prosti pojmovi našega razuma sa apsolutno prostim pojmovima božanskog razuma. (Up. éd. Couturat, *Elementa Calculi*, et *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam*.) Jedan tip jedinstva je uvek finalni uzrok u odnosu na mnoštvo koje supsumira. Lajbnić posebno upotrebljava reč „harmonija“ da bi označio upućivanje mnoštva na jedno (*Elementa verae pietatis*, Grua, str. 7).

izraza: *kreaciji*, u izvornoj konstituciji izražajnih analog-nih jedinica; *emanaciji*, u izvedenom nizu koji razvija mnoštva izražena u svakom tipu jedinstva (uvijanja i razvijanja, „transprodukcije“, „metashematizmi“).¹⁰

Međutim, Spinoza daje jedno sasvim različito živo tumačenje izraza. Jer za Spinozu je glavno da razdvoji područje znakova, uvek ekvivoknih, i područje izraza, čije apsolutno pravilo mora biti univoknost. U tom smislu smo videli kako su tri tipa znakova (indikativni znakovi prirodne percepcije, imperativni znakovi moralnog zakona i religijskog otkrivenja) bili radikalno odbačeni kao neadekvatni; a sa njima pada ceo jezik analogije kako onaj koji Bogu pridaje razum i volju tako i onaj koji stvarima pridaje svrhu. A tim potezom apsolutno adekvatna ideja postaje nam dostižna i možemo je obrazovati ukoliko su njeni uslovi dati strogim režimom univoknosti: adekvatna ideja je izražajna ideja, to jest razgovetna ideja, utoliko što je otklonila mračnu i zbrkanu podlogu od koje se, kod Lajbnica, nije razdvajala. (Pokušali smo da pokažemo kako je Spinoza konkretno vršio ovu selekciju u postupku obrazovanja opštih pojmova, gde ideja prestaje da bude znak da bi postala univokni izraz.) Ma kakve članove ubacili u odnos izražavanja, neće se reći da jedan razgovetno izražava ono što drugi izražava zbrkano. Pre svega, tako se neće razdeliti aktivno i pasivno, radnja i strast, uzrok i posledica; jer, suprotno tradicionalnom principu, radnje idu u paru sa radnjama, strasti sa strastima. Ako Lajbnicova preetabrirana harmonija i Spinozin paralelizam imaju

¹⁰ Lajbnić ponekad upotrebi reč „emanacija“ da bi označio stvaranje jedinica i njihove kombinacije: up. na primer, *Rasprava o metafizici*, § 14.

kao zajedničko to što raskidaju sa hipotezom o realnoj uzročnosti između duše i tela, njihova temeljna razlika je sledeća: raspodela radnji i strasti ostaje kod Lajbnica ono što je bila u tradicionalnoj hipotezi (telo trpi kad duša dela, i obratno) – dok Spinoza uzdrma svu praktičku razdeljenost afirmišući paritet strasti duše sa strastima tela, radnji tela sa radnjama duše. Zato što se, kod Spinoze, odnos izražavanja uspostavlja samo među jednakima. U tome je pravi smisao paralelizma: nema eminentnosti jednog niza. Naravno da uzrok u svom nizu ostaje savršeniji nego posledica, znanje uzroka u svom nizu ostaje savršenije nego znanje posledice; ali, daleko od toga da savršenstvo implikuje nekakvu „analogiju“, nekakvu „simbolizaciju“, prema kojoj bi ono najsavršenije postojalo u drugom kvalitativnom modusu nego manje savršeno, ono samo implikuje jedan imanentan kvantitativan proces u skladu sa kojim ono manje savršeno postoji u najsavršenijem, to jest *unutar* te forme i u istoj toj univoknoj formi koja konstituiše suštinu najsavršenijeg. (U tom smislu se zato, kao što smo videli, moraju suprotstaviti Lajbnicova teorija kvalitativne individuacije i Spinozina teorija kvantitativne individuacije, ali se odatle, naravno, ne može zaključiti da je modus manje autonoman od monade.)

Kod Spinoze, kao i kod Lajbnica, odnos izražavanja se bitno tiče Jednog i Mnoštva. Ali u *Etici* ćemo uzalud tražiti neki znak da mnoštvo kao nesavršeno implikuje izvesnu zbrku u odnosu na razgovetnost Jednoga koje se u njemu izražava. Više ili manje savršenstva, prema Spinozi, nikad ne implikuje promenu forme. Otud je mnoštvenost atributa strogo jednaka jedinstvu supstancije: pod ovom strogom jednakošću, treba razumeti da su atributi u *formalnom* pogledu ono što je

supstancija u *ontološkom* pogledu. U ime te jednakosti, forme atributa ne unose nikakve numeričke razlike među supstancijama; naprotiv, njihova sopstvena formalna razlika jednaka je celoj ontološkoj razlici jedinstvene supstancije. I ako razmatramo mnoštvo modusa u svakom atributu, ovi modusi obuhvataju atribut, ali ovo obuhvatanje ne znači da atribut poprima neku drugu formu nego što je ona forma u kojoj on konstituise suštinu supstancije: modusi obuhvataju i izražavaju atribut u *istoj onoj formi* u kojoj obuhvataju i izražavaju Božiju suštinu. Zato je spinozizam praćen jednom izvanrednom teorijom razlika koja, čak i kad preuzima kartezijansku terminologiju, govori jedan sasvim drugi jezik: tako je realna razlika, za nju, zapravo, nenumerička formalna razlika (up. atributi); modalna razlika je, za nju, intenzivna ili ekstenzivna numerička razlika (up. modusi); a, razlika uma je, za nju, formalnoobjektivna razlika (up. ideje). U svojoj teoriji Lajbnic umnožava tipove razlika, ali zato da bi obezbedio sva sredstva simbolizaciji, harmoniji i analogiji. Kod Spinoze, naprotiv, univokni jezik je jedini jezik: *najpre, univoknost atributa* (utoliko što su atributi, u istoj formi, ono što konstituise suštinu supstancije i ono što sadrži moduse i njihove suštine); zatim, *univoknost uzroka* (utoliko što je Bog uzrok svih stvari u istom smislu u kome je uzrok samoga sebe); zatim, *univoknost ideje* (utoliko što je opšti pojam isti u delu i u celini). Univoknost bića, univoknost proizvođenja, univoknost saznanja; opšta forma, opšti uzrok, opšti pojam – to su tri lika univoknog koji se apsolutno ujedinjuju u ideji trećeg roda. Ne samo da se kod Spinoze izraz ne miri sa stvaranjem i emanacijom, već naprotiv, izraz njih izgoni, odbacuje ih uz neadekvatne znakove ili ekvivokni jezik. Spinoza prihvata či-

sto filozofsku „opasnost“ sadržanu u pojmu izraza: imanencija, panteizam. Štaviše, on se kladi na tu opasnost. Kod Spinoze je *cela teorija izraza u službi univoknosti*; i ceo njen smisao je da istrigne univokno Biće iz njegove indiferentnosti ili neutralnosti, da bi od njega načinio predmet čiste afirmacije, zaista ostvarene u panteizmu ili izražajnoj imanenciji. To je ono što nam izgleda kao prava suprotnost između Spinoze i Lajbnica: *teorija univoknih izraza jednoga suprotstavlja se teoriji ekvivoknih izraza drugoga*. Sve druge suprotnosti (nužnost i svrhovitost, nužno i moguće) iz nje proističu, i u odnosu na nju su apstraktne. Jer zaista postoji konkretni izvor filozofskih razlika, izvestan način da se proceni fenomen: ovde fenomen izraza.

Ali, ma kakav da je značaj suprotnosti između Lajbnica i Spinoze, moramo se vratiti na ono što im je zajedničko u upotrebi pojma izraza, koja pokazuje svu snagu njihove antikartezijanske reakcije. Pojam izraza je bitno trijadičan: mora se razlikovati ono što se izražava, sami izraz i izraženo. Međutim, paradoks je u tome što „izraženo“, u isti mah, *ne postoji* van izraza, a ipak mu nije nalik, već se *bitno* odnosi na ono što se izražava, kao različito od samog izraza. Na taj način izraz je nosilac dvostrukog kretanja: ili se ono izraženo umotava, sadržava, zavija u izraz, ako zadržimo samo par „izražavajuće-izraz“; ili se izraz razvija, objašnjava, odmotava da bi se ponovo uspostavilo ono izraženo (izražavajuće-izraženo). Kod Lajbnica postoji pre svega božanski izraz: Bog se izražava pomoću apsolutnih formi ili apsolutno prostih pojmova, kao pomoću božanske Azbuke; ove forme izražavaju bezgranične kvalitete koji su povezani s Bogom kao njegova suština. Zatim se Bog ponovo izražava na nivou mogućeg stvaranja: tada se izražava

va pomoću individualnih ili relativno prostih pojmova, monada, koje odgovaraju svakom od Božijih „pogleda“; a ovi pak izrazi izražavaju celi svet, to jest totalitet izabranog sveta koji je povezan sa Bogom kao manifestacija njegove „slave“ i njegove volje. Kod Lajbnica se lepo vidi da svet ne postoji van monada koje ga izražavaju, a da će ipak pre biti da je Bog taj koji čini da svet postoji, a ne monade.¹¹ Ova dva stava nisu nimalo protivrečna, već svedoče o dvostrukom kretanju pomoću koga se izraženi svet umotava u monade koje ga izražavaju, i pomoću koga se, obratno, monade razvijaju i ponovo uspostavljaju kontinuitet podloge snabdevene singularnostima oko kojih su se konstituisale monade. Uz sve prethodno napravljene ograde, isto se može reći za Spinozu. U trijadi supstancije, Bog se izražava pomoću atributa, atributi izražavaju bezgranične kvalitete koji konstituišu njegovu suštinu. U trijadi modusa, Bog se ponovo izražava ili se sada pak izražavaju atributi: oni se izražavaju pomoću modusa, modusi izražavaju modifikacije kao modifikacije supstancije, koje konstituišu jedan isti svet kroz sve attribute. U vezi je sa ovim uvek trijadičkim karakterom to što se pojam izraza ne svodi ni na uzročnost u biću ni na predstavu u ideji, nego ih obe prevazilazi i od njih čini dva od svojih posebnih slučajeva. Jer se se dijadi uzroka i posledice, ili onoj ideje i njenog predmeta, uvek priključuje treći član koji ih probražava. Izvesno je da posledica izražava svoj uzrok; ali, uzrok i posledica dublje obrazuju jedan niz koji treba nešto da izrazi, i to nešto istovetno (ili slično) sa onim što izražava drugi jedan niz. Pa se tako realna uzročnost

¹¹ Stalna tema u *Pismima Arnou*: Bog nije stvorio Adama grešnika, nego svet u kome je Adam zgrešio.

nalazi lokalizovana u izražajnim nizovima koji uživaju međusobnu neuzročnu korespondenciju. Isto tako ideja predstavlja jedan predmet, i na izvestan način ga izražava; ali, dublje, ideja i njen predmet izražavaju nešto što im je zajedničko, a ipak svakome od njih pripada isključivo: moć ili apsolut pod vidom dveju moći, moći mišljenja ili saznanja i moći postojanja ili delanja. Tako je predstava lokalizovana u izvesnom ekstrinzičnom odnosu ideje i predmeta, u kome svako za sebe uživa izražajnost mimo predstave. Ukratko, izraženo svuda interveniše kao treće koje razlike čini beskrajno realnijim, identitet beskrajno bolje mišljenim. Smisao je ono što je izraženo: dublji od uzročnog odnosa, dublji od odnosa predstavljanja. Postoji mehanizam tela saglasno realnosti, postoji automatizam misli saglasno idealitetu; ali mi saznajemo da su telesna mehanika i duhovni automat najizražajniji kada dobiju svoj „smisao“ i svoju „korespondenciju“, kao nužni razlog koji je nedostajao svuda u kartezijanstvu.

Mi ne možemo da kažemo šta je ono najvažnije: razlike između Lajbnica i Spinoze u njihovoj proceni izraza ili njihovo zajedničko pozivanje na taj pojam radi zasniivanja postkartezijanske filozofije.

Formalna studija plana *Etike* i uloga sholija u ostvarenju tog plana: dve etike

	TEMA	POSLEDICE	ODGOVARAJUĆI IZRAŽAJNI POJAM
Knjiga I			Spekulativno tvrdjenje.
1-8	Ne postoji više supstancija istog atributa, numeričko razlikovanje nije realno.	Ovih 8 postavki nisu hipotetičke, nego kategoričke; prema tome, nije tačno da <i>Etika</i> „počinje“ sa idejom Boga.	Prva trijada supstancije: atribut, suština, supstancija.
9-14	Realna distinkcija nije numerička, postoji samo jedna supstancija za sve attribute.	Samo ovde je dostignuta ideja Boga kao ideja apsolutno beskonačne supstancije; i dokazano je da je definicija 6 realna.	Druga trijada supstancije: savršeno, beskonačno, apsolutno.

15-36	Moć ili proizvođenje: postupak proizvođenja i priroda proizvoda (modusi).	Imanentnost znači u isti mah univoknost atributa i univoknost uzroka (Bog je uzrok svih stvari u istom smislu u kome je uzrok samoga sebe).	Treća trijada supstancije: suština kao moć, ono čega je ona suština, sposobnost da se bude aficiran (posredstvom modusa).
Knjiga II			
1-7	Epistemološki paralelizam ideje i njenog predmeta, ontološki paralelizam duha i tela.	Od supstancije ka modusima, prenos izražajnosti: uloga ideje Boga u tom prenosu.	Izražajna ideja. Trijada modusa: atribut, modus, modifikacija.
8-13	Uslovi ideja: ideje koje ima Bog u funkciji svoje prirode, ideje koje mi imamo u funkciji naše prirode i našeg tela.	Aspekti Boga u odnosu na ideje: Bog kao bekonačan, kao aficiran mnoštvom ideja, kao onaj koji ima samo takve ideje.	Adekvatno i neadekvatno.
Izlaganje fizike	Model tela.	Ekstenzivni delovi, odnosi kretanja i mirovanja, slaganje i razlaganje ovih odnosa.	Prva individualna trijada modusa: suština, karakteristični odnos, ekstenzivni delovi.
14-36	Uslovi pod kojima imamo ideje čine da su ove nužno neadekvatne: ideja o samome sebi, ideja o svom telu, ideja o drugim telima.	Neadekvatna ideja je „indikativna“, „obuhvatajuća“ nasuprot adekvatnoj ideji koja je izražajna i eksplikativna: slučaj, susretanja i prva vrsta saznanja.	Neizražajnost neadekvatne ideje.

37-49	Kako su moguće adekvatne ideje? Ono što je zajedničko svim telima ili za više tela.	Opšti pojmovi nasuprot apstraktnim idejama. Kako opšti pojmovi vode do ideje Boga: druga vrsta saznanja i razum.	Izražajnost adekvatne ideje u pogledu njene forme i materije.
Knjiga III			
1-10	Ono što sledi iz ideja: afekcije ili osećanja. <i>Conatus</i> ukoliko je opredeljen afekcijama	Razlikovanje dva vrste afekcija: aktivne i pasivne; radnje koje slede iz adekvatnih ideja i strasti koje slede iz neadekvatnih ideja.	Praktička radost. Druga individualna trijada modusa: suština, sposobnost da se bude aficiran, afekcije koje ostvaruju tu sposobnost.
11-57	Razlikovanje dve vrste afekcija, aktivne i pasivne, ne sme da zanemari razlikovanje dve vrste pasivnih afekcija, jedne koje su radosne i druge žalosne.	Dve linije radosti i žalosti: njihov razvoj, njihove varijacije i njihova presecanja.	Odnosi moći među afekcijama: činioci njihove respektivne moći.
58-59	Mogućnost aktivne radosti, različite od pasivne radosti: posedovanje delatne moći.	Kritika žalosti.	Potpuni pojam radosti.
Knjiga IV			
1-18	Odnosi moći među afekcijama: činioci njihove respektivne moći.	Dobro i rđavo nasuprot Dobru i Zlu.	Dobro i rđavo Određenja „ <i>conatus-a</i> “

19-45	Prvi aspekt razuma: odabiranje pasivnih afekcija, izbaciti žalosne, organizovati susrete, slagati odnose, povećavati delatnu moć, doživljavati najviše moguće radosti.	Relativna korisnost i nužnost društva kao ono što čini mogućim, priprema i prati ovaj prvi napor razuma.	Razvijena kritika žalosti.
46-73	Dobro i rđavo prema kriterijumima razuma.	Nastavak kritike žalosti	Slobodan čovek i rob, čovek jakog duha i slabog, razumno i nerazumno. Praktička radost ispekulativno tvrđenje.
Knjiga V			
1-13	Kako uspevamo da obrazujemo adekvatne ideje (opšti pojmovi). Kako nas do toga dovode pasivne radosne afekcije. I kako timesmanjujemo žalosti i obrazujemo adekvatnu ideju svih pasivnih afekcija.	Tako dolazimo do druge vrste saznanja zahvaljujući izvesnim priilikama koje nam obezbeđuje prva vrsta saznanja.	Drugi aspekt razuma: obrazovanje opštih pojmova aktivnih afekcija radosti koji se nadovezuju. Postajanje aktivnim.
14-20	Ideja Boga na krajnjoj tački druge vrste saznanja.	Od opštih pojmova do ideje Boga.	Neosetljivi Bog kako je shvaćen u drugoj vrsti saznanja.

21-42	Ideja Boga nam omogućava da izađemo iz druge vrste i da pristupimo trećoj vrsti saznanja: Bog koji odgovara trećoj vrsti, adekvatna ideja o samome sebi, telu i drugim telima.	Ima onoliko delova duha koliko ima tipova afekcija. Ne samo pasivnih afekcija žalosti i radosti već i aktivnih afekcija radosti druge vrste; i još aktivnih afekcije radosti treće vrste. Otud zaključujemo o onome što je u duhu smrtno i onome što je večno: deo koji umire i deo koji opstaje, ekstenzivni delovi i intenzivna suština.	Etika je dovde postupala pomoću opštih pojmova, i jedino pomoću opštih pojmova. Ali se menja i sada govori u ime treće vrste saznanja. Jedinstvo u trećoj vrsti između praktičke radosti i spekulativnog tvrđenja: postajanje izražajnim, blaženstvo, uzajamnost, univoknost.
-------	--	--	---

Potrebna bi bila duga studija formalnih postupaka *Etike* i uloge svakoga od elemenata (definicija, aksioma, postulata, itd.). Mi bismo hteli samo da razmotrimo posebnu i složenu funkciju sholija.

Prva velika sholija u *Etici* je uz I, 8 (sholija 2). Njena je namera da dā drugi dokaz postavke 5, prema kojoj ne mogu da postoje više supstancija istog atributa. Kao što smo videli u našem prvom poglavlju, njen postupak je sledeći: 1) numeričko razlikovanje implikuje spoljašnju uzročnost; 2) no, nemoguće je primeniti spoljašnji uzrok na supstanciju zato što svaka supstancija u sebi jeste i pomoću sebe se shvata; 3) prema tome, dve supstancije ili više njih ne mogu da se razlikuju numerički pod istim atributom.

Postavka 5 postupa drugačije i kraće: dve supstancije je istoga atributa bi morale da se razlikuju po modusima, što je apsurdno. Ali, nakon 5, postavka 6 dokazuje da spoljašnja kauzalnost ne može, *dakle*, da bude primerena supstanciji. I 7. da je supstancija, *stoga*, uzrok samoj sebi. I 8. zaključuje da je supstancija, *dakle*, nužno beskonačna.

Grupa postavki 5–8 i sholija 8, postupaju obrnuto jedna od druge. Postavke polaze od prirode supstancije i izvode zaključak o njenoj beskonačnosti, to jest da je nemoguće na supstanciju primeniti numeričko razlikovanje. Sholija polazi od prirode numeričkog razlikovanja i izvodi zaključak da to razlikovanje nije moguće primeniti na supstanciju.

No, može se pomisliti da bi sholiji, radi dokazivanja odbojnosti supstancije prema spoljašnjoj kauzalnosti, bilo pogodno da se pozove na postavke 6 i 7. U stvari, to je nemoguće. Jer postavke 6 i 7 pretpostavljaju 5; prema tome, sholija ne bi bila drugi dokaz. Ona, međutim, nadugačko pominje postavku 7. Ali, u sasvim novom smislu: od te postavke zadržava čisto aksiomatski sadržaj, i potpuno je oslobađa od njenog dokaznog konteksta. „Kad bi pak ljudi obratili pažnju na prirodu supstancije, oni nimalo ne bi sumnjali u istinitost postavke 7; još više, ova postavka bi bila za sve aksioma i ubrajala bi se među opšte pojmove...” I onda sama sholija može da izvede dokaz sasvim nezavisan od dokazne grupe 5–8.

Možemo da izdvojimo tri obeležja takve sholije: 1) Ona predlaže drugi dokaz, i taj dokaz je *pozitivan* i *intrinzičan* u odnosu na prvi, koji je postupao negativno i ekstrinzično. (Zaista, postavka 5 se zadovoljavala time da pomene anteriornost supstancije da bi zaključila nemogućnost izjednačavanja modalnog razlikovanja i

supstancijalnog razlikovanja. Sholija uz 8, zaista, zaključuje nemogućnost izjednačavanja numeričkog razlikovanja sa supstancijalnim, ali polazeći od intrinzičnog i pozitivnog karaktera broja i supstancije). 2) Sholija je *ostenzivna* jer, s obzirom na to da je nezavisna od prethodnih dokaza, ona treba da ih zameni i zadržava samo neke postavke kao aksiome, odvajajući ih od njihove dokazne povezanosti. (Naravno, dešava se da sholija pominje dokaze, ali ne one iz grupe koju je pozvana da „dublira“.) 3) Odakle onda potiče očiglednost, koja dopušta da se postavke koje treba prepraviti uzimaju kao aksiome, nezavisno od njihovog prvobitnog konteksta i dokaza? Nova očiglednost potiče od polemičke *argumentacije*, u kojoj Spinoza napada, često žestoko, one koji imaju previše zbrkan duh da bi shvatili, ili čak imaju interesa da održavaju zbrku. (Počev od sholije 8, živo su napadnuti oni koji ne razumeju postavku 7 samu za sebe, a koji su spremni da veruju u to da drveće govori ili da se ljudi rađaju iz kamenja).

Ukratko, sholije su pozitivne, ostenzivne i agresivne. Zahvaljujući tome što su nezavisne u odnosu na postavke koje dubliraju, reklo bi se da je *Etika* simultano pisana dva puta, u dva tona, u dvostrukom registru. Zaista, postoji jedan isprekidani način na koji sholije preskaču iz jednoga registra u drugi, odazivaju se jedna drugoj, susreću se u predgovoru neke od knjiga *Etike*, ili u zaključku neke druge, obrazujući izlomljenu liniju koja prolazi kroz celo delo u njegovoj dubini, ali ga okrzne samo u nekoj od tačaka (tačaka loma). Na primer, sholija uz I, 8 uspostavlja takvu jednu liniju sa sholijom uz I, 15, pa sa onom uz I, 17, pa sa onom uz I, 33, pa sa onom uz II, 3 i najzad sa onom uz II, 10: reč je o različitim vidovima izobličenja kojima čovek izlaže Boga.

Takođe, sholija II, 13, koja gradi model tela, skače do sholije III, 2, da bi dospela u predgovor knjige V. Takođe, jedna izlomljena linija od sholija obrazuje neku vrstu isprekidane himne radosti, gde su žestoko napadnuti oni koji žive od žalosti, oni koji imaju koristi od naše žalosti, oni kojima je ljudska žalost potrebna da bi osigurali vlast: IV, 45, sh. 2; IV, 50, sh.; IV, 63 sh.; V, 10, sh. I dalje isto, par slobodan čovek – rob iz IV, 66, sh. nalazi se u paru jaki–slabi iz IV, 73, sh., zatim mudrac–neznalica iz V, 42 sh. s kojim se završava *Etika*. Ili najzad V, 4, sh.; V, 20, sh., obrazuje kraljevski lanac koji nas vodi do treće vrste saznanja.

Stoga su veliki „zaokreti“ *Etike* neizbežno dati u sholijama. Jer kontinuitet postavki i dokaza ne može da primi istaknute tačke, raznovrsne impulse, promene pravca, ako se ne pomalja nešto što se izražava u sholijama, kamen-sholijama, vir-sholijama, proizvodeći svojim pomaljanjem prelom. Primeri takvih zaokreta: II, 13, sh. (pozivanje na model tela); III, 57, sh. (pozivanje na model aktivnih radosti); IV, 18, sh. (pozivanje na model razuma); V, 20, sh. I 36, sh. (pozivanje na treću vrstu).

Kao da koegzistiraju dve *Etike*, jedna, koju čini neprekidna linija ili tok postavki, dokaza i korolara, druga, isprekidana, koju čini izlomljena linija ili vulkanski lanac sholija. Jedna, sa neumoljivom strogošću, predstavlja neku vrstu terorizma glave, napreduje od postavke do postavke ne vodeći brigu o praktičnim posledicama, donosi svoja *pravila* ne vodeći brigu o konkretnim *slučajevima*. Druga, sakuplja ogorčenja i radosti srca, ispoljava praktičnu radost i praktičnu borbu protiv žalosti i izražava se govoreći „to je slučaj“. U tom smislu *Etika* je dvostruka knjiga. Može biti zanimljivo čitati drugu *Etiku* ispod prve, skaćući od sholije do sholije.

Vratimo se trima obeležjima sholija: pozitivno, ostenzivno, agresivno. Očito je da ova tri obeležja zajedno jedno u drugo unutar jedne iste sholije. Mi ih ipak možemo razmatrati odvojeno.

Da sholija postupa pozitivno, moglo bi da znači, kao što smo videli, da se oslanja na intrisična obeležja, dok odgovarajući dokaz počiva jedino na ekstrinzičnim svojstvima. Jedan posebno jasan primer dat je u III, 7, povodom „lebdenja duha“: ovo je definisano, u dokazu postavke, igrom spoljašnjih uzroka koji ga izazivaju, dok je u sholiji definisano raznovrsnošću unutrašnjih odnosa od kojih smo složeni. To bi moglo da znači takođe da je sholija apriorna, dok je dokaz aposterioran: tako u II, 1, dokaz ide preko modusa, dok sholija počiva na mogućnosti da se kvalitet neposredno misli kao beskonačan. Isto tako u I, 11, sholija nudi aprioran dokaz zasnovan „na istom principu“ kao i aposteriorni postupak dokaza. Ili dalje, važna sholija o paralelizmu, u II, 7: dok dokaz ide od posledice ka uzroku, da bi zaključio da je red saznanja isti kao i red stvari, i dok se zajedno, dokaz i korolar od istovetnosti reda u modusima uzdižu do jednakosti moći u Bogu, sholija, naprotiv, polazi od ontološkog jedinstva supstancije da bi zaključila jednakost moći i istovetnost reda. (Kao što smo videli, između dva postupka postoji razmak koji može da se popuni samo ukoliko se Spinoza, u samoj sholiji ostenzivno poziva na ideju Boga: što nas vodi do drugog obeležja sholija.)

Ali, da bismo završili s prvim obeležjem, moramo reći da se pozitivnost sholija ispoljava još na jedan, osobito složen, način: može se desiti da sholija dela u elementu realne definicije, dok postavka i dokaz izvlače konsekvence iz nominalne definicije: tako, u knjizi I,

postavke 9 i 10 ustanovljuju prostu logičku mogućnost postojanja jednog istog bića koje bi imalo beskonačno mnogo atributa od kojih se svaki shvata pomoću sebe, ali se zadovoljavaju pozivanjem na nominalne definicije supstancije i atributa 3 i 4. Sholija se, naprotiv, poziva na definiciju 6, za koju smo videli da je jedina realna definicija od svih sa kojima počinje knjiga I. Više od toga, budući da je realna definicija ona definicija za koju možemo da *dokažemo* da je realna, to jest da obezbeđuje osnov za „realnu“ mogućnost svoga predmeta (transcendentalna mogućnost nasuprot samo logičkoj mogućnosti), sholija 10 preuzima taj zadatak i dokazuje da je definicija 6 zaista realna: zaista, razlikovanje atributa, zahvaljujući svojim pozitivnim obeležjima, ne može biti numeričko. I tu je opet potrebna ostenzivna upotreba postavke 9, odvojene od svoga konteksta. Pozitivno obeležje sholija ima, dakle, tri aspekta. Intrinzičnost, apriornost ili realnost. Razmotrimo drugo, ostenzivno obeležje. Ono takođe ima više aspekata, od kojih smo videli glavno. Ovaj glavni aspekt je aksiomatičan: za sholiju se on sastoji u pozivanju na temu neke od prethodnih postavki odvajajući je pritom od neprekidnog lanca postavki i dokaza i dajući joj novu, neposredno polemičku, snagu: tako u sholijama uz I, 8 (upotreba postavke 7); uz I, 10 (upotreba postavke 9); uz II, 3 (pozivanje na ideju Boga); II, 7 (pozivanje na Jevreje)... Tačno je da izgleda kao da se drugi aspekt povlači pred ovim prvim; jer se ponekad sholije zadovolje time da prikažu neki prost primer odgovarajuće postavke: tako uz II, 8 (primer duži u krugu); uz IV, 40 (neobičan primer radnje udaranja); uz IV, 63 (primer zdravog i bolesnog)... Ali izgleda da kod Spinoze većina primera sebe prevazilazi u dva smera, ka dve više i bitnije funkcije: jedna,

paradigmatska, druga kazuistička. Tako se uz II, 13, sh., zatim uz III, 2, sh. nalazi izdignut *model* tela: ne da bi telo služilo kao model mišljenju i raskinulo paralelizam ili respektivnu autonomiju mišljenja i protežnosti, već ono interveniše kao primer koji razvija paradigmatsku funkciju, da bi se tim primerom „paralelno“ pokazalo koliko ima stvari u samom mišljenju koje prevazilaze svest. Isto tako model ljudske prirode, najavljen u IV, 18, sh. razvijen u V, 10, sh. i 20, sh. Najzad, model treće vrste najavljen u II, 40, sh., zatim u poslednjim redovima V, 20, sh., i formulisan u V, 36, sh.

S druge strane, kazuistička funkcija pseudoprimer-a pojavljuje se u svim sholijama koje se, u odnosu na prethodni dokaz, izražavaju u formi „upravo je to slučaj“. I tu se opet ne radi o prostom primeru, već o strogom pripisivanju uslova pod kojima predmet odgovarajućeg dokaza može biti stvarno realizovan: sholija određuje slučaj koji potpada pod pravilo sadržano u odgovarajućem dokazu. Ne kao jedan od slučajeva, nego kao slučaj koji ostvaruje to pravilo i zadovoljava sve uslove. Desi se da su uslovi suviše uski, i da sholija, ponekad vrlo udaljena od odgovarajuće postavke, skreće pažnju na to da bi postavku i dokaz trebalo razumeti u suženom smislu: II, 45, sh.; IV, 33, sh.; itd. Ali, dublje gledano, ima u tom aspektu sholija nešto što se preseca sa njihovim pozitivnim aspektom, pošto nije moguće dobiti, bar kad je reč o zabludama i strastima, realnu definiciju nezavisno od uslova koji ostvaruju predmet, prethodno naznačen u postavci i dokazu, i nije moguće izdvojiti ono što je pozitivno u zabludi ili strasti, ako ti uslovi nisu određeni u sholiji. Zato sholije tog tipa postupaju u formi jednog „fiat“: evo, kako se stvar proizvodi... Tako, sholija II, 35 objašnjava kako se zabluda, definisana

u postavci kao privacija, stvarno proizvodi, a uslovi u kojima se proizvodi već nisu bez isvesne pozitivnosti. Tako i II, 44, pošto iskaže i dokaže da samo imaginacija posmatra stvari kao kontingentne, sholija nastoji da dokaže „pod kojim uslovima je to tako“ (*qua ratione fiat*). Knjiga III uopštava taj postupak: kada postavke i dokazi ocrtaju u svom neprekidnom napredovanju kretanje kojim se afekcije nadovezuju i proizlaze jedne iz drugih, sholije uvode zastoj kao iznenadnu fotografiju, zamrznutost, privremenu nepomičnost, trenutni snimak, koji pokazuje da neka od dobro poznatih afekcija ili sposobnosti stvarno, pod datim uslovima, odgovara onome o čemu je govorila postavka. Već je tako bilo u knjizi II, sa pamćenjem (II, 18, sh.), sa opštim pojmovima (II, 40, sh. 1). Međutim u knjizi III se umnožavaju formule sholija u vidu: „Ovim saznajemo da može da se desi“, „To se desilo jer...“ A istovremeno afekcije ili sposobnosti dobijaju svoja imena: ne samo Pamćenje i Opšti pojmovi u knjizi II, nego sva imena afekata u knjizi III, koja će biti sakupljena u završnim definicijama, kao neki odjek svih sholija: Radost, Žalost, Ljubav, Mržnja, itd. Kao da je kretanje postavki, dokaza i korolara neprekidno teralo tok afekcija, dok je sam taj tok svoje talase i krete talasa oblikovao samo u sholijama. Kao da su postavke, dokazi i korolari govorili visokim jezikom, bezličnim i malo se brinući oko identifikovanja onoga o čemu je reč, pošto je ono rečeno svakako zasnovano u jednoj višoj istini – dok sholije krštavaju, daju ime, identifikuju, označavaju i napadaju, dubinski sondirajući ono što je „drugi“ jezik izlagao i razvijao.

Drugo, ostenzivno obeležje sholija ima i samo tri glavna aspekta: aksiomatski, paradigmatski i kazuistički. No, ovi već uvode u igru poslednje obeležje sholija:

polemičko ili agresivno. Ovo poslednje obeležje i samo ima razne aspekte: čas je reč o tome da se analizira *spekulativna zbrka* ili intelektualna glupost onih koji izobličavaju Boga, tretirajući ga kao „kralja“, koji mu pridaju razum i volju, svrhovitost i projekat, figuru i funkciju, itd. (Naročito sholije iz knjige I). Čas je reč o tome da se odrede uslovi pod kojima nastaje *zabluda čula* i strasti koje otud proizlaze (naročito sholije II i III knjige). Čas je reč o tome da se razobliča *praktičko zlo*, to jest žalosne strasti, zaraznost tih strasti, interes onih koji iz toga izvlače korist – razobličavanje je naročito vršeno u IV knjizi, ali vezano za najopštiji projekat *Etike* na koji podsećaju predgovori ili zaključci izvesnih delova. Prema tome, polemika ima i sama tri aspekta, spekulativni, čulni i praktički. Kako se čuditi što se svi ti aspekti, kao i sva obeležja od kojih oni zavise, uzajamno potvrđuju i zadiru jedan u drugi? Velike sholije ih sve objedinjuju. Sholija ima uvek pozitivnu nameru; ali, može da je ostvari samo pomoću ostenzivnog postupka; a ovaj potonji može da se zasnuje samo polemikom. Ostenzivni postupak biva razdeljen između polemičke orijentacije, koja mu daje punu vrednost, i pozitivnog principa, kome služi. Zapitaćemo se kako pomiriti pozitivni postupak sholije sa njenom polemičkom, kritičkom i negirajućom argumentacijom. Jer, obratno, Spinozina se živa polemička moć odvija u tišini, daleko od rasprava, u službi jedne više afirmacije i jedne više „ostenzivnosti“. Prema Spinozi, negacija služi samo da negira negativno, da negira ono što negira i ono što zamaćuje. Polemika, negacija i razobličavanje su tu samo da bi negirali ono što negira, što obmanjuje i što skriva: ono što izvlači korist iz zablude, što živi od žalosti, što misli u negativnom. Zato najpolemičnije sholije spajaju, u

osobenom stilu i tonu, dve najviše sklonosti spekulativne afirmacije (onu supstancije) i praktičke radosti (onu modusa): dvostruki jezik za dvostruko čitanje *Etike*. Polemika je ono najvažnije u najvećim sholijama, ali se, u isti mah, njena moć utoliko više razvija ukoliko je u službi spekulativne afirmacije i praktičke radosti, i obe ih spaja u elementu univoknosti.

Reč prevodioca

Prevodilac zahvaljuje francuskom *Centre national du livre (CNL)* za podršku u vidu prevodilačke stipendije za boravak u Francuskoj. Za ovog prevodioca taj je ponovni susret sa Francuskom i francuskom kulturom bio od neprocenjivog značaja.

Prevodilac zahvaljuje Ivanu Milenkoviću na moralnoj podršci i nenametljivim istančanim savetima. Bez Ivanovog prijateljskog podsticanja, ove knjige možda ne bi ni bilo, dok su njegove znalačke sugestije umnogome doprinele kvalitetu prevoda.



Sadržaj

Uvod:

Uloga i značaj izraza 9

Značaj reči „izraziti“ kod Spinoze. Njena trostruka upotreba: izraziti neku suštinu, izraziti suštinu, izraziti postojanje. – Izražajni karakter atributa, modusa i ideje. – Izraziti: eksplikovati ili razvijati; implikovati ili sadržati; komplikovati, sadržati ili obuhvatati. – Lajbnic i Spinoza računaju na ideju izraza da bi prevazišli teškoće kartezijanstva. – Zašto se komentatori nisu previše zadržali na ideji izraza kod Spinoze. – Zašto kod Spinoze ideja izraza nije ni predmet definicije ni predmet dokaza. Izraz i dokaz.

Prvi deo
Trijade supstancije

Glava I:

Numeričko razlikovanje i realno razlikovanje 25

Izraz kao trijada. Prva trijada izraza: supstancija, atribut, suština.

Problem razlika kod Dekarta. – Prema Dekartu postoje supstancije istog atributa: numeričke razlike koje su realne. – I

postoje supstancije različitih atributa: realne razlike koje su numeričke. – Spinozina teorija: ne postoji više supstancija istog atributa, numerička razlika nikada nije realna. – Konsekvenca: realna razlika nikad nije numerička, ne postoji više supstancija koje odgovaraju različitim atributima. – Smisao prvih osam postavki *Etike* nije prosto hipotetički. Geneza ili konstitucija supstancije.

Suprotnost Spinoze i Dekarta u pogledu teorije razlika. Značenje realne razlike kod Spinoze.

Glava II:

Atribut kao izraz 40

Status atributa i njegov izražajni karakter. Tekstovi *Kratke rasprave*.

Problem božanskih imena. – Atribut, pripisivanje i kvalitet. – Atributi su forme zajedničke Bogu i „stvorenjima“. – Kako ova teza ne ukida suštinsku razliku između Boga i stvari. – Spinoza, zagovornik univoknosti: protiv ekvivoknosti, protiv eminentnosti i protiv analogije. – Univoknost atributa i božanskih imena.

Suprotnost atributa i svojstvenosti. – Tri vrste svojstvenosti. – Svojstvenosti nisu izražajne.

Glava III:

Atributi i Božija imena 53

Negativna teologija i analoška metoda. – I jedna i druga sa drže brkanje atributa sa svojstvenostima. Brkanje Božije prirode sa prostim svojstvima, brkanje izraza sa „otkrivenjem“. – Zašto su ova brkanja stalna u teologiji. – Suprotnost znaka i izraza. – Izražajna imena i imperativne reči. – Atributi kao čiste tvrdnje. – Realna razlika i tvrđenje.

Kako različiti „izrazi“ označavaju jednu i istu stvar. Logika smisla. – Pozitivna teologija i univoknost. – Formalna razlika prema Dunsu Skotu i realna razlika prema Spinozi. – Od univoknosti do imanencije.

Glava IV:

Apsolut 73

Jednakost atributa. – Beskonačno savršenstvo i apsolutna beskonačnost.

Beskonačno savršenstvo kao „nerv“ kartezijanskih dokaza o postojanju Boga. – Smisao primedbi upućenih Dekartovom ontološkom dokazu. – Lajbnic i Spinoza: nedovoljnost beskonačnog savršenstva. – Spinoza: apsolutna beskonačnost kao razlog beskonačnog savršenstva. – Ontološki dokaz kod Spinoze; plan početka *Etike*. – Razlike između *Kratke rasprave* i *Etike*. – Lajbnic i Spinoza u pogledu ontološkog dokaza. – Definicija je realna definicija.

Druga trijada izraza: savršenstvo, beskonačnost i apsolutno.

Glava V:

Moć 90

Dekart, optužen za žurbu ili za lakoću. – Dekartove formulacije aposteriornog dokaza: pojam „lakoće“. – Kvantitet realnosti kao nerv Dekartovog aposteriornog dokaza. – Nedovoljnost kvantiteta realnosti: moć kao razlog.

Aposteriorni dokaz u *Kratkoj raspravi*. – Obrazovanje jednog argumenta sa moćima. – Dve moći: saznanja i mišljenja, postojanja i delanja. – Aposteriorni dokaz u *Etici*: moć postojanja shvaćena neposredno.

Atributi: uslovi pod kojima se nečemu pripisuje neka moć. – Slučaj apsolutno beskonačne supstancije, slučaj konačnih bića. – Moć i suština. – Stvari su modusi, to jest imaju neku moć.

Moć i sposobnost da se bude aficiran. – Treća trijada izraza: suština kao moć, ono čega je ona suština, moć da se bude aficiran.

Drugi deo
Paralelizam i imanencija

Glava VI:

Izraz u paralelizmu 109

Proizvođenje kao ponovno izražavanje. – Bog proizvodi onako kao što sebe shvata, Bog proizvodi onako kao što postoji. – Univoknost uzroka: Bog, uzrok svih stvari u istom smislu u kome je uzrok samoga sebe. – Protiv analogije. – Logika smisla i ponovno izražavanje.

Red u proizvođenju. – Isključenost realne uzročnosti između modusa različitih atributa. – Paralelizam: istovetnost reda, istovetnost veze, istovetnost bića. – Istovetnost veze i princip jednakosti. – Istovetnost bića: modus i modifikacija. – Nova trijada izraza: atribut, modus i modifikacija.

Glava VII:

Dve moći i ideja Boga 124

Složenost dokaza o paralelizmu: ideja i njen predmet. – Epistemološki paralelizam i ontološki paralelizam.

Svakoj ideji odgovara neka stvar: Aristotelov uticaj. – Svakoj stvari odgovara jedna ideja. – Zašto Bog sebe nužno razumeva. – „Nužnost“ ideje Boga. – Moć mišljenja je nužno jednaka moći postojanja i delanja.

Dve moći i njihova jednakost. – Razlika moći i atributa. – Atributi i moć postojanja. – Atribut mišljenje i moć mišljenja. – Izvor „povlastica“ atributa mišljenje.

„Mogućnost“ ideje Boga. – Zašto je beskonačni razum proizvod. – Tri povlastice atributa mišljenje.

Zašto je bilo nužno ići preko epistemološkog paralelizma. – Samo ideja Boga omogućava da se na osnovu jedinstva supstancije izvede zaključak o jedinstvu modifikacije. Pre-nos izraza.

Glava VIII:

Izraz i ideja 144

Prvi, formalni ili refleksivni, aspekt metode: ideja ideje, ideja koja se objašnjava našom moći razumevanja. – Forma i refleksija.

Prelaz na drugi aspekt. – Drugi, materijalni ili genetički aspekt metode: sadržaj istinite ideje, adekvatna ideja, ideja koja izražava sopstveni uzrok. – Adekvatna ideja i genetička definicija. – Uloga fikcije. – Kako nas geneza vodi do ideje Boga. – Prelaz na treći aspekt: doći na najbrži mogući način do ideje Boga. – Treći aspekt metode: jedinstvo forme i sadržaja, duhovni automat, konkatencija. – Izraz i predstava.

Materijalna i formalna definicija istine. – Izraz, adekvatna ideja i refleksivna ideja. – Adekvatni karakter ideje Boga.

Glava IX:

Neadekvatno 164

Kako „imamo“ ideje. – Uslovi pod kojima imamo ideje ne izgleda da dopuštaju da ove ideje budu adekvatne. – U kom je smislu „umotati“ suprotno od „izraziti“. – Neadekvatna ideja nije izražajna. – Spinozin problem: kako dolazimo do toga da imamo adekvatne ideje? – Nešto pozitivno u neadekvatnoj ideji.

Nedovoljnost jasnog i razgovetnog. – Jasno i razgovetno služe samo za rekogniciju. – Nedostaje im dovoljan razlog. – Dekart ostaje kod predstavnog sadržaja, on ne dostiže izražajni sadržaj ideje. On ostaje kod forme psihološke svesti, on ne dostiže logičku formu. – Jasno i razgovetno dopuštaju suštini i uzroku da umaknu. – Lajbnic i Spinoza u pogledu kritike jasne i razgovetne ideje.

Glava X:

Spinoza protiv Dekarta 176

U kom smislu je Dekartova metoda analitička. – Nedovoljnost ove metode, prema Spinozi. – Sintetička metoda. – Aristotel i Spinoza: saznanje pomoću uzroka. – Kako je sam uzrok saznat.

Bog kao uzrok samoga sebe, prema Dekartu: ekvivoknost, eminentnost, analogija. – Bog kao uzrok samoga sebe, prema Spinozi: univoknost. – Univoknost i imanencija. – Kartezijanske aksiome i njihova transformacija kod Spinoze.

Glava XI:

Imanencija i istorijski elementi izraza 193

Problem učešća u novoplatonizmu. – Dar i emanacija. – Dvostruka razlika između emanativnog uzroka i emanentnog uzroka. Kako se neki imanentni uzrok, u novoplatonizmu, pridružuje emanativnom uzroku: biće ili inteligencija. – *Complicare-explicare*. – Imanencija i princip jednakosti. – Ideja izraza u emanaciji. – Ideja izraza u stvaranju: izraz i sličnost. – Kako se imanentni uzrok, u teoriji stvaranja, pridružuje egzemplarnom uzroku.

Prema Spinozi, izraz nije podređen hipotezama stvaranja i emanacije. – Suprotnost izraza i znaka. – Imanencija: različitost i univoknost atributa. – Spinozistička teorija hijerarhije. – Izraz i različitost smisla principa jednakosti.

Treći deo

Teorija konačnog modusa

Glava XII:

Sušтина modusa:

prelaz od beskonačnosti na konačnost 217

Smisao reči „deo“. – Kvalitet, intenzivni kvantitet, ekstenzivni kvantitet. – Dve modalne beskonačnosti u *Pismu Mejeru*.

Sušтина modusa kao fizička realnost: stepen moći ili intenzivni kvantitet. – Status nepostojećeg modusa. – Sušтина i postojanje. – Sušтина i postojanje suštine. – Problem razlikovanja suština modusa. – Teorija razlikovanja ili kvantitativno diferenciranje. – Proizvođenje suština: sušтина modusa i komplikacija.

Kvantitativni izraz.

Glava XIII:

Postojanje modusa 229

U čemu se sastoji postojanje modusa: postojanje i ekstenzivni delovi. – Ekstenzivni kvantitet, druga forma kvantiteta. – Razlika između kvantiteta i broja. – Prosta tela. – Izlišno je tražiti suštine koje odgovaraju najprostijim telima.

Prva trijada izraza u konačnom modusu: sušтина, karakteristični odnos, ekstenzivni delovi. – Zakoni slaganja i razlaganja odnosa.

Smisao razlikovanja suštine i postojanja modusa. – Problem razlikovanja postojećih modusa. – Kako se postojeći modusi razlikuju od atributa na spoljašnji način. – Postojeći modus i objašnjenje.

Glava XIV:

Šta može telo? 247

Druga trijada izraza u konačnom modusu: sušтина, sposobnost za aficiranost, afekti koji ostvaruju tu sposobnost. – Afekti supstancije i afekti modusa. – Aktivni afekti i pasivni afekti. – Afekti ili osećanja. – Čini se da smo osuđeni na neadekvatne ideje i na pasivna osećanja. – Egzistencijalne varijacije konačnog modusa. – Aktivna i pasivna sila kod Lajbnica, delatna moć i moć trpljenja kod Spinoze. – Po čemu je jedino delatna moć pozitivna i realna. – Fizička inspiracija: naša sposobnost za aficiranost je uvek ostvarena. – Etička inspiracija: mi smo odvojeni od onoga što možemo.

Lajbnicova kritika spinozizma, dvosmislen karakter te kritike. – Ono što je zajedničko Lajbnicu i Spinozi: projekat novog naturalizma, protiv Dekarta. – Tri nivoa kod Lajbnica i kod Spinoze. – Stvarna opozicija Lajbnica i Spinoze: *conatus*. – Afekcija kao određenje *conatusa*. – U kom smislu nas strast odvaja od onoga što možemo. – Izražajna priroda: svrhoviti naturalizam ili naturalizam bez svrhovitosti?

Glava XV:

Tri reda i problem zla 269

Facies totius universi. – U kome smislu dva odnosa mogu da se ne slažu. – Tri reda koja odgovaraju trijadi modusa: red suština, red odnosa, red susreta. – Važnost teme slučajnog susreta kod Spinoze.

Susret između tela čiji se odnosi slažu. – Uvećavanje ili podsticanje delatne moći. – Kako se razlikovanje radosnih i žalosnih strasti pridružuje razlikovanju aktivnih i pasivnih afekata. – Susret tela čiji se odnosi ne slažu. – Žalosna strast i prirodno stanje. – Kako se mogu postići radosne strasti?

Ne o dobru i zlu, već o dobrom i lošem. – Zlo kao loš susret ili razlaganje odnosa. – Metafora zatrovanosti. – Zlo nije ništa u redu odnosa; prva Blienbergova zabluda. – Zlo nije ništa u redu suština; druga Blienbergova zabluda. – Zlo i red susreta; primer slepca i treća Blienbergova zabluda.

Smisao teze: zlo je ništa. – Zamena moralne opozicije etičkom razlikom.

Glava XVI:

Etičko viđenje sveta 294

Princip obrnutog odnosa delanja i trpljenja u duši i u telu. – Spinozino suprotstavljanje ovom principu: praktičko značenje paralelizma.

Prirodno pravo: vlast i pravo. – Četiri suprotnosti prirodnog prava i antičkog prirodnog zakona. – Prirodno stanje i slučajnost susreta. – Razum u svom prvom vidu: napor za organizovanje susreta. – Etička razlika: razuman čovek, slobodan ili jak. – Adam. – Prirodno stanje i razum. – Nužnost instance koja povlašćuje napor razuma. – Grad-država: razlike i sličnosti između građanskog stanja i stanja razuma.

Etika postavlja probleme posredstvom vlasti i moći. – Suprotnost etike i morala. – Ići do kraja u onome što se može. – Praktičko značenje filozofije. – Razobličiti žalost i njene uzroke. – Afirmacija i radost.

Glava XVII:

Opšti pojmovi 317

Prvo pitanje: kako postizemo maksimum radosnih strasti? – Drugo pitanje: kako postizemo aktivne afekte? – Pasivna radost i aktivna radost.

Saglasnost tela, slaganje odnosa i zajedništvo slaganja. – Manje ili više opšte tačke gledišta. – Opšti pojmovi: njihova raznovrsnost s obzirom na opštost. – Opšti pojmovi su opšte ideje, ali nisu apstraktne ideje. – Kritika apstraktne ideje. – Od Spinoze do Žofroa Sent llera. – Opšti pojmovi su nužno adekvatni. – Odgovor na pitanje: kako obrazujemo adekvatne ideje? – Opšti pojmovi i izrazi.

Red obrazovanja opštih pojmova ide od manje opštih ka opštijim. – Pasivna radost nas navodi da obrazujemo opšti pojam. – Razum u svom drugom vidu: obrazovanje opštih pojmova. – Praktički smisao opšteg pojma: da nam priušti aktivne radosti. – Kako, od manje opštih, obrazujemo opštije pojmove. – Razumeti neizbežne žalosti.

Glava XVIII:

Ka trećoj vrsti 337

Složenost prve vrste saznanja: prirodno stanje, građansko stanje i religijsko stanje. – Znaci i prva vrsta.

Druga vrsta i stanje razuma. – Primena opštih pojmova na postojeće moduse. – Opšti pojmovi kao otkriće *Etike*. Nagoveštaj u *Raspravi o poboljšanju*. – Sklad između prve i druge vrste saznanja. Sklad između razuma i imaginacije.

Opšti pojmovi kao uslovi našeg saznanja. – Od opštih pojmova do ideje Boga: u kom smislu ona pripada drugoj vrsti saznanja, u kom smislu nas ona prevodi u treću vrstu. – Opšti pojmovi i opšti oblici. – Treća vrsta saznanja i red suština.

Glava XIX:

Blaženstvo 354

Tri određenja treće vrste saznanja. – Aktivna radosti treće vrste saznanja.

Razlika između aktivne radosti treće i druge vrste saznanja. – Ideja nas samih. – Slučajni i urođeni afekti. – Urođeno druge i treće vrste saznanja. – Bog druge i treće vrste saznanja. – Treća vrsta saznanja i izraz.

Kako tokom našeg postojanja pristupamo trećoj vrsti saznanja. – Granice tog pristupa. – Protiv matematičkog i idealističkog tumačenja suština. – Razlikovanje po prirodi između trajanja i večnosti: kritika pojma besmrtnosti. – Smrt. – Afekti treće vrste saznanja potpuno ispunjavaju našu moć bivanja aficiranim tek posle smrti. – U kom smislu je postojanje iskušenje: ideja spasa kod Spinoze. – Intenzivni i ekstenzivni delovi: njihov respektivni značaj sa stanovište izraza. Postojanje izražajnim.

Zaključak

Teorija izraza kod Lajbnica i Spinoze

(*Ekspresionizam u filozofiji*) 375

Izraziti: biti, saznati, delati ili proizvoditi. – Istorijski smisao ovog pojma. – Smisao koji mu daju Lajbnić i Spinoza: trostuki vid reakcije protiv Dekarta. – Razlika Lajbnić–Spinoza: ekvivokni izrazi i analogija, univokni izrazi i univoknost. – Tri lika univoknog prema Spinozi. – Paradoks izraza: izraženo.

Dodatak:

Formalna studija plana *Etike* i uloga sholija

u ostvarenju tog plana: dve etike 393

Reč prevodioca 407

Žil Delez

Spinoza i problem izraza

*

FEDON

Kapetan Mišina 5

Beograd

za izdavača

Mirjana Sovrović

dizajn knjige

Milica Rakonjac

korektura

Vesna Smiljanić Rangelov

tehnički urednik

Rade Dumađo

štampa

Portal

Beograd

tiraž

300

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Спиноза Б.

ДЕЛЕЗ, Жил, 1925–1995

Spinoza i problem izraza / Žil Delez
; preveo s francuskog Sanja Todorović.
– Београд : Fedon, 2014 (Београд :
Portal). – 407 стр. : ауторова слика ; 20 cm.
– (Daimon)

Prevod dela: Spinoza et le problème de
l'expression / Gilles Deleuze. – Тираж 300.
– Реč преводиоца: стр. 407. – Напомене и
bibliografske reference uz tekst.

ISBN 978-86-86525-59-8

а) Спиноза, Барух де (1632–1677)
COBISS.SR-ID 211234828