

Odnos osjećaja i moralnog osjećaja kod Spinoze i Kanta

Renić, Ivana

Doctoral thesis / Doktorski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:162:803306>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-08-14**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)

SVEUČILIŠTE U ZADRU

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ
HUMANISTIČKE ZNANOSTI



Ivana Renić

**Odnos osjećaja i moralnog osjećaja kod Spinoze i
Kanta**

Doktorski rad

Zadar, 19. lipnja, 2023.

SVEUČILIŠTE U ZADRU
POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ
HUMANISTIČKE ZNANOSTI

Ivana Renić

**Odnos osjećaja i moralnog osjećaja kod Spinoze i
Kanta**

Doktorski rad

Mentorica

prof. dr. sc. Marie Elise Zovko

Komentorica

doc. dr. sc. Nives Delija Trešćec

Zadar, 19. lipnja, 2023.

SVEUČILIŠTE U ZADRU

TEMELJNA DOKUMENTACIJSKA KARTICA

Ime i prezime: Ivana Renić

Naziv studijskog programa: Poslijediplomski sveučilišni studij Humanističke znanosti

Mentorica: prof. dr. sc. Marie Elise Zovko

Komentorica: doc. dr. dc. Nives Delija Treščec

Datum obrane: 19. lipnja, 2023.

Znanstveno područje i polje u kojem je postignut doktorat znanosti: Humanističke znanosti-filozofija

I. **Doktorski rad**

Naslov: Odnos osjećaja i moralnog osjećaja kod Spinoze i Kanta

UDK oznaka: 159.942:17.023

Broj stranica: 149

Broj slika/grafičkih prikaza/tablica: 0/0/0

Broj bilježaka: 356

Broj korištenih bibliografskih jedinica i izvora: 54

Broj priloga: 0

Jezik rada: hrvatski

II. **Stručna povjerenstva**

Stručno povjerenstvo za ocjenu doktorskog rada:

1. prof. dr. sc. Predrag Šustar, predsjednik
2. izv. prof. dr. sc. Ante Periša, član
3. izv. prof. dr. sc. Marko Vučetić, član

Stručno povjerenstvo za obranu doktorskog rada:

1. prof. dr. sc. Predrag Šustar, predsjednik
2. prof. dr. sc. Jure Zovko, zamjenski član
3. izv. prof. dr. sc. Marko Vučetić, član

UNIVERSITY OF ZADAR
BASIC DOCUMENTATION CARD

I. Author and Study

Name and surname: Ivana Renić

Name of the study programme: Postgraduate doctoral study in Humanities

Mentor: Professor Marie Elise Zovko, PhD

Co-mentor: Associate Professor Nives Delija Treščec, PhD

Date of the defence: 19 June 2023

Scientific area and field in which the PhD is obtained: Humanities, Philosophy

II. Doctoral Dissertation

Title: The Role of Feelings and Moral Feeling in Spinoza and Kant

UDC mark : 159.942:17.023

Number of pages : 149

Number of pictures/graphical representations/tables: 0/0/0

Number of notes: 356

Number of used bibliographic units and sources: 54

Number of appendices: 0

Language of the doctoral dissertation: Croatian

III. Expert committees

Expert committee for the evaluation of the doctoral dissertation:

1. Professor Predrag Šustar, PhD, chair
2. Associate Professor Ante Periša, PhD, member
3. Associate Professor, Marko Vučetić, PhD, member

Expert committee for the defence of the doctoral dissertation:

1. Professor Predrag Šustar, PhD, chair
2. Professor Jure Zovko, PhD, substitute member
3. Associate Professor, Marko Vučetić PhD, member



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Ivana Renić**, ovime izjavljujem da je moj **doktorski** rad pod naslovom **Odnos osjećaja i moralnog osjećaja kod Spinoze i Kanta** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 19. lipnja 2023.

SADRŽAJ	I
1. UVOD- Afekti u procesu i konstituiranju spoznaje, moralne i refleksivne prosudbe kod Spinoze i Kanta.....	1
2. Uzročnost, nužnost i afekti kod Spinoze i Kanta	9
a. Kantovo objašnjenje kauzalnosti u odnosu na Spinozin model kauzalnosti.....	9
i) Mehanička kauzalnost, kauzalnost volje, uma i slobode.....	9
ii) Veza uzroka i posljedice u <i>Etici</i> i Kantov pojam kauzalnosti u drugoj analogiji iskustva.....	15
iii) Spinozin i Kantov pojam supstancije kroz treću i četvrtu antinomiju uma.....	22
b. Kantov moralni zakon kao uzrok moralno ispravnog djelovanja i djelovanje prema općoj zapovijedi uma kao oblik umnog života kod Spinoze.....	38
c. Svrhovitost umskog <i>conatusa</i> u sklopu Kantovog pojma teleologije.....	46
d. Poznavanje uzroka afekata kao nužan uvjet oslobađanja od ropstva pasivnim afektima.....	61
3. Afekti u odnosu na sposobnost prosudbe i djelovanja	
a. Transformacija pasivnih afekata i poboljšanje sposobnosti djelovanja uma i tijela kroz aktivne afekte.....	76
b. Afekti ugone i neugode u Platonovom <i>Filebu</i> kroz dijalog sa Spinozom.....	83
c. Iluzije imaginacije kao analogije za utjecaj negativnih osjećaja na djelovanje i rasuđivanje.....	91
d. Moralni osjećaj (<i>Achtung</i>) u procesu moralne prosudbe i djelovanja.....	101
e. Utjecaj osjećaja (lijepo i uzvišeno) za konstituiranje moralnog i estetičkog suda u <i>Kritici moći suđenja</i>	110
f. Zadovoljstvo uma kao oblik radosti te srčanost, plemenitost i moralni osjećaj kao primjeri racionalnosti osjećaja.....	131
4. ZAKLJUČAK - Emocionalnost i racionalnost: Važnost osjećaja za spoznaju i moralnu prosudbu, te bitnost aktivnog spoznavanja uzrokovanja emocija za sprječavanje i suzbijanje afektivnih patologija.....	137
5. LITERATURA	143
6. SAŽETAK	146
7. ABSTRACT	148
8. ŽIVOTOPIS	150

1. UVOD- Afekti u procesu i konstituiranju spoznaje, moralne i refleksivne prosudbe kod Spinoze i Kanta

Moderna težnja za originalnošću u smislu izražavanja koje je izuzeto od svake vrste utjecaja mišljenja, znanosti, kulture, povijesti, odnosno, izvan svakog konteksta često je precijenjena i zapravo samu sebe iznevjeri. Istinska originalnost nastaje upravo na temelju pravilnog razumijevanja i kritike postojećeg na argumentiran i valjan način. Uzevši u obzir isključivo terminologiju i pojmovlje, nemoguće je započeti s bilo kakvom analizom i argumentacijom ukoliko se ne osvrnemo na prethodnike. To možemo učiniti dvojako: tako da iskoristimo pojmove s već dodijeljenim definicijama kako bismo oblikovali pretpostavke i dolazili do zaključaka i tako da definicije tih pojmova ispitamo, ako je moguće opovrgnemo i uspostavimo nove koji će bolje zadovoljiti kriterije suvremenih znanstvenih otkrića i filozofskih teorija. Razvoj mišljenja ne može kao polupravac započeti iz točke suvremenog mislitelja, takav razvoj bio bi bolje opisan Arhimedovom spiralom koja se širi te pritom mislitelj kao sudionik u razvoju nikad ne preskače zaključke svojih prethodnika.

I sam je Spinoza tvrdio kako se na čovjeka uvijek mora gledati kao na dio prirode pri čemu je *priroda* sveukupnost bića ili *modusa*. Gledajući njegovu filozofsku ostavštinu na taj način, unutar povijesti filozofije lakše će se uvidjeti sličnosti i međusobni utjecaji.

Spinozini filozofski stavovi zasigurno su bili pod utjecajem mislioca prije njega, ali ne samo pojedinaca već i pod utjecajem tadašnjeg cjelokupnog ozračja. Podrijetlom Židov iz obitelji imućnih trgovaca koji su pred inkvizicijom pobjegli iz Portugala u Nizozemsku, rodio se u Amsterdamu koji je u to vrijeme bio etnički, kulturološki i religijski vrlo raznolik i tolerantan grad. Spinoza je pohađao školu Ets Chaim židovskoj tradiciji i kulturi koja je ostavila traga na Spinozin razvoj mišljenja, ponajprije u kritičkom osvrtu na neupitne dogmatske elemente.¹ Govorio je španjolski, portugalski, hebrejski i nizozemski jezik no nešto kasnije upisuje školu kod Franciscusa Van den Endena kako bi naučio latinski – jezik filozofije onoga doba. Prijateljstvo i druženje s ljudima izvan židovske zajednice (Simon de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles, Van den Enden)², također je utjecalo na njegove stavove i

¹ Više o utjecaju judaizma, kabale, platonizma i neoplatonizma u: M. E. Zovko. "Understanding the Geometric Method. Prolegomena to a Study of Procline Influences in Spinoza as Mediated through Abraham Cohen Herrera." u: *Proclus and his Legacy. Millennium Studies in the Culture and History of the First Millennium*, ur. C.E. David D. Butorac, Danielle A. Layne (Berlin/Boston: de Gruyter, 2017).

² Steven Nadler. *Spinoza. A Life*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 194.

teme kojima se bavio jer je razmjena mišljenja kroz susrete, dijaloge i pisma sa svojim poznanicima Spinozi svakako bila korisna i obogaćujuća.³

Bilo bi naivno promatrati Spinozu kao filozofa koji nije mario za svoje prethodnike ili suvremenike, a njegovo židovsko porijeklo i rano školovanje u istoj zajednici pridonijelo je razvoju njegove filozofije na razne načine. Stvarao je i pisao opovrgavajući i kritizirajući, ali i oslanjajući se na tadašnji snažni razvoj matematike, astronomije i fizike te stoga njegov opus treba promatrati i u kontekstu nastajanja moderne znanosti⁴. Kao što se svakodnevno bavio brušenjem leća za znanstvene instrumente i time pridonosio razvoju istraživačke i eksperimentalne znanosti,⁵ tako je svojom filozofskom mišlju omogućio drugačiji i dublji pogled na probleme i teme poput odnosa tijela i uma, emocija, imaginacije, morala i prosudbe.

Ispravno u znanstvenom smislu bilo bi balansirati između proučavanja Spinozine misli kao one koja se nalazi u određenom povijesnom kontekstu, tj. pod određenim utjecajem, i proučavanja momenata njegove filozofije kao novonastale. Samo takav balansirani pristup polučit će najviše rezultata.

Ovo proučavanje odnosit će se ponajprije na Spinozino najpoznatije djelo *Etiku* i to na dio posvećen teoriji afekata. Kontekst u kojem nastaje teorija afekata mora se sagledati s obzirom na njegovu metafiziku i ontologiju. Bez objašnjenja Spinozine metafizike i ontologije, nemoguće je razumjeti njegovu teoriju afekata budući da ona proizlazi upravo iz njih. U *Etici* pronalazimo sve najvažnije teme filozofije, od ontologije, preko pojma i egzistencije Boga, veze čovjekova uma i tijela, nužnosti i slobode, pitanja sreće, vrline, istine, vrsta spoznaje pa sve do problema afekata i djelovanja.

Ukoliko bi se ispisala samo paralela kataloga onih afekata koje pronalazimo u *Etici* s katalozima Spinozinih prethodnika, time se ne bi puno dobilo na objašnjenju i približavanju istome. No u pokušaju pojašnjenja njegovog kataloga afekata tako da se same definicije afekata, ontološki status, relacije afekata s obzirom na kauzalnost, monizam najvišeg principa,

³ A. Wolf (ur.), *The Oldest Biography of Spinoza*. (London: Routledge Library Editions, 2019), prvo izdanje: 1927.

⁴ Njegova upoznatost s najnovijim onodobnim znanstvenim teorijama, hipotezama i eksperimentima, posebice iz fizike, vidljiva je iz razmjene pisama s H. Oldenburgom, Leibnizom, Jellesom... Ep. 6, 768; Ep. 14, 797-799; Ep. 36, 860; Ep. 39, 863-864; Ep. 46, 884-885. *The Letters*, u *Spinoza: Complete works*, ur. Michael L. Morgan, Prev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett Publishing, 2002).

⁵ Nadler, *Spinoza. A Life*, 183, 221, 323.

cjelokupnost modusa i atributa te međusobnu vezu afekata i pojma *conatus* postavi u suodnos dobiva se šira perspektiva i bogatstvo misli.

Također, kako Spinoza u *Etici* nije bio sklon navođenju referenci i imena, ovdje se neće tvrditi koji je i koliki izravni utjecaj određeni filozof imao na njega budući da bi to vodilo mogućnosti pogrešne subjektivne procjene bez pisanih dokaza. Stoga će metoda kojom će se ukazivati na sličnosti Spinozinih postavki u *Etici* i nekih drugih filozofa, a posebno Kanta, biti pojmovna analiza i hermeneutička komparacija, a ne povijesno dokazivanje utjecaja, čemu je cilj obogatiti razumijevanje istih. Hermeneutičkom metodom također će se voditi briga i o postavljanju teorije afekata u cjelinu Spinozine filozofije, a time će se nužno razmatrati njegovu metafiziku i epistemologiju.

Iako u filozofsko-istraživačkoj literaturi postoji vrlo malo usporedne analize Spinoze i Kanta, u ovom radu pokušat će se argumentirano objasniti razloge i opravdanost takvog uspoređivanja. Analizirat će se sličnosti u teoriji afekata u odnosu na prosudbu i spoznaju koje doprinose boljem razumijevanju stavova oba filozofa.

Autori koji u novije vrijeme razmatraju utjecaj Spinoze na Kantovu filozofiju jesu Marie-Elise Zovko i Omri Boehm. M. E. Zovko u svom članku navodi i argumentira na koji je način moguć Spinozin utjecaj na Kanta i kako je Kant zasigurno bio inspiriran Spinozinim razlikovanjem atributa protežnosti i mišljenja u razvoju svog filozofskog mišljenja o znanju i moralu, slobodi i nužnosti.⁶

Boehmov pak fokus jest na istraživanju relevantnog Spinozina utjecaja na Kantovu kritiku dogmatskog realizma i formiranje transcendentalnog idealizma. Kako navodi Boehm, znanstvenici i proučavatelji Kanta pretpostavljaju kako Kant nikad nije čitao Spinozina djela niti je čak smatrao *Etiku* vrijednom pažnje i filozofske kritike. Postoje tri glavna dijela svojevrsnog povijesnog dokaza koji idu u prilog navedenoj tvrdnji: Lessingova konstatacija o Spinozi kao zaboravljenom filozofu, Cassirerova tvrdnja o nepostojanju bilo kakvog utjecaja Spinoze na mislioce osamnaestog stoljeća i pismo Jacobiju u kojem Hamann piše kako Kant navodi da nikad nije mogao razumjeti Spinozinu filozofiju. O. Boehm daje protuargumente i razjašnjava ove tzv. dokaze o Kantovom nezanimanju za Spinozu no time se nećemo baviti na

⁶ Marie-Elise Zovko, "Der systematische Zusammenhang der Philosophie in Kants Kritik der Urteilskraft. Zweite Aufmerksamkeit und Analogie der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010), 4; 629-645.

ovom mjestu⁷. Ono što je vrijedno naglašavanja, a što Boehm navodi, jest izravni Kantovi citati o Spinozi i njegovoj filozofiji⁸ gdje je jasno kako Kant nije previdio ovog filozofa u kritičkom promišljanju dotadašnjih filozofskih sustava. Uz to, postoje i indirektni pokazatelji Kantovog interesa za Spinozu gdje on ne navodi izravno Spinozino ime ili neko od njegovih djela, ali je očito da se u tekstu referira na njega⁹. Jasno je, zaključuje Boehm, kako Kant ima na umu Spinozin transcendentelni realizam i sve probleme i nedosljednosti koje on nosi, još pri pisanju svoje *Kritike čistog uma*. Pretpostavka ovog rada također leži na toj osnovi i zamjedbi: Kant je bio pod utjecajem Spinozine filozofije. Zato je važno istražiti mogućnost utjecaja njegove teorije afekata na Kantovo promišljanje o aktivnim osjećajima poput osjećaja poštovanja moralnog zakona i osjećaja za lijepo i uzvišeno. U istraživanju se neće navoditi mogući povijesno dokažljivi utjecaji nego će se srž usporedbe smjestiti u ispreplitanje sličnih pojmovnih relacija, pretpostavki, pozitivnih kritika i zajedničkih stavova o čovjekovim afektima, spoznaji i prosudbi.

Kao filozofa koji među prvima daje svojevrstnu filozofiju morala koja je usko povezana s pojmom sreće, znanja, djelovanja, ali i propitivanja istih, neizostavno nam se, barem u početnoj napomeni, postavlja Sokrat, a napose pitanje samospoznaje i razumijevanja svijeta za vođenje dobrog i kreposnog života. Sokratova formulacija: neispitivan život nije vrijedno živjeti¹⁰, u Spinozinoj filozofiji i etici zadobiva dubinu i novo pojašnjenje. Iako ne nalazimo izravne izvore povijesnog autora Sokrata, Platon nam daje barem njegovu literarnu sliku na temelju koje možemo donositi zaključke. Ova Sokratova izreka potječe iz *Obrane Sokratove* i izražava navodno proročanstvo. Propitivanje života i pokušaji samospoznaje ishod su ispitivanja spomenutog proročanstva.

Za Spinozu spoznaja kreće od posjedovanja konfuznih ideja stečenih na temelju osjetilnih opažanja i iskustva te od priznavanja činjenice da je takvo znanje necjelovito i neadekvatno.¹¹ Nepoznavanje pravih uzroka ideja temelj je neadekvatne spoznaje.

Propitivanje i potraga za istinskim uzrocima ono je što odlikuje mudrog čovjeka, a takav je upravo bio Sokrat. Poznato je iz slike Sokrata koju smo naslijedili kroz Platonova

⁷ Omri Boehm. *Kant's Critique of Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 15 – 16.

⁸ Ibid., 16. Boehm navodi sljedeća mjesta kod Kanta: *Refl.* AA 18:436, *KpV* AA 5:102.

⁹ *KrV* A727-38/B755-66.

¹⁰ Platon. *Obrana Sokratova* (Zagreb: Demetra, 2000), 117, 38A 1-5.

¹¹ Benedikt de Spinoza, *Etika dokazana geometrijskim redom* (Zagreb: Demetra, 2000), 143-147, EIIP40S2, P41. Nadalje navodi iz *Etike* bit će naznačeni po ovom izdanju i prijevodu sa standardiziranim oznakama za dijelove, poučke (P), primjedbe (S), definicije (D), dodatke (C) prema latinskom izvorniku.

djela da je Sokrat volio propitivanja i rasprave sa svojim sugrađanima te ispitivanja njihovih uvjerenja o posjedovanju znanja (posebno o etičkim i esencijalnim pitanjima). Kako saznajemo iz Platonovog teksta *Obrana Sokratova* posljedica takve Sokratove komunikacije i ponašanja najčešće je uzrokovala ruganje pa čak i mržnju, te na kraju dovela i do osude. Motiv ili uzrok mržnje onih koji Sokrata osuđuju zapravo leži u činjenici da on uspijeva svojim ispitivanjem razotkriti njihovo neznanje o stvarima za koje tvrde da ih poznaju i da su čak stručni po njihovom pitanju. Izlože ih kritici i porugi prije svega mladih koji njihove autoritete dovode u pitanje. Motiv tužitelja⁷ bio je njihova želja/težnja da izbjegnu razmotriti svoj život, razmisliti o načinu na koji komuniciraju, žive i u konačnici dati odgovor zašto tako žive. Ako bi se primjerice ovu mržnju i odbojnost prema Sokratu analiziralo kroz Spinozinu teoriju spoznaje, došlo bi se do zanimljivih odgovora. Sljedećim objašnjenjem mogućnosti analize uzroka-posljedice i traganja za istinskom spoznajom kroz eksplikaciju istinskih uzroka, ukratko se može pokazati značaj i primjenjivost Spinozinog načina mišljenja na samu problematiku optužbi prema Sokratu.

Tužitelji kao uzrok osude navode Sokratovo preispitivanje tradicionalnih religijskih načela te navođenje mladih da ne poštuju starije, odnosno njegovu poduku tzv. sofističkom argumentiranju u kojem se postiže da nevaljan argument izgleda valjan i istinit. Sokrat pak kroz svoju obranu sve ove optužbe opovrgava. Kad bi tužitelji, na tragu Spinozinih koraka u razrješavanju sukoba i problema, zaista razotkrili pravi uzrok svoje ljutnje i mržnje, onda bi se taj uzrok mogao izraziti rečenicom: 'Mrzim Sokrata zato što ne mogu odgovoriti na njegova pitanja i zato što naslućujem nelogičnost, nedosljednost, proturječnost i manjkavost vlastitih argumenata'. Ako bi se išlo korak dalje u objašnjenju odnosa Sokrata i njegovih sugrađana, a prema Spinozinom razvoju misli o djelovanju, može se pretpostaviti da bi oni, prihvativši i jasno priznajući uzrok svoje mržnje/ljutnje prema njemu, u konačnici oslabili taj svoj pasivni ili negativni afekt. Budući da tužitelji nisu uvidjeli koji je istinski uzrok njihovog osjećanja prema Sokratu, to je dovelo do osude i njihove nepokolebljivosti u odlučivanju. Što je jača bila njihova strast (mržnja), to im je teže bilo osloboditi je se i misaono potražiti njezin pravi uzrok.

Svakako je za traženje uzroka potrebno određeno stanje trezvene smirenosti i posvećenosti, a jačina pasivne strasti može ometati taj proces. Važnost poznavanja uzroka

afekata, a osobito poznavanje uzroka snažnih strasti, ogleda se u konačnici u moralnoj prosudbi i djelovanju.

Ukratko, ovdje je pregled poglavlja rada kroz koji se teži produktivno usporediti Spinozinu i Kantovu filozofiju afekata. Prvi dio rada bit će posvećen proučavanju kauzalnosti kao kompleksnog pojma kod Spinoze i Kanta. U poglavlju *Kantovo objašnjenje kauzalnosti u odnosu na Spinozin model kauzalnosti* pokušat će se naglasiti terminološke i sadržajne razlike kod ova dva filozofa uzevši u obzir porijeklo pojma, moguće vrste kauzalnosti s obzirom na cjelokupnu filozofiju transcendentnog realizma i idealizma (druga analogija iskustva), problematiku pojma nužne kauzalnosti u odnosu na pojam kauzalnosti autonomne volje (treća antinomija uma) i pitanje uspostave nužnog uzroka svijeta (četvrta antinomija). Sve ove teme analizirat će se preliminarno kako bi se dao pregled Spinozine i Kantove filozofije u odnosu na pojmove uzroka i posljedice. Unatoč tome što se kauzalnost kod oba filozofa ne ispituje na isti način, ipak taj pojam zauzima važno mjesto u kontekstu filozofije o afektima i u kontekstu čovjekove aktivnosti uma i tijela.

U poglavlju *Kantov moralni zakon kao uzrok moralno ispravnog djelovanja i djelovanje prema općoj zapovijedi uma kao oblik umnog života kod Spinoze* razmatrat će se pojam unutarnjeg i izvanjskog uzrokovanja. Spinoza i Kant opisuju unutarnje uzrokovanje u odnosu na čovjeka kao mogućeg uzroka i time se referiraju na inteligibilnu čovjekovu stranu, odnosno na um kao uzrok djelovanja. Pojam dobra kod Spinoze je definiran najprije u jednom antropološkom obliku iz perspektive čovjeka koji je uvjetovan pasivnim afektima i upravljan strastima. Kasniju definiciju dobra koju Spinoza uspostavlja može se dovesti u vezu s moralnim djelovanjem kojemu je um uzrok budući da je ta definicija dana u kontekstu čovjeka oslobođenog od snažnog utjecaja strasti, upravljenog i motiviranog umom i njegovim načelima. Za takvim se dobrom, prema Spinozi, teži umom, a ne nekim pobudama iz strasti. Moralni zakon, prema Kantu, leži samo u umu te ga izvanjski uzroci ne dotiču, a to je karakteristika i čovjekovog umnog života prema Spinozi, života koji ipak uključuje aktivne afekte radosti, ljubavi, plemenitosti i srčanosti.

Kroz poglavlje *Svrhovitost umskog conatusa u sklopu Kantovog pojma teleologije* Spinozin pojam težnje za poboljšanjem djelovanja uma analizirat će se u kontekstu moguće svrhovitosti afekata kao pokazatelja poboljšanja ili pogoršanja aktivnosti uma, tj. mišljenja. Definiranjem umskog *conatusa*, Spinoza postupno prelazi iz sfere tumačenja svijeta kroz

mehaničku kauzalnost u sferu tumačenja svijeta kroz pojmove svjesnosti vlastitih umskih ideja, njihovog redoslijeda i važnosti sposobnosti prosudbe svojih ideja i stavova. Time je Kantovo shvaćanje organizama kao prirodnih svrha ponudilo dobar smjer u kojem se *umski conatus* može, kao funkcija svakog racionalnog organizma u odnosu na ulogu afekata, razumjeti teleološki.

Mogućnost oslobađanja od pasivnih afekata kroz spoznaju njihovih uzroka bit će tema zadnjeg poglavlja prvog dijela rada o kauzalnosti (*Poznavanje uzroka afekata kao nužan uvjet oslobađanja od ropstva pasivnim afektima*). Zbog toga će prethodno biti važno dati točne definicije uzroka i posljedice. Kako bismo odredili jesu li osjećaji pozitivni ili negativni, potrebno im je odrediti uzrok. Ako je njihov uzrok neka izvanjska stvar čije djelovanje smanjuje našu sposobnost djelovanja, tada je takav afekt trpnja, tj. on je negativan. Ako smo pak mi sami uzroci vlastitih afekata koji proizviru iz težnje, onda su takvi osjećaji vrsta djelovanja pa su stoga, prema Spinozinom definiranju, pozitivne.

Treći dio disertacije, koji će biti u malom odmaku od teme kauzalnosti, tematizirat će vezu afekata, djelovanja i prosudbe. Ovaj dio započet će poglavljem *Transformacija pasivnih afekata*. Kroz slabljenje pasivnih afekata, tvrdi Spinoza, aktivni afekti, oni koji proizviru iz uma, imaju izniman značaj i služe kao *remedium affectuum*, odnosno kao sredstvo u postupku oslobađanja od strasti i neadekvatne spoznaje.

Platonov utjecaj na Spinozu kao opsežna studija nije predmet poglavlja *Afekti ugone i neugode u Platonovom Filebu kroz dijalog sa Spinozom*, no na tragu argumenata koji idu u smjeru dokazivanja Spinozinog platonizma, dijalog *Fileb* proučavan je u novom svjetlu. Platonova i Spinozina slika razumna čovjeka podudara se utoliko ukoliko ju se smatra holističkom slikom čovjeka koji kao takav proživljava afekte samo u skladu sa svojom naravi/prirodom. Zato je i ugoda takvog čovjeka ‘druge vrste’ od ugone nerazumnog čovjeka. U ovom poglavlju dotaknut ćemo se poveznice između Platonova i Spinozina mišljenja o ugodi i neugodi povezanih s idejom dobra i idealom ljudske prirode.

Sposobnost imaginacije, ideja i iluzija imaginacije kao analogije za odnos pasivnih afekata i prosudbe te djelovanja sadržaj je poglavlja *Iluzije imaginacije kao analogije za utjecaj negativnih osjećaja na djelovanje i rasuđivanje*. Ovdje će se razmatrati ideje

imaginacije i njihovo nastajanje po načelu sličnosti predmeta percepcije u analogiji s idejama afektivnih stanja tijela, tj. u analogiji s afektima.

Sljedeća dva poglavlja bavit će se Kantovim promišljanjem o aktivnim afektima, a to su osjećaj poštovanja moralnog zakona (*Achtung*), osjećaj za lijepo i uzvišeno. Odnos prosuđivanja o lijepom i uzvišenom i formiranja estetičkog suda s osjećajem ugone sličan je odnosu osjećaja poštovanja moralnog zakona s formiranjem moralnog suda. Ovi osjećaji dodatno afirmiraju Kantov i Spinozin usklađeni stav o važnosti i suodnosu osjećaja: samo osjećaj može nadjačati, osvijestiti, oslabiti i transformirati drugi osjećaj.

U posljednjem poglavlju razmatrat će se posebna vrsta aktivnih afekta, ona koju Spinoza naziva srčanost, plemenitost i osjećaj zadovoljstva proizašao iz uma. Oni u sebi imaju značajne elemente racionalnosti jednako kao i Kantov afekt poštovanja moralnog zakona. Unatoč tradicionalnom suprotstavljanju racionalnosti i emocionalnosti, kroz ove afekte postignuta je njihova harmonija, a time i harmonija čovjekove osjetilnosti i razuma. Kroz sva poglavlja rada namjera i cilj je ukazati na posredničku ulogu afekata za konstituiranje spoznaje, moralne i refleksivne prosudbe.

1. Uzročnost, nužnost i afekti kod Spinoze i Kanta

a. Kantovo objašnjenje kauzalnosti u odnosu na Spinozin model kauzalnosti

i) Mehanička kauzalnost, kauzalnost volje, uma i slobode

U razmatranju teorija osjećaja kod Spinoze i Kanta, a s obzirom na njihov odnos, mogući utjecaj i kritiku bitno je razmotriti metafizičku pozadinu na kojoj leže njihove postavke. Uloga osjećaja u spoznaji i djelovanju bit će bolje shvaćena ukoliko se pokuša objasniti pozicija osjećaja unutar čitave konstrukcije njihovog filozofskog mišljenja. Razvidno je određeno slaganje kod Spinoze i Kanta kad je u pitanju hijerarhija i uloga osjećaja te njihov doprinos aktivnosti mišljenja i djelovanja. Što dovodi svakog od ovih filozofa do mogućnosti postavljanja nekih osjećaja ponad drugih i do mogućnosti govora o osjećajima u relaciji s vrlinama i moralnošću ovisi o njihovom odnošenju spram osjećaja uopće. Utjecaj, tj. snaga (moć) osjećaja na čovjekovu spoznaju, rasuđivanje i djelovanje neprestano se očituje s obzirom na pitanje determiniranosti i mogućnosti slobode. Koliko se i na koji način može *kontrolirati* osjećaje ovisit će o njihovom mjestu u filozofskom sustavu. S obzirom na pitanje o praktičnoj mogućnosti slobode i pridonosu u konstituiranju spoznaje osjećajima se dodjeljuje 'pozitivna' uloga, a s obzirom na njihovu determiniranost i 'ometanje' procesa prosudbe (spoznajne i moralne) na osjećaje se gleda kao na one koji imaju negativan učinak. Iz tog razloga njihova uloga može imati i određujući karakter u pogledu slobode.

Određenje, definiranje i smještanje pojmova uzroka, posljedica, uzrokovanja i nužnosti u vezi je s ispravnim razumijevanjem pojmova djelovanja, aktivnosti, pasivnosti, supstancije, a u konačnici i s razumijevanjem pitanja slobode, svrhovitosti, mišljenja i morala kod Spinoze i Kanta. Određenje tih pojmova dat će nam jasan uvid u odnos između *extensio* i *cognitio* kao i uvid u stajalište vezano uz međusobni odnos tijela i duha. Koliko je Spinozino i Kantovo shvaćanje kauzalnosti različito ili slično te iz kojeg razloga, ocrtat će se i na shvaćanje o ulozi osjećaja.

Kako bi se razumjelo u kojoj mjeri su Spinozina i Kantova razmišljanja o osjećajima bliska, potrebno je proučiti pojmove supstancije i kauzalnosti. Uzrokovanje koje potječe iz supstancije također ima posebnu ulogu u objašnjenju. Kantove tri kritike treba razmotriti s

obzirom na Spinozine ontološke postavke. Većina komentatora ponukana Kantovom kritikom dogmatske metafizike te kritikom spinozizma s obzirom na mogućnost i uvjete spoznaje postavila se u poziciju iz koje promatra cjelokupno Spinozino i Kantovo mišljenje suprotstavljeno. Vrlo mali broj pokušava pronaći pozitivne ishode u pokušaju uspoređivanja i iznalaženja mogućih utjecaja ove dvojice mislilaca¹². Dovodi li njihov različiti stav prema metafizici do nemogućnosti slaganja oko pitanja osjećaja i spoznaje ostaje za ispitati.

Kauzalnost koja proizlazi iz uma, formulirana kao aktivnost mišljenja povezana je s pojmom slobode i kod Spinoze i kod Kanta. Kauzalnost u prirodi ova dva filozofa vide kao kauzalno djelovanje supstancije. Razlika je u tome što Kant čovjeka vidi kao subjekta koji djeluje tako da se jednim dijelom (inteligibilnim) može samoodrediti. To samoodređenje slično je samoodređenju Spinozine supstancije ili *cause sui*. Sloboda definirana kao samoodređenje ili samo-uzročnost može se uklopiti jednako u Spinozino kao i u Kantovo filozofsko mišljenje. Stvar se mijenja i razlikuje kada razmatramo kome ovo samoodređenje može pripadati i što sve obuhvaćamo pod pojmom svijeta ili prirode.

Prema *Etici* potpuno samoodređenje i samo-uzročnost pripada samo jednoj jedinjoj supstanciji ili Bogu, dok čovjeku pripada samo djelomično samoodređenje, a u Kantovoj kritičkoj filozofiji ono može biti odrednica mislećeg subjekta, tj. čovjeka. Čovjek, prema Kantu, ne stječe iskustvo samo na temelju danih osjetilnih afekcija (stanja) tijela, odnosno osjetilnih predodžbi (zorova). On i u iskustvenoj spoznaji djeluje opet samo-određujući. To se događa u iskustvenoj spoznaji svijeta izvan njega samog, ali i u spoznaji samog sebe:

No čovjek, koji inače cijelu prirodu poznaje samo pomoću osjetila, spoznaje samoga sebe također i pomoću same apercepcije, i to u djelovanjima i unutrašnjim određenjima koje on nipošto ne može ubrojiti u dojmove osjetila. I tako je on dakako sam sebi u jednu ruku fenomen, ali u drugu, naime u pogledu određenih snaga, jednostavno inteligibilan predmet...Te snage nazivamo razumom i umom.¹³

Sloboda shvaćena ne kao djelovanje na temelju žudnje ili pobuda, već kao djelovanje supstancije koja je određena samo vlastitom naravi ono je o čemu diskutiraju i Kant i Spinoza. Ako je ta narav racionalna, ako je tim djelovanjima um uzrok, onda se može tvrditi kako su

¹² M. E. Zovko "Der systematische Zusammenhang der Philosophie in Kants Kritik der Urteilskraft", 639.

¹³ *KrV* A546-7/B574-5.

ona određena načelima uma. Takva načela povezana su svakako uz shvaćanje pojma dobra. Kod Kanta riječ je o tzv. praktičnom umu pomoću kojeg se očituje sloboda i pojmovi i ideje o dužnosti, obvezatnosti (*das Sollen*), univerzalnoj pravednosti, općem dobru i moralnosti uopće. Kod Spinoze postoji također svojevrsna prirodna težnja za univerzalnim dobrom, dobrom koje svi mogu dijeliti, a ono je određeno isto tako racionalnim načelima, objektivnim načelima uma: „A najviše dobro znači dospjeti dotle da čovjek s drugim pojedincima, ako može, uživa takvu prirodu. (...) to znači spoznaju biti jedinstva duha s čitavom prirodom.“¹⁴ Za svakoga od ovih filozofa sloboda je usko vezana uz inteligibilne sposobnosti, tj. uz djelovanje uma te uz njezino ostvarenje u zajednici.

Kada je riječ o definiranju slobode, isprepletenost pojmova (izvanjskog) svijeta/prirode i uma vrlo je važna. Postoji li granica između djelovanja uma i prirodnih determiniranih djelovanja, u kojoj je mjeri čovjek dio prirode, a u kojoj se po nečemu od nje razlikuje, sve su to ključna pitanja za shvaćanje pojma slobode i kauzaliteta. Treba li čovjekov um shvaćati kao prirodni dio svijeta ili strukturu koja po nečemu odudara od prirodnih zakona? Možda ponajbolji odgovor kod Kanta pronalazimo u *Kritici čistoga uma* gdje on razmatra pojam praktične slobode nasuprot onoj spekulativnoj:

Na praktičkome području, gdje prije svega samo pitamo za *propis* postupanja, nas se ništa ne tiče ne određuju li opet drugi utjecaji sam um u tim djelovanjima pomoću kojih on propisuje zakone, i nije li ono što se u pogledu objektivnih pobuda zove *sloboda* u pogledu viših i daljih djelatnih uzroka opet priroda. Naprotiv je to samo spekulativno pitanje koje možemo ostaviti po strani dokle god je naša namjera upravljena na sve ono što bi trebalo, a što ne bi trebalo da činimo. Mi dakle praktičku slobodu spoznajemo pomoću iskustva kao jedan od prirodnih uzroka, naime kao kauzalitet uma u određivanju volje, dok transcendentalna sloboda zahtijeva nezavisnost samog ovog uma (...) od svih odredilačkih uzroka osjetilnoga svijeta. Utoliko se čini da je ona protivna prirodnome zakonu, pa ostaje prema tome problem. No za um u praktičkoj upotrebi ne postoji taj problem...¹⁵

Spinoza ovo vodstvo uma u čovjekovu djelovanju naziva prirodnim, čovjeka uklapa u cjelovitu sliku jedne supstancije, u sustav cjelokupne prirode. Čovjek i njegov um nisu ništa

¹⁴ Benedikt de Spinoza, *Traktat o poboljšanju razuma*, (Zagreb: izdanje Antibarbarus, 2006), 41.

¹⁵ *KrV* A 803-4/B 831-2.

drugo doli jedan modus stvarnosti, oni su dio prirode, a 'najprirodnije' čovjeku jest djelovati prema zakonima vlastita uma. Iako bismo mogli djelovanje kod Spinoze podijeliti na djelovanje prema *ordo naturae* kao djelovanje prema čovjekovoj nižoj prirodi (prirodi koja ne uključuje samorefleksiju) i na djelovanje prema *ordo intellectualis* ili djelovanje prema redu intelekta, ipak ovaj lom Spinoza pokušava ublažiti u svom tumačenju važnosti poznavanja uzroka djelovanja i važnosti poznavanja posljedica koje nužno proizlaze iz takvih uzroka. Kant pak smatra kako nije važno iscrpljivati se u istraživanju uzroka materijalnog funkcioniranja uma i tragati za njima da bi se došlo do moguće potvrde njegove uvjetovanosti ili neuvjetovanosti. U iskustvu vidimo kako um može kauzalno odrediti volju. Naravno uvijek je neki događaj ili djelovanje moguće razmotriti pod dva vida i toga je Kant svjestan. Pri tome toliko nije važno, što dapače Spinozi predstavlja problem, je li taj um posve odvojen od svoje okoline i prirodnih uzroka. Važno za nas je da prepoznamo kauzalitet uma kroz ljudsko djelovanje i odluke te da razumijemo odvajanje pojedinačnih subjektivnih uzroka, motiva, povoda i pobuda od nalagodavstva čistog praktičnog uma. Svakako da, tako gledajući, ne možemo tvrditi kako je praktična sloboda, ostvarena u moralnom pogledu, neprirodna, protuprirodna, suprotna prirodi. Kako obrazlaže Smith:

Sloboda se ne postiže kroz oslobođenje od prirode, nego kroz našu sposobnost da ju razumijemo. Ideja o tome da ne možemo pobjeći od kauzalnog reda u prirodi često daje krivi dojam da Spinoza izjednačava slobodu s razumijevanjem i pomirenjem s nužnošću, da sloboda znači shvatiti zašto stvari moraju biti takve kakve jesu... (...) Ipak, razumijevanje prirode, uključujući različite kauzalne kontekste naših života, u konačnici nije etika rezignacije. Povećanje naših sposobnosti razumijevanja samo je prvi korak prema povećanju sposobnosti moralnog djelovanja.¹⁶

Objedinjujući Spinozino i Kantovo naizgled kontradiktorno stajalište po pitanju slobode, možda će se iznaći najbolji put za pomirenje te problematike. Spinoza smješta um u područje cjelokupne stvarnosti, za njega je istinita čovjekova narav/priroda racionalna ili umska te on treba težiti ostvariti je. Njegova etika i filozofija morala osniva se na promatranju slobode u kontekstu odgovornog i razumnog ponašanja pri čemu čovjek prirodno osjeća pravu radost i istinsku ugodu. Kant smatra kako nije potrebno uopće ispitivati u kojoj je mjeri čovjekov um

¹⁶ Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in Ethics*, (New Haven: Yale University Press, 2003), 26.

dio prirodnog niza uzroka, važno je vidjeti koja je njegova uloga i snaga kad je riječ o moralnoj prosudbi u kojoj se pokazuje kao zakonodavac i ponaša kao prirodni uzrok djelovanju.

Povjerenje koje Spinoza polaže u racionalno djelovanje je veliko te unatoč stavu da prirodni zakoni vrijede jednako i uvijek za sve, um posjeduje svoju osobitu prirodu i time ima posebno mjesto u odnosu na poredak stvari u svijetu:

...istinita vrlina nije ništa drugo do živjeti samo prema vodstvu uma, dok se nemoć sastoji samo u tome što čovjek pušta da ga vode stvari koje su izvan njega i da ga određuju da čini ono što zahtijeva opći ustroj izvanjskih stvari, a ne ono što zahtijeva njegova vlastita narav, razmatrana po sebi.¹⁷

Sloboda se uistinu ostvaruje ne u bijegu od prirodne determiniranosti, nego u determiniranosti¹⁸ koju uzrokuje sam um. Ne puštati da ga vodi opći ustroj izvanjskih stvari, odnosno *ordo naturae*, znači živjeti kreposno i koliko je moguće slobodno. Za Spinozu takva određenost od strane uma iskazuje istinsku čovjekovu prirodu, a za Kanta ona se pokazuje kao snažan utjecaj uma kroz zakonitosti i autonomiju volje. Vremenska sastavnica, odnosno bezvremenitost ponovno je u obojice naglašena kao vrlo važno obilježje naših slobodnih racionalnih (moralnih) djelovanja. *Promatranje stvari kao nužnih* ostvaruje se u moralnim načelima i vrijednostima, a to je ujedno i obilježje uma¹⁹ kada se bavi onim što ne pronalazi izvan već unutar sebe i što sam sebi nalaže: „...objektivni zakoni slobode koji nalažu što treba da se dogodi, premda se to možda nikada ne događa...“²⁰ Unatoč čitavoj našoj osjetilnoj spoznaji koja ovisi o mehaničkoj kauzalnosti i prirodnim zakonima, spoznaja da se *nešto treba dogoditi*, iako se možda u vremenu nikad ne događa, spoznaja da nešto tako treba biti, neovisna je pojmu vremena, ona je bezvremenska. Ostvarenje slobode u ostvarenju težnje za najvišim dobrom ujedno je težnja za općim univerzalnim dobrom. Ona se ostvaruje u zajednici racionalnih bića koja „ukoliko nastoje živjeti slobodno, žude držati se zajedničkog života i koristi, a slijedom toga žude živjeti prema općoj odluci.“²¹

¹⁷ EIIIIP37S1.

¹⁸ Kod Spinoze „prema zapovijedi uma“, EIVP72D.

¹⁹ EIIIIP44C2D, EVP30-31.

²⁰ *KrV* B 830-1.

²¹ EIVP37D.

Što se tiče istraživanja svijeta i prirode po načelima mehaničke kauzalnosti i kauzalnosti volje (teleološki), Kant priznaje važnost i jednih i drugih. O tome piše detaljno u *Kritici rasudne snage*. Nužnost je obilježje principa mehanizma, posljedica nužno proizlazi iz svog uzroka i to se tako nastavlja dalje u nizu uzroka, a Kant napominje kako se “svi produkti i događaji prirode.” To se istraživanje mora “podrediti kauzalitetu prema svrhama, bez obzira na one mehaničke uzroke.”²² Spinoza se također, usprkos djelomičnom negiranju svrhovitosti prirode i mogućnosti apsolutne slobode, približava Kantovom razumijevanju svijeta kojeg pokušavamo istražiti i objasniti i prema mehaničkim i prema teleološkim principima. Spinoza to čini posebno u četvrtom i petom dijelu *Etike* kada se uistinu pita može li se čovjek nekako osloboditi mehaničke kauzalnosti i ako da, na koji način i u kojoj sferi svog djelovanja. Pojam svrhe stoga dopušta kad je riječ o praktičnom djelovanju (čovjek kao graditelj neke kuće) i kad je riječ o oblikovanju moralnog ideala ili uzora koji služi u svrhu moralnog djelovanja:

No, iako stvari tako stoje, ipak moramo zadržati ove riječi. Jer zato što želimo oblikovati ideju čovjeka koja bi bila uzor ljudske naravi u koji bismo se ugledali, bit će nam od koristi da ove riječi zadržimo u smislu koji sam kazao. U onome što slijedi pod dobrim (*per bonum*) ću stoga razumjeti ono za što s izvjesnošću znamo da je sredstvo kojim se uzoru ljudske naravi, koji sebi postavljamo, sve više približavamo.²³

Vrijednosne odrednice djelovanja prema Spinozi su uvijek u odnosu s idealom ili uzorom ljudske naravi koju imamo pred sobom. Stoga je i dobro odredivo s obzirom na njegov položaj prema čovjekovom idealu ili prema onakvoj čovjekovoj prirodi koja je nadasve pod vodstvom uma ili koja je racionalna. Svaki događaj, sud ili djelovanje u Spinozinoj je filozofiji moguće vrednovati kao dobro ako služi kao svojevrsno sredstvo za realizaciju prave čovjekove istinske (više) prirode prema intelektualnom redu. Baš poput Kanta, i Spinoza navodi kako uzor sami sebi postavljamo pa se u tome dade nazrijeti i Spinozino mišljenje o važnosti autonomnog moralnog djelovanja čiji nalogodavac može biti isključivo um. Slobodno djelovanje koje se obavlja s nekom svrhom, i za Spinozu i za Kanta, djelovanje je praktičnog uma u sferi morala i na tom području mehanički principi, nužnost i determiniranost prirodnih zakona mogu biti sekundarni u odnosu na zakone uma.

²² *KU* §78: 415.

²³ *EIV Praef.*

ii) Veza uzroka i posljedice u *Etici* i Kantov pojam kauzalnosti u drugoj analogiji iskustva

Pojam kauzalnosti nameće se kao prvi korak u paralelnoj analizi budući da već u definiciji supstancije Spinoza uključuje pojam *causa sui*. Razlike u Spinozinom i Kantovom mišljenju temelje se na odgovorima na pitanja o tome što može biti uzrok, tj. što nam daje za pravo postaviti nešto kao uzrok, a nešto kao posljedicu te na koji način (kroz iskustvo ili pomoću uma) dolazimo do pojma kauzalne veze i prvog uzroka. Postoji li kauzalna veza uistinu u prirodnom svijetu, tj. u atributu protežnosti među protežnim stvarima za Spinozu nije upitno no kako ideje uma koje su u sferi atributa mišljenja mogu kauzalno djelovati na stvari i obrnuto postaje problematično. Kant pak dosljedno kritički proučava odnos mišljenja i objekata (pojava u iskustvu) prema ovoj vezi. Pitanje prvog uzroka kao onoga koji je samouzrokovan ili neuzrokovan odnosi se i na pitanje slobode, ali i na pitanje o važnosti kauzalnosti u ljudskom djelovanju i osjećanju.

Kauzalnost u djelovanju²⁴, kao i u osjećajima, očituje se kroz dvije mogućnosti: a) čovjek kao uzrok vlastitog djelovanja i, b) čovjek nije uzrok svojeg djelovanja. Spinoza i Kant razmatraju ove dvije mogućnosti u odnosu na mehaničku kauzalnost (determiniranost u prirodi) te problematiku svrhovitosti i slobode. Bez obzira na različito definiranje kauzalnosti, kroz promišljanje o problematici slobodnog djelovanja i o mogućnosti čovjekova (djelomičnog) samoodređenja i slobode, oba filozofa određuju osjećaje s obzirom na tzv. vanjski ili unutarnji uzrok te potpuni (jedini, cjelovit) i djelomičan (necjelovit) uzrok. Pokazat će se da je ovaj 'unutarnji' uzrok zapravo čovjekov um, njegova inteligibilna strana koja ima svojevrsnu unutarnju kauzalnost, a time i autonomiju.

Spinozina kauzalnost temelji se na biti stvari, dok Kant promatra kauzalnost kao kategoriju razuma. Implikacije ovakvih različitih definiranja kauzalnosti ukazuju na međusobne razlike, ali i na sličnosti i nadopunjavanja, posebice na području morala, stupnjeva spoznaje, a time i osjećaja. Usprkos određenju kauzalnosti na vrlo različite načine, a ponajviše prema odnosu kauzalnosti i supstancije, dakle na spekulativnom planu, ipak se oba filozofa

²⁴ Pitanje kauzalnosti za opstojanje (egzistenciju) nije od primarne svrhe za ovaj rad već je samo usputni dio u objašnjenju modela kauzalnosti djelovanja i spoznavanja.

slažu u tome da čovjek u praktičnom djelovanju može biti djelomičan 'unutarnji' uzrok samome sebi. U ovoj točki slaganja svaki od njih započinje opis sposobnosti pojedinca od (djelomičnog) oslobađanja od raznih oblika determiniranosti u iskustvu, spoznaji i emotivnim relacijama.

Budući da kauzalnost Spinoza povezuje s nužnim određenjem biti stvari, kauzalnost je shvaćena u jednom nužnom esencijalističkom smislu koji ne ostavlja prostora odstupanju ili iregularnosti: „Iz danoga određenog uzroka nužno slijedi posljedica, i obratno, ako nema nikakvoga određena uzroka nemoguće je da uslijedi posljedica.“²⁵ Prva dva aksioma stoje u vezi s trećim: sveukupna stvarnost, jednako tako i čovjek kao njezin dio, mora nužno biti ili „u sebi ili u nečemu drugom“ te se, jednako tako, poima drugim/kroz drugo/pomoću drugog ili samim sobom.²⁶ Značenje postojanja *u nečem* zapravo za Spinozu označava ovisnost postojanja posljedice o njezinom uzroku, ali jednako tako znači i istinito razumijevanje posljedice *iz njezina uzroka*. Postojanje posljedice, jednako kao i razumijevanje posljedice i znanje o njoj, povezano je uz postojanje i poimanje njezina uzroka. Nužna veza između uzroka i posljedice očituje se prema Nadleru na (barem) dvije razine – kao kauzalna logička nužnost i kao kauzalni racionalizam²⁷. Ako se pojavljuje uzrok, nužno se pojavljuje i posljedica – veza između uzroka i posljedice je nužna. Način na koji je ova kauzalna veza nužna uspoređena je s logičkom nužnošću.

Kant pak analizira kauzalnost uopće – na temelju čega možemo reći da postoji *nužna* veza između onoga što nazivamo uzrokom i onoga što nazivamo posljedicom. U sklopu svoje kritičke filozofije Kantov pogled na pojmove supstancije i uzročnosti ne temelji se na empirističkoj niti na racionalističkoj slici svijeta te on prilikom argumentacije za ova dva stajališta ne radi nikakve ustupke. Kant odbacuje „empirizam (koji) se temelji na nužnosti koja se *osjeća* i racionalizam na nužnosti koja se spoznaje.“²⁸ Kako navodi A. Melnick, Kant pojam kauzalnosti propituje kao 'treću stvar', a to je *čisti zor vremena*, što u potpunosti nedostaje i u racionalizmu i u empirizmu.²⁹ Način na koji uopće imamo iskustvo svijeta

²⁵ EIA3.

²⁶ EIA1, A2.

²⁷ O kauzalno-logičkoj nužnosti i kauzalnom racionalizmu kod Spinoze vidi objašnjenje u: Steven Nadler. *Spinoza's Ethics. An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 59.

²⁸ *KpV* A14.

²⁹ Paul Guyer, *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 203.

povezan je s pojmom vremena, vremenskog slijeda i jedinstva vremena. Svi ovi pojmovi za Kanta imaju veze s kauzalnošću. Mogli bismo reći kako se, prema ovome, Spinoza i Kant slažu u tome da kauzalnost kao pojam nužno određuje način na koji spoznajemo svijet kroz iskustvo. Međutim, postojanje kauzalne veze prema Spinozi proizlazi iz jednog drugačijeg (metafizičkog) temelja nego Kantov 'vremenski' odnos. Radi se o vrlo različitim pogledima na svijet, prvenstveno epistemološki (subjekt-objekt), ali i metafizički uvjeti (jedna ili više supstancija).

Ukoliko gledamo samo na ono što dobivamo kroz iskustvenu spoznaju (induktivnim putem), postoji određena univerzalnost u tome da nešto slijedi (prouzročeno je) iz nečeg drugoga. Međutim, kako smatra Kant, ako tvrdimo kauzalnu vezu između uzroka i posljedice, onda moramo moći objasniti i opravdati zašto nešto *nužno* proizlazi iz svog uzroka. S ovim zahtjevom za nužnošću kauzalne veze slaže se i Spinoza. Ipak njega ispunjavanje tog zahtjeva vodi na područje metafizike i opisa monističke stvarnosti, dok Kant promišlja na području epistemologije i ondje traži odgovore. On tvrdi da nam iskustvo možda ukazuje na univerzalnost i ponavljanje obrasca uzrok-posljedica, ali nam ne pojašnjava zašto je takva regularnost nužna ili objektivna:

...samim opažanjem ostaje neodređen *objektivan odnos* pojava koje slijede jedna za drugom. Da bi se pak spoznao kao određen, mora se taj odnos između oba stanja pomišljati tako da se time odredi kao nužno, koje se od njih ima postaviti prije, koje pak poslije, a ne obratno. No pojam koji dovodi sa sobom nužnost sintetičnoga jedinstva može biti samo čisti razumski pojam koji ne leži u opažanju, a to je ovdje pojam *odnosa uzroka i učinka*, od kojih uzrok određuje učinak u vremenu kao posljedicu...³⁰

Ovime Kant odbacuje empirijsko tumačenje kauzalnosti kao oblika navike nastale na temelju regularnosti u redosljedu pojava uzroka i posljedice u iskustvu. Iako na brojnim mjestima u *Kritici čistog uma* odgovara na tzv. prigovor Humeovog skepticizma³¹, u Predgovoru *Kritike praktičnog uma* na vrlo koncizan način još jednom potvrđuje svoj stav o kauzalnosti: „Samo objektivna vrijednost sačinjava temelj nužne opće suglasnosti.“³² Univerzalnost koju vidimo u

³⁰ *KrV* B234.

³¹ David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu* (Zagreb: Naprijed, 1988), 83.

³² *KpV* 5:13.

iskustvu kroz regularnost i ponavljanje ne može objasniti *objektivnu vrijednost*, tj. istinosnu činjenicu o svijetu.

Osnovne epistemološke razlike između Spinoze i Kanta leže u načinu na koji je objašnjen odnos spoznajnog subjekta i objekta spoznavanja, odnosno u mogućnosti kauzalne veze između predmeta i njegove predodžbe (ideje). Oba filozofa slažu se oko razumijevanja osjetilnosti te ju definiraju kao sposobnost stjecanja predodžbi koje nastaju afekcijom našeg tijela tako da nas izvanjski predmeti aficiraju. Osjetilne predodžbe ipak nisu samo izravni osjeti koji nastaju kauzalno od predmeta osjetila, proces iskustvene spoznaje puno je složeniji. Prema Kantu: „iskustvo se ipak ne sastoji od samih osjećaja, nego i od sudova.“³³ Prema Spinozi: „Ljudski duh (*mens humana*) izvanjsko tijelo opaža kao zbiljski opstojeće samo idejama stanja svog tijela.“³⁴ Bez daljnjeg zadiranja u osnove i razlike njihovih epistemologija i ontologija, u definiranju osjetilne spoznaje Kant i Spinoza pretpostavljaju kauzalnost koja je u gore navedenom smislu usko povezana s *mens humana* i idejama: nešto izvan spoznavatelja, a i u njemu samom, djeluje/utječe na tijelo (osjetila), a posljedica te afekcije jesu naše predodžbe. Naše predodžbe prema Spinozi, jesu naše ideje o stvarima³⁵, za Kanta to su naši *empirijski zorovi* (*sinnliche Anschauung*). Problematično za Spinozu jest to što on u svom opisu stvarnosti i ontološko-kauzalnih odnosa tvrdi: A) ono što nema ništa zajedničko, ne može biti jedno drugome uzrok, B) redoslijed i povezanost ideja jednaki su redoslijedu i povezanosti stvari. Ova dvije postavke iznimno su važne za tumačenje njegove cjelokupne teorije spoznaje, a isto tako i za shvaćanje kauzalnosti. Prema *Etici*, tzv. atributi protežnosti i mišljenja odgovaraju prvoj postavci: oni su različiti, jedan drugome ne mogu biti uzrokom, nezavisni su jedan od drugoga.³⁶ Ideje pripadaju sferi, tj. atributu mišljenja, dok stvari pripadaju atributu protežnosti. Ako je prema Spinozi stvarnost objašnjena na takav način i ako (prema A), ono različito ne može međusobno imati utjecaj jedno na drugo, kako je onda redoslijed ideja (predodžbi), određenih kao uzroka i posljedice, jednak njihovim predmetima (protežnim stvarima)?³⁷ Ili kraće: kako je uopće za Spinozu moguća spoznaja izvanjskog svijeta?

³³ *KpV* A14.

³⁴ EIP26.

³⁵ EIP16, P17.

³⁶ EID4, EIP3D, EIP10D, EIP6D.

³⁷ EIP7.

„Istinita ideja treba se slagati s onim što predstavlja, to jest, ono što je objektivno sadržano u razumu mora nužno biti i u prirodi...“³⁸ Od kuda dolazi ovo *slaganje* i podudaranje ako pretpostavljamo da su ideje različite po svojoj naravi od predmeta (stvari) na koje ukazuju? Jasno je da je zdravorazumsko shvaćanje o korespondenciji mišljenja i fizičkog svijeta neosporno ako želimo tvrditi mogućnost spoznaje. Budući da ovoj neospornoj vezi Spinoza ne može proturječiti, on redosljed i podudarnost onoga što je različito i što ne može uzrokovati jedno drugo (ideje i predmete ideja) pretpostavlja kao ujedinjene u jednoj beskonačnoj supstanciji. Nadalje, taj se redosljed podudara budući da je jedan te isti kroz jedinstvo supstancije, samo objašnjen sad kroz atribut protežnosti, sad kroz atribut mišljenja.

Kant ne prihvaća argument o metafizičkom temelju, jedinstvenoj beskonačnoj supstanciji u kojoj su sadržana ova dva reda, red ideja u mišljenju i red stvari u prirodi. On ga odbacuje kao što odbacuje i transcendentalni realizam: u iskustvu i kroz iskustvo ne možemo doći do spoznaje takvog metafizičkog temelja. Za Kanta je bitno da ne upadnemo u zamku koja se stvara onda kad naš um prekoračuje sferu svog dosega.³⁹ To znači da ne prekoračujemo spoznaju osnovanu na iskustvu i isprepletanu s njim. Ovaj Kantov zahtjev usmjeren je dakle i na objašnjenje procesa mišljenja, a time i na pojam kauzalnosti.

Kroz drugu analogiju iskustva u *Kritici čistog uma* Kant se pita postoji li kauzalnost u svijetu, na koji način postoji u našim predodžbama – kao određeni odraz neke objektivne i stvarne veze među stvarima i događajima ili samo kao proizvod našeg mišljenja. Zapravo Kant propituje *ordo et connexio rerum et idearum*. Temeljna tvrdnja ove analogije glasi: *Sve se promjene događaju po zakonu veze uzroka i učinka*. (drugo izdanje) Ili: *Sve što se zbiva pretpostavlja nešto na što slijedi prema nekom pravilu*. (prvo izdanje). Da postoje kauzalni zakoni, vidimo, tvrdi Kant, po tome što redosljed naših zamjedbi može biti samo takav kakav je i redosljed pojava, odvija se prema nekom pravilu. To se događa zbog primjene tzv. razumske dinamične kategorije relacije, tj. pravila uzroka-posljedice, a to je u konačnici zakon kauzaliteta (*Kausalitätsgesetz*). Jednostavnije rečeno: mi pravilo kauzalnosti nužno unosimo u naše zamjedbe. Bez tog pravila imali bismo samo pojedinačne zamjedbe, ali ne bismo mogli shvatiti njihov odnos, njihovu nužnu vezu i slijed, u konačnici ne bismo mogli imati iskustvo svijeta uopće.

³⁸ EIP30D.

³⁹ Kod Kanta poznato pod pojmom *antinomije čistog uma*.

Što ja dakle svoju subjektivnu sintezu (aprehenzije) činim objektivnom, događa se s obzirom na pravilo prema kojemu su pojave u svojem slijedu, tj. kako se zbivaju, određene prethodnim stanjem, i samo pod ovom pretpostavkom moguće je samo iskustvo o nečem što se zbiva.⁴⁰

Ovo je u isti mah odgovor skeptiku: koje su pretpostavke iskustva? kako možemo znati da postoji objektivna promjena u kojoj je nešto uzrok promjeni, a nešto njezina nužna posljedica? Kant odgovara: tako što primjenjujemo kategoriju kauzalnosti zbog pravila po kojem se pojave nižu u iskustvu; naše predodžbe uzroka i posljedice također kauzalno odgovaraju objektivnim odnosima uzroka i posljedice.

Ono što Spinozi svojevrсно olakšava zadatak objašnjenja kauzalnosti jest njegova filozofija u kojoj ideje (predodžbe stvari u umu) odgovaraju stvarnosti na jedan jednostavan način: „u prirodi (*natura*) ima samo jedna supstancija, naime Bog, i nikakva druga stanja osim onih koja su u Bogu i koja bez Boga ne mogu biti niti se mogu pojmiti...“(2P30D) Jedinstvo ideja s onim što predstavljaju u jedinstvu je beskonačne supstancije. Za Kanta zadatak je mnogo složeniji budući da on razmatra spoznaju s obzirom na ono dano i ono *proizvedeno*. Pojava (*Erscheinung*) kao Kantov termin u sebi sadržava i ono dano u iskustvu (osjet koji imamo na temelju djelovanja nekog izvanjskog predmeta) i ono što nam omogućava *uređenost* iskustva, ono apriorno, a to su, između ostalog, prostor i vrijeme. Budući da pojave uključuju ne samo danosti (osjete) iz iskustvenog svijeta nego i *konstrukcije* našeg razuma, prema Kantu potrebno je propitati i samu kauzalnost na isti način. Je li dakle kauzalnost nešto što je naš razum konstruirao i unio u iskustvo ili je to nešto objektivno u realnim odnosima među fizičkim predmetima? U knjizi koja detaljno tematizira pitanje kauzalnosti E. Watkins Kantovim riječima postavlja isto pitanje:

Kako je moguće odrediti vremenske odnose predmeta u svijetu ako se oni ne mogu izravno percipirati nego su predočeni samo kroz subjektivni red aprehenzije? Struktura analogija iskustva implicira da se relacijske kategorije – a to su supstancija i

⁴⁰ *KrV* B240: 10-14.

kauzalnost – moraju koristiti kako bi se odredili objektivni vremenski odnosi u svijetu.⁴¹

Odgovor na ovo pitanje ne može biti jednostran: kako bismo razumjeli pojave koje u iskustvu slijede jedna iza druge potrebno je primijeniti razumsku kategoriju kauzalnosti, a ovo je jasnije u drugoj analogiji iskustva. Nužan uvjet iskustva i spoznaje upravo jest kauzalnost koju razum primjenjuje uz ostale kategorije kako bi sve naše pojedinačne zamjedbe bile povezane i smislene. Međutim, iako Kant odbacuje empirijsko objašnjenje kauzalnosti, on ne niječe važnost iskustva u razumijevanju kauzalne veze. Također, on ne prihvaća puko racionalističko rješenje u kojem se kauzalnost nalazi samo u umu kao njegova konstrukcija:

Da sve što se zbiva ima neki uzrok nije nipošto načelo koje je spoznao i propisao um. To načelo čini mogućim jedinstvo iskustva i ne uzima ništa od uma koji iz samih pojmova, bez odnosa prema mogućem iskustvu, ne bi mogao dati takvo sintetično jedinstvo.⁴²

Kauzalnost nam ukazuje na to da je slijed uzroka i posljedice objektivno nužan i da je naše subjektivno ulančavanje predodžbi upravo posljedica objektivnih vremenskih odnosa. Za Kanta i samo vrijeme promatramo s obzirom na njegov (vremenski) slijed⁴³, a taj slijed određujemo uspostavljanjem uzroka i posljedice, tj. kauzalnošću.

⁴¹ Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 189, 190.

⁴² *KrV* B 363: 20 – B 364: 3.

⁴³ Vrijeme se prema Kantu jedino i može tako zamjećivati, kao slijed uzroka i posljedica, kao slijed pojava. Bez pojava, tj. percipiranja predmeta ne bismo mogli imati ni znanje o vremenu, prazno ili apsolutno vrijeme za Kanta je dakle nemislivo.

iii) Spinozin i Kantov pojam supstancije kroz treću i četvrtu antinomiju uma

U razmatranju pojma kauzalnosti izražen je Kantov filozofski model u kojem prostor i vrijeme imaju posebno mjesto. Vrijeme kao tzv. forma osjetilnosti te kategorija kauzalnosti kao razumska forma mišljenja tvorbeni su dio u procesu spoznavanja. Vezano uz složenu strukturu ovog procesa te odnosa prostora i vremena u kontekstu metafizike, Kant se na jednom mjestu izravno 'obraća' Spinozi. Iako mu upućuje ozbiljnu kritiku, također mu priznaje i određenu logičku nužnost koju Spinoza mora prihvatiti kako bi ostao dosljedan svom uspostavljenom metafizičkom sustavu:

Ako se stoga ne prihvati onaj idealitet vremena i prostora, onda preostaje samo još *spinozizam*, u kojem su prostor i vrijeme bitna određenja samog prabića, ali od njega zavisna bića (dakle mi sami) nisu supstancije, nego samo akcidencije koje mu inheriraju... Zato spinozizam bez obzira na nezgrapnost svoje osnovne ideje ipak zaključuje mnogo uvjerljivije nego što se to može učiniti prema teoriji o stvaranju⁴⁴, kad se bića, koja se prihvaćaju kao supstancije i koja *po sebi egzistiraju u vremenu*, smatraju kao učinci nekog najvišeg uzroka, ali kao da ujedno ipak ne pripadaju njemu i njegovu djelovanju, nego se smatraju supstancijama za sebe.⁴⁵

Na ovom mjestu Kant tvrdi kako je jedina moguća i logički dosljedna alternativa transcendentalnom idealizmu Spinozin monizam u kojem sve što postoji pripada jednoj supstanciji. U ovom kratkom odlomku Kant se zapravo dotiče same centralne postavke Spinozine metafizike: Spinoza nema potrebu objašnjavati kauzalnost i nužnost kauzalne veze budući da je ona obilježje i određenje (nužno postojeće) supstancije, *causa sui*, tj. Bog ne samo da uzrokuje sva druga bića,⁴⁶ on uzrokuje i samog sebe.⁴⁷ Budući da postoji samo jedna

⁴⁴ Osim uspoređivanja transcendentalnog idealizma sa spinozizmom, Kant ovdje upućuje kritiku tzv. teoriji o stvaranju, tj. kreacionističkoj struji, u kojoj ukazuje na jednu (logičku) i argumentativnu nedosljednost. Takva logička nedosljednost ne postoji u Spinozinom sustavu, ali Kant Spinozi upućuje drugu vrstu prigovora.

⁴⁵ *KpV* 5:102.

⁴⁶ EIP16.

⁴⁷ EIP11.

supstancija i jedna stvarnost,⁴⁸ u Spinozinoj metafizici nema razlikovanja *pojava* i *stvari po sebi* kao kod Kanta. U tom smislu čini se da nema ni mjesta za slobodu koja bi modusima supstancije⁴⁹ (ljudima) omogućila nezavisno i spontano djelovanje. Zbog toga Spinoza slobodu, određivši je kao samouzročnost i ono što „opstoji (*existit*) nužnošću same svoje naravi i od samog je sebe određen(o) za djelovanje“⁵⁰ pridaje isključivo supstanciji ili Bogu. Spinoza zbog specifičnog definiranja supstancije kojim se tvrdi da „u naravi stvari (*in rerum natura*) ničeg nema osim supstancije i njezinih stanja,“⁵¹ dolazi do pozicije monizma. Obilježje same supstancije jest kauzalnost.

Pitanje za Spinozu je počinje li čovjek u svojem odlučivanju neki niz i je li moguće da je njegova odluka uzrok neke (fizičke) posljedice u svijetu? Ovo je problematično budući da se samouzročnost može razumijevati kantovski, kao posebna vrsta kauzaliteta uma i slobode.⁵² Time u obzir dolazi i čovjek i njegovo djelovanje ili barem rasuđivanje, a ne samo *causa infinita*. Bog sam od sebe započinje niz zavisnih opstojanja (posljedica), bez da je dalje određen nekim drugim prethodnim zavisnim bićem ili događajem (uzrokom).

U *Etici* se na određen način čovjeku kao modusu supstancije odriče pravo da u vlastitu iskustvenu spoznaju unosi razumske kategorije (poput kauzalnosti) ili apriorne 'alate' poput prostora i vremena. To je stoga što je kauzalnost određena kao svojstvena supstanciji ili Bogu, dok su prostor i vrijeme realne odrednice sveobuhvatne *cause sui*. Zato dakle oni ne mogu biti razumske kategorije niti apriorne forme zrenja koje su svojstvene čovjeku. Jedino beskonačna supstancija može biti istinski uzrok svega, dok njezini modusi kao konačne stvari nisu ništa do njezina različita stanja. Tako i naše ideje u konačnici dolaze kauzalnim putem iz *cause infinite*⁵³.

Postavlja li se u spinozizmu čovjeka ipak na poziciju iz koje može biti uzrok nečemu i gdje može ostvariti neku vrstu slobode? Može li se sloboda postaviti u područje izvan

⁴⁸ Ovo ne treba poistovjetiti s panteizmom u strogo smislu jer Spinoza ipak ontološki razlikuje supstanciju od njezinih konačnih modusa koji dolaze *poslije* nje. O ovoj temi vidi više u: Olli I. Koistinen, *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 56 -99. te dalje u tekstu ovog poglavlja.

⁴⁹ Čovjek je za Spinozu modus supstancije, njegov um je modus atributa mišljenja, a tijelo modus atributa protežnosti. Stoga je čovjek potpuno ovisan o supstanciji ili Bogu.

⁵⁰ E1P7.

⁵¹ E1P5, P6.

⁵² O kauzalnosti slobode bit će više objašnjeno dalje u radu, a više o tome vidi u: *KrV A795-797, B823-825*.

⁵³ Ipak Spinoza na određene načine ostavlja mjesta za mogućnost pojma pojave u spoznaji onda kad su ideje koje čovjek ima povezane s osjećajima i imaginacijom. O toj mogućnosti vidi više u 3. c. dijelu rada.

vremenski determiniranih događaja i postoje li takva stanja uopće? Prihvaćamo li transcendentalni realizam, odgovor je: ne. Slobodu je potrebno definirati u sklopu prirode i njezinih odredbenih zakona koji su uvijek jednakovrijedni za sve članove prirode. Kad transcendentalni realist pokušava objasniti slobodno djelovanje kao djelovanje uzrokovano spontanim uzrocima, on zapada u problem jer ne razlikuje pojave od stvari po sebi. I spontani i prirodni uzroci u transcendentalnom realizmu imaju iste karakteristike jer pripadaju istom nizu uzroka. Spontani uzroci prema svojem objašnjenju pak ne bi trebali biti poput prirodnih uzroka. O ovoj problematici i proturječju piše i Watkins:

Zbog toga što transcendentalni realist izjednačava pojave, koje su temporalne, sa stvarima po sebi, spontani uzroci moraju biti dio istog niza uzroka kao što su prirodni uzroci, tj., oni moraju biti vremenski determinirani događaji kao što su to i prirodni uzroci.⁵⁴

Spontani uzroci bila bi zapravo djelovanja oslobođena prirodnih uzroka; započeti neko djelovanje spontano i slobodno značilo bi započeti ga prekidanjem prethodne 'obveze' kauzalnih zakona. Sloboda određena kao *apsolutni spontanitet* ne može biti dostupna čovjeku koji je smješten u prirodu i određen prirodnim uzrocima jer on iz prirodnog svijeta ne može izaći. No je li uistinu potrebno 'izlaženje' iz prirodnog svijeta da bi se slobodu ostvarilo? Kant nudi složen odgovor, koji ukratko na ovo pitanje odgovara: ne, nije potrebno izaći iz prirode, moguće je i unutar nje djelovati slobodno. Ipak je potrebno donekle preformulirati naše poimanje slobode u tom kontekstu. Kod Spinoze je problematično je li sama supstancija apsolutno spontana budući da ona u svojoj naravi djeluje *nužno* proizvedeći posljedice. Uvjetovanost *supstantiae infinitae* proizlazi iz njezine biti (*essentia*), a time prema definiciji i njezina sloboda. Ovako određujući slobodu, iako idu sasvim različitim putevima, Spinoza i Kant dolaze do istog zaključka: sloboda za čovjeka u apsolutnom smislu kao nezavisna od prirodnih kauzalnih zakona uopće nije moguća⁵⁵, dok je sloboda u praktičnom smislu ipak ostvariva. Dakle, usprkos utjecaju okoline i zakona prirode čovjek može ostvariti slobodu kroz moralnu prosudbu koja rezultira drugačijim djelovanjem od onoga koje bi proizašlo kad se čovjek ne bi vodio vlastitim odlukama.

⁵⁴ E. Watkins, *Kant and Metaphysics of Causality*, 308, 309.

⁵⁵ Za Kanta takva je apsolutna sloboda u spekulativnom smislu samo misлива u idejama, iako tada um zapravo zapada u proturječje ili antinomiju, ona je ipak neostvariva u iskustvu. Praktična sloboda je koja je moguća usprkos uvjetima i zakonitostima prirode.

Tim se pitanjima Kant bavi kroz treću i četvrtu antinomiju čistog uma. U trećoj antinomiji čistoga uma Kant se bavi problematičnim odnosom slobodne volje i determinizma prema zakonima prirode. U tezi treće antinomije on tvrdi kako kauzalnost prema prirodnim zakonima nije dostatna kako bi se objasnio totalitet pojava u svijetu; potpuno objašnjenje pojava iziskuje pojam neuvjetovanog uvjeta (uzroka) ili slobode. Narav našeg uma je takva da traga za potpunim objašnjenjima pa ide unazad kroz kauzalni niz ne bi li došao do prvog uzroka. Antitezom pak Kant tvrdi kako nema slobode budući da takav pojam nije kompatibilan s prirodnim zakonima, sloboda je dakle samo prazan pojam (iskustvo ga ne potvrđuje). Kada zakon kauzaliteta pokušamo poopćiti da vrijedi za sve, tj. neograničeno (svaka posljedica uvijek ima svoj uzrok i tako *ad infinitum*), dolazimo do proturječja koje, prema Kantu, ukazuje na nužnost postojanja još nečega izuzev onoga zavisnog i ograničenog, a to je ono neuzrokovano i spontano:

Tako načelo, da je svaki kauzalitet moguć jedino prema prirodnim zakonima proturječi samome sebi u svojoj neograničenoj općenitosti, pa se dakle taj kauzalitet ne može prihvatiti kao jedini. Prema tome se mora prihvatiti kauzalitet pomoću kojega se što događa, a da uzrok toga nije još dalje određen nekim drugim prethodnim uzrokom prema nužnim zakonima, tj. *apsolutni* spontanitet uzroka, da *sam od sebe* započne niz pojava koji teče prema prirodnim zakonima, dakle mora se prihvatiti transcendentalna sloboda...⁵⁶

U znanstvenim objašnjenjima iskazuje se, prema Kantu, težnja za potpunosti i cjelovitošću teorije, to znači da se pokušava objasniti slijed uzroka i posljedica na način da se objasni njihova ukupnost. No takvim zahtjevom ubrzo se dolazi do ideje o onome neuvjetovanom. Kant želi reći kako se ideja neuvjetovanog apsolutnog spontaniteta svojevrsno nameće kao uvjet iskustvene spoznaje i težnja za cjelovitom znanstvenom slikom svijeta, ali se takav uvjet ne pronalazi ni u iskustvu ni u svijetu. Dakle, transcendentalna sloboda je na određen način prešutna pretpostavka uma koju je nemoguće izbjeći, ali i dokazati. Upravo zbog toga um stvara antinomiju.

Antitezom Kant želi još jednom potvrditi važnost iskustva u spoznaji – jedino u prirodi moramo tražiti vezu i redoslijed događaja svijeta, a u svijetu ne postoji ništa nezavisno

⁵⁶ *KrV* A446.

od zakona prirode. Ako bismo slobodu *uveli* u prirodne događaje, došlo bi do destrukcije same slobode ili samih prirodnih zakona jer je transcendentalna sloboda suprotna kauzalnom pojmu. Svakako je jasno da sloboda više nije sloboda ako se postavlja u svijet koji je isključivo određen kao zavisano o prirodnim zakonima:

Ne može se naime reći da mjesto zakona prirode zakoni slobode ulaze u kauzalitet svjetskoga toka, jer kad bi nju određivali zakoni, onda ne bi bila sloboda, nego i sama ne bi bila ništa drugo nego priroda.⁵⁷

Ovdje se krije vrlo važna postavka antiteze – ako transcendentalnu slobodu odredimo kao nekompatibilnu kauzalnom načelu, tada ju je nemoguće pridružiti shvaćanju prirodnog uređenja svijeta. Možemo li ipak zadržati pojam slobode unatoč jasnom prihvaćanju svijeta određenog prirodnim (kauzalnim) zakonima? S obzirom na odgovor na gornju postavku antiteze, Kant će dati razrješenje treće antinomije kroz transcendentalni idealizam. To znači da je potrebno razumjeti kako iskustveno spoznajemo samo pojave koje su vezane uz prostor i vrijeme te determinističke zakone, ali pojave nisu sve što jest. Kako O. Boehm navodi:

Argumentirat ću da je Kantova kritika uma iznesena u obliku napada na spinozističku nužnu poziciju. Ako bi uspio u tome, Kant bi pokazao da mehanističko poimanje prirode ne može biti potpuni opis svega realnog: u svijetu pojava sve se mora razumjeti prema mehanističkoj kauzalnosti (...), ali fenomenološka stvarnost samo je jedan dio slike. Taj dio nije nužno sve što postoji i ne uključuje u sebe ni sve što je važno.⁵⁸

Koliko je Spinozin svijet isključivo stvarnost određena prema mehaničkoj kauzalnosti sporno je s obzirom na to da postoji beskonačno mnogo atributa te jedne stvarnosti. Mada se može tvrditi, pa tako poput Kanta, i prigovoriti Spinozi da nije čije slobodu budući da priznaje determinizam prirode i čovjeka, ta je determiniranost jednim dijelom uvjetovana čovjekovom nepotpunom spoznajom samoga sebe i mogućom nesposobnošću spoznaje beskonačno mnogo atributa. Čovjek spoznaje samo dvama atributima, mišljenjem i protežnošću, dok mu 'ostatak' beskonačnog broja atributa supstancije ostaje nedohvatljiv. Spinoza vrlo često naglašava sveobuhvatni determinizam i svakako ga proširuje i na čovjeka – svi smo u svojim

⁵⁷ *KrV* A448 –449.

⁵⁸ O. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 7.

djelovanjima određeni prirodnim zakonima. No bez bježanja od ove činjenice i njezinih posljedica, čovjeku je moguće odrediti se 'iznutra', biti i postati određen vlastitim umom, tj. racionalnim odlučivanjem. To su utoliko naturalistički elementi u Spinozinoj filozofiji ukoliko čovjeka i njegov um promatramo kao dio svijeta i cjelokupne 'prirodne' stvarnosti. Za njega ključ slobode leži u čovjekovu odnosu spram ideja dobivenih afekcijom tijela, ideja imaginacije i osjećaja koje posjeduje i koje ima slobodu preoblikovati i time se 'odrediti' pa jednako kao i Kant, negirajući apsolutnu slobodu, kao slučajnost ili neuvjetovanost, ostavlja mjesta slobodi u praktičnom smislu. Ideja transcendentalne slobode nadmašuje našu normalnu spoznaju i iskustvo pa se njome ne treba ni baviti. Sasvim je dostatno za čovjeka ustvrditi slobodu u praktičnom smislu.

Kant kaže da ako božansku egzistenciju odredimo kao nezavisnu od svih vremenskih određenja, a egzistenciju bića osjetilnog svijeta odredimo kao ovisnu o vremenu, time smo napravili razlikovanje *egzistencije bića po sebi* od egzistencije *neke stvari u pojavi*.⁵⁹ Na temelju mogućnosti razlikovanja stvari po sebi i pojava, tj. drugačijih oblika egzistiranja, Kant ostavlja mjesta za slobodu. Takva sloboda pripadala bi samo *božanskoj egzistenciji* ukoliko „čovjekove radnje, onako kako pripadaju njegovim određenjima u vremenu, ne bi bile njegova određenja kao pojave, nego kao stvari same po sebi“. ⁶⁰ Iz sličnih razloga Spinoza također jedino Boga naziva uistinu slobodnim.⁶¹

Kant pak razlikuje egzistenciju bića po sebi od egzistencije neke stvari u pojavi, ali to ne čini razdvajajući čovjeka od nekog njemu superiornog bića ili prapočela ili Boga koji je jedini slobodan. On to čini tako što čovjeka samog, njegovo spoznavanje i djelovanje motri na dva načina: kao stvar po sebi i kao pojavu. Onda kada se čovjeka promatra kao pojavu, odnosno, kad se njegova djelovanja u vremenu i prostoru promatraju kao pojave, tada je takvo djelovanje djelovanje prema zakonima prirode i ono je determinirano. Kad se pak čovjekova djelovanja promatra kao stvari po sebi, neovisno o prostoru i vremenu, univerzalno, tada svakako ima mjesta za slobodu.

Odbacujući izjednačavanje pojava i stvari po sebi koje se javlja u transcendentalnom realizmu, on je u mogućnosti pripisati determinizam svijetu pojava, a mogućnost

⁵⁹ *KpV* 5:100.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *EI VII Aks*, P11.

spontane kauzalnosti slobode području stvari po sebi. Takvo pripisivanje moguće je samo zbog specifičnih razlika između pojava i stvari po sebi.⁶²

Onda kad Spinoza definira supstanciju kao uzrok samoga sebe, on donekle poštuje Kantov zahtjev *uvjetovanosti iz Kritike čistog uma*, dijela *Rješenja kozmologijske ideje o totalitetu zavisnosti pojava*:

Lako je međutim vidjeti da uopće u nizu zavisne opstojnosti ne može biti neuvjetovanog člana kojega bi egzistencija bila upravo nužna, jer je u skupu pojava sve promjenjivo, dakle u opstojnosti uvjetovano. Kad bi prema tome pojave bile stvari same o sebi, a njihov uvjet zajedno s uvjetovanim upravo zato uvijek pripadao jednom istom nizu zorova, onda nikada ne bi moglo postojati neko nužno biće kao uvjet opstojnosti pojava osjetilnoga svijeta.⁶³

Kant dakle ovdje tvrdi, kada bi se postavilo neko vrhovno biće ili neuvjetovan član kojim započinje niz uvjetovanih bića, to bi kršilo i logičke zakonitosti kauzalnog zakona. Kada bi, drugačije rečeno, sve što jest, onakvo kakvo opažamo u iskustvu, bile stvari po sebi, a ne pojave, tada bi bilo nemoguće govoriti o nečemu slobodnom i neuvjetovanom, bio to čak i Bog. Ovo znači da ako bismo prihvatili da ono što iskustveno spoznajemo sa svim prostorno vremenskim obilježjima (konačna, ograničena, zavisna i determinirana bića) jesu stvari kakve su uistinu (*stvari po sebi*), to bi značilo da ne postoji ništa što bi bilo drugačije od potpuno determiniranih bića i shodno tome, determiniranih djelovanja i događaja. Pojam transcendentalne slobode kao apsolutnog spontaniteta kontradiktoran je kauzalnosti u prirodi,⁶⁴ zaključuje Kant. No ako prihvatimo prostor i vrijeme kao zorove svojstvene čovjekovoj spoznaji, kao one koji oblikuju naše iskustvene doživljaje, tada prihvaćamo i mogućnost pogleda na svijet i stvari u svijetu kao pojave, a konsekventno tome, prihvaćamo postojanje praktičke slobode u onome što nisu pojave. Transcendentalni idealizam upravo razlikuje stvari po sebi od pojava te su u njemu prostor i vrijeme uvjeti čovjekove iskustvene spoznaje.

Tema totaliteta zavisnosti pojava te suodnos kauzalne veze i mogućnosti postojanja jednog neuvjetovanog i slobodnog bića razmatra se kako u trećoj tako opet i u četvrtoj

⁶² E. Watkins, *Kant and Metaphysics of Causality*, 316.

⁶³ *KrV* A559 – 560.

⁶⁴ *Ibid.* A537.

antinomiji uma. Kant u četvrtoj antinomiji uma izravno problematizira uspostavljanje nužnog bića kao uzroka svijeta. Ondje se postavlja pitanje postojanja nužnog bića (u svijetu ili izvan njega) koje bi bilo njegov uzrok. Dakle, preispituju se razlozi za postojanje Spinozine *cause sui* i logička dosljednost izvođenja dokaza i zaključka o takvoj supstanciji. Koje razloge daje Spinoza za nužno postojanje beskonačne supstancije? Nalazimo ih odmah na početku *Etike*:

...njena bit nužno uključuje opstanak. (...) Zašto pak supstancija opstoji, to slijedi iz same njene naravi (*natura*) jer naime u sebi sadrži opstanak. (...) Ako dakle ne može biti nikakva razloga niti uzroka koji bi priječili da Bog opstoji, ili bi dokidali njegov opstanak, onda iz toga nužno slijedi da on nužno opstoji.⁶⁵

Spinozi ovdje očigledno Kant lako može prigovoriti argumentirajući o neispravnosti izvođenja egzistencije ili opstojnosti iz pukog pojma. Još u *Nova Dilucidatio* Kant kritizira ovakav oblik dokazivanja postojanja iz definicije pojma te izravno prigovara pojmu *uzroka samoga sebe*:

Nesuvislo je da nešto ima razlog svoga postojanja u samome sebi. (...) Pretpostavimo li dakle da postoji nešto što bi u sebi samom imalo razlog svog postojanja, tada bi bilo uzrokom samoga sebe. Budući pak da pojam uzroka po naravi prethodi pojmu uzrokovanoga, a ovaj je kasniji nego onaj, isto bi u isto vrijeme bilo i ranije i kasnije od samoga sebe, što je besmisleno.⁶⁶

Opstojnost nije obilježje pojma i prema Kantu, pojam Boga je samo umska ideja, a nije predmet iskustva. Supstancija nije uvjetovana ničim izvan sebe, a Spinoza joj ipak predicira postojanje i opravdava ga navedenim poučkom. Tu je riječ o pravom primjeru ontološkog dokaza Božje egzistencije pri čemu iz pojma takvog bića (iz njegove biti) proizlazi njegovo postojanje. Na neki način se iz definicije savršenstva⁶⁷ (Bog kao najsavršenije i najviše biće) logički neispravno zaključuje i na njegovo postojanje. Savršenstvo u sebi, prema ovom stajalištu, uključuje sva obilježja pa tako i obilježje postojanja. Kant pak to smatra nedopustivim, za njega je ideja najsavršenijeg bića čisti umski pojam koji nije predmet iskustva pa se stoga ne može ni zaključivati ništa o njegovom postojanju niti se njegovu egzistenciju može dokazivati dogmatično:

⁶⁵ EIP7D, P11D.

⁶⁶ Immanuel Kant, *Latinska djela*, (Zagreb: Biblioteka Scopus, 2000), 99.

⁶⁷ EIP11S.

Mi naime ni u transcendentalnoj ni u prirodnoj teologiji, dokle god nas u njoj može voditi um, ne nalazimo neku važnu osnovu, da prihvatimo samo jedno *jedino* biće koje pretpostavljamo svima prirodnim uzrocima i za koje bismo ujedno imali dovoljno razloga da te uzroke u svim dijelovima napravimo ovisnima o njemu.⁶⁸

Pokazat će se da ipak ova ideja o nužnom i najvišem biću (s najvišim umom i najsavršenijom voljom) kao samostalnom uzroku svijeta ima neizostavnu vezu s našim moralnim idejama, načelima, idejom najvišeg dobra i teleološkim načelom kao načelom sposobnosti prosudbe. Tako se neizravno ili barem hipotetski dokazuje njegovu opstojnost.

Spinoza je međutim kroz *Etiku* težio dokazati zbiljsku opstojnost Boga ili beskonačne supstancije spekulativnim putem tvrdeći ne samo da čovjek ima ideju Boga nego da je Bog *ens reale* i da se očituje kroz vlastite atribute u svijetu. Kant međutim tvrdi – nepobitno postoji ideja o Bogu u čovjekovu umu, ali to ne znači da postoji Bog. Za Spinozu je zbog njegovog *poretka stvari i ideja* nužno da, ukoliko imamo ideju o postojanju jednog neuzrokovanog uzroka realnosti, takav uzrok (Bog) mora postojati.

Od ideje Boga kao jedne od tri transcendentalne ideje (psihologijska i kozmologijska) međutim, tvrdi Kant, nije prihvatljivo dalje graditi određenja nekih drugih pojmova, što Spinoza čini, niti razrađivati sustav mišljenja ili filozofiju. Takve ideje ne proširuju našu iskustvenu spoznaju, ne možemo ništa o njima dodatno tvrditi, osim da ih imamo kao pojmove, ali ipak služe kao regulativna načela za sposobnost prosudbe. Njima pak svu raznolikost empirijske spoznaje objedinjujemo u sustav i ona tada dobiva ozbiljnost i svoj oblik. Kada vidimo odnos beskonačne supstancije i njezinih modusa kao analogan odnosu cjeline prema dijelovima, ili odnosu općeg prema onom pojedinačnom, tada izgleda kao da Spinoza zapravo ne dokazuje egzistenciju Boga nego tvrdi postojanje pojma ili ideje Boga:

Ovdje se može postaviti pitanje: ako se Bog odnosi prema ukupnosti modusa (stanja) kao ono opće prema pojedinačnom ili kao cjelina prema dijelovima, tada isto tako kako ono opće kao i cjelina imaju samo pojmovni opstanak (egzistenciju), egzistencija Boga kojeg Spinoza teži uspostaviti egzistencija je jedino pojmovne vrste, pojmovne vrste u smislu da ju je um smislio. Bog je dakle *ens rationis* a ne *ens reale*. No ovo bi

⁶⁸ KrV A815/ B843.

izgledalo suprotno čitavoj težnji Spinozinih dokaza za Božju opstojnost, a to je uspostavljanje Boga kao *ens reale*.⁶⁹

Pod pretpostavkom *reda i veze stvari s redom i vezom ideja* Spinoza pokušava neuspješno dokazati postojanje Boga iz ideje o njemu. Dok on započinje s određenjem supstancije kao djelatnim i imanentnim uzrokom svega, bez potrebe da razjasni epistemioški element kauzalnosti, Kant se nije bavio spekulativnom idejom supstancije kao uzroka same sebe, već je kauzalno načelo objasnio kroz uvjete koji omogućuju iskustvenu spoznaju uopće. Pojam vremena shvaćen je u Spinoze jednostavno, dok Kant problematizira razumijevanje i doživljavanje vremena i s njim u vezi kauzalnost te time dobiva širu sliku stvarnosti i manje epistemioških proturječja.

Za Kanta osjetilni svijet kao cjelina svih pojava pretpostavlja niz uvjeta (uzroka) i s ovim se slaže i Spinoza. U tezi četvrte antinomije uma tvrdi se kako se regresom kroz uvjetovani niz, ako ga se sagledava u njegovoj potpunosti, dolazi do „onoga što je potpuno neuvjetovano i jedino apsolutno nužno. (...) Ali to nužno i samo mora pripadati osjetilnome svijetu.“⁷⁰ Prema tezi, uzrok svijeta pojava, nužno biće, i sam mora biti podvrgnut istim empirijskim zakonima kauzaliteta: „Nešto se naime mora smatrati kao uvjet upravo u onome istom značenju, u kojemu se uzela relacija uvjetovanoga prema njegovu uvjetu u nizu koji bi u kontinuiranom toku trebao dovesti do toga najvišega uvjeta.“⁷¹ Jednako kao što je neko zavisno biće uzrokovano/uvjetovano nekim svojim uzrokom, jednako tako se i najviši uzrok/uvjet mora sagledavati – u istom značenju. Dakle i taj najviši uvjet, kaže Kant mora pripadati mogućoj empirijskoj razumskoj upotrebi, mora pripadati vremenskom nizu i mora okončati beskonačni regres samo prema zakonima osjetilnosti. Zašto je to tako? Zbog toga što nema razlikovanja pojava od stvari po sebi: značenje pojma *uzroka* mora biti isto i u odnosu na supstanciju i u odnosu na moduse supstancije. Prvi uzrok (u Spinozinom slučaju *substantia infinita*) mora bi biti u istom smislu i prema istoj definiciji uzrok kao i bilo koji uzrok u prirodi iz kojeg slijedi njegova posljedica prema prirodnim zakonima. Ipak je vidljivo da Spinoza čini skok ili prekid u ideji Boga ili beskonačne supstancije kojoj jedinoj dopušta samouzrokovanje, ali nije jasno čime to uistinu može opravdati.

⁶⁹ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Tracing the Latent Processes of His Reasoning*, (London: Harvard University Press, 1934), Vol. I, 326, 327.

⁷⁰ *KrV* B480-481.

⁷¹ *Ibid.*

Može se zaključiti kako je prema Kantu i načelima njegove transcendentalne filozofije nedopušteno uspostaviti metafiziku i opisati svijet pomoću jedne supstancije kojom ćemo objasniti našu iskustvenu spoznaju ili problematiku kauzalne veze ideja, predmeta ideje i izvanjskih stvari zato jer i ta beskonačna neuvjetovana supstancija, ako ne razlikujemo pojave od stvari po sebi, pripada istom nizu i načinu egzistiranja.

Ako u Spinozinoj stvarnosti postoji samo jedna vrsta bića/stvari, a to su uvjetovana, zavisna i promjenjiva bića, kako bi ih Kant nazvao - niz zavisne opstojnosti, kako je onda dopušteno u takvoj stvarnosti postaviti neuvjetovani uvjet kao uzrok svemu drugome? Pri tom takav uvjet ili uzrok nije zavisan, nije uvjetovan i nije promjenjiv. Odgovor leži u jednom drugačijem svjetonazoru: Spinoza ne gleda na svijet kao na svijet pojava, ne pita se o uvjetima iskustvene spoznaje i ne razmatra odnos pojma(suda) i danog predmeta poput Kanta. Stvarnost se za Kanta objašnjava kroz pojave koje nam iskustvo omogućava i u polaganju temelja za bilo kakvu metafiziku, on kreće upravo odatle. Spinozi koji tvrdi da imamo spoznaju stvari kakve jesu, dakle stvari po sebi nije problematično krenuti od definiranja stvari po sebi, a tu se onda može ubrojiti i *causa infinita*. Ipak prostora za promišljanje o potpunosti ili nepotpunosti čovjekove spoznaje Spinoza je ostavio navodeći kako supstancija ili Bog ima beskonačno mnogo atributa od kojih čovjek može spoznati samo dva. Time se Spinoza može dijelom približiti Kantovom razlikovanju pojava od stvari po sebi jer Spinozin čovjek, kad se detaljnije istražuje, ne spoznaje svijet na isti način kao i *causa infinita*, dakle, on spoznaje svijet i sebe pomoću afekcija vlastitog tijela i ideja tih stanja.

Razlika između Spinoze i Kanta vidljiva je i u različitim metodama kojima se koriste; jedan polazi od definicija i gradi sustav dalje, drugi najprije propituje same definicije i uvjete za bilo kakva određenja. Za Kanta je jasno kako se „u filozofiji ne smije oponašati matematika tako da se definicije dadu unaprijed...“⁷² Spinoza pak uzor pronalazi u geometriji i njezinim načelima, aksiomima i metodi dokazivanja i najprije polazi od definicije supstancije. Usprkos ovome, valja promisliti koliko su Spinozine definicije hipotetske, budući da čovjek kao uvjetovan može ono bezuvjetovano samo pretpostaviti. Autorica M. E. Zovko argumentira u korist hipotetskih karakteristika definicije supstancije kod Spinoze, a pod utjecaje Platona: ”Spinozino razumijevanje geometrijske metode ima paradigmu u

⁷² KrV B739.

geometrijskoj proporciji Platonove podijeljene crte i u ontologiji koja podupire podjelu spoznaje na stupnjeve.”⁷³

Određenjem stvarnosti i pojmom supstancije Spinoza pokušava izbjeći pitanje o mogućnosti i razlozima uspostave početnog uzroka, neuvjetovanog uvjeta ili Boga: supstancija je beskonačna tako što je zapravo sveobuhvatna stvarnost koja ima beskonačno mnogo atributa. Ona nije (1) prvi uzrok u lancu istih uzroka ili (2) superiorno biće kao transcendentni uzrok koji nije član uvjetovanog lanca uzroka. Ako bi supstancija bila ili 1) ili 2), onda bi se Spinozi mogla uputiti Kantova kritika iz *Rješenja kozmologijske ideje o totalitetu zavisnosti pojava iz Kritike čistog uma*. Spinoza se pokušao oduprijeti prigovoru u kojem je beskonačna supstancija kontradiktorna kauzalnom zakonu time što ju je odredio kao sveukupnost, a ne prvi ili vrhovni član niza. Spinozin Bog jest *causa absolute prima*, što znači da on proizvodi sve iz nužnosti vlastite biti i stoga na nikakav način ne ovisi o ničemu drugome, ali to ne znači da je on puki početni uzrok ili transcendentni uzrok. Dakle, supstancija ili Bog jest uzrok uzrokovanja, a time se razlikuje od niza uzroka i posljedica u konačnom svijetu.

Ovdje je potrebno pojasniti pojmove transcendentnog imanentnog uzroka i problem određenja Spinozine metafizike kao panteističke (*Deus sive natura*). Je li Bog isto što i priroda ili sveobuhvatni svijet ili ipak nekako posjeduje prioritet u pojmovnom i ontološkom smislu? Važno je biti oprezan i ne svrstati Spinozinu metafiziku pod panteističke odrednice na temelju jedne izdvojene rečenice. Poznato je da Spinoza uvijek u *Etici* izvodi poučak iz onog prethodnog pa je svaki od njih potrebno kontekstualizirati, a ne izdvajati.

Kako objašnjava H. A. Wolfson pojam *immanentno* i *transcendentno* se najčešće suprotstavlja jedan drugome jer se pretpostavlja da su ta dva pojma kontradiktorna. Međutim, ukoliko se pojam transcendentnog shvati kao logički općenitiji pojam od drugih, tada ne mora biti slučaj da mu je pojam imanentnog kontradiktoran:

Termin *immanentno*, dakle (...) označava ne samo uzrok koji se nalazi u svojoj posljedici već i uzrok u kojem je njegova posljedica, jer je temeljno značenje imanentnog uzroka njegova neodvojivost od posljedice. (...) Termin *transcendentno*

⁷³ M. E. Zovko. "Understanding the Geometric Method: Prolegomena to a Study of Procline Influences in Spinoza as Mediated through Abraham Cohen Herrera", 403.

označava ono logički veće i općenito... (...) uzrok, iako imanentan, može se također zvati transcendentnim ukoliko je više općenit od svoje posljedice. Poimanje transcendentnog imanentnog uzroka stoga nije proturječne pojmova.⁷⁴

Prema EIP15, beskonačna supstancija, kao imanentna svojim posljedicama, ne znači doslovce (panteistički) da je Bog u svim stvarima. On je njihov uzrok i centar u kojem jesu i koji je u njima. Dapače, kroz aristotelovsku definiciju imanentnog uzroka sve stvari (kao manje općenite) jesu u Bogu (kao najviše općenitoj ideji); Bog je pojmovno (logički) nadređen. Transcendentno je pak sveobuhvatan, nezavisan i ontološki nadređen. Ovakva odredba imanencije koja nije suprotna transcenciji daje sasvim novu sliku Spinozina objašnjenja i baca sumnju na dodijeljen mu panteizam:

Spinozina izjava o Bogu kao imanentnom uzroku svih stvari dakle nije tvrdnja o istovjetnosti Boga i totaliteta svih stvari; to je samo negiranje stava da je Bog izvanjski i odvojeni nematerijalni uzrok svijeta. Neodvojivost od posljedice je temeljna karakteristika Aristotelova unutarnjeg (imanentnog) uzroka.⁷⁵

Kontekst Aristotelove logike nije jedini u kojem možemo razumjeti Spinozinu metafiziku temeljenu na složenom kauzalnom odnosu. U kontekstu Platonove filozofije i filozofije platonista vrlo je plodonosno razmotriti stvarnost kod Spinoze te odnos supstancije i o njoj ovisnih bića:

...izvorna kauzalnost koja vlada u odnosu *substantia infinita, causa sui* ili *ens a se – modi, res particulares* ili *ens ab alio* (...) oblikovana je prema paradigmatičkoj djelotvornosti imanentnog i transcendentnog prvog uzroka koji je analogan odnosu sudionika i sudioništva, ideje spram predmeta ideje, kako je to shvaćao Platon i platonisti.⁷⁶

Još je argumentiranih razloga za opiranje panteizmu kod Spinoze. Supstancija se sastoji od beskonačno mnogo atributa, čovjek može misliti pomoću atributa mišljenja i protežnosti i na

⁷⁴ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Tracing the Latent Processes of His Reasoning*. Vol I, 322, 323.

⁷⁵ Ibid, 324.

⁷⁶ „...the original causality governing the relationship of the *substantia infinita, causa sui* or *ens a se* to the *modi, res particulares* or *ens ab alio* (...) is modelled on the paradigmatic efficacy of a n immanent and transcendent first principle analogous to the relationship of participans to participatum, idea to its ideatum, as understood by Plato and the Platonist philosophers.“ Iz neobjavljenog teksta: Marie-Elise Zovko, "Spinoza's Platonic Psychology. The stages of knowledge and the procession of reality in the *Ethics*", 5, moj prijevod.

taj način stvara sliku svijeta.⁷⁷ Svijet se zbog toga ne može poistovjetiti s beskonačnom supstancijom jer je on samo jedan njezin modus kojeg čovjek spoznaje mišljenjem i protežnošću. Razlikovanje pojmova *natura naturans* i *natura naturata* također pokazuje razlike između svijeta/prirode i Boga i daje još jedan argument protiv panteizma u Spinoze:

...ovdje trebam objasniti što trebamo razumjeti pod tvorećom prirodom (*Natura naturans*) a što pod stvorenom prirodom (*Natura naturata*)... (...) mi pod tvorećom prirodom razumijemo ono što jest u sebi i sobom se poima, (...) to jest Boga ukoliko se on promatra kao slobodan uzrok. Pod stvorenom pak razumijem sve što proizlazi iz nužnosti Božje naravi, ili što slijedi iz bilo kojeg Božjeg atributa, to jest, sve moduse Božjih atributa, ukoliko se shvaćaju kao stvari koje su u Bogu i koje bez Boga niti mogu biti niti se mogu pojmiti.⁷⁸

H. A. Wolfson naglašava kako su pojmovi *natura naturans* i *natura naturata* samo terminološki preuzeti iz aristotelovske i srednjovjekovne filozofske tradicije. Spinoza ipak naglašava razliku između tvoreće prirode i stvorene prirode naglašavajući djelovanje *per se* i *ab alio*. Samo *natura naturans* djeluje iz vlastite biti ili naravi, dok *natura naturata* djeluje zavisno o tvorećoj prirodi ili zavisno od beskonačne supstancije. Djelovanje iz vlastite naravi kao slobodno djelovanje očigledno je od iznimne važnosti za čitavu Spinozinu ontologiju. Može se reći kako Spinoza uspostavlja dvije vrste kauzalnosti: kauzalnost supstancije i kauzalnost zavisnih bića. Izgleda da supstanciju nužno određuje zakon njezine naravi (*ex solis suae naturae*), odnosno, njezino se djelovanje, određeno kao slobodno, ravna prema tom zakonu. Vidljivo je to i u razlikovanju stvorene i tvoreće prirode. Tvoreća priroda ili Bog sastoji se od beskonačno mnogo atributa, dok se stvorena priroda izražava samo kroz dva atributa, kroz atribut protežnosti i mišljenja.

Zakon refleksivne kauzalnosti objašnjen je kao *uzrok samoga sebe*: „Bog djeluje samo iz zakona svoje naravi i ni od koga prinuđen. Iz ovoga slijedi, prvo, da nema nikakvog uzroka koji Boga izvanjski ili unutrašnje navodi na djelovanje...“⁷⁹ No što znači da supstancija uzrokuje samu sebe? Svakako je s obzirom na gornji navod iz *Etike* potrebno objasniti je li

⁷⁷ Upitno je možemo li u Spinozinoj filozofiji reći da čovjek *stvara* sliku svijeta budući da bi to značilo da čovjekove kognitivne i pojmovne sposobnosti nekako utječu na predmete iskustva i da ih ne spoznajemo onako kako oni jesu.

⁷⁸ EIP29S.

⁷⁹ EIP17C.

unutrašnje uzrokovanje (*ex solis suae naturae*) uistinu uzrokovanje ili ne. Sam Spinoza navodi kako u tom smislu ne može biti riječi o obliku unutrašnjeg djelovanja, a H. A. Wolfson u analizi ove teme piše kako porijeklo ovog pojma i mogući utjecaj dolazi od srednjovjekovnih filozofa, ali i od Descartesa:

Causa sui, poput srednjovjekovne *nužne egzistencije* (...) za Spinozu nije ništa drugo do ukratko rečeno bit supstancije koja uključuje i egzistenciju. (...) Ovaj pojam kod Spinoze nije puka negacija koja bi označavala neuzrokovanost; on znači također nešto pozitivno: to je tvrdnja o samodostatnosti i stoga stvarnoj egzistenciji.⁸⁰

Kako je moguće u sklopu metafizike transcendentnog realizma koju Kant kritizira⁸¹ pod pojmom dogmatske metafizike, gdje nema razlike između pojava i stvari po sebi, odrediti najvišu beskonačnu supstanciju ili Boga kao oslobođenog kauzalnog zakona? Čini se da nije moguće. U konačnici dakle, sloboda supstancije ili Boga ipak je određena apsolutnom nužnošću – nužnošću onoga što proizlazi iz njezine biti.⁸² Pitanje ostaje možemo li i slobodu za čovjeka u analognom smislu definirati kao vrstu samouzročnosti te u kojem smislu? Je li nužno samoodređenje, određenje prema vlastitoj biti zapravo drugim riječima praktična sloboda u kantovskom smislu?

Najvažnija razlika između supstancije i konačnih stvari je u kojoj je mjeri moguće biti određen samo *iz sebe samog*, tj. djelovati iz svoje biti i ne biti određen drugom stvari ili silom. Time se postavlja vrlo važno pitanje i problem: Može li i sam čovjek biti slobodan poput *cause sui* – ukoliko djeluje u skladu sa svojom (istinskom) biti i naravi? Tu se ponovno vraćamo na isto pitanje – postojanje slobode u praktičnom, a ne apsolutnom smislu. Slobodu pak u praktičnom smislu, i za Spinozu i za Kanta čovjek ostvaruje kroz moralno djelovanje koje ujedno izaziva osjećaje najviše vrste ugone.

Unutrašnje uzrokovanje kao nužno uzrokovanje iz vlastite biti ukazuje na nemogućnost transcendentnog realista da izađe iz vlastitog sustava u kojem su prostor i vrijeme odrednice i same božje (slobodne) egzistencije. Takvo uzrokovanje odnosi se na bit same supstancije (*essentia*). Dvojbeno je koliko se ova kritika može uputiti Spinozi budući da

⁸⁰ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol 1, 127.

⁸¹ *KrV* B519.

⁸² Mogućnost slobodnog ljudskog djelovanja možda se nalazi u njezinom beskonačnom broju atributa no u ovom radu ova tematika nije izravno relevantna.

je Bog ili supstancija kod njega beskonačna pa je time problematično određenje prostora i vremena za nju.

Pitanje je li djelovanje *iz biti* nužno ili slobodno odnosi se i na pitanje svrhovitosti prirode i čovjekova djelovanja. Ispitivanje čovjekove racionalne naravi⁸³ ne kao slijepog kauzalnosti uma, već kao odredbe svjesnog djelovanja važan je korak u ispitivanju mogućnosti slobode za čovjeka u Spinozinoj filozofiji.

⁸³ Riječ je svakako o Spinozinom složenom pojmu *conatus* uma. Vidi 2. c. dio disertacije.

2. b. Kantov moralni zakon kao uzrok moralno ispravnog djelovanja i djelovanje prema općoj zapovijedi uma kao oblik umnog života kod Spinoze

Određivanje uzroka djelovanja iznimno je važno u kontekstu njegove kategorizacije kao aktivnog ili pasivnog, kao slobodnog ili neslobodnog djelovanja. Spinoza, kao i Kant, u ovom smislu razmatraju vrste uzroka djelovanja kao vanjski/unutarnji i kao potpun/djelomičan i to u odnosu na kognitivne sposobnosti i njihovo djelovanje na ostale čovjekove sposobnosti. Iako bismo mogli reći kako motivacija za neko djelovanje uglavnom dolazi 'iznutra', tj. motivacija je 'unutarnji' pokretač, ova dva filozofa ne bi je nužno tako okarakterizirali. Pod pojmom unutarnjeg uzrokovanja Spinoza i Kant referiraju se izričito na inteligibilnu čovjekovu stranu, odnosno na um kao uzrok djelovanja. Kad je riječ o vanjskim pokretačima ili motivima za djelovanje, tada se radi o osjetilnosti koja je podložna vanjskom utjecaju pa je svaka tjelesna 'žudnja' ili težnja zapravo izvanjski uzrokovana, naime, naša su osjetila pobuđena i afektirana vanjskim podražajima. Unutarnje uzrokovanje kao uzrokovanje uma posebno zamjetno je u *Kritici praktičnog uma* te u *Etici*, u sferi moralnosti pri opisu umnog života, života mudraca koji svoja djelovanja upravlja racionalno. Um će stoga biti 'odgovoran' i za definiranje dobra i zla. S ovim u vezi potrebno je vidjeti što se događa sa Spinozinim definiranjem ovih pojmova kroz *Etiku*.

Vezano uz pojmove vrijednosnih sudova, odnosno moralne prosudbe čina ili ponašanje, vidljivo je kako, usprkos zadržavanju iste terminologije, kod Spinoze dolazi do promjene u definiciji dobra. Prvu definiciju nalazimo u trećem dijelu *Etike*:

Iz svega toga proizlazi da mi ni oko čega ne nastojimo, ništa nećemo, ni za čim nemamo poriv i ni za čim ne žudimo zato jer to sudimo kao dobro, nego, naprotiv, nešto sudimo kao dobro zato jer oko toga nastojimo, to hoćemo, za tim imamo poriv i za tim žudimo.⁸⁴

Ovdje je za pojam dobra važan redoslijed uzroka i prouzročnog djelovanja. Čini se kao da svi vrijednosni sudovi (sudovi o tome što je dobro i zlo) nastaju s obzirom na njihovu relaciju prema našim htijenjima, porivima, požudama. „Ukoliko opažamo da nas neka stvar aficira

⁸⁴ EIIIP9S.

ugodom ili neugodom, zovemo ju dobrom ili lošom.“⁸⁵ Takvi su sudovi relativni, određeni su svaki put u odnosu na pojedinca, a ne univerzalno, određeni su s obzirom na korisnost i uvjetovani ugodom/neugodom. Oni su, ukratko, subjektivni. Ako bi vrijednosni sudovi bili tako određeni, bilo bi gotovo nemoguće doći do slaganja oko pojma dobra. Međutim, za Spinozu i Kanta to nije slučaj.

Kant dakako, kad piše o motivaciji za neki čin, uzima u obzir čovjekovu osjetilnu stranu, njegovu podložnost vanjskim utjecajima i shodno tome, afektima. Ipak on u *Kritici čistog uma* naglašava mogućnost uma da bude presudan i motivirajući element za djelovanje:

Jer ljudsku volju određuje ne samo ono što podražuje, tj. što neposredno aficira osjetila, nego je u nas moć da pomoću predodžbe o onome što je čak za budućnost korisno ili štetno nadvladamo dojmove na našu osjetilnu moć žudnje. A razmišljanja o tome što je dobro i korisno, osnivaju se na umu. Stoga on daje i zakone koji su imperativi, tj. objektivni zakoni slobode...⁸⁶

Već u predgovoru četvrtom dijelu *Etike* događa se prijelaz u definiranju dobra. Iako Spinoza ondje ponavlja kako *dobro* nije ništa pozitivno u stvarima kada se razmatraju same po sebi, već je relativno u odnosu na subjektivnu prosudbu i usporedbu pojedinca te u odnosu na njegove moduse mišljenja,

ipak moramo zadržati ove riječi. Jer zato što želimo oblikovati ideju čovjeka koja bi bila uzor ljudske prirode u koji bismo se ugledali (*natura humana exemplar*), bit će nam od koristi da ove riječi zadržimo...U onome što slijedi pod dobrim stoga ću razumjeti ono za što s izvjesnošću znamo da je sredstvo kojim se uzoru ljudske prirode, koji sebi postavljamo, sve više približavamo. Pod zlom pak ono što sa izvjesnošću znamo da nas sprječava da se po tom uzoru ravnamo.⁸⁷

Ovdje je definicija dobra zapravo objektivna karakteristika *istinskog modela ili uzora ljudske prirode*. Dobro je sve ono čime se pokušavamo približiti uzoru ljudske prirode. A kakav je taj model ili uzor? To je, prema Spinozi, osoba vođena istinskom spoznajom, adekvatnim mišljenjem, osoba koja nije podložna polovičnoj spoznaji, utjecaju krivih ili lažnih vjerovanja

⁸⁵ EIVP8D.

⁸⁶ *KrV* A802: 10-25.

⁸⁷ EIV predgovor.

i sudova. Nakon opisa i opširnog objašnjenja svakojakih mogućih uzroka i razloga ljudskog 'ropstva' ili podložnosti trpnjama, neugodama i strastima, Spinoza u EIVP18S želi ukratko i preliminarno pojasniti kakav je to istinski model ljudske prirode, kakav je to čovjek koji se ravna samo prema pravilima svog uma. U toj zanimljivoj primjedbi mnogo je toga već utvrđenog ponovljeno, ali se sve opet objedinjuje i Spinoza nudi nove zaključke o relaciji korisno-ugodno-dobro-savršeno-umsko-kreposno. Promišljanje nad pojmovima korisnog i ugodnog u odnosu na um i racionalnost dovodi do novih otkrića u Spinozinoj filozofiji već u ovom dijelu *Etike*. Važan element u gornjem citatu dio je u kojem Spinoza govori o „uzoru ljudske prirode, koji sebi postavljamo...“⁸⁸. Ovaj humanistički primjer čovjeka i njegove istinske prirode pred nas je postavljen *od nas samih*. Tu vidimo snagu ljudskog uma da u ideji oblikuje etički model ili uzor koji bismo konstantno trebali imati pred sobom kako bismo vlastito djelovanje mogli iznova usmjeravati i korigirati.

Pripisivanje egoistično hedonističkog stava u kombinaciji s omalovažavanjem afekata i naglašavanjem jedino onog racionalnog može se očigledno kritizirati ukoliko se ozbiljno razmotre zaključci iz EIVP18S i dalje:

Budući da um ne zahtijeva ništa protivno prirodi/naravi (*natura*), onda on zahtijeva da svatko sebe ljubi te da traži ono što mu je korisno, što je odista korisno, te da teži za onim što čovjeka zaista vodi u veće savršenstvo...⁸⁹

Jasno je da ono *odista korisno* Spinozi ne znači korisno u nekom kratkom periodu vremena, niti korisno samo u pojedinačnoj situaciji za ispunjenje neke sebične težnje ili poriva, niti korisno samo za tijelo. Uistinu korisno ono je što „vodi u veće savršenstvo“ cjelokupno čovjekovo biće tijekom čitavog života. To uistinu *korisno* zaista je *dobro* te je njegovo obilježje univerzalnog značenja za sve ljude, ono je dobro 'po sebi' i dobro 'za sve'. Takvoj vrsti korisnog i ugodnog teže svi ljudi općenito te je promjena definicije dobra temeljena na razumijevanju ovog Spinozinog stava. Težnja svih ljudi općenito k dobru u moralnom smislu kada svjesno nastojimo oko najvišeg dobra ipak nije instinktivna, tj. automatska niti nužna, već je za ostvarenje takve težnje potrebno obrazovanje i kultiviranje.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ EIVP18S.

Važno je točno razumjeti što Spinoza misli kad govori o ljudskoj prirodi, tj. kada govori o pravoj istinskoj ljudskoj prirodi. Pravu ljudsku prirodu dijele svi ljudi, odnosno, u tom slučaju svi posjeduju istu prirodu. Ona se odnosi na očuvanje vlastitog bitka (*conatus*)⁹⁰ kroz postizanje većeg savršenstva tijela i uma, a ono se postiže povećanjem djelovanja ili aktivnosti istih. Sve se mora odvijati u harmoniji sa zapovijedima uma. Povećanje pak i jačanje aktivnosti tijela i uma odvija se u suradnji s afektima. Afekti prate ova povećanja kao i smanjenja sposobnosti uma i tijela. Istinska ljudska priroda ostvaruje se onda kad je um uzrok i vodič djelovanja. Spinoza ovdje izravno govori o tome kako se ostvarenje istinske prirode čovjeka, upravljanje prema svojevrsnom modelu (idealu) čovjeka, najbolje postiže ukoliko se ravnamo prema umskim načelima. Savjete ili preporuke za istinsko življenje Spinoza sažeto i na jednom mjestu ponovno daje na kraju četvrtog dijela *Etike* gdje je jasno što je to djelovanje prema općoj zapovijedi uma, što je to vrlina ili istinsko dobro i ono zapravo korisno.

Svijest o težnji za poboljšanjem djelovanja pridonosi samorefleksiji i time pridonosi potrazi za uvijek sve boljim načinima postizanja istog. Pri tome se područje potrage za dobrim životom zbog čovjekove racionalnosti premješta na područje spoznaje i jedne savjetodavne etike. Samo pod vodstvom uma čovjek shvaća da mu je najkorisnije i najbolje pokušati postići vlastito savršenstvo, a to će činiti ne isključujući povećanje aktivnosti tijela, nego dapače dovodeći u harmoniju ova dva modusa koji su jedinstveni u beskonačnoj supstanciji.

Zbog svega navedenog Spinoza piše o dvjema situacijama: onda kad se ljudske naravi/prirode međusobno slažu i onda kad se ljudske prirode/naravi suprotstavljaju ili sukobljavaju te razloge zašto je tome tako. Prema EIVP32 i 35, ljudi se slažu, njihova je priroda zajednička, onda kad žive pod vodstvom uma. Ukoliko dopuste da neki izvanjski uzroci određuju njihovo djelovanje, i ne samo djelomično, nego u potpunosti, tada ljudi podliježu trpnjama i pasivnim afektima poput tuge, bijesa, mržnje, zavisti i slično. Pri tome se i njihove naravi, budući da *dobro* ne određuju prema pravilima uma, nego prema porivima i nekim drugim vanjskim uzrocima, sukobljavaju. Takvo dobro najčešće se suprotstavlja nekom drugom tzv. dobru, ili je težnja za postizanjem nekog proizvoljno određenog dobra u sukobu s težnjom za postizanjem nekog drugog proizvoljno određenog dobra. Težeći postići nešto što im se u njihovim subjektivnim vrijednosnim sudovima čini kao dobro i korisno,

⁹⁰ Vidi 2. c. dio ovog rada.

ljudi se suprotstavljaju u tim težnjama za ostvarenjem tzv. dobra i postizanjem sreće. Spinoza ovime tvrdi kako je pod vodstvom uma pojam dobra i zla određen nužno i univerzalno: za svakoga je isti. Načela uma određuju što je moralno, a što ne pa se moralne prosudbe temelje na nužnom i univerzalnom pojmu dobra.

kako svatko iz zakona svoje prirode teži za onim što sudi da je dobro i nastoji ukloniti ono što sudi da je loše, i kako je osim toga ono što pod vodstvom uma sudimo kao dobro i loše nužno dobro ili loše, onda ljudi samo ukoliko žive pod vodstvom uma utoliko nužno čine ono što je ljudskoj prirodi, a slijedom toga i svakom čovjeku, nužno dobro...stoga se ljudi među sobom, ukoliko žive pod vodstvom uma, nužno uvijek slažu...⁹¹

Definicije dobra i zla ne mijenjaju se zbog Spinozine nekonzistentnosti ili promjene u mišljenju. Kako navodi A. Youpa,⁹² Spinozina teorija motivacije (želje, težnje, pobude...) sastoji se od dva prikaza psihologijskog poretka vrijednosnih sudova i motivacijskih stanja: a) prikaz njihova poretka za one pojedince koji su *u ropstvu strastima* i, b) prikaz poretka za slobodne pojedince.

Pojedinac koji je u ropstvu onaj je čiji vrijednosni sudovi proizlaze iz njegovih emocija i želja. Slobodan čovjek, s druge strane, netko je čije emocije i želje proizlaze iz njegovih vrijednosnih sudova.⁹³

Youpa ovakav prikaz psihologijskog poretka gdje motivacijsko stanje uzrokuje donošenje suda o dobru/zlu naziva *ekstremni voluntarizam*:

...sve prosudbe o onome što je dobro ili loše ovise o prethodnim motivacijskim stanjima pojedinca. (...) čini se kako slijedi da svi sudovi o onome što je dobro ili loše kauzalno ovise o prethodnim željama.⁹⁴

Dakle, prema Youpi i prema redoslijedu *Etike*, prva definicija dobra i zla koja proizlazi iz ugone/neugode, takva definicija ekstremnog voluntarizma, nastaje samo zbog toga što tako čovjek određen izvanjskim stvarima, pasivan čovjek podređen vanjskim uzrocima,

⁹¹ EIVP35D, tekst podertala autorica disertacije.

⁹² Youpa, A. „Spinoza's Theory of Motivation,“ *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 88(3) (2007): 375–90.

⁹³ Ibid, 376.

⁹⁴ Ibid, 380.

neslobodan čovjek, vidi dobro i zlo. On ga određuje prema svojim subjektivnim željama, pobudama, porivima, žudnjama i pasivnim afektima.

Drugačiju definiciju dobra nalazimo ovdje: „Svatko iz zakona svoje naravi nužno teži za onim, ili se odvrća od onoga što sudi da je dobro ili da je zlo.“⁹⁵ Ovdje je riječ o definiciji dobra koja odgovara shvaćanju slobodnog čovjeka, odnosno onoga koji živi prema općoj zapovijedi uma. Takav pojedinac upravlja svoje djelovanje samo prema pravilima uma. To ne znači kako takav slobodan čovjek pri tome biva potpuno nemotiviran i bez osjećaja (neafektiran). Dapače, Youpa tvrdi kako i um ima sposobnost motivirati,⁹⁶ a tako proizašla motivacija za djelovanje rezultira vrijednosnim prosudbama samog uma.

Dakle, kada Spinoza ispisuje prvu definiciju dobra u trećem dijelu *Etike*, onu koja proizlazi iz onoga što Youpa naziva ekstremni voluntarizam, on ju ne daje u općenitom obliku koji bi trebao biti općevažeci mjerodavan oblik, već takvu definiciju nudi više u antropološkom deskriptivnom obliku iz perspektive običnog čovjeka, čovjeka određenog strastima i iluzijama prve vrste spoznaje. Kasniju definiciju dobra Spinoza daje u kontekstu čovjeka slobodnog od strasti, upravljenog i motiviranog umom i njegovim načelima, ali i čovjeka koji pri tom posjeduje aktivne afekte radosti i ljubavi.

Od EIVP67-73 Spinoza poistovjećuje model ljudske prirode s idealom tzv. 'slobodnog čovjeka'. Ovaj slobodan čovjek predstavlja onoga „tko je vođen samim umom (i)...ima adekvatne ideje“ (EIVP68D). Slobodan čovjek osoba je čije su prosudbe o dobru i zlu utemeljene isključivo na racionalnom poimanju, tj. njegovi vrijednosni sudovi temelje se samo na adekvatnom razumijevanju onoga što je istinski korisno čovjeku.⁹⁷

Kant je bio svjestan mogućnosti stvaranja problema ukoliko u definiranju dobra koristimo već poznatu latinsku terminologiju (*bonum* i *malum*). U drugom poglavlju *Analitike čistog praktičnog uma* on objašnjava bogatstvo njemačkog jezika u terminološkom smislu u kojem postoji razlikovanje pojmova *dobro-korisno-ugodno* i *loše-neugodno-bolno*. Takvo razlikovanje omogućava izbjegavanje problema dvosmislenosti u definiranju:

⁹⁵ EIVP19.

⁹⁶ Youpa, A., „Spinoza's Theory of Motivation,“ 383.

⁹⁷ Jo Van Caeter, „Spinoza on History, Christ and Lights“, PhD diss., (University of Gent, 2016), 153.

Postoji stara formula škola: *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali*; ona ima često točnu, ali za filozofiju i često vrlo štetnu upotrebu, jer izrazi *boni* i *mali* sadrže dvosmislenost za koju je kriva ograničenost jezika i zbog koje oni mogu imati dvostruki smisao.⁹⁸

U njemačkom, jeziku *Kritike praktičnog uma*, postoje izrazi *das Gute* (dobro) i *das Wohl* (dobrobit). Također izraz *das Böse* (zlo) i *das Übel* (bol, nevolja). Kako navodi Kant, termini dobrobiti i boli povezani su sa stanjima ugone ili neugode, zadovoljstva ili nezadovoljstva pa se oni nalaze u sferi osjetilnosti.

Međutim, dobro ili zlo uvijek znače odnos prema volji, ukoliko je ona pomoću *umnog zakona* određena da sebi nešto načini svojim objektom... Dakle, dobro ili zlo se, u stvari, odnose na radnje a ne na osjećajno stanje osobe; i ako bi nešto trebao biti apsolutno dobro ili zlo (u svakom pogledu i bez daljeg uvjeta), ili da se takvim smatra, onda bi to bio samo način djelovanja, maksima volje, te prema tome sama djelatna osoba kao dobar ili zao čovjek, a ne neka stvar koja bi se tako mogla nazvati.⁹⁹

Time što koristi latinske izraze, čini se kao da Spinoza mijenja definicije tih pojmova u *Etici*. Međutim, točno je da bismo za prva objašnjenja pojma dobra mogli koristiti Kantov izraz *dobrobiti* i *boli/nelagode*. Kada Spinoza kaže kako svatko žudi za onim što prosuđuje kao dobro i zlo¹⁰⁰, tada je riječ o dobru i zlu u jednom apsolutnom smislu, ne u smislu dobrobiti i korisnosti za čovjeka, već u smislu dobra po sebi, onog djelovanja koje proizlazi iz općevažne zapovijedi uma. Dobro kojem se općenito teži ne može biti puko subjektivno dobro, relativno dobro, dobro koje proizvodi samo pojedinačnu ugodu. Djelovanje prouzročeno težnjom za takvim dobrom rezultiralo bi narušavanjem istinskih društvenih veza i odnosa budući da bi osobe težile djelovati u vlastitu korist bez obzira na druge.

Svojevrsno razmatranje hipotetske situacije u EIVP72D i S ukazuje na sličnosti koje imaju Spinoza i Kant kad je u pitanju uzrok djelovanja, motivacija te pojam *opće zapovijedi uma*. Poznati Kantov kategorički imperativ moralnog zakona odlikuje se karakteristikom univerzalnosti. Moralno dobra osoba maksime svog djelovanja podvrgava načelu univerzalnosti moralnog zakona. Na taj način moguće je 'provjeriti' je li neko naše planirano

⁹⁸ *KpV* 5:59. ⁹⁹ *KpV* 5:60.

¹⁰⁰ EIVP35D.

djelovanje ispravno ili ne. To pronalazimo i kod Spinoze u smislu zajedničke ljudske prirode/naravi koja proizlazi iz ponašanja osobe koja živi u skladu s načelima uma. On, poput Kanta, pretpostavlja jednu situaciju kako bi dao uvid u neodrživost bilo kakvog drugog načina življenja osim onog usklađenog s moralnim zakonom kojeg nalaže um:

Postavi li se pitanje – Ako se čovjek može vjerolomstvom osloboditi nazočne smrtne pogibelji, neće li ga um općenito savjetovati da bude vjeroloman kako bi sačuvao svoj bitak? - odgovorit će se na isti način: kad bi to um savjetovao, savjetovao bi svim ljudima, te bi tako um općenito savjetovao ljudima da podmuklo sklapaju ugovore, sjedinjuju sile i imaju zajednička prava, to jest, da uistinu nemaju zajednička prava, što je nesklapno.¹⁰¹

Taj *opći savjet uma* uvijek i kod svakoga mora biti isti, jednako vrijediti. Univerzalnost nekog moralno-umskog načela, njegovo opće važenje, mjerilo je za sve naše odluke i djelovanja. Provjerom maksima djelovanja pojedinca tako što se maksimu promatra kroz povećalo univerzalnosti, doći će se do razumijevanja onog kreposnog.: „Djeluj tako da maksima tvoje volje uvijek istovremeno može vrijediti kao načelo sveopćeg zakonodavstva.“¹⁰² Sklad suživota u konačnici se temelji na pronalasku onog zajedničkog: naša zajednička istinska priroda vidljiva je tek onda kad naše ponašanje usklađujemo s moralnim načelima koje nam daje um, naša zajednička priroda je umska.

¹⁰¹ EIVP72S.

¹⁰² KpV A31.

2. c. Svrhovitost umskog *conatusa* u sklopu Kantovog pojma teleologije

Ovo poglavlje bavit će se pitanjima Spinozinog pojma *conatusa* u kontekstu Kantovog pojma teleologije. U tom odnosu moguće je problematizirati i iznaći odgovore vezane uz razumijevanje *conatusa* kao prirodne težnje za samoodržanjem i samoočuvanjem, ali s naglaskom na čovjekovu svjesnost, afekte i namjere. Time će se pokušati približiti njihove udaljene i često kontradiktorne pojmove slobode, autonomije, htijenja i volje. Koliko god se ovaj zadatak činio neuspješnim jer su Kantova i Spinozina filozofija uistinu različite, određenim navodima i argumentima ukazat će se na to koliko velik značaj imaju afekti kao pokazatelji kompleksnosti i ispunjenja težnje za samoočuvanjem. Afekti ugone i neugode (*laetitia et tristitia*) kao ideje stanja tijela pokazuju na kojoj se razini s obzirom na aktivnost ili pasivnost nalazi čovjek.¹⁰³ Afekti ne kao samo stanja afektiranih tijela, nego kao *ideje tih* stanja pokazuju kako prirodna težnja za samoočuvanjem nije slijepi instinktivni nagon kojim čovjek biva upravljan i nošen, već može biti i postati svjesna žudnja. Čim je riječ o osviještenosti neke težnje, već se može govoriti i o upravljanju, namjerama i odlukama kojima čovjek može zadovoljiti tu pobudu. A ako je tako, tada čovjek više nije samo bespomoćan promatrač vlastitog života, on više nije samo u prirodi da bi živio prema zakonima prirode već nešto može dobrovoljno učiniti i promijeniti. Ovo i sam Spinoza potvrđuje u zadnjem dijelu *Etike* uzevši mogućnost oslobođenja od pasivnih afekata i shodno tome, poboljšanja aktivnosti uma i tijela, dolazimo do cjelovite slike i Spinozine namjere za čovjeka.

Pitanje na koji način razumjeti čovjeka, njegovu narav i težnju za očuvanjem u sklopu prirode kojom ravnaju strogi zakoni kauzalnosti, prema vanjskim uzrocima, uzrocima, vezano je uz pitanja svijesti, uma, afekata i slobode. Pojam prirodne svrhe, recipročne ovisnosti i sposobnosti prosudbe kod Kanta donekle će na navedena pitanja dati zadovoljavajuće odgovore. U propitivanju mogućnosti određene autonomije i slobode u *conatusu* koji se može kod čovjeka povezati sa sviješću, pomoći će objašnjenje uloge afekata, a posebno onih aktivnih. Kognitivne sposobnosti u svom međusobnom odnosu i harmoniji kod čovjeka nisu odvojive od težnje za očuvanjem samog sebe jer sudjeluju aktivno u tom procesu, a

¹⁰³ EIIP11S.

intencionalnost koja je njihova karakteristika odražava se time i na težnju za samoočuvanjem racionalnog bića ili umski *conatus*.

Conatus ukoliko se razumije kao svjesna ili samosvjesna težnja za samoočuvanjem na problematičan se način uklapa u razumijevanje Spinozinog mišljenja kao fatalističkog transcendentalnog realizma, kako ga Kant naziva u *Kritici rasudne snage*.¹⁰⁴ Zašto je tako? Ukoliko sve u prirodi, kroz atribut protežnosti i atribut mišljenja, biva podvrgnuto mehaničkoj kauzalnosti, čime Spinoza može opravdati postojanje ove težnje tijela i uma da se očuva, sačuva, poboljša u svojoj aktivnosti, održi i nastavi održavati kao svjesno ili pak slobodno djelovanje *mentis humanae*? Znači li to da je i u čovjeka težnja za samoodržanjem uređena samo nekim unutarnjim mehanizmom i da čovjek ne može njome nimalo upravljati ili na tu težnju utjecati? Koji su dodatni mogući težnje za samoočuvanjem u čovjeka? Već samim definiranjem ove težnje kao umskog *conatusa*, Spinoza postupno prelazi iz sfere tumačenja svijeta kroz puku mehaničku kauzalnost u sferu tumačenja svijeta kroz pojmove svrhovitosti i funkcionalnosti. Moguće je da Kantovo shvaćanje organizama kao prirodnih svrha ponudi dobar smjer u kojem se *umski conatus* može, kao funkcija svakog racionalnog organizma u odnosu na ulogu afekata, razumjeti teleološki, tj. kao svrhovito djelovanje čovjeka kao umskog subjekta koje je odlukom upravljeno.

Zašto je čovjek kroz afekte svjestan pozicije u kojoj se nalazi s obzirom na veću ili manju aktivnost (*savršenstvo*)? Ako nam afekti mogu dati sliku stanja u kojem se nalazimo i ako mogu sudjelovati u oblikovanju i promjeni stanja tijela i uma, tada je u Spinozinoj filozofiji već moguće dopustiti određene koncepte poput mogućnosti svjesnog upravljanja afektima, odnosno njihovog svrhovitog djelovanja i mogućnosti slobode mišljenja. Jesu li afekti samo popratne posljedice težnje za očuvanjem tijela i uma ili njima možemo regulirati nastojanja da se očuvamo odnosno težnju da u svojem biću opstojimo? Zašto je čovjek uopće svjestan vlastite težnje za samoodržanjem i preživljavanjem? Je li moguće da je to zato što ga njegova težnja za samoočuvanjem tjera ne samo da se održi poput nekog jednostavnog organizma, nego da to čini na najbolji mogući način, a to je “držati se zajedničkog života i koristiti, a slijedom toga (...) žudi živjeti prema općoj odluci.”¹⁰⁵ A ako ima namjeru tako upravljati vlastitim umskim *conatusom* da živi u društvenoj zajednici, onda je jasno kako će

¹⁰⁴ *KU* §72:392.

¹⁰⁵ EIVP73D.

to činiti svjesno, namjerno, vodeći se teleološkim viđenjem svijeta. Detaljnom analizom umskog *conatus* (*mentis conatus*) iz *Etike*¹⁰⁶ moći ćemo dobiti odgovor i uvid u to kako čovjek, iako samo *modus* kao i drugi, regulira svoju težnju za samočuvanjem u odnosu na suživot s drugim racionalnim bićima i time odražava posebnu vrstu kauzalnosti uma.

Za Kanta, prema tzv. načelu prosuđivanja unutarnje svrhovitosti svaki organizam kao produkt prirode nije upravlján nekim slijepim prirodnim mehanizmom.¹⁰⁷ Upravo jer je ‘organiziran’, odnosno zato jer ga mi svojim kognitivnim sposobnostima takvim vidimo i doživljavamo, ne može biti bez svrhovite određenosti ili slučajno takvim. Ovdje se on razlikuje od Spinoze koji je stremio k tome da prirodu objasni relacijom uzrok-posljedica kroz mehaničku kauzalnost, a bez izravnog navođenja pojmova poput svrhe i slučajnosti. Beživotnu je materiju isto kao živa bića i organizme pokušao promatrati na jednak način i isto tako im pristupati: “...jer priroda je uvijek i svugdje jedna te ista, a njena sila i moć djelovanja, to jest zakoni i pravila prirode po kojima sve biva i iz jednog se oblika mijenja u drugi, svugdje su i uvijek iste.”¹⁰⁸ Ipak, Spinoza se približava Kantu onda kad pokušava objasniti na koji su način povezani uzrok i posljedica te kad daje prioritet mišljenju i idejama nad protežnošću i stvarima. Vidljivo je to i kod njegovog razumijevanja težnje za samočuvanjem i preživljavanjem koje se kod čovjeka ne odvija bez svijesti i bez afekata.

Za Kanta je razumijevanje prirodnih organizama samo putem mehaničke kauzalnosti izričito nedostatno, a da bi se živa bića uspjela razumjeti, svakako je potrebno teleologijsko načelo:

Izgleda da se u trećoj *Kritici* tvrdi kako nikad ne možemo objasniti osnovna i nužna svojstva onog što Kant naziva ‘organizirana bića’ ili ‘prirodne svrhe’, odnosno, onog što zovemo organizmima, istim mehaničkim zakonima uzrokovanja kojima barem potencijalno možemo potpuno objasniti djelovanje beživotne materije u bezbroj njezinih oblika.¹⁰⁹

¹⁰⁶ EVP25.

¹⁰⁷ *KU* §66:376.

¹⁰⁸ EIII, Praef.

¹⁰⁹ Guyer, Paul: „Organisms and the Unity of Science“. u: *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press 2005, 87.

U ovom radu neće se proširivati interpretacija i navoditi Kantove argumente vezane uz poimanje cjelokupne prirode kao sustava svrha i čovjeka kao posljednje svrhe prirode i time objašnjavati neke od razlika između njega i Spinoze koji se na više mjesta suprotstavlja uvođenju svrhovitosti u cjelinu prirode i ‘uzdizanja’ čovjeka nad ostala prirodna bića¹¹⁰. U tome dostaje napomenuti kako Spinozina kritika o ‘preslikavanju’ svrha iz čovjekova (umjetnog) djelovanja na prirodna djelovanja¹¹¹ i njegove iluzije slobode ne može biti upućena Kantu budući da Kantov pojam svrhovitosti kao načelo prosuđivanja nije konstitutivno, već samo reflektivno načelo. Također, Kant daje sličnu kritiku pojma svrhe uzetu u smislu objektivne svrhovitosti vezanu uz predmete u prirodi kao i Spinoza ako se njihovu svrhovitost shvaća kao izravnu korist za čovjeka. Stvarima u prirodi, poput vremenskih prilika ili životinja i biljaka, iako se uobičajeno naziva probitačnima i korisnima za ljude, ne možemo pripisivati svrhovitost u konstitutivnom smislu, da sve što rade ili što se odvija, da se odvija u svrhu čovjeka. Kant, kao i Spinoza odbija ovakav antropocentrični pogled na prirodu:

Dakle reći, da *zato* što iz zraka padaju pare u obliku snijega, da more ima svoje struje, koje odnose onamo drva izrasla u toplijim zemljama i da opstoje velike uljem napunjene životinje *zato, što* uzroku, koji pribavlja sve te prirodne produkte, leži u osnovi ideja neke koristi za izvjesna bijedna stvorenja (*ljude*), to bi bio veoma smion i proizvoljan sud.¹¹²

Kant ponavlja kako se pojam svrhe ne smije shvaćati dogmatično, nego heuristički, niti može biti predmetom znanosti fizike. Svrhovitost je za čovjeka, tvrdi Kant, samo subjektivan uvjet prosudbe prirode.¹¹³ Kantov fokus u trećoj *Kritici* nije usmjeren na pokušaje objektivnih dokaza o prirodi i Bogu, već na čovjekove sposobnosti opažanja, poimanja, zaključivanje, reflektiranje, na utjecaj prirode na njegovu osjetilnost i osjećaje pa je sukladno tome i *Kritika teleolojske rasudne snage* kao drugi dio *Kritike* usmjerena na čovjekove osjetilne i

¹¹⁰ EIP36App, EIV Praef.

¹¹¹ EIP36App: “...kako u sebi i izvan sebe nalaze mnoga sredstva koja uvelike pridonose postizanju njihovih koristi, kao npr. oči za vid, zubi za žvakanje, biljke i životinje za hranu, sunce za rasvjetu, mora za uzgoj riba itd. (...) onda je to dovelo do toga da sve prirodno smatraju kao sredstva za svoju korist; a kako znaju da su ta sredstva pronašli, ali da ih nisu sami napravili, onda imaju povoda vjerovati da je netko drugi ova sredstva pripremio za njihovu uporabu. (...) I zato se ova predrasuda pretvorila u praznovjerje (...) i to je bio uzrok zašto se svatko trsio razumjeti finalne uzroke svih stvari...”

¹¹² KU §63:369, moj italic.

¹¹³ KU 5:390f.

kognitivne sposobnosti u odnosu na prirodu, a ne na prirodu samu i neovisnu o onome tko ju želi spoznati, tj. subjektu. Proizlaze li iz toga kakvi dokazi o umskim idejama te čemu će teleologijsko načelo rasudne snage kasnije u Kantovim djelima poslužiti, ostaje sada sa strane za ovo istraživanje.

Kantovo i Spinozino viđenje svijeta zaista se razlikuje no ono što je u ovom poglavlju namjera jest podrobnije objasniti Spinozin pojam težnje za samoočuvanjem u kontekstu Kantovog pojma recipročne ovisnosti i prirodne svrhe i propitati odbacuje li Spinoza svaku vrstu teleologije. Djeluju li priroda ili čovjek kao dio prirode svrhovito ili ne pitanje je kojim su se bavili i Spinoza i Kant. Prirodne događaje naivno shvaćene kao namjerno upravljane s obzirom na potrebe čovjeka, kritiziraju oba filozofa.

Aktivni afekti u Spinozinoj filozofiji ipak mogu biti intencionalno kontrolirani, što bi moglo razjasniti Spinozino izjednačavanje čovjeka s ostatkom prirode u kojoj mu je ipak omogućeno ispunjenje svrhe i cilja postizanja vlastitog usavršavanja. Nadalje, ne želi se tvrditi ništa više ili manje toga. Cilj poglavlja nije dokazivati ili opovrgavati jasne Spinozine stavove o *causi sui* kao nesvrhovitom izvoru i imanentnom uzroku koji “nužno postoji, samo iz nužnosti svoje naravi jest (...) i djeluje ne iz slobodne volje ili iz apsolutne dobrohotnosti, nego iz apsolutne Božje naravi ili beskonačne moći.”¹¹⁴ Kant je u ovom pogledu dao vrlo jasnu i strogu kritiku na više mjesta i svojih djela navodeći kako je spinozizam prava posljedica dogmatske metafizike, u kojem su prostor i vrijeme bitne odrednice izvornog bića ili uzroka svijeta.¹¹⁵ Koliko je Kantova kritika upućena spinozizmu, a ne samom Spinozi ostaje otvoreno i problematično pitanje čiji odgovori premašuju tematiku ovog rada. Međutim, potrebno je ipak ukazati na potrebu razlikovanja Kantove kritike jednoga i drugoga. To je povezano dakako s pitanjima povezanosti beskonačne supstancije s prostorom i vremenom budući da ona prema svojim beskonačnim atributima ostaje kompleksan pojam.

Može se tvrditi kako kod Spinoze ne postoji razdvojenost fizike od metafizike pa stoga on zapada u probleme dokazivanja onog što nadilazi osjetilno i iskustveno, a onda je primoran predložiti neke neispitane, iskustveno nedokazane (dogmatske) poučke iz kojih dalje izvodi dokaze. Budući da Kant prihvaća ovo razdvajanje i objašnjava njegove razloge, on ne mora

¹¹⁴ EIP36App.

¹¹⁵ Vidi detaljno u: O. Boehm, *Kant's critique of Spinoza*, 16.

нити тежи доказивати умску идеју узрока свијета, већ сврhovitost у природи promatra као regulativno načelo за sposobnost prosudbe:

Kako bi se razlikovalo fiziku od metafizike nužno je suzdržati se od pitanja ‘jesu li prirodne svrhe namjerne ili nenamjerne’ (5:382). Kontradikcija u suprotstavljenim stavovima u vezi ovog pitanja (realizam vs. idealizam prirodnih svrha, 5:391-395) može se izbjeći ‘vezom svrha u природи’ ne kao dokaza за posebnu kauzalnost u природи, nego samo као subjektivan uvjet prosudbe prirode (5:390f).¹¹⁶

Kant tvrdi како organizme u природи možemo razumjeti teleološki, dakle као prirodne svrhe. Kako bi nešto u природи moglo biti prirodna svrha ono mora zadovoljiti sljedeće uvjete: 1. dijelovi takvog organizma mogućí su samo kroz njihov odnos i vezu s cjelinom organizma, 2. dijelovi takvog organizma moraju se povezati u jedinstvo cjeline tako da su međusobno jedno drugome uzrok i učinak forme, 3. održavanje jednog dijela uzajamno zavisi od održavanja drugog, što znači како jedan dio proizvodi sam sebe.¹¹⁷ Uvjeti će se bolje razumjeti kroz Kantov primjer sa stablom kao organizmom i primjerom prirodne svrhe. Jedno stablo stvara drugo po prirodnim zakonitostima. Ali ono što je zanimljivo jest da je novonastalo drvo istog roda. ”Tako ono proizvodi samo sebe prema rodu, u kojemu se drvo s jedne strane као učinak, a s druge као uzrok, postojano održava као rod.”¹¹⁸ Drvo može proizvoditi samo sebe i rastom. Ovdje Kant zanimljivo razdvaja pojmove mehaničkog prirasta veličine od prirodnog rasta jer je prirodni rast specifičan i kompleksan budući da biljka rastom ne samo pridodaje vlastitoj veličini nego ujedno i pretvara elemente i sastojke koje dobiva iz tla i vode pa mi u tome ”nalazimo takav originalitet stvaralačke moći te vrste prirodnih bića, da u tome beskrajno daleko zaostaje svaka umjetnost...”¹¹⁹ Listovi i pupoljci stabla као njegov dio ipak ga као cjelinu održavaju, jer bi bez lišća i pupova propalo, a opet oni ne bi mogli opstati bez cjelokupnog organizma, tj. stabla. Dakle samoodržanje i samoočuvanje pojedinog organizma ovisi како o njegovoj cjelini, tako i o dijelovima. Ovdje dakle, u *Analitici teleološke rasudne snage* Kant uvodi pojam prirodne svrhe (*Naturzweck*) i dokazuje како biljke i životinje, odnosno organizmi, jesu jedini primjeri prirodnih svrha. Ova kauzalnost koju nalazimo kod organizama kauzalnost je koja ide u oba smjera - dio organizma je i uzrok opstanka

¹¹⁶ M. Willaschek, *Kant-Lexicon*, 1658.

¹¹⁷ *KU* §65: 373.

¹¹⁸ *ibid.*

¹¹⁹ *ibid.*

organizma i učinak opstanka cjelokupnog organizma. List je, proizvedeći hranu za cijelo stablo, uzrok opstanka stabla, ali ni bez čitavog stabla, list sam za sebe ne bi postojao, pa je list onda ujedno i 'učinak' čitavog stabla. Ovakvu kauzalnost u oba smjera, kaže Kant, ne nalazimo nigdje, već samo u prirodi, tj. kod organizama ili prirodnih svrha.¹²⁰

Ovo, navodi Kant, ne može biti shvaćeno pomoću našeg uobičajenog modela kauzalnosti, jer "kauzalna veza, ukoliko se pomišlja samo razumom, jest veza koja sačinjava niz (uzroka i učinaka) koji uvijek ide prema dolje, u jednom smjeru (*immer abwärts geht*)" (KU, §65, 5:372). Kako bismo se uskladili s ovime, Kant pretpostavlja, moramo pojmiti stvaranje i funkcioniranje organizama pomoću pojma svrhovite (*nexus finalis*), a ne samo mehaničke ili djelatne kauzalnosti (*nexus effectivus*)...¹²¹

Spinoza pak smatra kako organizmi ipak nisu uzroci samih sebe jer je njihov uzrok beskonačna supstancija. Kant organizme sagledava kao prirodne svrhe jer zadovoljavaju uvjet posebne vrste kauzalnosti u oba smjera - recipročne ovisnosti (sami su svoji vlastiti uzroci i u isto vrijeme učinci). Ne samo to, oni su prirodne svrhe jer mogu rasti, prehranjivati se, samoobnavljati, odnosno samoodržavati se. Dakako, organizmi to nisu u apsolutnom smislu jer, iako primjerice nastavljaju osigurati opstanak roda, sam rod nisu uzrokovali. Ovo znači kako bića samo u određeno ograničenom smislu mogu biti sami sebi uzroci, ali ne kao *Natura naturans*. U tom samoodržavanju je dodirna točka sa Spinozom. I za Spinozu bića, tj. organizmi, iako kao *natura naturata* ovise o *natura naturans* ili supstanciji, ipak imaju (ograničenu) sposobnost i mogućnost samoodržavanja. Čini se da, kako bi se ispravno interpretiralo umski *conatus*, Spinoza treba uključiti u svoj sustav i *nexus finalis* što je donekle napravio objašnjavajući na koji način to čovjekov um kao *modus atributa* mišljenja može biti uzrokom, ne svog opstanka, ali svoje aktivnosti i aktivnih afekata. Time je otvorio mogućnost za interpretiranje "djelovanja pod vodstvom uma" kao posebne vrste kauzalnosti slične Kantovoj recipročnoj ovisnosti u organizama kao prirodnih svrha.

Svaka stvar, koliko je do nje, nastoji ustrajati u svom bitku. (...) Nijedna stvar nema u sebi ništa čime bi mogla biti uništena ili što bi ukinulo njen opstanak, nego se,

¹²⁰ Pojam *Bildungstrieb* (formativni nagon) njemačkog biologa i antropologa utjecao je na Kantov razumijevanje prirodnih svrha, a sam ga Kant navodi u KU §81: 424. Vidi više u: Willaschek, M., Kant Lexicon, 295-296, 299. ¹²¹ P. Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, 93.

naprotiv, suprotstavlja svemu što bi njen opstanak moglo ukinuti; stoga, koliko može i koliko je do nje, nastoji ustrajati u svom bitku...¹²²

Spinoza težnju za samoočuvanjem pripisuje ne samo čovjeku, već svim stvarima prirode. Svaka tako stvar ne sadrži u sebi ništa što bi ju uništilo, već naprotiv, ima snažnu težnju za očuvanjem same sebe (*suum esse conservare conatur*). Kao i tijelo, čovjekov um teži vlastitom očuvanju i povećanju aktivnosti. "Um (...) nastoji u svom bitku istrajati u neodređenom trajanju i tog je svog nagona svjestan."¹²³ Također, tijelo i um kao modusi, ujedinjeni u jednoj supstanciji zajedno imaju težnju za očuvanjem. Težnja za samoočuvanjem u isto se vrijeme odnosi i na um i na tijelo, a to znači da ako je tijelo nečim izvan njega oslabljeno, to utječe na um i na smanjenje njegove aktivnosti.

Prema H. A. Wolfsonu, Spinozin pojam *conatusa* odgovara stoičkom pojmu *horme* te se smatra kako je moguć povijesno filozofski utjecaj stoika na Spinozu (i) po ovom pitanju. Ovo osporava autor J. Miller argumentirajući kako pojam *horme*, preveden kao nagon ili instinkt zapravo označava pojedinačnu pobudu koju subjekt doživljava u određenoj situaciji kao odgovor na posebne vanjske podražaje. Međutim to nije slučaj kod Spinozinog određenja težnje za samoočuvanjem. Za Millera,¹²⁴ Spinozina težnja za samoočuvanjem kao trajni nagon ili osviještena težnja (volja) puno je složenija od pojma *horme* i bliža je stoičkom pojmu *oikeiosis*. Taj pojam obuhvaća u jednom želju za samoočuvanjem i želju za življenjem u društvenoj zajednici. Ovo zaista odgovara Spinozinoj teoriji o težnji za samoočuvanjem. Čovjek shvaća da kako bi se očuvao i preživio, ali i više od samo toga, treba drugog čovjeka, treba društvo i zajednicu. Što su više članovi takve zajednice upravljani umom i aktivnim afektima, to je takva društvena zajednica korisnija u smislu ispunjenja težnje za očuvanjem i za povećanjem umske težnje. Ovu misao treba imati na umu i kad je riječ o teleološkom promišljanju čovjekove težnje za samoočuvanjem. Svojevrstu težnju bića za očuvanjem vlastitog života i težnju za opstankom opisuju i Descartes i Hobbes no ovim uspoređivanjem nećemo se baviti ovdje.¹²⁵

¹²² EIIP6D.

¹²³ Ibid, P9.

¹²⁴ Jon Miller, *Spinoza and the Stoics*, (Cambridge; Cambridge University Press, 2015), 100-143.

¹²⁵ Detaljnu usporedbu i analizu vidi primjerice u: Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 130-157.

Spinozino objašnjenje težnje za održanjem vlastitog bitka također ima sličnosti s Platonovim promišljanjem o ljudskom ponašanju i naravi.¹²⁶ Naime, Platon naglašava, kao i Spinozu u svojem objašnjavanju težnje za samoočuvanjem, iznimnu važnost prirodne težnje i želje za onim što je na dobrobit, što je korisno i dobro u tumačenju ljudskog ponašanja i djelovanja.

U završnom petom dijelu *Etike, O moći razuma ili o ljudskoj slobodi (De potentia intellectus sue de libertate humana)* Spinoza opisuje najvišu težnju čovjeka za samoočuvanjem¹²⁷, a to je umski *conatus (summus Mentis conatus)*. Ne zalazeći u ovom dijelu disertacije u opis postizanja i ispunjenja najvišeg nagona kroz treću i najvišu vrstu spoznaje, ipak je na ovom mjestu relevantno napomenuti kako Spinoza i prije petog dijela gdje izravno definira težnju uma za samoočuvanjem, određuje što je “najkorisnije”, najbolje, što se “potpuno slaže s našom naravi” i što je za čovjeka najizvrsnije u tom pogledu:

Dakle, čovjeku ništa nije korisnije nego čovjek; ništa izvrsnijeg ljudi ne mogu željeti za očuvanje svog bitka nego to da se svi u svemu tako slažu da svi umovi i sva tijela tvore gotovo jedan um i jedno tijelo te da svi istovremeno nastoje, koliko mogu, sačuvati svoj bitak, te da svi za sebe istovremeno traže ono što je općenito korisno za sve. Iz toga slijedi da ljudi koji su upravljani umom, to jest ljudi koji pod vodstvom uma traže ono što im je korisno, ne žude za sebe ničemu što ne bi željeli i drugim ljudima, te su pravedni, vjerni i poštenu.¹²⁸

Pod vodstvom uma kristaliziraju se pojmovi korisnog, dobrog i kreposnog u Spinoze: korisno postaje univerzalno korisno, univerzalno dobro je dobro za sva racionalna bića zajednice, dobro je ono čemu se u toj zajednici teži intelektualno. Ovdje moraju sve kritike upućene Spinozi u smjeru egoistične težnje pasti. Jasno je kako je umska težnja jedna viša razina od običnog instinkta za preživljavanjem i da je ona svjesno nastojanje za samoočuvanjem u pravom smislu kao umskog bića te u suživotu s drugima. U tom suživotu s drugima djelovanja nisu kontrolirana mehaničkom kauzalnošću nego načelom svrhovitog djelovanja prema umskim principima, djelovanja su podvrgnuta reflektivnoj prosudbi.

¹²⁶ U dijalog o tome što je to zajedničko za raznolike vrline, dolazi se do zaključka kako je to, između ostalog, težnja za ostvarenjem onoga što je na dobrobit svih. Vidi više u Platon, Menon 73b -c; 74b. Ovu sličnost između Spinozinog i Platonova promišljanja o ljudskoj naravi uočava i argumentirano objašnjava M. Elise Zovko u: *Naturalism and Intellectualism in Plato and Spinoza*, u: *Freiheit und Determinismus*, ur.. A. Arndt, J. Zovko, Erlangen: Wehrhahn, 2012.

¹²⁷ EVP25.

¹²⁸ EIVP18S.

Prema Kantu, čovjek teži ne samo opstati, nego i živjeti dobro i moralno. On ima prirodan interes za moralnost:

Ljudska duša (kao što ja mislim da se to nužno događa kod svakog umnog bića) ima prirodni interes za moralitet, premda taj interes nije nepodijeljen i praktično pretežan. Učvrstite i povećajte taj interes, pa ćete naći da je um veoma poučljiv...¹²⁹

Taj prirodan interes kao prirodan poriv potrebno je 'kultivirati'. Čovjek kao biće u prirodi može djelovati svrhovito, odnosno, može pred sebe postaviti neke ciljeve i nastojati ih ostvariti. To je svrhovito djelovanje u "tehničkom smislu" kako ga Kant opisuje u drugom uvodu u *Kritiku rasudne snage*. Kad djeluje moralno, on nastoji djelovati prema određenim načelima uma, ali ipak, kao osjetilno biće koje nije izvan prirode, mora koristiti prirodu kako bi ostvario svoje namjere i dostigao ciljeve. Sposobnost djelovanja i odlučivanja koje se odupire utjecaju pasivnih patoloških afekata i privatnih pobuda Kant naziva kulturom discipline ili stege¹³⁰. Ova sposobnost povezana je uz težnju uma koju je potrebno razvijati i 'trenirati' da se odupire "despotizmu požuda". Kant ju određuje negativno, a jednako kao i Spinoza, nagone naziva okovima. Njih se moguće osloboditi razvijanjem sposobnosti mišljenja i razumijevanja, odnosno realizacijom umske težnje. Spinoza slično govori o upravljanju afektima čime na neki način upravljamo i našom težnjom za samoočuvanjem, a to se upravljanje može nazvati kultiviranjem afekata tako što ih možemo transformirati, oslabiti, skratiti...

Jednostavna tijela, kada nisu u kontaktu i interakciji s drugim tijelima, samo nastavljaju djelovati, gibati se i funkcionirati onako kako su to činili na početku. Ovo je parafraza zakona inercije kojeg su neki od interpretatora i proučavatelja¹³¹ Spinoze i njemu pripisali kroz pojam metafizičke inercije. Ovakva tijela ili predmeti nastavljaju djelovati, gibati se i ponašati onako kako je to nagonom u njima određeno i to se ne mijenja sve dok se ne susretnu s nečim izvan njih. To znači kako su motivi ovakvih stvari nevezani uz samosvjesne svrhe i namjeravane ciljeve i planove, a njihova pokretačka i motivacijska snaga leži inherentno u njihovom ustrojstvu pod vodstvom 'zakona težnje'. Taj zakon težnje za samoočuvanjem samo je

¹²⁹ *KrV* A830/B858.

¹³⁰ *KU* §83: 432.

¹³¹ Zastupnici ne-teleološkog tumačenja Spinozinog *conatusa*, između ostalog su John Carriero, J. Bennet i drugi. Vidi više u: John Carriero, "Conatus and Perfection in Spinoza" *Midwest Studies In Philosophy*, no. 35 (prosinac, 2011) DOI:10.1111/j.1475-4975.2011.00216.x; Jonathan Bennett, "Teleology and Spinoza's Conatus" *Midwest Studies In Philosophy* 8 (1) (svibanj, 2008) DOI:10.1111/j.1475-4975.1983.tb00464.x.

sastojak slijepog determiniranog kauzalnog slijeda, a sva objašnjenja događaja i djelovanja kroz pojam svrhe i svrhovitosti mogu se na taj način reducirati na djelatne uzroke i pojmove poput privlačnosti (ugode) i odbojnosti (neugode).

Ovakvom shvaćanju Spinozina pojma može se prigovoriti navodeći neke od poučaka *Etike* koji su suprotni tzv. zakonu inercije kao primjenjivom na sve stvari i bića. Prema Spinozi, stvari ne samo da teže očuvati svoj bitak, one se i “suprotstavljaju svemu što bi (...) njihov opstanak moglo ukinuti...”¹³² Ne samo da se održavaju u stanju koje je za njih dobro i korisno dok ga nešto izvanjsko ne promjeni, nego se i aktivno odupiru i suprotstavljaju promjeni. Također vezano uz umsku težnju, um ne teži samo misliti o onim idejama koje trenutno ima, već se pokušava riješiti loših ideja, ideja koje smanjuju njegovu sposobnost djelovanja. To čini transformacijom pasivnih afekata u aktivne, odnosno ”um je odvrćen od zamišljanja onoga što njegovu moć i moć tijela smanjuje”.¹³³ Obilježje proaktivnosti u težnji tijela i uma očituje se u njihovom suprotstavljanju svemu onome što njihovu moć oslabljuje i smanjuje. U tom suprotstavljanju i težnji k promjeni na bolje, tijelo i um nisu upravljani nekim tvrdim zakonom prirode, već težnjom koja ima snažne elemente afektivnog u sebi. Um je svakako svjestan težnje tijela i zbog te svijesti (ideja stanja tijela), čovjek je sposoban djelovati teleološki, odnosno sa svrhom i namjerom. Zato je problematično argumentirati u korist inercijskog tumačenja teorije *conatusa*. J. Carriero, iako zastupnik ne-teleološkog tumačenja Spinozine filozofije, u svojoj interpretaciji *conatusa* u napomeni piše kako ostavlja:

otvorenim pitanje čini li Spinozu činjenica da on misli kako stvari djeluju tako da povećavaju vlastiti bitak teleologom u nekom modernom smislu. To je teško pitanje. (...) način na koji Spinoza razmišlja o pojedinačnim stvarima, njihovim dijelovima i cjelini u *Ep.32* čini se bliskim načinu na koji će Kant kasnije razmišljati o organizmima i prirodnim svrhama...¹³⁴

¹³² EIIIP6D.

¹³³ EIIIP12 i P13.

¹³⁴ Yitzhak Y. Melamed (ur.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 162.

Iz *Pisma 32* čitamo kako Spinoza odgovara H. Oldenburgu na pitanje vezano uz dijelove stvari u odnosu na cjelinu neke stvari spram cjeline neke druge u prirodi.¹³⁵ Spinoza u svom objašnjenju navodi važnost naravi dijelova da se nekako prilagođavaju jedan drugome u “najužem mogućem skladu” i onda oni tako tvore zajedno jednu cjelinu (jedno biće). Ako su naravi nekih stvari toliko različite, tada naš um o njima ima zasebne ideje o svakom pa je svaka ta ideja - predodžba cjeline. On daje primjer krvi koja se sastoji od različitih dijelova (vrsta stanica). Ipak po nečemu sve te različite dijelove krvi objedinjujemo u cjelinu pojma krv. Spinoza je ovdje na tragu Kanta kada objašnjava važnost ljudskog uma u promišljanju odnosa dio-cjelina. U ideji o cjelini koju formira um nalazi se i pojam zajedničke funkcije i moguće svrhe dijelova za cjelinu, odnosno integrirano funkcioniranje kao cjelina. Empirijski različite stvari prema pukoj mehaničkoj kauzalnosti ne može se objediniti u neku cjelinu. Ipak, um u svojoj ideji cjeline upravo to čini i to prema teleološkom načelu. Organizam kao cjelina s toliko različitih dijelova i vrsta stvari može biti objedinjen idejom uma koji ga promatra kao funkcionalnu svrhovitu cjelinu.

Nasuprot pobornika inercijskog ne-teleološkog tumačenja Spinozinog pojma težnje da stvar samu sebe očuva, postoje i oni¹³⁶ koji argumentiraju u korist teleološkog objašnjenja. U ovom se radu, s obzirom na teoriju nastojanja samoočuvanja kao univerzalne karakteristike stvari i stvarnosti u cjelini i ulogu afekata u toj težnji, argumentima više priklanja ovoj skupini autora. U svojoj novoj knjizi Don Garrett navodi kako Spinoza ”potpuno i konzistentno prihvaća legitimnost mnogih teleoloških objašnjenja” te je ”u svom stavu o teleologiji i teleološkim objašnjenjima najbliže Aristotelovom stavu.”¹³⁷ Steven Smith također priznaje Spinozu kao teleologa u kontekstu čovjekova djelovanja i tvrdi kako je: ”Spinozina konativna teorija ljudske motivacije prepuna teleološkog sadržaja pa ju pokušaj reduciranja na puke fiziološke ili biološke nagone ne može zanijekati.”¹³⁸

Jedno od mjesta iz *Etike* naglašava važnost svjesnosti težnje za samoočuvanjem i time razlikuje težnju tijela od težnje uma:

¹³⁵ Benedikt Spinoza, *The Letters* [Ep.] u: *Spinoza: Complete Works*, prev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002).

¹³⁶ Don Garrett, E. Curely, P. Hoffman, Steven B. Smith...

¹³⁷ Don Garrett, *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), 323.

¹³⁸ Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life*, 57.

Ovaj nagon (*conatus*), kad se odnosi samo na um, naziva se volja, a kad se odnosi na um skupa s tijelom naziva se porivom (*appetitus*)... Nadalje, između poriva (*appetitus*) i požude (*cupiditas*) nema nikakve razlike osim što se požuda uglavnom odnosi na ljude ukoliko su svjesni svojih poriva pa se stoga može definirati ovako: Požuda je poriv sa svijesti o njemu.¹³⁹

Um je, dakle, svjestan svojih poriva, a tu svjesnu težnju Spinoza zove požudom (*cupiditas*). Unatoč tome što slabljenje aktivnosti tijela utječe na aktivnost uma, a pri tome se pojavljuju razni afekti neugode, i um je sposoban, zbog svjesnosti te težnje za samoočuvanjem djelovati u obratnom smjeru i pred sebe postavljati takve ideje koje povećavaju aktivnost tijela i posljedično onda opet uma.¹⁴⁰

Iz uvoda u četvrti dio *Etike*, vidljivo je kako Spinoza koristi teleološki 'rječnik' te time ne niječe mogućnost objašnjenja djelovanja stvari u teleološkom smislu. Ono s čime se možemo složiti, a zajedno s Garrettom, jest činjenica da Spinoza niječe svrhovitost djelovanja beskonačne supstancije ili Boga, ali to ne znači da niječe i ne priznaje ljudsko djelovanje kao usmjereno prema nekom cilju ili za neku svrhu.

Čini se lako moguće da Spinoza u predgovoru ne prihvaća da priroda kao cjelina djeluje k jedinstvenom cilju, ali ne negira da svaka stvar u prirodi djeluje u svrhu *vlastitog* samoočuvanja. Nema, naravno, nedosljednosti u prihvaćanju teleologije za sve pojedinačne stvari s jedne strane – kako se implicira u E3P6 – i odbacivanju teleologije Boga-ili-Prirode s druge. Ovo je stoga što su pojedinačne stvari po definiciji konačne, dok je Spinozin Bog-ili-Priroda beskonačan i zato nije obuhvaćen doktrinom *conatusa*.¹⁴¹

Razlika između Kanta i Spinoze po pitanju teleologije leži u razumijevanju ideje o uzroku svijeta i prirode, pri čemu sveukupnost prirode za jednoga ukazuje na mogućnost zamišljanja inteligibilnog uzroka koji ("kao da") stvara sa svrhom i namjerom, dok za drugog sveukupnost prirode jest dio sveukupnosti uzroka svijeta, a kako uzrok svijeta ne djeluje svrhovito, tako ni cjelina prirode ne djeluje svrhovito. To ne znači da pojedinačne stvari u prirodi, a među njima i čovjek, ne mogu djelovati svrhovito.

¹³⁹ EIIP9S.

¹⁴⁰ EIIP12D.

¹⁴¹ Garrett, *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, 325.

Povrh toga, još jedan od argumenata za teleološki smisao objašnjenja djelovanja pojedinačnih stvari, bića i čovjeka u Spinoze jest analogija vezana uz paralelizam atributa protežnosti i mišljenja. Garret je na tragu približavanja Kantove i Spinozine filozofije u tom pogledu, iako izričito ne navodi Kanta, onda kad objašnjava ovu analogiju: "...s obzirom na doktrinu kauzalnog paralelizma atributa, nešto analogno i paralelno mehanizmu (*u atributu protežnosti*) moralo bi biti istinito i za atribut mišljenja."¹⁴² Dakle, ako se prihvati mehanička kauzalnost u atributu protežnosti, nije sporno prihvatiti, makar samo u smislu eksplikacije i regulativno za prosudbu, teleološko načelo u atributu mišljenja. Mehanička kauzalnost nužan je element čak i svrhovitog djelovanja jer bez nje ne bismo mogli ništa izvesti. Ovakvo mišljenje vrlo je blisko Kantu kad je riječ o čovjeku kojeg se promatra kao osjetilno biće u prirodi i kao biće razuma¹⁴³ i autonomne volje.

Ono što je kod Spinoze zamjetljivo u odnosu težnje tijela i uma jest asimetrija.¹⁴⁴ Asimetrija ide u korist umu i time podcrtava snagu inteligibilne ljudske prirode. Kako autorica navodi, um je sposoban ne samo voditi računa o tijelu preko umskih ideja stanja tijela, nego je sposoban razmišljati o tome što bi povećalo sposobnost djelovanja tijela. Umski *conatus* nije samo održavanje svog opstanka, već je i povećanje vlastite sposobnosti djelovanja/mišljenja.

Cupiditas ili *conatus* ili *appetitus* dakle poprimaju različita lica: samoočuvanje može dobro funkcionirati na različitim stupnjevima, može se prepustiti slijepoj sili 'vanjskih uzroka' (*caeca cupiditas*) ili može djelovati pod vodstvom uma.¹⁴⁵

"Uzrok koji se naziva finalnim nije ništa drugo do sam ljudski poriv ukoliko se on razmatra kao početak neke stvari ili prvotni uzrok."¹⁴⁶ Ako ovu Spinozinu misao povežemo s definicijom težnje za samoočuvanjem kao poriva sa svijesti o njemu, onda čovjek može biti finalni uzrokom neke stvari kroz svoju težnju. Iako je ova težnja prirodna, u naravi svake stvari, ona nije 'slijepa', nje je čovjek svjestan kroz afekte. Čineći ono što našu aktivnost uma i tijela povećava, osjećamo istinsku ugodu. Prema raznim vrstama aktivnih afekata kao pokazateljima uzlazne putanje težnje za samoočuvanjem može nam biti jasno, možemo biti

¹⁴² Ibid, 339.

¹⁴³ Čovjek razumijevan kod Kanta kao *phenomena* i *noumena*, KrV B294-316.

¹⁴⁴ Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 154-156.

¹⁴⁵ Melamed, *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, 244.

¹⁴⁶ EIVApp.

svjesni, da djelujemo dobro. Pasivni afekti ili strasti onda kad se jave, ukazat će nam na to da se naše djelovanje smanjilo i da smo prešli iz aktivnog u trpno stanje tijela i uma. Spinoza zato i strastima kao pasivnim afektima, koliko god oni bili shvaćeni negativno, daje novu namjenu u pozitivnom smislu – oni pokazuju kako je trenutno čovjekovo stanje nekorisno, nepoželjno i u konačnici opasno pa iz njega treba nastojanjem (težnjom) izaći. Bez pasivnih afekata kao odraza smanjenja težnje za očuvanjem samoga sebe čovjek bi bio indiferentan prema svojoj lošoj poziciji i time ne bi postojao mogući izlaz iz takvog stanja. Aktivni afekti pak svojom najvišom vrstom ugone nekako ‘privlače’ čovjeka k razumijevanju i moralnom djelovanju. Stoga, i aktivni i pasivni afekti imaju značajnu ulogu ili svrhu u ostvarenju naše težnje za opstankom. K tome, ”ono za čime nastojimo vođeni umom (*ex ratione conamur*) nije ništa drugo do razumijevanje”¹⁴⁷ pa je svrhovitost pozitivnih afekata ispunjena u umskoj težnji, odnosno u postizanju razumijevanja stvari, prirode i nas samih.

¹⁴⁷ EIVP26.

d. Poznavanje uzroka afekata kao nužan uvjet oslobađanja od ropstva pasivnim afektima

Spinozina teorija afekata u svojoj podlozi ima teoriju o spoznaji posljedice preko njezinog uzroka.¹⁴⁸ U uzroku stvari leži njezina definicija i objašnjenje, a Spinozin racionalizam optimističan je u smislu mogućnosti objašnjenja svih stvari u prirodi kroz njihove bliže uzroke pa sve do početnog i prvog uzroka koji dalje nema vlastiti uzrok, sve do uzroka samog sebe (*causa sui*). Važnost napominjanja uzroka u definiciji osjećaja nije samo puko deskriptivna, već je to dio Spinozinog nauma o oslobađanju od ropstva strastima: onda kada znamo uzrok naše strasti, možemo takvu strast pretvoriti iz trpnje u djelovanje. U procesu objašnjenja djelovanja neke stvari ili bića, Spinoza nalaže povratak na njegov istinski uzrok ili uzroke, a na tom putu čovjek će se osloboditi mnogih iluzija i zabluda koje ometaju spoznavanje. Tako i u refleksiji samoga sebe, vlastitog djelovanja i afektivnog stanja, Spinoza preporučuje istu metodu - potragu za uzrocima i razlikovanje osobina stvari:

Strasti (*affectus*) mržnje, bijesa, zavisti itd., razmatrane po sebi, slijede iz iste nužnosti i sile prirode kao i sve druge pojedinačne stvari. Po tome one pokazuju na određene uzroke kojima ih se može razumjeti, te da imaju određene osobine koje su naše spoznaje jednako dostojne kao i osobine bilo koje druge stvari koja nas raduje kad je motrimo.¹⁴⁹

Aristotel, kao netko tko je prvi dao jedno cjelovito i sustavno objašnjenje pojava kroz učenje o četiri uzroka, zauzima utjecajno mjesto u kontekstu uloge spoznaje uzroka za Spinozin katalog afekata. U *Metafizici* Aristotel izlaže pretpostavke o mudracu - znanje o uzrocima jedna je od karakteristika mudre osobe: „...i dalje, u svakoj znanosti onaj tko je točniji i sposobniji poučavati o uzrocima taj je i mudriji...”¹⁵⁰ Što je što za Aristotela nije predmet metafizike i filozofije, ali zašto je (*ne*)što, koji mu je uzrok i posljedica, istinsko je pitanje

¹⁴⁸ EI, Aks. III i IV.

¹⁴⁹ EIII Praef.

¹⁵⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. Tomislav Ladan (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1992), A I., 982 a 13-15.

kojim se treba baviti¹⁵¹. Ako to pogledamo u kontekstu Spinozine misli, jasno je kako se oba filozofa slažu u tvrdnji da je uzrok neke pojave, tj. sposobnost eksplikacije posljedice iz njezina uzroka, mjesto početka procesa spoznavanja koje onda može voditi k istinitom znanju te uslijed toga adekvatnom ponašanju. Približavajući se spoznavanju uzroka nekog događaja, djelovanja i situacije omogućujemo otvaranje konteksta za pojmove poput odgovornosti i dobrovoljnog ponašanja. Znanje o uzrokovanju stvari omogućuje adekvatno očekivanje posljedica nekog djelovanja i to u tehničkom smislu. Znanje o vezi uzroka i posljedice nužan je uvjet za anticipaciju određenog djelovanja u određenim uvjetima, ali je ujedno važno za prosudbu djelovanja čak i u moralnoj sferi.

Spinoza tvrdi: ako želimo razumjeti svoja djelovanja i ponašanja, ali i svijet oko sebe i druge pojedince, moramo biti u mogućnosti znati niz uzroka koji je doveo do pojedinog djelovanja ili pojave. „Spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka i uključuje je u sebi“¹⁵². Ovo spoznavanje nije obično neproduktivno teoretiziranje već se direktno odražava na čovjekovu praktičnu stranu kroz moralnost. Ako nismo u mogućnosti spoznati niz uzroka našeg predmeta proučavanja, jedino nam preostaje zbunjenost (*omnia confundunt*¹⁵³) i nepotpunost spoznaje. Jednako kao i s ontološke strane, tako i sa spoznajne, bića i stvari svoju garanciju nalaze u svom uzroku te u konačnici u prvom ili neuzrokovanom uzroku. Stoga je na jednom stupnju (intuitivne) spoznaje, moguć izravan uvid, preskokom niza uzroka, izravna spoznaja stvari.

Gotovo u svakom poučku, dokazu i primjedbi trećeg dijela *Etike* Spinoza uvijek uspoređuje i postavlja u odnose prethodno opisane afekte. Uvijek su jedan s drugim povezani u složenu mrežu međusobnih utjecaja, ukidanja, povećanja ili smanjivanja intenziteta, u odnosu su s drugim afektima, s imaginacijom, sjećanjem, motrenjem afekata i emotivnih stanja drugih ljudi, i sl. Opisujući i nabrajajući ljudske afekte Spinoza ne prikazuje neku općepoznatu psihologiju čovjeka. Iako je svima jasno kako smo primjerice uvijek sretni kad se nešto dobro dogodi osobi koju volimo, Spinoza ne govori o tome tako što samo opisuje uobičajeno emotivno ponašanje, on kroz svoja osnovna načela teži utemeljiti i razumjeti

¹⁵¹ „jer zašto napokon se svodi na pojam stvari, dok je prvotno zašto uzrok i počelo...“, ibid 983 a29. Vidi dalje u: *Phys.* 194 b17-20.

¹⁵² EI Aks. IV.

¹⁵³ EIP8S2.

osjećaje koji imaju važan utjecaj na čovjekovo djelovanje, a sve vodeći se eksplikacijom posljedice iz njenog uzroka.

Nikada u Spinozinom prikazu ne pronalazimo nijedan afekt izoliran od drugih. Od P13 do P50 afekti su postavljeni u suodnos i taj suodnos Spinoza vrlo precizno određuje i komentira. Uloga težnje za samoočuvanjem, pamćenja, imaginacije i empatije značajna je za taj dio *Etike*.

Zbog te isprepletenosti afekti se mogu učiniti previše kompleksnima i gotovo nedokučivima no ono što je začuđujuće jest da ih takva relacijsko objašnjavanje samo još bolje i jasnije objašnjava. Kada u definiciji afekata ne bismo pronašli poveznice s drugim afektima, ostali bismo istinski zbunjeni. No Spinoza u definiranju afekata kreće od osnovnih ili primarnih afekata na koje kasnije nastavlja i nadograđuje svoj prikaz u kojem pronalazimo svu njihovu brojnost i raznolikost. Upravo zbog takve strukture koju on provodi iznenađujuće je lako pratiti međudjelovanja osjećaja te je moguće otkriti složene veze koje povezuju afekte. Stoga nam Spinoza ukazuje na neke odnose između afekata kao što su sukobljavanje, nadjačavanje, međusobno poticanje ili ukidanje, itd., koji su do njegova razmatranja ostali neistraženi, primjerice, povezanost dvaju afekata kao što su ljubav i sažaljenje, naklonost i ogorčenje te vezu između sposobnosti zamišljanja i osjećaja.

Izvanjske stvari neprekidno aficiraju tijelo koje je dio prirodnog poretka (*Ordo naturalis*). Osim što je tijelo aficirano prisutnim izvanjskim predmetima i tijelima, ono može biti aficirano i predodžbama tih predmeta ili tijela, tj. umskim idejama.

Afekti vezani uz ideje imaginacije vrlo su važan korak u Spinozinom pojašnjenju procesa nastanka osjećaja. U drugom dijelu *Etike*, dodatku poučku 17 pronalazimo prve riječi o tome. Ideje imaginacije mogu se javiti uvijek kad postoji neka prethodna trpnja (*affectio*) tijela, što znači da možemo zamišljati onaj predmet koji nas je u prošlosti aficirao. Budući da su afekti ideje stanja tijela,¹⁵⁴ ideje imaginacije imaju važnu ulogu. Tako, ako zamislimo da "neka stvar ima neku *sličnost* s objektom koji um obično aficira ugodom ili neugodom, mi ćemo je ljubiti ili mrziti" čak i ako ta slična stvar nije djelatni uzrok našeg afekta.¹⁵⁵ Sposobnost osjećaja ovisi o sposobnosti analognog razmišljanja, prisjećanja i asocijacije te

¹⁵⁴ EIIID3.

¹⁵⁵ EIIP16.

tako afekt ne mora nužno svaki put biti uzrokovan utjecajem vanjske stvari na naše tijelo, već sam um može 'čuvati' ideje stanja tijela kad je bilo afektirano i onda ih u danom sličnom trenutku aktivirati da djeluju u obliku afekta.

Ideje imaginacije važan su element u tzv. kolebanju duše, tj. u dvojbi vezanoj uz afekte koji su naoko suprotni, poput mržnje i ljubavi. U isto vrijeme, kaže Spinoza, možemo voljeti i mrziti neku stvar zahvaljujući tome što je stvar koja je izvor neugode "u nečemu slična" nekoj drugoj stvari koja nas obično aficira ugodom. Ovu sličnost mi prepoznavamo uz pomoć ideja imaginacije, mi zamišljamo neku drugu stvar koja je slična ovoj koja nas aficira, a takve ideje uvijek su praćene nekim afektom ugone ili neugode. Kolebanje duše javlja se dakle kad istovremeno osjećamo prema jednoj stvari neke protivne strasti, a to je moguće budući da se u čitavom tom procesu sudjeluje imaginacija. Spinoza čak uspoređuje kolebanje duše, odnosno stanje u kojem prema istoj stvari osjećamo oprečne osjećaje, s dvojmom vezanom uz ideje imaginacije (*dubitatio imaginationem*). Jednako kao što se dvojba javlja kad neki pravilni slijed pojava koje se obično događaju prekine neka iznimka ili slučajnost, isto tako se može doći i u stanje u kojem nismo sigurni što osjećamo. Osim što se to događa zbog zamišljanja sličnosti izvanjskih stvari koje nas aficiraju, u ovom se stanju čovjek može naći i zbog toga što "od jednog te istog tijela može biti aficiran na mnoge načine" "jer je ljudsko tijelo složeno iz više individua različite prirode".¹⁵⁶ Čini se kao da su ideje imaginacije, kad je riječ o afektima, nešto što se spontano javlja te su potaknute nekom vrstom asocijacije. Nešto zamišljamo na temelju neke uobičajenosti u nizu ili sličnosti koja zatim potiče sposobnost imaginacije. Osim stanja u kojem se emotivno 'kolebamo', ideje imaginacije sudjeluju i onda kad istodobno osjećamo neke afekte na način afektivne asocijacije, tj. ako smo nekad u isto vrijeme osjetili primjerice sažaljenje i tugu, onda ćemo i sljedeći put kad osjetimo tugu, osjetiti sažaljenje.¹⁵⁷ Kroz imaginaciju ćemo se prisjetiti onog pratećeg afekta kojeg ćemo nakon toga i osjetiti budući da se prije javljao sa sadašnjim afektom. Spinoza drži kako iz prirode imaginacije slijedi da, ako zamišljamo da netko tko nam je sličan nešto osjeća, mi bivamo nužno aficirani istim osjećajem kojeg on ima.¹⁵⁸ Dakle, zbog toga što imamo sposobnost zamišljati ne samo stvari i događaje, nego i osjećaje, ljudsko tijelo nije određeno samo neposrednim izravnim promjenama koje se događaju pod utjecajem nazočnih izvanjskih

¹⁵⁶ EIII P17S.

¹⁵⁷ EIII P14.

¹⁵⁸ EIII P21.

predmeta i stvari, već je također određeno složenom strukturom ideja imaginacije, emotivne memorije i onog što danas zovemo empatijom. Jednako tako i čovjekov um, koji je ideja zbiljski postojećeg čovjekovog tijela¹⁵⁹, teži zamišljati stvari i prisjećati se predmeta koji povećavaju sposobnost djelovanja tijela te teži zadržati one ideje koje isključuju ideje stvari koje umanjuju sposobnost djelovanja. Naravno, svako prisjećanje i ideju imaginacije prati neki afekt pa na taj način uzroci naših osjećaja nisu samo izvanjske stvari, nego i naše vlastite ideje i sjećanja.

Žudnja, stanje ugone i neugode za Spinozu su osnovni afekti i svaki drugi afekt moguće je objasniti kroz aspekt ova tri. Svi drugi afekti kombinacije su ova tri i ne samo da objašnjenje nekog afekta pronalazimo u njima, već svi ostali osjećaji "proizviru iz ovih triju".¹⁶⁰ Žudnja kao takva uvijek prati svaki afekt, ona je "danost zbog koje je sam um određen da nešto misli više nego nešto drugo."¹⁶¹ Iako su požude jedna od druge s obzirom na predmet žudnje vrlo različite, Spinoza smatra kako je neizostavni element svakog osjećaja upravo neki oblik požude. U svojim pojašnjenjima Spinoza pod imenom požude (*cupiditas*) želi sabrati "sva nastojanja ljudske prirode, koje označavamo imenima poriva [*appetitus*], volje [*voluntas*], požude ili nagnuća [*impetus*]"¹⁶²

Djelovanje i trpnja, aktivnost i pasivnost, sastavni su dio definiranja afekata. Djelovanje je uvijek pozitivno i u tom smislu označava neku ugodu, dok je neugoda trpnja. Vrlo važna komponenta svakog osjećaja za Spinozu jest promjena. Na taj su način definirane neugoda i ugodu. To su promjene čovjekovih stanja, pri čemu se ugodu pojavljuje kada iz nekog lošeg stanja, Spinozinim riječima – stanja manjeg savršenstva, čovjek prelazi u neko bolje stanje, stanje većeg savršenstva. Za neugodu vrijedi obratno. Ako ne bi postojala

¹⁵⁹ Ovaj zanimljiv odnos uma i tijela kao modusa dvaju atributa, mišljenja i protežnosti, potrebno je dublje proučiti te je tema o kojoj se u literaturi o Spinozinoj filozofiji intenzivno polemizira. Vidi više u primjerice: Michael Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), Beth Lord, *Spinoza's Ethics*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), Yirmiyahu Yovel (ur.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. (Leiden: Brill, 1994). Pitanje što je zapravo tijelo i kakav je njegov odnos s umom u ovom radu istražuje se u kontekstu promišljanja o uzročnosti afekata gdje se razotkriva kako uzroci afekata nisu samo izvanjske stvari, nego to mogu biti sjećanja i druge umske ideje. U proučavanju afekata Spinoza postupno objašnjava kako su ideje u stanju povećati ili smanjiti sposobnost djelovanja tijela i to u povezanosti sveobuhvatne težnje za samoočuvanjem (*suum esse conservare*).

¹⁶⁰ EIIP11S.

¹⁶¹ EIIDA.

¹⁶² EIIDAExp.

promjena,¹⁶³ već bi se ljudi uvijek nalazili u nekom dobrom i savršenom stanju, čovjek ne bi uopće osjećao ugodu. Neugoda nije neki nedostatak ugone nego promjena ili prijelaz iz nekog stanja u kojem je čovjekovo djelovanje bilo moguće u stanje u kojem čovjek ne može djelovati već naprosto trpi ili mu je mogućnost djelovanja znatno smanjena. Iz ovoga je razvidno da afekti nisu stanja u kojima se čovjekov um i tijelo nalaze, već su to promjene ili prijelazi iz jednih stanja u druga.

Navodeći tri primarna afekta, Spinoza kreće u prikaz jednog kataloga osjećaja koje ne ukazuju samo na promjene određenih stanja čovjekovog uma i tijela uzrokovanih pojedinačnim stvarima koje ga aficiraju, već također ukazuju na međuljudske odnose. Izuzev jednostavnog dvostranog utjecaja izvanjske stvari ili osobe koja aficira i aficirane osobe, Spinoza prikazuje višestruki odnos koji je moguć pri pojavi afekta. Tako ovaj sociološki aspekt proširuje popis afekata koje čovjek može imati, pa afekti poput suosjećanja, ponosa, sažaljenja, zavisti, ljubomore i sl., svi mogu biti promatrani s obzirom na međuljudske odnose i s obzirom na čovjekove reakcije spram afekata drugih ljudi, tj. s obzirom na empatiju. U ovom kontekstu K. Green piše o tzv. refleksivnim afektima i oponašanju afekata.¹⁶⁴ Refleksivni afekti upravo su afekti temeljeni na suosjećanju, empatiji i oponašanju afekata.

Spinoza spominje i ono što je opće poznato – ljudi mijenjaju svoje stavove i osjećaje prema nečemu s obzirom na odobravanje ili neodobravanje drugih ljudi te s obzirom na njihove popratne emotivne reakcije.¹⁶⁵ Ako netko voli neku stvar, vrlo često ćemo je i mi voljeti, ako pak netko mrzi stvar koju mi volimo, možemo postati neodlučni i kolebljivi u našoj naklonosti prema tom predmetu/stvari. Ta korelacija afekata i snažan utjecaj zajednice koja odobrava ili ne odobrava određenu emotivnu reakciju pojedinca povezana je kod Spinoze dakako sa zajedničkom ljudskom umskom prirodom i pojmom univerzalnosti po pitanju načela djelovanja. U afektu primjerice ljubavi ili mržnje spram neke stvari utjecaj afekta onog drugog u našoj zajednici na određen je način također utjecaj izvanjske stvari na pojedinca. Zbog toga takav utjecaj treba oprezno razmatrati i propitivati koliko je on strast, tj. trpnja, a koliko je aktivan afekt.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ G. Boros, J. Szalai, O. I. Tóth (ur.), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, (Budimpešta: Eötvös Loránd University, 2017), 124 - 142.

¹⁶⁵ EIIP31.

Spinoza smatra da postoji toliko vrsta strasti ugone, neugode i požude koliko je predmeta koji nas aficiraju i s obzirom na brojne načine na koje oni mogu aficirati naše tijelo. Uz to, svaki se naš afekt može intenzivirati ili oslabiti ovisno o tome kako se 'okolina osjeća', odnosno koje afekte imaju ljudi oko nas s obzirom na isti aficirani predmet.

Kao što je već rečeno, Spinoza će objasniti mnoštvo osjećaja uz pomoć temeljna tri afekta, afekta ugone, neugode i požude. Pri definiranju svakog od njih, neizostavan dio bit će napomena uzroka strasti, bio to izvanjski predmet, naša unutarnja predodžba (ideja) ili nečiji osjećaj. Ako smo mi sami uzrok našeg osjećaja, a ne neka izvanjska stvar, onda je taj osjećaj već sam po sebi djelovanje, tj. aktivnost našeg uma i tijela. S tim na umu, važno je pokušati biti uzrokom vlastitog afekta u svakoj mogućoj situaciji. To podrazumijeva važnost uvida u uzrok afekta, a ukoliko je uzrok izvanjski, samim tim uvidom i spoznajom, njegovo uzrokovanje nema više toliko snažan utjecaj kao kad smo možda pretpostavljali neki drugi uzrok ili ga uopće nismo mogli definirati. Bitno je na ovom mjestu razumjeti da za Spinozu spoznaja uzroka nekog afekta ili djelovanja u kojem saznajemo kako je taj uzrok izvanjski i u sklopu je prirodnog poretka prema mehaničkoj kauzalnosti i prirodnim zakonima znači kako je njegov utjecaj na nas trpni, mi postajemo pasivni u odnosu na takav uzrok. Uzrok aktivnog afekta ne može biti takav da nas u našem djelovanju i mišljenju čini pasivnima, pretpostavljen uzrok afekta koji time dobiva snažniji utjecaj na nas trebao bi ležati u nama samima, odnosno proizlaziti iz uma.

Ljubav kao kompleksan osjećaj prema Spinozinom objašnjenju je "ugoda praćena predodžbom izvanjskog uzroka". Onaj tko ljubi osjeća također i zadovoljstvo (*acquiescentia*) zbog prisutnosti ljubljene stvari/osobe, a to se zadovoljstvo pojačava ugodom "onoga koji ljubi". Već u samoj definiciji ljubavi, koja je vrlo neobična s obzirom na tumačenja tog osjećaja nekih filozofa¹⁶⁶, možemo otkriti korijene Spinozine etike. Ljubav nije, za Spinozu, "volja onoga koji ljubi da se spoji s ljubljenom stvari",¹⁶⁷ već je osjećaj ljubavi nešto što se javlja pri pojavi same predodžbe (*idea*) ljubljenog predmeta. Stoga se može zaključiti kako ova vrsta ugone koja se pojavljuje u afektu ljubavi ne mora biti neki egoistično-hedonistički oblik ugone budući da nastaje i pri pukom predočavanju/zamišljanju ljubljenog predmeta.

¹⁶⁶ Platon, *Simpozij* 193a: "Ljubav je naziv za čežnju prema cjelovitosti..." *Simpozij* 206a 10: "Ljubav je težnja za trajnim posjedovanjem dobra." Aristotel, *NE* 1155b34: ljubav se očituje samo kroz uzajamnu naklonosti.

¹⁶⁷ EIII Def. Af. VI, Ex.

Dakle, nije riječ o nekom obliku posjedovanja ili ugone proizašle iz posjedovanja ili susreta s ljubljenim predmetom, već može nastati i samo iz predodžbe nekih kvaliteta ili ideala koje smatramo vrijednima ljubavi.

Mržnja je neugoda koja se javlja pri predočavanju nekog izvanjskog uzroka. Dosljedno tome da uгода povećava moć čovjekova djelovanja, a neugoda umanjuje, stvar koju volimo nastojat ćemo "prisposobiti ili prizvati u sjećanje", "imati ju nazočnom te je sačuvati", a onu koju mrzimo nastojat ćemo "ukloniti ili uništiti".¹⁶⁸ Nizom poučaka, dokaza i postavki, Spinoza može u poučku 45 četvrtoga dijela *Etike* tvrditi kako "mržnja nikad nije dobra" budući da ono što mrzimo nastojimo uništiti, a kad je riječ o "mržnji na čovjeka", uništiti drugo ljudsko biće, prema Spinozi "je zlo" te nije u skladu s prirodnom težnjom za samooučuvanjem svakog čovjeka koji živi pod vodstvom uma.¹⁶⁹ Iako je jasno što Spinoza misli kad je u pitanju mržnja te ostali afekti koji iz nje proizlaze, s afektom ljubavi nešto je kompliciranije. Naime, ljubav može biti prekomjerna¹⁷⁰ Prema poučku 43 četvrtoga dijela – u kojem se govori o tome kako uгода može biti prekomjerna i loša budući da, ako se odnosi spram tijela, aficira jedan njegov dio više od drugih te time može nadmašiti sva ostala djelovanja tijela te utjecati na sveukupnu sposobnost djelovanja – ljubav, zato jer je po definiciji vrsta ugone, može postati prekomjerna i zbog toga loša. Ova prekomjerna ljubav sklonost je koja nije pod utjecajem uma.

Jednako kao i drugi afekti, afekt ljubavi i mržnje mogu biti postojaniji ako "nastupi novi uzrok ljubavi/mržnje kojom se ona hrani",¹⁷¹ to je naime, odobravanje drugih ljudi. Ovdje se pokazuje višestruka veza čimbenika nekog afekta o kojoj je prije bilo riječi. Specifičnost reakcije na tuđe osjećaje iskazuje se i po pitanju ljubavi i mržnje: ako mislimo da nas netko mrzi (bez nekog razloga), mi ćemo njega također zamrziti,¹⁷² budući da ćemo, kako je već napomenuto, vrlo često osjećati isti osjećaj koji primijetimo da osjeća nama slična stvar. Ako pak čovjek počne voljeti stvar koja ga mrzi i koju je stoga "uobičajio motriti s neugodom", čovjek će početi osjećati ugodu.

¹⁶⁸ EIIP13S.

¹⁶⁹ EIVP45D i S.

¹⁷⁰ EIVP44.

¹⁷¹ EIIP31D.

¹⁷² EIIP40 i P27.

Također, ljubav kao i mržnja mogu se spriječiti ako posve ili dijelom ukinemo njihov uzrok¹⁷³ što znači da je intenzitet ovih afekata moguće smanjiti ako njihove pretpostavljene uzroke razmotrimo te shvatimo kako to možda nisu jedini uzroci ili čak uopće nisu uzroci naših osjećaja mržnje i ljubavi. Tada je moguće doći do prosudbe o krivici ili nevinosti onoga tko prema nama osjeća mržnju zbog razumijevanja uzroka njegove mržnje pri čemu još možemo osjećati i ugodu nastalu na temelju tog razumijevanja, tj. povećavanjem naše sposobnosti mišljenja. Na ovaj stav Spinoza nadovezuje jednu puno značajniju misao – stvari koje smatramo slobodnim u stanju smo više voljeti ili mrziti od stvari koje smatramo nužnima.¹⁷⁴ Spinoza ovaj zaključak izvodi na temelju više poučaka te na temelju spomenutog poučka u kojem govori o razmatranju uzroka afekata.

Samostalno i neovisno bivanje i samo-objašnjivost označitelj je slobode kod Spinoze. Ako uvidimo kako postoji više uzroka nekog afekta, tada ćemo osjećati nešto spram nužne stvari, stvari koja kao uzrok ne stoji "sama, nego kao da je s drugima uzrok ove strasti".¹⁷⁵ Ako pak uzrok neke svoje strasti opažamo po sebi, bez drugih uzroka, "samim tim ćemo je ljubiti ili mrziti, i to najvišom ljubavi ili mržnjom koje iz dane strasti mogu proizaći". Kroz ove Spinozine misli možemo otkriti elemente stoičkog utjecaja. Naime, budući da uzroke naših strasti možemo razumijevati kao nužne, same strasti neće postati *prekomjerne* niti će ih biti nemoguće obuzdati ili spriječiti. Ovakav nazor u kojem primarnost zauzima razumijevanje i spoznaja stvari u prirodi kao nužnih svakako potiče umjerenost i toleranciju. Obuzdavanje strasti olakšava nam spoznaja o tome kako su nastale strasti nužna posljedica nekih izvanjskih uzroka na koje mi ne možemo utjecati ili prekinuti tu kauzalnu vezu.

U poučku 33 trećeg dijela Spinoza govori o još jednom važnom elementu ljubavi – onaj tko voli, želi i očekuje od voljene osobe/stvari ljubav zauzvrat.¹⁷⁶ Budući da ćemo stvar koju volimo željeti sačuvati te joj željeti dobro, htjet ćemo da poveća svoju sposobnost djelovanja, odnosno da osjeća afekt ugone, i to s nama kao uzrokom te ugone, što putem deduktivnog zaključivanja vodi do toga da ćemo u konačnici htjeti da nas voli. Ovaj fenomen uzvratne ljubavi moguće je razumjeti ne kao egoistični zahtjev osobe koja voli, već kao altruističnu težnju da stvar/osoba koju volimo osjeća isto što i mi, ugodu, tj. ljubav. Afekti

¹⁷³ EIIP4.

¹⁷⁴ EIIP49.

¹⁷⁵ EIIP49D.

¹⁷⁶ EIIP33.

poput naklonosti, precjenjivanja, milosrđa, oholosti, zahvalnosti usko su povezani s afektom ljubavi. Mada naizgled među njima ne pronalazimo sličnosti, Spinoza nam ukazuje na to da su nekako svi ti afekti povezani s ljubavlju; naklonost je vrsta ljubavi koju osjećamo prema nekome tko je "drugome učinio dobro",¹⁷⁷ precjenjujemo nekoga onda kad također zbog ljubavi do njega držimo više no što je to opravdano,¹⁷⁸ milosrđe je ljubav koju osjećamo prema drugome čovjeku izražavajući pri tome ugodu i radost zbog tuđeg dobra i neugodu i tugu zbog tuđeg zla,¹⁷⁹ oholost pak jest isto ljubav ili "sebeljublje", prekomjerna i neopravdana ljubav prema samome sebi,¹⁸⁰ a zahvalnost proizlazi iz ljubavi, pri čemu čovjek koji je zahvalan teži činiti dobro onome koji iz istog afekta ljubavi nama učinio neko dobro.¹⁸¹

Afekti koji proizlaze iz afekta ugone mnogobrojni su no svaki od njih zasebna je vrsta ugone pa prema tome mogu biti pozitivni ili negativni. Budući da ugoda može biti prekomjerna, tj. kako Spinoza tvrdi, može obuhvatiti jedan dio tijela iznimno i time oslabiti čovjekovo sveukupno djelovanje, tako i afekti koji izvire iz ugone mogu biti loši po sposobnost djelovanja čovjekova uma i tijela. Tako je primjerice afekt nade na neki način povezan s afektom straha. Iako je nada vrsta ugone, a strah vrsta neugode, oni se ipak vrlo često pojavljuju zajedno. Oba nastaju pri predočavanju nečega o čemu dvojimo, čiji je ishod neizvjestan pri čemu je nada ugoda povezana s dvojbom, a strah neugoda. Oba su afekta nestalna upravo zato jer se temelje na dvojbi rezultata, procesa ili događaja neke stvari, a kad im se ta dvojba ukine, nastaju dva sasvim nova afekta:¹⁸² pouzdanje i očaj. Pouzdanje nastaje iz nade onda kad više ne dvojimo o ishodu neke buduće ili prošle stvari već osjećamo samo ugodu zbog toga što možemo zamisliti/prispodobiti neku prošlu ili buduću afekciju tijela kao da je stvar koja nas aficira prisutna u ovom trenutku pred nama pa nema razlike između 'nazočne', 'buduće' ili 'prošle' stvari. Postajemo sigurni u pozitivan ishod stvari, u onakav ishod koji će povećati našu sposobnost djelovanja i time osjećamo ugodu jednako kao da nas je ta stvar izravno u sadašnjosti aficirala ugodom. Ako pak prestanemo dvojiti o ishodu te ga zamišljamo kao lošeg, tada se javlja osjećaj očaja.

¹⁷⁷ EIIDA19.

¹⁷⁸ EIIDA21.

¹⁷⁹ EIIDA24.

¹⁸⁰ EIIDA28.

¹⁸¹ EIIDA34.

¹⁸² EIIDA15Exp.

Još jedna vrsta ugone jest zadovoljstvo samim sobom,¹⁸³ a ono nastaje kad motrimo vlastitu sposobnost djelovanja. Ponos je također povezan s ugodom¹⁸⁴ koja nastaje onda kad smatramo da je neki naš čin vrijedan tuđe pohvale.

Kao jedan od spomenuta tri bazična afekta, požuda ili težnja (*cupiditas*) izvor je brojnih osjećaja. Zanimljivo je kako Spinoza u definiranju ovih osjećaja nema namjeru pobrojati ih određujući ih kao pozitivne i negativne, nego promatra najprije njihove uzroke te ih derivira do one mjere u kojoj se pokazuje koji afekt leži u njihovoj osnovi. Vrlo je važno ovdje primijetiti kako su najčešće uzroci ono što čini neki afekt specifičnim, a poznavati uzroke osjećaja, onako kako se čini da ih je Spinoza znao, bitan je dio u suzbijanju i kontroli negativnih osjećaja i u procesu povećanja djelovanja uma i tijela. Tako afekti kao što su čežnja, dobrohotnost, želja za osvetom, bijes, surovost, zabrinutost, nadmetanje, hrabrost, malodušnost, prepast, skromnost, častohleplje, raskalašenost, škrtost, itd., sve jesu neki oblik težnje ili požude. Kako bismo odredili jesu li ti osjećaji pozitivni, potrebno im je odrediti uzrok. Ako je njihov uzrok neka izvanjska stvar čije djelovanje smanjuje našu sposobnost djelovanja (pa time osjećamo neugodu) ili nas takvo djelovanje prekomjerno aficira ugodom, odnosno aficira isključivo jedan dio tijela ili uma, tada je takav afekt trpnja, tj. on je negativan. Ako smo pak mi sami uzroci vlastitih afekata koji proizviru iz težnje, onda su takvi osjećaji vrsta djelovanja pa su stoga, prema Spinozinom definiranju, pozitivne.

Pod ovim pravilom potrage za uzrocima i odnosa afekata i našeg djelovanja ili trpnje Spinoza u katalogu afekata nabraja i definira afekte. Neki od njih isprva nam se čine kao pripadajući aktivnosti, a ne pasivnosti no pod pravilom traženja njihovih uzroka, Spinoza će ih jasno smjestiti na ispravnu stranu.

Čežnja je primjerice prema Spinozi trpnja, a ne djelovanje, budući da je njezin uzrok neka izvanjska stvar koju težimo posjedovati, stvar koju smatramo da će nečim zadovoljiti našu čežnju, a k tome se pothranjuje (to je njezin dodatni uzrok) sjećanjem na tu stvar.¹⁸⁵ Dobrohotnost (*benevolentia*)¹⁸⁶ je također oblik težnje no tom smo afektu mi sami uzrok, odnosno, kroz taj se afekt očituje naše djelovanje – težimo učiniti neko dobro djelo kako

¹⁸³ EIIDA25.

¹⁸⁴ EIIDA30.

¹⁸⁵ EIIDA3.

¹⁸⁶ EIIDA35.

bismo onoga tko nam je sličan (drugog čovjeka) oslobodili njegove nevolje, tj. neugode. I iako dobrohotnost nastaje iz sažaljenja koje je neugoda zbog tuđe nevolje ili nanesenog zla pa time jest neki oblik težnje i neugode, ipak je ovaj afekt najprije djelovanje, tj. težnja za činjenjem dobrog djela. Osveta¹⁸⁷ također ne može biti pozitivna budući da proizlazi iz afekta uzvratne mržnje zbog koje se razvija žudnja da se onome koga mrzimo nanese nekakvo zlo. Iako se čini da je osveta uvijek neko djelovanje, kod Spinoze možemo primijetiti kako je očito da osveta nije nešto što povećava čovjekovu sposobnost djelovanja budući da je vrsta "neugode praćena idejom onoga tko nas mrzi"¹⁸⁸, tj. praćena je idejom nekog izvanjskog uzroka zbog kojega trpimo neugodu. U katalogu afekata kod Spinoze vidimo kako on nije poveden antropološkim razmatranjem ili subjektivnom procjenom afekata, već je dosljedan u određenju afekata kroz njihove uzroke i njihove temeljne afekte koji potiču trpnje ili djelovanja. Tek s obzirom na takvu odrednicu, Spinoza ih određuje kao pozitivne i negativne.

Najčešće u filozofa određena kao vrlina, a ne afekt, hrabrost je za Spinozu "požuda koja nekog potiče da učini nešto usprkos pogibelji koje se drugi, njemu jednaki, boje."¹⁸⁹ Vrlo je jasno kako je ovdje riječ o pozitivnom afektu budući da se hrabrost najprije očituje kao djelovanje, odnosno kao poticajna težnja za djelovanjem, a nije izazvana nikakvim izvanjskim uzrokom, već nama samima, čak naprotiv, hrabri čine "nešto usprkos" utjecaju izvanjskih stvari i usprkos njihovim posljedicama.

U poučcima 58 i 59 trećega dijela *Etike* Spinoza govori o nekim osjećajima koji nisu suprotstavljeni umu te izravno objašnjava koji su to aktivni afekti i zašto su aktivni. On tvrdi da kad imamo adekvatne ideje, tj. kad shvaćamo jasno i razgovijetno uzroke osjećaja, postajemo samosvjesni, dolazimo do zaključka o tome da ne moramo biti podređeni takvom uzrokovanju, postajemo svjesni naše sposobnosti djelovanja. Prema poučku 53 istog dijela, uroda nastaje iz misli o našoj sposobnosti djelovanja, uroda izvire iz spoznaje o našem djelovanju. Kada djelujemo u pravom smislu, tj. pod vodstvom uma, Spinoza zaključuje, ne možemo osjećati neugodu ili biti tužni. Onda kad osjećamo neugodu, sposobnost djelovanja uma, tj., sposobnost razumijevanja se smanjuje. Za razliku od urode i požude "nijedna strast neugode ne može se odnositi spram duha ukoliko on djeluje", neugoda je trpnja, tj. ona je

¹⁸⁷ EIIDA37.

¹⁸⁸ EIIP40D.

¹⁸⁹ EIIDA50.

nešto čega mi ne možemo biti adekvatan uzrok, već trpimo djelovanje nekog izvanjskog uzroka . Jasno je da ćemo stoga u potrazi za aktivnim osjećajima kod Spinoze zaobići cijeli spektar afekata koji izvire iz neugode.

Aktivni su afekti, dakle, djelovanja koje Spinoza naziva jakost uma (*fortitudinis*) te ih dalje dijeli na dvije vrste: srčanost (*animositas*) i plemenitost (*generositas*).¹⁹⁰ Srčanost je vezana izravno uz težnju za očuvanjem vlastitog bitka i to "po zapovijedi uma", plemenitost je pak težnja kojom se nastoji također "po zapovijedi uma" pomoći ljudima oko sebe, biti im od koristi, tj. "povezati se prijateljstvom" s drugima. Odmjerenost, trezvenost i pribranost u pogibelji nastaju iz srčanosti, dok skromnost i blagost izvire iz plemenitosti. Ovdje možemo vidjeti da je djelovanje koje je usmjereno na postizanje vlastite koristi nužno povezano s djelovanjem prema drugima. Budući da su obje vrste osjećaja "po zapovijedi uma", odnosno, usklađene su s umom, među njima ne dolazi do konflikta – jednako kao što želim korist i dobro sebi, isto tako želim to i drugome. Dapače, osjećam jednaku ugodu kada djelujem srčano i kada djelujem plemenito. Onda kad istinski razumijevam da je moje djelovanje, a ne trpnja, ono što mi zaista donosi korist, tek tada osjećam ugodu.

Ako nismo podređeni izvanjskim uzrocima te se "ne klatimo poput morskih valova koje udaraju suprotni vjetrovi",¹⁹¹ bit će nam sasvim jasno kako trebamo težiti pripomoći drugima. Samo ukoliko imamo neke pasivne osjećaje (to su najprije afekti neugode), možemo biti međusobno sukobljeni. Moguće je da dva čovjeka ili više njih za neku svoju strast imaju isti izvanjski uzrok te se zbog toga vrlo često sukobljavaju (takav je afekt strast ljubomore i zavisti).¹⁹²

Pasivni osjećaji određeni su izvanjskim uzrokom te su zbog toga oni koji ih osjećaju skloni sukobima budući da njihove strasti mogu imati i dijeliti isti uzrok. Problem, tj. sukob se ne pojavljuje onda kad "živimo pod vodstvom uma" te imamo samo aktivne afekte, tj. sami smo im uzrok. Svi aktivni afekti uzrokovani su našim vlastitim djelovanjem, a budući da aktivni osjećaji ukazuju na povećanje sposobnosti djelovanja uma, prema poučku 35 četvrtog dijela, ti se naši afekti ne mogu sukobiti, tj. mi se, imajući ih, ne možemo sukobiti oko ničega. Naprotiv, "onaj tko živi pod vodstvom uma nastoji, koliko može, da na tuđu mržnju, bijes,

¹⁹⁰ EIII P59S.

¹⁹¹ EIII P59S.

¹⁹² EIII P35S.

prezir, itd. spram sebe uzvratiti ljubavlju ili plemenitošću".¹⁹³ Jedino važno za onoga tko osjeća neki aktivni afekt jest djelovanje njegovog uma, dok su izvanjski uzroci nešto što je sasvim irelevantno. Ipak pasivni afekti korisni su u onom smislu u kojem mogu suzbiti ili spriječiti neke druge pasivne afekte koji umanjuju sposobnost uma da djeluje. Tako pasivni afekti na jedan neizravan način mogu pridonositi povećanju aktivnosti uma.

Afekti i imaginacija sudjeluju u razumijevanju svijeta i uzročnih veza. Oni odražavaju i naš težnju za samoočuvanjem te pokazuju na stanja aktivnosti i pasivnosti uma i tijela:

...volimo ono što šteti postojanju onoga što mrzimo, mrzimo ono što potpomaže onome što ne volimo da postoji, volimo ono što potpomaže postojanju onoga što volimo, i mrzimo ono što šteti postojanju onoga što volimo (E3p23 i E3p24). Tako, kroz afektivne odgovore i našu imaginaciju, korak po korak gradimo naše razumijevanje uzročnih odnosa koji čine svijet.¹⁹⁴

Čitajući Spinozin katalog ljudskih osjećaja, možemo uvidjeti u kojoj je mjeri poznavao svu njihovu raznolikost. Štoviše, osim popisa pronalazimo i njihovo definiranje te pojašnjenje njihovih specifičnosti i međusobnog odnosa. Unutar pomno određene strukture u koju Spinoza uvrštava afekte razvidno je da je njegova metoda objašnjenja i definiranja vrlo učinkovita. Preciznost koju daje opisujući neke složene osjećaje ukazuje na to da je metoda kojom počinje od tri osnovna afekta svih osjećaja, preko razmatranja njihovih uzroka i odnosa s obzirom na djelovanje čovjekova uma i tijela, uspješan način razmatranja "ljudskih mana i ludorija". S obzirom na to, "nemala razlika leži između radosti koja vodi pijanca i radosti koju uživa filozof..."¹⁹⁵ budući da je uzrok prve ugone izvanjski te aficira samo jedan čovjekov aspekt umanjujući njegovo sveukupno djelovanje, dok je uzrok druge ugone (radosti) sam čovjek (filozof) koji se raduje, budući da se raduje zbog vlastite spoznaje i razumijevanja te ujedno povećava svoju sposobnost djelovanja.

Možda je način na koji Spinoza u *Etici* postupa s afektima jedna vrlo korisna metoda za određenje pozitivnih i negativnih osjećaja te za određenje njihovog intenziteta. Shvaćanje uzrokovanja osjećaja ključno je i za djelovanje na području sociologije, prava, zakonodavstva,

¹⁹³ EIVP46.

¹⁹⁴ Melamed, *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, 221.

¹⁹⁵ EIIP57S.

kriminalistike, i sl. U današnjim se istraživanjima osjećaja dolazi do sličnih zaključaka, a važnost otkrića uzroka naših osjećaja ključ je za rješenje brojnih psiho-patoloških problema, fobija, poremećaja ponašanja i emotivnih reakcija. Značaj osjećaja za Spinozu je velik u svakom pogledu ljudskog djelovanja, razumijevanje afekata jednako je važno kao i poimanje bilo čega drugoga, a strasti "imaju određene osobine koje su naše spoznaje jednako dostojne kao i osobine bilo koje druge stvari koja nas raduje kad je motrimo".¹⁹⁶ Definiranje izvanjskih i unutarnjih uzroka u sklopu definiranja afekata pokazalo nam je da je spoznaja uzroka ne samo epistemološka nego ujedno i praktična. Znati što je uzrok afektu zapravo je znati kako se odnositi prema tom afektu. Spoznati uzrok afekta znači spoznati što ili tko je odgovoran za pojavljivanje afekta. Dakle, ako smo mi uzrok tom afektu kao djelomičan element, onda je na nama da, na onaj dio koji ovisi o nama kao uzroku, djelujemo, oslabimo ga ili ojačamo u skladu s povećanjem aktivnosti uma. Ako je u našoj moći postati uzrokom vlastitog afekta, onda je to, prema Spinozi, svakako i naša dužnost kao racionalnih i moralnih bića.

¹⁹⁶ EIII *Praef.*

3. Afekti u odnosu na sposobnost prosudbe i djelovanja

3. a. Transformacija pasivnih afekata i poboljšanje sposobnosti djelovanja uma i tijela kroz aktivne afekte

Način na koji se možemo, prema Spinozinoj filozofiji, osloboditi okova i ropstva strastima ili pasivnosti uma i tijela, nije samo onda kad smo u odsutnosti izvanjskih zapreka, problema i smetnji. Takvo stanje zapravo čovjeku koji živi okružen prirodom i ljudima nikad nije ni dostupno, on je uvijek okružen izvanjskim uzrocima i nikad ne može potpuno ne slijediti opći red prirode¹⁹⁷. Oslobođenje se stoga događa onda kad kultiviramo i uvježbavamo naše umske sposobnosti i razumijevanje.

U petom dijelu *Etike* Spinoza se usmjerio na upute o mogućnosti oslobođenja od pasivnih afekata kroz proces povećanja sposobnosti razuma: “Strast (pasivni afekt) je dakle to više u našoj vlasti, a um to manje od nje trpi, što je bolje poznajemo.”¹⁹⁸ Kako je moguće da spoznaja pasivnog afekta u tolikoj mjeri ima praktični utjecaj na njega? I što pobliže prema Spinozi znači *bolje poznavanje strasti*? Ovo oslobođenje je transformativni proces koji Spinoza počinje objašnjavati još u drugom dijelu *Etike* kada piše o jasnim, razgovijetnim i adekvatnim idejama. Lijek za strasti (*affectuum remedio*) sastoji se od “naše istinite spoznaje”.¹⁹⁹ Ta spoznaja sastoji se od procesa oblikovanja jasnih i razgovijetnih ideja. Spinoza tvrdi kako svatko, “ako već ne u potpunosti, a ono barem djelomično, jasno i razgovijetno razumije”²⁰⁰ sebe i svoje strasti. Pasivni afekt sastoji se od stanja ugone ili neugode tijela praćene idejom njezinog vanjskog uzroka, idejom kao pretpostavkom koja je zapravo promašena, neadekvatna ili konfuzna. Transformativni proces koji Spinoza predlaže kao *affectuum remedio* jest u strasti provesti odvajanje ugone ili neugode od misli o vanjskom uzroku.²⁰¹ Onda kad odvojimo ili uklonimo u strasti ideju o vanjskom predmetu kao uzroku,

¹⁹⁷ EIVP4, P4D i C.

¹⁹⁸ EVP3C.

¹⁹⁹ EVP4S.

²⁰⁰ *ibid.*

²⁰¹ EVP2, EVP2D.

tada se “istovremeno ukida i oblik”²⁰² strasti. Ovo je povezano s prirodom vanjskog uzroka - uobičajeno su vanjski uzroci pasivnih afekata neki predmeti ili bića u prirodi koje Spinoza karakterizira kao “nužne, moguće ili slučajne stvari”.²⁰³ Međutim “strast spram stvari koju zamišljamo kao slobodnu veća je od strasti nužne stvari (...) i od strasti spram moguće ili slučajne stvari”.²⁰⁴ Slobodna je, u Spinozinoj filozofiji, samo *causa sui*, odnosno Bog. No u gornjem navodu, kada slaže strasti po intenzitetu s obzirom na njihove izvanjske uzroke, Spinoza zapravo ne govori o beskonačnoj supstanciji ili Bogu, nego o ljudskoj *ideji* slobodne stvari prema EIIP35S: “...to je dakle ideja njihove slobode: da ne znaju uzrok svojih čina...” Dakle, lijek za strasti nalazi se u preoblikovanju ili transformaciji pasivnih afekata u aktivne. Najprije je u toj transformaciji važno razumjeti da je ono što osjećamo pasivan afekt. Kad to razumijevamo, tada možemo shvatiti i da postoji neka ideja izvanjskog uzroka naše strasti, bilo da je riječ o ugodu, neugodu ili žudnji. Sljedeći korak je odvajanje ugone ili neugode od takve ideje o vanjskom uzroku i zamjenjivanje te ideje s “istinitim mislima”.²⁰⁵ No kakve su to istinite misli, adekvatne, razgovijetne, odgovarajuće i jasne ideje koje trebaju stajati na mjestu dotadašnjih slučajnih, mogućih ili ‘slobodnih’ stvari? Odgovor pronalazimo u EVP6 nadalje. To su misli o nužnosti svih stvari onako kako su “beskonačnom svezom uzroka određene za opstojanje i djelovanje”. Do ropstva pasivnim afektima stoga dolazi onda kad nemamo jasne i adekvatne ideje o njihovim uzrocima, bilo da uopće ne možemo diferencirati koji su to uzroci, bilo da uspijemo odrediti izvanjski uzrok, ali ga opet pogrešno držimo za slobodnog (dok je on uistinu nužan). Ovaj odnos bolje se može razumjeti kroz primjer: “...mi vidimo da je neugoda zbog propala dobra ublažena čim čovjek, kojemu je dobro propalo, promisli kako to dobro ni na koji način nije ni mogao sačuvati.”²⁰⁶ U ovom primjeru vidi se kako je čovjek nakon promišljanja o uzroku svoje neugode uspio ‘ublažiti’ to svoje afektivno stanje. Uvidio je kako ono nikad nije bilo u njegovoj moći, on nije mogao biti cjeloviti ili potpuni uzrok svoje ugone, jer je njegova ugodu ‘ovisila’ i bila uzrokovana izvanjskim predmetom. Taj izvanjski predmet, neko dobro, nije nikako mogao sačuvati vlastitim naporom ili djelovanjem. Zato i neugoda zbog propalog dobra više ne može biti jednako snažna jer se razumjelo kako to dobro ovisi o nekom lancu uzroka izvan nas i da je nužno

²⁰² EVP2D.

²⁰³ EVP5D.

²⁰⁴ *ibid.*

²⁰⁵ EVP4S.

²⁰⁶ EVP6S.

tako slijedilo. Ono što je ne-nužno, ono gdje je čovjek slobodan, jest smanjiti vlastiti afekt neugode kroz spoznaju uzrokovanih odnosa unutar tog afekta.

Odvajanje ideje nekog vanjskog uzroka strasti od afektiranog stanja tijela vrši se tako što ćemo ujedno ‘udaljiti’ od motrenja samo tog pojedinog uzroka i prebaciti na širu perspektivu motrenja većeg kauzalnog niza i šire slike prirode. Tako će i pasivni afekt postati manje intenzivan i usredotočen samo na jedan izvor ili uzrok jer će se nekako ‘proširiti’ na više stvari i čimbenika.²⁰⁷

Dok god imamo nejasne i neodgovarajuće ideje (*konfuzne*), mi imamo iskrivljenu sliku svijeta oko nas. Budući da nemamo cjelovitu spoznaju nekog afekta i predmeta koji je uzrokovao naše afektivno stanje, mi trpimo. Onda kad posjedujemo adekvatne ideje, aktivno djelujemo, tome će prethoditi kvalitetna prosudba. Djelovanje će biti usmjereno k povećanju naših sposobnosti uma i tijela, a samo naše mišljenje jest zapravo mišljenje. Ono što Spinoza govori kad govori o oslobađanju od strasti jest oslobađanje od djelomičnosti, neadekvatnosti i neistinitosti naših ideja koje su dio ili element strasti. Naša sposobnost odvajanja elemenata u našim pasivnim afektima na dijelove vezane uz ono čemu smo mi uzrok od onog što leži u vanjskom predmetu ujedno je i naša sposobnost prosuđivanja i rješavanja unutarnjih sukoba. Ta sposobnost usko je vezana uz spoznaju, razumijevanje svijeta i naše prirode kao dijela stvarnosti.

Spoznavanje naših djelovanja i afekata u lancu uzročnosti na koji ne možemo utjecati ipak ne pokazuje i ne ističe našu pasivnost ili slabost. Može se činiti isprva kao da prestajemo biti sposobni uopće djelovati. No mi nismo samo promatrači onoga što nam se događa, spoznaja uzroka naših afekata omogućava nam upravo da aktivno djelujemo, da ih transformiramo oblikujući uzročne veze. Onda kad spoznajemo uzroke naših pasivnih afekata imamo sposobnost ne samo izricati nešto o svijetu, nego i mijenjati svijet u onoj mjeri u kojoj možemo mijenjati sebe, svoje osjećaje. Spinoza smatra kako je spoznaja uzroka naših strasti i djelovanja vrlo važna za čovjeka jer spoznajom on dolazi do bolje pozicije s koje može donekle kontrolirati strasti i čak im se ponekad suprotstaviti.

²⁰⁷ EVP9.

Spinoza kroz opisivanje mogućnosti oslobođenja od strasti govori kako ljudi općenito nisu svjesni raznih ideja koje imaju, a uz to nisu toliko dobri u umijeću samospoznaje.²⁰⁸ Također često ne znaju koji je ispravan put u potrazi za znanjem pa zapadaju u probleme jer prihvaćaju metode koje vode neadekvatnoj spoznaji.

Naše strasti pomoću posebne vrste kauzalnosti uma možemo preoblikovati. To činimo razumijevanjem kroz koje više na afektiranje tijela ne reagiramo pasivno, trpeći, nego postajemo aktivni tako što ih nanovo oblikujemo kroz gore navedeni postupak i usmjeravamo.

Susan James razlikuje dva načina na koji nas spoznaja uzroka i razumijevanje naših djelovanja osnažuje.²⁰⁹ Prvi način je taj što nam spoznaja omogućava uvid u naše mjesto u prirodi kroz istinite ideje o nama samima i o stvarima izvan nas. Ponekad je naše djelovanje u skladu sa zakonima prirode izvanjskog uzroka. S. James daje primjer:

...kao što slobodan čovjek dobrovoljno čini ono što zakon zapovijeda, može se utvrditi jednako tako kako si sposoban pobijediti posljedice gripe, koja djeluje na tebe i koja ti daje pasivnu želju da odeš prileći, tako što shvaćaš da je u takvim okolnostima otići u krevet najbolja stvar koja se može učiniti. Tvoje djelovanje uzima u obzir obilježja situacije koju ne kontroliraš, kao što je osjet visoke temperature. Unatoč tome, tvoja odluka o odmoru i lijeganje određena je kao uzrokovana tvojim razumijevanjem vlastite situacije, a ne tvojom pasivnom željom za odmorom i time se kaže kako ti djeluješ, a ne trpiš.²¹⁰

Dakle, ponekad će izgledati kao da su posljedice djelovanja koje je uzrokovano razumijevanjem i racionalnom odlukom iste kao kad bi uzrok bila izvanjska zakonitost kauzalnosti stvari u prirodi. Međutim, čovjek svojom osviještenošću može objasniti kako je uzrok njegova djelovanja bio um, tj. ideja u umu, njegova odluka, a paralelno s tim, to se djelovanje slagalo sa kauzalnošću i zakonitostima u prirodi. Objašnjenje posljedica u svijetu moguće je prema Kantu na dva načina: pomoću mehaničkih uzroka, prirodnih zakona i pomoću volje kao uzroka. Pri tome volja kao uzrok ne može biti nekakav neobjašnjivi čudesan uzrok koji koseći se s prirodnim zakonima i pravilima izlazi iz sfere fizičkog svijeta.

²⁰⁸ EIV Pref.

²⁰⁹ Susan James, *Freedom, Slavery, and the Passions*, u: O. I. Koistinen, *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 223-242.

²¹⁰ Ibid, 238.

Drugi način osnaženja koje nam pruža razumijevanje, navodi S. James,²¹¹ jest promjena naših psiholoških poriva. Kako stječemo sve više adekvatnih ideja, možemo prepoznati način na koji prirodne zakonitosti koje upravljaju našim stanjima tijela koja, ako na njih reagiramo pasivno, pridonose neobuzdanosti strastima. A onda kad uvidimo kako nas strasti oslabljuju, težit ćemo im se oduprijeti. Ovo odupiranje zapravo je naša sposobnost spoznavanja i prosuđivanja.

Važnost Spinozine dosljednosti vidi se i na kraju *Etike*. Spinoza ponovno naglašava poučke, zaključke i teze svoje ontologije iz prvog i drugog dijela. Red i veza ideja odgovaraju redu i vezi stvari. Ova postavka ima svoje značenje kad je u pitanju i oslobađanje od strasti. U transformiranju pasivnih afekata pokazuje se sposobnost čovjeka da uređuje svoje ideje. Umjesto ideja uređenih prema stanjima tijela nastalih utjecajem vanjskih uzroka, možemo oblikovati ideje prema umskom poretku (*ordo intellectualis*). Ideje tako posložene i uređene odraz su istinske naravi svijeta oko nas, one su dio adekvatne spoznaje, a ne proizvoljnog i neobuzdanog utjecaja stvari na naše tijelo.

Ono što je zanimljivo u procesu transformacije strasti u aktivne afekte jest pozitivna strana. Odupiranjem i slabljenjem strasti povećavamo našu sposobnosti djelovanja. Taj proces je kontinuiran, u tom mijenjanju ne postoje rezovi i prekidi pa ćemo tijekom ovog preoblikovanja strasti početi osjećati ugodu. Ugodni aktivni afekti dalje će nas pokretati da se okrenemo svemu onom što našu sposobnost djelovanja povećava, dakle k razumijevanju i spoznaji. Dok čitamo Spinozinu filozofiju afekata i njihovu patologiju, stječe se dojam, koji je zapravo razjašnjen kroz pojam težnje za samoočuvanjem, kako postoji nešto 'prirodno' u tome da ćemo se stalno pokušavati othrvati strastima. One nas vode k slabljenju naših djelovanja, a to je neprirodno. Ono što je prirodno, prema Spinozi, jest okretanje čovjeka prema svemu onome ugodnom, svemu onome što povećava naše sposobnosti i aktivnosti uma i tijela, prema onom što nas na istinski način može očuvati. Vrlo je važno i u shvaćanju ugone imati na umu Spinozin monizam i njegov pogled na čovjeka kao cjelovito biće. Baš zbog toga Spinoza drži da dugotrajna i prava ugodna uvijek treba biti ugodna proizašla ne samo iz afekata tijela nego i iz uma.

²¹¹ Ibid, 238-239.

Odnos afekta ljubavi i mržnje posebno je zanimljiv te se čini kako Spinoza s uvjerenjem smatra afekt ljubavi vrlo snažnim i intenzivnim u transformiranju pasivnog afekta mržnje. "Ljubav može ugaziti mržnju...tako da mržnja prijeđe u ljubav", a to je moguće s obzirom na Spinozino filozofsko mišljenje vezano uz jačinu osjećaja.²¹² Naime, požuda koja proizlazi iz neugode slabija je od one koja izvire iz ugone, a budući da je mržnja, kao strast, oblik neugode, ljubav ju može nadjačati kao aktivni afekt i vrsta ugone. "Ovoj ugodi koju uključuje ljubav... pridolazi također i ono koje izvire iz toga što se nagon za uklanjanjem neugode koju sadrži mržnja... do kraja potiče..."² pa je nastojanje da se mržnja nadvlada ljubavlju jače na dvostruki način: zbog same ugone (ljubavi) i otklanjanja neugode (mržnje) koje izaziva ugodu. Nagon za uklanjanjem neugode u pravom je smislu težnja za samoočuvanjem.

Čovjek kao biće na koje će uvijek utjecati izvanjske stvari i time ga 'porobljavati' stoga treba imati određena pravila po kojima će djelovati i živjeti. Na ovom mjestu Spinozina *Etika* kao racionalna priznaje ljudsku nemogućnost da spoznavanjem riješi sve probleme. Zato jer nismo dovoljno osnaženi kako bismo bili u potpunosti neovisni i zaštićeni od vanjskih utjecaja, ne možemo pobjeći od zakonitosti i kauzalnosti u prirodi. Većina nas se ne može u potpunosti 'osloboditi okova strasti' jer je "sve izvrsno teško toliko koliko je i rijetko."²¹³ Ipak Spinoza opisuje stupnjeve ovog oslobađanja, od onoga tko je u potpunosti zarobljen strastima do mudraca koji "jedva da je uznemiren" jer "uvijek posjeduje istinsko zadovoljenje duše."²¹⁴ Ovo stupnjevanje nije rezultat neke slučajnosti ili predodređenog fatalizma, puno je jednostavnije od toga. Razina oslobođenja od utjecaja pasivnih afekata razina je samospoznaje i prosudbe te time aktivnosti uma koja je u našoj moći.

Na ovom mjestu Spinoza priznaje važnost jedne mjerodavne etike, uputa i načela moralnog zakona kao onih što nam, dok ne dosegemo istinsku spoznaju uzroka strasti, olakšava opstojanje dijelom oslobođeno pasivnih afekata. Ta načela, ponavljanom upotrebom u iskustvu vježbaju naše umske sposobnosti da kasnije samostalno na krepostan način djelujemo bez da smo pod njegovom neprekidnom 'čizmom' i zakonodavstvom. Kultivacijom

²¹² EIVP19.

²¹³ EVP42S.

²¹⁴ Ibid.

svojih strasti naše će djelovanje postati donekle navikom pa ćemo se tako svaki put sve lakše moći osloboditi 'okova':

Najbolje, dakle, što možemo polučiti tako dugo dok nemamo savršeno znanje naših strasti, jest da pojmimo pravilan način života ili pouzdana pravila života, da ih utisnemo u pamćenje te da ih u pojedinačnim slučajevima, koji se u životu često sreću, stalno primjenjujemo... (...) tko će marljivo na to paziti (jer to nije teško) i u tome se vježbati, zasigurno će u kratko vrijeme svoja djelovanja moći upravljati ponajviše prema zapovijedima uma.²¹⁵

Kako djelovanje prema zapovijedima uma može biti i vrsta radosti kao aktivan afekt, koji onda doprinosi aktivnosti tijela i uma, pokušat će se objasniti u sljedećem poglavlju.

²¹⁵ EVP10S.

3. b. Afekti ugone i neugode u Platonovom *Filebu* kroz dijalog sa Spinozom

Postojanje povijesne veze i mogućeg utjecaja Platonove filozofije i platonizma na Spinozu pod znakom je upitnika te je iz mnogih razloga kompleksno područje istraživanja. Jedan od početnih problema već je u pokušaju rekonstrukcije Spinozine kućne knjižnice. Taj zadatak vrlo je složen, težak i još uvijek nedovršen, a njemu se ponajviše bilo posvetilo Spinozino društvo koje je od svog osnutka pokušavalo pronaći inventar filozofovih knjiga²¹⁶. Servaas van Rooyen objavio je popis Spinozinih knjiga, a njegovo izdanje nalazi se u arhivima u Hagu zajedno s važnim uvodom i bogatim komentarima. Van Rooyenovom popisu prethodio je popis od sto i šezdeset knjiga u posjedu Spinoze koje je popisao trgovac knjigama Jan Rieuwertsz. Budući da je Spinozina imovina prodana na javnoj dražbi nedugo nakon njegove smrti, izvorne primjerke još u samom početku rekonstrukcije knjižnice bilo je teško pronaći. Iz spomenutih popisa zasigurno možemo znati da je sam Spinoza posjedovao djela od Aristotela, Cicerona, Seneke, Epikteta, Augustina, Maimonidesa, Tome Akvinskog, Jude Abravanala, Thomasa Morea²¹⁷, no popis vjerojatno nije potpun. Moguće je kako je Spinoza na različite načine mogao imati pristup drugim knjigama, posudbom od prijatelja ili privatnih knjižnica, a to naravno ostavlja prostora za njegovu upoznatost s Platonom i platoničarima.

Poznato je kako je Spinoza posjedovao Abravanelove *Dijaloge o ljubavi* na španjolskom jeziku, a time nije isključeno da je neizravno bio upoznat s raspravom o ugodi. Svakako je mogao čitati Ficinijeve latinske prijevode Platonovih dijaloga (*Platonis Opera Omnia*) i njegove komentare *Fileba*. Postoje li poveznice u kontekstu povijesnog i filozofskog utjecaja Platona i platonizma na Spinozu ostaje stoga dvojbeno, no ta pitanja na ovom mjestu ostaju otvorena i irelevantna za tematsko uspoređivanje. Moguće je kako su sličnosti u razmišljanju o ugodi i vrstama ugone više nego slučajni jer su oba filozofa na neki način srodni mislioci koji su o navedenim temama mislili na jedan podudaran i blizak način.

Više autora uspješno tematizira ovu problematiku i nudi argumente za vrlo veliku vjerojatnost platonističkog utjecaja na Spinozu kroz njegovo obrazovanje te poznavanje

²¹⁶ Adri K Offenberg, "Spinoza's library. The story of a reconstruction", *Quaerendo* 3.4 (1973): 309-321.

²¹⁷ Nadler, *Spinoza. A Life*, 109.

autora poput Prokla, Augustina, Akvinskog, nekih skolastičara, stoika i neostoika te platoničara kao što je A. C. Herrera i J. Abravanel.²¹⁸

Postoji li u osjećanju ugone nešto dodatno osim same ugodnosti? Pitanje intrinzične i instrumentalne vrijednosti afekata ugone i neugode svakako je pitanje konteksta u kojem se ovi afekti razmatraju. Ukoliko bi kontekst i posljedice vezane uz osjećanje ugone/neugode bile zanemarene, jedan afekt ugone bitno se ne bi razlikovao od nekog drugog afekta ugone. Oni bi imali kvalitetu ne/ugodnosti no ona se ne bi mogla pomnije odrediti niti kvalificirati. Čini se da iskustveno ipak možemo razlikovati jedan ugodan afekt od drugoga. Potrebno je stoga u ovom smislu ispitati odnos vrijednosnih sudova s navedenim afektima i u oblikovanju njihovih definicija. Pretpostavke glase: postoji li utjecaj vrijednosnih moralnih sudova i spoznaje na afekte ugone i neugode, a ukoliko postoji, kako se odražava, može li ih mijenjati i može li ujedno transformirati našu predodžbu o tim afektima.

Važnost konteksta i situacije u kojoj osoba osjeća ugodu ili negodu neporeciva je ne samo u Spinoze nego i u Platona koji se posvetio ovom pitanju u svom dijalogu *Filebu*. Kontekst u kojem se ugoda pojavljuje odredit će našu interpretaciju samog afekta i to kroz analizu osobe koja osjeća (1) i posljedice njezinog osjećaja, odnosno odražavanje tog afekta na izvanjski svijet (2) kroz djelovanje afektirane osobe.

Za Platona, raskid osjećaja od njegova konteksta jest apstrakcija. Svaki strah, ugoda ili neugoda događaju se u nekom kontekstu, a on se ne može zanemariti u procjeni osjećaja. A prosudba osjećaja upravo jest čitava svrha Platonove diskusije u ovom dijelu dijaloga.²¹⁹

Platon i Spinoza argumentirali su opetovano o vrstama ugoda i neugoda te o kriteriju i razlici između istinske prave ugone i one lažne obmanjujuće. Također su uvidjeli značaj razmišljanja o vezi između afekata, spoznaje i moralnosti, tj. traganja za pojmom Dobra.

²¹⁸ Kao što je poznato, Ficino je još u 15. st. preveo Platonove dijaloge na latinski. Detaljnije vidi u M. E. Zovko, *Impassioned by Passion: Knowledge and Love in Plato and Spinoza*, u: *Dionysius* 32 (2014): 140-171. Autorica Jayne Sears piše o snažnom utjecaju platonizma i neoplatonizma u srednjem vijeku u Engleskoj, ali isto tako i u zapadnoj Europi, a time se upućuje na mogućnost Spinozinog susreta s takvim utjecajima. Vidi u: Jayne Sears, "Ficino and the Platonism of the English Renaissance," *Comparative Literature* 4, no. 3 (1952): 215.

²¹⁹ Andrew McLaughlin. "A Note on False Pleasures in the Philebus," U: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 19, no. 74, 58.

Pred kraj trećeg dijela *Etike*, na samom završetku obrazlaganja trpnji tijela i uma, odnosno pasivnih afekata ili strasti (*passiones*), Spinoza tvrdi da: „nemala razlika leži između radosti (*gaudium*) koja vodi, na primjer, pijanca, i radosti koju uživa filozof.“²²⁰ Sličan navod nalazimo i Platonovu *Filebu*: „Naslađuje se, kažemo, neumjeren čovjek, ali se naslađuje i umjeren svojom umjerenošću. Naslađuje se, opet, i nerazuman i pun nerazumnih mnijenja i nada, naslađuje se i razborit svojom razboritošću.“²²¹ Svakako je iz same deskriptivne dimenzije ugone evidentno kako ju može osjećati i pijanac i filozof, i tzv. umjeren i neumjeren čovjek. Tvrdnja o različitosti ovih isto nazvanih afekata temelji se na pretpostavci o dodatnom opsegu samih afekata. Uгода dakle u svom 'opsegu' ne može biti samo ugodnost, ne može sadržavati samo općenitu ugodu, već je ona uvijek relacijska te time usko vezana uz očekivanja, vrijednosne sudove, i u konačnici određene zaključke o tome što je za pojedinca ono istinski dobro. S tim u vezi daje se naslutiti kako Platonovo i Spinozino problematiziranje afekata ne može biti neovisno od ostatka njihovog filozofskog mišljenja. Time *Fileb* i *Etika* imaju za cilj ne samo pokazati raznolikost ugone i neugode, njihove uzroke i posljedice, nego i pokušati otkriti što je to uistinu dobro za čovjeka, što će učiniti naš život uistinu i dugotrajno izvrsnim i ugodnim u punom smislu te riječi. Oba filozofa dolaze zato do sličnih zaključaka: veza afekata i spoznaje, sposobnosti osjećanja, mišljenja i prosudbe ne samo da je snažna, nego je ujedno neraskidiva.

O nastanku ugone i neugode Platon u *Filebu* piše sljedeće:

kad se u nama živim bićima rastvara sklad, da u tom času dolazi do rastvaranja prirode i do postanka bolova. No kad se sklad ponovno sređuje i vraća u svoju prirodu, treba reći da nastaje naslada.²²²

Promjena prirodnog sklada u čovjeku uzrokuje ugodu ili neugodu. Međutim uгода i neugoda nisu isto što i *rastvaranje sklada* i njegovo ponovno stvaranje, tj. disharmonija. Oni su ipak više od toga, afekti ugone i neugode prema Platonu moraju uključivati i svjesnost tog stanja ili „opažanje duše“.²²³ Karakteristika svjesnosti afekta upravo je onaj element koji povezuje osjetilnost tijela sa spoznajom tog osjeta, tj. Platonovim riječima, dušom. Opisani kao oblici

²²⁰ EIIP57S.

²²¹ *Fileb* 12d-e.

²²² *Fileb* 31 d3-8.

²²³ *Ibid* 33d.

radosti i trpnje, uroda i neugoda ponovno su objašnjeni s obzirom na svjesnost promjena (nesklada, disharmonije) nadalje u tekstu: “i u svemu što se odnosi na održavanje i propadanje živih bića, a ako se tko od nas nalazi u jednom od ta dva stanja, trpi, a katkada se raduje, u skladu s promjenama.”²²⁴

Nemala sličnost nalazi se i u Spinozinom definiranju istih afekata u *Etici*:

Vidimo dakle da um (*mens*) može trpjeti razne promjene i prelaziti čas u veće a čas u manje savršenstvo (*perfectio*). Ove nam trpnje (*passiones*) objašnjavaju strasti (*affectiones*) urode i neurode. U onome što slijedi pod urodom (*laetitia*) razumijem trpnju kojom um (*mens*) prelazi u veće savršenstvo. Po neurodom (*tristitia*) pak trpnju kojom on prelazi u manje savršenstvo.²²⁵

Pojam savršenstva, odnosno manjeg ili većeg približavanja istom, moguće je usporediti s Platonovim shvaćanjem prirodnog sklada duše onako kako je pojašnjen u *Filebu*. Svako remećenje takve harmonije rezultira neurodom, dok se povratak u usklađeno stanje odražava kroz urodu. U svemu tome *opažanje duše i prelaženje uma* u veće ili manje savršenstvo jest neprijeporno bitan dio afekata. Ipak, Platon naglašava, neprekinuto i stalno stanje sklada, savršenstva i harmonije za čovjek nije dostižno. Čovjek koji ne bi osjećao nikada ni urodu ni bol, bio bi onaj tko bi uvijek bio u stanju savršenog sklada. Međutim, prema Platonu, takvo stanje je možda moguće kad je riječ o Bogu,²²⁶ dok ljudi doživljavaju neprestane oscilacije u harmoničnosti, ponovni prekid i uspostavu sklada. Spinoza također u ovom smislu izjavljuje: „Bog nema udjela u trpnjama niti je aficiran ikojom strasti urode ili neurode. (...) Nadalje, Bog ne može prijeći ni u veće i u manje savršenstvo, stoga ne može biti aficiran ikojom strasti urode ni neurode.”²²⁷

Na samom početku dijaloga Protarh i Sokrat zajednički prihvaćaju kako postoje brojni i različiti afekti urode²²⁸ no ne mogu se složiti oko prosudbe nad afektima i njihove moguće podjele na istinite i lažne. Za Protarha sve urode jesu samo to: urode ili naslade i njih se ne može negativno okarakterizirati. Kod Spinoze pak pronalazimo afekte urode koji mogu biti

²²⁴ Ibid, 35e.

²²⁵ EIIP11S.

²²⁶ „Prema tome nije vjerojatno da se bogovi raduju niti da osjećaju ono što je radosti suprotno. Uistinu nije vjerojatno. Jedno je i drugo njih nedostojno.“ *Fileb* 33c.

²²⁷ EVP17, P17D i C.

²²⁸ *Fileb* 14a5-7.

neistiniti u određenom smislu. Ta njihova neistinitost ili neispravnost najprije leži u njihovom odnosu spram sposobnosti djelovanja uma i tijela i u uskoj je vezi s neadekvatnom spoznajom. Bilo koji afekt ugone, prema Spinozi, pripada u grupu lažnih ugoda onda kad je on strast (*passiones*) ili trpnja uma ili tijela, odnosno, kada je odraz prelaska uma i tijela u *manje savršenstvo*. Ovaj prelazak ili trpnju, nedjelovanje, pasivnost možemo sagledati i kroz kontekst onoga što je dobro i trajno korisno čovjeku. A kad je riječ o pitanju dobrog i korisnog, svakako se treba vratiti u sferu uzroka i posljedice ugone/neugode.

Analogija sudova s afektima vrlo je korisna u interpretaciji *Fileba* i u razumijevanju Platonovih zaključaka u ovom dijalogu. Platon preko govornika Sokrata izjavljuje kako jednako kao što možemo imati neistinite sudove, pogrešnu prosudbu ili procjenu, tako možemo osjećati i lažne ili neistinite naslade. Kao što su naši sudovi uvijek sudovi *o nečemu*, tako su i naši afekti ugone uvijek prouzročeni nečim (nekim predmetom, događajem, osobom, sjećanjem...). Dakle, onda kad se osjećamo ugodno, uvijek se tako osjećamo zbog nečega, zbog toga što je nešto takvo kakvo jest. Dakle, tvrdi Platon, kao što možemo imati pogrešan sud o nečemu, tako možemo iskusiti i lažnu ugodu. Protarh mu se suprotstavlja navodeći kako naslada ili ugodu ne može nikad biti lažna. Moguće je, priznaje Sokratov sugovornik, kako ugodu može biti prouzročena krivom prosudbom, neistinitim sudom, ali ona sama ne može biti lažna.²²⁹ Za njega je ugodu samo ugodu bez predznaka istinitosti ili neistinitosti i time je u kontrastu s Platonovim viđenjem afekata. Važno je vidjeti gdje je točka razdvajanja. Ona leži u vrlo jasnom raskidanju ili povezivanju afekta s njezinim uzrokom. Prema Protarhu, uzrok afekta ugone ili neugode ne može utjecati na određenje afekta kao istinitog ili neistinitog. Čak ako je neki netočan sud uzrok ili izvor ugone, to ne može biti razlog iskaza o afektu i njegovoj lažnosti. Platon pak smatra da ukoliko je tzv. intencionalni predmet afekta neki krivi sud, tada je i sam afekt lažan. Dakle, jedna je stvar uzrokovanje, a druga je sud o tome. Uzrok ne može biti neistinit, on je takav kakav jest i samo je to što je. Ali naš sud o tome može biti točan ili netočan. Ovakve ugone spadaju u prvu vrstu lažnih ugoda u *Filebu*. Pri tome je važno razumjeti kako je prosuđivanje važno za afekte ugone i neugode i na koji način sudovi kao uzroci afekata mogu na njih utjecati i oblikovati ih. Uloga prosudbe važna je i za afekte ugone i neugode nadalje u tekstu *Fileba*.

²²⁹ *Fileb* 38a-b.

Osim prosudbe, raspravlja se o drugoj vrsti naslada i neugoda koje nastaju na temelju očekivanja, sjećanja i pamćenja:

u samoj je duši predosjećaj ugodnoga ugodan i pun pouzdanja, a predosjećaj neugodnog pun straha i bolan! To je dakle druga vrsta naslade i neugode koja nastaje odijeljeno od tijela očekivanjem u samoj duši.²³⁰

Očekivanje buduće ugone samo po sebi izaziva ugodu. Međutim, budući da je stanje očekivanja ugone ujedno stanje u kojem nam ono što izaziva ili uzrokuje ugodu nedostaje, to je jedno 'pomiješano' stanje. U tom stanju istovremeno osjećamo i bol zbog nedostatka onog što očekujemo i ugodu ili radosnu nadu jer, potpomognuti sjećanjem i uspomenom na sličan kontekst, pretpostavljamo ispunjenje želje. Ovakvi afekti ugone nastali na temelju očekivanja temeljno su zapravo očekivanja nekog budućeg dobra za pojedinca u iščekivanju. U tome leži bitna odrednica samih afekata. Ta odrednica dakle nije moralno neutralna što se uklapa u cjelovitu sliku Platonovih namjera kroz dijalog *Fileb*. Protarhov prigovor Platonovom Sokratu nije zanemariv: za njega je ugodna samo ugodna, bez obzira na njezin uzrok ili prosudbu. Isto vrijedi za trenutnu ugodu nastalu zadovoljenjem neke žudnje i za ugodu nastalu na temelju nekog očekivanja. Kako moguće neostvarivanje nade i afekta ugone u budućem trenutku mijenja činjenicu da u sadašnjem trenutku ipak možemo osjećati ugodu dok iščekujemo neko dobro, dok se nadamo? Kakva je trenutna ugodna za koju se čini da se odvija neovisno o tome što će kasnije biti degradirana ili dokinuta razočaranjem?

Spinoza ipak naglašava važnost uzroka ugone. Tako će uzrok ugone biti važan i vrlo različit za mudra čovjeka (slobodnog od strasti) od uzroka neslobodnog čovjeka. Uzrok buduće ugone također će biti različit za mudra čovjeka od onog zarobljenog u strastima. Pitanje dobra, odnosno, onoga čemu se mudrac nada dok ga čeka jest pitanje ispunjenja afekta radosti u određenom smislu. Ono što u biti zajednički, možemo reći, smatraju Platon i Spinoza jest: ovisno o određenju dobra kojem stremi pojedinac, a time i ovisno o uzroku koji uzrokuje ugodne afekti, afekti će se u pojedinaca razlikovati:

Različiti ljudi mogu od jednog te istog predmeta biti aficirani na različite načine... Vidimo iz toga kako se može zbiti da ono što jedan ljubi, drugi mrzi i da se jedan plaši onoga čega se drugi ne plaši... Nadalje, budući da svatko iz svoje strasti

²³⁰ Ibid 32c.

(*affectus*) sudi što je dobro, što loše, što bolje a što gore, onda slijedi da se ljudi mogu razlikovati kako glede prosudbe, tako i gleda strasti... Iz ovakve naravi čovjeka i iz nestalnosti njegove prosudbe, a isto i zato jer čovjek često samo iz strasti sudi o stvarima, te jer stvari za koje on vjeruje da čine ugodu ili neugodu, te ih stoga nastoji promicati ili ukloniti, često su samo utvarne...²³¹

Ukoliko je nekome iznimno bogatstvo neko 'dobro' kojem se on nada, nadanje zajedno s afektima ići će u smjeru razmišljanja o mogućnosti ispunjenja tog dobra. Suprotno tome, čovjek upravlján razumom i koliko je moguće, oslobođen pasivnih afekata, iznimno bogatstvo neće smatrati takvim 'dobrom' kao što ga smatra spomenuti pojedinac. Mudar čovjek moći će, aktivnijim i slobodnijim djelovanjem uma donijeti zaključke što bi mu sve bogatstvo donijelo i u kakvoj bi se situaciji točno našao i bi li uopće takvo stanje bilo ugodno. Budući da će moći slobodnije razmotriti moguću situaciju, on se neće jednako nadati, radovati i osjećati ugodu kao čovjek kojem je bogaćenje jedini cilj i jedino buduće 'dobro' kojem teži. Ovdje ponovno do izražaja dolazi povezanost prosudbe, morala i afekata. Ono što izaziva ugodu kod jednoga, neće izazvati ugodu kod drugoga ponajprije zbog njegove prosudbe o uzroku. Ovakav pristup filozofskom razmišljanju o afektima i njihovom određenju (istiniti/lažni) A. D. Carpenter naziva *mentalni holizam* i njime objašnjava važnost cjelovitosti u interpretaciji afekata u *Filebu*. Mentalni holizam, kojeg autorica smatra adekvatnim za tumačenje Platonove teorije o afektima, temelji se na promatranju čovjeka kao cjeline: ugone koju osoba osjeća ovise o njezinom karakteru uopće: „...postoji smisljena veza između onoga kakva osoba jest (njezinog karaktera ili vrlina) i vrsta stvari koje takva osoba nalazi ugodnima.“²³² Jednako tako, čini se kako je i Spinozina slika mudra čovjeka zapravo holistička slika čovjeka koji proživljava afekte samo u skladu sa svojom naravi/prirodom. Ako on ustraje na tome da se pokuša što više osloboditi od lažnih afekata (ponajprije ugone), tada će ujedno i njegovi sudovi biti točniji i adekvatni. Što se više oslobađa strasti, to je više njegova narav istinita, a time će i afekti koje doživljava biti usklađeni s njegovim prosudbama, zaključcima i stavovima. Ova veza prosuđivanja i osjećanja zapravo je holistička jer je recipročna. A ukoliko se čovjek vodi samo onim što trenutno osjeća kao ugodno u

²³¹ EIIIIP51S.

²³² Amber Danielle Carpenter. "Hedonistic Persons. The Good Man Argument in Plato's Philebus," U: *British Journal for the History of Philosophy*, 14:1 (2006).

svojim prosudbama, Spinoza iz gornjeg citata implicitno tvrdi, zasigurno neće imati adekvatnu i cjelovitu sliku svijeta i sebe nego će se dati voditi strastima.

3. c. Iluzije imaginacije kao analogije za utjecaj negativnih osjećaja na djelovanje i rasuđivanje

Za potpunije objašnjenje naslovljene analogije najprije ju je potrebno smjestiti u kontekst teorije spoznaje kod Spinoze, što ovdje obuhvaća prvenstveno sažet prikaz kognitivnih sposobnosti, načina ili vrsta spoznavanja. Također, ako postoji, potrebno je ukazati na razloge i argumente za uspostavu hijerarhije i stupnjeva spoznaje. Budući da je riječ o konstantnoj usporedbi između ova dva filozofska mišljenja kako bi se došlo do pozitivnog pomaka i proširenja interpretacije, ovdje će se dati i kratak prikaz Kantovog opisa spoznaje, spoznajnih moći te tzv. transcendentalne funkcije imaginacije. Takva produktivna funkcija imaginacije ima korelat u Spinozinoj filozofiji. Na kraju poglavlja pokušat će se ukazati na to da slično kako pogreške u zaključcima nastalim kroz opažanje i imaginaciju utječu na daljnji proces spoznavanja i prosudbe, negativni osjećaji, tj. pasivne strasti 'stvaraju' ometajuće i nezahvalno okruženje za spoznavanje. Unatoč tome, opažanje (percepcija) i sposobnost zamišljanja (imaginacija) imaju iznimno važnu ulogu za konstituiranje empirijske spoznaje. Slično su i osjećaji, napose oni koji doprinose aktivnosti mišljenja i prosudbe neizostavni dio naših svakodnevnih odluka. Onako kako određene iluzije koje proizlaze iz opažanja nisu u potpunosti ukinute onda kad se spozna da su to 'zablude' naših osjetila, tako se ni osjećaji ne dokidaju onda kad se spoznaje njihov uzrok, već se transformiraju u aktivne osjećaje, odnosno doprinose pozitivnim djelovanjima.

Od EIIP40S2 Spinoza nabraja i pobliže objašnjava vrste spoznaje i proces ili način njihovog stjecanja. O tome također piše u svom djelu *Traktat o poboljšanju razuma* i *Kratkoj raspravi* gdje na sličan način pravi podjelu. Prvi način spoznavanja, prva (najniža) vrsta spoznaje nastaje osjetilnim putem (1) i posredno, kroz komunikaciju (2) „iz znakova, (...) pri slušanju ili čitanju riječi“.²³³ Tu prvu vrstu spoznaje Spinoza naziva spoznaja iz neodređenog iskustva (1) i zamišljanje (2) ili imaginacija (*imaginatio*). Sudovi i zaključci nastali iz pojedinačnih ideja osjetila ili kroz imaginaciju, prema Spinozi, jesu neistiniti i netočni. Takva vrsta spoznaje „jedini je uzrok lažnosti (*falsitatis causa*)“²³⁴ budući da su ideje nastale tom vrstom spoznavanja neodgovarajuće i neadekvatne. Dakle, za Spinozu ideje su lažne ili

²³³ EIIP40S2.

²³⁴ EIIP41.

istinite, a ne afekti. Neodgovarajuće ideje su ideje koje imamo o izvanjskim stvarima, ali i ideje o nama samima (našem tijelu i umu). One odražavaju naš sud o osjetilnom iskustvu, odnosno način na koji izvanjske stvari i bića utječu na stanja (afekcije) naših osjetila. To je interakcija našeg tijela s drugim (izvanjskim) tijelima u vremenu:

Ljudski um kadgod opaža (*percipi*) stvari prema općem redu prirode, ni o sebi, ni o svome tijelu ni o izvanjskim tijelima nema odgovarajuću spoznaju, nego zbrkanu i nepotpunu. Naime um sebe sama ne spoznaje, osim ukoliko opaža stanja tijela. Svoje pak tijelo opaža samo pomoću ideja tih stanja, kojima naime jedino opaža izvanjska tijela. Tako, ukoliko njih ima, nema ni o sebi samome, ni o svome tijelu, ni o izvanjskim tijelima odgovarajuću (*adequata*) spoznaju, nego samo krnju i zbrkanu.²³⁵

Može se reći da se Spinozina spoznajna teorija svakako nadovezuje na ontološke temelje i odnos između beskonačne supstancije i njezinih atributa. Čovjekov um je dakle u prvoj vrsti spoznaje ograničen na stanja vlastitog tijela, ograničen je svojim tijelom i njegovim sposobnostima i mogućnostima afekcije. Ljudsko tijelo modus je atributa protežnosti, što znači da je ljudski um kao modus atributa mišljenja sposoban razumjeti atribut protežnosti prema *ordo et connectio rerum et idearum*. Čovjek ne može stoga spoznati nijedan od beskonačnog broja atributa osim atributa mišljenja i protežnosti, jer je njegov um ideja tijela koje je modus atributa protežnosti.

Unatoč pomalo pojednostavljenom i u današnjem smislu neznanstvenom prikazu nastajanja osjetilnih predodžbi ili ideja, Spinozin opis u osnovi je primjenjiv na moderno razumijevanje ovog procesa. Na čovjeka neprekidno djeluju izvanjske stvari tako što utječu na njegova osjetila. To je pasivan, a ne aktivan proces pa su tako i nastale ideje neodgovarajuće i ne u potpunosti točne ili krnje. Čovjekov um opaža ideje tih izvanjskih stvari zajedno s idejama stanja svog vlastitog tijela.²³⁶ Ideje o izvanjskim stvarima stoga su uvijek vezane uz ideje o našem tijelu, odnosno o našim osjetilima. Spinoza tvrdi k tome još i da „ideje koje imamo o izvanjskim tijelima više pokazuju ustroj našeg tijela (*corporis constitutio*) nego narav izvanjskog tijela...“²³⁷ U ovome svakako možemo zamijetiti klicu misli o važnosti pojma posrednosti u osjetilnom iskustvu i o Spinozinom razumijevanju iskustva ne kao

²³⁵ EIIIP29C.

²³⁶ EIIIP16D.

²³⁷ EIIIP16C2.

naivnog neposrednog osjetilnog zapažanja nego kao procesa u kojem važnu ulogu igraju čovjekove kognitivne sposobnosti koje ono zamijećeno oblikuju i organiziraju. Vidljivo je da Spinoza diskutira o mogućnosti objektivnog i subjektivnog iskustva u smislu nemogućnosti osjetilne spoznaje *izvan* čovjekovih mogućnosti, mogućnosti i sposobnosti njegova tijela. Vanjski svijet uvijek spoznajemo pomoću tijela, tj. osjetila i stoga naša empirijska spoznaja nužno uključuje ideje stanja našeg tijela. Ne samo vanjski svijet, nego i nas same spoznajemo na sličan način, kao objekte naše spoznaje. Sami sebe spoznajemo tako što naše tijelo biva afektirano drugim tijelima i stvarima, a tada i naš um ima ideje tih afekcija.²³⁸ Drugim riječima, mi sebe *osjećamo*, „ljudsko tijelo opstoji onako kako ga čutimo (*sentire*)“.²³⁹ Dakle, radi se o istoj vrsti spoznaje za Spinozu: jednako nepotpuno spoznajemo i vanjski svijet i sami sebe. Ako bi se to kontekstualno moglo dopustiti, čini se da se može tvrditi kako ovime Spinoza razdvaja i razumijeva pojam pojave od stvari po sebi. Međutim slika se kod Spinoze ipak mijenja s drugim vrstama spoznaje gdje se intuitivno u trećoj vrsti spoznaje može 'vidjeti' stvari onakvima kakve jesu (po sebi).

Čovjekov um je svjestan samog sebe kroz ideje ideja²⁴⁰ stanja tijela, a ideje ideja prema Spinozi su misli u umu. Čovjek je svjestan samog sebe samo ako ima ideje o stanjima svog afektiranog tijela. To znači da čovjek ne spoznaje samog sebe kao neko Ja, to njegovo Ja prema Spinozi bilo bi samo skup brojnih ideja o stanjima tijela. Stoga se tu pojavljuje problem objedinjavanja raznolikosti opažaja i samosvijesti. Ovdje je potrebno osvrnuti se na Kantovo razmišljanje o toj temi.

Oba filozofa donekle slično definiraju osjetilnost kao sposobnost stjecanja ideja tako što nas predmeti aficiraju. Kod Kanta je pretpostavljena kauzalna receptivna teorija spoznaje prema kojoj nešto izvan nas i (ili) u nama samima aficira naša osjetila pa onda mi imamo predodžbe o tome. Razlika nastaje u predodžbama ili idejama o afekcijama tijela – u *idejama ideja*, tj. u koraku gdje osjetilni utisci bivaju tumačeni mislima u razumu. Kako one nastaju?

Prema Spinozi, ne može biti riječi o kauzalnosti između stanja tijela i ideja, odnosno misli jer ideje u umu odgovaraju stanjima tijela prema pravilu o redu i vezi stvari i ideja koji je potpun i ostvaren u beskonačnoj supstanciji. Taj red postoji no on nije nastao kauzalnim

²³⁸ EIIIP19.

²³⁹ EIIIP13C, EIIIP17S.

²⁴⁰ EIIIP22.

putem. Um se razumijeva kao aktivnost samog mišljenja, a reflektivno mišljenje (mišljenje mišljenja) događa se spontano i u isto vrijeme kad i sama osjetilna spoznaja:

duh i tijelo jesu jedan te isti individuum koji se poima sad pod atributom mišljenja, sad pod atributom protežnosti. Zato su ideje uma i sam um jedna te ista stvar koja se poima pod jednim te istim atributom mišljenja. Slijedi da su ideje uma i um sam u Bogu dani istom nužnošću iz iste moći mišljenja. Jer ideja ideje, nije drugo do oblik ideje ukoliko je se razmatra kao modus mišljenja bez odnosa spram predmeta. Jer čim netko nešto zna, on samim time zna da zna, i odmah zna da zna ono što zna, i tako u beskonačnost.²⁴¹

Ovaj čin ili iskazivanje samosvijesti (transcendentalne apercepcije) slično se definira i kod Kanta: svaka empirijska spoznaja ili spoznaja izvanjskih stvari uvijek je u jedinstvu sa samosviješću ili kognitivnom refleksijom.²⁴² Prema *Kritici čistog uma* čovjekova spoznaja ima dva izvora: osjetilnost i razum. Izvanjske stvari u formi vremena i prostora dane su nam osjetilno i to čini sadržaj spoznaje. Razum pak taj sadržaj određuje i uređuje pomoću razumskih kategorija. Spoznaja je moguća samo ako osjetilnost i razum djeluju zajedno.²⁴³ Prema Kantovoj filozofiji spoznaje jasno je da utoliko ukoliko opažamo svijet osjetilnim putem, tj. idejama o stanjima našeg tijela, mi nužno spoznajemo svijet kroz pojave stvari koje nam naša osjetila nude iz određene perspektive i u nekom vremenu. S ovime se Kant slaže sa Spinozom kada piše o zoru u najširem smislu (*Anschauung*). Razlika nastaje kada je riječ o pojmu pojave. Ona ima svoj *sadržaj*, ono što odgovara osjetu i dobiva se aposteriorno, i svoju *formu* koja je dana apriorno i pomoću koje se sva raznolikost osjeta uređuje i organizira. Naglasak je na formi pojave. Prostor i vrijeme te su apriorne forme opažanja i njih ne dobivamo iskustvom, one su uvjeti za smislenu iskustvenu spoznaju. Jednako kao i prostor i vrijeme, razumske kategorije i samosvijest uvjeti su iskustvene spoznaje. Spinoza ne diskutira o ovim pojmovima uopće budući da je *natura naturata* takva da svakom predmetu ili protežnoj stvari odgovara umska ideja u jednoj supstanciji kroz njezin atribut mišljenja. Međutim, kada piše o ideji ideje, ipak spominje mogućnost mišljenja bez odnosa spram

²⁴¹ EIIP21S.

²⁴² *KrV* B 131.

²⁴³ *KrV* B75.

(protežnog) predmeta. Ideja ideje za Spinozu je modus mišljenja, to znači da su misli jednako kao i um modusi mišljenja.

Dio u kojem Spinoza govori o tome da osjetilno iskustvo uvijek, pa čak i više, uključuje *narav našeg tijela* (uz narav izvanjskog tijela), ne može izravno odgovarati Kantovom mišljenju o ulozi kategorija i načela razuma. Zbog čega? Zato što Spinoza pod *naravlju tijela* misli na tijelo kao atribut protežnosti, tj. na osjetilnost putem koje opažamo. Kant ipak naglašava važnost razuma i nemogućnost iskustva bez razumskih kategorija i apriornih formi zrenja. Dakle, kada Spinoza piše o naravi čovjekova tijela, on pri tom ne misli na isto što i Kant. On doslovno misli na fizičke komponente koje proizlaze iz funkcionalnosti osjetila.

Zaključci nastali prvom vrstom spoznaje prema Spinozi nisu istiniti sudovi, dapače, naše svakodnevno iskustvo ne nudi nam adekvatne niti istinite ideje. Što je za Spinozu adekvatnost ili istinitost ideje? Svaka ideja ima svoju ekstrinzičnu istinitost, a to je određeno podudaranje ideje i njezinog predmeta. Ovo Spinoza tvrdi svojim poznatim *ordo et connectio rerum et idearum*, jer su zapravo ovo samo atributu jedne te iste supstancije pa ekstrinzična istinitost mora zapravo biti očigledna i nužna. Ali ideje imaju i intrinzičnu istinitost koja je zapravo adekvatnost: „Pod adekvatnom idejom razumijem ideju koja, ukoliko je se razmatra u sebi bez odnosa spram predmeta, ima sva svojstva odnosno unutrašnje oznake istinite ideje.“²⁴⁴ Istinita ideja je adekvatna, jasna, sigurna i razgovijetna, a to znači da nije sebi proturječna ili nepotpuna. Takve ideje za Spinozu su očigledno istinite.

Tako ideje koje su određene 'iznutra' imaju odredbeno načelo ne u nestalnosti osjetilnog iskustva ili u načinu na koji stvari utječu na nas u našoj svakodnevici, nego u logičkim načelima (atributa) mišljenja, koji oslikava apsolutna fizička i kauzalna pravila (atributa) protežnosti.²⁴⁵

H. A. Wolfson napominje kako su karakteristike intrinzične istinitosti i adekvatnih ideja slične onima u Aristotela i Descartesa te napominje kako, za razliku od ekstrinzične istinitosti koja je zapravo korespondencija ideje i njezinog (izvanjskog) fizičkog predmeta (*ideatum*), intrinzični kriterij istinitosti ne oslikava takvu korespondenciju. Ovaj kriterij jest kriterij

²⁴⁴ EIID4.

²⁴⁵ Steven Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006, 174.

jasnoće, razgovjetnosti/razlučivosti i nedvojbenosti. Adekvatna ideja može biti ideja nastala kao jasan zaključak na temelju svojih premisa (bez dodira sa protežnošću, samo u atributu mišljenja) ili kao primjerice što su atributi Boga.²⁴⁶

Zašto onda dakle ideje nastale iz neodređenog iskustva (*experientia vaga*) nisu adekvatne? Zbog toga što nastaju utjecajem vanjskih predmeta na naša osjetila (afekcije tijela), onako kako čovjek „slučajem na stvari nailazi, određen da motri ovo ili ono“²⁴⁷, te je time izvanjski određen, a ne unutarnje, tj. iz svoje naravi. Spinoza i kasnije u *Etici* ponavlja povezanost ideja, njihove adekvatnosti s čovjekovim djelovanjem i trpnjom. Ako čovjek ima adekvatne ideje, onda on nešto nužno čini, ako ima neadekvatne ideje, onda on nešto nužno trpi.²⁴⁸ Dakle, prema svemu navedenom, budući da ideje iz neodređenog iskustva nastaju svojevrsnom pasivnošću i receptivitetom tijela i uma, a ne njegovom aktivnošću i mišljenjem određenim unutarnje, iz vlastite naravi, one ne poštuju intrinzični kriterij istinitosti; nisu jasne, sigurne, potpune ni očigledne već su uzrokovane afekcijama (trpnjom) tijela.

Drugo je pitanje zašto ideje nastale iz imaginacije također nisu adekvatne i uzrok su neistinite spoznaje. Jednu od definicija imaginacije kod Spinoze pronalazimo u drugom i zadnjem dijelu *Etike*:

stanja ljudskog tijela čije nam ideje izvanjska tijela prikazuju kao nama nazočna zvat ćemo predodžbama stvari (*rerum imagines*) iako one ne donose oblike stvari (*rerum figuras*). Kad um motri tijela na ovaj način reći ćemo da on mašta. (...) Zamišljanje ili imaginacija je ideja kojom um neku stvar motri kao nazočnu...²⁴⁹

Ovdje je riječ dakle o zamišljanju stvari ili predmeta koji nije prisutan, ali ga se *motri* kao prisutnog. H. A. Wolfson takvu imaginaciju naziva *zadržavajuća imaginacija*²⁵⁰ u smislu da su takve zamišljene ideje zapravo predodžbe stvari onako kako one uistinu jesu u protežnosti i onako kako su zapamćene iz prethodnih afekcija tijela. Postoji uz ovu vrstu i tzv.

²⁴⁶ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Vol.2, 103, 104. „Correspondence here means agreement with the reality of its own nature, in so far as it is contained within its own nature and follows from its own nature.“

²⁴⁷ EIIP29S.

²⁴⁸ EIIP1.

²⁴⁹ EIIP17S, EVP34D.

²⁵⁰ H. A. Wolfson, *ibid*, 83., prijevod: *retentive imagination*.

sastavljajuća imaginacija.²⁵¹ Nju Wolfson temelji na citatima iz *Traktata o poboljšanju razuma*.²⁵² Ondje se izričito tvrdi kako zamišljene stvari, tj. zamišljajuće ideje o njima sasvim jasno nisu o stvarima kakve zbiljski jesu, *stvar ne stoji tako kako je zamišljamo*. Tu Spinoza daje novi element sposobnosti imaginacije tako da ju definira kao sposobnost stvaranja predodžbi/ideja o stvarima kakve one nisu u protežnosti, zamišljena stvar ne predstavlja stvarno postojeći predmet.

U *Traktatu o poboljšanju razuma* Spinoza razmatra i ispituje što su to izmišljene ideje, čemu koriste i možemo li ih se i na koji način, ukoliko nas dovode u zablude, osloboditi. Spinoza piše kako se „veći broj izmišljotina dotiče stvari za koje se smatra da postoje.“²⁵³ Nadalje on govori kako su ovakve izmišljene ideje svakodnevnne i vrlo uobičajene, a nastaju na temelju određenih postojećih ideja iz sjećanja (pamćenja). Tako se na primjer lako može zamisliti da nam neki prijatelj dolazi u posjet. Ovako zamišljena ideja proizvod je zadržavajuće imaginacije, što znači da iz prisjećanja na takav ili tome sličan događaj iz prošlosti (a na temelju afekcija našeg tijela i ideja tih afekcija), možemo ponovno u zamišljanju imati ideju prijatelja koji nam dolazi. Ono što bi prešutno bila jedna razlikovna karakteristika između zamišljanja kao funkcije zadržavajuće imaginacije i samog pamćenja/prisjećanja (memorije) jest sposobnost određenog oblika vizualizacije. Takva vizualizacija zapravo označava upošljavanje svih osjetila pri oblikovanju zamišljene predodžbe, a posebno osjetila vida.

Izmišljene ideje nastale iz sastavljajuće imaginacije nešto su drugačije. One nisu povezane sa pamćenjem na isti način kao ideje zadržavajuće imaginacije. Takve ideje predstavljaju stvari, ali ne onako kako smo ih susreli u stvarnosti i čak ne onako kako ih se možemo prisjetiti. Radnja sastavljajuće imaginacije zapravo je kombiniranje ideja iz sjećanja s novim (zamišljenim) elementima. Spinoza daje primjere ovome: drveće koje govori, ljude koji se pretvaraju u kamen, bogovi u životinje i ljude i sl.²⁵⁴ Ovakva radnja kombiniranja može dati velik broj izmišljenih ideja. Ono što jedino može ograničiti i zaustaviti tu radnju

²⁵¹ Ibid, 84., prijevod: *compositive imagination*. Sam Wolfson pak priznaje kako Spinoza nigdje izravno ne čini ovu podjelu na dvije funkcionalno različite vrste imaginacije, ali se one ipak mogu iščitati i diferencirati na temelju Spinozinih tekstova: „Prijedloge ovog razlikovanja zadržavajuće i sastavljajuće imaginacije moguće je otkriti u različitim odlomcima raspršenim u Spinozinim spisima, iako se formalno razlikovanje nigdje izravno ne zaključuje.“ Ibid, 82,83.

²⁵² Benedikt de Spinoza, *Traktat o poboljšanju razuma*, §56, §64.

²⁵³ Ibid, §52.

²⁵⁴ Ibid, §58.

imaginacije jest unutarnja kontradiktornost pojma ili ideje imaginarne stvari. To je usko povezano s definiranjem nužne, moguće i nemoguće stvari. Nemoguća stvar ili pojam za Spinozu povezan je s pojmom kontradiktornosti: „Nemogućom stvari nazivam onu čija priroda u svojem postojanju nosi u sebi kontradikciju svom postojanju.“²⁵⁵ Kako je već rečeno primjerice za pojam beskonačne supstancije ili Boga, Spinoza smatra kako je takav pojam nužan,²⁵⁶ odnosno Bog nužno prema svojoj definiciji, prema vlastitom pojmu, postoji; njegovo nepostojanje uključivalo bi kontradikciju. Tako je takav pojam nužan dok je primjerice četvrtasti trokut nemoguć pojam. Ono čemu možemo izmisliti postojanje, a pri tom Spinoza misli na postojanje u idejnom smislu, na području atributa mišljenja, jesu one stvari koje spadaju u kategoriju mogućeg. Moguću stvar 'dopušteno' je zamišljati kao moguću dokle god ne postoji unutarnja kontradiktornost pojma takve stvari (četvrtasti krug). Ponovno je i u opisu sposobnosti imaginacije ovdje vidljiva teorija kauzalnosti kao važna za određenje granica zamišljanja. Kada bismo spoznali uzrok stvari koju smo zamislili, prema Spinozi, tada bismo imali adekvatnu ideju takve stvari što bi podrazumijevalo da imamo znanje o njoj te ju tada više ne bismo samo zamišljali, nego razumijevali ili shvaćali.

Kad je riječ o iluzijama ili pogreškama imaginacije, tada treba biti na oprezu. Spinoza smatra kako imaginativne ideje ili “zamišljaji (*imaginaciones*) uma, gledane po sebi, ne sadrže nikakvu pogrešku...”²⁵⁷ O čemu je riječ? Kada bismo si predočavali nešto kao takvo i takvo i ujedno nazočno (postojeće), a pri tom bismo znali kako to što zamišljamo ne postoji uistinu ili realno, tada bi ”ovu moć zamišljanja pripisali prednosti, a ne nedostatku svoje naravi, tj. ako je ova sposobnost da mašta slobodna.”²⁵⁸ Jasnije postaje Spinozino stajalište kada daje ponovljeni primjer sa promatranjem Sunca i predočavanjem njegove blizine.²⁵⁹ Unatoč spoznaje točne i velike udaljenosti Sunca od nas i Zemlje, mi ćemo ga zamišljati i dalje kao bližeg jer to činimo kroz ideju našeg tijela onako kako ga Sunce aficira. Dakle, istinita spoznaja može utjecati na našu prosudbu i zaključivanje time što ćemo postati svjesni neadekvatnosti i neodgovarajućih ideja imaginacije, ali one ipak tom spoznajom ne nestaju nego su samo osviještene kao neistinite pa time slabi njihov utjecaj.

²⁵⁵ Ibid, §53.

²⁵⁶ Dakako ovdje je riječ o neispravnom zaključivanju koje se krije u ontološkom dokazu Boga. Ipak za razumijevanje imaginarnih ideja i mogućnosti njihova kreiranja, važno je razumjeti Spinozina određenja nužnog, nemogućeg i mogućeg.

²⁵⁷ EIIP17S.

²⁵⁸ ibid.

²⁵⁹ EIIP35S, EIVP1S.

Slično se događa sa pasivnim afektima ili strastima. Kako je već pojašnjeno,²⁶⁰ vanjsko tijelo ili predmet aficira naše tijelo i odatle onda imamo ideje takvih stanja našeg tijela. Međutim ideje o tom vanjskom tijelu ne mogu biti odgovarajuće i istinite jer uključuju također i narav našeg tijela. Tako ono 'imaginarno' blisko Sunce nije isto ono Sunce koje imamo u adekvatnom spoznavanju najveće zvijezde našeg sustava poprilično udaljene od Zemlje. Ono što je moguće jest razumjeti kako izvanjski uzrok naših ideja imaginacije u ovom smislu nije realni predmet ili stvarno Sunce, već je uzrok takvih naših ideja, stanje našeg tijela koje je afektirano Suncem. Isto tako kad odvojimo ili uklonimo u strasti ideju o vanjskom predmetu kao uzroku, tada dolazi do transformacije i pasivnog afekta. Onda kad razumijemo da su naši pasivni afekti neuzrokovani pravom naravi nekog vanjskog predmeta ili bića, nego najprije našim stanjem tijela koje je afektirano, moći ćemo uistinu shvatiti kako su ideje pasivnih afekata neodgovarajuće i kako je potrebno ne dopustiti da nas oni vode u prosudbi i spoznaji.

Zanimljiv je još jedan aspekt imaginacije i afekata u kojem sposobnost zamišljanja proširujući svoju funkciju uzrokuje posebne afekte. Kad zamišljamo neke predmete, bića ili osobe, tada formiramo ideju o tom predmetu s čitavim nizom njegovih kvaliteta.²⁶¹ Neke od tih kvaliteta ili osobina aficiraju nas radošću, neke žalošću. A pomoću tih afekata mi dalje tvorimo ideje čitavog tog predmeta, bića ili osobe koje onda u njegovoj cijelosti volimo ili ne volimo. Mi jednu njegovu kvalitetu preslikavamo imaginativnim putem na čitav predmet i onda prema njemu osjećamo isto ono što i prema jednoj zamijećenoj kvaliteti. Pretpostavljamo kako je cijeli predmet takav kakva mu je jedna osobina ili obilježje. Čak dalje od ovoga, prema Spinozi, kada različiti predmeti imaju slične kvalitete zbog kojih osjećamo prema njima neki afekt, tada na temelju sličnosti njihovih kvaliteta, u zamišljanju stvaramo ideje kako su i ti čitavi predmeti vrlo slični. Pa se time naš afekt prema jednome ponavlja i u afektu prema drugom predmetu. Ovo međudjelovanje imaginacije i afekata u službi je težnje za spoznajom i težnje za povećanjem naše sposobnosti djelovanja uma. To što se imaginativno formiranje ideja uz određeni afekt s jednog predmeta preslikava na drugi pa

²⁶⁰ Vidi dio 3. a. o transformaciji pasivnih afekata i procesu odvajanja neugode ili ugone od izvanjskog uzroka.

²⁶¹ O ovom aspektu piše L. Shapiro u: "Affective Imaginative Associations", u: Y. Y. Melamed, *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, Cambridge Univ.Press, 2017, 217-218.

se time dobiva neodgovarajuća spoznaja samo su "naši napori u proširivanju razumijevanja."²⁶²

Podređena i nadređena uloga imaginacije kod Spinoze odnosi se pak na mogućnost imaginacije da "ovisi o vlastitoj naravi".²⁶³ Iako je to u Spinozinoj filozofiji moguće samo beskonačnoj supstanciji, a ne i ljudima, ipak se ostavlja prostora za promišljanje o takvoj jednoj slobodnoj sposobnosti zamišljanja slično Kantovoj reproduktivnoj i produktivnoj ili spontanoj imaginaciji:

Dvostruka funkcija jedne sposobnosti imaginacije (s odgovarajućom dvostrukom upotrebom prosudbe) karakteristična je za oba mislioca. Kao što kod Kanta pri nastajanju teoretskog znanja sposobnost imaginacije (i odgovarajuća upotreba prosudbe) obavlja dvije vrste funkcije, ne-voljnu 'shematsku' funkciju (s odgovarajućom 'odredbenom' upotrebom prosudbe) (...), i 'spontanu' produktivnu ili slobodnu funkciju (s odgovarajućom 'refleksivnom' upotrebom prosudbe) (...), tako je i kod Spinoze moguće prepoznati podređenu i nadređenu ulogu imaginacije.²⁶⁴

Dok je Kantova reproduktivna funkcija imaginacije vrlo slična Spinozinoj imaginaciji u povezanosti s afektima, produktivna imaginacija u svojoj slobodnoj funkciji na jedan je različit način povezana s afektom neugode u refleksivnoj prosudbi. Neugodno se osjećamo onda kad doživljavamo neprimjerenost naše imaginacije da odgovori zahtjevu uma i njegovim idejama u prikazu cjeline.²⁶⁵

²⁶² ibid, 220.

²⁶³ EIIP17S.

²⁶⁴ M. Elise Zovko, "Naturalism and Intellectualism in Plato and Spinoza". U: *Freiheit und Determinismus*, ur. A. Arndt, J. Zovko, Erlangen: Wehrhahn, 2012.

²⁶⁵ U tom procesu javlja se još jedan afekt, a to je afekt za uzvišeno. O tome više u 3. e.

3. d Moralni osjećaj (*Achtung*) u procesu moralne prosudbe i djelovanja

U ovome dijelu disertacije razmatrat će se odnos između osjećaja i moralnog djelovanja. Slijedeći Kantovu argumentaciju pojasnit će se što je to moralni osjećaj i zašto je on važan za razumijevanje osjećaja uopće. Pri argumentiranju, što se pokazuje kroz cijelu disertaciju kao nit vodilja za razumijevanje, ponovno će se naglasiti važnost kauzalnosti, tj. uzrok osjećaja koji određuje je li osjećaj pozitivan ili negativan, Spinozinim riječima je li 'oslobađajući' ili je strast 'kojoj robujemo'. Definiranje moralnog osjećaja promišljat će se u sklopu Kantove teorije morala iz njegovog djela *Utemeljenje metafizike ćudoređa* i *Kritike praktičnog uma*. Pri tome će kao paralela i svojevrsno pojašnjenje poslužiti Spinozina *Etika*. Jedno dublje promišljanje ukazat će na zajedničke pretpostavke i stavove dvojice naizgled potpuno različitih filozofa.

Ovdje se neće pokušati objasniti isključivo što je moralni osjećaj ili tzv. osjećaj poštovanja prema moralnom zakonu, odnosno je li opravdano govoriti o postojanju jednog takvog osjećaja nego će uz navedeno biti ukazano na činjenicu da je Kant razumio osjećaje, njihovu vezu, međusobni utjecaj i odnos prema mišljenju i djelovanju na jedan vrlo sličan način kao i Spinoza.

Kako bi se razumjelo u kojoj mjeri su Spinozina i Kantova razmišljanja o osjećajima bliska, potrebno se ponovno vratiti dvjema zajedničkim postavkama. Te postavke tiču se pojma osjećaja i morala:

1. važnost kauzalnosti u ljudskom djelovanju: a) osoba je uzrok svojeg djelovanja i,
b) osoba nije uzrok svojeg djelovanja
2. afekti ili osjećaji ne mogu se potisnuti niti ukloniti ičime doli drugim afektom ili osjećajem.

Prva postavka bila je opširnije razmatrana u drugom dijelu disertacije te se proučavala u odnosu na pojam neuzrokovanog uzroka kao slobodnog i onog iz njega uzrokovanog kao neslobodnog. U prvoj postavci potrebno je razmišljati o kauzalnosti pri prosuđivanju, tj. donošenju odluka/odlučivanju i o djelovanju, osobito onom koje određujemo kao moralno djelovanje. Prema Kantu, bitno je razlikovati moralno djelovanje od onoga koje to nije. Ovo razlikovanje temelji se na moralnom zakonu, odnosno djelovanju koje ima uzrok u tom

zakonu. Stoga, (a) čin ili djelovanje može biti podvrgnuto isključivo moralnom zakonu i upravljano jedino po načelu univerzalnosti ili (b) djelovanje na koje su utjecali (uzrokovali ga) osjetilni porivi, patologijski osjećaji, koristoljublje, nagoni i sl. Kako bismo mogli ispravno prosuditi je li neko djelovanje moralno ili ne od iznimne važnosti, prema Kantu, bit će poznavati uzrok tog djelovanja. Ukoliko je moralni zakon jedini uzrok naših postupaka, ti su postupci moralno ispravni. No ako patologijski osjećaji, pobude ili osobni motivi zamjene i preuzmu ulogu moralnog zakona kao uzroka djelovanja, tada naši postupci ne mogu imati nikakvu moralnu vrijednost. Posljedice djelovanja pak nemaju značajnu ulogu u ovom razlikovanju i ovo je područje koje je najčešće kritizirano.

Moralni zakon je sam po sebi čisti objektivni zakon koji mi sami namećemo sebi,²⁶⁶ Spinozinim riječima – oslobađamo se ropstva vanjskim uzrocima jer sami prepoznajemo stvarni red uzrokovanja. Mi sami namećemo sebi moralni zakon. Na ovom mjestu potrebno je objasniti pojam ‘mi’ koji ima dva različita značenja. Prvo značenje (mi sami) po Kantu shvaćamo kao naš čisti praktični um ili kao moralni zakon u nama, dok je drugo značenje (sebi samima) povezano s osjetilnim pobudama, sebičnim željama i strastima, općenito s našom osjetilnošću. Kod Kanta je jasno da osjetilnost nema jednaku vrijednost kao razumska dio no svakako je važan aspekt čovjeka. Dok promišljamo o utjecaju moralnog zakona na čovjekovo djelovanje, postupno nam se razotkriva pitanje osjećaja i pitanje samosvijesti budući da je čovjek sposoban razlikovati ono “ja“ povezano s osjetilnim pobudama i strastima od onog “ja“ koje je povezano s moralnim.

U ovom smislu Spinozino definiranje i objašnjenje kauzalnosti može pomoći u razumijevanju Kantovog zahtijevanja na nužnosti utemeljenja morala pa čak može biti i osnova s koje se razmišlja o utjecaju moralnog zakona. U *Etici* Spinoza izravno tvrdi da je sve što nam se događa posljedica djelovanja nekog vanjskog uzroka, a ne nas samih, a to znači da smo uvijek vezani i nismo u potpunosti slobodni.²⁶⁷ Sva događanja i procesi kojima je uzrok neka izvanjska stvar, prema Spinozi, ne mogu biti aktivni i neovisni procesi. Takva stanja omogućuju nam jedino da budemo pasivni promatrači samovolje razuma, ta su stanja zapravo strasti (*passiones*).

²⁶⁶ I. Kant, *GMS*, AA 04: 401 f.

²⁶⁷ EIII Def. III.

Uzimajući u obzir Kantovu filozofiju morala, njegovo poimanje autonomije slobodne volje i moralnih načela, on ostaje u potpunosti jasan: naše moralno ispravno djelovanje mora biti objektivno, odnosno mora biti podvrgnuto načelu univerzalnosti kategoričkog imperativa. Kad je riječ o motivaciji moralnog djelovanja, ništa drugo osim moralnog zakona ne može i ne smije biti motiv ili pobuda djelovanja. Gledajući na ovaj način, čini se kako Kant ne ostavlja mjesta za osjećaje ili interes u bilo kojem smislu. Preostaje pitanje: na koji način se možemo prisiliti poslušati moralni zakon, podvrgavati svoje ponašanje njemu, a ne ići za vlastitim interesom? U *Utemeljenju metafizike čudoređa*, *Kritici praktičnog uma* i *Kritici rasudne snage* mogu se pronaći odlomci, tvrdnje i rečenice o moralnom interesu koje su usko povezane sa subjektivnošću.

Opće je poznato Kantovo poimanje ljudi kao bića koja pripadaju svijetu osjetila i inteligibilnom svijetu, a prema tome, čovjek je u isto vrijeme podređen prirodnim zakonima i zakonima samog uma. Kant nema težnju u svojoj filozofiji razdvojiti ova dva 'svijeta', nego podrobno objasniti kako čovjek može misliti i djelovati 'živeći u oba svijeta'. Ovo je sve usko povezano s pitanjem moralnosti, motivacije, posljedicama i načelima morala. Za Spinozu čovjek je biće koje je dio prirode pa je zato i povezan sa svim stvarima u jednom lancu uzroka-posljedica. No ovo ne znači da je čovjek u potpunosti zarobljen jer mogućnost njegove slobode leži u njegovu umu, odnosno u njegovim idejama.

Ono što je na određen način problematično u vezi moralnog osjećaja i moralnog zakona u Kantu jest pitanje motivacije i pobuda. Prema njemu, moral i moralni zakon ne bi se smjeli oslanjati na ništa doli na čisti um,²⁶⁸ bilo kakav motiv i 'antropologija' moraju biti isključeni. Ukoliko bi volja čovjeka da učini nešto bila motivirana izvanjskim motivom, ona više ne bi bila autonomna već heteronomna (uzrokovana), dakle to više ne bi bila slobodna volja. No Kant kao filozof koji teži ujediniti oprečnost racionalista i empirista i kao mislilac koji je želio dati najbolje moguće odgovore na pitanja složenosti ljudske prirode, imao je na umu da su ljudska bića u potpunosti upletena u iskustveni osjetilni svijet. To znači da je on uvidio kako bi bilo preoštro eliminirati te čak nemoguće isključiti pojam iskustva kad je riječ o moralu. Prihvatio je čovjeka kao onog koji je umrežen u osjetilnost i postojanje osjećaja kao konstantu koja prati mišljenje, prosudbu i djelovanje. Dakle, Kant ostavlja prostor za osjećaje

²⁶⁸ *GMS AA* 389: 30.

i složenu sposobnost prosudbe; iako imamo pred sobom *a priori* načela, 'bezvremenski' zakon i čisti um, svakodnevnica se uvijek sastoji od mnogo malih situacija u vremenu gdje je naše djelovanje prema tim načelima rezultat dobre prosudbe:

Ti zakoni zahtijevaju dakako još rasudnu moć izoštrenu iskustvom, da bi se dijelom moglo razlikovati, u kojim se slučajevima imaju primijeniti, a dijelom da bi im se pribavio pristup u volju čovječju i snaga za izvršavanje. Jer čovjek, kojega aficiraju tolika nagnuća, sposoban je doduše za ideju praktičnog čistog uma, ali je u svome životu ne može tako lako *in concreto* učiniti djelotvornom.²⁶⁹

Ovaj navod ukazuje nam na podrobno razmišljanje od ljudskom biću *in concreto*, tj. u stvarnom svijetu, u zbiljskim situacijama u kojima postoji puno izbora, a samo jedan zakon koji možemo primijeniti. Učinkovitost i praktičnost moralnih načela ovisi o razvijenoj sposobnosti prosudbe koja obavezno obuhvaća i osjetilnu i inteligibilnu čovjekovu stranu.

U prvom dijelu *Utemeljenja metafizike ćudoređa* Kant daje tri pretpostavke vezane uz moralnu vrijednost djelovanja i dužnosti. Treća je osobito zanimljiva za ovo istraživanje:

Dužnost je nužnost nekoga djelovanja iz poštivanja prema zakonu. (...) Predmetom poštivanja i prema tome zapovijedi može biti samo ono, što je skopčano s našom voljom samo kao osnova, a nikada kao učinak, što ne služi mome nagnuću, nego ga nadjačava, ili što bar posve isključuje njegovu pretegu kod izbora, dakle sam zakon za sebe.²⁷⁰

Da bi ijedno djelovanje imalo moralnu vrijednost ono mora biti određeno jedino, isključivo i neposredno moralnim zakonom.²⁷¹ Svi pojedinačni interesi, sebični motivi, pobude i 'patološki' osjećaji moraju se dokinuti moralnim zakonom. No kako moralni zakon određuje volju i kako postaje pobuda (motiv) volji? Također, što se događa s žudnjom i htjenjima? Što je onda poštovanje prema moralnom zakonu? Centralno je pitanje dakle, može li čovjek imati interes za moralni zakon? Mogu li se njegovi interesi poklapati, bilo njegovom prirodom ili odgojem, s moralnim zakonom s onim što on zahtijeva?

²⁶⁹ *GMS* AA 389: 10-16.

²⁷⁰ *GMS* AA 400: 22f.

²⁷¹ *KpV* A5: 71.

Prema Kantovoj filozofiji morala, ukoliko postoji određen interes prema moralnom zakonu, njega moramo posve razlikovati od motiva. Dakle, ono što se pojavi/osjeti mora uvijek biti nakon, a ne prije moralnog odlučivanja i djelovanja. Volja treba biti autonomna i slobodna, tj. neuvjetovana. Zbog toga je poštovanje moralnog zakona osjećaj koji je posljedica a ne pobuda. U fusnoti Prvog dijela *Utemeljenja metafizike ćudoređa*, pronalazimo vrlo značajne misli o osjećaju poštovanja:

Predmet poštovanja jest isključivo zakon, i to zakon koji mi sami sebi namećemo, a ipak ga namećemo kao nužan po sebi. Kao zakonu mi mu se podčinjavamo, ne osvrćući se na samoljublje, kao zakon koji smo sami nametnuli sebi, on je posljedica naše volje. U prvom pogledu analogan je strahu, a u drugom sa sklonošću.²⁷²

Osjećaj poštovanja potrebno je strogo razlikovati od osjećaja koji su puke osjetilne sklonosti budući da on uključuje intelektualan, a ne tipičan osjetilan element, no može se povući analogija s osjećajem straha i s težnjom. U procesu moralnog odlučivanja i djelovanja Kant uključuje osjećaj poštovanja kao osjećaj koji imamo ne kao racionalna već kao osjetilna bića. Dakle, osjećaj poštovanja je subjektivni učinak moralnog zakona na našu volju.

Moralni zakon utječe na čovjekovu volju na dva načina: ima objektivni negativan učinak na volju tako što isključuje utjecaj svih vrsta osjetilnih pobuda i patoloških osjećaja; isto tako ima i subjektivni pozitivan utjecaj na volju jer pobuđuje i potiče osjećaj poštovanja. Poštovanje se javlja onda kad prepoznamo vlastitu snagu da vršimo moralni zakon, tj. onda kad uspijevamo sve naše želje, interese i osjetilne pobude podrediti univerzalnosti moralnih načela. Osjećaj poštovanja nužno je dio svakog moralno ispravnog djelovanja zato jer se pojavljuje dok promatramo kako moralni zakon određuje i umanjuje naše patološke osjećaje i vlastite sebične interese. Dakle, pri svakoj moralno ispravnoj odluci i djelovanju osjećamo bol i neugodu dok moralni zakon određuje i podređuje naš osjetilni emotivni dio i interese, ali u isto vrijeme osjećamo i poštovanje za *moralni zakon u nama*, što bi bilo slično osjećaju ponosa i samopoštovanja.

Osjećaj poštovanja ima vrlo važnu ulogu u procesu od prihvatanja moralnog zakona kao vodiča i načela univerzalnosti kao pravila ponašanja do pojedinačnog moralnog djelovanja. Da bi bilo koje djelovanje bilo uistinu moralno ispravno moralni zakon mora

²⁷² GMS AA 401: 24, fusnota.

postati *moja osobna* maksima, mora postati dio osobne odluke i djelovanja u bilo kojoj situaciji. Stoga osjećaj poštovanja u potpunosti može koristiti u drugom dijelu ovog procesa.

U povezanosti s već opisanom kauzalnošću i njenom ulogom u teoriji afekata, moralni zakon ne može samo negativno utjecati na ljude. Budući da je moralni zakon u ljudima te je proizvod čistog praktičnog uma, on ne može isključivo biti u službi ponižavanja i dokidanja naših patoloških osjećaja. Ako je moralni zakon uzrok našeg djelovanja te također proizvod čistog praktičnog uma, onda to znači da uzrok našeg djelovanja leži u nama samima, tj. mi sami smo uzrok našeg djelovanja. Kad smo mi sami uzrok našeg djelovanja, prema Kantu, osjećamo i jedan pozitivan utjecaj – osjećamo poštovanje (*Achtung*) prema moralnom zakonu. Vrlo slično Spinozi, ukoliko smo mi sami uzrok našeg djelovanja, tada posjedujemo adekvatne ideje i ne trpimo nego djelujemo u istinskom smislu te riječi. A kad djelujemo, tada nismo pasivni i možemo iskusiti aktivne afekte.

Ipak važno je ponovno napomenuti kako ne postoji osjećaj koji se javlja prije moralnog djelovanja jer bi to onda mogao biti i motiv djelovanja ili bi mogao služiti kao (izvanjski) uzrok, a to bi se suprotstavljalo Kantovom stavu o tome što je moralno ispravno djelovanje. Moralni zakon mora biti jedini uzrok moralnog djelovanja, samo moralni zakon može odrediti volju. Također moralni osjećaj ne može biti poput osjetilnih budući da moralno ispravna namjera mora biti slobodna od svih osjetilnih uvjeta. No ipak poštovanje jest osjećaj i Kant ovo detaljno objašnjava tvrdeći da je sposobnost pobude i težnje te da su emocije/osjećaji/afekti stanje subjektivnog učinka koji moralni zakon ima na ljude kao osjetilna emotivna bića. Jedino bića koja posjeduju i osjetilnu stranu mogu iskusiti poštovanje prema čistom praktičnom umu, tj. prema moralnom zakonu koji vrši utjecaj na volju. Jedino bića koja posjeduju osjećaje mogu također otkriti učinak i djelovanje moralnog zakona na te osjećaje, mogu *osjetiti* učinak. Moralni je osjećaj stoga točno nazvan praktičnim, a ne patološkim:

U subjektu ovdje ne prethodi nikakav osjećaj prema moralnosti. Jer, to nije moguće, budući da je svaki osjećaj čulan, a pobuda moralnog ustrojstva mora biti slobodna od svakog osjetilnog uvjeta. Štoviše, čulni osjećaj, koji je osnova svih naših sklonosti jest doduše uvjet onog osjećaja koji nazivamo poštovanjem, ali uzrok njegovog određenja

leži u čistom praktičnom umu te se taj osjećaj zbog svog porijekla ne može zvati patološki, nego praktički proizveden...²⁷³

U svakoj situaciji ili dilemi gdje djelujemo pod utjecajem kategoričkog imperativa možemo otkriti utjecaj i snagu moralnog zakona na nas: najprije ograničavamo naše sebične pobude i pri tom osjećamo neugodu, potom slijedi samo-određenje ili samo-uzročnost jer *poštujemo* zakon koji je u nama. Dakle, na određen način možemo tvrditi kako djelujemo slobodno. Kad promatramo Spinozina razmišljanja, čini se kako ovaj opis moralnog zakona i samoodređenja ili samo-uzročnosti (*causa sui*) može biti u skladu s njegovim sustavom uzročnosti.

Oba filozofa daleko su od negiranja naše emotivne i subjektivne strane. Naprotiv, ova osjetilna ljudska strana nije samo učinak u moralno ispravnom djelovanju i odlučivanju, ona ima i pozitivnu ulogu u tome. Zašto je to tako može se odgovoriti ako detaljnije istražimo drugu točku susreta ovih filozofa.

Spinozina teorija afekata (strasti i aktivnih afekata) usko je povezana s njegovom ontologijom te ju je potrebno sagledati u tom okviru. Da bi opisao karakteristike afekata iz širokog kataloga, Spinoza najprije daje jednu opću definiciju:

Pod strašću razumijem stanja tijela kojima se moć djelovanja tog tijela povećava ili smanjuje, potiče ili suspreže, te ujedno i ideje ovih stanja. Ako mi dakle, možemo biti odgovarajući uzrok ovih stanja, onda pod afektom razumijem djelovanje, a u drugom slučaju trpnju.²⁷⁴

Razvidno je da je Spinozi od velike važnosti razlikovanje dvaju vrsta afekata ili osjećaja: aktivnih i pasivnih. Njihova terminologija očito ovisi o njihovom odnosu prema ljudsko umu i prema aktivnosti/pasivnosti tijela. Afekti su stanja tijela ili modifikacije u kojima se snaga djelovanja povećava ili smanjuje te uz to oni su ujedno i ideje ovih stanja uma. Ovdje primjećujemo dva dijela definicije, a Spinoza kasnije²⁷⁵ više piše o tome. Afekti se ne sastoje samo od njihova utjecaja na našu sposobnost djelovanja, oni su ujedno i ideje ovih modifikacija. Već u ovoj definiciji možemo pronaći tragove misli o afektima kao onima koji ne opisuju isključivo tjelesna stanja (kao što možemo reći za osjetilne pobude ili niže nagone),

²⁷³ *KpV* A75: 10-18.

²⁷⁴ EIII, Def. III.

²⁷⁵ EIII, DA.

afekti nisu u potpunosti odvojivi od uma jer su definirani i kao ideje. Ova dvodijelnost definicije afekata mora biti naglašena kako bi smo istinski razumjeli što je Spinoza htio reći. On je približio racionalnost polju afekata ili osjećaja, a ovo se u potpunosti nije shvatilo do danas.

Strasti su trpnje, one umanjuju i ugrožavaju sposobnost uma i tijela da djeluju, dok aktivni afekti povećavaju i osnažuju te sposobnosti. Dakle, sve što povećava ili umanjuje sposobnost djelovanja tijela zrcali se na sposobnost djelovanja uma zato jer um posjeduje ideju tijela i ideju promjene stanja tijela. Na taj način, kada tijelo trpi ili mu se sposobnost djelovanja povećava, ideje ovih promjena stanja tijela smanjit će ili povećati sposobnost djelovanja uma, tj. aktivnost mišljenja i razumijevanja. Spinoza tvrdi kako um uvijek teži k povećanju svoje sposobnosti djelovanja (*conatus argument*) i to se može postići preko aktivnih afekata. Aktivni afekti primjer su osjećaja koji nisu u suprotnosti s umom, naprotiv, oni se ostvaruju u procesu razumijevanja njihovih uzroka i u mišljenju.

Iako središnja ideja ovog istraživanja nije pojam najvišeg aktivnog afekta koji čovjeka može osloboditi svake vrste strasti i trpnje, a koju Spinoza naziva *Amor Dei intellectualis*, može se sažeto usporediti s Kantovim promišljanjem. Zadovoljstvo uma, kako Spinoza tvrdi, može jedino proizlaziti iz posjedovanja adekvatnih ideja, iz potpunog i jasnog razumijevanja kauzalnosti prirode, nas samih i uzroka naših trpnji/strasti. Ovdje možemo postaviti hipotezu: ne osjećamo poštovanje (zadovoljstvo) zato jer moralni zakon ima moć utjecaja i susprezanja *naših žudnji*, naših sebičnih osjećaja i pobuda, nego upravo zato što osjećamo poštovanje prema ovom zakonu uopće možemo umanjiti naše patološke osjećaje.

Iz svega je vidljivo kako, jednako kao i Spinoza, Kant drži do važnosti ljudske emocionalnosti. Samo drugi jači afekt može umanjiti ili ukloniti prvotni afekt. Afekti za Spinozu nisu iracionalni nagoni koji nemaju nikakve veze s umom, afekti su promjene djelovanja tijela i ideje tih promjena u umu. Oslanjajući se upravo na drugi dio definicije afekta, ideja promjene djelovanja koja je u umu može nadjačati već postojeću ideju, odnosno, već postojeći afekt. Ovo će se u isto vrijeme odraziti i na osjetilnost tijela.

Jednako tako za Kanta moralni zakon kao čist i objektivni ima utjecaj na naše afekte ili osjećaje. Negativni utjecaj na osjećaje, tvrdi Kant, ne može biti ništa drugo doli osjećaj:

Jer svaka sklonost i svaki osjetilni poriv osnivaju se na osjećaju, a negativan učinak na osjećaj (isključivanje sklonosti) i sam je osjećaj. Prema tome, a priori možemo uvidjeti kako moralni zakon kao odredbeni razlog volje, time što nanosi štetu svim našim sklonostima, mora prouzrokovati osjećaj nalik boli...²⁷⁶

Dakle, kad moralni zakon ima negativan utjecaj na naše patološke osjećaje, rezultat toga mora biti osjećaj neugode i boli. Patološki osjećaji, kao i u Spinozinoj teoriji afekata, neće biti u potpunosti eliminirani, već umanjeni ili oslabljeni te će ustupiti svoje mjesto osjećaju neugode. Ovaj proces ne može se završiti na ovakav način, pasivni afekt ili strast (Spinoza) ili patološki osjećaj (Kant) bit će nadjačan aktivnim afektom. Iako, strogo gledano, moralni zakon jest onaj koji nadjačava patološke osjećaje, njegov subjektivni učinak u obliku nepatološkog osjećaja poštovanja onaj je čimbenik koji izravno djeluje na slabljenje svih patoloških osjećaja. Ovdje možemo povući paralelu: na isti način na koji strast, prema Spinozinoj teoriji afekata, nestaje zbog aktivnog afekta, jednako tako, u Kantovoj filozofiji o moralnom osjećaju, patološki osjećaji slabe pred praktičnim osjećajem poštovanja. Svakako je važno imati na umu da aktivni afekti kao i osjećaj poštovanja (moralni osjećaj) nisu ista vrsta osjećaja kao drugi. Oni su toliko isprepleteni s čovjekovom inteligibilnom stranom da ih je čak nemoguće objasniti bez nje.

Oba filozofa znali su da bi izuzimanje osjetilnosti i sposobnosti žudnje utjecalo uvelike na istraživanje ljudskog uma. Osjećaji ne mogu biti promatrani samo kao negativni, već i kao nešto pozitivno u proučavanju morala i prosudbe. Osjećaj divljenja kada promatramo zvjezdano nebo i osjećaj poštovanja kada promatramo moralni zakon u nama jesu osjećaji u kojima se osjetilnost i um na jedan vrlo delikatan način susreću.

²⁷⁶ *KpV* A73: 30.

3. e. Utjecaj osjećaja (lijepo i uzvišeno) na konstituiranje moralnog i estetičkog suda u *Kritici moći suđenja*

Da bismo mogli započeti s razmatranjem veze i utjecaja osjećaja ugone u prosudbi i procjenjivanju onog moralnog, lijepog i uzvišenog, prethodno je potrebno opisati pojmove *lijepog* i *uzvišenog* koji odgovaraju onome što Kant želi o njima reći. Isto tako važno je što točnije interpretirati i smjestiti pojam *ugodnog* u kontekst *Kritike rasudne snage*, a posebno u relaciju s estetičkom prosudbom. Odnos prosuđivanja o lijepom i uzvišenom i formiranja estetičkog suda s osjećajem ugone sličan je odnosu osjećaja poštovanja moralnog zakona s formiranjem moralnog suda. Da bi se ovo podudaranje potvrdilo bitno je ispravno odrediti ključne pojmove iz *Kritike rasudne snage* i kvalitetno razjasniti analogiju estetičkog suda s moralnim. U samoj analogiji apriorni razlozi, nezavisnost od podražaja i požude te redosljed pojavljivanja osjećaja ugone u odnosu na nastanak suda značajni su kako za sud ukusa tako i za moralni sud.

Ugodno (*Angenehmen*) za Kanta označava “ono što se osjetilima sviđa u osjećaju.”²⁷⁷ Međutim, sam pojam osjećaja (*Empfindung*) valja točno odrediti. Kant navodi dvostruku upotrebu izraza *osjećaj* i važnost razlikovanja te dvije upotrebe s obzirom na odnos objekta i subjekta te spoznajne sposobnosti:

Ako se neko određenje čuvstva ugone ili neugode (*Gefühl der Lust oder Unlust*) naziva osjećajem (*Empfindungen*), onda taj izraz znači nešto posve drugo, nego ako predodžbu neke stvari (s pomoću osjetila kao receptivitet, koji pripada moći spoznavanja) nazivam osjećajem (*Empfindungen*).²⁷⁸

Dalje u tekstu *Kritike rasudne snage* pomoću dodatnog primjera postaje jasno o kakvom razlikovanju dvaju upotreba izraza *osjećaj* Kant piše. Naime, jedna upotreba tiče se osjećaja kao objektivnog osjeta (“zelena boja livade”) u smislu predodžbe neke stvari nastale utjecajem izvanjske stvari na naša osjetila. Drugo upotreba jest osjećaj kao čuvstvo (osjećaj) ugodnosti ili prijatnosti koje nastaje dok opažamo zelenu livadu. Ovo važno razlikovanje

²⁷⁷ KU §3: “Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt.”

²⁷⁸ KU §3:206.

svodi se na ono što jedno i drugo označuje na objektu (predmetu osjeta) i u subjektu. Osjećaj ugone i neugode za Kanta je odnos “u kojem subjekt sebe osjeća, kako ga predodžba aficira.”²⁷⁹ Uz to, nešto nam je ugodno jer u prosudbi o tome ujedno izražavamo i neki poseban interes. Taj se interes pokazuje u žudnji za onim što u meni izaziva ugodu, a time i o interesu za egzistiranjem ugodne stvari.²⁸⁰

Kako bi se sud ukusa kao estetički sud razlikovao od osjetilnog suda, Kant daje vrlo jednostavan, ali iskustveno razumljiv primjer s mirisom cvijeta. Ukoliko meni određen cvijet miriše ugodno, svi se slažemo kako drugome ne mora nužno takav miris biti ugodan. Ovo neslaganje, tj. partikularnost osjećaja ugone kod osjetilnih sudova, proizlazi iz toga što su ljudi relativno različiti kad su u pitanju osjeti. Iako pretpostavljamo da svi u sličnoj mjeri imamo isti funkcionalni ustroj osjetila i time sličan doživljaj osjeta, ipak je općeprihvaćeno da se o *ukusima ne raspravlja*. Isti predmet osjetila može na različite načine u pogledu ugone ili neugode aficirati ljude te se oni neće nužno uvijek složiti oko tzv. ugone užitka (*Lust des Genusses*).²⁸¹ tj. ugone koja pomoću osjetila djeluje na dušu koja je pri tome pasivna. Međutim kada je u pitanju osjećaj ugone u estetičkom i u moralnom sudu, tada je univerzalnost i zahtjev za priopćivosti takvog osjećaja nešto što se očekuje. Zato je bitno razlikovati ugodu koja nastaje kad osjetila djeluju na dušu koja na pasivan način biva ‘dimuta’ i aktivan osjećaj ugone koji nije proizašao iz ugone neke predodžbe nego iz ugone koja se odnosi na motrenje subjektova stanja u kojem su njegove spoznajne sposobnosti u skladu.

Osjećaj ugone posebno je važan za konstituiranje suda ukusa (*Geschmacksurteil*) koji je estetički sud. Kroz analitiku lijepoga i uzvišenoga te dijalektiku estetičke rasudne snage Kant argumentira i pokazuje na vezu između osjećaja ugonosti i sviđanja sa sposobnošću prosudbe kao spoznajne moći. Tek kada postane jasno u kakvom je odnosu osjećaj ugone i neugode s pojmom lijepoga i uzvišenoga, tek tada je moguće uistinu razumjeti kakvi su estetički sudovi u cjelokupnoj Kantovoj kritičkoj filozofiji.

Ovdje je stoga potrebno izložiti Kantovo objašnjenje pojma lijepoga iz *Kritike rasudne snage*, tj. kroz analizu sudova ukusa. Tako je najprije sud ukusa (prosudba o tome što je lijepo

²⁷⁹ *KU* §1:204.

²⁸⁰ *KU* §4:207.

²⁸¹ *KU* §39:292.

a što nije) bezinteresan. To prema Kantu znači da promatraču nije važno egzistira li lijepa stvar, onaj koji prosuđuje o ljepoti neke stvari trebao bi ostati ravnodušan prema njezinoj egzistenciji. Ovo поближе znači da se subjekt u sudu ukusa fokusira na vlastitu predodžbu lijepoga i na utjecaj takve predodžbe na njegove osjećaje i sudove neovisno o nekom privatnom interesu za stvar (posjedovanje i sl.). Ipak ovakav otklon od interesa u pogledu prosudbe lijepoga donekle je problematičan jer pri sudu ukusa ipak iskazujemo ‘zanimanje za’ lijep predmet kojem se približavamo. Stoga je pojam interesa u tom smislu potrebno pokušati shvatiti u kontekstu. Nije bitno, dakle, egzistira li lijep predmet za mene, posjedujem li ga, uživam li u njemu konzumirajući ga. Ipak to ne ukida želju za tim da lijepo ipak postoji i da uvijek mogu uživati u lijepom kao takvom. Prisutnost lijepa stvari skreće svojevrsno moju pažnju na to da se ne radi o stalnom nastojanju ispunjenja mojih (sebičnih) želja za posjedovanjem i konzumacijom, već da je riječ o oslobođenju u smislu produktivnosti i refleksivne prosudbe.

Kako navodi Robert C. Clewis, bezinteresnost suda ukusa ne treba shvaćati kao “odmak, otuđivanje ili odvajanje, jer je zahtjev estetičkog suda u tome da se aktivno bavimo predmetom (*lijepim*).”²⁸² Autor iznalazi pet različitih značenja pojma *interes* u Kantovoj filozofiji no ono bitno za estetički sud jest peto značenje: aktivna interakcija ili bavljenje predmetom.²⁸³ Sukladno tome, navodi Clewis, bezinteresnost u odnosu na estetičku prosudbu znači nepristranost (*Unparteilichkeit*)²⁸⁴ suda, a ne njegovo otuđivanje od lijepog predmeta. Kant nepristranost razumijeva kao čistoću od svake vrste podražaja, nagnuća ili požude. Dakle, aktivna interakcija s lijepim predmetom na bezinteresan način može se razumjeti kao bavljenje osjećajem sviđanja u sudu ukusa, a da pri tom ovo sviđanje ne bude od nekog privatnog interesa, odnosno čisto od nagnuća ili požuda. Ovo znači kako odredbeni razlozi i mjerilo ukusa ne mogu biti neki podražaji ili požude.²⁸⁵ Ukoliko bi mjerilo ukusa bila neka požuda ili tako shvaćen interes, tada takav sud ne bi mogao biti opće vrijedan sviđanja. Što uistinu znači? U §4 *KU* pronalazimo detaljan odgovor: “Sviđanje lijepoga (*Wohlgefallen am Schönen*) mora zavisiti od refleksije o nekome predmetu (...) pa se time razlikuje i od

²⁸² Robert R. Clewis, *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, 2009, 150. op. prev. moj italic.

²⁸³ *ibid*, 147.

²⁸⁴ *ibid*, 149.

²⁸⁵ *KU* §13: 223.

ugodnoga, koje se osniva posve na osjećaju.”²⁸⁶ Refleksija o predmetu kao lijepom označava prosudbu koja uključuje specifičan osjećaj ugone koji se čini kao univerzalno priopćiv, a njegov uzrok ne leži u nekoj pojedinačnoj ugodi užitka iz osjeta lijepe stvari, nego u reflektiranju o skladu naše imaginacije i razuma pri doticaju s onim lijepim. Taj sklad koji pod utjecajem vanjskih uzroka izgleda kao nužan, osnova je za univerzalnost suda o lijepome, odnosno za naše očekivanje da će i drugi određene pojave i predmete doživjeti kao lijepe. Ipak osjećaj sviđanja (*Wohlgefallen*) u sudu ukusa ukazuje na svojevrsan interes, ali ključ za razumijevanje tog interesa leži u pitanju kauzalnosti, odnosno u odredbenim razlozima suda ukusa. Kako je spomenuto, odredbeni razlozi, motivacija ili uzrok prosudbi lijepoga ne smije biti nikakav privatni osjećaj (ugode, draži, poriva, podražaja...). Poredak osjećaja ugone u prosudbi lijepoga razmatra se u §9. Osjećaj ugone sagledan je odvojeno od prosuđivanja, a pitanje je osjećamo li najprije ugodu, a onda izričemo sud o lijepome, ili obrnuto.

Univerzalnost estetičkih sudova kao opće vrijedno sviđanje, ali i opća priopćivost tih sudova vrlo je važna za razumijevanje mogućnosti spoznaje sudova ukusa, ali i za odgovor na pitanje o uzroku osjećaja ugone u sudu ukusa. Kant tvrdi kako je univerzalno moguće priopćiti jedino neku spoznaju i predodžbu povezanu s pojmom. Međutim, estetički sudovi nisu “sudovi spoznaje”, logički sudovi.²⁸⁷ Budući da se u sudu ukusa radi o osjećaju ugone, koji prema Kantu ništa ne označuje na lijepom predmetu, nego samo u subjektu, tada ovu univerzalnost treba ”pomišljati samo subjektivno”:²⁸⁸

...harmonična veza između imaginacije i razuma u prosudbi dane predodžbe isto tako je i subjektivan uvjet jer je uvjet uspješnog djelovanja prosudbe no ne određuje prirodu (narav) predmeta o kojima se sudi.²⁸⁹

Dakle, osjećaj ugone u sudu ukusa ne proizlazi iz ugodnosti osjetila dok motre lijep predmet. Ako bi to bio slučaj, takva bi ugoda uvijek ovisila o predodžbi predmeta koji je za svakoga drugačiji. To bi se isto tako suprotstavljalo uvjetu bezinteresnosti i nužnosti. Osjećaj

²⁸⁶ KU §4: 207.

²⁸⁷ KU §1:204.

²⁸⁸ ibid, §9: 217.

²⁸⁹ H. E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 116.

ugode u estetičkom sudu nastaje iz "međusobnog odnosa predodžbenih i spoznajnih snaga" koje "pri tome slobodno djeluju."²⁹⁰

Ono što je vrlo važno u analitici lijepoga je Kantova postavka kako sud ukusa nije utemeljen na pojmovima, nego na osjećaju koji nastaje u prisustvu (ili prisjećanju) predodžbe predmeta: "Ovdje je Kant našao za nužno opetovano razlikovati između osjeta (*Sinn*) i osjećaja (*Gefühl*), tj. objektivne i subjektivne karakteristike."²⁹¹ Ipak, važno će biti naglasiti kako sud ukusa, iako temeljen na osjećaju ugode u prisustvu predodžbe lijepog predmeta, nije sud ukusa temeljen na osjećaju ugode *uzrokovane* predodžbom lijepog predmeta.

Što onda slijedi iz toga da je sud ukusa povezan s osjećajem ugode i na koji način jedna subjektivna karakteristika kao što je osjećaj može biti univerzalna? Ako bi, kako smo naveli, izvor (uzrok) osjećaja ugode u sudu o lijepome bio puki privatni osjećaj ugodnosti proizašle iz osjeta, tj. predodžbe lijepog predmeta, tada ne bismo mogli reći kako ovakav osjećaj ugode svi na isti univerzalni način doživljavamo. Kant dakle, niječe mogućnost da je osjećaj ugode nastao (uzrokovan) iz predodžbe lijepe stvari osjećaj ugode u estetičkom sudu jer bi time proturječio univerzalnoj priopćivosti suda (1). Također, niječe i mogućnost da se sudu ukusa pretpostavi neki određeni pojam (2), budući da sud ukusa nije logički sud. Kako Kant navodi odmah na početku *Analitike lijepoga*, sud ukusa nije sud spoznaje. To znači da predodžba o lijepom predmetu ne služi izravno pomoću pojmova razuma za spoznaju, nego se pomoću imaginacije (povezane s razumom) odnosi na subjekt i njegov osjećaj ugode. Henry E. Allison čak tvrdi kako je primarni čimbenik koji je potrebno uzeti u obzir na početku analize lijepoga to da je, "sud zato jer je estetički, utemeljen na osjećaju, a ne na pojmovima."²⁹²

Ako se vratimo na izvor ili uzrok osjećaja ugode u estetičkom sudu i pod pretpostavkom taj uzrok tražimo u osjetu, u predodžbi predmeta onako kako je afektirao naša osjetila (1), tada ujedno pretpostavljamo i specifičan poredak osjećaja ugode i suda ukusa. U tom slučaju, osjećaj ugode prethodio bi samom sudu, a tada sud ukusa ne bi mogao biti čist niti univerzalan:

²⁹⁰ *ibid.*

²⁹¹ John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, University of Chicago Press, 1992, 91. ²⁹² Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001, 77.

Kad bi uгода kod danoga predmeta *prethodila* i kad bi se samo njezina opća priopćivost u sudu ukusa priznala predodžbi predmeta, onda bi takav postupak sa sobom bio u proturječju. Jer takva uгода ne bi bila ništa drugo do zgoljna prijatnost u osjetu osjetila, a prema tome bi po svojoj prirodi mogla imati samo privatnu vrijednost, jer bi neposredno *zavisila od predodžbe*, kojom je predmet dan.²⁹³

Ovom eliminacijom preostaje zaključiti kako je razlog ili odredbeni uzrok ugrade u sudu o lijepome samo tzv. harmonija spoznajnih moći (*Harmonie der Erkenntnisvermögen*). Budući da su spoznajne sposobnosti na neki način iste kod svih, izgleda da iz njihovog sklada izlazi jedan univerzalni osjećaj ugrade. Kako postajemo svjesni, pita se Kant, ovog sklada? Putem osjećaja ili intelektualno?

Izrazi ‘harmonija’ ili ‘slobodna igra’ sposobnosti jesu metaforični i time misteriozni sami po sebi. (...) Ako harmonija sposobnosti leži u transcendentnom temelju valjanosti sudova ukusa, zasigurno Kant nije mogao misliti da će običnom svijesću napraviti transcendentnu dedukciju prije izražavanja te tvrdnje. Uistinu, on izravno izjavljuje kako je obična svijest ‘svjesna’ ove harmonije samo kroz osjećaj ugrade.²⁹⁴

Tzv. sklad sposobnosti imaginacije i razuma povezan je s osjećajem ugrade u sudovima ukusa. Takva se harmonija odvija pri prosudbi onog lijepog. Kant pak u toj harmoniji ipak naglašava važnost imaginacije kojoj “razum stoji na službu”.²⁹⁵ Čovjek je svjestan ove usklađenosti vlastitih spoznajnih sposobnosti pomoću osjećaja ugrade u sudu ukusa. H. E. Allison govori kako se estetska prosudba nekako ipak odnosi na spoznaju unatoč tome što estetički sudovi nisu spoznajni:

Kant na ovo ukazuje povezujući takve predodžbe s njihovim odnosom prema spoznajnim sposobnostima (imaginaciji i razumu) u njihovoj ‘slobodnoj igri’. Kako je već jasno iz preliminarnog opisa sudova ukusa u prvom *Uvodu*, iako se sami ne ubrajaju

²⁹³ KU §9: 217, moj italic.

²⁹⁴ J. H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 116.

²⁹⁵ KU §9: 242.

u spoznaju, ovaj odnos pripada spoznaji, budući da je harmonična suradnja imaginacije i razuma njihov nužan subjektivni uvjet.²⁹⁶

Pojedinac, ali i svi koji dok prosuđuju predmet kao lijep, zapravo ga ‘osjećaju’ kao lijepog, odnosno sudovi ukusa time nisu spoznajni sudovi. Jedino ako bi, što Kant niječe, uzrok sudu ukusa bio pojam, a ne osjećaj ugone, kao proizašao iz harmonije spoznajnih sposobnosti, tada bi mi na razini uma bili svjesni ljepote. Ipak “sud ukusa određuje *nezavisno od pojmova* objekt u pogledu sviđanja i predikata ljepote. Prema tome se ono subjektivno jedinstvo odnosa može napraviti spoznatljivim samo s pomoću osjećaja.”²⁹⁷

Iako sud ukusa o lijepom može biti univerzalno prihvaćen, svaki je pojedinačan: “...svi su sudovi ukusa pojedinačni sudovi.”²⁹⁸ Kant daje primjer takvog suda: ruža je lijepa. Ovakav sud nema univerzalnost koju primjerice ima logički. Ipak za estetičke sudove postoji nešto što Kant naziva *estetička kvantiteta općenitosti*.²⁹⁹ Takva kvantiteta općenitosti razlikuje se od općenitosti logičkih sudova. Prema Kantu za spoznajne je sudove jasno da postoji općenitost jer njima sudimo o objektu pomoću veze pojmova i zora te time spoznajemo objekt - zajednički ga određujemo, definiramo, imenujemo i slažemo se oko njegovog (ponovnog) prepoznavanja. Estetički sudovi samo *pripisuju* suglasnost i slaganje oko lijepoga, ali ta suglasnost ne može biti potvrđena pojmovima već samo kroz osjećaj ugone nastale iz harmonija spoznajnih sposobnosti.³⁰⁰ Dakle, ne postoji definicija, pravilo ili deskriptivni pojmovi koji bi pomogli u prosudbi lijepoga.

Razlikuju li se onda i na koji način spoznaja stvari u prirodi oko nas i kontemplacija u prosudbi lijepoga? Kantov argument identificira sličnost logičkih i estetičkih sudova kroz njihovu univerzalnost, tj. ljudi se općenito mogu složiti oko takvih sudova. Ono po čemu se oni razlikuju jest na koji način u subjektu spoznavanja dolazi do ove suglasnosti - logički sudovi univerzalnost potvrđuju pojmovima, dok estetički suglasnost potvrđuju pomoću osjećaja ugone. Izgleda da ipak ‘spoznaja’ vezana uz promišljanje nije toliko različita od uobičajene logičke i iskustvene spoznaje. Um i za estetičku prosudbu i za iskustvenu spoznaju koristi iste vlastite sposobnosti. Osjetilnost koja uključuje ponajviše sposobnost imaginacije

²⁹⁶ H. E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 116.

²⁹⁷ *KU* §9: 219

²⁹⁸ *KU* §8: 215.

²⁹⁹ *ibid.*

³⁰⁰ *KU* §8: 216.

vezana je uz zorove, dok je razum odgovoran za pojmove. Razlika dakle leži u tome što ne postoje točno određeni pojmovi koji bi odredili zorove. To je ono što Kant zove *slobodnom igrom* spoznajnih sposobnosti. Takva igra zapravo se odvija kada imaginacija sa svojim zorovima djeluje u skladu sa općom zakonitošću razuma, ali ti zorovi nisu podređeni determiniranim pojmovima. U toj usklađenosti spoznajnih sposobnosti, iako nije riječ o pojmovnom spoznavanju, stoji veza s općenitošću i nužnošću prosudbe o lijepom jer je ona u odnosu s istim spoznajnim sposobnostima kao i svaka spoznaja i iskustvo. Kad je dakle pred nama lijep predmet naše su spoznajne sposobnosti slobodne od ograničenja pojmova koja karakteriziraju običnu spoznaju, a u toj slobodnoj zakonitosti imaginacije nastaju osjećaji ugone. Još jednom je potrebno ponoviti zašto ipak postoji univerzalna suglasnost oko estetičkih sudova:

Predodžba, koja je kao pojedinačna i bez poređivanja s drugima ipak u skladu s uvjetima općenitosti, koja sačinjava posao razuma uopće, dovodi spoznajne moći u proporcioniran sklad, koji zahtijevamo za svaku spoznaju, a zato ga i smatramo vrijednim za svakoga koji je određen da sudi s pomoću razuma i osjetila u zajednici.³⁰¹

Prije uvođenja pojma *zajedničkog osjetila* (*Gemeinsinn*) u §20 kao pretpostavke općenitosti i nužnosti nekog osjećaja, Kant želi na još jedan način objasniti ovu univerzalnost. On ju objašnjava, kako je vidljivo i iz prethodnog citata, kroz ukazivanje na to da u prosudbi lijepoga sudjeluju iste spoznajne sposobnosti kao i u običnoj spoznaji vanjskog svijeta oko koje se pomoću pojmova u logičkim sudovima ljudi usuglašavaju. Dakle, predodžba lijepoga koju čovjek ima kad se sretne s lijepim predmetom uvijek je pojedinačna i pojmovno neusporediva s drugim takvim predodžbama. Ali usprkos tome, ona je ipak u skladu s univerzalnim uvjetima koji omogućuju spoznaju. Time je predodžba lijepoga ta koja naše spoznajne sposobnosti dovodi u sklad koji je potreban za svaku spoznaju, a time je i valjana za svakoga tko prosuđuje na temelju veze osjetila i razuma. Ovu predodžbu nužno prati osjećaj ugone koji *ne prethodi* uspostavi sklada između spoznajnih sposobnosti imaginacije i razuma, nego upravo *nakon* ovog harmoniziranja i iz njega. Zato je taj osjećaj univerzalan i nužan što ne bi bio ukoliko bi izvirao iz puke osjetilne ugone predodžbe lijepog predmeta.

³⁰¹ KU §9: 219.

Vežano uz osjećaj ugode u prosudbi lijepog postoje različite interpretacije i kritike Kantove analitike lijepog kad je u pitanju kvantiteta estetičkog suda. H. E. Allison navodi³⁰² jednog od najpoznatijih komentatora Kanta, Paula Guyera i iznosi ukratko njegovu interpretaciju. Guyer argument iz §9 razlaže na dva različita čina: jedan je čin obična prosudba pri kojoj se osjeća ugodna, a drugi je čin estetičke prosudbe u kojem je sklad spoznajnih sposobnosti uzrok osjećaju ugode. Ovime proizlazi kako u sudu ukusa nekako postoje dva osjećaja ugode od kojih je jedan uzrokovan predodžbom lijepog predmeta, a drugi mentalnim stanjem harmonizirane imaginacije i razuma. Iz Kantovog teksta, jasno je da se ne radi o dva odvojena i različita osjećaja ugode.

Suprotno njemu, autorica H. Ginsborg ne odvaja čin estetičke prosudbe na dva nego brani tvrdnju kako se ugodna u sudu ukusa nalazi upravo u univerzalnoj valjanosti stanja uma.³⁰³ Čini se kako nijedna od ovih dviju interpretacija §9 ne objašnjava ispravno Kantov argument. Možemo se složiti s H. E. Allisonom kako, ako se složimo oko toga da osjećaj ugode ne može prethoditi sudu ukusa, to ne podrazumijeva da je ugodna u sudu ukusa ugodna koju možemo naći u univerzalnoj priopćivosti mentalnog stanja. Ugodna suda ukusa ne može se nalaziti u njoj ili proizlaziti iz opće priopćivosti takvog suda. Allison smatra kako onda takav osjećaj ne bi mogao biti bezinteresan te dodaje još prigovora.³⁰⁴ Svakako možemo potvrditi kako sud ukusa nije utemeljen na pojmu. Zbog toga ni osjećaj ugode u njemu ne može biti uzrokovan općim suglasjem tog suda. Osjećaj ugode, kako je rečeno, ne može biti uzrokovan ni samo na osjetilan način iz motrenja lijepog predmeta, na temelju takve predodžbe. Osjećaj ugode uzrokovan je harmonijom imaginacije i razuma pri prosudbi lijepoga. Budući da su ove dvije spoznajne sposobnosti zajedničke svim spoznajnim subjektima, i osjećaj ugode stoga je univerzalan.

Vratimo se sada pojmu *zajedničkog osjetila*. Zašto ga Kant pretpostavlja i treba za pojašnjenje osjećaja ugode u sudu ukusa? Zašto je uvjet nužnosti općenitog odobravanja suda ukusa subjektivan, ali ipak univerzalan?

Prema tome (sudovi ukusa) moraju imati neki subjektivan princip, koji određuje samo s pomoću osjećaja, a ne s pomoću pojmova, ali ipak općenito-vrijedno,

³⁰² H. E. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, 112.

³⁰³ *ibid*, 113.

³⁰⁴ *ibid*, 114-116.

što se sviđa ili ne sviđa. No takav princip mogao bi se smatrati samo *zajedničkim osjetilom*...³⁰⁵

Zajedničko osjetilo pri tom ne treba miješati s poznatim pojmom zdravog razuma (*sensus communis*). Opća priopćivost osjećaja ugone pretpostavlja neko *zajedničko osjetilo*. Ono nije ni nešto poput zajedničkog 'zdravog razuma' niti je dodatno 'šesto čulo'. Ovo zajedničko osjetilo ne može se temeljiti na iskustvu jer ono zapravo treba pomoći u procesu prosudbe iskustva lijepoga. Također ne može biti nešto poput zajedničkog zdravog razuma jer ovaj ipak ima veze s pojmovima. Kant tvrdi da je zajedničko osjetilo kao pretpostavka univerzalnosti osjećaja ugone u sudu ukusa: "idealna norma... pod čijom se pretpostavkom sviđanje objekta (...) za svakoga može učiniti pravilom..."³⁰⁶ Sposobnost prosudbe da poveže osjetilnost i razum u međusoban sklad je zapravo ono što Kant zove zajedničkim osjetilom.

Kako bi do kraja razjasnili sud ukusa važno je proći kroz argumente i analizu trećeg momenta suda ukusa koji se odnosi na tzv. relaciju svrha. Prvi korak je dakle objasniti što je to svrha u Kantovom smislu. To je u *Kritici rasudne snage* najjasnije prikazano u §10. Kant na početku tog paragrafa definira: "svrha (je) predmet nekog pojma, ukoliko se ovaj smatra kao uzrok one svrhe...", dok je svrhovitost "kauzalitet pojma u pogledu njegova objekta". Prikaz termina *predmet-pojam-svrha-svrhovitost* izgleda ovako: 1. Svrha je predmet nekog pojma (ili: svrha pojma je njegov predmet, tj. ako pojam ima svrhu, onda je ta svrha njegov predmet), 2. Pojam je uzrok tog predmeta. To bi značilo kako pojam djeluje tako što prouzrokuje svoju svrhu, djeluje ako je svrhovit, odnosno, pojam je tada djelatan.

Forma i egzistencija nekog (izvanjskog) predmeta uzrokovana je pojmom i taj je predmet (njegova forma) svrha našeg pojma o njemu. John Zammito ovo naziva *kauzalnost kroz pojam*.³⁰⁷ Forma predmeta (čak i njegova egzistencija) moguća je, navodi Kant, samo pomoću pojma svrhe. Kao što je formu kuće moguće objasniti i spoznati samo pomoću pojma kuće, pobliže, namjere graditelja i arhitektonskih pojmova, dakle pomoću pojma svrhe (namjene za stanovanje) kuće, na sličan način prema Kantu razumijevamo forme prirodnih stvari. Ipak, što se tiče predodžbi lijepih predmeta, stvar izgleda nešto drugačije. Predodžba lijepog u vezi je s osjećajem ugone i u vezi je sa sudom ukusa, kao što je već pojašnjeno. Kant ponovno

³⁰⁵ KU §20: 238.

³⁰⁶ KU §22: 239.

³⁰⁷ J. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Taste*, 91.

određuje pojmove ugone i neugode no ovaj put vezuje ih u kontekstu svrhovitosti s pojmom svjesnosti:

Svijest o kauzalitetu neke predodžbe s obzirom na subjektovo stanje da se on *održi* u njemu, može ovdje u općenitosti označavati ono što se naziva ugodom; dok je neugoda ona predodžba koja sadržava razlog da stanje predodžbi odredi u njihovu suprotnost (da ih spriječi ili odstrani).³⁰⁸

Ovdje Kant u definiciju osjećaja ugone i neugode (*Gefühl der Lust/Unlust*) uvodi pojam svijesti. Zanimljivo je da vrlo sličnu definiciju pronalazimo i kod Spinoze:

Vidimo dakle da duh (*mens*) može trpjeti razne promjene i prelaziti čas u veće a čas u manje savršenstvo. Ove nam trpnje (*passiones*) objašnjavaju strasti (*affectus*) ugone i neugode. ...pod ugodom razumijem trpnju (*passiones*) kojom duh prelazi u veće savršenstvo. Pod neugodom pak trpnju kojom on prelazi u manje savršenstvo.³⁰⁹

Također i za sve afekte Spinoza poput Kanta uvodi pojam svijesti kroz sintagmu *ideje stanja tijela*.³¹⁰ Dakle, prema ovome izvanjski predmeti (prema Spinozi) i predodžbe predmeta (prema Kantu) imaju svojevrsan kauzalitet s obzirom na naše osjećaje ugone i neugode. Osjećaj ugone uzrokovan je predodžbom predmeta koji na nas utječe pozitivno, mi težimo ostati u takvom stanju (većeg savršenstva). Osim što priznaju ovakav kauzalitet, Spinoza i Kant ističu da za ljude kao spoznajna i osjetilna bića nije dovoljan samo puki kauzalitet nego i svijest o njemu, ideja (ugodnoga) stanja.

S obzirom na određenje svrhe kao predmeta nekog pojma, Kant definira volju kao "moć žudnje ukoliko je za djelovanje određena samo s pomoću pojmova".³¹¹ Djelovati prema volji znači djelovati tako da je naša težnja određena pomoću pojmova. Slijedom definicije svrhe, djelovati voljno znači djelovati u skladu sa nekom svrhom. Ono što sve to znači jest da je za Kant volja sposobnost uspostavljanja i postavljanja svrha pred sebe, imati volju znači svjesno djelovati u namjeri koja se pojmovno izražava. Egzistencija i forma predmeta, uopće uvjet njegove mogućnosti našeg razumijevanja forme predmeta leži u racionalnom pojmu, pojam je transcendentni temelj predmeta, pojam je "realni temelj njegove mogućnosti".

³⁰⁸ KU §10: 220.

³⁰⁹ EIII P11S.

³¹⁰ EIII, Def 3.

³¹¹ KU §10: 220.

Ono što razlikuje svrhovitost pripisanu sudovima ukusa od prethodno pojašnjenje svrhovitosti vezan je uz prijašnje Kantove momente u analitici lijepoga. Sud ukusa kao ne-spoznajni sud ne može biti vezan uz konkretne pojmove. Zbog toga u procesu prosudbe lijepoga mi od lijepog predmeta ne možemo doći do pojma ljepote, a time ni do pravila za ono lijepo. U smislu kauzalnosti, predmet je posljedica svog pojma, lijep predmet bi trebao biti posljedica pojmovnog uzroka (pojam lijepoga kao uzrok lijepog predmeta), ali takav pojam ne pronalazimo. Ako uzrok forme lijepog predmeta nije pojam, što je onda? To je “subjektov osjećaj”:

Ne može biti objektivnog pravila ukusa, koje bi se pomoću pojmova određivalo što je lijepo. Jer svaki je sud (...) estetički, tj. njegov je odredbeni razlog subjektov osjećaj, a ne pojam nekog objekta. Tražiti princip ukusa, koji bi opći kriterij lijepoga naveo s pomoću određenih pojmova, jest jalov trud, jer je ono, što se traži, nemoguće i samo po sebi proturječno.³¹²

Kad je riječ o prosudbi ukusa ne događa se ono, za Kanta, uobičajeno u spoznavanju: korištenje i primjena pojmova na zorove. Ono lijepo nema svoj pojam pa ga time ne možemo ni primjenjivati u sudu ukusa. Ipak mi tragamo za jednim takvim pojmom lijepoga.

Zbog definiranja svrhovitosti kao kauzaliteta pojma u pogledu njegova predmeta Kant dolazi do paradoksalne, ali ključne sintagme u *Kritici rasudne snage: svrhovitost bez svrhe (Zweckmäßigkeit ohne Zweck)*. Pred nama je lijep predmet, odnosno imamo predodžbu lijepog predmeta. On je posljedica (prema definiciji svrhe) nekog pojma. Taj pojam ne nalazimo nigdje, već samo imamo subjektov osjećaj. Forma lijepog predmeta je dana, ali ne i pojam kao njezin uzrok. Ipak mišljenje traži i zahtijeva takav jedan pojam koji je zapravo, prema Kantu, nužan uvjet uopće mogućnosti (spoznaje) forme. Ovaj zahtjev uma za takvim nužnim uvjetom ne može se ukinuti. Ovakva svrhovitost bez svrhe naziva se još i subjektivna formalna svrhovitost. “Negacija ‘bez svrhe’ usporediva je s prethodno razvijenim izrazom ‘bez interesa’ (prvi moment lijepog) i s izrazom ‘bez pojma’ (drugi moment).³¹³ U sudu ukusa promatrač lijepog predmeta bavi se prvenstveno njegovom formom:

³¹² KU §17: 231.

³¹³ Marcus Wilaschek, *Kant-Lexikon*, 2761.

...samo subjektivna svrhovitost u predodžbi nekoga predmeta, bez svake svrhe (...), dakle samo forma svrhovitosti u predodžbi kojom je predmet *dan*, ukoliko smo te forme svjesni, može sačinjavati svidanje, koje mi bez pojma prosuđujemo kao općenito priopćivo, dakle odredbeni razlog suda ukusa.³¹⁴

Temelj suda ukusa zato jesu forma lijepog predmeta i svrhovitost te forme, a osjećaj ugone pokazuje da je subjekt na takav način (ne pojmovno) svjestan svrhovitosti. Promatrač doživljava umjetničko djelo ili pojavu/predmet u prirodi “kao da” je namijenjeno k usklađivanju naših sposobnosti. Tako je svrhovitost bez svrhe zapravo nenamjerna ili slučajna svrhovitost jer se forma lijepih predmeta ili pojava slučajno podudara s našim sposobnostima zrenja i razuma.

Osjećaj ugone nije pasivan osjećaj u smislu da proizlazi iz same predodžbe lijepog predmeta kao utjecaja na spoznajni subjekt. Radi se o tome da je prosudba ključna za osjećaj ugone u sudu ukusa jer ova sposobnost refleksije i suđenja zapravo za posljedicu ima ugonu. Ugonu ne dolazi od predmeta već od prosudbe lijepoga, odnosno sud ukusa se stoga može nazvati ‘čistim’ jer nije uvjetovan predmetima niti bilo kakvim (objektivnim ili subjektivnim) interesom za njega. Pri prosudbi lijepog naše spoznajne sposobnosti bivaju nekako usklađene i pri tome se se javlja poseban osjećaj ugone nevezan uz neki osobni interes.

Kao karakteristika našeg poimanja uopće, onog na razini osjetilnog i voljnog, kao i racionalnog s obzirom na moralni zakon, svrhovitost je uvijek prisutna. Tehnikom svrhovitog djelovanja uspijevamo u osiguravanju našeg opstanka. Ali ono što doživljavamo pri susretu s lijepim samo je analogno ovakvoj svrhovitosti i nije mu istovjetno. Pojam lijepoga i uzvišenoga nema u sebi objektivnu svrhovitost, već je naš način zamjećivanja pojava oblikovan svrhovitošću pa izgleda kao da je lijepe prirodne predmete, pojave, bića netko s racionalno usmjerenom voljom tako oblikovao i namjeravao. Ipak nije riječ o tome, nego je aktiviranje ljudskih sposobnosti imaginacije, razuma i uma, prema Kantu, slučajno takvo u prosudbi lijepoga. To usklađivanje sposobnosti percepcije, razuma i uma mi osjećamo kao ugodno.

U §16 Kant piše o razlici tzv. *slobodne ljepote* i *zavisne ljepote*. Primjeri slobodne ljepote jesu ljepote *za sebe*, nemaju pojam svrhe vezan uz sebe, “ništa ne predstavljaju,

³¹⁴ KU §11: 221.

nikakav objekt pod određenim pojmom”.³¹⁵ To su primjerice lijepo cvijeće, lijepe životinje, lijepi crteži, instrumentalna glazba, itd. Zavisna ljepota zavisi od pojma svrhe, zavisno-lijepi predmeti pretpostavljaju, osim ljepote, i neku svrhu:

...ljepota jednog čovjeka (muškarca ili žene ili djeteta), ljepota jednog konja, jedne zgrade (crkve, palače, arsenala ili vrtne kuće) pretpostavlja pojam svrhe, koji određuje što stvar treba da bude, dakle pojam njezine savršenosti, pa je prema tome adherentna ljepota.³¹⁶

Važna karakteristika lijepog predmeta zavisne ljepote jest svrha koja određuje ono *treba da bude*. To označava kako lijepa zgrada primjerice ima uzor ili lijep čovjek ima neki model prema kojem se usmjerava, to je pojam njihove savršenosti. Ovdje lijep predmet ili biće ima za cilj ispuniti određenu svrhu, a to je približiti se vlastitom pojmu savršenosti, odnosno idealu. Međutim, ideal slobodne i ideal zavisne ljepote ne da se predočiti. Ideal slobodne ljepote ne može se objasniti pojmovima niti predočiti. Pomislilo bi se pak da se ideal zavisne ljepote da predočiti jer je zavisan od svrhe pa se opisivanjem te svrhe i njenim određenjem može ujedno doći i do opisa ideala zavisne ljepote. Ipak

ni o ljepoti, koja adherira izvjesnim svrhama, npr. o lijepoj stambenoj kući, lijepu drvetu, lijepu vrtu, itd. ne da se predočiti ideal; vjerojatno zato, što te svrhe svojim pojmom nisu dovoljno određene i fiksirane, dakle što je svrhovitost gotovo tako slobodna kao kod neodređene ljepote.³¹⁷

Kad je riječ o idealu ljepote, tek kod lika čovjeka, odnosno prikaza lika lijepog čovjeka, može ga se očekivati. Ideal ljepote čovjeka sastoji se u izražaju ćudorednih ideja. U ovom primjeru i u ovom slučaju izravno je vidljiv izražaj pojma dobra i povezanost morala s ljepotom. Za povezivanje ideja svrhovitosti, dobrote, mira, čistoće, jakosti, itd. s “tjelesnim manifestacijama“, potrebne su, prema Kantu, čiste umske ideje i sposobnost imaginacije sjedinjene u subjektu koji prosuđuje ili kreira takve “manifestacije”. Pri tom ni promatrač takvog lijepog lika ni umjetnik koji ga kreira u fizičkom obliku ne mogu navesti pojmove ni pravila prema kojima je takav lik lijep. Sud ukusa o lijepom čovjeku (ženi, djetetu) zbog

³¹⁵ KU §16: 230.

³¹⁶ ibid, §16: 230.

³¹⁷ ibid, §17: 233.

karakteristike zavisne ljepote, ljepote koja je u uskoj vezi sa samom svrhom čovjeka, ako se ta svrha definira ispunjavanjem moralnih načela, više nije samo sud ukusa.

Već u §12 Kant suptilno dovodi u vezu sud ukusa s moralnim sudom preko analogije s osjećajem ugone i ostalih karakteristika ovih sudova. Kasnije u §59 slične karakteristike sumira i objašnjava. U ovom poglavlju pak fokus je ne toliko na samoj općoj analogiji i svim njezinim stavkama koju daje Kant u §59, koliko na analogiji osjećaja ugone u prosudbi ponajprije uzvišenog koji svojevrsno odgovara ugodi izraženoj u moralnom osjećaju poštovanja u moralnoj prosudbi.

Uspoređujući osjećaj poštovanja (*Achtung*) s osjećajem ugone u prosudbi uzvišenog, doći će se do zaključaka o njihovoj analogiji i sličnosti. Time će se lakše moći razumjeti uloga ovakve vrste osjećaja u cjelokupnoj Kantovoj kritičkoj filozofiji.

Ono što je, kako je opisano u prethodnom poglavlju disertacije, moralni osjećaj u odnosu na moralni sud, moralno djelovanje i moralni zakon, to bi bio osjećaj ugone u sudu o uzvišenom kroz sposobnost prosudbe. U onome što slijedi napraviti će se postupno uspoređivanje osjećaja poštovanja i osjećaja ugone u sudu o uzvišenom. Analitika uzvišenog detaljnije će se obuhvatiti budući da je moralni osjećaj poštovanja već prethodno obrazložen i opisan.³¹⁸

Moralni osjećaj, kako je rečeno, odraz je subjektivnog učinka moralnog zakona na našu volju. Slično tome, osjećaj uzvišenog učinak je prosudbe (imaginacije u 'kontrastnoj harmoniji' s umom) na našu osjetilnost. Isto tako odnos moralnog osjećaja spram ugone/neugode analogan je odnosu suda o uzvišenom s ugodom/neugodom. Uporište se za ovu analognu usporedbu nalazi u odnosu osjetilnih i kognitivnih sposobnosti, a posljedično svijesti o tim odnosima, javljaju se *osjećaj poštovanja* (moralnog zakona) i *osjećaj poštovanja* onog 'neshvatljivog' u prirodi, tj. uzvišenog. Moralni osjećaj poštovanja, kako je već prikazano, negativno utječe na volju.³¹⁹ Naime, isključivanjem svih vrsta osjetilnih pobuda i patoloških osjećaja (u moralno ispravnoj prosudbi), čovjek osjeća neugodu. On na određen način oslabljuje svoje privatne interese i sve empirijske utjecaje kako bi njegova maksima djelovanja bila uzrokovana samo i isključivo moralnim načelom. Slično djeluje i osjećaj za

³¹⁸ Vidi 3. e poglavlje disertacije.

³¹⁹ *KpV* AIII:73.

uzvišeno. Ovaj osjećaj prema Kantu kombinacija je osjećaja ugone i neugode. Osjećaj neugode i ugone nisu tipični patološki osjećaji već proizlaze iz svjesnosti i motrenja djelovanja nekih naših kognitivnih sposobnosti. Kad u prirodi vidimo nešto što nazivamo uzvišenim, tada u toj predodžbi sudjeluju imaginacija i um, tj. estetičko procjenjivanje i umske ideje. Čovjek ima potrebu procjenjivati prirodne veličine, odnosno prirodu neprekidno motri tako što procjenjuje veličine i snagu njezinih predmeta ili pojava. Uobičajeno imaginacija, primjerice u matematičkom prosuđivanju veličine, dobro i primjereno vrši svoju funkciju što znači da s razumom zajedno pojave razumijeva pomoću pojmova veličina. Ali kad se u prirodi sreće s pojavama "čijem zoru pripada ideja beskonačnosti"³²⁰, tada se na neki način sposobnost imaginacije prekoračuje te ona kao kognitivna sposobnost ne može sabrati i skupiti dani predmet u jednu cjelinu.

Priroda je dakle uzvišena u onoj od svojih pojava, čijemu zoru pripada ideja beskonačnosti. Ovo potonje može se dogoditi samo s pomoću neprimjerenosti čak najvećoj težnji naše imaginacije u procjenjivanju veličine nekoga predmeta. (...) Prema tome mora to biti *estetičko* procjenjivanje veličine, u kojemu se osjeća težnja za sabiranjem, koja prekoračuje moć imaginacije da regresivno primanje obuhvati u cjelinu zora, i da se pri tome ujedno opazi neprimjerenost...³²¹

Kant tvrdi kako čovjek uvijek nastoji razumjeti cjelinu onoga što motri, tako želi kroz pojmove, razumski, razumjeti i cjelinu svijeta te moć ili jačinu sile neke prirodne pojave. Osjećaj uzvišenosti javlja se onda kad on to ne uspijeva. U tom osjećanju pojavljuje se osjećaj nalik neugodi. Neugodno se osjećamo onda kad doživljavamo neprimjerenost naše imaginacije da odgovori zahtjevu uma i njegovim idejama u prikazu cjeline.

"Dakle osjećaj uzvišenoga jest osjećaj neugode na osnovu neprimjerenosti između imaginacije u estetičkom procjenjivanju veličina i procjenjivanju s pomoću uma, a kraj toga ujedno pobuđena ugoda na osnovu sklada upravo tog suda o neprimjerenosti najveće osjetilne moći umskim idejama."³²²

³²⁰ KU §26.

³²¹ ibid, §26: 255.

³²² ibid, §27: 257.

Kako navodi Kant, "ono prekomjerno za imaginaciju (...) za samu je osjetilnost odbojno". Slično tome u analitici čistog praktičnog uma,³²³ neugoda je u moralnom osjećaju poštovanja izazvana djelovanjem moralnog zakona "time što nanosi štetu svim našim sklonostima". Djelovanje uma (moralnog zakona, umskih ideja o cjelini) na osjetilnost i imaginaciju izražena je kao subjektivni učinak na osjetilnost. U tome leži poveznica između osjećaja iz prve i druge *Kritike*. Taj subjektivni učinak jest dvojak: negativan, izazivajući neugodu, i pozitivan, izazivajući ugodu. Potrebno se sada okrenuti pozitivnom učinku uma na osjetilnost u moralnom sudu i sudu ukusa te pojasniti zašto u tim sudovima, osim neugode, nastaje i ugodu.

U moralnoj prosudbi, kako je već rečeno, relativizirajući naše pojedinačne sebične interese, pobude i patološke osjećaje, javlja se osjećaj ugone jer je moralni um zapravo zakonodavstvo našeg čistog praktičnog uma. Uгода nastaje na temelju toga što um moralne osobe pomoću moralnog zakona nalaže moralno djelovanje, time i uzrok leži u takvoj osobi.

Tako poštovanje zakona (...) je sama moralnost subjektivno promatrana kao pobuda, budući da čisti praktični um, time što od sebe odbija sve zahtjeve samoljublja, pribavlja ugled zakonu koji sad jedini ima utjecaja.³²⁴

Osjećaj uzvišenog je osjećaj neugode i ugone ujedno: neugode zbog neprimjerenosti imaginacije i "svakog osjetilnog mjerila" da obuhvati takvu ogromnu veličinu (*matematički uzvišeno*) ili veliku silu (*dinamički uzvišeno*). Uгода pak nastaje dok subjekt primjećuje 'veličanstvenost' ideja uma o apsolutno velikom ili apsolutno snažnom (prirodna moć) te ih u svojoj težnji čini vlastitim zakonom. Uгода nastaje iz sklada imaginacije i ideja uma usprkos neprimjerenosti osjetilne moći procjenjivanjima uma.

Osjećaji ugone i neugode u moralnom i estetičkom sudu (uzvišeno) odrazi su osjetilnosti pod utjecajem uma. Nama kao osjetilnim bićima osjetilnost u jednom smislu predstavlja prepreku za ispunjenje i spoznavanje umskih ideja. Tu prepreku osjećamo kroz osjećaj neugode, ali budući da se na kraju ipak postiže sklad između kognitivnih sposobnosti u sudu ukusa o uzvišenom i praktično ispunjenje moralnog zakona uma u moralnom sudu, osjećamo i pozitivnu ugodu. Promatrajući moć praktičnog čistog uma i sklad imaginacije s

³²³ *KpV*, III. poglavlje: *O pobudama čistog praktičnog uma*.

³²⁴ *ibid*, III: 76.

umom, bivamo zadovoljni i osjećamo ugodu. Ipak, moralni osjećaj poštovanja i osjećaj poštovanja u sudu o uzvišenom nisu iste vrste kao obični (patološki) pasivni osjećaji. Nemala razlika leži u njihovom uzroku koji je inteligibilan i “osobite vrste da se čini da jedino umu stoji na raspolaganju...”³²⁵ Interes, pobuda i privlačnost onog moralno dobrog i onog lijepog i uzvišenog izvire iz pokazivanja moći uma, makar to bilo s teškoćama, slabljenjem interesa, želja i htjenja koja se odnose samo na mene, a ne na sve ljude univerzalno, i uvidom u neprimjerenost imaginacije. Na neki način kroz te se osjećaje pokazuje ”da imamo čist samostalan um”.³²⁶ Uzrok tih osjećaja leži u umu, a posljedice djelovanja umskih ideja na našu osjetilnost jesu osjećaj poštovanja moralnog zakona i osjećaj poštovanja u sudu o uzvišenom.

Osim navedenih sličnosti, ova dva osjećaja povezani su, prema Kantu, s pojmom učinka ili posljedice u određenom smislu. Moralni osjećaj u konačnici je praktičan osjećaj, tj. “proizvodi interes” koji je ipak, jer je određen samo putem zakona (...) čisto praktičan i slobodan”.³²⁷ Mogli bismo reći kako osjećaj poštovanja (*Achtung*) tako djeluje na nas da osvještavamo djelovanje uma kroz moralni zakon. Tu svjesnost doživljavamo na subjektivan način kroz moralni osjećaj. Osjećaj poštovanja nije pobuditi neki privatni patološki interes ili pobudu za moralno djelovanje, već on ima učinak omogućiti nam na afektivnoj razini shvatiti koliko snagu ima moralni zakon nad našom osjetilnošću. Ovu snagu osjećamo kao neugodu i ugodu spojenu u osjećaju poštovanja moralnog zakona.

Što se tiče osjećaja poštovanja u sudu o uzvišenom, Kant opetovano naglašava kako uzvišenost kao pojam ne možemo, za razliku od pojma lijepoga, prediciirati predmetima u prirodi: “Za ljepotu prirode moramo potražiti razlog izvan sebe, ali za ono uzvišeno samo u sebi i u načinu mišljenja, koji u predodžbu prirode unosi uzvišenost.”³²⁸ Uzvišenost se dakle ‘rađa’ iz svjesnosti snage umskih ideja kao utjecaja na imaginaciju, koja (neuspješno) pokušava pojave estetički procijeniti i povezati s pojmom cjeline. Sposobnost imaginacije, tvrdi Kant na kraju §27, ne ispunjava vlastitu funkciju (svrhu), imaginacija je “nesvrhovita za umske ideje“ apsolutne cjeline i apsolutne moći. Unatoč tome, osjećaj uzvišenosti je svrhovit jer se “predmet kao uzvišen prima s nekom ugodom, koja je moguća samo s pomoću neke

³²⁵ ibid.

³²⁶ *KU* §27: 258.

³²⁷ *KpV* III:81.

³²⁸ ibid, §23: 246.

neugode.“ Dakle, ova neugoda vezana uz neprimjerenost imaginativne funkcije, svrhovita je bez namjere jer ujedno ukazuje na veliki i snažni utjecaj umskih ideja što proizvodi ugodu.

Pojam slobode također je povezan s osjećajem poštovanja moralnog zakona i osjećajem u sudu o uzvišenom. Volja je slobodna u svojoj autonomnosti kad je u pitanju moralno djelovanje uzrokovano moralnim zakonom. Isto tako, imaginacija svojevrsno slobodno djeluje u sudu o uzvišenom. Kako se ovo odvija? Moralni zakon, odijeljen od svih empirijskih utjecaja i ‘proizvod’ samo čistog uma, djeluje na volju, a time, navodi Kant, volja ostaje autonomna. Imaginacija također u neprimjerenosti obavljanja svoje funkcije, sama sebe usmjerava u svojoj težnji prema zakonu koji joj daje um (umska ideja). Imaginacija ne uspijeva biti empirijski upotrijebljena kad se susreće s predmetima koji izazivaju osjećaj uzvišenog. Bez obzira na to, vlastitu slobodu imaginacija sebi dokida u namjeri da ‘udovolji’ umskim idejama. Time, govori Kant, “imaginacija dobiva proširenje i moć, koja je veća od one, koju žrtvuje, ali čija je osnova njoj samoj skrivena, umjesto čega ona osjeća *žrtvovanje* ili otimanje i ujedno uzrok, kojemu se podvrgava.”³²⁹ Zato je i za Kanta sud o uzvišenom sud slobodne prosudbe jer “sviđanje predmeta zavisi od odnosa u koji hoćemo postaviti imaginaciju; samo što ona sama za sebe održava dušu u slobodnu zanimanju.”³³⁰ Sloboda imaginacije povezana je sa slobodom volje te time Kant uspijeva povezati moralno i uzvišeno. Sam Kant na više mjesta piše o toj analogiji i uspoređuje moralno dobro upravo s onim uzvišenim jer mu je slično po brojnim karakteristikama:

moralno dobro, prosuđeno estetički, mora (se) predočiti ne toliko kao lijepo, koliko naprotiv kao uzvišeno, tako da pobuđuje više osjećaj štovanja (koje prezire podražaj) nego ljubavi i prisne sklonosti, jer se ljudska priroda ne slaže sama od sebe s onim dobrim, nego samo s pomoću sile, koju um nanosi osjetilnosti. Obratno se i ono, što mi u prirodi izvan sebe ili i u sebi (npr. izvjesne afekte) nazivao uzvišenim, predočuje samo kao moć duše, da se čovjek s pomoću moralnih načela uzdigne nad *izvjesne* zapreke osjetilnosti, pa postaje tek time interesantnim.³³¹

U zaključku o analogiji između spomenutih osjećaja potrebno je još jednom navesti kako su oni usmjereni na vlastitu unutarnjost i sposobnosti, na međusobni utjecaj kognitivnih

³²⁹ *KU* 269.

³³⁰ *ibid*, 271.

³³¹ *KU* III: 271.

sposobnosti, na utjecaj uma na osjetilnost, a nisu usmjereni izravno na predmete izvan nas. Iz tog razloga, nevezani su uz empirijske pobude, osjetilne ugone u uobičajenom smislu riječi pa su to ujedno i apriorni osjećaji. U tom osjećanju lijepoga i uzvišenoga nekako je učinjena 'priprema' i navikavanje duše za ono moralno dobro. Lijepo i uzvišeno kao simboli dobroga ukazuju na to da je moguć interes za osjetilne predmete (lijepe) koji nije prouzrokovan osobnim pobudama i motivima jer je riječ o slobodnom sviđanju:

Ukus čini mogućim prijelaz s osjetilnog podražaja na habitualni moralni interes bez prevelikog skoka, jer imaginaciju i u njoj slobodi predočuje svrhovito odredivu za razum, pa uči, da i bez osjetilnoga podražaja čak u pogledu predmeta osjetila nalazimo slobodno sviđanje.³³²

U obratnom smjeru očituje se sličan utjecaj; samo osoba koja razumije, posjeduje i primjenjuje moralna načela može u potpunosti imati prave sudove ukusa. Samo osoba koja moralno ispravno prosuđuje i u tom se smjeru usavršava, tim više će 'obrazovati' svoju sposobnost prosudbe lijepog i uzvišenog.³³³ Izgleda kako je sposobnost prosudbe kao treće kognitivne sposobnosti iznimno važna, a ona je na jedan subjektivan način popraćena posebnom vrstom osjećaja (poštovanja) koji doprinose pozitivno njezinoj funkciji procjenjivanja. U situacijama susretanja s prizorom iz prirode koji izaziva osjećaj uzvišenog, navodi Kant, osoba koja ima moralni osjećaj poštovanja osjetit će i potrebu za zahvalnošću na takvom prizoru. Isto tako, kada je u situaciji moralne dileme i odluči postupiti moralno ispravno, čovjek osjeća nešto poput unutarnje 'naredbe' ili nekog zakonodavca. Ukoliko se ogлуši o zakonodavstvo moralnih načela, osjetit će nešto poput unutarnjeg 'ukora' ili suca. Sva ova "duševna raspoloženja zahvalnosti, poslušnosti i poniznosti"³³⁴ vezana su uz moralni osjećaj poštovanja i osjećaj uzvišenog i posljedično tome, vezana su uz dužnost ispunjavanja moralnog zakona.

Tematizirani osjećaji još jednom potvrđuju Kantov i Spinozin sud o relaciji između osjećajau osjetilnih bića - samo osjećaj može nadjačati, osvijestiti, relativizirati, transformirati drugi osjećaj. Lišiti osjetilnog bića njegovih osjećaja, prema svim zaključcima, bilo bi, lišiti ga

³³² ibid, §59: 354.

³³³ ibid, §60: 356, prava propedeutika za osnivanje ukusa jest razvijanje moralnih ideja i kultura moralnog osjećaja.

³³⁴ ibid, 445.

svijesti utjecaja moralnog zakona na njega i međusobnog utjecaja kognitivnih sposobnosti (razuma na imaginaciju u sudu o lijepom i uma na imaginaciju u sudu o uzvišenom). Time bi čovjek prestao biti ne samo racionalno biće koje može imati estetičko iskustvo, već i moralno biće koje može slobodno djelovati.

3.f Zadovoljstvo uma kao oblik radosti te srčanost, plemenitost i moralni osjećaj kao primjeri racionalnosti osjećaja

Od samoočuvanja kroz težnju tijela i uma (*conatus*), preko srčanosti i plemenitosti kao aktivnih afekata, pa sve do intelektualne ljubavi spram beskonačne supstancije ili Boga, Spinozina *Etika* prikaz je čovjekova procesa kognitivnog, moralnog i praktičnog napredovanja. Kao oni koji osjećaju stanja svog afektiranog tijela, ali imaju i ideje tih stanja, pred ljude je ostavljena mogućnost što učiniti s tom činjenicom. Umske ideje stanja tijela mogu se ignorirati, a prema Spinozi, to vodi samo k daljnjoj podložnosti svemu što na nas izvana utječe i od čega trpimo. No umske ideje stanja tijela, kao sastavni dio svakog afekta, mogu se uvažiti i promatrati kao znakovi prema kojima možemo dalje djelovati. Ideje kao svjesni dio afekta omogućuju čovjeku da djeluje kako bi, ukoliko se pasivni afekti sukobljavaju s našom istinskom naravi, mogao relativizirati afektirano stanje tijela koje nas vodi u pasivnost ili trpnju. To su ideje o istinskom uzrokovanju naših strasti čime postizemo aktivnost uma. U ovoj transformaciji, kao što je pojašnjeno u prethodnom poglavlju, aktivni afekti ili afekti koji izvire iz uma³³⁵ imaju snažnu i nezamjenjivu ulogu.

Pred kraj trećeg dijela *Etike* Spinoza najavljuje kako se sada okreće od razmatranja pasivnih afekata prema aktivnima. U poučku 58 trećeg dijela napominje kako postoje “ugode koje se odnose na nas ukoliko djelujemo”. To znači kako postoje afekti ugode i požude koji proizlaze iz adekvatnih ideja onda kad je um aktivan i ne odnose se na imaginaciju. Kad um reflektira o svojoj djelatnosti i povećanju djelatnosti (kad ima ideju ideje), onda čovjek osjeća ugodu.³³⁶ Svijest o umskom *conatusu* očitava se u afektu aktivne ugode. Dok pasivan afekt ugode ovisi o vanjskom uzroku, aktivan afekt ugode uzrokovan je aktivnošću samog uma.

U primjedbi poučka 59 Spinoza kao iznimno važan aktivan afekt spominje jakost uma (*fortitudo*). Jakost se odnosi na “sva djelovanja koja slijede iz afekta koji se odnose spram uma ukoliko on razumijeva...” Kada bolje promotrimo gornji opis jakosti, vidimo kako je

³³⁵ EVP7D.

³³⁶ EIIP53.

jakost nešto širi pojam od afekta budući da se odnosi ne samo na stanja tijela i ideje o tim stanjima, nego i na sva djelovanja koja slijede iz aktivne ugone ili aktivne požude. M. J. Kisner jakost određuje kao osnovu za sva kreposna djelovanja i dalje čak kao osnovu za krepostan karakter.³³⁷ Može li njegova interpretacija aktivnog afekta jakosti kao osnove za krepostan karakter odgovarati onome što Spinoza tvrdi? Ako *fortitudo* shvaćamo kao skup djelovanja objedinjenih pod aktivnim afektima, tada bi se jakost u Spinozinom značenju mogla razumjeti na predložen način. Kako su aktivni afekti u poveznici s moralom i kreposnim karakterom? Čini se kako je Kisner na dobrom tragu u svojoj argumentaciji jer u konačnici, iako Spinoza opsežno opisuje afekte i psihologiju afekata, njegovo se djelo zove *Etika* i afekti promatrani u službi morala i spoznaje ne bi nas trebali iznenaditi. Jasno je to kad se promišlja Spinozina teorija afekata u kojoj se afekti definiraju ne samo kao afektivna stanja tijela, nego kao i ideje o tim stanjima. Kad je riječ o aktivnim afektima, onda su to stanja uma (ideje o porastu umske aktivnosti) i ideje tih stanja uma (ideje ideja). Takve ideje sadrže “moć htijenja koje nas pokreće na djelovanje. A s obzirom na to, slijedi kako afekti služe kao dispozicije za djelovanje jer, kao ideje, sadrže moć htijenja koje motivira i pokreće naše djelovanje.”³³⁸ Te dispozicije, navodi Kisner, mogu postati trajne osobine karaktera jer “proizlaze iz posebno snažnih ideja (afekata) koji na nas trajno i snažno utječu.”³³⁹ Ovo se tumačenje može podudarati sa Spinozinim razmišljanjima o kultivaciji aktivnih afekata i svega onoga što jača umsku aktivnost pri čemu s vremenom takvi afekti i njima određena djelovanja postaju dio čovjekove naravi koja je od pasivne transformirana u aktivnu. Međutim, u tradiciji platonizma, a i kod Aristotela već su same ideje djelovanje u višem smislu, one ne moraju biti samo dispozicije za djelovanje jer je mišljenje najviše djelovanje već samo po sebi.

Jakost Spinoza dijeli u dva afekta: srčanost (*animositas*) i plemenitost (*generositas*). Srčanost je “požuda kojom bilo tko nastoji sačuvati svoj bitak samo po zapovijedi uma.”³⁴⁰ Sačuvati svoj bitak prema zapovijedi uma znači razvijati i unapređivati svoje razumijevanje, povećavati aktivnost djelovanja uma i tijela. To se provodi, navodi Spinoza, posjedovanjem adekvatnih ideja. A onaj tko je vođen samo umom i ima adekvatne ideje jest slobodan

³³⁷ Matthew J. Kisner, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, 2011, 198.

³³⁸ *ibid.*, 199.

³³⁹ *ibid.*

³⁴⁰ EIIP59S.

čovjek.³⁴¹ Slobodan čovjek živi kreposno, za njega su pojmovi dobra i zla, iako ujedno osobno korisni, utemeljeni na racionalnom mišljenju, a njegovi sudovi o dobrom i lošem osnivaju se samo na adekvatnom razumijevanju onoga što je uistinu korisno. Srčan čovjek je dakle također krepostan i razuman čovjek. Srčanost zato proizlazi iz jasnih i razgovijetnih ideja o našem istinskom dobru. Posebne vrste srčanosti, za Spinozu su: odmjerenost (umjerenost), trezvenost i pribranost.³⁴² Za odmjerenost i trezvenost već se moglo prethodno čitati u *Etici* kao o onima koje “nisu strasti (*affectus*) ni trpnje (*passiones*) nego naznačuju moć duše (*animi potentia*) kojom se ove strasti umjeravaju.”³⁴³ Ovdje je još jedna korelacija vrste srčanosti kao aktivnih afekata i (krepasnih) djelovanja, tj. odnosa aktivnih afekata s obilježjima karaktera moralne osobe, osobe koja zna upravljati svojim požudama za očuvanjem vlastita opstanka. Odmjerenost, trezvenost i pribranost aktivni su afekti u smislu dispozicija za ispravno, umjereno i moralno djelovanje s elementima požude i ugone koje nastaju racionalno, povećanjem aktivnosti djelovanja uma.

Ugodnost u aktivnom afektu srčanosti potiče nas da ustrajemo u djelovanju pod takvim afektom. Budući da smo svjesni veze između naše koristi, ugone, znanja da je dobro kojem težimo pod vodstvom uma ujedno i najviše dobro, afekt srčanosti usko je vezan uz racionalnost i svijest. Srčanost je požuda koja je racionalna i u službi je očuvanja našeg bitka. Tražiti ono ugodno, korisno i dobro pod vodstvom uma, dakle racionalno, različito je od ugodnog i korisnog u pasivnom smislu. Moralno dobro i vrlina vezani su uz djelovanja i afekte upravljene umom. U našoj je naravi da težimo onome što povećava našu aktivnost djelovanja (uma i tijela), ali ponekad i neki pasivni afekt može povećavati ili samo jedan naš dio ili to činiti prekomjerno. Afekt srčanosti budući da je afekt upravljani umom sadrži i znanje o onome što je istinski dobro i korisno i stoga služi kao znak i usmjerenje naših težnji za povećanjem aktivnosti i za ugodom u moralnom i ispravnom smjeru.

Zašto srčanost nije samo vrlina kod Spinoze, nego je definirana baš kao afekt? Zato jer srčanost nije samo racionalna sklonost k prepoznavanju onoga što je uistinu za nas korisno i dobro, nego je to ujedno vrsta više ugone i radosti zbog povećanja djelovanja našeg uma. Komponenta racionalnosti povezana s komponentom afektivnosti u aktivnom afektu srčanosti

³⁴¹ EIVP68D.

³⁴² EIIP59S.

³⁴³ EIIP56S.

rezultira snažnom učinkovitošću ovog aktivnog afekta na pasivne neumjerene strasti jer, u konačnici, “samo afekt može suspregnuti drugi afekt”.³⁴⁴ To ne može učiniti mišljenje bez osjećaja jer je u Spinozinoj filozofiji mišljenje uvijek vezano uz aktivne afekte ugone i radosti. Svaka aktivnost djelovanja uma i tijela popraćena je nekim afektom kao idejom o toj aktivnosti. Ako se aktivnost djelovanja uma smanjuje, javljaju se različite vrste neugode, ako se povećava, javljaju se različite vrste aktivnih ugoda. Budući da je adekvatno razumijevanje uvijek povećanje aktivnosti uma, razumijevanje će uvijek biti istovremeno praćeno afektima viših ugoda i radosti.

Plemenitost je požuda “kojom bilo tko samo po zapovijedi uma nastoji poticati druge ljude i povezivati se prijateljstvom.”³⁴⁵ Kao i srčanost, plemenitost je afekt nastao pod vodstvom uma, to je racionalna požuda no ovaj put ona nije usmjerena na afektiranu osobu nego na ljude oko nje. Ovaj je afekt u svojoj definiciji povezan s opisom dobra koje nam je svima zajedničko, kojem svi težimo, a to je bolje i adekvatnije razumijevanje i znanje. To dobro je moguće dijeliti, ono može biti zajedničko jer ga svatko može dostići i nije ovisno o nekim materijalnim izvanjskim stvarima. Budući da vidimo kako je slijediti načela uma uistinu korisno i dobro te u nama proizvodi višu vrstu ugone i radosti, to želimo i za druge. I ne samo gledano iz ovoga smjera dobrobiti drugih - svima je nama i meni samome uistinu korisno i dobro kad svi ljudi prema svojim mogućnostima uvijek žive u skladu s načelima uma, to je ujedno i dobro, korisno i lijepo za mene pa i iz tog razloga takvu zajednicu mogu željeti za druge. Ono dobro koje želim za sebe, želim i za druge, a da pri tom nije riječ o egoizmu. Osim toga, život u zajednici s ljudima koji se vode zakonima uma puno je bolji od života u samoći³⁴⁶. Aktivni afekt plemenitosti u relaciji je s tim Spinozinim stavom. Čovjekovoj naravi najkorisnije je ono što se “s njegovom naravi najviše slaže”³⁴⁷. A s čovjekovom naravi slagat će se narav drugog čovjeka samo ako su obje vođene umom i univerzalnim načelima uma. Život u zajednici ljudi koji imaju sličnu racionalnu narav vodit će prema tome samo do umnažanja korisnosti, dobrobiti, a time i ugone i radosti. Plemenitost je želja za prijateljstvom, ali ne na egoističnoj osnovi. Plemenitost je želja za poticanjem drugih na djelovanje prema aktivnim afektima, poticanje na djelovanja koja će im omogućiti

³⁴⁴ EIVP7.

³⁴⁵ EIIP59S.

³⁴⁶ EIVP37, P46, P72 i C26.

³⁴⁷ EIVP35C

istinsku radost i višu ugodu, djelovanja koja će im zaista biti korisna. Zato je plemenitost istinska i prijateljska naklonost i briga za druge. To poticanje se ipak ne može vršiti proizvoljno i bez načela. Poticanje drugih na djelovanje u skladu s umom mora biti nagovor na takvo djelovanje, ali s nijednim motivom doli s istinskom željom za tuđom radošću i istinskom ugodom nastalom kroz njihovo razumijevanje sebe i svijeta. Kod Spinoze je zapravo radikalno to što on pozitivno vrednuje to da zbog toga što je nešto dobro za nas, to želim i za druge. Ovakva vrsta samo-interesa koja uključuje i interes za druge može biti jedini iskreni altruizam. U skladu s ovim možemo reći kako je i Spinozina nakana pri pisanju *Etike* bila nenametljiva plemenitost prema njegovim čitateljima.

Na tragu afekta plemenitosti i želje za životom u zajednici u kojoj su njezini članovi razumni, vratit ćemo istraživanje na pitanje osjećaja poštovanja moralnog zakona ili na moralni osjećaj (*Achtung*). Onda kad u uobičajenom smislu te riječi, poštujemo nekog, prema Kantu, mi ga poštujemo kao primjer ili model čovjeka koji živi pod vodstvom uma. Poštujemo njegovo poštovanje moralnog zakona i divimo se njegovoj uspješnosti u nadvladavanju patoloških osjećaja u kreposnom življenju.

kod onoga kod koga opažam čestitost karaktera (...) klanja se moj duh, htio ja to ili ne... Zašto? Njegov primjer mi pokazuje zakon koji suzbija moju taštinu kad ga usporedim sa svojim ponašanjem, a pokoravanje tom zakonu, dakle, njegovu ostvarljivost, vidim pred sobom dokazanu djelom.³⁴⁸

U kontekstu gornjeg navoda i opisa srčanosti i plemenitosti kao aktivnih afekata najbolje iskorištenih u društvenoj zajednici racionalnih bića, primjeri moralnih ljudi mogu poslužiti kao motivacija za ustrajanje u kreposnom životu, djelovanju pod umskim načelima time što ukazuju na stvarno poštovanje moralnih načela. Poblize, na stvarnim primjerima ljudi koji se uspješno oslobađaju 'okova strasti', koji pokušavaju što slobodnije i moralnije živjeti, ogleda se praktična sloboda u samoj prirodi. Ljudi kao dio prirode na taj način mogu biti primjeri protežnih i mislećih bića koja, unatoč podlijeganju zakonima prirode, uspijevaju ostvariti praktičnu slobodu.

³⁴⁸ *KpV* 5:77

Tzv. interes u moralnom osjećaju, kako je već objašnjeno,³⁴⁹ najviši je mogući interes čovjeka. U trećoj Kritici Kant dolazi vrlo blizu Spinozinih stavova o najvećoj čovjekovoj koristi i dobrobiti, a ona se nalazi u životu pod vodstvom moralnih i umskih načela. "Nešto pak htjeti i nalaziti sviđanje u njegovu bitku, zainteresirati se za nj, jest identično."³⁵⁰ Oba filozofa neosporno tvrde kako za ono racionalno i ono moralno čovjek po svojoj istinskoj prirodi ima interes i osjeća sviđanje. Taj interes je univerzalan, nepatološki, nije egoističan i povezan je s višom ugodom, onom koja nastaje povećanjem djelovanja uma. Racionalnost i afektivnost u istinskoj čovjekovoj prirodi stoje u skladu. Sposobnost žudnje određena umom³⁵¹ jest žudnja za dobrim po sebi, tj. onim dobrom koje se odnosi samo na poboljšanje naših kognitivnih sposobnosti u spoznaji svijeta.

Aktivni afekti srčanosti, plemenitosti i poštovanja moralnog zakona osjećaji su koji proizlaze iz aktivnosti uma, oni su stoga racionalni³⁵² no time ne gube ništa na aspektu svoje afektivnosti. I dalje ostaju povezani s ugodom i radošću koje, budući da su uzrokovane samo djelovanjem uma na našu osjetilnu stranu, postaju najviše, najintenzivnije i najbolje vrste ugone i radosti.

³⁴⁹ Vidi o moralnom osjećaju u 3.d ovog rada.

³⁵⁰ *KU* 5:209.

³⁵¹ *KU* 5:210, EIIIIP9S: "ovaj nagon, kad se odnosi samo na um, naziva se voljom..."

³⁵² U radu se nećemo baviti afektom intelektualne ljubavi (*Amor Dei intellectualis*), trećom intuitivnom vrstom spoznaje ili izrazom *sub speciae aeternitatis*. Kolika je sličnost ove intuitivne vrste spoznaje s indirektnom spoznajom nadosjetilnog pomoću analogije i hipoteze kod Kanta, opisano u njegovoj *Kritici rasudne snage*, ostaje pitanje nekog budućeg istraživanja.

4. Zaključak - Emocionalnost i racionalnost: Važnost osjećaja za spoznaju i moralnu prosudbu, te bitnost aktivnog spoznavanja uzrokovanja emocija za sprječavanje i suzbijanje afektivnih patologija

Emocionalnost i racionalnost kao karakteristike osobe u Spinozinoj i Kantovoj filozofiji moguće je promatrati i misliti izvan kontrastnog odnosa. Unatoč dugotrajnoj tradiciji suprotstavljanja afekata i razuma, Spinoza i Kant ponudili su sliku čovjeka u kojoj su emocionalnost i racionalnost objedinjene sposobnosti koje se međusobno kompleksno odnose jedna prema drugoj. Pri tome jedna ne isključuje drugu niti joj nije čije zaslužno mjesto. Emocionalnost bez racionalnosti ne može biti čovjekova karakteristika niti realizirana sposobnost. Racionalnost bez emocionalnosti također ne predstavlja ono što čovjeka čini umskim bićem. Afekti upravljani i kontrolirani misaonim idejama i proces spoznavanja te prosudbe potpomognut afektima ukazuju na važnost jednog i drugoga. Moderan pojam emocionalne inteligencije kao sposobnosti prepoznavanja i reguliranja vlastitih afekata te sposobnost empatije već je kod Spinoze pretpostavljen kao vrlo bitna sposobnost.

Razlikovanje aktivnih, praktično-proizvedenih i pozitivnih afekata s jedne strane te pasivnih, patoloških i negativnih afekata s druge odraz je svojevrstne hijerarhije afekata. Oni koji se nalaze na određenoj nižoj razini bliži su neosvijestanim impulsima koje je vrlo teško kontrolirati i s kojima su kognitivne sposobnosti u slabijoj povezanosti. Takvi afekti, koje Spinoza naziva *passiones*, trpnje ili strasti, a naše se ropstvo sastoji u pokorenosti njima. Pri tome um i tijelo imaju slabiju sposobnost djelovanja, a konačni rezultat toga su razni afekti neugode koji negativno utječu na spoznavanje, moralno prosuđivanje, djelovanje i funkcioniranje u društvenoj zajednici. Aktivni afekti kao pratitelji povećanja djelovanja uma i tijela potpomažu u procesu spoznaje, moralne prosudbe, djelovanja i mirnog ne konfliktnog suživota. Postavka kojom se tvrdi kako samo aktivni afekti, kao oni snažniji i djelotvorniji, zamjenjuju pasivne, kod Spinoze i Kanta, naznačava njihovu neizmjernu i nezamjenjivu ulogu. Kod Spinoze je to nezaobilazan prirodan proces jer prema težnji za očuvanjem i povećanjem aktivnosti djelovanja uma i tijela (*conatus*), čovjek prema svojoj prirodi teži

živjeti aktivnim afektima, tj. imati adekvatnu spoznaju. Oni ukazuju na njegovo povećanje sposobnosti djelovanja kojoj čovjek neprestano stremlji. Čovjek to može činiti puno efikasnije ukoliko je svjestan vlastitog *conatusa*. Kant također uvažava čovjekovu osjetilnost zajedno s afektima te afekt poštovanja moralnog zakona i afekt za uzvišeno naziva subjektivnim učincima na osjetilnost (moralni zakon na osjetilnost kod osjećaja poštovanja i um na sposobnost imaginacije kod osjećaja za uzvišeno).

Put koji bi trebalo slijediti kako ne bismo ‘robovali strastima’ jest put usmjeravanja naše svijesti i spoznaje na uzroke naših pasivnih afekata. To znači kako pod utjecajem neke intenzivne strasti valja usmjeriti pažnju na same promjene koje se događaju nama samima, promjene aktivnosti tijela i uma. Uobičajeno mi uzrok strasti tražimo u izvanjskim uzrocima i usmjeravamo se isključivo na njih u objašnjavanju i opravdavanju strasti. Primjerice, za našu tugu i ljutnju optužujemo neku osobu i u njoj pokušavamo iznaći uzrok pasivnog afekta. Ono što bismo trebali činiti, tvrdi Spinoza, jest razumjeti najprije kako se afekt pojavljuje i kako ga postajemo svjesni – putem promjena aktivnosti našeg tijela.

kad smo ljutiti mi najčešće znamo da smo ljutiti; no znati da smo takvi nije isto što i *osjećati* vlastiti bijes. Kad tvrdim kako inače nismo svjesni osjećaja ljutnje, pri tom mislim kako je naš um, ili svijest, usmjerena prvenstveno na vanjsku situaciju za koju (pogrešno) držimo da je uzrok ljutnji. Naš um nije usmjeren na sam afekt ljutnje koji se manifestira u našem tijelu. A to je ono što nas Spinoza poziva da naučimo činiti.³⁵³

Onda kad postajemo svjesni i spoznajemo naše strasti, mi spoznajemo njihovo uzrokovanje. Pasivan afekt pasivan je jer ne prepoznamo njegov uzrok, on je većim svojim dijelom samo odraz promjene stanja našeg tijela i uma i to na gore i lošije i manje aktivno stanje, a ne toliko odraz izravnog utjecaja nekog vanjskog čimbenika. Ovo bolje razumijevanje naših afekata znači ispravno smjestiti i odrediti njihove uzroke, a oni su uglavnom odraz afektiranosti našeg tijela.

Pojam slobode iz *Etike* možda je oduvijek razumijevan i suprotstavljan bezizlaznom determinizmu pa se time postupalo nepošteno prema njegovu autoru. Ipak ne može biti u pitanju potpuno odricanje mogućnosti ikakve slobode jer je i sam završni dio naslovljen *O ljudskoj slobodi*. Iako u ovoj disertaciji nije bilo razmatranja o postizanju slobode onako kako

³⁵³ Neal Grossman, *The Spirit of Spinoza. Healing the Mind*, ICRL Press, Princeton, New Jersey, 2014, 163.

ju Spinoza tumači u petom dijelu svoje *Etike*, određena razina oslobođenja moguća je već i ranije kroz pokušaj oslobađanja od pasivnih afekata. Priznajući kako se nikad kao ljudi ne možemo potpuno riješiti strasti, Spinoza daje lijek (uputu) kojim se od njih, onda kad smo njima ‘obuzeti’, možemo izliječiti tako što ćemo ih lakše podnijeti i brže ih se osloboditi. Taj *remedio affectuum* zapravo su aktivni afekti koji adekvatnom spoznajom mogu zamijeniti strasti.

Ako bi se sloboda djelovanja i sloboda prosudbe i odlučivanja svodila samo na potpunu proizvoljnost, neodređenost i oslobođenje od bilo kakvih činjenica ili uvjeta u nekoj situaciji, tada bi to bila posljedica neke neobične, ne-ljudske i potpuno neobuzdane i nesavladive volje. Ono što Spinoza i Kant tvrde o slobodi nije takva vrsta oslobođenja, već je to sposobnost prosuđivanja i stvaranja racionalnih razloga u skladu s određenim općim načelima prema kojima se onda djeluje u nekoj pojedinačnoj situaciji. Um je zakonodavan i time praktičan upravo zato jer on uspostavlja kauzalnu vezu kakvu nalazimo u prirodnom svijetu izvan nas.

Spinoza želi ukazati na to da je svako djelovanje uzrokovano nekim prethodnim uzrokom. To pak ne znači da nije moglo biti drugačije. Sloboda i nužnost, tj. determiniranost mogu postojati zajedno. Slobodno djelovati ne znači biti oslobođen nužnih fizičkih zakona kojima smo kao modus tijela povezani sa svim protežnim modusima u cjelokupnoj stvarnosti. Slobodno djelovati znači adekvatno shvatiti, tj. spoznati slijed uzrokovanja što nas čini najaktivnijima jer je najviša djelatnost upravo mišljenje. Djelovanje univerzalnim umskim načelima ne znači kako čovjek izlazi izvan kauzalnih odnosa, nego sam sebe određuje u skladu s osobnim, ali i općim sustavom vrijednosti koji se odnose na moral i opće dobro. Onda kad čovjekovo djelovanje možemo objasniti kauzalnim putem to ne treba istovremeno značiti kako je čovjekova volja i autonomnost potpuno potkopana i podcijenjena. Jednako tako, objašnjenje djelovanja pomoću umskih načela ne znači potpuno izdizanje i odvajanje od svijeta protežnosti i njegovih odrednica. Ne postoji kontradiktornost u činjenici da je čovjek s jedne strane određen izvanjskim uzrocima i zakonima, a s druge, da je moguće da sam sebe odredi da djeluje mišljenjem. Kad je neko djelovanje određeno kauzalnošću uma i njegovim načelima, tada, tvrde Spinoza i Kant, možemo takvo djelovanje nazvati slobodnim bez obzira postoje li ujedno i neki drugi određujući razlozi i uzroci kojima je osoba koja djeluje podložna.

Ono novo i originalno u Spinozinoj teoriji afekata jest uklopljenost pojma težnje za samoočuvanjem i preživljavanjem u sliku moralnog,³⁵⁴ a to je jedna kompleksna cjelina. Ustroj našeg uma i tijela prirodno je takav da stremimo k povećanju naše sposobnosti djelovanja. To ne nijeće niti umanjuje naše svjesne odluke da se vladamo moralno. Naš umski *conatus* upravo jest osviještenost težnje našeg tijela i uma da poboljša i popravi svoje funkcije i sposobnosti. Te promjene rezultiraju afektom radosti. Zbog toga samo aktivan afekt (radosti, ugone) može svladati pasivan. Afekt neugode (ljutnje, mržnje, zavisti...) na takve iste afekte utječe tako da ih jednostavno samo poveća, a ne riješi sukobe koji iz njih nastaju. Aktivni afekti (ugode, radosti, ljubavi...) zbog prirodnog ustroja i naše težnje mogu svojom snagom svladavati pasivne afekta i umanjiti ih. Afekt radosti transformirat će afekt ljutnje i kod osobe koja 'trpi' ljutnju, a time i kod osobe kojoj je 'ljutnja' upućena. Ovima postaje jasnije što za Spinozu znači pobijediti mržnju ljubavlju. Ako na mržnju odgovorimo mržnjom, ili na ljutnju ljutnjom, što ćemo postići? Ništa pozitivno, mržnja kao vrsta neugode javit će se kod nas, a time što izazivamo afekt neugode kod nas samih nećemo poboljšati situaciju niti umanjiti tuđu mržnju. Naša 'trpnja' samo se može udvostručiti. Kad već ionako 'trpimo' mržnju koja nam je upućena, ukoliko počinjemo mrziti zauzvrat, 'trpit' ćemo i vlastitu strast mržnje i posljedice ponašanja drugoga koji mrzi. Ovom postavkom transformiranja pasivnih afekata pomoću aktivnih Spinoza i Kant bliski su raznim tradicijama, preko stoicizma, platonizma, neoplatonizma pa sve do središnje kršćanske moralne poruke uzvraćanja ljubavlju prema neprijateljevoj mržnji kao razrješenju i kraju sukoba. Ipak, bitno je razumjeti kako ova dva filozofa sličje, a kako se razlikuju od spomenutih tradicija u detaljima.

Znanstveni neurobiološki i psihološki stav o podjeli afekata na pozitivne/aktivne i negativne/pasivne vrlo je različit i postoje razna stručna mišljenja o tome. Ova podjela ovisi o definiranju osjećaja i o njihovom odnosu prema čovjekovoj sveukupnoj dobrobiti, što je samo po sebi dovoljno kompliciran pojam. Neki znanstvenici pozitivnost/negativnost osjećaja određuju prema njihovoj funkcionalnosti, odnosno s obzirom na posljedice koje se pokazuju u emotivnim reakcijama na podražaje. Neki pak, poput A. Damasia, neurobiologa koji je temeljito razmatrao Spinozinu filozofiju, dvoje o ovoj podjeli te pretpostavljaju mogućnost

³⁵⁴ EIVP18.

asimetrije i ne suprotnosti osjećaja kao što su tuga i radost.³⁵⁵ Danas je u širim krugovima priznato mišljenje o korisnosti i dobrobiti koja proizlazi iz emotivno pozitivnog raspoloženja. Smatra se, a i postupno dokazuje, kako su pozitivni osjećaji dobri po zdravlje, za izgradnju kvalitetnih društvenih odnosa, za lakše nošenje sa stresom, itd. Brojnost pozitivnih afekata govori o njihovoj kompleksnosti koja proizvire iz toga što ih pronalazimo u društvenoj interakciji, ali se mogu odnositi i na pojedince. Neki su intenzivniji, dok drugi sadrže nešto niži stupanj intenziteta. Doživljaj pozitivnog osjećaja povezan je također s vremenskom dugotrajnošću, odnosno, jednom kad je neki pozitivan osjećaj izazvao određeno ponašanje, mi takvo djelovanje želimo produžiti ili ga, ako je prestalo nakon nekog vremena, želimo ponovno otpočeti. Pozitivni osjećaji usmjeravaju nas na određenu otvorenost prema svom okruženju u smislu naše angažiranosti i aktivnosti, za razliku od negativnih osjećaja koji u nama izazivaju želju za izbjegavanjem određenih predmeta/situacija/osoba i pasivnošću.³⁵⁶ Zadaća neuroznanosti jest proučiti i shvatiti vezu između pozitivnih osjećaja, njihove fiziologije, utjecaja na cjelokupni živčani sustav i utjecaj na cjelokupnu korist organizma. Uloga pozitivnih osjećaja te otkrivanje funkcionalnih pozitivnih osjećaja vrlo je važna, Spinoza je toga bio onodobno svjestan, dok su znanstvenici i neurobiolozi tek na početku otkrivanja njihova značaja. Spinoza je dao naslutiti koliko su pozitivni osjećaji bitni za poboljšanje fizičkog, psihičkog i sveukupnog čovjekova zdravlja te za ono što je možda istinski najvažnije, za poboljšanje međuljudskih veza.

Interdisciplinarna suradnja filozofije i neuroznanosti može se ostvariti ukoliko se iz istraživanja nikada ne isključi subjektivno doživljavanje osjećaja (*qualia*), veza između prosudbe, moralne prosudbe i afekata te procesa spoznavanja. Filozofija Spinoze i Kanta tim se temama i problemima bavi kao uostalom i filozofija općenito, koja čak u svom imenu povezuje spoznaju (*sophia*) s jednim kompleksnim osjećajem (*philos*).

Otvorena pitanja i problematika patnje, bolesti, ružnoga, uništenja, smrti u odnosu na nas i našu spoznaju ostaju tlo koje Spinoza nije toliko dotaknuo. Prihvatiti te fenomene u sklopu kauzalnih veza u svijetu kompleksan je problem koji je uvijek usko vezan uz afekte

³⁵⁵ Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens*, New York: Hartcourt Brace, 1999., 100. Damasio čak smatra kako svi osjećaji ne izazivaju reakcije koje su na dobrobit organizmu u biološkom smislu. Neki osjećaji nemaju izravnu posljedicu za preživljavanje, nego ih je čak potrebno oslabiti kako bi se postigla dobrobit organizma. Vidi u: A. Damasio, *Looking for Spinoza – Joy, Sorrow, and Feeling Brain*, 39, 40

³⁵⁶ Vidi više u A. Damasio, *Looking for Spinoza – Joy, Sorrow and Feeling Brain*, 130-132, 170.

neugode, tuge, nesreće, straha i nelagode. Spinoza nudi rješenje, koliko god ono bilo nepotpuno, kao ipak utješno i praktično: djelovati tako i toliko koliko je u našoj moći biti oslobođen od trpnji tijela i uma, odnosno od pasivnih afekata što je isto što i djelovati tako da povećavamo vlastitu i radost onog drugoga iz naše zajednice.

Bibliografija

- Allison, Henry E. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Aristotel. *Metafizika*. Preveo Tomislav Ladan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1992.
- Aristotel. *Fizika*. Preveo Tomislav Ladan. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1987.
- Boehm, Omri. *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Boros, G., Szalai, J., Tóth, O. I. (ur.). *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*. Budimpešta: Eötvös Loránd University, 2017.
- Carpenter, Amber Danielle. *Hedonistic Persons. The Good Man Argument in Plato's Philebus*. *British Journal for the History of Philosophy*, 14:1, 5-26, DOI: 10.1080/096087805004491232006.
- Clewis, Robert R. *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Van Caeter, Jo. *Spinoza on History, Christ, and Lights Untamable*. Ghent University. Faculty of Arts and Philosophy, 2016. <http://hdl.handle.net/1854/LU-7275256>
- Damasio, Antonio. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace, 1999.
- . *Looking for Spinoza – Joy, Sorrow, and Feeling Brain*. London: William Heinemann, 2003.
- . *Self comes to mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon, 2010.
- Della Rocca, Michael. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Garrett, Don. *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Grossman, Neal. *The Spirit of Spinoza. Healing the Mind*. Princeton: ICRL Press, 2014.
- Guyer, Paul. *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals : Critical Essays Critical Essays On the Classics*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1998.
- . *Kant's System of Nature and Freedom: selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hume, David. *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Naprijed, 1988.

- James, Susan. *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*.
Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Kant, I. *Kritika čistog uma*. preveo Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984.
- . *Kritika praktičnog uma*. Zagreb: Naprijed, 1990.
- . *Kritika rasudne snage*. Zagreb: Kultura, 1957.
- . *Latinska djela*. Preveo Šimun Selak. Zagreb : Hrvatski studiji, 2000.
- . *Osnivanje metafizike morala*. Zagreb: Feniks, 2003.
- . *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. Preveo Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: KruZak, 2019.
- Kisner, Matthew J. *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*.
Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Koistinen, Olli I. *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lord, Beth. *Spinoza's Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- McLaughlin, Andrew. "A Note on False Pleasures in the *Philebus*". *The Philosophical Quarterly*, no. 73 (1969): 57-61. <https://doi.org/10.2307/2218188>
- Melamed, Yitzhak Y. (ur.). *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Miller, Jon. *Spinoza and the Stoics*. Cambridge; Cambridge University Press, 2015.
- Nadler, Steven. *Spinoza's Ethics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Adri K. Offenberg, "Spinoza's library. The story of a reconstruction." *Quaerendo* 3.4 (1973): 309-321.
- Platon. *Fileb i Teetet*. Zagreb: Naprijed, 1979.
- . *Menon*. Zagreb: Kruzak, 1997.
- . *Obrana Sokratova*. Zagreb: Demetra, 2000.

———. *Gozba ili O ljubavi*. Beograd: Dereta. 2008.

Smith, Steven B. *Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in Ethics*. New Haven: Yale University Press, 2003.

Spinoza, Benedict. *The Collected Works of Spinoza*. Preveo: Curley, E. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

———. *Complete works*. Preveo Shirley, S. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

———. *Etika: Dokazana geometrijskim redom*. Zagreb: Demetra, 2000.

———. *Traktat o poboljšanju razuma*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus, 2006.

Viljanen, Valtteri. "Spinoza's Essentialist Model of Causation." *Inquiry* 51 (2008): 412 - 437.

Watkins, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Willaschek, Marcus, Stolzenberg, Jürgen, Mohr, Georg, Bacin, Stefano. *Kant-Lexicon*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

Wolf, A. (ur.). *The Oldest Biography of Spinoza*, Routledge Library Editions: 17th Century Philosophy, 2019, prvo izdanje: 1927.

Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza. Tracing the Latent Processes of His Reasoning*. New York: Harvard University Press. 1961.

Yovel, Yirmiyahu (ur.). *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. Leiden: Brill, 1994.

Zovko, M. E. "Understanding the Geometric Method. Prolegomena to a Study of Procline Influences in Spinoza as Mediated through Abraham Cohen Herrera." U: *Proclus and his Legacy. Millennium Studies in the Culture and History of the First Millennium C.E.* David D. Butorac, Danielle A. Layne, ur. Berlin/Boston: de Gruyter, 2017.

———. "Spinoza's Platonic Psychology. The stages of knowledge and the procession of reality in the Ethics." Neobjavljen rad u pripremi za knjigu *Spinoza and the Conversion of the Early Modern Thought*.

———. "Naturalism and Intellectualism in Plato and Spinoza" u: *Freiheit und Determinismus*. Arndt, A. i Zovko, J. Erlangen: Wehrhahn, 2012. (revidirana verzija https://www.academia.edu/2123169/Naturalism_and_Intellectualism_in_Plato_and_Spinoza)

Youpa, Andrew „Spinoza's Theory of Motivation,“ *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 88 (2007): 375-390.

Zammito, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992

Sažetak rada

Disertacija se sastoji od uvodnog dijela, glavnog dijela s dva duža poglavlja i završnog dijela. U glavnom dijelu tema je pojam kauzalnosti u djelima Spinoze i Kanta, pobliže odnos ovog pojma prema afektima i moralnom djelovanju. Budući da je ovaj koncept sastavni dio teorije afekata, autorica je smatrala potrebnim raspraviti probleme, pitanja i kritike njegove definicije. Analizira se razlika u Kantovom i Spinozinom shvaćanju kauzalnosti i posljedice te razlike. Cilj rada je kroz analizu uloge osjećaja i njihovog mogućeg utjecaja na proces prosuđivanja i djelovanja pokazati u kojoj su mjeri Spinozini i Kantovi pogledi na problem kauzalnosti slični ili različiti i zbog čega, i kako to utječe na njihovo razumijevanje morala i slobode. Razlika između Kantovog shvaćanja kauzalnosti u kontekstu njegove transcendentalne filozofije i Spinozinog korištenja pojma uzročnosti u kontekstu njegova racionalističkog pristupa stvarnosti najizraženija je u njihovim teorijama spoznaje. Međutim, kada je u pitanju praktična sfera, u radu se tvrdi da je Spinozino i Kantovo shvaćanje kauzalnosti u osnovi slično. Slažu se da ljudi u praktičnom djelovanju mogu biti djelomično samoodređeni. Time su ljudska bića u stanju djelomično nadvladati različite oblike vanjske determiniranosti i mogu se u toj mjeri smatrati slobodnima.

Drugi dio glavnog dijela disertacije bavi se vezom afekata, djelovanja i prosuđivanja. Tumačenje transformativnog procesa oslobađanja od strasti korištenjem aktivnih afekta objašnjava način na koji određeni afekti igraju vrlo pozitivnu i značajnu ulogu u prosuđivanju i spoznaji. Analiza specifičnih afekata poput osjećaja poštovanja moralnog zakona, osjećaja ugode u sudu o lijepom i uzvišenom, srdačnosti i plemenitosti dodatno potvrđuje slaganje Kanta i Spinoze u pogledu međusobnog odnosa afekta i njihovog utjecaja na spoznaju i moralno djelovanje. Pri tome se naglasak stavlja na značajne elemente racionalnosti u tim osjećajima. Spinozin pogled na ublažavanje negativnih afekata pomoću pozitivnih aktivnih afekata vidi se u odnosu na Kantovo razlikovanje između patoloških i moralno praktičnih afekata. Potonje se pokazalo središnjim za razvoj estetskog ukusa i prosuđivanja. U tome, međutim, kao što nastojim pokazati, Kant ide dalje od Spinoze. Razlikovanje aktivnih, praktično-proizvedenih afekata od pasivnih, patoloških afekata implicitno ukazuje na određenu hijerarhiju afekata. Tim poretkom koji se kroz analizu uloge i utjecaja afekata u radu očitava, dano je prostora emocionalnosti da zauzmu važno mjesto. Uloga afekata tako

ostaje nezamjenjiva u konstituiranju ljudske moralnosti i prosudbe što je bio jedan od ciljeva argumentacije ovog rada.

Pozitivna i racionalna uloga koju afekti mogu igrati u konstituiranju i prosudbi moralnosti središnja je za ovu studiju, polazeći od Spinozine teorije afekata i njegova gledišta o transformaciji strasti. Pokazalo se da je to usporedivo s Kantovim stavom o osjećaju moralnog poštovanja, kao i osjećaju ugone povezanog s prosuđivanjem lijepog i uzvišenog. Ovom usporedbom pokazuje se da su oba filozofa složna u pogledu načina prevladavanja negativnih afekta, odnosno u uvjerenju da se samo jačim afektom, utoliko ukoliko je aktivniji i uže povezan s umom, može prevladati drugi afekt.

Ključne riječi: afekti, uzročnost, determiniranost, sloboda, moralna prosudba, spoznaja, osjećaj poštovanja moralnog zakona, osjećaj ugone u prosudbi o lijepom i uzvišenom, srčanost, plemenitost.

Abstract

The dissertation consists of an introductory part, a main part with two longer chapters and a concluding part. In the main part, the main topic is the notion of causality in the works of Spinoza and Kant, with a closer look at the relation of this notion to the affects and to moral agency. Since this concept is an integral part of the theory of affects, the author has found it necessary to discuss the problems, questions and criticisms of its definition. The difference in Kant's and Spinoza's understanding of causality and the consequences of this difference are analysed. The aim of the work is to show, through an analysis of the role of feelings and their possible impact on the process of judgment and action, to what extent Spinoza's and Kant's views of the problem of causality are similar or different and for what reason, and what significance this has for their understanding of morality and freedom. The difference between Kant's understanding of causality as used in the context of his transcendental philosophy and Spinoza's employment of the notion of causality in the context of his rationalist approach to reality is most pronounced in their theories of knowledge. However, when it comes to the practical sphere, the paper argues that Spinoza's and Kant's understanding of causality is fundamentally similar. They agree that humans in practical action can be partial self-determining. With this, human beings are able to partially overcome various forms of external determination and can to this extent be regarded as free.

The second subsection of the main part of the dissertation deals with the connection between affects, actions and judgment. The interpretation of the transformative process of liberation from passions using active affects explains the way in which certain affects play a very positive and significant role in judgment and cognition. Analysis of specific affects such as the feeling of respect for moral law, beauty and sublimeness, cordiality and nobility further confirms the agreement of Kant and Spinoza with regard to the interrelationship of affects and their influence on cognition and moral action. Emphasis is placed thereby on significant elements of rationality in these feelings. Spinoza's view of the mitigation of negative affects by means of positive active affects is seen in relationship to Kant's distinction between pathological and morally practical affects. The latter prove to be central for the development of aesthetic taste and judgment. In this, however, as I strive to show, Kant moves beyond Spinoza.

The distinction between active, morally significant affects and passive, pathological affects implicitly indicates their hierarchy, and allows the possibility for affects and emotionality to play a positive role in moral action. The role of affects is thus shown to be indispensable in the constitution of human morality and judgment, which was one of the goals of the argument presented in my dissertation.

The positive and rational role which affects may play in morality is central to the present study, taking its point of departure from the Spinoza's theory of affects and his view of the transformation of the passions. This is shown to be comparable to Kant's position regarding the feeling of moral respect, as well as the feeling of pleasure connected with the judgment of the beautiful and the sublime. By this comparison, it is shown that both philosophers are in agreement regarding the means of overcoming negative affects, that is, in their conviction that it is only by an affect which is stronger than another affect can be overcome, and that such affects are stronger only insofar as they are more active and more closely related to the mind.

Key words: affects, causation, determination, freedom, moral judgment, cognition, the feeling of respect for moral law, the feeling of pleasure connected to the judgment of the beautiful and the sublime, cordiality, nobility.

Životopis

Ivana Renić (rođ. Turkalj) rođena je 1986. u Sremskoj Mitrovici. Nakon završene Osnovne škole pohađala je srednju školu (opća gimnazija) u Daruvaru. Preddiplomski studij filozofije i kroatologije na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu upisuje 2005., a završava diplomiravši u rujnu, 2010. na studiju kroatologije (mag.educ.croat.) i u travnju 2011. na studiju filozofije (mag.(educ.)phil.). Studij filozofije magistrirala je pod mentorstvom prof. dr. sc. Marie-Elise Zovko s radom pod naslovom *Uloga emocija kod Spinoze i Kanta*.

Od 2008.- 2010. glavna je urednica studentskog časopisa za filozofiju SCOPUS (odsjek filozofije, Hrvatski studiji, Sveučilište u Zagrebu). Od 2008. - 2016. sudjeluje u aktivnostima i radionicama međunarodnog projekta Stohrens Schule (pod vodstvom Renate Kroschel, Margarete-Ruckmich-Akademie, Freiburg i Marie-Elise Zovko, Institut za filozofiju, Zagreb). Članica je Platonova društva u Zagrebu.

2012. godine upisuje poslijediplomski doktorski studij - Humanističke znanosti - filozofija, na Sveučilištu u Zadru.

Na Pučkom otvorenom učilištu u Trogiru 2019. godine uspješno završava tečaj za pomoćnicu u nastavi u radu s učenicima s teškoćama te povremeno radi u nastavi kao pomoćnica i kao nastavnica predmeta hrvatskog jezika u osnovnim školama.

Popis radova:

“Alegorija u Rilkeovom romanu *Zapisci Maltea Lauridsa Briggea*” u: *Sophos*. Časopis mladih istraživača, no. 3 (2010), Sarajevo, objavljen znanstveni rad,

“Moralni osjećaj kod Spinoze i Kanta”, javno predavanje, u organizaciji Platonovog društva (Plato Society Lecture and Colloquia Series) i Hegelovog društva, na Sveučilištu u Zadru, 17. lipnja, 2013.,

“Curiosity and Education”, predavanje na Međunarodnoj konferenciji Bildung & Paideia, Hvar, 13. - 16. listopada, 2013.,

“Emotion, Feeling, and Moral Judgment. Does Moral Feeling Exist?” u: *Natur und Freiheit*. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses. ur. Violetta L. Waibel, Margit Ruffing, David Wagner (de Gruyter, 2018), 2085-2094. DOI: 10.1515/9783110467888-198 objavljen znanstveni rad.