

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Filosofický modul

Bakalářská práce

Denisa Pevná

Spinoza a politika

Vedoucí práce: Mgr. Martin Vrabec, Ph.D.

Praha 2020

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. 5. 2020

.....

podpis

Srdečně děkuji doktoru Martinu Vrabci za podporu, ochotu a neocenitelné konzultace, kterými mi byl při tvorbě této práce nápomocen.

Obsah

Abstrakt.....	5
Úvod.....	6
1. Dobové souvislosti, politická situace a Spinozův životopis.....	7
2. Základní otologické předpoklady, obecná koncepce lidství.....	12
3. Lidské poznání, jednání, <i>conatus</i>	17
4. Přirozené právo.....	25
5. (Potřeba) utváření státu.....	28
6. Stát podle Benedicta de Spinozy.....	33
7. Charakteristika státních zřízení.....	37
Závěr.....	42
Bibliografie.....	44

Abstrakt

Práce bude sledovat Spinozovu politickou nauku, především jeho nauku o přirozeném právu, vzniku státního společenství a nejlepších podobách státního uspořádání. Práce by měla zároveň předvést zdůvodnění a založení těchto Spinozových nauk v jeho základních ontologických předpokladech a v jeho koncepci lidství.

Abstract

This work will follow Spinoza's political science, especially his study of natural law, the establishment of the state and the best forms of the state system of government. The text should also provide the explanation and the rationale of these Spinoza's disciplines in his fundamental ontological assumptions and his conception of humanity.

Klíčová slova: B. Spinoza, politika, etika

Key words: B. Spinoza, politics, ethics

Úvod

„Spinoza a politika“. Toto téma bakalářské práce jsem si zvolila po dlouhém balancování na hraně mezi filosofií, politologií, antropologií a ekonomií. Až na poslední z uvedených věd v sobě Spinozovy texty obsahují kousek z každého zmiňovaného oboru. „Spinozův paradox spočívá v tom, že třebaže je nejvíce filosofem filosofů, neboť je jistým způsobem nejčistší, zároveň se nejvíce obrací k nefilosofům a nejintenzivněji podněcuje nefilosofické chápání“ (Deleuze G. in Spinoza B. d., 2004)¹.

Baruch, Bento či Benedicta de Spinoza vyniká mezi svými současníky, novověkými racionalisty, hned v několika rovinách. Jednak geometrickou metodou, kterou je psáno asi nejslavnější autorovo dílo, *Etika*, a která pro svůj v podstatě matematický zápis tvrzení a důkazů již jistě odradila nejednoho čtenáře; nicméně právě díky ní jsou Spinozovy myšlenky považovány za jedny z nejčistších. Jednak poměrně otevřenou kritikou Biblických textů či svým životním příběhem; jako jeden z mála filosofů odmítl nabízené místo na univerzitě a jeho hlavním zdrojem obživy byla tak po celý život manuální práce, broušení čoček.

Nejvýznamnější autorův přínos je však, vedle otázek ontologických, v oblasti politické filosofie a teorie státních zřízení. Právě tyto dvě oblasti, základní ontologické otázky, jako teorie existence substance a jejich modů, a teorie vzniku státních zřízení, potažmo jejich nejlepší varianty, se pokouším propojit v této práci. Pro nezasvěceného čtenáře se souvislost mezi těmito zdánlivě vzdálenými tématy může jevit jen těžko představitelná, nicméně na základě logické konstrukce Spinozových myšlenek se pokouším ukázat jejich úzké propojení.

Cílem práce je tedy vytvořit konzistentní vývojovou myšlenkovou linii od pojmu „substance“ k pojmu „stát“. S využitím základních ontologických koncepcí člověka a teorie přirozeného práva, kterou Spinoza zcela nově zavádí, se pak pokusím nastínit důvody vzniku lidských společenství. Závěrečné kapitoly budou věnovány obecné koncepci státních zřízení a vysvětlí, proč „demokratické řešení je sice v praxi často příliš zdlouhavé, přesto je třeba toto riziko podstoupit“ (Bartošek P. in Spinoza B. d., 2004, str. 286).

¹ Citace pochází z přebalu knihy

1. Dobové souvislosti, politická situace a Spinozův životopis

Úvodem mé bakalářské práce nejprve uvedu stručný životopis Benedicta de Spinozy s důrazem na takové události jeho života, které se promítly do jeho názorového ukotvení a politického přesvědčení. Zároveň se v této úvodní části pokusím stručně nastínit soudobou politickou situaci v Nizozemí a závěrem předesílit Spinozovo názorové směřování v oblasti veřejné politiky.

Benedictus (či Bento nebo Baruch)² de Spinoza se narodil 24. listopadu 1632 v židovské (a do jisté míry umělecké) čtvrti Vlooienburg v Amsterdamu jako syn židovského obchodníka a zemřel v Haagu roku 1677. Pocházel z rodiny ex-marranských židů³ a toto propojení křesťanské víry a judaismu do jisté míry ovlivnilo celý Spinozův život (Hemelík, 2006).

V době Baruchova mládí se jeho rodina ocitla v poměrně tíživé finanční situaci. Přesto se otec Barucha a jeho čtyř sourozenců snažil zajistit dětem co nejlepší vzdělání, a tak s podporou židovského bratrstva Baruch docházel mezi lety 1640 a 1650 do židovské školy Talmud Tora. Posléze však začal Spinozův rozkol s konzervativním židovským prostředím. Navštěvoval humanistickou a liberálně zaměřenou školu bývalého jezuity Frans van den Endena, kde bylo možné se seznámit s nejnovějšími poznatky v přírodovědě a filosofii, studovat latinu a zároveň sledovat moderní sociálně-filosofické a politické přístupy. V roce 1654 zemřel Baruchův otec a Spinoza se se svým bratrem rozhodl pokračovat v otcově podnikání. Styk s obchodníky mu přinesl ještě větší rozhled a zároveň mu zprostředkoval nové kontakty. Obě skutečnosti vedly k většímu a většímu názorovému a ideovému napětí Benedicta de Spinozy a židovské obce, z které byl nakonec roku 1656 veřejně exkomunikován (Hemelík, 2006, stránky 98 - 111). Veškeré důvody k tomuto kroku nejsou ani dnes zcela známy, jistě však pro pronesení klatby sehrály roli Spinozovy kontakty s jinověrci, šíření názorů moderní filosofie a přírodovědy, které ohrožovaly základ judaismu, styky s politickými liberály, a v neposlední řadě ekonomické důvody související s nerespektováním obchodních zájmů

² V současné době se nejvíce používá první uvedená, latinská, varianta, tedy Benedictus, kterou Spinoza začal používat po exkomunikaci z Židovské církve. Varianta Bento je portugalská verze jméno, kterou filosof užíval v mládí (a odkazuje tak na portugalský a částečně španělský rodinný původ), zatímco pojmenování Baruch je hebrejského původu a spojeno s první částí filosofova života, kdy byl členem židovské obce (Hemelík, 2006, str. 63).

³ Vzhledem k velmi liberálnímu prostředí tehdejšího Nizozemí mohli židé vyznávat a praktikovat svoji víru stejně jako křesťané. Spinozovi rodiče však byli ve Španělsku pokřtěni.

celé židovské komunity⁴. Jiné náboženství již Spinoza za svůj život nepřijal a v pozdějších letech byl mnohými považován za ateistu. Spinozovo vyloučení z židovské obce tak neznamenal jen odchod z církevního prostředí, ale i odchod z prostředí ekonomického a obchodnického (Balibar, 2017, stránky 10 - 11).

Následujících pět let pobýval Benedictus pravděpodobně převážně v Amsterdamu, kde docházel do zmíněné školy a začal pracovat na svých prvních dílech (přestože tehdy nebyli určeny ke zveřejnění) *Pojednání o nápravě rozumu (Tractatus de intellectus emendatione)* a *Krátkém pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu (Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand)*. Mimo to získal základní dovednosti pro svůj budoucí zdroj obživy: broušení čoček (Hemelík, 2006, stránky 111 - 114).

V Amsterdamu se zformoval takzvaný „Spinozovský kruh“, tedy skupina přátel a obdivovatelů jeho myšlenek. Patřili mezi ně i nakladatel Johann Rieuwertsz, jehož knihkupectví se stalo místem setkávání amsterdamských volnomyšlenkářů a radikálních osvícenců, Jarig Jellesz, který posléze financoval vydávání překladů Spinozových děl, nebo bratři Adriaan a Johann Koerbaghovi (Hemelík, 2006, stránky 238 - 241). Ti byli pro svoji „filosofickou teologii“ a liberální názory, velmi podobné těm Spinozovým, nakonec uvězněni a zabiti, což pravděpodobně přimělo Benedicta de Spinozu k vydání svého *Politicko-teologického traktátu*. Spis okamžitě vyvolal skandál, a přesto že byl vydán anonymně, kdo je skutečným autorem se brzy stalo veřejným tajemstvím (Balibar, 2017, stránky 9 - 30).

Mezi lety 1661 a 1663 se Benedictus de Spinoza uchýlil na nizozemský venkov do městečka Rijnsburg. Během tohoto pobytu navázal důležité kontakty, ku příkladu s tajemníkem londýnské Royal Society Henry Oldenburgem díky kterému vstoupil do tehdejšího světa vzdělanosti „Republique de letters“. Zároveň navázal styky se studenty z blízkého univerzitního města Leiden a po vydání výkladu Descartových *Principů Filosofie*⁵ získal na jedné straně mezi, nejen holandskými, učeneckými kruhy karteziánů slušné renomé, na straně druhé narůstaly kruhy jeho odpůrců, kteří ho obviňovali z radikalismu a ateismu (Hemelík, 2006, stránky 114 - 117, 264).

Ze zahraničních kontaktů byl pro Benedicta nejdůležitější kontakt s již zmíněným Oldenburgem, díky kterému Spinoza získal další kontakty do zahraničí. Setkal se

⁴ Spinoza ovšem nepřetrhl vztahy se všemi členy židovské církve. Je však pravdou, že většina z těch, se kterými Spinoza zůstal v kontaktu, například religiózní disidenti Gabriel da Costa nebo Juan de Prado, byla též pro své názory posléze církví exkomunikována (Hemelík, 2006, stránky 155 - 163).

⁵ S přípravou vydání knihy Spinozovi pomáhali jeho přátelé, kteří tvořili takzvaný „spinozovský klub“ v čele s nakladatelem J. Rieuwertszem (Hemelík, 2006, stránky 116 - 117).

například s anglickým fyzikem Robertem Boylem nebo německým filosofem Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem (Hemelík, 2006, stránky 274 - 280).

Stoupenci Spinozovi filosofie existovali i mezi politiky, příznačně však mezi těmi nejliberálnější smýšlejícími. Se samotným Johannem de Wittem se Spinoza, pravděpodobně, nikdy osobně nesetkal⁶ ani mezi nimi neprobíhala přímá korespondence, jistý je však Spinozův kontakt s „Wittovou pravou rukou“ Coenraadem van Bueningen či Johannem Van Waveren Hudde, který se s Wittem podílel na sepsání dodatečného komentáře k překladu Descartovy *Geometrie* (Hemelík, 2006, stránky 263 - 269).

V polovině šedesátých let Spinoza přesídlil do podobně klidného holandského městečka Voorburg, kde pokračoval v bohaté korespondenci s přáteli z nejen akademického prostředí, a především zde sepsal stěžejní části svých nejvýznamnějších pojednání: *Traktát teologicko-politický* (*Tractatus theologico-politicus*) a *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) (Hemelík, 2006, stránky 117 - 119).

Přestože ve třicátých letech 17. století byla Republika spojených provincií severního Nizozemí na prahu svého „Zlatého věku“, byla jednak v neustálém sporu s katolickým Španělskem, jednak sužována třicetiletou válkou. Dlouholeté spory vyústily v rozkol mezi zastánci a odpůrci příměří se Španělským králem. Nizozemí se posléze podařilo vyjednat koaliční dohodu se Švédskem a následně i katolickou Francií (Hemelík, 2006, stránky 94 - 100).

Uvnitř spojených provincií rostlo napětí mezi republikány, prosazujícími liberální politiku a oranžisty, usilujícími o absolutistickou formu státního zřízení. V roce 1653 se stal velkým pensionářem Holandska zatvrzelý republikán Johann de Witt⁷, jehož politiku samosprávy provincií a liberálního hospodářství Benedictus de Spinoza jednoznačně podporoval (Deleuze, 2016, stránky 11 - 13).

Hlavní město Amsterdam tehdy zároveň patřilo k největším obchodním centrům Evropy a zároveň k nejdynamičtější se rozvíjejícím kulturním a liberálním městům. Mimo jiné zde bylo, po autorově smrti, vydáno několik děl René Descarta a Amsterdam se postupně stal i centrem karteziánské vědy a filosofie (Hemelík, 2006, stránky 98 - 101).

⁶ É. Balibar však jejich přímý kontakt, či dokonce to, že Spinoza byl jakýmsi Wittovým „poradcem“, nevylučuje (Balibar, 2017).

⁷ Spinozův *Teologicko-politický traktát* však byl Wittem přijat spíše rozpačitě (Hemelík, 2006, stránky 264 - 265).

V důsledku morové epidemie, která postihla Nizozemské provincie včetně Amsterdamu,⁸ a neustálých vojenských konfliktů během 60. let, postupně slábl politický a mocenský vliv liberála Johanna de Witta a sílilo postavení oranžské strany. Roku 1672, označovaném v nizozemských dějinách jako „rok katastrof“, vtrhly do Spojených provincií severního Nizozemí invazivní vojska francouzského krále Ludvíka XIV a dobily špatně zabezpečený Utrecht. Johann de Witt bezprostředně poté abdikoval ze své funkce, avšak za několik dní byl, spolu se svým bratrem, zabit rozhořčeným davem. K moci se tak dostal představitel ortodoxního kalvinismu Vilém III. Oranžský a po vytvoření protifrancouzské koalice s Rakouskem, Španělskem, Dánskem a některými německými knížectvími se francouzská vojska rychle stáhla z území dnešního Nizozemí (Hemelík, 2006, str. 119-120).

Poslední část svého života prožil Spinoza v Haagu. V té době končila éra de Wittovského „Zlatého věku“ Nizozemských provincií a liberální politiku a náboženskou toleranci tak vystřídala kalvinistická ortodoxie, náboženská intolerance a útoky proti karteziánské filosofii a vědě. Politické dění v Nizozemských provinciích nakonec přimělo Bendecta de Spinozu svůj *Teologicko-politický traktát*, byť anonymně, vydat knižně (Hemelík, 2006, stránky 117 - 122).

Rozpravu politickou (Tractatus politicus) začal Benedictus de Spinoza psát roku 1676 (a nikdy nedokončil), kdy byl již silně sužován tuberkulózou, které také o rok později podlehl.

Obecně lze říct, že Benedictus de Spinoza žil poměrně osamělý venkovský život, při kterém měl dostatek času a klidu pro ujasňování svých myšlenek, psaní textů a v neposlední řadě k broušení optických skel (Hemelík, 2006, stránky 93 - 94). Jak píše G Deleuze „...chce a požaduje jen to (...), aby byl tolerován jak on sám, tak jeho neobvyklé záměry“ (Deleuze, 2016, str. 8). Svobody myšlení si, zdá se, cenil ze všeho nejvíce, proto i roku 1773 odmítl nabídku falckého kurfiřta na obsazení filosofické stolice na univerzitě v Heidelbergu, která by pro něj jistě omezení svobody znamenala (Hemelík, 2006, stránky 124 - 125). Svoboda myšlení je podle Spinozy naprosto nepostradatelná podmínka všech ostatních svobod. Přijde-li člověk o svobodu myšlení, automaticky přichází i nesčetné další formy omezení (Balibar, 2017, str. 8).

⁸ Jednou z desítek tisíců obětí morové epidemie let 1662 až 1665 byl i Spinozův blízký přítel Pieter Balling, který zastával roli jeho kurýra mezi Rijnsburgem a Amsterdamem (Hemelík, 2006, stránky 116 - 117).

Již z výše popsané životní dráhy Benedicta de Spinozy, od rozkolu s židovskou církví po osudy některých jeho přátel, je zřejmé, že ve vztahu k politickému systému a státnímu zřízení byl Spinoza jednoznačně na straně nejliberálnějších představitelů tehdejší doby, respektive ve svém přesvědčení o důležitosti svobody projevu a náboženského vyznání či názoru na osobní svobodu člověka ještě dál. Na jakých základních úvahách a posléze myšlenkových konstrukcích tyto Spinozovy názory stojí se pokusím osvětlit v následujících kapitolách.

2. Základní ontologické předpoklady, obecná koncepce lidství

Základní ontologickou koncepci a vymezení pojetí člověka Spinoza popisuje v I. a II. knize *Etiky*. Pro pochopení následujících kapitol, kde se budu zabývat přirozeným právem člověka, utvářením státu a v závěru objasněním, proč je z hlediska Spinozova myšlení nejlepším státním zřízením zřízení demokratické, je výklad jeho koncepce bytí od úplného počátku klíčový.

Základní ontologické předpoklady jsou vymezeny na počátku *Etiky*. Klíčové jsou pojmy substance, modu a atributu, které jsou uvedeny v úvodních definicích následovně: „Substancí rozumíme to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, k vytvoření jehož pojmu není zapotřebí nějaké další věci“ (EI_{p3}), „Atributem rozumíme to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem náleží její esence“ (EI_{p4}) a „Modem rozumíme stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z toho jiného taky chápáno“ (EI_{5p}).

Substance tedy musí být uchopitelná rozumem naprosto sama o sobě. Zároveň nemůže být příčinou či důsledkem něčeho mimo sebe samotnou; pokud by substance byla důsledkem něčeho jiného, muselo by být skrze toto i chápána, což, podle definice 3, není možné. Esence substance tedy v sobě zahrnuje existenci (Scruton, 1999, str. 62).

Esencí substance je to „...bez čeho věc nemůže být ani být chápána, a co naopak bez věci nemůže být, ani být chápáno“ (EI_{Id2}). Každá esence nějaké věci je tedy recipročně spjata s danou věcí a velmi zjednodušeně řečeno vyjadřuje její jakousi základní charakteristiku – to, bez čeho daná věc nemůže být danou věcí a co je s ní neodlučitelně spjata (Deleuze, 2016, p. 55). Atributem substance rozumíme určité vyjádření esence vnímané rozumem. Je to tedy určitá kvalita, kterou intelekt vnímá jako něco, co utváří esenci substance, viz Definice 4 (Deleuze, 2016, stránky 49 - 50).

Modus, oproti substanci, viz Definice 3, tvoří jiný způsob bytí, a to bytí v něčem jiném, skrze které je pak modus pojímán (Deleuze, 2016, str. 73).

V Tvrzení 11 Spinoza uvádí, že „Bůh, neboli substance pozůstávající z nekonečného množství atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci, existuje nutně“ (EI_{p11}). Toto tvrzení, stejně jako vysvětlení, proč nemohou existovat dvě substance s totožným atributem, jsou obsahem prvních deseti tvrzení. Jejich dokazování však není předmětem této práce. Zásadním údajem je, že existence Boha je nutným základem pro

všechno jsoucí, stejně tak tedy pro existenci člověka, kterého Spinoza ve všech svých dílech staví do středu svého zkoumání (Hemelík, 2006, stránky 358 - 359).

Bůh je tak Spinozou popisován jako jediná existující substance, která má nekonečné množství atributů, z nichž každý vyjadřuje nekonečnou a věčnou esenci. Z charakteru uvedených tvrzení vyplývá, že bytí veškerých dalších věcí (tedy i člověka) plyne nutně z jeho přirozenosti (esence) (Hemelík, 2006, str. 380), což shrnuje Tvrzení 15: „Cokoliv je, je v Bohu, a bez Boha nemůže nic být ani být chápáno“ (Spinoza, 2004, str. 21).

Dále dle Tvrzení 7 a Tvrzení 8⁹ je Bůh v první řadě jednajícím a činným základem. Je svobodnou jednající věcí, jejíž existence je zahrnuta přímo v její esenci, a je tedy nutná, a v důsledku věčnou pravdou. Existence nekonečně mnoha stavů (modů) je projevem Boží moci jednat a existovat a Bůh je v této činnosti zcela autonomní, nucen pouze vlastní dokonalostí, a je jedinou skutečně svobodnou věcí (Hemelík, 2006, stránky 374 - 377).

Veškerá další jsoucna jsou tedy jen projevy Boha (substance) a jelikož neexistují ze své vlastní přirozenosti (nutnosti); ze sebe sama (a nemohou tak být ze sebe sama ani chápána), nýbrž z něčeho jiného, nemohou být ani v principu nekonečná, respektive jsou něčím omezena. Jak uvádí definice 2: „Říkáme, že nějaká věc je konečná svého druhu, jestliže může být omezena jinou věcí téže přirozenosti. Říkáme například, že těleso je konečné, protože si můžeme vždycky vytvořit pojem jiného většího tělesa. Rovněž myšlení je omezeno jiným myšlením. Ale těleso není omezeno myšlením, ani myšlení tělesem¹⁰“ (E1def2).

Mimo Jsoucnost Boha je tedy vše konečné, předměty, lidské myšlení i lidské poznání. Jelikož člověku náleží právě dva konečné atributy, a to rozlehlost (jeho fyzická stránka) a myšlení (jeho stránka ducha), může i Boha popisovat pouze skrze tyto atributy, přestože z hlediska principu existence atributů jich má Bůh neomezený počet.

V tvrzení 1 a 2 II. knihy Etiky je uvedeno: „Myšlení je atribut Boha, neboli Bůh je věc myslící“ (E1p1) a „Rozlehlost je atribut Boha, neboli Bůh je věc rozlehlá“ (E1p2). Zároveň je uvedeno v Definicí 1 a Axiomu 2: „Tělesem rozumím modus, jenž určitým a determinovaným způsobem vyjadřuje esenci Boha, pokud je chápána jako věc rozlehlá...“ (E1d1) a „člověk myslí“ (E1a2).

⁹ Viz Etika, I. kniha (Spinoza, 2004, stránky 13 - 15)

¹⁰ Z tohoto tvrzení také mimo jiné plyne, že substance (Bůh) nemůže být ničím omezený, neboť by mohl být omezený jen věcí svého druhu, která však, podle Tvrzení 14, nemůže ani existovat ani být chápána (Spinoza, 2004, str. 20).

Jak uvádí Deleuze: „Známe jen dva [atributy], protože jako nekonečné dokážeme pojmout jen ty kvality, které jsou obsaženy v naší esenci, totiž myšlení a rozlehlost, nakolik jsme sami tvoření myslí a tělem...“ (Deleuze, 2016, str. 50).

Skrze tyto dva popsané atributy tedy můžeme nazírat či poznávat všechny věci kolem nás. Pokud je poznáváme skrze rozprostraněnost, mluvíme o hmotné přírodě, pokud skrze myšlení, mluvíme o myslích.

Jak již bylo řečeno, veškeré bytí člověka je podmiňováno existencí Boha, samotná existence člověka, jak uvádí Axiom 1 II. knihy *Etiky* „Esence člověka nezahrnuje nutně existenci...“ (EIIa1), tedy není nutně obsaženo v jeho esenci a je, stejně jako jiná jsoucna, determinovaným modem substance.

Z ontologického hlediska je v mysli, jak je popsáno v důkazu Tvrzení 11. II. knihy *Etiky*, v rámci všech modů myšlení svou přirozeností prvotní idea. A dále, podle Axiomu 3 téže knihy, pokud v mysli existuje idea, musí v ní existovat i další mody myšlení. Z uvedeného vyplývá, že to, co především konstituuje lidskou mysl, je idea, a to idea konečné existující věci¹¹. Z toho, dle důsledku tohoto tvrzení plyne, že lidská mysl je součástí nekonečného rozumu Boha (Deleuze, 2016, stránky 74 - 78).

Božím rozumem rozumíme vše, co nekonečně plyne ze substance v rámci atributu myšlení. Mysl každého člověka je pak totožná s určitým, malým, kouskem rozumu Boha a tedy i mé ideje jsou součástí božího rozumu. Jak je popsáno v důsledku Tvrzení 31 I. knihy *Etiky*, rozumem ať už konečným či nekonečným, rozumíme určitý modus myšlení, který se liší od ostatních modů (jako jsou láska, touha apod.), a tudíž musí být chápán z atributu Boha a to takového, který vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci myšlení, a to tak, že bez něho nemůže ani být ani být chápán. Člověk se však rozumným (používajícím rozum) nerodí, ale stává v průběhu života, jak uvádí dvě definice rozumu v *Praktické filosofii*. Deleuze rozum definuje jednak jako „...snahu vybírat a uspořádat dobrá setkání, tj. setkání s mody, které se s námi slučují a vytvářejí v nás radostné vášně¹² (pocity shodující se s rozumem)“ (Deleuze, 2016, str. 89) a jednak jako „vnímání a chápání společných pojmů, tj. poměrů účastníků se na tomto slučování z nichž dedukujeme další

¹¹ „...Nikoliv však idea neexistující věci, neboť o samotné ideji (podle důsledku tvrzení 8 tohoto oddílu) nelze říct, že existuje. (...) Nebude to však idea nekonečné věci, protože nekonečná věc musí (podle tvrzení 21 a 22 oddílu 1) nutně vždy existovat. To je však (podle axiomu 1 tohoto oddílu) nemožné“ (EIIp20d).

¹² O vášních, jako o určitých druzích afektů, a společných pojmech bude pojednáno v následující kapitole.

poměry (vyvozování) a díky nimž zakoušíme nové, tentokrát aktivní pocity (pocity rodící se z rozumu)“ (Deleuze, 2016, str. 89).

Základní ontologické pojetí těla je pak uvedeno v poznámce ke tvrzení 13, spolu s obecným popisem těles a jejich pohybu. Zde se nachází určité „úskalí“ českého překladu, resp. v latině není slovo „těleso“ a „tělo“ nijak rozlišeno, pro obojí je používán výraz „corpus“.

Lidské tělo je velmi složité individuum, které se skládá z velkého množství dílčích individuí, která jsou sama o sobě také velmi složitá. Tyto části mohou být buďto měkké, tvrdé nebo kapalné. Individua, z nich je lidské tělo složené, a tedy i lidské tělo jako takové, je podněcováno mnoha vnějšími podněty, a zároveň pro své zachování potřebuje mnoho vnějších těles, kterými si neustále obnovuje. Vnější tělesa může člověk zároveň uvádět do pohybu a různými způsoby s nimi nakládat (EIIp13s). Dle Spinozy tedy pro lidské tělo platí v podstatě stejné vlastnosti jako pro ostatní (složená) tělesa a za určité, velice složité, těleso jej také považuje. Rozdíl mezi tělesy a tělem je tedy pro nás, z hlediska vnímání takový, že svoje tělo vnímám bezprostředně (viz níže), kdežto tělesa vnímáme zprostředkovaně, prostřednictvím svého těla.

Nyní bych k popisu lidského těla a lidské duše ráda doplnila několik vět o takzvaném Spinozově paralelismu, který plyne z tvrzení 7 II. knihy Etiky „Uspořádání a vzájemná souvislost idejí je totožná s uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí“ (EIIp7). Vše, co formálně plyne z nekonečné přirozenosti Boha, zároveň plyne v Bohu z ideje Boha objektivně, a to v tomtéž uspořádání a v téže souvislosti. Jinými slovy, existuje zřejmá paralela mezi uspořádáním a vzájemnou souvislostí idejí a uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí. Jelikož věc rozlehlá a věc myslíce jsou jedno a totéž, po každé chápány ve smyslu příslušného atributu, tak i modus rozlehlosti a idea modu rozlehlosti jsou totéž, vyjádřeno dvěma způsoby. Z tohoto výkladu tedy plyne mimo jiné i to, jak je možné, že v mysli pociťujeme afekce našeho těla. Jelikož v naší mysli je idea stavu našeho těla, která je „paralelou“ ke stavům našeho těla. Pokud dojde k nějaké změně stavu našeho těla, dojde i ke změně ideje tohoto stavu našeho těla v naší mysli.

Vraťme se nyní k tomu, co konstituuje lidskou mysl. „Předmětem ideje, která konstituuje lidskou mysl, je tělo, nebo-li určitý skutečně existující modus rozlehlosti, a nic jiného“ (EIIp13). Jak vyplývá z Axiomu 4 tohoto oddílu („Pociťujeme jakési tělo, a jak je různými způsoby podněcováno“ (EIIa4)), máme určité ideje stavů těla. Lidské tělo pak existuje do té doby, dokud jej pociťujeme a zároveň „cokoliv nastane v předmětu ideje konstituující lidskou mysl, musí být lidskou myslí vnímáno, neboli v duši je nutná

idea toho, co nastalo, tzn. že je-li předmětem konstituující lidskou mysl tělo, nemůže v tomto těle nastat nic, co by nebylo vnímáno myslí“ (EIIp12). Tato idea zároveň není jednoduchá, ale jelikož je idejí těla, které je složeno z velkého množství různých individuí, je i ona velice složitá (EIII15p). Jelikož obsahem naší mysli je primárně „naše“ tělo, jsou jednotlivé myšlenky také spojeny s tímto „naším“ tělem. Poznání o stavech našeho těla však máme velmi nejasné a zmatené¹³ (druhům lidského poznávání se budu věnovat v následující kapitole, kde toto osvětlím). Jak jsem již dříve uvedla, jelikož lidská mysl je součástí nekonečného rozumu Boha, existují tyto stejné ideje i v Bohu. Celkově je tedy mysl a tělo jedno a totéž, pouze nahlíženo z dvou pohledů - skrze různé atributy (Hemelík, 2006, str. 393).

¹³ Viz Tvrzení „Ideje stavů lidského těla, pokud se vztahují pouze k lidské mysli, nejsou jasné a přesné nýbrž zmatené“ (EIIp28)

3. Lidské poznání, jednání, *conatus*

Již několikrát jsem se okrajově zmínila o lidském poznání a nyní se jeho principy pokusím systematicky popsat.

Podle Benedicta de Spinozy existují tři typy poznání, a to poznání prvního, druhého a třetího druhu, přičemž, jak uvádí tvrzení 41 II. knihy Etiky „Poznání prvního druhu je jedinou příčinou nepravdivosti, poznání druhého a třetího druhu je nutně pravdivé“ (EIIp41).

Do první kategorie patří poznání těles skrze naše smysly a vytváření idejí věcí na základě našich představ¹⁴. Pokud lidské individuum poznává nějaké vnější těleso skrze smysly, tedy prostřednictvím svého těla, pak nepoznává toto těleso „jaké skutečně je“, ale jako výsledek vzájemného působení tohoto tělesa a našeho těla. Jak jsem již částečně uvedla výše v odstavci zabývajícím se paralelismem, dějům odehrávajícím se v těle při nějakém smyslovém poznání odpovídá v naší mysli neadekvátní idea, tedy idea jejíž příčinu neznám a je proto neúplná. Její příčinou je nějaká jiná idea, která je sice součástí božího rozumu, ale nikoliv té části, která je totožná s mojí myslí. Jelikož „Lidská mysl nevnímá žádné vnější těleso jako skutečně existující, ale prostřednictvím idejí stavů svého těla“ (EIIp26), pak, s ohledem na Tvrzení 13 II. knihy Etiky, „... (podle tvrzení 25¹⁵ tohoto oddílu) mysl, pokud poznává vnější tělesa představou, nemá jejich adekvátní poznání. (...) Všechny ideje na základě poznání prvního druhu jsou tedy neadekvátní a zmatené (...) a jsou jediným zdrojem nepravdivosti“ (EIIp41d).

„Nepravda spočívá v nedostatku poznání, které zahrnuje neadekvátní neboli zkomolené a zmatené ideje“ (EIIp35). Nepravda tedy spočívá pouze v nedostatečném a nejasném poznání (nikoliv v absolutním nedostatku poznání) a to, jak jsem již uvedla, můžeme nabýt pouze poznáním prvního druhu.

Poznání druhého a třetího druhu je nutně pravdivé, jelikož k němu náleží pouze adekvátní ideje (Deleuze, 2016, stránky 83 - 84).

Mezi poznání druhého druhu (dále nazýváno rozumem) patří společné pojmy a adekvátní poznání vlastností věcí.

¹⁴ „Jestliže lidské tělo bylo někdy podněcováno dvěma nebo více tělesy současně, pak kdykoliv si mysl v pozdější době představí některé z nich, vzpomene si ihned i na ostatní“ (EIIp18). Z tohoto tvrzení vyplývá Spinozovo pojetí paměti. Jedná se o zřetězené ideje, které si v mysli vybavujeme podle toho, jak působily na naše tělo.

¹⁵ „Idea libovolného stavu lidského těla nezahrnuje adekvátní poznání lidského tělesa“ (EIIp25)

Společné pojmy jsou obecnými idejemi, které reprezentují nějaké společné vlastnosti, ať už všech těles nebo těl (jako je rozlehlost, klid či pohyb) či jen několika (minimálně dvou) z nich. Podle toho, na jak velké množství těles či těl se vztahují jsou více či méně obecné. Nikdy však netvoří esenci věci jako takové a tyto „vlastnosti“ jsou obsaženy v každé části jednotlivých těles, jak uvádí tvrzení 37 II. knihy Etiky „to, co je všem věcem společné (viz o tom výše léma 2¹⁶) a to, co stejnou měrou v části i v celku, netvoří esenci žádné jednotlivé věci“ (EIIp37). Všechna tělesa jsou charakterizována určitým poměrem klidu a pohybu a pokud se poměry slučování dvou těles shodují, mohou společně vytvořit jeden celek. Společný pojem reprezentuje možnou vzájemnou slučitelnost daných těles a jednotu tohoto slučování (Deleuze, 2016, str. 88).

Jelikož všechna tělesa se v něčem shodují, existují i určité ideje, které jsou všem lidem společné. A právě tyto ideje, jak uvádí tvrzení 38 II. knihy etiky, „...[člověk] nemůže chápat jinak než adekvátně“ (EIIp38). Čím více má člověk společného s nějakým dalším tělesem, tím lépe jej může také poznávat, protože právě ony „společné pojmy“ poznává nutně adekvátně (EIIp39).

Třetímu druhu poznání (intuitivnímu vědění) pak náleží poznání esencí věcí. Jelikož vše je z Boha a z něj je také chápáno a nekonečná esence a věčnost Boha je všem lidem známá, největší počet adekvátního poznání třetího druhu si můžeme vytvořit právě skrze tuto intuici (EIIp47). Spinoza tento druh poznání označuje za vrchol veškerého možného poznání, jelikož intuitivním poznáním člověk nahlíží povahu samotného bytného základu a poznává tak esenci Boha (Hemelík, 2006, stránky 507 - 408).

Poznání druhého a třetího druhu se sice liší svou povahou, avšak třetí druh na druhý v podstatě navazuje a je s ním propojen skrze ideji Boha. Poznání Boha je do jisté míry spojeno s poznáváním společných pojmů, avšak sama idea Boha společným pojmem není, jelikož v sobě pojímá esenci Boha vlastní třetímu druhu poznání. „Symbolem třetího druhu poznání je trojúhelník, který spojuje adekvátní ideje nás samých, Boha a ostatních věcí“ (Deleuze, 2016, str. 84).

Rozlišit mezi adekvátní a neadekvátní ideou (které se od sebe liší především v tom, zda jsou úplné či neúplné) člověk dokáže zcela jasně a adekvátně a nemůže o tom pochybovat. „Umí-li totiž někdo rozlišit pravdivé od nepravdivého, musí mít adekvátní ideji pravdivého a nepravdivého, tj. (...) musí poznávat pravdivé od nepravdivého druhým nebo třetím druhem poznání“ (EIIpp42d).

¹⁶ „Všechna tělesa se v některých svých vlastnostech shodují“ (EIIp13s)

Důvodem, proč je člověk vůbec schopen uvažovat o ontologickém poznání či proč je schopen k nějakému takovému poznání vzhlížet, je idea existence Boha v naší mysli, jak uvádí Tvrzení 47 II. knihy: „Lidská mysl má adekvátní poznání věčné a nekonečné esence Boha“ (EIIp47). Idea Boha je rozhodujícím principem porozumění gnozeologické, metodické a onticko-antropologické povahy světa a zároveň tyto hlediska sjednocuje (Hemelík, 2006, str. 385). A jak uvádí Tvrzení 4 II. knihy Etiky:

„Idea Boha, z níž vyplývá nekonečný počet věcí a nekonečný počet modů, může být jen jedna“ (EIIp4), takovouto ideu můžeme mít pouze jednu.

Jak uvádí Hemelík, právě díky tomu, „...že individuum je ve své mysli schopno sebereflexním poznáním získat průhled až k samotnému bytnému základu (...) a uvědomuje si rovněž svou participaci na nekonečném modu myšlení“ (Hemelík, 2006, str. 397), může člověk myslet a jednat i jinak než na základě vnějších podnětů a příčin a, z hlediska bytného založení, je tak lidská mysl schopna determinovat sama sebe.

Tento výklad odpovídá i na otázku po individualitě lidských jsoucn. Člověk se pohybuje na škále mezi dvěma extrémy bytí. Na jedné straně je to „člověk otrocký“, jenž je zcela determinován vnějšími vlivy a příčinami, a svoboda jeho jednání je zcela potlačena. Na straně druhé je to „člověk svobodný“, který je determinován (či spíše nucen) pouze sám sebou a, vědom si své participace na božím rozumu (nekonečné moci existovat a jednat), žije zcela ve shodě se svou vlastní přirozeností. Všichni lidé se nacházejí na pomyslné škále někde mezi těmito dvěma extrémy, přičemž většina lidí spíše na straně „člověka otrockého“. Při snaze dojít k pravdivému poznání či blaženosti se pak člověk pohybuje směrem k druhému pólu – k „člověku svobodnému“ (Hemelík, 2006, stránky 400 - 402).

V následující pasáži se budu zabývat jednáním a obecně činností člověka, a to s důrazem na *conatus* (činnou esenci).

Pro člověka, jenž je ve Spinozově koncepci též považován za určité těleso (velmi složité individuum), platí pro interakci s jiným individuem stejná pravidla jako pro jiná složená tělesa. Jak uvádí definice 6 III. knihy *Etiky* „Každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvávat ve svém bytí“ (EIIIp6). Jednotlivé „věci“ jsou mody Boha, které vyjadřují jeho atributy. Zánik „věci“ „může způsobit jen vnější příčina“ (EIIIp4), jelikož sama v sobě nemá nic, co by mohlo její zánik způsobit. A tak se, různými způsoby, snaží setrvávat ve svém bytí (EIIIp6s).

Pro mysl platí, v podstatě analogicky, dle Tvzení 9 téhož oddílu, totéž. „Mysl, ať už má ideje jasné a přesné nebo zmatené, snaží se setrávat ve svém bytí v jakémisi neohraničeném trvání a je si tedy své snahy vědoma“ (EIIIp9). Esence mysli je konstituována jak adekvátními, tak neadekvátními idejemi a díky idejím stavů svého těla si je vědoma sebe sama a uvědomuje si tedy i tuto snahu (EIIIp9s). A také díky tomuto uvědomění je možné vědomě a cíleně měnit naše jednání.

Pokud je tato snaha vztažena jak k mysli, tak k tělu, je nazývána pudem, a vyjadřuje činnou esenci člověka, který je jimi pro konání těchto věcí determinován. Lidé jednající pouze podle svých pudů jsou, na pomyslné škále od „člověka otrockého“ po „člověka svobodného“ na levé straně tohoto rozmezí. Pokud jsou si lidé svého pudu vědomi, je nazývám žádostí (Hemelík, 2006).

Vztahuje-li se podněty pouze k mysli, nazýváme snahu něco konat vůlí.

„Říkáme, že něco konáme (agere) jestliže se v nás nebo mimo nás děje něco, čeho jsme adekvátní příčinou, tzn. (...) jestliže z naší přirozenosti vyplývá v nás nebo mimo nás něco, co je jasné a zřetelně poznat jen jejím prostřednictvím. Naopak říkám, že něčím trpíme (pati), jestliže se v nás něco děje nebo jestliže z naší přirozenosti vyplývá něco, čeho jsme jen částečnou příčinou.“ (EIIIdef2) Z této definice a tvrzení 1 téhož oddílu plyne, že mysl tím víc koná, čím více má adekvátní ideje (tedy poznání druhého a třetího druhu) a tím více trpí, čím více má neadekvátní poznání (poznání prvního druhu). „Paralelismus“ těla a mysli (jakožto jednoho modu substance) je vzhledem k myšlení a konání vyjádřen tvrzením 11, podle nějž to, co zvětšuje (či zmenšuje) schopnost našeho těla něco konat zároveň zvětšuje (či zmenšuje) schopnost naší mysli myslet (EIIp11).

Jádro *conatu* (činné esence) je definováno v tvrzení 7 a 8 III. knihy Etiky jako „snaha, s níž se libovolná věc snaží setrávat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci“ (EIIIp7) a „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrávat ve svém bytí, nezahrnuje žádný omezený čas, nýbrž zahrnuje čas neohraničený“ (EIIIp8).

Podle prvního vymezení *conatu* „člověk začíná existovat tehdy, pokud je nekonečné množství extenzivních částí z vnějšku determinováno k tomu, aby vstoupily do poměru odpovídajícího jeho esenci neboli stupni moci. Tehdy a jen tehdy je tato esence určena jako *conatus*“ (Deleuze, 2016, str. 67). *Conatus* tedy není snahou začít existovat, ale v této existenci setrávat, a to v časově neohraničeném slova smyslu (Deleuze, 2016, stránky 66 - 72).

Dalším vymezením *conatu* je snaha zachovávat a co nejvíce rozšiřovat svoji způsobnost k přijímání afekcí. „Způsobnost přijímat afekce odpovídá esenci existujícího

modu jakožto určitému stupni této moci (*conatu*)“ (Deleuze, 2016, str. 68). Afekty jsou pak podobami *conatu*, který je do konkrétní podoby směřován afekcemi. Tyto afekce, které určují *conatus*, jsou příčinami vědomých afektů, tedy žádostí. *Conatus* je proto snaha zvyšovat svoji moc jednat a zakoušet radostné vášně a nikoliv smutek. Ačkoliv naše schopnost přijímat všechny afekce je stejná, rozdíl je v jejich působení. Při radostných afektech se zvyšuje naše moc jednat (*conatus*). Slučuje se s mocí druhého či s milovaným předmětem, zatímco při smutku či nenávisti se naše moc jednat vyčerpává, jelikož *conatus* se plně soustředí na zapuzení předmětu, který bolest způsobil. Moc jednat (*conatus*) je tedy také snaha představovat si a nalézat předměty, které nám způsobují radost a tím zvyšují naši moc jednat (Deleuze, 2016, stránky 66 - 72).

Tyto tři definice *conatu*, jak je uvádí Deleuze, se navzájem doplňují. Buď moc jednat definuje ve smyslu mechanickém, který vyjadřuje snahu zachování a setrvávání ve svém bytí, nebo ve smyslu dynamickém, podle kterého se člověk snaží zvyšovat svojí moc jednat, či ve smyslu patrně dialektickém a tedy „bránit se tomu, co nám brání“ (Deleuze, 2016, stránky 68 - 70).

Výše jsem se zmínila o žádostivosti, jakožto určitého „druhu“ pudu člověka, který je jedním ze tří afektů, které Spinoza považuje za prvotní. Afekty rozumíme, podle definice 3 III. knihy *Etiky* „...stavy těla, jimiž se zmenšuje nebo zvětšuje jeho schopnost něco konat. Stejným termínem označujeme ideje těchto stavů. Jestliže můžeme být adekvátní příčinou některého z těchto stavů, pak afektem rozumím konání (aktivní projevy, *actiones*). V ostatních případech jím rozumím pasivní stavy (vášně, *passiones*)“ (EIIIdef3). Za další prvotní afekty Spinoza považuje radost, která je definována jako „přechod od menší dokonalosti k větší“ (EIIIp59s) a smutek, definovaný jako „přechod od větší dokonalosti k menší“ (EIIIp59s).

Snahou člověka je, podle Spinozy, to, aby ve svém životě dosáhl co největší svobody a štěstí, což, podle poznámky u posledního tvrzení II. knihy *Etiky*, tkví především v poznání Boha. Cestou, jak dosáhnout co možná nejadekvátnějšího poznání na úkor neadekvátního a jednat tedy co nejvíce podle božího vnuknutí, je co nejvíce své tělo oprostít od vášní, pasivních afektů. Upustit tedy zcela od pasivního jednání plného nevědomosti a klamu, a snažit se naopak co nejvíce poznat příčiny stavů těla (sebe sama) a Boha, a jednat tak na základě aktivních afektů, které člověku zvětšují jeho moc jednat. Pouze při poznání adekvátních a jasných příčin může být i naše poznání jasné a rozlišené, díky čemuž můžeme i jednat vůlí. Člověk pak jedná v podstatě autonomně a namísto pasivního uvádění svého těla do určitých stavů vlivem vnějších příčin bude provádět akce

na zachování svého bytí na základě adekvátních idejí a rozumu s vědomím participace na nekonečném rozumu Boha (Hemelík, 2006, str. 414).

Zároveň však záleží i na povaze okolních modů, se kterými se člověk setkává a které člověka ovlivňují. Člověk je, při své snaze setrvat ve svém bytí, vystaven mnoha náhodným a různým afekcím a afektům, kterými je determinován. Přirozeně se snaží zvyšovat svoji moc jednat a mít tedy jen radost, ať už pasivní (*passio*) či aktivní (*actio*). Vzhledem k nahodilosti našich setkání s ostatními mody (ať už lidmi či čímkoliv, co na nás nějak působí) však nikdy nevíme, zda se nesetkáme s nějakou mocnější věcí, než jsme my, která by se nás mohla pokusit zničit, či třeba jen s věcí, se kterou budeme v neshodě a budeme tak zakoušet smutek - pasivní vášň (*passio*) a tím snižovat svoji moc jednat. Cestou, jak zakoušet radostné vášně je tedy snažit se setkání s dalšími mody, které jsou ve shodě s naší přirozeností, nějak plánovat a uspořádávat, k čemuž slouží v nejobecnějším slova smyslu rozum (Deleuze, 2016, stránky 71 - 72). „Ten vede člověka nejen k tomu, aby zvyšoval svoji moc jednat, což ještě patří do oblasti vášní, ale i k tomu, aby si tuto moc formálně přisvojil a zakoušel aktivní radosti, jež pramení z adekvátních idejí vytvářených rozumem“ (Deleuze, 2016, str. 71). V užším slova smyslu pak plní tuto úlohu obec, jak bude popsáno dále.

Vystoupení z vlivu afektů na stavy lidského těla (či ideje stavů lidského těla) směrem ke stavu, kdy je jednání, a tedy i stav těla (či idea stavu těla), podřízeno téměř zcela lidskému rozumu, vypadá následovně. Lidská mysl je schopna vliv nežádoucího afektu¹⁷ vědomě co nejvíce omezit. Nejprve je nutné odpoutat afekt od ideje předmětu, která ho vzbuzuje, čehož je lidská mysl schopna díky tomu, že v sobě zahrnuje adekvátní rozumové poznání, v důsledku čehož je aktivnější. S rostoucí aktivitou roste i schopnost zachovat se ve svém bytí, čili nežádoucí afekt je tím nahrazen afektem vycházejícím z rozumu (Hemelík, 2006, stránky 416 - 417). Tato cesta však samozřejmě pomíjí zmíněné interakce s ostatními mody.

Díky tomuto mechanismu, kdy aktivní afekty (*actiones*) vzniklé na základě příkazů z rozumového poznání mysli vyvažují pasivní afekty (*passiones*) vzniklé vášněmi, se pak

¹⁷ Axiom 3 II. knihy Etiky („Předpokladem toho, aby v nějakém individuu existovaly mody myšlení, jako je láska, žádost nebo jakýkoli jiný modus, jež označujeme názvem afekt, je, aby v onom individuu existovala idea věci milované, žádané atd. Naproti tomu idea může existovat, i když neexistuje žádný jiný modus myšlení.“) uvádí, že přítomnost afektů, jako je láska nebo žádost, zároveň vyžaduje existenci věci, která je tímto afektem atakována, tedy věc milovanou, žádanou atp., zatímco existence idejí ničím podobným podmíněna není.

člověk může v podstatě zcela vymanit z vlivu pasivních vášní a žít podle rozumového a intuitivního poznání.

S lidským jednáním souvisí i Spinozovo pojetí svobody člověka. „Říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována k svému jednání“ (EIp7). Jelikož každý člověk je modem substance a je tedy determinován k existenci touto substancí, nemůžeme v tomto smyslu hovořit o člověku jako o „svobodném“. Pouze substance, Bůh, je příčinou sebe sama a existuje z nutnosti své vlastní přirozenosti a je tedy jediná plně svobodná. Člověk, jakožto modus substance, má určitou esenci, a tedy určitý stupeň moci. Adekvátní ideje si může vytvořit buďto skrze ideje společných pojmů, které vyjadřují naši vnitřní shodu s dalšími existujícími mody (druhý druh poznání), nebo skrze ideu vlastní esence, která se shoduje s esencí Boha (třetí druh poznání). Z těchto dvou poznání nutně plynou aktivní afekty, které zvyšují naši moc jednat. Přestože v obecném slova smyslu lze za svobodného považovat pouze Boha, člověka, který jedná pouze ze své esence a z toho, co z ní vyplývá, a nikoliv ze své vůle, pak Spinoza také v užším smyslu považuje za svobodného (Deleuze, 2016, stránky 93 - 95).

Svobodnými se tedy nerodíme, nýbrž se jím můžeme stát, pokud náš *conatus* určují jen adekvátní ideje, a tím vnikající výhradně aktivní afekty, které jsou explikovány naší vlastní esencí. Jak uvádí ve své knize Deleuze „Etika se především snaží zrušit tradiční spojení mezi svobodou a vůlí (...) Svoboda se vždy pojí s esencí a s tím co z ní vyplývá“ (Deleuze, 2016, stránky 93, 95).

Lidé se často domnívají, že nesvobodný je takový člověk, který je nucen poslouchat příkazy někoho jiného, a že člověk, který jedná podle svých, dle předchozí terminologie, pasivních vášní, tedy pudů svého těla, je svobodný. Takovýto člověk však naopak žije v naprosté nevědomosti a nesvobodě, jelikož svobodný je pouze ten, kdo jedná zcela pod vedením rozumu (Bartošek, 2006).

Již dříve bylo uvedeno, že člověk může poznat jiné individuum tím lépe, čím více s ním má společného, neboť právě „společné pojmy“ poznáváme zcela jistě rozlišeně a adekvátně. Čím více člověk disponuje pravdivým poznáním, tím více je i jeho jednání podmíněno rozumovými rozhodnutími a tím je on sám šťastnější. To, co je v souladu s lidskou přirozeností a umožňuje člověku jednat podle ní, je pak pro člověka dobré a špatné je naopak pro člověka to, co v souladu s jeho přirozeností není a co mu brání jednat podle ní (Hemelík, 2006, str. 424).

„Dobré“ a „špatné“ představují dva směry, kterými se mění naše moc jednat. Sami o sobě jsou to však relativní pojmy, které mohou být chápány pouze ve vztahu k sobě a ve vztahu k nějakému modu. Jak uvádí důkaz tvrzení 41 IV. knihy *Etiky* „Radost je afekt, jenž zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat. (...) Proto je radost bezprostředně dobrá“ (EIVp41d). Špatné je tedy naopak to, co naši moc jednat zmenšuje a omezuje. Podle toho, zda pocítujeme radost či smutek pak můžeme „dobré“ od „špatného“ rozeznat (Deleuze, 2016, stránky 52 - 54).

Schopnost člověka přijímat afekce se zvětšuje spolu se zvětšující se mocí jednat. Dobré je pak, podle tvrzení 38 a 39 IV. knihy *Etiky* to, co uzpůsobuje lidské tělo k tomu, že může být afikováno více způsoby, a nebo to, co uchovává poměr klidu a pohybu, který je charakteristický pro dané tělo.

„Dobré“ a „špatné“ tedy vyjadřuje povahu setkání mezi existujícími mody“ (Deleuze, 2016, str. 52). Při setkání s jinými mody může být naše tělo vlivem této interakce uvedeno do nových poměrů klidu a pohybu, které však nejsou pro naše tělo charakteristické. Tento stav je pak provázen pocitem smutku či nenávisti, a tedy zmenšením naší moci jednat. Naopak pokud se člověk setká s modem, s nimž se jeho poměru klidu a pohybu slučují, je toto setkání provázeno radostí, a tedy zvýšením moci jednat. Náš rozum se nás tedy snaží vést tak, abychom měli s ostatními věcmi a bytostmi co nejvíce oněch „šťastných“ setkání, a vyvarovat nás setkáním zcela nahodilým. Rozum tedy hledá, co je pro nás „dobré“ neboli prospěšné pro náš vlastní užitek (Deleuze, 2016, stránky 52 - 54).

V tomto pojetí dobra a zla, radosti a smutku a snižování a zvyšování naší moci jednat se Spinoza poměrně odlišuje od svých předchůdců i současníků. Dobro ani zlo podle něj nemá žádný skutečný smysl, chápe je jen jako imaginární jsoucna, která určitým způsobem souvisí se společenským represivním systémem. Vše, co v sobě nese smutek a výčitky svědomí ale i pocity naděje a bezpečí, které symbolizují bezmoc, slouží tyranii a útlaku. Dobro proto nechápe jako „důvod bytí“ a „základ jednání“ a zlo „ničím“, jako to viděli současníci jeho doby (Deleuze, 2016).

4. Přirozené právo

Ve spojitosti s afekty jsem již uvedla, že člověk jedná tak, aby si co možná nejdéle zachoval svoji vlastní existenci. Z tohoto hlediska není nijak oprávněnější jednat na základě rozumu, a jelikož většina lidí skutečně jedná více podle svých žádostí a jelikož právo přirozeného stavu je určováno především mocí a žádostí, dostávají se lidé do častých sporů. Kdokoliv můžou usilovat vlastně o cokoliv, „neboť v přírodě není nic, o čem by se právem mohlo říci, že náleží jednomu a nikomu druhému, nýbrž vše patří všem, jestliže si to ovšem mohou přivlastnit“ (TP II, 23).

Na základě této úvahy je však zřejmé, že uchování si tohoto práva je velice nejisté a člověku tedy v přirozeném stavu náleží spíše jen domněle než skutečně. Proto je pro lidi přirozené sdružovat se, jelikož „právo přirozené, které je lidskému pokolení vlastní, nelze si myslet, leda jen tam, kde lidé mají společná práva (...) neboť čím více se jich takto shodne na jedné věci, tím více práva mají všichni společně“ (TP II, 15). Život v lidském společenství je tedy z hlediska zachování přirozeného práva pro lidi prospěšný, avšak pouze za určitých pravidel a podmínek. Tato takzvaná společenská smlouva, která je postavena na principu chování a jednání lidí podle rozumu, bude rozvedena v následující kapitole (Hemelík, 2006, stránky 423 - 427).

„Potřeba“ utváření státu je, stejně jako pojetí *conatu*, na svoji dobu založena na novém a poměrně ojedinělém konceptu. Důvodem, který podle Spinozy vede lidi ke slučování do společenství, je jejich touha po sebezáchově a bezpečí, která vede k volbě toho, co jim přináší více „dobra“ a ochrání je před „zlem“. K utváření společenství jsou tedy vedeni pouze strachem v obavě o zachování svého života a bezpečí. Uvědomují si, že nelze žít bez vzájemné pomoci, která jim poskytne život v bezpečí. Toto jednání je tedy čistě „pudové“ a nikoliv na základě nějakých rozumových úvah či racionální analýzy. V tomto se Spinoza odlišuje od ostatních významných teoretiků společenské smlouvy J.-J. Rousseau a T. Hobbesa, kteří chápali lidské společenství, potažmo stát, jako výsledek lidského racionální rozhodnutí (Bartošek, 2010).

Na výklad základních ontologických předpokladů a koncepce člověka, popisu jeho poznávání, snahy a jednání, nyní navážu koncepcí přirozeného práva. Z přirozeného práva pak vyplývá i určitá lidská potřeba žít v lidském společenství, potažmo státu. Podle toho, do jaké míry je přirozené právo člověka v daném státním zřízení zachováno či nikoliv, a do jaké míry je dané státní zřízení v souladu s jeho přirozeným stavem, pak

Spinoza daná zřízení hodnotí. V této práci tedy tvoří důležitou, logickou, spojnicí mezi člověkem a státem.

Již jsem několikrát zmínila přirozené právo člověka ve vztahu ke *conatu* a moci člověka. Nyní bude uveden jeho bližší popis, který Spinoza poskytuje zejména v *Traktátu Teologicko-politickém* a *Rozpravě politické*.

Deleuze k němu obecně uvádí následující: Přirozené právo existujícího modu je vymezováno *conatem*. Veškerá činnost, ke které nás determinují afekce a odpovídající afekty, abychom setrvali ve své existenci, je naším přirozeným právem. „Toto právo je zcela totožné s mou mocí“ (Deleuze, 2016, stránky 70 - 71). Přirozené právo každého jedince tedy sahá tak daleko, kam až sahá jeho moc. Je účinnou, nikoliv účelovou příčinou, a neváže se tedy k žádným povinnostem či řádu účelů ani nevyklučuje jakékoliv pudové chování (Deleuze, 2016, stránky 71 - 72).

V *Theologicko-politickém traktátu* je přirozené právo definováno jako pravidla přirozenosti každého jedince, podle kterých je od přírody každý určen určitým způsobem žít a pracovat. Moc přírody je sama mocí Boha a má tedy svrchovanou moc nade vším. Veškerá moc přírody však není nic jiného než samotné přírodní zákony a pravidla, podle nichž se všechno děje. Přirozené právo přírody i každého individua sahá tam, kam sahá jeho moc. A jelikož každá věc se snaží setrávat ve svém bytí¹⁸, není tento přírodou určený způsob života a práce nic jiného než onen předurčený způsob setrvání ve svém bytí. Pro tento princip neexistuje rozdíl mezi lidmi a jinými individui v přírodě, stejně tak ani mezi lidmi, kteří žijí podle svého rozumu, a kteří žijí podle žádostí. Jednat podle přirozenosti přírody náleží všem stejně, jelikož nikdo není od přírody povinen žít podle rozumu (a i ti, kteří k rozumovému poznání v životě dospějí, stráví velkou část žití v nevědomosti a klamu) (Spinoza B. , 1922, stránky 273 - 275).

Neznamená to však, že přirozené právo je právem sinějšího, a tedy že moc je shodná s právem v tom smyslu, že „individuální právo každého zahrnuje vše, co je za daných podmínek schopen udělat a myslet“ (Bartošek, 2010). „Právem a nařízením přirozeným nic jiného nerozumím než pravidla přirozenosti každého jedince, že každý jest od přírody určen jistým způsobem žítí a pracovati“ (TTP XVI, 2). Pravidly a zákony, kterými se člověk od přirozenosti řídí, jsou vášně, které determinují chování člověka potud, pokud není omezeno jinou mocí. Nelze tedy mluvit o jakýchkoliv formálních či nějak určených

¹⁸ viz tvrzení 6 III. knihy Etiky

lidských právech, nýbrž o právu, které je v přirozeném stavu určeno výhradně touhou či žádostí, která toto právo vymezuje (Bartošek, 2010).

Kdykoliv tedy člověk něco chce, ať už na základě svojí žádostivosti či na základě rozumu, podle přirozené práva se toho může domáhat s úplně stejnou legitimitou, a to jakoukoliv cestou. Zákony, podle kterých funguje veškeré dění v přírodě, totiž nejsou nijak utvářeny zákony lidského rozumu (jelikož člověk jako takový je pouze malou částí přírody) nýbrž jsou nekonečnými pravidly věčného pořádku (Hemelík, 2006).

V *Rozpravě politické* pak Spinoza zdůrazňuje, že přirozené právo jsou sami přírodní zákony, podle nichž se vše děje, a platí tedy nejen pro naše rozumové jednání, ale stejně tak pro jednání pudové. Není totiž v naší moci, nýbrž v moci boží (tedy přírody), mít zdravého ducha jakožto mít zdravé tělo. Člověk žije především podle svých pasivních vášní a lidské jednání řídicí se rozumem je spíš nedosažitelný ideál (Spinozy, 1939, stránky 10 - 12).

Z popisu přirozeného práva je zřejmé, že každý člověk se snaží co nejlépe zachovávat svoji bezpečnost a svéprávnost, avšak mezi všemi ostatními lidmi, kteří se snaží o totéž, je toto úsilí velice nesnadné. A čím více má člověk strach, tím méně má přirozeného práva. Jelikož při dohodě dvou a více lidí se jejich moc adekvátně zvětšuje, je život ve větších společenstvech, založených na vzájemné pomoci a na principu vymáhání práva na základě vůle celku, a nikoliv žádostí jedince, logickým a všeobecně prospěšným důsledkem, jak bude popsáno v další kapitole (TP II, 12 – 16).

5. (Potřeba) utváření státu

Samotná existence státu ukazuje na to, že lidské jednání není z převážné většiny ovlivňováno rozumem. Společnost by nepotřebovala žádné zákony v případě, že by se lidé ze své vlastní přirozenosti řídili pouze podle svého rozumu. Pak by konali jen to, co je pro ně skutečně užitečné (Bartošek, 2010) Utváření státu pak znamená vystoupení ze „stavu přirozeného“ do „stavu občanského“.

V přirozeném stavu, který je neustále provázen strachem o sebezáchovu, je tedy velice těžké uchovat si svou moc, tedy svoje přirozené právo. Nikdo není tak silný, aby mohl žít beze strachu mezi ostatními bytostmi. Člověk je tak v podstatě zcela závislý na jednání okolních lidí a jeho šance na přežití, tím spíše na „šťastný“ život, jsou velmi malé. „...Lidé by bez vzájemné pomoci sotva mohli život zachovati a ducha vzdělávati“ (TP II, 15).

Přestože v přirozeném stavu většina lidí jedná a uvažuje na základě svých pasivních afektů, neznamená to, že lidé na základě rozumu nejednají vůbec. V tomto stavu má rozum pouze méně významnou roli a hlavními afekty jsou nenávisť a hněv. To, co rozum prohlašuje za „dobré“ nebo „špatné“ je však vztaheno pouze k jeho individuální přirozenosti, a nikoliv k řádu přírodu jako takovému. I v takovémto, vysoce konfliktním přirozeném stavu, lidé docházejí k rozumovému poznání, že je pro ně prospěšnější žít podle určitých zákonů a příkazů rozumu (Bartošek, 2010).

U Spinozy nalezneme dva racionální, rozumové důvody, proč se lidé snaží žít ve společenství.

Prvním je ona snaha vyhnout se životu v neustálém nebezpečí a strachu, které je přirozenému stavu vlastní. Druhým důvodem je, že lidé bez vzájemné pomoci nemohou kultivovat rozum, a kultivace rozumu uměním a vědou je pro šťastný život nezbytná (Bartošek, 2010).

Lidé jsou tedy přirozeně vedeni, aby se sdružovali do společenství a mohli se tak domoci svého práva na prospěch a užitek (TP II, 15). Jakákoliv sdružení musí být ustanovena na základě rozumu, který stanoví obecná pravidla jednání a chování. Takovouto dohodu Spinoza nazývá společenskou smlouvou, která je základním zákonem státu. „Smluví-li s dva a sdruží-li své síly, mohou spolu více a mají tedy spolu více práva na přírodu než má každý z nich sám o sobě; a čím více takových sdružení sjednali, tím více mají práva všichni společně“ (TP II, 13).

Život v přirozeném stavu je dlouhodobě možný spíše hypoteticky, neboť „lidé od přírody dychtí po stavu občanském a není možné, aby takový stav nadobro zrušili¹⁹“ (TP VI, 1). Stav přírody je tedy chápán jako stav přechodný od jednoho stavu občanského k druhému.

Společenská smlouva je popsána především v Hlavě XVI. *Teologicko-politického traktátu*. Vychází ze stavu přírody, kdy lidé plně uplatňují své přirozené právo, a přechází ve stav, kde se lidé část svých práv zřeknou a přenesou je na suveréna.

„...Lidé [se] nutně musili spojit v jednotu, aby mohli žít bezstarostně a co nejlépe, a rovněž že se zasadili o to, aby právo, jež každý od přírody má nade vším, měl pak již jen společně a aby již nebylo vymezováno silou toho neb onoho, nýbrž ze společné moci a vůle celku“ (TTP XVI, 13). Tímto se moc státu bude zakládat na moci jejích členů. Uniknout ze stavu neustálého strachu a nenávisti pak lze jen pokud bude ustanoveno a ujednáno, že „...lidé budou vše řídit jen příkazy rozumu“ (TTP XVI, 14). Zároveň by lidé bez vzájemné pomoci a pospolitosti nemohli kultivovat rozum. A právě pouze život podle zákonů rozumu směřuje k tomu, co je pro člověka skutečně užitečné a prospěšné (Bartošek, 2010).

Pojmem „společenské smlouvy“ Spinoza navazuje na Hobbesa, avšak jejich pojetí se v základě liší. Hobbes ukládá oběma smluvním stranám určité závazky, které Spinoza neuznává. Pro něj je záruka trvání a dodržování této smlouvy pouze sama její užitečnost, jak uvádí v §20 XVI. kapitoly *Teologicko-politického traktátu* „...smlouva nemůže mít platnosti leda se zřetelem k užitečnosti a zanikne-li tato užitečnost, zaniká též zároveň smlouva a pozbývá platnosti...“ (TTP XVI, 20). Pokud by se lidé řídili výhradně rozumem, byli by si vědomi její užitečnosti a neměli by důvod smlouvu nedodržovat. Jelikož však, jak je zřejmé z předchozích kapitol, se lidé řídí především svými pasivními vášněmi, žádostmi, lakotou, nenávisťmi či hněvem, musí mít stát nějaký nástroj, jak tyto afekty mírnit a trestat. Takovéto chování je pro člověka naprosto v souladu s přirozeným právem, protože každý jedná tak, aby, dle rad svých afektů, se vyhnul většímu zlu či se přiblížil většímu dobru (Bartošek, 2010). A tak „...nikdo nemůže si být jist spolehlivostí bližního, nepřidruží-li se k slibu ještě něco, jelikož každý člověk po právu přirozeném může si vésti lstně a není vázán dostáti úmluvě, leda doufá-li v dobro větší nebo bojí-li se většího zla“ (TTP XVI, 23).

¹⁹ Spinoza nicméně uvádí jeden příklad, kdy lidé žili ve stavu přírody, a to Židy po odchodu z Egypta a ze Synaje, kteří již nebyli pod nadvládou bývalých vládců, ale ještě neměli utvořené teokratické instituce (TTP XVII).

Pokud suverén²⁰, tedy obecně řečeno ten, na nějž lidé přenesou část svých práv, nebude mít větší moc než jeho poddaní, nebudou dále nijak vázáni se jím řídit. „...kolik kdo své skutečné moci na jiného přenesl, ať z přinucení ať po dobrém, tolik že též ze svého práva bližnímu nutně odevzdává a že svrchované právo nade vším má pak ten, kdo má svrchovanou moc, z níž může vždycky ostatní donucovati násilím a je ovládati strachem z hrozných trestů, jichž se vůbec všichni bojí“ (TTP XVI, 24). Takto vypadá podle Spinozy definice svrchování moci. Suverén tedy bude mít svou moc jen do té doby, dokud bude schopen si tuto moc vymáhat.

V Politickém traktátu se již téma společenské smlouvy nevyskytuje. „Stav přírody“ přechází do „stavu občanského“, který je nazýván státem, jenž je definován jako „právo, určované mocí lidu. A stát má neobmezeně v moci ten, komu je za obecného souhlasu svěřena péče o obec“ (TP II, 17).

Občanský stav neboli společnost je velmi podobný stavu rozumu. Ve stavu rozumu je sdružování určováno poznáváním společných pojmů a působením aktivních vášní. Za „zákon“ tohoto stavu je považován rozum, který vede jednotlivce k úplnému rozvinutí jejich moci. V občanském stavu jsou lidé sdruženi díky vnějšímu řádu a jsou při tom vedeni pasivními vášněmi, především strachem a nadějí. Zákony moc člověka v tomto stavu omezují a ohraničují a svrchovaná moc celku zcela převyšuje moc jednotlivců. Tyto zákony pak stanovují, co je dobré, co špatné, co spravedlivé, a co nespravedlivé a zároveň stanovují v tomto systému odměny a tresty (Deleuze, 2016).

Přirozené právo je zachováno jak ve stavu rozumu, tak ve stavu občanském. Celku, který vzniká sdružením lidí, a tedy sdružením jejich mocí, též náleží přirozené právo. Dále, v občanském stavu není sdílena veškerá moc; část přirozeného práva je lidem ponechána. Ustavení společenského stavu má tedy dvě fáze. Nejdříve se lidé musí zřeknout své moci ve prospěch celku, který je utvářen právě tímto zřeknutím se a přenesením moci. Tím všichni členové nově vznikajícího společenství dají formálně souhlas k tomu, že se nadále již nechají vést pouze společnými, nikoliv individuálními, afekcemi naděje a strachu. Posléze je tato moc převedena na stát, ať už demokratický, aristokratický či monarchický, o nichž bude pohovořeno v poslední kapitole (Deleuze, 2016, stránky 90 - 92).

²⁰ Suverénem není myšlena pouze jedna konkrétní osoba, nýbrž i jakkoliv velká skupina osob, v návaznosti na typ státního aparátu.

Úplný přenos individuálních práv však tedy není možný a ani prakticky proveditelný. Popsaná koncepce je proto spíše ideálem, než praktickým utvářením státu, jak Spinoza popisuje v XVII. hlavě *Politicko-teologického traktátu*. Síla vášní představuje zároveň určitou realitu přirozeného práva; nejsou něco „špatného“ jsou prostě součástí lidské přirozenosti. I původ států proto vidí historicky jako produkt lidských vášní. V *Teologicko-politickém traktátu* je skutečným cílem státu svoboda, čímž se Spinoza vymezuje mimo jiné proti Hobbesově společenské smlouvě, který ji chápe jako nástroj, jak udržovat lidi ve strachu a poslušnosti (Bartošek, 2006). Zdánlivý rozpor, který může vznikat mezi svobodou, jakožto posledním účelem státu, a donucovacími prostředky, které suverén využívá pro jeho udržení, bude vysvětlen v následující kapitole.

Zatímco *Teologicko-politický traktát* je spíše teoretickým ukotvením Spinozových úvah, *Rozprava politická* rozebírá více praktickou stránku fungování státního zřízení. V *Teologicko-politickém traktátu* je hlavním cílem státu svoboda, zatímco v *Rozpravě politické* je svoboda spíše určitou ctností a za hlavní účel státu je považováno zajištění bezpečí a míru. Člověk vedený pouze či převážně rozumem je zde tak považován spíše za nedosažitelný ideál člověka, zatímco je zdůrazňováno, že skutečné jednání lidí je založeno především na žádostech a pasivních vášních (Hemelík, 2006, stránky 433 - 434).

Přesto se v XVII. kapitole prvního z těchto spisů objevuje praktická úvaha a to, že nejnebezpečnější pro stát není vnější nebezpečí, nýbrž jsou to jeho vlastní obyvatelé. „Nikdy zajisté nikdo nebude s to, aby moc svou a v důsledku toho i své právo jinému odevzdal tak, aby přestal býti člověkem: rovněž nikdy nebude takové nejvyšší moci, která by mohla dělat vše, co je jí libo, jak by si sama přála. Neboť by marně poddanému nakazovala, aby nenáviděl toho, kdo si jej zavázal, aby miloval toho, kdo mu uškodil...“ (TTP XVII, 2). Těchto vášní se tedy nemůžeme vzdát, i kdybychom chtěli. Tvoří tak skutečnou podstatu našeho přirozeného práva a jsou imunní vůči jakémukoliv přenesení na suveréna. Člověk si tedy vždy o malé části případů bude rozhodovat sám, podle svých vášní (Bartošek, 2010).

Absolutní moc ve státě má však suverén. Legitimita jeho moci je dána odevzdáním své individuální moci občany v jeho prospěch a slibem podřídit se jeho vášním a úsudkům. Moc suveréna není ničím omezena a člověk musí vykonat všechny jeho rozkazy, i kdyby se mu zdály sebeabsurdnější. „...Jsme povinni vykonávat naprosto všechny příkazy nejvyšší moci, byť ta moc by nařizovala příkazy sebe nesmyslnější, neboť rozum káže vykonávat i takové příkazy, abychom z dvojího zla vybrali zlo menší“ (TTP XVI, 27).

Je však velmi nepravděpodobné, že by suverén vydával naprosto absurdní rozkazy, neboť suverén se snaží svojí moc co nejdéle udržet a vládnout proto podle rozumu. „A proto jen zřídka kdy se státi může, aby nejvyšší mocnosti nařizovaly samé nesmysly, vždyť jim právě samým připadá úkol – již proto, aby sami zajistily sebe a vládu si zachovaly – pečovatí o obecné blaho a vše řídití podle příkazů rozumu. Neboť násilných vlád, jak praví Seneca „nikdo dlouho nestrpí““ (TTP XVI, 29). Vláda podle rozumu je totiž nejvíce v souladu se svobodou jednotlivců. Neboť, jak je zřejmé z předchozího textu, svobodný člověk je ten, kdo žije podle příkazů rozumu, a nesvobodný je naopak ten, kdo žije jen podle svých žádostí a strachů. Vláda podle rozumu také znamená uvědomění, že není možné, aby lidé veškerá svá přirozená práva převedli na suveréna (Bartošek, 2010).

6. Stát podle Benedicta de Spinozy

V předchozích kapitolách bylo popsána, jak člověk podle své přirozenosti tíhne po životě v lidském společenství. Toto společenství nevzniká díky rozumu či tvorbě zákonů, ale kvůli přirozené potřebě žít v bezpečí a kultivovat rozum, a je tak produktem lidských pasivních vášní. Pro setrvání lidí v tomto „stavu občanském“ namísto „stavu přirozeného“ je pak třeba, aby tato pospolitost přinášela lidem užitek, jinak nemají nejmenší důvod ani povinnost v jakémkoliv spojení zůstat.

Nyní uvedu základní přehled toho, jak by podle Spinozy měl takový stát v praxi vypadat, jak jej udržet a jaká jsou základní práva tohoto stavu občanského.

Základní vymezení terminologie státního zřízení můžeme nalézt ve III. kapitole *Rozpravy politické*. Stát je definován jako „pospolitá obec“, jejímž základem je „občanská“ ústava. „Veřejná státní správa“ je společná výkonná státní správa, která závisí na tom, kdo má ve státě moc. „Občany“ jsou nazýváni všichni, kdo podle občanského práva pobírají veškeré výhody obce a „poddanými“ ti, kdo jsou nuceni řídit se zákony a zřízením obce. Existují tři druhy státního zřízení, a to monarchie, aristokracie a demokracie, jimiž, a demokracií především, se budu zabývat v následující kapitole (TP III, 1).

V *Teologicko-politickém traktátu* Spinoza jako nejdůležitější vlastnost či charakter státu uvádí, že v žádném případě nesmí narušovat svobodu názorů, náboženského vyznání, slova a filosofování. Jinak by popíral smysl vlastní existence státního zřízení, a to, zajištění bezpečí míru, bezpečí a svobody.

Spinoza je zastáncem sekularizovaného státu. Striktně odděluje víru a vědění, filosofii a náboženství. Rozumové poznání je esenciální nejen v oblasti politické, ale i v oblasti náboženské, a tak velmi kritizuje jakékoliv teologické a náboženské odmítnutí rozumového poznání (Balibar, 2017).

Suverenita státu musí být na jednu stranu absolutní, a každý, kdo by se nařízením státu pokoušel odporovat nebo jednat proti nim, se právem ocitá v nebezpečí a je označen za „nepřítele státu“. Na straně druhé stát však musí zajistit svým obyvatelům co největší svobodu, pokud si chce co nejdéle udržet svou stabilitu. „Není, opakuji, účelem státu z lidí rozumem nadaných nadělati zvířat nebo loutek, nýbrž naopak snažiti se, aby duch i tělo jejich klidně mohly své úkony konati (...). Cílem a účelem státu je tedy vskutku svoboda (TTP XX, 12). Tyto dvě, možná zdánlivě protichůdné teze, lze naplnit tak, že

suverén bude rozlišovat mezi slovy či myšlenkami a samotnými činy (Balibar, 2017, stránky 32 - 35).

Čím více bude potlačena svoboda myšlení a usuzování jednotlivců, tím násilnější bude jejich následná reakce. Pokud člověk musí přemýšlet tak, jak mu nakazuje někdo jiný, mění se produktivní síla jeho myšlení v následnou sílu destruktivní. „...Zákony, které se dávají na potlačení svobodného přesvědčení, netýkají [se] zločinců, nýbrž lidí bezúhonných a že se dávají ne tak aby zlé lidi krotily, nýbrž spíše aby lidi počestné dráždily, a že je nelze hájit bez velikého nebezpečí pro stát“ (TTP XX, 30). V důsledku tak pak může mít omezení svobody myšlení a slova rozvratný vliv na stát a převrátit veškeré společenské vztahy. Takováto omezení bývají navíc nejhorší ne pro lstivé a nečestné lidi, ale pro lidi jednající především podle rozumu. Zvláště špatný dopad pak může mít propojení státní a církevní moci (Balibar, 2017).

Svoboda slova může být v rozporu se zachováním státu, pokud uvnitř státu vznikne nové samostatné myšlenkové centrum. Z tohoto důvodu je důležité naslouchat všem myšlenkám, a to hned u jejich zrodu, i kdyby se zdály sebeabsurdnější, jelikož kdyby se tyto myšlenky přeměnily v činy, byly by pro stát mnohem nebezpečnější. Zároveň je úkolem státu poskytovat lidem takové prostředí, aby pro ně bylo vždy užitečnější rozhodnout se ve prospěch státu než proti němu. Svoboda myšlení a slova a suverenita státu tedy nejsou v rozporu, rozporuplné by naopak bylo stavět je proti sobě (Balibar, 2017).

V *Rozpravě politické* je již za hlavní cíl státu, který je pak určující i pro jeho charakter, považován mír a bezpečný život. „Nejlepší je tedy ten stát, kde lidé žijí ve svornosti a zachovávají práva státu nedotčena. Neboť je jisté, že vzpoury, války, porušování zákonů a pohrdání zákony je spíše přičisti na vrub špatnému stavu státu než zlobě poddaných. Lidé se totiž občany nerodí, nýbrž občany se teprve stávají“ (TP V, 2). Zdůrazňuje však, že život ve státě musí být řízený rozumem a tvořit jej svobodný lid. Svoboda tedy není již zdůrazňována jako cíl státu, jak to mu je v *Teologicko-politickém traktátu*, ale jako taková je pro vznik a udržení státu stále důležitá. „Když tedy pravím, že nejlepší je stát, kde lidé žijí ve svornosti, mám na mysli život (...) řízený rozumem, pravý duševní život. Avšak pozor! Za stát, k tomu konci založený a zřízený, pokládám ten stát, který zřídil svobodný lid...“ (TP V, 5, 6).

Dále Spinoza uvádí, že „...přirozené právo každého občana v občanském zřízení nezaniká. Vždyť člověk jak v stavu přirozeném, tak občanském žije po zákonu své přirozenosti a pečuje o svůj prospěch. (...) Hlavní však rozdíl mezi oběma stavy jest, že

se v občanském stavu všichni bojí téhož nebezpečí a že pro všechny platí týž důvod i způsob života, což zajisté neruší soudnost žádného občana“ (TP III, 3). Přirozené právo člověka v občanském stavu tedy nezaniká, je přeneseno na suveréna, a lidé tak již nemají strach ze sebe navzájem, jako je tomu v přirozeném stavu, ale jejich strach i naděje je namířena na stejný objekt (Bartošek, 2010).

Politiku, teoretickou i aplikovanou, Spinoza označuje za vědu o zachování státu. Usiluje tak o zachování jak formy (ať už je to monarchie, aristokracie nebo demokracie) i látky státu (mír, bezpečí, dodržování zákonů) (Balibar, 2017, str. 71). Pro stát, jak jsem již uvedla v předchozí kapitole, jsou největším nebezpečím jeho občané, tedy hrozba občanské války. O „vrtkavé povaze davu“ hovoří především XVII. kapitola *Teologicko-politického traktátu*. Zachování státu záleží především na věrnosti poddaných, jejich ctnosti a míře vykonávání příkazů. Důležité je tedy zřídit takové státní instituce, aby vyvažovaly negativní lidské tendence, což, jak si Spinoza uvědomuje, není tak snadné. „Avšak jak mají býti občané vedeni, aby si stále udrželi věrnost a ctnost svou, to poznati není již tak snadné“ (TTP XVII, 13). Cílem státu je „...všem tedy zlům těmto zabrániti a stát uspořádati tak, aby všichni občané jakékoliv povahy více dbali práva veřejného než prospěchů vlastních, tj. skutečná práce, tj. pravé umění!“ (TTP XVII, 16). Stát tedy může setrvat pokud dokáže ustát takovéto jednání svých obyvatel a pokud všichni občané, bez rozdílu, nebudou hledět především na vlastní prospěch ale na prospěch veřejný.

Lidé jsou zároveň puzeni určitým společným pudem k tomu, aby se sdružovali. Nesdružují se však z důvodu nějakého puzení rozumu, nýbrž jsou vedeni jakýmsi společným strachem nebo společnou nadějí. „Poněvadž však je všem lidem vrozen strach ze samoty, ježto v samotě nikdo nemá dosti sil, aby se mohl hájiti a životní potřeby si opatřovati, z toho vyplývá, že lidé od přírody dychtí po stavu občanském, a že není možné lidé takový stav nadobro zrušili“ (TP VI, 1).

Stejné úsilí, které bylo vyvinuto na vznik státu však musí být vynakládáno i na jeho udržení. Podle Spinozy existují tři typy států – demokracie, aristokracie a monarchie – které umožňují řádné fungování bez ohledu na vášně či pohnutky ovládajících i ovládaných. Spinoza je přesvědčen, že ze zkušenosti z historie víme, že právě tyto tři typy státních aparátů jsou pro lidské společenství funkční (Bartošek, 2006). Stát musí být „...nutně tak zřízen, aby všichni vládcové i ovládaní, volky nevolky, přece jen dělali to, co slouží obecnému blahu, tj., aby se všichni buď dobrovolně odhodlali nebo nutností nebo mocí byli přinuceni žíti podle příkazů rozumu. To se děje, je-li stát uspořádán tak,

aby nic z toho, co se týká společného blaha, nebylo bez výhrady svěřováno věrnosti jediného člověka“ (TP VI, 3).

7. Charakteristika státních zřízení

Původní, a tedy nejpřirozenější, formou vlády je podle Spinozy demokracie, jelikož je nejbliž přirozenému stavu. Spinoza se domnívá, že ostatní formy státu, aristokracie a monarchie, se vyvinuli z tohoto státního zřízení (Bartošek, 2006). „Neboť jsem úplně přesvědčen, že většina států aristokratických, bývala dříve demokratická. Že totiž lid hledal nových sídel, a když je našel a začal je vzdělávat, veškerý národ zachoval si rovné právo poroučeti, ježto svou moc nikdo nikomu ochotně nevydá“ (TP VIII, 12). Demokracie je v důsledku tedy i nejlepší formou státního zřízení, přičemž jeho ostatní dvě formy se jí při své snaze o stabilitu mohou maximálně přiblížit, ale nikdy ji nepřesáhnou (Bartošek, Spinozova ontologie moci, 2010). Demokratický stát je považován za esenci společnosti a nejstabilnější uspořádání, kdy si „...všichni zůstávají rovni, jako byli před tím ve stavu přirozeném“ (TTP XVI, 36).

V *Teologicko-Politickém traktátu* je demokracie popisována jako lidská pospolitost, která jako celek, a tedy nikoliv pouze určitý jedinec či skupina, má svrchované právo vykonávat jakákoliv rozhodnutí. „...Obecný spolek lidí, který jakožto celek má svrchované právo ke všemu, seč jest. Z toho plyne, že svrchovaná moc není vázána zákonem (...) to si totiž všichni museli ujednatí mlčky nebo výslovně, když společnosti odevzdali veškerou svou moc sebeobraně, tj. veškeré své právo“ (TP XVI, 26).

Demokracie je zde uvedena jako zřízení, které je ze všech státních zřízení nejpřirozenější, jelikož se nejvíce blíží přirozenému stavu, respektive svobodě, která v tomto stavu každému náleží. „...[Demokracie] se mi zdá nejpřirozenější a že se nejvíce blíží svobodě, již příroda každému poskytuje“ (TTP XVI, 36). Nikdo nepřenáší svou moc na konkrétního člověka či konkrétní lidi, kteří by pak o něm mohli dle vlastního úsudku rozhodovat, ale moc každého jedince je přenesena na společnost jako celek, jíž je každý jedinec součástí. Všichni si tak zůstávají rovni stejně jako tomu bylo před tímto stavem občanským ve stavu přirozeném. „...V [demokracii] nikdo svého práva přirozeného nepřenáší na jiného tak, že by s ním v budoucnosti už vůbec nikdo nebral porady, nýbrž přenáší je na většinu celé společnosti, jejíž částí jest též sám; a tímto způsobem zůstávají si všichni rovni, jako byli před tím ve stavu přirozeném“ (TTP XVI, 36).

Právě rovnost všech, aniž by bylo s kýmkoliv jednáno s vyššími či nižšími počtami než mu přísluší je pro obecnou svobodu naprosto zásadní, jak Spinoza uvádí v *Rozpravě politické*. „...Rovnost, s jejímž zničením nutně hyne také obecná svoboda, nikterak

nemůže být zachována, když se některému muži ctností proslulému veřejným zákonem přiřknou obzvláštní pocty“ (TP X, 8). Proto lidé dávají přednost zřízení demokratickému, které je nejbližší jejich přirozenému stavu kdy mají všichni stejná práva, před monarchií nebo aristokracií.

V *Teologicko-politickém traktátu* lze však sledovat částečný rozpor mezi pojetím svobody. Na jednu stranu zde Spinoza hovoří o svobodě v tom smyslu, že svobodný člověk je takový, který jedná pouze na základě příkazů vlastního rozumu: „...ten jest svoboden, kdo s plným souhlasem svého srdce žije jen podle pokynů rozumu“ (TTP XVI, 32), zatímco na stranu druhou zde hovoří o svobodě, která je nám dána od přírody, a se kterou se všichni rodíme: „[demokracie] se nejvíce blíží svobodě, již příroda každému poskytuje“ (TTP XVI, 36). Zde Spinoza ještě teoreticky bere v potaz možnost života v přirozeném stavu, kde, jak bylo uvedeno v předchozích kapitolách, ovšem nelze rozum kultivovat. Proto život podle rozumu člověka nutně vede k životu v lidském společenství, neboť mimo něj nelze rozum dále rozvíjet.

Později, v *Rozpravě politické*, Spinoza již život v přirozeném stavu vůbec neuvažuje, neboť „lidé od přírody dychtí po stavu občanském a že není možné, aby lidé takový stav nadobro zrušili“ (TP VI, 1). Postupem času tedy Spinoza zcela upouští od myšlenky, že lidem v přirozeném stavu vůbec nějaká svoboda náleží, spíše naopak „je všem lidem vrozen strach ze samoty, ježto v samotě nikdo nemá dosti sil, aby se mohl hájiti a životní potřeby si opatrovati“ (TP VI, 1). „Stav občanský“ je tedy pro člověka stavem výchozím a zcela „základním“.

V *Rozpravě politické* Spinoza rovněž, na rozdíl od *Teologicko-Politického traktátu*, považuje demokracii za naprosto původní státní zřízení, ze kterého se posléze vyvinula aristokracie a následně monarchie. „...Mění se státy demokratické v aristokratické a tyto konečně v monarchické. Neboť jsem úplně přesvědčen, že většina států aristokratických bývala dříve demokratická“ (TP VIII, 12). Tato postupná transformace je zde zdůvodněna postupným vměšováním cizinců do demokratického státu, čímž jejich poměr k původním „občanům“ narůstá až je vláda ve státě postupně v rukách pouze několika vyvolených a následně jediného monarchy. Vláda „všech“ tak postupně ustupuje vládě „vyvolených“ (TP VIII, 12).

V závěru²¹ *Rozpravy politické* pak Spinoza píše o demokracii jako o „...druhu státního zřízení, státu naprosto neobmezeném, kterému říkáme demokratický“ (TP XI, 1).

²¹ Poslední kapitola XI „O Demokracii“ zůstala nedokončena.

Demokracie je zde považována za esenci společnosti a demokratická svoboda brána za původní a absolutní. Jak uvádí Bartošek ve své *Spinozově ontologii moci* „...společnost se podaří zachovat jen tehdy, pokud se v rozdílných formách vládnutí, které řídí tuto moc, budou moci masy²² podílet na moci a souhlasit s rozhodnutími suveréna“ (Bartošek, Spinozova ontologie moci, 2010).

Zdánlivě by se tedy mohla demokracie jevit jako velice křehká, a pokud hrozí transformace v aristokracii a posléze monarchii naskytá se otázka, zda tato zřízení nejsou trvalejší a pro lid prospěšnější (TP VI). Neboť, jak Spinoza uvádí v VI. kapitole *Rozpravy politické* „...žádný stát neobstál tak dlouho bez podstatné změny jako stát turecký, a zase žádný nebyl tak pomíjející, jako státy lidové neboli demokracie, a nikde nebylo tolik rozbrojů jako v těchto státech“ (TP VI, 4). Na to Spinoza odpovídá v VII. kapitole tak, že vláda jednoho člověka může, zřejmě, být pro stát prospěšná v době války, ale v době míru je nejprospěšnější demokracie, jelikož jediný člověk by jen těžko mohl vědět, co je pro stát skutečně prospěšné. „Naopak význačnou vlastností demokratické vlády jest, že její zdatnost vynikne mnohem spíše v míru než ve válce“ (TP VII, 5).

I v monarchickém státě si však lid může zachovat určité svobody, a to v případě „...když se přičiní, aby králova moc byla určena jen mocí lidu samého a chráněna záštitou téhož lidu“ (TP VII, 31), což považuje za jedinou zásadu pro monarchické státní zřízení.

Monarchické státní zřízení je sice formálně vládou jediného člověka, ale ve skutečnosti se jedná o skrytou formu aristokracie. Právo rozhodovat o ostatních lidech je dáno pouze tím, kolik moci tyto lidé na daného člověka přenesou „ale moc jediného člověka vůbec není s to, aby snesla tak těžké břímě“ (TP VI, 5). Král si proto vybírá řadu rádců, pomocníků a úředníků, kterým část této moci svěřuje. Skutečná moc tedy není v rukách krále, tím spíše pokud je nedospělým chlapcem či vetchým starcem, ale jeho nejbližších rádců. „Tak stát pokládáný za absolutní monarchii v praxi je vlastně aristokratický, ne sice zřejmě, nýbrž skrytě, a to je tím horší“ (TP VI, 5).

Jelikož pro stát jsou vždy nebezpečnější jeho vlastní občané než vnější nepřátelé, král a jeho rádcové se nikterak nestarají o blaho a bezpečí svých občanů, ale spíše se snaží podporovat lstivost a rozepře, aby se nikdo nemohl stát mocnějším než oni (TP VI, 5 – 6).

²² V překladech užívaných v této práci je pro výraz „masy“ užíván „lid“, a tedy „mocí mas“ je myšlena „moc lidu“.

Zapojení lidu do rozhodovacího procesu je ve Spinozově modelu monarchie zajištěno prostřednictvím rady, která je složena ze zástupců jednotlivých rodů (rodin), tedy zástupců lidu, kteří by si ve státě měli být co možná nejvíce rovni (TP VII, 20). Členy si vybírá sám král z občanů starších padesáti let na dobu tří, čtyř nebo pěti let, čímž je zajištěna jejich neustálá obměna. Nepředstavují tak pro krále nebezpečí a zároveň, díky tomu, že rovnoměrně zastupují jednotlivé rody, dávají přednost míru před válkou a mají zájem na blahu občanů. Takto se rekrutuje „...více králových rádců, kteří jsou králi nejbližší nebo v důstojnosti hned za ním...“ (TP VI, 15).

Hlavním úkolem rady je „...hájití základních zákonů státu, raditi se o naléhavých potřebách, aby král věděl, čeho vyžaduje veřejné blaho: a to tak, že by král nesměl nic nového ustanoviti, dokud nevyslechl mínění rady v této věci“ (TP VI, 17). Rada předkládá králi jednotlivé návrhy a politické názory, ze kterých si pak sám volí ten, který bude představovat jeho rozhodnutí, a rada dále dohlíží na výkon daného usnesení. Král sám tedy nemá právo žádné návrhy předkládat, pouze volit z těch, které mu byly předloženy radou, jelikož „...blaho lidu je zákon nejvyšší...“ (TP VII, 5).

Díky tomuto systému, kdy je rozhodovací právo rozděleno mezi radu a krále, vzniká stabilní systém, který je odolný proti rozmarům jednotlivců a král v důsledku vždy zastává názor, který je i názorem lidu (Bartošek, Spinozova ontologie moci, 2010).

Poslední přirozený typ státního zřízení je podle Spinozy stát aristokratický, kde „...nevládne jeden, nýbrž několik mužů vyvolených z obyvatelstva; ty vyvolené budeme napříště nazývati patricii“ (TP VIII, 1). Zatímco v případě demokracie i monarchie je klíčové zajišťovat co největší rovnost mezi občany, v případě aristokracie je tato rovnost pouze mezi patricii. Ostatní lid je z možnosti podílet se na vládě zcela vyloučen. „Protože se v tomto státě nehledá rovnost všech, nýbrž rovnost jen mezi patricii, a zejména moc patriciů je větší než moc lidu...“ (TP VIII, 9).

Pro stabilitu aristokratického státu je zásadní, aby byl určen minimální počet patriciů vzhledem k velikosti státu. Pokud by bylo patriciů příliš málo, hrozilo by, že mezi sebou začnou soupeřit o moc, a rozdělí se na soupeřící frakce. „Ale strany budou tím slabší, čím více se jich rozdělí o vládu. Z toho vyplývá, že v státě aristokratickém, aby byl pevný, musí při stanovení nejmenšího počtu aristokratů nutně přihlížet k velikosti státu samotného“ (TP VIII, 1). Pokud by moc ve státě měla v rukou jen hrstka aristokratů, hrozilo by, že dva či tři „duchem mocní a silní“ (TP VIII, 2) by spolu začali bojovat a aristokracie by se pak proměnila v monarchii. Minimální počet patriciů je ve středně velkém státě, podle Spinozy, pět tisíc, z nichž se pak vlády ujme asi stovka

nejschopnějších, která tvoří radu státu. Zároveň musí být poměr patricijů k lidem nejméně jedna ku padesáti (TP VIII, 2,8,13). „Fundamentálním pravidlem aristokracie tedy je, že chce-li být životaschopná, musí zvětšit počet svých členů, nakolik to jen lze“ (Bartošek, Spinozova ontologie moci, 2010).

Nejvyšší rada státu je pak dostatečně velká na to aby, oproti jedinému vládci – monarchovi - unesla břímě přenesené moci a nepotřebuje tedy již dalších rádců. Přestože jediným zřízením, kde moc vládnoucího představitele, tedy lidu, je zcela absolutní, zůstává demokracie, v aristokratickém státě „...moc svěřena dosti velké radě je vskutku absolutní anebo se co nejvíce blíží moci absolutní“ (TP VII, 3).

Zapojení lidu je zajištěno prostřednictvím shromáždění patricijů, kteří se prostřednictvím hlasování mohou podílet na rozhodování rady. Ostatní lid je však z procesu utváření návrhů, tak i z finálního rozhodování, zcela vyloučen (TP VIII, 27).

Určitý demokratický princip či demokratické prvky se tedy vyskytují v každém z popsaných státních zřízení a jsou pro jejich fungování nezbytné. Stát proto může být stabilní pouze v případě, že jeho vnitřní struktura a politické mechanismy směřují k demokracii. V případě aristokracie i monarchie se lid také určitým způsobem na vládě podílí, ať už přímo nebo nepřímo, což je pro stabilitu všech státních zřízení klíčové. Státní zřízení je však nejstabilnější v případě, kde moc jednotlivců je zcela přenesena do rukou lidu samotného – v demokracii. Demokracie pak ale není pouze státní zřízení, ale regulační mechanismus, díky němuž mohou všechny státy směřovat ke stabilitě.

Závěr

Nyní se vraťme k začátku této práce – do Nizozemí poloviny 17. století, kdy ve Spojených provinciích soupeří o moc republikánští liberálové v čele s de Wittem a Oranžisté prosazující absolutistickou vládu. Jak jsem uvedla v životopisu, Spinoza se jednoznačně přidal na stranu republikánů. Ačkoliv se se samotným de Wittem, zřejmě, nikdy osobně nesešel, s jeho nejbližšími spolupracovníky a rádci v úzkém kontaktu bezpochyby byl, a dalo by se tedy říct, že se (nejen) tímto způsobem zapojil do politického dění.

Po výkladu základní Spinozovy ontologie, přes *conatus*, přirozené právo a společenskou smlouvu po nástin jednotlivých státních zřízení bychom jen těžko hledali důvody k opačnému rozhodnutí.

Právě koncepty *conatu* (snahy) a přirozeného práva, které je určované a totožné s mocí člověka, tvoří pomyslný spojovací můstek mezi tématy ontologickými a politickými. Stěžejním aspektem všech státních zřízení je zapojení lidu do státních rozhodovacích procesů, zachování co největší rovnosti občanů a zajištění jejich bezpečí, blahobytu a svobody. Svoboda, ať už náboženského vyznání, slova či myšlení, tvoří ve všech Spinozových spisech ústřední téma; i on sám se snažil a i skutečně „...žil jako svobodný člověk – alespoň do té míry, do jaké je to podle jeho filosofie možné...“²³ (Malamud B. in Deleuze, 2016, str. 6).

Na těchto základních kamenech, ať už se jedná o svobodu podnikání či náboženského vyznání, stála bezpochyby i de Wittova republika, kde měl Spinoza to štěstí alespoň část svého života žít. Právem je toto období také nazýváno jako „Zlatý věk Nizozemí“.

Neustálé boje a morová epidemie však vedly k tomu, že vliv de Wittů slábl a po vtrhnutí francouzského krále do Nizozemských provincií moc definitivně převzali Oranžisté. Republikánskou svobodu tedy nahradila absolutistická monarchie a, možná i díky tvrdému vedení, se francouzská vojska z Nizozemí rychle stáhla. Tento vývoj paradoxně zrcadlí Spinozovo tvrzení, že monarchie, kdy je veškerá moc svěřena do rukou jediného vládce, snad může být prospěšná za války. Stále je zde však ono „snad“ a absolutistická vláda Viléma Oranžského jen stěží dokázala naplnit myšlenku Spinozovy „ideální monarchie“.

²³ Citát pochází z beletristické knihy, románu *Správkař*, nikoli z primární či sekundární filosofické literatury.

V mnoha ohledech tedy zůstávají Spinozovy texty stále aktuální; vždyť na hodnotách, které Spinoza předkládá už v polovině 17. století, začaly být o dvě století později budovány základy moderních národních států. Sekularizace, svoboda, rovnoprávnost a zapojení občanů do státního rozhodovacích procesů dodnes tvoří základní kameny snad všech současných demokracií.

Kromě obecnější koncepce demokracie však měly Spinozovy texty značný význam i pro politicko-filosofické debaty druhé poloviny 20. století; především od konce 60. let ve Francii. Na jeho pojetí svobody, politiky a filosofie v mnohém navazovaly jak citovaní autoři É. Balibar a G. Deleuze, tak například A. Negri (*L'anomalie sauvage*) nebo P. Macherey (*Hegel ou Spinoza*).

BIBLIOGRAFIE

- Balibar, É. (2017). *Spinoza a politika*. Praha: Karolinum.
- Bartošek, P. (2006). Spinozův Theologicko-politický traktát: dějinná a srovnávací studie. *Reflexe*, 2006(30), 5 - 27.
- Bartošek, P. (2010). Spinozova ontologie moci [disertační práce]. Univerzita Karlova.
- Deleuze, G. (2016). *Spinoza Praktická filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- Hemelík, M. (2006). *Spinoza*. Praha: Filosofia.
- Scruton, R. (1999). *Krátké dějiny novověké filosofie*. Brno: Barrister & Prinicipal.
- Spinoza, B. (1922). *Traktát theologicko-politický*. (D. J. Hrůša, Překl.) Praha II: Obelisk.
- Spinoza, B. d. (2004). *Etika*. Praha: dybbuk.
- Spinozy, B. d. (1939). *Spisy filosofické III, Rozprava politická*. (p. J. Hrůša, Překl.) Praha: Česká akademie věd a umění.

Literatura využitá ke komparaci překladů:

- Spinoza, B. (1985). *Collected Works*. Princeton: Princenton University Press.
- Spinoza, B. de. (2007). *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. de. (1998). *A Political Treatise*. London: G. Bell & Son.