

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Andrija D. Šoć

**SPINOZIZAM I SAVREMENE TEORIJE
O ODNOSU DUHA I TELA**

Doktorska disertacija

Beograd, 2014.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Andrija D. Šoć

**SPINOZISM AND CONTEMPORARY
THEORIES OF MIND-BODY RELATION**

Doctoral dissertation

Belgrade, 2014.

Podaci o mentoru i članovima komisije

Mentor

Redovni profesor, dr Miloš Arsenijević, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije

Redovni profesor, dr Vojislav Božičković, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Docent, dr Duško Prelević, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Zahvalnost

Tema ove disertacije razvila se iz izlaganja pod nazivom „Spinozism and Double-Aspect Theory of Mind”, koje sam održao u Dubrovniku, 2008. godine, u okviru kursa „Mind, World and Action”. Ovom prilikom, zahvaljujem učesnicima tog skupa na vrednim komentarima, koji su mi pomogli da ideju tog rada dalje razvijem.

Posebno bih zahvalio Tomu Stounemu (Stoneham) na mnogim diskusijama koje smo imali tokom proteklih godina, ne samo o osnovnoj ideji ove teze, nego i o mnogim njenim implikacijama, kao i na korisnim uputstvima za dalja istraživanja.

Neke od ideja koje su ovom radu nalaze, izložio sam na konferenciji „Kant und Der Deutscher Idealismus” (Beč, 2013), te bih ovom prilikom zahvalio i učesnicima te konferencije na korisnoj i informativnoj diskusiji.

Ova disertacija pisana je u okviru dva projekta koje je finansiralo Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj: „Problem eksplanatornog jaza u filozofiji i nauci” (evidencioni broj 149010) i „Logičko-epistemološki osnovi nauke i metafizike” (evidencioni broj 179067). Rad na tim projektima pomogao je da se tvrdnje i argumenti ovog rada dodatno uobliče i razrade.

Naposletku, ali ništa manje, zahvaljujem kolegi Dušku Preleviću i mentoru Milošu Arsenijeviću na vrlo korisnim sugestijama i komentarima prilikom finalizovanja izrade ove disertacije.

SPINOZIZAM I SAVREMENE TEORIJE O ODNOSU DUHA I TELA

Rezime

Ova disertacija pokušava da odgovori na pitanje da li Spinoza može da nam kaže nešto filozofski interesantno u pogledu odnosa duha i tela. Ona se sastoji iz četiri poglavlja. U prvom poglavlju razmatrao sam različite recepcije i često oprečne ocene Spinozine filozofije. Razmatrao sam osnovne postavke njegovog sistema i bavio sam se danas aktuelnim tumačenjima njegove filozofije.

Metod koji sam usvojio je trojak: problemski, istorijski i egzegetski. Problemski pristup sastoji se, pre svega, u ispitivanju plauzibilnosti neke filozofske ideje. Istorijskim pristupom se ta ideja postavlja u specifičan kontekst kojem pripadaju, što bi trebalo da doprinese njenom dubljem razumevanju. Egzegetski metod odnosi se na interpretiranje određenih stavova, i to onako kako su izneseni u Spinozinim spisima, nezavisno i od konteksta kojem pripadaju, i od njihove plauzibilnosti. Drugim rečima, osnovno pitanje problemskog pristupa jeste: Da li je određena ideja prihvatljiva odnosno plauzibilna? Osnovno pitanje istorijskog pristupa je: Kako je određena ideja nastala, šta je uticalo na njeno formiranje i kakve istorijske paralele možemo u njoj pronaći? Napokon, primenjujući egzegetski pristup, pokušavam da odgovori na pitanje: Da li je Spinoza određenu ideju zastupao, odnosno mogao zastupati, i kako bi se ona u okviru njegove filozofije mogla protumačiti?

Sledeći ova tri metoda pristupa, u drugom poglavlju sam Spinozinu filozofiju postavio u racionalistički okvir. Potom sam govorio o nekim osnovnim tezama njegove metafizike i epistemologije. U trećem poglavlju, pokušao sam da interpretiram Spinozinu filozofiju ukazujući na neke nedostatke postojećih, realističkih, tumačenja. Pošto sam prethodno skicirao uticaj jevrejskih mislilaca na Spinozu, pokušao sam da pokažem da se njegova filozofija, a posebno filozofija duha, može interpretirati kao antirealistička. U poslednjem poglavlju, bavio sam se odnosom antirealističke filozofije duha (i spinozizma uopšte) i nekih savremenih teorija o odnosu duha i tela. Krajnji zaključak trebalo je da pokaže da spinozistička filozofija duha bar zaslužuje da se ozbiljno razmotri u kontekstu mnogih i dalje otvorenih problema u toj oblasti.

Osnovna teza ovog rada, mogla bi se, dakle, sumirati na sledeći način. Prvo, tvrdio sam da ukoliko je razum, na koji se Spinoza poziva definišući attribute, beskonačan, onda nije jasno zašto Spinoza nikada ne govori o više od dva atributa. Naime, supstancija kao beskonačna mora imati beskonačno mnogo atributa. Saznajna ograničenja ljudskih bića manifestuju se u samoj našoj nesposobnosti da prepoznamo više od dva atributa. Ne bi li beskonačni razum morao moći da spozna sve attribute? S obzirom na to da Spinoza o atributima uvek govori iz perspektive ovog ograničenog pogleda na stvari, možemo zaključiti da on veruje u principijelno ograničenje ljudskih saznajnih moći. Drugo, s obzirom na prethodno rečeno, sledi da supstanciju zapravo ne možemo saznati nezavisno od atributa, niti u celovitosti svih njenih karakteristika. Mi i ne znamo šta je ona zaista, niti kako da primenimo dva atributa (mišljenje i protežnost) na nju kakva je po sebi. Ova interpretacija nas vodi do nekoliko uvida.

Prvo, Spinozina filozofija ispostavlja se kao plauzibilnija nego što bi se inače moglo činiti. Pre svega, ispostavlja se da mu se, inače neprihvatljive, doktrine panpsihizma i inkrementalizma neopravdano pripisuju. Štaviše, paralelizam govori o tome kako, svako u svom domenu, skup fenomena posmatranih pod atributom mišljenja i skup fenomena posmatranih pod atributom protežnosti imaju sopstveni način funkcionisanja. Ti domeni nisu identični, i zbog toga jednako grešimo kada govorimo o mentalnim stanjima fizikalnim rečnikom, kao što bismo grešili kada bismo o fizičkim stanjima govorili mentalističkim rečnikom.

Ispostavlja se da je ovakvo shvatanje Spinozine filozofije posebno plodno u oblasti filozofije duha. Pokušao sam da pokažem da teorije o odnosu duha i tela (posebno one koje su redukcionističke) obično usvajaju isuviše optimistične stavove o budućim naučnim uspesima, kao i relativno sporne pretpostavke o tome šta rezultati naučnih istraživanja govore o prirodi mentalnog. Dalje sam tvrdio da takav problem ne postoji u antirealističkoj teoriji dvostrukog aspekta.

Pre svega, ovakva teorija odustaje od pitanjâ: Šta je svest zaista? Kakva je istinska priroda sveta? Umesto toga, unutar nje usvaja se standard eksplanatorne snage – standard na osnovu kojeg težimo da pružimo što plauzibilnije i što potpunije objašnjenje onih fenomena koje ispitujeemo, bilo da je reč o mentalnim, bilo da je reč o fizičkim fenomenima. Služeći se shvatanjem nauke koje iznose pesimistički induktivisti, pokušao sam da pokažem da će teorija biti plauzibilna ako, prvo, može uspešno da objasni različite fenomene u svetu i ako, drugo, te fenomene razmatra u svoj njihovoj raznovrsnosti. Razmotrio sam, takođe, i načelni problem koji redukcionisti imaju kada pokušaju da mentalno svedu na fizičko: oni tvrde da nema nikakvog ostatka u

oblasti mentalnog. Pa ipak, ako su koristili materijalna sredstva da objasne ono što možda i nije samo materijalno, kako ikada mogu biti sigurni da nema takvog ostatka?

Spinozistička filozofija duha se, stoga, može smatrati odgovarajućom alternativa današnjim shvatanjima. Naravno, možda će se zaista ispostaviti da je određena verzija funkcionalizma, redukcionizma ili nekog drugog, danas branjenog, pristupa, zapravo ispravno shvatanje odnosa duha i tela. Ipak, dok se to ne dogodi, nema razloga da u skup teorija koje smatramo prima facie plauzibilnim ne uvrstimo i antirealističku teoriju dvostrukog aspekta.

Ključne reči: Spinoza, spinozizam, jevrejska filozofija, filozofija duha, materijalizam, funkcionalizam, teorija dvostrukog aspekta, realizam, antirealizam.

SPINOZISM AND CONTEMPORARY THEORIES OF MIND-BODY RELATION

Resume

This dissertation attempts to answer the question whether Spinoza has something philosophically interesting to say regarding the mind-body relation. It consists of four chapters. In the first chapter, I dealt with different receptions and often mutually incompatible assessments of Spinoza's philosophy. I discussed fundamental propositions of Spinoza's system and dealt with currently prevailing interpretations of his philosophy.

The method I adopted is threefold: problematic, historic and exegetic. The problematic approach consists mainly in examining whether certain philosophical idea is plausible or not. Historic approach sets that idea in a specific context to which it belongs, aiming to provide deeper understanding of it. Exegetic approach pertains to the interpretation of certain propositions, understood the way they were stated in Spinoza's writings, independently both of the context to which they belong, and of their plausibility. In other words, the basic question of the problematic approach was "Is certain idea acceptable or plausible?" The basic question of the historic approach was "How was certain idea formulated, what influenced its formulation, and what historical parallels can we find in it?" Finally, using exegetic approach, I tried to answer

the question “Did Spinoza hold, or could have held certain idea and how could we interpret it in the context of his philosophy?”

Following these three approaches, in the second chapter I set Spinoza’s philosophy within the rationalist framework. After that, I discussed certain fundamental theses of his metaphysics and epistemology. In the third chapter, I tried to interpret Spinoza’s philosophy by pointing out some problems of existing, realist, interpretations. After that, having previously outlined influence that Jewish thinkers had on Spinoza, I tried to show that his philosophy, especially his philosophy of mind, can be interpreted as antirealist. In the last chapter, I dealt with the relation between anti-realist philosophy of mind (and Spinozism in general) and some of the contemporary theories of the mind-body relation. The conclusion was to show that spinozistic philosophy of mind at least deserves to be seriously considered in the context of many problems in philosophy of mind that are still open.

The main thesis of the dissertation can, thus, be summed up in the following manner. First, I claimed that if the reason, to which Spinoza refers when defining attributes, is infinite, then it is not clear why Spinoza never talks about more than two attributes. Namely, an infinite substance must have infinite number of attributes. The cognitive limits of human beings are manifested in our very inability to recognize more than the two attributes. Wouldn’t infinite reason have to know all of the attributes? Considering that Spinoza always talks about attributes from this limited perspective, we can conclude that he believes in the principal limits of human cognition. Second, considering what was just said, it follows that substance cannot be known independently of the attributes, nor in the entirety of all of its characteristics. We do

not really know what it is, nor how to apply the two attributes (thinking and extension) to the substance as it is in itself. This interpretation leads us to several insights.

First, Spinoza's philosophy turns out to be more plausible than it might initially seem. It turns out that the generally implausible doctrines of panpsychism and incrementalism are incorrectly attributed to him. Furthermore, attribute parallelism pertains to the way the set of phenomena, viewed under the attribute of thought, and the set of phenomena, viewed under the attribute of extension, function within their respective domains. These domains are not identical, and thus we are equally mistaken when we talk about mental states in a physicalist manner, as we would have been if we talked about physical states mentalistically.

This interpretation of Spinoza turns out to be especially fruitful in philosophy of mind. I tried to show that theories of the mind-body relation (especially the reductionist ones) usually adopt overly optimistic ideas about the success of future scientific discoveries, as well as relatively dubious assumptions about what scientific results say about the nature of the mental. I further claimed that such a problem does not exist for the antirealist double-aspect theory.

First, such a theory gives up on the questions: What consciousness really is? What is the true nature of the world? Instead, within it, we adopt the standard of explanatory power – a standard that we use in our attempt to give as plausible and as comprehensive explanation as possible of the phenomena we examine, whether the phenomena we talk about are mental or physical. Adopting the view of science formulated by pessimistic inductivists, I tried to show that a theory will be plausible if

it can, first, successfully explain different phenomena we encounter in the world, and if, second, it considers these phenomena in all their diversity. I have also discussed a general problem reductivists have when they try to reduce the mental to the physical (whether they are identifying the two or eliminating the former): they claim that there is no residuum in the domain of the mental. However, if they used material means to explain what might not be just material, how can they ever be certain that there is no such residuum?

Spinozistic philosophy of mind can thus be seen as a proper alternative to the contemporary theories. Of course, it may eventually turn out that a version of functionalism, reductivism, or some other, currently prominent view of the mind-body relation is actually correct. Still, until that happens, there is no reason not to include the antirealist double-aspect theory of mind in the set of theories that we take as *prima facie* plausible.

Keywords: Spinoza, spinozism, Jewish philosophy, philosophy of mind, materialism, functionalism, double-aspect theory, realism, anti-realism.

SADRŽAJ

Uvod – Spinoza i spinozizam	1
1. Spinoza između problemske i istorijske recepcije.	10
1.1. Spinoza i njegovi interpretatori.....	10
1.2. Cilj povratka Spinozi	15
1.3. Skica Spinozine filozofije i moguća tumačenja	20
1.4. Neke posledice antirealističke interpretacije	33
2. Osnove Spinozine filozofije	39
2.1. Kartezijanski uticaj	39
2.2. Tri stuba Spinozine metafizike – supstancija, atributi i modusi	51
2.3. <i>Deus sive Natura</i>	55
2.4. <i>Natura naturans i natura naturata</i>	67
2.5. Određenje beskonačnih modusa	76
2.6. Beskonačni modusi, ideje i saznanje	83
2.7. Ideje i adekvacija	92
3. Spinozina filozofija duha i spinozistički antirealizam	103
3.1. Načelna pitanja	103
3.2. Istorijski kontekst jevrejske filozofije	106
3.3. Majmonid i njegov ezoterizam	110
3.4. Božanska suština i božanska jednostavnost	118
3.5. Majmonidovo nasleđe – Geršonid, Kreskas, Albo	125
3.6. Spinozina filozofija duha – uvodne napomene	132

3.7. Duh i telo	133
3.8. Duh i svest	138
3.9. Duh, supstancija i atributi – Spinozistički antirealizam	143
3.10. Spinozistički antirealizam i teorija dvostrukog aspekta	157
3.11. Spinozistički antirealizam, panpsihizam i paralelizam	167
4. Teorija dvostrukog aspekta i savremena filozofija duha	180
4.1. Novi okviri	180
4.2. Savremene teorije – materijalizam, anomalni monizam, funkcionalizam	183
4.3. Težak problem svesti i shvatanje nauke u savremenoj filozofiji duha .	203
4.4. Spinozizam i antirealizam u savremenom kontekstu	220
Zaključak	230
<i>Bibliografija</i>	240
<i>Beleška o autoru</i>	257

Uvod

SPINOZA I SPINOZIZAM

O Spinozi se može pisati iz različitih uglova. Ako smo zainteresovani za njegove stavove o odnosu slobode i nužnosti možemo se, na primer, pitati da li je bio samo determinista ili i necesitarijanac.¹ Ukoliko nam nisu bliska metafizička pitanja, možemo čitati njegov *Teološko-politički traktat*² i u njemu naći inspiraciju za razumevanje određenih aspekata monoteističke religije ili političkog života u državi. U tom slučaju, biće nam relevantni i istorijski razlozi zbog kojih je Spinoza izrazito odstupio od uobičajene sedamnaestovekovne percepcije religije.

-
- 1 O ovome videti u Della Rocca 2008. Razlika se, ukratko, sastoji u tome što se determinizmom tvrdi da ukoliko se, recimo, određeni događaj e_1 desi i prouzrokuje drugi događaj e_2 , uzročna veza između e_1 i e_2 nije mogla a da se ne ostvari u nekoj pojedinačnoj instanci. Determinizam ima, dakle, hipotetički karakter utoliko što ne postulira da je do samog e_1 moralo doći. Događaj e_1 je kontingentan, ali ukoliko do njega dođe, on će neizostavno dovesti do e_2 . Ono što Dela Roka naziva necesitarijanizmom, tezom o kategoričkoj nužnosti, pretpostavlja da ni e_1 nije moglo da se ne dogodi (Lajbnic pravi sličnu razliku između hipotetičke i kategoričke nužnosti u *Teodiceji*. Videti Leibniz 2007, str. 147). Koliko prostora za kontingentne događaje ima kod Spinoze, predmet je rasprave, ali nije nešto na šta se ovde moramo posebno usredsređivati.
 - 2 Sva Spinozina dela koja ću u ovom radu pominjati i citirati, nalaze se u: Baruch de Spinoza, *Complete Works*, prev. Samuel Shirley (Spinoza 2002). Takođe ću se, gde je potrebno, služiti dvojezičnim latinsko-nemačkim izdanjem (Spinoza 1977). Pri referiranju na Spinozine stavove koristiću notaciju standardnu za svako od tih dela. Kada je reč o najrelevantnijem, *Etici*, svaku postavku označavaću rednim brojem koji ima u određenoj knjizi *Etike*, a ispred broja postavke stajaće broj knjige u kojoj se nalazi. Na primer, prva postavka pete knjige biće označena kao E5P1. Ukoliko je reč o korolaru (izvedenom stavu) ili sholijumu (dodatku), iza prethodno navedene oznake dodavaću „c” odnosno „s”. Da li se radi o postavci, definiciji ili aksiomu, biće jasno na osnovu slovne oznake pre rednog broja stava („P” za postavku, „A” za aksiomu, „D” za definiciju).

Spinoza nas takođe može navesti da na njega gledamo kao na tipičan primer filozofa koji je pisao u vreme „veka metoda”. Godine u kojima je živeo, 1632–1677, obeležio je ogroman naučni napredak (koji će se u godinama neposredno posle Spinozine smrti razviti u do tada najveću naučnu revoluciju³). Stoga bi neko mogao biti motivisan da razmotri koliko je i Spinoza bio pod uticajem nove nauke, ali i u kojoj meri je možda anticipirao ili implicitno verovao u neke stavove koji su tek krajem sedamnaestog i početkom osamnaestog veka dobili svoj definitivni oblik.

Kao što Spinozinim stavovima možemo pristupiti kao elementima njegovog sistema (holistički), ali i partikularistički, tako ih možemo posmatrati unutar istorijsko-filozofskog konteksta kojem pripadaju ili izolovano. S obzirom na to da Spinozine centralne ideje dobijaju svoj definitivni oblik u *Etici*,⁴ neki interpretatori veruju da je za adekvatno tumačenje Spinozinih stavova dovoljno da ih pažljivo analiziramo onako kako se u tom delu javljaju. Drugi su pak zainteresovani za genezu ovih ideja, verujući da ćemo tek tako biti u stanju da ih u potpunosti razumemo, ili bar protumačimo preciznije nego što bismo to bili u prilici da učinimo kada ne bismo uzeli u obzir dijahronički element Spinozine filozofije. Interes za Spinozu može legitimno biti i isključivo istorijski. Onaj koga interesuje Dekartov uticaj na sedamnaestovekovnu filozofiju neminovno će, od Spinozinih dela, morati da se bavi bar *Etikom*. Onaj ko želi da što preciznije, ili što doslovnije protumači Lajbnica, čitaće njegovu kritiku

3 Deset godina posle Spinozine smrti, pojavilo se Njutново delo *Principia Mathematica* koje je dalo u tom trenutku konačnu naučnu formulaciju novih gledišta o svetu oko nas. Gaukroger 2006, Lariviere 2009, na primer, pišu o razlikama između starog i novog pristupa filozofiji.

4 Spinoza 2002.

Spinozine *Etike* (prve knjige) i stoga će morati da bar u skicama izučava metafizičke elemente Spinozine filozofije.

Ako ikako možemo klasifikovati interpretacije filozofskih stavova, čini se da ih grubo možemo podeliti na filozofske i istorijskofilozofske interpretacije. Istorijskofilozofske interpretacije dalje se mogu podeliti na istorijske, problemske ili istorijskoproblemske. Koju ćemo od ove tri grupe izabrati zavisi od cilja interpretacije, kao i od toga u kojoj meri kontekst stvaranja određenih ideja smatramo relevantnim za tačnu interpretaciju filozofskih ideja.

Odlika velikih filozofa, a Spinoza je to nesumnjivo bio, jeste da im se uvek možemo iznova vraćati. Ideje velikih filozofa možemo pokušati da formulišemo u savremenom kontekstu i da njihove uvide iskoristimo kako bismo rešili neki problem u savremenoj filozofiji. Ne moramo im, dakle, prilaziti isključivo *kao* filozofima njihovog doba. Pa ipak, čak i kada Spinozine ideje smestimo u savremeni kontekst, istorijski relevantne činjenice o Spinozi, njegovom životu i njegovoj filozofiji sigurno su i interpretativno relevantne. Činjenica da je Spinozina filozofija shvatana na različite načine, kao i to da je od Spinozinog vremena dosta proteklo, predstavlja prepreku za ispravno tumačenje njegovih ideja. S obzirom na to, racionalno je verovati da treba da iskoristimo svako interpretativno sredstvo koje nam je na raspolaganju. Istorijski kontekst u kojem je Spinoza formulisao svoje ideje mora biti relevantan ako ne želimo da upadnemo u zamke parcijalnog ili tendencioznog tumačenja.

Spinoza je bio filozof sedamnaestog veka, pripadnik tradicije moderne filozofije. Bio je pod uticajem Dekarta, izvršio je određen uticaj na Lajbnica i druge filozofe. Kako neki noviji radovi pokazuju, postoji čak i znatna mera slaganja između Spinoze

i Lajbnica, bez obzira na to što je Lajbnic pokušao da se od njega jasno distancira.⁵ Da li je oslanjanje na ove činjenice dovoljno da bismo započeli interpretaciju Spinozine filozofije? Možda je stoga potrebno i naglasiti da je odrastao u Holandiji, najliberalnijoj državi tadašnje Evrope, u društvu poznatom po verskoj toleranciji. Njegova porodica prebegla je iz Španije, u kojoj je progonjena zbog svoje religije – judaizma. Pa ipak, način na koji je Spinoza shvatao ovu religiju bio je suviše radikaln čak i za tamošnju liberalnu zajednicu. Ovaj podatak nam nešto govori o tome koliko je malo Spinoza bio religiozan u tradicionalnom smislu. Da li to znači da ne postoji bar nekakva veza između njegove filozofije i filozofije jevrejskih religioznih mislilaca? Videćemo da je odgovor na ovo pitanje odrečan.

Spinoza je nesporno veliki filozof. Ali, šta ga čini velikim? Značaj koji su u njemu prepoznali njegovi savremenici? Veličina koju su mu pripisivali filozofi i mislioci dugo nakon njegove smrti (o čemu ću nešto reći u sledećem poglavlju)? Jedan odgovor se prirodno nameće kad se prisetimo romantičarskog pojma dubine.⁶ Za romantičare, naime, duboki su oni stavovi o kojima se uvek može nešto novo reći, pri čemu se njihov smisao nikada zaista ne iscrpljuje. Šta to tačno znači? Ako kažem da je Novi Sad severno od Beograda, onda ta tvrdnja nije duboka jer je svakome neposredno jasno šta sam hteo da kažem i koji je smisao jednog takvog iskaza. Ali, kad Spinoza kaže da je red i veza među idejama isti kao i red i veza među stvarima, onda je on rekao nešto što se može interpretirati na vrlo različite načine. Štaviše, utoliko što Spinoza pretenduje da kaže nešto o suštini stvarnosti, mi se pitamo ne samo koje

5 Leibniz 1989, str. 272–280.

6 Berlin 2006, str. 113–115.

je značenje toga što je rekao već i u kojoj je meri tako nešto plauzibilno. Za razliku od iskaza o položaju Novog Sada u odnosu na Beograd, duboki stavovi su ne samo oni koji se mogu tumačiti na različite načine već i oni koje smatramo dovoljno značajnim da bismo se i sami potrudili da ih protumačimo. Čak i ako ocenimo da je neki takav stav nekoherentan, što su mnogi u Spinozinom slučaju i činili, činjenica da se ovom stavu uvek možemo vratiti i pokušati da ga stavimo u novi kontekst ili mu pridamo novi smisao sugerije da on poseduje romantičarski shvaćenu dubinu. Ili, kako Berlin to formuliše, što više kažemo o tom stavu, to više ostaje da se kaže.⁷

Ovakva karakteristika jedne filozofije dovešće neminovno do toga da će mnogi imati da o toj filozofiji kažu nešto različito. Tako vidimo da postoji čitav niz najrazličitijih interpretacija Spinozine filozofije. I dok nas ta činjenica može navesti na zaključak da smo ispravno primenili pojam dubine na Spinozine ideje, to i dalje ne znači da takvim stanjem, višestrukošću interpretacija, moramo biti zadovoljni. Naprotiv, to što različiti filozofi i istoričari filozofije tumače Spinozu na najrazličitije načine kao da sugerije da kod Spinoze postoji inherentna nejasnoća u određenom sloju teksta. Zapravo, s obzirom na to da ideal filozofa treba da bude preciznost i plauzibilnost, tamo gde tekst naizgled nema te odlike, interpretacijom moramo pokušati da razjasnimo sve ono što je rečeno i ocenimo uverljivost ili koherentnost iznetih stavova. S obzirom na dubinu uvida koji daju čak i u protivrečnim stavovima, mi i dalje možemo pokušati da pružimo tumačenje koje će te stavove učiniti koherentnim, zadržavajući (bar deo) ono(ga) što je u njima bilo značajno.

7 Berlin 2006, str. 114.

Pa ipak, što smo vremenski udaljeniji od jednog filozofa, postaje sve teže izneti objektivnu interpretaciju. Ponekad ćemo usvojiti određene bazične pretpostavke o polazištima neke filozofije, i davati najrazličitija tumačenja onoga što iz takvih pretpostavki sledi. Katkad ćemo pak težiti da u nečiju filozofiju učitamo stavove koji su nama samima bliski, koji su deo našeg opšteg pogleda na svet, odnosno stavove koji su zapravo pripadali nekom kasnijem filozofu, a koji nas podsećaju na ono što smo započeli da tumačimo.⁸ Takve anahronističke interpretacije teško mogu biti plauzibilne, čak i ako nas dovedu do nekih interesantnih uvida.

Ključno pitanje na koje sada nailazimo je sledeće: da li je interpretativna konstrukcija do koje smo došli tumačeći jednog filozofa dobro zasnovana na njegovim tekstovima, ili samo pretenduje na to da bude u duhu onoga što je napisao?

Ako govorimo o Spinozinoj filozofiji, ovo pitanje možemo postaviti tako da glasi: da li je ono do čega smo došli tumačenjem, na primer, *Etike*, Spinozina filozofija ili spinozizam? Pre svega potrebno je reći šta podrazumevamo pod „spinozizmom”, i koliko se spinozizam razlikuje od „Spinozine filozofije”.

U skladu s tim, možemo formulisati dve teze o spinozizmu, slabu i jaku:

- 1) Spinozizam je skup stavova koji su najnačelnije u duhu onoga o čemu je Spinoza pisao (slaba teza).
- 2) Spinozizam je skup stavova koji, iako *prima facie* ne izgledaju kao da su Spinozini, zapravo predstavljaju jednu moguću formulaciju onoga što je on zaista i mislio (jaka teza).

8 Volfson razmatra ovo i slična pitanja u jednom starijem radu. Videti Volfson 1937.

Slaba teza je slaba utoliko što se njome ne pretenduje na tekstualnu preciznost već na saglasnost sa „duhom” nečije misli. Budući da se to šta je u duhu nečijih ideja može shvatiti na više načina, na osnovu slabe teze mogli bi se formulisati i drastično različiti spinozistički stavovi, a ono što je zaista napisao gotovo potpuno i zanemariti, sve dok bi izvedena konstrukcija bila bar delimično povezana sa onim što smatramo da je Spinoza mogao misliti. S druge strane, jakom tezom zahteva se i to da se u samom tekstu pronađu osnove za spinozističku interpretaciju, kao i to da se demonstrira ne samo opšte slaganje sa Spinozinim idejama već i to da je Spinoza zaista i mogao imati ono što se spinozističkom interpretacijom nudi, čak i ako tako nešto nije eksplicitno napisano u njegovim radovima. Kako se dalje neću baviti slabom tezom, i pošto ću u ovom radu govoriti samo o jakoj tezi, u nastavku rada ove dve teze neću više eksplicitno razlikovati. Kad god se termin „spinozizam” bude pominjao, to će biti u smislu jake teze.

Spinoza je jedan od filozofa koje je posebno teško interpretirati, a koje je vrlo lako pogrešno razumeti. Da bi tumačenje bilo prikladno – da bi bilo spinozističko – potrebno je pristupiti mu na sveobuhvatan i iscrpan način koji bi u obzir uzeo istorijske, problemske, delom systemske i kontekstualne faktore. Takvo tumačenje pre svega je u funkciji osnovnog cilja ovog rada. Naime, namera mi je da pokažem da je spinozizam i dalje relevantan, i da nam može pomoći da ponudimo plauzibilno shvatanje nekih osnovnih dilema unutar savremene filozofije duha. Imajući u vidu ono što sam rekao u prethodnih nekoliko pasusa, teško je izbeći zaključak da je moguća apsolutno ispravna interpretacija onoga što je Spinoza zaista mislio. Ma koliko se neko tumačenje smatralo *prima facie* ispravnim, istorija interpretacija pokazuje

nam da će se uvek, ili gotovo uvek, javiti neko drugo, *prima facie* ispravnije tumačenje. Stoga pretenzija ne sme biti prevelika. Dubina Spinozinih ideja, i naša distanca u odnosu na njih, služe nam kao pokazatelji da jedno tumačenje treba da se, s jedne strane, odrekne potpune objektivnosti i da, s druge strane, pokuša da pokaže nešto novo o filozofu koji je već toliko puta čitan i tumačen. Moramo takođe biti spremni da utvrdimo da čak i ako Spinoza neke stvari nije eksplicitno rekao, njegov tekst nam dopušta da kažemo da ih je on ipak mogao zastupati. To je, kao što sam već rekao, i smisao termina „spinozizam” koji ovde usvajam.

Ovaj rad će se sastojati iz četiri poglavlja. U prvom poglavlju ću razmatrati različite recepcije i često oprečne ocene Spinozine filozofije. Reći ću nešto o osnovnim postavkama njegovog sistema, i razmotriću aktuelni pristup Spinozinoj filozofiji kao suštinski realističkoj. U drugom poglavlju, Spinozinu filozofiju ću postaviti u racionalistički istorijskofilozofski okvir. Pošto se kartezijanska filozofija često smatra najrelevantnijim uticajem na Spinozu, prvo ću izložiti one elemente Dekartove pozicije koje je Spinoza u ovom ili onom obliku preuzeo, one kojima je bio posredno inspirisan, kao i one prema kojima je bio posebno kritičan. Potom ću se usmeriti na opštu egzegezu Spinozine metafizike i teorije saznanja, praveći prelaz prema njegovoj filozofiji duha.

U trećem poglavlju, pokušaću da interpretiram Spinozinu filozofiju, ukazujući, s jedne strane, na nedostatke prethodno navedenih tumačenja, i ispitujući antirealističku orijentaciju koju je, sa druge strane, mogla imati njegova filozofija. Pokušaću da pokažem da se osnov za Spinozine antirealističke tendencije nalazi, možda iznenađujuće, u tradiciji koja je imala veliki ali, često neopravdano nezapažen, uticaj na

Spinozu – jevrejskoj filozofiji. Stoga ću to poglavlje početi prikazom ove vrlo plodne filozofske tradicije. Potom, u toku čitavog poglavlja, jedno od osnovnih pitanja na koje ću pokušati da odgovorim biće u kojoj se meri tako interpretirana Spinozina filozofija može izboriti sa nekim od najčešćih kritika koje su mu upućivane, kao i sa ocenom mnogih komentatora da je njegovo shvatanje odnosa duha i tela suštinski neprihvatljivo? Završetak trećeg poglavlja trebalo bi da u potpunosti ocrta strukturu spinozističke filozofije duha.

Poslednje poglavlje baviće se odnosom spinozističke filozofije duha (i spinozizma uopšte) prema savremenim pokušajima da se odgovori na pitanje o odnosu duha i tela. Izložiću neke od danas najšire prihvaćenih teorija unutar filozofije duha, i ukazaću na neke zamerke koje im se često upućuju, kao i na neke načelne prigovore kojima sve one mogu u većoj ili manjoj meri biti izložene. Poenta tog razmatranja biće da uvid u to koliko su osnovni problemi filozofije duha daleko od rešenja, i da razumemo zašto neki filozofi smatraju da ti problemi nikad i neće biti rešeni. Krajnji zaključak trebalo bi da pokaže da, ako već nije po nekim svojim karakteristikama ispred tih savremenih pokušaja, spinozistička filozofija duha zaslužuje da se ozbiljno razmotri u kontekstu mnogih i dalje otvorenih problema u toj oblasti.

SPINOZA IZMEĐU PROBLEMSKE I ISTORIJSKE RECEPCIJE

1.1. Spinoza i njegovi interpretatori

Malo je filozofa čija je filozofija nekritički odbacivana, nekritički prihvatana i oprečno razumevana u meri u kojoj je to slučaj sa Spinozinom filozofijom. Već prvi radovi koje je objavio izazvali su gnev jevrejske zajednice kojoj je pripadao. Nedugo potom, iz te zajednice je i isključen (ekskomuniciran)⁹. Premda je stekao poštovanje drugih filozofa, proteći će još gotovo dva veka pre nego što će njegove ideje postati istinski uticajne. Mnogi predstavnici nemačke devetnaestovekovne filozofije (među kojima je Šeling sigurno jedan od poznatijih), Spinozin sistem smatrali su značajnim (i ingenioznim) pokušajem da se objasni kako svet funkcioniše, premda su verovali da je potrebno ovaj sistem dinamizovati kako bi bio isitinit.¹⁰

Istovremeno, bilo je filozofa koji su Spinozinu filozofiju tumačili na najneobičnije načine. Njegova metafizika se, za Bejla, svodila na sledeći skup tvrđenja:

1. Postoji jedna beskonačna supstancija – Bog, koja je sve što zaista postoji.
2. Sve što je konačno predstavlja modifikaciju te supstancije.

9 O Spinozinoj ekskomunikaciji piše, recimo Popkin. Videti Ravven i Goodman 2002, str. 263–281.

10 Spinozinom uticaju na nemačke devetnaestovekovne mislioce videti u: Lord 2011.

3. Dakle, svaka pojedinačna stvar koja egzistira, suštinski je zapravo ta jedna supstancija.¹¹

Ako je Bejl u pravu, iz ovoga bi sledilo da je, na primer, rat između Nemaca i Turaka rat Boga sa samim sobom, jer se Bog kao supstancija u tom sukobu manifestuje i u nemačkim i u turskim vojnicima, koji nezavisno od te supstancije nisu ništa.

Ovo tumačenje nije plauzibilno jer se njime pretpostavlja da za Spinozu ne postoji ništa osim supstancije. Ono je, zapravo, samo jedan vid tada vrlo raširenog uverenja da je Spinozin sistem u najdoslovnijem smislu reči panteistički. Kako tada, u 17. veku, tako i kasnije, Spinozu su zastupnici određenog *Weltanschauunga*, najčešće idealističkog, iz ovih ili onih razloga tumačili onako kako im je odgovaralo, ali retko objektivno i neutralno.

Spinozinom opusu se može pristupiti iz različitih uglova. U godinama neposredno posle objavljivanja njegovog najznačajnijeg dela, *Etike*, mnogi njegovi komentatori, protivnici, ali i sledbenici, bili su usredsređeni na Spinozin odnos prema religiji. Međutim, kako je vreme odmicalo, interesovanje se proširilo i na njegov sistem u celini. Premda se fokus tumačenja menjao i proširivao, uvek je postojalo snažno uverenje da je vrlo teško prodreti kroz sve aspekte Spinozinog sistema van istorijskofilozofskog konteksta, ali da je njegove ključne metafizičke, etičke ili političke ideje ipak moguće primeniti i na neki drugi sistem stavova. Iz takve perspektive Spinozi prilaze Šeling, Hegel, pa čak i mnogi romantičari koje ne bismo mogli nazvati filozofima (Haman i Herder, na primer). S obzirom na preovlađujući romantičarski

11 Citirano prema: Curley 1969.

Zeitgeist, iznenadno interesovanje za Spinozu izgleda još neobičnije, jer su ideali romantizma u suprotnosti sa prosvetiteljskom tradicijom zapadnoevropske filozofije kojoj je i Spinoza pripadao.¹²

Dok su prosvetitelji smatrali ljudski razum apsolutnim autoritetom u istraživanju i razumevanju prirode, ističući pre svega potrebu za pravilno zasnovanim metodom saznavanja koji će nas u budućnosti dovesti do sagledavanja celokupne istine o svetu koji nas okružuje, romantičari su smatrali da taj svet nije na ovaj način razumljiv i objašnjiv, a da istina nije takva da se može racionalno dosegnuti. Mnogi romantičari bili su pesimisti i mislili su da je nemoguće živeti u svetu koji je, kako su govorili, neprijateljski nastrojen prema pojedincu. Takvim misliocima Spinoza je bio privlačan utoliko što su u njegovom učenju o *amor Dei intellectualis*¹³ mogli da pronađu specifičnu formulaciju idejâ koje su im bile bliske – idejâ o čežnji za nečim višim što se nalazi izvan ovog sveta, ali nama, ovako nesavršenima, nije dato.

Ni Šeling ni Hegel nisu prihvatili pesimističke zaključke romantičara. Oni su, iako su i sami imali kritički stav prema prosvetiteljstvu, podstaknuti Kantovim idealizmom, pre svega, izveli umnogome drukčije zaključke od romantičara. Dok im je kritika prosvetiteljstva pružila okvir za filozofska istraživanja, Kant je naznačio smer kojim bavljenje filozofijom treba da se kreće, ostavivši, iz njihove perspektive, čitav niz nerešenih filozofskih problema, među kojima je najznačajniji problem statusa

12 Berlin 2006, pogl. 1-4.

13 Ovo je jedna od Spinozinih doktrina koje su među najrazmatranijim. Na nju ću se vratiti pred kraj trećeg poglavlja.

stvari po sebi. Podsticaj za to kako da pronađu odgovor na ovo i druga pitanja Šeling i Hegel našli su delom u Spinozinoj filozofiji.¹⁴

Tako, na primer, ako uporedimo *Etiku* sa *Sistemom transcendentalnog idealizma*¹⁵, ne možemo da zanemarimo sličnosti između ideja koje se u ovim delima izlažu. Na primer, jedna od osnovnih karakteristika Spinozinog sistema jeste njegov eksplicitno monistički karakter. Spinoza veruje da postoji jedna supstancija, Bog ili priroda, kao i da se ona saznaje preko svoja dva atributa – duhovnog i telesnog. Za Šelinga postoji jedna stvarnost, ulogu supstancije igra Apsolut koji se nalazi u njenoj osnovi, a ta stvarnost ima dva aspekta – duhovni i telesni (njegovom terminologijom, inteligencija i priroda).¹⁶ Da bismo se uverili u Hegelovu inspirisanost Spinozom, dovoljno je znati da je za njega spinozizam jedini mogući početak svakog bavljenja filozofijom.¹⁷

U ovom poglavlju nije mi cilj da detaljno istražim veze između pomenutih filozofa već da ilustrujem neke razloge iz kojih je Spinoza bio uticajan u različitim periodima. To će nas dovesti korak bliže odgovoru na pitanje zašto bi i danas trebalo da ga posmatramo kao filozofski relevantnog mislioca, pre nego kao skupoceni deo zastarelog filozofskog inventara. Pre toga, potrebno je, prvo, uvesti jednu paralelu – paralelu između filozofa koji je neposredno prethodio Spinozi i filozofa koji je neposredno prethodio pomenutim nemačkim idealistima.

14 Lord 2011.

15 Schelling 1978.

16 Schelling 1978, „Uvod”.

17 Hegel 1970.

Ovde mislim na Dekarta i Kanta. Paralela između Spinozine recepcije Dekarta, s jedne strane, i Šelingove i Hegelove recepcije Kanta, sa druge, sastoji se u sledećem: i Šeling i Hegel su se, kao i Spinoza, suočili sa određenom vrstom dualizma. Kod Dekarta, sa čijim dualizmom se suočio Spinoza, reč je o dve supstancije – telesnoj i duhovnoj; kod Kanta, koji je inspirisao Šelunga i Hegela, radi se o dualizmu sferâ saznanja – fenomenalnoj i noumenalnoj. Oba ova tipa dualizma karakteriše specifičan kognitivni (premda, striktno gledano, ne i ontološki) jaz. Dekart, s jedne strane, smatra da nikad ne možemo saznati kako zaista funkcioniše odnos između misleće i protežne supstancije koji se, kao što znamo iz *Meditacija*, nalazi u pinealnoj žlezdi.¹⁸ Kant, s druge strane, tvrdi da nikad ne možemo teorijski saznati¹⁹ karakteristike noumenalnog aspekta stvarnosti. Spinoza, Šeling i Hegel su imali istu vrstu izazova pred sobom: kako pomiriti dva sveta između kojih postoji nepremostiv jaz? Na ovo pitanje vratiću se kasnije u nešto drukčijem kontekstu. Za sada je dovoljno razumeti da postoji zajednički istorijskofilozofski okvir i iz te perspektive posmatrati recepciju Spinozine filozofije.

Kao što je Spinoza smatrao da je Dekartov dualizam neodrživ, tako su i Šeling i Hegel smatrali da je neodrživo razdvojiti svet na dve sfere od kojih je jedna potpuno nesaznatljiva. I kao što je Spinoza izneo monističko rešenje, tako su i oni smatrali da je potrebno formulisati jedinstven princip egzistencije – nešto neuslovljeno, Apsolut

18 Dekart 2012, II, VI.

19 Ovde naglašavam teorijsko saznavanje imajući u vidu Kantovu distinkciju između teorijskog i praktičnog. Kao što nam neka mesta iz uvoda, treća antinomija, ali i rešenje treće antinomije u *Kritici čistog uma* pokazuju, Kant je verovao da možemo govoriti o noumenalnom aspektu ljudskih bića, što i čini osnovu za mnoge stavove koje izvodi u drugoj i trećoj *Kritici*. Videti Kant 1998.

ili Boga, što će ontološki utemeljiti svet i predstavljati osnovu jednog istinitog filozofskog sistema. Videvši kod samog Spinoze izgrađen i do kraja izveden skup filozofskih stavova, oni su prirodno bili inspirisani ne pojedinačnim idejama već samim njegovim pristupom zatečenim filozofskim problemima.

Ovo ne znači da su i jedan i drugi prihvatili sadržinu Spinozine filozofije, ali znači da su, kao što je i rečeno, smatrali da u izgradnji sistema treba poći od njegove filozofije. Ovakav stav nam ilustruje kako je u jednom specifičnom vremenu Spinozin sistem postao predmet intenzivne rasprave. U toj raspravi učestvovali su ne samo Šeling i Hegel, već i Majmon, Jakobi, i mnogi drugi. Ovde ne mogu pratiti sve linije tih uticaja, ali je jasno da one postoje²⁰. Gotovo svim filozofima koje nazivamo velikim, zajedničko je da ono o čemu su govorili, čak iako nije povezano s problemima koji su formulisani posle njihove smrti, može da se upotrebi radi rešenja tih problema, te da ideje tih filozofa mogu da u svakom vremenu posluže kao inspiracija ili predmet novih tumačenja.

1.2. Cilj povratka Spinozi

Kako sam rekao u uvodu, Spinozi neću pristupiti ni sasvim partikularistički, ali ni sistemski (holistički). U razmatranju Spinozine filozofije rukovodiću se dvama ciljevima. Prvo ću pokušati da iz ugla koji je donekle različit od onoga što se može naći u postojećoj filozofskoj literaturi osvetlim Spinozinu metafiziku, teoriju saznanja i filozofiju duha. Ono do čega će me dovesti ta razmatranja, pokušaću zatim da prime-

20 Beiser 2012, Lord 2011, Melamed 2004, Moreau 1996.

nim na neke aktuelne probleme u filozofiji duha. Ona je jedno od najživljih područja filozofske debate, a unutar te debate formulišu se najrazličitije teorije o odnosu duha i tela. Štaviše, postoji gotovo nepremostiv jaz između onih koji veruju u to da se svest ne može svesti na fizičke procese za koje verujemo da se nalaze u njenoj osnovi i onih koji misle da mentalno treba da objasnimo svođenjem na fizičko.²¹ Oni koji pripadaju prvoj grupi, osnovno pitanje – formulišimo ga preliminarno kao „Zašto svest ima baš takve karakteristike kakve ima, a ne drukčije?” – nazivaju teškim problemom.²² Oni koji pripadaju drugoj grupi, to uopšte i ne vide kao problem. Kim, sasvim neutralno, jednostavno zaključuje da trenutno ne postoji zadovoljavajuća teorija o odnosu duha i tela.²³

Verujem da Spinozina filozofija nudi plauzibilan odgovor na pitanje o odnosu duha i tela i da, pravilno shvaćeni, a interpretirani drukčije nego što je to do sada bio slučaj, neki aspekti njegovog sistema dovode do vrlo prirodnog rešenja problema svesti. Da bi se konstruisalo jedno ovakvo, spinozističko, shvatanje, potrebno je prvo neutralno pristupiti njegovoj filozofiji. Ako treba da ono što je tvrdio razumemo na adekvatan način, Spinozine ideje moramo razumeti u adekvatnom kontekstu – onom kontekstu u kojem su ponikle.

Stoga će biti od velike važnosti da na početku ispitamo filozofsku pozadinu na kojoj je nastajala Spinozina filozofija. Uobičajeni način da se to učini jeste ispitivanje

21 Hardcastle 1996. U toku rada, uglavnom ću koristiti termine „mentalno” i „fizičko”. Ponekad ću se služiti i terminom „fizikalno”, ali samo kao sinonimom za ovaj drugi termin.

22 Chalmers 1996.

23 Kim 1997.

osnova moderne filozofije koje je Spinoza zatekao a Dekart postavio. Tako ćemo biti u poziciji da razjasnimo u kom se tačno smislu i u kojoj meri Spinoza udaljio od Dekarta, odnosno šta to u Spinozinoj filozofiji ima kartezijski karakter. Mislim da se taj odnos može, bar za sada, rezimirati ukazivanjem na jednu značajnu sličnost i na jednu temeljnu razliku. Sličnost između Dekarta i Spinoze postoji u metodološkom, a razlika u sadržinskom smislu. Pokušaću to da ilustrujem.

Dekart je, kao što možemo primetiti čitajući *Reč o metodi*,²⁴ insistirao na razlici između reda saznanja (*ordo cognoscendi*) i reda postojanja (*ordo essendi*). Ukratko, ta razlika implicira da ne postoji podudaranje između načina na koji stvari saznajemo i načina na koji one egzistiraju. Da bi tako nešto uopšte mogao da tvrdi, Dekart je morao biti svestan da je saznavanje nešto više od sholastičkog istraživanja na osnovu prethodno utvrđenih pravila. Naime, po Dekartovom mišljenju, sholastičari su smatrali da ukoliko poštujemo okvire koji su nam nametnuti verom i filozofskom tradicijom, svete spise, s jedne, i Aristotelovu filozofiju, s druge strane, mi nesumnjivo sledimo pravi put ka istini. To, dalje, znači da oni ne ostavljaju prostor za temeljno preispitivanje naših saznajnih moći. Čoveku je dato da dođe do prave istine, i sve što treba da čini jeste da poštuje pravila koja su mu spolja nametnuta. U tom smislu, postoji samo jedan saznajni poredak – onaj koji je uspostavio Bog, vrhovni autoritet i garant istine. Za Dekarta, međutim, saznavanje predstavlja autonoman intelektualni poduhvat onih kojima jedini autoritet može biti sopstveni razum. Time se onda omo-

24 Descartes 1911.

gućava da se stvari posmatraju i iz perspektive sazajnog subjekta (Dekart još uvek nije zastupao stav da je to i jedina moguća perspektiva).

Red saznanja, način na koji sazajemo stvari, suprotan je redu postojanja. Sa stanovišta *ordo essendi*, Bog nama prethodi na dva načina. Pošto je i sâm morao postojati pre nego što je nas stvorio, Bog nam prethodi u vremenskom smislu. Međutim, budući naš tvorac, to jest uzrok našeg postojanja, on nam prethodi i logički – da Bog ne postoji, ne bismo ni mi postojali. Nasuprot tome, prema *ordo cognoscendi*, neophodno je da prvo saznamo sopstveno postojanje da bismo sa izvesnošću mogli da saznamo bilo šta drugo. Saznanje sopstvenog postojanja podrazumeva i razumevanje sopstvenih sazajnih sposobnosti. Da bismo u ovakvom poduhvatu bili uspešni, potrebno je da se oslobodimo sistematskih zabluda u koje se često uplićemo.

Drugim rečima, moramo uvideti da je naše saznavanje isprva bilo opterećeno pogrešnim pretpostavkama koje su onemogućavale uspeh istraživanja. Sada, dakle, zahtevamo potpuno izvesno saznanje, a ideja o izvesnosti kao nečemu što je neophodno u saznanju znači i to da čovek više nije ograničen spoljašnjim, božanskim autoritetom. Potreba za izvesnim saznanjem dovela je Dekarta do zaključka da filozofija treba da bude ustrojena po ugledu na prirodne nauke, pre svega na matematiku, u kojoj postoji najveći mogući stepen naučne izvesnosti. Spinoza je u potpunosti usvojio ovaj zaključak i svoje najznačajnije delo, *Etiku*, postavio *more geometrico*. Cela knjiga podseća na matematičku teorem u kojoj na početku nailazimo na defi-

nicije i aksiome, a zatim na postavke čiji se dokazi uvek pozivaju ili na njih, ili na druge, već dokazane, postavke.²⁵

Pa ipak, između Dekarta i Spinoze postoje važna sadržinska razilaženja. Ishod navedenog ispitivanja, kao i onih koja su iz njega sledila u *Meditacijama o prvoj filozofiji*²⁶, bio je stav da postoje dva međusobno nesvodiva tipa stvari, *res cogitans* (duh) i *res extensa* (telo). Kako mogu postojati nezavisno jedno od drugog, i kako među njima postoji realna razlika, Dekart je zaključio da su i duh i telo supstancije. Iako je zamislivo da smo samo duh bez tela (što je bio jedan od koraka u dokazivanju), između duha i tela postoji tačka dodira – hipofiza (pinealna žlezda). Kako su već Dekartovi savremenici primetili, o čemu saznajemo iz Dekartove prepiske²⁷, nije jasno kako dve supstancije koje su realno različite i nemaju ništa zajedničko mogu uticati jedna na drugu. Ovakav Dekartov zaključak bio je utoliko neprihvatljiv što Dekart nikada nije pružio zadovoljavajuće objašnjenje već je pozivao svoje protivnike da pokažu kako je ovakva interakcija nemoguća, verujući da je teret dokaza na njima. Ni Spinoza, kao ni oni, nije bio zadovoljan ovim odgovorom.²⁸

25 Treba napomenuti da, dok je od Dekarta bio inspirisan da svoje učenje tako organizuje, ideju za samu organizaciju, način koncipiranja *Etike*, dobio je čitajući Euklidove *Elemente*. Videti više u Wolfson, 1934.

26 Dekart 2012.

27 Dekart 2012.

28 Među najvećim kritičarima su Gasendi, Arno i princeza Elizabeta od Bohemije (Kim 2009). Prvi je anticipirao jedan od najvećih sporova u savremenoj filozofiji duha, dok je Elizabeta formulisala jedan od prvih fizikalističkih uvida. O tome će biti nešto više reči u poslednjem poglavlju. Dekart je, u prepisci, tvrdio i da je mentalna uzročnost suštinski nesvodiva činjenica o ljudskim bićima, te da je nemoguće pronaći neko objašnjenje za nju koje bi bilo elementarnije od te uzročnosti.

1.3. Skica Spinozine filozofije i moguća tumačenja

Nasuprot Dekartu, Spinoza smatra da postoji jedna supstancija, Bog ili priroda koja je *causa sui* (ono što je samo sebi uzrok²⁹). Dok izraz *causa sui*, ono čijoj suštini pripada postojanje (E1D1, E1D3, E1P14), ističe samodovoljnost supstancije, to jest njenu neuzrokovanost bilo čim drugim, izraz *natura naturans*, koji Spinoza također ponekad upotrebljava, ističe činjenicu da je supstancija uzrok stvorenih stvari, koje Spinoza jednim imenom zove *natura naturata*. Kako ne postoji ništa drugo što bi je moglo ograničiti, supstancija o kojoj Spinoza govori je beskonačna (E1P14). Ovu beskonačnost izražava beskonačno mnogo atributa na beskonačno mnogo načina, od kojih ljudska bića mogu saznati samo dva – mišljenje i protežnost (E1D4, E1P14s).

Osim supstancije i atributa, osnovu Spinozine metafizike čine i modusi. Oni sačinjavaju stvorenu prirodu i, za razliku od atributa, postoje realno (E1D5). Iako postoje mnoge rasprave o ovoj temi, o kojima ću više govoriti kasnije, po mišljenju mnogih interpretatora³⁰, modusi predstavljaju konačne manifestacije beskonačne supstancije – pojedinačne stvari. Pitanje kako se može praviti takav prelaz sa beskonačnog na konačno, kao i da li je nužno moduse shvatiti isključivo kao pojedinačne entitete, na ovom mestu nije od velike važnosti.

Kako vidimo u prvoj knjizi *Etike*, postoje dve vrste modusa: konačni i beskonačni (E1P22–23). Beskonačni modusi su najneposrednije posledice delatnosti supstancije. Postoje dve vrste beskonačnih modusa: posredni i neposredni beskonačni

29 U ovom uvodnom delu cilj je ilustrovati neke osnovne Spinozine stavove, dok ću se njima detaljnije baviti u drugom poglavlju.

30 Videti, na primer, Curley 1969.

modusi, od kojih svaki može da se razume kroz atribut prostiranja i atribut mišljenja. Neposredan beskonačni modus mišljenja je božji razum. Neposredan beskonačni modus prostiranja je kretanje i mirovanje (Ep. 64), to jest održavanje kretanja u prirodi. Posredan beskonačni modus prostiranja je skup razuma koji potpadaju pod beskonačan božji razum (E1P16). Posredan beskonačni modus prostiranja je, kako Spinoza kaže, totalitet lica prirode, to jest beskonačan broj stvari u prirodi koje se kreću i miruju.

Već iz ove grube skice Spinozinog metafizičkog sistema, jasno je koliko se njegova filozofska uverenja razlikuju od Dekartovih. Iako je Spinoza bio pod velikim uticajem ovog mislioca, važno je razumeti da Dekartov uticaj na Spinozu nije jedini, a u određenom pogledu ni odlučujući. Da bismo mogli u potpunosti da razumemo Spinozine osnovne stavove kao i njihove implikacije, moramo razmotriti još jednu tradiciju koja se, premda retko, od skora sve češće uzima u obzir. Reč je, naime, o jevrejskoj filozofiji.

Ilustrujmo uticaj ove tradicije jednom specifičnom paralelom koju navodi Volfson.³¹ Kreskas (Crescas), kao i njegov učenik Albo (Joseph Albo), smatrali su da Bog, kao beskonačno biće, ima beskonačan broj savršenstava. Ovaj stav Volfson poredi sa dodatkom postavke E1P10 u kojem stoji da svako biće mora biti shvaćeno pod nekim atributom, i da ukoliko ono ima više realiteta [...] utoliko ima više atributa. Iz ovoga sledi da Bog, budući beskonačan, ima beskonačno mnogo atributa. Razlika između Kreskasa i Spinoze, na ovom mestu, isključivo je terminološka – umesto termina „sa-

31 Wolfson 1934, „Uvod”.

vršenstvo”, Spinoza se služi terminom „atribut”. Kreskas i Albo su, dakle, smatrali da je broj savršenstava u Bogu beskonačan i da atributi izražavaju ta savršenstva, te da je, kako Volfson kaže, moguće doći neposredno do zaključka da i atributa mora biti beskonačno mnogo.

Ipak, nije dovoljno ukazati na ove paralele koje, u krajnjoj liniji, mogu biti kontingentna stvar. Neophodno je takođe pokazati na koji način su ideje jevrejskih filozofa uticale na Spinozu. Da bismo mogli da ostvarimo ovaj cilj, potrebno je nešto reći o osnovnim problemima kojima su se jevrejski filozofi bavili i razmotriti njihove međusobne rasprave, o čemu će više reči biti kasnije.

Već sam nagovestio da su od centralne važnosti za ovaj rad tri aspekta Spinozinih sistema – metafizika, teorija saznanja i filozofija duha. Razlog za izbor baš tih, a ne nekih drugih aspekata, kao što su etika ili politička teorija, jeste pre svega to što iz ispravnog tumačenja ovih prvih možemo dobiti odgovore na aktuelna pitanja koja se postavljaju u okviru filozofije duha.

Tokom rada ću referirati prvenstveno na, po mom mišljenju, najcelovitije i najdoslednije izvedene interpretacije ovih elemenata Spinozine filozofije – Kerlijevu, Benetovu i Dela Rokinu³². Takođe ću, u manjoj ili većoj meri, razmatrati i druge interpretacije³³ koje su dale značajan doprinos tumačenju Spinozine filozofije. Kao što sam rekao, ova razmatranja imaju dvojak cilj. Sada to treba donekle proširiti.

Iako razjašnjenje toga šta je Spinoza zaista mislio, kao i svaka relevantna korekcija već postojećih shvatanja njegovih stavova, može imati vrednost i sama po

32 Curley 1969, 1988, Bennett 1984, Della Rocca 1996, 2008.

33 Garrett 1996, Parkinson 1993, Wilson 1999, između ostalih.

sebi (iz istorijskofilozofskih razloga), smatram da Spinozina filozofija i danas može dati važan doprinos različitim oblastima filozofije, a ja ću ovde posebnu pažnju posvetiti doprinosu filozofiji duha.

Dva su osnovna polazišta većine navedenih tumačenja kada je reč o Spinozinoj filozofiji duha. S jedne strane, imamo poznat stav da je „Red i veza u idejama isti kao red i veza u stvarima” (E2P7), koji je osnova za Spinozino shvatanje paralelizma duhovnog i telesnog. S druge strane, imamo ideju o mišljenju i protežnosti kao atributima jedne supstancije, što predstavlja osnovu za interpretaciju Spinozinog stanovišta kao neutralnog monizma, odnosno teorije dvostrukog aspekta.³⁴ U poslednje vreme neki autori formulišu i tezu da je Spinoza zapravo zastupao teoriju identiteta, kao i tezu da je u suštini bio materijalista³⁵. Opet, kod Donagana i Beneta³⁶ nailazimo na ideju o pojmovnom dualizmu koja je bliska ideji dvostrukog aspekta.

Neutralni monizam, kao i teorija dvostrukog aspekta, stanovišta su koja su izvršila značajan (iako ne uvek neposredan) uticaj na savremenu filozofiju duha. Tako, recimo, Rasel prihvata neutralni monizam, i smatra da svet nije u osnovi ni mentalne ni fizičke prirode.³⁷ Kasnije će Stroson, na nešto drukčijim osnovama, zastupati ideju da su ličnosti (*persons*) bazični entiteti, a da su mentalni i fizikalni predikati koji im se pripisuju tek sekundarni³⁸. Takođe, i Dejvidsonovu ideju o anomalijском moni-

34 Priest 1991.

35 Curley 1988, str. 158; Della Rocca 1993.

36 Donagan 1975; Bennett 1984.

37 Russell 1927, Russell 1995.

38 Strawson 1959

zmu, kao i o holizmu mentalnog³⁹ vrlo prirodno možemo shvatiti kao ideju dvostrukog aspekta.

U savremenoj filozofiji postoje i autori koji na ovaj ili onaj način zastupaju teoriju dvostrukog aspekta. Na primer, Nejgel⁴⁰ smatra da adekvatna teorija duha mora obuhvatiti i objašnjenje mentalnog i objašnjenje fizičkog, te da teorija dvostrukog aspekta deluje kao vrlo prihvatljiva alternativa u odnosu na materijalizam. Ono što po Nejgelovom mišljenju zabrinjava je okolnost da ćemo, kako on veruje, pripisujući mentalna svojstva nečemu što je fizičkog karaktera vrlo brzo skliznuti u panpsihizam. Nejgel u tom zapažanju nije usamljen. Štaviše, to je jedna od najčešćih kritika Spinozinog sistema.

Velika debata koja se o tome vodila,⁴¹ proizvela je nekoliko različitih tumačenja problema panpsihizma. Jedni se slažu da Spinoza mora da prihvati panpsihizam, neki⁴² smatraju da je to nepremostiv problem i, u krajnjoj liniji, razlog za odbacivanje Spinozine filozofije, dok drugi⁴³ drže da je to naprosto posledica koju zastupnici Spinozinog sistema moraju prihvatiti, ali ne i razlog da se čitav njegov sistem odbaci. S druge strane, Kerli je pokušao da interpretira Spinozu tako da se pitanje o kojem govorimo zapravo i ne postavlja. O svim ovim pitanjima više ću govoriti u sledeća dva poglavlja.

39 Davidson 2001

40 Nagel 1986, str. 48–51; Nagel 2012.

41 Curley 1969, Bennett 1984, Wilson 1999, Miller 2007, između ostalih.

42 Wilson 1999.

43 Garrett 1996, Miller 2007.

Među novijim stanovištima koja se mogu dovesti u vezu sa Spinozinim stanovištem, nema mnogo autora koji se eksplicitno drže teorije dvostrukog aspekta. Pa ipak, gleda se da je mentalno (svest) činjenica univerzuma koja se ne može poreći,⁴⁴ ili da se čak može govoriti o određenom obliku panpsihizma⁴⁵ prisutno je i branjeno bar u onoj meri u kojoj je kritikovano ili naprosto odbacivano.

Kako je pitanje odnosa duha i tela i danas vrlo aktuelno, a rasprave se i dalje vode na najrazličitijim poljima i iz vrlo različitih uglova, Spinozin sistem, a posebno filozofiju duha, pokušaću da dovedem u vezu sa različitim savremenim pokušajima da se odgovori na pitanje odnosa duha i tela. Ovo će, kao što je i u uvodu rečeno, biti predmet razmatranja u poslednjem, četvrtom poglavlju.

Fokus rada, ono bez čega nijedno od navedenih razmatranja ne bi imalo onaj smisao koji verujem da mora imati, biće na interpretaciji Spinozine filozofije koja će se veoma razlikovati od postojećih. Uzmimo kao primer Dela Roku, Kerlija i Beneta. Svaki od njih određene Spinozine ideje i postavke tumači na drukčiji način ili, ako to striktno gledano i ne čini, u većoj ili manjoj meri insistira na određenim aspektima Spinozine filozofije. Tako, na primer, Dela Roku pre svega interesuje Spinozina filozofija duha, dok Kerli i Benet imaju gotovo oprečne ideje o tome u kojoj su meri pojedine Spinozine postavke o atributima ili modusima zaista prihvatljive. Kerli je, na primer, daleko više sklon da neki teško razumljiv, pa čak i naizgled nekoherentan Spinozin stav ipak interpretira tako da se ovaj ispostavi kao plauzibilan. To je posebno slučaj kada je reč o beskonačnim modusima, koje za Kerlija predstavljaju svedočanstvo o Spinozinom progresivnom shvatanju nauke i naučnog istraživanja.⁴⁶

44 Chalmers 1996, 1997.

45 Shear 1997.

46 Curley 1969, 1988. Primera ima još i na neke od njih osvrnuću se u drugom i trećem poglavlju.

Benet je pak mnogo spremniji da Spinozine stavove proglasi misterioznim, potpuno nerazumljivim ili čak besmislenim.

Uprkos međusobnim razlikama, njihove interpretacije mogu se okarakterisati kao realističke. Pripisivanje realizma Spinozinoj filozofiji nesumnjivo ima određene osnova. Uzmimo jednu paradigmatičnu instancu takvog shvatanja. Parkinson, na primer, ističe postavku E2P44 kao najmarkantniji primer Spinozinih realističkih tendencija:⁴⁷

U prirodi razuma ne leži da posmatra stvari kao slučajne nego kao nužne.

Dokaz

U prirodi razuma leži da opaža stvari istinito (prema post. 41 ovoga dela); naime (prema aks. 6, post. 1), kakve su one po sebi.

Realistička interpretacija deluje kao najprirodniji način da se shvati neka tvrdnja ovog tipa, zbog čega većina interpretatora takvu perspektivu u tumačenju Spinozine filozofije i ne dovodi u pitanje. Stjuart Hempšir, na primer, na samom početku svoje knjige o Spinozi, sa neskrivenim oduševljenjem ističe:

Spinozina misao i delo je celovit, i do sada neprevaziđen, pokušaj da se *opiše*⁴⁸ univerzum i čovekovo mesto u njemu.⁴⁹

U trećem poglavlju, posle izlaganja Spinozinih osnovnih stavova i karakterističnih interpretacija tih stavova, pokušaću da pokažem da ta slika nije kompletna

47 Parkinson 1993.

48 Moj kurziv.

49 Hampshire 1951.

i da ove interpretacije ne prepoznaju i jednu drugu, antirealističku tendenciju kod Spinoze.⁵⁰ Upotrebljavati termin „antirealizam” u ovom kontekstu može delovati *prima facie* neplauzibilno. Mislim da bi takav utisak bio posledica ukorenjene navike da Spinozi prilazimo kao još jednom od sedamnaestovekovnih filozofa koji su bili jednodušni u prihvatanju realističkog pogleda na svet.

Kod Spinoze, međutim, imamo složeniji slučaj. Držeći se realističkih tendencija i, u krajnjoj liniji, realističkog jezika svog vremena, Spinoza je imao poteškoća da tačno izrazi shvatanja koja bismo mogli da okarakterišemo kao antirealistička. On se razlikovao od svojih savremenika po tome šta je podrazumevao pod nekim često korišćenim terminima kao što su „atribut”, „modus”, „ideja” i drugi. Kada na ovaj način postavimo stvari, ne mora nas čuditi činjenica da se, uprkos Spinozinim nastojanjima da što jasnije definiše pojmove koje koristi, čak i danas sporimo oko smisla gotovo svih njegovih tvrdnji. To je, čini se, jedan od razloga što njegova filozofija nikada nije bila široko prihvaćena i što nikada nije uticala na druge filozofe u onoj meri u kojoj je to bio slučaj sa Dekartovom ili Hjumovom filozofijom.

Kako debata između realista i antirealista postoji u najrazličitijim oblastima filozofije biće neophodno eksplicirati o kakvom tačno realizmu i antirealizmu govorimo. Generalno, ti pravci razmišljanja su nam relevantni kada pokušavamo da objasnimo način na koji razumemo odnos našeg saznanja i postojanja spoljašnjeg sveta, a specifičnije u pogledu shvatanja odnosa duha i tela. I sam antirealizam može biti ekstremniji i umereniji. Jedan od ekstremnijih oblika je idealizam. Međutim, ni termin „idealizam” nije jednoznačan.

50 Na primer, Ep. 64-67, Spinoza 2002.

Da bismo, grubo gledano, realizam razgraničili od antirealizma potrebno je da odgovorimo na dva pitanja. Jedno se tiče postojanja spoljašnjeg sveta, dok se drugo tiče nezavisnosti njegovog postojanja od našeg saznanja. Najekstremniji idealisti bi poricali da stvari postoje nezavisno od nas, odnosno našeg saznanja, ili čak i da stvari uopšte egzistiraju u spoljašnjem svetu (što bi zapravo svoje ishodište imalo u solipsizmu – stanovištu da postojim samo ja⁵¹). Realisti, pak, smatraju da spoljašnji svet svakako postoji izvan nas, kao i da je njegova egzistencija potpuno nezavisna od načina na koji je saznajemo. Da bismo bolje razumeli u čemu se tačno razlika između realista i antirealista sastoji, može nam pomoći jedan primer iz Barklijevih *Principa ljudskog saznanja*,⁵² tačnije njegove rasprave o tome da li postoji drvo u dvorištu čak i kad ga ne percipiramo aktualno. Solipsista bi smatrao da drveta nema osim u onim slučajevima u kojima ga mi vidimo.⁵³ Realista će reći da drvo postoji i kada se okrenemo na drugu stranu, ali da njegovo postojanje i da bar njegovi primarni kvaliteti nisu ni pod kakvim uticajem naših perceptivnih sposobnosti.

O odnosu realizma i antirealizma možemo govoriti i suprotstavljajući, kako se to obično čini, realizam i idealizam.⁵⁴ U najosnovnijem smislu, fizički svet je za idealiste zavisan od duha. To kako će biti zavisan specifikovaće konkretno idealističko

51 Treba napomenuti da gotovo niko od filozofa nije ovo smatrao, ali su neki često optuživani za to (Barkli, na primer, ali i Kant).

52 Berkeley 1975.

53 Barkli nikad nije bio sklon da zastupa ovako ekstremnu tezu. Tačno je, doduše, da suštinu neke stvari čini to da je neko opaža, ali za Barklija sve stvari u svakom trenutku aktualno opaža Bog. Solipsistička teza bi se dodatno mogla ublažiti ako bismo rekli da o drvetu nema mnogo smisla govoriti osim onda kada ga percipiramo. Ono može postojati nezavisno od toga, ali to ne pravi nikakvu razliku za nas i naše razumevanje tog drveta.

54 Videti, recimo, Robinson 2009, str. 189–190. V. takođe i Foster 1982, Foster 1991, Foster 2000.

shvatanje, ali idealisti uglavnom smatraju da fizički svet mora biti mentalne prirode. Robinson recimo razdvaja dve verzije ove teze: 1) fizički svet postoji samo kao kompleksno svojstvo iskustva; postoji samo u duhu onih koji imaju ili bi mogli imati iskustvo o njemu; 2) fizički svet je sam po sebi duh, ili je fundamentalno mentalističke prirode. Robinson dalje navodi da bi Barkli i Kant bili primer zastupnika prve teze, a Lajbnic i Hegel primer zastupnika druge. Realizam on opisuje gotovo identično kao što je gore to učinjeno.⁵⁵

Pa ipak, ovde je potrebno napraviti ogradu. Idealizam kako ga Robinson karakteriše, intuitivno deluje neprihvatljivije nego što bi to moralo biti slučaj, iako on kasnije pokazuje zašto još ne postoji zadovoljavajući odgovor na ono što idealisti tvrde.⁵⁶ Ne ulazeći u njegovu karakterizaciju Barklijeve, Lajbnicove ili Hegelove filozofije, sigurno je da Kant govori više o statusu sveta izvan onih koji imaju iskustva o njemu nego što to deluje na osnovu Robinsonove klasifikacije. Za Kanta, naime, svet postoji i izvan onih koji ga posmatraju, i kao nezavisan od subjekata, ali ono što subjekti o svetu znaju *oblikovano* je (ili konstituisano) načinom na koji mu kognitivno pristupaju. Ključna razlika između Robinsonove karakterizacije prve teze i onoga što kod Kanta možemo videti jeste to da on eksplicitno kaže da bez materijalne podloge sveta izvan subjekata oni ne bi imali šta da organizuju, niti bi im svet izgledao onako kako im izgleda. Stoga, saznanje sveta nije samo zbirna funkcija zajedničkih (uniformnih) kognitivnih sposobnosti subjekata već je moguće u prvom koraku na osnovu

55 Robinson 2009.

56 Robinson 2009, str. 191–204.

nečega (o čemu ne možemo imati bilo kakvo istinsko saznanje) izvan subjekata, a tek u drugom koraku primenom njihovih saznavnih moći.⁵⁷

Kakav je onda, po mišljenju zastupnika obe strane ove rasprave, status našeg saznanja, odnosno naših saznavnih sposobnosti u odnosu na stvari koje postoje? Neki realisti bi tvrdili da, čak i ako u ovom trenutku ne znamo sve što se može znati, nema sumnje da ćemo negde u budućnosti, zahvaljujući razvoju prirodnih nauka, biti u mogućnosti da saznamo ono što trenutno nismo u stanju. Rani fizikalisti, poput Plejsa i Smarta,⁵⁸ zauzeli su upravo ovo gledište u pogledu naše sposobnosti da damo konačan odgovor na pitanje kakav je odnos mentalnog i fizičkog.

Kada je reč o mogućnosti saznanja spoljašnjeg sveta, postoje dva različita pristupa u okviru antirealizma koja je, s obzirom na naše svrhe, neophodno razgraničiti – idealistički i konstruktivistički pristup. Iako postoji više vrsta idealizma, za nas će u radu biti relevantan Kantov transcendentni idealizam koji je, kao što to Rokmor čini, moguće definisati na sledeći način: „Možemo imati znanje o svetu izvan nas samo kroz iskustvo koje posedujemo i ne možemo se dalje oslanjati na svet koji postoji nezavisno od našeg duha”⁵⁹. Na ovom mestu Rokmor kao da ima u vidu Kantovu distinkciju fenomenalno – noumenalno, kao i njegovo insistiranje da samo fenomene možemo saznati, dok svet noumena, odnosno stvari po sebi, ostaje zauvek nesaznatljiv.⁶⁰

57 Da Kant upravo ovako vidi status sveta izvan nas i našeg saznanja o njemu može se pre svega videti na osnovu njegove podele opažaja na materiju i formu („Transcendentalna estetika”) ali i nekih razmatranja iz „Analitike pojmova”, pre svega §14-24.

58 Place 1956, Smart 1959

59 Rockmore 2007. Videti i Rockmore 2005.

60 Kant 1998.

Prema mišljenju konstruktivista možemo saznati samo ono što konstruišemo sopstvenim sazajnim sposobnostima, što znači da sve mimo toga ostaje zauvek ne-saznatljivo. Ove dve pozicije sadrže dosta sličnosti, pri čemu se jedna očita razlika nalazi u tome što Kant, za razliku od konstruktivista, postulira stvarnost koja postoji po sebi i odvojena je od stvarnosti kakva postoji za nas. Njegov transcendentalni argument pokazuje da na osnovu fenomenalnog možemo dokazati postojanje noumenalnog. Iako nesaznatljiva, stvar po sebi je nužan uslov egzistencije pojavnog sveta, te prema tome mora postojati. Nasuprot tome, konstruktivisti se ograđuju od bilo kakvog tvrđenja da postoji nekakva stvarnost po sebi, to jest stvarnost koja egzistira nezavisno od iskustva.

Ako Spinozinu filozofiju pokušamo da interpretiramo u antirealističkom duhu, reći ćemo da je njegovo stanovište sasvim blisko idealističkom. Drugim rečima, Spinoza svakako hoće da kaže nešto i o onome što se nalazi izvan domašaja naših sazajnih moći, premda ne onoliko koliko realističke interpretacije pretpostavljaju. U narednim poglavljima postaće jasno da su sve ove podele tek orijentacione i da, premda pomažu da situiramo Spinozu na jednu ili drugu stranu, one nas isto tako mogu navesti na pogrešne asocijacije. Stoga ću ja govoriti o spinozističkom antirealizmu, pre nego o idealizmu ili konstruktivizmu.

U skladu s ovakvim tumačenjem, ne bismo rekli da supstancija *ima* attribute; naprotiv, oni predstavljaju način na koji konstruišemo i objašnjavamo stvarnost oko nas. U određenom smislu, atributi su naši konstrukti i pomoću njih opisujemo ono što vidimo oko sebe, to jest moduse. Iako ovo može zvučati isuviše udaljeno od filozofije

koju je Spinoza zastupao, čini se da se mogu izdvojiti bar tri tvrđenja koja će nam ovu interpretaciju učiniti uverljivijom.⁶¹

Uzmimo, prvo, E1D4: Atributi su ono što opažamo kao da sačinjava suštinu supstancije. Drugo, naše sazajne sposobnosti su ograničene s obzirom na attribute za koje znamo. Treće, relevantno je navesti E2D3 i objašnjenje ove definicije:

Pod idejom mislim na pojam duha, koji duh obrazuje zato što je on stvar koja misli. Kažem radije pojam, nego opažanje zato što reč opažanje, kako izgleda, označava da duh trpi od predmeta. A pojam izgleda da izražava delanje (aktivnost) duha.

Teza o kognitivnom ograničenju kao da sugeriše da, po Spinozinom mišljenju, ne postoji način da objektivno kažemo da li savršenstvo supstancije zaista odgovara načinu na koji mi opažamo pojedinačne stvari. Da bismo ovakav zaključak zaista mogli da donesemo, morali bismo utvrditi i da ta kognitivna ograničenja nikada ne mogu da se prevaziđu. Drugi deo trećeg poglavlja biće posvećen upravo tom razmatranju. Za sada je dovoljno videti da i kod samog Spinoze postoje osnove za ovakvo čitanje. Pogledajmo i reči „kao da” koje se pojavljuju u definiciji atributa⁶². U njima se, čini se, može prepoznati Spinozin stav da nam naša ograničenost, kao i *aktivnost* našeg duha, omogućavaju da *konstruišemo* samo dva svojstva supstancije. Dalje, ta

61 Na ovom mestu samo ću naznačiti polazišta ovakve interpretacije. Detaljnije o tome raspravljaju u trećem odeljku.

62 Ovaj izraz, uz još neke komponente definicije atributa jedan broj interpretatora tumači subjektivistički, a drugi (danas veći) broj interpretatora iznosi objektivističko tumačenje. Videti Shein 2011. (Ova rasprava između dve grupe interpretatora figurisaće kao jedna od ključnih u centralnom delu rada.)

dva svojstva su nam poznata u onoj meri u kojoj nam saznajne sposobnosti to dozvoljavaju, dakle nesavršeno.

Iz ovoga sledi teza koja se tiče odnosa teorije neutralnog monizma i teorije dvostrukog aspekta. Neutralni monizam je metafizička teza i govori o tome šta postoji. Teorija dvostrukog aspekta je, pak, vezana za nas kao saznajne subjekte. Ona je, u kontekstu konstruktivističkog tumačenja Spinoze, značajnija od neutralnog monizma jer govori o načinu na koji konstruišemo i opisujemo stvarnost. Čini mi se da polazeći o teorije dvostrukog aspekta možemo ponuditi plauzibilniju interpretaciju Spinozinog shvatanja odnosa atributa i modusa, što će nam pomoći da adekvatno rešimo i neke druge probleme, kao što su paralelizam ili panpsihizam. Tome će biti posvećeni poslednji odeljci trećeg poglavlja. Sada je, pak, potrebno ilustrovati nekoliko posledica ovakvog shvatanja Spinozinih ideja.

1.4. Neke posledice antirealističke interpretacije

Prva posledica spinozističkog antirealizma koju treba istaći je ono što sam u poslednjem pasusu eksplicirao – neutralni monizam i teorija dvostrukog aspekta mogu se razdvojiti. Onaj ko zastupa teoriju dvostrukog aspekta ne mora biti neutralni monista utoliko što će ostati uzdržan kada je reč o metafizici. Sada se možemo pitati da li to znači da Spinoza nije neutralni monista? Odgovor je uslovno potvrđan. Već sam rekao da je on zastupao tezu da samo jedna supstancija može postojati, i da ta supstancija nije ni samo protežna ni samo misleća. Međutim, Spinoza zaista ostaje i suzdržan po pitanju pravog karaktera takve supstancije. On u razradi svog monizma ne ide onako daleko kao što su, u pogledu svojih metafizičkih ideja, išli, recimo, Dekart

ili Lajbnic. Da bismo videli zašto je to tako, treba pre svega imati u vidu da kod Spinoze postoji dvostruki pravac istraživanja, gotovo u istom smislu kao i kod Dekarta. Iako je Dekart govorio o potrebi za čistim istraživanjem kako bi se došlo do istine, on je ipak kao pretpostavku dokaza svojih stavova usvojio hrišćansko shvatanje Boga i dokaze za božje postojanje koji su očigledne izvore imali u sholastičkim dokazima. Tačno je da je formulisao skeptičke argumente, ali je isto tako činjenica i da to nije učinio s namerom da usvoji skepticizam.

Slično tome, Spinoza je hteo da u duhu racionalizma sedamnaestog veka i jevrejske filozofije istakne šta je ono što postoji pod vidom večnosti. To, međutim, za njega nije jedini način da se stvari opišu. Druga posledica antirealističke interpretacije je postojanje dvostruke tendencije u *Etici*. Iz perspektive nesavršenih ljudskih bića, mi nismo u stanju da onome što egzistira *sub speciae aeternitatis* pristupimo sa onom izvesnošću koju Spinoza kao da ispoljava. Da upotrebim Platonovu analogiju, Spinoza izgleda da iznosi svoje metafizičke teze kao neko ko je izašao iz pećine, uvideo određene istine, a potom se vratio u nju i iz ranije perspektive počeo da razrađuje ostale svoje ideje. Ipak, jedan, čini se, relativno jasan pokazatelj da je Spinoza imao i antirealističku tendenciju, pored onoga što je navedeno u prethodnom delu možemo naći u devetom pismu (De Vrisu): „Ništa nije očevidnije nego to da svako biće može *od nas*⁶³ biti pojmljeno pod nekim atributom”. Spinoza očigledno prepoznaje da postoji specifično ljudska perspektiva, ali prepoznaje i to da ona nije i jedina. Iz takve perspektive, on i ne može zastupati određen metafizički stav onako kao što su to činili mnogi drugi filozofi – kao da o njemu ima apsolutno pouzdano saznanje. U

63 Moj kurziv.

trećem poglavlju sugerisaću da je karakter Spinozinih metafizičkih ideja formulisan u sličnom duhu u kojem Kant govori o stvari po sebi.

Treća posledica interpretacije koju sam gore skicirao tiče se Spinozinog shvatanja odnosa duha i tela, kao i savremene debate o tom pitanju. Pre svega, prema antirealističkoj teoriji dvostrukog aspekta, pitanja o odnosu duha i tela su obično pogrešno postavljena utoliko što se pre svega tiče toga šta zaista postoji. Prema fizikalizmu koji brane Plejs i Smart, postojanje moždanih procesa naučna hipoteza koju ćemo verovatno istraživanjem potvrditi, čime bismo mogli konačno da uspostavimo identitet između svesti i moždanih procesa. Međutim, ovo pitati znači pretpostaviti da zaista možemo otkriti šta je stvarno slučaj i da je to samo pitanje vremena.

Ovakvo shvatanje stvari možemo kritikovati na sledeći način. Metafizička pitanja o odnosu duha i tela često dobijaju odgovor u skladu sa načinom na koji su postavljena, odnosno u skladu sa polaznim idejama koje o tom odnosu imamo. Kao što kaže psiholog Abraham Maslov, ako je čekić jedini alat koji nam je raspolaganju, imaćemo tendenciju da svaki problem posmatramo kao ekser.⁶⁴ Ipak, ako je anti-realizam ispravna pozicija, naše sposobnosti bi u tom pogledu bile ograničene. Ne bismo smeli da se oslonimo na samo jedan jedini alat, to jest samo na jedan pristup određenom problemu.

Naučni optimizam poput, recimo, Plejsovog i Smartovog nema tu vrstu ograde. Iako ću nešto više o problemima takvog fizikalizma reći u poslednjem poglavlju, za sada je dovoljno ilustrovati jednu vrstu problema koja sledi iz njihovog načelnog

64 Maslow 1966, str. 15.

stava. Reč je, naime, o cirkularnosti koja se pojavljuje kod fizikalista koji pokušavaju da redukuju svest na moždani proces. Tako Plejs kaže da bi svest mogla biti moždani proces na isti način na koji je munja samo električno pražnjenje, te da bi ta dva termina bila samo različiti načini da se objasni ista stvar.⁶⁵ Iako je to tačno u slučaju munje i električnog pražnjenja, nije jasno zašto bi isto bilo slučaj za svest i moždane procese. Naime, mi već sada znamo da je munja, kao bljesak svetla, u istom smislu materijalna kao i električno pražnjenje, odnosno kretanje elektrona koje se odvija u skladu sa fizičkim zakonima. Ako već unapred smatramo da su svest i moždani procesi pripadaju istoj vrsti stvari, kao što analogija sugerise, onda smo zapravo pretpostavili ono za šta tvrdimo da nauka tek treba da dokaže. Međutim, ako to ne želimo unapred da pretpostavimo, onda je analogija pogrešna.

Način da se ovo izbegne jeste da se kaže kako je analogija samo jedan primer koji koristimo da objasnimo u kom smislu očekujemo da svest bude moždani proces, te da je otkriće toga u svakom slučaju u rukama naučnika. Čak i ako bismo ovim objašnjenjem izbegli cirkularnost, problem bi ostao i upravo bi izbor analogije ilustrovao njegovu težinu. Naime, ako je ono što nam pomaže da ispravno opišemo misao, svest, odnosno mentalna stanja uopšte, skup termina koji su potpuno različitog karaktera od termina koje koristimo da opišemo moždane procese (i fizičke uopšte), ne postoji li onda bar mogućnost da mentalni fenomeni budu potpuno različite prirode od ovakvih procesa? Ova mogućnost nas, opet, sprečava da ikada govorimo sa izvesnošću o tome šta je zbilja slučaj u pogledu odnosa svesti i moždanih procesa, odnosno mentalnog i fizičkog.

65 Place 1956.

Svako naučno istraživanje izvodi se instrumenatima koji su napravljeni da registruju, izmere i otkriju ono što je fundamentalno sačinjeno od iste vrste stvari od koje su i oni sami – materije. Iz toga bi sledilo da *u principu* ne možemo da odgovorimo na pitanje da li je svest zaista moždani proces, jer ma šta da otkrijemo, nećemo biti sigurni da je to sve, s obzirom da smo ograničeni na samo jedan domen istraživanja. Ovde, međutim, ne želim da tvrdim da tako nešto kao što je polje mentalnog zaista postoji. Čini se da bi se u duhu spinozističkog antirealizma moglo tvrditi da je svaki odgovor o tome šta zaista postoji u principu nemoguće dati, što onda znači da su bilo koja pitanja sa pretenzijom na odgovor te vrste pogrešno postavljena. Umesto toga, treba da zastanemo na nivou epistemičke konstrukcije i jezičke deskripcije, jer je ograničenost naših sposobnosti ono što određuje koja smo sredstva u stanju da koristimo u istraživanju i opisivanju. Smatram da upravo ovo sledi i spinozističkog antirealizma.

Tvrditi ovo, međutim, ne znači prihvatiti u potpunosti pesimističku poziciju u pogledu saznanja odgovora na najsloženija pitanja. To znači jasno odrediti granice istraživanja koja možemo uspešno da izvedemo. U takvoj situaciji, ono što mislim da nam pruža adekvatan okvir za celovito bavljenje problemom odnosa duha i tela upravo je teorija dvostrukog aspekta, shvaćena kao konstruktivistička i oslobođena metafizičkog balasta neutralnog monizma. U poslednjem poglavlju detaljno ću razmatrati kakva je ova pozicija kada se upoređi sa različitim materijalističkim pozicijama, kao i sa drugim danas često zastupanim stanovištima, kao što su određene verzije pansihizma, anomički monizam ili funkcionalizam.⁶⁶

66 Ovde nemam pretenziju na iscrpnost liste pozicija unutar filozofije duha.

Sada se moramo okrenuti Spinozinoj filozofiji i onome što je kod nje novo u odnosu na vreme u kojem je formulisana. Takođe, potrebno je postaviti osnove za razumevanje njegovih stavova i interpretacije koju sam u ovom odeljku skicirao pozivajući se na (1) tezu o kognitivnim ograničenjima, (2) postojanje dvostruke tendencije u Spinozinoj *Etici*, odnosno (3) definicije atributa i aktivnosti ljudskog duha.

OSNOVE SPINOZINE FILOZOFIJE

2.1. Kartezijanski uticaj

Ako želimo da sagledamo i zaista razumemo šta je to što je novo u Spinozinoj filozofiji, moramo prvo pogledati koji elementi njegovog sistema već postoje u filozofiji njegovih prethodnika. Kod Spinoze je iz različitih razloga sporno kako protumačiti njegove stavove, ali ako možemo izdvojiti dve stvari koje nisu sporne, to je da: a) Spinoza pripada epohi moderne filozofije, i b) da je to slučaj i zbog toga što dosta duguje svom neposrednom prethodniku, Dekartu. Pokušaću da pokažem i da taj dug nije onoliko značajan kao što bi se moglo očekivati, mada će nam ta konstatacija biti važna tek u sledećem delu. Prvo, ipak, treba reći nekoliko reči o Dekartu, kako bismo uvideli u kom su smislu a) i b) zaista nesporni.

Započnimo stoga pitanjem: Šta je moderno u Dekartovoj filozofiji? Kada govorimo o modernoj filozofiji, možemo se pitati kako se ona razlikuje od renesansne ili sholastičke filozofije. Iako su odnosi između dve velike intelektualne epohe nužno zamršeni i teško svodivi na jednu ili dve jednostavne odrednice, čini se da nećemo pogrešiti ako kažemo da se srednjovekovni mislioci i moderni filozofi razlikuju najpre na osnovu dva aspekta svojih shvatanja:

- 1) položaj čoveka u svetu u kojem živi, i
- 2) naučno razumevanje tog sveta.

Kada je reč o prvom, novo doba ističe: 1a) autonomnost i suverenost čoveka u odnosu na prirodu, iz čega, kada je reč o drugom, sledi da priroda može ne samo da se potpunosti otkrije već i da se pokori. To je moguće učiniti jedino ako je: 2a) priroda zasnovana na preciznim, merljivim i bezizuzetnim zakonima. Drugim rečima, to je moguće ako se priroda ponaša po mehanicističkim načelima.

Ako bismo na ovaj način istakli osnovni smisao pomenute razlike između srednjovekovne i moderne filozofije, Dekart ne bi bio prvi moderni filozof. Pre njega, 2a) tvrdio je i Bekon, a u poznatim paragrafima o idolima eksplicitno je zahtevao raskid sa tradicijom.⁶⁷ Ipak, Bekon nije obraćao pažnju na matematiku (koja je predstavljala jedan od osnovnih ideala modernih mislilaca), već je fiziku postavio u središte svojih naučnih interesovanja i metoda istraživanja. Možda bismo Hobsa mogli smatrati za prvog modernog filozofa. On je, kako nam poznata anegdota kazuje, čitajući Euklidove *Elemente* dobio inspiraciju da se bavi filozofijom i da shvati matematiku kao fundamentalnu nauku.⁶⁸ Takođe, Hobs je bio materijalista u svakom relevantnom smislu te reči (što ga je svakako vodilo ka 2a). Međutim, potraga za misliocem koji je najranije eksplicitno proglasio raskid sa aristotelovskim sholasticizmom mora ići dalje od toga koje su se prirodne nauke smatrale najznačajnijim. Moramo uvideti zašto je došlo do razilaženja sa ranijom filozofijom. Ako pokušamo to da učinimo, videćemo i šta je kod Dekarta zaista moderno.

Za Dekartovu filozofiju je, pre svega, ključan pojam izvesnosti, odnosno izvesnog saznanja koje predstavlja centralni motiv njegovog filozofskog istraživanja. De-

67 Bacon 1996, §44.

68 Prema: Dick 1960.

kart je pre svega insistirao na tome da je za razumevanje sveta neophodno prethodno ispitati ono putem čega taj svet razumevamo – naše sazajne sposobnosti. Dosledno tvrditi 1a) znači verovati u to da se ne smemo pouzdati u bilo kakav spoljašnji autoritet kao osnov istinitosti naših iskaza o prirodi, ali i u to da se ne smemo pouzdati ni u sopstveni autoritet bez prethodne provere. Drugim rečima, dok ne utvrdimo nešto sa potpunom izvesnošću, ne možemo smatrati da posedujemo znanje. Dekartov stav da ljudsko saznanje mora biti predmet filozofskog preispitivanja, a ne teološke kritike, znak je ne samo odbacivanja bilo kakvog dogmatizma već i početka potrage za specifičnim sazajnim metodom.⁶⁹ Sledeće mesto kod Dekarta nam eksplicitno govori o tom metodu⁷⁰ i u isto vreme nam pokazuje značaj pojma izvesnosti:

U fizici ne smem prihvatiti ili želeti bilo koje principe osim onih koji su prihvaćeni u geometriji ili apstraktnoj matematici; zato što su njima objašnjene sve pojave prirode i u vezi s njima mogu biti pružene demonstracije koje su *izvesne*.⁷¹

Postavlja se pitanje, međutim, šta treba da predstavlja kriterij ovako shvaćene izvesnosti. Dekartov odgovor, kako u *Meditacijama*, tako i u *Reči o metodi*, odnosno *Praktičnim i jasnim pravilima*,⁷² jeste da izvesnim možemo smatrati ono što opažamo jasno i razgovetno, odnosno ono što opažamo sa istom neposrednošću s kojom uviđamo matematičke istine. Demonstraciju ovog principa možemo videti i u poznatom

69 Bekon je pre svega imao u vidu potragu za pravilnim naučnim, pre nego specifično sazajnim metodom, dok je Hobs odbacivao autoritete.

70 Detaljnije videti Lariviere 2008.

71 Descartes 1911, *Principles of Philosophy*, §64.

72 Descartes 1911.

odeljku iz *Meditacija* u kojem Dekart na osnovu jasnosti i razgovetnosti dokazuje postojanje duhovne supstancije, odnosno *cogita*.⁷³ Na ovaj način, pitanja epistemologije i pitanje metoda istraživanja blisko su povezana. Uostalom, ako se ukratko može opisati u čemu se sastoji osnovna razlika između sholastičkog i modernog perioda u filozofiji, onda je to činjenica da su se unutar prvog, za razliku od drugog, krajnji zaključci u filozofiji uvek morali slagati sa onime što su autoriteti govorili. To je bio jedan od osnovnih razloga iz kojih Spinoza nije u potpunosti sledio tradiciju jevrejske filozofije. To je, takođe i osnovna Dekartova zamerka sholastičarima. Po Dekartovom mišljenju, sleđenje i bezupitno poštovanje autoriteta Aristotelove filozofije i svetih spisa učinilo je filozofiju nepotrebno komplikovanom, a zaključke krajnje spornim.⁷⁴ Štaviše, u sholastici se pitanje izvesnosti i nije zasebno definisalo, jer onde gde već imamo spremne odgovore i pojmovni okvir, nema potrebe postavljati pitanja o ljudskim saznavnim sposobnostima (bar ne u smislu u kojem je to Dekart činio). Ako je tako, onda ne postoji nezavisan filozofski razlog da se te sposobnosti detaljno razmotre, kao ni da se preispitaju već postojeća saznanja do kojih smo koristeći ih došli.

Razliku između Dekarta i sholastičara, odnosno šta je to što je u Dekartovoj filozofiji novo, videćemo ilustrujući način na koji je Dekart kritikovao jednu od najpoznatijih sholastičkih doktrina – aristotelovsko shvatanje kretanja. Ovaj ilustracija predstavlja i malu digresiju, ali će nas posredno vratiti kartezijanskom shvatanju

73 Dekart 2012.

74 Mi se ne moramo složiti sa Dekartom u pogledu ove ocene. Štaviše, gotovo je sigurno da njegova ocena srednjovekovne filozofije nije neutralna, niti sasvim ispravna. Da unutar srednjovekovne filozofije nije uvek bilo nesporno čak ni to šta znači biti u skladu sa religijskim tekstovima, videćemo u sledećem delu. Za sada nam je, međutim, dovoljno to što je Dekart svoje prethodnike posmatrao na opisani način.

izvesnosti, koje je i ključno za modernost Dekartove filozofije. Postoje mnoga mesta na kojima Dekart otvoreno izražava neslaganje sa tradicionalnim metafizičkim gledištima srednjovekovnih filozofa. Verovatno najdalje u eksplikaciji tog neslaganja ide u *Praktičnim i jasnim pravilima*:

Postoje filozofi [...] po kojima je kretanje akt bića u potenciji utoliko ukoliko je u potenciji... [koji] takođe postuliraju više vrsta kretanja – kretanje s obzirom na oblik, kretanje s obzirom na toplotu... i hiljadu drugih. Što se mene tiče, ne mogu da zamislim nijedno drugo kretanje osim onog koje čini da se tela pomere sa jednog na drugo mesto.⁷⁵

Srednjovekovno učenje o supstancijalnoj formi bilo je za Dekarta makar jednako neprihvatljivo kao i shvatanje kretanja. Kao i u prethodnom slučaju, Dekart je imao ambiciju da učenje o supstanciji formuliše na najjasniji i najprecizniji mogući način. Da bismo razumeli kako ovo čini, pogledajmo prvo oba određenja kretanja. Neka „Ks” označava sholastičko shvatanje kretanja, a „Kd” Dekartovo shvatanje:

- 1) Ks: Kretanje je akt bića u potenciji utoliko ukoliko je u potenciji.
- 2) Kd: Kretanje je prelazak tela sa jednog mesta na drugo.

Uprkos Dekartovom „nerazumevanju” značenja stava (Ks) koji direktno potiče iz Aristotelove *Fizike*⁷⁶ nije teško pretpostaviti kako su taj stav shvatali njegovi zastupnici. Izraz „bíce u potenciji” Aristotel i njegovi sledbenici upotrebljavaju da označe ono biće koje nije u potpunosti aktualizovano. Oni takođe smatraju i da svako takvo

75 Descartes 1911, *Regulae*, XII.

76 Aristotle 1930, II, V

biće teži da se u potpunosti aktualizuje. Za Aristotela ovo znači da svaka stvar treba da se razvije u skladu sa svojom unutrašnjom svrhom (on to naziva entelehijom⁷⁷). Tako, na primer, ako je jedna biljka, recimo hrast, još mlada stabljika, slédeći ovo shvatanje nazvaćemo je bićem u potenciji, jer svrha koju ima – da postane razvijeni hrast – još nije ispunjena. Rast mladog hrasta je njegov akt, odnosno proces koji traje tokom određenog vremena i koji će trajati sve dok hrast ne poraste do visine do koje, prema svojoj unutrašnjoj svrsi, može da poraste (dobije plod ili slično). Kada jednom na ovaj način postane aktualizovan, prestaće da se kreće (da se razvija). Stoga, kretanje, to jest rast hrasta, jeste njegov akt kao bića u potenciji utoliko ukoliko je (u onoj meri u kojoj je i sve dok je) u potenciji. U tom smislu, razvíće hrasta do njegovog punog oblika je njegova svrha. Ovaj primer dobro odslikava dva ključna obeležja kretanja kako ga razume Aristotel (a samim tim, u određenoj meri, i sholastičari): prvo, kvalitativnu promenu i, drugo, svrhovitost.

S druge strane, prema (Kd), kretanje je shvaćeno kao promena mesta. Drugim rečima, kretanje se shvata kvantitativno, što se objašnjava ne više teleološki već kauzalno, mehanicistički – kretanje tela y objasnićemo usredsređujući se na delovanje nekog drugog tela x koje je to kretanje uzrokovalo. Tu možemo videti da se karakter Dekartove fizike u odnosu na aristotelovsku fiziku u mnogome razlikuje. Kako Kerli primećuje, kod Aristotela se osnovni konstituenti prirode razlikuju prema kvalitativnim stanjima, poput toplote i hladnoće, suvoće ili vlage, dok se kod Dekarta razlikuju jedino po geometrijskim i kinematičkim svojstvima.⁷⁸ Boas, u sličnom duhu napomi-

77 Aristotle 1998, 1050a, str. 21–23; *Physics*, str. 359.

78 Curley 1979.

nje da je za mislioce srednjeg veka bilo šta što može da uzrokuje čulno opažanje neki kvalitet ili forma.⁷⁹ Kada to imamo u vidu, Dekartovo fundamentalno „nerazumevanje” sholastičkog shvatanja kretanja ne treba da nas začudi, jer za Aristotela i sholastike kretanje znači unutrašnju promenu, dok za Dekarta znači spoljašnju promenu.

Učenje o supstancijalnoj formi blisko je povezano sa ovim. Telo predstavlja građu za određenu suštinu koja će ga oblikovati prema svojim inherentnim karakteristikama. Utoliko je telesnost eksplanatorno sekundarna u odnosu na formu, i stoga kvantitativno-mehanicistički način posmatranja prirode ne može biti udaljeniji od aristotelovskih intuicija. Suština čini neku stvar onim što ona jeste, i kako je ona nešto što inherira u pojedinačnim stvarima, sve što se dešava objašnjavamo preko unutrašnjeg delovanja. Hilemorfizam je za Dekarta, stoga, samo manifestacija teleološkog i kvalitativnog načina razumevanja stvari. Razlog za nezadovoljstvo Dekart je našao, kao i u slučaju određenja kretanja, u fundamentalnoj nejasnosti značenja izraza „supstancijalna forma”. Ovime se vraćamo na kartezijsko shvatanje izvesnosti. Za Dekarta je, kao što smo rekli, ideal saznanja izvesnost, a uzor za takvo saznanje je prvenstveno matematika. Uostalom, u pismu Plempiusu, on vrlo eksplicitno o svojoj filozofiji kaže sledeće:

On [Fromondus] osuđuje sve što ja smatram vrednim hvale, i što iznad svega preferiram u svom sistemu [...] naime to da moja filozofija ne prihvata nijedan razlog koji nije matematički ili očigledan, i nijedan zaključak koji nije potvrđen vrlo izvesnim eksperimentima.⁸⁰

79 Boas 1952, str. 415–416.

80 Descartes 1991, AT1/410, str. 63.

U *Praktičnim i jasnim pravilima*, Dekart još eksplicitnije izjednačava nauke i izvesno saznanje, odbacujući pritom svako saznanje koje je tek verovatno. Kao što i Kerli zaključuje, to što su u tom trenutku jedino aritmetika i geometrija zadovoljavale taj ideal nikako nije značilo da su to jedine nauke kojima se vredni baviti već i to da sve ostale nauke na njima treba da zasnujemo.⁸¹

U tom smislu su ne samo Dekart već i njegovi prethodnici (Bekon među prvima) videli Aristotelovu (i aristotelovsku) filozofiju kao ozbiljnu prepreku za napredak saznanja. Dok je matematika bila oslobođena ovog negativnog uticaja, a ideal izvesnosti isprva bio postavljen pred razvitak prirodne nauke, Dekart je brzo uvideo da u osnovi ovih saznanja mora ležati metafizika. Ako, po njegovom mišljenju, hoćemo da postignemo matematičku preciznost i metodološku jasnoću u prirodnim naukama, ono što im leži u osnovi mora biti formulisano na isti takav način. Upravo je to razlog iz kog su jasnost i razgovetnost uzeti kao osnovni kriterijumi istinitosti saznanja. Uspešnost primene tih kriterijuma u geometriji i aritmetici Dekartu je bio dovoljan razlog da ih primeni i u filozofiji. Nasuprot tome, problem sa učenjem o supstancijalnoj formi sastojao se u tome što se odnos mistične prve materije, koja postoji isključivo potencijalno, i aktualizovane forme, nije mogao ni na koji način povezati sa mehničkim, odnosno kauzalno zasnovanim objašnjenjem prirode.

Takvo shvatanje prirode, zajedno sa stavom da materijalni predmeti poseduju isključivo fizička i geometrijska svojstva, dovelo je Dekarta do toga da materijalni svet, nasuprot Aristotelu i sholastičarima, nazove protežnom supstancijom (*res exten-*

81 Curley 1979, str. 23.

sa). Pa ipak, Dekartovo formalno shvatanje supstancije nije se razlikovalo od shvatanja prethodnih filozofa, to jest on nije smatrao da supstancija mora da zadovoljava neko određenje različito od onih koje smo gore naveli.⁸² Da bi se nešto moglo opravdano nazvati supstancijom, ono se mora nalaziti u stvarima, biti osnov svih promena i biti nezavisno od egzistencije bilo čega drugog. Dobar primer ovakvog rasuđivanja, ali i primene novog shvatanja materijalne prirode, nalazi se u *Meditacijama o prvoj filozofiji*:

Uzmimo za primer ovaj komad voska koji je upravo izvađen iz košnice, te još nije izgubio slatkoću meda koji je sadržavao, i još uvek pomalo miriše na cveće sa kojeg je sakupljen. Njegova boja, oblik i veličina su očigledne. On je tvrd i hladan, lako se može dodirnuti, a ukoliko ga udarite, ispustiće nekakav zvuk. Ukratko, u njemu se susstiču sve stvari pomoću kojih se jedno telo može saznati na razgovetan način. Ali evo, dok još govorim, približavam vosak vatri: ono što je preostalo od njegovog ukusa isparava, miris nestaje, boja se menja, oblik gubi, veličina uvećava, on se zagreva tako da ga jedva možemo dotaći, a ukoliko ga udarimo, neće ispustiti nikakav zvuk. Da li taj vosak ostaje isti i posle ovih promena. Treba priznati da ostaje, i niko to ne može poreći.⁸³

Način na koji Dekart prilazi istraživanju voska posledica je svega onoga što je utvrdio i naučnim i u prethodnim filozofskim razmišljanjima. Naime, on vosak ispituje polazeći od toga kako mu se on predstavlja u opažanju, pitajući se dalje šta je to što leži u osnovi njegovim čulno opažljivim svojstvima. Boje, mirise i ukuse Dekart

82 Videti i Della Rocca 2008, pogl. 2.

83 Dekart 2012, „Druga meditacija”, M11-12.

shvata kao sekundarne kvalitete. Primarni kvaliteti – protežnost, veličina, oblik i drugi, spadaju među geometrijska i kinematička svojstva koja, kao što smo videli, prema Dekartovom mišljenju poseduje svako telo. Upravo ovakvi kvaliteti materijalna tela čine protežnim supstancijama.

Sekundarni kvaliteti, međutim, ne pripadaju stvarima onako kako im pripadaju primarni kvaliteti. Dok primarni kvaliteti nemaju nikakvu subjektivnu komponentu, to jest njihov karakter ne zavisi od bilo kakve specifično subjektivne perspektive, postojanje sekundarnih kvaliteta zavisi od karakteristika čulâ kojima ćemo ih percipirati. Imajući to u vidu, Dekart je morao da odredi nezavisnu moć koja će sadržati sve te čulne percepcije, kao i druga mentalna stanja koja ne mogu biti deo materijalnog sveta. Jedan od metoda koje Dekart upotrebljava da bi odredio gde se mentalna stanja nalaze jeste i metod sumnje. U drugoj meditaciji, on koristi ovaj metod, a potom i kriterijum jasnosti i razgovetnosti da bi pokazao da ono što čini aktivnost duha (želje, htenja, percepcije, misli, itd.) može postojati nezavisno od tela, odnosno nezavisno od protežne supstancije.

Ono što smatramo duhom za Dekarta je, dakle, misleća supstancija, utoliko što za njeno postojanje nije neophodno postojanje bilo koje materijalne stvari. Kriterijum za to da li je nešto supstancija jeste samostalnost egzistencije. Duh, odnosno misleća supstancija, ima sopstvene funkcije koje su ontološki nezavisne od (karakteristika) protežne supstancije. Duh je, dakle, nezavisan od tela. Ovakvo razdvajanje daje Dekartu osnov za tvrdnju da se radi o istom vosku, čak i kad se sva njegova manifestna svojstva promene. Da je duh suštinski identičan telu, onda on ne bi mogao uvideti ovu vrstu promene. Eksplicitnije rečeno, put kojim dolazimo do saznanja da se radi

o istom vosku nije dalje istraživanje onoga što je dostupno čulima – onoga što je telesno, već nešto što je potpuno različito i nezavisno od telesnog: uvid duha (*solus mentis inspectio*). Dekart, dakle, dolazi do ovog zaključka oslanjajući se na naše sazajne moći koje je tokom prve dve meditacije preispitao i postavio na nove osnove. Nijedno čulno dostupno svojstvo neke stvari ne možemo shvatiti kao supstancijalno. Služeći se samo čulima, nikada nećemo doći do odgovora na pitanje šta je supstancija. To je i smisao izraza *solus mentis inspectio* koji Dekart upotrebljava govoreći o načinu na koji dolazimo do uvida o tome šta je to što ostaje isto u jednom parčetu voska čak i onda kada se sva njegova opažljiva svojstva promene, odnosno iščeznu.

Dekart je, dakle, odbacivši učenje o supstancijalnim formama, materijalni domen stvarnosti odredio kao ontološki nezavisan od onoga što je nematerijalno. I jedan i drugi domen počivaju na odgovarajućim supstancijama i suštinski su određeni njima. Nešto nematerijalno može se u određenim instancama povezati sa nečim materijalnim,⁸⁴ ali sama instanca nematerijalne supstancije, ili član klase nematerijalnih bića ne može u sebi kao nematerijalno sadržati bilo šta materijalno, i obratno. Videćemo vrlo brzo da Spinoza usvaja modifikovanu verziju ovog stanovišta.

Pred sobom, dakle, imamo dobro poznati kartezijski dualizam. Da bi ga formulisao, Dekart je morao prvo odbaciti relevantnost poverenja u autoritete, zatim pronaći novi kriterijum saznanja a onda pristupiti njegovom preispitivanju. Jednostavnost kojoj je težio odvrćala ga je od praktično svega što je postojalo u sholasti-

84 Jedna instanca povezanosti je, naravno, čovek. U ovom trenutku nije nam važno kako tačno do toga dolazi, ali problem postojanja i prirode nekakve veze između dve potpuno raznorodne stvari predstavlja i jedno od polazišta savremene filozofije duha. Na ovo ćemo se vratiti u poslednjem delu.

cizmu. Ipak, korpus pitanja i problema kojima se bavio nije se mnogo razlikovao od onoga što je bilo aktualno u ranijim razdobljima.

Kako shvatiti supstanciju? Kakav je odnos supstancije i njenih kvaliteta? U kakvom se odnosu nalaze subjekat i priroda? – Ova, i mnoga druga pitanja predstavljaju okosnicu i Spinozinih interesovanja i nije čudo što je uspostavljanje matematike (pre svega geometrije) kao ideala izvesnosti koje bi i metafizika morala da zadovolji, izvršilo ogroman uticaj na Spinozin pristup filozofiji. Uostalom, to nam već sugeriše i pun naslov njegovog najpoznatijeg dela: *Ethica More Geometrico Demonstrata*.

Sličnosti između Dekarta i Spinoze se, ipak, ne iscrpljuju u veri u idealni karakter matematike, odnosno geometrije. Spinoza, kao i Dekart, razvija shvatanje supstancije kojim zastupa njenu nezavisnost od svega ostalog. Supstancija se ničemu ne može predicirati, niti se može smatrati svojstvom neke druge stvari. Pored toga, i jedan i drugi filozof shvataju atribute kao bazične klase svojstava. Takvi atributi su dalje, i kod Spinoze, i kod Dekarta, pojmovno nezavisni jedan od drugog. Ipak, za razliku od Dekarta, Spinoza veruje da su atributi – mišljenje i protežnost – i uzročno nezavisni. Time Spinoza i negira jednu od osnovnih kartezijskih teza, naime to da postoji uzročna veza između duhovnog i telesnog⁸⁵.

Zapravo, ono u čemu se Spinoza od svog prethodnika razilazi još je značajnije za puno razumevanje njegove filozofije od onoga po čemu su bili slični. Spinoza, kao i Dekart, smatra da je Bog jedini koji može biti takva nezavisna supstancija. Ali, Bog, kako ga Dekart shvata, nema mesta u Spinozinoj filozofiji, u kojoj je supstancija

85 To je očito, na primer, u E2P7, ali i tokom cele prve knjige *Etike*. Više o tome govoriću u ovom i sledećem poglavlju rada.

potpuno depersonalizovana. Dalje, za razliku od Dekarta, Spinoza ne želi da tvrdi da su pojedinačni, konačni entiteti, i sami supstancije. Takvi entiteti su zavisni od supstancije i stoga se ne mogu izjednačiti s njom. Na kraju, kao što znamo, Dekart zastupa tezu da postoje dve supstancije; po Spinozi, može postojati samo jedna. To je i ključna metafizička razlika između ova dva filozofa, i videćemo u nastavku na čemu je Spinoza zasniva. Kako je tema rada interpretacija Spinozine filozofije, koja ga još više nego što je to uobičajeno izdvaja u odnosu na savremenike, kao i formulacija filozofije duha koja će na ovoj interpretaciji počivati (i kao takva, tvrdiću, biti relevantna i danas), sada ću, imajući u vidu istorijsku pozadinu Spinozinog filozofskog razvoja, preći na detaljnu analizu njegove filozofije. To će biti tema ovog i sledećeg poglavlja.

Radi potpune jasnoće, Spinozine ideje izložiću, posmatrajući sâm tekst njegovih dela, postojeće interpretacije, osvrćući se naravno i na razlike među različitim interpretatorima. Imajući u vidu takvu sliku, u sledećem poglavlju videćemo kako se Spinoza može interpretirati dosta drukčije nego što je to obično činjeno. Sada, međutim, moramo videti koje su osnovne Spinozine teze i razviti neke od stavova koje smo u prvom delu rada samo pomenuli.

2.2. Tri stuba Spinozine metafizike – supstancija, atributi i modusi

Metafizička razmatranja obično započinju odgovorom na pitanje: Šta postoji? Filozofe je verovatno najjednostavnije klasifikovati na osnovu njihovih odgovora na pomenuto pitanje. Neki – Platon i neoplatonisti, na primer – veruju da se postojanje može pripisati samo idejama, odnosno entitetima koji nadilaze čulno dostupan svet.

Drugi, pak, na primer, srednjovekovni nominalisti i britanski empiristi – pripisuju egzistenciju samo onim entitetima koje možemo percipirati.⁸⁶

Odgovori na ovo pitanje mogu se predstaviti i nešto drukčije. Možemo reći da mnogi filozofi, posebno filozofi antičke i moderne epohe, smatraju da je shvatanje supstancije osnov svake metafizike, ali da se njihova stanovišta razlikuju po načinu na koji karakterišu supstanciju.

Tako, na primer, Aristotel pod supstancijom podrazumeva jednu specifičnu vrstu stvari (individue u *Kategorijama*, na primer), dok Dekart, kao što smo videli u odeljku 2.1, smatra da postoje dve supstancije, *res cogitans* i *res extensa*. Spinozina metafizika, na prvi pogled, ne odudara od kartezijskog modela. Već prve rečenice u *Etici* eksplicitno pokazuju Spinozin stav o supstanciji:

E1D3: Pod supstancijom razumem ono što u sebi jeste i pomoću sebe se shvata; to jest, ono čijem pojmu nije potreban pojam druge stvari od koga mora biti obrazovan.

U vezi sa ovim stavom, neophodno je čitati i postavku E1D1:

Pod uzrokom samoga sebe razumem ono čija suština sadrži u sebi postojanje, ili ono, čija se priroda ne može shvatiti drukčije nego kao postojeća.

U ovim stavovima ili, preciznije, definicijama, Spinoza iznosi, s jedne strane, uslove za eksplanatorni i, s druge strane, uslove za egzistencijalni prioritet. Već i na prvi pogled je jasno da obe vrste prioriteta impliciraju nezavisnost. Ono čemu ne

86 Božanska egzistencija se ovde ne dovodi u pitanje, ali je ontološki status jednog beskonačno egzistirajućeg bića u svakom slučaju pitanje izdvojeno od ovih razlika.

treba ništa drugo da bi bilo potpuno objašnjeno u isto vreme je i nezavisno od svega onoga što je za takva objašnjenja irelevantno. Isto važi i za *causa sui*. Kako Spinoza izjednačava supstanciju sa *causa sui*, njegova nesklonost da prihvati Dekartovo dualno shvatanje supstancije postaje jasnija. Kod Dekarta smo, naime, mogli da napravimo legitimnu i filozofski plauzibilnu dihotomiju između stvorene i nestvorene supstancije. Rasprave između onih koji veruju u kartezijanski dualizam i onih koji veruju u kartezijanski trijalizam (gde je treća supstancija, naravno nestvorena, Bog) i danas ne jenjavaju,⁸⁷ ali je Spinozi bilo sasvim očigledno da se ne može dosledno tvrditi i egzistencijalni i eksplanatorni prioritet jedne supstancije – Boga, a u isto vreme i sfera mislećeg i sfera protežnog smatrati nečim supstancijalnim. Razlog za to nije osporavanje eksplanatorne nezavisnosti *res extensa* i *res cogitans*, jer su te dve sfere zaista u određenom smislu nezavisne, već to što obe u isto vreme zavise od egzistencije jedne supstancije.

Spinoza, ipak, ne želi da naprosto postulira egzistenciju jedne supstancije. Dedukcija monizma čvrsto je povezana sa dedukcijom identiteta supstancije, kao i sa pojmom *causa sui*. Naime, u E1P6, Spinoza ističe da jedna supstancija ne može da proizvede drugu. To sledi kako iz E1D3, tako i iz E1P2, E1P3, IA1:

1. Supstanciji nije potreban pojam druge stvari da bi bila shvaćena (E1D3).
2. Shvatanje jedne supstancije ne zahteva shvatanje druge supstancije (E1P2).
3. Dve supstancije ne mogu imati ništa zajedničko (1, 2).
4. Dve stvari koje ne dele ništa zajedničko ne mogu biti uzrok jedna drugoj (E1P3).

87 Videti, recimo, Cottingham 1985. i Zaldivar 2011.

5. Jednu supstanciju ne može uzrokovati druga supstancija (2,3,4).

6. Postojanje supstancije ne može uzrokovati ništa drugo (5, E1A1, E1D3,5).

Zaključak nam govori da je supstancija *causa sui*, ali u kontekstu rane moderne filozofije, ovaj pojam je nedovoljno jasan. Kako Melamed tvrdi, mnogim Spinozinim prethodnicima pojam uzrokovanja samog sebe delovao je paradoksalno.⁸⁸ U teološkom kontekstu pojam samouzrokovanja, međutim, ne mora biti nerazumljiv. Njegovo značenje su mnogi srednjovekovni filozofi primenjivali na pojam Boga, shvaćenog kao jedino biće čije se nepostojanje ne može zamisliti, i jedino biće čija suština (kako su oni mislili) čini postojanje nužnim. Utoliko je nezavisna i nužna egzistencija onoga što je Spinoza nazivao *causa sui* neophodan deo ontološkog dokaza božje egzistencije. Naime, formulišući ontološki dokaz božanske egzistencije, filozofi se pozivaju na sam pojam božanskog bića. Ako je deo tog pojma i karakteristika *causa sui*, onda je ona neizbežan deo jednog takvog dokaza.

Pogrešno bi bilo zaključiti na osnovu ovoga da Spinozin rani zaključak o supstanciji predstavlja neku vrstu implicitne primene ontološkog dokaza. Pre svega, Spinoza na ovom mestu još uvek nema potrebu da dokazuje egzistenciju bilo kog posebnog entiteta već pre namerava da ustanovi da više od jedne supstancije ne može postojati. To je zaključak koji on sasvim eksplicitno iznosi u IP7. Ovo nam, naravno, samo po sebi ne govori ništa o tome kako treba shvatiti supstanciju, odnosno šta je ono na šta se taj pojam odnosi. Kako se *prima facie* čini, nužnost postojanja supstancije u sebi nosi ne samo ontološku već i pojmovnu ili, šire, epistemološku dimenziju

88 Melamed 2013, str. 5.

znanja. U istom smislu u kojem Spinoza naglašava da supstancija nije samo egzistencijalno već i eksplanatorno, pojmovno autonomna, tako i njeno postojanje nije naprosto nemoguće ili kontradiktorno tvrditi već ga je nemoguće i zamisliti. Tek pošto je ovo ustanovio, Spinoza u sledećih nekoliko postavki ide ka tome da eksplicitno formuliše svoju verziju ontološkog dokaza. Ako pokušamo da ukratko predstavimo taj dokaz, možemo ga svesti na svega dve premise i zaključak:

1. Suštini supstancije nužno pripada postojanje.
2. Bog je jedina supstancija.
3. Dakle, božjoj suštini nužno pripada postojanje.

Ovako izložen, argument izgleda jednostavan i ne mnogo različit od drugih ontoloških dokaza. Neki interpretatori su to osporavali i razmatrali ovaj dokaz ipak specifičnim i iz nezavisnih razloga filozofski interesantnim.⁸⁹ Ja se na tome neću zadržavati zato što to pitanje izlazi izvan okvira u kojima će se kretati izlaganje osnova Spinozine metafizike, koje se odnosi na specifični odnos supstancije, atributa i modusa. Sada je potrebno razmotriti na šta tačno referira termin „Bog” i osvrnuti se na specifičan način na koji ga Spinoza upotrebljava.

2.3. Deus sive Natura

Osnovno pitanje na koje je potrebno odgovoriti odnosi se pre svega na to šta Spinoza podrazumeva pod supstancijom. To znači najpre objasniti njegov monizam. Već smo videli da za njega postoji samo jedna supstancija. Verovatno je najdistinktni-

89 Wolfson 1934, na primer.

ji naziv, koji Spinoza primenjuje na supstanciju, dobro poznata disjunktivna formulacija „Bog ili priroda”. Bez daljih objašnjenja, može nam delovati da Spinoza tvrdi jednu od sledeće dve stvari: a) ili se supstancija može posmatrati kao priroda, ili kao Bog, u zavisnosti od specifičnog konteksta ili potreba; b) supstancija se u isto vreme može jednako plauzibilno i potpuno opisati i kao Bog i kao priroda, čime se priroda izjednačava sa Bogom. A, kako termin „priroda” denotira sve što u svetu postoji, iz toga sledi da je i Bog svuda, odnosno da se ne može govoriti – kao u judaizmu ili hrišćanstvu – da je Bog negde izvan ovog sveta i da deluje na njega „spolja” (po mehanicističkom modelu uzročnosti). Upravo ovaj drugi mogući smisao kao da podržavaju i neke postavke iz prve knjige *Etike*. Uzmimo za primer E1P18, gde Spinoza tvrdi da je Bog imanentan uzrok svih stvari, kao i nešto raniji E1P15, u kojem se kaže da se sve što postoji nalazi u Bogu.

Čitajući ovako Spinozine stavove, lako vidimo zašto je jedna od najčešćih optužbi i kritika (ili pak pohvala) koje su mu upućivane bila to da je panteista. Ako je sve u Bogu, i Bog je priroda, i imanentan je svim stvarima a u isto vreme je i telesan (kako izgleda da sledi iz E1D4 i E1P9), onda ne postoji ništa što nije Bog. Tako i dolazimo do Bejlovog tumačenja da iz Spinozine filozofije sledi da kada govorimo o nekom sukobu zaraćenih strana nužno govorimo o tome da je Bog zaratio sa samim sobom.⁹⁰

Pa ipak, ako malo pažljivije čitamo stavove prve knjige *Etike* biće nam jasno zašto greše Bejl i oni koji idu sličnom linijom razmatranja. Bejl, naime, ne uzima u

90 Videti u Curley 1969.

obzir ulogu modusa u Spinozinoj filozofiji. Iz E1D5 i E1P15 sledi da pored supstancije, zaista postoje i modusi. Samim tim, Bog se ne može izjednačiti sa stvorenim stvarima, a da Spinoza upravo to smatra vidimo i na svim mestima na kojima pravi razliku između *natura naturans* i *natura naturata* – prirode koja proizvodi i proizvedene prirode.

Ali, i nezavisno od toga da li je Spinoza panteista, izgleda neosporno da on izjednačava dva tako različita domena kao što su Bog i priroda. Benet to izjednačavanje povezuje sa supstancijalnim monizmom i tumači ga na sledeći način:

Jedna premisa u ovom argumentu je da postoji samo jedna *protežna* supstancija. Drugom premisom tvrdi se da jedino protežne supstancije mogu misliti. Ove dve premise povlače stav da se svet mišljenja i svet prostiranja sastoji od samo jedne supstancije koja i misli i protežna je. Verujem da je upravo ovaj put ka monizmu Spinoza imao na umu.⁹¹

Za razliku od prvog tumačenja, prema kojem se Bog izjednačava sa prirodom, ovo drugo tumačenje ide jedan nivo dublje. Naime, fundamentalni metafizički entitet se prvo definiše kao supstancija (ne kao Bog), da bi se zatim te karakteristike označile (atributi) te supstancije, da bi se zatim označili kao Bog, odnosno kao priroda. I dok prvo tumačenje može da navede komentatore da posmatraju Spinozu kao panteistu, drugo ga ne postavlja u religiozni već u filozofski kontekst. Takav kontekst nam u isto vreme dopušta da zaobiđemo prigovor koji je bio posebno važan Spinozinim savremeniciima – da njegovo shvatanje Boga umnogome odstupa od religijskog. Ma

91 Bennett 1996, str. 65.

koliko bilo interesantno analizirati način na koji je jevrejska zajednica tumačila svete spise i način na koji je Spinozino shvatanje Boga od toga odstupilo, relevantnije nam je da razmotrimo šta u kontekstu Spinozinog sistema znači biti supstancija, odnosno šta znači reći da je ta jedna supstancija Bog ili priroda.

Pođimo, dakle, od toga da jedan osnovni metafizički entitet koji, videli smo, mora biti i jedini, ima i protežnost i mišljenje kao svoje atribute. Već takvo polazište pokazuje nam da ne možemo razumeti Spinozin monizam nezavisno od njegovog shvatanja atributa. Uostalom, njegov monizam predstavlja u prvom redu odstupanje od Dekartovog supstancijalnog dualizma, a to odstupanje odlikuje se načinom na koji Spinoza odstupa od Dekartovog shvatanja atributa. Stoga ćemo se mi privremeno okrenuti Spinozinoj doktrini o atributima, da bismo se potom vratili na dalju eksplicaciju njegovog shvatanja supstancije. Iako se načelno može činiti da bi bilo daleko jednostavnije najpre izdvojeno posmatrati Spinozina shvatanja supstancije, atributa i modusa, pokazuje se da su ta tri „stuba Spinozine metafizike”⁹² povezana razmatranjima koja nam ne dozvoljavaju takav pristup. U onome što sledi, pokušaću da što jasnije istaknem međusobne veze ova tri pojma. Stoga ću se okrenuti razmatranju samo nekih aspekata Spinozinog shvatanja atributa, da bih se potom u narednom poglavlju, vratio na detaljniju eksplicaciju postavki koje se na njih odnose.

Prvo pitanje koje nam se nameće jeste kakav status imaju atributi mišljenja i protežnosti i kako ih uopšte treba shvatiti. Atributi se prvi put pominju u E1D4:

Pod atributom podrazumevam ono što intelekt opaža na supstanciji kao da konstituiše njenu suštinu.

92 Melamed 2011.

Šajn izdvaja dva načina na koja se ovakva definicija može razumeti. Intelekt možemo shvatiti kao konačan ili kao beskonačan. Formulaciju „kao da” (*tanquam*) možemo čitati ili „kao da je to slučaj, iako to ne mora zaista biti tako”, ili „kao da, a kako je i inače slučaj”.⁹³ Drugim rečima, možemo zauzeti subjektivističku poziciju i reći da to što intelekt opaža kao attribute ne mora predstavljati suštinu supstancije, iako tako izgleda; ili ćemo, kao objektivisti, reći da su atributi ono što zaista čini suštinu supstancije, i intelekt to adekvatno opaža. Najveći broj interpretatora čita ovu Spinozinu formulaciju objektivistički, pre svega zato što Spinoza u *Etici* kao da ne ostavlja mesta za bilo kakvu vrstu sistematske zablude ili iluzije koju kao da podrazumeva subjektivistička interpretacija. Parkinson navodi kao vrlo ubedljiv dokaz E2P44, gde Spinoza kaže da „u prirodi razuma leži da opaža stvari istinito [...] naime [...] kakve su one po sebi”.⁹⁴ Imajući u vidu objektivističko čitanje, koje bismo mogli nazvati i standardnim, možemo se pitati kako treba da shvatimo attribute? Da bi odgovor na ovo pitanje bio potpun, moramo bar načelno pogledati kako ih je Dekart shvatio.

U *Principima*, Dekart iznosi stav da su atributi suština neke stvari, pa je tako suština duha mišljenje, a suština tela protežnost.⁹⁵ Eksplikaciju ovog tvrđenja nalazimo u drugom poglavlju *Meditacija*. Dekart, sedeći ispred kamina, ispituje komad voska i razmišlja o tome šta zapravo zna o tom vosku. Počinje od čulno perceptibilnih svojstava: vosak je beo, ima izvestan miris, kada ga lupimo prstom pravi određen

93 Shein 2010.

94 Parkinson 1993, str. 309.

95 Descartes 1911, *Principles* I, §54, CSM.

zvuk, čvrst je i ima nekakav ukus. Stavljajući ga potom ispred vatre, Dekart uviđa da vosak gubi sva ova svojstva: menjaju se boja, ukus, miris, sastav, itd. Ali, to i dalje predstavlja isti vosak. Dakle, njegova suština ne mogu biti ti čulima dostupni kvaliteti već nešto fundamentalnije, nešto što se nije promenilo. Dekart zaključuje da ono što se nije izgubilo, odnosno što je ostalo kao karakteristika voska i posle svih ovih promena jeste njegova protežnost. Kako je upravo ta karakteristika ono što parče voska deli sa svim ostalim telima, nameće se zaključak da je protežnost suština ne samo tog konkretnog tela već i svih ostalih tela.

Telesnost, naravno, nije jedini atribut. Kao i kod Spinoze, i kod Dekarta postoji još jedan atribut, a to je mišljenje, čije karakteristike, odnosno esencijalnost, Dekart takođe ispituje. Iako je njegov metod sumnje važan iz nekoliko razloga, u trenutnom kontekstu relevantno nam je kako Dekart koristi taj metod da zaključi da i mišljenje, jednako kao i protežnost, ima supstantivni karakter. Do tog saznanja dolazimo prvo uviđanjem da iako možemo gotovo u sve sumnjati, ne možemo da sumnjamo u sopstvenu sumnju u trenutku dok je imamo. Razumevanje, poricanje, htenje, zamišljanje, takođe nisu nešto što karakteriše ovaj ili onaj duh, odnosno svest, već svaki duh.⁹⁶ Tako, suštinu duha, odnosno svesti, predstavlja mišljenje. Mišljenje i protežnost su primarni atributi, ali su u isto vreme i supstancije. Njihova međusobna razlika je realna: obe supstancije postoje samostalno i nezavisno jedna od druge. Pa ipak, iako su supstancije, njihova nezavisnost je samo relativna. Tu Dekart pravi distinkciju između stvorenih i nestvorenih supstancija. Kartezijanski dualizam je doktrina koja

96 Dekart 2012, *Meditacije I*.

se odnosi na stvorenu prirodu i u tom smislu su mišljenje i protežnost, *res extensa* i *res cogitans*, samostalne supstancije. Međutim, kako i jedna i druga imaju tvorca, one nisu apsolutno samostalne. Bilo je, naime, potrebno da ih stvori jedina prava nestvorena supstancija – Bog – da bi potom mogle imati relativnu nezavisnost.

Spinoza se samo donekle slaže sa Dekartom ali, kao što sam i napomenuo u odeljku 2.2, on odbacuje njegov dualizam. On takođe odbacuje i druge Dekartove stavove koji su na tom dualizmu zasnovani. Mišljenje i protežnost su, kao što vidimo u postavkama E2P1 i E2P2, atributi, i takođe imaju nešto suštinsko u sebi. Realno su distinktni, što Spinoza pokazuje u dodatku postavke E1P10. Kako E2P5 pokazuje, duh se shvata preko mišljenja, a telo preko protežnosti. Pa ipak, ovi atributi nisu supstancije. Za razliku od Dekarta, Spinoza ne veruje da supstancije ikada mogu biti stvorene. Spinoza do tog shvatanja dolazi preko četiri postavke u prvoj knjizi *Etike*:

1. E1P6c: Jednu supstanciju ne može stvoriti druga supstancija.
2. E1P8s: Svaka supstancija mora biti beskonačna.
3. E1P14: Osim Boga ne može postojati, niti se može zamisliti bilo koja druga supstancija.
4. E1P14c2: Sledi da protežna stvar i misleća stvar mogu biti ili afekcije Boga ili njegovi atributi.

Kao što vidimo, „mišljenje” i „protežnost” igraju i dalje nezamenljivu ulogu u Spinozinom sistemu, ali je njihov karakter umnogome različit u odnosu na to kako ih Dekart razumeva. Spinoza sasvim eksplicitno ističe ovu razliku kada u E1P10s kaže da, premda dva atributa mogu da se shvate kao realno različiti (jedan se može zamisliti nezavisno od drugog), i dalje ne možemo da zaključimo da oni čine dva bića,

odnosno dve različite supstancije. Prisetimo se sada klasične definicije supstancije, odnosno jednog načina eksplikacije tog pojma:

Supstancija je ono što se svemu ostalome može predicirati, a samo nije podložno predikaciji.⁹⁷

Imajući u vidu dihotomiju između stvari i svojstava, odnosno stvari i onoga što se može predicirati, attribute kod Spinoze možemo, kao Benet, nazvati „apsolutno bazičnim i nesvodivim svojstvima koja odgovaraju kategorijama [supstancijama] u dualističkoj metafizici”.⁹⁸ Jedan atribut je, drugim rečima, osnovni način na koji se može posmatrati nešto što postoji, a jedna proizvedena stvar može postojati samo na jedan način. Realna distinkcija između dva atributa sastoji se, onda, u tome da nijedna stvorena stvar ne može u isto vreme postojati i kao misleća i kao protežna. Koji je pun domet ovakve tvrdnje videćemo nešto kasnije, ali je za sada dovoljno napomenuti da ovakva teza u prvom koraku ide direktno protiv sholastičkog hilemorfizma kojim se tvrdilo da postoji nužni spoj forme i materije, odnosno – u slučaju ljudskih bića – duha i tela.⁹⁹

Jedan od osnovnih razloga da se tvrdi realna razlika atributa (ili, u Dekartovom slučaju, supstancijâ) nesporno je epistemološki. Kako Dela Roka ističe, postoji neka vrsta pojmovne barijere između ova dva atributa.¹⁰⁰ To je jasno kada kažemo da su ti atributi eksplanatorno nezavisni jedan od drugog. Sve što posmatramo pod atributom

97 Aristotle 1998, Locke 1994, Curley 1969.

98 Bennett 1984, str. 61.

99 Videti, recimo, Toma Akvinski, *De ente et essentia*.

100 Della Rocca 1996, str. 9–17.

protežnosti, može se u potpunosti objasniti pozivajući se samo na fizičke karakteristike, zakone, itd., a analogno važi za sve stvari koje posmatramo pod atributom mišljenja. Moje ustajanje sa stolice, na primer, ne mogu prosto objasniti svojom željom da to učinim. Pokrete koje sam napravio objasniću pozivajući se na fizičke događaje (delovanje određenih neurona na pokrete koje pravi moje telo, pokrete kostiju i mišića, itd.), dok ću svoju želju da ustanem sa stolice objasniti pozivajući se isključivo na sled svojih misli (žed me je motivisala da potražim flašu sa vodom, što je pak učinilo da ustanem sa stolice, itd.).

Iz ugla ovakvog objektivističkog čitanja, distinkcija između atributa je realna. Naravno, i dalje ostaje pitanje zašto Spinoza nije prosto rekao da su atributi zaista suštine supstancije već da ih intelekt opaža kao da je to slučaj. Benet smatra da je ovo jedno od najtežih pitanja u vezi sa *Etikom*, ako ostavimo po strani pitanje da li je intelekt na koji Spinoza referira konačan ili beskonačan.¹⁰¹ Pošto tek razmatramo najosnovnije karakteristike atributa kako bismo bacili interpretativno svetlo na Spinozino shvatanje supstancije, na to pitanje još ne moramo odgovoriti. Neka za sada bude dovoljno ono što sam naveo u prilog objektivističkim interpretacijama. Benet se i sâm, uostalom, priklanja toj strani interpretacije.¹⁰² Sledeći ovu liniju tumačenja, može se reći da supstancija zaista poseduje dva atributa, mišljenje i protežnost.

Budući da se atributi ne mogu ontološki izjednačiti sa supstancijom, supstancija sama po sebi nije nijedan od svojih atributa. Stoga, ako Spinoza za supstanciju kaže

101 Bennet 1984, str. 62.

102 Bennett 1984, str. 147. Na posebno pitanje subjektivističkog odnosno objektivističkog statusa atributa vratiću se u sledećem poglavlju.

da je Bog ili Priroda, onda on ne želi da je izjednači bilo s jednim, bilo s drugim, pa čak ni sa konjunkcijom obe te stvari. Njegov monizam je, drugim rečima, neutralan. Sada se postavlja fundamentalnije pitanje – kakav je tačno karakter te supstancije koja je suštinski neutralna u pogledu svojih atributa? Šta o njoj možemo reći ne pozivajući se na njih? Ovo pitanje može se povezati, prvo, sa problemom jedinstva supstancije i, drugo, sa problem jednostavnosti supstancije naspram mnoštva akcidencija (koji se u srednjem veku javio kao vrlo težak problem božanske jednostavnosti).¹⁰³

Jednostavnost supstancije izgleda da se dovodi u pitanje na onim mestima na kojima Spinoza kao da izjednačava attribute sa supstancijom, nasuprot onome što je tvrdio u ranijim postavkama. Pogledajmo zato sledeće dve postavke:

1. E1P19 Bog je večan, *to jest*, svi božanski atributi su večni.
2. E1P20 Božja egzistencija i suština su jedno isto.

Ako ovim dvema postavkama dodamo objektivističko tumačenje definicije atributa, nužno sledi da su Bog i njegovi atributi jedno, to jest da se mogu izjednačiti. Ali, ako su atributi identični sa supstancijom, nisu li oni onda i međusobno identični? U tom slučaju, iako bi supstancija bila apsolutno jednostavna, ovakav zaključak bi u isto vreme direktno protivrečio postojanju realne razlike između atributa, što je jedan od osnovnih postulata Spinozine filozofije. Jedan način da izbegnemo ovakav zaključak bio bi negacija implikacije ovog zaključivanja: to da u ovoj konkretnoj instanci važi tranzitivnost. Na opštijem planu, da li će tranzitivnost važiti zavisi od tipa slučaja na koji se primenjuje. Ako, na primer, uzmemo dvomesni relacioni predikat „biti

103 Sličan stav iznosi i Volfson (Wolfson 1934, str. 79).

viši od”, biće irelevantno šta zauzima ta dva mesta, to jest na šta će referirati varijable o kojima je reč. Stoga, smem da kažem: „Ako je x viši od y , i ako je y viši od z , onda je x viši od z ”. Da li govorim o ljudima, zgradama, ili planinama, manje je važno. Pa ipak, nisu sve relacije relacije ove vrste, i u određenim instancama biće od ključnog značaja o čemu tačno govorimo. Drugim rečima, tranzitivnost ne mora važiti u svim instancama, odnosno u svim slučajevima u kojima se javlja neka relacija između dva ili više entiteta. Najjednostavniji primer je, možda, sledeći: ako osoba x duguje određenu svotu novca osobi y , i osoba y duguje osobi z , to i dalje ne mora značiti da osoba x duguje bilo šta osobi z .¹⁰⁴

U slučaju odnosa supstancije i atributa, ključna je relacija identiteta. Međutim, iako deluje kao da i ona, bez daljeg, potpada pod navedeni tip svojstava, različiti načini na koji su se kroz istoriju filozofije shvatali identitet i razlika sugerišu suprotno. Naime, uzmimo relativno bazičnu dihotomiju „realna razlika / umska razlika”. Pojam realne razlike već smo pominjali govoreći o Dekartu, a i o načinu na koji ih Spinoza razlikuje. Biti realno različit znači, u najvećem broju slučajeva upotrebe tog pojma, biti ontološki distinktan, kao i biti nezavisno saznatljiv. Da ponovim, za Dekarta su duh i telo realno različiti i zato što pripadaju dvema različitim supstancijama, i zato što možemo zamisliti, odnosno objasniti jedno ne pozivajući se na drugo. Ukoliko

104 Možemo se, naravno, priseliti i u literaturi poznatog primera sa večernjom i jutarnjom zvezdom. Na primer, iz toga što x veruje da je određeno nebesko telo večernja zvezda, i činjenice da je to nebesko telo jutarnja zvezda, ne sledi da x veruje da je to nebesko telo jutarnja zvezda. Razlog iz kojeg ovo ne sledi jeste taj što x zapravo ne mora znati da je jutarnja zvezda identična večernjoj zvezdi. Slične primere, govoreći o Spinozi, iznosi i Della Rocca, i to u pogledu neprozirnosti konteksta u kojima, s jedne strane, saznajemo atribut mišljenja i , s druge strane, atribut protežnosti. Videti više u Della Rocca 1996, str. 121–129.

bi, na primer, važiło ovo drugo, ali ne i ovo prvo, razlika bi bila samo umska, to jest postojala bi samo za intelekt.

Upravo s obzirom na ovo poslednje i treba razmotriti na koji način se u prethodno navedenim postavkama ipak izbegava zaključivanje po tranzitivnosti i održava Spinozina teza da se mišljenje i protežnost ne mogu međusobno izjednačiti, iako i jedno i drugo predstavljaju (bar po objektivističkom čitanju), suštinu supstancije. Naime, mišljenje i protežnost, za razliku od supstancije, ne postoje kao posebna vrsta entiteta. Drugim rečima, oni su načini na koje intelekt (nezavisno od toga da li je konačan ili beskonačan) posmatra supstanciju u njenoj suštini. Supstancija se, kako Spinoza kaže u nekoliko postavki, može razumeti bilo pod vidom jednog, bilo pod vidom drugog atributa. Ali, oni sami nisu na istom nivou kao supstancija. Stoga bi relacija identiteta koju bismo provukli kroz zaključivanje po tranzitivnosti imala različit smisao u slučaju identiteta supstancije i atributa, i u slučaju identiteta dva atributa. Takvo zaključivanje bi onda sadržalo grešku ekvivokacije, utoliko što ne smemo primeniti zaključke razmatranja koja važe na jednom nivou na razmatranja koja važe na nekom drugom nivou. Utoliko, takav zaključak ne bi bio valjan.

Pitanje koje se sada postavlja jeste sledeće: šta tačno implicira Spinozina teza da nema zajedničkih atributa, odnosno da oni moraju u svakoj situaciji čuvati realnu razliku? Štaviše, pošto nemaju metafizički karakter, da li se termin „realno” na njih uopšte može primeniti? Međutim, da bismo uspešno razmotrili ta pitanja, potrebno je uvesti i treći „stub” Spinozine metafizike – moduse. Videli smo da nas je razmatranje identiteta supstancije i atributa dovelo do toga da razdvojimo dva nivoa – metafizički i epistemološki. Odredili smo mesto supstancije i atributa, ali koje je tačno mesto

modusa u Spinozinoj metafizici? Oni su, naime, za Spinozu druga vrsta stvari koja realno egzistira. Dakle, ako razmišljamo o tome šta po Spinozinom mišljenju zaista postoji, sigurno moramo reći da su to supstancija i modusi, to jest priroda koja proizvodi, i proizvedena priroda.

2.4. *Natura naturans i natura naturata*

Odgovor na pitanje odnosa supstancije i modusa ima bar dve važne implikacije po Spinozin sistem: prvi se tiče statusa metafizičkog karaktera modusa, i drugi koji, videćemo u narednim odeljcima sledi iz prvog, problem panteizma. Da bismo imali relativno potpunu sliku o Spinozinoj filozofiji, moraćemo da kažemo nešto o oba problema. Prvi problem uveo sam već u prethodnom delu, i stoga njime i počinjem ovaj odeljak.

Kada prvi put čitamo o *natura naturans*, lako bismo mogli pomisliti da taj izraz treba prevesti kao „stvaralačka priroda” i, analogno tome, *natura naturata* kao „stvorena priroda”.¹⁰⁵ Pa ipak, to bi bilo pogrešno, najpre zato što se pod aktom stvaranja tradicionalno podrazumeva planska, intencionalna aktivnost (samo)svesnog bića. I dok se u tradicionalnoj sholastici takva aktivnost zaista može, i mora, pripisati Bogu, kod Spinoze je to nešto što sigurno ne smemo učiniti. Naime, čak i ako zanemarimo trivijalnu činjenicu da se termin *naturans* ne može prevesti kao „stvaralački”, svaka-ko ostaje to da Spinozin Bog i nije Bog klasičnih teista – Bog koji dela s obzirom na određene svrhe. To najjasnije vidimo u Spinozinoj kritici teleologije.¹⁰⁶ Stoga bismo,

105 Na sličan način Spinozu interpretira i Kerli (Curley 1969, str. 42–43).

106 Videti: *Etika*, E1a. Spinoza ne kritikuje prosto način na koji se ovaj pojam kod ovog ili onog mislioca upotrebljava. On kritikuje način razmišljanja kojim se uvodi bilo kakva naznaka da

natura naturans, ili supstanciju, mogli shvatiti kao prirodu koja proizvodi (da upotrebimo antički pseudoekvivalent „stvaranju”). U skladu s tim, *natura naturata*, ili drugu grupu egzistirajućih entiteta, shvatićemo kao proizvedenu prirodu. Tu ulogu kod Spinoze, kako je gore naznačeno, igraju modusi. Ali, šta su oni zaista? U različitim interpretacijama, mogu se pronaći različite sugestije. S jedne strane, modusi se mogu shvatiti kao svojstva stvari, a s druge strane, kao same pojedinačne stvari.¹⁰⁷ Da bismo odgovorili na gore postavljena pitanja o odnosu supstancije i atributa, i kako bismo ih pobliže interpretirali, sada je potrebno, bar u osnovnim crtama, razmotriti Spinozino shvatanje modusa.

Kao ni u slučaju prethodna dva elementa Spinozine metafizike, tako ni kada je reč o modusima ne možemo reći da se ta terminologija prvi put javlja kod Spinoze – jer se i termini „supstancija”, „atribut” i „modus” javljaju što u antičkoj, što u srednjovekovnoj filozofiji. Pre treba govoriti o novoj upotrebi tih termina. Upravo ova činjenica biće od pomoći kada pokušamo da odgovorimo na pitanje šta, zapravo, predstavljaju modusi, odnosno na šta taj termin referira – svojstva pojedinačnih stvari, pojedinačne stvari, ili nešto još složenije. No, pre ovog razmatranja, pogledajmo gde se, i u kom kontekstu u *Etici*, modusi uopšte uvode i razmatraju.

Prvi put Spinoza moduse uvodi u E1D5, gde ih i definiše na sledeći način: „Pod modusom podrazumevam afekcije supstancije, ili ono što je u drugom i pomoću čega

sve što se u svetu događa, događa se radi neke svrhe (bilo kranje, bilo neke trenutne). Spinoza time pokazuje da u potpunosti usvaja moderni, mehanicistički način mišljenja karakterističan, recimo, za Dekarta, ali ovaj stav izvodi (nasuprot Dekartu), do krajnjih konsekvenci, primenjujući ga čak i na supstanciju, to jest Boga.

107 Kao što ćemo uskoro videti, Benet i Kerli predstavljaju dva paradigmatiska primera zastupnika jednog odnosno drugog čitanja.

se takođe i zamišlja”. Kao afekcije jedne supstancije, bilo bi prirodno interpretirati ih *prima facie* kao kvalitete ili svojstva te supstancije. Da li je to i neophodno učiniti videćemo u onome što sledi, no prethodno moramo još nešto reći o njima. Za razliku od supstancije, modusi nisu samostalni. Oni zavise od supstancije i u ontološkom, i u epistemološkom pogledu. Uostalom, E1P1 to eksplicitno saopštava: „Supstancija po svojoj prirodi prethodi svojim afekcijama”. Relacija između supstancije i modusa je svakako i kompleksnija od toga. Jedna od osnovnih karakteristika supstancije njeno je kauzalno delovanje. Kao i kod Dekarta, svet je i kod Spinoze isključivo mehaničistički ustrojen. U dodatku prve knjige *Etike* možemo videti da Spinoza zastupa ideju da postoje isključivo uzroci a ne i svrhe, po čemu verovatno ide korak dalje i od Dekarta. Na tom mestu, Spinoza, kritikujući svaku ideju o postojanju svrha, odnosno svrhovitosti, u svetu, iznosi stav da Bog deluje samo na osnovu nužnosti svoje prirode.¹⁰⁸ Budući da je Bog savršen, i da predstavlja početak svakog kauzalnog niza, prve posledice njegovog delanja po svom savršenstvu najviše odgovaraju svom uzroku.

Shodno tome, ono što je najudaljenije od svog uzroka najmanje će odgovarati njegovoj prirodi. Delanje u skladu sa svrhama jeste delanje u skladu sa nečim što još nije slučaj i što je najudaljenije od onoga što predstavlja neposredni uzrok nekog našeg postupka. Ako bi, na primer, prirodni zakoni bili takvi kakvi su zato da bi ljudskim bićima omogućili udoban život, to bi značilo da je neko zakone ustrojio u trenutku koji je vremenski vrlo daleko od ispunjenja tog cilja. Svrhovito delanje podrazumevalo bi, stoga, da najsavršeniji entitet planski dela tako da proizvede ono

108 Spinoza 2002.

što je u najmanjoj mogućoj meri savršeno. S obzirom na to, Spinoza je u poziciji da iznese i jedno vrlo jako tvrđenje – da ideja o svrhovitosti predstavlja jednu od najvećih zabluda ljudskog duha.

Spinozina kritika teleologije nam posredno pruža osnove za dalje razmatranje modusa. Možemo se pitati šta su zaista modusi: da li su oni afekcije, ili predstavljaju pojedinačne entitete. Kada govorimo o ontološkom statusu modusa, na prvi pogled bi moglo delovati da bi shvatanje modusa kao afekcija (Ma) bilo bliže tekstu *Etike* od shvatanja modusa kao entiteta (Me). Uostalom, ne odgovara li upravo odnos jedne stvari i njenih svojstava (recimo jednog stola i njegove boje ili težine) odnosu koji Spinoza izgleda da postavlja između supstancije i modusa onda kad ove druge označava kao nesamostalne afekcije?

Odgovor na ovo pitanje mora biti negativan, i to iz dva razloga. Prvo, Spinoza shvata odnos supstancije i modusa kao odnos uzroka i posledice. Prisetimo se sad kartezijanske doktrine o kauzalitetu. U *Meditacijama*, Dekart tvrdi da realitet u uzroku mora biti bar jednak realitetu u posledici (što naravno predstavlja ekstenziju stava *ex nihilo nihil fit*). Međutim, da bi uzrok i posledica mogli na ovaj način da budu uporedivi, oba moraju biti entiteti iste vrste. Na primer, ako uzmemo da je uzrok neko x a posledica neko y , onda ako je x konkretan pojedinačni objekat, to isto mora biti y . Ako je x svojstvo, onda bi i y moralo biti svojstvo.¹⁰⁹ S obzirom na to da Spinoza prihvata ovakvo shvatanje odnosa uzroka i posledice, i s obzirom na to da je supstancija entitet, sledi da i modusi moraju biti entiteti, a ne svojstva.

109 Ovde mislim na pojedinačne instance opštih svojstava. Drugim rečima, x nije „biti crven uopšte” već crvenilo nekog konkretnog lica, na primer.

Pa ipak, kada je o ovome reč, među Spinozinim interpretatorima ne postoji konsenzus. Benet, tako, zastupa Ma¹¹⁰, i u prilog tome navodi i E1P25c:

Pojedinačne stvari su samo stanja božanskih atributa, to jest modusi preko kojih se božanski atributi izražavaju na izvestan i određen način.

Po njegovom mišljenju, ako bismo preformulisali ovaj stav tako da glasi: „Pojedinačne stvari su samo stanja božanskih atributa, to jest načini na koje su božanski atributi izraženi” – što je i dalje u duhu Spinozinog teksta – postaje jasno da su spinozistički shvaćeni modusi pre svojstva nego stvari, i da je relacija između supstancije i modusa relacija inherencije i predikacije.

Kerlijeva interpretacija se, međutim, dosta razlikuje:

Kartezijanska distinkcija između supstancije i modusa [...] podrazumevala je distinkciju između zavisnog i nezavisnog postojanja, kao i distinkciju između subjekta i predikata. Ako ga ispravno razumem, Spinoza je, klasifikujući pojedinačne stvari kao moduse, zapravo naglašavao činjenicu da ove dve distinkcije ne padaju ujedno i da ono što je subjekt neke predikacije nije nezavisan entitet. On nije želeo da kaže da je relacija između pojedinačnih stvari i Boga na bilo koji način nalik relaciji predikata i subjekta.¹¹¹

Kerli smatra da Spinoza shvata moduse tako da oni nisu povezani sa supstancijom onako kako je to slučaj kod Dekarta. Modusi su, suštinski, pojedinačne stvari, a ne kvaliteti. Bilo bi teško i zamisliti šta bi značilo reći da pojedinačne stvari inherira-

110 Benet 1984, §23 i §24.

111 Curley 1969, str. 37. Slično gledište zastupa i Geru (Gueroult) 1950, I, str. 63.

ju u supstanciji. Ako za kvalitete, odnosno svojstva, kažemo da su inherentno u supstanciji, onda kažemo da joj mogu biti predciranane. Ali, kako Kerli zaključuje, „reći da je jedna stvar predciranana drugoj predstavlja misteriju koju bi trebalo rešiti”.¹¹²

Benet smatra da Kerli utoliko greši što njegovo shvatanje eliminiše jedno od dva značenja koja je termin „modus” imao kod Dekarta.¹¹³ Prema njegovom rešenju, nema ničeg misterioznog u tome da se kaže da je jedna stvar (ili svojstvo) u pridevskoj (*adjectival*) relaciji sa drugom. Tako je legitimno reći da je crvenilo u pridevskoj vezi sa licem, jer „postojanje crvenila je lice koje je crveno”.¹¹⁴ Ako se kamen nalazi na nekom prostornom lokalitetu F, onda će i taj region (koji po Benetu ne predstavlja deo prostora, budući da prostor ne može biti podeljen) postojati tako da u sebi sadrži kamen. Tako dve stvari, iako su entiteti, mogu biti predciranane jedna drugoj. Pa ipak, kako i sam Kerli dodaje, to rešenje se odnosi isključivo na moduse koji imaju veze sa protežnošću. Na primer, možemo se pitati da li bi Spinoza prihvatio interpretaciju svog stanovišta koja važi samo za jedan od dva ključna aspekta tog stanovišta – naime onaj koji se odnosi na protežnost? Ova interpretacija, kako kaže Kerli, ne uzima u obzir kontekst u kojem Spinoza formuliše svoje tvrdnje. Štaviše, njom se eliminiše jedan od dva smisla termina „modus” – onaj u kojem je modus posmatran pod atributom mišljenja. Ekstenzionalna ograničenost Benetove interpretacije isuviše je velika da bismo kao njenu prednost uzeli eventualni uspeh u objašnjenju onog smisla modusa koji i pretenduje da pokrije (uostalom, svako objašnjenje koje pretenduje da

112 Curley 1969, str. 18.

113 Bennett 1984, §24.

114 Bennett 1984.

bude ispravno, mora bar načelno uvažiti dve fundamentalne komponente Spinozine metafizike – atribut mišljenja i atribut prostiranja). To nas vodi do sledećeg razloga za tvrdnju da ipak treba prihvatiti (Me).

Drugi razlog da prihvatimo (Me) je donekle negativan. Ako su modusi svojstva supstancije, šta onda predstavljaju atributi? Videli smo gore da protežnost i mišljenje predstavljaju dva osnovna načina da se opiše svet. Kao takvi, oni predstavljaju klase svojstava. Ali, čemu ta svojstva pripadaju? Odgovor koji se nameće onima koji Spinozu interpretiraju kao panteistu, bejlovcima na primer, jeste da ta svojstva moraju pripadati supstanciji. Ako se sad upitamo da li to znači da su stolovi, drveće, planine, itd., nekakve supstancije, isto kao i Bog, ili da se mogu izjednačiti sa jednom supstancijom, njihov odgovor bi bio nedvosmisleno pozitivan (i utoliko kritički prema Spinozi).

Pa ipak, imali smo prilike da vidimo na koji način Spinoza razlikuje *natura naturans* i *natura naturata*. Za njega supstancija nije sve što postoji već su to supstancija i modusi, oblici supstancije. Ako sad razmislimo o ontološkom reljefu koji nam Spinoza ocrtava, videćemo da je najprirodnije predstaviti ga na sledeći način: postoji jedna supstancija, priroda koja proizvodi, odnosno uzrokuje, sve ostalo. Ono što uzrokuje su pojedinačne stvari koje vidimo oko sebe. Kako nismo u prilici da vidimo samu supstanciju neposredno, mi joj pristupamo posredno, to jest preko svojstava koje možemo uočiti na posledicama njenog kauzalnog delovanja. Drugim rečima, na osnovu dve klase svojstava, mi uspevamo da pojedinačne stvari – moduse opišemo kao protežne (i sve što ide sa tim u paru) ili kao misleće (i sve što iz toga sledi). Tako

ćemo jedan kamen nazvati modusom supstancije, to jest oblikom egzistiranja te supstancije, i reći ćemo da je protežan, da ima oblik, boju, čvrstinu, što će sve biti atributi koji pripadaju klasi svojstava koju zbirno zovemo protežnošću.

Ukoliko ovo prihvatimo, možemo dodatno opisati moduse i na sledeći način. Oni su manifestacije te supstancije i predstavljaju posledicu njenog delovanja. Oblik i veličina ljudskog tela su njegovi modusi, a specifične misli ili ideje u nekom duhu modusi su tog duha. Oni su, drugim rečima, konkretni i određeni načini na koje postoji ono što modifikuju.¹¹⁵ Ovo deluje relativno jasno, ali se ono što Spinoza ima da kaže o modusima ne iscrpljuje u tome. Ako sad uzmemo u obzir to da su najneposrednije posledice najsavršenije, dolazimo do jednog važnog mesta iz *Etike*, E1P22 i E1P23. Naime, nisu svi modusi proizvedeni jednaki već postoje dve vrste: konačni i beskonačni. Beskonačni modusi su neposredne posledice delatnosti supstancije, a Spinoza ih čak u nekoliko pisama naziva (u isto vreme slikovito i nekarakteristično) „božjim sinovima”.¹¹⁶ Pored toga, postoje posredni i neposredni beskonačni modusi, i to shvaćeni pod oba atributa.

Prvo pitanje koje se možda ovde može postaviti, ali i nedvosmisleno razrešiti, jeste da li beskonačnost modusa implicira njihovo beskonačno mnoštvo. Odgovor na to pitanje je svakako negativan. Brojnost modusa može slediti iz prirode supstancije koja ih proizvodi, ali kada ih Spinoza naziva beskonačnima, on same moduse smatra neograničenima u svojoj vrsti. Oni su sami beskonačni kao izrazi atributa i supstancije čija je priroda beskonačna. U E1P21 Spinoza piše:

115 Nadler 2006, str. 59.

116 Spinoza 2007.

Sve stvari koje slede iz apsolutne prirode bilo kog božanskog atributa morale su postojati oduvek, i kao beskonačne; to jeste, one su na osnovu pomenutog atributa večne i beskonačne.¹¹⁷

Da li takvih modusa ima beskonačno mnogo? U kakvoj su relaciji sa konačnim modusima? Kako shvatiti odnos modusa i atributa iz kojih oni slede?

Pre svega, možemo se pitati u kom smislu modusi „slede” iz relevantnih atributa. Odnos sleđenja ovde sigurno nije vremenskog karaktera. Kako Spinoza smatra da su i atributi i modusi ne samo beskonačni već i večni, ovakva vrsta relacije je isključena. Osim toga, kako Kerli napominje,¹¹⁸ ova relacija, čini se, ne može biti ni logička, jer logičke relacije važe među iskazima, a ne među stvarima. Pa ipak, on će reći da upravo ta vrsta odnosa odgovara Spinozinim stavovima:

Uzmimo da je reč o relaciji uzročne zavisnosti između opštih činjenica, gde odnos među stvarima (ili činjenicama) odgovara odnosu logičke posledice na nivou ideja (ili, preciznije, iskaza).¹¹⁹

Sada nam može delovati čudno kako Kerli izjednačava ideje sa iskazima. U terminologiji na koju smo navikli, ideje su nešto mentalno a iskazi nešto logičko i ta distinkcija je isuviše trivijalna da bi se eksplicirala. Međutim, Spinoza upotrebljava

117 U prevodima obično stoji reč „kroz” (*through* u engleskom prevodu, *durch* u nemačkom, itd.). Međutim, kako u srpskom jeziku ovaj predlog označava kretanje sa jednog položaja na drugi ili unutar nečega, vreme posle kojeg nešto biva ili u kojem se dešava i ne može se koristiti kao zamena za ‘posredstvom, pomoću’, nije dobro upotrebiti ga u ovom kontekstu. U originalu, relevantni deo E1P21 glasi „*sive per idem attributem aeterna et infinita sunt*”. Ključan segment koji se prevodi pomenutim predlogom je *per idem*, što je bolje prevesti kao „po svojim [istim, pomenutim]” ili „na osnovu svojih [istih, pomenutih]”.

118 Curley 1969, str. 59.

119 Curley 1969, str. 59.

termin „ideja” na najširi mogući način, i, kako i Hempšir primećuje¹²⁰, jedna od konotacija tog termina je i da ideja može da se shvati kao iskaz (tvrdnja). Stoga se, za sada, ne moramo zadržavati na Spinozinoj terminologiji. Pogledajmo čime rezultiraju prethodne Kerlijeve napomene.

Pre svega, ako te napomene adekvatno prikazuju Spinozin stav, njihov ishod je da „svaki naučni zakon koji se odnosi na ono što je protežno može da se izvede ili neposredno iz fundamentalnih zakona koji upravljaju protežnim predmetima, ili iz konačnog niza nomoloških iskaza koji se završava u nekom fundamentalnom zakonu”.¹²¹ Na valjanost ove interpretacije vratiću se nešto kasnije. Prvo je potrebno nešto reći o beskonačnim modusima i njihovom odnosu prema konačnim modusima.

2.5. Određenje beskonačnih modusa

Već smo videli razlog iz kojeg Spinoza tvrdi da prve posledice nekog delatnog uzroka najviše liče na taj uzrok. Ali, zašto tu ulogu igraju baš beskonačni modusi? Kakvo opravdanje postoji za njih? U kakvoj su oni vezi sa čovekom, i na koji način oni metafizički određuju čovekovo saznanje? Odgovor na prva dva pitanja nalazi se u navedenom stavu E1P23, a odgovor na treće je u E2P11 (i u pratećim postavkama). U E1P23, Spinoza kaže:

Svaki modus koji postoji i nužnim načinom, i kao beskonačan, morao je, nužnim načinom, da proizađe ili iz apsolutne prirode nekog božjeg atributa, ili iz nekoga atributa koji je stavljen u način postojanja, koji i nužnim načinom i kao beskonačan postoji.

120 Hampshire 1956.

121 Curley 1969, str. 59.

Spinoza ovde zapravo kaže da pošto modus mora biti u nečemu drugom (relacija inherencije), on je u Bogu i samo pomoću njega može biti shvaćen. Ako se neki modus shvati kao nužan i beskonačan, to onda znači da se mora izvesti iz jednog atributa iste takve prirode. Modus, dakle, može iz božanske aktivnosti proizlaziti na taj način, i to ili neposredno ili posredno.

Da bismo razjasnili ovaj odeljak, moramo videti dokaz postavke E1P23. Za početak, recimo da ova tvrdnja predstavlja ekstenziju gore navedenog kartezijanskog shvatanja odnosa uzroka i posledice time što izražava stav da iz beskonačnog, ili iz neke apsolutne prirode, može neposredno slediti samo nešto što je beskonačno. Problem se javlja onda kada uvidimo da Spinoza, s jedne strane govori o beskonačnim modusima, a s druge (što naziv *natura naturata* i znači) o konačnim modusima (individualnim predmetima). Pogledajmo zato dokaz ove postavke. Da je modus u nečemu drugom, jasno je iz definicije E1D5 (sve što postoji, postoji u sebi ili nečemu drugom). Da se Bog posmatra kao večan apsolutno, sledi iz definicije E1D6. Ipak, E1P21-22 daju ključ za razumevanje beskonačnih modusa.

Dokaz koji Spinoza daje za E1P21 ima dve komponente. U prvoj komponenti se pribegava negativnom postupku i predstavlja se posledica negacije postavke E1P21. Ukoliko bi važno suprotno, iz beskonačne božje prirode proizlazilo bi isključivo nešto što je konačno, ograničenog trajanja i postojanja. Ako bismo rekli da je to što proizlazi božja ideja shvaćena pod beskonačnim atributom mišljenja, morali bismo reći i da je ta ideja konačna. Pošto božanske ideje mogu biti samo beskonačne, to znači da bi postojalo neko mišljenje koje beskonačna božja ideja ne obuhvata, a ovo bi, imajući u vidu Spinozine osnovne stavove, svakako bilo besmisleno. Dakle, iz

apsolutne prirode supstancije, ono što je beskonačno proishodi na nužan način. Osim toga, ono što neposredno proishodi iz nečega što je nužno ne može imati ograničeno postojanje i trajanje. Dokaz da je to tako jeste činjenica da je suprotan stav apsurdan, da, na primer, ideja božanskog mišljenja, proizašla iz apsolutne prirode jednog atributa (mišljenja), možda nekad neće postojati, odnosno da nekad nije postojala (tj. da beskonačan Bog ima konačne ideje).

Ovaj Spinozin dokaz verovatno je ključni argument za prikazivanje prirode beskonačnih modusa, njihove beskonačnosti, ali i njihovog statusa u okviru samog sistema. Sličan je sadržaj i E1P22. Ovaj stav takođe izražava ideju da iz jednog božjeg atributa, ukoliko se neki modus posmatra kao da stoji pod tim atributom (na primer, pod atributom protežnosti) koji postoji i nužnim načinom i kao beskonačan, ovaj modus mora biti iste takve prirode. Dakle, opravdanje koje imamo za uvođenje beskonačnih modusa može se, s jedne strane, tražiti u neophodnosti da beskonačnom uzroku odgovara posledica sa istim takvim karakterom, ali i s obzirom na potrebu da se premosti jaz između *natura naturans* i *natura naturata*.

Pa ipak, kad bi se u tome iscrpljivao značaj beskonačnih modusa i motivacija za njihovo uvođenje, ponovo bismo došli u dilemu kako da dovedemo u sklad beskonačne i konačne moduse. Bilo bi takođe nejasno kakva je onda njihova veza sa atributima, kada su konačni modusi modusi pod atributima mišljenja i postojanja. Značaj beskonačnih modusa zapravo se može videti i na polju ljudskog saznanja, o čemu će više reči biti u sledećem odeljku. Pre toga, moramo videti šta Spinoza smatra pod beskonačnim modusima.

Spinoza u *Etici* ne daje primere, ali ih možemo naći u *Kratkom traktatu* i *Pismima* (Ep. 64, Ep. 80–83). Beskonačan modus mišljenja zapravo je modifikacija beskonačnog božjeg atributa mišljenja. Analogno tome važi i za beskonačan modus prostiranja. Pod svakim atributom postoji po jedan neposredan i po jedan posredan beskonačan modus. Oba neposredna modusa su beskonačna i, kao takvi, predstavljaju skup beskonačno mnogo konačnih stvari. Neposredan beskonačni modus pod atributom mišljenja je razum, i to modus božanskog razuma. Vodeći se odeljkom *Traktata o poboljšanju razuma* u kojem Spinoza kaže da je „jedino svojstvo [ovog modusa] da razume sve na jasan i razgovetan način”,¹²² mogli bismo ovaj modus da shvatimo kao božansko aktualno mišljenje (saznanje) totaliteta, svega što postoji. Neposredan beskonačni modus pod atributom telesnosti je kretanje-i-mirovanje (Ep. 64). Posredan beskonačni modus pod atributom mišljenja je skup beskonačno mnogo konačnih inteligencija, to jest partikularnih razuma, a analogno tome posredan beskonačni modus pod atributom protežnosti je beskonačan skup pojedinačnih stvari koje se kreću-i-miruju. Spinoza ovaj modus naziva „totalitetom lica prirode”.¹²³ Spinoza, nažalost, ne kaže više o ovome.

Pa ipak, neka razjašnjenja i polazište za interpretaciju ovako shvaćenih beskonačnih modusa možemo naći u *Kratkom traktatu*. Distinkcija između *natura naturans* i *natura naturata* ovde je označena kao podela na opšte moduse, koji neposredno zavise od Boga (božanske aktivnosti) i partikularnih modusa („pojedinačnih

122 Spinoza 2002, KV I.9, G I.48/C I.92. Videti takođe i Nadler, 1999, str. 90.

123 Spinoza 2002, Ep. 64 (Šuleru).

stvari koje opšti modusi proizvode”¹²⁴). Spinoza tu kaže da znamo samo za dva opšta modusa: kretanje u domenu materije i razumevanje u domenu mišljenja. Kada je reč o kretanju, on smatra da je kretanje postojalo oduvek, i da će trajati zauvek, da je Sin, proizvod, posledica koju je Bog neposredno stvorio.¹²⁵ Kerli ovako opisane opšte moduse shvata kao činjenice koje opisuju opšti nomološki iskazi – nužni iskazi koji važe uvek i svuda.¹²⁶

Kada je reč o modusima mišljenja, neki nagoveštaj onoga što je Spinoza mislio imamo u E1P16:

Iz nužnosti božanske prirode mora da sledi beskonačno mnogo toga, na beskonačno mnogo načina, odnosno sve što pod beskonačni razum može da padne (da se podvede).

Dakle, ovaj skup ima beskonačno mnogo članova. Sledeća bitna postavka je E1P31 u kojoj Spinoza kaže da su beskonačni modusi proizvedene prirode, a ne priroda koja proizvodi (uzrokuje). Tačnije, oni nisu deo Boga, oni su njegov proizvod. Oni su izrazi božanskih atributa, prvi u svojoj vrsti. Neposredni modusi su direktno proizašli iz nužnog savršenstva božjeg stvaranja, a posredni su zavisni od ovih neposrednih. Hemšir smatra da su posredni beskonačni modusi logički zavisni od neposrednih. Tako, na primer, totalitet lica prirode – sve ono što priroda jeste i sve on što se u njoj nalazi zavisno je od jednog, moderno rečeno, principa održanja energije. Nije neobično, stoga, što mnogi interpretatori veruju da upravo na ovom mestu

124 Spinoza 2002, KV, I, viii, I: 47.

125 Spinoza 2002, KV, I, ix, I: 48. Ovde vidimo da Spinoza još uvek nije bio, kao što će biti u *Etici*, nesklon da Bogu pripíše stvaranje.

126 Curley 1969, str. 62.

Spinoza usvaja taj fundamentalni princip (po Kerlijevom mišljenju, to je i jedna od potvrda nomološke interpretacije statusa beskonačnih modusa).

Iz tog posrednog modusa, daljim kauzalnim delovanjem, slede mnogi konačni modusi prostiranja. To su sve one stvari koje mi vidimo oko sebe. Sve što opažamo, kako je već rečeno, jesu modifikacije beskonačne supstancije, Boga ili prirode. Ovde, međutim, postoji problem koji je još Lajbnic uvideo:¹²⁷ iz ovoga što je Spinoza rekao sledilo bi da beskonačni uzrok ne može neposredno proizvesti konačne i prolazne stvari već da to mogu samo konačni uzroci (E1P28). Postoji, ukratko, potpuna adekvacija konačnog i konačnog, odnosno beskonačnog i beskonačnog, kada je reč o uzročno-posledičnom odnosu, što predstavlja i krajnju konsekvencu kartezijskog shvatanja uzročnosti.¹²⁸ Ali kako će, pita se Lajbnic, konačne stvari ikada proizaći iz božanske aktivnosti? Kerli smatra da je tako nešto moguće samo ukoliko postoji, s jedne strane, beskonačan niz konačnih uzroka, i sa druge strane konačni niz beskonačnih uzroka, što gotovo da izgleda protivrečno.¹²⁹

Da bi rešio ovaj problem, Kerli nudi jednu radikalnu i vrlo neobičnu interpretaciju uvodeći termine „iskaz” i „činjenica” umesto uobičajenih spinozističkih termina (ideja, odnosno modusa). Po njegovom mišljenju, pojedinačne činjenice koje postoje u nekom trenutku određene su drugim pojedinačnim činjenicama koje su postojale pre njih, ali i izvesnim opštim činjenicama; ali niti pojedinačne niti opšte činjenice same određuju koje činjenice postoje sada. Prethodno postojeće pojedinačne činje-

127 Leibniz 1989, str. 272–280.

128 Videti str. 73.

129 Curley 1969.

nice sačinjavaju beskonačan niz konačnih uzroka. Taj niz se, čini se, prirodno završava u Bogu. Slično, mogli bismo reći da iskazi koji opisuju postojanje i delovanje pojedinačnih stvari mogu da se dedukuju iz zakona prirode, ako i samo ako se ti zakoni posmatraju zajedno sa iznošenjem antecendentih uslova (onih koji su prethodili pojedinačnim stvarima). Preciznije, da bismo neki konkretan događaj objasnili pomoću uslova koji su mu prethodili, moramo se moći pozvati na postojanje nekog (prirodnog) zakona koji će taj događaj povezati sa ovakvim uslovima.¹³⁰ Navodeći neke odeljke iz *Traktata o poboljšanju razuma*,¹³¹ Kerli zaključuje:

Reći da su konačni i beskonačni modusi zasebno nužni, a tek zajedno dovoljni uslovi za [egzistenciju] konačnih modusa, daje nam plauzibilan način da pomirimo ono što deluje kao direktna protivrečnost u Spinozinoj metafizici.¹³²

Možemo se, možda, upitati kakvu ulogu onda igraju atributi, ako beskonačne moduse uzrokuje supstancija, a iz njih dalje proizlaze konačni modusi, i u kakvoj je to vezi sa tvrdnjom da su konačni modusi u stvari modifikacije božanskih atributa. Na ovo pitanje možemo dati dosledan odgovor: atributi su načini na koje sagledavamo supstanciju. U prethodnim odeljcima rekao sam da se oni mogu predstaviti kao klase svojstava koje pripisujemo entitetima, odnosno modifikacijama supstancije (stanovište Me). S druge strane, videli smo da beskonačni neposredni modus mišljenja obuhvata pod sobom ljudski intelekt, to jest beskonačan broj konačnih umova. S obzirom na to da je ljudski intelekt tako ograničen da opaža samo dva atributa, postavlja se

130 Curley 1969, str. 66.

131 Spinoza 2002, TdIE, 99–101, II: 36–37, IV: 198.

132 Curley 1969, str. 70.

pitanje na koji način shvatiti odnos konačnog intelekta sa ovim beskonačnim, to jest kako ova vrsta relacije između supstancije, konačnih i beskonačnih modusa utiče na Spinozino shvatanje teorije saznanja.

2.6. Beskonačni modusi, ideje i saznanje

Pitanje koje je pred nama omogućuje nam da pokažemo ne samo kakav je odnos beskonačnih modusa i čovekovog saznanja već i zašto beskonačni modusi imaju tako veliki značaj za Spinozin sistem. Na samom početku I knjige *Etike*, E1A6, Spinoza govori kako se istinita ideja mora slagati sa svojim predmetom. Ta aksiomu će upotrebiti za dokaz postavke E1P5. Na tom mestu Spinoza uvodi poznati stav da ako se supstancije razlikuju po atributima, onda ne može postojati više supstancija sa istim atributom (jer ako je supstancija beskonačna, izvan nje ne može postojati ništa sa čime bi ona delila attribute).¹³³ Sledeći Spinozu, ovaj stav možemo objasniti na sledeći način: ako se supstancije razlikuju po modusima koji iz njih proizlaze, i ako bi se supstancija (pošto ima ontološki i uzročni prioritet), posmatrala odvojeno od svojih stanja (modusa), to jest istinito (onako kakva je po sebi), onda sledi da se jedna supstancija neće se razlikovati od druge, te se može reći da postoji samo jedna. Gledajući samo slučaj supstancije, možemo reći da Spinoza usvaja jednu vrstu principa identiteta nerazlučivih.¹³⁴

133 Spinoza to tvrdi u E1P4, pozivajući se na E1A1 i E1D3–5. O tome videti takođe, Garrett 1990, str. 69–109.

134 Da li se ovaj zaključak može generalizovati, i da li ovaj princip važi ako se primeni na, recimo, konačne moduse, drugo je pitanje.

Spinoza, pre svega, kao da smatra da je supstancija primarna u odnosu na moduse. Ukoliko prvo posmatramo moduse da bismo rekli nešto o supstanciji, sve što možemo reći jeste to da ne postoji osnova za razlikovanje većeg broja supstancija. Jer, kako bismo ikada mogli reći da je jedna klasa modusa takva da pripada jednoj supstanciji, a druga klasa modusa takva da pripada drugoj supstanciji? Na osnovu čega bismo mogli izvesti tu razliku, a da se prethodno ne pozovemo na ono od čega ti modusi zavise, odnosno na ono što ih određuje – supstanciju? Spinoza zapravo odbacuje bilo kakav princip prema kojem bi se supstancije mogle razlikovati na osnovu onoga što od njih zavisi. Tako, ne postoji način da razlikujemo supstancije na osnovu modusa, niti na osnovu atributa, te je jedino što možemo da zaključimo to da postoji jedna supstancija.

Sledeće, za nas možda još važnije mesto, jeste dokaz postavke E1P30. Tu Spinoza navodi već pomenutu aksiomu 6, i daje dodatnu specifikaciju: „Ono što se objektivno sadrži u razumu, mora, nužnim načinom, da se nalazi u prirodi”. U prirodi, nastavlja dalje Spinoza, postoji samo jedna supstancija – Bog, i njegovi atributi i modusi. Dakle, ono što se nalazi u razumu upravo je ta supstancija i njena stanja. Ovde se još jednom javlja odnos adekvacije, i to zato što se ideje sadrže u razumu objektivno, odnosno zato što se, shodno tome, stvari nalaze u prirodi. S obzirom na ovo, vidimo da ono što se objektivno nalazi u razumu zapravo ima karakter nečega što bismo danas nazvali subjektivnim – nalazi se u nama, u našem razumu, ili u Bogu, u njegovom beskonačnom razumu. Ova naizgled neobična inverzija značenja termina „subjektivno” i „objektivno” zapravo nije nova. Upotreba reči „objektivno” da označi ono što se u jednom subjektu (ili intelektu) nalazi kao objekat, to jest kao

predmet njegovih razmišljanja ili mentalnih stanja uopšte, javlja se još kod Dekarta, ali i u sholastici.¹³⁵

U skladu s prethodno rečenim, a imajući u vidu nužnu relaciju između jedne supstancije i mnogih njenih modusa (među koje se svakako ubraja i pojedinačni intelekt), možemo preliminarno reći sledeće: Da bi naše ideje bile istinite, mora biti zadovoljen uslov adekvacije – one moraju odgovarati onome što zaista postoji. Ako je taj uslov zadovoljen, tada je nužno da to što predstavlja predmet saznanja zaista i postoji. Ovo reći ne znači reći da sve što pomislimo odgovara nečemu izvan nas, niti da sve naše ideje moraju biti istinite.

Ovakav Spinozin stav je predmet II knjige *Etike*. Tu, u E2D3 on određuje ideju (centralni pojam njegove epistemologije):

Pod idejom razumem pojam duha (*mens*), koji duh obrazuje, zato što je stvar koja misli;

čemu dodaje i:

Adekvatnom idejom razumem ideju koja, ukoliko se posmatra po sebi, bez odnosa na predmet, ima sve osobine ili unutrašnje oznake jedne istinite ideje.

Spinoza upotrebljava termin „pojam” (*conceptus*), jer pojam izražava aktivnost duha, nasuprot prostoju pasivnosti, odnosno receptivnosti¹³⁶. Duh, dakle formira ideje zahvaljujući sopstvenoj aktivnosti, i nije *tabula rasa*.

135 Dekart 2012, III. Kada je o Dekartovim prethodnicima u sholastici reč, videti, na primer, Normore 1986.

136 Ovde namerno izbegavam termin „receptivitet” kako bismo izbegli asocijacije sa osnovnom karakteristikom čulnosti kako je shvata Kant u *Kritici čistog uma*.

Ovde moramo napraviti jednu važnu napomenu. Duh o kojem ovde govorimo nije nužno čovekov (iako je to verovatno filozofski najinteresantnija instanca spinozističke epistemologije) već može biti i božji, s obzirom na to da je i Bog stvar koja misli. (Spinoza za Boga koristi izraz *ens cogitans*.) Kada govorimo o relaciji adekvacije, mora se prvo naglasiti da Spinoza istinu ne shvata aristotelovski, odnosno u smislu teorije korespondencije.¹³⁷ Za Spinozu nije reč o tome da će neki stav biti istinit onda kada ideja koju imamo odgovara onome što se nalazi izvan nas. Adekvatna ideja i njena istinitost posmatraju se nezavisno od odnosa prema stvari. Ideja je istinita onda kada izražava svoj uzrok koji, opet, izražava svoj, i tako *ad infinitum*. Na ovaj način ih i Bog opaža, i to ne kao beskonačan razum već kao aficiran idejom, koja je aficirana idejom, itd. Uostalom, Spinoza je uveren da ideja može da se sazna nezavisno od stvari, ideju imamo bez obzira na to je li istinita, odnosno da li postoji ili ne postoji predmet te ideje.

Pored toga, u Bogu je nužno sadržana ideja njegove suštine, kao i ideja onoga što iz toga nužno proizlazi. Takva ideja može biti samo jedna jedina, jer je i Bog samo jedan, a izvan njegovog razuma ništa ne postoji. Spinoza kaže da se Bog, samo ukoliko se posmatra kao misleće biće, može priznati kao uzrok formalnog postojanja ideja, to jest kao nešto bez čega ideje ne bi mogle da egzistiraju. Jedno od ključnih mesta za razumevanje ovakve pozicije je i verovatno najpoznatije mesto u Etici, E2P7: „Red i veza ideja isti kao red i veza među stvarima”. Ovom stavu vratiću se u sledećem delu rada. Ovaj stav Spinoza dovodi u vezu sa E1A4: „Znanje neke posledice podrazume-

137 Klasično shvatanje istine Aristotel iznosi u *Metafizici* 1011b25.

va znanje njenog uzroka”. Kao što u domenu materijalnih entiteta ključno za objašnjenje određenog događaja to kako je do njega došlo (to jest, kauzalno objašnjenje), tako je u domenu ideja ključno kako su one nastale. Da bih imao znanje o nečemu što predstavlja posledicu određenog uzroka, moram imati znanje i o tom uzroku. Vidimo, dakle, da je ideja svake prouzrokovane stvari zavisna od ideje o onome što je njen uzrok. Ovo je pak Spinozi dovoljno da pokaže da je božja moć mišljenja jednaka moći delanja, što je vrlo važno za tvrdnju da je Bog uvek i u svakom trenutku aktivan, ili kao što je smatrao Nikola Kuzanski, sledeći unutar hrišćanske teologije aristotelovski uvod o aktualitetu božanskog – Bog je onaj koji može biti. Čini se da na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti kako i u nama i u Bogu postoje određene ideje. One su u potpunosti zavisne od Boga, i u Njemu su apsolutno adekvatne. Kao što je već rečeno, adekvacija i nije adekvacija spoljnim stvarima. Ideja jednog intelekta nije reprezentativna ideja već ekspresivna, i to utoliko što izražava svoj uzrok.

Spinoza, dalje, kaže kako će u beskonačnoj ideji Boga biti obuhvaćene čak i ideje onih stvari koje ne postoje (E2P8). Ovaj stav nije neposredno objašnjen. Ipak, Spinoza tvrdi da je smisao tog stava jasniji ako imamo u vidu stav da supstancija obuhvata sve ono što beskonačni razum može da shvati kao da sačinjava njenu suštinu (E2P7schol). Njegova posledica je da postoje te ideje samo ukoliko postoji beskonačna ideja Boga. Beskonačna ideja je beskonačan neposredni modus. To je jasno već utoliko što je ideja modus mišljenja, pa bi time i beskonačna ideja Boga bila beskonačan modus mišljenja. Ne treba misliti da se ovakva beskonačna ideja suštinski

razlikuje od pominjanog beskonačnog razuma, onako kako ga Spinoza shvata. To je uostalom nešto što i Spinoza kaže u E2P7c.

Kao što je rečeno, čovek je deo beskonačnog božanskog razuma, a jedna individua predstavlja jedan konačan modus. To se može povezati sa činjenicom da razum opaža ideje, sadrži ih u sebi, pa stoga sadrži i ideju koja čini suštinu čoveka (E2P20). Na taj način, čovek će opažati stvari adekvatno ukoliko ih Bog opaža, a ljudska percepcija biće neadekvatna ukoliko ovo poklapanje ne postoji (iluzije, halucinacije, itd.). Ovaj stav Spinoza iznosi u postavci E2P11c. Sama postavka E2P11 govori da je suština ljudskog duha ideja, to jest da je suštinska odrednica ljudskog duha ta da on ima ideje (za razliku od tela), ili savremenijom terminologijom, mentalna stanja. Spinoza ovo dokazuje tezama (1) da se čovekova suština sastoji iz izvesnih modusa, ili, rekli bismo, načina postojanja, (2) modifikovanih atributa, naime modusa atributa mišljenja, i (3) ideje, i to takve ideje koja stvarno postoji kao pojedinačna, a ne kao beskonačna, i koja zapravo zadržava karakter nužnosti. Drugim rečima, čovekova suština je jedna konačna ideja koju Bog shvata. Ta ideja je pojedinačna i, kao i čovek, ima karakter déla u odnosu na celinu – karakter konačnog modusa u beskonačnom modusu (mišljenja), što i jeste Spinozina poenta u E2P11c. Utoliko ukoliko neko x opažamo dok ga i Bog opaža, to će opažanje i saznavanje biti adekvatno. Takođe, nastavlja Spinoza, duh će biti svestan svega što opaža, to jest svega što se nalazi u predmetu ideje koja ga sačinjava (E2P12). Možda bi se sad s pravom moglo postaviti pitanje da li je moguće da mi grešimo u pogledu adekvatnosti ideja tela. Ali, taj način adekvacije Spinoza objašnjava time što izjednačava stvari i njihove ideje u Bogu, kao isto, posmatrano sa različite tačke gledišta. Na taj način, mi možemo opažati

pogrešno ideje, i samim tim i stvari, pošto u Bogu neće biti spinozistički shvaćene adekvacije (E2P24, E2P28 i E2P35).

Dalje, kad čovek opaža svoje telo, on ga opaža, kartezijanski rečeno, jasnije i razgovetnije nego što opaža neko spoljašnje telo. Ovaj stav Spinoza izvodi iz tvrdnje da ideja načina na koji se čovekovo telo aficira nekim spoljašnjim telom, mora biti obrazložena pozivanjem i na prirodu čovekovog tela, ali i na prirodu nekog spoljašnjeg tela. To je neophodno jer načini na koje se telo aficira i proizlaze iz prirode čovekovog i iz prirode spoljašnjeg tela. Teškoća u saznavanju, stoga, leži u većoj kompleksnosti onoga što saznajemo. Pored toga, jasno je da će obe vrste tela biti predmet ideje duha koja se obrazuje na osnovu aficiranosti tela kojem taj duh pripada (E2P16). Opet, čovek svoje telo ne poznaje neposredno već putem afekcija i, zapravo, nema potpuno i transparentno znanje čak ni o njemu utoliko što nema ideju svog tela za koju bismo mogli reći da je u skladu sa božanskom (E2P19). A upravo to je osnovni uslov istinitosti i to, kako Spinoza naglašava, ukoliko Bog beskonačno opaža (E2P17).

Ukoliko zvuči neobično na ovaj način govoriti o pitanjima ljudskog saznanja, treba imati u vidu odakle takva terminologija potiče, odnosno na čemu Spinoza zasniva ovakve stavove. U pismu Oldenburgu (Ep. 32), Spinoza piše:

Ljudsko telo je deo Prirode. Kada je reč o ljudskom duhu, verujem da je i on deo Prirode; jer, tvrdim da u Prirodi takođe postoji beskonačna moć mišljenja koja, utoliko što je beskonačna, u sebi sadrži celokupnu prirodu na idealan način, a misli koje iz toga proističu proističu isto kao i priroda, koja je i sama

predmet tog mišljenja. Dalje, tvrdim da je ljudski duh ta ista moć mišljenja, ne utoliko ukoliko je ta moć beskonačna i obuhvata totalitet Prirode već utoliko ukoliko je konačna, imajući za svoj predmet samo ljudsko telo. Takođe mislim da je ljudski duh na ovaj način deo beskonačnog intelekta.

Čovek svoje telo opaža preko svojih čula, zato što to čini prirodu ljudskog duha.

Mi ne možemo opažati na bilo koji drugi način, jer je naša svest suštinski reprezentaciona.¹³⁸ Ukoliko se možemo pitati zašto ne opažamo suštinu svog tela neposredno, može se odgovoriti da je telo sastavljeno iz jako mnogo delova, da ideje svih njih opaža Bog, za razliku od nas, koji ne opažamo sve delove svog tela. U E2P21 Spinoza ističe da su duh i ideja duha jedna ista stvar, odnosno da je ideja duha ideja ideje, i da je nužno adekvatna, te da kada znamo, mi znamo da znamo. Ovde je očigledno da se i ideja duha i duh mogu posmatrati pod atributom mišljenja.

Na osnovu prethodno rečenog, jasno je da ideje imaju centralno mesto u shvatanju (ljudskog saznanja). Kako ih tačno Spinoza razume? Ideje su modusi mišljenja, a modusi izražavaju attribute jedne supstancije. Supstancija je imanentna svim konačnim modusima, ona inherira u njima. S obzirom na ekvivalenciju termina „supstancija”, „Bog” i „priroda”, možemo to istaći i tako što ćemo reći da konačne moduse Bog opaža i predstavlja njihovu suštinu (utoliko što je njihov uzrok). Ideje tih stvari on ima ukoliko je aficiran idejom koja se takođe može shvatiti kao uzrok neke druge

138 Pun opseg ove karakteristike svesti postaće relevantan kada u sledećem poglavlju pređem na Spinozinu filozofiju duha. Za sada je dovoljno da imamo u vidu kartezijansku sliku reprezentacionog saznavanja koji se shematski može opisati kao posedovanje ideje I(p) kojom sebi predstavljamo neko P koje se nalazi u stvarnosti (ili je deo naše svesti). O ovome posebno pišu Kerli (Curley 1969, 1988), Della Rocca (Della Rocca 1996), Benet (Bennett 1984) i Parkinson (Parkinson 1993).

stvari, koju on takođe opaža, itd. Ta neprekidna uzročnost potpada pod atribut mišljenja. Na sličan način, izvesna klasa pojedinačnih stvari predstavlja modus prostiranja, i njihova uzročnost potpada pod atribut protežnosti. Ova dva atributa, čini se, u Bogu su zapravo isto, oba ga izražavaju na specifičan način, što Spinozi omogućava da iznese stav da su red i veza u idejama isti kao red i veza među stvarima.

S obzirom na ono što sam gore naveo, prvo treba naglasiti da ideje nisu predstave u empiričkom smislu, nisu slike spoljašnjih stvari, a relacija adekvacije se ne javlja između ideja i realno postojećih stvari već između ideja i njihovih uzroka.¹³⁹ Dalje, ideje su istinite po sebi, odnosno nezavisno od odnosa prema realnim predmetima. Drugim rečima, Spinoza kao da ne dopušta interakcionizam (što bi i trebalo da sledi iz E2P7, to jest iz njegovog shvatanja paralelizma). Opažanje je aktivnost (a sledeći E2D3 tu aktivnost možemo zvati i poimanje), te ukoliko naš duh pasivnije prima utiske, utoliko će imati manje znanja i veći broj lažnih ideja. Drugim rečima, ukoliko je aktivniji, duh će imati više istinitih ideja (i utoliko će saznavati).

Vidimo da je ovakav stav moguć samo ukoliko se teorija o beskonačnim modusima postavi onako kako je Spinoza to učinio. Jer, kako bi inače bilo moguće reći da opažamo „zajedno sa Bogom”? Ako bolje pogledamo, mi nismo supstancija, te nismo ni na neposredan način deo Boga. Mi smo *natura naturata*, i kao takvi mi smo deo izraza božje beskonačnosti koji se nalazi upravo u modusima mišljenja i prostira-

139 To odgovara načinu na koji Spinoza shvata uzročne odnose i kritikuje teleologiju. Pošto su uzroci savršeni od posledica, i pošto sva uzročna delatnost proizlazi i iz jedne supstancije, pravo znanje steći ćemo idući ka onome što je prvo – supstanciji.

nja, pod atributima mišljenja i prostiranja. Kroz taj dvostruki aspekt određuju se sve stvari, pa i mi sami.

2.7. Ideje i adekvacija

Prethodnim razmatranjima smo se približili razmatranju Spinozine filozofije duha s obzirom na ostale elemente njegovog sistema, i problemsko ispitivanje tog stanovišta u odnosu na savremena shvatanja o odnosu duha i tela. Pa ipak, pre nego što pređemo na Spinozinu filozofiju duha, moramo razmotriti šta tačno za Spinozu predstavljaju ideje, i kako se naše saznanje odnosi prema njima. U onome što je prethodilo videli smo postavke u kojima Spinoza izlaže osnove svoje teorije saznanja, kao i to kako se one odnose prema njegovim metafizičkim idejama, pre svega onima koji su u osnovi teze o beskonačnim modusima. U onome što sledi, okrenućemo se još nekim elementima njegove teoriji saznanja.

Kod Spinoze, pojam ideje, koji je centralan za njegovu epistemologiju, prvi put srećemo u dodatku *Kartezijanskih principa*, njegovog prvog filozofskog dela, napisanog kao priručnik svojim učenicima kojima Dekartova filozofija nije bila dovoljno bliska. Već na samom početku, Spinoza kaže da Bog, kao garant adekvacije ideja, sve ideje sadrži u sebi na objektivni način, a da se sve stvorene stvari nalaze u njegovim atributima eminentno.¹⁴⁰ Značenja termina „objektivno” i „eminentno” ključna su i za Dekarta, koji na gotovo isti način kao i Spinoza govori o karakteru ideja. I jedan i drugi filozof ove termine preuzimaju iz sholastičke tradicije i, bar u ovom kontekstu, ne menjaju im osnovni smisao. Upotreba termina „eminentno” kod Spinoze sugerise

140 Spinoza 2002, str. 189–200, Dekart 2012, *Meditacije* III.

da atributi kao bazične klase svojstava služe kao osnovi objašnjenja svih stvari koje se pod tim atributima posmatraju. Ako govorim, na primer, o stolu, i kažem da je on protežna stvar, razmatram materijal od kojeg je napravljen, njegovu boju, dimenzije i slično, ja ću ga sve vreme posmatrati pod atributom protežnosti. Taj atribut će se, sholastički rečeno, nalaziti eminentno u tom stolu, ili savremenijim rečnikom, opis stola će biti nemoguć u bilo kom skupu termina koji ne referiraju na njegovu protežnost i sve što iz nje sledi. Sholastičari su govorili u tom smislu da je ono što je u nekom entitetu eminentno zapravo „uzor” te stvari. S obzirom da u ovo pitanje ne moramo ulaziti detaljnije, mislim da je dovoljno ako „biti uzor nekom x ” ovde shvatimo kao „predstavljati eksplanatorni osnov za x ”.

Treba takođe naglasiti da pojmove „objektivno” i „subjektivno” Spinoza upotrebljava na sebi svojstven način. Kao što sam gore pomenuo, reći da je ideja u Bogu objektivno, znači reći da za Boga ona postoji onako kao što objekti egzistiraju. Tu se naravno razdvaja Bog kao subjekt, kao misao, i ono što on misli – objekt njegovog mišljenja. Ono što je mišljeno zapravo je ideja. Ona je, dakle, objekat mišljenja, što je onda dovoljno da opravda pomenutu upotrebu datih termina.

Spinozina teorija saznanja svoje mesto ima i u *Kratkoj raspravi*, gde, između ostalog, Spinoza tvrdi da pojedinačni entiteti egzistiraju u božjem razumu, kao i da je taj razum u isto vreme i predmet sopstvenog saznanja, budući da Bog ima neograničeno opažanje.¹⁴¹ Na primeru Spinozinog shvatanja pojmova dobra i zla vidimo punu primenu prethodnih tvrdnji. Dobro i zlo su, naime, modusi mišljenja, što sledi iz

141 Spinoza 2002, KV II.

E4P8. Tako je neko x dobro ukoliko se slaže sa opštom idejom koju imamo o onome što je dobro. S jedne strane, relacija adekvacije mora biti prisutna, dok s druge postaje očigledno da ideje moraju biti i u nama, a ne samo u božanskom razumu.

Ovde se javlja isto pitanje koje se postavljalo i u kontekstu Spinozine metafizike. Pitajući se šta postoji, oni koji veruju da je Spinoza panteista (bilo da ga u tome slede, bilo da ga kritikuju) odgovoriće „jedino Bog”. U kontekstu teorije saznanja, na pitanje „ko saznaje”, dobili bismo isti odgovor. Kao i prvom odgovoru, i drugom se može uputiti zamerka da ne uzima dovoljno u obzir relevantnost i opseg distinkcije *natura naturans / natura naturata*. Ne saznaje, naime, samo Bog, niti se Spinozino shvatanje saznanja iscrpljuje u aristotelovskom „mišljenju mišljenja”.¹⁴² Kao neko ko deli određene Dekartove ideje, Spinoza nije bio sklon da saznanje pripíše samo jednom biću (pa makar ono bilo i beskonačno). Ono što posmatramo kao božansko saznavanje može poslužiti kao uzor, nešto čemu treba težiti, i opis načina na koji Bog saznaje možemo interpretirati kao sredstvo kojim se Spinoza služi da bi predstavio idealan model saznavanja. U tom kontekstu možemo razumeti zašto Spinoza uopšte uvodi stupnjeve saznanja (koji bi po bejlovskom čitanju bili suvišni).

Spinoza, kao u ostalom i mnogi drugi filozofi pre njega, nudi određenu hijerarhizaciju različitih oblika saznavanja. U drugoj knjizi *Etike*, on govori o različitim načinima na koje se nešto može saznati. Ali, i pre toga, u *Raspravi o poboljšanju*

142 Za Aristotela, najviša (najvrednija aktivnost) je umska – čisto teorijsko razmišljanje. Najčistiji predmet te aktivnosti je samo mišljenje, to jest aktivnost koja je u potpunosti aktualizovana. (Videti, na primer, Aristotle 1998, 1072b–1073a.) Jedino biće koje je sposobno za takvu aktivnost je zapravo božansko biće. Treba naglasiti da Bog za Aristotela nema antropomorfnu prirodu, kao u tadašnjem grčkom politeizmu, ali ni onu koju ima u kasnijim monoteističkim religijama (gde Bog stvara *ex nihilo*). Više o ovome videti Seeskin 2009.

razuma, on takođe nudi jedan model po kojem se različiti tipovi saznanja mogu podeliti. Tu on saznanje deli u četiri vrste:

- 1) Mnjenje (koje još možemo nazvati i prostim mišljenjem, subjektivnim stavom, odnosno individualnom perspektivom. (Lok je upotrebljavao termin *opinion*, a Spinoza na latinskom upotrebljava *imaginatio*.)
- 2) Saznanje iskustvom koje nije određeno razumom. Ovde bismo naravno mogli da upotrebimo i uobičajen izraz „čulno iskustvo”, ali je bilo važno istaći da postoji oblik iskustva koji ne zahteva bilo kakvu razumsku obradu podataka. Savremenom terminologijom, to bi bilo iskustvo fenomenalnog.
- 3) Saznanje po zaključivanju. Na ovom stupnju neophodna je upotreba razuma, premda iskustvo još uvek igra važnu ulogu, jer mu daje materijal na osnovu kojeg će izvoditi zaključke.
- 4) Saznanje putem najbližeg uzroka stvari. U prethodnom delu teksta smo nagovestili da je upravo ovo način na koji idealno ili pravo saznanje funkcioniše, utoliko ukoliko je subjekat saznanja sposoban da prati uzroke sve do prvog člana tog niza. Da li je čovek zaista sposoban za to ili ne, ostaje da se vidi, i na to pitanje ćemo dati odgovor u sledećem poglavlju.

U *Etici* postoji gotovo identična hijerarhizacija, i pre nego što kažemo nešto više o njoj, ukratko ću rezimirati elemente Spinozine teorije saznanja koje sam do sada razmotrio. Ljudski duh, kao i Bog, sadrži ideje. Neke od ih ideja, čulne utiske, ili osećaje (kvalije, da upotrebimo savremeni termin) kao što su bol ili zadovoljstvo, suštinski treba shvatiti kao neprecizne kvalitativne fenomene. Oni su neprecizni zato što su izrazi mišljenja koje za svoj predmet ima telo utoliko što na to telo utiču druga

tela (materijalni entiteti) koji ga okružuju. Najjednostavnije rečeno, ako mi bicikl (telo x_1) pređe preko noge (telo x_2), moj duh će se usredsrediti na x_2 i formiraće ideju bola utoliko što je ona izazvana delovanjem x_1 na x_2 . Ovakve ideje ne odražavaju istinito i adekvatno znanje o svetu već samo relativnu i parcijalnu sliku o tome kako stvari trenutno izgledaju onome ko u tom trenutku formira date ideje, odnosno ima određena perceptualna iskustva.

Ovo je prvi stupanj saznanja koji se sastoji od kombinacije 1) i 2). Iskustveno saznanje nije adekvatno delom zato što ne postoji ništa sistematično u vezi sa postojećim iskustvima, niti razum igra bilo kakvu relevantnu ulogu u njemu. Ovaj stupanj se takođe naziva i imaginativnim jer, kako kaže Spinoza, „afekcije ljudskog tela čije ideje nama predstavljaju spoljašnja tela kao prisutna, zvaćemo slikama stvari [...] i kada duh na ovaj način posmatra stvari, reći ćemo da ih on zamišlja” (E2P17s).¹⁴³ Pošto božansko saznanje mora biti istinito, ljudska verovanja su lažna onda kada čovek izlazi izvan okvira onih sposobnosti koje su formalno u skladu sa božanskim. Već smo rekli da kada se individualan razum, kao jedan modus, posmatra kao deo beskonačnog razuma, on ne može grešiti. Do greške može dolazi onda kada individualan, to jest konačan razum, saznaje nezavisno od beskonačnog, odnosno kada je metod saznavanja sam po sebi nedovoljan. To je razlog zašto Spinoza grešku definiše ne kao nešto pozitivno, nego kao nedostatak (*privatio*) našeg saznanja (E2P33–35).

143 Pošto u srpskom jeziku nemamo odgovarajući glagol za termin „imaginacija”, u prevodu sam koristio uobičajeno rešenje. Međutim, termini „zamišljanje” i „imaginacija” nisu etimološki povezani, za razliku od odgovarajućih termina u latinskom i još nekim evropskim jezicima koji su bili pod izrazitim uticajem latinskog. Naime, *imago* – slika, i *imaginatio* – termini su koji opisuju fenomenalni karakter iskustva, posmatranje stvari onako kako nam se prikazuju.

Ako se ideje nalaze u Bogu, one za savršen razum moraju biti adekvatne. Ukoliko, pak, mi saznajemo isključivo empirijski, one će biti mutne, konfuzne. Sve ideje su u Bogu, i sve su za njega adekvatne i jasne, a samo za naš duh mogu biti neadekvatne i nejasne. Kao primer adekvatnog saznanja uzmimo ono saznanje koje može biti predmet beskonačnog razuma. Recimo da imamo dve stvari, x i y . Božanski razum će imati adekvatnu ideju x -a ukoliko je aficiran idejom y -a, i ukoliko uviđa kauzalnu vezu između x -a i y -a. Adekvatnu ideju y -a on će imati ukoliko ima ideju nekog z -a kao uzroka tog y -a, itd. Ta neprekidna uzročnost važi, kao što je i Kerli primetio, kako pod atributom mišljenja, tako i pod atributom prostiranja, gde ju je još lakše okarakterisati na nomološki način. Sve dok se čovek oslanja na saznanje putem čula, i na formiranje ideja kao što su, kako smo gore rekli, ideje bola i zadovoljstva prouzrokovane delovanjem nekog spoljašnjeg tela na naše, dotle će on imati nesistematsku predstavu kontingentnih činjenica o svetu.

Spinoza o ovoj neadekvatnosti iskustvenog znanja govori u E2P29c na sledeći način:

Sve dok ljudski duh opaža ono što se nalazi u običnom prirodnom poretku [što se nalazi na površini], neće imati adekvatno već samo konfuzno i osakaćeno znanje o samom sebi, svom telu, i telima oko sebe.

Kada govorimo o potencijalnim predmetima ljudskog saznanja, oni se iscrpljuju, kako vidimo iz E2P12-13, u ljudskom telu, telima od kojih je ono sačinjeno i telima koja na njega deluju.

Osnovni problem na ovom stupnju saznanja je to što u svakom konkretnom trenutku mi imamo samo delimičan i nasumičan dodir sa svetom oko sebe. Kako su

dogadjaji u svetu daleko od nasumičnih već se, naprotiv, zasnivaju na nužnosti uzročnog odnosa, ništa do čega bismo ovim putem došli ne bi predstavljalo istinu o takvom svetu. Mi, drugim rečima, nikada ne bismo bili u prilici da saznamo suštinu stvari koje se nalaze u svetu, te bismo neprestano bili izloženi greškama i zabludama. Jedna od osnovnih zabluda koju imamo je da smo slobodni. Iz toga suštinski proističu sve ostale greške u saznanju, jer upravo je predstava o slobodi ono što čoveka udaljava od shvatanja da je svet determinisan kauzalnošću. Usled toga, čovek i ne traga za istinitim uzrocima svojih ideja (što je, videli smo, kriterijum spinozistički shvaćene adekvatnosti i istinitosti).

Spinoza se ne zadržava samo na parcijalnom karakteru iskustava jednog pojedinačnog i ograničenog ljudskog duha već ide i dalje, posebno u *Traktatu o poboljšanju razuma*. Uz greške proistekle iz čulâ (ToPR, 52–56), kao moguće izvore zabluda, odnosno znanje koje nije pouzdano, on navodi glasine, znanje zasnovano na sećanju, kao i praktično znanje (ToPR 19–20). U kontekstu ovih grešaka, Spinoza kritikuje svaku predstavu o slobodi, bilo božanskoj, bilo ljudskoj, kao i svaku predrasudu ili veru u čuda, odnosno otkrovenje (TTP 1, 5–6). Religije kao takve suštinski predstavljaju pogrešan način da se Bog razume, odnosno sazna.

Da bismo formirali adekvatne ideje, moramo im pristupiti razumom na osnovu nekog specifičnog reda. Tek tako formirane ideje mogle bi nas voditi ka onome što je nužno istinito i otkriti nam suštinu onoga što saznajemo. Tako je drugi stupanj saznanja, koji odgovara stavovima 3) i 4) gore, razumsko saznanje. On predstavlja shvatanje suštine stvari diskurzivno i putem zaključivanja. Kako Spinoza kaže, „istinita ideja nije ništa drugo do savršeno znanje neke stvari, to jest znanje neke stvari

na najbolji način” (E2P43s). Istinita ideja podrazumeva uvid u uzročnu povezanost jedne stvari ne samo sa drugim stvarima već i sa božanskim atributima i beskonačnim modusima. Upravo se na ovom mestu vidi kako su ova dva elementa Spinozine metafizike značajna za njegovu epistemologiju. I upravo tu dobijamo potvrdu gore navedene Kerlijeve interpretacije da beskonačni modusi (a posebno beskonačni modus protežnosti) upućuju na prirodne zakone. Poznavanjem prirodnih zakona i načina na koji se oni, kao opšti, mogu primeniti na pojedinačne situacije, mi dolazimo do istinite predstave o svetu koji nas okružuje i izbegavamo svaku kontingentnost. Upravo to Spinoza tvrdi u E2P44 kada kaže da je u prirodi razuma da „stvari posmatra kao nužne, a ne kao kontingentne”. Saznavati putem adekvatnih ideja, tako, znači saznati nužnost koja je Prirodi inherentna, a to je nužnost večne supstancije. Upravo zato je, kako Spinoza dodaje u E2P44, u prirodi razuma da stvari posmatra pod vidom večnosti.

Ovo, međutim, nije poslednji stupanj saznanja. Ta uloga pripada intuitivnom saznanju. Sada se možemo pitati kako je moguće da neko saznanje bude savršenije od istinitog saznanja. Da li Spinoza ovde želi da sugeriše da postoji nešto iznad ovako opisane istine? Odgovor na to pitanje je odrečan. Ulogu koju intuicija igra u saznanju možemo posmatrati analogno ulozi koju joj Dekart pripisuje u *Praktičnim i jasnim pravilima*. On, naime, kaže da ukoliko zaključujemo deduktivno, od premise *a* do zaključka *c* dolazimo nizom određenih koraka. Takođe, bez upotrebe intuicije, kada sabiramo nekoliko brojeva, ili izvršavamo bilo koju složeniju matematičku operaciju, potrebno je da prođemo kroz čitav postupak, takođe korak po korak. Intuicija, međutim, to obuhvata u jednom koraku. Intuitivno saznanje je, za razliku od uobičajenog,

neposredno. Ova paralela je utoliko prikladnija što i Spinoza stupanj saznanja na kojem prvi put dolazimo do istine opisuje kao razumski. Upotrebom razuma mi uspevamo da steknemo predstavu o tome šta su uzroci naših ideja, uspinjući se korak po korak u tom kompleksnom nizu. Upotrebom intuicije, duh uspeva da sve to zahvati neposredno.

Ovakvo shvatanje saznanja navelo je mnoge interpreatore da Spinozi pripišu saznajni optimizam koji čak prevazilazi i Dekartov saznajni optimizam.¹⁴⁴ Tome u prilog kao da idu i neki stavovi iz druge knjige *Etike*. Navedimo samo dva:

Znanje božanske večne i beskonačne suštine koju svaka ideja sadrži u sebi adekvatno je i savršeno (E2P46).

Ljudski duh ima adekvatno znanje božanske večne i beskonačne suštine (E2P47).

Uostalom, i etički ideal ka kojem čovek treba da teži, *amor Dei intellectualis*, koji Spinoza opisuje u petoj knjizi *Etike*, predstavlja jedan oblik kognitivnog uzdizanja kojim bi se ovakva interpretacija mogla potkrepiti.

Pa ipak, to nije sve što se može reći o Spinozinom shvatanju čoveka i njegovog mesta u svetu. Za pomenuti saznajni optimizam možemo reći da se tek uslovan i izraziti sumnju prema bezrezervnom karakteru takvog opšteg pogleda na Spinozino shvatanje saznanja. Jedna od stvari koje nam mogu pobuditi sumnju u tu interpretaciju je fundamentalno ograničenje broja atributa o kojima Spinoza govori. Izlažući Spinozinu epistemologiju, kao i njegovu metafiziku, govorilo sam, s jedne strane, o

144 Nadler 2008.

mišljenju (i modusima mišljenja, odnosno idejama koje duh formira utoliko ukoliko je jedan takav modus, ili *ens cogitans*) i, s druge strane, o protežnosti (i najznačajnijim nomološkim i mehanicističkim implikacijama načina na koji Spinoza posmatra *ens extensa*). Možemo se pitati i zašto Spinoza govori o samo dva takva atributa, a ne o više njih. Već je istaknut Spinozin stav da ono što ima beskonačni karakter mora imati beskonačno mnogo potencijalnih karakteristika, odnosno atributa. Ali, gde su ti atributi? Kako možemo tvrditi da ih zaista ima beskonačno mnogo? Pošto to ne možemo učiniti na osnovu iskustva ili neke iscrpne klasifikacije, jedini način na koji do takvog zaključka možemo doći je da to mora biti slučaj na osnovu logičke nužnosti. Štaviše, ako se pitamo o dometu Spinozinog optimizma, mogli bismo postaviti pitanje da li će intelektualno uzdizanje, ili oni optimistični stavovi iz postavki E2P46 i E2P47 koje sam naveo na prethodnoj strani, dovesti čoveka do saznanja i tih ostalih atributa. Spinoza o tome ne govori, niti uopšte daje naznake da je tako nešto moguće.

Sada smo suočeni sa različitim pitanjima. Da li ljudsko saznanje nosi suštinski različito obeležje od božanskog i da li, ukoliko je tako, shvatanje sveta *sub speciae aeternitatis* važi samo za ovo drugo, ali ne i za čoveka? Kako ljudski razum koji je suštinski konačan (pa čak i ako je deo beskonačnog razuma) može ikada da shvati Boga. Koliko je ispravno o supstanciji govoriti jedino kao o Bogu – to jest, smatrati da postoji potpuna jednakost između supstancije i Boga, ili govoriti prosto da Spinoza Boga izjednačava sa Prirodom? Šta sve podrazumeva disjunkcija „Bog ili Priroda”? Sva ova pitanja, i još neka koja će iz njih proizaći postavljaju osnovu za istraživanje spinozističkih tendencija koje, ukoliko uspemo da utvrdimo njihovo po-

stojanje kod Spinoze, idu nasuprot fundamentalnim pretpostavkama od kojih većina interpretacija polazi.

Da bismo na ta pitanja odgovorili, moraćemo se okrenuti trećem značajnom aspektu Spinozine filozofije – njegovom razmatranju odnosa duha i tela. Već je uobičajeno Spinozinu filozofiju zvati neutralnim monizmom ili teorijom dvostrukog aspekta. U onome što sledi pokušaću da pokažem zašto prvi naziv nije onoliko prikladan koliko je to drugi. Razlog za to, videćemo, neposredno je povezan sa načinom na koji ćemo odgovoriti na postavljena pitanja.

SPINOZINA FILOZOFIJA DUHA I SPINOZISTIČKI ANTIREALIZAM

3.1. Načelna pitanja

U prethodnom poglavlju razmatrao sam osnovne komponente Spinozine metafizike i teorije saznanja. Kako je i u prvom poglavlju nagovešteno, način na koji ćemo ove vrlo kompleksne, i ponekad nejasne, stavove protumačiti, zavisi pre svega od načina na koji razumemo odnos između tri centralna metafizička pojma – supstancije, atributa i modusa. Videli smo takođe i kako se ovaj odnos shvata u nekim danas mahom prihvaćenim interpretacijama. Kerli, Benet i Dela Roka, razilaze se po mnogim pitanjima, i njihove interpretacije su u mnogome različite. Pa ipak, dve stvari jednako važe za sve njihove interpretacije.

Prvo, svaka od ovih interpretacija pretežno je, premda ne isključivo, istorijska po svom karakteru. Drugim rečima, svaki od ovih autora najpre razmatra šta je smisao Spinozinih stavova u specifičnom istorijskom kontekstu kojem je pripadao. Drugo, Kerlijevoj, Benetovoj i Dela Rokinoj interpretaciji, Spinozine ideje se ispostavljaju, premda istorijski relevantnim, i dalje u velikoj meri neprihvatljivim kao nešto što bismo danas mogli ozbiljno da zastupamo. Na primer, nezavisno od toga da li ćemo se složiti s bilo kojim od tri pomenuta interpretatora, teško da bismo smatrali da Spinozin inkrementalizam (teorija da čak i neorganske tvorevine imaju svest) ili

paralelizam predstavljaju prihvatljive teze. To dalje znači da nam nijedna od tih interpretacija ne pruža dobar razlog da Spinozinu filozofiju posmatramo kao nešto više od vrednog antikviteta u muzeju istorije filozofije.

Čak i ako se složimo da je Spinoza zaista zastupao određeno stanovište, kako nam to, pitaju se ovi interpretatori, može pomoći da rešimo bilo koji filozofski interesantan problem? Ipak, kako Nadler primećuje, „gotovo da nema važnijeg filozofskog problema koji Spinoza ne razmatra na stranicama svoje *Etike*”.¹⁴⁵ To ne znači da je Spinoza u svojoj nameri uspeo, niti da sva rešenja koja je ponudio zaista mogu biti korisna u kontekstu savremene filozofije. Pa ipak, zastupati stav po kojem je *Etika* impresivan ali neupotrebljiv filozofski poduhvat nesumnjivo znači odustati od potencijalno plodnih ideja koje nam i danas mogu poslužiti. Mislim, štaviše, da ne postoji ništa što nas obavezuje da prihvatimo takav ishod. Spinozine stavove možemo učiniti daleko prihvatljivijim ako ih interpretiramo u nešto drukčijem svetlu. Tom zadatku treba pristupiti na sledeći način.

Pre svega, moramo imati u vidu tradiciju jevrejske filozofije i način na koji joj Spinoza pripada bar onoliko koliko pripada tradiciji moderne filozofije. U prvim delovima ovog poglavlja ja ću, stoga, razmotriti pre svega neka Majmonidova stanovišta, ali i stanovišta Kreskasa, Geršonida i Alba. Jevrejska filozofija je vrlo široko područje istraživanja, ali kao jedan od osnova za novu interpretaciju Spinoze (pored tekstualnih, koje sam skicirao u prvom poglavlju), posebno relevantan biće mi način na koji pomenuti filozofi shvataju odnos Boga i njegovih svojstava, odnosno način na

145 Nadler 1999, gl. 1.

koji rešavaju problem božanske jednostavnosti naspram mnoštvenosti atributa koji mu se mogu pripisati. Tvrđiću da se gotovo identičan problem nalazi u osnovi Spinozine filozofije, ovog puta kao odnos supstancije i atributa. To će me voditi do druge važne komponente ovog razmatranja – tekstualnog svedočanstva koje ću navesti u prilog antirealističke interpretacije, pre svega u kontekstu Spinozine filozofije duha, kako sam u prvom poglavlju i naglasio.

Ovo poglavlje biće, dakle, posvećeno pokušaju da se ono što sam tvrdio obrazloži, odnosno demonstrira. Reinterpretacija Spinozinih osnovnih stavova – već je rečeno da će akcenat biti na njegovoj metafizici i, posebno, filozofiji duha – imaće nekoliko stupnjeva. U prvom ću pokušati da pokažem da za tu reinterpretaciju postoji osnov u istorijskom nasleđu koje se ne uzima često kao nešto što ima formativni uticaj na Spinozinu filozofiju. Wolfson je jedan od retkih istoričara filozofije koji je prepoznao i na vrlo detaljan način opisao odnos srednjovekovne jevrejske filozofije i Spinozinih ideja.¹⁴⁶ Pa ipak, kao što ćemo videti, većina interpretatora, premda s poštovanjem gleda na rezultat tih razmatranja, ne misli da nam ona zaista pomažu prilikom interpretacije Spinozine filozofije. Stoga ću pokušati da izdvojim nekoliko ključnih filozofa jevrejske tradicije, i da izložim njihovo mišljenje u pogledu onih stvari koje mi se čine relevantnim za dalje razmatranje. To će nas voditi do drugog koraka razmatranja, u kom ću istaći ću osnovne postavke Spinozine filozofije duha, i pokušati da pokažem zašto se one ipak mogu tumačiti antirealistički. Na kraju ovog poglavlja, razmotriću koje probleme u Spinozinoj filozofiji takvim čitanjem može-

146 Wolfson 1934.

mo uspešno rešiti, odnosno kako možemo preformulisati neke neplauzibilne doktrine koje mu se pripisuju tako da ipak budu prihvatljive i u savremenom kontekstu. Sada prelazim na, pored kartezijanske, drugu veliku liniju uticaja na formiranje i smisao Spinozinih stavova, jevrejsku filozofiju.

3.2. Istorijski kontekst jevrejske filozofije

Pre nego što pređem na razmatranje odnosa između Spinozine filozofije i jevrejskih sholastičara, potrebno je reći nešto o tome kako odrediti jevrejsku filozofiju. Pitanja tipa „Šta je X?“ ponekad sugerišu da se odgovor može dati navođenjem konačnog (i po mogućstvu relativno uskog) skupa karakteristika koje suštinski određuju to X i razdvajaju ga od svega što ne poseduje ove karakteristike. Ova, u osnovi esencijalistička tendencija može biti više ili manje opravdana u zavisnosti od konteksta na koji se odnosi, ali kada je reč o jevrejskoj filozofiji, ona zavodi na pogrešan put. Iako to nije bilo očigledno na samom početku istorijskog izučavanja jevrejske filozofije, danas je to više nego jasno.¹⁴⁷

Pre svega, potrebno je istaći da ne postoji jevrejska filozofija kao nezavisna disciplina koja za svoj predmet izučavanja ima neku posebnu vrstu izrazâ jevrejskog duha koji bi se u potpunosti razlikovali od duhovnih izraza filozofâ i mislilaca nejevrejskog porekla. Tačno je da postoje neke zajedničke teme mnogih filozofa za koje s pravom možemo reći da pripadaju jevrejskoj tradiciji (Majmonid, Albo, Mendelson...), ali to ne znači da ono o čemu su oni govorili ima jedino i isključivo veze sa

147 Videti Frank 1997, str. 1–7.

tom tradicijom. Pored toga, istorija jevrejske filozofije nije u potpunosti, *verbatim*, paralelna istoriji nejevrejske filozofije već je daleko više integrisana sa ovom drugom nego što bi to moglo izgledati. Jedno od relevantnih pitanja jeste i pitanje o trenutku nastajanja svesti o istoriji jevrejske filozofije. Pomalo iznenađujuće, period u kojem se o ovoj tematici počelo ekstenzivno pisati je devetnaesti vek – čitavih nekoliko vekova pošto su napisana najznačajnija dela jevrejske filozofije. S obzirom na to da je jevrejska filozofija razučena oblast, Spinozin odnos prema ovoj tradiciji je kompleksan.

Na koji način najznačajniji jevrejski filozofi kao što su Majmonid, Kreskas, Geršon ili Albo nalaze svoje mesto u Spinozinom filozofskom razvoju? Postoje li pitanja koja su ih sve interesovala i na koja su pokušali da daju manje ili više slične odgovore? U narednom odeljku, usredsrediću se na dva takva pitanja. Prvo, kakav je odnos između Boga i čoveka, tvorca i stvorenog, i drugo, kako se može održati božansko jedinstvo s obzirom na božje karakteristike, odnosno kako treba shvatiti odnos Boga, ukoliko ga posmatramo kao supstanciju, i njegovih atributa. Odgovor na ova dva pitanja pomoći će nam da osvetlimo uticaj jevrejske tradicije na Spinozu, kao i da otkrijemo dokle sežu koreni njegovih, tvrdićemo, antirealističkih uverenja.

U prethodna dva poglavlja skicirao sam osnove Spinozinih ideja delom i zato da bih jevrejskim misliocima mogao da se posvetim takoreći u kontinuitetu, odnosno bez referiranja na Spinozine stavove (osim na onim mestima na kojima to bude neizbežno). Ovakav pristup će nam dopustiti da neposredno uvidimo šta su jevrejski filozofi tvrdili, kako je tekao razvoj njihovih stavova i, tek na kraju, u kom su obliku

našli svoje mesto kod Spinoze. Alternativni put, kojim, na primer, ide Volfson,¹⁴⁸ zateva, naprotiv, stalna poređenja. S druge strane, ima i filozofa koji kao Benet smatraju da istorijsko tumačenje Spinozinih ideja nije najbolja heuristička strategija:

Sigurno ću napraviti neke greške zbog toga što ne pridajem mnogo značaja Spinozinom filozofskom poreklu, ali ću tu cenu platiti radi koristi koja će se uvećati utoliko što ću snage usmeriti na filozofsko ispitivanje samog Spinozinih teksta. U ovakvom poduhvatu ohrabruje me ogromno delo u kojem Volfson Spinozu smešta u podrobno opisano srednjovekovno okruženje: trud i znanje su neverovatni, ali *filozofska* korist je ravna nuli. Ona filozofski interesantna čitanja Spinoze koja možemo naći u Volfsonova dva toma su se sva mogla formulisati i bez ispitivanja srednjovekovne pozadine.¹⁴⁹

U ovom citatu se, prvo, tvrdi da ispitivanje istorijske pozadine Spinozinog učenja nije onoliko relevantno koliko neposredno upoznavanje s njegovim stavovima. Drugo, njime se implicitno daje do znanja da takvo istorijsko istraživanje nekako oduzima ovom drugom, problemskom. I treće, njime se tvrdi da Volfson, uprkos svom impozantnom znanju, Spinozine stavove ne uspeva da dovede u relevantnu vezu s njihovom istorijskom pozadinom. Ovi Benetovi stavovi zahtevaju odgovor.

Kada je reč o prvoj tvrdnji koju Benet iznosi, ne treba izgubiti iz vida da možemo biti zavedeni na pogrešan put ako zanemarimo istorijski aspekt jedne sistematske filozofije. Jasno je da nijedan filozof nije stvarao nezavisno od istorijskofilozofskih okolnosti u kojima su se našli, odnosno nezavisno od konteksta različitih filozofskih

148 Wolfson 1934.

149 Bennett 1984, str. 16.

ideja koje su zastupali njihovi prethodnici ili savremenici. To se odnosi i na one koji su ponekad pisali kao da je to bio slučaj. Spinoza tu nije izuzetak, i utoliko Benet greši kada se isključivo usredsređuje na neposredno bavljenje Spinozinim stavovima. Možda nije uvek neophodno da se iscrpno upoznamo sa svim istorijski relevantnim prethodnicima nekog mislioca, ali je, s druge strane, jasno da ćemo teško sagledati sve značajne implikacije nekog stava ako nemamo u vidu istorijski kontekst u kojem je taj stav formulisan. Utoliko, kada je reč o drugom implicitnom stavu, istorijsko istraživanje ni najmanje ne oduzima problemskom, naprotiv. Benet takođe kao da smatra da je to što je Volfsonov pokušaj bio naizgled neuspešan, dovoljan pokazatelj da tim putem uopšte ne treba ići, što svakako ne sledi. Nasuprot tome, mogli bismo tvrditi da je istorijska perspektiva nužan, premda sama po sebi ne i dovoljan uslov da se pruži filozofski interesantno tumačenje Spinozinih ideja.

Pa ipak, treće, nije sasvim tačno da Volfson ne bi došao do svojih „interesantnih” zapažanja da nije imao u vidu srednjovekovni uticaji na Spinozu. Kako ćemo kasnije videti (odljak 3.9), jedan od najznačajnijih Volfsonovih interpretativnih doprinosa izučavanju Spinoze jeste formulisanje subjektivističke interpretacije odnosa supstancije, atributa i naših saznajnih moći. Pokušaću da pokažem da se ni takvo, a ni antirealističko tumačenje, ne bi moglo razviti da Volfson nije imao u vidu neka važna učenja Majmonida, Kreskasa, i drugih jevrejskih filozofa.

S obzirom na prethodne tri napomene, jasno je da postoji bar inicijalno opravdanje za izlaganje jevrejske filozofije, i to u kontekstu onih pitanja koja smo gore videli. Puno opravdanje za razmatranje koje će uslediti može jedino biti uspešna interpretacija Spinozinih ideja, koja bi bila u direktnoj vezi sa razmatranim istorijski

relevantnim prethodnicima. Stoga se sada okrećem prvom koraku u tom poduhvatu – izlaganju Majmonidove filozofije.

3.3. Majmonid i njegov ezoterizam

Najkoncizniji opis Majmonidove filozofije možemo dati povlačeći paralelu sa srednjovekovnim filozofima u čije vreme je živeo – Bonaventurom, Tomom Akvinskim i drugima. Kao što su ovi drugi imali ambiciju da kroz filozofsku apstrakciju i racionalna razmatranja povežu filozofske istine Aristotelove filozofije sa „otkrivenim istinama” *Biblije* i drugih svetih spisa, tako je Majmonid želeo da istine judaizma poveže sa filozofskim istinama.¹⁵⁰ On je smatrao da je u filozofiji potrebno izmiriti ono što nam se čini kao istina stečena racionalnim istraživanjem sa onim što je propovedao tradicionalni judaizam.¹⁵¹ Njegov *Vodič za one koji sumnjaju*¹⁵² predstavlja pokušaj da se izvede jedan ovakav poduhvat. Možemo se pitati ko su oni koje Majmonid smatra zalutalima. To su oni koji poznajući svete spise, kao i filozofiju, uviđaju nesaglasnost između ta dva, ali ne i način kako da se ovaj jaz premosti.

Majmonid je verovao da i filozofi i teolozi žele da dođu do istine. Međutim, istine jednih i istine drugih ne moraju se poklapati. Razlog za to leži više u načinu na koji su iskazane, a u manjoj meri u sadržaju na koji se odnose. Malobrojni koji su upućeni uviđaju da ovakva situacija ne može odražavati potpun sistem znanja.

150 Za razliku od Tome, Bonaventure i drugih, Majmonid nije video Aristotela kao isključivi i nepogrešivi filozofski uzor.

151 Frank 1997, Seeskin 2009, Stroumsa 2009.

152 Maimonides 2000.

Štaviše, protivrečnost koja naizgled postoji između ove dve istine javlja se onda kada pokušamo da na objavljenu reč primenimo standarde prirodne nauke, kojima podleže i istina filozofa.

U toku razmatranja problema svetih spisa kojim pokušava da ukloni ovakvu nesaglasnost, Majmonid se osvrće na pitanja u vezi sa božanskim stvaranjem, ali i na problem božanskih atributa i božanske suštine, epistemološka pitanja o Bogu, kao i na pitanja o materijalnom karakteru božanskog bića. Sva ova pitanja su vrlo bliska onim pitanjima koja su i moderni filozofi postavljali, ali su pogotovo važna i za neke od centralnih odeljaka Spinozine filozofije. Odgovori koje je Majmonid ponudio ne samo da su našli svoje mesto u jevrejskoj filozofiji već su postali polazište za buduće generacije jevrejskih filozofa, kao što su Geršon, Albo, Kreskas, pa i Spinoza.

Međutim, te odgovore nije uvek lako razumeti. „Interpretacija Majmonidovog *Vodiča* u mnogome zavisi od načina na koji mu pristupimo”, kaže Krajsel.¹⁵³ Prvi mogući pristup Majmonidu govori nam da je on filozof aristotelovske tradicije, i da njegove tvrdnje treba da posmatramo kroz prizmu Aristotelovih tvrdnji. Ako krenemo tim putem, pripisaćemo Majmonidu stavove kao što su: „Bog je prvi uzrok sveta koji je večan”; „Bog se ne upliće u prirodni poredak, niti je u bilo kom trenutku došlo do neposrednog kontakta između Boga i čoveka”; „Bog nema direktnu želju da se dogode čuda opisana u Bibliji”.

Drugi pristup zahteva da zanemarimo aristotelovsku filozofsku perspektivu (pogotovo shvatanja arapskih aristotelovaca kao što su Avicena ili Averoes).¹⁵⁴ Ako

153 Kreisel 1997, str. 198.

154 Kreisel 1997, str. 200.

idemo tom linijom, i dalje možemo Majmonidu da pripišemo ograničavanje božanske aktivnosti na ono što se događa u okviru prirodnog poretka. Pa ipak, premda je prirodni poredak zapravo glavni izraz božanske mudrosti, to ne znači da se sve što Bog čini *mora* događati u tim okvirima. Razilaženje sa aristotelovcima ovde postaje jasno ukoliko Majmonida interpretiramo kao da tvrdi da je svet stvoren *ex nihilo*.¹⁵⁵

Sada se s pravom možemo pitati kakav povod imamo za dva ovako različita tumačenja jednog istog teksta (aristotelovsko i nearistotelovsko). Nije li naprosto reč o tome da je jedna interpretacija ispravna a druga pogrešna? Mada može biti tačno, to nam i dalje ne pokazuje zašto je jedan isti korpus tvrđenja uopšte podložan međusobno protivrečnim tumačenjima. Odgovor na ovo pitanje leži, pre svega, u načinu na koji je Majmonid pisao svoj *Vodič*, vodeći računa, s jedne strane, o površinskom značenju teksta i o, s druge strane, dubljoj poruci koju je nameravao da prenese „odabranima”. Ovakvim tumačenjem povlači se, zapravo, razlika između ezoteričnog i egzoteričnog u njegovim spisima.

Na ovom mestu neophodno je da kažemo nešto o poreklu i smislu ezoterizma i ezoteričnog postupka koji se često pripisuje Majmonidu.¹⁵⁶ U kolokvijalnom govoru termin „ezoterično” obično upotrebljavamo za nešto što nam je nejasno ili opskurno. Ova upotreba nije pogrešna, ali je nepotpuna. Određena učenja zvaćemo ezoteričnim ukoliko su namenjena specifičnoj publici, a zatvorena za sve ostale. Jedno od prvih ezoteričnih učenja sigurno je pitagorejsko. Pitagorejci su, verovatno po ugledu na

155 Maimonides 2000, I, §44.

156 Iako to može delovati kao nepotrebna digresija, to je preduslov da uopšte kažemo nešto o Majmonidovim rešenjima navedenih problema.

orfički kult, imali striktna pravila kojih su morali da se pridržavaju svi pripadnici pitagorejskog bratstva. Jedno od osnovnih pravila, pored uobičajenih ceremonijalnih (koja vrsta hrane sme da se jede, itd.), jeste zabrana širenja tajnog učenja. Kršenje te zabrane kažnjavano je čak i smrću,¹⁵⁷ što samo pokazuje koliko je bilo važno sačuvati ezoterična učenja. Naravno, iza potrebe za sakrivanjem bilo koje doktrine mogu stajati različite namere. Nije svako vreme podjednako naklonjeno nekom učenju. U srednjem veku, tokom dominacije jednog specifičnog čitanja jevrejskih svetih spisa, određenim autorima bilo je od najveće važnosti da svoje prave stavove sakriju od domašaja zvanične crkve ili neupućenih pojedinaca. Ezoteričnost se tada sastojala u sakrivanju poruke koju autor želi da prenese iza mišljenja koja su uvrežena i koja će, ako takav spis dopadne u ruke onome kome nije namenjen, izgledati kao nesporna. Autor je prave namere mogao sakriti na različite načine i filozofi jevrejske tradicije uglavnom su tako i prenosili ono što su smatrali najdubljim tajnama i pravim porukama Talmuda i Tore.

Po Majmonidovom mišljenju, postoji nekoliko razloga za pribegavanje ezoteričnom učenju. Najvažniji među njima proističe iz činjenice da i Talmud i Tora imaju vrlo veliki praktičan značaj. Zadatak ta dva spisa je da propišu, u opštim crtama, način života i svakodnevne praktične rituale koji najvećem broju ljudi, neupućenima, daju jednostavna uputstva koja se lako mogu slediti, držeći ih na okupu kao zajednicu. Sledenje ovih pravila, koje je sam Bog saopštio prorocima, od suštinske je važnosti za opstanak, odnosno održanje jevrejske zajednice. Ako bi neupućeni, mislio je

157 Kirk i Raven 1957, str. 219–227.

Majmonid, počeli da preispituju ova pravila, zajednica bi se raspala. Pa ipak, ovo je samo praktična strana problema. Ovakav Majmonidov stav znači, pre svega, da nešto fundamentalno nije u redu sa svakodnevnim tumačenjima sadržaja Talmuda i Tore.

Majmonid je imao ambiciju da istinu svetih spisa dovede u vezu sa filozofskim istinama. Talmud je knjiga koja se sastoji iz više slojeva i površinski sloj je onaj koji je namenjen neobrazovanoj većini. Međutim, oni koji su obrazovani vide da ta površinska dimenzija svetih spisa ne odgovara onome što im razum govori. Oni se nalaze u čudu, zbunjeni, i za njih Majmonid piše svoj vodič. On pokušava da odgonetne dublji, pravi nivo Talmuda i da ga iznese na videlo vrlo ograničenoj grupi upućenih. Ezoterizam kod Majmonida bi, tako, predstavljao pokušaj da se iznese prava istina o Bogu i njegovom odnosu prema svetu, a da se ne naruši ustanovljeni i važeći praktični poredak. Ovakvo čitanje u svojim radikalnijim oblicima navodi na zaključak da je Majmonid bio prikriveni jeretik i da je dodatni, egoistični razlog za skrivanje iza površinskog sloja govora ležao u njegovom pokušaju da se zaštiti od odmazde jevrejske zajednice.¹⁵⁸

Kad ovo uzmemo u obzir, mogli bismo možda reći da je Majmonid iza onoga što je eksplicitno napisao u vodiču, podrazumevao čitav sloj značenja koji nije mogao niko da odgonetne sem onih koji su eksplicitno bili deo poverljivog kruga upućenih. Međutim, čak i da je to bio slučaj, Majmonid je sigurno odabrao neuobičajen način da bude ezoteričan. Ezoterična učenja se, naime, izvorno nisu zapisivala. Ograničena dostupnost jednog sistema učenja zahteva ne pismeno već usmeno prenošenje onima,

158 Videti Fox 1990. Treba napomenuti da je do odmazde ipak došlo i da je, tridesetak godina nakon Majmonidove smrti, njegovo delo javno spaljeno.

i samo onima, koji datu poruku treba da čuju. U istom duhu se razmišljalo i u ranim godinama hrišćanstva i judaizma. Vrlo eksplicitni kanoni za prenošenje skrivenih doktrina nalažu čak i to koliki broj učenika sme da čuje određenu ideju. Budući da se po tim kanonima ne predviđaju više od tri slušaoca, a za neke doktrine (recimo o stvaranju sveta) pretpostavlja se prisustvo samo jednog „upućenog”, Majmonidova odluka da svoje skrivene stavove zapiše izgleda kao kontradiktorna pojmu skrivenog učenja. Rani ezoteristi bi smatrali da Majmonid izneverava njihov način prenošenja tajni, čineći ih dostupnim svima.

Zapisivanje materijal čini podložnim preispitivanju, kritici i tumačenju. Ako je i postojala neka pretenzija na tajnost, u vekovima posle Majmonida, i preko kritika njegovih neposrednih poruka, suština njegovih ideja bila je, u izvesnoj meri, odgo- netnuta. Nije, stoga, neobično što postoje i sumnje u ezoteričnost Majmonidovih spi- sa. Te sumnje se relativno brzo mogu ukloniti ako imamo u vidu Majmonidove reči iz predgovora za *Vodič*:

Stoga ne traži ovde od mene ništa osim osnova. Ni te osnove u ovoj raspravi nisu raspoređene po redu, niti su doterane, već svakojako i pomešane s drugim stvarima koje želimo da razjasnimo. Jer moj cilj je da se istine sagledaju na tren i da potom opet budu prikrivene.¹⁵⁹

Potreba da se istine samo na trenutak učine pristupačnim direktno navodi na zaključak da je Majmonid skrivao svoje prave poruke. Sam *Vodič* sadrži određene protivrečnosti, i prema interpretatorima kao što su Štraus (Leo Strauss) i mnogi nje- govovi sledbenici, upravo je u protivrečnostima ključ za razumevanje pravog Majmo-

159 Maimonides 2000, I, Uvod.

nidovog učenja.¹⁶⁰ Štraus je izneo hermeneutičko načelo, po kojem treba da tražimo one kontradikcije koje se najređe javljaju jer su, usled svoje skrivenosti, utoliko značajnije. Međutim, problem u kriterijumu na osnovu kojeg će interpretator napraviti odabir tumačenja leži i u činjenici da se Majmonidu često pripisuju stavovi koje sam interpretator usvaja iz nezavisnih razloga. Ključ za razlikovanje ezoteričnog i egzoteričnog kod Majmonida leži u ideji da je on, pišući svoj *Vodič*, prave poruke hteo da sakrije iza eksplicitnih tvrdnji, te da se te namere mogu otkriti ako se služimo nekim njegovim napomenama i sugestijama. Uz ovakvu pretpostavku, nije teško uvideti prostor da Majmonidu pripišemo nešto što je nama samima blisko, a da potkrepljenje za to nalazimo u navodnim sugestijama i tragovima koje je on ostavio. Imajući to u vidu, možemo parafrazirati Fihtea i reći da se pristup Majmonidu često birao s obzirom na to kakva su bila filozofska stanovišta i ambicije onih koji su ga tumačili.

Pa ipak, od striktno interpretacije Majmonidovih odgovora ovde je važnije osvrnuti se na pitanja koja je on postavljao i uvideti da li su to ista ona pitanja na koja je i Spinoza pokušavao da odgovori. Smatram da je heuristički plodnije Majmonidu pristupati nezavisno od učestalosti javljanja kontradikcija u samom spisu. Razlog za to je, pre svega, u našem stavu da iz navedene Majmonidove tvrdnje (str. 115) ne možemo jasno zaključiti da je način da saznamo skrivenu istinu Talmuda prebrojavanje protivrečnih stavova i pronalaženje onog koji se najranije ili najređe javlja.¹⁶¹

160 Videti, na primer, Strauss 1952.

161 Na primer, ako Majmonid tvrdi na nekoliko mesta x , ali samo na jednom $ne-x$, onda bismo, sledeći Štrausovu ideju, rekli da je Majmonid zaista zastupao $ne-x$.

Umesto toga, ja ću zauzeti poziciju hermeneutičkog „minimuma”,¹⁶² prema kojem između dva protivrečna stava, za autentičan Majmonidov stav treba smatrati onaj koji je detaljnije izložen i iscrpnije branjen. Hermeneutički minimum, zapravo, označava pristup samo nekim specifičnim odgovorima na jedan broj najrelevantnijih problema. Takvim pristupom, naravno, uzimam u obzir i odgovore koje su na ista pitanja davali drugi filozofi jevrejske tradicije koji su bili pod velikim uticajem Majmonida, a o kojima će biti više reči nešto kasnije. Pored toga, već pomenute nesaglasnosti koje postoje između tradicionalnog i Majmonidovog pristupa prenošenju ezoteričnih učenja sugerišu da nije neophodno tražiti skrivene ključeve za odgonetanje teksta već, koristeći se samim tekstom, pronaći jednu celovitu i doslednu filozofsku poziciju.

Još jedan osnov za ovakav pristup dobijamo kad uvidimo da u tekstu nećemo lako pronaći jednostavne protivrečne sudove tipa: „x je y” i „x nije y”, već se susrećemo sa vrlo kompleksnim idejama i tumačenjima. Kod Majmonida ćemo, tako, naći eksplicitno prihvatanje Talmuda u pogledu doktrina koje opisuju odnos Boga i čoveka, njihovu međusobnu komunikaciju (Bog Mojsiju predaje deset zapovesti, deset pošasti koje su poslate na Egipat, priča o Jovu, itd.). Takođe nailazimo i na specifičnu interpretaciju ove doktrine. Pa ipak, detaljno ulaženje u ova razmatranja pravilo bi preveliku digresiju s obzirom na cilj razmatranja Majmonidovih učenja u ovom radu, a to je veza njegovih ideja sa Spinozinim stavovima. Nama je posao utoliko jednostavniji, što posmatramo jednu specifičnu filozofsku nit koja nas vodi od Majmonida i njegovih kritičara i interpretatora do Spinoze. Ti alternativni stavovi doći će i do

162 Ovo gledište nazivam „minimumom”, jer usvaja najmanji mogući broj dodatnih pretpostavki o Majmonidovom tekstu.

Spinoze i u određenom obliku postati značajan faktor koji je uticao na formiranje njegove filozofije. Utoliko je za nas neophodno da se usredsredimo na suštinske odlike samih problema kojima se Majmonid bavio, i da to učinimo s obzirom na ono što će nam kod Spinoze biti relevantno (a što smo i u uvodu označili kao problem statusa supstancije, atributa, modusa i njihovih međusobnih odnosa kao stubova Spinozinog sistema).

Upravo zbog specifičnih Majmonidovih stavova i njihovih obrazloženja, *Vodič* je bio uvažavan kao jedno od najznačajnijih dela jevrejske filozofije. Kao takvog su ga doživljavala i tri značajna jevrejska filozofa kojima ćemo se pozabaviti nešto kasnije, Geršon, Kreskas i Albo, i kao takav je došao i do Spinoze. Kao takvog ćemo ga i mi sada postaviti u, za nas, relevantan kontekst.

3.4. Božanska suština i božanska jednostavnost

Dva osnovna problema koja, s obzirom na ono što je za nas relevantno, treba izdvojiti iz *Vodiča* jesu problem božanske jedinstvenosti i problem odnosa tvorca i stvorenog. Ta dva problema i sam Majmonid smatra jednom od najvažnijih prepreka pomirenju filozofske i religiozne istine, a ti problemi predstavljaju jezgro oko čijeg rešenja će i Spinoza izgraditi svoju metafiziku. Počnimo od prve.

Božanska suština je nepojmljiva. Njena nepojmljivost sugerše savršenstvo, a savršenstvo implicira apsolutnu jednostavnost i jedinstvo. I na ovom mestu možemo uvideti da se Majmonid razilazi od Aristotela utoliko što nije spreman da na Boga primeni bilo kakva razmatranja kvaliteta, kvantiteta ili relacije (sve ono što obično primenjujemo na materijalne predmete). Umesto da osobine koje se obično pripisu-

ju Bogu shvatimo kao crte karaktera (što činimo u slučaju ljudi), potrebno je da ih shvatimo kao osobine delanja. Na primer, ako Bogu pripisujemo milosrđe, onda to treba da shvatimo kao božansku aktivnost koju bismo u našem svakodnevnom okviru obično asocijali sa milosrđem. U istom smislu treba shvatiti i božanske osobine: moć, znanje, volju i egzistenciju.¹⁶³ Njih, naime, ne smemo shvatiti kao posebne crte karaktera koje odlikuju božansko biće i na osnovu kojih će Bog, recimo, stvoriti svet, ili dati oprost. To možemo videti i u sledećem citatu, gde božansku aktivnost Majmonid shvata u smislu moći da se nešto učini:

On ima moć da stvori ono što stvara, ima volju da učini postojećim ono što postoji onako kako je On to učinio postojećim, i On ima znanje o onome što je učinio postojećim. Dakle, jasno ti je da se ni ta svojstva ne pripisuju s obzirom na Njegovu suštinu već s obzirom na tvorevine. Stoga mi [...] ne kažemo da u Njemu postoji nešto Njemu pridodato po čemu bi On posedovao moć, ili neka druga odlika po kojoj poseduje volju, treća odlika po kojoj zna svoje tvorevine..., već kažemo da je njegova suština jedinstvena, jednostavna, da joj ni na koji način ništa nije pridodato.¹⁶⁴

Iako ova slika može delovati jednoznačno, Majmonid dalje u *Vodiču* iznosi neka shvatanja koja kao da su u suprotnosti sa onim što je ranije govorio. Sada možemo uvesti i drugo pitanje, odnos tvorca i stvorenog. Tako, na primer, u I, 72 on kaže da odnos između Boga i sveta odgovara odnosu između razuma i organizma koji ga

163 Ovde je neophodno naglasiti da za Majmonida, kao i za mnoge druge filozofe tog vremena, postojanje nesumnjivo spada u skup božanskih svojstava.

164 Maimonides 2000, I, 53.

pokreće. Ipak, Majmonid i pored toga ne odustaje od potpunog odvajanja Boga i njegove kreacije – sveta. Koristeći vrlo upečatljivo poređenje, on kaže da između zrna peska i najudaljenije sfere univerzuma postoji više sličnosti nego između čoveka i Boga. Na ovom mestu kao da se nalazimo pred izborom između dve mogućnosti: ili ćemo reći da u osnovi ove dve teško pomirljive tvrdnje leži ezoterična teorija o načinu božanske egzistencije koja nam izmiče ako „naivno” čitamo samo ono što Majmonid piše. Ili, možemo reći da je napetost koja postoji između ovih stavova rezultat različitih filozofskih uticaja koje je Majmonid usvojio i pokušao da uklopi u jedinstvenu i harmoničnu viziju. Naravno, mogli bismo pronaći i način da ova dva stava pomirimo tako što ćemo eksplicitne stavove u kojima Majmonid brani božansku odvojenost od sveta koji je stvorio uzeti kao polazište. Dalje, sliku božanskog odnosa prema tom svetu kao razuma prema organizmu možemo shvatiti samo u alegoričnom i vrlo ograničenom smislu – usredsređujući se samo na aktivnost intelekta kao na ključnu za pokretanje organizma. U ovom slučaju, Majmonida možemo dosledno interpretirati, a paralela je jasna: kao što, recimo, u ovom trenutku odlučujem da pomeram ruke, i ruke se pomeraju, tako Bog izvodi neku aktivnost u skladu sa sopstvenom voljom. Utoliko, kao što je moj intelekt, preko volje, gospodar mog tela i onoga što ono čini, tako Bog upravlja dešavanjima u svetu kojim gospodari.

U skladu sa ovakvim shvatanjem odnosa tvorca i stvorenog, Majmonid usvaja stav o kreaciji sveta *ex nihilo*, što je svakako jedna od osnovnih razlika između njega i Aristotela. Šta Majmonid podrazumeva pod tezom da Bog stvara svet ni iz čega i koje razloge ima da to učini? Pre svega, taj razlog za svoj osnov ima problem materije. Svakome je očigledno da je svet materijalnog karaktera, da se u njemu nalaze

materijalni predmeti. Ako je Bog stvorio takav svet, zar ne mora i sâm Bog da bude na neki način materijalan? Pretpostavka ovakvog rasuđivanja je da između tvorca i stvorenog mora da postoji nekakav kontinuitet. Ta pretpostavka je zapravo korolar standardnog stanovišta tadašnje filozofije da uzrok i posledica moraju pripadati istoj vrsti stvari (istoj klasi entitetâ), i da među njima mora postojati nekakav sklad.¹⁶⁵ Po Majmonidu, odnos Boga i stvorenog sveta nije takav. Nekoliko primera koje Majmonid navodi da bi pojasnio svoju tvrdnju dovoljno govore o čvrstini ovog njegovog uverenja. Po njemu, kao što smo gore videli, između Boga i ostalih stvari ne postoji ništa zajedničko. Slažući se sa Aristotelom, on smatra da svaki odnos implicira neki stepen povezanosti: ako je x otac y -u, onda je y sin x -u.¹⁶⁶ Između Boga i stvorenih stvari takva veza ne postoji jer Bog i stvorene stvari nemaju ništa zajedničko.

Nije, dakle, reč o tome da su naša dobrota ili mudrost nemerljivo manje od božanskih već o tome da koristeći iste reči da ove osobine pripišemo nama i Bogu, pravimo ekvivokaciju. To što je svet materijalan ne implicira da i Bog mora biti materijalan. Greške koje pravimo pretpostavljajući tako nešto proizvod su naše ograničene moći saznanja. Bilo kakva karakterizacija Boga je zapravo nemoguća i najviše čemu se možemo nadati je da ćemo doći do toga *da* Bog postoji, ali ne i *šta* on jeste.

Karakterizacija stvaranja je utoliko teža jer ne znamo ništa o biću kome pripišemo kreaciju. Ako je naša moć saznanja ograničena, onda na osnovu postojećeg

165 Taj stav, videli smo, nije ni Dekart napustio i, u trećoj meditaciji, on se njime služi kao jednim od ključnih koraka za dokazivanje božanske egzistencije.

166 Aristotel 1970, *Kategorije* VII.

stanja stvari ne možemo donositi zaključke o tome kako je do tog stanja došlo.¹⁶⁷ Kako onda doći do nekog definitivnog odgovora? Majmonidova strategija je *via negativa*: pobijanje postojećih rešenja kao što su plotinovska emanacija ili shvatanje da Bog stvara svet od postojećeg materijala, kao što vajar stvara iz gline.¹⁶⁸ Sva ova stanovišta neuspešna su jer pretpostavljaju bar neki stepen sličnosti između tvorca i tvorevine. Ta pretpostavka je neopravdana pre svega stoga što nas Bog, za razliku od stvorenih stvari, sazajno nadilazi i potpuno je nesamerljiv sa nama. Beskonačnost božanskog bića, njegova suština, pa i njegov pravi karakter nama su principijelno nedostupni. Upravo zato Majmonid primenjuje metod *via negativa* i kada je reč o shvatanju božanskih atributa. Bog ostaje jedinstven i pored različitih svojstava koja mu se pripisuju utoliko što se ona uvek formulišu samo kao negativna.

Slédeći ovaj pristup, i kada je reč o problemu stvaranja i kada je reč o problemu karaktera božanskih atributa, Majmonidova pozicija je gotovo oprečna standardnim čitanjima Spinozinog učenja. Tako, na primer, Spinoza smatra da se svet jedino može razumeti preko onoga što ga uzrokuje. Kako je to Bog, preko shvatanja Boga potrebno je razumeti ono što je on sam stvorio. S obzirom na to da je Bog imanentni uzrok sveta (E1P18), razdvajanje koje je Majmonid načinio vodilo bi u apsurd. Na ovom mestu je, ipak, prerano ulaziti u detalje Spinozine pozicije, koja je kompleksnija nego što se ponekad čini. I oni koji tumače Spinozin odnos sa Majmonidom primećuju da bi se, već s obzirom na to da li usvajamo pomenutu razliku između ezoteričnog i egzoteričnog u Majmonidovom tekstu, on mogao shvatiti i kao njegov prethodnik,

167 Maimonides 2000, II, 17.

168 Seeskin 2003, str. 117.

a ne (samo) kao njegov protivnik.¹⁶⁹ Mi ćemo utoliko u nastavku videti da je upravo Majmonidovo insistiranje na saznajnoj ograničenosti ljudskih bića jedna od ključnih niti koja se provlači i ima ključni uticaj na Spinozu.

Pitanje božanskih atributa je posle Majmonida dodatno problematizovano. Težina ovog problema ne treba da čudi kad imamo u vidu da je on u mnogo čemu modifikovan aristotelovski problem odnosa supstancije i njenih akcidencija. Dok aristotelovski problem u svom izvornom obliku predstavlja jedno od osnovnih metafizičkih pitanja, problem atributa ima i teološke implikacije. Nešto kasnije ćemo videti da je Spinozin odgovor na ovo pitanje označio i raskid sa jevrejskom zajednicom kojoj je pripadao ali i da je, u isto vreme, zadržao neka ključna zapažanja filozofa te tradicije.

Međutim, dok je Spinoza u sukob sa prethodnicima ušao svesno, ne osećajući bilo kakvo opterećenje rabinističkom tradicijom, srednjovekovni jevrejski filozofi, kao i filozofi katoličkih redova (Toma Akvinski, Duns, i mnogi drugi), osećali su teorijsku i praktičnu obavezu da svoje filozofske sisteme dovedu u sklad sa svetim spisima. Pitanje o Bogu i njegovim atributima, tako, nosi dodatna ograničenja, jer je svaki odgovor na to pitanje ne samo filozofski već *ipso facto* i teološki. Imajući ovo u vidu, moramo reći sasvim jasno: iako odgovor na neko pitanje može imati implikacije u nekoliko različitih domena, to ne znači da mu se ne može prići samo iz jednog od njih. Konkretno, iako jevrejske filozofe njihova vera u objavljenu reč ograničava na samo neke od mnogih mogućih odgovora na pitanje o odnosu Boga i njegovih atributa, oni Boga i dalje mogu razmatrati isključivo sa filozofske strane, to jest tako

169 Seeskin 2003, str. 119.

da njihova teološka shvatanja ne utiču na njihove filozofske ideje. Svestan specifično filozofske težine tog problema, Majmonid mu je prvi pristupio iz dva distinktno filozofska ugla – logičkog i epistemološkog. Pošto smo pokazali kako Majmonid odgovora na dva gorenavedena pitanja, sada možemo eksplicirati filozofske aspekte njegovih ideja.

Prvi, logički aspekt, tiče se toga da li se pojam Boga odnosi na jedinstven entitet. Ako tvrdimo da Bog ima određena svojstva, da li ga to čini višestrukim? Po Majmonidu, to bi moralo biti slučaj i zato se pripisivanje atributa ne može učiniti po principu aristotelovske predikacije. Ako, na primer, predičiramo belinu nekoj površini, mi nju time određujemo na neki konkretan način, što znači da je bez tog određenja pojam površine nepotpun (nepotpuno definisan). Drugim rečima, ukoliko sam rekao sve o nekoj površini, a izostavio činjenicu da je bele boje, ja nisam o njoj rekao sve što se može reći. Čak i ako je ovakav primer sporan utoliko što je belina površine možda njena kontingentna karakteristika,¹⁷⁰ Majmonid smatra da je dovoljno jasno šta time ističe jer, na kraju, u Bogu nema ničeg kontingentnog.

Stoga, prelazeći na epistemološku ravan, možemo reći da ako pretpostavljamo da Bogu treba pripisati karakteristike kao što su mudrost ili dobrota, time zapravo dodajemo nešto čega ranije nije bilo, a to dovodi u pitanje našu predstavu o Bogu kao jednom i jedinstvenom. Drugim rečima, ništa što kažemo o Bogu, i ništa što mu pripišemo, ne sme biti u vezi sa njegovom esencijom. Pojam jedinstvenosti i jednostavnosti Boga može se očuvati jedino na taj način. I ovde Majmonid podrazumeva

170 Ukoliko sledimo Kvajna, obojenost svakako nije kontingentna za površinu (Quine 1953). Kontingentnost se sastoji u tome koje je boje neka površina.

da nesavršeni kakvi smo o božanskoj suštini možemo govoriti samo negativno – sva određenja ovog pojma su tu da bi nam pokazala šta Bog nije.¹⁷¹

Jedna od osnovnih Majmonidovih ideja jeste da su ljudi inherentno nesavršeni. Ova nesavršenost se možda najjasnije ispoljava u ograničenim mogućnostima saznavanja. Oslanjajući se na ovu, kao i na ideju o nepostojanju bilo kakve samerljivosti između Boga i čoveka, Majmonid smatra da je nemogućnost saznavanja božanske suštine osnovna prepreka davanju pozitivnih sudova o njoj. Dakle, ne suočavamo se samo sa pojmovnom već i sa epistemičkom neadekvatnošću. Mada se primerima možemo približiti tome šta Bog nije, ipak nećemo biti pozitivno bliži saznavanju njegove suštine. To, međutim, još ne znači da će božanski atributi biti formulisani isključivo negativno. Čak i ako kažemo da je Bog mudar, to nam neće otkriti bilo šta pozitivno o Bogu već će samo učiniti da je neprikladno pripisivati mu neznanje.

3.5. Majmonidovo nasleđe – Geršonid, Kreskas, Albo

Majmonidovo shvatanje atributa naišlo je na oštru kritiku Geršonida. On je, naime, verovao da je Majmonid pogrešio kada je pretpostavio da nam je božanska suština *sine qualificatio* nepoznata. Prvi aspekt ove greške je *de facto* negiranje velikog dela tada prihvaćenih teoloških shvatanja koja na pozitivan način daju opise savršenog. Drugi aspekt ove greške, i onaj koji nas ovde više interesuje, jeste filozofski. Za razliku od Majmonida, koji smatra da kada govorimo o božanskoj, odnosno ljudskoj, mudrosti nužno koristimo termine sa istim značenjem (i utoliko tako nešto

171 Videti *Vodič*, I, 58. Videti takođe i Dobbs-Weinstein 2003, str. 128–137.

i ne smemo činiti), po Geršonidu to nije slučaj. Značenje termina koje koristimo pripisujući odgovarajuće atribute Bogu nema potpuno isto značenje koje isti termini imaju kada ih koristimo za ljudske osobine. Da je u pitanju potpuna ekvivokacija, tvrdi Geršonid, ne bismo imali nikakvo pravo da Bogu pripisujemo atribute koje mu *de facto* pripisujemo.¹⁷²

Način da rešimo ovaj problem, povezan sa logičkom stranom pitanja o božanskim atributima, jeste da razlikujemo način na koji atributi pripadaju čoveku od načina na koji verujemo da pripadaju Bogu. Na ovom mestu, Geršonid uvodi podelu načina na koje se atributi mogu pripisivati. Dok ljudima predcirkamo atribute na osnovu posterioriteta (egzistencije), u drugom slučaju to činimo predcirkajući ih Bogu po prioritetu (esenciji). Drugim rečima, ja ne mogu unapred reći koje karakteristike ima neka osoba *x*. Ona prvo mora biti rođena i živeti da bi imala neke odlike koje joj se ispravno mogu pripisati. S druge strane, već iz samog pojma Boga trebalo bi da sledi skup svojstava koje Bog mora imati.

Ovakva podela ne bi trebalo da nam bude neintuitivna, čak iako danas ne bismo upotrebljavali nazive koje Geršonid upotrebljava. Atributi koji čoveku pripadaju po posterioritetu, pripadaju mu zapravo kao akcidencije. Ako kažemo da je neki čovek mudar ili dobar, mi to govorimo na osnovu toga što ga poznajemo, što smo imali kontakt s njim, što smo imali prilike da budemo svedoci njegovih postupaka. To predstavlja upravo one instance mogućih vrsta odnosa supstancije i atributa (ili subjekta i predikata, ako govorimo o iskazima), za koje Volfson primećuje da su bili

172 Gershom 1984.

neprihvatljivi u srednjem veku – akcidentalni kvaliteti, delovanja i eksterne relacije.¹⁷³ Osim što zahteva našu upoznatost sa savršenim bićem, ova vrsta predikacije bi to biće učinila kompleksnim, a atribute tog bića kontingentnim, što ne bi prihvatilo gotovo nijedan od tadašnjih jevrejskih teologa.

Geršonid je, za razliku od Majmonida, prihvatio mogućnost pozitivne predikacije (po prioritetu).¹⁷⁴ Tako, pripisujući Bogu mudrost, ne govorimo o nečemu različitom od božanske suštine – božanska mudrost deo je božanske suštine. Ovakvo razdvajanje načina predicanja omogućilo je Geršonidu da sačuva osnovne božanske karakteristike – jednostavnost i jedinstvenost. Odbacujući Majmonidovo shvatanje o ekvivoknoj upotrebi značenja terminâ, Geršonid je verovao da postoji analogija između predicanja atributa Bogu i predicanja određenih svojstava čoveku. Sad bi se moglo postaviti pitanje: Kako onda zadržati shvatanje, koje je Majmonidu bilo jedno od najvažnijih, da između Boga i sveta ne postoji nikakav kontakt? Da bi se u potpunosti razumele implikacije Geršonidovih ideja, potrebno je razdvojiti njegove i Majmonidove tvrdnje na pojedinačne iskaze. Počnimo od onoga što je Majmonid želeo da odbaci:

1m: Ako između božanskih i ljudskih atributa postoji analogan smisao, onda dva entiteta koje oni opisuju moraju pripadati istoj vrsti.

2m: Između entiteta iste vrste mora postojati nekakav odnos.

3m: Između božanskih i ljudskih atributa postoji izvesna analogija (uporedivost).

173 Nadler 1999, str. 143.

174 Nadler 1999, str. 150–151.

4m (1-3): Između Boga i čoveka mora postojati nekakav odnos.

5m: Ako je Bog jednostavan i jedinstven onda on ne sme pripadati istoj vrsti kojoj pripada bilo koje drugo biće.

6m (2, 4, 5): Bog nije jednostavan i jedinstven.

Na osnovu onoga što je o Majmonidu već rečeno, jasno je da, ako hoće da odbaci 6m, on mora odbaciti premisu 3m, što i čini. Pogledajmo sada strukturu Geršonidovog shvatanja¹⁷⁵:

1g: Analogija između božanskih i ljudskih atributa ne implicira istovrsnost entiteta koji pod njih potpadaju.

2g: Postoje „subjekat–predikat” iskazi koji ne impliciraju dualizam supstancije i atributa.

3g: Logički subjekti ne referiraju na supstancije, a logički predikati ne referiraju na attribute razdvojene od njihovih subjekata.

4g: Pripisujući attribute po prioritetu koristimo logičke S i logičke P.

5g: Bogu pripisujemo attribute po prioritetu.

6g (2-5): Pripisujući attribute Bogu, ne impliciramo razdvojenost njegovih atributa od njegove suštine.

7g: Između Boga i čoveka ne postoji nikakav odnos.

8g (1+7): Analogija između božanskih i ljudskih atributa ne implicira da između Boga i čoveka postoji ikakav odnos.

Ergo, 9g (6+8): Bog je jedinstven i jednostavan.

175 Geršonid ne strukturise svoje izlaganje na ovaj način, ali se ono, čini se, može ovako rekonstruisati na osnovu njegovog glavnog dela *Sefer Milhamot Adonai (Knjiga ratova gospodnjih)*. Videti: Levi Ben-Gershon 1984.

Na osnovu ove strukture zaključivanja (koja nije sasvim silogistička i sadrži nekoliko entimema) možemo videti kako odbacivanje određenih Majmonidovih pretpostavki i uvođenje specifične vrste prediciranja dovodi Geršonida do istog zaključka. Na ovu liniju razmišljanja, oslanja se i Kreskas. Ipak, ma koliko da je, za razliku od Geršonida, bio uveren da Majmonid ni na koji način nije negirao mogućnost saznavanja Boga već samo mogućnost adekvatne i neekvivokne upotrebe termina u pripisivanju atributa, Kreskas je svoju kritiku Majmonida mnogo više okrenuo u pravcu epistemičkih implikacija Majmonidovih razmatranja. Po Kreskasu, pogrešno je bilo pretpostaviti da nam negativni put u bilo kom pogledu približava spoznaju Boga. On je razmišljao na sledeći način:

1k: Božja suština je nesaznatljiva.

2k: Ako je božja suština nesaznatljiva, ne postoji nijedan predikat koji Bogu imamo prava da poreknemo.

3k (1,2): Ne postoji nijedan predikat koji Bogu imamo prava da poreknemo.

4k: *Via negativa* se sastoji u negiranju mogućnosti pripisivanja svakog od predikata ponaosob.

5k: *Via negativa* sugeriše da negirajući pojedinačne predikate dobijamo potpunije saznanje o Bogu.

6k: Ako smo ustanovili opštu tvrdnju da nijedan predikat Bogu ne smemo odreći, onda je beskorisno dodatno negirati pojedinačne predikate.

7k: *Via negativa* je beskoristan.

Pored toga, iz *Via negativa* može se izvući i jedna neprihvatljiva implikacija – da, naime, negirajući božansko neznanje, mi impliciramo da Bog poseduje znanje,

čime naravno impliciramo da o Bogu imamo nekakav pozitivan pojam, što smo na početku upravo hteli da odbacimo.

Kreskasa, za razliku od Geršonida, pretežno interesuje pitanje o saznanju Boga, odnosno božanske suštine – daleko više nego pitanje upotrebe određenih termina kada mu pripisujemo izvesna svojstva. Po Kreskasu, postoji razlika između božanske suštine i suštinskih atributa, utoliko što o prvome nemamo nikakvo saznanje dok o drugome imamo, i čak možemo da napravimo pojmovne distinkcije. Na taj način, suštinski atributi kao što je „jedan”, „sveznajuć”, i slični, ne mogu biti izjednačeni sa božanskom suštinom, iako ih prediciramo afirmativno toj suštini.

Kreskas, ipak, ne misli da svaka afirmativna predikacija mora imati i potpuno afirmativan „S je P” oblik. Preciznije, za njega afirmativna predikacija zahteva kopulu „je” u sudu, dok umesto P može stajati i $\neg P$. Na primer, kada pripisujemo Bogu suštinski atribut „večan”, taj atribut označava „ono što je nestvoreno”. Afirmativna predikacija Kreskasu omogućava da napravi teoriju koja će zadovoljiti upravo onaj zahtev koje po Geršonidu Majmonidova teorija nije zadovoljavala – ona potvrđuje stavove postojeće teologije.

Premda je kritika Majmonida posle Geršonida i Kreskasa bila pod uticajem rešenja koja su oni ponudili, treći nama važan jevrejski mislilac, Albo, donekle je odstupio od te tendencije. Pre svega, on je odbacio mogućnost postojanja suštinskih atributa na onaj način na koji je Kreskas to tvrdio, ali je zato smatrao da postoje negativni atributi koji nam približavaju pozitivan sadržaj saznanja o Bogu. S obzirom na to da nam je sama suština nepoznata, nemamo pravo da bilo koji pozitivan atribut

negiramo. Tako ćemo reći da „Bog nije živ”, pod time podrazumevajući samo to da on nije živ na isti onaj način na koji to jesu konačna živa bića (koja se rađaju i umiru).

Kako i Manekin¹⁷⁶ primećuje, ovim se iznova vraćamo problemu upotrebe termina u pripisivanju različitih atributa Bogu. Taj problem se, pre svega, sastoji u nemogućnosti da postavimo bilo kakav pojmovni okvir koji nam pri govoru o božanskim atributima ne bi zadavao nepremostive logičke teškoće. Ipak, Albo je verovao da je, isto kao i u slučaju sa postojećom teologijom, potrebno odbraniti mogućnost filozofskog saznanja Boga. Tako, iako nemamo pravo pozitivno saznanje o tom entitetu, rekavši da Bog nužno postoji i da njegovo postojanje nije zavisno od bilo čega drugog, da se održava kroz njega samog, mi zapravo izražavamo shvatanje koje se zasniva samo na našem razumevanju pojma Boga. Time smo se odrekli mogućnosti potpunog razumevanja, ali smo zadržali pravo da iznosimo pozitivne tvrdnje o njemu.

Iako ne iscrpljuju vrlo obimnu, dalekosežnu i raznovrsnu filozofsku tradiciju, prethodna razmatranja nam pokazuju stavove nekoliko filozofa vrlo važnih za Spinozin intelektualni razvoj. Kao neko ko je bio istinski zainteresovan za ova pitanja, Spinoza je uvažavao ono što su imali da mu kažu najznačajniji mislioci tradicije kojoj je pripadao i u kojoj se delom obrazovao. U navedenim stavovima mogu se prepoznati neke od Spinozinih tendencija koje su možda ostale ispod površine samog teksta, ili nedovoljno eksplicirane, ali koje ipak, ako znamo šta tačno tražimo, možemo uočiti u prvom i drugom delu *Etike*, kao i u pismima i nekim od ranijih dela. Tu tendenciju

176 Manekin 1997.

možemo nazvati spinozističkim antirealizmom, i sada se okrećemo njenom izvođenju.

3.6. Spinozina filozofija duha – uvodne napomene

Nije retka tvrdnja da Spinoza nema mnogo toga suštinski relevantnog da kaže o odnosu duha i tela. Margaret Wilson, tako, smatra da su, za razliku od nekih drugih njegovih impresivnih pokušaja da se reše najteža filozofska pitanja, Spinozini stavovi unutar filozofije duha suštinski neplauzibilni i sasvim neprihvatljivi u današnjem kontekstu.¹⁷⁷ S druge strane, ima i onih koji u Spinozinim teorijama vide anticipaciju nekih savremenih neuronaučnih ispitivanja problema svesti, ali smatraju da su same te teorije u osnovi nekoherentne.¹⁷⁸ I jedna i druga grupa komentatora složila bi se sa ocenom da Spinozina filozofija duha predstavlja jedan od najsloženijih i intrinzično najmaglovitijih delova njegove *Etike*.¹⁷⁹

Spinozina filozofija duha ponekad se tumači kao teorija identiteta duha i tela,¹⁸⁰ premda su daleko češći nazivi koji joj se pripisuju neutralni monizam, teorija dvostrukog aspekta, panpsihizam, inkrementalizam ili materijalizam.¹⁸¹ Ovi nazivi nisu

177 Wilson 1999, str. 126.

178 Damasio 2001.

179 Della Rocca 2008, str. 90.

180 Della Rocca 1993. Ovom interpretacijom neću se detaljno baviti. Ukoliko su razlozi koje ću dati za alternativnu interpretaciju ispravni, iz nje će slediti da Spinoza nije zastupao teoriju identiteta.

181 Kada je reč o prva dva, videti Priest 1991, str. 154–163; Van der Burgh 2010, Delahunty 1999, Bennett 1984, Donagan 1975, da pomenemo samo neke. Kada je reč o panpsihizmu i inkrementalizmu, v. na primer Garrett 1996, Wilson 1999, Skrbina 2005. Materijalistom ga, pored Dela Roke, smatra i Kerli (Curley 1988).

međusobno isključivi. Neutralni monizam i teorija dvostrukog aspekta se obično posmatraju kao shvatanja koja prirodno, premda ne nužno, idu u paru. Kada je reč o pansihizmu, stanovištu prema kojem su svi egzistirajući entiteti suštinski duhovnog karaktera, kao i o inkrementalizmu, ideji da među entitetima različitog stepena sofisticiranosti – od najrudimentarnijih do potpuno savršenih – postoji infinitezimalna razlika u stepenu svesnosti, čini se da je jasno kako se ova dva opšta tvrđenja mogu relativno jednostavno kombinovati.¹⁸²

Sve ove odrednice onima koji ih daju ipak (uglavnom) pokazuju samo jedno – ne postoji poseban razlog da ozbiljno uzimamo ono što Spinoza ima da kaže u ovoj oblasti. Štaviše, utoliko što je, budući deo Spinozinog sistema, njegova filozofija duha zasnovana na njegovoj metafizici, ona je samo pokazatelj neplauzibilnosti čitavog sistema. Takvu ocenu ću u nastavku rada pokušati da opovrgnem. Pre toga, ipak, potrebno je bliže razmotriti neke od ovih standardnih interpretacija i, najpre, predstaviti osnove Spinozine filozofije duha.

3.7. Duh i telo

Osnovni stav Spinozine metafizike je, kao što smo videli, jedinstvenost supstancije. Postoji jedan osnovni fundamentalni entitet, Bog ili priroda. Supstancija je beskonačna, večna, nužna. Beskonačnost supstancije, prema Spinozi, zahteva da i atributa ima beskonačno mnogo, od kojih mi možemo imati znanje o samo dva – mi-

182 Ova teza, drugim rečima, implicira da postoji beskonačan skup svesnih entiteta, i infinitezimalni, beskonačno mali, uspon u stepenu svesnosti od najnižih bića, preko sve viših, ka jednom najvišem. Inkrementalizam je karakterističan za Lajbnicovo shvatanje monada (Garber 2009).

šljenju i protežnosti. Pored supstancije, realnu egzistenciju imaju beskonačni i konačni modusi, a svaki modus se može posmatrati iz ugla jednog od dva poznata atributa. Dalje, svaki konačni modus jednog atributa ima svoj pandan u modusu onog drugog. Kako Spinoza kaže u E2P3, „U Bogu nužno postoji ideja kako njegove suštine, tako i svega što iz te suštine nužno sledi”. Drugim rečima, svaki konačni modus atributa protežnosti, to jest pojedinačni materijalan objekat, ima odgovarajući konačni modus mišljenja – određenu ideju – u oblasti mišljenja. Ta ideja ima telo kao svoj predmet, i predstavlja mentalni aspekt tog tela. Kako Spinoza ovde ne pravi nikakvu razliku između različitih vrsta materijalnih entiteta, izgleda da ova doktrina važi za sve stvari koje uopšte postoje. S obzirom na to da je velika većina materijalnih objekata složena iz više manjih materijalnih objekata (u krajnjoj liniji atomskih čestica, molekula, ćelija – u zavisnosti od toga na koju vrstu konstituenata želimo da se usredsredimo), onda to, čini se, važi i za njih.

Kako objasniti ovu vrstu čvrste povezanosti tela i njihovih različitih stanja – mentalnih i fizičkih? Možda nam u tome može pomoći Spinozin monizam. Kako ne postoje dva fundamentalno različita tipa entiteta, sve mora biti u suštini iste vrste, tačnije sve što egzistira mora biti uniformno. Ali, sada možemo postaviti pitanje: Odakle proizlazi razlika između duha i tela? Čini se da odgovor koji nam sugeriše da ova razlika nije metafizički zasnovana možemo naći u E2P7s:

Modus protežnosti i ideja tog modusa su jedna ista stvar, ali izražena na dva različita načina [...] na primer, krug koji postoji u prirodi i ideja postojećeg kruga [...] jedna su te ista stvar, objašnjena različitim atributima.

Ovde možemo videti i odakle proističu tendencije da se Spinozino stanovište okarakteriše kao neutralni monizam (sama supstancija nije striktno ni isključivo mentalne, niti isključivo fizičke prirode). Isto tako, tu možemo videti zašto Spinozinu filozofiju duha neki nazivaju teorijom dvostrukog aspekta (jedna ista stvar ima dva različita aspekta, a ne može se redukovati ni na jedan od njih).

Takođe, ako bi Spinoza zaista tvrdio da apsolutno svaki materijalni entitet ima i svoj mentalni aspekt (ideju svog tela), bilo bi jasno zašto mnogi interpretatori Spinozi pripisuju pansihizam. Ovo kao da se potvrđuje u E2P13s:

Sve što smo do sada pokazali ima sasvim opšti karakter i ne odnosi se na čoveka pre nego na neke druge individue, koje su sve, premda u različitim stepenima, ipak žive. Jer o svakoj od ovih individua u Bogu nužno postoji određena ideja.

Povrh toga, sve što se događa u telu, dakle ne samo njegovi delovi već i konkretna stanja ili procesi (simptomi bolesti, spoljašnji udarci, bolovi, zadovoljstva, itd.) biće predmet neke konkretne afekcije u duhu tog tela. Možemo, sledeći Nedlera,¹⁸³ parafrazirati Spinozu i reći da će duh opažati sve što se događa u predmetu neke ideje koja sačinjava taj duh. Iz toga bi sledilo da sva tela imaju reprezentaciona stanja, a predmet predstavljanja (reprezentacije), čiji je nosilac duh, biće odgovarajuća telesna stanja.

S obzirom na prethodno, čini se da, primenjujući Spinozine stavove o tri „stuba” metafizike, kao i o teoriji saznanja, na ljudsko biće, sledi da je ljudski duh modus posmatran pod atributom mišljenja koji odgovara modusu posmatranom pod atribu-

183 Nadler 2008, str. 579.

tom prostiranja – ljudskom telu. Možemo upotrebiti još jednostavniju formulaciju i ovu istu ideju, na osnovu postavki E2P11 i E2P13, izraziti tako što ćemo reći da je ljudski duh samo ideja ljudskog tela. Takav duh konstituiše se kao konkretna ideja o nekom protežnom entitetu koji je i sam u suštini jedan specifičan stabilan sklop delova i njihovih međusobnih odnosa u pogledu kretanja i mirovanja,¹⁸⁴ po čemu se i ne razlikuje od bilo kog drugog protežnog pojedinačnog entiteta. Štaviše, čini se da Spinoza zastupa ideju o direktnoj 1-1 korespondenciji između duha i tela (to jest pojedinačnih ideja o svakom pojedinačnom telu ili događaju vezanom za to telo). To bismo mogli zaključiti ako bismo doslovno čitali verovatno jedan od najpoznatijih delova njegove *Etike* – postavku E2P7: „Red i veza među idejama je isti kao red i veza među stvarima”. Videćemo, ipak, vrlo brzo da malo toga u *Etici* zaista može da se čita sasvim doslovno i izolovano.

Međutim, kako se za sad čini, paralelizam i univerzalni reprezentacionizam (teza da sva tela imaju reprezentaciona stanja – dakle svest) kao da vode do ocene da su za Spinozu sva bića bez izuzetka svesna, da su sva jednako živa, bez obzira na eventualne individualne razlike, da duh za svoj intencionalni predmet ima ili ideju nekog konkretnog objekta (onog koji deluje na telo ili samog tela, odnosno njegovih delova), kao i da sva bića imaju upravo te karakteristike zato što su deo jedne supstancije – Boga (prirode). Imajući u vidu ono što je prethodno rečeno, kao i pomenute postavke iz druge knjige *Etike*, ne treba da nas čude negativne ocene Spinozine filo-

184 Ovde treba imati na umu šta je za Spinozu beskonačan modus protežnosti.

zofije duha. Već smo pomenuli negativan stav koji iznosi Margaret Wilson. Ona dalje sasvim eksplicitno kaže:

Dekartova pozicija u pogledu problema odnosa duha i tela poznata je po svojim teškoćama. Ipak, njegova teorija o *res cogitantes* prepoznaje i pokušava da objasni izvesne iskaze o mentalnom koji izgledaju ili samoočigledno istiniti ili osnovni za celokupnu zamisao. Među njima su [iskazi] da duh (u običnom i zdravorazumskom smislu tog termina) *predstavlja* ili *ima znanje o* spoljašnjim telima; da on *ne zna mnogo o* tome što se dešava u „njegovom” telu; da posedovati duh znači misliti i biti svestan; da se mentalni karakter može prepoznati na osnovu ponašanja izvesne vrste, a odsustvo mentalnog na osnovu „ponašanja” drugih vrsta. Spinozina teorija o „duhu” jednostavno *neće biti teorija mentalnog*, ako podrazumeva negiranje svih ovih iskaza, ili bar većine njih. Konkretnije, zar neće biti neuspešna u pokušaju da učini smislenim specifične pojave ljudske mentalnosti tako što će probati da ljudski duh zamisli tek kao jedan od mnogih delova božanskog sveznanja?¹⁸⁵

Čini se kao da moramo zaključiti da bi Spinoza ovako nešto morao da tvrdi. Pa ipak, relativno neutralan prikaz osnove Spinozine filozofije koji sam u prethodnim poglavljima skicirao, kao da sugeriše da (1) Spinoza izjednačava duh sa svesnošću (koju pripisuje i materijalnim objektima), (2) da ne pravi distinkciju između svesti i samosvesti, te da (3) paralelizam o kojem je reč treba čitati isključivo kao da se odnosi na izomorfnu korespondenciju između ideja i stvari. Sva ova tumačenja, videćemo

185 Wilson, 1999, str. 130. Odgovor na ovu kritiku i alternativno rešenje, o kojem će nešto kasnije biti reči, videti u Garret 2008, str. 4–25.

uskoro, prvenstveno su plod neprepoznavanja važnog antirealističkog tona koji se može pronaći u Spinozinoj *Etici*. Kako su duh i telo modusi koji se posmatraju pod određenim atributima, a kako su i sami atributi karakteristike koje su čvrsto povezane sa jednom supstancijom, antirealistički karakter Spinozine filozofije duha najjasnije će se videti ako se vratimo na shvatanje odnosa supstancije i atributa. Upravo na tom mestu postaje nam relevantno i nasleđe jevrejske filozofije o kojoj smo nešto rekli gore. Prvo, međutim, treba da vidimo kako se u Spinozinu filozofiju duha uklapa pojam svesti koji je jedan od centralnih pojmova u savremenoj filozofiji duha.

3.8. Duh i svest

Identifikacija duha sa svešću danas možda i nije sporna. Uostalom, savremena filozofija duha se uglavnom i usredsređuje na pitanja o prirodi svesti, svesnim iskustvima, kvalitativnim doživljajima, kao i na bazična pitanja koja se tiču toga kako uopšte dolazi do pojave svesti, odnosno toga kako su svesna stanja uopšte moguća.

Pa ipak, to izjednačavanje nije uvek bilo nešto samorazumljivo. Tek je Dekart izdvojio domen svesnog, to jest domen ljudskog duha kao predmet posebnog razmatranja. On je to učinio prvo određujući *cogito* i njegov sadržaj, a potom identifikujući *cogito* kao nešto realno i supstancijalno različito od tela. Duh se tako izjednačava sa svesnošću i moderna filozofija duha započinje svoj razvoj. Spinoza se tu i nadovezuje na Dekarta, te u *Etici* takođe možemo naći sličan pristup pojmu duha.¹⁸⁶

186 Nadler 2008, Garrett 2008, LeBuffe 2010.

Kao tekstualno svedočanstvo za takvo shvatanje, *prima facie* svakako možemo da navedemo postavku E4P8:

Znanje o dobrom i lošem nije ništa drugo do emocija zadovoljstva ili bola, utoliko ukoliko [samo ako] smo je *svesni*.

Svest o bolu i zadovoljstvu je, drugim rečima, jedna od ideja našeg duha. Izgledalo bi, stoga, da je svest o određenom unutrašnjem stanju (recimo, bolu) nužan uslov za formiranje određenog znanja (o lošem). Tako bi svest predstavlja jednu od ključnih karakteristika koje se duhu mogu pripisati. Problem, međutim, nastaje onda kada u dokazu te postavke vidimo da se Spinoza, u krajnjoj liniji, poziva na postavke E2P21-22 u kojima se pojam svesti uopšte ne pominje. Tako, u postavci E2P21, Spinoza iznosi stav da je „ideja o duhu sjedinjena sa duhom na isti način na koji je duh sjedinjen s telom”, dok u E2P22 kaže da „ljudski duh opaža ne samo stanja (afekcije) tela već i ideje tih afekcija”. Ovaj skok primećuje i Benet:

U E4P8, Spinoza kaže nešto što ja tumačim na sledeći način: ono što se nalazi u osnovi vrednosnih sudova običnog čoveka je njegova „svesnost” o njegovim emotivnim uzletima i padovima. Dokazujući ovo, Spinoza kaže da neka osoba mora imati „ideju o” svom emotivnom stanju, citirajući E2P22 kao potvrdu; potom on prećutno pretpostavlja da je to isto kao i reći da neka osoba mora biti „svesna” svog mentalnog stanja.¹⁸⁷

Pa ipak, ovaj problem je više terminološke nego suštinske prirode. Kako, recimo, Lebac (LeBuffe) napominje, možemo izdvojiti čak tri različita smisla izraza

187 Bennett, 1984, str. 190–191. Sličnu primedbu videti i u Wilson 1999, str. 134–135.

„biti svestan” kod Spinoze, iako Spinoza ne sugerije da je nameravao da ovu reč upotrebljava u tri različita značenja. Pa ipak, ako kažemo da „duh ima ideje o nekom x , ili ideje tih ideja” i da je „duh svestan nekog x , ili da je samosvestan”, jaz između ta dva načina izražavanja nije nepremostiv, iako se Spinoza eksplicitno služi gotovo isključivo prvim tipom iskaza. Veći problem je što iz onoga što smo u gornjem pasusu rekli slede dve naizgled vrlo neprivlačne posledice: prvo, da sam ja svestan svega što se dešava u mom telu; i drugo, da je svo kamenje (jabuke, itd.) svesno svega što se događa u njihovim telima. Upravo ovo izgleda kao osnovni razlog da se Spinoza shvati kao panpsihista.

Ukoliko bi ove interpretacije bile ispravne, Spinoza ne bi bio jedini panpsihista. Lajbnic je to sasvim eksplicitno.¹⁸⁸ Međutim, Lajbnic je pokazao kako se unutar njegovog sistema mogu razlikovati nivoi svesnih bića (po stepenu jasnosti i razgovetnosti njihove percepcije¹⁸⁹). Problem koji postoji kod Spinoze jeste to što on kao da nigde to ne čini, a morao bi, jer jedno od retkih tvrđenja koje bi delovalo neplauzibilnije od toga da kamenje i jabuke imaju svest, bilo bi to da one imaju svest u istom smislu kao i čovek. Iz toga bi sledilo, dakle, da Spinoza unutar svoje filozofije duha smatra da su u pogledu svesnosti sva bića principijelno ista. Kerli je jedan od retkih koji pokušava da pokaže kako Spinoza i ne tvrdi nešto ovako neplauzibilno. Prepoznajući ovu teškoću, Kerli smatra da možemo napraviti načelnu distinkciju između onih bića koja su prosto svesna, i onih koja imaju i samosvest.¹⁹⁰ Samosvest, kako

188 *Leibniz* 1998.

189 Isto.

190 Curley 1969, str. 127–129. Videti takođe Wilson 1999, str. 139, Garrett 2008, Della Rocca 2008, str. 112–116.

je već sugerisano, mogla bi se shvatiti kao „ideja duha o idejama”, o čemu Spinoza posebno govori u postavkama E2P20–21. Problem je, po mišljenju protivnika ovog tumačenja, u tome što Spinoza nigde ne pravi ovu vrstu distinkcije kad govori o različitim bićima. Lajbnic, za razliku od njega, takvo razlikovanje eksplicitno pravi na više mesta.¹⁹¹ Spinoza, nasuprot tome, kao da nam ne pruža dovoljno sugestija na osnovu kojih bismo mogli da se složimo s Kerlijem, zbog čega se njegova interpretacija neretko i odbacuje.¹⁹²

Da bismo pronašli način da Spinozine stavove interpretiramo tako da iz njih sledi neka selektivna teorija svesti, kako to Lebať naziva, trebalo bi prvo da se osvrnemo na to kako zaista svest može da se shvati u kontekstu Spinozine filozofije. Slédeći ono što već znamo o tome kako u Spinozinoj filozofiji jedna svest ima ideje o onome što je aficira, kao i ideje o tim idejama, svesno biće bi najbolje bilo shvatiti kao biće koje ima određena svesna stanja. Imati svesna stanja može, dalje, značiti dve različite stvari: „biti u određenom fenomenalnom stanju” i „biti u svesnom stanju i istovremeno biti svestan same te činjenice”. Prvi smisao termina „svesnost” je fenomenalistički, i blizak je onome što je Nejgel nazvao „kako izgleda biti...”.¹⁹³ Drugi smisao odnosi se na samosvest.

191 Videti, recimo, njegovu „Raspravu o principima milosti” (Leibniz 1998).

192 Videti, recimo, Nedler 2008, Bennet 1984. Videti takođe Kerlijevu kasniju interpretaciju u Curley 1988.

193 U savremenoj literaturi fenomenalna svest smatra se „osnovnim pojmom svesti” (Burge 1997) i utoliko uspešnim prevođenjem spinozističke u savremenu terminologiju Spinozina filozofija duha počela bi da dobija obrise nečega što nije samo relikv istorije filozofije.

Prihvatajući ovu karakterizaciju, autori kao što su Geret, Nedler ili Lebaf formulišu interpretaciju svesnosti koja bi Spinozino stanovište učinila makar inicijalno plauzibilnim. Pa ipak, i pored ovih pozitivnih pokušaja, oni se, što implicitno, što eksplicitno slažu sa ocenom da su „perspektive jedne celovite spinozističke filozofije duha vrlo nepovoljne”.¹⁹⁴ Njihova razmatranja se uglavnom orijentišu na treću, četvrtu i petu knjigu *Etike*, posebno na već pomenuti stav E4P8, kao i E3P1 i E3P9 u kojima Spinoza ustanovljava po nekima centralne tvrdnje cele *Etike*.¹⁹⁵

Naš duh je u određenim slučajevima aktivan, a u nekim drugim pasivan. Utoliko ukoliko poseduje adekvatne ideje, nužno je aktivan; utoliko ukoliko poseduje neadekvatne ideje, nužno je pasivan. (E3P1)

Utoliko ukoliko ima jasne i razgovetne ideje, i utoliko ukoliko ima zbrkane ideje, duh teži da opstane u svojoj egzistenciji tokom neodređenog vremenskog perioda i svestan je ovog *conatusa* (težnje). (E3P9)

Ovome možemo dodati i E2P23, gde Spinoza eksplicitno ograničava znanje duha o samome sebi:

Duh ne zna [*cognoscit*] samog sebe osim utoliko ukoliko opaža ideje ili stanja (svog) tela.

Kako i iz E3P9 kao da sledi da postoje i zbrkane ideje koje bi mogle ograničiti duh da prepozna sopstvenu težnju da se održi u egzistenciji, čak i ako je ona stalno

194 Miller 2007.

195 Cook 2001, str. 149–166.

prisutna, izgleda kao da je Spinoza spreman da pruži određenu teoriju svesti kojom bi pre svega bile naglašene njene limitacije. Ako uzmemo u obzir pojam aktivnosti duha, i činjenicu da ne može svaki duh biti jednako aktivan, onda kao da dolazimo do selektivne teorije po kojoj bi snažniji i kompleksniji duh (onaj koji je aktivniji i ima više adekvatnih ideja) bio utoliko svesniji od slabijeg duha (ili duha entiteta kao što je kamen ili jabuka, na primer). Od interpretatora koji idu ovom linijom tumačenja, Geret se usredsređuje na moć duha a Nedler na kompleksnost.

Pa ipak, ove interpretacije ne vraćaju nas na centralne doktrine Spinozine filozofije. Kako ne govore o načinu na koji Spinoza zasniva svoje shvatanje duha na metafizici, one posredno daju za pravo svim kritičarima koji veruju da, onako kako ju je zamislio, Spinoza ne može da izvede svoju filozofiju duha do krajnjih konsekvenci a da ne upadne u apsurd, nekoherenciju ili neplauzibilnost. Drugim rečima, izgleda kao da Spinozinu filozofiju duha ne bismo mogli učiniti plauzibilnom, ukoliko bismo je povezali sa njegovom metafizikom (što je Spinoza svakako hteo da učini). Da bismo ovakvu predstavu o Spinozi bar delimično ublažili, potrebno je vratiti se centralnom metafizičkom pitanju Spinozine metafizike – odnosu supstancije i atributa.

3.9. Duh, supstancija i atributi – Spinozistički antirealizam

Osnovna doktrina koju moramo imati na umu kada govorimo o odnosu supstancije i atributa je to da od stepena razvijenosti (savršenstva) jednog entiteta, zavisi broj i priroda svojstava, to jest atributa koja će on imati. Kako je supstancija za Spinozu savršena, ona mora imati beskonačno mnogo atributa. Identičan stav usvajaju

i mnogi jevrejski mislioci (videli smo da su Albo i Kreskas paradigmatičan primer toga). Ukoliko imamo u vidu to, kao i činjenicu da za Dekarta mogu postojati samo dva primarna atributa, imaćemo (pored paralela čije smo osnove videli na početku poglavlja) još jedan razlog da smatramo da se Spinoza može smatrati pripadnikom jevrejske filozofske tradicije. Dalje, za Spinozu atributi predstavljaju način na koji se supstancija može posmatrati, ali i način na koji se posmatraju posledice njene aktivnosti – modusi. S obzirom na to da su i duh i telo suštinski modifikacije jedne supstancije (načini ili vidovi na koje ona postoji), najbolji način da razumemo Spinozinu filozofiju duha je upravo da u kontekstu govora o modusima ispitamo pomenuti odnos supstancije i atributa.

Međutim, da bismo u punoj meri razumeli kako se ovaj odnos može tumačiti antirealistički, moramo uvesti i treći član – intelekt, odnosno saznanje. Na ovom mestu nije loše podsetiti se podele koja se može izvršiti među antirealističkim gledištima. Kako realizam podrazumeva da, s jedne strane, zaista postoji materijalni svet izvan nas, i da je, s druge strane, taj svet nezavisan od našeg saznanja, negiranje te teze podrazumeva negiranje jednog od ovih stavova, ili čak negiranje oba ova stava. Na osnovu dihotomije idealizam/konstruktivizam, preliminarno je bilo rečeno (str. 31) da bi Spinozino stanovište bilo blisko idealističkom, utoliko što će idealista (kantovskog tipa), za razliku od konstruktiviste, postulirati egzistenciju sveta izvan saznanjućeg subjekta, ali negirati mogućnost da taj subjekt sazna postulirani svet po sebi.

Plauzibilnost ovakvog čitanja, videćemo, prvo, ako započnemo osnovnom definicijom pojma koji je ključan za ovu interpretaciju – pojma atributa:

Atribut je ono što intelekt opaža kao da sačinjava [konstituiše] suštinu jedne supstancije (E1D4).

Sada se postavljaju dva ključna interpretativna pitanja: 1) na kakav intelekt Spinoza referira i 2) koji je smisao izraza „kao da” (*tanquam*). Kako Šajn primećuje, ovakva definicija otvara mogućnost za dve vrlo različite interpretacije – subjektivističku i objektivističku.¹⁹⁶ Subjektivisti veruju da se u E1D4 misli na ljudski, konačan intelekt, a da izraz „kao da” znači „kao da, ali ne zaista”. U skladu s tim, subjektivista će reći da ono što ljudske saznavne moći pogrešno opažaju kao attribute supstancije zapravo i ne sačinjava suštinu supstancije, iz čega bi sledilo da ljudska bića i ne mogu da dođu do bilo kakvog pouzdanog saznanja o njoj. Objektivisti, s druge strane, veruju da je intelekt o kojem Spinoza govori zapravo beskonačni, božanski razum, i da izraz „kao da” znači prosto da sveznajući Bog istinski opaža attribute koji zaista i čine njegovu suštinu.

Objektivisti, pre svega, odbacuju subjektivističku poziciju zato što veruju da iz nje sledi da nemamo pravo znanje o atributima, te stoga ni o bilo kojoj drugoj stvari koja se nužno posmatra pod jednim od njih. Time se stvara jaz između znanja supstancije i znanja atributa.¹⁹⁷ Preciznije rečeno, pošto su atributi ono što neposredno opažamo, i pošto bi preko atributa trebalo da steknemo znanje o supstanciji, ukoliko postoji bilo kakav jaz između ta dva, saznanje supstancije je nemoguće i predstavlja

196 Shein, 2010. Najpoznatiji zastupnik subjektivizma je Volfson (Wolfson 1934), dok su među objektivistima posebno uticajni Geru (Gueroult 1968) i Haserot (Haserot 1972). U prvom poglavlju već sam pomenuo komentatore kao što su Hemšir ili Parkinson, a sa njima se u ovom pogledu slažu i Dela Roka (nav. dela), Alison (Allison 1987) i Benet.

197 Videti Gueroult 1968, str. 50.

iluziju (opsenu). Samim tim, tvrdili bi objektivisti, ni znanje o atributima ne može biti pravo znanje. Kako to izgleda kao da je u suprotnosti sa različitim postavkama *Etike*, kao što su, na primer, E2P44 ili E2P47, o čemu je već bilo reči u prvom poglavlju, čini se da subjektivistički ne uspeavaju da ispravno interpretiraju Spinozino shvatanje atributa.

Šajn, sa svoje strane, smatra da i objektivisti dopuštaju ovakvu vrstu jaza u svojim interpretacijama, te da utoliko i jedan i drugi pristup pate od iste vrste problema.¹⁹⁸ Ipak, njegova kritika objektivizma pretpostavlja da je sam objektivistički prigovor načelno valjan, ali da je problem samo u tome što njegovi zastupnici ne uviđaju da „seku granu na kojoj i sami sede”. Takođe, Šajn prepoznaje da postoji nešto suštinski slično u oba ta pristupa – neuspeh da se premosti pomenuti jaz. Ipak, on ne uviđa istinski relevantnu zajedničku karakteristiku koju oni dele – realističko čitanje E1D4.

Da bismo uvideli zašto je to neprihvatljivo, potrebno je razumeti zašto je objektivistička kritika subjektivizma zapravo promašena. Naime, iz toga što (svaki) saznajni subjekt ima neko načelno ograničenje koje ga sprečava da istinski sazna supstanciju, ne sledi da su atributi iluzije, niti da znanje tih atributa ima ovakav karakter. Ako bi to bilo slučaj, onda bi, na primer, i znanje prostora i vremena u Kantovoj filozofiji, ili znanje fenomena takođe bilo samo iluzija.¹⁹⁹ Objektivistima je

198 Shein 2010, str. 520.

199 Kantu su savremenici i uputili sličan prigovor. Njegov odgovor je da znanje pojava, to jest znanje prostora i vremena koji su forme opažaja, ali ne i nešto izvan nas, zaista jeste realno. Prostor i vreme imaju, setimo se, empirički realitet i nisu u potpunosti idealnog karaktera. Tačnije, nisu ništa nalik iluziji ili prividu (Videti Kant 1998, §4-8).

potrebna još jedna pretpostavka za ovaj zaključak. Oni, naime, moraju pokazati da je moguće steći stvarno znanje o supstanciji, onakvoj kakva je sama po sebi. Ako bi ta pretpostavka bila opravdana, njihov zaključak bi nam omogućio da napravimo realnu razliku između ograničenog znanja opštih tipova svojstava, to jest atributa, i pravog znanja stvari koja ta svojstva objektivno poseduje – supstancije. S jedne strane, imali bismo znanje o atributima kao svojstvima supstancije i, sa druge, mogli bismo da imamo znanje o supstanciji nezavisno od tih svojstava. Tada bi subjektivističko čitanje zapravo impliciralo da je pravo znanje jedino ono koje imamo o svojstvima supstancije, a ne znanje supstanciji kakva je po sebi. Drugim rečima, po takvom objektivističkom čitanju, subjektivist bi tvrdio (1) da atributi ne predstavljaju suštinu supstancije, (2) da supstancija zaista ima saznatljivu suštinu, ali da (3) Spinoza smatra da ipak treba da se usredsredimo na ovo prvo. Konjunkcija ova tri iskaza bila bi onako malo uverljiva kao što objektivisti i sugerišu.

Pa ipak, ukoliko su subjektivisti u pravu (to jest, ukoliko je objektivistička pretpostavka opravdana), ograničeni intelekt i ne stiže neposredno do znanja o supstanciji, a posebno ne do znanja o supstanciji samoj po sebi. Tada tvrdnja (2) ne bi mogla da se pripíše subjektivistima. Oni bi onda tvrdili prosto to da ograničeni intelekt nije u stanju da sazna supstanciju, da ne postoji pravo znanje o supstanciji po sebi koje možemo imati, te da znanje koje imamo o atributima i nije iluzije utoliko što ne postoji neko „više” ili „pravo” znanje koje bismo ikada mogli imati. Utoliko se objektivizmu može uputiti daleko načelniji prigovor od onog koji ističe Šajn. Objektivisti, naime, unapred pretpostavljaju da subjektivisti greše, i oslanjajući se na tu pretpostavku izvode zaključak kojim bi jedino i mogli da opovrgnu subjektivizam.

To dovodi u pitanje plauzibilnost objektivizma kao relevantne interpretacije Spinozine filozofije.

Ovo, međutim, još uvek ne znači da su subjektivistu u pravu. Kao što sam i rekao (str. 153), postoji nešto što je zajedničko za subjektivizam i objektivizam. Nijedno od ovih stanovišta ne ostavlja mogućnost da se Spinoza shvati drukčije do kao realista i utoliko nijedno od njih u E1D4 ne nalazi ono što je istinski relevantno. Oba čitanja, naime, prepostavljaju, u duhu uobičajenog realističkog pristupa, da zaista postoji nešto što egzistira izvan subjekta saznanja i da, što je za sada ključno, na to ne utiče ni na koji način. Kada je reč o subjektivistima, oni ispravno prepoznaju značaj načelnog kognitivnog ograničenja, ali to ne razvijaju do kraja. Čitanje koje ću ja predložiti u velikoj meri će se zasnivati na načinu na koji su Majmonid i njegovi sledbenici shvatili odnos supstancije i atributa iz perspektive ograničenih saznajnih moći ljudskih bića. Sugerisao sam i u prvom poglavlju da je takvo čitanje antirealističko, i utoliko ću tu interpretaciju označiti sa (AI). S obzirom na realističke tendencije subjektivizma i objektivizma, njihove interpretacije označiću sa (RI).

Prema alternativnoj interpretaciji koju predlažem, Spinozini atributi imaju neku vrstu kantovski shvaćene subjektivne opštosti. Iako nisu u doslovnom smislu objektivni, ipak ne postoji neki konkretan čovek, ili grupa ljudi, na čije bi se subjektivne utiske atributi mogli svesti. Kad bi to bilo slučaj, onda bi objektivisti imali pravo da prigovore da su tako shvaćeni atributi obična opsena. Greška objektivističkog čitanja sastoji se u tome što oni veruju da jedino valjano utemeljenje znanja može biti u stvarnosti kakva je po sebi. Nasuprot tome, tezom o subjektivnoj opštosti atributa sugeriše se da postoji potpuna doslednost u sticanju znanja o njima kod svih

saznajnih subjekata, ali se osim toga nudi i drukčiji osnov utemeljenja onih uvida koji se mogu steći na osnovu znanja o atributima. Ovakva doslednost zasniva se, pre svega, na tezi da su ljudska bića kognitivno uniformna. Da je Spinoza verovao u takvu uniformnost pokazuje nam i to što kad govori o ljudskom duhu ili o ljudskom saznanju, on ne pravi nikakve načelne distinkcije između različitih ljudskih bića. U skladu sa ovom interpretacijom, atributi nisu nekakva kolektivna iluzija već se mogu izjednačiti sa onim kako ih vidi ograničen intelekt i shvatiti kao klase svojstava koje, iz naše perspektive, *kao da* čine suštinu supstancije, o čemu dalji sud (o tome kakav je njihov istinski odnos sa supstancijom) i ne možemo opravdano doneti.

Znanje atributa je, stoga, pravo znanje, kao uostalom i znanje svakog iskaza (ili činjenice) koji iz toga sledi. Time smo utvrdili kakva je veza između atributa i intelekta, što je predmet prvog dela E1D4.

Kako se status supstancije uklapa u ovakvu sliku? Pre svega, jasno je da Spinozinu metafiziku možemo shvatiti tako da iz nje sledi egzistencija jedne supstancije – to jest, možemo je shvatiti kao monističku. Time još uvek nije rečeno ništa o karakteru tog monizma. Kada Spinoza govori o supstanciji on, videli smo, koristi čuvenu disjunkciju *Deus sive Natura*. Ako govorimo o supstanciji kao o prirodi, i ako se setimo šta su za Spinozu beskonačni modusi protežnosti, onda kad govorimo o supstanciji, mi zapravo govorimo o svetu koji nas okružuje, odnosno o svemu što načelno može biti predmet saznanja iz tog ugla. Na ovom mestu, objektivisti će reći da je veza između supstancije i intelekta neposredna utoliko što je intelekt na koji se referira u E1D4 beskonačan, te je saznanje supstancije potpuno, a zastupnici (RI)

će svi zajedno tvrditi da zaista postoji nekakav svet, nezavisno od toga što će se razilaziti po pitanju mogućnosti (i načinu) saznanja tog sveta.²⁰⁰

Teza o beskonačnosti (savršenstvu) intelekta se zapravo ispostavlja kao osnovna prepreka za jedno antirealističko viđenje Spinoze koje ovde razvijam pozivajući se na specifičnu interpretaciju E1D4. Međutim, beskonačnost intelekta, iako Spinoza govori i o takvoj vrsti kognitivnog subjekta, nije nešto što se može ispravno primeniti kako na E1D4 tako i uopšte na odnos atributa i supstancije. Razlog tome je što Spinoza vrlo eksplicitno uvodi ograničenja u pogledu toga koji se atributi mogu saznati. Čini se da se ponekad to ograničenje uzima olako, ali upravo ono nam pokazuje kako treba čitati E1D4. Pre svega, ako je intelekt o kojem Spinoza govori u toj definiciji beskonačan, onda kako to da ne nalazimo više atributa u *Etici*? Kako to da definicija atributa ni na koji način ne upućuje konkretnije na beskonačno mnoštvo alternativnih načina na koje se supstancija može posmatrati? Nije li Spinoza mogao da kaže (ili bar sugerise) koji su to atributi, pored mišljenja i protežnosti, koje beskonačan intelekt saznanje? Ako već govorimo o božanskim atributima, ne moramo li reći da su to i svemoć, sveznanje, apsolutna dobrota, milost, i slični? Da je Spinoza shvatao Boga onako kao što su to činili monoteisti, to bi svakako bilo tačno. Ali, u tom slučaju postavljalo bi se pitanje kako to da, s jedne strane, atribut mišljenja nije redundantan (zato što bi reći da je Bog sveznajuć impliciralo da Bog misli, to jest da ima ideje), a atribut protežnosti nekoherentno primenjen na Boga (jer je Bog van prostora i

200 Antirealizam ne mora ovo negirati direktno. Interpretacija koju nudim preciznije bi se mogla okarakterisati kao „antirealizam atributa, nego kao antirealizam supstancije” (videti detaljnije obrazloženje na videti detaljnije obrazloženje na str.155, fusnota 203).

vremena). Nerazumevanje na koje je Spinoza nailazio proisticalo je u mnogome iz toga što je koristio isti termin kao i svi religiozni ljudi tog doba – „Bog” – a pod njime podrazumevao nešto sasvim drugo.

Spinozin Bog zapravo i nije Bog kako ga teisti obično shvataju, niti ga možemo smatrati supstancijom *simpliciter*. Reč je o prvom uzroku, delatnom principu koji pokreće sve u univerzumu, „nečemu” što je po svojoj prirodi beskonačno, ali i potpuno depersonalizovano. To, na primer, nije Bog kakvog je gotovo svaki filozof pre njega zamišljao. Izuzetak je, kao što smo videli, Majmonid i (donekle) njegovi sledbenici. Upravo nam se tu i pokazuje u kojoj meri je Spinoza deo i te, a ne samo kartezijske tradicije. Dekart je, nasuprot ovim filozofima, vrlo jasno imao na umu hrišćanskog Boga koji je „dobar” i „koji nas ne bi varao”.²⁰¹ Dekartov Bog imao je određene predstave o tome ko su ljudska bića, šta zaslužuju i kako prema njima treba postupati. Spinozin Bog nema planove, namere, mentalna stanja, raspoloženja ili bilo kakve karakterne crte. On je prosto depersonalizovani metafizički entitet koji, posmatran *sub speciae aeternitatis*, ili pod vidom večnosti, omogućava egzistenciju svakog drugog entiteta, predstavlja osnovu svih prirodnih zakona i način da se objedini svaki duh ili um. Ali, takav Bog nije nešto o čemu možemo imati saznanje. Prosto izjednačavati supstanciju i Boga znači brkati ono što je predstavlja ontološki postulat sa načinom na koji se takvo nešto *može* (ali ne mora nužno) opisati. Kada Spinoza govori o „Bogu ili Prirodi”, on ne želi da izjednači Boga sa prirodom, da kaže da je Bog materijalan, ili da je priroda na bilo koji način nalik Bogu. On želi da

201 Videti posebno *Meditacije* 3–5, Dekart 2012.

kaže da se jedan fundamentalni entitet kome se pridaje ontološki status supstancije može bliže opisati kao Bog (i to ne u bilo kom klasičnom smislu) *ili* kao Priroda. Navešću dva razloga zašto Spinozu upravo ovako treba čitati.

Prvo, razmatrajući beskonačne moduse videli smo da oni, kao neposredne posledice uzročne aktivnosti supstancije, mogu da se identifikuju ili iz ugla mišljenja, ili iz ugla protežnosti. Kao što ne možemo izjednačiti beskonačne neposredne moduse prostiranja sa beskonačnim neposrednim modusima mišljenja, tako ne možemo ni značenja termina „Bog” i „Priroda” naprosto izjednačiti.

Drugo, ono što Spinoza govori o supstanciji nema sadržinski karakter. Spinoza, naime, ne govori o tome šta je zaista ta supstancija. Sve što on u tom kontekstu ima da kaže rezultat je izvođenja zaključaka iz nekoliko osnovnih formalnih karakteristika supstancije – pre svega njene beskonačnosti i večnosti, odnosno njene egzistencije nezavisno od prostornih i vremenskih okvira u kojima egzistiraju konačni modusi. Ali, te karakteristike supstancije nisu ništa više do najracionalnije pretpostavke o tome šta bi morao biti slučaj. Mi ne možemo znati više od toga, a prava priroda relacije između atributa i supstancije ostaje nam nepoznata. Spinozina zapažanja o atributima, tako, i nisu izneta iz perspektive nekog beskonačnog uma koji stvari uspeva da opazi kakve su same po sebi. S druge strane, upravo zato što o supstanciji jedino i možemo formulirati stavove koji imaju formu „ukoliko-utoliko”, Spinoza je spreman da u takvom kontekstu govori samo *sub speciae aeternitatis*.²⁰² Navešću dva primera.

202 Ovde je važno napomenuti da perspektiva *sub speciae aeternitatis* ne mora biti vezana samo za beskonačni um. Kao što ćemo odmah videti, postoje stvari koje možemo znati „pod vidom

Prvo, uzmimo u obzir činjenicu da, po Spinozi, supstancija može biti samo jedna. Spinoza ovaj zaključak izvodi prihvatajući, u krajnjoj liniji, jednu verziju principa dovoljnog razloga.²⁰³ On nije mističkim putem uvideo jedinstvenost supstancije, niti je slepo sledio objavljenu reč monoteističkih spisa. Umesto toga, Spinoza je, usvajajući određene stavove o statusu takve supstancije i, potom, razmatrajući šta bi moralo da bude slučaj da bismo mogli da kažemo da postoji više od jedne supstancije, zaključio da je monizam ispravna metafizička doktrina. Drugi primer je možda još jasniji: kada govori o savršenstvu supstancije, Spinoza kaže da *ukoliko* je supstancija savršena, *utoliko* će imati više atributa. Što je neki oblik života rudimentarniji, to će manje karakteristika imati. Nasuprot tome, beskonačno savršena supstancija može imati samo odgovarajući broj atributa – beskonačno mnogo njih. Ali, da li ova vrsta uvida znači da možemo imati pozitivna stvarna znanja o supstanciji onakvoj kakva je po sebi?

Odgovor na ovo pitanje pokazaće da je Spinoza pripadnik tradicije jevrejske filozofije, bar onoliko koliko je pripadnik moderne tradicije. Naime, kao i Majmonid, i Spinoza veruje u to da Bog nije prosto „neko”. Reći za Boga da je „neko”, značilo bi reći sve ono što je uporedivo sa govorom o običnim ljudima. Kao i za Majmonida, pa i njegove sledbenike, ne može biti bilo kakve komparacije između Boga i čoveka. Jednostavno rečeno, ono što je konačno nesamerljivo je sa onim što je beskonačno, i

večnosti” (stvari koje ne zavise od nečije partikularne perspektive), a da to znanje ne iscrpljuje polje svega onog što bi pod vidom večnosti stajalo, a što bi beskonačan um, po svojoj prirodi, morao da zna (recimo prirodu svih ostalih atributa (pored mišljenja i protežnosti) koji bi supstanciji, pošto je beskonačna, morali pripadati).

203 Della Rocca 1996 i 2008.

svaka vrsta primene istih termina na oba značila bi da pravimo grešku ekvivokacije. I kao što Majmonid ne smatra da postoji pravi smisao molitvi ili sličnih akata kojima čovek pokušava da komunicira sa beskonačnim bićem, tako ni Spinoza ne veruje u čuda, molitvu, niti u čitav niz drugih postulata u koje monoteisti obično veruju.²⁰⁴

S obzirom na takve stavove o saznanju božanskog, postavlja se pitanje kako uopšte Spinozi pripisati tezu da je supstancija saznatljiva sama po sebi. Jasno je da već pomenuta postavka E2P44, ili mnogi stavovi iz pete knjige *Etike* u kojima se govori o *amor Dei intellectualis* mogu, čitani van konteksta, navesti na takav zaključak. Ali upravo na osnovu često zapostavljane tradicije jevrejske filozofije i paralele koja postoji između stavova predstavnika te tradicije sa Spinozinim stavovima mi vidimo da kontekst u kojima Spinoza govori o supstanciji *sub speciae aeternitatis* i beskonačnom intelektu, odnosno razumu navodi na tačno suprotnu interpretaciju.

Naime, baš zato što je supstancija sama po sebi neutralna, i po sebi nesaznatljiva u svim svojim aspektima (u svoj beskonačnosti svojih atributa i nezavisno od pomenuta dva), potrebni su nam određeni načini da opišemo svet koji proizlazi iz njene uzročne aktivnosti, a kojima se ne bismo pozivali na nju. Supstancija za Spinozu označava tip onoga što postoji. Ona nije jedan entitet već jedan, i jedini, *tip* entiteta. Sve što se nalazi oko nas mi možemo okarakterisati, budući da smo načelno ograničeni, na samo dva načina. U ta dva načina iscrpljuje se ono što je supstancija (za nas), odnosno ono

204 Spinoza 2002, *Tractatus Theologico-Politicus*. Treba dodati da Dekart, iako nije hteo da se eksplicitno bavi implikacijama svoje filozofije na hrišćanstvo, nije smatrao da bilo šta što kaže negira bilo koji element hrišćanske vere.

što oko nas (za nas) postoji.²⁰⁵ Spinoza nam nigde ne daje osnov da kažemo nešto o atributima koji bi postojali pored atributa mišljenja i protežnosti, i utoliko smo trajno ograničeni na ono što možemo saznati putem ova dva. Upravo to bi i trebalo da nam bude pokazatelj da supstanciju ne možemo saznati po sebi, iako moramo postulirati njenu egzistenciju. I upravo činjenica da je njenu egzistenciju neophodno postulirati ali nemoguće sadržinski ispitati, pokazuje nam zašto treba da zaključimo da saznanje koje dobijamo preko atributa mišljenja i protežnosti ne može biti iluzija.²⁰⁶ Tako je skup načina na koje možemo primeniti attribute mišljenja i prostiranja na svet oko nas, *sve* što o takvom svetu možemo da kažemo.

Na osnovu prethodno rečenog, možemo izvesti još jedan zaključak o (RI). Naime, i subjektivisti i objektivisti se pogrešno usredsređuju na to koje značenje ima termin „*tanquam*”. Izraz „kao da” zapravo i ne možemo shvatiti nezavisno od smisla

205 Ova ograda „za nas” važna je zato što antirealističkom interpretacijom ne želim da negiram da Spinoza bilo šta informativno govori o supstanciji, ili da smatra da ona uopšte ne postoji. Ono što je za takvu interpretaciju specifično, jeste zapravo teza da mi i ne znamo, iz ograničene perspektive šta je supstancija zaista, već samo da postoji nešto supstancijalno. Štaviše, mi na osnovu toga i možemo da izbegnemo da attribute izjednačimo sa supstancijom. To jest, Spinoza tako i izbegava da se obaveže na tvrdnju da su mišljenje i protežnost stvari. Štaviše, odbacujući Dekartov dualizam, on tako nešto direktno napada. Tako se ispostavlja i da se u verovatno osnovnoj razlici između Dekarta i Spinoze već implicitno može naći potpora za antirealističko čitanje. Štaviše, pored uobičajene konotacije termina „antirealizam” (o čemu sam već nešto rekao na str. 28–32), u negiranju da su atributi stvari (da nisu *res cogitans* odnosno *res extensa*), može se naći i etimološko opravdanje za upotrebu ovog termina.

206 Ovde ponovo nalazimo paralelu sa Kantovom metafizikom. Kant je svestan da bi bez postuliranja objektivne stvarnosti, toga da postoji stvar po sebi, vrlo lako upao u solipsizam, ili morao da kaže da je sve saznanje samo privid. Bez daljeg objašnjenja neko bi mogao pomisliti da čitajući Spinozu u sličnom ključu upadamo u anahronizam, učitavajući u Spinozinu filozofiju onu vrstu idealizma koja će se javiti tek kod Kanta. Na prethodnim stranama pokušao sam da pokažem da, daleko od bilo kakvog anahronizma, za ovakvo shvatanje Spinoze postoje istorijski prethodnici čije je stavove neosporno, barem delimično, delio.

izraza „sačinjavati suštinu supstancije”. U ovom izrazu, pa i u celoj definiciji E1D4, ključan je zapravo termin „sačinjavati” (konstituisati). S obzirom na (AI), možemo reći da naše posmatranje sveta pod atributom protežnosti, ili pod atributom mišljenja, ima za svoj ishod to da svet (to jest, stvari u njemu) vidimo bilo kao protežan, bilo kao misleći, onda kada ga možemo prikladno opisati u jednom ili drugom kontekstu.

U tom smislu, upravo će ovi načini posmatranja biti ono što konstituše, sačinjava svet onako kako nam je dostupan, bez obzira na to kakav je nezavisno od svojih atributa, ili u svetlu njihove beskonačnosti, o čemu, s obzirom na našu kognitivnu ograničenost, ne možemo ni početi da razmišljamo. Tako, možemo uvideti da je Spinoza pravio razliku između načina na koji se svet pojavljuje i načina na koji postoji po sebi – razliku kojoj će Kant dati centralno mesto u svojoj filozofiji. Utoliko možemo povući još jednu paralelu s Kantom. Naime, i on veruje da svet kakav je sam po sebi neka druga bića možda i mogu saznati, ili ga videti na način potpuno različit od načina na koji ga mi vidimo, ali da ne postoje nikakve osnove da se upustimo u spekulaciju o tome. Raditi to značilo bi postavljati pogrešna pitanja.²⁰⁷ S obzirom na gorenavedenu razliku između konstruktivizma i idealizma (kao vidova antirealizma)²⁰⁸, i ovde možemo videti da bi Spinoza zastupao drugo pre nego prvo stanovište. Sada se postavlja pitanje kako na ovim osnovama možemo shvatiti jednu spinozističku filozofiju duha.

207 Pored Kanta, ovde se možemo prisetiti onoga što je gore rečeno o Majmonidu – nama je Bog dostupan samo *via negativa*. Kako bi izgledali pozitivno zamišljeni božanski atributi, mi nismo u stanju sebi da predstavimo.

208 Videti str. 28–32.

3.10. Spinozistički antirealizam i teorija dvostrukog aspekta

S obzirom na to koji smisao „konstituisanja supstancije” usvajamo, možemo reći da svet ima dva aspekta, protežni i misleći. Svet kakav je po sebi nije nešto što sopstvenim intelektualnim moćima možemo da dosegnemo. Stoga, to kakav je „zaista” ne utiče na to da li ga možemo shvatiti onakvog kakav nam se pojavljuje. Ako su atribut protežnosti i atribut mišljenja jedini dostupni načini da opišemo svet, onda to kakav će svet za nas biti zavisiće od načina na koje ćemo ga opisati. S obzirom na tezu o kognitivnoj uniformnosti, ostaje nam da zaključimo da će i ispravan opis sveta biti uniforman i podrazumevati da moramo da ga posmatramo pod oba pomenuta vida. Ovakva tvrdnja ide i nasuprot objektivizmu, i nasuprot subjektivizmu, utoliko što, za razliku od prvog, konstitutivnu ulogu dodeljuje ljudskom saznanju, a za razliku od drugog, tvrdi da ljudsko saznanje ipak može imati opšti karakter.

U skladu s prethodno rečenim, možemo napraviti i jedno specifično razdvajanje teorije dvostrukog aspekta od neutralnog monizma. Teorija dvostrukog aspekta, naime, ima kognitivni prioritet u odnosu na neutralni monizam.²⁰⁹ Drugim rečima, ukoliko se usredsredimo na pitanje *Šta možemo znati?* – odgovor će nam pružiti pre ova prva nego ova druga teorija. Zapravo, tek s obzirom na konstitutivnu ulogu naših saznajnih sposobnosti možemo reći da monistička doktrina i nije takva da nas mora primarno upućivati bilo na duhovni, bilo na protežni aspekt sveta. Mi ga saznajemo s jedne strane na jedan način, s druge strane na drugi način.

209 Videti str. 33.

Pored toga, moramo imati na umu da bi neutralni monizam izgledao, *prima facie*, kao najprirodniji način da neko ko zastupa teoriju dvostrukog aspekta razume svet. Da bi ovo bilo jasno, setimo se da Spinoza svoja gledišta formuliše i pod uticajem kartezijanske filozofije. Dok je Dekart smatrao da postoje dve supstancije, dva nezavisna tipa postojećih stvari koje mogu imati najrazličitije attribute. Spinoza je smatrao da su upravo mišljenje i protežnost takvi atributi. U tom smislu, utoliko što su mišljenje i protežnost *načini* da se svet *opiše*, svet se ne može supstantivno svesti na jedan od ova dva aspekta, i stoga je neutralan. Štaviše, utoliko što su ovi načini deskripcije ireducibilni, i utoliko što je supstancija nesaznatljiva po sebi, ona kao takva ne figuriše ni u našem saznanju, ni u našem opisu sveta. Sami za sebe, atributi nam pružaju ono što nam je potrebno da bismo opisali i razumeli svet nezavisno od karakteristika supstancije. Zato bismo možda pre bili u pravu kada bismo rekli ne da supstancija *ima* dva navedena atributa već da su ta dva atributa načini na koje mi, bar delimično *konstituišemo*, a potom i opisujemo svet oko nas.²¹⁰ Iako bi se moglo činiti da subjektivisti upravo ovo žele da tvrde, implikacija njihovog stanovišta bila bi da načini na koje svet možemo konstituisati variraju od subjekta do subjekta. Drugim rečima, čak i ako možda ne bi morali, oni izgleda da dopuštaju neku vrstu proizvoljnosti ne prosto u shvatanju sveta već i u tome kako ga uopšte možemo shvatiti. Nasuprot tome, subjektivna opštost našeg saznanja atributa, koja

210 Reći ovo ne znači tvrditi da supstancija nema attribute već da, u skladu sa antirealizmom koji zastupam kao moguću interpretaciju Spinozine filozofije (treba imati na umu da sve vreme govorim o interpretiranju Spinoze u kontekstu spinozizma, onako kako je to u Uvodu ove disertacije predstavljeno), barem treba reći da ne znamo u kom smislu bi supstancija imala attribute, to jest, da ne znamo kako se oni tačno odnose prema supstanciji i šta nam mišljenje i protežnost uopšte govore o njoj. To je upravo i smisao izraza 'kao da', kako sam na prethodnim stranama pokušao da pokažem.

sledi iz kognitivne uniformnosti naših sazajnih moći, omogućava nam da kažemo da nam naša sazajna ograničenja omogućavaju slaganje ili konsenzus o najnačelnijim karakteristikama sveta, onakvog kakvog ga poimamo.

Neko bi sad mogao podsetiti na čitav niz stavova iz druge knjige *Etike* (setimo se samo već pomenutih E2P44 i E2P47), u kojima Spinoza govori o nepogrešivom saznanju, posebno u kontekstu razmatranja stupnjeva saznanja kroz koje ljudi prolaze. Prvo, nisu li, mogao bi glasiti prigovor, upravo ti stupnjevi pokazatelj da kognitivno ograničenje o kojem Spinoza govori ima samo privremeni karakter? Drugo, u kojoj meri su ta sazajna ograničenja nešto što se napredovanjem u saznanju uzroka određenih događaja vremenom potpuno eliminiše omogućavajući nam tako da stvari saznamo onakvima kakve su same po sebi?

Iako su ovi prigovori zasnovani na određenim Spinozinim postavkama, oni ne uzimaju u obzir širi kontekst u kojem su nastale. Na prvi prigovor bi se, naime, moglo odgovoriti na sledeći način: ako Spinoza zaista smatra da ljudska bića mogu saznati supstanciju kakva je sama po sebi, onda bi morao smatrati da ljudska bića mogu saznati beskonačnu supstanciju. To bi, dalje, impliciralo da ljudska bića mogu saznati sve atribute, to jest svu njihovu beskonačnost. Štaviše, sledilo bi da mi zaista možemo reći kakav je tačno odnos atributa protežnosti i mišljenja pre jednoj i beskonačnoj supstanciji. Ali, ako je tako, zašto Spinoza ne govori više o ovome? Štaviše, zašto Spinoza nigde ne navodi nikakve primere tog apsolutno savršenog znanja? Ako smatra da to još niko, pa ni on sam, nije dosegao, onda se postavlja pitanje na čemu bi mogla počivati vera u takvo znanje. Dalje, u tom slučaju, ako do takvog saznanja niko nikad nije došao, to znači da ipak moramo saznavati svet onako kako je gore

opisan, iz perspektiva koje su nam, s obzirom na naša ograničenja, jedino dostupne. Kako, međutim, u *Etici* ne postoje nikakve naznake za stavove poput ovih, pored ovog ili onog pojedinačnog iskaza datog *sub speciae aeternitatis* (a takvi iskazi su, kako smo videli, uvek načelnog karaktera), potencijalnim kritičarima možemo predložiti sledeći odgovor.

Treba, naime, praviti razliku između premostivih i nepremostivih kognitivnih ograničenja. Kada govori o stupnjevima saznanja, i o tome kako se međusobno razlikuju, Spinoza govori o premostivim ograničenjima. Jasni su Spinozini razlozi da razlikuje stupnjeve saznanja, pogotovo s obzirom na to kako on shvata znanje. Naime, ako osoba x zna nešto o predmetu e samo znajući neposredni uzroka tog predmeta, e_1 , a osoba y o predmetu e zna nešto poznajući i e_1 ali i uzrok tog e_1 , naime e_2 , onda ćemo reći da osoba y zna više od osobe x . Za osobu z koja zna ne samo e_1 i e_2 , nego i e_3 – e_{10} , reći ćemo da ima daleko više znanja i od x i od y . Ovo poređenje između obima znanja koje poseduju različite osobe ima vrlo ograničen domet. Ono nam, naime, ne dozvoljava da zaključimo kako je moguće stići do nekakvog prvog uzroka svih stvari i saznati ceo lanac. Utoliko ukoliko su kognitivna ograničenja premostiva, mi možemo dati komparativni smisao saznanjnom uzdizanju. S obzirom na to da delatnost jedne beskonačne supstancije može biti samo beskonačna, postavlja se pitanje da li zaista ovaj lanac pojedinačnih znanja možemo pratiti *ad infinitum*. S obzirom na sve što je gore rečeno, i držeći se komparativnog smisla ideje o saznanjnim limitima, bićemo bliže onome što je Spinoza imao na umu ako kažemo da se kognitivna ograničenja

moгу premošćavati samo *ad indefinitum*.²¹¹ Uvek treba da pokušavamo da saznamo što više, bez obzira na to što nikad nećemo moći da saznamo sve.

Pogrešno bi bilo ovakav stav kvalifikovati kao kognitivni pesimizam. Ako je sve što možemo da učinimo to da opišemo svet na određen način, bilo iz ugla atributa protežnosti, bilo iz ugla atributa mišljenja, i ako se naše saznanje sveta iscrpljuje u tim opisima, onda će to da li smo kognitivni optimisti ili kognitivni pesimisti biti određeno time da li smatramo da time dajemo potpun opis sveta ili ne. S obzirom na to da je verovao da je opis sveta pozivanjem na atribut protežnosti i atribut mišljenja za nas potpun (jer više od toga nikada ne možemo saznati), Spinoza bi, u tom smislu, bio kognitivni optimista.

Taj optimizam blisko je povezan sa jednim stavom koji se ne navodi često u ovom kontekstu a zapravo je vrlo značajan, posebno ako imamo za cilj da izgradimo jednu plauzibilnu filozofiju duha. Reč je o E2D3, gde Spinoza definiše pojam ideje:

Pod idejom podrazumevam mentalni pojam koji je duh stvorio kao misleća stvar. Koristim reč „pojam” pre nego „opažaj” zato što reč „opažaj” izgleda da implicira da je duh pasivan u pogledu predmeta, dok poimanje kao da izražava aktivnost duha.

Aktivnost duha se na ovom mestu može interpretirati kao karakteristika ljudskih saznanjnih sposobnosti da, umesto što prosto primaju čulne utiske iz spoljašnjeg sveta, one i učestvuju u načinu na koji im se taj spoljašnji svet prikazuje. Tako, dodatno proširujući antirealističko stanovište, iz ovog stava, kao i iz tezâ o subjektivnoj

211 Ova distinkcija postoji, naravno, u Kantovom rešenju prve dve antinomije, ali se javlja još kod Aristotela (Aristotle *Physics*, VI).

opštosti i nepremostivosti kognitivnih ograničenja možemo izvesti zaključak da modusi nisu ništa drugo do pojedinačni entiteti koji podležu bilo prirodnim zakonima bilo mentalističkim objašnjenjima. Objektivna korespondencija sa savršenom supstancijom nam u tom smislu ne bi donela neko novo saznanje, tako da pored toga što je nemoguće utvrditi nešto konkretno o samoj supstanciji, iz ovakvog spinozističkog antirealizma sledi da ona ne dodaje ništa potpunosti opisa i objašnjenja. Aktivnost duha, koja se sastoji u poimanju ovih različitih aspekata sveta dovoljna je, uz ostale elemente saznajne aktivnosti, da nam pruži potpuno razumevanje svega onoga što pokušavamo da opišemo. Utoliko nam nije potreban objektivistički zahtev za „savršenim znanjem”,²¹² već pre zahtev za potpunim objašnjenjem.

Sada vidimo još jednu važnu razliku između teorije neutralnog monizma i teorije dvostrukog aspekta. Neutralni monizam (kakav se Spinozi obično pripisuje) pretpostavljao bi da ne postoje principijelne granice našeg saznanja i čini legitimnim govor o osnovnim metafizičkim entitetima. S druge strane, teorija dvostrukog aspekta može da prepozna nedostatke takvog pristupa. Ako ovu teoriju uzmemo kao centralnu, i ograničimo se na ono što nam ona implicira, bićemo u poziciji da izbegnemo jednu nepovoljnu implikaciju neutralnog monizma (kakav se smatra da je Spinoza zastupao), da je sama priroda supstancije nedovoljno jasno određena (s obzirom na to da nije striktno ni mentalnog, ni fizičkog karaktera). Ne moramo, drugim rečima, odgovoriti na metafizičko pitanje: Šta je to što ima onakvu vrstu neutralnosti, kakva se supstanciji pripisuje? Kako to da je supstancija upravo takva? Dovoljno je

212 Shein 2010.

ograničiti domen mogućih odgovora na ovo pitanje usredsređujući se na poimanje i opis stvarnosti, onako kako to Spinoza i sugerše u E2D3. Tako, eksplanatorna perspektiva spinozističkog antirealizma može da postane plodna osnova za filozofiju duha koja ljudska bića ne mora svesti bilo na mentalni, bilo na fizički aspekt, već se može usredsrediti na opis različitih aspekata koji se čoveku mogu pripisati.²¹³

Da bismo uvideli šta ovakav antirealizam tačno podrazumeva, navešću dva primera koji se u filozofiji javljaju u donekle drukčijem kontekstu, ali mogu poslužiti i za trenutne svrhe. Zamislimo da se nalazimo u sobi, vezani za stolicu.²¹⁴ Ispred nas su dva ogledala, postavljena pod tupim uglom. Iza nas nalazi se nešto što možemo videti samo u odrazu, nikako direktno. Pretpostavimo sad da je jedno ogledalo obojeno crvenom, a drugo plavom bojom. Kada posmatramo odraz, pogled možemo usmeriti samo tako da ga vidimo ili u jednom, ili u drugom ogledalu.

Ono što vidimo je ili nešto crveno ili nešto plavo. Ako bi nas sad neko pitao šta vidimo u ogledalu, mi bismo dali opis tog odraza kao crvenog ili kao plavog. Sama stvar (možda) nije ni crvena ni plava. Mi prosto nismo svesni njene boje, premda nam je jasno da ono što vidimo ispred sebe nije sama ta stvar već odraz, a da boje u kojima je vidimo zapravo predstavljaju svojstva ogledala, odnosno odraza (pošto odraz zaista jeste crven ili plav). U takvoj situaciji, prirodno nam se mogu javiti dve misli. Prvo, da pored ova dva, možda postoji još ogledala, i još načina na koja se stvar u njima odražava, ali usled naše pozicije nismo u stanju da zauzmemo bilo

213 Sličan pristup usvaja i Strosen, jedan od savremenih filozofa koje obično svrstavaju u neutralne moniste (Strawson 1963, Priest 1991).

214 Primer koji sledi je preformulisana verzija Platonove alegorije pećine (*Država* VII).

koji drugi ugao gledanja. Drugo, da crvenu, odnosno plavu boju posmatramo kao da sačinjavaju predmet u ogledalu. Sa stanovišta spinozističkog antirealizma, mi se nalazimo upravo u ovakvoj poziciji.

Druga analogija koja izgleda da se ovde može primeniti je analogija sa slikom patkozeca.²¹⁵ Recimo da pred sobom imamo sliku koja istovremeno predstavlja i patku i zeca. Relevantna pitanja koja se u vezi sa takvom slikom mogu postaviti izrazito podsećaju na pitanja na koja nas navodi teorija dvostrukog aspekta. Naime, iako možemo videti oba oblika, pitaćemo se koji od njih je stvarni. Da li je reč o slici zeca koju takođe možemo posmatrati kao patku, ili je obratno. Da li bi pak odgovor na pitanje mogao biti inkluzivan (to je suštinski slika *i* patke *i* zeca)? Ovo su upravo pitanja koja su se Spinozi mogla postaviti na osnovu kako E1D4, tako i drugih postavki u kojima se govori o duhu i telu, odnosno mišljenju i protežnosti.

Pitanja poput gore naznačenih mogu se postaviti i u vezi sa nekim od centralnih elemenata jedne filozofije duha. Da li mislimo da je sve što je mentalno zapravo skup procesa u mozgu, dok se u okviru njih izdvajaju određeni fenomeni o kojima možemo, više po navici, govoriti u terminima nečega sasvim različitog – svesti, odnosno duha? Da li je pak reč o dva skupa raznorodnih fenomena, međusobno sasvim distinktnih, pri čemu svaki zahteva sebi prikladnu terminologiju kako bi se mogao opisati i objasniti na najprikladniji način?

Ono što nam spinozistički antirealizam, čini se, pokazuje, jeste da grešimo kada pitanja o odnosu duha i tela formulišemo postavljajući takva pitanja (videćemo

215 Wittgenstein 1968.

detaljno u sledećem poglavlju na koje se sve načine mogu pružiti odgovori o ovom odnosu i koje su njihove prednosti i mane). Ali, zašto je pogrešno pitati se o „pravoj prirodi” dvoznačne slike koju gledamo, odnosno o „pravoj prirodi” mentalnih fenomena koje pokušavamo da objasnimo? Nije li prirodno razmišljati o tome da li je na slici zaista zec, ili je to pak patka? Ova pitanja su pogrešno postavljena zato što ono što je na slici nije *istinski* ni patka, ni zec. To je prosto oblik, linija koja je nacrtana na određen način i koju mi vidimo (to jest, sledeći postavku E2D3, poimamo) *kao* patku ili *kao* zeca. S obzirom na prirodu načina na koji ovom obliku pristupamo, možemo da ga posmatramo i dosledno opišemo u dva distinktna skupa termina, z-terminima (ukoliko sliku posmatramo kao zeca) i p-terminima (ukoliko sliku posmatramo kao patku). U skladu s tim, nemoguće je koristiti z-terme da bi se opisala patka, i nemoguće je koristiti p-terme da bi se opisao zec. Nejasno je čak zašto bismo ikada tako nešto hteli da učinimo. Dovešću ovu analogiju u istu ravan sa prethodnom: sasvim nam je zamislivo da smo mogli imati drukčije saznavne moći i da smo na istoj slici mogli videti neki dodatni oblik, ili čak beskonačan broj različitih oblika, ili pak samo jedan od njih.

Prethodna razmatranja ukazuju nam, pre svega, na to da je, u skladu sa idejom o nepremostivim kognitivnim ograničenjima, odgovor koji možemo da pružimo na pitanja o odnosu duha i tela i sam nepotpun, utoliko što nam ne omogućava da govorimo o onome što bismo smatrali pravom prirodom tog odnosa, to jest, da govorimo o nečemu na šta bi se prvi, drugi, ili pak oba, mogli redukovati. S druge strane, izgleda kao da bi upravo pokušaji redukcije lako mogli dovesti do toga da

ne uvidimo (ili ne shvatimo na neki plauzibilniji način) nešto više o onome što smo isprva redukovali.

Kada je o odnosu mentalnog i fizičkog reč, veoma je teško dati analogan primer. Upravo zato što se naizgled radi o dve potpuno različite vrste stvari, svaka analogija bi nužno operisala jednim neadekvatnim članom. Ipak, ograničenu, ali možda informativnu analogiju, kao da možemo formulisati. Uzmimo, na primer, da pred sobom imamo Gajgerov brojač, napravljen da detektuje isključivo nivo radijacije. Pretpostavimo, dalje, da nam je postavljen zadatak da izmerimo električno polje. Neko ko ima apsolutno i slepo poverenje u brojač, najverovatnije bi nam rekao da zapravo električnog polja i nema, jer brojač nije registrovao prisustvo elektriciteta). Stoga, ma koliko da tragamo, služeći se Gajgerovim brojačem, nikada nećemo saznati ništa o električnom polju. Ova ilustracija nam, iako kao članove poređenja uzima stvari iste vrste ukratko, pokazuje neadekvatnost traganja za mentalnim sredstvima koja su materijalne (dakle, u potpunosti različite, prirode).

Drugim rečima, ukoliko težimo da svedemo neko x na neko y , teško da ćemo biti u prilici da iscrpno opišemo x .²¹⁶ Takođe, ispitujući kako x , tako i y , moramo se u oba slučaja služiti prikladnim sredstvima. U sledećem poglavlju videćemo različite redukcionističke, ali i neke savremene neredukcionističke pokušaje da se objasni odnos duha i tela. Ono što za sad treba da imamo u vidu je da, oslobođena balasta metafizičkih pitanja, neplauzibilnih interpretacija Boga kao prirode (ili obrnuto), ili potreba da se supstancija sazna kakva je po sebi, Spinozina filozofija duha,

216 Nagel 2012, Koons (ur.) 2010. (U ovom zborniku nalaze se radovi posvećeni kritikama različitih materijalističkih pozicija. Na primer, Bonjour 2010, str. 4–23.)

antirealistički shvaćena, nudi načelno prirodnu sliku ljudskih bića kao entiteta koji se mogu opisati bilo kao mentalni bilo kao telesni, i na koje se dva odgovarajuća skupa termina mogu prikladno primeniti. Pre nego što ovakvoj teoriji pokušamo da damo dodatno opravdanje, poredeći je sa teorijama koje na različite načine odgovaraju na pitanja ovog fundamentalnog odnosa, moramo videti kakve posledice ovako shvaćena filozofija duha ima na druge Spinozine doktrine.

3.11. Spinozistički antirealizam, panpsihizam i paralelizam

U odeljcima 3.6 i 3.7, imali smo prilike da se upoznamo sa kritikama Spinozine filozofije duha koje se, između ostalog, usredsređuju na neplauzibilnost paralelizma, panpsihizma, odnosno inkrementalizma. Ipak, spinozistički antirealizam omogućava nam da pokažemo ne da su postojeće interpretacije ovih doktrina ipak plauzibilne već da ih Spinoza nije ni zastupao. Prema teoriji dvostrukog aspekta, mi ćemo moduse opisati ili pod vidom protežnosti ili pod vidom mentalnog. Ta dva vida su različita, ali je svaki za sebe (ili, u određenim instancama, ta dva u konjunkciji) dovoljan da nam pruži potpun opis nekog konkrentog (skupa) modusa. Ipak, Spinoza i ne tvrdi da svi egzistirajući entiteti (svi modusi) moraju da se shvate i kao misleći i kao protežni.

Na neke kritike koje su pretpostavljale neophodnost ovog, po Spinozu nepovoljnog, zaključka, mogu se dati različiti odgovori.²¹⁷ Neko bi mogao interpretirati Spinozu tvrdeći da je on zaista zastupao gledišta poput panpsihizma, i da je i nameravao da kaže da kamenje ima mentalna stanja, premda u drastično

217 Informativan pregled različitih kritika videti u Miller 2007.

manjem stepenu nego neke životinje ili mi.²¹⁸ Ovakav stav mogao bi nas podsetiti na Lajbnica, ili pak na renesansni animizam.²¹⁹ Opet, ukoliko verujemo da stupnjevi svesnosti o kojima Spinoza govori u E2P13s imaju kvantitativni karakter, možemo reći i da je bio inkrementalista. Alternativna interpretacija govorila bi da Spinoza nije eksplicitno zastupao ove ideje, ali da ih ipak ne može izbeći, što onda predstavlja nerešiv problem za njegovu filozofiju (posebno filozofiju duha).²²⁰

Ovo ipak nije i jedini način da se razumeju Spinozine ideje, jer iz onoga što je Spinoza govorio proizlazi i sledeće. Ljudska bića imaju mentalna stanja, što je posledica teze da su ljudska bića modusi koji se mogu posmatrati pod atributom mišljenja. Pošto smo mi, kao modusi, posledice delovanja supstancije, i tu karakteristiku delimo sa, na primer, kamenjem, izgleda da zaista ne možemo reći drugo nego to da i kamenje može da se posmatra pod atributom mišljenja. Ipak, mi možemo plauzibilno interpretirati Spinozu iz ugla antirealističke teorije dvostrukog aspekta tako da izbegnemo ovu vrstu zaključivanja. Naime, reći ćemo da nije svaka stvar, svaki modus, takav da može imati duh, svest ili mentalna stanja, ma koliko rudimentarna ona bila. Utoliko što životinje, na primer, imaju određene predstave, mi ih možemo posmatrati pod atributom mišljenja. Možemo ih informativno opisati mentalnim terminima. S druge strane, kamenje nema nikakve ideje i nema prostora da ga koherentno opišemo sa stanovišta atributa mišljenja. Tako, iz činjenice da smo i mi i kamenje modusi, ne sledi

218 Nedler ne brani Spinozu direktno od panpsihizima, ali primećuje da čak i ako samo tako možemo protumačiti relevantne aspekte Spinozine filozofije, ona je i dalje utoliko plauzibilnija od Dekartove što iz nje sledi da životinje imaju svest, te da nisu prosti automati (Nadler 2008).

219 Na primer, Cardano 1966, OO, X, 446a (Citirano prema Giglioni 2013). Takođe i Bruno 2004.

220 Garret 1996, Wilson 1999, Miller 2007.

da se i mi i ono možemo posmatrati na identične načine. Tamo gde je to prikladno, kao u slučaju ljudskih bića, moći ćemo upotrebljavati i opise pomoću mentalnih, i opise pomoću fizikalnih termina. Pošto o kamenju ne možemo ništa da kažemo koristeći ove prve, možemo zaključiti da ne postoji prikladan kontekst u kojem bi se to ispravno činilo.

Pa ipak, sad bi neko mogao reći da Spinoza u E2P13s sasvim eksplicitno tvrdi da su svi entiteti, svi modusi, to jest sve stvari žive, premda u različitom stepenu.²²¹ Jedan relativno očigledan odgovor koji se ovde može dati je da biti „živ” nije isto što i biti svestan, kao i da je pogrešno čitati ovu Spinozinu karakterizaciju kao nešto što bi trebalo da pokaže suštinsku analogiju ili čak kontinuitet koji postoji među svim živim bićima.²²² „Biti živ” za Spinozu znači biti delatan, biti uzrok neke posledice. Utoliko su svi modusi, posmatrani kao protežni, po Spinozi, podložni delovanju (odnosno, opisivanu pomoću) prirodnih zakona.²²³ Spinoza je uviđao da se kompleksna tela sastoje od više jednostavnih, i bilo mu je jasno da se čak i unutar samog jednog tela odvijaju određeni fizički procesi. Biti živ, stoga, govori pre o naučnom karakteru na koji se bića koja tako nazivamo mogu opisati. Ipak, to za Spinozu nije dovoljno da bi zastupao tezu o opštoj svesnosti. Na ovom mestu se takođe treba setiti uloge

221 Della Rocca 2008, gl. 3.

222 Ta ideja se, čini se, javlja kod Lajbnica, ali ne i kod Spinoze. Za Lajbnica, kontinuitet između različitih živih bića sastoji se u tome što sva ona pripadaju suštinski istoj vrsti stvari (sva su monade), i stepen njihove svesnosti se, počev od najprimitivnijih, infinitezimalno uvećava sve do savršene monade – Boga.

223 Unutar svake stvari koja se može opisati kao telesna postoji neprekidna aktivnost, a ona mora biti kauzalnog karaktera.

aktivnosti u saznanju. Kako nekoliko interpretatora primećuje,²²⁴ što je duh aktivniji, to je u stanju da stekne adekvatnije ideje, odnosno obuhvatnija saznanja. Ono što je samo pasivno nije u stanju da oformi bilo kakve ideje. Ako sad pogledamo ovaj uvid u kombinaciji sa prethodnim, trebalo bi da je jasno zašto kamenje ne može imati svest. Naime, kamen se sam za sebe ničim ne pokreće. Spinoza ne veruje u kvalitativnu aristotelovsku fiziku po kojoj stvari, recimo, padaju zato što je to u njihovoj prirodi. Utoliko što su zavisne jedne od drugih, i utoliko što su sve podložne univerzalnim prirodnim zakonima, stvari koje su „žive”, to jest pokretne onako kako su to kamen i slični objekti, pokretne su samo zato što na njih deluju druge stvari. Tako, s obzirom da kamenje nije u stanju da deluje autonomno, ono ne može ni imati svest, odnosno svesna stanja. Tačnije, ne može se opisati u terminima mišljenja.

Neko bi mogao reći da ovakvo čitanje nije u skladu sa Spinozinim stanovištem da utoliko što svi modusi slede iz jedne supstancije, svi moraju imati one attribute koje ima i ta supstancija. Ovo zaključivanje, čini se, sadrži dve greške, i obe možemo uvideti vraćajući se na ono što smo gore rekli o odnosu supstancije i toga šta znači termin „sive” u izrazu *Deus sive Natura*. Prvo, kad Spinoza govori o supstanciji kao Bogu ili Prirodi, on ne tvrdi, kako se ponekad misli, da se ti termini mogu prosto izjednačiti. Ono što nam spinozistički antirealizam sugerije, a vidimo i u E1P21–23,

224 Garret 2008, Nadler 2008, LeBuff 2010. Oni takođe govore i o sposobnosti da se dela (v. takođe Hallet, 1972, str. 168–189), ne prostoj aktivnosti, čime možemo napraviti distinkciju ne samo između različitih vrsta (čovjek je intelektualno aktivniji od ptice, aktivan za razliku od kamena koji je samo pasivan) već i između različitih pripadnika te vrste (odrastao čovek je sposobniji za delanje od deteta, itd.), o čemu posebno govori Lebauf. Važno je istaći da je to takođe tema pete knjige *Etike* (na primer E5P39), gde je, kako se čini, Spinoza pod uticajem Dekartovog shvatanja saznanja kod vrlo male dece. Dekart o tome piše u odgovoru na pismo Hiperaspistu (Hyperaspistes). Videti LeBuffe, 2010, str. 540–545.

to je da o supstanciji kao o Prirodi govorimo onda kada pokušavamo da objasnimo fenomene koji su podložni uzročno-posledičnim odnosima. Drugim rečima, tako shvaćena Priroda biće predmet naučnog istraživanja. S druge strane, supstancija se naziva „Bogom” onda kada želimo da opišemo različite moduse iz perspektive mišljenja. Da je to slučaj ponovo nam sugerije status beskonačnih modusa gde se „Bog” identifikuje kao beskonačan razum, a modusi koji se mogu opisati u terminima mentalnog kao entiteti koji potpadaju pod taj beskonačan razum (E1P16).

Iz prethodnog razmatranja možemo izvući zaključak da iz jedne supstancije ne proizlaze modusi koji su bez razlike i misleći i protežni već da se konačnim modusima mogu prikladno pripisati ili mentalne ili telesne (protežne) karakteristike, ili pak obe vrste svojstava (već u zavisnosti od toga o kojem modusu ili klasi modusa govorimo). Da smo imali drukčije kognitivne sposobnosti, zamislivo je da smo mogli prikladno govoriti i o nekim drugim atributima. Ali, kako ne možemo sebi ni predstaviti kako bi to moglo izgledati, ostaje nam da zaključimo da predmeti kao što su kamenje ili jabuke mogu biti prikladno opisani samo u fizičkim terminima, jer su oni u suštini proizvod delatnosti entiteta koji su podložni samo prirodnim zakonima. Stoga možemo zaključiti da kamenje ne misli, da reke nemaju svest i da je jedino što o njima možemo reći ono što nam dopušta rečnik prirodnih nauka.

Druga greška u tvrđenju da se modusima moraju pripisati svi atributi koji se pripisuju i supstanciji, sastoji se u tezama da je supstancija ta koja je nosilac atributa, na koji je način ona njihov nosilac, i kako zaista mišljenje i protežnost pripadaju toj supstanciji.²²⁵ Nasuprot tome, antirealizam, onako kako sam ga predstavio, sugerije da

225 Ovaj stav skicirao sam i u prvom poglavlju. U ovom poglavlju ću ga eksplicirati.

smo mi ti koji poimamo mentalno i fizičko, duhovno i materijalno *kao da* sačinjavaju suštinu supstancije, odnosno sveta koji oko sebe vidimo. Premda Spinozi nije strano da govori ne razdvajajući eksplicitno *sub speciae aeternitatis* i antirealističku perspektivu, treba imati u vidu da je njegova terminologija ipak bila pod uticajem vremena u kojem je pisao. Upravo zato sam, i u Uvodu i tokom celog rada, isticao koliko je važno razumeti kontekst formulisanja njegovih ideja, kao i distinkciju između ova dva različita načina razumevanja stvari. Moramo, dakle, imati u vidu da postoje različite perspektive iz kojih jedino možemo posmatrati supstanciju, kao i to da, usled sopstvene ograničenosti, možemo govoriti samo o dve. Pored toga, važno je istaći i da je naš duh aktivan u saznavanju, a ne prosto pasivan, što nam sugerise da u kognitivnoj izgradnji sveta, barem delimično, učestvujemo. Utoliko izgleda da imamo opravdanja za zaključak da supstanciju i ne možemo da posmatramo samu po sebi, nezavisno od atributa, ali takođe i da ne možemo sa sigurnošću tvrditi da li zaista, i na koji način ti atributi odražavaju ono što je supstancija po sebi. Kao što sam već rekao (videti fusnotu 205), antirealistička perspektiva je pre svega povezana s tim kako naši atributi konstituišu svet. U takvoj situaciji, teško je videti kako bismo plauzibilno mogli tvrditi šta ona ima, a šta nema.

Čini se da iz ovih poslednjih tvrdnji, shvaćenih u konjunktiji sa već izloženim specifičnim shvatanjem modusa (str. 168–170), panpsihizam, ali i inkrementalizam, kao ekstenzija ovog prvog, postaju neodrživi kao potencijalno koherentne interpretacije Spinozine filozofije. Međutim, čak iako smo odagnali te dve opasnosti, i dalje ostaje ono što predstavlja možda osnovnu zamerku Spinozinom shvatanju odnosa duha i tela – njihov paralelizam. Standardna formulacija ovog paralelizma

nalazi se u već navođenoj postavci E2P7: „Red i veza među idejama isti je kao red i veza među stvarima”.

Prema standardnoj interpretaciji, osnovna posledica ove tvrdnje jeste ta da neko konkretno fizičko stanje nikad ne bi moglo da uzrokuje neko mentalno stanje, već da za svako pojedinačno stanje prve vrste postoji odgovarajuće paralelno stanje druge vrste. Na primer, ako je događaj d , nadražaj nerava na vrhu mog malog prsta prouzrokovan ubodom igle, njemu paralelna mora biti ideja i , čiji će predmet biti upravo taj događaj. Štaviše, za svaku pojedinačnu stvar koja se desi, svaki proces ili svaku afekciju, moraće da se formira po jedna ideja koja će joj biti paralelna. Premda bi ovo moglo inicijalno delovati plauzibilnije od kartezijanskog dualizma koji tačku kontakta između materijalnog i fizičkog vidi u pinealnoj žlezdi, komentatori se uglavnom slažu da su posledice ovako shvaćenog paralelizma potpuno neintuitivne, pre svega zato što je neplauzibilno verovati u potpunu korespondenciju pojedinačnih mentalnih sa pojedinačnim telesnim stanjima.²²⁶ Spinoza, drugim rečima, kao da pretpostavlja jedan-na-jedan korespondenciju između prvih i drugih. Ovakvo čitanje te doktrine označavaću sa (Pk). Teza koja bi sledila iz takvog čitanja, mogla bi se nazvati i metafizičkom tezom o paralelizmu.

Ukoliko Spinozino učenje shvatimo u antirealističkom duhu, čini mi se da ono, kao i u slučaju prethodnih prigovora, ipak može da se izbori sa ovakvim negativnim posledicama. Štaviše, unutar antirealističkog shvatanja odnosa duha i tela, ovako shvaćen paralelizam i ne može da se shvati kao da dovodi do neplauzibilnih posledica

226 Wilson 1999, Della Rocca 1996.

(kao, na primer, da za svako kretanje ćelija u mom telu, ja formiram po jednu ideju koja bi to imala za svoj predmet). Naime, kad Spinoza govori o istovetnosti reda i veze među stvarima i idejama, on ne želi da kaže bilo šta o odnosu između sfere mentalnog i sfere fizičkog. Njegov paralelizam nije (Pk) već se pre odnosi na uvid u to kako se sfera mentalnog i sfera fizičkog mogu analogno posmatrati. Drugim rečima, on hoće da kaže da način na koji se ideje međusobno odnose, to jest način na koji su međusobno povezane, ima istovetnu strukturu kao i način na koji se stvari međusobno povezuju i odnose. U tom smislu, mi ih možemo posmatrati tek kao analogne. Takvo čitanje označiću sa (Pa). Prema (Pa), postoji autonomna sfera mentalnog i autonomna sfera fizičkog i svaka za sebe formira određenu mrežu mentalnih stanja, odnosno događaja (procesa) na koje se možemo (i moramo) pozivati u ispitivanju i objašnjenju različitih fenomena. Relacija korespondencije tako ne mora važiti među pojedinačnim članovima klase mentalnog sa pojedinačnim članovima klase fizičkog već je pre reč o tipskoj korespondenciji, ili još preciznije, tipskoj sličnosti onoga što se dešava unutar svake od ovih sfera zasebno.

To znači da kad se ja, recimo, ubodem na iglu, ono što se u tom trenutku događa mogu objasniti ako, s jedne strane, opišem fizičku komponentu dodira igle i bola kao posledice toga i, s druge strane, ako psihološki objasnim svoju reakciju na taj ubod. Što je moj opis precizniji i obuhvatniji, to ću takvu situaciju moći bolje da objasnim. Paralelizam mentalnog i fizičkog sastojće se, dakle, u strukturi objašnjenja koju treba da ponudim u oba domena: kao što događaji koji figurišu u ubodu igle i uzrokovanju bola u prstu nisu odvojeni već slede jedan iz drugog, tako i moja mentalna stanja, koja su u toj situaciji njima uzrokovana slede jedna za drugima i pomažu u

objašnjenju reakcije na bol. Ovakvo čitanje moglo bi se zvati i eksplanatornom tezom o paralelizmu.

Ovakvo tumačenje paralelizma možemo preformulisati koristeći se savremenijom terminologijom u duhu Strosionove teorije o ličnostima (*persons*).²²⁷ Tako možemo reći da nekoj ličnosti pripisujemo, s jedne strane, mentalne, a sa druge, fizikalne predikate, u zavisnosti od toga šta je prikladno.²²⁸

Ipak, i nezavisno od savremenog konteksta, možemo izdvojiti dve pozitivne posledice alternativnog shvatanja paralelizma. Prvo, ako usvojimo antirealističko čitanje Spinoze, paralelizam ne samo da ne mora da se shvati u duhu (Pk), on se ne mora shvatiti ni kao metafizički već pre kao epistemološki i eksplanatorni. Drugim rečima, kad govorimo o „redu ideja” i „redu stvari”, možemo zajedno sa Spinozom reći da se radi o dva potpuno različita načina poimanja sveta, ali dodati da se ta razlika pre svega odnosi na eksplanatornu snagu naših objašnjenja sveta. Drugim rečima, polazeći od određene ideje koju smo izabrali kao polazište, možemo pratiti lanac ideja u svojoj svesti. Umesto da kažemo da je jedna prouzrokovala drugu (jer uzročnost je relacija koja se primenjuje samo u onim instancama kada stvari objašnjavamo iz ugla atributa protežnosti), reći ćemo da je jedna dovela do druge, da je bila njen razlog, opravdanje ili slično. S druge strane, kada govorimo fizikalističkim rečnikom, kad ispitujemo događaje u prirodi, mi ćemo izdvojiti određen entitet, događaj ili proces kao uzrok koji nam je kontekstualno relevantan, i slediti njegove dalje posledice, ili

227 Strawson 1963.

228 Kako neki savremeni autori primećuju, Spinozino shvatanje odnosa duha i tela se može dovesti u vezu i sa Dejvidsonovom teorijom o anomalijском monizmu (Van der Burgh 2011).

njegove prethodne uzroke. Čineći to, mi ćemo biti u poziciji da adekvatno opišemo i objasnimo fenomen koji se pred nama nalazi. Ukoliko ga shvatimo na ovaj način, u skladu sa (Pa), paralelizam nam govori o načinu na koji treba pristupiti objašnjenju, kako mentalnih, tako i fizičkih fenomena, kao i o tome da unutar jedne sfere možemo prikladno opisati bilo koji fenomen koji datoj sferi eksplanatorno pripada.

Druga pozitivna posledica sastoji se u sledećem: Spinoza tvrdi da duh počinje sebe da saznaje, to jest da postajemo svesni sebe onda kada počnemo da opažamo sopstveno telo i procese u njemu. Da li to znači da su fizička stanja uzrok mentalnih stanja? Ukoliko posmatramo sadržaj postavke E2P5, vidimo da Spinoza hoće da kaže da ideje kako božanskih atributa, tako i atributa pojedinačnih stvari, nemaju za svoj efikasniji uzrok svoje predmete ili stvari koje opažaju. Ideja, dakle, nastaje samo pod uticajem neke druge ideje, a nešto telesno je uzrok nečeg drugog što ima istu takvu, telesnu, prirodu. Pa ipak, svest za svoj predmet ne mora imati samo svoje ideje, ili mentalna stanja. Kako E2P13 pokazuje, predmet ideja su i tela.

Drugim rečima, ono što je telesne prirode može biti predmet je određenog mentalnog stanja, čak i ako ga ne uzrokuje.²²⁹ Pozitivna posledica antirealističkog tumačenja sastoji se onda u tome što vidimo da Spinoza, pre nego da govori o tome

229 Kako Matson napominje, postoji tendencija da se tumači kao da za Spinozu samo ono što je telesno može biti predmet saznanja. Iako bi to moglo voditi u ono što on naziva solipsizmom (jer ne bismo mogli da saznamo da postoje drugi ljudi, ili bismo morali da ih posmatramo kao proste automate), postavke E2P14–29 pokazuju da Spinoza veruje da postoje i ideje samih tela, i ideje o idejama. Drugim rečima, ne postoji nikakav isključivi predmet svesti. Ona može saznavati i mentalna stanja, i afekcije svog tela, o čemu smo već nešto govorili na prethodnim stranama. (Videti Matson 1975, str. 58–62.)

šta je istinski slučaj na nekakvom metafizičkom nivou, zapravo govori o holizmu mentalnog, holizmu fizičkog i njihovom međusobnom odnosu.

Rezimirajući ovo poglavlje, kao i antirealističku interpretaciju Spinozine filozofije duha, mogu da navedem sledeća tri zapažanja. Prvo, videli smo da Spinoza veruje u kognitivnu ograničenost ljudskih bića koja je u nekom smislu nepremostiva, odnosno principijelna. Mi donekle možemo usavršavati svoje saznajne sposobnosti, ali postoje pitanja na koja principijelno ne možemo da damo odgovor. Kao i Majmonid, i Spinoza smatra da saznanje supstancije same po sebi nije moguće već da možemo samo govoriti o određenim atributima, i to samo o dva, naspram beskonačno mnogo, koliko supstancija, kao savršena, mora imati. Drugo, videli smo dalje da su termini kao što su „Bog” i „Priroda”, samo nazivi, ponekad zavodljivi, za perspektivu koju možemo zauzeti posmatrajući uniformni svet iz dva različita ugla.²³⁰ Utoliko su svi fenomeni o kojima nešto možemo reći podložni opisu ili iz ugla mentalističkog ili iz ugla fizikalističkog rečnika. Spinozina filozofija duha se, stoga, orijentiše na to da posmatra ljudska bića kao prirodna stvorenja koja su misleća, koja podležu prirodnim zakonima, a čija tela i telesni procesi su predmet prirodnih nauka. S druge strane, saznajni aparat ljudskih bića sledi sasvim druga, iako analogna pravila i može se adekvatno opisati samo iz ugla mentalizma. Ukoliko hoćemo da imamo

230 Utoliko se čini da pripisivati naturalizam kao Nedler (Nadler 2008), ili teoriju identiteta, kao Dela Roka (Della Rocca 1993, 1996, 2008) znači sasvim pogrešno razumeti šta je to što je Spinoza svojim paralelizmom, ali i drugim doktrinama u stvari tvrdio. Ipak, i takvi benevolentni pokušaji da se Spinozina filozofija duha pokaže dovoljno savremenom, egzegetski su plodniji od onih koji mu pripisuju proste protivrečnosti ili besmislice (Haserot, Taylor 1972, u dva navrata; Odegard 1975). Sa druge strane, spinozistički antirealizam nije onoliko neuobičajena pozicija u prekantovskoj filozofiji kao što to može delovati. Lajbnic, Kolijer, Berthog, pa i Lok mogu da se interpretiraju u sličnom duhu.

potpunu sliku o ljudskom biću, moramo se služiti i jednom i drugom vrstom jezika, ali ne smemo neprikladno opisivati mentalne fenomene fizikalističkim rečnikom ništa manje nego što fizičke procese i događaje smemo opisivati u terminima ideja, misli, mentalnih stanja, razloga, motiva, i slično. Treće, videli smo da nema potrebe Spinozu tumačiti kao da veruje u mentalna stanja kamenja i reka, niti u inkrementalni (postepeni) progres razvoja sfere mentalnog od najrudimentarnijih do najrazvijenijih oblika postojanja.

Posmatrano u istorijskom kontekstu u kojem je Spinoza pisao, ovakvo shvatanje odnosa duha i tela izdvaja se od onih koja su u to vreme bila najzastupljenija po nekoliko tačaka. Spinoza ne zastupa vrlo neplauzibilnu ideju da se duhovno i telesno sastaju u pinealnoj žlezdi, niti mora, kao Malbranš, da postulira konstantnu aktivnost Boga u svakom pojedinačnom domenu u kojem se odvijaju bilo koji događaji i procesi. On ne veruje u to da svi entiteti imaju svest, niti u to da svi oni imaju supstancijalnu formu. Za njega to kakav će biti svet ne zavisi od božanskog planiranja najboljeg mogućeg stanja stvari, kao kod Lajbnica. On niti svodi ljudska bića na materijalni entitet (kao Hobs), niti samo na duh (onako kako je to činio Barkli).²³¹ Spinoza uviđa svu kompleksnost ljudske svesti i njenog odnosa prema telu (što je delom tekovina njegovog kartezijanizma), kao i načelna kognitivna ograničenja koja se ne mogu prevazići usvajanjem ideje o personalnom karakteru Božanstva (gde se Spinoza pokazuje kao nastavljajući majmonidovske tradicije, a protivnik Dekartovih razmatranja u središnjem delu *Meditacija*). U tom pogledu, on pre pripada savremenim

231 Hobbess 2001, Berkeley 1975.

pokušajima da se objasni odnos duha i tela nego grupi ponekad religijski, a ponekad sistemski, motivisanih pokušaja njegovih savremenika da učine to isto.

Time smo, čini se, u prilici da usvojimo prvi značajan zaključak. Naime, na osnovu onoga što je rečeno, vidimo zašto Spinoza zaista nije neko čije se shvatanje sveta i, konkretnije, ljudskih bića, mora odbaciti kao zastarelo ili neintuitivno. Da bismo mogli da usvojimo i drugi značajan zaključak – to da ovakva njegova teorija može da figuriše kao plauzibilna alternativa mnogim savremenim teorijama o odnosu duha i tela, sada prelazim na ispitivanje ovih teorija – pre svega materijalizma i funkcionalizma – i njihovih prednosti, odnosno mana.

TEORIJA DVOSTRUKOG ASPEKTA I SAVREMENA FILOZOFIJA DUHA

4.1. Novi okviri

O filozofiji duha dugo se raspravljalo u kartezijskom kontekstu. Ideja da je duh neka vrsta unutrašnjeg pozorišta, scene na kojoj se mentalna stanja odigravaju a da mi to introspektivno posmatramo, gotovo i da nije osporavana. Teza o transparentnosti mentalnog za introspekciju prihvatila se kao samorazumljiva.²³² To ipak ne znači da su se svi filozofi do dvadesetog veka slagali s Dekartom. Daleko od toga. Tako, gotovo da nema nikog ko nije bio više ili manje kritičan prema Dekartovom interakcionističkom rešenju problema odnosa duha i tela. Ono što su svi prihvatili nije Dekartov odgovor već način na koji je postavio pitanje.

Međutim, u dvadesetom veku, ontološki obavezujuće ideje poput Dekartovih polako su postale neprihvatljive filozofima. Otprilike u isto vreme kad su mnogi analitički filozofi proglasili sva metafizička i vrednosna pitanja besmislenima, više nije bilo mesta za filozofiju duha kojom bi se tvrdio bilo kakav ontološki dualizam ili zastupala teorija koja bi imala sličan nivo ontološkog obavezivanja. Kako je postalo važno da se na sva filozofska pitanja dâ jasan odgovor zasnovan na logici i/ili prirodnoj

232 Postojala su i donekle drukčija shvatanja. Na primer, Kant kao da sugerise na jednom mestu u *Zasnivanju metafizike morala* (Kant 2006), da mi ne možemo do kraja razumeti sopstvenu motivaciju.

nauci, pitanja u filozofiji duha počela su često da se formulišu u kontekstu svođenja mentalnog na fizičko. Među prvim filozofima ovog tipa sigurno su Nojrat i Karnap, koji sigurno stoje na samom početku razvoja fizikalizma.²³³ Njihov fizikalizam ipak ima i određene specifičnosti. Pre svega, tu treba istaći, što i Hempel čini,²³⁴ da je reč o semantičkoj redukciji. Prema Nojratu i Karnapu, svaki iskaz ima značenje koje je ekvivalentno značenju nekog fizičkog iskaza (iskaza koji se odnosi na domen fizičke stvarnosti). Kako su i jedan i drugi filozof bili pozitivisti, to jest odbacivali su metafizička razmatranja kao besmislena, postojala bi posebna potreba da se između fizikalizma i materijalizma napravi jasna distinkcija. Međutim, kasniji fizikalisti kao što su Plejs i Smart na primer, zastupaju jaču, metafizičku tezu redukcije – njihova pozicija odnosi se na same fenomene, a ne na iskaze o njima. Kada govorimo o njima, ali i o mnogim kasnijim redukcionistima, termin „fizikalizam” može se koristiti kao međuzamenljiv terminom „materijalizam”, što ću ja i činiti u nastavku rada.

Čak i takvi fizikalisti, međutim, videli bi kartezijanske ontološke obaveze kao suviše. Plejsov rad „Da li je svest moždani proces?”²³⁵ i njegov potvrđan odgovor na to pitanje nisu ostavili mnogo mesta za stare, ili kako se u to vreme smatralo, zastarele pokušaje da se duhu dodeli bilo kakva ontološka autonomija. Štaviše, vremenom je veliki broj filozofa postao uveren da za reč „duh”, odnosno terminologiju zasnovanu na govoru o mentalnom nema mesta u naučno zasnovanoj filozofiji duha. Proučavanju standardnih pojmova kao što su namere, motivi, želje, razlozi i slično dodeljen naziv

233 Neurat 1931, Carnap 1932.

234 Hempel 1949.

235 Place 1956.

– „folk” (narodska) psihologija – a jedan od osnovnih zadataka za „novu” filozofiju duha postao je da se pokaže da se jezik narodske psihologije može bez ostatka prevesti na jezik prirodnih nauka.

Danas je, grubo gledano, materijalizam preovlađujuća pozicija u filozofiji duha, premda ona, kao što ćemo videti, ima svoje umerenije i svoje ekstremnije oblike. U ovom poglavlju, prvo ću ispitati nekoliko osnovnih pravaca u savremenoj filozofiji duha – različite vidove materijalizma, funkcionalizam i epifenomenalizam – i pokušati da pokažem zašto, uprkos svojoj načelnoj prihvatljivosti, ova stanovišta (bar za sada) ne uspeavaju da ponude zadovoljavajuće shvatanje prirode duha. Potom ću predstaviti pitanje oko kojeg se danas vode možda najveći sporovi unutar filozofije duha. Reč je, naime, o onome što se u literaturi obično naziva „težak problem svesti” ili kako to da se svest uopšte javlja.²³⁶ Teorije formulisane unutar filozofije duha upoređiću sa antirealističkom teorijom dvostrukog aspekta, kako bih pokazao da ova druga nudi načelno rešenje nekih osnovnih problema odnosa duha i tela koje je dovoljno plauzibilno da ga moramo uzeti kao bar jednako perspektivno, a da u nekim pogledima nudi i prirodnije i prihvatljivije shvatanje ovog odnosa.

Savremenoj filozofiji duha možemo prići na nekoliko načina. Moguće je početi, na primer, od bihejviorizma i sličnih stanovišta koje se zasnivaju, između ostalog, na verifikacionizmu. To šta je čovek saznaćemo posmatrajući njegovo ponašanje, a polje duhovnog i nije ništa što nezavisno moramo ispitivati. Sve što nam je

236 Ovde nemam pretenziju na to da popišem sva pitanja oko kojih se vode rasprave u filozofiji duha. Urednici najnovijih zbornika iz ove oblasti naglašavaju da je gotovo nemoguće iscrpeti sve podoblasti filozofije duha jednim tomom (McLaughlin 2009).

relevantno prilikom istraživanja mentalnog je ono što možemo da verifikujemo.²³⁷ Kada govorimo o savremenoj filozofiji duha, možda bi najprirodnije bilo započeti izlaganjem materijalističkog stanovišta. Materijalisti su danas uglavnom i realisti – za njih postoje samo materijalni objekti čija su sva svojstva takođe materijalna. U filozofiji duha, materijalisti su, u principu, spremni i da kažu da je duh jednostavno mozak i da se mentalna stanja nalaze u mozgu.

4.2. Savremene teorije – materijalizam, anomalijski monizam, funkcionalizam

Jedan od najranijih oblika savremenog materijalizma jeste teorija identiteta koju je Plejs izložio u radu „Da li je svest moždani proces?“²³⁸ On je smatrao da su svesni procesi identični moždanim procesima, ali ne i da se govor o takvim fenomenima kao što su bolovi ili misli mora prevesti na govor o onome što se dešava u mozgu. Specifičnost njegovog fizikalizma (da upotrebimo termin koji se vrlo često može upotrebljavati kao sinoniman materijalizmu u ovim kontekstima) je u tome što je aposterioran. Plejs je izneo jednu empirijsku, naučnu hipotezu. Njegova pretpostavka je da ćemo biti u prilici da otkrijemo korelaciju između izveštaja o sopstvenim mentalnim stanjima iz prvog lica i onoga što se događa u mozgu. Ta korelacija će se ispostaviti kao identičnost mentalnih stanja i fizičkih procesa. Takva se relacija identiteta, po njegovom mišljenju, mora u ovom kontekstu shvatiti kao relacija strogog identiteta. Ako su A i B identični u ovom smislu, onda A zaista i jeste

237 Carnap 1935.

238 Place 1956.

B.²³⁹ Plejs, razmatrajući različite slučajeve, smatra da se lako može dogoditi da se ono za šta smo mislili da su dve različite stvari zapravo ispostavi kao identično. On za primer uzima *Fosforus i Hesperus* (jutarnju zvezdu i večernju zvezdu) za koje danas znamo da su jedno nebesko telo, iako smo ranije bili uvereni u suprotno.

Sada bi se moglo prigovoriti da sva svojstva A i B, ukoliko su A i B identični, moraju biti identična. Međutim, mozak i svesno stanje nemaju ista svojstva. Gledajući, na primer, neki cvet ja mogu imati iskustvo opažanja njegove boje ili mirisa (žut i blag), i moje svesno iskustvo imaće te karakteristike. Mozak, sa druge strane, neće imati to iskustvo. Kako onda da tvrdimo tezu strogo identiteta? Plejsov odgovor je da ovakvo rezonovanje predstavlja plod fenomenološke greške.²⁴⁰ Po njegovom mišljenju, mi grešimo ako mislimo da su „biti žut” i „biti blag” svojstva naše svesti. To su svojstva datog cveta, a iskustvo koje imamo opažajući ga poseduje sasvim druge karakteristike koje ćemo jednog dana izjednačiti sa procesima u mozgu. Mi prosto ne možemo za sada to učiniti, ali vera u naučni progres, kao i dosadašnji naučni rezultati, sugerišu nam da je ideja o identitetu svesti i moždanih procesa plauzibilna.

Plejsova teza se još naziva i tezom o kontingentnom identitetu. Uz aposteriorni karakter njegovog fizikalizma, to je drugo glavno obeležje Plejsovog, i ne samo Plejsovog pristupa.²⁴¹ Ova dva obeležja – kontingentnost i aposteriornost – čini se, blisko su povezana i Plejsu je, kao i njegovim savremenicima, moglo delovati da prirodno idu jedno s drugim. Uostalom, po njihovom mišljenju (koje je Kripke uverljivo

239 Slabije shvatanje identiteta primenićemo u slučajevima kad govorimo o dve identične stolice, na primer.

240 Place 1970.

241 Videti i Smart 1956, Feigl 1958, Armstrong 1965. V. takođe Borst 1970.

doveo u pitanje), ako za sada ne možemo da kažemo da su duh i mozak identični, dakle to ne znamo *a priori*, onda takav identitet svakako ne može biti nužan. Parovi *a priori* / *a posteriori* i nužno/kontingentno moraju biti adekvatno kombinovani (ono što je apriorno, to je i nužno; ono što je aposteriorno, to je i kontingentno). Dakle, zamislivo je da bi svest mogla ne biti identična moždanom procesu i utoliko imati kontingentan karakter. Ali, po Plejsu, ova hipoteza je trenutno najverovatnija, što po njemu znači da je možemo potvrditi samo *a posteriori*. Pa ipak, kako sada znamo, Kripke je osporio koincidiranje navedenih pojmovnih parova i izneo argumente u prilog tezi da je svaki identitet nužan, iz čega bi onda sledilo i da identitet svesti i moždanih procesa može biti samo nužan.²⁴² Da navedem samo jedan od njegovih poznatih primera: možda nismo oduvek znali da je voda = H₂O, ali taj identitet je ipak nužan. Uvodeći teoriju o rigidnim dezignatorima, Kripke pokazuje da voda nije mogla biti ništa drugo do dva atoma vodonika i jedan atom kiseonika. Kako ni Plejs ni njegovi savremenici ne mogu da pokažu nužnost ovakvog identiteta, iz Kripkovih argumenata bi sledilo da greše. Heil primećuje da većina filozofa prihvata Kripkeove razloge i smatra da ukoliko je A identično sa B, onda A nije moglo ne biti B.²⁴³

Teza koju su, između ostalih, zastupali Plejs i Smart jeste teza o identitetu tipova. Drugim rečima, mentalna svojstva su tipski identična sa materijalnim svojstvima. Recimo da je bol jedan tip mentalnog stanja. Ukoliko prihvatamo teoriju identiteta tipova, onda moramo reći da je jedan materijalni tip entiteta (odnosno događaja) – nadraživanje C-vlakana identičan jednom tipu mentalnih stanja (osećaju

242 Kripke 1970.

243 Heil 2004.

bola). Nezavisno od konkretne pozicije, jedan problem izjednačavanja tipova stanja mogao bi se sastojati u sledećem: iako ćemo možda i prihvatiti da će svi ljudi kojima su C-vlakna nadražena osećati bol (pa stoga reći da biti u stanju bola i nije ništa drugo do imati nadražena C-vlakna), mnogo teže ćemo prihvatiti izjednačavanje kompleksnijih mentalnih stanja kao što su želja da se završi fakultet ili poseti Luvr sa nekim konkretnim tipom fizičkog stanja.

Alternativa teoriji o identitetu tipova je shvatanje relacije identiteta kao relacije između njihovih instanci (token). Razliku između tipa i instance možemo objasniti na sledeći način. Recimo da u ruci držim tri bele kugle. Ako bih ih posmatrao kao klasu objekata, onda bih morao da kažem da u ruci držim jednu vrstu predmeta. Ipak, ako ih posmatram kao instance, jedino je ispravno reći da držim tri različite stvari. Zastupnici teorije o identitetu pojedinačnih entiteta negirali bi da su mentalni fenomeni tipski identični onome što je fizičke prirode, ali bi ipak smatrali da svako pojedinačno mentalno stanje može biti identično nekom fizičkom stanju. Tako, ukoliko neka bića imaju mentalna stanja, ona moraju imati i fizička stanja. Ali to ne znači da možemo napraviti potpunu identifikaciju ovoga dvoga. Jedan od najpoznatijih zastupnika ove teorije je Dejvidson.²⁴⁴

Razvijajući svoje stanovište, on polazi od tri premise:

1. Uzročnost ima nomološki karakter. Ako događaj *c* uzrokuje događaj *e*, postoji striktan zakon pod koji se *c* i *e* mogu podvesti.

244 Davidson 1970. Treba odmah napomenuti da kod Dejvidsona možemo razlikovati metafizičku i eksplanatornu identifikaciju. Dejvidson negira da je moguće napraviti ovu drugu.

2. Uzročnost između duha i tela: neki mentalni događaji uzrokuju ili su uzrokovani od fizičkih događaja.
3. Anomalijski karakter mentalnog: mentalno je anomalijsko – ne postoje striktni zakoni u pogledu mentalnih fenomena – niti čisto psihološki, niti psihofizički zakoni.

Ovakvo stanovište donekle podseća na Spinozino.²⁴⁵ Osnovna razlika između ova dva gledišta sastoji se u tome što Dejvidson, za razliku od Spinoze eksplicitno prihvata kauzalni uticaj mentalnog na fizičko. Čak i ako taj uticaj nije zakonolik, spinozistička doktrina o paralelizmu, posebno antirealistički shvaćena, nije primenjivala uzročna objašnjenja na mentalne događaje. Relacija između mentalnih događaja nije takva da bi se mogla opisivati uzročno (postoji skup termina specifično pogodnih za to), a o odnosu mentalnog i fizičkog pre će se govoriti iz ugla opisa svake grupe fenomena, pre nego što će se izvoditi kauzalna veza. Na primer, anomalijski monista bi bio spreman da kaže da je ubod igle u *x*-ov prst uzrokovao neprijatan osećaj u *x*-u. Spinozistički antirealista bi pre pokušao da holistički objasni stanje u kojem se *x* nalazi tako što bi sa jedne strane pratio ono što je fizičke prirode: bol uzrokuje nadražaj C-vlakana, taj nadražaj uzrokuje određene moždane aktivnosti; sa druge strane, neprijatnost koju u tom trenutku oseća izaziva njeno neprijatno osećanje, koje *x*-a navodi da (ukoliko je tome sklon) razmišlja o smrti, uplaši se gubitka prsta, i tako dalje.

I Dejvidson i Spinoza, kako smo videli u prošlom i ovom poglavlju, prihvataju holističku prirodu mentalnog, i specifičnu prirodu mentalnog u odnosu na fizičko.

245 Videti Van der Burgh, 2011.

Doduše, Dejvidson je realista, a ukoliko je interpretacija koju sam izneo plauzibilna, Spinoza je antirealista. U sledećem odeljku (4.3) videćemo jedan načelan problem sa kojim se uobičajeni pristupi odnosu fizičkog i mentalnog mogu suočiti. Za sada je ipak, čini se, dovoljno da kažemo i nešto o osnovnoj kritici Dejvidsonove pozicije. Kako primećuju Kim, Ju i Heil, između ostalih,²⁴⁶ problem anomalijskog mentalnog sastoji se u tome što se ne vidi puna uzročna delotvornost svesnih stanja. Drugim rečima, ispostavlja se da su ona nalik epifenomenima, što sigurno ne bi zadovoljilo ni neke od onih (mnoge fizikaliste, na primer) koji žele da mentalno svedu na fizičko (jer nešto nesvodivo ipak preostaje), ni neke od onih koji nisu epifenomenalisti, ali smatraju da je mentalno nešto povrh fizičkog (pošto onda ono ne bi imalo gotovo nikakvo kauzalno dejstvo).²⁴⁷ Osnovni problem koji proizlazi iz ovih kritika, ipak, jeste taj što Dejvidsonova teza kao da kolabira u epifenomenalizam koji on sam ne bi bio spreman da prihvati.

To nam ukazuje i na načelan problem svih epifenomenalističkih stanovišta, to jest na najčešći prigovor koji im se upućuje – epifenomeni nemaju nikakvo kauzalno dejstvo. Nije stoga neobično što danas nema mnogo onih koji zastupaju anomalijski monizam, odnosno epifenomenalizam. Fizikalizam (materijalizam), kao što je rečeno, ima uz funkcionalizam najviše zastupnika. Pre nego što pređem na ovo drugo stanovište, sada je potrebno videti pokušaje identifikacije mentalnog sa fizičkim

246 Heil 2004, Kim 2009, Yoo 2009.

247 S obzirom na Dejvidsonovu drugu premisu, pitanje je koliko su ove kritike opravdane. Čini se da je problem najpre u tome što bi oni koji se bave filozofijom duha hteli „nešto više”, što za oblast mentalnog, što za oblast fizičkog. Originalnost Dejvidsonovog pristupa, doduše, niko ne poriče. O raspravi koja se na tu temu vodila tokom nekoliko godina videti Lepore 1987, Kim 1989, Davidson 1993.

koji su u nekom smislu još radikalniji od Plejsovih i Smartovih pokušaja i utoliko prihvatljiviji za one koji imaju tendenciju da redukuju mentalno na fizičko. Reč je o pokušaju da se pokaže kako je moguća eliminacija mentalnog.

Eliminativni materijalizam oslanja se pre na buduće, nego na trenutno stanje nauke (u kojem god trenutku da se o njemu govori). Pošto moj prevashodni cilj u ovom delu rada nije da detaljno izložim različita stanovišta u filozofiji duha već pre da skiciram njihova osnovna tvrđenja i kritike koje im se upućuju, neću se suviše zadržavati na ovoj poziciji.²⁴⁸ Ipak, neophodno je napraviti neke osnovne distinkcije.

Pre svega, moramo razlikovati redukcionistički od eliminativnog materijalizma (nešto kasnije ću skicirati i neredukcionistički materijalizam). Redukcionista smatraju da su u suštini sva mentalna stanja zaista fizička stanja. Moje razmišljanje o poseti Luvra identično je skupu neurona koji su u tom trenutku nadraženi u mom mozgu. Ono se u tom smislu može potpuno svesti na ono što je materijalno. Dalje, moja mentalna stanja su u potpunosti zavisna od fizičkog stanja mog organizma. Ipak, ona su i distinktna od njih. Sama činjenica da mogu da govorim u terminima zadovoljstva zbog odlaska u Luvr, nasuprot davanju prostog fizičkog (biološkog) opisa onoga što se u tom trenutku dešava sa neuronima, sugerise da postoji bar pojmovno razdvajanje ova dva domena.

Pa ipak, eliminativisti smatraju da je svaki govor o „duhu” samo relikv prošliosti i zastarelih animističkih težnji. Animistička objašnjenja događaja u prirodi (drvo nešto čini zato što ima duhovnu pokretačku silu, itd.) zamenjena su naučnim objašnjenjima

248 Videti više u Dennett 1983, Stich, 2004; Churchland 2004; L. R. Baker, 2004, Stich 1999, Heil 1998.

toga kako stvari funkcionišu na fizičkom nivou. To se još nije desilo jedino kada je reč o ljudskim bićima, to jest svesti, ali nema razloga da na tome i ostane. Čak i ako bismo hteli da izjednačimo duh sa mozgom, ili mentalna stanja sa fizičkim procesima, time bismo zapravo samo identifikovali duh drveta sa njegovim sistemom korenja, ili anđeoske duše koje pokreću planete sa silama gravitacije i inercije. Kao i u ovim drugim slučajevima, i u filozofiji duha moramo zameniti arhaičnu terminologiju novom, naučnom slikom domena mentalnog koja se pomalja iz rezultata naučnih istraživanja.

Šta tačno eliminativisti imaju na umu? Uzmimo jedan standardni primer: recimo da sedim na obali mora i uživam u jarkim bojama neba gledajući zalazak Sunca. Moje uživanje prate i misli o lepom danu, smislu života, veri u bolje sutra. Eliminativisti bi rekli da je ovakav opis samo arhaičan način da se izrazi sledeće stanje stvari: Sunce odašilje različite čestice i vrste zračenja ka Zemljinoj atmosferi. Usled strukture atmosfere, čestice ulaze u Zemljinu atmosferu pod određenim uglom, delimično prolazeći kroz nju, delimično se odbijajući od nje. Različite talasne dužine odgovaraju različitoj percepciji boja. Sadržaj te percepcije, na osnovu različitih asocijativnih (i drugih tipova) mehanizama unutar mozga aktiviraju određene njegove delove u korteksu, što izaziva ispaljivanje određenog broja neurona koji dolaze do različitih centara u mozgu. U nekima od tih centara pohranjene su slike iz prošlosti, ili postoje uslovi za kreiranje imaginativnih konstrukata. Tom prilikom luče se hormoni kao što su, recimo, oksitocin ili serotonin, koji u nama izazivaju osećaj zadovoljstva.²⁴⁹

249 Opis koji sledi ne mora biti u potpunosti tačan već treba prosto da skicira model po kom eliminativisti preferiraju da opisuju različite pojave koje obično karakterišemo služeći se mentali-

Ova vrsta opisa, pogotovu onog dela koji se odnosi na dešavanja u našem mozgu, po mišljenju eliminativista pripada naučnoj psihologiji koja treba da (vremenom i u potpunosti) zameni folk psihologiju.²⁵⁰ Eliminativisti smatraju da folk psihologija nije dovoljno razvijena da bi opisala sve fenomene čije objašnjenje tražimo (Čerčlandovi navode kao primer pitanja o tome zašto sanjamo, pitanja o mentalnim bolestima, pamćenju, svesnosti, itd.).²⁵¹ Štaviše, iskazi koje formulišemo unutar folk psihologije o verovanjima (ili, šire, propozicionalnim stavovima) imaju pogrešnu sintaktičku strukturu da bi mogli da se podudaraju sa onime što se dešava u mozgu. Naime, dok u prvom slučaju upotrebljavamo konkretne simbole ili specifičnu (kombinatornu) sintaksu, u drugom slučaju imamo posla sa akcionim potencijalima, različitim frekvencijama i poljem aktivacije. Nigde u našem mozgu nećemo naći nešto što bi povezaloo ovu grupu procesa sa onim što je predmet folk psihologije.²⁵² Umesto toga, radi koherentnosti naučne slike o mozgu koja već u vreme prvih eliminativističkih pokušaja naizgled daje određene rezultate, a mnogi će tvrditi sada posebno napreduje na tom polju, moramo potpuno ukloniti neadekvatno psihologističko referiranje na sopstvena mentalna stanja i svaki „zdravorazumski” način govora zameniti novim, naučnim jezikom.

Problemi za eliminativizam nastupaju onda kada se upitamo zašto bismo uopšte tragali u strukturi mozga za nečim što bi odgovaralo načinu na koji folk psihologija

stičkim terminima. Na kraju, ma koliko jedan opis bio precizan, s obzirom da bi i eliminativisti priznali da još uvek ne znamo sve o mozgu, on i ne može biti potpun.

250 O ovim raspravama videti još Stich 1983, McLaughlin 2009.

251 P. M. Churchland 1981, P. S. Churchland 1986.

252 Churchland 1986.

opisuje mentalne fenomene. Jedna analogija koja se u ovom pogledu može dati,²⁵³ jeste sledeća: jednako kao što ne treba da tragamo za simboličkim kompjutacionim strukturama unutar električnih kola kompjutera, tako i neurološka struktura mozga nije mesto na kojem možemo pronaći ono što možemo nazvati verovanjima. I kao što u prvom slučaju ne treba da mislimo da date strukture ne postoje, tako je pogrešan eliminativistički zaključak da takvo nešto kao što su verovanja ne postoji.

Na opštijem nivou, možemo se pitati zašto se folk psihologiji ne omogući više vremena da uspešno objasni ono što izučava, onako kao što se omogućava naučnoj psihologiji. Kao što sam napomenuo, mi još ne znamo dovoljno o mozgu da bismo mogli tvrditi da je naučna psihologija dovršena nauka. Ako to nisu ni jedna ni druga vrsta opisa, koji razlog onda možemo navesti (a da ne zapadnemo u *petitio principii*) da definitivno treba napustiti zdravorazumske opise? Oba modela mogu možda biti od koristi (i jedna od prednosti antirealističkog spinozizma ogleda se u tome što to može i da prepozna), ali dok razvoj naučne psihologije ne bude završen, folk psihologija će ipak imati jednu inherentnu prednost. Naime, postoji već tradicionalni pojmovni okvir koji je toliko puta u prošlosti davao dobre rezultate, i koji i danas koristimo u raznim kontekstima u kojima se javljaju najrazličitiji mentalni fenomeni, da bez jasnog pokazatelja o uspešnosti alternativnih pokušaja, jednostavno ne postoji dobar razlog da napustimo postojeći model. Uostalom, gore navedeni prevod pokazuje nam svu neprirodnost scijentističkog izražavanja u domenu mentalnog, a čak iako bi eliminativisti rekli da je to pre stvar navike nego stvarnog nedostatka naučne

253 Prvi put se javlja u Pylyshyn 1984.

psihologije, i dalje ostaje to da je na njima teret dokaza da će njihovo poverenje u nauku rezultirati izgradnjom celovitog eksplanatornog modela koji bi uspešno zamenio dosadašnji. U sledećem delu ćemo videti kako ni samo poverenje u naučne rezultate i progres nauke (i to šta taj progres znači) nije na onako čvrstim temeljima kao što eliminativisti obično pretpostavljaju.

Ako možemo izdvojiti neke zajedničke crte aposteriornog fizikalizma i eliminativizma, to je verovanje da je nauka na dobrom putu, a da sfera mentalnog nije nešto što zaslužuje posebnu vannaučnu pažnju.²⁵⁴ S druge strane, i kao posledica različitih problema ovih teorija (neke od njih smo gore i videli), teorije kao što su neredukcionistički materijalizam ili funkcionalizam stekle su znatnu popularnost. Pre nego što pređem na neke načelne kritike redukcionističkih (ali i opštije realističkih) teorija o odnosu duha i tela, reći ću još nešto o ova dva shvatanja.

Neredukcionistički materijalizam, to jest neredukcionistički fizikalizam mogao bi se prevashodno smatrati ontološkom pozicijom. Njime se tvrdi nešto o tome šta je *zaista* mentalno u odnosu na fizičko.²⁵⁵ Takođe, svaki materijalizam će odbaciti mogućnost postojanja duhovnih supstancija. Pa ipak, za razliku od redukcionista,

254 Na ovom mestu, međutim, neki autori će reći da sama formulacija toga šta eliminativisti tvrde predstavlja samopobijanje eliminativizma. Naime, eliminativisti izriču određene tvrdnje. Da bi neko izrekao neku tvrdnju, on mora imati verovanje o njoj. Dakle, eliminativisti moraju posedovati određena verovanja, što su sve vreme želeli da pobiju. Isto tako, njihovi iskazi moraju imati istinosne uslove, što bi oni takođe porekli. Videti, na primer, Boghossian 1991, 1992. Za eliminativistički odgovor videti Devitt i Rey 1991.

255 Videti Antony 2007, Baker 2008. Redukcija se može shvatiti i kao svođenje jedne teorije na drugu. Nejgel, tako, tvrdi da se teorija T_2 može svesti na teoriju T_1 samo u slučaju da postoje zakoni koji „premošćuju” razlike između te dve. Drugim rečim, redukcija je moguća ako takvi zakoni povezuju predikate ove dve teorije, i ako se T_2 može dedukovati iz konjunkcije T_1 i pomenutih zakona (Nagel 1961).

neredukcionistički fizikalisti veruju da se mentalne vrste razlikuju od fizičkih vrsta.²⁵⁶ Mentalnim vrstama pripadaju pojave kao što su mišljenje ili čulna iskustva, dok fizičkom pripada ono čime se standardno bave prirodne nauke (posebno paradigmatičke discipline kao što su fizika, hemija ili biologija). Razlika, dakle, postoji po neredukcionistima, tako da mentalni predikati referiraju na mentalna svojstva, a fizikalni predikati na fizička svojstva. Da bi teorija koja ovo tvrdi bila specifično materijalistička, neredukcionistički materijalisti će tvrditi da postoji čvrsta veza zavisnosti između mentalnog i fizičkog. Ova zavisnost se može opisati na nekoliko načina. Emergentisti će reći da mentalno egzistira samo utoliko što proizlazi iz fizičkog. Takođe je moguće definisati relaciju zavisnosti u terminima supervenijencije – nema promene u domenu mentalnog ukoliko se prethodno ne dogodi neka promena u domenu fizičke baze na kojoj mentalno počiva.²⁵⁷

Ovde se odmah može primetiti da se Dejvidsonov anomalistički monizam, grubo gledano, može nazvati i oblikom (epifenomenalističkog) emergentizma. Naime, kod njega postoji i zavisnost mentalnog od fizičkog, i specifična razlika između njih. Videli smo i da je jedna od osnovnih kritika takve pozicije to da isključuje uzročnu delotvornost mentalnog.²⁵⁸ Međutim, postoje i druge verzije neredukcionističkog materijalizma. Jedna od njih je verzija koja se zasniva na višestrukoj realizaciji (*multiple realizability*), i više ću o njoj reći kada budem prešao na skicu funkcionalizma (str. 204 i dalje), tako da ću je za sad preskočiti. Druga verzija potiče od Fodora

256 Termin „vrsta” ovde koristim onako kako se to čini u izrazu „prirodne vrste” – dakle klase određenih entiteta (u gornjem slučaju mentalnih odnosno fizičkih).

257 O ove dve teze videti više Kim 1998.

258 Naravno, nisu svi oblici emergentizma epifenomenalni.

i zasniva se na statusu posebnih nauka koje opisuju nesvodive fenomene. Pošto redukcionisti zahtevaju da sva objašnjenja budu u krajnjoj liniji svodiva na jedan jedinstveni model (pri čemu se ponekad uzima da čak samo jedna prirodna nauka – fizika – može biti fundamentalna), oni bi odbacili ovakvu tezu. Fodor, međutim, smatra da se mogu pronaći premošćujući zakoni koji bi, s jedne strane, povezali razmatranja unutar fizike, a sa druge strane, razmatranja unutar psihologije, a da ovu drugu ne svedu na ovu prvu.²⁵⁹ Iako fizikalistički neredukcionizam ima *prima facie* prednost u odnosu na redukcionizam, zbog toga što naglašava određenu autonomnost mentalnog, realističko insistiranje na kauzalnom delovanju mentalnog u domenu fizičkog dovodi do dva vrlo ozbiljna problema za ovu vrstu teorije.²⁶⁰ Prvi je problem „uzročnosti naniže” (*downward causation*), a drugi je problem suvišne determinacije (*overdetermination*).²⁶¹

Kada je reč o ovom drugom potencijalnom problemu, sledeći shematski prikaz dobro ilustruje postojeću kritiku. Pretpostavimo da fizički događaji realizuju mentalne događaje (dovode do njihovog ispoljavanja), i da mentalni događaji superveniraju na fizičkim (ne može doći do promene u mentalnom a da se ne dogodi promena u fizičkom). Ako je jedan mentalni događaj *M* uzrok događaja *M*₁, onda bi postojao

259 Fodor 1974, 1975.

260 Više o obe kritike videti, recimo Kim 1998, Baker 2009.

261 Ovaj termin se kod nas obično prevodi kao „naddeterminacija”. Njemu suprotan je termin „underdetermination” – subdeterminacija. Međutim, čini mi se, na osnovu različitih načina na koje se termin „underdetermination” upotrebljava, da je bolje prevesti ga kao „nedovoljna determinacija”. Na primer, kada se govori o subdeterminaciji teorije činjenicama stvari su manje jasne nego ako govorimo o nedovoljnoj determinaciji (ili određenosti) teorije činjenicama. Analogno tome, „overdetermination” prevodim kao suvišna determinacija – jedan isti skup fenomena zavisao je od dva potpuno različita uzročna faktora tamo gde je samo jedan dovoljan.

fizički događaj P_1 koji realizuje M_1 , i M_1 bi supervenirao na P_1 . Pod pretpostavkom da je fizički domen uzročno zatvoren, P_1 je potpun fizički uzrok (ne postoji ništa drugo što pravi razliku u pogledu događaja M_1). Pošto M_1 supervenira na P_1 , ovako shvaćen P_1 je takođe uzrok M_1 . Stoga, moramo zaključiti da je M_1 suviše determinisan – i od strane M , i od strane P_1 . Pošto je M različito od P_1 , moramo reći da ne samo taj već i svi drugi M_n događaji (kao klasa) imaju dvostruku determinaciju – fizičke događaje i druge mentalne događaje. Osnovni problem sa ovakvom slikom je neplauzibilnost. Ukratko, ona krši princip Okamove oštrice, i tamo gde bi potencijalno bio dovoljan jedan tip uzročnih faktora da objasni neku pojavu, postuliraju se dva takva tipa.²⁶²

Kada je reč o kritici pozivanjem na „uzrokovanje naniže”, Bejker sumira taj argument (koji, kao i prethodni, potiče od Kima) na sledeći način:

Ako pretpostavimo da je neko svojstvo višeg reda nesvodivo ako, i samo ako, ne postoji svojstvo nižeg reda s kojim bi ono bilo identično, Kimov opšti argument protiv neredukcionističkog fizikalizma je sledeći:

- I – Ako su svojstva višeg reda i nesvodiva i uzročno delotvorna, onda postoji uzrokovanje naniže koje vrše nesvodiva svojstva višeg reda.
- II – Ako uzročna delotvornost nesvodivih svojstava višeg reda ide naniže, onda [pod pretpostavkom da važi uzročna zatvorenost u fizičkom svetu] postoje dva distinktna nomološki dovoljna uslova za jedan događaj.
- III – Ne postoje dva distinktna nomološki dovoljna uslova za jedan događaj.
- IV – Svojstva višeg reda ne mogu biti i nesvodiva i uzročno delotvorna.

262 Standaardan odgovor na ovu kritiku je da tipovi uzroka nisu na istom nivou, usled supervenijencije, te stoga striktno i nema suviše determinisanosti. Videti Thomasson 1998, Pereboom 2002, Loewer 2002, na primer.

Kimov zaključak nas, dakle, navodi da kažemo ili da su svojstva višeg reda – mentalna svojstva – svodiva na svojstva nižeg reda, odnosno uzročno delotvorna (kao što redukcionisti tvrde), ili da su ona nesvodiva, i da nemaju moć uzročnog delovanja (čime se neredukcionisti obavezuju na epifenomenalizam koji ne samo da značajno menja karakter njihove pozicije već je istovremeno čini podložnom kritici koja se poziva na uzročnu nedelotvornost mentalnog). Ako je Kim u pravu, onda jedan od inicijalno najplauzibilnijih neredukcionističkih pokušaja da se objasni odnos duha i tela dobija vrlo neprihvatljive implikacije.

Pa ipak, kao i u svim drugim slučajevima, određena kritika jedne pozicije, ma koliko inicijalno delovala ubedljivo, može dobiti i svoj, inicijalno jednako ubedljiv, odgovor. Jedan od novijih detaljnih odgovora na Kimov argument nudi Bejker²⁶³ formulišući nešto drukčiju verziju neredukcionističkog materijalizma. Ona tvrdi da se o razlici između mentalnih i fizičkih svojstava može govoriti tako što ćemo reći da ona imaju uzročno dejstvo na različitim nivoima. Ona takođe iznosi tezu da na višem nivou postoje kauzalna dejstva koja se ne manifestuju na nižem nivou. Stoga, ne može biti ni suviše determinacije, niti uzročnog delovanja naniže. Po njenom mišljenju, neredukcionistički materijalizam i pored svih kritika ostaje najperspektivnija teorija.

Takav zaključak je, ipak, daleko od potpuno prihvatljivog. Ne samo što se može osporiti to da zaista postoji uzročno delovanje na svim nivoima već je takođe pitanje da li termin „uzročnost” znači isto na svakom nivou. Ako ne znači, onda postoji problem ekvivokacije. Ali čak i ako znači, nije li to dovoljno redukcionistima da kažu

263 Baker 2009.

da je zadovoljen njihov suštinski zahtev – ključna karakteristika fizičkih događaja, njihova kauzalnost, karakteristika je i mentalnih događaja. Postavlja se pitanje da li oni onda mogu da izbegnu identifikaciju mentalnog sa fizičkom? I pored načelne prihvatljivosti ovakve neredukcionističke pozicije, još dosta toga ostaje da se kaže pre nego što budemo u prilici da je prihvatimo kao ispravnu teoriju o odnosu duha i tela (što Bejker na kraju svog rada implicitno priznaje²⁶⁴).

Ostaje nam, stoga, da vidimo šta je to što još jedna *prima facie* plauzibilna pozicija – funkcionalizam – nudi, i zbog čega se ovo stanovište smatra, kako kaže Heil, trenutno najprihvatljivijom teorijom.²⁶⁵ Funkcionalizam je, pre svega, kompatibilan sa istraživanjima u prirodnoj nauci. Štaviše, funkcionalističko shvatanje mentalnih fenomena može se relativno elegantno povezati sa materijalističkim (premda verovatno ne i eliminativističkim) idejama. Pa ipak, funkcionalizam nije tek jedan vid materijalizma.

Iz funkcionalističkog ugla, mentalna stanja se pre svega posmatraju prema funkciji koju igraju u kognitivnom sistemu čiji su deo. Zastupniku funkcionalizma nije posebno važno kakva je „prava priroda” nosilaca takve uloge – želje, bola, misli, itd. – već u kakvoj je on uzročnoj vezi sa čulnim nadražajima, ponašanjem do kojeg dovodi, i slično. Patnamovim rečima, duh bi mogao biti i od švajcarskog sira, a to ne bi moralo da napravi značajnu razliku u funkcionalističkim zaključcima.²⁶⁶ Uzmimo,

264 Baker 2009.

265 Heil 2004. Detaljnu razradu funkcionalizma nudi Blok. Videti Block 1980. Prvim funkcionalistima mogli bi se smatrati Luis i Patnam (Lewis 1966, Putnam 1967).

266 Putnam 1967.

na primer, slučaj bola. Funkcionalista bi bio spreman da opiše stanje bola kao stanje koje je obično uzrokovano telesnom povredom, koje proizvodi verovanje da nešto nije u redu sa telom, želju da se izađe iz tog stanja; ono može proizvesti neprijatnost, strah, i ponekad potrebu za jaukanjem. Shodno ovom opisu, bol mogu da osećaju sva bića koja imaju unutrašnja stanja takva da su sposobna da igraju pomenute uloge. Šta je prava priroda ovih stanja, odnosno kakav je njihov sastav, od manje je važnosti.

Time se otvara mogućnost višestruke realizacije funkcionalne uloge koju igra, na primer, bol. Heil primećuje da funkcionalisti nisu uvek najpreciznije odgovarali na pitanje šta to tačno znači, ali osnovna slika je dovoljno jasna. Sledeći neke od Blokovich sugestija, i zadržavajući se na slučaju bola, reći ćemo da je to što je neka osoba x u stanju bola, u njoj realizovano na osnovu toga što poseduje nekakvo neurološko svojstvo N_1 . Neka životinja y mogla bi biti u istom tom stanju na osnovu neurološkog svojstva N_2 , a Marsovac na osnovu svojstva N_3 .²⁶⁷ Funkcionalisti tako dopuštaju mogućnost da potpuno različite unutrašnje fizičke strukture mogu realizovati jedno isto stanje. Oni su u skladu s tim, kao i neredukcionistički fizikalisti, spremni da naprave razliku između mentalnih svojstava i fizičkih svojstava koja ih realizuju. Shodno tome, centralni pojam za funkcionaliste jeste uloga koju nešto igra, a ne ono što igra tu ulogu.²⁶⁸ Tako, na primer, da parafraziram Luisa, da bismo objasnili bolnost bola, nije neophodno da znamo da li su C-vlakna ta koja igraju relevantnu ulogu, ili su to pak složeni hidraulički sistemi.²⁶⁹

267 Luisov poznati primer je da u istom stanju bola mogu biti čovek kome su nadražena C-vlakna i Marsovac kome je oštećen hidraulični sistem. Videti Lewis, 1980.

268 Heil 2004.

269 Lewis 1980.

Ovako shvaćen funkcionalizam očigledno je neutralan u odnosu na fizikalizam ili dualizam, ali češće ga prihvataju zastupnici ovog prvog stanovišta.²⁷⁰ To je pre svega slučaj zato što funkcionalizam predstavlja model objašnjenja koji odgovara onima koji žele da objasne kako to da jedno isključivo materijalno biće ima takva naizgled nematerijalna svojstva kao što su misli, planovi, bolovi, itd. Ipak, ni funkcionalizam nije imun na ozbiljne prigovore.

Prvo, uloge o kojima funkcionalisti govore pre svega su kauzalne. Takođe, one su povezane sa unutrašnjim stanjima višeg reda, među kojima mogu biti, na primer, i vrlo specifična verovanja ili želje. Ona mogu biti potpuno individualizovana, uslovljena vremenom u kojem neko živi, sasvim specifičnim okolnostima u okruženju, ili slično. U tom slučaju, postavlja se pitanje koliko će, recimo, bol povezan sa tako individualizovanim stanjem biti isti bol koji se javlja kod dve osobe u dva potpuno različita stanja (sa dva potpuno različita tipa verovanja, želja i slično). Problem će se, onda, sastojati u tome što nećemo moći da specifikujemo opšti mehanizam realizacije unutrašnjih stanja. Ovaj problem se ponekad naziva i problemom holizma.²⁷¹

Drugi problem je problem plauzibilnosti definisanja mentalnih stanja pomoću kauzalne uloge koju vrše, i koja dovodi do određenog ponašanja. Tome alternativno gledište govorilo bi da se mentalna, ili bar intencionalna stanja definišu s obzirom na ulogu koju igraju ne u uzrokovanju već u obrazlaganju, ili pridavanju smisla određenom ponašanju. Tako bismo o nečijem jaukanju mogli reći da je nama jasno da ta osoba jauče onda kada znamo da je boli zub. Njeno jaukanje nam objašnjava,

270 Videti, recimo, Polger 2011.

271 Stich 1983, Putnam 1988.

to jest čini razložnim, takvo ponašanje.²⁷² Mnogi funkcionalisti mogu prosto negirati takvu intuiciju i nastaviti da tvrde da su upravo kauzalne uloge unutrašnjih stanja ono što ih prikladno definiše. Ovakav sukob intuicija će sigurno nastaviti da i dalje predstavlja predmet živih rasprava.²⁷³

Poslednji tip kritike koji ću u ovom odeljku navesti donekle važi (odnosno iznosi se) kada je reč o svim teorijama koje svest ili mentalna stanja podređuju na ovaj ili onaj način fizičkim stanjima. U prethodnom poglavlju govorio sam o nekim načinima na koje se svest može shvatiti. Sada možemo reći još nešto o toj problematici. Naime, kako je Nejjel primetio, postoji specifično fenomenalni karakter svesti – to kako izgleda biti u nekom stanju.²⁷⁴ Fenomenalni karakter svesti još se naziva i specifično kvalitativnim, a specifični doživljaji kvalijama. U tom smislu, prvi tip problema je problem inverznih kvalija, odnosno odsutnih kvalija;²⁷⁵ drugi tip problema je problem mogućnosti postojanja bića koje nam je bihejvioralno, strukturno, odnosno funkcionalno identično, ali ne poseduje nikakve kvalitativne doživljaje – problem zombija.²⁷⁶ Ukoliko je takvo biće zamislivo, funkcionalizam je (barem analitički, to jest apriorni) pogrešan. Da li je, međutim, to slučaj, predmet je vrlo živih diskusija.

Treći tip problema je argument na osnovu znanja (*knowledge argument*): kako Nejjel

272 Davidson 1980, Dennett 1978, McDowell 1985.

273 Na primer Rey 2007, Wedgwood 2007.

274 Svesna stanja mogu imati i sasvim različit – intencionalni – karakter: ona su uvek u najopštijem smislu „o nečemu”. Ovaj huserlovski uvid u savremenoj filozofiji duha razmatraju, između ostalih, Heil 2004, Robinson 2009. Videti još Strawson 1986, Kriegel 2003, između ostalih.

275 Chalmers 1996.

276 Chalmers 1996, Dennett 1996. Čalmers je jedan od najpoznatijih zastupnika ove kritike, dok je Denet na suprotnoj strani. Na ovaj prigovor odgovaraju i mnogi drugi. Videti, recimo, Yablo 2000, Bealer 2002, Soames 2004, između ostalih.

i Džekson tvrde (primer sa neuronaučnicom Meri danas je jedan od najpoznatijih misaonih eksperimenata), neko bi mogao znati sve funkcionalne ili fizičke činjenice o određenom iskustvu, a da i dalje ne zna „kako izgleda” imati to iskustvo.²⁷⁷ Ova diskusija je, takođe, i dalje vrlo živa.²⁷⁸

Ono što bi trebalo da zaključimo iz prethodne diskusije je da za sada ne postoji opšte prihvaćeno stanovište unutar filozofije duha. Svako od pomenutih rešenja (a ona predstavljaju neka od trenutno najrasprostranjenijih) ima određene, nekad vrlo značajne, probleme i za sada nema opšte prihvaćenih načina da se ti problemi reše. Kako je meni cilj da u ovom poglavlju ukažem na bar inicijalnu plauzibilnost antirealističke teorije dvostrukog aspekta, bilo je važno prvo prikazati neka češće zastupljena stanovišta i ukazati na kritike koje im se obično upućuju. To nam omogućava da uvidimo da su osnovni problemi u filozofiji duha daleko od svog rešenja. Kako postojeće teorije ipak nisu onoliko uspešne koliko bi trebalo da budu, možemo zaključiti i to da za neki nov pristup ipak ima mesta. Dalje, sugerisao sam prilikom izlaganja različitih problema koje ti pristupi za sobom povlače, da je to u velikoj meri slučaj usled njihove realističke orijentacije. Antirealistički spinozizam bi utoliko mogao da predstavlja *prima facie* izglednu alternativu.

Međutim, pre nego što izvedem konačan zaključak, preći ću na razmatranje načelnih problema koji se ne postavljaju pred pojedinačne teorije ili klase srodnih teorija već pred najopštije pristupe problemu odnosa duha i tela. Utoliko će biti važno i donekle izmeniti *fundamentum divisionis* različitih teorija. Videćemo da, s

277 Nagel 1974, Jackson 1986.

278 Tye 2000, Ludlow, Nagasava i Stoljar 2004.

jedne strane, postoji specifičan problem – često nazivan teškim problemom – koji se postavlja u filozofiji duha, a koji se ne može svesti ni na jedan od prethodnih. S druge strane, videćemo da se, uprkos čestom pozivanju na naučne rezultate ili perspektive budućih naučnih istraživanja, filozofi koji to čine retko eksplicitno bave pitanjem šta rezultati naučnih istraživanja zaista znače, i koliko je ova vrsta poverenja u nauku zaista opravdana.

4.3. Težak problem svesti i shvatanje nauke u savremenoj filozofiji duha

Jedan od osnovnih sporova u filozofiji duha danas odnosi se na pitanje li se svest može redukovati na nešto fizičko. Na jednoj strani su, što smo i gore imali prilike da vidimo, oni koji tvrde da može (i mora), dok su na drugoj strani oni koji veruju da je tako nešto nemoguće (ili bar da ne možemo pretpostaviti kako bi bilo moguće). Ovu dihotomiju možemo opisati na nekoliko načina. Možemo reći, sledeći Valeri Hardkasl, da su na jednoj strani naturalisti koji veruju da će nauka uspeti da otkrije sve što može biti otkriveno o svesti. Njima su suprotstavljeni oni koji „nisu ubeđeni u to”.²⁷⁹ Drugi način da okarakterišemo ovaj spor bio bi da sledimo Blokovu sugestiju i kažemo da su ovi prvi deflacionisti, dok su drugi fenomenalni realisti.²⁸⁰ Treći, i verovatno najupečatljiviji način da označimo razlike između obe grupe filozofa, jeste

279 Hardcastle 1996.

280 Block 2003. Blokova podela ne koincidira u svakom pogledu sa ovom prvom, ali ima sličan smisao.

da se usredsredimo na vrstu problema koju oni prihvataju ili ne prihvataju. Prema Čalmersu, postoje laki problemi svêsti i postoji težak problem svêsti.²⁸¹

Laki problemi nisu sami po sebi jednostavni, ali su principijelno rešivi metodama sadašnje ili buduće nauke,²⁸² dok je težak problem takav da nauka ne može imati nikakvu pretenziju na njegovo rešenje. On se često formuliše i kao pitanje „zašto” u pogledu svesti (*the why of consciousness*). Na primer, možemo se pitati zajedno sa Čalmersom „zašto bi uopšte fizički procesi doveli do tako sadržajnog unutrašnjeg života? Izgleda da objektivno nema razloga da to bude slučaj, a ipak jeste”. Ili, kako bi Blok rekao, „mi i ne znamo kako da objasnimo svesna stanja u terminima neurološke osnove svesti”.²⁸³

Međutim, ne moramo se ni pozivati samo na savremene izvore u pokušaju da formulišemo taj problem. Gasendi je postavio gotovo isto pitanje u svojoj prepisci sa Dekartom. Naime, Dekart je uspešno izolovao polje mentalnog od polja fizičkog, ali njegov odgovor na pitanje „šta je zaista *cogito*?” nije zadovoljio njegove sagovornike. Dekart je na njihova pitanja odgovorio navodeći različite karakteristike duha. „Duh je stvar koja misli”, kaže on u drugoj *Meditaciji* i potom navodi šta je to sve u čemu se misaona aktivnost duha sastoji (duh sumnja, razume, poriče, hoće, neće, zamišlja, oseća²⁸⁴). Gasendiju to nije dovoljno:

281 Chalmers 1997.

282 Chalmers 1997.

283 Block, 2003.

284 *Meditacije* 2012, str. 26.

Kada kažeš da si misleća stvar, mi znamo šta podrazumevaš; ali mi smo to znali i pre, i nismo te to pitali. Ko sumnja u to da misliš? Nama nije jasno koja je tvoja unutrašnja supstancija čije je svojstvo da misli, i to je ono što mi tražimo. Tvoj zaključak bi trebalo da bude povezan sa ovim ispitivanjem i trebalo bi da nam kaže ne da si misleća stvar već koja je to zaista vrsta stvari ovo „ti” koje misli. Ako pitamo o vinu, i zahtevamo onu vrstu znanja koje je iznad običnog znanja, teško da će biti dovoljno ako kažeš da je „vino tečna stvar, koja se sastoji od ceđenog grožđa, koje je belo ili crveno, slatko, omamljujuće”, i tako dalje. Moraćeš da pokušaš da ispitaš i nekako objasniš njegovu unutrašnju supstanciju, pokazujući kako to da mi možemo da ga vidimo takvo da je napravljeno od alkohola, tartara, destilovano, sa drugim dodatim sastojcima u takvim i takvim količinama i razmerama. Slično, s obzirom na to da tražiš znanje o samom sebi koje je iznad običnog znanja (to jest, onog znanja koje smo do sada imali), moraš videti da nikako nije dovoljno da objaviš da si ti stvar koja misli i sumnja i razume, itd. Trebalo bi da pažljivo posmatraš sebe i izvedeš neku vrstu hemijskog istraživanja samog sebe, ako želiš da uspešno otkriješ i objasniš nam svoju unutrašnju supstanciju. Ako nam pružiš takvo objašnjenje, mi ćemo besumnje moći i sami da istražimo da li bolje poznajemo duh od tela, čiju prirodu poznajemo tako dobro zahvaljujući anatomiji, hemiji i mnogim drugim naukama, zahvaljujući čulima i eksperimentima.²⁸⁵

Gasendi, dakle hoće da zna šta je to što dovodi do pojave svesti, šta je njen uzrok.

Kada spominje hemijsku analizu, mi ne moramo pretpostaviti da misli na istu analizu

285 Descartes 1973-84, VII, str. 276–277.

koja se primenjuje na materijalne predmete već prosto analizu koja će biti onako jasna i precizna kao što su to hemijske analize. On, drugim rečima, pita ne prosto šta je svest već zašto se ona uopšte javlja. To nam može reći nešto i o prirodnosti postavljanja ove vrste pitanja. Ta intuicija, kako u sedamnaestom veku, tako i danas, prisutna je među onima koji su zbunjeni pred fenomenom svesti. Dekart Gasendijevo pitanje nije shvatio posebno ozbiljno (zapravo, optužio ga je za kategorijalnu grešku – da veruje da se duh može ispitati onako kako se ispituje telo).²⁸⁶

I danas bi se, u sličnom duhu, ovo pitanje moglo smatrati pogrešno postavljenim. S jedne strane, mogli bismo verovati da svest nadilazi svoju fizičku osnovu i da stoga nauka, koja se samo ovom drugom i bavi, nema šta da kaže o (svakom aspektu) ove prve. Na drugoj strani nalaze se oni koji misle da ono što nauka ima da kaže o fizičkoj osnovi svesti predstavlja sve što o tom predmetu i ima da se kaže. Ta pozicija bi se najopštije mogla nazvati redukcionističkom, a prva, njoj suprotna, neredukcionističkom.

Skicirajući u prethodnim pasusima način na koji se spor oko teškog problema svesti može klasifikovati, sada smo u poziciji da detaljnije vidimo u čemu se razlike između redukcionista i neredukcionista tačno sastoje. Pođimo od karakterizacije svesti. Kako Heil primećuje, možemo napraviti distinkciju između dva skupa fenomenâ svesti.²⁸⁷ Prvi se obično naziva reprezentacionim.²⁸⁸ To je onaj aspekt svesti kojim dolazimo u kontakt sa svetom i postajemo saznavno usmereni na njega. Drugi

286 Nadler 2008, str. 578.

287 Heil 2004.

288 Tye 2006, Chalmers 1997.

se odnosi na sadržaj čulnosti i naziva se kvalitativnim. Kada je reč o prvom aspektu, on obuhvata naša intencionalna stanja i sadržaje svesti do kojih tim putem dolazimo, i koji denotiraju, između ostalog, sećanja, verovanja, emocije, i jezik. S druge strane, postoji način na koji nam izgleda da smo u nekom konkretnom mentalnom stanju, i do opisa tog načina dolazimo odgovorom na pitanje kako izgleda biti u stanju x .²⁸⁹ Svođenje reprezentacionih stanja na njihovu fizičku osnovu po Čalmersu je jedan od lakih (principijelno rešivih) problema. On smatra da su laki problemi laki upravo zato što se tiču objašnjenja naših kognitivnih sposobnosti i funkcija. Možda je tačno da nauka trenutno ne može pružiti celovitu teoriju u pogledu svih ovih aspekata svesti. Pa ipak, ako pretpostavimo da ćemo jednom, kada budemo u prilici da identifikujemo sve funkcionalne mehanizme koji leže u osnovi reprezentacionih stanja svesti, biti u prilici da pružimo zadovoljavajuće objašnjenje ovog skupa fenomena, onda zaista i možemo da o ovom skupu problema govorimo kao da sadrži lake probleme svesti.²⁹⁰ Doduše, osnova za ovu tvrdnju je Čalmersovo prihvatanje teze da sve što treba da učinimo radi objašnjenja neke kognitivne sposobnosti ili funkcije jeste da specifikujemo mehanizam koji je u stanju da vrši takvu funkciju, odnosno da nam omogući da primenimo određenu sposobnost. Videli smo pred kraj prošlog dela da ova pretpostavka nikako nije onako nesporna kao što bi Čalmersu mogla delovati.

Za sada je, međutim, važno istaći njegovu ideju da redukcionisti imaju sva sredstva na raspolaganju da (sada ili u budućnosti) reše svaki lak problem, a da se ne vidi kako je to moguće učiniti kada je reč o teškom problemu. Tu ideju obe strane

289 Nagel 1974.

290 Chalmers 1997.

spora dočekale su na karakterističan način. Redukcionisti su negirali da postoji bilo koji domen pitanja o svesti koji nije principijelno rešiv. Oni su čak i negirali da postoji „težak problem” svesti.²⁹¹ Sa druge strane, neredukcionisti su tvrdili da prepuštanje „lakih problema” nauci suviše oduzima filozofiji duha. Neki od njih su tvrdili i da ne postoje zaista laki problemi svesti.²⁹² I premda Čalmersovo shvatanje nije gotovo nikog zadovoljilo, ono predstavlja dobru ilustraciju razloga za jedan od najosnovnijih sporova u filozofiji duha. Ono nam omogućava da vidimo i zašto, kako Hardcastle to formuliše, dve strane nemaju šta da kažu jedna drugoj.²⁹³

Ovakvo stanje stvari dovodi do pojave specifičnog jaza. Poznati eksplanatorni jaz predstavlja neuspeh da se povežu dva različita načina objašnjenja onoga što bi trebalo da bude jedinstveni skup fenomena – mentalnog i fizičkog. S obzirom na nemogućnost da se jedno bez ostatka svede na drugo, ili da se pokaže mogućnost njihove uzajamne interakcije, postoji jaz u objašnjenju toga kako bi mentalno i fizičko mogli da funkcionišu skladno (što je očigledno slučaj).²⁹⁴ Ukoliko se osvrnemo na teorije koje se bave fenomenima svesti na način na koji sam ranije (u 4.2) opisao, vidimo da i tu postoji jaz, to jest inkompatibilnost. Taj jaz potiče, možda sasvim očekivano, iz prvobitnih (antecedentih) intuicija o tome kakav status svesti ima u odnosu na svoju fizičku osnovu.²⁹⁵ Takav jaz bi se prikladno mogao nazvati „teorijskim”. Iako *prima facie* deluje manje značajno od eksplanatornog jaza, ipak

291 Videti, na primer, Dennett 1995.

292 Lowe 1995.

293 Hardcastle 1996.

294 Levine 1983, Levine 2009.

295 Hardcastle 1996.

je potrebno dodatno se upustiti u izvore njegovog nastanka, kako bismo bili u prilici da vidimo ne samo da dve strane nemaju šta da kažu jedna drugoj već i zašto je to slučaj. To ne moramo učiniti direktnim putem već se možemo poslužiti analogijom sa donekle sličnim stanjem koje postoji u fizici.

Već je sastavni deo svakog predstavljanja današnjeg stanja fizike uviđanje da postoje dve obuhvatne teorije koje između sebe gotovo da iscrpljuju objašnjenje svih fenomena vidljivog (i ne samo vidljivog) univerzuma. Ajnštajnova teorija relativnosti bavi se makroskopskim pojavama, dok se kvantna fizika bavi mikroskopskim pojavama. Iako je svaka od ovih teorija vrlo uspešna u svojoj oblasti, one su međusobno nesaglasne. Fizičari pokušavaju da razumeju kako se univerzum može tako precizno opisati u oba svoja aspekta dvema grupama teorija koje su međusobno toliko različite da je za sada nemoguće ujediniti ih. Planete su sastavljene od elementarnih čestica. Kako to da teorija koja vrlo detaljno opisuje odnose među tim česticama, kao i njih same, nema šta da kaže o tome kako se planete međusobno odnose već to čini teorija koja, s druge strane, ne govori ništa o onome iz čega su te planete sačinjene? Drugim rečima, kako to da različiti zakoni fizike upravljaju elementarnim česticama i onime što one sačinjavaju? Na kom nivou dolazi do nesklada između ta dva? I zašto se taj nesklad uopšte javlja? Zašto se stvari odvijaju različito na mikroskopskom i na makroskopskom nivou?

Kao što se ovakva pitanja u fizici neprestano vrlo eksplicitno postavljaju, filozofija duha mora učiniti više od prostog prepoznavanja problema na jednoj ili na drugoj strani. Jedna velika razlika koja postoji u odnosu na stanje u fizici, jeste to što su i teorija relativiteta i kvantna mehanika trenutno priznate kao istinski uspešne

teorije u svojim oblastima. Drugim rečima, i jedna i druga teorija dobijaju svoje potvrde u rezultatima eksperimenata i opservacijama onoga što je svaka od tih teorija i predviđala. Nasuprot tome, u filozofiji duha kao da još uvek ne postoje konkluzivni dokazi koji bi jednu stranu naterali da prepozna snagu onoga što druga strana tvrdi, i na osnovu čega bi neka od rešenja smatrala bar delimično zadovoljavajućim. Štaviše, sam način na koji je taj spor formulisan, sprečava bilo kakvu vrstu kompromisa sve dok redukcionisti i/ili neredukcionisti ne odustanu bar od nekih svojih zahteva.

Sada je potrebno razumeti koje vrste zahteva postavljaju redukcionisti i neredukcionisti kada tvrde ili da nema teškog problema svesti, ili da nisu svi laki problemi svesti zaista principijelno naučne prirode (i stoga rešivi). U osnovi ovih zahteva je pretpostavka da jedna teorija treba da bude u stanju da opiše svaki tip pojave, fenomena koji prepoznaje kao relevantan kako bi bila koherentna i potpuna teorija duha. Stoga, iz perspektive jednog neredukcioniste, ako on odustane od problema koji se tiču kognitivnih sposobnosti, odnosno reprezentacionog aspekta mentalnog, njegovi pokušaji da objasni kvalitativni aspekt mentalnog postaju daleko lakša meta za redukcioniste. Naime, redukcionista će vrlo lako posumnjati da svest, s obzirom na to da se velika većina duhovnih sadržaja može svesti na fizičku osnovu, ipak ima nekakav misteriozni kvalitativni aspekt koji nijedna nauka nikad neće moći da svede ili da eliminiše. I to je upravo ono što redukcionisti i čine, nazivajući neredukcioniste „novim misterijancima”²⁹⁶, a pitanje „zašto” nepostojećim problemom.²⁹⁷

296 Termin „misterijanac” nije u duhu srpskog jezika. Izvorna reč „mysterian” sugerise da oni koje redukcionisti nazivaju ovim, relativno podsmešljivim imenom, veruju u to da svest predstavlja neku vrstu misterije. Oni su novi, zato što čine isto što su činili i stari „misterijanci” koji su za fenomene kao što je, recimo, život, verovali da je su nešto suštinski misteriozno (Hardcastle 2006).

297 Hardcastle 2006.

S druge strane, redukcionisti se odupiru tome da prepuste bilo koji aspekt svesti neredukcionistima. Pokušaji svođenja tipično imaju pretenziju na celovitost – redukcionisti pokušavaju da svedu svaki aspekt svesti na nešto fizičko (ili bar na neki funkcionalni mehanizam u svetlu kojeg se svaki od aspekata može ispoljiti). Stoga, ukoliko bi se moglo konkluzivno pokazati da postoji bar jedna karakteristika svesti koja nije svodiva na svoju osnovu, redukcionizam bi se našao u opasnosti da mora odbaciti pretenzije na celovitost.

S obzirom na ovaj zahtev za potpunosti, čini se da su redukcionisti metodološki u teškoj poziciji. Naime, neredukcionisti će možda i biti neskloni da odustanu od pokušaja da reše značajan broj problema u vezi sa svešću. Ali, čak i ako odustanu, oni i dalje imaju jednu prednost – oni i dalje mogu tvrditi da kvalitativni aspekt svesti nije svodiv (niti ga je moguće eliminisati). Drugim rečima, njihova fleksibilnost sastoji se u dodatnom manevarskom prostoru koji redukcionisti, s obzirom na svoju pretenziju za celovitošću, jednostavno nemaju. Štaviše, izgleda da ova rigidnost redukcionizma (koja se pre svega očituje u nesprenosti njegovih zastupnika da priznaju težak problem kao legitiman) – otkriva mogući razlog da sumnjamo u šanse na uspeh takvog projekta. Time se naravno ne dokazuje da redukcionizam *mora* biti osuđen na propast. Zapravo, redukcionizam se i ne mora direktno napadati, kao što se to obično čini. Umesto da se usredsređujemo na dokazivanje da postoji neki fenomen ili skup fenomena koji ova vrsta teorije nikada neće moći da objasni, možemo se vratiti korak unazad i pitati se koliko je zaista opravdano samo redukcionističko poverenje u nauku na koje se redukcionisti tako često pozivaju.

U savremenoj filozofiji duha, videli smo da, počev od Plejsa i Smarta, ne mali broj filozofa tvrdi da će sa progresom nauke biti moguća potpuna redukcija mentalnog na fizičko, identifikacija jednog sa drugim ili čak i eliminacija mentalnog. Kao što smo videli u prošlosti, reći će pristalice ovog stanovišta, mnogi fenomeni za koje su ljudi smatrali da poseduju misterioznu, nesvodivu karakteristiku, pokazali su se ili kao predmet zablude onih koji su to mislili, ili kao nešto što je sasvim objašnjivo. Dva primera iz istorije nauke mogu nam poslužiti da ilustrujemo njihovu tvrdnju. Prvi primer je primer „flogistona”²⁹⁸. Drugi primer je možda još i bolji primer – život. Već sam rekao da se neredukcionisti ponekad zovu novim misterijancima. Stari misterijanci su bili vitalisti koji su smatrali da je sam život fenomen koji biolozi neće nikada u potpunosti razumeti. I Denet i Čalmers koriste ovaj primer.²⁹⁹ Oni se slažu da se greška vitalista sastojala u tome što su mislili da će, iako će nauka biti u stanju da jednog dana ponudi plauzibilne teorije o pojedinačnim aspektima živih organizama, kao što su metabolizam i reprodukcija, sam život uvek ostati nešto što nadilazi bilo koji pojedinačni proces koji se tipično odigrava u jednom živom organizmu. Denet, koji je redukcionista, dalje tvrdi da je svest u tom pogledu sasvim nalik fenomenu života, dok Čalmers tvrdi da svest to sasvim sigurno nije već da predstavlja „autonoman eksplanandum”.³⁰⁰ Prema Čalmersovom mišljenju, *elan vital* su naučnici uvek postulirali kako bi im poslužio radi objašnjenja relevantnih funkcija živih sistema. Svest, pak, ima nešto što je razdvaja od pojedinačnih funkcionalnih

298 Flogiston je supstanca za koju se pretpostavljalo da postoji unutar tela koja gore (to jest, koja su sklona gorenju).

299 Dennett 1995, Chalmers 1997.

300 Chalmers 1997.

mehanizama koje nauka može da objasni, i za njega to predstavlja kvalitativnu odliku svesti. Štaviše, Čalmers smatra, i u tome nije jedini, da su upravo kvalitativni aspekt svesti ono što različita redukcionistička ili najopštije shvaćena materijalistička shvatanja duha ne mogu da objasne.

Analogije sa flogistonom i životnom silom redukcionistima služe, između ostalog, kao podsetnik da se nauka i ranije nalazila pred izazovima i da je uvek uspešno premostila sve pokušaje da se (neki) njeni zaključci ospore. Još jedan način da se napravi paralela između današnjeg stanja u filozofiji duha i ranijeg stanja u nauci jeste da kažemo da smo danas u položaju u kojem su ljudi bili pre nekoliko vekova kada ne bi mogli da učine sebi čak ni smislenim naše pojmove mase i energije. Baš kao što oni tada ne bi bili u stanju da shvate kako to da se i jedan i drugi odnose na istu stvar, mi danas nismo u stanju da razumemo kako to da se svest može redukovati na fizičku osnovu (ili identifikovati sa njom). Dalje, baš kao što danas možemo da razumemo ovo prvo, zahvaljujući napretku nauke, tako će i u budućnosti ljudima (ili bar filozofima) biti vrlo prirodno da kažu da svest zaista nije ništa više od onoga što se nalazi u njenoj osnovi.³⁰¹ Taj drugi ishod nam za sad deluje gotovo besmisleno baš kao što i Demokritove ideje o atomima nemaju zaista veze sa stvarnom prirodom atoma, premda su neki od njegovih opisa (slučajno) slični onome što znamo. Po analogiji, baš kao što smo danas vrlo dobro upoznati sa atomom i njegovom strukturom, to će isto biti slučaj sa redukcijom svesti u budućnosti.

301 Ovo je ideja koja se iznosi u O'Hara and Scutt 1995.

Iako ovakva analogija može delovati kao plauzibilna, a optimizam u pogledu budućnosti naučnih istraživanja na ovom polju sasvim osnovan, i jedno i drugo počivaju na pretpostavci koju redukcionisti retko naglašavaju u ovom kontekstu. To je pretpostavka da je optimistički induktivizam u pogledu naučnog istraživanja valjana pozicija. Uvodeći ovo pitanje zapravo se vraćamo korak unazad i pitamo se o statusu same nauke. Šta nauka čini? Šta rezultati do kojih ona dolazi znače? Da li su oni istinita otkrića aspekata sveta koji nas okružuje ili su tek najbolja objašnjenja koja trenutno imamo čija je perspektiva takva da će ona u budućnosti biti zamenjena nekim teorijama čije obrise ne možemo ni predvideti?

Upravo odgovor na ovo poslednje pitanje razlikuje optimističke induktiviste od pesimističkih induktivista.³⁰² Optimistički induktivisti obično tvrde da su naučne teorije istinita otkrića. Pesimisti to obično poriču. Naziv dobijaju na osnovu toga u kojoj su meri uvereni u pravi progres nauke. Optimisti su sigurni da će nauka napredovati, pesimisti tvrde da nas istorija uči suprotno, da nikad ne znamo šta nas očekuje i u kojoj ćemo meri morati da revidiramo postojeće ideje.³⁰³ Kada izolujemo ključni deo redukcionističkih analogija, ili čak i tip problema koje po njima neredukcionisti nikad ne mogu da reše, vidimo da se obe grupe filozofa slažu po jednom pitanju – i jedni i drugi prihvataju isto gledište o nauci, razilazeći se u pogledu toga šta pripada toj vrsti nauke. Pa ipak, suviše mnogo zavisi od rasprave između optimista i pesimista

302 Ovu terminologiju koristi Stanford, 2006. Videti i radove u kojima se o ovoj temi debatuje u Hitchcock 2004.

303 Paralele sa klasičnom filozofijom nauke suviše su očite da bi se zaobišle. Optimisti svoje vide-nje zasnivaju na kumulativističkom, a pesimisti na kunovskom shvatanju nauke (Kuhn 1962).

da bismo jednostavno mogli da pretpostavimo da će jedna od tih strana izaći kao pobednik iz tog spora.³⁰⁴

U stvari, to da li su u pravu pesimisti ili optimisti pravi veliku razliku u pogledu pitanja sa kojima se susrećemo u filozofiji duha. I optimisti i pesimisti se osvrću na istoriju nauke da bi došli do sopstvenih zaključaka. Dok optimistički induktivisti kao relevantne uzimaju one situacije u kojima čovečanstvo nije bilo svesno nečega, ali je kasnije to nešto vrlo detaljno objašnjeno (flogiston ili život, na primer), pesimistički induktivisti se bave situacijama u kojima se naučni napredak dogodio iznenađujuće i potpuno neočekivano. Pesimisti polaze od toga da smo mnogo puta u prošlosti mislili da je određena naučna teorija ili, šire, paradigma, predstavljala istinu o našem svetu. Potom oni prelaze na konstataciju da nas je u nekom kasnijem trenutku naučni razvoj iznenadio usled svoje nepredvidivosti.

Naučnici su, na primer, jako dugo verovali da se Sunce okreće oko Zemlje. Ono što niko nije mogao da predvidi 1150. godine, to je da će nekoliko vekova kasnije jedna teorija sasvim drukčije uspešno objasniti kretanja planeta unutar Sunčevog sistema.³⁰⁵ Takođe, u određenom periodu Njutnova teorija delovala je potpuno nesporno. Pa ipak, samo par stotina godina kasnije, Ajnštajnova teorija ju je zamenila. Opis fenomena

304 Sličan argument iznosi Hempel, formulišući poznatu dilemu. Po njegovom mišljenju, svaka teorija koja govori o tačnosti svojih zaključaka pozivajući se na stanje nauke ili je pogrešna, ili je trivijalna. Pogrešna je utoliko što fizika u sadašnjem (odnosno tadašnjem) trenutku još uvek nije kompletna nauka. Trivijalna je utoliko što mi i ne znamo do kojih će zaključaka fizika doći ako ikada postane potpuna. Videti Hempel 1969. Slično zapažanje v. u: Malkolm 1970.

305 Neko bi sad mogao reći da je hipoteza o heliocentričnom sistemu izneta još u periodu antičke Grčke. To, naravno, nije sporno. Sve što je pesimistima važno za njihov zaključak je da pronađu određenu instancu u prošlosti kada je univerzalna paradigma nauke bila jedna, da bi se u nekom kasnijem trenutku sasvim neočekivano neka druga paradigma nametnula kao uspešnija.

na koje se Ajnštajnova teorija nije mogla primeniti postao je zadatak teorije koja je porušila tradicionalno viđenje sveta možda i radikalnije nego što je to učinila teorija relativiteta. Pesimisti ove uvide koriste da bi izveli zaključak kako bismo lako i u budućnosti mogli biti na sličan način iznenađeni nekim novim naučnim teorijama.

Stoga, mi ne samo da ne možemo predvideti razvoj naučnih teorija, i to kojim će se pravcem one kretati, mi ih čak ne možemo smatrati ni objektivnim otkrićima o pravoj prirodi našeg sveta.³⁰⁶ Mi ih možemo posmatrati samo kao manje ili više adekvatno objašnjenje skupa fenomena kojima se bavi svaka od pojedinačnih nauka.

Ukoliko su pesimisti u pravu, redukcionisti ne mogu tako lako polagati pravo na nespornost tvrdnje o budućem uspehu redukcije mentalnog na fizičko. Ako taj uspeh zavisi od uspeha u naukama, a on nije garantovan, onda ni ovo prvo ne može biti nešto što smemo uzeti u obzir prilikom odbrane ideja o redukciji. Ako nas je nauka iznenadila toliko puta u prošlosti, kako onda možemo tvrditi da njen trenutni progres koji nam se čini da postoji u pogledu objašnjenja nekih od naših kognitivnih sposobnosti, neće za ishod imati nešto sasvim različito u odnosu na ono što nam se sad čini da je slučaj. Štaviše, ono što je po redukcioniste još nepovoljnije jeste to da za ovakvu sumnju prema njihovim pokušajima nije nužno čak ni tvrditi da je pesimizam istinit. Dovoljno je reći samo to da bi mogao biti. I upravo zbog rigidnosti redukcionizma – to jest, ideji da redukcija treba da bude potpuna – zaključak da jednostavno ne znamo kakva je perspektiva budućeg naučnog razvoja čini redukcionističku poziciju vrlo problematičnom.

306 Videti, na primer, Leplin 2004.

Sada možemo u potpunosti prepoznati značaj debate koja se odvija unutar filozofije nauke. Čak i ako ne ulazimo u detalje te debate, možemo reći da su neredukcionisti u poziciji da tvrde da neka specifična vrsta svesnih fenomena nije podložna bilo kakvom tipu redukcije ili identifikacije. Oslanjajući se na samu mogućnost valjanosti pesimističkog induktivizma, oni bi mogli da tvrde da redukcionisti prvo moraju pokazati opravdanost svoje vere u nauku tako što će u svoja razmatranja uvrstiti argumente kojima bi se mogli izboriti sa takvim pesimizmom, a tek potom pokušati da iznesu shvatanje koje se zasniva na opravdanosti ove pretpostavke. Ako su antecedentne (izvorne) intuicije osnovni faktor razilaženja redukcionista i neredukcionista, onda takav zadatak postaje značajno teži. Naime, redukcionisti su ti na kojima je sad teret dokaza kako svojih shvatanja o odnosu duha i tela, tako i svojih shvatanja u pogledu statusa nauke. S druge strane, i neredukcionisti, videli smo, prihvataju optimizam u pogledu naučnih istraživanja. Oni prosto tvrde da svest nije deo tog budućeg uspeha nauke, ali smatraju da će nauka bar moći da pruži definitivan odgovor o statusu svesti u odnosu na fenomene koji joj zaista pripadaju. Ipak, neredukcionistima je utoliko lakše da se prilagode pesimističkoj poziciji, jer ona nije u direktnoj koliziji sa njihovim zaključcima.³⁰⁷

307 Neki redukcionisti, kao što je, recimo, Smart, skloni su da u prilog svojoj teoriji navedu i princip jednostavnosti. Njima, drugim rečima, možda i nije neophodno da se oslanjaju na određeno shvatanje nauke. Ipak, princip jednostavnosti može važiti, ako uopšte, samo pod pretpostavkom da je sve ostalo jednako između te i drugih, rivalskih, teorija. Ipak, postoje osnovi da sumnjamo u to. Kako Kim primećuje (Kim 2005), problem je u tome što nam nije poznata potpuna „baza evidencije”. Drugim rečima, mi još uvek ne znamo na šta tačno referiramo kad govorimo o svesti kao redukovanoj na fizičke procese. Tek ako se ispostavi da se ona zaista može u potpunosti redukovati, Smartov princip jednostavnosti bi važio.

Na ovom mestu vidimo jednu značajnu prednost neredukcionističkih stanovišta. Neredukcionisti prosto tvrde da svest nije sasvim svodiva na svoju fizičku osnovu. Koje god da su njihove međusobne razlike, oni mogu navesti jedan pokazatelj plauzibilnosti svoje pozicije. Naime, oni mogu reći da ona uspešno objašnjava sve ono, ili veći deo onoga, sa čim se susrećemo kada je reč o svesnim iskustvima. Neredukcionistička pozicija, drugim rečima, ima načelnu eksplanatornu snagu koju optimistički induktivizam, kao ni pesimistički induktivizam, ne uspeva da uzdrma. Štaviše, pesimizam je utoliko podržava što postavlja zahtev naučnim teorijama da imaju znatnu eksplanatornu snagu ako treba da budu prihvaćene kao uspešni opisi sveta koji nas okružuje.³⁰⁸ Nasuprot antiredukcionističkom standardu eksplanatorne snage objašnjenja, redukcionističke teorije moraju zadovoljiti standard ekstenzionalne adekvatnosti – svaki aspekt svesti mora biti ili svodiv na svoju fizičku osnovu, ili biti eliminisan. Ako to ne bi bilo slučaj, ovaj standard ne bi bio u potpunosti zadovoljen, a svest bi se ispostavila kao nešto što ipak nadilazi osnovu iz koje nastaje. Naravno, redukcionisti mogu tvrditi da upravo njihovi pokušaji pružaju bolja objašnjenja i imaju veću eksplanatornu snagu od rivalskih teorija. Mnogi od njih to i čine.³⁰⁹

Pa ipak, u svetlu svega što je rečeno, odmah možemo videti da redukcionisti mogu ili izraziti uverenje da je čitav posao redukcije (ili eliminacije) već završen, što sigurno nije tačno, ili mogu izraziti uverenje da će nauka to uspeti da učini u

308 Ovde se lako možemo prisetiti Kvajna i nekih od njegovih najpoznatijih tekstova u kojima on iznosi svoje teze o nedovoljnoj određenosti teorije činjenicama i statusu nauke u vezi sa tim („Dve dogme empirizma”, „Ontološka relativnost”, „O empirijski ekvivalentnim sistemima sveta”, na primer. Videti Kvajn 2007).

309 Videti recimo Hardcastle 1996, Dennett 1995, Tye 2000, Churchland 1996, između ostalih.

budućnosti. Čineći ovo drugo, oni i sami delimično priznaju da njihove teorije *trenutno* nisu onoliko eksplanatorno jake kao što bi morale biti, ali da će to jednom svakako biti slučaj. Ipak, pretpostavimo da pesimistički induktivizam ispravno shvata nauku, ili bar da to može učiniti. S obzirom da nije samoprotivrečan, i utoliko što postoje dobri primeri za takvu teoriju, možemo prihvatiti bar ovu slabiju pretpostavku. Ako je tako, onda naučna saznanja nemaju onaj karakter koji je potreban redukcionistima da bi njihov pokušaj svođenja svesti na nešto fizičko zaista bio uspešan. Redukcionisti u tom slučaju i ne mogu očekivati da će ostali aspekti njihovih teorija biti dovoljni da im obezbede onu plauzibilnost koju obično pripisuju svojim teorijama. Štaviše, ni standard ekstenzionalne adekvatnosti nije zadovoljen. Stoga, neredukcionizam postaje plauzibilniji u svetlu otvorene, i vrlo izražene mogućnosti da standard eksplanatorne snage bude onaj koji jedna teorija mora zadovoljiti. Ono što redukcionisti takođe mogu učiniti jeste da pokažu da je pesimizam pogrešan, i da je optimizam jedini način da se naučne teorije ispravno razumeju.³¹⁰ S obzirom da je njihova pozicija vrlo bliska optimističkom induktivizmu, i pošto su stara kumulativistička gledišta verovatno (mada ne nužno) u osnovi mnogih redukcionističkih pokušaja da daju prednost nauci u odnosu na bilo koje pojmovno objašnjenje svesti, oni bi možda i pokušali da ospore pesimistički induktivizam.

310 Alternativa tome bi bila da i redukcionisti budu pesimisti u pogledu toga možemo li sada predvideti kojim će se putem nauka kretati. U tom slučaju, oni ne mogu zasnivati svoje tvrdnje bilo na sadašnjim naučnim rezultatima (tu i dalje važi prvi „rog” Hempelove dileme), bilo na onome do čega bi nauka mogla da dođe u budućnosti. To bi onda značilo da oni moraju zastupati apriorni, što znači (ako prihvatimo Kripkeove argumente) nužan identitet duha i tela, pri čemu nailaze na čitav niz problema. Da ponovim, cilj u ovom poglavlju i nije da pokažem da su postojeće (često zastupane) teorije odnosu duha i tela definitivno pogrešne već pre da su vrlo problematične, ili su bar to u većoj meri nego što njihovi zastupnici obično misle.

Nažalost, to nije nešto što oni obično (ako uopšte) čine. Daleko je od izvesnog da oni to ne mogu učiniti, ali pre nego što to uspeju, sve dok se drže težnje da zadovolje standard eksplanatorne snage, neredukcionizam izgleda stiče jasnu prednost u odnosu na redukcionizam. Štaviše, uzimajući u obzir rigidnost redukcionizma, to jest smanjen manevarski prostor redukcionista, gotovo da ne postoji bilo kakva nada da će teorijski jaz jednom biti prevaziđen, a kompromis postignut. Možda nam upravo ovakva situacija sugerira da je potrebno uzeti u obzir teoriju koja se po nekim ključnim aspektima razlikuje od danas najprihvaćenijih, a po nekim drugim slaže se i sa redukcionističkim i neredukcionističkim pristupima. Spinozistički antirealizam, to jest antirealistička teorija dvostrukog aspekta zadovoljava oba ova zahteva.

4.4. Spinozizam i antirealizam u savremenom kontekstu

Na početku poglavlja rekao sam da je potrebno pokazati zašto antirealistički spinozizam zaslužuje da bude prepoznat kao prihvatljiva alternativa postojećim teorijama koje govore o odnosu duha i tela. Utoliko što smo ukazali na veliki problem redukcionističkih stanovišta uopšte, ali i nekih pojedinačnih redukcionističkih shvatanja, videli smo da antiredukcionizam, kao opšta tendencija, nije onako beznadežan kao što bi to možda sugerisali redukcionisti. Međutim, ispitujući razliku između optimizma i pesimizma, videli smo još nešto – da standard eksplanatorne snage ima jednu prednost u odnosu na standard ekstenzionalne adekvatnosti koji se ispostavlja suviše isključivim. Taj standard takođe favorizuje i pesimistička pozicija. Važno je istaći i sledeće: pesimisti obično smatraju da naučnici ništa ne *otkrivaju* već da opisuju, objašnjavaju. To podrazumeva i da nauka nije u stanju da nam opiše

stvarnost kakva je sama po sebi već da je sve što možemo da damo što potpuniji opis fenomena koje ispitujeemo. To je upravo ono što se tvrdi spinozističkim antirealizmom i u skladu je sa shvatanjem antirealizma koje sam izložio u prvom poglavlju (str. 29-33).³¹¹

Iako se čini da iz poslednjih nekoliko pasusa sledi i potpuno odbacivanje onoga što tvrde redukcionisti, to nije sasvim tako. Umesto da napustimo jedan pristup u korist drugog, čini se da nam standard eksplanatorne snage i antirealizam omogućavaju da se ne zadržimo na standardnom skupu rešenja. Makgin je tvrdio da smo kognitivno zatvoreni u pogledu fenomena svesti.³¹² Drugim rečima, on je zastupao skepticizam u pogledu bilo kakvog pokušaja da se dođe do konačnog rešenja. Čalmers je sa svoje strane tvrdio da je prerano da se takav stav ispolji. Ali, kada je tačno pravo vreme za takvo nešto? Makgin nije jedini koji je zastupao takav stav. Kim i Neigel su izrazili sličnu sumnju u pogledu perspektive konačnog rešenja problema odnosa duha i tela.³¹³

Mogli bismo, pak, smatrati da konačnu odluku ne možemo doneti jer ima još plauzibilnih opcija, a i neke koje nam nisu delovale plauzibilno u jednom periodu,

311 Ovde ću ponoviti ono što sam na istom mestu rekao. Postoje različite vrste realizma i antirealizma i one među sobom ne moraju imati puno zajedničkog. Sada ne govorim o onome što se obično naziva naučnim realizmom odnosno antirealizmom. Cilj mi je (bio) da ispitam kako se specifične pozicije unutar filozofije nauke (optimizam i pesimizam) odnose prema, s jedne strane, različitim pozicijama u filozofiji duha, a s druge strane, prema metafizičkom antirealizmu, odnosno onakvom shvatanju antirealizma koje sam na navedenim stranama izložio.

312 McGinn 1991.

313 Kim 1997, Nagel 1986 i 2012. Treba naglasiti da Kim naginje redukcionizmu. Neigel je, kako u knjizi *A View from Nowhere*, tako i u najnovijoj knjizi, *Mind and Cosmos*, tvrdio da uspešna filozofija duha mora naći mesto i za mentalne i za duhovne fenomene.

uvek se mogu vratiti ukoliko se ponudi neki novi razlog da ih uzmemo ozbiljno.³¹⁴ Stoga, možda je rano da damo konačnu presudu da smo kognitivno ograničeni u pogledu sposobnosti da odgovorimo na osnovna pitanja filozofije duha. Jedno od tih pitanja svakako je i pitanje „zašto?” svēsti.

Međutim, i to se pitanje može postaviti na više načina. Mogli bismo se jednostavno pitati zašto je svet takav kakav jeste, a ne drukčiji. Zašto naš mozak, ili naš duh, ima prirodu koju ima? Ili, slēdeći Gasendija, kakva je ta unutrašnja supstancija koja dovodi do toga da naš duh bude onakav kakav jeste? Ova pitanja mogu biti interesantna u određenim kontekstima, ali ih u drugim kontekstima možemo odbaciti kao suvišna. Svet je takav kakav je i ne postoji način čak i da zamislimo kako bi stvari mogle biti drastično različite. Scenariji koji bi nam nešto rekli o tako drastično različitim svetovima leže, da citiram Makdauela, „izvan granica onoga što je inteligibilno”.³¹⁵ Ukoliko na ovaj način postavimo pitanje, Makginov skepticizam zaista deluje prikladno.

Drugi način da se pitamo zašto dolazi do pojave svesti jeste da zahtevamo vrlo konkretan odgovor na pitanje: Šta je to što je značajno u vezi sa svešču, a što je razdvaja od fizičke osnove na kojoj bi mogla počivati? Za mnoge filozofe ta razlika leži u kvalitativnom aspektu svesti. Nejgel je pisao o tome u poznatom radu „Kako izgleda slepi miš?”³¹⁶ a poslednjih godina iznose se različite verzije argumenata o obrnutim kvalijama ili o obrnutoj Zemlji da bi se pokazalo kako postoji neki

314 Tako, recimo, u relativno novijem tekstu, Siger tvrdi da ne treba da sasvim odbacimo mogućnost panpsihizma (Seager 2009).

315 McDowell 1985.

316 Nagel 1974.

ostatak izvan domena fizičkog.³¹⁷ Ova vrsta odgovora nalazi se sasvim očigledno unutar granica inteligibilnog i utoliko onda zaista i možemo reći da Makginov skepticizam nije opravdan. Pa ipak, i dalje imamo *status quo* između redukcionizma i neredukcionizma. Kako Heil primećuje, prepoznavanje ovakve situacije znači možda i sugestiju da je potrebno nešto potpuno različito da bi se razrešio spor (ili bar napravilo neki napredak u perspektivi njegovog rešavanja). On, doduše, odmah dodaje i da nije jasno šta bi to nešto bilo.³¹⁸ Mislim da se možemo složiti sa Heilom oko prvog. Kada je reč o ovom drugom, izgleda da bi dobar kandidat za teoriju koja bi nekako premostila teorijski jaz bila ona teorija koja bi uvažila neke uvide jednih i neke uvide drugih. Takođe, ta teorija bi po nečemu trebalo da bude i sasvim različita (jer su obe, kako sada stvari stoje, međusobno inkompatibilne, to jest, nespojive).

Kandidat koji nesumnjivo zadovoljava prvi zahtev, jeste standardno shvaćena teorija dvostrukog aspekta. Možda i nije slučajno da je upravo Čalmers pokušao da razvije jedno takvo shvatanje.³¹⁹ Pa ipak, on je vrlo brzo naišao na kritike sa obe strane zato što je nedovoljno razrađen pojam informacije (koji je pokušao da učini delom fizičkog sveta koji bi bio ravnopravan sa četiri fundamentalne fizičke sile³²⁰) zasnovao ontološki. Ni redukcionisti, ni neredukcionisti nisu želeli da se na ovako nešto obavežu, te su odbacili ovakvu sugestiju.³²¹ Takvo stanje stvari ne treba da nas zadovolji jer zapravo sama teorija dvostrukog aspekta i nije bila problem. Problem je

317 Videti, recimo, Block 1990.

318 Heil 2004.

319 Chalmers 1997.

320 Chalmers 1997.

321 Reakcije na Čalmersov rad videti u: Shear 1997.

bio ontološko zasnivanje takve teorije. To što se obično mislilo da ona mora biti upravo takva i dovelo je do toga da je uglavnom odbačena. Većina interpretatora Spinozine teorije povezuje njegov pristup sa vrlo neprihvatljivom metafizikom na kojoj ga je zasnovao, a njegovu teoriju dvostrukog aspekta povezuje sa neutralnim monizmom. Niko ne bi ni pomislio da metafizika poput Spinozine, koja Boga izjednačava s prirodom, iz koje sledi da je svest prisutna u svim stvarima, a da svakoj ideji mora odgovarati po jedan fizički proces ili događaj, ima bilo šta da ponudi danas. Takođe, danas gotovo niko ne bi bio spreman da se obaveže na bilo koje od ovih (i sličnih) tvrđenja, a pogotovo ne na sva.

Međutim, u prethodnom poglavlju smo videli da nijednu od ovih teza nema razloga pripisati Spinozi. Neuspesi da se razvije metafizička teorija dvostrukog aspekta ne treba da nas navede na pomisao da je to jedini mogući način da se takva teorija formuliše. Naprotiv, upravo je antirealistička teorija dvostrukog aspekta ona koja zadovoljava oba zahteva. Njom se tvrdi nešto što bi i redukcionisti i antiredukcionisti mogli da prihvate. Ona je takođe i dovoljno različita od obe, utoliko što su, kako smo rekli i jedna i druga grupa pozicija obično realističke.

Antirealistički spinozizam će tako prepoznati dve različite grupe fenomena, dva različita aspekta sveta u kojem živimo. S jedne strane, postoji zatvoreni domen fizičke uzročnosti.³²² Služeći se različitim naučnim metodama, možemo istražiti i objasniti ovaj skup fenomena pojmovima koji su za to prikladni. Drugi aspekt stvarnosti je sfera mentalnog, ono što pripada fenomenu svesti. On je vrlo različit od

322 O kauzalnoj zatvorenosti videti Papineau 2009, Kim 2009, Lowe 2009, Levine 2009, Balog 2009.

ovog prvog, pre svega po tome što je priroda tih fenomena dosta drukčija, a odnosi među njima ne mogu se formulirati pomoću proste kauzalnosti. Na ovom mestu se opet javlja paralela spinozizma i Dejvidsonovog anomalističkog monizma. Kako sam gore i sugerisao (odjeljak 4.2), Dejvidson posmatra sferu mentalnog kao takvu u kojoj su odnosi sasvim različiti od odnosa koji postoje među fizičkim fenomenima.

Razlika između Spinoze i Dejvidsona, to jest antirealističkog spinozizma i anomalističkog monizma sastoji se u tome što ovaj prvi, za razliku od ovog drugog, govori o strukturno paralelnim odnosima između mentalnih i fizičkih događaja. Postoji određena shema odvijanja mentalnih procesa koja je raznovrsna, nepredvidiva, koja se može objasniti terminologijom, na primer, razloga ili motiva umesto pomoću fizičke uzročnosti. Utoliko ta shema nije sadržinski paralelna onome što se događa u ravni fizičkog već je to samo strukturno – načini na koje se nešto dešava u sferi mentalnog podsećaju na načine na koje se nešto dešava u sferi fizičkog. Drugim rečima, ako ja prvo pomislim na to da sam žedan, a potom odlučim da popijem vodu, onda između ove dve misli postoji ona vrsta asimetrije koja postoji između uobičajenih kauzalno određenih stanja stvari (okretanja ključa i paljenja motora, duvanja vetra i okretanja vetrenjače, zagrevanja ringle i isparavanja vode, itd.).

Zaključci koji iz ove vrste uvida treba da slede ne tiču se prave prirode odnosa fizičkog i mentalnog, ili toga da li su oni isto ili ne, već nam služe za različite eksplanatorne svrhe. U isto vreme, na primer, objašnjavaju nam i u kom su smislu te dve sfere odvojene, ali i zašto smo često skloni da ih poistovetimo (brkajući sadržinski sa strukturnim shematizmom).

Teorija dvostrukog aspekta nam, tako, pomaže da uvidimo pravu funkciju nauke i nađemo joj njeno pravo mesto. Fizika, hemija, biologija i mnoge druge discipline pomažu nam da, bar za sada, razumemo značajne domene sveta u kojem živimo. S druge strane, mi često možemo da objasnimo svoja unutrašnja stanja služeći se pojmovima koji svoju prikladnu primenu imaju u okviru psihologije, istorije i sličnih nauka. Štaviše, možemo reći da se ovo ne odnosi samo na kvalitativni već i reprezentacioni aspekt svesti. Jednostavno rečeno, i jedan i drugi aspekt domena svesnog podleže različitom tipu razmatranja u odnosu na domen fizičkog. Postoji čitav niz uspešnih eksplanatornih modela ljudskog ponašanja i mentalnih stanja, pored navedenih disciplina i, recimo, unutar književnosti. Sve discipline ovog tipa pokušavaju, i često uspevaju da kažu nešto informativno o oblasti mentalnog jezikom i sredstvima sasvim različitim od onih koje prirodne nauke koriste kada govore o oblasti fizičkog, pri tome nemajući tendenciju da daju neku vrstu konačne ocene o „istinskoj prirodi” tih oblasti ili njihovog međusobnog odnosa.

Drugim rečima, kako je teorija o kojoj ovde govorim antirealistička, ona se i ne bavi pitanjem kakva je tačno priroda mentalnog ili fizičkog „po sebi”. Ona nam utoliko ne kaže ništa o istinskoj prirodi svesti koja bi nju poput antičkog *hipokeimenona* razlikovala od čitavog niza svesnih fenomena, niti ima potrebe za ontološki zahtevnim neutralnim monizmom. Neutralna pretpostavka koja je potrebna antirealističkoj teoriji dvostrukog aspekta jeste ta da ljudska bića, koja se, s jedne strane zaista prikladno mogu opisati mentalističkim rečnikom, i fizikalističkim rečnikom sa druge strane, sama po sebi nisu svodiva ni na mentalno, ni na fizičko. Ta vrsta pitanja nam, ukoliko se usredsredimo na eksplanatornu snagu ovakve teorije,

nije ni potrebna. U jednom smislu, Denetovo izjednačavanje fenomena svesti sa fenomenom života i nije bilo onoliko pogrešno koliko neredukcionisti misle. Denet je, naime, smatrao da će se fenomen svesti, kao što je to bio slučaj i sa fenomenom života u prošlosti, moći objasniti tako što ćemo govoriti o pojedinačnim aspektima svesti. Ako je antirealistički spinozizam plauzibilan, svest se i može objasniti tako što će se govoriti o njenim konkretnim pojedinačnim aspektima. Razlika je u tome što se ti aspekti neće svoditi na nešto drugo već će se priznati kao autonomni.

Uostalom, ovde možemo primetiti da je Denet napravio onu vrstu greške koju je po Dekartovom mišljenju napravio Gasendi.³²³ Te pojedinačne aspekte svesti ne može nam objasniti prirodna nauka, ili bar ne ona sama. Antirealistička teorija dvostrukog aspekta će svojim priznavanjem legitimnog i autonomnog polja svesti insistirati na tome da se taj skup fenomena eksplanatorno zatvori u odnosu na ono što je fizičke prirode. Taj zahtev neće biti suštinski različit od zahteva naučnika da se termini „razlog”, „motiv” ili „svrha” ne uvode u naučna objašnjenja. I zaista, ne bi li bilo arhaično govoriti, na primer, da je planina želela da kazni grešne seljane i da je stoga sručila lavinu na njih? I koliko bi bilo neprihvatljivo izneti teoriju po kojoj sila gravitacije dela sa svrhom da održi planete na okupu? U tom smislu, zahtev spinozističkog antirealizma ne samo da je u duhu Spinozine filozofije već je potpuno u skladu sa njegovim zahtevom da odbacimo pojam svrha u nauci. Greška bi bilo ne videti da, kao autonomna oblast, domen duhovnog ne zahteva onu vrstu ispitivanja koja je specifično prikladna mehanicistički shvaćenom domenu fizičkog.

323 Videti Nadler 2008.

Ovakva, ontološki neutralna teorija dvostrukog aspekta, ne mora onda biti problem ni za redukcioniste, ni za neredukcioniste. Utoliko što je po svojoj prirodi neredukcionistička, ovi prvi bi je mogli smatrati neprihvatljivom. Pa ipak, priznajući snagu naučnog pristupa jednom značajnom delu skupa fenomena, antirealistička teorija u potpunosti usvaja potrebu za svim rezultatima do kojih su došle prirodne nauke, posebno one koje se bave odnosom duha i tela. Ona prosto odbacuje njihovu pretenziju na iscrpnost, konačnost i sveobuhvatnost uvida do kojih smatraju da su došli.

Ovde se možemo vratiti i na slučaj teorijske fizike. Baš kao što fizičari prihvataju i teoriju relativiteta i kvantnu fiziku (čak iako neki veliki umovi poput Ajnštajna u početku to nisu bili spremni da učine), nema razloga da ne prihvatimo postojanje obe sfere i njihovu pojmovnu odvojenost. Tako, možemo prihvatiti i teorije koje se odnose na svaku od ovih sfera. Da iskoristim Goodmanov termin, u slučaju odnosa mentalnog i fizičkog ove sfere su očigledno saodržive.³²⁴ Kod ljudskih bića postoji relativan sklad ova dva skupa fenomena, i nema razloga da se teorije o mentalnom i teorije o fizičkom ne mogu dovesti u odnos takve saodrživosti unutar jedne celovite slike o čoveku i svetu u kojem živimo. Time bismo, usvajajući ovakav antirealizam, odustali od konačnih odgovora na pitanja o stanju stvari nezavisno od toga kako možemo da ih opišemo ili shvatimo. Pesimistički induktivizam, koji bi ovako nešto implicirao u svom domenu, bio bi pesimistički samo s obzirom na induktivno zaključivanje.

324 Goodman 1947. Ovde ne moramo govoriti o kompleksnom statusu koji relacija saodrživosti ima, pre svega, u kondicionalnoj logici. Za ove svrhe, dovoljno je reći da su A i B saodrživi ukoliko A ne implicira neB (i obratno).

Perspektive spinozističkog antirealizma koji usvaja ove uvide, mogle bi biti zapravo samo optimistične, jer bi se našlo mesto za svu obuhvatnost različitih terminologija koje smo do sada koristili i koju nema razloga da ne nastavimo da koristimo. Strosonovski rečeno, postoji prikladna primena mentalnih predikata i fizikalnih predikata³²⁵. Antirealistička teorija dvostrukog aspekta nalazi mesto za obe ove primene i time izbegava Maslovljev problem³²⁶ – prihvata da postoji više nego jedno sredstvo istraživanja i stoga se ne bavi samo jednom vrstom problema. S obzirom na to da se ovom teorijom takav obuhvatni pristup bar načelno postiže, možemo opravdano zaključiti da ona predstavlja bar *prima facie* prihvatljivu alternativu postojećim teorijama, i utoliko zaslužuje više pažnje nego što je do sada dobijala.

325 Strawson 1963.

326 Da podsetim: „Onaj kome je jedini alat čekić, svaki problem shvatiće kao ekser”.

ZAKLJUČAK

U ovom radu pošao sam od hipoteze da Spinoza zaslužuje više pažnje nego što smo često skloni da mu pridamo, i to posebno u oblasti filozofije duha. Spinozi se ne spori da pripada skupu velikih filozofa prošlosti, ali se jednako smatra da on (i gotovo svaki aspekt njegovog sistema) tamo treba i da ostane. Da bih pokazao zašto treba da se vratimo Spinozi, pošao sam od tradicionalnih interpretacija njegove filozofije. Već smo tu bili u prilici da vidimo izrazita neslaganja među različitim interpretatorima Spinozine filozofije, njegovim pristalicama i kritičarima.

Pošto sam u prvom poglavlju rekao nešto o starijim interpretacijama Spinozinog stanovišta, izneo sam osnovne stavove koji se standardno pripisuju Spinozi i najavio interpretaciju koja bi se po nekim aspektima znatno razlikovala od dosadašnjih, pre svega po tome što je antirealistička. Međutim, prvo je bilo potrebno reći nešto i o realističkom pristupu Spinozi, i o njegovim stavovima uzetim, koliko je to moguće, nezavisno od bilo kakve interpretacije. Stoga sam prvo govorio o Spinozinoj metafizici i njena tri osnovna pojma – supstanciji, atributima i modusima. Videli smo i da se modusi ne mogu shvatiti kao svojstva supstancije (ako supstancija ima neka svojstva, ona su oličena u atributima) već kao pojedinačne stvari. Ukazivao sam takođe na distinkciju između konačnih i beskonačnih modusa. Ta distinkcija nam je pokazala da je za Spinozu vrlo važna razlika između *natura naturans* i *natura naturata*, to jest

između beskonačne supstancije i pojedinačnih stvari. Na osnovu toga smo i mogli da vidimo zašto bejlovska interpretacija Spinoze predstavlja izraz pogrešnog čitanja, pre nego ispravno tumačenje jedne kompleksne metafizičke teorije.

Rasprava o konačnim i beskonačnim modusima u trećem poglavlju dovela nas je i do Spinozine teorije saznanja, s kojom je čvrsto povezana, kao što je to uostalom i čitava njegova metafizika. Videli smo zatim da Spinoza veruje u to da postoje određena ograničenja u pogledu ljudskog saznanja. Time smo došli u priliku da razmotrimo Spinozinu filozofiju duha.

Spinozino shvatanje odnosa duha i tela obično se smatra neprihvatljivim iz nekoliko razloga: veruje se da je zasnovano na ideji izomorfizma ideja i tela, i da iz toga sledi da sve stvari, žive i nežive, misle, kao i da se sve zasniva na prisustvu jednog beskonačnog Boga koji je, između ostalog, i materijalan. Greška ovih tvrđenja sastojala se pre svega u tome što ako Spinozu čitamo realistički, moramo prihvatiti osnovni uvid realista – da je stanje stvari, ili bilo šta što pokušavamo da otkrijemo, moguće saznati samo po sebi. S obzirom na vrlo sporne metafizičke obaveze koje postoje u *Etici* (materijalnost i sveprisutnost Boga je samo jedna od njih), malo ko je spreman da prihvati ono što iz tih obaveza sledi. Veruje se, drugim rečima, da je pogled na stvari *sub speciae aeternitatis*, pod vidom večnosti, daleko opsežniji nego što smo mi danas spremni da prihvatimo.

Međutim, kako sam tvrdio, ukoliko usvojimo osnovna polazišta antirealizma, i ograničimo se na konzervativnije čitanje Spinoze, mnogo toga što je delovalo neprihvatljivo postaje sasvim plauzibilno. Perspektiva *sub speciae aeternitatis* ispostavlja se kao jedna od dve moguće perspektive, i to ona koja je manje značajna

od antirealističke interpretacije. Ali, da li uopšte imamo osnova da antirealistički interpretiramo Spinozu?

Da bih pokazao da je odgovor na ovo prvo pitanje pozitivan, razmatrao sam raspravu između subjektivista i objektivista o statusu atributa. Spinoza definiše attribute kao ono što razum posmatra na supstanciji kao da sačinjava njenu suštinu. Ta rasprava se, pre svega, vodi oko smisla izraza „kao da” i pitanja da li je razum konačan ili beskonačan. Tvrдио sam, s jedne strane, da su oba ova pitanja manje značajna od smisla termina „sačinjavati” i da, s druge strane, oba postojeća tumačenja Spinozu shvataju realistički. Postoji nekoliko razloga da u okvirima ovog spora pronađemo osnov da Spinozu čitamo antirealistički.

Prvo, tvrdio sam da ukoliko je razum, na koji se Spinoza poziva definišući attribute, beskonačan, onda nije jasno zašto Spinoza nikada ne govori o više od dva atributa. Naime, supstancija kao beskonačna mora imati beskonačno mnogo atributa. Saznajni limiti kod čoveka manifestuju se, pre svega, u tome što prepoznaje samo dva atributa, i ne više. Ne bi li beskonačni razum morao biti u prilici da uvidi sve attribute? S obzirom na to da Spinoza o atributima uvek govori iz perspektive ovog ograničenog pogleda na stvari, možemo zaključiti da on veruje u principijelno ograničenje sazajnih moći.

Drugo, ovo principijelno ograničenje potrebno je uporediti sa stupnjevima saznanja. Neko bi mogao prigovoriti da upravo u Spinozinoj teoriji saznanja vidimo njegove optimistične izjave o potpuno istinitom saznanju. Objektivisti, štaviše, i govore o zahtevu za savršenim saznanjem. Problem je, tvrdio sam, što oni ne

prave razliku između premostivih i nepremostivih sazajnih prepreka. Kako se za Spinozu saznanje sastoji u znanju uzroka neke pojave, mi možemo ići *ad indefinitum* pokušavajući da usavršimo svoje znanje. Ipak, sve se odigrava u kontekstu principijelne, i nepremostive, sazajne prepreke, koja nam ne omogućava da vidimo više od dva atributa. To da oni „sačinjavaju” supstanciju, iz ove perspektive zapravo znači da se govor o supstanciji i poimanje supstancije iscrpljuje u govoru o atributima. Tačnije, atributi kao tipovi svojstava – mentalnih i fizičkih – omogućavaju nam da svet i čoveka opišemo onako kako najbolje možemo, i da čoveka shvatimo kao misleće biće, s jedne strane, i kao protežno, s druge strane. Štaviše, Spinozino uverenje da je ljudski duh u saznanju aktivan, a ne pasivan, u konjunktiji sa ostalim tvrđenjima, daje nam dobre osnove da budemo uvereni u ovakvo čitanje njegovih stavova.

Treće, s obzirom na prva dva stava, sledi da supstanciju zapravo ne možemo saznati samu po sebi, nezavisno od atributa ili u celovitosti svih njenih karakteristika. Mi i ne znamo šta je ona. Postavlja se pitanje zašto je Spinoza postulira. Tvrдио sam da je ona neophodan deo Spinozinog metafizičkog sistema, ali da nema status koji se posebno razlikuje od statusa kantovske stvari po sebi. Supstancija je Spinozi neophodna i kako bi mogao objasniti zašto i kako stvari postoje takve kakve jesu, ali to ne smemo uvrstiti u polje konkretnih znanja o samom svetu kojem, kako smo rekli, pristupamo iz samo dva moguća ugla – mentalnog i fizikalnog. Ovde se ponovo javlja problem anahronizma: nije li problematično interpretirati Spinozu kao da zastupa stanovište koje će se javiti više od stotinu godina posle njegove smrti? To nas dovodi do sledeće tačke.

Četvrti razlog za tvrdnju da je antirealističko čitanje Spinozine teorije prihvatljivo jeste činjenica da uticaj na Spinozu nije bio samo kartezijanski. U drugom poglavlju

govorio sam o Dekartovoj filozofiji kako bih Spinozinu filozofiju situirao u istorijski kontekst i pokazao u kom smislu se on udaljava od Dekarta, a šta zadržava od svog neposrednog prethodnika. Dodatna linija uticaja na Spinozu jeste tradicija jevrejske filozofije. Govorio sam detaljnije o Majmonidu, i nešto o njegovim sledbenicima, kako bih pokazao da odnos supstancije i atributa kod Spinoze i nije toliko različit od načina na koji je Majmonid shvatao odnos Boga i njegovih svojstava. Bila je velika jeres tvrditi, kako je on to učinio, da čovek Boga nikada ne može saznati, da je s njim nesamerljiv, da mu se ne može obratiti i da se o Bogu uopšte ne može govoriti antropomorfno, a da jedino imamo manje ili više neadekvatne načine da donekle sebi predstavimo kakva je božanska priroda. Nije ni čudo što su Majmonidova dela spaljena posle njegove smrti. Spinoza tu deli još jednu karakteristiku sa njim.

I Spinoza je bio odbačen, premda u tolerantnijoj zajednici i mirnijem periodu. Kao vrlo mlad isključen je iz jevrejske zajednice, i to upravo zbog stavova koji su se kosili sa onime što je pisalo u jevrejskim svetim spisima (negiranje čuda, smislenosti molitve, itd.). Spinozin Bog, ispostavlja se, i nije zaista Bog u bilo kom smislu rasprostranjenih monoteističkih religija, i tu se Spinoza jasno razlikuje od Dekarta, i daleko je sličniji onome što možemo naći kod Majmonida. Bog je kod Spinoze pre apstraktni konstrukt nego ličnost sa identitetom, pre je „nešto” nego „neko”. On nema planove, namere, emocije, ne ljuti se na čovečanstvo i ne čini ništa radi njihovog dobra. Štaviše, Spinoza smatra objašnjavanje stanja stvari pozivanjem na svrhe jednom od najvećih zabluda. Kauzalno objašnjenje događaja u prirodi, onoga što posmatramo pod atributom protežnosti, jedini je ispravan eksplanatorni model koji možemo primeniti na ono što se u prirodi nalazi.

Time smo došli do uvida da se Bog i supstancija zapravo ne mogu jednostavno identifikovati, i da je to nemoguće u slučaju prirode i supstancije. Štaviše, utoliko što dva atributa predstavljaju dva različita načina da se posmatra svet, ne smemo praviti ni izjednačavanje između Boga i prirode. Supstancija je prosto princip delanja, „nešto” što posmatramo ili u terminima uzročnih odnosa, ili u terminima ideja. To je ono što nju i sačinjava, bar iz naše perspektive koja je suštinski ograničena na ova dva načina viđenja stvari.

Iz ovakve interpretacije sledi nekoliko uvida. Prvo, Spinozina filozofija ispostavlja se kao plauzibilnija nego što se inače činilo. Drugo, doktrine panpsihizma i inkrementalizma neopravdano mu se pripisuju. Jednostavno rečeno, kamenje ne možemo da objasnimo pozivajući se na ideje koje bi ono imalo, te stoga nema razloga pripisivati mu misli (ni kamenju, niti bilo kom entitetu koji se na sličan način ne može shvatiti osim pozivanjem na uzročno-posledične odnose). Dalje, paralelizam zapravo govori o tome kako, svaki u svom domenu, skup fenomena posmatranih pod atributom mišljenja i skup fenomena posmatranih pod atributom protežnosti imaju sopstveni način funkcionisanja. Kada Spinoza kaže da su red i veza u idejama isti kao red i veza među stvarima, on time ne postulira izomorfizam. On pre govori o zatvorenosti oba ta domena. Da iskoristim Dejvidsonovu terminologiju, postoji holizam mentalnog i postoji holizam fizičkog. Mentalno se ne odvija po principima uzročnosti, ali *kao* što postoji sistem prikladnih metoda i principa kojima se uspešno objašnjava domen fizičkog, *tako* postoji i sistem prikladnih modela objašnjenja u domenu mentalnog. Ti sistemi, pak, nisu identični, i stoga jednako grešimo kada

govorimo o mentalnim stanjima fizikalističkim rečnikom, kao i kada govorimo o fizičkim stanjima mentalističkim rečnikom.

Ovakvo shvatanje Spinozine filozofije pokazuje se, kako sam pokušao da pokažem u trećem i četvrtom poglavlju, kao posebno plodno u oblasti filozofije duha. Stoga je poslednje poglavlje rada bilo posvećeno savremenim pokušajima da se objasni odnos duha i tela na zadovoljavajući način. Videli smo mišljenja nekih filozofa (Kim, Makgin, Neigel, itd.) da za sada ne postoji zadovoljavajuća teorija koja bi ovaj odnos mogla objasniti. Videli smo, takođe, različite pokušaje da se takva teorija ipak formuliše. Pokušao sam da pokažem da, čak i nezavisno od pojedinačnih kritika svake od tih pozicija, one (posebno redukcionističke) uglavnom isuviše polažu nade u nauku i usvajaju relativno sporne pretpostavke o tome šta naučna istraživanja govore o prirodi mentalnog. Tvrдио sam, dalje, da takav problem ne postoji u antirealističkoj teoriji dvostrukog aspekta.

Pre svega, teorija dvostrukog aspekta odustaje od pitanja *Šta je svest zaista?* ili *Kakva je istinska priroda sveta?* Umesto toga, unutar nje usvaja se standard ekplanatorne adekvatnosti – standard na osnovu kojeg težimo što uverljivijem i što potpunijem objašnjenju onih fenomena koje ispitujemo, bilo da je reč o mentalnim, bilo da je reč o fizičkim fenomenima. Služeći se shvatanjem nauke koje iznose pesimistički induktivisti (a koje je zasnovano na nekim uvidima Kuna i Kvajna), pokušao sam da pokažem da će jedna teorija biti utoliko plauzibilnija ukoliko, s jedne strane, može da objasni različite fenomene u svetu uspešno, dok, s druge strane, te fenomene razmatra u svoj njihovoj raznovrsnosti. Videli smo principijelan problem koji reduk-

cionisti imaju kada pokušaju da polje duhovnog svedu u bilo kom smislu na fizičko (da ga izjednače ili eliminišu): oni tvrde da nikakvog ostatka u oblasti ovog prvog nema, ali ako su koristili materijalna sredstva da objasne duhovno, kako ikada mogu biti sigurni da nema ostatka. Kao što sam rekao (str. 166), takvi načini istraživanja u suštini podsećaju na nekog ko električno polje traži Gajgerovim brojačem (može se dati niz sličnih analogija) i da se zapravo mogu podvesti pod uvid koji ću ovde još jednom citirati: „onaj ko od alata ima samo čekić, svaki problem tretiraće kao ekser”.

Nasuprot tome, eksplanatorna snaga antirealističke teorije dvostrukog aspekta leži u prepoznavanju raznovrsnosti fenomena koji postoje u svetu. Takođe, takva teorija prihvata sve naučne uvide, ali ih ograničava na prikladan domen istraživanja. Prirodne nauke imaju mnogo toga da nam kažu, odnosno objasne, o svetu koji nas okružuje. Greška je jedino proširiti ih izvan njihovog realnog domašaja. S druge strane, ovakva teorija ne tretira svest kao nešto misteriozno već kao nešto što se sastoji iz čitavog niza fenomena koje treba pojedinačno objasniti. Svest možda i nije ništa do skup tih fenomena, ali o tim fenomenima moramo reći nešto služeći se prikladnim sredstvima istraživanja – naukama ili disciplinama koje su i tradicionalno imale znatnu eksplanatornu snagu u oblasti mentalnog.

Spinozistička filozofija duha tako se pokazuje kao alternativa današnjim shvatanjima koju ne bi trebalo zanemariti. Možda će se zaista ispostaviti da je redukcija mentalnog na fizičko jedino moguće rešenje problema svesti (premda su perspektive da se to dogodi za sada nedovoljno uverljive, a problem služenja

pogrešnim sredstvima će, čini mi se, uvek biti prisutan).³²⁷ Možda će se u nekom trenutku pronaći dokaz koji će svim filozofima duha pokazati da je baš neka verzija funkcionalizma ili materijalizma ispravno shvatanje odnosa duha i tela. Ipak, dok se to ne učini, nema razloga da u skup teorija koje danas uzimamo ozbiljno, ne uzmemo i antirealističku teoriju dvostrukog aspekta. Utoliko što se takvo viđenje duha i tela zasniva na drukčije interpretiranoj Spinozinoj metafizici, sledi da se ni ta metafizika ne treba da smatrati onako neintuitivnom kao što je to često bio slučaj. Uostalom, ako sledimo ove ideje o antirealističkoj teoriji dvostrukog aspekta, možemo videti paralele ne samo sa Dejvidsonom (od koga se, videli smo u četvrtom poglavlju, Spinoza ipak razlikuje) već i sa Strosonom, koji nije govorio o atributima supstancije već o prikladnom pripisivanju mentalističkih i fizikalističkih predikata *osobama*, koje suštinski nisu ni jedno ni drugo. Stroson, Neigel, i neki drugi autori smatrali su (i danas smatraju) da će uspešna filozofija duha morati da nađe značajno mesto i za oblast mentalnog i za oblast fizičkog.

Spinozistička teorija dvostrukog aspekta (koja se u smislu koji sam naglasio u uvodu, i s obzirom na razloge koje sam u tekstu naveo, može nazvati i Spinozinom) zadovoljava ove zahteve i stoga možemo smatrati da pripada savremenim okvirima filozofije duha. Uostalom, setimo se da se Spinoza ne obavezuje teološki kao što to čine Barkli ili Lajbnic, kao i da ne želi da uvede antropomorfno shvaćenog Boga, kao

327 Tako, na primer, Bonžur (Bonjour 2010) kritikuje ono što on vidi kao dve osnovne intuicije na koje se materijalisti pozivaju – ideju o uzročnoj zatvorenosti, kao i ideju o obuhvatnosti naturalističkih objašnjenja. Po njegovom mišljenju, ukoliko ove intuicije koristimo kao argument u prilog materijalizma u pogledu mentalnog, neminovno pretpostavljamo ono što bi trebalo da dokažemo. Pored Bonžura, niz autora iznosi razloge zašto su materijalistički zaključci i dalje daleko od konkluzivnih (u Koons 2010).

što to čine Dekart ili Malbranš. Spinoza zastupa teoriju kauzalnih odnosa koja važi u domenu materijalnih predmeta i u potpunosti prepoznaje značaj prirodnih nauka (iako smatra da one nemaju mesto u domenu mentalnog). S obzirom na sve to, čini se da imamo dovoljno osnova za sledeću tvrdnju: Spinoza se, više od mnogih filozofa svoje epohe, može posmatrati kao neko čija su shvatanja, ili bar opšti pogled na stvari, u većoj meri nego što se to obično misli u skladu sa načinima na koji mi svet i čovekovo mesto u njemu shvatamo i danas.

U tom smislu, na Spinozu ne smemo gledati samo kao na vrlo vredan relikv muzeja istorije filozofije. Njegove ideje aktuelne su i danas, a njegovi uvidi u pogledu odnosa duha i tela predstavljaju plodno tle da se stari i već dugotrajni sporovi vide na nov način. Više od jednog filozofa teško da možemo očekivati.

BIBLIOGRAFIJA

- Akvinski, Toma (1995) „De ente et essentia”, *Cjelokupno delo*, Nakladni zavod Globus: Zagreb, str. 126–158.
- Allison, H. E. (1987) *Benedict De Spinoza: An Introduction*, New Haven: Yale University Press.
- Antony, Louise (2007) „Everybody Has Got It: A Defense of Non-Reductive Materialism”, u *McLaughlin i Cohen* (ur.).
- Aristotel (1970) *Organon*, Beograd: Kultura.
- Aristotle (1998) *Metaphysics*, London: Penguin
- Aristotle, *Physics*, <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>
- Armstrong, David M. (1968) *A Materialist Theory of Mind*, London: Routledge.
- Baker, Lynne Rudder (2004) „Cognitive suicide”, u *Heil*, str. 401–413.
- Baker, Lynne Rudder (2008) „Non-reductive materialism”, u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur.).
- Bacon, Francis (2000) *The New Organon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Balog, Katalin (2009) „Phenomenal Concepts”, u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur.), str. 292–312.

- Bealer, George (2002) „Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance”, u Gendler i Hawthorne (ur.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press, str. 71–126.
- Bennett, Jonathan Francis (1984) *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co.).
- Bennett, Jonathan Francis (1996) „Spinoza's Metaphysics”, u *Garrett* 1996.
- Bennett, Jonathan Francis (2001) *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. New York: Clarendon Press.
- Bennett, Jonathan Francis, J. A. Cover i Mark Kulstad (1990) *Central Themes in Early Modern Philosophy: Essays Presented to Jonathan Bennett* (Indianapolis: Hackett Pub.).
- Berkeley, George (1975) *Philosophical Works; Including the Works on Vision*. M. Ayers (ur.). London: Dent.
- Berlin, Isaija (2006) *Koreni romantizma*, Beograd: Službeni glasnik.
- Block, Ned (1980) „Troubles with Functionalism”, u Ned Block (ur.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, str. 268–305.
- Block, Ned (1990) „Inverted Earth”, *Philosophical Perspectives* 4, str. 53–79.
- Block, Ned (2003) „The Harder Problem of Consciousness”, *Disputatio* 15.
- Boas, M. (1952) „Establishment of the Mechanical Philosophy”, *Osiris*, 10.
- Boghossian, Paul (1990) „The Status of Content”, *Philosophical Review* 99, str. 157–184.

- Boghossian, Paul (1991) „The Status of Content Revisited”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 71, str. 264–278.
- Bonjour, Laurence (2010) „Against Materialism”, u *Koons* (ur.), str. 3–25.
- Borst, Clive Vernon (1970) *The Mind-Brain Identity Theory: A Collection of Papers, Controversies in Philosophy*, London, New York: Macmillan; St Martin's Press.
- Burge, Tyler (1997) „Two Kinds of Consciousness”, u Ned Block, Owen Flanagan & Güven Güzeldere (ur.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Massachusetts: MIT Press.
- Burg, Floris van der (2007) *Davidson and Spinoza*, Chippenham: Ashgate.
- Bruno, Giordano (2004) *Cause, Principle and Unity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Carnap, Rudolph (1932) „Psychology in Physical Language”, u Ayer, A. J. (ur.), *Logical Positivism*, New York: The Free Press 1959, str. 165–198.
- Carnap, Rudolph (1935) *Philosophy and Logical Syntax*, Bristol: Thoemmes.
- Chalmers, David (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David (1997) „Facing Up to the Problem of Consciousness”, u *Shear* 1997.
- Churchland, Paul M. (1981) „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *Journal of Philosophy* 78, str. 67–90.
- Churchland, Paul M. (2005) „Functionalism at Forty: A Critical Retrospective”, *Journal of Philosophy* 102, str. 33–50.
- Churchland, Paul M. (2007) „The Evolving Fortunes of Eliminative Materialism”, u *McLaughlin i Cohen* (ur.).

- Churchland, Patricia S. (1986) *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cook, Thomas (2001) „Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics”, u Michael Hampe, Ursula Renz i Robert Schnepf, *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*, Boston: Brill.
- Cottingham, John (1985), „Cartesian Trialism”, *Mind New Series*, vol. 94, br. 374 (april 1985), str. 218–230.
- Curley, Edwin M. (1969) *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge: Harvard University Press.
- Curley, Edwin M. (1978) *Descartes Against the Skeptics*, Oxford: Basil Blackwell.
- Curley, Edwin M. (1988) *Behind the Geometrical Method : A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- Damasio, Antonio (2001) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. New York: Harcourt.
- Davidson, Donald (1993) „Thinking Causes”, u *Heil and Mele*.
- Davidson, Donald (2001) *Essays on Actions and Events*, 2. izd., Oxford: Oxford University Press.
- Dekart, Rene (2012) *Metafizičke meditacije*, Zavod za udžbenike: Beograd.
- Delahunty, R. J. (1999) *Spinoza*, Boston: Routledge.
- Della Rocca, Michael (1993) „Spinoza's Argument for the Identity Theory”, *The Philosophical Review*, vol. 102, br. 2, str. 183–213.
- Della Rocca, Michael (1996) *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. (New York: Oxford University Press).

- Della Rocca, Michael (2008) *Spinoza*, Boston: Routledge.
- Dennett, Daniel (1978) *Brainstorms*, Montgomery, VT: Bradford Books
- Dennett, Daniel (1995) „Facing Backwards to the Problem of Consciousness”, u *Shear*.
- Descartes, Rene (1911) *The Philosophical Works of Descartes*, London: Cambridge University Press.
- Descartes, Rese (1991) *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3, The Correspondence*, ur. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- Devitt, Michael & Rey, G. (1991) „Transcending Transcendentalism”, *Pacific Philosophical Quarterly* 72, str. 87–100.
- Dick O. L. (1960) *Brief Lives*, Oxford: Oxford University Press, 1960.
- Dobbs-Weinstein, Idit (2006) „Jewish Philosophy”, *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, str. 128–137.
- Donagan, Alan (1975) *Spinoza*, Chicago: University of Chicago Press.
- Feigl, Herbert (1958) „The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2, str. 370–497.
- Fodor, Jerry (1974) „Special Sciences”, *Synthese* 28, str. 97–115.
- Fodor, Jerry (1975) *The Language of Thought*, New York: Thomas Crowell.
- Foster, John (1982) *The Case for Idealism*, International Library of Philosophy. London, Boston: Routledge & K. Paul.
- Foster, John (1991) *The Immaterial Self. A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, New York: Routledge.

- Foster, John (2000) *The Nature of Perception*, Oxford: Oxford University Press.
- Fox, Marvin (1990) *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press,
- Frank, Daniel H. (1997) „What is Jewish Philosophy?“, Daniel Frank i Oliver Leaman (ur.), *History of Jewish Philosophy*, New York: Routledge.
- Frank, Daniel H. and Oliver Leaman (2003) *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freeman, Eugene i Maurice Mandelbaum (1975) *Spinoza: Essays in Interpretation* (La Salle, Ill.: Open Court).
- Garrett, Don (1990) „ETHICS Ip5: Shared Attributes and the Basis of Spinoza’s Monism“, u *Bennet, Cover i Kulstad*, str. 69–109.
- Garrett, Don (1996) *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge New York: Cambridge University Press.
- Garrett, Don (2008) „Representation and Consciousness in Spinoza’s Naturalistic Theory of the Imagination“, in *Huenemann* (ur.), str. 4–25.
- Giglioni, Guido (2013) „Girolamo Cardano“, <http://plato.stanford.edu/entries/cardano>
- Garber, Daniel (2009) *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, Nelson (1947), „The Problem of Counterfactual Conditionals“, *Journal of Philosophy* 44 (5), str. 113–128.
- Gendler, T. i J. Hawthorne (ur.) (2002) *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.

- Gershom, Levi Ben (1984) *The Book of the Wars of the Lord*, prii. Seymour Feldman, The Jewish Publication Society of America.
- Gueroult, Martial (1968) *Spinoza I – Dieu (Ethique, I)*, Hildesheim: G. Olms.
- Hallet, H. F. (1972), „On a Reputed Equivoque in the Philosophy of Spinoza, in *Kashap*, str. 168–189.
- Hampshire, Stuart (1956) *Spinoza*, London: Faber and Faber.
- Hardcastle, Valerie Gray, „The Why of Consciousness”, u *Heil* 2004.
- Haserot, F. S. (1972) „Spinoza’s Definition of Attribute”, u *Kashap*, str. 28–43.
- Hegel, G. V. F. (1970) *Istorija filozofije*, Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. V. F (1987) *Enciklopedija filozofskih znanost*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Heil, J. i Mele, A. (ur.), 1993, *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press.
- Heil, John. (1998) *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. 2. izd., Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, New York: Routledge.
- Heil, John (ur.) (2004) *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press.
- Hempel, Carl (1949) „The Logical Analysis of Psychology”, u Feigl, Herbert i Sellars, Wilfried (ur.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts, str. 373–384.
- Hempel, Carl (1969) „Reduction: Ontological and Linguistic Facets”, u Morgenbesser, S. et al. (ur.), *Essays in Honor of Ernest Nagel*, New York: St Martin's Press.
- Hitchcock, Cristopher (ur.) (2004) *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Oxford: Wiley-Blackwell.

- Hobbes, Thomas (1981) „De Corpore, 1–6”, u A. P. Martinich (prev.), *Part I of De Corpore*, New York: Abaris Books.
- Kant, Immanuel (1998) *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Imanuel (2006) *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: Dereta.
- Kashap, S. Paul (1972) *Studies in Spinoza, Critical and Interpretive Essays*, Berkeley: University of California Press.
- Kennington, Richard (1980) *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy (Washington: Catholic University of America Press).
- Khlemtzos, Drew (2004) *Naturalistic Realism and the Antirealist Challenge* (Cambridge, Mass: MIT Press).
- Kim, Jaegwon (1989) „Supervenience as a Philosophical Concept”, *Metaphilosophy*, 21, str. 1–27.
- Kim, Jaegwon (1989) „The Myth of Nonreductive Materialism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 63: str. 31–47.
- Kim, Jaegwon (1998) *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Kim, Jaegwon (2005) *Physicalism, Or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press.
- Kim, Jaegwon (2006) *Philosophy of Mind*, 2. izd. (Boulder, Colo.: Westview Press).

- Kim, Jaegwon (2009) „Mental Causation”, u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur.), str. 29–53.
- Kim, Jaegwon and Ernest Sosa (1999) *Metaphysics: An Anthology*, *Blackwell Philosophy Anthologies*, Malden, Mass: Blackwell Publishers.
- Kirk, G. S. i Raven, J. E. (1984) *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 219–227.
- Koons, Robert C. i Bealer, George (ur.) (2010) *The Waning of Materialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Koistinen, Olli i J. I. Biro. (2002) *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, Ude (2003) „Is intentionality dependent on consciousness?”, *Philosophical Studies* 116(3), str. 271–307.
- Kripke, Saul (1971) „Identity and Necessity” u M. K. Munitz (ur.), *Identity and Individuation*, New York: New York University.
- Kuhn, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press.
- Kukla i Walmsley (2004) „A Theory’s Predictive Success does not Warrant Belief in the Unobservable Entities it Postulates” u *Hitchcock*.
- Kvajn, Vilard van Orman (2007) *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi* (ur. Živan Lazović), Sremski Karlovci: IK Zorana Stojanovića.
- Lariviere, D. Anthony (2009) „Cartesian Method and The Aristotelian-Scholastic Method”, *British Journal for the History of Philosophy* 17(3), str. 463–486.

- LeBuffe, Michael (2010) „Theories about Consciousness in Spinoza’s *Ethics*”, *Philosophical Review* 119(4), str. 531–562.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989) *Philosophical Essays*, Indianapolis: Hackett.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1998) „Principles of Nature and Grace, Based on Reason”, *Philosophical Texts*, Oxford: Oxford University Press, str. 258–267.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1998) „Monadology”, *Philosophical Texts*, str. 267–284.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2007) *Theodicy*, Bibliobazaar.
- Leplin, Jarret (2004) „A Theory’s Predictive Success can Warrant Belief in the Unobservable Entities it Postulates”, u *Hitchcock*.
- LePore, Ernest. and McLaughlin, Brian (ur.) (1985) *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York: Blackwell.
- LePore, Ernest i Loewer, Barry (1987) „Mind Matters”, *Journal of Philosophy* 84, str. 630–642.
- Levine, Joe (1983) „Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly*, str. 64.
- Levine, Joe (2009) „The Explanatory Gap”, u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur.), str. 281–291.
- Lewis, David (1966) „An Argument for the Identity Theory”, *Journal of Philosophy* 63, str. 17–25.
- Lewis, David (1980) „Mad Pain and Martian Pain”, u *Block* 1980, str. 216–222.
- Locke, John (1999) *An Essay Concerning Human Reason*, Pennsylvania State University.

- Loewer, Barry (2002) „Comments on Jaegwon Kim’s *Mind in a Physical World*”, *Philosophy and Phenomenological Research* 65, str. 655–662.
- Lord, Beth (2011) *Kant and Spinozism*, New York: Palgrave.
- Lowe, E. J. (1997) „There Are No Easy Problems of Consciousness”, u: *Shear* 1997.
- Lowe, E. J. (2009) „Dualism” u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur.), str. 66–84.
- Ludlow, P., Nagasawa, Y. i Stoljar, D. (2004) *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Knowledge and Frank Jackson's Knowledge Argument*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Maimonides, Moses (2000) *Guide for the Perplexed*, Dover Publications.
- Malcolm, Norman (1970) „Scientific Materialism and the Identity Theory” u *Borst* (ur.), str. 171–180.
- Mandelbaum, Maurice i Freeman, Eugene (1975) *Spinoza: Essays in Interpretation*, La Salle: Open Court Publishing.
- Maslow, Abraham (1966) *The Psychology of Science*, New York: Harper & Row.
- Matson, Wallace I. (1975) „Spinoza's Theory of Mind”, u *Mandelbaum i Freeman*.
- McDowell, John (1985) „Functionalism and Anomalous Monism”, u *LePore i McLaughlin*.
- McGinn, Colin (1989) „Can We Solve the Mind-Body Problem?”, *Mind* 98, str. 349–366.
- McLaughlin, Brian P. i Jonathan D. Cohen (2007) *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Contemporary Debates in Philosophy, Malden, MA: Blackwell.
- McLaughlin, Brian P., Beckermann Ansgar i Walter Sven (2009), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press.

- Melamed, Yitzhak (2013) „The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes and Modes”, u Michael Della Rocca (ur.) *The Oxford Handbook of Spinoza* (u pripremi).
- Miller, Jon (2007) „The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind”, u *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Heinamaa, Lahteenmaki i Remes (ur.), Springer: Dordrecht, 2007.
- Moreau, Pierre-Francois (1996), „Spinoza's Reception and Influence”, u *Garrett 1996*, str. 408–433.
- Nadler, Steven (1999), *Spinoza: A Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2006) *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2008) „Spinoza and Consciousness”, *Mind*, vol. 117, br. 467, str. 575–601.
- Nadler, Steven i Rudovsky, T. M. (2009), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1974) „What is it Like to be a Bat?”, *Philosophical Review* 83, str. 435–450.
- Nagel, Thomas (1983) *The View from Nowhere*, New York: Oxford.
- Nagel, Thomas (2012) *Mind & Cosmos*, Oxford: Oxford University Press.
- Neurath, Otto (1931) „Physicalism: The Philosophy of the Vienna Circle”, u Cohen, R. S. i Neurath, M. (ur.), *Philosophical Papers 1913–1946*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, str. 48–51.

- Normore, C. (1986) „Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources”, u A. O. Rorty (ur.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley: University of California Press, str. 223–241.
- O'Hara, Kieron i Scutt, Tom (1997) „There is no Hard Problem of Consciousness”, u *Shear* 1997.
- Odegard, Douglas (1975) „The Body Identical with the Human Mind: A Problem in Spinoza's Philosophy”, u *Mandelbaum i Freeman*.
- Papineau, David (2009) „The Causal Closure of the Physical and Naturalism”, u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur.), str. 53–65.
- Parkinson, G. H. R. (1993) „The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism”, *Routledge History of Philosophy*, vol. 4. New York: Routledge.
- Parkinson, G. H. R. (1993) *Spinoza's Theory of Knowledge, Modern Revivals in Philosophy*, Aldershot Brookfield, Vt.: Gregg Revivals; Distributed in the United States by Ashgate Pub.
- Pereboom, Derk (2002) „Robust Nonreductive Materialism”, *Journal of Philosophy* 99, str. 499–531.
- Place, U. T. (1956) „Is Consciousness a Brain Process?”, *British Journal of Psychology* 47, str. 44–50.
- Plato (1992) *Republic*: Indianapolis: Hackett.
- Popkin, Richard H. (2002) „Spinoza's Excommunication”, u *Ravven i Goodman*.
- Polger, T. (2011) „Are Sensations Still Brain Processes?”, *Philosophical Psychology*, 24(1), str. 1–21.

- Priest, Stephen (1991) *Theories of the Mind*, London: Penguin Books.
- Putnam, Hillary (1967) „The Nature of Mental States”, u *Block* 1980.
- Putnam, Hillary (1988) *Representation and Reality*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Pyslyshyn, Zenon (1984) *Computation and Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W. V. (1953) „Two Dogmas of Empiricism”, u W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row.
- Ravven, Heidi M. i Lenn Evan Goodman (2002) *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Rey, G. (1997) *Contemporary Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: Blackwell.
- Robinson, Howard (2009) „Idealism”, u *McLaughlin, Beckermann and Walter* (ur.), str. 189–205.
- Rockmore, Tom (2005) *On Constructivist Epistemology*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rockmore, Tom (2007) *Kant and Idealism*, New Haven: Yale University Press.
- Rockmore, Tom i Singer, Beth J. (1992) *Antifoundationalism Old and New*, Philadelphia: Temple University Press.
- Russell, Bertrand (1927) *The Analysis of Matter*, New York: K. Paul, Trench, Trubner, Harcourt, Brace & Company, inc.
- Russell, Bertrand (1995) *The Analysis of Mind*, London: Routledge.
- Seager, William (2009) „Panpsychism”, u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur), str. 206–222.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1978), *System of Transcendental Idealism*, Charlottesville: University of Virginia Press.

- Seeskin, Kenneth (2005) *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeskin, Kenneth (2009) „The Greek Background”, u *Nadler i Rudovsky*, str. 19–38.
- Shear, Jonathan (1997) *Explaining Consciousness: The "Hard Problem"*, Cambridge: MIT Press.
- Shein, Noa (2009) „The False Dichotomy Between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza’s Theory of Attributes”, *British Journal for the History of Philosophy* 17(3), str. 505–532.
- Skrbina, Daniel (2005) *Panpsychism in the West*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Smart, J. J. C. (1959) „Sensations and Brain Processes”, *Philosophical Review*, 68.
- Soames, Scott (2004), *Reference and Description*, Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza (1977), *Die Ethik (Lateinisch/Deutsch)*, Stuttgart: Verlag.
- Spinoza, Benedictus de (2002) *Complete Works*, prev. Samuel, Shirley i Michael L. Morgan, Indianapolis: Hackett Pub.
- Stanford, Kyle P. (2006) *Exceeding Our Grasp*, Oxford: Oxford University Press .
- Stich, Stephen P. (1983) *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Stich, Stephen P. (2004) „Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis”, u *Heil 2004*, str. 365–381.
- Strauss, Leo (1952) „The literary Character of the *Guide for the Perplexed*”, u *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, IL: The Free Press.

- Strawson, Galen (1986) *Freedom and Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, Galen i Freeman, Anthony (2006) *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Charlottesville, Va.: Imprint Academic.
- Strawson, P. F. (1963) *Individuals*, Garden City, N.Y: Doubleday.
- Stroumsa, Sarah (2009) „The Muslim Context”, u *Nadler i Rudovsky*, str. 39–59.
- Taylor A. E. (1972) „Some Incoherences in Spinozism”, I i II, u *Kashap*, str. 189–211 i 289–309.
- Thomasson, Amie (1998), „A Nonreductivist Solution to Mental Causation”, *Philosophical Studies* 89, str. 181–195.
- Tye, Michael (2000) *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Tye, Micheal (2006) „Precis of Ten Problems of Consciousness”, u *Heil 2004*.
- Wedgwood, R. (2007) „Normativism Defended”, u *McLaughlin i Cohen 2007*, str. 85–101.
- Wilson, Margaret Dauler (1999) *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1968) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wolfson, Harry Austryn (1916) „Crescas on Divine Attributes”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 7.
- Wolfson, Harry Austryn (1934) *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2 vol., Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Yablo, Stephen (2000) „Textbook Kripkeanism and the Open Texture of Concepts”, *Pacific Philosophical Quarterly* 81(1), str. 98–122.

Yoo, Julie (2009) „Anomalous Monism”, u *McLaughlin, Beckermann i Walter* (ur.), str. 95–108.

Zaldivar, Eugenio E. (2011) „Descartes's Theory of Substance: Why He Was Not a Trialist”, *British Journal for the History of Philosophy* 19(3) 2011, str. 395–418.

Beleška o autoru

Autor disertacije je diplomirani filozof. Filozofski fakultet u Beogradu, odeljenje za filozofiju, završio je 2007. godine. Od 2008. godine je na doktorskim studijama na istom odeljenju.

Vežbe iz predmeta Istorija filozofije 3a i Istorija filozofije 3b počeo je da drži 2009. godine. U zvanje istraživača saradnika izabran je 2011. godine. Od školske 2012/2013. drži i vežbe iz predmeta Ranohrišćanska i srednjovekovna filozofija.

Godina 2008. i 2009. učestvovao je u kursevima „Mind, World and Action”. Tom prilikom držao je izlaganja na osnovu radova „Spinozistic Theory of Mind-Body Relation” (2008) i „Rationality and Social Choice” (2009). Učestvovao je na konferencijama: „Kant and the British Idealism” u Halu 2012, „Kant und der Deutsche Idealismus” u Beču 2013, a iste godine učestvovao je na dve konferencije u Dablinu, „Philosophies of Philosophy” i „Philosophical Revolutions”.

Objavio je više radova u domaćim časopisima, između ostalih „Ideja slobode kod Hegela i Šopenhauera”, *Theoria* 2/2011, „Zašto svêsti, teorijski jaz i teorija dvostrukog aspekta”, *Theoria* 1/2012, „Lokova anticipacija idealizma”, *Theoria* 3/2012, „Kant i legitimnost pobune protiv vladara”, *Theoria* 4/2013. Tokom sledeće godine biće mu objavljen i rad „Dogmatic Idealism: Post-Kantian Criticism of 'Thing-in-Itself'” u zborniku radova sa međunarodne konferencije „Kant und der Deutscher Idealismus”.

Od 2008. do 2011. godine bio je stipendista Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj. Trenutno radi u okviru projekta „Logičko-epistemološki osnovi nauke i metafizike”.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани Андрџа Шот

број уписа 0Ф070057

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Спинозизам и савремене теорије о односу духа и тела

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 13.1.2014.

Андрџа Шот

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Андрија Шот

Број уписа ОФ070057

Студијски програм Филозофија

Наслов рада Спинозизам и савремене теорије о односу Духа и Тела

Ментор проф. др Милош Арсенијевић

Потписани Андрија Шот

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 13.1.2014.

Андрија Шот

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Спinoзизам и савремене теорије о односу духа и тела

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа.)

Потпис докторанда

У Београду, 13.1.2014.

Аугрица Мот