

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

obor filosofie

Mgr. Pavel Bartošek

Spinozova ontologie moci

Spinoza's Ontology of Power

disertační práce

vedoucí práce – doc. Karel Thein, Ph.D.

2010

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

## Zkratky a citace

Při citování Spinozových textů používám v souladu s mezinárodním územ první písmena původních názvů. *Etika* má tedy zkratku E, *Traktát o nápravě rozumu* TIE, *Krátké pojednání KV*, *Metafyzické myšlenky* CM, *Teologicko-politický traktát* TTP a *Politický traktát* TP. V případě *Krátkého pojednání* (KV) používám číslování odstavců, které zavedl Sigwart a převzal i Appuhn. U *Traktátu o nápravě rozumu* (TIE) existuje dvoje číslování odstavců, Bruderovo a Appuhnovo, dnes je ale běžnější používat číslování Bruderovo. Toho se také držím. Číslování odstavců u *Teologicko-politického traktátu* (TTP) zavedlo až nové vydání v nakladatelství PUF v roce 1999. Do té doby bylo zvykem uvádět jen číslo kapitoly a stránku národního překladu, případně stránku Gebhardtova kritického vydání, které ale není v Česku dostupné. Nakladatelství PUF ovšem připravilo nové kritické vydání, pod nímž je podepsán Akkerman. Lze tedy převzít i jeho číslování odstavců. Odstavce v *Politickém traktátu* (TP) očísloval sám Spinoza, nové kritické vydání připravil Proietti a vydalo rovněž nakladatelství PUF. Nové kritické vydání *Traktátu o nápravě rozumu* (TIE) připravil Rousset a vydalo nakladatelství Vrin. V případě *Etiky* (E) používám standardní metodu odkazů pomocí latinských zkratk, podle níž EIIp7s značí poznámku k sedmému tvrzení druhé části *Etiky*. Čárka pak znamená „a“. Zkratka EIp11d3,s tedy znamená poznámka a třetí důkaz tvrzení 11 z první části *Etiky*. Používám text Gebhardtova kritického vydání.

Všechny citáty překládám sám a nově. Hubkův překlad *Etiky* již začíná být zastaralý. Interpretace Spinozy, kterou tato práce předloží, vyžaduje na řadě zásadních míst jeho úpravu. Nový Hemelíkův překlad *Traktátu o nápravě rozumu* je pak už úplně nepoužitelný. Jeho zásadní nedostatky jsem popsal v recenzi překladu ve *Filosofickém časopise*<sup>1</sup> a ještě v reakci na polemiku, s níž namísto uznání chyb přišel Hemelík.<sup>2</sup> Řada chyb navíc plyne už jen z faktu, že Hemelík pro bilingvní knihu použil Bruderovo předkritické vydání z let 1843 až 1846, kde četné nedostatky prvního vydání ještě umocňují Bruderovy editorské zásahy, na které se v textu ani neupozorňuje. V disertaci již znova rozdílné znění originálu ani odlišné čtení textu nevyznačuji. Čtenáři ale důrazně doporučuji jakékoli kritické vydání textu. Ostatní české překlady jsem kvůli jejich zastaralosti ani nekonzultoval.

---

<sup>1</sup> Pavel Bartošek, O novém překladu Spinozova spisu „*De intellectus emendatine*“, in: *Filosofický časopis*, 2004, roč. 52, č. 3.

<sup>2</sup> Pavel Bartošek, Znal Spinoza Descartovy *Regulae*?, in: *Filosofický časopis*, 2005, roč. 53, č. 6.

U Descarta se zkratka AT odkazuje na souborné vydání jeho děl od Adama a Tanneryho. Odkazy na tyto stránky lze najít i v českých vydáních *Meditací* a *Pravidel pro vedení rozumu*. V případě *Principů filosofie* (PP) jsou odstavce číslovány. U *Leviatana* uvádím pouze číslo kapitoly. Co se týče Foucaultových textů, používám dostupné překlady, a pokud je pozměňuji, uvádím to v poznámce.

## Obsah

1. Úvod: Pozdní Spinoza .....	str. 7
2. Moc myslet ( <i>Traktát o nápravě rozumu</i> ) .....	str. 13
Metoda .....	str. 13
Nezaložený základ myšlení .....	str. 18
Duchovní automat .....	str. 21
Adekvace versus shoda .....	str. 25
Spinozův raný idealismus .....	str. 29
Imaginace a nepravda .....	str. 31
Moc myslet .....	str. 34
Moc a možnost .....	str. 37
3. Moc existovat ( <i>Etika I</i> ).....	str. 41
Definice .....	str. 42
Atributy .....	str. 45
Bůh .....	str. 51
Substance .....	str. 53
Moc existovat .....	str. 56
4. Intermezzo: Svoboda a nutnost ( <i>Telogicko-politický traktát</i> ) .....	str. 61
Politický kontext .....	str. 61
Filosofická svoboda .....	str. 63
Radikální demokracie .....	str. 67
Liberální a absolutističtí teologové .....	str. 70
Svobodná nutnost .....	str. 74
Konstitutivní imaginace .....	str. 77
5. Moc jednat ( <i>Etika III</i> ) .....	str. 80
Touha .....	str. 80
Moc jednat .....	str. 84
Stát se aktivním .....	str. 88
Imitace afektů .....	str. 91
Sociální pouto .....	str. 95
6. Moc mas ( <i>Politický traktát</i> ) .....	str. 98
Právo je moc .....	str. 99
Teorie společenské smlouvy .....	str. 105

<i>Sartum tectum</i> .....	str. 109
Moc mas .....	str. 114
Demokratický antiplatonismus .....	str. 118
Demokratizace státu .....	str. 123
7. Moc je produktivita: Spinoza a Foucault .....	str. 131
8. Foucaultova historie moci .....	str. 135
Moc .....	str. 135
Biomoc .....	str. 140
Vnějšek moci: síly rezistence .....	str. 144
Politika jako válka .....	str. 147
Guvernmentalita .....	str. 152
Pastorální moc .....	str. 155
<i>Raison d'État</i> .....	str. 158
9. Závěr .....	str. 163
10. Abstrakt .....	str. 165
10. Abstract .....	str. 167
11. Seznam literatury .....	str. 170

## Úvod. Pozdní Spinoza

Tématem této práce je pozdní Spinoza. Dělení Spinozova díla na rané a pozdní ovšem není příliš běžné. Interpreti se většinou věnují pouze Spinozově *Etice*, případně ještě spolu s ní i raným dílům, jako je *Traktát o nápravě rozumu* a *Krátké pojednání*, anebo pak zvlášť politickým spisům. Spinozova *Etika* je většinou obdivována kvůli své vnitřní jednotě.<sup>3</sup> Sám Spinoza (1632–1677) ovšem práci na *Etice* od června 1665 na pět let přerušil a věnoval se práci na *Teologicko-politickém traktátu*. Pak se v letech 1670 až 1675 opět věnoval *Etice* a v posledních dvou letech života psal *Politický traktát*. Autoři jako Steinbergová, kterých je většina, implicitně či explicitně předpokládají, že Spinoza má v roce 1665 ve svých 33 letech ucelený teoretický systém, který bude až do své smrti ve 44 letech pouze dokončovat a v politických spisech rozvíjet do praktických důsledků. Toto tradiční rozlišení mezi *philosophia perennis* a politickými otázkami je přitom nanejvýš nespinozovské.

Období okolo roku 1665 je nutné ve Spinozově životě pokládat za přelomové. Právě v té době se ke svému hlavnímu dílu přestane odkazovat jako ke své *Filosofii* a nazve ji *Etikou*. Jeho přátelé od něj čekají dílo rozumu, podobné jako vytvořil Descartes. Spinoza se ale nakonec rozhodl jinak. Sekretáři Královské společnosti v Londýně Henrimu Oldenburgovi svůj obrat popsal takto: „Nemyslím si, že je správné, abych se vysmíval přírodě nebo abych nad ní plakal, když uvážím, že lidé jsou stejně jako všechno ostatní jen částí přírody a že nevím, jak je každá část přírody spojena s celkem a jak s ostatními částmi. A mám za to, že jenom z pouhého nedostatku tohoto druhu vědění mi některé věci v přírodě připadly marné, neuspořádané a absurdní, protože jsem je vnímal jen zčásti a zmrzačeně a protože nesouhlasily s naší filosofickou myslí.“<sup>4</sup> Tento obrat spočívá v tom, že Spinoza už nebude jako v *Traktátu o nápravě rozumu* devalorizovat tělo. Vždyť právě tělesná imaginace a vášně každou část přírody spojují s celkem. „Vášně se vztahují k myslí, pokud zahrnuje určitou negaci, tj. pokud je chápána jako část přírody, kterou nelze jasně a přesně postihovat samu o sobě bez vztahu k jiným jednotlivým věcem,“ říká Spinoza v *Etice*.<sup>5</sup> Naopak *Teologicko-politický traktát* zase ukáže, že imaginace konstituuje náš vztah ke světu. Není tedy jen pasivní, ale i tvůrčí. Vytváří svět, v němž žijeme. Každý

---

<sup>3</sup> Například Diana Steinbergová, *Spinoza*, přel. Emil Višňovský, Vydavatelství PT, Bratislava 2004, str. 7.

<sup>4</sup> Dopis č. 30.

<sup>5</sup> EIIIp3s.

člověk nutně podléhá vášním, každý člověk nutně podléhá předsudkům, dokazuje Spinoza v obou spisech. Otázkou pak je, jakou má moc nad těmito tělesnými afekty, díky níž se může stát sám aktivním. Nikoli vědomí či *cogito*, nýbrž tělo si v *Etice* Spinoza bere za své filosofické východisko k pochopení toho, co znamená mluvit a jednat. Nikdo totiž dosud neurčil, čeho je tělo schopno, a kdo si myslí, že mluví a jedná na základě svobodné vůle, tak sní s otevřenýma očima. Teorie úsilí (*conatus*) a s ní související pojmový pár aktivity a pasivity nahradí u Spinozy otázku subjektu a objektu a interiority a exteriority, tradiční kategorie metafyzické teorie subjektu a subjektivity, která podle Spinozy podléhá psychologické iluzi svobody a teologické iluzi finalismu.

V první části *Etiky* lze najít originální syntézu substance, Boha a přírody, která je od prvních spisů jasným rysem spinozismu. Představuje tak završení Spinozovy rané filosofie, v níž Spinoza taky trochu dokončuje Descartův filosofický projekt. Není totiž sporu o tom, že Descartes zanechal filosofii v rozloženém stavu. Jako substanci určil Boha i konečná jsoucna, třebaže trval na tom, že se o nich pojem substance vypovídá *non univoce*. Nikdy sice nepřipustil, že pojem substance používá mnohoznačně, jako když Velký pes označuje souhvězdí i zvíře, které štěká, nesnažil se však si vypomoci ani středověkou teorií analogie jsoucna. V moderní filosofii, kterou karteziánismus nesporně byl, už neměla místo.<sup>6</sup> Zároveň je ale zřejmé, že Spinoza se sice vyjadřuje v karteziánských pojmech, ale naladěním je ryze antikarteziánský myslitel. Dokazuje to už četba jeho raného *Traktátu o nápravě rozumu*. Ve skutečnosti totiž Spinoza v první knize *Etiky* provádí velmi důslednou destrukci metafyziky, karteziánské i jakékoli jiné. Destrukci o to důslednější, že již neponechává prostor pro žádné dějiny bytí, které by bylo možné ještě dekonstruovat. *Causa sui* totiž nemůže být žádným vnějším ospravedlněním reality, protože překračuje opozici mezi nahodilostí a základem. Tato příčina je příčinou všech věcí stejně, jako je příčinou sebe sama. Imanence nekonečna tak není než autoprodukcí reality. Bůh již není nejvyšším jsoucnem ontoteologie. Pojem nekonečné Boží moci a absence dostatečného důvodu zapřičiňují, že se nekonečná nutnost stává silou a mocí bytí. Substance je spíše propastí než základem.<sup>7</sup>

Spinozovský racionalismus postuluje všeobecnou nutnost, jen aby mohl lépe přitakat naprosté nahodilosti nutného, která zpětně stvrzuje neteologický a neantropomorfský charakter tohoto racionalismu. Spinoza je často pokládán za

---

<sup>6</sup> Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paříž 1981.

<sup>7</sup> Jean-Marie Vaysse, *Éthique et ontologie fondamentale*, in: *Spinoza, puissance et ontologie*, vyd. Myriam Revault d'Allonnes a Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paříž 1994, str. 208. Ve stejném sborníku viz též: Hadi Rizk, *Conatus et ipséité*, str. 171.



deterministů. Spor mezi determinismem a lidskou svobodou je však mnohem spíše dobový teologický problém. Podle Spinozy ale neexistuje ani svobodná vůle, která by překonávala přírodní či tělesnou nutnost, ani věčný řád Boží milosti, napravující lidskou hříšnost. Ačkoli stoupenci ideje predestinace pochopili filosofickou myšlenku univerzální zákonitosti světa, nedokázali se zbavit svého pověřčivého fatalismu. Nejen svobodná vůle, ale i predestinace je jen iluzí. Je historicky pomýlené Spinozu řadit do tábora jeho kalvinistických nepřátel. To, co Spinoza nazývá nutností, má nejbližší k tomu, čemu Lucretius říkal náhoda. *Clinamen* není pro atom pouze odchylkou od vertikálního pádu, která by zázračně zaváděla nahodilost do nutnosti. *Clinamen* je původní určení směru pohybu atomu, a tedy druhem úsilí (*conatus*). I Spinozova nutnost je druhem úsilí, tedy původním určením pohybu. O úsilí lze mluvit proto, že v obou případech jde o vnitřní a pozitivní určení. Lze je označit za nutnost, která je nezávislá na jakékoli teleologii a predestinaci, i za náhodu, která nijak neodporuje univerzální kauzalitě. Třebaže vše, co je, je nutné, běh světa podle Spinozy rozhodně nesleduje žádnou předem danou zákonitost. „Slovo zákon se nicméně na přírodní věci vztahuje pouze metaforicky.“<sup>8</sup>

Spinozova nauka není doktrínou determinismu, ale mnohem spíše filosofií setkání. Když se setkají dva mody, buď se navzájem skládají, anebo rozkládají. „Co způsobuje, že zůstává zachován poměr pohybu a klidu, které mají k sobě navzájem části lidského těla, je dobré, naopak zlé je to, co způsobuje, že části lidského těla mají jiný vzájemný poměr pohybu a klidu,“ říká Spinoza.<sup>9</sup> Pokud části těla nabudou navzájem jiného poměru pohybu a klidu, tělo umírá. Dvě tělesa se naopak zcela shodují, jestliže se jejich poměry skládají. Jestliže se spojí dohromady dvě individua zcela totožné přirozenosti, vytvářejí individuum, které je dvakrát mocnější. Obecné pojmy (*notiones communes*), které jsou základem rozumového poznání, jsou pak vždy ideou podobných poměrů mezi existujícími mody. Rozum tedy není nic jiného než snaha pochopit adekvátně shody či neshody poměrů mezi jednotlivými mody. Takové shody navíc mají i praktickou roli, umožňují nám nejen získat rozumové poznání, ale také stát se aktivními. Zvětšují totiž naši moc jednat. Zvětšení moci konat Spinoza definuje jako radost. Smutek je pak přechod k menší dokonalosti. Touha, třetí fundamentální afekt, je pak sama esence člověka. Moc jednat se tak stane hlavním tématem třetí, čtvrté a první poloviny páté části *Etiky*.

V *Traktátu o nápravě rozumu* Spinoza ještě ponechává stranou problém těla, který se přitom v *Etice* stane namísto vědomí modelem a východiskem pro pochopení toho, co

---

<sup>8</sup> TTP, IV, 2.

<sup>9</sup> EIVp39.

znamená svobodně mluvit a konat. Ještě ani nezformuloval svou etickou vizi světa, protože se k budoucí *Etice* odkazuje stále jako k *Filosofii*. Právě tento raný intelektualismus a asketismus, jehož rysy ještě ponese pátá část *Etiky*, Spinoza okolo roku 1665 opustí. Originální syntézu Boha a přírody začne od té doby zejména v poznámkách doplňovat, prohlubovat a možná i pozměňovat o principy ontologie moci. Ve třetí a čtvrté části *Etiky*, které z větší části vznikaly po roce 1670, protože v *Teologicko-politickém traktátu* ještě zcela chybí teorie imitace afektů, pak dá Spinoza plný obsah pojmům aktivita a pasivita. Tělo již v *Etice* není vždy jen pasivní jako v *Traktátu o nápravě rozumu*. Otázkou společnou pro etickou i politickou problematiku se tak stane, jak se může stát tělo i duše aktivními. Spinoza na mechanismech afektivního mimetismu ukazuje, že zdrojem každé individuální identity je jinakost a že singularita je transindividuální funkcí. Ukazuje, že samotným základem sociability je ctižádost (*ambitio*), která se situuje za hranicí alternativy mezi egoismem a altruismem. Ctižádost, která je pojivem společnosti, je ale zároveň pro společnost největší hrozbou, protože každého vede k tomu, že se stává pro ostatní tyranem. V afektivním stavu jsou tedy dané podmínky jak pro soulad, tak i pro nesoulad mezi lidmi. Tradiční filosofické koncepce se přou o to, zda je sociabilita přirozená, nebo zda má společnost vůči přírodě antitetickou formu. Obě koncepce přitom předpokládají, že sociabilita je pouto, které sjednocuje lidi a vyjadřuje jejich vzájemnou potřebu. Spinoza ovšem přistupuje k problematice zcela jinak. Pojem sociálního pouta je pro popis Spinozovy filosofie zcela nepoužitelný. Filosofie imanence nejde dohromady s teoriemi sociálního pouta. Aby zde mohla být taková jednota či takové pouto, musí zde být moc (*potestas*), tedy stát. Společnost musí být také státem.

V obou politických spisech sice Spinoza hovoří o přirozeném právu, do tradice přirozeněprávní teorie ho ale řadit nelze. Na rozdíl od teoretiků přirozeného práva ukazuje, že člověk nemá žádná práva, pokud je bezmocný. Právo je moc. Spinoza proto v *Teologicko-politickém traktátu* provádí rozsáhlou destrukci teorie společenské smlouvy. Podrobně vysvětluje, proč je nutné, že společenská smlouva nemůže fungovat. Jeho antiaristotelismus jde až tak daleko, že popírá nejen původní sociabilitu, ale i sociabilitu odvozenou. Mnohé vášně jsou antipolitické a s tím nic nezmuže ani společenská smlouva. Antipolitická povaha individuí existuje před smlouvou a trvá i po ní. Důvody, pro které existoval stav přírody, přetrvávají i poté, co se zřídila občanská společnost. Spinoza proto prohlásí, že co se týče politiky, rozdíl mezi ním a Hobbesem spočívá v tom, že on sám vždy zachovává přirozené právo nedotčeno (*sartum tectum*). Obsahem přirozeného práva tedy nejsou formální lidská práva, ale účinná realita vášní. Otázkou pak podle Spinozy

není, jak vytvořit stát, nýbrž jak zřídit státní instituce, které by vyvažovaly negativní lidské tendence. Hlavním předmětem zkoumání se proto v *Politickém traktátu* stanou masy – *multitudo*. Pojem, který v *Etice* naprosto chybí.

Interpretace, které *multitudo* chápou jako politický subjekt, většinou přiznávají tomuto subjektu neredukovatelně mnohoznačný charakter. Takto například Negri definuje *multitudo* jako ontologickou multiplicitu, neuchopitelný celek singularit, jako aktivitu či praxi, která se vymyká jednotě reprezentace a u které se neřešení problému subjektu stává základem tolerance.<sup>10</sup> Nezdá se však, že by Spinoza viděl v *multitudo* politický subjekt. Spíše usiluje o rovnováhu mezi mocí mas (*potentia multitudinis*) a mocí vládnoucích (*imperii potentia*). Když vypočítává přednosti aristokracie, tak mezi ně řadí i to, že moc státu (*imperii potentia*), která byla jednou přenesena na shromáždění tak jako v aristokracii či demokracii, se už „nikdy nevrací masám (*nunquam ad multitudinem redit*)“.<sup>11</sup> To je ale v rozporu s tím, co Spinoza říká vzápětí o absolutní vládě. „Neboť jestliže existuje absolutní suverenita (*imperium absolutum*), pak je zjevné, že ji drží masy jako celek (*integra multitudo*).“<sup>12</sup> Spinoza se tedy spíše snaží se najít politickou vyváženost, která by umožnila masám i vládnoucím přemoci strach, který v sobě navzájem vzbuzují. Potom teprve, když se vládnoucím i ovládaným podaří překonat strach ze sebe navzájem, může existovat něco, co Spinoza nazývá *multitudo libera* – svobodný lid. Je přitom zjevné, že jde o limitu či utopii, neboť Spinoza sám již dříve zdůraznil, že neexistuje naděje beze strachu ani strach bez naděje. Masy budou vždy vrtkavé, protože budou stále obětí kolísání mysli. Pojem demokracie proto bude u Spinozy rozštěpen mezi dvěma významy, na jedné straně bude stát demokracie jako forma státu a na druhé demokracie jako esence společnosti. Neboť každá společnost je na počátku demokracií a demokracie je také absolutní forma vlády. Demokracie tak u Spinozy mnohem spíše představuje limitu, k níž každý režim musí směřovat, pokud bude chtít být stabilní.

Ontologie moci Spinozu nutně staví vedle Foucaulta, jiného velkého myslitele moci. Když Foucault říká, že moc je spíše produktivní než represivní, tak jen následuje Spinozu, podle něhož je moc činná produktivita. I když mnoho interpretů dělá po vzoru Negriho ze Spinozy předmarxistického filosofa, Spinoza má mnohem blíže k Foucaultovi, neboť oba odmítají zaměřovat násilí a moc a činit z konfliktu sil zvnitřnělou opozici. Oba se také spíše zajímají o mikrofyziку než „makrofyziку“ moci. Jejich pojetí moci jako

---

<sup>10</sup> Antonio Negri, *The Savage Anomaly, The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, přel. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

<sup>11</sup> TP 8, 3.

<sup>12</sup> TP 8, 3.

vztahu sil má blíže k Nietzschemu než k Marxovi. Podle Marxe je v jádru moci válečný konflikt. I moderní levice chápe normativní moc jako symbolickou formu násilí, kterou si stejně jako fyzickou moc monopolizuje stát. Spinoza i Foucault však analyzují moc jako produktivitu bytí a stát jako produkt racionalizace moci. Spinozův naturalismus a Foucaultova historiografie přitom tvoří protiklad jen zdánlivě. Věčnost substance není u Spinozy ztotožnitelná s trvalostí přírody v sobě samé, tedy s nějakou nehybnou a mrtvou substancí. Substance není než produktivita, neexistuje vně svých realizací a modů. Je absolutní imanencí, a tedy přírodou, která se uskutečňuje v dějinách. Kauzální řetězec příčin splývá s celkovostí dějin. Oba tedy odmítají dualismus dějin a přírody a hledají důvod vzniku všech věcí v jediném kauzálním řetězci.

Foucault i Spinoza sice vypracovávají neprávni pojem moci a zavrhují liberální pojem společenské smlouvy jako legitimizační fikci, nepřistoupí ale ani na pojetí moci jako válečného vztahu. Moc je vládnutí, shodují se. Spinoza tento aspekt moci odhalí v okamžiku, kdy zdůrazňuje, že panovník má určitou moc i nad vnitřními pohyby duše. Moc ale neexistuje bez možnosti odporu, a tedy bez svobody, kterou se snaží obsadit. Vnějškem moci ovšem nejsou individua nebo třídy, neboť to jsou jen produkty moci. Vůči moci stojí síly odporu. Podle Spinozy každá věc ze své esence vzdoruje (*opponitur*) všemu, co by její existenci mohlo vyvrátit. Spinozova *Etika* je tak skutečnou etikou rezistence. U něj stejně jako u Foucaulta společnost bez mocenských vztahů neexistuje, úplné osvobození není možné. Produktivní pojetí moci implikuje svobodu, nikoli však osvobození. Spinoza i Foucault tedy moc vnímají jako produktivní aspekt bytí a namísto teorie subjektivity a morálního výkladu světa zdůrazňují roli etiky jako praxe svobody.

Moc myslet  
(Traktát o nápravě rozumu)

Spinoza svůj hlavní spis *Etiku* napsal *more geometrico*. Mnozí to považují za metodologický formalismus, který do filosofie vnáší dualismus formy a obsahu. Tento rozšířený názor souvisí s přesvědčením, že Spinoza geometrickou metodu jednoduše převzal od Descarta, který svoji filosofii vyložil geometrickým způsobem v dodatku k *Odpovědím na Druhé námítky*. Například podle Heideggera je Spinozova metafyzika pouze variantou karteziánského projektu *mathesis universalis*, nekriticky naroubovanou na scholastickou ontologii. Už Hegel ve svých *Dějinách filosofie* kritizoval Spinozu za údajné podřízení filosofické pravdy vnější záruce formální evidence: „Matematicky demonstrativní metoda se zdá být pouze nedostatkem po stránce vnější formy, ale ona je základním nedostatkem celého stanoviska. V této metodě jsou povaha filosofického vědění a jeho předmět zcela zneuznány. Neboť matematické poznání a metoda je pouze formální poznání, a tím i zcela nevhodné pro filosofii.“<sup>13</sup>

Bylo by snadné naproti tomu ukázat, že Spinoza je často své metodě nevěrný. Nelze například popřít, že Spinoza nebral geometrickou metodu zcela vážně, když během let pořadí jednotlivých tvrzení různě měnil a přehazoval. Sám také ke konci života připustil, že uspořádání *Etiky* je prozatímní a rozhodně není dokonalé. *Etika* je navíc plná poznámek, ale i předmluv a přídavků. Deleuze proto často zdůrazňoval, že *Etika* je dvojitou knihou, sestavenou na jednu stranu z kontinuálního zřetězení axiomů, tvrzení, důkazů a dodatků a na druhou stranu z násilného a diskontinuálního řetězce poznámek, který tvoří „druhou, podzemní *Etiku*“<sup>14</sup>. Ve Spinozově zkoumání *more geometrico* je proto třeba hledat spíše to, co ohlásil v dodatku k první části *Etiky*: záměr studovat po vzoru matematiků esenci a podstatné vlastnosti věcí, nikoli jejich domnělé účely. V rozporu s Heideggerem bude třeba tvrdit, že *mos geometricus* naopak zpochybňuje *mathesis universalis*. Výslovně se otázce geometrické metody věnuje Spinoza v *Traktátu o nápravě rozumu*.

## Metoda

V dopise Bouwmeesterovi v roce 1666 Spinoza metodu definuje takto: „Takto lze jasně vidět, jaká musí být metoda a v čem bytostně spočívá, totiž v pouhém poznání

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie III.*, přel. Jiří Bednář a Jindřich Husák, Academia, Praha 1974, str. 282.

<sup>14</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1981, str. 41.

čistého rozumu, jeho přirozenosti a jeho zákonů.<sup>15</sup> V *Traktátu o nápravě rozumu* Spinoza o metodě říká, že protože k lidské přirozenosti náleží tvořit pravdivé ideje, je potřeba zkoumat, co se silami a mocí rozumu chápe: „Hlavní částí naší metody je pochopit co nejlépe síly a přirozenost rozumu.“<sup>16</sup> To znamená, že metoda není nástroj poznání, ale poznání poznání. Spočívá v poznání čistého rozumu, jeho přirozenosti, jeho zákonů a jeho sil. Metoda tedy vyjadřuje povahu rozumu. Spinozovi přitom nejde jako Descartovi o nějaké vymezení hranic rozumu. Moc rozumu u Spinozy není determinována podmínkami, které by omezovaly jeho aktivitu. U Spinozy je vše poznatelné, realita je plně a beze zbytku inteligibilní.

Je-li metoda poznáním moci rozumu, pak jí musí předcházet výkon této moci. Dříve než metoda zde musí být poznatky, které tato moc produkuje. „Z toho vyplývá závěr, že metoda není nic jiného než reflexivní poznání neboli idea ideje. A protože idea ideje není dána dříve, než je dána idea, nebyla by metoda dána, pokud by dříve nebyla dána idea.“<sup>17</sup> Metoda nepředchází rozvoji poznání, ale vyjadřuje ho a reflektuje. Není podmínkou manifestace pravdy, ale naopak jejím výsledkem. Dříve než metodu je tedy třeba mít pravdivé ideje. Když Spinoza v § 33 *Traktátu o nápravě rozumu* začne mluvit o pravdivé ideji, ihned dodá, že my už ale máme pravdivou ideu. Spinozův důraz na to, že pravdivou ideu již máme, *habemus enim ideam veram*, značí, že pravdivou ideu vlastně ani nemůžeme nemít, neboť bez toho, že ji už máme, bychom nepoznali, co to je mít pravdivou ideu, ani to, že už ji vlastně máme.

„Ten, kdo má pravdivou ideu nějaké věci, ví současně, že má pravdivou ideu, a nemůže o pravdivosti dané věci pochybovat,“ praví 34. tvrzení druhé části *Etiky*. Stejně jako světlo dává jistotu o sobě i o tmě, tak je podle Spinozy pravda normou sebe sama i nepravdivosti. U Descarta je tomu přitom přesně naopak. Čtvrté pravidlo *Pravidel pro vedení rozumu* praví, že „k nalézání pravdy věcí je nutná metoda“. Descartes v něm tvrdí, že metoda jsou jistá a snadná pravidla, která, když se dodržují, tak umožňují „nezaměnit nic nepravdivého za pravdivé“ a „dospět k poznání všech věcí“.<sup>18</sup> Metoda tedy Descartovi umožňuje dosáhnout hned dvojího cíle: jednak poznávat pravdivé od nepravdivého a jednak dospět k pravdivému poznání. Descartes a Spinoza se tedy zásadně liší v odpovědi na otázku, jak se pravda vztahuje k metodě. Zatímco u Descarta metoda předchází pravdě, u Spinozy naopak pravda předchází metodě.

---

<sup>15</sup> Dopis č. 37.

<sup>16</sup> TIE, § 106.

<sup>17</sup> TIE, § 38.

<sup>18</sup> AT X, 372.

Spinoza se tedy kriticky distancuje od karteziánského pojetí filosofické metody, která je vůči pravdě vnější a tvoří propedeutiku k vědění. Metoda podle něj ukazuje, „jak musí být mysl přímo vedena podle měřítká dané pravdivé ideje“.<sup>19</sup> Metoda u Spinozy tak už není karteziánskou zárukou a nástrojem k vynášení pevných a pravdivých soudů o všem, co se myslí naskytne. Neurčuje již pravdě její původní podmínky, nýbrž odhaluje její vlastnosti a aspekty. Metoda dokonce podle Spinozy nevyžaduje nic jiného než „krátký popis mysli (*historiolam mentis*)“ po Baconově způsobu.<sup>20</sup> Podle Machereye lze proto *Traktát o nápravě rozumu*, který je otázce metody věnován, plným právem označovat za *Rozpravu proti metodě*.<sup>21</sup>

Když Spinoza rozvíjí důvody, které vyvracejí karteziánské pojetí metody, půjčuje si k tomu od skeptiků argument regresi do nekonečna. Descartovi namítá, že pokud je potřeba k poznání pravdy metoda, pak lze logicky dovodit, že k nalezení správné metody je potřeba taky metoda a tak až do nekonečna. Regres do nekonečna je podle Spinozy nutným důsledkem metodologického formalismu. „Pro uskutečnění toho je třeba nejprve uvážit, že zde nepůjde o zkoumání do nekonečna, to znamená, že k tomu, aby byla nalezena nejlepší metoda zkoumání pravdy, není potřeba jiné metody, pomocí které by se zkoumala metoda zkoumání pravdy, a aby se zkoumala druhá metoda, není zapotřebí metody třetí a tak do nekonečna. Takovým způsobem by se totiž k poznání pravdy nedospělo nikdy, či spíše by se nedospělo k vůbec žádnému poznání.“<sup>22</sup>

Spinoza nevyhnutelnost takového regresi do nekonečna ilustruje na příkladu kováře, který, jak upozornil Macherey ve své knize *Hegel ou Spinoza*, použil již Descartes v *Pravidlech pro vedení rozumu*, aby naopak dokázal primát metody ve vědě. Descartes v osmém pravidle praví, že metoda napodobuje ta z řemesel, která nevyžadují podpory jiných, ale sama udávají, jakým způsobem si připravit nástroje. „Kdyby chtěl někdo jedno z těch řemesel provozovat, například kovářství, a byl by zbaven všech nástrojů, musel by pro začátek použít tvrdého kamene či nějakého kusu surového železa jako kovadliny, místo kladiva by se musel chopit kamene, ze dřeva by musel vyrobit kleště a podle potřeby sehnat i další takové věci. Když by to všechno už měl pohromadě, nepokoušel by se hned pro potřebu druhých lidí kovat meče nebo přilby či cokoli, co se dělá ze železa, nýbrž by si především vyrobil kladiva, kovadlinu, kleště a ostatní věci užitečné pro něho

---

<sup>19</sup> TIE, § 38.

<sup>20</sup> Dopis č. 37.

<sup>21</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 57.

<sup>22</sup> TIE, § 30.

samotného.<sup>23</sup> Než se tedy někdo pustí do hledání pravdy, musí již disponovat prostředky, bez nichž je na takové hledání podle Descarta lepší ani nepomyslet. A tyto prostředky poskytne právě metoda. Descartovi je tedy vlastní instrumentální pojetí poznání.

Spinoza ovšem na tomtéž příkladě dochází k přesně opačnému závěru. Ten zní, že stejně jako není potřeba metoda k poznání pravdy, nejsou podle něj potřeba ani „tělesné nástroje“ k tomu, aby se prokázala schopnost lidí kout železo. Pokud by totiž tomu tak bylo, v obou případech by logicky hrozil regres do nekonečna. „Věru, má se to s tím stejně, jako se to má s tělesnými nástroji, u nichž by bylo možné argumentovat týmž způsobem. Neboť pro kutí železa je třeba kladivo. Aby bylo k dispozici kladivo, musí se vyrobit, k čemuž je nutné další kladivo a jiné nástroje, které k tomu, aby byly, vyžadují opět jiné nástroje a tak do nekonečna. A tímto způsobem by se někdo mohl marně snažit dokázat, že lidé nemají moc kout železo.“<sup>24</sup> Srovnání s technikou tedy Spinoza využívá k tomu, aby poznání zbavil instrumentálního rázu. Lidé ovšem mají moc kout železo a kují ho, stejně jako mají moc myslet a myslí, jak ukazuje zkušenost. Regres do nekonečna tedy Spinoza eliminuje poukazem na lidskou praxi. V historii poznání nejsou nástroje předběžnými podmínkami, ale jsou samy tímto poznáním produkovány. Dříve než metoda je zde praxe. V počátku dějin kovářství není původní dar kovářského nástroje, ale moc produkovat kovářské výrobky, které pak mohou sloužit jako nástroje k produkci dalších výrobků.

U Descarta metoda učí, jak si připravit intelektuální nástroje nezbytné k poznání pravdy. Metoda je nutná k tomu, aby se získaly jasné a jednoduché počáteční poznatky, jednoduché podstaty, z nichž můžeme odvodit nové pravdivé poznatky. U Spinozy ale žádný správný počátek myšlení neexistuje. Východiskem z reálně hrozícího regrese do nekonečna je „daná pravdivá idea“. A protože pravdivou ideu již vždy nutně máme, Spinoza o ní mluví jako o vrozené. „Musí v nás především existovat pravdivá idea jako vrozený nástroj.“<sup>25</sup> Je zřejmé, že zde přitom Spinoza nemá na mysli pravdu ve své embryonální podobě, kterou stačí rozvinout, jakási semena pravdy, z nichž vyroste strom poznání. U Spinozy nemá mysl tak jako u Descarta ve čtvrtém z *Pravidel pro vedení rozumu* „v sobě cosi božského, co obsahuje prvotní semena účelného myšlení“.<sup>26</sup> Vrozené nástroje nejsou vrozené ideje ve smyslu platónské či karteziánské filosofie, nýbrž vrozené schopnosti. Tyto schopnosti pak slouží spíše jako nejhrubší nástroje, pěsti a pazourky, z nich se vytváří něco dokonalejšího. Spinoza v 31. paragrafu říká, že se lidé zpočátku

---

<sup>23</sup> AT X, 397.

<sup>24</sup> TIE, § 30.

<sup>25</sup> TIE, § 39.

<sup>26</sup> AT X, 373.



snažili učinit pomocí vrozených nástrojů cosi nejjednoduššího, ač to bylo pracné a nedokonalé, a pak pomocí toho vytvořili něco obtížnějšího, a to méně pracně a dokonalejším způsobem. A postupně přecházeli od nejjednodušších úkonů k nástrojům a od nástrojů k jiným činnostem. „A tak rovněž rozum si svojí vrozenou silou vytváří rozumové nástroje, kterými získává další síly k jiným dílům rozumu, a z těchto nástrojů jiné nástroje neboli další moc ke zkoumání.“<sup>27</sup>

To, co je vrozené, není žádná první pravda ani nějaký předem hotový výsledek, ale jsou to schopnosti produkovat jistá díla – moc kout železo, schopnost myslet, tedy mít pravdivé ideje. Máme jistou sílu poznávat a nějaká díla rozumu jakožto výsledky této schopnosti a ty lze zase naopak použít jako nástroje k dosažení dalších děl a nabytí nových sil a tato nová díla zase poslouží jako nástroje k získání dalších. Analogií s příkladem kladiva Spinoza ukazuje, že mezi intelektuálními díly a intelektuálními nástroji není žádný rozdíl, jsou tedy totožné. Místo regrese do nekonečna tak je zde ve skutečnosti nekonečný kauzální progres. Tento progres, který nemá ani privilegované východisko, ani svůj cíl, je deduktivní mocí rozumu. U Spinozy lze tedy mluvit o pokroku a o skutečných dějinách poznání, které postupují od jednoduchého ke složitému, od snadného k těžkému, od nedokonalého k dokonalému, tedy o skutečném a nikdy nekončícím *verum progressum intellectus*.<sup>28</sup> Spinoza pochopitelně nehlásá žádnou filosofii pokroku, neboť u něj je pokrok procesem bez cíle. Spinoza zásadně odmítá jakoukoli teleologii. Nicméně *Traktát o nápravě rozumu* reálnou ideji dějinnosti racionálna implikuje.

Jestliže rozum nemá jiné nástroje než svá díla, ukazuje se tak možnost, nutnost a imanentní charakter pokroku myšlení, které postupuje po stupních. První věda je výsledek, který slouží jako nástroj k získání další vědy. Ontologie první části *Etiky* bude složit jako nástroj k vytvoření druhé, epistemologické části, která umožní rozvinout antropologii, z níž se bude konstruovat politika. Pojmy jako substance, atribut a modus nejsou základními stavebními kameny Spinozova filosofického systému, leda v tom smyslu, v jakém jsou pazourky a klacky základními nástroji moderního kovářství. Jsou to nhrubo opracované nástroje, s nimiž lze získat něco dokonalejšího, pomocí čehož se pak následně budou získávat další poznatky. Jestliže *Etika* začíná definicemi, axiomy a postuláty, jestliže začíná substancí či Bohem, pak to neznamená, že tyto primitivní pojmy představují jakousi studnici pravdy, z níž vše, co vyplývá, může být jednoduše dedukováno způsobem, který byl předem dán a který pouze činí skryté pravdy výslovnými. Substance a atributy jsou

---

<sup>27</sup> TIE, § 31.

<sup>28</sup> TIE, § 99.

přirozené ideje, ještě abstraktní, jejichž skutečný význam se ukáže až v čase, až po jejich zapojení do řetězce demonstrací.

Ideje metody a řádu už totiž nejsou u Spinozy formálně určeny kritériem priority, ale vyjadřují „reálný pohyb myšlení“.<sup>29</sup> Spinoza identifikuje metodu s reálným pohybem pravdivé ideje, který se formuje v duchu podle zákonů jeho přirozenosti, nezávisle na vnějším světě. Řád idejí je tedy řádem jejich skutečné produkce. Tento řád je nutný na základě vnitřní kauzality pravdivé ideje, která ji determinuje k produkci svých účinků, tedy všech idejí, které na ní závisejí. „Jestliže tedy pravda nevyžaduje žádný znak, ale stačí mít objektivní esence věcí, neboli, což je totéž, ideje, aby se odstranila všechna pochybnost, plyne z toho, že pravá metoda nespočívá v hledání znaku pravdy po získání idejí, ale že pravá metoda je cestou, na které se v náležitém pořádku pátrá po pravdě samé neboli po objektivních esencích věcí či idejích (všechno to označuje totéž).“<sup>30</sup> Vědění je tedy proces produkce idejí, podobně jako existuje proces materiální produkce. Není to jen pasivní reprezentace. „Poznání není jen pouhé rozvíjení předzjednané pravdy, nýbrž skutečná geneze vědění, které neexistovalo před svou realizací.“<sup>31</sup> *Etika* tedy nepostupuje deduktivně od základních pravd k odvozeným, nýbrž je reálným procesem poznání, který tak, jak postupuje ve skutečném pohybu své vlastní geneze, utváří svou vlastní nutnost.

#### Nezaložený základ myšlení

Spinoza tvrdí, že myšlení nemá žádný základ, na němž by mohlo být založeno a z něhož by vycházelo jako od svého počátku. „Neboť žádný základ nemůže naše myšlenky omezit (*ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt*).“<sup>32</sup> Myšlení nemá žádná prvotní východisko či počátek, vždy již je tady. Je zde ještě dřív než jakákoli reflexivita, tedy i než vědomí. Pokud ale podle Spinozy „chceme zkoumat věc ze všech prvních, je nutné, abychom měli nějaký základ (*fundamentum*), který naše myšlenky povede“.<sup>33</sup> To se ovšem jeví jako paradox. Jaký základ může vést naše myšlenky, když žádný základ nemůže myšlenky omezit? Myšlenky nemohou být žádným základem omezeny (*terminari*), protože tam, kde mysl pozorně sleduje nějakou myšlenku, říká Spinoza v tomtéž paragrafu, tak bude „úspěšně bez přerušení odtud vyvozovat pravdivé

---

<sup>29</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 58.

<sup>30</sup> TIE, § 36.

<sup>31</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 64.

<sup>32</sup> TIE, § 104. K výkladu této pasáže viz: Jean-Luc Marion, *Le fondement de la cogitatio selon le De intellectus emendatione*. Essai d'une lecture des §§ 104–105, in: *Les études philosophiques*, 1972, roč. 47, č. 3..

<sup>33</sup> TIE, § 105.

ideje“. Tato nepřerušovaná dedukce má jedinou podmínku, totiž že ona myšlenka bude pravdivá, přičemž její pravdivost se musí definovat vnitřně, a nikoli vnějškově jako *adaequatio rei et intellectus*. „Nebot' pokud se uváží, co zakládá formu pravdy, je jisté, že pravdivá myšlenka se od klamně neodlišuje pouze pojmenováním vnějším, nýbrž hlavně vnitřním.“<sup>34</sup>

Forma pravdivé myšlenky musí spočívat v téže samotné myšlence jednak beze vztahu k jiným idejím a jednak beze vztahu ke svému předmětu. „To, co ustavuje formu pravdivé myšlenky, je třeba hledat v téže samotné myšlence a odvozovat z přirozenosti rozumu. Za příčinu nemůže uznat ani objekt (*obiectum*), neboť musí záviset na pouhé moci a přirozenosti rozumu.“<sup>35</sup> Spinoza tvrdí, že v idejích je dáno cosi reálného, skrze co se rozlišují pravdivé ideje od nepravdivých. Věta „Petr existuje“ není podle Spinozy pravdivá ve vztahu k jeho existenci či neexistenci, ale ve vztahu k tomu, kdo jistě ví, že Petr existuje. Pokud tedy tvrdím, že Petr existuje, aniž to vím, pak je to věta nepravdivá, i když bude pravda, že Petr existuje. Když řemeslník řádně pochopí nějaký výtvar, tak ačkoli takový výtvar nikdy neexistoval a ani existovat nebude, přesto je jeho myšlenka bez ohledu na případnou existenci tohoto výtvaru stále pravdivá. Pokud by se lišila pravdivá idea od nepravdivé jen shodou se svým *ideatum*, pak by pravdivá idea neměla o nic víc reality nebo dokonalosti než idea nepravdivá, protože by se od sebe lišily jen vnějším pojmenováním, zdůrazní Spinoza v *Etice*. Podle něj se však pravdivá a nepravdivá idea liší jako jsoucno a nejsoucno.<sup>36</sup>

Lidské myšlení nemůže být ničím omezeno, pokud je aktivitou ducha a vyjádřením jeho tvůrčí moci. V *Metafyzických myšlenkách* ovšem Spinoza ještě tvrdí, že lidské myšlení je „trpné (*patibilem*)“. Není tedy aktivitou, nýbrž pasivitou. Proto má za to, že lidské ideje jsou omezovány předměty danými mimo nás. Z toho pak vyplývá, že mezi lidskými a božskými myšlenkami je zásadní ontologický rozdíl. Z Boží dokonalosti totiž podle Spinozy plyne, že „jeho ideje nejsou, jako naše, omezovány (*terminari*) předměty danými mimo něj“.<sup>37</sup> Zatímco lidské myšlení je „trpné (*patibilem*) a omezené (*terminatur*) přirozeností věcí“, Boží myšlení „je čirým aktem (*purus actus*)“.<sup>38</sup> Rozdíl je tedy dán pasivitou na straně lidského poznání a aktivitou Božího myšlení. I v *Krátkém pojednání* lze

---

<sup>34</sup> TIE, § 69.

<sup>35</sup> TIE, § 71.

<sup>36</sup> EIIp43s.

<sup>37</sup> CM, II, 7.

<sup>38</sup> CM, II, 11.

najít tvrzení, že „rozum (*verstaan* = *intellectus*) je čistým trpěním“.<sup>39</sup> Praktickým důsledkem tohoto teoretického postoje pak je přesvědčení, že člověk jakožto část celku přírody, na které závisí a která ho ovládá, nemůže udělat sám od sebe nic pro svou spásu a pro zdraví své duše. „Jsme služebníci a takřikajíc otroci Boží a to, že jimi jsme nutně, je naše největší dokonalost.“<sup>40</sup> Je přitom otázkou, zda tyto názory vůbec odpovídají rané fázi myšlenkového vývoje, v níž Spinoza zastával karteziánskou tezi o pasivitě rozumu, nebo spíše jen odrážejí názor Spinozova kroužku přátel. Ani jeden text, *Metafyzické myšlenky* či *Krátké pojednání*, nelze brát za čistě Spinozovo dílo, ať už co do obsahu či autorství. A teze o pasivitě rozumu a nemožnosti udělat nic pro svou spásu jsou se spinozovskou naukou v příkrém rozporu.

*Traktát o nápravě rozumu*, zřejmě Spinozovo první dílo, totiž ukazuje, že ani lidské myšlení nepřijímá od vnějších věcí žádné omezení a produkuje ideu, která je pravdivá jen na základě „vnitřního určení“, „beze vztahu k jiným“, „v sobě a pro sebe“. Pravdivá idea závisí jen na moci rozumu, jímž je determinována. Totéž přesvědčení lze najít i v *Etice*, kde hned v druhé definici první části se zdůrazní, že těleso není omezeno (*non terminatur*) myšlením ani myšlení tělesem. V druhé části *Etiky* pak Spinoza dá přednost tomu, aby definoval ideu jako pojem spíše než vněm, neboť vjem implikuje pasivitu, zatímco pojem naznačuje aktivitu mysli. Rozum je tedy u Spinozy aktivní princip. Změněný postoj má i praktické důsledky. Už v názvu *Traktátu* slovo *emendatio*, které spíše než z trestněprávní problematiky nápravy pochází z medicínského slovníku, navozuje představu léčení rozumu a jeho pročištění, tedy něčeho, co je třeba udělat pro zdraví své duše. To, co v *Traktátu* zachovává duši její pasivní ráz, je už pouze imaginace, která je něčím odlišným od rozumu.<sup>41</sup> Lidský rozum je již v *Traktátu* na straně aktivity, a to proto, že „jsme součástí nějakého myslícího jsoucná“.<sup>42</sup> Naše myšlení je částí nekonečného rozumu. Spinoza má navíc za to, že s pomocí rozumu se lze od imaginace osvobodit a *Traktát* má čtenáři ukázat jak.<sup>43</sup>

Jediný základ, který může vést naše myšlenky, nemůže být tedy ten, který by dal našim myšlenkám omezení, nýbrž ten, který zajistí nepřerušenu dedukci myšlenek. „Protože metoda je samo reflexivní poznání, nemůže být tímto základem, který má vést

---

<sup>39</sup> KV, II, 15, 4.

<sup>40</sup> KV, II, 18, 2.

<sup>41</sup> TIE, § 84.

<sup>42</sup> TIE, § 73.

<sup>43</sup> TIE, § 84.

naše myšlenky, nic jiného než poznání toho, co konstituuje formu pravdy.<sup>44</sup> *Fundamentum*, jak ukázal Marion, u Spinozy nikdy není *objectum* jakožto věc vně myslí, protože základ vždy ohlašuje princip (logický či ontologický), který je v základu dedukce pravdivých myšlenek.<sup>45</sup> Například v *Etice* není základem Bůh, nýbrž to, co umožňuje dokázat jeho existenci, tedy princip, jenž se rozumí sám sebou, že „moci existovat je moc (*posse existere potentia est*)“.<sup>46</sup> *Conatus* je nazýván fundamentem, neboť jde o princip, o němž se říká, že „si nelze myslet žádný jiný princip, který by byl přednější než tento, a bez něho nemůžeme myslet žádnou ctnost“.<sup>47</sup> *Fundamenta* par excellence jsou pak obecné pojmy, které jsou základem rozumu, protože explikují vždy to, co je všemu společné.<sup>48</sup> Žádné *fundamentum* tedy nemůže naše myšlení omezovat jako nějaký vnější objekt, protože nikdy není takovým objektem.

Princip autoverifikující dedukce je tedy v *Traktátu o nápravě rozumu* jediným základem myšlení. Tato dedukce je základem, který vylučuje jakýkoli vnější objekt, jímž by mohlo být myšlení omezeno (*terminari*), naopak sama sebou ukládá myšlení jeho vnitřní určení (*determinatio*).

#### Duchovní automat

Pravdivou ideu nějaké věci Spinoza ztotožňuje s objektivní esencí této věci, tedy s esencí, tak jak je přítomna objektivně v rozumu. Pravdivá idea je ovšem něco odlišného od svého předmětu, *ideatum*. „Neboť jedna věc je kruh a něco jiného je idea kruhu.“<sup>49</sup> Nakolik je pravdivá idea sama něco reálného nezávisle na svém předmětu (*ideatum*), tedy jako modus myšlení, natolik má „formální esenci“ jako jakákoli jiná věc. „Vzhledem ke své formální esenci může být idea objektem jiné objektivní esence“, to znamená jiné pravdivé ideje, která je ideou ideje.<sup>50</sup> A zase tato druhá objektivní esence bude cosi reálného a pochopitelného a tak do nekonečna. Formální esencí se tedy myslí formální esence ideje, nikoli jejího *ideatum*. Odpovídá tedy tomu, co Descartes označoval jako „formální realita“ ideje. Objektivní esence naopak zdůrazňuje jiný aspekt ideje, který Descartes nazýval „objektivní realitou“ ideje.

---

<sup>44</sup> TIE, § 105.

<sup>45</sup> Jean-Luc Marion, *Le fondement de la cogitatio selon le De intellectus emendatione*. Essai d'une lecture des §§ 104–105, in: *Les études philosophiques*, 1972, roč. 47, č. 3.

<sup>46</sup> Elp11d3,s.

<sup>47</sup> ElVp22c.

<sup>48</sup> ElIp44c2,d. Viz také ElIp40s.

<sup>49</sup> TIE, § 33.

<sup>50</sup> TIE, § 33.

Když Spinoza ukáže, že metoda není nic jiného než reflexivní ideje či idea ideje, a že tedy nemůže spočívat v ničem jiném než v reflexi pravdivých poznatků, které už máme, dokazuje následně tezi, podle níž je metoda tím dokonalejší, oč dokonalejší je dosažené poznání, o němž uvažujeme. Zakládá ji v paragrafu 33 na principu, že „poměr, který je mezi dvěma idejemi, je stejný jako poměr, který je mezi formálními esencemi oněch idejí“. Jestliže nám tedy tyto ideje reprezentují dvě věci, které mají nějaký vztah, pak stejný vztah bude mezi těmito idejemi uvažovanými v jejich formální realitě. Fakticky tak jde o princip paralelismu mezi formální realitou idejí a jejich realitou objektivní. V paragrafu 42 Spinoza tento princip zopakuje slovy, že „idea musí naprosto souhlasit se svou formální esencí“. Tezi, podle níž má formální realita ideje stupeň dokonalosti proporcionální k stupni dokonalosti své objektivní reality, Spinoza formuluje karteziánskou terminologií, respektive terminologií, kterou Descartes převzal od Suáreze. Nelze ovšem nevidět, že její obsah je zcela antikarteziánský.

Takový paralelismus je pro karteziány totiž zcela nepřijatelný. Pro Descartovy stoupence mohou být ideje více či méně dokonalé co do své objektivní reality, nikoli však co do své reality formální.<sup>51</sup> Spinoza navíc z této teze odvodí v paragrafu 41 princip úplné pochopitelnosti veškeré reality. Tvrdí v něm, že kdyby v přírodě bylo dáno něco, co nemá vztah s jinými věcmi, pak by ani jeho idea neměla žádný vzájemný vztah s jinými idejemi, „tj. nemohli bychom z ní nic usuzovat“. Vzápětí ale dodá, že v přírodě žádná taková izolovaná věc neexistuje. Poznamená rovněž, že mít vzájemný vztah s jinými věcmi znamená být jimi produkován nebo je produkovat. Chce tím říci, že když jedna věc produkuje druhou, pravdivá idea této věci produkuje sama pravdivou ideu té druhé. Co se pak týče vztahu kauzality mezi idejemi, Spinoza ztotožňuje „být něčím produkován“ a „odvozovat se z něčeho“. Vztah příčiny a účinku se tak ztotožňuje s logickým vztahem principu a důsledku. Kauzalita se tedy aplikuje na celek reality, jehož součástí je i myšlení. Spinozova metoda proto není formálně deduktivní, nýbrž reflektuje reálný proces produkce idejí. Proces poznání je u Spinozy absolutně kauzální a *mos geometricus* je výrazem této vnitřní kauzality.

Descartes v *Odpovědi na Druhé námitky* ukazuje, nakolik je podle něj potřebné úsudky přednášet podle geometrických zásad – *more geometrico*. „V geometrickém způsobu psaní odlišuji dvě věci, totiž řád a způsob dokazování.“<sup>52</sup> Tento způsob

---

<sup>51</sup> Viz Alexandre Matheron, *Pourquoi le Tractatus de Intellectus Emendatione est-il resté inachevé?*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1987, roč. 71, č. 1.

<sup>52</sup> AT VII, 155.

dokazování je dvojitý: jeden pomocí analýzy a druhý pomocí syntézy. Analýza postupuje od účinků k příčinám a podle Descarta je pravou a nejlepší cestou k poučení. Poučuje totiž o způsobu, jímž byla věc „jakoby a priori“ nalezena, a přináší proto plné uspokojení tomu, jehož duch touží objevovat. Je to způsob, kterého se Descartes držel ve svých *Meditacích*, které postupují od konečna k nekonečnu, od lidské duše k Bohu, a v nichž je tedy poznání určeno jako reprezentace, neboť reflektuje realitu v myšlení a z jeho hlediska, a naopak obrací reálný řád produkce věcí, který postupuje od příčin k účinkům. Descartes ale má za to, že i v *Meditacích* postupoval podle geometrických zásad, *more geometrico*, neboť se snažil co nejpečlivěji postupovat podle řádu, který spočívá pouze v tom, že to, co se předkládá jako první, má se poznat bez pomoci toho, co následuje, a vše zbývající se má potom rozvrhnout tak, aby se to dokázalo pouze z toho, co předchází. Právě zachování tohoto řádu bylo podle Descarta příčinou, proč o odlišnosti duše a těla nepojednal „ve Druhé, ale teprve v Šesté meditaci“.<sup>53</sup>

Syntéza, kterou obvykle ve svých spisech používali staří geometři, a která je tedy postupem podle geometrických zásad ve vlastním smyslu, je pro Descarta jen „a posteriori hledanou cestou“. Termíny „a priori“ a „a posteriori“ přitom Descartes požívá nezvykle – ve vztahu k řádu hledání, nikoli ke kauzálnímu řádu, ačkoli „samotné prokazování je v syntéze více a priori než v analýze“.<sup>54</sup> V *Úsudcích prokazujících existenci Boha a odlišnost duše od těla, rozvržených podle geometrických zásad* na konci *Odpovědi na Druhé námítky* proto Descartes ideje pouze rozvrhuje podle umělého a formálního řádu, který je cizí lidskému duchu a který se pro něj nehodí. Syntéza postupuje podle něj od příčin k účinkům a „užívá dlouhou řadu definic, požadavků, axiomů, teorémů a problémů, takže popřeme-li v ní něco z důsledků, ihned ukazuje, že to bylo obsaženo již v předchozím. Tak si od čtenáře, jakkoli vzdorujícího, souhlas vynucuje“.<sup>55</sup> Descartes ale má za to, že se syntéza nehodí tak dobře jako analýza pro metafyzické záležitosti, kde není nic namáhavějšího než jasné a rozlišené vnímání prvotních poznatků. Analytický řád podle něj odpovídá mnohem lépe přirozenému světlu lidského ducha.

Spinozova *Etika* ovšem oproti *Meditacím* sleduje syntetický řád, který postupuje od příčin k účinkům. Pokud ale Spinoza volí metodu, která se podle Descarta pro metafyziku nehodí, tak je to proto, že podle něj není možné rozlišovat mezi filosofickou analýzou a syntézou, mezi řádem zkoumání a řádem výkladu, mezi *ratio cognoscendi* a *ratio essendi*.

---

<sup>53</sup> AT VII, 155.

<sup>54</sup> AT VII, 156.

<sup>55</sup> AT VII, 156.

Mezi idejemi existuje řád a spojení, které jsou totožné s řádem a spojením věcí a které jsou totožné s řádem a spojením příčin. Právě totožnost tohoto řádu a spojení, a nikoli Bůh garantuje objektivitu poznání. Poznání tedy primárně nereprezentuje realitu, nýbrž ji vyjadřuje. Neopírá se o vnější a současně subjektivní instanci pravdy, která zakládá jeho platnost (neboť Bůh či *cogito* je v posledku totéž), nýbrž je samo o sobě mírou této pravdy. Reálný řád, v němž se produkují ideje z idejí, je totožný s řádem, v němž se produkují věci z věcí. *More geometrico* tedy vyjadřuje genetický řád, který postupuje od příčin k účinkům. „O pravdivé ideji jsme naproti tomu ukázali, že je jednoduchá nebo složená z jednoduchých idejí; a že ukazuje, jak a proč něco je či bylo vytvořeno; a že se její objektivní účinky v duši odvíjejí v souladu s formálním aspektem tohoto objektu. Což je totéž, co říkali staří myslitelé, totiž že pravá věda postupuje od příčiny k účinkům.“<sup>56</sup>

Spinoza se tedy dovolává Aristotela a jeho principu *vere scire est scire per causas*. Starověcí autoři mají podle něj přednost před moderními, protože pochopili nutnost poznání skrze příčiny. Zároveň ale nepochopili kauzální charakter procesu myšlení. „Nikdy, pokud vím, [staří myslitelé] nechápali duši jako my zde, tedy že jedná podle určitých zákonů a jako nějaký duchovní automat.“<sup>57</sup> Myšlení postupuje samo podle svých příčin a ze stejné nutnosti jako celá realita. Proto je podle Spinozy nutné nedat se starými mistry svést a vyhnout se abstraktům a univerzáliím jako při definování pomocí rodu a druhu. „Především je pro nás nutné, abychom vždy odvozovali všechny naše ideje od fyzických věcí neboli od reálných jsoucn a postupovali pokud možno podle série příčin od jednoho reálného jsoucnu k jinému reálnému jsoucnu, a to tak, abychom nepřešli k abstraktům a univerzáliím, buď abychom z nich nevyvozovali něco reálného, nebo abychom je nevyvozovali z něčeho reálného. Obojí totiž přerušuje pravdivý postup rozumu.“<sup>58</sup> Myšlení nepostupuje ani od věcí k idejím, ani od idejí k věcem, ale od idejí k idejím.

Formální bytí ideje vyznačuje její existenci v atributu myšlení. Je modem myšlení, jež uznává Boha za svou příčinu jen potud, pokud je chápán jako věc myslící.<sup>59</sup> Myšlení ale není nijak omezováno rozlehlostí. Princip paralelismu mezi formální realitou idejí a jejich realitou objektivní tak Spinozu dovedlo až k pojetí duše jako duchovního automatu, podle něhož jsou myšlenky automatické formy, protože myšlení je autonomní. Zřetězení idejí nemusí kopírovat zřetězení věcí, protože toto zřetězení automaticky reprodukuje. To,

---

<sup>56</sup> TIE, § 85.

<sup>57</sup> TIE, § 85.

<sup>58</sup> TIE, § 91.

<sup>59</sup> Ellp5,d.



že je duše druhem duchovního automatu, také znamená, že při myšlení duše poslouchá pouze zákony myšlení, na jejichž základě vytváří řetězce idejí podle jejich vlastních příčin a podle své vlastní moci chápat.<sup>60</sup> Myšlení u Spinozy přesahuje vědomí. Duchovní automat ruší primát vědomí. Člověk myslí, ještě než si to uvědomuje. Myšlení již nezávisí na vědomí, naopak vědomí vyplývá z myšlení. Vědomí je jen výsledek formálního zřetězení idejí. Tento automatismus se přitom netýká nevědomých či podvědomých mechanismů. Duchovní automat není automatem psychologickým či mentálním. Je to spíše nadvědomý proces, axiomatika, která představuje nejvyšší formu myšlení a která postupuje od ideje k ideji bez odkazu na svůj předmět. Není tedy pravda, že dříve než myšlení je zde nějaký jeho subjekt. Nelze tvrdit, že myšlení je atributem konečné substance. Příčina ideje pro Spinozu tkví v moci rozumu, která není singulární mocí individuálního subjektu, ale věčnou vlastností modu myšlení.<sup>61</sup> V idejích se tedy vyjadřuje myšlení jakožto nekonečný atribut substance. Duše je duchovní automat, protože není podrobena svobodné vůli subjektu, jehož autonomie by byla zcela fiktivní. Subjekt poznání neexistuje.<sup>62</sup>

#### Adekvace versus shoda

*Adequatio* je u Spinozy pravým opakem *convenientia*. V druhé části *Etiky* Spinoza podává definici adekvátní ideje. „Adekvátní idejí rozumím ideu, která – pokud je chápána sama v sobě bez vztahu k předmětu – obsahuje všechny vlastnosti neboli vnitřní známky pravdivé ideje.“<sup>63</sup> Ve vysvětlení k této definici pak dodává: „Užívám označení ‚vnitřní‘, abych vyloučil známku vnější, která vyjadřuje shodu (*convenientiam*) ideje s tím, co je jí myšleno.“<sup>64</sup> Adekvátní idea je idea vyjadřující svou příčinu. Adekvátní poznání Spinoza dává do protikladu vůči Descartovu i Aristotelovu pojetí poznání. U obou se usuzuje na esenci věci z jiné věci, ale ne adekvátně.<sup>65</sup> Descartes postupoval v *Meditacích* od účinku k příčině. Podle Spinozy se ale v takovém případě nechápe z příčiny nic kromě toho, co se uvažuje v účinku.<sup>66</sup> V případě Aristotela, který ve svých sylogismech vyvozoval závěry z něčeho univerzálního, co vždy doprovází nějaká vlastnost, platí totéž. Je to podle Spinozy patrné z toho, že příčiny vždy vysvětluje pouze nejobecnějšími termíny.

---

<sup>60</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 126.

<sup>61</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 73.

<sup>62</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 80.

<sup>63</sup> EIIdef4.

<sup>64</sup> EIIdef4e.

<sup>65</sup> TIE, § 19.

<sup>66</sup> Viz poznámka k § 19.

Karteziánská jasná a rozlišená idea dává poznat pouze účinky či vlastnosti věcí. Pouze adekvátní idea nám dává poznání skrze příčinu, a tedy nám dává poznat esenci věcí. Spinoza tak skoncoval s teorií poznání jakožto reprezentace věcí v subjektu a pro subjekt, která potřebuje tak jako v kartezianismu všemohoucího Boha, aby poskytoval garanci pravdy a zajišťoval idejím jejich objektivní korelát. Slovo adekvátní v případě ideje znamená, že nemá vztah k ničemu jinému než k sobě samé a k moci poznávat. *Adaequatio* tedy vyjadřuje tento vnitřní vztah ideje k sobě samé, její vnitřní pravdivost, kauzalitu a nutnost prostřednictvím idejí, na nichž závisí v atributu myšlení a které z ní činí akt nekonečné substance. Neexistuje žádná garance objektivnosti, protože idea je pravdivá nezávisle na veškerém vnějším pojmenování, nezávisle na řádu věcí a Božích dekretech. „Neuznávám žádný rozdíl mezi pravdivou idejí a idejí adekvátní, ledaže se slovo pravda vztahuje pouze k souhlasu (*convenientia*) ideje s tím, co je jí myšleno, zatímco slovo adekvátní se týká povahy ideje o sobě samé. Neexistuje tedy žádný rozdíl mezi pravdivou idejí a idejí adekvátní, pokud to není tento vnější vztah.“<sup>67</sup>

Ideje tedy nejsou formovány tak, aby se podobaly objektům. Tvrzení 5 z druhé části Etiky říká, že ideje neuznávají za svou příčinu ty věci, jež jsou jimi myšleny (*ideata*), ale přímo Boha. Stejně tak nejde říct, že Bůh věci tvoří po vzoru idejí. „Formální bytí věcí, které nejsou mody myšlení, nevyplývá z přirozenosti Boha tak, že by věci předem poznal. Nikoli: věci, jež jsou idejemi myšleny, plynou a dají se vyvodit ze svých atributů stejným způsobem a se stejnou nutností jako ideje z atributu myšlení.“<sup>68</sup> Mezi idejí a jejím *ideatum* neexistuje vztah konformity, který by mezi nimi vytvářel hierarchii a jeden činil závislý na druhém. Pravdivá idea není adekvátní, protože se shoduje se svým objektem. Je tomu naopak. Tento objekt se s ní shoduje, protože je adekvátní. Idea nemá nikdy za příčinu objekt, který reprezentuje. Reprezentuje objekt, protože vyjadřuje jeho vlastní příčinu. Existuje expresivní obsah ideje, který odkazuje pouze k moci myslet. Ale moc myslet je to, co konstituuje formu ideje jako takové.

Mezi idejí ideje a adekvátní idejí lze nalézt jen rozumovou distinkci. Reflexivní a expresivní idea jsou ve skutečnosti jedno a totéž. „Pravdivá idea je z hlediska formy idea ideje a z materiálního hlediska adekvátní idea. Stejně jako se idea ideje definuje jako reflexivní idea, adekvátní idea se definuje jako idea expresivní.“<sup>69</sup> První část *Traktátu* se týká cíle metody, konečného cíle myšlení a zabývá se formou pravdivé ideje, tedy

---

<sup>67</sup> Dopis č. 60.

<sup>68</sup> Ellp6c.

<sup>69</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 118.

reflexivní idejí. Druhá část se týká především prostředků k dosažení tohoto cíle a zabývá se obsahem pravdivé ideje, tedy adekvátní idejí. Problémem druhé části je, jak naše pravdivé ideje vytrhnout z jejich nahodilosti, tedy jak z pravdivé myšlenky udělat adekvátní ideu, která se řetězí s dalšími adekvátními idejemi. Aby bylo možné přejít od pravdivé ideje k ideji adekvátní, je třeba vyjít z dané pravdivé ideje a připojit ji k její vlastní příčině. Je proto třeba vyjít z pravdivé ideje, která závisí zcela evidentně na naší moci myslet a nemá žádný objekt v přírodě, například idea kruhu. Nejde o to poznávat jako v karteziánské metodě příčiny z účinku. Pokud by kruh byl definován jako nějaký útvar, u kterého jsou úsečky vedené od středu k obvodu stejné, pak taková definice nevysvětluje esenci kruhu, ale pouze jeho vlastnosti. „Vlastnosti věcí ale nejsou pochopeny, dokud nejsou známy jejich esence,“ namítá Spinoza Descartovi.<sup>70</sup> Poznání účinku vyžaduje, aby se postupovalo tak, že se určí jeho nejbližší příčina jako dostatečný důvod všech jeho vlastností, byť by to měl být důvod fiktivní. V tomto smyslu se poznává skrze příčinu. Kruh tedy musí být definován jako útvar, který je opisován libovolnou úsečkou, jejíž jeden konec je pevný a druhý pohyblivý.<sup>71</sup> Pojem koule třeba tak, že se otáčí polokruh kolem středu a z rotace jakoby vzniká koule. Příčina tedy může být i fiktivní. „K utvoření pojmu koule vymyslím libovolnou (*fingo ad libitum*) příčinu.“<sup>72</sup> Máme tedy adekvátní ideu, když k věci, jejíž vlastnosti známe, poskytneme genetickou definici, z níž vyplývají přinejmenším všechny známé vlastnosti. Proto Spinoza říká, že jádro celé druhé části metody se týká pouze poznávání podmínek dobrého definování a způsobu, jak je odhalit.<sup>73</sup>

Když se ale určuje důvod kruhu jako pohyb úsečky okolo jednoho ze svých konců, pak tento pohyb není obsažen v pojmu úsečky, je sám fiktivní a vyžaduje příčinu, která ho determinuje. Proto je třeba také vyřešit, jak vystoupit z fiktivního zřetězení a dospět k reálnému. Jak tedy opustit rovinu matematických jsoucen a jsoucen rozumu a dospět k náležitému řádu (*debito ordine*).<sup>74</sup> Když tuto metodu poznáme, uvidíme, že pravdivá idea bude nejdokonalejší tam, kde budeme mít ideu nejdokonalejšího jsoucna.<sup>75</sup> Z tohoto důvodu Spinoza říká, že bude nutné hned na počátku nejvyšší měrou dbát na to, abychom co nejrychleji dospěli k poznání takového jsoucna. Později zopakuje, že pokud budeme postupovat co nejméně abstraktně a začneme co možná nejdříve u prvních elementů, tj. od

---

<sup>70</sup> TIE, § 94.

<sup>71</sup> TIE, § 95.

<sup>72</sup> TIE, § 72.

<sup>73</sup> TIE, § 94.

<sup>74</sup> TIE, § 44.

<sup>75</sup> TIE, § 49.

zdroje a původu přírody, nemusíme se žádným způsobem obávat takového omylu.<sup>76</sup> Nakonec dodá, že co se týče řádu a toho, aby všechny naše poznatky byly uspořádány a sjednoceny, se ovšem vyžaduje, abychom zkoumali co možná nejdříve, jak to rozum požaduje, zda je dáno – a zároveň jaké je – nějaké jsoouco, které je příčinou všech věcí a jehož objektivní esence je taktéž příčinou všech našich idejí.<sup>77</sup> Všechny tyto texty zdůrazňují, že k ideji Boha je třeba dospět co nejrychleji. Podle Deleuze je konstantou spinozismu, že nelze vycházet z ideje Boha, že nelze začít Bohem. Tvrdí, že rozdíly mezi *Traktátem* a *Etikou* jsou reálné, ale netýkají se tohoto bodu, pouze prostředků k tomu, jak se co nejrychleji dostat k ideji Boha.<sup>78</sup> Jakmile ji získáme, vše se mění, neboť problém fikce bude okamžitě odstraněn. „Je-li dán nějaký Bůh nebo nějaká vševědoucí bytost, nemůže si dočista nic vymýšlet.“<sup>79</sup> Z ideje Boha dedukujeme všechny ideje jednu po druhé v náležitém pořadí. Tyto ideje už nejsou fiktivní, ale reálné a pravdivé. Řetězí se v souladu se svým obsahem. Ale i jejich obsah je determinován tímto zřetězením. Máme tedy jistotu, že zřetězení idejí reprodukuje realitu samotnou. Druhá část metody tedy nezůstává jen u teorie genetické definice, ale završuje se v teorii produktivní a progresivní dedukce.

Pravdivá idea je idea, která se vysvětluje naší mocí myslet. Nakolik je ale idea Boha pravdivá? Naše duše samotná je částí nekonečného rozumu Boha. Ve skutečnosti máme moc chápat a poznávat jen natolik, nakolik jsme částí absolutní moci myslet, která koresponduje s idejí Boha. Z ideje Boha totiž vyplývají všechny naše ideje objektivně, z absolutní moci myslet formálně. Ale protože se podílíme na absolutní moci myslet, stačí, aby zde bylo něco, co je všem věcem společné a co je stejným dílem v části a celku, aby nám to dalo ideu Boha, která bude nejen jasná a zřetelná, ale i adekvátní. „To, co poskytuje poznání věčné a nekonečné esence Boha, je společné všem věcem a je v části právě tak jako v celku, a proto bude toto poznání adekvátní.“<sup>80</sup> Poznání Boha je nám tedy dáno prostřednictvím obecných pojmů, jejichž teorie je vyložena v druhé části *Etiky*. Díky nim poznáváme věčnou a nekonečnou esenci Boha adekvátně.

---

<sup>76</sup> TIE, § 75.

<sup>77</sup> TIE, § 99.

<sup>78</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 121–122.

<sup>79</sup> TIE, § 54. V *Opera posthuma* vypadá tento text takto: „*Si detur aliquis Deus aut omniscium quid, nihil prorsus nos posse fingere.*“ Doslova přeloženo říká, že „jestliže je dán nějaký Bůh nebo nějaká vševědoucí bytost, nemůžeme si (o něm) dočista nic vymýšlet“. Kritické edice ale text upravují podle *Nagelate Schriften* a vypouštějí ono „*nos*“ z „*nihil prorsus nos posse fingere*“. My si můžeme totiž o vševědoucím Bohu vymýšlet ledacos, ale on si nemůže nic vymýšlet, protože vše, co pojímá jako možné, je také celek toho, co je reálné.

<sup>80</sup> Ellp46d.

## Spinozův raný idealismus

V paragrafu 73 se *Traktát o nápravě rozumu* pouští do zkoumání toho, kam až sahá moc naší mysli. Zdůrazňuje, že se nerozepíná do nekonečna. To, co ji omezuje, jsou neadekvátní ideje. O nich Spinoza říká, že jsou to zkomolené a znetvořené myšlenky. „Nebot' když přitakáme něčemu z nějaké jiné věci, co není obsaženo v pojmu, který si o ní utváříme, ohlašuje to nedostatečnost našeho poznání neboli to, že máme jakoby zkomolené a znetvořené myšlenky či ideje.“<sup>81</sup> Do vysvětlení toho, proč máme neadekvátní ideje, se ale Spinoza v *Traktátu* nepouští. Důvodem je to, říká pouze, že jsme součástí nějakého myslícího jsoucná, jehož některé myšlenky zakládají naši mysl plně a některé jen zčásti.

Stejně úsečně postupuje Spinoza v *Traktátu* i v případě těla a imaginace. Poté, co odlišil pravdivou ideu od klamně, fiktivní a pochybné, zdůrazní jen, že tyto ostatní ideje mají svůj původ v imaginaci. S definicí imaginace se ale nechce nijak zdržovat. „Chápej zde imaginaci, jakkoli chceš, hlavně když bude něčím rozdílným od rozumu a něčím, co zachovává duši její pasivní ráz.“<sup>82</sup> Imaginace je tedy v *Traktátu* pasivním principem. To souvisí s tím, že imaginace je u Spinozy vždy tělesná. Problém těla ale v *Traktátu* Spinozu nezajímá. „Nebudu zde nijak dokazovat, že existuje tělo a jiné nutné věci, a přesto hovoříme o imaginaci, těle a jeho konstituci. Vždyť jak jsem řekl, nijak nezáleží na tom, co chápu pod imaginací, když jsem poznal, že je něčím nejistým.“ *Traktát* tedy charakterizuje Spinozův idealistický a asketický odvrát od tělesného světa.

Tento nezájem o materiální realitu a nadhodnocení její intelektuální stránky je nejvyhraněnější v slavném dopise o nekonečnu z roku 1663.<sup>83</sup> V něm Spinoza zdůrazňuje, že „existuje mnoho věcí, které můžeme uchopit pouze rozumem, nikoli imaginací, jako jsou, mimo jiné, substance a věčnost“. Z takového rozlišení plyne zásadní ontologický důsledek. „Takto jasně vidíme, že pojímáme existenci modů jako zcela odlišnou od existence substance.“ Rozdíl mezi substancí a mody je dán rozdílem mezi věčností a trváním a mezi nekonečnem a neomezenem. Vztah mezi nimi je vztahem eminence. Ryze epistemologická diference tak vytváří hierarchii bytí, které se takto stává mnohoznačným pojmem. „Toto zdvojení intelektu vzhledem ke světu determinuje obraz exaltace substance a degradace světa.“<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> TIE, § 73.

<sup>82</sup> TIE, § 84.

<sup>83</sup> Dopis č. 12.

<sup>84</sup> Antonio Negri, *The Savage Anomaly, The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, přel. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, str. 75.

Svůj intelektuální postoj Spinoza kolem roku 1665 přehodnotí. Tento zlom je možné vymezit přestěhováním na jaře 1663 z Rijnsburgu do Voorburgu, kde bude blíže politickému dění, dále přerušením práce na *Etice* a sepisováním *Teologicko-politického traktátu* v letech 1665 až 1670 a nakonec i přejmenováním *Etiky*, k níž se až do roku 1665 odkazoval jako ke své *Filosofii*. Když jeho přítel Lodewijk Meyer ve *Philosophia S. Scripturae interpres* mluví o filosofii, definuje ji jako dílo či rozvíjení rozumu. Nalézá ji v Descartovi a její pokračování očekává od Spinozy. Spinoza takové dílo dlouho ohlašuje, nakonec se ale rozhodne zdůraznit jiný jeho aspekt, ten praktický, který souvisí právě s tělem, vášněmi a imaginací.

Že tyto vnější události mezi sebou souvisejí, dokazuje korespondence s Oldenburgem v roce 1665. Oldenburg se v dopise Spinozovi zmínil o námořní válce, kterou Británie vyhlásila v dubnu toho roku Spojeným nizozemským provinciím. „Každým dnem zde čekáme zprávy o druhé námořní bitvě, která se má odehrát, pokud se ovšem vaše flotila znovu nevrátí do přístavu. Odvaha, o níž, jak jsem pochopil, u vás diskutujete, je brutální a nelidská. Kdyby lidé byli vedeni rozumem, neroztrhávali by se na kusy, jak je zřejmé každému. Ale proč si stěžují. Pokud zde budou lidé, budou zde i neřesti, ale to není nenapravitelné a zásah lepších věcí to může vyvážit.“ Spinoza mu na to odpověděl takto: „Tyto turbulence mě neponoukají k smíchu ani k pláči, ale spíše k filosofování a k lepšímu pozorování lidské přirozenosti. Nemyslím si, že je správné, abych se vysmíval přírodě nebo abych nad ní plakal, když uvážím, že lidé jsou stejně jako všechno ostatní jen částí přírody a že nevím, jak je každá část přírody spojena s celkem a jak s ostatními částmi. A mám za to, že jenom z pouhého nedostatku tohoto druhu vědění mi některé věci v přírodě připadly marné, neuspořádané a absurdní, protože jsem je vnímal jen zčásti a zmrzačeně a protože nesouhlasily s naší filosofickou myslí. Nyní nechávám žít každého podle jeho úsudku. Ať ti, co chtějí, umřou pro své dobro, jen když já mohu žít pro pravdu.“<sup>85</sup> Toto prohlášení pak zakončil oznámením důvodů, proč se pustil do sepisování *Teologicko-politického traktátu*.

Dopis Oldenburgovi tak upomíná na to, co bude pregnantně formulováno na začátku *Politického traktátu*. „Na afekty, jež nás sužují, filosofové pohlížejí jako na neřesti, do nichž lidé upadají vlastní vinou. Mají proto ve zvyku se jim vysmívat, plakat nad nimi, nadávat na ně nebo je, když chtějí být ještě většími svatoušky, proklínat. Věří, že když se naučili s neobyčejnou obratností chválit lidskou přirozenost, která nikde není, a

---

<sup>85</sup> Dopis č. 30.

hanobit tu, která doopravdy existuje, vykonávají tak božské dílo a dosahují vrcholu moudrosti. Nepředstavují si totiž lidi takové, jací jsou, nýbrž takové, jaké by je sami chtěli mít. Proto zpravidla to, co napsali, nebyla etika, ale satyra a nikdy také nevypracovali politiku, která by mohla mít praktické využití.“ V *Traktátu o nápravě rozumu* je Spinoza ještě přesvědčen, že se jako filosof nemusí otázkou těla, imaginace a afektů zabývat. Brzy poté ale svůj postoj přehodnotil. Nikdo nebude schopen pochopit jednotu duše a těla, nepozná-li napřed adekvátně přirozenost našeho těla, říká Spinoza v *Etice*.<sup>86</sup> Poznání těla a jeho afekcí a afektů je tedy podle Spinozy nezbytné k pochopení toho, co je člověk a jakým způsobem je součástí přírody, nikoli stát ve státě. Poznání toho, kam až sahá moc lidské mysli, není možné bez poznání těla. Proto také na začátek knihy *O původu a přirozenosti mysli* zařadí pojednání o přirozenosti těles.

### Imaginace a nepravda

Spinoza již v *Etice* dospívá k pojetí neadekvátní ideje, které nebude jen znevažující. *Etika* v nich na rozdíl od *Traktátu* nalézá cosi pozitivního. Stejně tak imaginace už není čistě pasivní princip, nýbrž ctnost. Svůj vliv na to musely mít politické studie, v nichž Spinoza ukazuje, že lidská společenství nejsou dílem rozumu, ale produktem představivosti a vášní. Imaginace tak přestává být čistě pasivní a stává se produktivní. Také se mění hledisko. *Traktát* ukazuje, že máme adekvátní ideje, které jsou fiktivní, a snaží se dobrat takové, která by byla reálná. Otázkou *Etiky* je, proč máme neadekvátní ideje a jak můžeme dospět k adekvátním idejím. Stejně zůstává, že Spinoza své stanovisko v *Etice* formuluje opět vyhraněně vůči Descartovi. Aby se vyhnul představě svobodné vůle a schopnosti soudit, která je nám dána od Boha, formuluje alternativní nauku o nepravdě a omylu.

Ideje jsou u Spinozy aktivní, nejsou to reprezentace, tedy nějaké „němé obrazy vyryté na desce“. Omylem takového pojetí je, že zaměňuje ideje a představy, které se v nás tvoří při setkání s vnějšími předměty. Představy jsou stavy lidského těla, jejichž ideje nám reprezentují vnější tělesa tak, jako by byla přítomna. Jestliže se zaměňují s idejemi, pak se zapomíná na to, že idea musí zahrnovat afirmaci či negaci. Idea je akt či pojem, který v sobě zahrnuje přitakání či popírání. Ideje nejsou reprezentace, které by reprodukovaly více či méně věrně vnější objekty. Jsou to mody myšlení, v nichž se vyjadřuje moc myslet. Tím, co ideje vyjadřují, je jejich příčina. Jsou tedy adekvátní, a to zcela, nikoli jen více či méně, jak tomu může být v případě reprezentace, která více či méně imituje svůj model. Není zde

---

<sup>86</sup> Ellp13s.

tedy žádná norma, která by určovala stupeň konformity ideje a jejího objektu. V idejích není také nic, proč by měly být nepravdivé. „Všechny ideje, pokud se vztahují k Bohu, jsou pravdivé.“<sup>87</sup> Všechny ideje jsou tedy adekvátní, pokud se vztahují ke kauzálnímu procesu, který je vytvořil. V tom tkví jejich objektivita, která nepotřebuje žádnou vnější garanci. Dokonce to platí i v případě neadekvátních idejí. Spinoza zdůrazňuje, že neadekvátní ideje plynou jedna z druhé se stejnou nutností jako ideje adekvátní.

U Descarta rozum vnímá ideje, o nichž může vynášet soudy, tedy je tvrdit či popírat. Rozum je tedy pasivní a vůle aktivní (*intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio eius actio*).<sup>88</sup> Ideje pak jsou neutrální. Jejich pravdivost a objektivita je zaručena všemohoucím Bohem, stvořitelem věčných pravd, který nás nemůže klamat, tedy jeho věrohodností a pravdomluvností (*veracitas*). Jen na něm závisí, zda naše ideje mají svůj objektivní korelát vně nás. Nepravdu a omyl pak lze připisovat jen lidské přirozenosti, tedy tomu, „nakolik se také podílím na ničem“.<sup>89</sup> Lidská přirozenost sestává ze dvou spolupůsobících příčin, z konečné schopnosti něco poznávat a ze svobodné vůle, která je v nás nekonečná stejně jako v Bohu. Tato vůle neboli schopnost vnitřního souhlasu je svobodná, protože se můžeme zdržet úsudku. Mýlím se a hřeším tehdy, když ji nedržím v mezích rozumu a umožňuji jí, aby se týkala i toho, co nechápu. U Spinozy však člověk nemá vůli a rozum nezávislé na idejích, aby mohl nějaké ideji přitakat či ji popřít. Pokud se někdo může zdržet soudu, tak to podle Spinozy pouze znamená, že nepostihuje danou věc adekvátně.

Jak Descartes, tak Spinoza o nepravdě říkají, že je „zbaveností poznání“.<sup>90</sup> Oba však přesný význam této zbavenosti hned upřesňují. Descartes nejprve říká, že chyba je zbaveností nějakého poznání, jež by ve mně mělo být. Zdůrazňuje ale, že těchto idejí je můj rozum zbaven ne jako nějaké věci, kterou by měl mít od přirozenosti, ale jen že je nemá. Přirozené světlo je konečné, vůle však, díky níž chápu, že se nějak vztahují k Božímu obrazu, nekonečná. Zbavenost tedy nepotřebuje Boží spolupůsobení, a proto se o ní nemá uvažovat jako o privaci, nýbrž jako o negaci. Spinoza naopak zdůrazňuje, že tuto zbavenost poznání zahrnují neadekvátní ideje. Nejde tedy o zbavenost absolutní, o čistou

---

<sup>87</sup> E11p32.

<sup>88</sup> AT, III, 372.

<sup>89</sup> AT, VII, 54.

<sup>90</sup> AT, VII, 55; E11p35.



negaci. O těle totiž neříkáme, že se mýlí a chybuje.<sup>91</sup> Tělesné představy, které mysl má, proto samy o sobě žádný omyl neobsahují, tj. mysl se při vytváření představ nemýlí.<sup>92</sup>

Mysl nemá adekvátní poznání ani sebe sama, ani svého těla, ani vnějších věcí. Člověk má neadekvátní ideje, kdykoli věci poznává na základě nahodilého setkání s nimi, tedy když je k uvažování o nich determinován zvnějšku a vnímá je podle obecného řádu přírody. V takovém případě totiž jsou si lidé vědomi svého konání, ale neznají příčiny, které je k němu determinují. Když člověk nezná příčiny svého vlastního konání, tak si představuje, že je svobodný. Neadekvátní poznání, tedy poznání na základě setkání s věcmi, z důvodu neznalosti příčin nutně plodí ideu svobodné vůle. Ideje jsou „neadekvátní a zmatené jen potud, pokud jsou chápány ve vztahu k něčí jednotlivé mysli“.<sup>93</sup> Rozdíl mezi adekvátní a neadekvátní idejí Spinoza ukazuje na slavném příkladu se sluncem.<sup>94</sup> Když se díváme na slunce, představujeme si, že je od nás vzdáleno asi dvě stě stop. Omyl nespočívá v naší představě. I když budeme vědět, že Slunce je od nás vzdáleno více než 600 průměrů zeměkoule, přesto si ho budeme dále představovat, že je blízko. Omyl spočívá v tom, že představivost nám ukazuje slunce, nakolik je jím naše tělo podníceno. Představivost je takové poznávání reality, při němž ji vztahují ke svému já jako k centru systému reprezentací. Představivost zaujímá hledisko svobodného subjektu poznání, rozum hledisko asubjektivního, nutně kauzálního zřetězení idejí, tedy ryze objektivního univerza, zbaveného svého středu.<sup>95</sup>

V případě imaginace je poznání podrobena hledisku „svobodného“ subjektu, který se chová, jako by byl státem ve státě a jako by realita byla jen pro jeho užívání. A protože takový člověk dělá všechno za nějakým účelem, tak se snaží znát jen účelové příčiny věcí. Začne se proto dívat na věci jako na prostředky, které někdo vytvořil k jeho užitku. Musel proto usoudit, že existují jedna nebo více bytostí řídících přírodu (*rectores naturae*), nadaných lidskou svobodou, o nichž soudí, že řídí všechny věci k užitku lidí. Tak se stalo, že si každý vymyslel jiný způsob uctívání Boha, aby ho Bůh miloval více než ostatní a aby řídil přírodu k uspokojování jeho slepé žádosti. Tím se tento předsudek změnil v pověru. A i když jim pak každodenní zkušenost vydávala bezpočet svědectví, že škodlivé věci postihují bez rozdílu zbožné i bezbožné, neopustili tento předsudek. Došli namísto toho k pevnému závěru, že úsudek bohů daleko převyšuje lidské chápání. To by podle Spinozy

---

<sup>91</sup> Ellp35c.

<sup>92</sup> Ellp17s.

<sup>93</sup> Ellp36c.

<sup>94</sup> Ellp35s.

<sup>95</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 86.

úplně stačilo k tomu, aby pravda zůstala lidskému pokolení navždy skryta, kdyby matematika, která se nezabývala účelovými příčinami, neukázala lidstvu jinou normu pravdy.<sup>96</sup>

Zatímco u Descarta pravda závisí na Bohu a omyl na nás, u Spinozy je rozdíl mezi pravdivým a nepravdivým poznáním dán rozdílem mezi dvěma druhy vědění. Představivost je druhem poznání, které plodí neadekvátní ideje. Neadekvátní idea je ideou neúplnou, kterou vnímáme jen znetvořeně. Nevnímáme její nutnost, s níž je v Bohu adekvátní, a vztahujeme ji namísto k Bohu k sobě samému, ke svému setkání s ní. Imaginace tedy nevytváří něco nepravdivého, ale nechává nás žít ve stavu jisté iluze, že mé já je středem světa, k němuž vše natáčí svou tvář. Takový člověk, který se má za svobodného, žije ve stavu poddanství. Tento stav je přitom nutný, protože lidé se rodí bez znalosti příčin věcí, ale zato s vědomím svých chtění a pudů, a proto se považují za svobodné. Všichni od přirozenosti podléháme pověrčivosti, zdůrazní předmluva k *Teologicko-politickému traktátu*. Spinoza proto upozorňuje, že jeho nauka o vůli je důležitá nejen pro spekulativní úvahy, ale i pro moudré uspořádání praktického života. Nevede nás k poddanství, ale učí nás svobodněji činit to, co je nejlepší. Druhy poznání, které rozlišuje *Etika*, tak jsou jisté způsoby vztahu k idejím, determinované prakticky způsobem lidského bytí, tedy existenciální situací. Spinoza dokázal lépe než kterýkoli jiný filosof vymezit, jak vypadá život v pravdě, aniž se přitom musel uchýlit ke křesťanské, a tedy historické distinkci autentického a neautentického.

### Moc myslet

Pravdivé ideje jsou na rozdíl od těch, které jsou fiktivní, klamné či pochybné, produktem „moci mysli“,<sup>97</sup> tedy „moci rozumu“,<sup>98</sup> který není nic jiného než tato mysl jakožto aktivita. Spinoza nemůže z faktu myšlení usoudit jako Descartes, že já jsem *res cogitans*, tedy konečná a stvořená substance. Brání mu v tom fakt, že rozum pojímá jako aktivní. Podle Spinozy z přirozenosti myslícího jsoucna (*ens cogitans*) vyplývá, že vytváří pravdivé a adekvátní myšlenky. Lidská mysl ale naopak má velmi často jen zkomolené a neadekvátní ideje. Může tedy být aktivní i pasivní. Spinoza proto říká, že „neadekvátní ideje v nás mohou pocházet pouze z toho, že jsme součástí nějakého myslícího jsoucna,

---

<sup>96</sup> Elapp.

<sup>97</sup> TIE, § 73.

<sup>98</sup> TIE, § 106.

jehož některé myšlenky zakládají naši mysl plně a některé jen zčásti“.<sup>99</sup> Lidská mysl je tedy částí nekonečné moci myslet. Pokud máme ideu Boha, nekonečně dokonalou jak ve své objektivní, tak i formální esenci, pak musíme nutně afirmovat nekonečnou moc myslet, z níž by mohla taková idea vyplynout. Konečný rozum totiž nemá moc poznat nekonečno. Spinoza v *Krátkém pojednání* zdůrazňuje, že „jestliže je dána idea Boha, musí formálně existovat příčina této ideje a obsahovat v sobě vše to, co tato idea obsahuje objektivně“.<sup>100</sup> Jinými slovy říká, že pokud máme ideu nekonečného Boha, musí být příčina této ideje také nekonečná.

Z této moci myslet Spinoza v *Traktátu o nápravě rozumu* vyvozuje existenci Boha. Přesněji řečeno z ideje Boha vyvozuje jeho existenci oklikou přes moc myslet. „Zbývá tedy prozkoumat, jaká moc naší mysli je může vytvářet a jak daleko tato moc sahá. Když totiž toto objevíme, snadno nahlédneme nejvyšší poznání, ke kterému můžeme dospět.“<sup>101</sup> Spinoza neodvozuje z ideje Boha jeho existenci tak jako Descartes. Odvozuje z ní nekonečnou moc myslet a pak ukazuje, že moc myslet není větší než jí odpovídající moc existovat. Boží existenci v *Traktátu o nápravě rozumu* tedy vlastně dedukuje za pomoci předpokladu, že moc myslet a moc existovat jsou si rovny. „Ale protože původ přírody (*origo naturae*) nemůže... mít v rozumu širší rozsah, než jaký ve skutečnosti má... není třeba se obávat, že jeho idea je zmatená. – Kdyby totiž takové jsoucno [Bůh] neexistovalo, nemohlo by být nikdy vytvořeno. V důsledku toho by mysl mohla chápat více, než příroda poskytuje.“<sup>102</sup> V případě rovnosti mezi mocí myslet a mocí existovat přitom jde o axiom. „Moc, kterou mysl disponuje k myšlení, není větší než moc, kterou má příroda k existování a jednání. Toto je jasný a pravdivý axiom, na jehož základě vyplývá Boží existence způsobem velmi jasným a účinným z Boží ideje.“<sup>103</sup> Tento axiom už přitom předjímal Spinoza v *Krátkém pojednání*, kde píše: „Mezi idejím a jejím předmětem musí existovat nutně jednota, protože ani jeden z nich nemůže existovat bez druhého, neboť neexistuje žádná věc, jejíž idea by nebyla v myslící věci, ani nemůže existovat žádná idea, jejíž věc by nebyla.“<sup>104</sup>

Aposteriorní důkaz Boha v *Etice* ovšem vypadá jinak a nehraje zásadní roli jako v *Krátkém pojednání* a v *Traktátu o nápravě rozumu*. Pořád zůstane jeho jádrem pojem

---

<sup>99</sup> TIE, § 73.

<sup>100</sup> KV I, 1, 4.

<sup>101</sup> TIE, § 73.

<sup>102</sup> TIE, § 76 a druhá Spinozova poznámka.

<sup>103</sup> Dopis č. 40.

<sup>104</sup> KV II, 20, 4, poznámka 3.

moci. Spinoza ale už v *Etice* nevychází z ideje Boha a jí odpovídající moci myslet, aby z nich odvodil stejně velkou moc existovat. Spinoza už začíná přímo existencí neboli mocí existovat. Rozdíl je v tom, že moc už je v *Etice* totožná s esencí věci, což mu umožňuje, aby při uvažování o moci Boží přešel rychle od důkazu a posteriori k důkazu a priori. Tento ontologický argument navíc Spinoza zobecní na všechny věci.<sup>105</sup> Konečné věci sice nemohou existovat *per se*, protože jsou zde určité „podmínky existence“, tj. řád přírody či zřetězení příčin. Tyto podmínky jsou faktory jejich úplné definice, a tedy je činí nahodilými, neboť neznáme nekonečný řetězec příčin, který vede k jejich vzniku. Ale pokud bychom znali tento úplný řád věcí, přírody či příčin, mohli bychom na základě úplné definice jich samých ustavit, že existují nutně, jestliže jejich podmínky existence jsou dané. Celek těchto podmínek existence, určených pro každé jednotlivé jsoouco, je pak nekonečné bytí, bytí nikoli jako univerzální pojem, nýbrž jako singularita. Spinoza sice definuje esenci konečných věcí jako úsilí po sebezachování, ale tento *conatus* není nic jiného než *potentia agendi*. Esence tedy není logická možnost věci, která předchází její existenci, ani úsilí o existenci. Spinoza v definici esence zdůrazňuje, že platí nejen to, že žádná věc nemůže být bez esence, tedy bez své *potentia agendi*, ale i to, že esence sama nemůže bez věci být ani být chápána. Protože esence dané věci není nic jiného než snaha této věci zachovat se v existenci. Esence tedy nemůže předcházet existenci. To je jednoznačný důsledek zobecnělého ontologického argumentu, podle něhož není možné myslet esenci neboli moc Boha, aniž z ní nevyplývá nutně jeho existence.

„Moc, s níž jednotlivé věci, a tedy i člověk, zachovávají své bytí, je sama moc Boha neboli přírody.“<sup>106</sup> Účast je u Spinozy vždy myšlena jako účast na moci. Participace mocí však nikdy nezruší distinkci esencí.<sup>107</sup> Spinoza nikdy nezaměňuje esenci modu a esenci substance. Rozdíl mezi nimi zajišťují atributy, které vyjadřují esenci substance, nikoli však esenci modu. Tu pouze obsahují. Moje moc tak zůstává mojí vlastní esencí a moc Boží zůstává jeho vlastní esencí, třebaže moje moc je částí Boží moci. Konečné věci jsou součástí Boží moci, protože jsou modifikacemi Boha, *Deus quatenus*. A tedy třebaže jsou konečné věci jen mody, neznamená to, že nemají žádnou vlastní moc. Jejich moc jim náleží bytostně, tedy v souladu s esencí. Redukce věcí na mody jedné substance z nich nedělá přízraky či fantomy, ale naopak z nich dělá přírodní jsoouca nadaná vlastní silou či mocí.

---

<sup>105</sup> Bernard Rousset, *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in: *Spinoza: puissance et ontologie*, vyd. Myriam Revault d'Allonnes a Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paříž 1994, str. 13.

<sup>106</sup> EIVp4d.

<sup>107</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 81.

Jednota esence a moci přitom znamená, že moc je vždy akt či v aktu. Tradiční rozlišení na bytí v možnosti a bytí v aktu vnáší do pojmu bytí nepřekonatelnou víceznačnost. Pro Spinozu je ale bytí jednoznačná singularita. Rozdíl mezi potenci a aktem proto nahrazuje rozlišením mezi mocí konat a mocí trpět. Každé *potentia* neboli moci konat odpovídá *aptitudo* či *potestas*, tedy moc trpět. Tato moc trpět, tedy být předmětem působení jiných těles, je ale vždy naplněna. Neexistuje moc, která by nebyla aktuální. *Essentia* je vždy u Spinozy *actuosa* či *actualis*, činná či aktuální. To, zda je přímo činná, nebo jen aktuální, závisí na tom, zda je esence právě aktivní nebo pasivní. Druhý případ nastává tehdy, pokud naše moc je plně determinována vnějšími příčinami, kdy tedy esence zůstává pasivní. Aktivita a pasivita se pak rozlišují na základě adekvátní a neadekvátní kauzality. „Adekvátní příčinou nazývám tu, jejíž účinek může být jasně a zřetelně poznán z ní samotné. Neadekvátní neboli částečnou pak onu, jejíž účinek nemůže být poznán z ní samé. – Říkáme, že něco konáme, jestliže se v nás nebo mimo nás děje něco, čeho jsme adekvátní příčinou, tzn. (podle předchozí definice) jestliže z naší přirozenosti vyplývá v nás nebo mimo nás něco, co je možné jasně a zřetelně poznat jen jejím prostřednictvím. Naopak říká, že něčím trpíme, jestliže se v nás něco děje nebo jestliže z naší přirozenosti vyplývá něco, čeho jsme jen částečnou příčinou.“<sup>108</sup> Jak ale absolutně nekonečná substance může mít moc trpět, která evidentně předpokládá omezení moci jednat? Nekonečná substance je schopna strpět nekonečně mnoho afekcí, jichž je sama aktivní příčinou. Tato nekonečná moc trpět je tedy bezesbýtku naplněna jejím vlastním aktivním konáním. Takto lze tedy dokázat, že z nekonečné substance nutně plyne nekonečně mnoho věcí nekonečně různými způsoby, tedy problematické a klíčové 16. tvrzení první části *Etiky*.

## Moc a možnost

Souběžně s rozvíjením koncepce moci, která je totožná s bytím a aktivitou, Spinoza vypracovává kritickou analýzu pojmu možnosti. Podle Spinozy neexistuje nebezpečnější pojem, než je kategorie možného. Tento pojem totiž živí všechny naše předsudky, kterým nutně podléháme. Na odmítnutí pojmu možnosti spočívá celý spinozismus. Spinoza v *Traktátu o nápravě rozumu* ukazuje, že můžeme vymýšlet existenci či esenci nějaké věci jen tehdy, když nevíme, zda není nutná či zda není nemožná. Věc tedy máme za možnou tehdy, když nevíme, zda není nutná či nemožná. „Proto, kdyby nám byla známa její vlastní nutnost nebo nemožnost, která závisí na vnějších příčinách, nemohli bychom si o ní nic

---

<sup>108</sup> EIIIdef1,2.

vymýšlet.<sup>109</sup> Nepovažovali bychom ji totiž za možnou. Vševedoucí jsoucno by si tedy nemohlo zhloda nic vymýšlet.<sup>110</sup> Možné tedy existuje jen pro imaginaci, která neví, nikoli pro rozum, který věci poznává z hlediska jejich nutnosti.

Podobně jako možnost tkví i nahodilost podle Spinozy jen v nedostatečnosti našeho poznání. „Ta věc, o níž nevím, zda její esence nezahrnuje protiklad, nebo o níž bezpečně víme, že žádný protiklad nezahrnuje, a přesto o její existenci nemůžeme nic s jistotou tvrdit, protože řád příčin je nám skryt, taková věc se nám nemůže jevit jako nutná ani jako nemožná, a proto ji nazýváme náhodnou nebo možnou.“<sup>111</sup> Přemýšlet o věcech jako nahodilých tak také náleží imaginaci, nikoli rozumu. Nahodilé věci nejsou nutné samy o sobě, nýbrž skrze ostatní nahodilá jsoucna. Proto je možné mluvit o nahodilosti, pokud se tím ovšem nemyslí absence nutnosti. Je to zároveň něco jiného než čistá možnost. Zatímco nahodilá je věc uvažovaná bez své příčiny, protože tato příčina je vnější, možná je tatáž věc uvažovaná se svou příčinou, která ji činí možnou, aniž však víme, zda je to příčina dostatečná a nutná. „Jednotlivé věci nazývám náhodnými, pokud, přihlížíme-li pouze k jejich esenci, nenalzáme nic, co by jejich existenci nutně kladlo nebo co by ji nutně vyvracelo. – Tytéž jednotlivé věci nazývám možnými, pokud, přihlížíme-li k příčinám, které je mají vytvořit, nevíme, zda tyto příčiny jsou determinovány k jejich vytvoření.“<sup>112</sup>

Kritika pojmu možného pak stojí v pozadí negace Boží a lidské vůle, odmítnutí ideje dobra a účelovosti přírody a popření teorie stvoření. Teorie vůle implikuje, že Bůh či člověk na základě své vůle uskutečňuje to, co je v rozumu čistou možností. Teoretikové vůle mají dokonce podle Spinozy za to, že existence možných jsoucenc, které nikdy nebudou skutečné, nejlépe dokládá Boží moc. Nevěří, že by mohl způsobit, aby existovalo všechno, co je skutečně v jeho rozumu, neboť tím by se podle jejich soudu zničila jeho moc. Kdyby stvořil všechno, nemohl by stvořit nic víc, což by odporovalo jeho všemohoucnosti. Podle Spinozy ovšem tito teoretikové vůle Boží všemohoucnost naopak popírají. „Jsou totiž nuceni přiznat, že v rozumu Boha je obsažen nekonečný počet věcí, které by mohl stvořit a které přesto nikdy stvořit nebude moci. Neboť jinak, kdyby stvořil všechny věci, jež jsou obsaženy v jeho rozumu, vyčerpal by prý svoji všemohoucnost a stal by se tak nedokonalým. Aby tedy mohli dojít k závěru, že Bůh je dokonalý, musí dojít zároveň k tomu, že Bůh nemůže způsobit všechny věci, na něž se vztahuje jeho moc. Nevím, zda je možno vymyslet něco, co by bylo více nesmyslné a co by více odporovalo

---

<sup>109</sup> TIE, § 53.

<sup>110</sup> TIE, § 54.

<sup>111</sup> EIp33s1.

<sup>112</sup> EIVdef3,4.

všemohoucnosti Boha.<sup>113</sup> Spinoza zdůrazňuje, že teoretikové Boží vůle jako například Descartes zaměňují moc Boha s lidskou mocí a lidskými právy králů.<sup>114</sup>

Předsudek účelovosti vzniká souběžně s předsudkem svobodné vůle a je jeho korelát. Všichni lidé jsou podle Spinozy nadáni pudem vyhledávat to, co je pro ně užitečné. A protože neznají příčiny, které vyvolávají jejich touhu, domnívají se, jednak že jsou svobodní a jednak že jednají účelně. Proto se snaží znát vždy jen účelové příčiny. A jakmile se začali dívat na věci jako na prostředky, museli usoudit, že existuje něco, co je za tímto účelem vytvořilo. Když tedy nabyli přesvědčení, že všechny věci, které se dějí, se dějí kvůli nim, museli na každé věci považovat za hlavní to, co je jim nejvíce užitečné. Museli si proto k vysvětlení přirozenosti věcí vymyslet pojmy, jako je dobro, řád a krása.<sup>115</sup> V *Dodatku* k první části *Etiky* proto Spinoza tvrdí, že předsudky vznikají právě z předpokladu účelovosti a připouštění finálních příčin.

Ze Spinozova ztotožnění bytí a moci vyplývá, že být znamená jednat. „Moc Boha je totožná se samotnou jeho esencí. – Z pouhé nutnosti esence Boha plyne, že Bůh je příčinou sebe sama a že je příčinou všech ostatních věcí. A tak moc Boha, již on i všechny věci jsou a jednají, a jeho esence jsou totožné.“<sup>116</sup> Z toho pak lze odvodit, že „moc Boha není ničím jiným než jeho činnou esencí, a proto je pro nás stejně nemožné chápat, že Bůh nejedná, jako že Bůh není“.<sup>117</sup> Neznamená to pouze, že každá věc je determinována k určitému jednání podle svého bytí, nýbrž že být je totéž co být příčinou. Být znamená produkovat účinky, tedy být určitou aktuální mocí. A to je pravda nejen o Bohu, ale i o všech konečných věcech. „Neexistuje žádná věc, z jejíž přirozenosti by neplynul nějaký účinek (*effectus*).“<sup>118</sup> Důsledky tohoto tvrzení naplno rozvine Spinozova teorie úsilí (*conatus*). Právě odmítnutí stvoření a zdůraznění identity „Boha neboli přírody“ pak vede k tomu, že *conatus* není jen prostředkem k zachování jsoucna v existenci, tedy ekvivalentem síly, kterou karteziánský Bůh vynakládá v teorii nepřetržitého stvoření, nýbrž je to tvůrčí síla, produktivní moc.

Kvůli ztotožnění bytí a moci ale před Spinozou nutně vystává problematika modu existence neexistujících modů, tedy problém možných jsoucna či možných světů. Neboť nelze rozlišovat jen na bytí v aktu a fiktivní bytí. To čím jsem byl včera a čím budu zítra, je

---

<sup>113</sup> Elp17s.

<sup>114</sup> Ellp3s.

<sup>115</sup> Elapp.

<sup>116</sup> Elp34,d.

<sup>117</sup> Ellp3s.

<sup>118</sup> Elp36.

stejně tak pravdivé jako neaktuální. Spinoza proto říká, že „můžeme mít pravdivou představu i o neexistujících modifikacích“.<sup>119</sup> Tvrdí totiž, že „každou přirozenou věc lze pojmut adekvátně, ať již existuje či neexistuje“.<sup>120</sup> Otázka posibilití se obvykle řeší odkazem na jejich existenci v transcendentním místě, kterým je Boží rozum. Takové řešení je ale pro Spinozu nepřijatelné. Proto ukazuje, že možné jsoucno je jsoucno skrze implikaci. Neexistující mody sice neexistují mimo rozum ve skutečnosti, ale jejich „esence je do té míry obsažena v něčem jiném, že mohou být z tohoto jiného chápány“.<sup>121</sup> Podrobněji se Spinoza této otázce věnuje v osmém tvrzení druhé části *Etiky*, které říká, že ideje neexistujících jednotlivých věcí musí být obsaženy v nekonečné ideji Boha stejným způsobem, jakým jsou v attributech Boha obsaženy formální esence jednotlivých věcí. Podobně jako v předchozím, sedmém tvrzení zde Spinoza nemluví o paralelismu mezi atributem myšlení a atributem rozlehlosti, nýbrž o tom, že bytí neexistujícího modu je obsaženo stejným způsobem ve všech attributech, včetně atributu myšlení. Z toho pak Spinoza vyvozuje, že „neexistují-li jednotlivé věci jinak, než pokud jsou obsaženy v attributech Boha, pak ani jejich objektivní bytí neboli jejich ideje neexistují jinak, než pokud existuje nekonečná idea Boha. Jakmile se o jednotlivých věcech tvrdí, že existují, nejen pokud jsou obsaženy v attributech Boha, nýbrž i pokud se o nich říká, že trvají, pak také jejich ideje obsahují navíc takovou existenci, která nás opravňuje říkat o nich, že trvají“.<sup>122</sup> Toto bytí skrze implikaci vysvětluje, jak je to, čím budu zítra, obsaženo v tom, čím jsem dnes, a jak to, čím jsem byl včera, je zahrnuto v tom, čím jsem dnes. Objasňuje se tak kontinuita v trvání, která je zachováním bytí skrze realizaci moci. Tímto tedy Spinoza rozhodně neobnovuje ideu možného, které není reálné, nýbrž ideu budoucího, které není aktuální, ale stane se jím na základě produktivity naší esence neboli moci.<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> E1p8s2.

<sup>120</sup> TP II, 2.

<sup>121</sup> E1p8s2.

<sup>122</sup> E1p8d.

<sup>123</sup> Bernard Rousset, Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance, in: *Spinoza: puissance et ontologie*, vyd. Myriam Revault d'Allonnes a Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paříž 1994, str. 19.



## Moc existovat

### (*Etika I*)

Spinoza *Etiku* nikdy zcela nedokončil. Psal ji patnáct let a neustále ji přepracovával. Její dochovaná podoba bezesporu není definitivní, na to je v ní až příliš mnoho nesrovnalostí. Kvůli tomu ji taky nelze číst jako ucelený a uzavřený systém, který začíná absolutnem a na svět pohlíží z hlediska věčnosti. *Etika* je otevřené dílo. Spinoza na knize pracoval v letech 1661–1675. Práci asi na pět let přerušil, aby mohl napsat *Teologicko-politický traktát*, který dokončil v roce 1670. Od roku 1675 se během posledních dvou let svého života věnoval psaní *Politického traktátu*. Stejně jako Spinozova raná díla s ontologickou a epistemologickou tematikou předznamenávají podobu prvních dvou a druhé poloviny páté části *Etiky*, tedy *Etiky* psané sestupně, od ideje Boha k singulárním esencím věcí, tak s politickými texty úzce souvisejí třetí, čtvrtá a první část páté knihy, které postupují vzestupně, od úsilí každé věci setrvat ve svém bytí až po spokojenost ducha. Lze dále předpokládat, že spolu s některými pasážemi z druhé části *Etiky* vznikala třetí a čtvrtá část při druhé redakci spisu, tedy po vzniku *Teologicko-politického traktátu*. Nedá se přitom zakrývat, že části napsané ve dvou odlišných fázích redakce *Etiky* působí mnohdy různorodě. *Politický traktát* bude navíc znovu dokazovat základy metafyziky formulované v *Etice*, aby jeho autor „čtenáře tohoto spisu nenutil hledat v jiných dílech“, <sup>124</sup> přičemž je zcela oprostí od karteziánské terminologie, se kterou tyto základy v *Etice* postuloval. *Etika* proto nepředstavuje ani uzavřenou, ani výslednou podobu Spinozova myšlení.

Starší badatelé se soustředili hlavně na otázku, kým vlastně Spinoza byl. Byl to „ctnostný ateista“, jak to o něm tvrdil Pierre Bayle, nebo to byl „člověk zpitý Bohem“, jak se o něm vyjádřil Novalis? Zatímco ho jeho současníci obviňovali z ateismu, naturalismu a amoralismu, německý idealismus v něm spatřoval mystika a panteistu. Spory se vedly o to, zda Spinoza zůstal i po exkomunikaci v roce 1656 především židovským mystikem, nebo se stal karteziánským racionalistou. Podle toho, na kterou stranu se interpret klonil, volil i podobu Spinozova jména – Baruch, nebo Benedikt. Interpreti vkládali největší úsilí do pátrání po myšlenkových vlivech, které by doplnily chybějící kontext. Takové hledání kořenů Spinozova myšlení ale mělo a má jednu podstatnou vadu: vždy nachází pouze

---

<sup>124</sup> TP 2,1.

neoriginální opakování cizích myšlenek. I sama odpověď na otázku, zda zůstal Baruchem, nebo se stal Benediktem, může mít překvapivou pointu. „Raději bych psal jazykem, ve kterém mě vychovali. Možná bych své myšlenky vyjádřil lépe,“ napsal Spinoza holandsky v roce 1665. Podle Spinozova životopisce Stevena Nadlera měl na mysli portugalštinu. Jméno, které dostal při narození a které se nejčastěji vyskytuje na dokumentech z doby, kdy žil v židovské komunitě, totiž nebylo Baruch, nýbrž Bento.

## Definice

První strana *Etiky* patří k těm nejtěžším z celé knihy. Spinoza začíná *Etiku* osmi definicemi, po nichž následují axiomy a tvrzení, doplňované důkazy a poznámkami. Zajímavé je, že jediné první části nepředchází úvod. Jako první Spinoza definuje příčinu sebe sama jako to, co ze své přirozenosti musí existovat. Nechybějí ani definice základních termínů Spinozova systému: substance, atributu, modu a Boha. Potíž s úvodními definicemi je hlavně v tom, že nikdo nemůže říci, že jim porozuměl, dokud nebude číst dál a nebude sledovat jejich použití. Cristofolini v této souvislosti upozornil na to, že Spinozova geometrická metoda se od Euklidovy liší právě v tom, že definice nemají axiomatický charakter a nejsou součástí axiomů.<sup>125</sup> Spinoza znal dílo italského vědce a filosofa Giovanniho Alfonsa Borelliho, který v Pise v roce 1658 publikoval knihu *Euclides restitutus*. Spinoza o ní diskutuje se svým přítelem Simonem de Vriesem, který se ho na povahu definice zeptal v dopise jménem Spinozova amsterodamského kroužku přátel. Členové Spinozova kroužku se s Borellem setkali a jeho myšlenkám byli nakloněni. Oba listy lze najít v moderních edicích Spinozovy korespondence jako dopisy číslo 8 a 9. De Vries se Spinozy ptá, jaký rozdíl dělá mezi definicemi a axiomy, protože Borelli nepřipouští žádný takový, který by byl pravdivý. Spinoza mu však v odpovědi vytkne, že nerozlišuje mezi dvěma druhy definic. Zatímco definice reálné věci, u níž pouze hledáme, jaká je její esence, musí být pravdivá, definice, která je postulována, aby se prozkoumala, taková být nemusí. Spinoza dává příklad Šalamounova chrámu a chrámu, který toužím postavit. Popis Šalamounova chrámu musí být pravdivý, zatímco v druhém případě zatím být pravdivý nemůže, musí být pouze možný. Aby totiž mohla být idea takového chrámu pravdivá, musela by se shodovat s tím, čeho je ideou, jak praví v první knize *Etiky* šestý axiom. Popis „vzdušného zámku“ ale v tomto smyslu pravdivý být nemůže. Druhý druh definice, kdy nejde o definici reálné věci, tedy dává poznat věc jen takovou, jakou ji

---

<sup>125</sup> Paolo Cristofolini, *Spinoza, Chemins dans L'“Ethique”*, přel. Lorand Gaspar, PUF, Paříž 1996, str. 12.

pojímáme či jaká může být. „V tomto případě se definice liší od axiomu či tvrzení v tom, že se pouze vyžaduje, aby byla pojímána absolutně, a nikoli na způsob axiomů jako pravdivá.“<sup>126</sup> Definice druhého druhu by byla chybná jen v případě, pokud bychom věc nemohli bezrozporně pojímat.

Spinozovy definice dále nemají mezi sebou žádný vztah a nepřinášejí ani vymezení všech základních termínů Spinozova systému. Nelze říci, že Spinoza začíná *Etiku* definicí Boha jako příčiny sebe sama. Mezi definicemi příčiny sebe sama, Boha či substance není žádný vztah a z definic nelze ani říci, že Bůh či substance existují. Existence substance se dokáže až v 7. tvrzení a existence Boha v 11. tvrzení první části. Jedině jednotlivá tvrzení dokážou navázat vztahy mezi definicemi. Ne všechny definice se navíc objevují v *Etice* na stránkách s definicemi. Některé Spinoza vymezuje příležitostně na různých místech díla a některých definic se čtenář nedočká vůbec, jako například u pojmu úsilí (*conatus*), zásadního pro Spinozovu ontologii. Některé definice se pak, což se jeví jako podstatný rozdíl, objevují jako výsledek demonstrací, nikoli jako východisko. Jde především o definice afektů ve třetí části *Etiky*.

Odkud se tedy definice příčiny sebe sama a substance berou? Není to na základě dedukce, protože jsou jejím východiskem. Není to ani na základě intuice, neboť intuice neboli třetí druh poznání se u Spinozy týká poznání esence singulárních věcí, zatímco definice se týkají nejobecnějších pojmů. Původem definic a jejich zdrojovou zásobárnou je rozumnost (*intelligentia*).<sup>127</sup> Principiální definice, tj. Boha, příčiny sebe sama, substance, atributu a modu, totiž Spinoza uvádí nikoli slovesem *est* (jest), nýbrž *intelligo* (chápu, rozumím). „Příčinou sebe sama rozumím to, čeho...“ (*Per causam sui intelligo id, cuius...*) Naopak sloveso *est* najdeme ve všech definicích afektů, které jsou jiné povahy – nikoli premisy, nýbrž závěry demonstrací.

O tom, co je rozumnost (*intelligentia*), se čtenář dozví až v přídatku ke čtvrté části *Etiky*. „Není tedy rozumového života (*vita rationalis*) bez rozumnosti (*intelligentia*) a věci jsou dobré jen tehdy, pokud člověku pomáhají, aby užíval života mysli (*Mentis vita*), který je definován rozumovým chápáním (*intelligentia*).“<sup>128</sup> *Intelligentia* je tedy podle 5. kapitoly přídatku ke čtvrté části *Etiky* rozumový život (*vita rationalis*) a v poslední, 32. kapitole přídatku Spinoza o *intelligentia* dále říká, že je to „lepší část nás samotných“ (*pars melior nostri*). Rozumnost je tedy způsob života, Spinoza ji představuje jako dimenzi

---

<sup>126</sup> Dopis č. 9.

<sup>127</sup> Paolo Cristofolini, *Spinoza. Chemins dans L'“Ethique”*, přel. Lorand Gaspar, PUF, Paříž 1996, str. 14.

<sup>128</sup> Kapitola 5 přídatku ke čtvrté části *Etiky*.

každodennosti. Říká také, že nejvyšším cílem člověka je adekvátní poznání všech věcí, které se mohou stát předmětem jeho chápání (*intelligentia*), tj. s nimiž se během svého života setká. To, co chápu (*intelligo*), je tedy široká paleta poznatků a idejí, jejichž původem je život ducha, dnes bychom asi řekli dobová kultura.

U Spinozy lze pozorovat vliv hned čtyř filozofických tradic: židovské filosofie, renesančního humanismu a naturalismu, protireformační scholastiky a kartezianismu. Zatímco židovské myšlení je přirozeně prostoupeno humanistickou kulturou, karteziánská filosofie se utvářela v opozici ke scholastice. Spinoza však velmi přesně vidí jejich vnitřní souvislost. Ontologickou transcendenci Boha ve scholastické filosofii pouze vystřídala moderní karteziánská epistemologická transcendence, argumentující omezeným charakterem lidského poznání. Pro Spinozu je obojí v důsledku totéž.

Spinozova syntéza vlivů je už od prvních spisů zcela originální. Vytváří ji už v *Krátkém pojednání*, rozebírá ji v dopisech a v první knize *Etiky* jí dává definitivní podobu. Z tohoto hlediska představuje začátek *Etiky* završení Spinozovy rané práce. Definice substance, atributu a modu jsou karteziánské, pojmy tvořící a stvořené přírody jsou scholastické a pojetí Boha a imanentní kauzality Spinoza přebírá z židovské tradice. Spinoza v první knize *Etiky* dokazuje, že karteziánská definice substance nutně vede ke ztotožnění substance, Boha a přírody.

Existovalo hodně pokusů interpretovat Spinozu také v novoplatónském duchu. Tento výklad má textovou oporu zejména v *Krátkém pojednání*. Spinoza sice v *Etice* říká, že „Bůh je imanentní (*immanens*), a nikoli vnější (*transiens*) příčina všech věcí“.<sup>129</sup> Například Wolfson ale tvrdí, že imanence ještě nemusí vylučovat transcendentní Jedno a novoplatónskou emanaci bytí z Jednoho.<sup>130</sup> Imanentní příčina nemusí být jen ta, která doslova „zůstává uvnitř“ ve svém účinku, ale taky ta, která prostě jen trvá. Naopak transientní příčina pak nebude příčina vnější, ale pomíjivá. A jelikož Spinoza podle něj říká, že Bůh je příčina imanentní, nikoli pomíjivá (*transiens*), imanentní je nutno chápat podle Wolfsona jen jako trvajících. Důkazem může být *Krátké pojednání*, které určuje nerozlišeně Boží kauzalitu jako emanativní a zároveň imanentní, aniž v tom vidí rozpor. V obou případech jde o příčinu, která zůstává sama v sobě.

Problém takovýchto interpretací je ale v tom, že v *Etice* se již emanativní příčina neobjevuje. Spinoza totiž v první části *Etiky* tvrdí, že „ve stejném smyslu (*eo sensu*), v

---

<sup>129</sup> Elp18.

<sup>130</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 1983 (pův. 1934).

jakém mluvíme o Bohu jako o příčině sebe sama, musíme o něm mluvit také jako o příčině všech věcí“.<sup>131</sup> Tato kauzální univocita, kdy příčinou sebe sama a příčinou všech věcí je Bůh *univoce*, tedy ve stejném smyslu, jakoukoli novoplatónskou emanaci vylučuje. Emanativní příčina zůstává stejně jako příčina imanentní sama v sobě, ale s tím rozdílem, že produkované účinky v ní nezůstávají, emanují z ní jako paprsky ze Slunce, a existují tedy v jiném smyslu než jejich příčina, která se drží za hranicemi bytí. Imanentní příčina však zůstává ve svých účincích a existuje stejně nutně a ve stejném smyslu jako tyto účinky. Důsledkem toho je, že imanentní substance je bez modů právě tak nemyslitelná, jako jsou nemyslitelné mody bez substance. Stejnou univocitu – která popírá emanativní logiku daru, kdy Jedno dává, co nemá, či není to, co dává – pak lze vidět i u Spinozova pojetí atributů. Tytéž atributy se totiž vypovídají o substanci, jejíž esenci konstituují, i o modech, které je implikují. Jsou to tedy formy bytí společné Bohu i stvořeným jsoucům. „Spinozovský pojem imanence nemá jiný smysl: vyjadřuje dvojí univocitu příčiny a atributů, tj. jednotu účinné příčiny a příčiny formální a identitu atributu, který konstituuje esenci substance a který je implikován esencemi stvořených jsoucen.“<sup>132</sup>

### Atributy

Spinozova filosofie je architekturou, jeho filosofický systém je neoddělitelný od jeho explicitní prezentace. Ve své dvousvazkové knize o Spinozovi Gueroult sledoval při svém výkladu *Etiku* tvrzení za tvrzením. Díky této strukturálně-genetické metodě se mu podařilo obnažit vnitřní logiku systému a vyvrátit zakořeněný předsudek o tom, že Spinozova *Etika* začíná ideou Boha. V úvodních deseti tvrzeních věnovaných problematice atributů Spinoza mluví o dvou a více substancích – jak říká český překlad – s jedním a týmž atributem (*substantia unius attributi*).<sup>133</sup> Tento obtížně přeložitelný pojem *substantia unius attributi* je třeba spíše chápat jako substanci vnímanou na základě jednoho atributu, nikoli jako substanci s jediným atributem, neboť *unus* není *unicus*. Jde o to, že substance, o níž je řeč, má s jistotou alespoň jeden atribut, nikoli pouze jediný atribut. Většina interpretů se proto domnívala, že tato první tvrzení jsou pouze hypotetická a vlastní systém začíná až s důkazem existence Boží ideje, tedy absolutnem, jak tvrdil už Hegel. Protože se prvních deset tvrzení netýká substance samotné, tedy Boha, tak se mnohým zdá, že mají funkci jen úvodní a přípravnou. Nemluví prý o ničem, protože jejich objektem je „bytí

---

<sup>131</sup> Elp25s.

<sup>132</sup> *Spinoza et le problème de l'expression*, Gilles Deleuze, Les Éditions de Minuit, Paříž 1968, str. 150.

<sup>133</sup> Elp8d.

obecně“, uvažované mimo podmínek své existence. Vychází se tak z dualismu esence a existence. Takový dualismus je ale Spinozovi cizí. V dopise Simonu de Vriesovi Spinoza zdůrazňuje, že „existence atributů se neliší od jejich esence“.<sup>134</sup> Je tedy třeba dát za pravdu Gueroultovi v tom, že úvodní tvrzení jsou perfektně kategorická. Jinak je ostatně ani není možné chápat, pokud nechceme brát jako hypotetická mnohá další tvrzení, která se z nich odvozují.

Starší literatura se v případě atributů zabývala hlavně problémem, zda tvoří čistě subjektivní formy názoru, či zda to jsou objektivní emanace substance. Tyto diskuse vyvolává poněkud nešťastná úvodní definice atributu: „Atributem rozumím to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem záleží její esence.“<sup>135</sup> Rozdíl mezi substancí a atributem zde vystupuje jako rozdíl mezi objektivní a subjektivní skutečností. Atributy mají být určeni či formy, skrze něž je substance reflektována z hlediska rozumu. V tomto smyslu je substance obsah bez formy, něco na způsob bytí Eleatů. Ale ani kantovská interpretace atributů jako subjektivních forem se podobně jako novoplatónská interpretace atributů jako objektivních emanací nezdá být příliš podložená. V obou interpretacích, kantovské i novoplatónské, substance předchází atributům a je mezi nimi hierarchický vztah, v němž je substance nadřazena atributům. Obě také atributy od substance separují. Paradoxem pak pro obě zůstává, že *Etika* začíná teorií substanciálních atributů. V tvrzeních 1 až 8 Spinoza hovoří o substanci s jedním a tímž atributem, která umožňuje eliminovat koncepci nehybného, indiferentního a v sobě samém nepoznatelného podkladu či substrátu. Hned od začátku se takto stanoví, že substance existuje pouze ve svých attributech. Substancí je ale v této části tolik, kolik je atributů. Tvrzení 2 mluví o dvou substancích, páté hovoří o dvou a více substancích. Osmé dále říká, že „každá substance je nutně nekonečná“. V tvrzeních 9 až 15 se pak přechází od substance s jedním a tímž atributem, nekonečném pouze ve svém druhu, k absolutně nekonečné substanci, která vlastní všechny atributy a existuje nutně, a to tak, že žádnou jinou substanci nelze pojímat. V přechodu mezi 8. a 9. tvrzením se odehrává objektivní geneze substance, kterou v korespondenci Spinoza popisuje takto: „Jestliže tvrdíme, že nějaká věc, nekonečná a dokonalá pouze ve svém druhu, existuje sama sebou, bude také nutné přiznat existenci absolutně nekonečnému a dokonalému jsoucnu. A toto jsoucnu nazývám Bohem.“ Od atributu tedy nutně dojdeme k Bohu. Tento přechod ale nevypadá tak, že by se jednotlivé atributy k sobě skládaly. „Axiom zmíněný na konci poznámky 10. tvrzení první části (tj.

---

<sup>134</sup> Dopis č. 10.

<sup>135</sup> Eldef4.

čím více má jsoucno reality nebo bytí, tím více má atributů) vyplývá z naší ideje absolutně nekonečného jsoucna, nikoli z ideje, že existují nebo můžou existovat jsoucna vlastníci tři, čtyři nebo více atributů,“ napsal Spinoza Schullerovi.<sup>136</sup>

Rozhodujícím pro tento přechod od substanciálních atributů k substanci obsahující nekonečno atributů je tedy právě idea nekonečného počtu atributů. „Bohem rozumím absolutně nekonečné jsoucno, tj. substanci spočívající v nekonečném počtu atributů.“<sup>137</sup> Díky tomuto teoretickému konstruktovi se Spinoza vyhne tradičním filosofickým dilematům a může postulovat jednotu substance, která je totožná s nekonečnem různých atributů, tedy dosáhnout magické rovnice monismus rovná se pluralismus. Nekonečno totiž uniká jakémukoli dělení. Tvrzení 13 z první části *Etiky* postuluje, že absolutně nekonečná substance je nedělitelná. Substance je proto cele obsažena v každém ze svých atributů. Celé myšlení je v každé jednotlivé ideji či celá rozlehlost v každé kapce vody.<sup>138</sup> Když se budeme soustředit jen na to, že konečný rozum poznává pouze dva atributy, myšlení a rozlehlost, budeme je nutně stavět proti sobě, usouvztažňovat je a chápat je na základě jejich nedostatků. To, že je každý z nich nekonečný pouze ve svém druhu, ale neznamená, že je nějakým způsobem omezený a neúplný. Pandánem teze o nekonečném počtu atributů je to, že každý atribut musí být „pojímán ze sebe sama“. To, co je podle tvrzení 38 druhé části *Etiky* všem věcem společné a co je stejným dílem v části i v celku, nemůže být chápáno jinak než adekvátně. To znamená, že z každého atributu, nezávisle na tom druhém či všech ostatních, poznávám na základě druhého druhu poznání, tedy metodou obecných pojmů, esenci Boha adekvátně. Svět je proto pro Spinozu ve svém principu zcela inteligibilní bez ohledu na to, jestli poznávám jeden či dva či nekonečně mnoho atributů. Rozdíl mezi konečným a nekonečným rozumem zde nehraje roli.

Atributy jsou tedy tím, co konstituují substanci. Jednotlivé atributy se od sebe liší, což ale nijak nebrání tomu, aby množství atributů netvořilo jedno a totéž bytí, jedinou substanci. Fundamentální souvislost mezi bytím a diferencí Spinoza postihuje pojmem reálné distinkce: „Z toho je zřejmé, že i když je možné chápat dva atributy jako reálně odlišné (*realiter distincta*), tzn. jeden nezávisle na druhém, nemůžeme z toho usoudit, že by vytvářely dvě jsoucna či dvě různé substance.“<sup>139</sup> Podle Spinozy žádné číslo nevyjadřuje adekvátně povahu substance. Dokonce není ani možné říkat, že substance je jedna. „O věci můžeme říci, že je jedna či jediná, jen když pojímáme druhou se stejnou

---

<sup>136</sup> Dopis č. 64.

<sup>137</sup> Eldef6.

<sup>138</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 124.

<sup>139</sup> Elp10s.

definicí jako první. Ale protože existence Boha je samou jeho esencí, je z toho jisté, že když o něm řeknu, že je jeden či jediný, tak tím ukazuji, že o něm nemám pravdivou ideu či že o něm mluvím nevlastním způsobem.<sup>140</sup> Deleuze v tomto smyslu o atributech říká, že distinkce mezi nimi je reálná, ale nikoli numerická. Proto podle něj atributy formují multiplicitu, která je totožností jednoho a mnohého, neboť jeden a tentýž smysl bytí se vypovídá o mnoha reálných diferencích. Spinozova substance je ontologickou afirmací reálně rozdílných forem bytí, které jsou si rovny. Jak se později ukáže, právě důraz na rovnost všech modů a odmítnutí jejich hierarchického uspořádání činí ze Spinozy přesvědčeného demokrata. Když tedy Spinoza v první části *Etiky* říká, že „Bůh je jediný, tzn. v přírodě existuje jen jedna substance“,<sup>141</sup> nemluví o tom, jaký je sám o sobě, nýbrž jen o tom, jak si ho můžeme představovat. Jasně to dokazuje už raný *Traktát o nápravě rozumu*, kde Spinoza o přírodě říká, že je jediná a nekonečná, a ihned k těmto dvěma charakteristikám připsuje poznámku: „Toto nejsou atributy, které ukazují její esenci, jak prokážu ve *Filosofii*.“<sup>142</sup>

V prvních 15 tvrzeních první části *Etiky* dostává pojem příčina sebe sama plný význam. „*Causa sui* není nic jiného než proces, v němž substance plodí sebe samu z ‚esencí‘, které ji konstituují, na nichž je její existence ustavena: tento pohyb vede k momentu, kdy produkuje substanci, jako produkt své aktivity, jako rezultat svého vlastního určení“<sup>143</sup> Z toho pohledu nemá Spinozova substance nic společného s bytím Eleatů či „neživou substancí“, o níž mluvil Hegel. Je pohybem k sobě a afirmací sebe sama, nikoli neúčinným obsahem, který musí hledat svou formu vně sebe sama. Bůh, jestliže je příčinou sebe sama, tak není bez příčiny. Naopak je sám sebou plně determinován a právě atributy jsou formy tohoto určení.

U Spinozy tedy atributy substanci konstituují, nejsou její degradací ani žádnou její exterioritou. Jsou v substanci jako momenty, jimiž se konstituuje. Jestliže by se mezi substancí a atributy měl určovat nějaký vztah následnosti, nezdá se, že by v *Etice* platilo, že substance předchází atributům. Jsou to spíše atributy, které předcházejí substanci jako podmínky její autoprodukce, protože v procesu její konstituce mají funkci bytostně kauzální. Mezi atributy a substancí nicméně není žádný vztah následnosti ani žádná hierarchie. Atributy konstituují esenci substance, jsou tedy totéž co substance. Devatenácté tvrzení první části *Etiky* proto říká: „Bůh neboli všechny atributy Boha jsou věčné“.

---

<sup>140</sup> Dopis č. 50.

<sup>141</sup> Elp14c1

<sup>142</sup> TIE, § 76, pozn.

<sup>143</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 113.



Rovněž v důkazu ke čtvrtému tvrzení v první části se uvádí, že podle definice atributu jsou atributy a substance totéž (*idem*). Výmluvné také je, jak Spinoza v dopisech Oldenburgovi definuje substanci a atribut. V dopise číslo 2 o atributu říká: „Atributem rozumím to, co se pojímá ze sebe a v sobě, a to tak, že pojem takového atributu nezahrnuje pojem jiné věci.“ V dopise č. 4 o substanci píše: „Substancí rozumím to, co se pojímá ze sebe a v sobě, tj. to, čeho pojem neimplikuje pojem žádné jiné věci.“ Atributu a substanci tedy dává tutéž definici. V dopise číslo 9, Simonu de Vriesovi, Spinoza píše, že substance a atribut jsou dvě různá jména pro totéž, stejně jako jména Izrael a Jákob označují tutéž bytost. Atribut však není jen jiné jméno pro totéž.

V důkazu k 19 tvrzení z první části Spinoza říká: „Atributy Boha je třeba chápat ve smyslu definice č. 4 [atributu] jako něco, co vyjadřuje esenci božské substance (*Divinae substantiae essentiam exprimit*), tzn. něco, co náleží (*pertinet*) k této substanci.“ Jak můžou atributy vyjadřovat přímo esenci substance, nikoli určitou esenci? Protože esence je vyjádřena jako esence substance, nikoli jako esence atributu. Zároveň ale tato esence neexistuje vně atributů, které ji vyjadřují. Je to podobné jako u Leibnize, kde každá monáda vyjadřuje svět, ale vyjádřený svět neexistuje vně monád, které ho vyjadřují. Ideu vyjádření, podstatnou pro pochopení Spinozova systému, objasnil Deleuze ve své knize z roku 1968. „Vyjádřené neexistuje vně svého vyjádření, ale je vyjádřeno jako esence toho, co se vyjadřuje. Vždy se setkáváme s nutností rozlišovat tyto tři termíny: substanci, která se vyjadřuje, atributy, které jsou vyjádřeními, a vyjádřenou esenci.“<sup>144</sup> Na attributech je podle Deleuze podstatné, že u Spinozy již nejsou jako u Descarta atributované, nýbrž jsou spíše „atributujícími“. Když se pojímá atribut jako něco pasivního, atributovaného, pojímá se tím i substance, která bude stejného druhu jako atribut. Tato substance pak má sama o sobě jen možnou existenci, u níž závisí jen na dobré vůli transcendentálního Boha, zda ji nechá existovat v souladu s atributem, který ji dává poznat. Když ale se pojímá atribut jako aktivní a dynamický, pojímá se současně jako „atributující“ svou esenci něčemu, co zůstává identické pro všechny atributy, imanentnímu Bohu, zároveň principu a výsledku metafyzické nutnosti.

Každý atribut vyjadřuje nekonečnou esenci, tedy neomezenou kvalitu. Zásadní je způsob, jakým Spinoza dospívá k poznání toho, co je atribut. Vychází z toho, co je omezené, a *a posteriori* hledá, které kvality mohou jít až do nekonečna, které jsou jakoby zavínuty v konečných mezích, stejné v části i celku a společné všem. Z jedné či druhé

---

<sup>144</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 35.

myšlenky se tak odvozuje myšlení jako nekonečný atribut Boha, z jednoho či druhého těla rozlehlost jako nekonečný atribut. Touto metodou pomocí teorie obecných pojmů (*notiones communes*) jsou atributy dosaženy jako formy bytí společné Bohu a stvořeným jsoucům. Nejde o společenství Boha a jsoucen na základě analogie či eminence, nýbrž jednoznačnosti, univocity.

Aby se myslitelé ve středověku vyhnuli nebezpečí antropomorfismu při uvažování o Bohu, vypracovali teorii analogie bytí. Kvality, které se připisují Bohu, neimplikují společenství formy mezi božskou substancí a stvořenými věcmi, ale pouze analogii proporce či proporcionality. Analogie se ale neobejde bez ekvivocity či bez eminence, a ukrývá se v ní tedy i onen jemný antropomorfismus, kterému se celá teorie snažila uniknout. Spinoza proto analogii bytí odmítá. V dopise č. 56 Hugo Boxelovi, který si myslel, že jedině analogie a eminence nás mohou zachránit před antropomorfismem, napsal, že kdyby byl trojúhelník nadán jazykem, jistě by stejným způsobem řekl, že Bůh je eminentně trojúhelníkový. Kritiku ekvivocity pak lze nalézt v druhém důsledku tvrzení 17 z první knihy *Etiky*, kde říká, že jestliže by esence Boha sestávala z vůle a rozumu, pak by se musely od lidské vůle a rozumu lišit jako dva odlišné světy a mohly by se shodovat leda v pojmenování, jako se shoduje souhvězdí Velký pes se zvířetem, které štěká.

Analogie bytí sice popírá společné formy Boha a jsoucen, neustále ale zaměňuje esenci stvořených jsoucen a esenci Boha. Buď potlačuje esenci Boha, když mu připisuje eminentně, co mají esence stvořených jsoucen formálně. Nebo potlačuje esenci stvořených jsoucen a redukuje jejich kvality na určení, která vnitřně náležejí jedině Bohu. Nebezpečí antropomorfismu se proto Spinoza vyhne radikálněji a jinak. „Spinoza afirmuje identitu formy mezi stvořenými věcmi a Bohem, ale zakazuje si veškerou záměnu esence.“<sup>145</sup> Atributy u něj sice konstituují esenci substance, ale nikoli esenci modů nebo stvořených jsoucen. Jsou to nicméně společné formy, protože mody je implikují jak ve své esenci, tak ve své existenci. „Jednotlivé věci nejsou nic jiného než stavy atributů Boha neboli mody vyjadřující určitým a determinovaným způsobem atributy Boha.“<sup>146</sup> Mody je zahrnují či implikují přesně v té formě, v jaké náležejí Bohu, atributy naopak obsahují esence modu, a to formálně, nikoli eminentně. Bůh a stvořená jsouca se tedy u Spinozy liší jak svou esencí, tak svou existencí, přesto se o nich afirmují stejné formy. Tytéž atributy se vypovídají o Bohu, který se v nich explikuje, a o modech, které je implikují.

---

<sup>145</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 38.

<sup>146</sup> Elp25c.

Spinoza proto může bezrozporně tvrdit, že „z věcí, jež nemají mezi sebou nic společného, nemůže být jedna příčinou druhé“ (EIp3); a že „věc, která je příčinou jak esence, tak i existence nějakého účinku, musí se od tohoto účinku lišit jak způsobem esence, tak způsobem existence“ (EIp17s). V dopise č. 4, Henrimu Oldenburgovi, Spinoza píše: „Co se týče toho, že říkáte, že Bůh nemá nic formálně společného se stvořenými věcmi, jsem ve své definici postuloval opak. Řekl jsem totiž: Bůh je jsoucnost, které se skládá z nekonečna atributů, z nichž každý je nekonečný, tedy svrchovaně dokonalý ve svém druhu.“ A tím, že se odkázal na to, že se jeho definice Boha zmiňuje o attributech, Spinoza svou odpověď pokládal za dostatečnou a dál ji nerozváděl. Atributy jsou tedy jednoznačné formy bytí, které nemění povahu podle toho, jestli se připisují nekonečnému jsoucnu či jsoucnům konečným. Celá teorie obecných pojmů (*notiones communes*) nachází svůj princip v tomto statusu atributu, který podle Deleuze vychází z velké tradice univocity.

## Bůh

V *Krátkém pojednání*, nesporně panteistickém textu, jehož racionalismem prostupuje náboženský tón utopického protestantismu, ztotožňujícího víru a vědění, které se tak důrazně v *Teologicko-politickém traktátu* oddělují, Spinoza vysvětluje rozdíl mezi atributem a vlastností. Zatímco atributy vyjadřují esenci substance, vlastnosti jsou to, co věci náleží, ale nevysvětlují nikdy to, co je. Tento rozdíl má zásadní význam pro Spinozovu ontologii. „Vše, co mu (Bohu) lidé připisují kromě těchto dvou atributů, které mu náležejí reálně, musí být nutně buď vnější pojmenování, jako když se tvrdí, že existuje ze sebe sama, že je jediný, věčný, neměnný atd., anebo se vztahuje k jeho jednání, jako když se říká, že je příčinou všech věcí, že vše předurčuje a řídí. To jsou pak vlastnosti Boha, které ale nedávají poznat, co je.“<sup>147</sup> Vlastnosti sice v tomto citátu nedávají poznat, co Bůh je, přesto to nejsou pouhá vnější pojmenování, která na rozdíl od vnitřních pojmenování referují k akcidentálním vlastnostem věcí, například jako predikáty „být viděn“ či „být slyšen“. V sedmé kapitole první části pak Spinoza rozlišuje vlastnosti, které Bohu náležejí vlastním způsobem (existovat ze sebe sama, být příčinou všech věcí, svrchovaným dobrem, věčný, nehybný atd.), a věci, které mu lidé připisují, ale které mu nepatří, protože jsou to jen mody (moudrý, milosrdný, vševedoucí). Ovšem v poznámce připojené na začátku téže kapitoly se říká, že vše ostatní, co se kromě atributů rozlehlosti a

---

<sup>147</sup> KV I, 2, 29.

myšlení běžně připisuje Bohu, jsou jen určité mody. Bohu tedy žádné vlastnosti nepatří. „Vše, co se kromě nich (atributů myšlení a rozlehlosti) běžně připisuje Bohu, nejsou atributy, ale pouze jisté mody, které se mu buď mohou přičítat vzhledem k celku, tedy ke všem jeho atributům, nebo vzhledem k jedinému atributu. Vzhledem ke všem, například, že je věčný, existuje ze sebe sama, nekonečný, příčina všeho, neměnný; vzhledem k jedinému, například, že je například vševědoucí, moudrý atd. (což se vztahuje k myšlení), nebo že je všudypřítomný, vše vyplňující atd. (což se vztahuje k rozlehlosti).“<sup>148</sup>

V dodatku k první části *Etiky* Spinoza mezi vlastnosti řadí to, že Bůh nutně existuje, že je jediný, že jedná z nutnosti své přirozenosti, že je svobodnou příčinou všech věcí, že všechny věci jsou v Bohu a že všechny věci byly předurčeny na základě jeho nekonečné moci. Tato tvrzení tedy nemají žádnou ontologickou platnost. Bylo by proto dost nešťastné, kdyby se rozdělení *Etiky* do pěti částí bralo příliš striktně a kdyby se v první části hledala jeho ontologie, v druhé epistemologie s fyzikou, ve třetí antropologie, ve čtvrté politika a v páté etika, ačkoli se takové zjednodušení samo nabízí. V první knize je třeba spíše vidět svébytnou destrukci metafyziky, která se podle Spinozy opírá o iluzi finalismu. U Spinozy přitom už nenajdeme žádný heideggerovský historicismus, který by svým vztahem k počátku ještě zakládal možnost dějin bytí. Spinozovo převzetí tradice je již v derridovském smyslu nedekonstruovatelné.

Jediný ontologický výrok o Bohu je u Spinozy tedy ten, že má nekonečné atributy. Je to ještě výrok o Bohu? Přísně vzato nikoli. Teprve lidská imaginace, tvrdí Spinoza, připisuje Bohu vlastnosti, bez nichž by nebyl Bohem. „(Vlastnosti) nejsou nic jiného než adjektiva, která nelze chápat bez jejich substantiv, to znamená, Bůh by bez nich nebyl po pravdě Bohem, ale není to nicméně prostřednictvím nich, že je Bohem.“<sup>149</sup> Spinozovo slavné ztotožnění Boha a přírody ve výroku „Bůh neboli příroda“ není ani tak ztotožněním, jako překladem z teologického do naturalistického slovníku. Jako by tím Spinoza upozornil, že vše, co bylo doposud řečeno o Bohu, je třeba od nynějška vztahovat pouze na přírodu. V žádném případě totiž nejde o nějaké zbožštění přírody či o její oduševnění Boží přítomností.

Pojem Boha určitou pozitivní funkci má: reprezentuje princip plné pochopitelnosti reality. U Spinozy se nesetkáme s neosobním Bohem filosofů, jak tvrdil Karl Jaspers, ale spíše s Bohem ve filosofickém smyslu – jednotou myšlení a bytí. Když se ale bude mluvit o Spinozovi jako o čistém ateistovi, je třeba vidět, že on sám se takovému označení bránil.

---

<sup>148</sup> KV I, 7, 1, pozn.

<sup>149</sup> KV I, 3, 1, pozn.

Ateismus je podle něj pýcha, která propadla iluzi úplného ovládnutí světa. „Lidská moc je však velmi omezená a moc vnějších příčin ji nekonečně překonává,“ píše Spinoza na konci čtvrté knihy *Etiky*.

## Substance

Když Descartes uvažoval o attributech, dopustil se tří velkých chyb. Na základě toho, že spolu nemají nic společného, jim každému přisoudil oddělenou substanci. Měl za to, že se vzájemně omezují a limitují, činil tedy jeden opakem druhého. A nakonec na základě rozdílu mezi myšlením a rozprostraněností soudil, že jde o opozici mezi dvěma termíny. Spinoza naproti tomu ukázal, že tyto atributy konstituují substanci jakožto nekonečně rozmanitou realitu, která zahrnuje všechny atributy. Tím, že je chápal jako nekonečné svého druhu a pojímané *per se*, vyloučil možnost, že by se mohly nějak vzájemně limitovat. Zároveň tak ukázal, že netvoří termíny vzájemně nerovného vztahu opozice, neboť jejich nekonečnost vylučuje, aby bylo možné je počítat. I kdybychom znali jen jediný atribut, museli bychom nutně připustit, že atributů existuje nekonečně mnoho. Nekonečnost atributu, která přesahuje jakýkoli počet, je neoddělitelná od nekonečné mnohosti atributů. Aby se Spinoza vymanil z karteziánského dualismu, nedospívá k jakémusi monismu, nýbrž k ideji nekonečných atributů čili nekonečna atributů. Toto nekonečno není vyčíslitelné, jedno či mnohé. Nebo také lze říci, že je jedno i mnohé.

O nekonečnu atributů Spinoza hovoří v 16. až 18. tvrzení první části *Etiky*. Spinoza nejprve říká, že z Boha musí vyplývat *infinita infinitis modis*. „Protože však přirozenost Boha má absolutně nekonečný počet atributů, z nichž každý vyjadřuje nekonečnou esenci podle svého druhu, pak z ní nutně musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů, tzn. vše, co může být chápáno nekonečným rozumem.“<sup>150</sup> Dále ukazuje, že Bůh jedná jediné podle zákonů své vlastní přirozenosti a mimo něj neexistuje nic, čím by mohl být determinován k jednání. Z toho pak odvodí, že Bůh je imanentní příčinou, a tedy nemůže existovat, žádná věc, jež je vně Boha a současně v sobě. Nekonečno atributů tedy v sobě obsahuje imanenci substance, která z něj nutně vyplývá.

Atributy jsou tedy u Spinozy sjednoceny v substanci, třebaže zůstávají reálně odlišné. Spinoza se k problému jejich jednoty dostává v *Etice* až velmi pozdě, až v její druhé části. V sedmém tvrzení Spinoza uvádí, že „uspořádání a vzájemná souvislost idejí

---

<sup>150</sup> Elp16d.

je totožná s uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí“.<sup>151</sup> Tato teze se často interpretuje jako teze o paralelismu mezi atributy myšlení a rozlehlosti. Takové čtení však zůstává v zajetí metafyzických a epistemologických dualismů. Ale zatímco ideje se opravdu týkají modů atributu myšlení, slovo „věci“ neoznačuje mody atributu rozlehlosti, nýbrž mody kteréhokoli atributu, jaký existuje, včetně atributu myšlení.<sup>152</sup> V tomto tvrzení totiž nejde o vztah mezi atributem myšlení a atributem rozlehlosti, ale o věcech, které lze myslet pod kterýmkoli atributem, kterých je nekonečné množství, a idejích neboli vnitřní adekvaci idejí věcí. Tento vztah se zde přitom určuje jako vztah totožnosti co do uspořádání a spojitosti (*ordo et connexio*). Spinoza tak podává ontologické zdůvodnění svého pojetí pravdy jakožto adekvace. Tato teze tedy tvrdí, že existuje jen jedna jediná realita, kterou je třeba myslet jako „uspořádání a spojitost“. Toto „uspořádání a spojitost“ tvoří esenci substance. Substance tedy není ničím jiným než nutností jedinečného uspořádání a souvislosti, vyjádřenou v různých attributech.

Odmítnutí reálného paralelismu mezi atributy přináší poznámka k tomuto tvrzení. V ní Spinoza začne připomenutím, že „cokoli může nekonečný rozum postihnout jako něco, co vytváří esenci substance, to vše náleží pouze k jedné substanci, a tudíž substance myslící a substance rozlehlá jsou jednou a toutéž substancí, která je chápána jak ve smyslu prvního, tak ve smyslu druhého atributu“. Tato teze je zřejmá už od 14. tvrzení první části *Etiky*, která praví, že „jiná substance než Bůh nemůže ani existovat, ani být chápána“. Nyní ovšem Spinoza také tvrdí, že nejenom substance myslící a substance rozlehlá jsou jednou a toutéž substancí, ale stejně tak (*sic etiam*) modus rozlehlosti i idea tohoto modu jsou jednou a toutéž věcí vyjádřenou dvěma způsoby či modalitami (*duobus modis expressa*). Spinoza k tomu dává příklad kruhu a jeho ideje: kruh existující v přírodě a idea existujícího kruhu, jež je v Bohu, jsou jedna a táž věc explikovaná různými atributy. Právě s odkazem na toto místo pak bude Spinoza formulovat své zásadní ontologické stanovisko, že „mysl a tělo jsou totéž individuum, které je chápáno jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti“.<sup>153</sup> Spinoza ale nezůstává jen u teze o totožnosti věci vyjádřené atributy myšlení a rozlehlosti. Své tvrzení zobecní tím, že ho bude aplikovat na všechny atributy. „Ať tedy (*ideo*) chápeme přírodu pod atributem rozlehlosti, pod atributem myšlení nebo pod jakýmkoli jiným atributem, nalezneme jediné a stále totéž uspořádání neboli jedinou a stále tutéž spojitost příčin, tj. (*hoc est*) stále jeden a týž sled

---

<sup>151</sup> Ellp7.

<sup>152</sup> Pierre Macherey, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979, str. 131.

<sup>153</sup> Ellp21s.

věcí (*easdem res invicem sequi*).<sup>154</sup> „Paralelistická“ interpretace má za to, že totožnost od sebe odlišných modů téže věci je dána jejich paralelním umístěním v řádu příčin toho kterého atributu. Spinoza ale jde za možnost pouhé strukturální korespondence, isomorfismu mezi různými kauzálními sériemi.<sup>155</sup> Mezi řádem idejí a řádem věcí není vztah korespondence, kdy si vzájemně odpovídají jednotlivé termíny dvou různých kauzálních řetězců a udržují mezi sebou vztah konvence. Paralelismus se překračuje v okamžiku, kdy Spinoza bere v potaz nekonečno atributů. Jde podle něj nutně vždy o stejný kauzální řád, o tutéž spojitost příčin, která se nachází ve všech attributech. A co vytváří tuto spojitost příčin? Podle Spinozy to, že tytéž věci následují jedna druhou (*easdem res invicem sequi*). Je to tedy totožnost jednotlivých termínů kauzálního řetězce příčin, co umožňuje strukturální korespondenci mezi atributy.

Důkazem toho je, že Spinoza neklade rovnítko mezi pojmy příčiny a substance, ale mezi příčinu a věc. Pojmy příčiny a věci jsou v jeho vyjádření ekvivalentní. Pojem věci tedy označuje jednotu modu napříč všemi atributy. Když Spinoza vysvětluje, jaký je základ této jednoty, připomíná nejprve 5. a 6. tvrzení druhé části *Etiky*. Podle nich mají mody kteréhokoliv atributu za svou příčinu Boha, pokud (*quatenus*) je chápán ve smyslu atributu, jehož mody to jsou. Ideje tedy neuznávají za svou příčinu svá *ideata*, ale Boha, pokud je věc myslící. V poznámce k 7. tvrzení pak dodává, že k tvrzení, že Bůh je příčinou ideje například kruhu jen potud, pokud je věcí rozlehlou, neměl „žádné jiné důvody než ty, že formální bytí ideje kruhu může být postihnuto jen z jiného modu myšlení a tento opět z jiného atd. do nekonečna. Takže pokud jsou věci chápány jako mody myšlení, musíme explikovat uspořádání celé přírody neboli spojitost všech příčin pouze z atributu myšlení“. Totéž pak pochopitelně platí i o jiných attributech. Z toho se pak činí tento závěr: „A proto věcí, jak jsou v sobě, je opravdovou příčinou Bůh, nakolik sestává z nekonečného počtu atributů.“<sup>156</sup> To znamená nejen to, že celá příroda, tak jak je v sobě samé, spočívá v jednom a tomtéž nekonečném kauzálním zřetězení, které se rozvíjí skrze nekonečno atributů, ale i to, že právě toto nekonečné kauzální zřetězení singularit či diferencí sjednocuje atributy a činí z nich jednu a tutéž substanci.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Ellp7s.

<sup>155</sup> Alexandre Matheron, La chose, la cause et l'unité des attributs, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1998, roč. 82, č. 1, str. 7.

<sup>156</sup> Ellp7s.

<sup>157</sup> Alexandre Matheron, La chose, la cause et l'unité des attributs, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1998, roč. 82, č. 1, str. 8.

Řešení klasických dilemat filosofie spočívá u Spinozy tedy v odmítnutí rozlišovat mezi atributy a kauzalitou, která se v nich rozvíjí, třebaže kauzalita je jediná a táž a atributy různé a mnohé. Přitom samotná struktura první části *Etiky*, alespoň co se týče číslovaných tvrzení, takovému rozlišení dává za pravdu. Spinoza konstruuje esenci Boha a dokazuje jeho existenci nezávisle na jakémkoli odkazu na kauzalitu, kterou se bude zabývat až od 16. tvrzení. Nejprve se v číslovaných tvrzeních postupuje tak, že se pojem substance rozloží na nekonečno atributů, které vyjadřují každý po svém její esenci, a tedy jsou substanciální. Tyto atributy jsou následně modifikovány nekonečnými a konečnými modifikacemi. Singulární věci jsou pak produkovány prostřednictvím atributů, podle jejich vlastní esence a kauzality. Substance tak jedná pouze skrze své atributy. V důsledku toho se singulární věci odlišují mezi sebou modálně a navíc se odlišují od modů všech ostatních atributů. Idea se tedy odlišuje od jiné ideje a navíc od věci, která je touto idejí myšlena. Tímto způsobem je tedy zprostředkování atributy také separací od sebe sama.

Zejména v poznámkách pak ale Spinoza nastiňuje poněkud jiný aspekt své ontologie. Podle nich musí být singulární věci myšleny jako mody substance, bez jakéhokoli zprostředkování, protože neexistuje jiná moc (*potentia*) produkující mody než substance samotná. Napětí mezi nekonečnem a konečnem, jedním a mnohým, nehybným a proměnlivým je zcela obsaženo v tomto přechodu od substance ke svým modům, který se uskutečňuje uvnitř substance. Koncept atributu pak činí tento přechod bezprostředně pochopitelný, a to pochopitelný nekonečně mnoha způsoby. Každý atribut tedy představuje způsob, jak uchopit inherenci modů v substanci. Zatímco podle prvního přístupu se privilegují nekonečné mody, které tvoří dodatečné zprostředkování mezi substancí vyjádřenou svými atributy a singulárními věcmi, druhý přístup privileguje konečné mody, jejichž inherence v substanci nejlépe manifestuje Spinozovu originalitu. Rozdíl se zdá tkvět v pojmu moci, který umožňuje rozlišovat mezi ranější ontologií atributů a pozdější ontologií moci. Už dopředu je ale třeba říci, že třebaže se oba aspekty zdají navzájem neslučitelné, tak taková alternativa nejspíše není součástí spinozovské nauky.

#### Moc existovat

Šestnácté tvrzení první části *Etiky*, podle něhož musí z přirozenosti Boha vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů, tvoří v knize *O Bohu* přechod mezi částí věnovanou otázce substance a částí pojednávající o modech. Jak napsal Tschirnhaus v dopise č. 82, jde možná o nejdůležitější tvrzení celé první části *Etiky*. Spinoza o něm říká, že musí být každému samo sebou zcela zjevné. Přitom ale ztotožňuje v důkazu vlastnosti a



účinky, když říká, že toto tvrzení musí být jasné každému, kdo si všimne, že z definice jakékoli věci může rozum usuzovat na celou řadu vlastností, aniž je na první pohled zřejmé, na základě čeho toto ztotožnění činí. Geometrický prostor má přece mnoho vlastností, ale neprodukuje žádné účinky. Lze nicméně nalézt text, který čtenáře na takové ztotožnění připravuje. Jde o poznámku k 11. tvrzení první části *Etiky*, na jejímž základě se 16. tvrzení rozumí samo sebou. Jedenácté tvrzení říká, že „Bůh neboli substance spočívající v nekonečném počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci, existuje nutně (*Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*)“<sup>6</sup>. Otázky, které jeho interpretace klade, jsou přinejmenším trojího druhu. Je to jednak způsob, jakým různé atributy vyjadřují tutéž esenci (vyjadřují totiž esenci substance, nikoli esenci atributu), dále otázka, zda nekonečno atributů je nekonečnem každého atributu (zejména dvou známých) či spíše nekonečným počtem atributů, a nakonec způsob, jakým způsobem se substance z těchto atributů skládá. Neboť *constans* může znamenat jak sestávat či pozůstat z něčeho, tak spočívat v něčem. Je přitom zřejmé, že ontologie implicitně obsažená v číslovaných tvrzeních první části *Etiky* upřednostňuje stejně jako český překlad četbu, podle níž substance sestává z nekonečných atributů. Dva atributy skládají dohromady jednu substanci. Substance je v takovém přístupu základem korespondence mezi (dvěma) nekonečnými atributy, nekonečnem nekonečen, podmínkou poznání, která je sama o sobě záhadná a nepoznatelná. Viděli jsme ovšem naopak, že teze o nekonečném počtu atributů je úzce propojena s tezí o imanenci substance ve svých modech, což by naznačovalo, že *constans* je třeba číst jako spočívající v něčem. Poznámka k 11. tvrzení by nám měla přiblížit, jakým způsobem.

Jedenáctou tezi, která ustavuje existenci Boha, Spinoza dokazuje hned natřikrát, přičemž poznámka pak doplní čtvrtý, *a priori* důkaz. Spinoza se nejprve odvolává na třetí důkaz, který postupoval *a posteriori*. Důležité ovšem na něm bylo, že zavedl fundamentální tezi, že moci existovat je moc (*posse existere potentia est*), která se podle něj rozumí sama sebou (*per se notum*). V poznámce pak Spinoza doplňuje, že z téhož základu (*fundamentum*) lze odvodit Boha *a priori*. Tato teze tedy říká, že jestliže nějaká věc existuje, pak musí existovat i nějaká moc, která ji udržuje v existenci. V případě substance pak platí, že důvod, proč existuje nutně, je, že má dostatečnou moc k tomu, aby existovala sama od sebe. V případě substance lze tedy klást rovnítko mezi logickou možností existovat, kterou vědomí objevuje u pojímané věci, a mocí existovat, která tvoří podstatu této věci. Tuto moc existovat pak Spinoza výslovně ztotožňuje s kvantitou reality

či dokonalosti obsaženou v esenci věcí. „Čím více reality (*plus realitatis*) přísluší přirozenosti nějaké věci, tím více síly (*plus virium a se*) k existování v sobě má.“

Tato teze ovšem zároveň dává obsah spinozovskému pojmu *causa sui*. Příčina sebe sama je u Spinozy explikována mocí existovat. Jak upozornil Matheron, je nemožné si představit substanci bez jakéhokoli modu.<sup>158</sup> Karteziáni mohou pojímat rozlehlou substanci bez pohybu, tedy bez jakéhokoli tělesa, ale pro Spinozu je klid jakožto opak pohybu také modus. Pohyb a klid je pro něj neoddělitelný pár. Stejně tak nekonečný rozum je modem a mody jsou i ideje, které nutně obsahuje. Předpoklad substance bez modů by se tak musel vypořádat s možností myšlení bez rozumu, tedy bez schopnosti myslet. Něco takového je ale nemožné. Z toho je proto patrné, že moc existovat je totéž co moc mít mody, tedy kauzální moc. Dokazuje to i poznámka k pětadvacátému tvrzení, podle níž je Bůh příčinou sebe sama ve stejném smyslu, jako je příčinou všech věcí. „Z předpokladu existence božské přirozenosti musíme nutně usoudit jak na esenci věcí, tak i na jejich existenci.“<sup>159</sup> Z toho se pak zdá jako oprávněný závěr, že mít existenci pro substanci znamená totéž co mít účinky. Neboť čím více má esence věci reality, tím větší má podle poznámky k 11. tvrzení moc existovat a tím více z ní podle 16. tvrzení plyne účinků. Neboť důkaz k 16. tvrzení říká, že „z definice jakékoli věci může rozum usuzovat na celou řadu vlastností, které ve skutečnosti nutně plynou z ní samé (totiž ze samotné esence této věci), a těchto vlastností je tím více, čím více reality věci definice vyjadřuje, tzn. čím více reality v sobě zahrnuje esence definované věci“.<sup>160</sup>

Spinoza tedy neztotožňuje kauzalitu se substancí, ale s absolutně nekonečnou esencí substance, z níž musí nutně vyplývat *infinita infinitis modis*. Ztotožňuje ji tedy zároveň s věcmi (*res*) a zároveň s esencí substance. Tato esence přitom má tím větší moc existovat, čím více obsahuje reality (*realitas*). A protože Boží esence má nekonečnou moc existovat, obsahuje i nekonečně reality. Je tedy samo sebou zřejmé, že z přirozenosti Boha vyplývá nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů. Spinoza pak v 36. tvrzení ukáže, že neexistuje žádná věc, z jejíž přirozenosti by neplynul nějaký účinek. Ale to, co platí pro mody, platí i pro substanci. Existovat je totéž co produkovat účinky. „Moc Boha není ničím jiným než jeho činnou esencí (*essentia actuosa*), a proto je pro nás stejně nemožné chápat, že Bůh nejedná, jako že Bůh není.“<sup>161</sup> A protože existence Boha a jeho

---

<sup>158</sup> Alexandre Matheron, *La chose, la cause et l'unité des attributs*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1998, roč. 82, č. 1, str. 11.

<sup>159</sup> EIp25s.

<sup>160</sup> EIp16d.

<sup>161</sup> EIIp3s.

esence jsou jedno a totéž,<sup>162</sup> esencí Boha je produkovat účinky. „Moc Boha je totožná se samotnou jeho esencí. – Z pouhé nutnosti esence Boha plyne, že Bůh je příčinou sebe sama a že je příčinou všech ostatních věcí. A tak moc Boha, jíž on i všechny věci jsou a jednají, a jeho esence jsou totožné.“<sup>163</sup> Matheron proto tvrdí, že „esencí substance je produkovat účinky: substance je ze své esence produktivitou, a rozhodně ničím jiným“.<sup>164</sup> Z toho pak plynou důsledky jak pro určení substance, tak i pro určení atributu a modu. Substance je produktivitou bez subjektu, čistou produktivní aktivitou bez jakéhokoli substrátu v pozadí. Atribut je způsobem produkce, který je perfektně determinován. To co rozum vnímá na čisté aktivitě, je způsob, jakým produkuje své účinky. Podstatou spinozismu tedy je, že jedna a tatáž čistá aktivita se může vyvíjet nekonečně mnoha způsoby. Mody pak už nejsou neredukovatelně různé v jednotlivých attributech a simultánně identické, neboť atributy už nejsou tím, v čem se rozvíjí a rozrůžňuje kauzální aktivita substance: jsou samy touto kauzální aktivitou, kterou je substance. Mody jsou tedy substance modifikovaná tím či oním způsobem – *Deus quatenus*. Mody jsou tedy nikoli Boží aktivita uvažovaná v sobě samé, to bychom pak hovořili o substanci, ale boží aktivita uvažovaná v nekonečné různosti způsobů, v nichž působí.

Spinoza ovšem v dodatku k první knize říká, že to, že je příčinou všech věcí, je jenom vlastnost Boha, nikoli jeho esence. To je problém této interpretace. Zdůrazňuje totiž rozpor mezi ontologií moci, kterou podle našeho výkladu chtěl Spinoza ustavit, a ontologií atributu, kterou implikují číslovaná tvrzení a tento dodatek. Nelze-li však najít textově bezrozpornou interpretaci, která by obě ontologie sjednotila, není ještě kvůli tomu třeba rovnou mluvit o druhém založení *Etiky* a dvou vzájemně se vylučujících ontologiích v důsledku „eliminace tematiky atributu“ u pozdního Spinozy.<sup>165</sup> Spinozovi se možná nepodařilo dát definitivní podobu své ontologii, ale dokázal jasně zformulovat principy, jimiž by se měla každá ontologie imanence řídit.<sup>166</sup> Měla by se vzít vážně teze o nekonečném počtu atributů, aby nebylo možné chápat jedinnost substance jako negaci plurality: substance je jedna a zároveň mnohá, neboť překračuje jakýkoli počet. A neměla by se znovu ustavit antecedence možného před reálným, ať už na základě distinkce

---

<sup>162</sup> E1p20.

<sup>163</sup> E1p34,d.

<sup>164</sup> Alexandre Matheron, *La chose, la cause et l'unité des attributs*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1998, roč. 82, č. 1, str. 13.

<sup>165</sup> Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, přel. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, str. 79.

<sup>166</sup> Etienne Balibar, *Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza*, in: *Spinoza: Issues and Directions, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, vyd. Edwin Curley a Pierre-François Moreau, Brill, Leyden 1990, str. 74.

nekonečna a konečna, což se stane, pokud budeme hájit pouze ontologii atributu, nebo na základě distinkce esence a existence, což je past, do níž by nás přivedl předpoklad, že Spinoza v pozdní fázi zastával výhradní stanovisko ontologie moci. Neboť jestliže identita nekonečna atributů vyjadřuje fakt, že tatáž kauzální nutnost, obsažená v esenci substance, produkuje věci i ideje, které se musejí také pojímat jako věci, pak se zdá, že rozdíl mezi věcmi a idejemi je jen ozvěnou rozdílu mezi esencemi a existencemi. S tímto rozdílem se ale opět vynořuje problém „dvojití“ kauzality, protože esence jsou všechny kompozibilní, zatímco v řádu existence platí, že „žádná jednotlivá věc neexistuje v přírodě tak, aby neexistovala jiná, která je mocnější a silnější. Ať je dána jakákoli věc, je dána i jiná, která je mocnější a může způsobit její zánik“.<sup>167</sup> Pojem atributu se zdá být zkrátka nepostradatelný pro pochopení způsobu inherence modu v substanci.

---

<sup>167</sup> EIVa.

Intermezzo: Svoboda a nutnost  
(*Teologicko-politický traktát*)

Snad už nikdy poté nedokázala filosofická kniha vzbudit takový rozruch, jako když Spinoza publikoval *Teologicko-politický traktát*.<sup>168</sup> Knihu ihned pranýřovala řada pastorů a univerzitních profesorů. Nakonec se jim podařilo prosadit, aby ji nizozemský soud ještě za Spinozova života v roce 1674 zakázal. „Říká se, že nikdo není lstivější než ďábel, ale já si myslím, že tito lidé jsou daleko lstivější než on,“ napsal Spinoza v témže roce.<sup>169</sup> Mnohem hanebnější přitom je, že musel čelit nejen nenávisti teologů, ale také neomluvitelnému chování stoupenců nové filosofie včetně Němce Leibnize. „Pitomí karteziáni, aby se zbavili podezření, že mi jsou nakloněni, neustále vystavují na odív hrůzu z mých názorů a mých spisů,“ postěžoval si sekretáři Královské společnosti v Londýně Henrimu Oldenburgovi.<sup>170</sup>

Jen málokdo ovšem skutečně znal Spinozovy názory, což se příliš nezměnilo ani dnes. Dovolávají se ho liberálové, přestože svoji obhajobu filosofické svobody opírá o Hobbese, který není zrovna vzorem liberála. Hlásí se k němu demokraté, třebaže ve svém posledním díle považuje aristokracii, monarchii a demokracii za rovnocenné. Do svého tábora ho počítají marxisté, i když zdůrazňuje marnost každé revoluce. Dokonce i psychoanalytikové v něm spatřují Freudova velkého předchůdce, ačkoli neznal pojem nevědomí.<sup>171</sup> Naopak jen stěží ho lze považovat za profesionálního filosofa, když sám o filosofickou profesi neměl zájem. Stejně jako později jiný velký myslitel Hegel totiž dostal nabídku veřejně vyučovat filosofii na univerzitě v Heidelbergu, na rozdíl od Hegela ji ale Spinoza odmítl, aby nepřišel o svobodu filosofovat. A právě na obranu této *libertas philosophandi*<sup>172</sup> Spinoza sepsal *Teologicko-politický traktát*.

## Politický kontext

---

<sup>168</sup> Tato kapitola byla publikována samostatně pod názvem „Spinozův Teologicko-politický traktát: dějinná a srovnávací studie“ v časopise *Reflexe*, 2006, č. 30.

<sup>169</sup> Dopis č. 50.

<sup>170</sup> Dopis č. 68.

<sup>171</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paříž 2003, str. 3.

<sup>172</sup> Viz Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979.

Když Spinoza traktát v roce 1670 publikoval, byla politická stabilita ve Spojených nizozemských provinciích již velmi křehká. Strana regentů (regenti řídili obecní administrativu a spravovali veřejné finance) se dostala k moci s nástupem Jana de Wittta do funkce velkého pensionáře začátkem 50. let. De Witt prosadil zrušení funkce místodržícího, která dědičně patřila oranžsko-nasavské dynastii. Místodržící byl hlavním velitelem vojenských sil a tradičně symbolizoval nizozemskou jednotu. Strana oranžistů nicméně dál vedla aktivní kampaň proti de Wittově „svobodné republice“. Už v roce 1672 vyvolali monarchisté velké lidové povstání, při němž středostavovská luza oba bratry de Wittovy doslova rozervali na kusy. (V reakci na tento čin chtěl Spinoza ještě týž den v noci vyrazit ven a blízko místa masakru pověsit plakát s nápisem: Jste největší barbaři ze všech – *ultimi barbarorum*. Později ale Leibnizovi řekl, že mu v tom nakonec zabránil jeho hostitel. Zamkl prý dům a nepustil ho ven.) Funkce místodržícího byla po smrti de Wittů obnovena i s jeho rozsáhlými pravomocemi a moc republikánské strany upadla.

Tento politický konflikt byl ještě podle Balibara „předeterminován“ konfliktem náboženským.<sup>173</sup> Tak jako na katolické straně rozdělával problém Boží milosti a možnosti člověka ovlivnit svou spásu jezuita a jansenista, v Nizozemsku rozdělával tentýž spor arminiány a gomaristy. Stoupenci amsterdamského kazatele Jacoba Arminia – zvaní též remonstranti podle *Remonstrance*, tj. Námitky, kterou podali v roce 1610 generálním stavům na obranu svého učení – hlásali, že predestinace je podmíněna vírou, což otevíralo prostor pro existenci svobodné vůle. Rozlišovali mezi vnitřním, pravdivým náboženstvím a vnějším, institucionalizovaným náboženstvím s čistě pedagogickou funkcí. Prosazovali náboženskou toleranci a byli nakloněni sekulární koncepci vztahu státu a církve, kdy stát v zájmu veřejného pořádku kontroluje projevy vnějšího náboženství.

Stoupenci Francise Gomara, antiremonstranti, byli ortodoxní kalvinisté, kteří zastávali tezi o absolutním předurčení. Kalvín odmítal přiznat hříšnému lidstvu jakoukoli možnost podílet se skutky na své spáse. Svoji ideu spásy prostřednictvím milosti samotné prezentoval jako návrat ke sv. Augustinovi. Podle kalvinistů museli všichni křesťané poslouchat vladaře ve světských záležitostech a církve v duchovních. Přitom ale platilo, že jak zcela nezávislá církev, tak stát byly jen nedokonalými napodobeninami jediné „křesťanské společnosti“. Z toho pak samozřejmě plynulo, že pouze skutečně „křesťanský vladař“ má nárok na úplnou poslušnost poddaných. V praxi tak kazatelé dohlíželi i na

---

<sup>173</sup> Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, přel. Peter Snowdon, Verso, Londýn/New York 1998. Balibar v této knize jako první podrobně analyzoval Spinozovo vystoupení nejen ve vztahu ke středověké minulosti, ale i k atypickým konfliktům mezi politickými a náboženskými stranami té doby.

světská rizika číhající na jejich ovečky a osobovali si právo soudit rozhodnutí suveréna. Ve svých kázáních prosazovali biblický model teokracie: zákony vydávané ve jménu Božím, králové podřízení církevní autoritě a politický život řízený životem náboženským.

Oranžský rod se spíše na základě politické kalkulace prohlásil za ochránce kalvinistické církve. Regenti zase inklinovali k arminianismu. Arminiánem byl nejen Jan de Witt, označovaný za největšího nizozemského státníka vůbec, ale třeba i slavný fyzik a matematik Christiaan Huygens. Republikánská, fakticky však oligarchická strana regentů reprezentovala především zájmy Západoindické a Východoindické společnosti a Amsterodamské banky. Současně s tím skýtala přirozené útočiště pro intelektuální elitu, protože pro mnoho badatelů bylo snadné kombinovat teologii svobodné vůle s karteziánským racionalismem či obecně s imperativy svobodného bádání. Gomaristické hnutí ale stále nejlépe odpovídalo aspiracím obyčejných lidí, nejen chudiny, která byla převážně kalvinistická, ale i středního stavu, odkud se rekrutovali také pastoři. Ti pak vlastně i z demokratických pozic kritizovali nejen teologickou vlašnost regentů, ale i jejich opulentní způsob života. Většina prostých lidí také regenty podezřívala z toho, že na rozdíl od monarchy slouží jen svým vlastním zájmům.

Jedním z nejpálčivějších problémů tehdejší nizozemské společnosti byla otázka, kdo má právo kontroly nad církevními záležitostmi – *jus circa sacra*. Šlo o to, do čí pravomoci spadají nejen církevní instituce, ale i obsah toho, co se hlásá z kazatelen. Na jednu stranu kalvinistická ortodoxie tvrdila, že stát musí plnit rozhodnutí duchovních autorit. Na druhou stranu regenti bránili nezávislost civilní správy a prosazovali právo civilní moci ovládat a kontrolovat církev. Buď tedy církev ovládá stát, nebo stát ovládá církev, jiná možnost se ale nerýsovala, neboť moderní koncepce rozluky církve a státu byla v té době nemyslitelná. Fakticky totiž kazatelé měli obrovskou moc nad masami lidí, a pokud by se dostali s civilními úřady do rozepře, mohli by snadno rozvášnit dav a jeho nenávisť obrátit proti nim. Nechtěl-li tedy vladař ohrozit svoji bezpečnost a stabilitu státu, musel duchovní důkladně kontrolovat. Teoreticky tuto pozici, podle které má mít v církevních záležitostech navrch vladař, vypracoval Grotius. V Nizozemsku ji obhajovali arminiáni, v cizině Hobbes. Na jejich stranu se postavil také Spinoza v 19. kapitole *Teologicko-politického traktátu*. Na rozdíl od Hobbese, jak uvidíme, Spinoza neanalyzuje *jus* jako *potestas*, právo jako právo suveréna, nýbrž ve shodě se svou ontologií moci jako *jus/potentia*.

Filosofická svoboda

Spinoza zřejmě nejprve doufal, že neformálněji psaný *Teologicko-politický traktát* by mohl vydláždít cestu pro širší přijetí *Etiky*. Už na konci první knihy *Etiky* umístil dodatek zkoumající předsudky, které lidem brání v tom, aby přijali za své argumenty z první knihy. Když se pak v roce 1665 rozhodl práci na *Etice* přerušit a pustit se do *Teologicko-politického traktátu*, v dopise Oldenburgovi tento krok zdůvodnil takto: „Píšu nyní traktát o svých názorech na bibli. Vedou mě k tomu tyto důvody: 1. Předsudky teologů. Neboť vím, že tyto předsudky jsou hlavními překážkami v tom, aby se lidé začali zabývat filosofií. Snažím se je tedy odhalit a odstranit z mysli rozumných lidí. 2. Názor, jaký na mě mají obyčejní lidé, kteří mě neustále obviňují z ateismu. Cítím závazek toto obvinění ze všech sil odvrátit. 3. Svoboda filosofovat a říkat, co si myslíme. Chci ji ze všech sil uchránit: přehnaná autorita a svévolná horlivost kazatelů se ji snaží potlačit.“

Spojené nizozemské provincie byly v té době zvláště z náboženského hlediska zřejmě nejsvobodnější zemí v Evropě. Neexistovala žádná inkvizice, nekonaly se žádné perzekuce. Vydávaly se knihy, které nemohly vyjít nikde jinde. Badatelé se nestarali o to, zda jejich objevy nebudou protiřečit náboženským dogmatům. Kalvinističtí kazatelé sice odsuzovali neortodoxní spisy, nemělo to ale žádný praktický dopad. Uplatnění zákazů totiž záviselo na městských úřadech, a tak v mnoha obcích *de facto* vládla tolerance. Přesto se někdy podařilo prosadit zákaz nějaké knihy, či dokonce odsouzení autora. Spinozova přítele Adriaana Koerbagha v roce 1668 jeho nakladatel udal úřadům, Koerbagha zatkli a odsoudili na deset let vězení. V cele pak asi po roce zemřel. Cenzoři uspěli, jeho kniha se dočkala prvního vydání až v roce 1974. Soudcům se však nepodařilo přes veškerou snahu dokázat, že se na přípravě spinozovsky laděné knihy podílel alespoň radami také sám Spinoza. Koerbagh to vždy razantně popřel.<sup>174</sup>

Kauza Koerbagh Spinozu nejen osobně ohrožovala, ale také intelektuálně popuzovala. Vždyť v ní převážil názor kazatelů a některých politiků, že přílišná svoboda oslabuje víru a zbožnost, hlavní pilíře společnosti, a že stát, který je příliš tolerantní, si pod sebou řeže větev. Úřady Koerbagha odsoudily za vydatné pomoci reformované církve. Něco takového zásadním způsobem ohrožovalo toleranci a sekularismus v celém Nizozemí. Tyto okolnosti dokládají, v jak naléhavé a přitom nebezpečné situaci se Spinoza před dokončením traktátu ocitl. Přesto či právě proto se rozhodl ho dopsat a vystoupit na obhajobu ohrožené filosofické svobody. Tato *libertas philosophandi*, svoboda myšlení a zároveň svoboda slova, nejenže pravé zbožnosti a míru ve státě neškodí, tvrdí Spinoza už v

---

<sup>174</sup> Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, str. 268.



podtitulu knihy, ale dokonce je pro ně nutná. Právě zbožnosti podle Spinozy mnohem spíše škodí pověřivost a „teologická nenávisť“. Spinoza tak obrací argumenty kalvinistických pastorů proti nim. „Všechno to nad slunce jasněji dokazuje, že schizmatikové jsou ti, kdo odsuzují spisy jiných... pravými buřiči jsou ti, kdo ve svobodné republice chtějí potlačit svobodu úsudku,“ píše na konci traktátu.

Spinozovi oponenti tedy tvrdí, že svoboda projevu je jednak bezbožná a jednak působí rozvratně. Podle něj je naopak zdrojem třenic a konfliktů právě politická snaha potlačovat svobodu slova a cenzurovat myšlenky. Spinoza proto bude v *Teologicko-politickém traktátu* bojovat na dvou frontách, aby obvinění vznášená proti svobodě projevu vyvrátil. Bude se snažit nejprve dokázat, že filosofická svoboda neuvádí v nebezpečí náboženství, a poté bude argumentovat, že neohrožuje ani bezpečnost státu. Plyne z toho, že témata, která Spinoza zkoumá, slouží jen jako důkazy ve sporu o svobodu a že *Teologicko-politický traktát* je hlavně polemická kniha.<sup>175</sup> Rovněž to ukazuje, že smysl výrazu teologicko-politický, jinak v textu nepoužívaného, tkví primárně jen v tomto rozdělení témat. Neskrývá se za ním nějaká narážka na teologickou politiku.

Spinoza na začátku zjišťuje, co odlišuje proroctví od jiných diskurzů. Prorok podle něj nedokazuje, nýbrž afirmuje. Dává příkaz, který je nutné provést. Je to zbožný muž, který má živou imaginaci, pobuřuje ho nespravedlnost a požaduje více zbožnosti a lásky. Není to tedy podvodník a proroctví není druhem šílenství. Jeho diskurz má čistě praktický obsah. Z toho důvodu je podle Spinozy nutné rozlišovat, kdy mluví o svém vlastním předmětu a kdy pouze tlumočí stav poznání vlastní jeho době. Prorocká inspirace se týká praktických a etických záležitostí, ale nikoli třeba astronomie. Navzdory tomu, že se Jozue domníval, že může zastavit pohyb Slunce na obloze, proroctví nám nemůže pomoci v rozhodování, zda se Slunce otáčí kolem Země, či naopak. Podobně se z něho nedozvíme, který stát je nejlepší. Prorok není astronom ani politik.

V druhé fázi už není bible jen zdrojem, ale je předmětem zkoumání. Spinoza vytváří interpretační metodu, podle níž se musí při výkladu bible postupovat stejně jako při výkladu přírody. Mezi vědami o smyslu a vědami o fyzikálním světě podle Spinozy

---

<sup>175</sup> V kapitolách jedna až šest Spinoza zkoumá nástroje zjevení, tedy proroctví, Boží zákon, vyvolení, ceremonie, zázraky. V kapitolách sedm až jedenáct nejprve objasní interpretační metodu a pak ji aplikuje na studium bible. V kapitolách dvanáct až patnáct vyloží povahu Božího slova a jeho vztah k filosofické svobodě. V posledních pěti kapitolách se věnuje vztahu filosofie a politiky, vypracovává teorii základů státu a zkoumá principy židovské teokracie. Toto všeobecně přijímané rozdělení knihy a stručné shrnutí jejího obsahu lze nalézt v knize asi největšího současného znalce Spinozova díla a překladatele obou politických textů: Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paříž 2003.

neexistuje podstatný rozdíl.<sup>176</sup> Druhý metodický postulát je variací na slavné interpretační pravidlo *Scriptura sola*. Tento princip je společný všem protestantským čtenářům. Zatímco katolíci si při výkladu temných, kontradiktorických či amorálních pasáží v bibli vypomáhají tradicí a autoritativními komentáři, protestanti tento doplněk odmítají a využívají princip analogie víry – sporné pasáže vysvětlují z pasáží jasných. To ale může fungovat jen tehdy, když bible tvoří jeden celek, což Spinoza vyvrací. Spinoza proto tento princip vztahuje pouze na smysl textu, nikoli na jeho pravdivost. Když Mojžíš tvrdí, že Bůh je oheň či že je žárlivý, nelze to hned vysvětlovat alegoricky. Nejprve je nutné vědět, zda se výrazy shodují s tím, co je známo o autorově způsobu myšlení. Z kontextu se lze dozvědět, že Mojžíš si Boha představoval jako netělesné bytí. Výrok, že Bůh je oheň, je tedy nutné chápat pouze figurativně. Naproti tomu Mojžíš neměl ideu božství zbaveného všech vášní: druhé tvrzení je tedy třeba chápat doslova. Spinoza metodicky dokazuje, že autory biblických knih nejsou ti, kterým se obvykle připisují (Mojžíš není autorem Pentateuchu, Jozue knihy Jozuovy atd.). Bible byla sestavena z různých textů v mnohem pozdější době, a navíc její redakce zůstala nedokončena. Knihy také náležejí do různých literárních žánrů, některé patří mezi díla rozumu (texty připisované Šalamounovi, apoštolské listy), jiné jsou výtvořem živé imaginace (prorocké texty), některé jsou pak jen zákoníky či královskými kronikami.

Ve třetí fázi Spinoza dokládá, že zpochybněním víry v autentičnost knih, zdůrazněním jejich heterogenity, redukcí proroctví na imaginaci a zázraků na neznalost přírodních zákonů ještě neničí slovo Boží, pokud má člověk zájem rozlišovat mezi ním a bibli. Teologie neboli slovo Boží je společným a neměnným jádrem všech knih. Toto jádro se redukuje na příkazy spravedlnosti a lásky. Spravedlivé a charitativní jednání může pochopitelně být i důsledkem čistě filosofického postoje, zvláštností slova Božího však je, že k němu vyzývá bez potřeby racionálního zdůvodnění, jen na základě zkušenosti či vroucího prorockého apelu. Podle bible je podstatná pouze láska k bližnímu. Zbožnost pak spočívá jen v tom, že člověk obdrží tuto zvěst a přizpůsobí si ji vlastnímu charakteru (*ingenium*). Filosofická svoboda tedy neohrožuje pravou zbožnost, naopak – co neprospívá jednomu, škodí i druhému.

Teprve až poté, co politické panství sesadil z biblických a církevních základů, přechází Spinoza v poslední části k diskusi o politice. V ní vychází z teorie společenské smlouvy. Je ovšem dobré si uvědomit, že ta v té době představuje diskurz, jímž stát

---

<sup>176</sup> Zastává tedy přesně opačné stanovisko než později Wilhelm Dilthey a jeho následovníci.

legitimizuje svou moc. Sotva Spinoza tuto teorii letmo nastíní, ihned prohlásí, že je pravdivá spíš v teorii než v praxi. Síla vášní podle Spinozy představuje zároveň účinnou realitu přirozeného práva.<sup>177</sup> Na rozdíl od kontraktualistů se tedy Spinoza nedomnívá, že přírodní právo se vytvořením státu ruší a nahrazuje občanským. Vášně nejsou politováníhodné neřesti, nýbrž jsou podstatnou částí lidské přirozenosti. Zatímco struktura státu je důsledkem racionálního vyjednávání a smluv, historicky jsou státy produktem lidských vášní. Spíše než ideální genezi tak Spinoza vidí reálnou historii států a historické podmínky jejich trvání: stát není nikdy tolik ohrožen vnějšími příčinami jako vlastními občany, říká.<sup>178</sup> Umožňuje mu to odmítnout hobbesovskou politiku, podle níž je úkolem státu udržovat občany pomocí strachu v poslušnosti, a prohlásit, že „cílem státu je ve skutečnosti svoboda“.<sup>179</sup>

### Radikální demokracie

Není nijak složité pochopit, proč Hobbesova politická filosofie hrála v Spojených nizozemských provinciích od roku 1650 tak důležitou roli a proč ji paradoxně využívali republikáni proti monarchistům. Jeho teorie přírodního stavu a společenské smlouvy jim totiž umožnila ukázat, že lidské vášně lidi ženou proti sobě do boje na život a na smrt a že tento stav je třeba překonat a urovnat smlouvou, která zakládá legitimitu suveréna a všem poddaným včetně duchovních zakazuje jeho autoritu jakkoli soudit. Řešení vypracované Hobbesem nicméně tehdejšími myslitelům působilo také určité starosti. Neposkytovalo totiž vůbec žádný právní prostor pro toleranci a pro intelektuální a náboženský pluralismus.<sup>180</sup>

Záruku tolerance se proto podle Lazzeriho Spinoza pokusil vytvořit hned třemi tezemi. Podle první vede potlačení svobody slova nutně k rebelii a k povstáním, protože je fyzicky nesnesitelné. Podle druhé teze je v demokratickém státě téměř nemožné, aby se velké množství lidí „shodlo na stejné absurditě“. V demokratickém státě hrozí nejmenší nebezpečí, že se stát bude chovat nerozumně a bude potlačovat názorový pluralismus. Podle třetí teze se Spojené nizozemské provincie můžou stát „novým Izraelem“, jak o tom sní stoupcem kalvinistické teokracie, jedině tehdy, když Nizozemci do stejné míry jako Židé přijmou všechna nařízení Starého zákona, což se nikdy nestane.

---

<sup>177</sup> Pierre-François Moreau, *L'expérience et l'éternité*, PUF, Paříž 1994, str. 411 nn.

<sup>178</sup> TTP, XVII, 4.

<sup>179</sup> TTP, XX, 6.

<sup>180</sup> Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté: Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paříž 1998, str. 7.

Spinoza ale nepřikládá na rozdíl od pozdějších osvícenců samotné toleranci žádný pozitivní význam. Když brání filosofickou svobodu, nepronáší slovo tolerance ani jednou. Argumenty, které předkládá suverénovi, o němž říká, že musí být absolutním, se neopírají o vrozená lidská práva, ale jednoduše a prostě o skutečnost, že vášně lidem nedovolí mlčet. „Dokonce ani ti nejohroženější, a to nemluvím o davu, nedokážou mlčet. Je to obecná lidská vada, svěřovat se ostatním se svými záměry, i když je třeba být zticha.“<sup>181</sup> Spinoza odmítá představu nezcizitelných základních lidských práv a svobod. Místo toho se snaží ukázat, že lidská svoboda je v zájmu státu. Odmítá i ideu tolerance, podle Voltaira původně křesťanskou lekci určenou jiným křesťanům,<sup>182</sup> která ještě vyžaduje jistý omezený agnosticismus, jakési právo na nepochopení, s čímž by Spinoza nikdy nemohl souhlasit, neboť pro něj je realita vždy plně racionální. Spinoza tedy není v pravém slova smyslu předchůdcem osvícenců 18. století, nýbrž představitelem jiného proudu myšlení – radikálního osvícenství.<sup>183</sup>

Spinoza vystupuje jako vášnivý obhájce individuální svobody, a mnoho lidí ho proto řadí do tradice liberální filosofie, která vede od Grotia k Lockovi. Spinoza v *Teologicko-politickém traktátu* skutečně rozlišuje mezi slovy a činy, soukromou a veřejnou sférou. Např. veřejné právo by podle něj mělo být takové, že by bylo možné stíhat jen činy, zatímco slova by se nikdy netrestala. Politická suverenita a individuální svoboda ovšem u Spinozy nepůsobí odděleně v těchto dvou sférách. V tomto rámci je jednoduché vyřešit spor mezi politickou a náboženskou autoritou prostřednictvím rozluky církve od státu. Takový přístup později rozvedl Locke, něco podobného ale zcela evidentně nebylo a nemohlo být vlastní Spinozovi. Spinoza sice na jednu stranu říká, že „je třeba ponechat každému svobodu úsudku a moc interpretovat podle své povahy základy víry“, na druhou stranu ale dodává, že „dokonce božské právo, tedy právo týkající se sakrálních záležitostí, závisí absolutně na rozhodnutí suveréna, který je jeho interpretem a obhájcem“. Podle Spinozy je stát absolutním suverénem. Neznamena to však, že je pro něj možné, aby se pokusil potlačit právo na svobodné vyjádření vlastního názoru. Taková politika by ho nutně zruinovala, protože je fyzicky nesnesitelná.

„Lidé jsou ustaveni tak, že nejhůře snášejí pohled na to, jak se podle nich pravdivé názory považují za kriminální či jak se motivy jejich zbožných činů vůči Bohu i lidem pokládají za bezbožné. Vede je to pak k tomu, že opovrhují zákony a ve svém odporu vůči

---

<sup>181</sup> TTP, XX, 4.

<sup>182</sup> Jacques Derrida, *Víra a vědění*, přel. Pavel Bartošek, Mladá fronta, Praha 2003, str. 32 nn.

<sup>183</sup> Viz Jonathan Irvine Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

úřadu se nezastaví před ničím, že nepovažují za hanebné, nýbrž za čestné vyvolat pro takovou příčinu povstání a dopouštět se všelijakých násilností. Protože je tedy lidská přirozenost takováto, je zjevné, že zákony týkající se názorů neohrožují kriminálníky, nýbrž svobodné lidi a že nemají za cíl omezovat ničemy, nýbrž popouzet čestné občany. Nelze je proto vymáhat bez velkého nebezpečí pro stát.<sup>184</sup> Nestojí tu tedy proti sobě dvě oblasti či dvě mocnosti – soukromé a veřejné právo. Náboženství získává sílu zákona jedině prostřednictvím těch, kteří mají právo řídit stát, říká Spinoza. Rozlišení mezi soukromou a veřejnou sférou není u Spinozy státoporným principem, ale jen důsledkem existence státu. Rozpor mezi individuální svobodou a absolutní suverenitou je podle Spinozy pouze zdánlivý. Stát se musí snažit otevřít co největší možný prostor pro vyjádření individuálních názorů, aby tyto individuální lidské síly (*potentia*) už nebyly překážkou pro suverénní moc (*potestas*), nýbrž staly se jejím konstitutivním prvkem.

Hobbesově filosofii Spinoza vytýká, že zamlžila povahu mocenských vztahů ve společnosti. Spinoza také používá hobbesovské termíny přirozeného práva a společenské smlouvy. Mimo jiné proto, že se snaží oslovit republikány, pro něž je politika bytostně právní záležitostí, polem definovaným termíny právo, závazek a suverenita. V jednotlivých analýzách ovšem Spinoza teorii přirozeného práva vytkne, že úplný přenos práva je nemožný a že se přirozené právo zachovává i v občanském stavu. Doloží dále, že kontrakt nevytváří žádný závazek poslušnosti, a nakonec vysvětlí, že absolutní moc má pouze demokratický stát. Spinoza spolu s Machiavellim trvá na tom, že podstatou politiky jsou jen mocenské vztahy a poměry sil. Snaží se s dobrým úmyslem republikány upozornit na rostoucí rozdíl mezi formální mocí a mocí skutečnou, jejíž praktický význam neunikal kazatelům manipulujícím s masami věřících.<sup>185</sup> Spinoza chce regenty přesvědčit, aby nespolehali příliš jen na zákony. Nikdo není zavázán dodržovat smlouvu a poslouchat panovníka, pokud si vládce její platnost nedokáže vymoci silou, napsal varovně.

Spinoza v *Teologicko-politickém traktátu* fakticky destruuje teorii přirozeného práva a společenské smlouvy. Stejně jako ve výroku *Deus, sive Natura* Spinoza radikálně ruší Boží transcendenci, tak i výrokem *jus, sive potentia* ukáže, že zdánlivě univerzální práva jsou jen výrazem konkrétních mocenských vztahů. Právo je moc, říká Spinoza. „Například rybám je od přírody určeno plavat a velkým rybám požírat malé. Takto tedy

---

<sup>184</sup> TTP, XX, 11.

<sup>185</sup> Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, Londýn/New York 1999, str. 23.

ryby žijí ve vodě a velké ryby požírají malé na základě suverénního přírodního práva.“<sup>186</sup> Individuální právo a svoboda definovaná na základě schopnosti být nezávislý a autonomní (*sui juris*) se odvozuje od toho, co je jedinec skutečně schopen v dané situaci dělat. Teoretické právo, existující bez toho, že by se skutečně vykonávalo, je spíše absurditou.

Na jednu stranu tedy nelze popřít, že se Spinoza staví na stranu republikánů a podporuje laický stát. Mluví v jejich prospěch, chce být realistický a místy dokonce přijímá konzervativní argumenty. „Je třeba nutně zachovat formu jakéhokoli státu a nelze ji změnit, aniž by hrozilo jeho úplné zhroucení,“ tvrdí Spinoza paradoxně vzápětí poté, co jako později pětadvacetiletý Marx prohlásil, že demokracie je pravdou každého státu. Spinoza dokonce neváhá udělat z amsterdamských úřadů příklad tolerance pro všechny, třebaže to ve světle Koerbaghova případu působí zvlášť nevěrohodně.

Na druhou stranu je ale také zjevné, že svojí podporou vyvolal u regentů spíše rozpaky a odpor. Jeho varování je sice dobře myšlené, zároveň je ale ve sporu s kalvinisty připravuje o liberální argumenty. V otázce *jus circa sacra* se staví na jejich stranu, prosazované myšlenky rovnosti a demokracie jsou však zřejmě příliš odvážné i na tolerantní Nizozemsko. Nadler dokonce tvrdí, že Spinozovo demokratické cítění vyvolalo u de Witta tak silný odpor, že se s ním tento státník po vydání knihy odmítl osobně setkat. V *Teologicko-politickém traktátu* totiž Spinoza jednoznačně prohlašuje, že podmínkou svobody je demokratická rovnost. „Tím jsem podle mého dostatečně ukázal základy demokratického státu, o němž jsem mluvil přednostně, protože se zdá být nejpřirozenější a nejméně vzdálený od svobody, kterou příroda přiznává všem. V tomto státě nikdo nepřenáší své přirozené právo na druhého tak, že už pak napříště nemusí být žádán o radu, ale přenáší ho na většinu společnosti, jejíž část sám tvoří. Za těchto podmínek si všichni lidé zůstávají rovni, jako byli předtím v přírodním stavu.“<sup>187</sup> I když se tedy Spinoza postavil v existujícím sporu na stranu liberálních republikánů a rozhodl se je hájit, rozhodně nepřijal za své jejich argumenty.

### Liberální a absolutističtí teologové

Údajně největším problémem Spinozovy filosofie je rozpor v jeho díle mezi determinismem a afirmací lidské svobody. Mnozí nechápou, jak filosof, který uznává pouze absolutní nutnost a u něhož se vše děje podle univerzálních zákonů, mohl pokládat

---

<sup>186</sup> TTP, XVI, 2.

<sup>187</sup> TTP, XVI, 11. Někteří interpreti se pokoušeli Spinozu vnímat jen jako mezistupeň mezi Hobbesem a Rousseauem. Spinoza ovšem nemá blízko k žádnému z nich. Oproti Rousseauovi nevytváří fikci obecné vůle a mluví o demokracii pouze v souvislosti s přímou účastí všech na rozhodování a vytváření zákonů.

svoji filosofii za etické učení a věnovat tolik energie psaní politických spisů. Domnívají se proto, že je třeba zejména z úvodní knihy *Etiky* nazvané *O Bohu* extrahovat ontologickou doktrínu spinozismu, která sice vyhovuje požadavkům rigidního determinismu, ale s níž se neslučuje Spinozova etika svobody. Zbytek, tedy vlastní eticko-politická nauka je podle nich vinou nedostatečné znalosti nekonečného řetězce působících příčin nutně pouze nesourodou provizorní morálkou, dobovým a kontextovým doplňkem filosofie, jejíž těžiště leží ve věčnosti, nutnosti a univerzalitě.

Toto tradiční rozlišení mezi *philosophia perennis* a eticko-politickými otázkami ovšem nepopíratelně směřuje proti výslovnému zaměření Spinozových děl. Spor mezi determinismem a svobodnou vůlí především není nadčasový filosofický problém, nýbrž tvoří hlavní jádro konfliktu dvou tehdejších dominantních náboženských doktrín, rozdělujících ne snad katolíky a protestanty, ale spíše stoupence téže církve mezi sebou, jak ukazuje slavná pře v katolickém táboře mezi jezuitu a jansenisty. Spinoza *nota bene* obě teologie podrobuje v *Teologicko-politickém traktátu* důkladné analýze. Snaží se rovněž nalézt jejich původ v rozporech mezi učením jednotlivých apoštolů, zejména svatého Pavla a Jakuba.

Spinoza je vehementním kritikem „liberálních“ teologů a stoupců svobodné vůle. Všichni, kdo na obranu lidské či božské svobody argumentují svobodnou vůlí, vlastně jen podle Spinozy vyhledávají „útočiště v nevědomosti (*asylum ignorantiae*)“. Vůle je příčina nikoli svobodná, nýbrž nutná, což znamená, že „i když připustíme, že vůle náleží k esenci Boha, přesto z jeho dokonalosti vyplývá, že věci nemohly být stvořeny ani jiným způsobem, ani v jiném uspořádání“.<sup>188</sup> Teologové, podle nichž je Boží svobodná vůle nepochopitelnou mocí nekonečně překračující kapacity lidského rozumu, se navíc dopouštějí ještě další chyby, když zároveň vypracovávají pozoruhodnou Boží psychologii. Představují si „Boha jako vládce, zákonodárce, krále, milosrdného, spravedlivého atd., třebaže všechny tyto atributy náležejí pouze lidské přirozenosti a nelze je vztahovat na přirozenost Boží“.<sup>189</sup> Jejich počínání však podle Spinozy není bezelstné, protože je staví do výhodné role prostředníků mezi Bohem a člověkem a dělá z nich jediné interprety Boží vůle. Ve společnosti si tak tito teologové usurpují „místo Boží (*vicem Dei*)“. Podle Spinozy tedy není nic nevinného na tom, že se teologové „nestarají o nic jiného, než jak překroutit Písmo, aby z něj vytáhli aristotelské žvásty a své vlastní výmysly“,<sup>190</sup> stejně jako není nic

---

<sup>188</sup> EIp33s2.

<sup>189</sup> TTP, IV, 9.

<sup>190</sup> TTP, I, 14.

náhodného na tom, že teologická reprezentace Boha není jen neurčitou fikcí, nýbrž má podobu idealizovaného monarchy. Mezi předsudky a monarchií totiž existuje bytostná spojitost: „...velkým tajemstvím a hlavním zájmem monarchického režimu je oklamat lidi a slovem náboženství zahalit strach, který je musí ovládat, aby bojovali za svoje otroctví, jako kdyby šlo o jejich spásu, a aby nepovažovali za ostudné, nýbrž za čestné, když budou prolévat svou krev a život, aby uspokojili marnivost jediného člověka...“

Vyznavači ideje predestinace, tedy „absolutističtí“ teologové, mají zřejmě podle Spinozy k pravdě blíž. „Přirozené právo jako takové závisí na zákonech přírody. Ty nejsou přizpůsobeny náboženství, zaměřenému pouze na to, co je užitečné lidem, nýbrž řádu univerzální přírody, tj. věčnému Božimu dekretu, který neznáme. Toto zřejmě zahlédli mlhavěji také jiní, podle nichž člověk může hřešit proti zjevené Boží vůli, ale ne proti jeho věčnému dekretu, kterým vše předurčil.“<sup>191</sup> Spinoza sám na mnoha místech mluví o predestinaci. Například v *Teologicko-politickém traktátu* říká, že „všichni jednájí pouze na základě predeterminovaného řádu přírody“. V dodatku k první části *Etiky* zase píše, že v předchozím výkladu objasnil, že „všechny věci byly Bohem předurčeny, a to nikoli na základě svobodné vůle nebo na základě absolutní libovůle, nýbrž na základě absolutní přirozenosti Boha neboli jeho nekonečné moci“.

Nelze však bezrozporně tvrdit, že by myšlenku predestinace skutečně přijal za svou. V *Teologicko-politickém traktátu* Spinoza zdůrazňuje konstitutivní moc lidského jednání: „Třebaže zcela souhlasím s tím, že všechny věci jsou determinovány univerzálními zákony přírody k tomu, aby existovaly a jednaly jistým a determinovaným způsobem, tvrdím, že zákony tohoto druhu závisejí na lidském rozhodnutí.“<sup>192</sup> V *Etice* zase podává důvody, které jakékoli domnělé predestinaci berou půdu pod nohama. Rozum, jímž by Bůh musel předurčit běh světa, Spinoza v tvrzení 31 v první části *Etiky* výslovně vztahuje k přírodě stvořené, nikoli k přírodě tvořící. V důsledku tvrzení 6 v druhé části *Etiky* navíc jednoznačně prohlásí, že „bytí věcí, které nejsou mody myšlení, nevyplývá z přirozenosti Boha tak, že by věci předem poznal“.

Stoupenci ideje predestinace sice zahlédli pravdu, mylně si ji však vyložili. Podle Spinozy si totiž představovali „dvě numericky odlišné moci, Boží moc a moc přírodních jsoucen, která je nicméně Bohem určitým způsobem determinována či (podle názoru, který v současné době převládá) je jím stvořena. Co však těmito mocnostmi, jak Bohem, tak přírodou rozumějí, pochopitelně nevědí, leda že si snad představují moc Boží jako moc

---

<sup>191</sup> TTP, XVI, 20.

<sup>192</sup> TTP, IV, 1.



královského majestátu a moc přírody jako nespoutanou sílu“.<sup>193</sup> Podle Spinozy je však vše, co je protikladné přírodě, ve skutečnosti také protikladné rozumu. Spinoza na rozdíl od teologů neidentifikuje věčnou Boží vůli s milostí, nýbrž s přírodou. „Pokud by se tedy v přírodě stalo něco, co by nevyplývalo z jejích zákonů, nutně by to odporovalo řádu, který Bůh na věčnost ustavil v přírodě prostřednictvím univerzálních zákonů. Proto by to bylo protikladné přírodě a přírodním zákonům a v důsledku by nás taková víra v zázraky nutila pochybovat o všem a vedla by nás k ateismu.“<sup>194</sup> Podle Spinozy tedy neexistuje ani svobodná vůle, která by překonávala přírodní či tělesnou nutnost, ani věčný řád Boží milosti, napravující lidskou hříšnost. Obě soupeřící teologie sdílejí předpoklad morálního či spirituálního světa, který je protikladný světu přírodnímu. Takové zásvěetí je ovšem jen předsudek.

Původ tohoto teologického sporu Spinoza vidí v rozporech mezi naukami apoštolů Pavla a Jakuba. Jsou totiž mezi sebou ve stejném protikladu jako idea predestinace vůči nauce o svobodné vůli. Spinoza přitom svoje myšlenky velmi často vyjadřuje v jazyce paulinské teologie. Snad v každém díle cituje přirovnání z dopisu Římanům (IX, 21), podle něhož je člověk v moci Boží „jako hlína v ruce hrnčíře, který z téže hroudy dělá jednu nádobu ke cti a druhou k potupě“. Na jiných místech ale tuto teologii kritizuje. Apoštol Pavel se podle Spinozy dopustil zásadního omylu, který zapříčinil všechna křesťanská schizmata – propojil víru a filosofii. Tento omyl byl přitom pro něj zároveň nevyhnutelný, pokud chtěl oslovit Řeky, pro něž byla filosofická diskuse přirozenou součástí jejich povahy (*ingenium*).

V otázce lidského jednání má Spinoza mnohem blíž ke svatému Jakubovi. „Víra nepřináší spásu sama o sobě, nýbrž na základě poslušnosti, a jak tvrdí svatý Jakub (2, 17), není-li víra spojena se skutky, je sama o sobě mrtvá... Z toho plyne, že ten, kdo je skutečně poslušný, má pravou a spásonosnou víru... Dále z toho plyne, že každého je třeba považovat za věřícího či nevěřícího jen podle skutků.“<sup>195</sup> Spinoza se tímto výrokem nepostavil na stanovisko teologů svobodné vůle, ve skutečnosti totiž zašel mnohem dál. Ve svém pojetí víry nenechává žádné místo pro lítost či vykoupení z původního hříchu. Víra je jen vnitřní kvalitou přítomného jednání. Ačkoli stoupenci ideje predestinace pochopili filosofickou myšlenku univerzální zákonitosti světa, nedokázali se zbavit svého pověřčivého fatalismu, stejně jako se podle dodatku k první části *Etiky* metafyzikové

---

<sup>193</sup> TTP, VI, 1.

<sup>194</sup> TTP, VI, 9.

<sup>195</sup> TTP, XIV, 6–7.

nedokázali zbavit teologické iluze finalismu. Ve Spinozově přesvědčení, že „věrnost vůči státu i vůči Bohu se pozná pouze na základě skutků“,<sup>196</sup> již zaznívá afirmace skutečné lidské svobody, k níž vede cesta jediné přes kritiku pověr a iluzí, tedy idejí predestinace a svobodné vůle.

### Svobodná nutnost

K rozlišování mezi Spinozovou metafyzikou a eticko-politickou naukou vybízí zvláště struktura první knihy *Etiky*, která je uspořádána tak, jako kdyby Spinoza odděloval věčný svět substance a pomíjivý svět modů. Tvrzení 1 až 15 tvoří jednu část, věnovanou přírodě tvořící, v tvrzeních 16 až 36 se pak Spinoza zabývá přírodou stvořenou. Bližší pohled na začátek, prostředek a konec knihy *O Bohu* ale možnost takového povrchního soudu ihned vyvrátí. *Etiku* otvírá definice termínu *causa sui*. „Příčinou sebe sama rozumím to, čeho esence v sobě zahrnuje existenci, neboli to, čeho přirozenost lze chápat jen jako existující.“ Už tato definice zabraňuje myslet si, že Bůh nebo příroda existuje bez příčiny. Vše, co je, má nějakou příčinu. Spinozovo slavné ztotožnění *causa sive ratio* zároveň neumožňuje předpokládat, že příčina sebe sama zahrnuje záhadu svého vlastního vytvoření. Vše, co je, je skrz naskrz pochopitelné. *Causa sui* je tedy tezí o úplné pochopitelnosti reálna.

V tvrzení 16 se přechází od substance k modům způsobem, který vylučuje možnost myslet substanci bez modů. „Z nutné přirozenosti Boha musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů.“ Z této propozice podle Spinozy plyne, že Bůh je příčinou sebe sama ve stejném smyslu, v jakém je příčinou všech věcí, což upřesní poznámka k tvrzení 25. Na tvrzení 16 se pak odkazuje i důkaz k tvrzení 34, v němž se praví, že „moc Boha, jíž on i všechny věci jsou a jednají, a jeho esence jsou totožné“. Boží esence, z níž nutně plyne jeho existence, a Boží moc, z níž nutně plyne existence všech věcí, jsou totožné. Existovat pro substanci je tedy totéž co produkovat mody, nic víc a nic míň. Substance je, jak v mnoha textech zdůraznil Matheron, čistá produktivita bez substrátu.

Podle posledního tvrzení první části *Etiky* pak neexistuje žádná věc, z jejíž přirozenosti by neplynul nějaký účinek. „Cokoli existuje, vyjadřuje v určitém a determinovaném modu přirozenost či esenci Boha (podle důsledku tvrzení 25), tj. (podle tvrzení 34) cokoli existuje, vyjadřuje v určitém a determinovaném modu moc Boha, jež je příčinou všech věcí, a proto z toho musí (podle tvrzení 16) vyplývat nějaký účinek. Q.e.d.“

---

<sup>196</sup> TTP, XX, 9.

Cokoli tedy existuje, produkuje účinky. Toto je fundamentální Spinozova propozice o světě, která již přímo odkazuje na teorii úsilí (*conatus*) ze 3. knihy *Etiky*. Je tedy jasné, že substance v *Etice* neplní roli principu, neboť Spinoza ztotožňuje pojmy *causa* a *res*.

„Každá věc (*res*), nakolik je sama v sobě (*in se*), se snaží setrvat ve svém bytí (*in suo esse*).“<sup>197</sup> Tento *conatus* je její činnou esencí. V případě člověka je tímto úsilím touha. „Moc člověka tedy je, nakolik je vykládána z jeho činné esence, částí nekonečné moci Boha neboli přírody, tzn. (podle tvrzení 34 oddílu I) částí nekonečné esence přírody.“<sup>198</sup> Věc je pak podle Spinozy singulární modus, který „určitým a determinovaným způsobem vyjadřuje moc Boha, jíž Bůh je a jedná“.<sup>199</sup> Determinace je tedy afirmací přítomnosti substance v modu, nekonečna v konečnu, věčnosti v přítomnosti, příčiny v účinku. Slavný výrok *omnis determinatio est negatio*, který Spinozovi připsal Hegel, možná skvěle vystihuje podstatu hegelovské dialektiky, ale nehodí se pro Spinozu.<sup>200</sup> Sám Spinoza ho ostatně nikdy neproněsl. V dopise č. 50 pouze napsal, že „určení je negace“. Každé určení, jak k výroku dodal Hegel? Nikoli, jen to prostorové, jak vyplývá z dopisu.

Existence je u Spinozy plně determinovaná, ale nikoli negativně. „To, o čem se říká, že determinuje jiné věci k nějaké činnosti, je (jak se samo sebou rozumí) nutně něco pozitivního,“ píše Spinoza v důkazu k tvrzení 26 v první části *Etiky*. Negativní vymezení smyslu prostřednictvím dialektických opozic stejně jako témata metafyzické nicoty či existencialistické konečnosti jen ožívují teologické iluze: v naší bytnosti nás nekonstituuje smrt, nýbrž život. V *Metafyzických myšlenkách* Spinoza napsal, že nazývat Boha životem znamená vyjadřovat se o něm „nejlépe“. S tím také souvisí slavné tvrzení 67 ze čtvrté části *Etiky*, že svobodný člověk přemýšlí ze všeho nejméně o smrti a jeho moudrost záleží v přemýšlení o životě. U Spinozy není lidská esence definována smrtí, nýbrž odporem vůči ní. Podle důkazu k tvrzení 6 z třetí části *Etiky* každá věc ze své esence „vzdoruje (*opponitur*) všemu, co by její existenci mohlo vyvrátit“. Tomuto odporu je navíc imanentní vše včetně blaženosti duše z konce *Etiky*, takže Spinozova *Etika* je skutečnou etikou rezistence. Ze střetu sil totiž nikdy nejde vystoupit, podle tvrzení 3 ze čtvrté části *Etiky* tvoří materiální horizont lidské praxe: „Síla, s níž člověk setrvává ve své existenci, je omezována a nekonečně překonávána mocí vnějších příčin.“

Spinozovi je cizí křesťanské pojetí člověka jako smrtelníka či jako bytí-ke-smrti. Nesnaží se myslet člověka z toho, co není, nýbrž z jeho positivity – jako produktivní či

---

<sup>197</sup> EIIIp6.

<sup>198</sup> EIVp4d.

<sup>199</sup> EIIIp6d.

<sup>200</sup> Viz čtvrtou kapitolu knihy Pierra Machereye, *Hegel ou Spinoza*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979.

toužící stroj.<sup>201</sup> *Conatus* není hobbesovská snaha zachovat si holý biologický život a udržet se *in esse*, nýbrž setrávat *in suo esse*. Lidský život nelze poměřovat trváním existence, nýbrž pouze vyjádřením individuální esence. V případě spinozovského úsilí (*conatus*) nejde o sebezachování, nýbrž o seberealizaci. Touha totiž pro Spinozu není projevem neúplného bytí, nýbrž plnosti života, není touhou po nemožném, nýbrž po vlastní realizaci. Principem spinozovské etiky je proto vitalistická maxima: vyjádři sám sebe, staň se expresivní. V autonomní a aktivní existenci pak tkví spása člověka. „Cesta spásy je samotnou cestou expresivity: stát se expresivní, tj. stát se aktivní – vyjadřovat Boží esenci, být sám ideou, kterou se esence Boží explikuje, mít afekce, které se explikují naší vlastní esencí a které vyjadřují esenci Boží.“<sup>202</sup>

Člověk může být adekvátní příčinou svých účinků, a potud může být svobodný. Skutečná svoboda tkví ve „svobodné nutnosti“.<sup>203</sup> Každá věc je svobodná, říká definice 7 z první části *Etiky*, pokud je pouze sama sebou determinována ke svému jednání. Jak je něco takového pro člověka možné, se v *Etice* naplno ukáže v samém závěru druhé knihy, přesněji v důsledku posledního tvrzení této části, kde se praví, že „vůle a rozum jsou totožné“, tedy že každé rozumné jednání je svobodné.

Spíše než aby Spinoza dával člověku iluzorní svobodu, nechává ho pochopit temnotu, v níž rozvíjí své konání. Lidské vědomí je podle Spinozy takové, že lidé si uvědomují své jednání, třebaže neznají jeho příčiny. Považují se proto za svobodné, i když je ovládají neznámá chtění a temné pudy. „Lidé si myslí, že otrok je ten, kdo jedná na příkaz, zatímco svobodný člověk jedná na základě libovůle. To však není absolutně žádná pravda, neboť být zajatcem svých choutek a nebýt schopen vidět ani dělat, co je pro nás skutečně užitečné, je nejhorší otroctví. Svobodný je pouze ten, kdo na základě úplného souhlasu žije pouze pod vedením rozumu.“<sup>204</sup> Paralely s Freudem se nesmějí přeceňovat, ale nelze je také nevidět.

Spinozův determinismus má hlavně etickou a terapeutickou úlohu v boji proti předsudkům a nesvobodě. Podle tvrzení 49 z třetí části *Etiky* musí být větší láska a nenávisť k věci, kterou si představujeme jako svobodnou, než k věci nutné. Naopak pokud věc pojmáme jako nutnou, afekty slábnou a my se zbavujeme závislosti na vášních. Zároveň

---

<sup>201</sup> Tento termín se objevuje v Deleuzově a Guattariho *Antioidipovi*. Spinoza sám v souvislosti s duší používá výraz automat. Negri hovoří o produktivní síle, což ale může implikovat obraz metafyzického zdroje a počátku. Slovo stroj vyznačuje ideu, že produktivní síla je sama produkována a determinována.

<sup>202</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions des Minuit, Paříž 1968, str. 298.

<sup>203</sup> Dopis č. 58.

<sup>204</sup> TTP, XVI, 10.

tím podporujeme rozumové chápaní, neboť přirozeností rozumu je podle druhé knihy chápat věci jako nutné. Právě vědění je poznáním kauzality (*vere scire est scire per causam*) a vylučuje jak libovůli, tak i Boží záměr.

To, co Spinoza nazývá nutností, má tedy paradoxně nejbližší k tomu, čemu Lucretius říkal náhoda.<sup>205</sup> Ovšem za předpokladu, že *clinamen* není pro atom pouze odchylkou od vertikálního pádu, která by zázračně zaváděla nahodilost do nutnosti. *Clinamen* je třeba pokládat, jak ukázal Deleuze, spíše za „původní určení směru pohybu atomu. Je druhem úsilí (*conatus*): diferencíálem hmoty a tím i diferencíálem myšlení.“<sup>206</sup> V obou případech jde o vnitřní pozitivní určení, tedy určitou „nutnost“, která je nezávislá na jakékoli teleologii. Zároveň lze *conatus* také označit za koncepci náhody, která nijak neodporuje univerzální kauzalitě. Podle Spinoza celá filosofická tradice před ním propadla iluzi finalismu. S jedinou výjimkou. „Autorita Platóna, Aristotela a dalších u mne nemá velkou váhu. Udivilo by mě ale, kdybyste zmínil Epikúra, Démokrita, Lucretia či někoho z atomistů a zastánců atomu. Není překvapující, že si ti, kteří vynalezli okultní kvality, intencionální druhy, substanciální formy a tisíce dalších hloupostí, představovali strašidla a duchy a s důvěrou naslouchali stařenám, jen aby oslabili Démokritovu autoritu, jehož dobrou reputaci mu tak záviděli, že spálili všechny knihy, které tak slavně publikoval.“<sup>207</sup> Třebaže vše, co je, je nutné, běh světa podle Spinozy rozhodně nesleduje žádnou předem danou zákonitost. „Slovo zákon se na přírodní věci nicméně vztahuje pouze metaforicky.“<sup>208</sup>

#### Konstitutivní imaginace

Východiskem traktátu je v *Úvodu*<sup>209</sup> temná lidská přirozenost. „Kdyby lidé mohli řídit všechny své záležitosti na základě pevného rozhodnutí nebo kdyby jim byla štěstěna vždy příznivě nakloněna, nikdy by neupadli do tenat pověřivosti,“ stojí v první větě. Něco takového je ale nemožné, protože moc vnějších sil je vždy větší než moc lidská. Všichni lidé proto od přirozenosti pověřivosti podléhají, tvrdí Spinoza. Tuto bezmoc lidského rozumu Spinoza nazývá otroctvím. Východisko traktátu již tedy splývá s východiskem 4. knihy *Etiky*, nazvané *O lidském otroctví neboli o síle afektů*, kde se v úvodu píše: „Otroctvím (*servitutum*) nazývám lidskou bezmocnost v mírnění a omezování afektů.

<sup>205</sup> Laurent Bove, *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paříž 1996, str. 149.

<sup>206</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paříž 1969, str. 361–366.

<sup>207</sup> Dopis č. 56.

<sup>208</sup> TTP, IV, 2.

<sup>209</sup> *Teologicko-politický traktát* nedokazuje metodicky své závěry, je psaný populárně.

Člověk vydaný napospas afektům není totiž svým pánem, ale vládne mu štěstěna (*sui juris non est, sed fortunae*), jíž podléhá natolik, že je často nucen následovat, co je pro něho horší, třebaže vidí, co je pro něho lepší.“

Traktát mluví o otroctví v souvislosti s pověřivostí, zatímco *Etika* v souvislosti s afekty. Nicméně je jasné, že otroctvím Spinoza chápe vždy tutéž bezmocnost rozumu. Vyjadřuje ji parafrází Ovidiových *Proměn*: „Sic vidím a schvaluji lepší, vésti se však dám horším.“<sup>210</sup> Kritika náboženských předsudků, které pro Spinozu představují „zbytky našeho starobylého otroctví“, tedy není filosoficky druhotná. Spinoza při ní nevypracovává jen nějakou teorii ideologie. Nemyslí si totiž, že masy jen pasivně snášejí moc, nebo že se nechávají oklamat nějakou ideologií. Ani nechtějí být v jakési masochistické hysterii utiskovány. Samy jsou reálnou mocí a silou zákona: „Právo obce se definuje společnou mocí mas (*Jus Civitatis communi multitudinis potentia definitur*).“<sup>211</sup> Také pověřivost tedy musí být konstitutivní, třebaže vytváří jen svět otroků bez pánů. „Existuje pouze touha a sociálně, nic jiného,“ vystihuje podstatu Spinozovy politické ontologie *Antioidipus*.<sup>212</sup> Touha podle Spinozy produkuje dokonce i ty nejrepresivnější formy sociální reprodukce. Úkolem každé politické filosofie je pak ukázat, proč lidé bojují za své otroctví, jako by šlo o jejich spásu.

Člověk je podle Spinozy vždy někde napůl cesty mezi aktivním rozumem a pasivní imaginací. Monarchický režim ale rozvíjí spíše pasivní imaginaci, tedy logiku obrazů, simulace a spektaklu. Demokratický režim více využívá uvažování a aktivní rozum. Přeje proto také více individuální svobodě, jejímž smyslem je „spadat pod své vlastní právo (*esse sui juris*)“ a jejímž opakem je „spadat pod právo jiného (*esse alterius iuris*)“<sup>213</sup>. Demokracie ve smyslu účasti všech na vládě a na tvorbě zákonů je tedy podmínkou svobody a racionality. Žádný stát, ani demokratický, přitom u Spinozy není na rozdíl od Hobbese výtvorem racionální úvahy a domluvy lidí. Pokud nějaký stát vytváří podmínky pro rozvoj racionality, je to paradoxně i přesto, že nebyl za tímto účelem vytvořen. Jestli by se totiž lidé mohli rozumně dohodnout, stát by byl nepotřebný. „Kdyby lidé byli od přírody ustaveni tak, že by toužili pouze po tom, co ukazuje opravdový rozum, společnost by jistě neměla potřebu žádných zákonů. Docela by stačilo poučit lidi morálními příklady,

---

<sup>210</sup> Ovidius, *Proměny*, přel. Ferdinand Stiebitz, Odeon 1967, str. 144. Médeia vzplanula mocně láskou k lásónovi a po dlouhém boji, když vášeň nemohla zdolat rozumem, praví k sobě: „Vyhlaď z panenské hrudi, ty nešťastná, možno-li, oheň, / který tam vzplál! Jen moci, a měla bych zdravější rozum! / Nová však síla mě vleče, ač vzdoruji; jinak mi radí / touha a jinak rozum: sic vidím a schvaluji lepší, vésti se však dám horším!“

<sup>211</sup> TP, III, 9.

<sup>212</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Oedipe*, Les Editions de Minuit, Paříž 1972, str. 36–37.

<sup>213</sup> TP, II, 9 nn.

aby pak sami od sebe a ze svobodné duše dělali, co je opravdu užitečné.“<sup>214</sup> Stát je u Spinozy přirozeným produktem moci vášní. Už jen to, že existuje, podle něj dostatečně prokazuje, že rozum je povětšinou bezmocný.

Jedinečné dějiny židovského lidu, které Spinoza v *Teologicko-politickém traktátu* důkladně analyzuje, nejsou podle něj ztělesněním smyslu univerzálních dějin.<sup>215</sup> Každá společnost čerpá svůj smysl ze sebe sama a záleží jen na ní, zda bude rozvíjet racionalitu, nebo ne. Teokracie byla podle Spinozy jen způsobem organizace života a myšlení barbarských<sup>216</sup> lidí, kteří si následkem otrockého strádání v Egyptě nedokázali vládnout sami. Teokracie je tedy minulostí, která nemůže sloužit jako model pro současnost, a musí ji nahradit demokracie.

*Teologicko-politický traktát* se bude snažit prokázat osvobozující sílu konstitutivní imaginace,<sup>217</sup> jejíž možnost Spinoza zmiňuje již v roce 1664: „Vidíme také, že imaginace může být závislá pouze na konstituci duše, když, jak často zakoušíme, ve všem sleduje stopy rozumu a řetězí či uspořádává své obrazy stejně jako rozum své důkazy, takže nemůžeme téměř nic poznat rozumem, aniž by si imaginace ihned neutvořila obraz této věci.“<sup>218</sup> Někteří interpreti tento výrok odmítli jako nespinozovský, neboť pracuje s představou interakce mezi duší a tělem. Při jeho výkladu ale není nutné hned si vypomáhat karteziánskou hypotézou. V tvrzení 10 v páté části *Etiky* Spinoza říká, že „dokud nejsme tísněni afekty odporujícími naší přirozenosti, je v naší moci uspořádat a spojit stavy těla podle uspořádání odpovídajícího rozumu“. Tyto stavy těla jsou tělesné obrazy, které z části vyjadřují působení vnějších těles na naše tělo a z části naši přirozenost. Řetězit se pak mohou buď na základě heterogenních vztahů k ostatním tělům, tedy podle řádu imaginace, nebo na základě homogenních složek, společných naší přirozenosti i působícímu tělesu, a tedy podle řádu rozumu.<sup>219</sup> Možnost vylepšovat zde tedy je, a jestli by se mělo jednou větou zformulovat Spinozovo fundamentální filosofické přesvědčení, znělo by zřejmě

---

<sup>214</sup> TTP, V, 8.

<sup>215</sup> André Tosel, Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?, in: Edwin Curley, Pierre François Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Brill, Leyden 1990.

<sup>216</sup> Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1969, str. 368.

<sup>217</sup> Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, přel. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991. Negri, který tuto knihu napsal ve vězení, jako první objasnil produktivní funkci imaginace při konstituci reality. Ukázal, že *Teologicko-politický traktát* má ve vypracování spinozovského systému klíčovou pozici, neboť zvláště v kapitolách o proroctví analyzuje způsob existence, který poukazuje na neredukovatelnost lidské situace: i když je kolektivní imaginace iluzí, pořád platí, že funkcí fikce je také vytvářet svět.

<sup>218</sup> Dopis č. 17.

<sup>219</sup> Viz Ellp39 a celou Spinozovu teorii *communes notions*.

takto: Člověk i společnost se mohou transformovat a stát se svobodnějšími, pokud se daří šířit moc rozumu.

Moc jednat  
(*Etika III*)

Spinoza odmítá pokládat člověka za stát ve státě. Podobně jako Nietzsche se snažil přesadit člověka zpět do přírody. Ve svých dílech kladl stále větší důraz na lidskou aktivitu – etiku a politiku. Sám si přitom byl své originality vědom a zdůrazňoval, že k pojednání o lidských nedostacích a pošetilostech volí přístup obvyklý v geometrii a že bude dokazovat věci, které podle mínění většiny teoretiků lidského jednání odporují rozumu a jsou nesmyslné a hrozné. Demonstroval existenciální situaci člověka, který není bytostně duší vládnoucí svému tělu, nýbrž se podle barokního příměru podobá spíše mořské vlně zmítané protichůdnými větry.<sup>220</sup> Člověk totiž není než svá vlastní touha.

Touha

Touha je sama esence člověka.<sup>221</sup> Touha odkazuje u Spinozy k úsilí setrvávat ve svém bytí. Člověk totiž, stejně jako jakákoli jiná věc, se snaží, pokud je sám v sobě, setrvávat ve svém bytí. Tato snaha libovolné věci setrvávat ve svém bytí není nic jiného než činná esence této věci.<sup>222</sup> Tuto snahu přitom nelze překládat jako snahu o sebezachování. Mnohem spíše je to snaha být sám sebou (*in suo esse*), třeba i za cenu sebeobětování. Už v definici esence libovolné věci je tedy důraz na neredukovatelnou diferenci, kterou je každé individuum. Touha pak zároveň vyznačuje lidskou specifičnost této snahy být sám sebou, která je dána současným vědomím této snahy.<sup>223</sup> Spinoza se svou fundamentální ontologií touhy vymezuje vůči dvěma hlavním antropologickým naukám své doby: hobbesovské a potažmo platónské teorii touhy a karteziánské a potažmo křesťanské koncepci vůle.

Hobbesova teorie základních vášní spočívá cele na rozlišení mezi vitálním a animálním pohybem. Vitální pohyb je definován krevním oběhem a souvisejícími fyziologickými procesy, tedy vegetativním životem. Sám o sobě by ovšem vitální pohyb zanikl chvíli poté, co by se vytvořil. Vyžaduje tedy něco, co by odstraňovalo překážky, které se mu staví do cesty. Mezi vitální pohyb a vnější objekty musí tedy vstoupit další

---

<sup>220</sup> EIIIp59s.

<sup>221</sup> EIIIdef.aff.1.

<sup>222</sup> EIIIp7.

<sup>223</sup> EIIIp9s.



instance, kterou je animální pohyb. Ten slouží jako prostředek k zachování vitálního pohybu. Animální pohyb je totéž co volní pohyb, který je zaměřen směrem k vnějšku, jako chůze či mluvení. Animální pohyby jsou vlastně senzomotorické reakce. Vztah mezi animálním a vitálním pohybem je pak vztahem mezi prostředkem a cíli, tedy vztah subordinace. „Tento pohyb, který je nazýván pudem (*appetite*)... se zdá být pro vitální pohyb podporou a pomocníkem (*a corroboration of vitall motion, and a help thereunto*).“<sup>224</sup> Snaha (*endeavour, conatus*) je pak infinitezimální nástin animálního pohybu (*small beginning of motion*). V případě, že jde o přivlastnění biologicky užitečného objektu, je touto snahou pud neboli touha (*appetite, or desire*), v opačném případě pak averze.

Důsledkem tohoto základního rozlišení je, že finalistický vztah mezi touhou a vitálním pohybem činí stadium čistého biologického egoismu definitivně nepřekročitelné. Snaha setrvat v bytí je odlišná od bytí, v němž se snažíme setrvat. *Conatus* je tedy u Hobbese čistě snahou o zachování holé existence, je to pohyb určený k zachování jiného pohybu. Každé lidské jednání je tedy u Hobbese v posledku odvozeninou sebezáchovného instinktu. Tento sebezáchovný instinkt se pak přetváří ve vůli k moci. Jakmile totiž začneme být schopni anticipovat, snažíme se nejenom žít, ale žít co možná nejdéle, nejen si obstarávat biologicky užitečné věci, ale zajistit si prostředky, díky nimž bychom mohli získat ty věci, které budeme potřebovat později. „Předmětem touhy není užívat si jenom jednou a v jediném okamžiku, ale zajistit si napořád způsob své budoucí touhy. Proto volní jednání a sklony všech lidí směřují nejen k obstarání, ale i zabezpečení spokojeného života.“<sup>225</sup> Mocí člověka jsou tedy podle Hobbese přítomné prostředky, kterými momentálně disponuje, k získání nějakého budoucího zdánlivého dobra.<sup>226</sup> Nic však nemůže zajistit naši přítomnou moc kromě toho, že se budeme snažit být ještě mocnější. Spása je tedy jen v neustálé akumulaci moci, která jediná může obstarat bezpečí, vždy trochu nejisté. „Proto na první místo kladu obecný sklon veškerého lidstva, stálou a neukojitelnou touhu po další a další moci, která ustane až ve smrti.“<sup>227</sup>

Hobbes razantně proměnil povahu základních vášní. Láska již není uchopováním dobra, které zde existovalo dříve než touha. Touha se nerodí z lásky a radost není uspokojením touhy, která našla svůj klid ve vlastnictví milovaného objektu. Antropologie tohoto tomistického typu spočívá na iluzi objektivních hodnot a je skrz naskrz finalistická.

---

<sup>224</sup> Leviathan, I, 6.

<sup>225</sup> Leviathan, I, 11.

<sup>226</sup> Leviathan, I, 10.

<sup>227</sup> Leviathan, I, 11.

Hobbesova morálka je univerzálním egoismem. Touha, láska a radost jsou u Hobbese jedním a tímtéž. To, co u něj odlišuje touhu od lásky, je nepřítomnost předmětu v případě touhy a jeho přítomnost v případě lásky. „A tak touha a láska jsou totéž, tedy až na to, že touhou vždycky označujeme absenci předmětu a láskou nejčastěji jeho přítomnost.“<sup>228</sup> Touha je tedy bytostně absencí a chyběním. Hobbes tak ve své koncepci touhy zůstává věrný tradici, která vede od Platóna až k Lacanovi, podle níž je podmínkou touhy neodstranitelný nedostatek. Radost pak je u Hobbese subjektivní zdání touhy. Štěstí zase kontinuální vývoj touhy od jednoho předmětu k druhému.<sup>229</sup>

Spinozův *conatus* pochopitelně lze ztotožnit s instinktem sebezáchovy, nelze ho však na něj redukovat. Lidský život „se definuje nejen krevním oběhem a jinými funkcemi společnými všem zvířatům, ale především rozumem, opravdovou ctností duše a jejím pravým životem“.<sup>230</sup> Spinozovský *conatus* tedy překračuje čirý biologický egoismus jakožto *conatus intelligendi*. Život individua je afirmací moci esence. Žít znamená žít podle své individuální esence, k jejímuž poznání dospívá třetí druh poznání. Nikoli tedy „žijeme pouze“, jak to viděl Hobbes, nýbrž „žijeme touze“, jak to vyjádřil Holan v *Posledním testamentu*. Když svou esenci ztratím, umírám, třebaže moje krev stále cirkuluje. Spinoza zmiňuje v *Etice* příklad španělského básníka, který prodělal nějakou nemoc a po uzdravení ztratil paměť natolik, že zapomněl celý svůj předešlý život a nepokládal romány a tragédie, které napsal, za své dílo. Usuzuje z toho, že „lidské tělo může změnit svou přirozenost v jinou, naprosto odlišnou od původní, i když přitom bude zachován krevní oběh a jiné věci, pro něž se tělo považuje za živé“.<sup>231</sup> *Conatus* se tedy ztotožňuje s individuální esencí, která je v aktu.<sup>232</sup> Touha jako lidská podoba snahy tedy není podřízeným prostředkem, jehož cílem je zachování holého biologického života. Tento skrytý finalismus touhy Spinoza razantně odvrhává. Touha, která je esencí člověka, je touhou po sobě samém, já sám jsem touhou po sobě samém.<sup>233</sup> Touha u Spinozy není nedostatkem, nýbrž plností. Je touhou zůstávat ve svém bytí, které však není plně dáno. Esence člověka není plně rozvinuta v totalitě všeho, čeho může. Touha je proto touhou po realizaci, nikoli po zachování. Žít podle své individuální esence znamená usilovat o sebevyjádření, snažit se odvodit ze své esence vše, co z ní vyplývá. Jen touha, které je

---

<sup>228</sup> Leviathan I, 6.

<sup>229</sup> Leviathan II, 2.

<sup>230</sup> TP V, 5.

<sup>231</sup> EIVp39s.

<sup>232</sup> EIIIp7.

<sup>233</sup> Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1969, str. 89.

sebevyjádřením své vlastní plnosti, je skutečně svobodnou. A naopak svoboda, která je poznáním nutnosti, je podmínkou toho, aby individuální touha dospěla ke svému adekvátnímu vyjádření. Touha se tak zbavila jakékoli reference k objektu, byť chybějícímu.

Touha je tedy bytostně pozitivní, ale zároveň je výrazem konečnosti. Snaha setrvat ve svém bytí je silou mezi silami. Zánik libovolné věci přitom může způsobit jen vnější příčina.<sup>234</sup> Žádná jednotlivá věc zároveň neexistuje v přírodě tak, aby neexistovala jiná, která je mocnější a silnější a může způsobit její zánik.<sup>235</sup> Snaha být sám sebou tedy na sebe bezprostředně bere podobu rezistence vůči vnějším silám: vzdoruje všemu, co by její existenci mohlo vyvrátit. Pozoruhodné je, že tato idea konečnosti se vymyká křesťanské představě člověka jako smrtelníka, podle které smrt funguje jako princip individuace. To, co člověka singularizuje, není smrt, nýbrž moc neboli síla, která existuje v rámci jiných sil. A stejně jako nelze myslet akci bez reakce, nelze myslet ani takovou sílu beze vztahu k jiným silám. Spinoza je sice důsledný nominalista, pro něhož je esence člověka jako takového pouze abstrakcí a který připouští existenci pouze jednotlivin. Nelze mu však připisovat atomární individualismus, tedy představu, že individua mohou žít izolovaně od ostatních. Něco takového je pouze další abstrakcí. Jsou to vztahy mezi individui a vzájemné konání a trpění, které determinují formu individuální touhy. „Singularita je transindividuální funkce.“<sup>236</sup> Individualita je tedy závislá na spojení či odpojení od ostatních na základě proměnlivých struktur afektů a imaginace. Individualita je tedy vždy již součástí komplexních sociálních vztahů. Transindividualita je reálná, zatímco společnost a individuum jsou abstrakce. Spinoza tedy není ani individualistou, ani holistou.

Spinoza také velmi pečlivě rozlišuje mezi touhou a vůlí. Vůle je jméno, které lidé dávají snaze být sám sebou, když ji vztahují pouze k lidské duši. Touha se naopak vztahuje neoddělitelně k mysli i tělu.<sup>237</sup> Člověk je jednotou duše i těla. Není jednotou formy a substance, ani dvou substancí. Duše a tělo jsou spíše dvěma vyjádřeními jedné a téže entity. Spinoza upozorňuje, že Descartovo pojetí vůle má zásadní důsledky pro pojetí hierarchie mezi duší a tělem a potažmo pro pojetí panství a poslušnosti na politické rovině. Spinoza vůbec dbal na to, aby ve své kritice Descarta poukazoval na neblahé praktické důsledky jeho názorů. Sám se na rozdíl od něj pokouší rehabilitovat pojem těla. Vztah duše a těla je podle něj vztahem ideje a jejího předmětu. Nikdo tak nebude schopen pochopit

---

<sup>234</sup> EIIIp4.

<sup>235</sup> EIVax.

<sup>236</sup> Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, přel. Peter Snowdon, Verso, Londýn/New York 1998, str. 108.

<sup>237</sup> EIIIp9s.

jednotu duše a těla adekvátně, nepozná-li napřed adekvátně přirozenost našeho těla.<sup>238</sup> Nikdo totiž dosud neurčil, čeho je tělo schopno, zní slogan spinozismu, který si za své východisko bere tělo, nikoli *cogito*. Duše totiž podle Spinozy nemůže působit na tělo ani tělo na duši. Věří-li proto někdo, že mluví, mlčí nebo jedná ze svobodného rozhodnutí mysli, pak pouze sní s otevřenýma očima.<sup>239</sup> Místo aktivní duše a pasivního těla se aktivita a pasivita u Spinozy týkají současně duše i těla.

Touha jako taková neexistuje, nelze si představovat nějakou schopnost toužit. Touha není absolutní ani svobodná. Stejně jako nemůže existovat vůle, ale jen volní akty, musí totéž platit i pro touhu.<sup>240</sup> Touha je vždy relativní k dané situaci, existují tedy pouze jednotlivé touhy odpovídající daným determinovaným podmínkám. Touhou tedy Spinoza rozumí „libovolné lidské snahy, nutkání, pudy a chtění, které bývají podle různého uzpůsobení téhož člověka různé“. Přirozeností touhy je dělat vše pro to, aby člověk mohl setrvávat ve svém bytí. Taková je touha každé touhy. Ale touha samotná neexistuje než jako afekt.

#### Moc jednat

Afekt je třeba odlišovat od afekce.<sup>241</sup> Afekce jsou u Spinozy mody substance. Mody jsou afekce substance či atributů. Afekce také označují to, co se modům přihází, modifikace modů, účinky jiných modů na daný modus. Naopak afekty jsou pocity. Mezi afekcemi a afekty je podstatný rozdíl. „Afektem (*affectus*) rozumím afekce (*affectio*) těla, jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje, podporuje nebo potlačuje jeho moc konat (*agendi potentia*), a zároveň ideje těchto afekcí.“<sup>242</sup> Afekce jsou tedy obrazy či tělesné stopy, jejichž ideje zahrnují přirozenost mého těla i přirozenost vnějšího tělesa, které na mě působí. Afekt je však akt (*actus*) či přechod (*transitio*) k větší či menší dokonalosti. Víme již, že čím více má nějaká věc reality, tím má více moci existovat a tím je dokonalejší. Afekt je tedy akt přechodu (*actus transeundi*), při němž se moc konat zvětšuje či zmenšuje.<sup>243</sup>

Když se setkají dva mody, buď se navzájem skládají, anebo rozkládají. Individuum je definováno poměrem pohybu a klidu mezi jednotlivými tělesy, z nichž je složeno. Zlo u

---

<sup>238</sup> EIIp13s.

<sup>239</sup> EIIIp2s.

<sup>240</sup> EIIp48s.

<sup>241</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1981, str. 68–72.

<sup>242</sup> EIII d3

<sup>243</sup> EIII def. aff. III exp.

Spinozy není nic jiného než rozložení tohoto poměru, který modus charakterizuje. Samo o sobě není ničím. Zlo je vždy jen špatným setkáním. Neexistuje dobro a zlo, jen dobré a špatné. „Co způsobuje, že zůstává zachován poměr pohybu a klidu, které mají k sobě navzájem části lidského těla, je dobré, naopak zlé je to, co způsobuje, že části lidského těla mají jiný vzájemný poměr pohybu a klidu.“<sup>244</sup> Modelem takového špatného setkání, které rozkládá náš poměr pohybu a klidu, tedy formu individua, je požití jedu. Jed způsobuje, že části těla nabudou navzájem jiného poměru pohybu a klidu, což je definice smrti.<sup>245</sup> Spinoza takto interpretuje i slavný příklad Adama, který pojedl zakázaného ovoce. Není třeba si podle něj představovat, že Bůh něco Adamovi zakázal. Kdyby si totiž Bůh nepřál, aby Adam ze stromu pojedl, ale on to přesto mohl udělat, obsahovalo by Boží jednání spor. Ale protože bible skutečně vypráví, že Bůh vydal takový zákaz, a Adam přesto ze stromu pojedl, znamená to tedy, že Bůh Adamovi pouze zjevil zlo, které by vyplývalo z toho, kdyby snědl takové ovoce. „Proto víme díky přirozenému světlu, že jed způsobuje smrt.“<sup>246</sup> Adam však nepochopil nutnost, s níž smrtelné účinky jedu vyplývají, neboť si Boha představoval jako krále a zjevení pochopil jen jako zavedený zákon, který lze překročit.<sup>247</sup> Místo o prvotním hříchu, který vysvětluje zkaženost lidské přirozenosti, tak Spinoza mluví jen o Adamově nedostatku poznání (*defectus cognitionis*).

Dvě tělesa se naopak zcela shodují, jestliže se jejich poměry skládají. Jestliže se spojí dohromady dvě individua zcela totožné přirozenosti, vytvářejí individuum, které je dvakrát mocnější.<sup>248</sup> Otázka setkání a jeho účinků je pro Spinozu zásadní. Rozum není ve své genezi či v prvním aspektu ničím jiným než úsilím organizovat setkání takovým způsobem, aby se naše moc konat co nejvíce posilovala. Když se dva mody setkají, jejich síla existovat neboli moc jednat se zvětšuje anebo zmenšuje v souladu s tím, jak se jejich poměry skládají či rozkládají. Obecné pojmy (*notiones communes*), které jsou základem rozumového poznání, jsou pak vždy ideou podobných poměrů mezi existujícími mody.<sup>249</sup> Ukazují podobnost v kompozici mezi lidským tělem a některými vnějšími tělesy.<sup>250</sup> Rozum tedy není nic jiného než snaha pochopit adekvátně shody či neshody poměrů mezi jednotlivými mody. Takové shody navíc mají i praktickou roli, umožňují nám nejen získat rozumové poznání, ale také stát se aktivními. Zvětšují totiž naši moc jednat. Toto zvětšení

<sup>244</sup> EIVp39.

<sup>245</sup> EIVp39s.

<sup>246</sup> Dopis č. 19.

<sup>247</sup> TTP IV, 9.

<sup>248</sup> EIVp18s.

<sup>249</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 254.

<sup>250</sup> Ellp39.

moci jednat se nazývá radost, přechod k menší dokonalosti se nazývá smutek. Spinoza rozlišuje tři fundamentální afekty: touhu, radost a smutek. Jeho ontologie moci je mnohem spíše filosofií setkání než doktrínou rigidního determinismu.

Teprve třetí kniha *Etiky*, která pojednává o původu a přirozenosti afektů, objasní, co znamená aktivita. Protože teprve v této knize je aktivita tematizována spolu s pasivitou. Aktivita totiž neumožňuje jen charakterizovat substanci, ale stává se centrálním tématem celé *Etiky*. Aktivita je hlavním a jediným problémem lidského života, který se musí stát aktivní, aby plně realizoval svou esenci. Spinoza odmítá tradiční rozlišení mezi věděním a afektivitou, z něhož vyplývá jak intelektualismus, tak iracionalismus. Z idejí jakožto idejí afekcí vždy vyplývají nějaké afekty. Naopak afekty vždy doprovázejí nějaké představy. Rozlišení mezi věděním a afektivitou Spinoza nahrazuje rozdílem mezi typy věděním, které odpovídají rozdílným afektivním režimům. Dohromady tyto dva elementy, věděním a afektivita, formují „způsob života“.<sup>251</sup> Jsou dva hlavní typy věděním neboli způsoby života, k nimž Spinoza odkazuje jako k imaginaci a k rozumu. Rozdíl mezi nimi je dán rozdílem mezi pasivitou a aktivitou. Imaginace je takové poznávání reality, při němž ji vztahují ke svému já jako k centru systému reprezentací. Představivost zaujímá hledisko svobodného subjektu poznání, rozum hledisko asubjektivního, nutně kauzálního zřetězení idejí, tedy ryze objektivního univerza, zbaveného svého středu. Imaginace ovšem navzdory představě svobodného subjektu zůstává pasivní, zatímco rozum se díky asubjektivnímu hledisku stává aktivním činitelem. Rozdíl ale není v tom, že část lidí se řídí rozumem, zatímco většina žije ve světě imaginace. Každý člověk je nutně podroben vášním a každý má na základě obecných pojmů, které jsou všem společné, přístup do světa rozumu a k životu myslí.

Být pasivní podle Spinozy znamená produkovat účinky, které nelze vysvětlit jen z naší přirozenosti, a tedy které mají ještě navíc i alespoň jednu nějakou další příčinu, jinou než jen naši přirozenost. Být aktivní naopak znamená produkovat účinky determinované pouze naší přirozeností. Být pasivní je tedy totéž co být neadekvátní či částečnou příčinou svých účinků, být aktivní zase totéž co být úplnou či adekvátní příčinou svých účinků. Být pasivní tedy odpovídá tomu, kdy mám ideje afekcí svého těla, tedy kdy si představuji věci. Být aktivní znamená mít adekvátní ideje, tedy rozumově chápat na základě společných vlastností, které jsou stejně tak v nás jako ve vnějších věcech, a mít ideje, které se dedukují z těchto obecných pojmů. Obecné pojmy jsou základem rozumového poznání, zatímco obecné ideje jako člověk, kůň, pes či jsoučno spadají do sféry představivosti. Rozdíl mezi

---

<sup>251</sup> Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, přel. Peter Snowdon, Verso, Londýn/New York 1998, str. 109.

nimi tedy není jen teoretický, ale hlavně praktický. Zde tak tkví kořen pozoruhodné myšlenky, kterou Spinoza praktikoval zejména ve vztahu k Descartovi, že rozdílné filosofie je třeba posuzovat podle jejich praktických dopadů, tedy podle toho, jaký způsob života implikují.

Spinoza definuje vášeň neboli pasivitu takto: „Vášeň se vztahují k myslí, pokud zahrnuje určitou negaci, tj. pokud je chápána jako část přírody, kterou nelze jasně a přesně postihovat samu o sobě bez vztahu k jiným jednotlivým věcem.“<sup>252</sup> Definuje ji tedy jako určitou negaci. Důležité je ale si uvědomit, co Spinoza touto negací rozumí a jak ji vysvětluje. Myslet negaci znamená myslet danou realitu ve vztahu k tomu, čeho je jen součástí. Negace tak vzniká jen na základě srovnání mezi částí a celkem, do kterého náleží. Pasivita je zaujetím částečného hlediska na celek příčinného jednání, je věcí imaginace a neadekvátní kauzality. Negace je tedy bezmocnost (*impotentia*), která „záleží jen v tom, že člověk dovoluje, aby byl veden vnějšími věcmi a byl jimi determinován ke konání toho, co vyžaduje společné uzpůsobení vnějších věcí, a nikoli ke konání toho, co vyžaduje jeho přirozenost chápána sama o sobě“.<sup>253</sup>

U Spinozy neplatí, jak tvrdil Hegel, že *omnis determinatio est negatio*. Negace není vnitřním určením věcí. Naopak, Spinozova ontologie je absolutně pozitivní. *Conatus* neboli princip života každé věci je konstituován jako moc produkovat účinky, a proto moc každé věci je mocí jednat a esencí člověka je toužící esence. Lidské esenci nenáleží existovat či neexistovat, není určena svou konečností, nýbrž tvoří ji touha pokračovat dál v existenci. Zatímco stav existence věci je závislý na vnějších příčinách, esence věci je akt existence. Touha dál pokračovat v existenci navíc není sama o sobě nijak omezená. „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, nezahrnuje žádný omezený čas, nýbrž zahrnuje čas neomezený.“<sup>254</sup> Vyplývá to už z tvrzení, že zánik libovolné věci může způsobit jen vnější příčina. „Dvě věci mají odporující si přirozenost, tj. nemohou existovat v témž subjektu, pokud jedna z nich může způsobit zánik druhé.“<sup>255</sup> Myslet negaci tedy neznamená myslet skutečnou realitu dané věci. V dopise Blyenberghovi Spinoza říká, že zbavenost nebo negace nejsou samy o sobě ničím. Jsou to rozumová jsoucná, která vytváříme, když mezi sebou srovnáváme různé věci. Věci však obsahují tolik reality neboli dokonalosti, kolik mají moci existovat. Pravdivé myšlení neuchopuje v realitě žádný nedostatek či chybění, dokonce ani v realitě lidské. Negace se pak od

---

<sup>252</sup> EIIIp3s.

<sup>253</sup> EIVp37s1.

<sup>254</sup> EIIIp8.

<sup>255</sup> EIIIp5.

zbavenosti liší jen tím, že v případě privace popíráme něco, co patří k přirozenosti této věci, zatímco v případě negace popíráme něco, co dané věci nepatří.<sup>256</sup> Zlo či hřích, jak jsme již viděli, tedy existují jen ve vztahu k lidskému rozumu, nikoli v realitě či přirozenosti věcí, které jsou vždy natolik dokonalé, nakolik jim to jejich esence umožňuje.

### Stát se aktivním

Smutek, který je definován jako zmenšení moci jednat, je nutně vášní neboli pasivním afektem. Vždy se vysvětluje jednáním vnější příčiny, která je nám protikladná. Radost ale, která se definuje jako zvětšení moci jednat, může být trpěním, ale i konáním. Vášní neboli pasivitou je v případě, kdy na nás působí vnější příčina, která se s námi shoduje. Podporuje tedy naši moc jednat. O jednání neboli aktivitu neboli aktivní afekt jde v případě, kdy moc konat je determinována touto mocí samotnou. „Touha, která se rodí z rozumu, tj. která vzniká v nás, pokud něco konáme, je sama esence či přirozenost člověka, pokud ji chápeme jako determinovanou ke konání něčeho, co lze adekvátně chápat jen z lidské esence.“<sup>257</sup> Na rozdíl od Descarta, u něhož jsou vášně vždy pasivní, můžou být tedy afekty u Spinozy pasivní i aktivní. O smutku Spinoza říká, že je bezprostředně zlý. Naopak radost, i když je vášní, je vždy dobrá, dodává Spinoza na stejném místě.<sup>258</sup> Existuje tedy radostná pasivita jako forma pasivity, která může napomáhat k rozvinutí aktivity. Radostná pasivita je ovšem něco velmi paradoxního. Radost je zvětšení moci jednat, tedy přechod od menší dokonalosti k větší. Trpnost je ale v nějaké věci, pokud je v ní i negace. Radost, která je vášní, je tedy jakožto radost zvětšením moci jednat, ale jakožto vášně ne snad zmenšením této moci jednat a myslet, ale její negací.<sup>259</sup>

Ve čtvrté části *Etiky* však Spinoza vypracovává typologii vášní, které nás determinují k určitému jednání. Není to však jen smutná a radostná pasivita, jsou to tři typy vášní. První je smutek. Můžeme být determinováni k jednání smutkem, který je zmenšením naší moci jednat. V takovém případě je možností našeho jednání méně, protože naše moc jednat je menší oproti tomu, než když jsme k jednání vedeni aktivními afekty. Dále můžeme být determinováni k jednání vášní, která je radostí, ale která je považována za zlou, neboť člověku brání v tom, aby byl schopen jednat. A nakonec můžeme být determinováni k jednání vášní, která je radostí, pokud je považována za dobrou, protože se

---

<sup>256</sup> Dopis č. 21.

<sup>257</sup> EIVp61d

<sup>258</sup> EIVp41.

<sup>259</sup> Pascal Sévérac, *Passivité et désir d'activité chez Spinoza*, in: *Spinoza et les affects*, vyd. Fabienne Brugèreová a Pierre-François Moreau, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paříž 1998, str. 45.



shoduje s rozumem, tedy s aktivitou. Tato radost ještě není jednáním, nýbrž je stále pasivitou neboli vášní. Je však vášní jen do jisté míry. „Je vášní pouze potud, pokud lidská moc konat (*agendi potentia*) nedostoupila takového stupně, že by člověk adekvátně chápal sebe a své konání.“<sup>260</sup> Kdyby tedy afekt radosti dostoupil v člověku takové dokonalosti, že by adekvátně chápal sebe a své konání, byl by stejně schopen, ba dokonce lépe, téhož jednání, k jakému by jej determinovaly afekty, které jsou vášněmi, říká Spinoza. Dokázal tak tvrzení, že ke všemu konání, k němuž jsme determinováni afektem vášně, můžeme být i bez něho determinováni rozumem. Hlavně však z jeho rozboru plyne závěr, že mezi radostí, která je vášní, a radostí, která je aktivitou, existuje pouze kvantitativní rozdíl. A dále závěr, že některé radosti nejsou v důsledku dobré.

A skutečně lze najít příklady toho, že existují dva druhy radostí, které jsou vášní. Radost, která se vztahuje k tělu, ale přitom zasahuje jen jednu či několik částí těla, se nazývá slast (*titillatio*). Taková radost je ale nepřímá a zprostředkovaně zlá, neboť může být nadměrná.<sup>261</sup> Naopak veselost (*hilaritas*), což je radost, která se vztahuje k tělu tak, že zasahuje rovnoměrně všechny části těla, nemůže být nikdy nadměrná. Tím totiž, že zasahuje všechny části těla, zvětšuje nebo podporuje moc těla konat, a to tak, že všechny jeho části nabudou tentýž poměr vzájemného pohybu a klidu.<sup>262</sup> Naopak slast, protože je jen částečná, nelze zakoušet bez jistého smutku v duši. Narušuje totiž poměr vzájemného pohybu a klidu, kterým je dána naše individualita. Rozhoupává tak bytostnou rovnováhu našeho bytí, čímž nás může ohrožovat na životě. Tyto slasti totiž probouzejí slepé a excesivní touhy, které mohou člověka přivést do záhuby. Tím, že jsou nadměrné, udržují mysl v přemýšlení jen o jednom předmětu, jako jsou peníze, sláva či smyslové rozkoše. „Síla tohoto afektu je tak velká, že převyší ostatní úkony těla, pevně na něm ulpí a bude tak tělu bránit, aby bylo podněcováno mnoha jinými způsoby.“<sup>263</sup> Lidská mysl je však tím schopnější, čím více způsoby se může působit na její tělo,<sup>264</sup> a je tím lépe uzpůsobena k adekvátnímu vnímání většího počtu věcí, čím více má její tělo společných vlastností s jinými tělesy.<sup>265</sup> Slast tedy také zabraňuje v utváření obecných pojmů, které jsou základem rozumového poznání druhého druhu. Škodlivé radosti se tak od smutku liší v tom, že moc konat se v nich skutečně afirmuje, ale je fixována na jediný předmět. Většinou přitom

---

<sup>260</sup> EIV59d.

<sup>261</sup> EIVp43.

<sup>262</sup> EIVp42,d.

<sup>263</sup> EIVp43d.

<sup>264</sup> EIIp14.

<sup>265</sup> EIIp39c.

člověka tíží právě smutky nebo škodlivé radosti. „Afekty, které nás každodenně tísní, se vztahují většinou jen k některé části našeho těla.“<sup>266</sup>

Abychom tedy dospěli k blaženosti a aktivním afektům, tak nestačí, když budeme zakoušet obzvláště silnou radost. Tato radost se tak jako veselost musí vztahovat rovnoměrně k celému tělu. Jedině tehdy, když působí na všechny části našeho těla, a tedy na celou esenci, vede nás tato radost k uvědomění si toho, jak může být esence determinována sama sebou, tedy jak se můžeme stát aktivní. Tak se probudí i touha stát se aktivní. „K vlastnostem modrého člověka patří osvěžit se a nabírat nových sil střídáním a chutným jídlem a pitím, popřát si vůně a půvabu zelenajících se rostlin, šatu i hudby, sportu, divadla, prostě všeho, čeho může každý užívat, aniž by z toho vznikla škoda jiným lidem. Lidské tělo se skládá z velkého počtu částí různé přirozenosti, které potřebují stále novou a pestrou potravu, aby bylo celé tělo schopno všeho, co může vyplývat z jeho přirozenosti, a aby i mysl byla schopna poznávat zároveň velký počet věcí.“ Není to tedy jednotlivá radost, co Spinoza doporučuje, nýbrž *vivendi ratio*, tedy způsob života. Jedině takový život nám totiž umožní být plně aktivními lidmi. Platí totiž, že veselost (*hilaritas*) je dobrá, ale „lze ji snadněji pochopit, než se s ní skutečně setkat“.<sup>267</sup>

S důrazem na uvažování o těle v etických otázkách Spinoza zcela převrací dosavadní morální výklady světa. Morální vize světa se objevuje i v principu, že zatímco duše jedná, tělo trpí, a naopak. Takové pojetí spojení duše a těla totiž nepostupuje na základě uvažování o moci duše a moci těla. Duši sice přisuzuje moc nad tělem, ale jen na základě její dokonalejší povahy a vznešenějších úkolů, které musí plnit. Tedy nakonec na základě nějakého předem daného hodnotového uspořádání světa. Spinoza však morální vizi světa nahradil vizí etickou.<sup>268</sup> Nikdo podle Spinozy nedokáže pochopit jednotu lidské mysli a lidského těla, nepozná-li napřed adekvátně přirozenost těla. „Uspořádání aktivních a pasivních stavů našeho těla je svou přirozeností současné s jednáními a vášněmi duše.“<sup>269</sup> To, co je vášní v duši, je také pasivitou v těle, a naopak. „K určení, v čem se lidská mysl liší od ostatních myslí a v čem je převyšuje, je nutné, jak jsme již řekli, poznat přirozenost jejího předmětu, tj. poznat přirozenost lidského těla... Přece bych zde chtěl obecně říci toto: čím více nějaké tělo převažuje nad ostatními schopností konat či trpět více způsoby zároveň, tím je jeho mysl oproti ostatním schopnější vnímat větší počet věcí najednou. Čím více jednání některého tělesa závisí na něm samém a čím méně jiných těles se na tomto

---

<sup>266</sup> EIVp44s.

<sup>267</sup> EIVp44s.

<sup>268</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 234.

<sup>269</sup> EIIIp2s.

jednání s ním podílí, tím lépe je jeho mysl uzpůsobena k přesnému chápání věci.“ Spinoza zdůrazňuje velmi důležitou věc: Nikdo dosud neurčil, co dokáže tělo. To je hlavní námitka, kterou vznáší vůči všem morálním vizím světa. Tato námitka nedevalorizuje myšlení ve vztahu k rozlehlosti, pouze devalorizuje vědomí ve vztahu k myšlení.<sup>270</sup> Modelem není vědomí, ale tělo. Taková je etická vize světa.

### Imitace afektů

Spinoza v *Etice* rozlišuje dva afektivní registry: subjekt-objektivní a intersubjektivní. Spinoza nejprve ze tří fundamentálních afektů dedukuje jistý počet odvozených afektů, které představují první rovinu mezilidských vztahů. Tvzení 12 a 13 vysvětlují, jak se produkuje mechanismus objektivace, tedy jak se konstituuje objekt vášně. Tato tvrzení tak umožňují pochopit, jak se z radosti a smutku stává láska a nenávisť. Poté se analyzuje v tvrzeních 14 až 17 mechanismus asociace, na základě kterého Spinoza objasňuje bytostný charakter afektivní konstituce, což je stav, který se nazývá kolísání mysli (*animi fluctuatio*). Dále se v tvrzení 18 objasňuje mechanismus temporalizace, na základě kterého zakoušíme naději či strach, a v tvrzení 19 až 24 mechanismus identifikace, podle něhož milujeme ty, kteří milují to, co milujeme my. Od tvrzení 22 se pak zavádí pojem třetího, který ale není specifikován. Až do tvrzení 24 se dedukují afekty radosti a smutku, které provází idea vnějších věcí.<sup>271</sup>

Ale od tvrzení 27 se objevuje zcela jiný afektivní registr. Spinoza ukazuje, že existuje celá jedna oblast jednání, které není založeno na objektu, nýbrž na imitaci afektů (*imitatio affectuum*). Subjekt-objektovou strukturu afektů nahrazuje intersubjektivní napodobování afektů. Tyto vášně se v nás rodí ne vzhledem k vnějšímu objektu, ale na základě chování někoho jiného k tomuto objektu. Základem je, aby se nám tento někdo jiný podobal. Proto 27. tvrzení zavádí „věc nám podobnou (*res nobis similis*)“. Dosud tedy mohli být objektem našich vášní lidé, zvířata nebo věci, aniž to něco měnilo na charakteru těchto vášní. Nyní však jde jen o mezilidské vztahy. Všechny objekty se odteď dělí na dva druhy: na ty, které se nám nepodobají, a na ty, které se nám podobají. Spinoza přitom ani později nebude člověka nijak definovat a bude předpokládat, že spontánně poznáme, co je touto nám podobnou věcí. „Představujeme-li si, že nějaká nám podobná věc, k níž jsme dosud nepocítili žádný afekt, se nachází v nějakém afektu, vyvolává to v nás podobný

---

<sup>270</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 236.

<sup>271</sup> EIIIdef.aff.24exp.

afekt.<sup>272</sup> Kromě afektů, které vznikají z touhy, radosti a smutku, tak stačí, aby věc nám podobná pocítla libovolný afekt, a ihned, jestliže si to představíme, pocítíme podobný afekt. Třebaže tedy nemám žádný důvod být veselý či smutný, tak prostý fakt, že si představuji, že věc mně podobná je veselá či smutná, stačí k tomu, abych byl taky veselý či smutný. Jde tedy o trojúhelníkový základ touhy. Miluju někoho, protože ho miluje někdo jiný. Rozdíl mezi oběma afektivními registry je zřejmý. V prvním případě na základě vnitřních zákonů lidské přirozenosti z radosti vzniká láska tím, že si vášeň dává svůj objekt. V druhém případě je zde nejprve věc nám podobná, která, ještě než se stane objektem vášně, utváří vzor či model, který imituji, ještě než jsem si toho vědom. Imitace afektů je ve skutečnosti předvědomý mechanismus.<sup>273</sup>

Další text oznamuje na základě afektivního mimetismu pravidlo, které odhaluje praktické účinky této teorie. Tvrzení 29 ukazuje, že naší přirozenou snahou (*conatus*) je konat nejen všechno to, co vede k naší radosti, ale také (*etiam*) to, co udělá radost ostatním. „Budeme se snažit konat také všechno, nač lidé hledí podle našich představ s radostí, a budeme mít naopak odpor ke konání všeho, k čemu mají lidé podle našich představ odpor.“<sup>274</sup> Naše jednání tedy nejsou inspirována pouze osobními úvahami, ale také hlediskem, které připisujeme ostatním. Naše skutky nás neuspokojí, pokud si nebudeme také představovat, že udělají radost i ostatním. Tuto snahu zalíbit se lidem, zvláště pokud je tak silná, že něco konáme či opomíjíme ke své škodě či ke škodě někoho jiného, Spinoza nazývá ctižádostí (*ambitio*). V definicích afektů pak Spinoza vymezuje ctižádost jako neskromnou touhu po slávě. Zároveň o ní říká, že „podporuje a posiluje všechny afekty, a proto je téměř nemožné tento afekt překonat“.<sup>275</sup> Pokud je totiž podle něj člověk poután nějakou touhou, je současně poután také ctižádostí neboli touhou zalíbit se. Ambice tak zdvojuje všechny touhy. Spinoza to dokládá citátem z Cicerona. „I ten nejlepší člověk je veden především touhou po slávě. Filosofové nadepisují svým jménem i ty knihy, v nichž pojednávají o pohrdání slávou.“ Pokud je ale ctižádost uměřená, nazývá se lidskostí (*humanitas*). Tato lidskost je podle definice afektů totožná se skromností či slušností (*modestia*). Je to touha konat to, co se lidem líbí, a nekonat to, co se jim nelíbí.<sup>276</sup> Kdo

---

<sup>272</sup> EIIIp27.

<sup>273</sup> Pierre François Moreau, La place de la politique dans l'Éthique, in: *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, Lyon 2005, str. 49.

<sup>274</sup> EIIIp29.

<sup>275</sup> EIIIdef.aff.44,e.

<sup>276</sup> EIIIdef.aff.43.

jedná lidsky (*humaniter*), koná to, co je vlastní člověku. Nejedná impulzivně, ale shovívavě a je sám se sebou v nejvyšší shodě (*sibi mente maxime constat*).<sup>277</sup>

Jenomže oba afektivní registry se nejčastěji kombinují. Spinoza to dokládá v tvrzení 31. Vzniká tak mechanismus, kterým se afekty posilují, nebo zeslabují. „Jestliže si představujeme, že někdo miluje to, co milujeme, nebo že touží po tom, po čem toužíme, nebo že nenávidí to, co nenávidíme, tím trvaleji budeme tuto věc milovat, toužit po ní atd. Jestliže si představujeme, že někdo má odpor k tomu, co milujeme, nebo naopak, budeme pocítovat kolísání mysli.“<sup>278</sup> Spinoza tedy vychází ze situace, že milujeme nebo nenávidíme nějakou věc. Pak tutéž věc miluje či nenávidí i někdo nám podobný. V takové chvíli se připojuje i druhý registr imitace afektů, který posiluje náš původní afekt. Anebo ho zeslabuje, pokud věc nám podobná nenávidí to, co milujeme, případně miluje, co nenávidíme. Když totiž si představujeme nebo vidíme jiného člověka, jak nenávidí věc, kterou milujeme, vzniká v nás na základě imitace afektů také nenávisť. K objektu tak cítíme lásku vytvořenou na základě prvního registru a nenávisť na základě imitace afektů. „Budeme současně tutéž věc milovat i nenávidět neboli budeme zakoušet kolísání mysli.“<sup>279</sup> Kolísání mysli tedy není jen ambivalencí ve vztahu k vlastním pocitům, ale skutečným zvnitřněním afektivního rozpolcení na základě imitace chování jiného člověka, které je protikladné k našemu. Je to vnitřní rozpor.

Způsob, jakým se snažíme zachovat stálost našich pocitů, pak ukazují důsledek a poznámka k tvrzení 31. Každý člověk se podle Spinozy snaží, pokud může, aby všichni milovali to, co miluje on sám, a nenáviděli, co sám nenávidí. Lidé, kteří nevědomky imitují afekty ostatních, se chovají, jako kdyby ostatní měli naopak imitovat afekty jejich. „Každý se už podle své přirozenosti snaží, aby ostatní žili podle jeho povahy (*ex ipsius ingenio*).“<sup>280</sup> Termínem *ingenium* Spinoza označuje to, co je vlastní individuu. Je to termín, který tedy do spinozovské psychologie zavádí individuální diferencí. *Ingenium* přitakává individuální neredukovatelnosti a vyjadřuje rozmanitost lidských duší. „Lidská povaha (*ingenium*) je extrémně rozmanitá, jeden se spokojí spíše s takovými názory, druhý s jinými, co je pro jednoho předmětem náboženské úcty, to je druhému k smíchu.“<sup>281</sup> Každé individuum je určeno poměrem klidu a pohybu. Tento poměr může poznávat nekonečný

---

<sup>277</sup> EIVp37s1.

<sup>278</sup> EIIIp31.

<sup>279</sup> EIIP31d.

<sup>280</sup> EIIIp31s.

<sup>281</sup> TTP praef., 12.

rozum, nikoli však člověk. *Ingenium* proto charakterizuje individuum a posteriori. Jedinečnost lze poznávat na základě zkušenosti.

Taková snaha, aby ostatní žili podle mé povahy, má ovšem neblahé důsledky. Protože se o to všichni snaží, všichni si také stejně překážejí, a protože všichni chtějí, aby byli chváleni a milováni, všichni se navzájem nenávidí, říká Spinoza. Problém totiž nastane v případě, kdy objekt našich afektů nelze sdílet s ostatními. Spinoza to dokládá citátem z Ovidia, podle něhož „mileneček zároveň musí i doufat, i zároveň se bát, milovat, co jiný nechá, může je zvrácený muž“. Český překlad sice v poznámce naznačuje, že použití citátu v textu nelze věcně odůvodnit, s tím ale nelze souhlasit. Mileneček musí doufat, že jeho objekt lásky bude milovat každý, protože se spontánně snaží, aby všichni milovali, co miluje on sám. Navíc láska ostatních bude jeho lásku posilovat a on bude milovat trvaleji. Pokud je ale předmětem jeho lásky věc, kterou může milovat jen on sám, bude se bát, že ostatní jeho vášně nesdílejí. „Dále, protože nejvyšší dobro, k němuž člověk na základě afektů směřuje, je často takové, že ho může dosáhnout jen on sám, dochází k tomu, že ti, kdo milují, se neshodují v hloubi duše sami se sebou (*mente sibi non constant*), a ačkoli vychvalují věci, které milují, bojí se, že jim nikdo nevěří.“<sup>282</sup> I když mu ale někdo uvěří, jeho obavy neustanou. Musí se totiž také obávat, aby jeho objekt lásky opětoval jen jeho cit a nikoho jiného, tedy aby o něj nepřišel. Pokud tedy mileneček uspěje ve své snaze, aby ostatní milovali to co on, podaří se mu jen udělat si z ostatních rivaly. Úspěch takové snahy, aby ostatní žili podle mé povahy, je přitom zklamáním většinou, nejen v případě milostných záležitostí. Objekt touhy většinou nelze sdílet, člověk si tak převážně utváří rivaly.

Je přitom zcela pochopitelné, proč se každý snaží, aby ostatní milovali to, co on, a aby žili podle jeho povahy. Jestliže miluje něco, co jeho široké okolí nenávidí nebo čím opovrhne, bude nutně a nevědomky napodobovat jejich afekty, a tudíž bude ve vztahu k objektu své lásky vnitřně rozpolcený. Jestliže někdo touží po poznání, ale žije ve světě hnaném touhou po penězích, bude na základě imitace afektů více nakloněn tomu obětovat touhu po poznání ve prospěch touhy po penězích. Proto také v *Teologicko-politickém traktátu* teology charakterizuje nejen to, že si vytvářejí představu Boha ke svému obrazu tak, aby jim byl nakloněn více než ostatním, ale také snaha, aby ostatní věřili ne podle své povahy, ale podle povahy právě těchto teologů. V této všeobecné snaze, aby ostatní jednali

---

<sup>282</sup> EIVp37s1.

podle mé povahy, se pak nachází pramen úsilí každého teologa konvertovat nevěřící na svou stranu.

### Sociální pouto

Ctižádost Spinoza definuje nadvakrát, tedy na dvou různých místech. Nejprve ji v poznámce k tvrzení 29 definoval jako touhu zalíbit se lidem. Ovšem v poznámce k tvrzení 31 Spinoza podává opět její definici. „Tato snaha, aby každý schvaloval to, co miluji nebo nenávidím, je ve skutečnosti ctižádost.“<sup>283</sup> Zatímco poznámka k tvrzení 29 ji definovala jako touhu po slávě, poznámka k tvrzení 31 ji vymezuje jako snahu, aby ostatní žili podle mé povahy a schvalovali, co miluji. Mezi oběma definicemi je přitom podstatný rozdíl. Podle první definice je *ambitio* samotný základ sociability. Situuje se za hranicí alternativy mezi egoismem a altruismem.<sup>284</sup> Abych se mohl radovat ze sebe sama, musím si představovat, že i ostatní se radují ze mě. V opačném případě bych zakoušel radost ze sebe sama a zároveň smutek, který by ve mně vznikl na základě toho, že bych automaticky napodoboval smutek, který by v ostatních probouzely mé skutky. Ctižádost tedy objasňuje, jak se lidé ve stavu přírody mohou spojit a vytvořit společnost.

Jenže afekty, které zakouším na základě afektivního mimetismu, se často dostávají do rozporu s afekty, které zakouším sám ve vztahu k různým objektům. Individuální hodnotová měřítká až příliš často nekopírují hodnoty společnosti. Konflikt mezi mými hodnotami a hodnotami společnosti se pak projevuje jako zvnitřnělá afektivní roztržka, vnitřní rozpor. Tento rozpor je třeba vyřešit. Když budeme jednat podle vlastních hodnot, budou nás hanět a naše radost bude zkažená. Budeme-li jednat podle hodnot veřejného mínění, budeme nešťastní. Je tedy třeba buď změnit své vlastní touhy, nebo přimět ostatní, aby přijali mé hodnoty. Většinou přitom člověk zvolí druhé řešení, jak ukazuje důsledek tvrzení 31, podle něhož každého ctižádost většinou vede ke snaze konvertovat ostatní v otázce hodnot na svou stranu. Ctižádost, která je pojivem společnosti, tak je zároveň pro společnost největší hrozbou, protože každého vede k tomu, že se stává pro ostatní tyranem. Ctižádost, která je touhou po dominanci či též touhou po moci, tak nakonec má za důsledek až téměř hobbesovskou válku všech proti všem. Protože se všichni stejně snaží o to, aby ostatní žili podle jejich povahy, nikoli podle své, všichni se navzájem nenávidí.<sup>285</sup> Stav války všech proti všem ale u Spinozy nikdy nenastane, protože ctižádost jakožto

---

<sup>283</sup> EIIIp31s.

<sup>284</sup> Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1969, str. 164.

<sup>285</sup> EIIIp31s.

touhu po dominanci vyvažuje ctižádost jakožto touha zalíbit se lidem, která naopak způsobuje, že se lidé automaticky sdružují. V afektivním stavu jsou tedy dané podmínky jak pro soulad, tak i pro nesoulad mezi lidmi.

Když navíc Spinoza ve čtvrté části *Etiky* objasňuje základy státu a občanského práva, odvolává se přitom právě na tvrzení 31 z třetí části *Etiky*, které ve svém důsledku odhaluje tyranský aspekt každé ctižádosti jakožto touhy po dominanci. V tvrzení 37, v jehož dvou důkazech a dvou poznámkách tyto základy demonstruje, přitom dokládá, že každý, kdo se řídí ctností, tedy tím, co je užitečné pro něj i pro ostatní, bude přát dobro, jež žádá pro sebe, také ostatním lidem.

Ctižádost je tedy dvojnásobně ambivalentní afekt. Spinoza tuto druhou ambivalenci objasňuje v páté části *Etiky*. Zdůrazňuje, že „pud, o němž se říká, že jím člověk něco koná, je týž, jako když je trpný“. Ukazuje tak možnost přechodu od pasivity k aktivitě, od poddanství ke svobodě. Zatímco první ambivalenci působí dva protikladné aspekty ctižádosti, druhá ambivalence je dána tím, zda tentýž pud, ctižádost, je buď vášní, nebo aktivitou. „Lidská přirozenost je taková, že každý směřuje pudově k tomu, aby všichni ostatní žili podle jeho povahy (viz důsledek tvrzení 31 oddílu III). Tento pud je v člověku, který se neřídí rozumem, vášní, již nazýváme ctižádostí, a ta se příliš neliší od pýchy. Naopak v člověku, který žije podle příkazů rozumu, je tento pud konáním neboli ctností, kterou nazýváme pietou (*pietas*).“<sup>286</sup> Pietu je žádost konat nějaké dobro, která je vyvolána tím, že žijeme pod vedením rozumu.<sup>287</sup> K pietě se vztahuje skromnost, tedy rozumem určená touha líbit se lidem. „Má-li ovšem skromnost svůj původ v afektu, jde o ctižádost neboli touhu, při níž lidé ve snaze vzbudit falešnou představu piety dávají podnět k roztržkám a povstáním.“<sup>288</sup> Oba aspekty ambice, tedy snaha líbit se lidem i snaha, aby všichni milovali, co milují sám, pokud jsou determinovány rozumem, tak se z nich stávají pietu a skromnost. Platí tak paradoxně, že „skromnost je určitým druhem ctižádosti“.<sup>289</sup> Z toho tedy lze vidět, že tentýž pud na sebe bere čtverou podobu. Jako vášeň má podobu touhy líbit se, která může pomáhat k rozvoji rozumu, a touhy po moci, která je protikladná rozumu. Pokud se touhu líbit se podaří rozumově kontrolovat, stává se lidskostí, tedy vlastně vzorem slušného chování, a pokud se podaří kontrolovat touhu po moci, stává se pietou, tedy rozumovým ohledem na ostatní, nejvyšší demokratickou ctností.

---

<sup>286</sup> EVp4s.

<sup>287</sup> EIVp37s1.

<sup>288</sup> EIVapp.c25.

<sup>289</sup> EIIIdef.aff.48e.



Nelze si proto myslet, že teorie imitace afektů činí lidi sociálněji. Ukazuje sice, že mezilidské vztahy jsou základní, ale zároveň jsou spíše negativní než pozitivní. Afektivní mimetismus ukazuje, že lidé mají od počátku mezi sebou vztahy. Umožňuje pochopit, jakým způsobem je tedy individuální identita produktem jinakosti. Moje individualita je založena na vztazích k ostatním, kteří nejsou jen objekty, ale mně podobné věci. Tato fundamentální socialita<sup>290</sup> či transindividualita je ale pravým opakem sociability. Plodí spíše neshody než soulad. Lidé na základě ní vytvářejí spontánně vztahy mezi sebou, ale spíše než aby tento způsob spolubytí konstituoval stát, tak je důvodem k jeho zničení. Zároveň ale má ctižádost v sobě potenciál pro další racionalizaci. Je možné ji transformovat na lidskost a pietu.

Tradiční filosofické koncepce se přou o to, zda je sociabilita přirozená, nebo zda má společnost vůči přírodě antitetickou formu. Obě koncepce přitom předpokládají, že sociabilita je pouto, které sjednocuje lidi a vyjadřuje jejich vzájemnou potřebu. Spinoza ovšem přistupuje k problematice zcela jinak. Pojem sociálního pouta je pro popis Spinozovy filosofie zcela nepoužitelný. Filosofie imanence nejde dohromady s teoriemi sociálního pouta. Aby zde mohla být taková jednota či takové pouto, musí zde být moc (*potestas*), tedy stát. Společnost musí být také státem.<sup>291</sup> Lidé nejsou primárně sociálními, ale jsou vždy již socializováni. To, že lidé žijí ve společnosti, je pro Spinozu historický fakt, který nelze jednoznačně odvodit z jejich přirozenosti. Neznamená to však ani, že stát je něco umělého, chladné monstrum, které je antitezí přírody.

---

<sup>290</sup> Pierre François Moreau, La place de la politique dans l'Éthique, in: *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, Lyon 2005, str. 53.

<sup>291</sup> Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, přel. Peter Snowdon, Verso, Londýn/New York 1998, str. 88.

Moc mas  
(*Politický traktát*)

Spinozův *Politický traktát* je dílo z mnoha ohledů okrajové. Týká se to jak jeho recepce, tak i jeho vlivu na demokratickou myšlenkovou tradici, do níž dozajista patří. Obojí bylo v minulosti nepatrné, bezvýznamné. Podle badatelů nelze najít jediný příklad toho, že by Spinozovo pozdní politické dílo někoho před Francouzskou revolucí ovlivnilo. Přitom Spinoza zcela jednoznačně zakládá moderní evropské demokratické politické myšlení, které je na rozdíl od starověké demokracie, kde byla svoboda atributem pouze občanů *polis*, založeno na lidské univerzalitě.<sup>292</sup> Důvodem může být jednak to, že spis zůstal nedokončen, a jednak to, že toto přerušení přišlo právě v kapitole, která se měla demokracií zabývat. V samém středu díla.

Jeho důležitost mohla být zatemněna i způsobem, jakým byl text publikován. Editoři *Opera posthuma*, v němž tento spis v roce 1677 vyšel, totiž dali textu podtitul: „(Politický traktát), v němž se dokazuje, jakým způsobem je třeba ustanovit společnost, jejíž státní formou je monarchie či aristokracie, aby se nezvrhla v tyranii a aby mír a svoboda občanů zůstaly neporušeny.“ Připomeňme, že oranžisté v roce 1672 během velkého lidového povstání svrhli vládnoucí republikány a oranžský rod do jisté míry obnovil v zemi tradiční formy monarchie. Tohoto vývoje se přitom Spinoza při psaní *Teologicko-politického traktátu* obával a pokoušel se před ním varovat. Nedokončenost textu tak vlastně vydavatelé obratně využili k tomu, aby podpořil novou nizozemskou monarchii. Přitom sami jako předslav ke knize použili Spinozův dopis, v němž Spinoza vyjadřuje své rozhodnutí, že po částech věnovaných monarchické a aristokratické vládě přijde na řadu i studie o demokratickém státu, *populare imperium*.

Dále k tomu mohlo přispět i to, že spis má v názvu slovo „politický“ stejně jako *Teologicko-politický traktát*. Spinoza přitom v *Politickém traktátu* už nepojednává o výbušné problematice svobody k filosofování (*libertas philosophandi*) jako v polemickém a pamfletářském *Teologicko-politickém traktátu*, nýbrž přejímá tradiční rozdělení na tři *genera imperii* (monarchie, aristokracie a demokracie) a téměř scholastickým způsobem se věnuje rozsáhlému popisu státních institucí. Jde o to, že XVI. kapitola *Teologicko-*

---

<sup>292</sup> Antonio Negri, *The Political Treatise, or, the Foundation of Modern Democracy*, in: *Subversive Spinoza, (Un)contemporary Variations*, přel. Timothy Murphy, Manchester University Press, Manchester a New York 2004, str. 9.

*politického traktátu* vepsala spinozovské myšlení do tradice teoretiků přirozeného práva a společenské smlouvy, k myslitelům, jako jsou Grotius, Hobbes, Locke, Pufendorf a Rousseau. Ale protože se tyto teorie v *Politickém traktátu* neobjevují, bylo možné číst text jen jako aplikaci principů vyložených jinde. O důvod víc mu nevěnovat potřebnou pozornost.

V neposlední řadě k tomu ale mohl přispět i samotný obsah spisu. Originální rysy Spinozova posledního textu působí nemalé vrásky na čele všem těm, kteří by chtěli v *Etice* a *Teologicko-politickém traktátu* vidět vrcholná a hlavně završená díla Spinozova myšlení. Názory tohoto myslitele nicméně procházely po celý jeho život velmi výrazným vnitřním vývojem. Stačí si všimnout, jak se v *Politickém traktátu* mění zdroje, z nichž Spinoza čerpá. K Hobbesovi se připojuje Machiavelli, More a tehdejší historici, biblické příklady doplňují nově příklady římské, úvahy o genezi obce obohacují poznatky z politické praxe. Nutno tedy připustit, že jestliže *Politický traktát* rovnou nezpochybňuje poznatky z předchozích děl, tak je alespoň doplňuje a upravuje jejich základy.

*Politický traktát* totiž přináší na začátku resumé spinozovské metafyziky. „Ale není to pouze shrnutí: je to také přepsání principů systému, poslední, které pro nás Spinoza napsal, kde konečně odhalil principy své ontologie moci, přičemž je co nejdůkladněji zbavil karteziánského dědictví, v jehož rámci je nejprve zformuloval. V *Politickém traktátu* tedy nacházíme Spinozovu ryze autonomní filosofii a politiku: potvrzující svůj kritický odstup od kartezianismu, od přirozeného práva klasického věku, od tradiční koncepce politiky. Je to možná právě tato radikalita, která umožňuje pochopit ticho, které toto dílo přivítalo.“<sup>293</sup>

## Právo je moc

Spinoza je teoretikem přirozeného práva, nikoli však v klasickém smyslu nezczitelných lidských práv. Filosofickým základem pro vytvoření spinozovského pojmu přirozeného práva, který se na rozdíl od tradičních přirozeněprávních teorií nevztahuje jen na člověka, ale na všechny živé tvory, jsou dvě první knihy *Etiky* a prvních osm tvrzení třetí knihy. Kvůli přechodu z ontologické roviny k rovině právní je nezbytné pouze připojit axiom, podle kterého má Bůh právo nad všemi věcmi a Boží právo není nic jiného než sama moc Boží, nakolik je považována za absolutně svobodnou.<sup>294</sup> Podle tohoto

---

<sup>293</sup> Pierre-François Moreau, Notice sur la réception du *Traité politique*, in: Spinoza, *Oeuvres V, Traité politique*, vyd. Omero Proietti, přel. Charles Ramond, PUF, Paříž 2005, str. 79.

<sup>294</sup> TP II, 3.

neformálního axiomu je moc Boží totožná s Božím právem. Pojem přirozeného práva pak Spinoza dedukuje *more geometrico*.<sup>295</sup> Bůh je podle *Etiky* imanentní příčina všech věcí a všechny věci jsou *Deus quatenus*. Moc Boží, díky které existují, je proto jejich vlastní silou. Touto silou je jejich *conatus*, tedy úsilí, s nímž všechny věci setrvávají v existenci a jednají. Tento *conatus* je pak součástí Boží moci. „Moc (*potentia*) člověka, pokud je vykládána z jeho aktuální esence (*actualem essentiam*), je částí nekonečné moci Boha neboli přírody, tedy částí nekonečné esence přírody.“<sup>296</sup> Protože se Boží právo tedy identifikuje s jeho mocí, platí závěr, že i každá přírodní věc má od přírody tolik práva, kolik má moci existovat a jednat.

*Teologicko-politický traktát* a *Politický traktát* pak jen představují verze této dedukce, která je nejpřísněji rozvedena v *Etice*. U obou z nich ale existují podstatné odchylky co do pojmu úsilí. V *Teologicko-politickém traktátu* Spinoza říká, že „nejvyšší zákon přírody je, že každá věc, nakolik je v sobě samé, usiluje o to, aby setrvala ve svém stavu, a to beze vztahu k něčemu jinému, leda k sobě samé, a z toho vyplývá, že každé individuum má svrchované právo na to, aby existovalo a jednalo podle toho, co ho přirozeně determinuje“.<sup>297</sup> Odkazuje se tedy k úsilí (*conatus*) každé věci existovat jako k nejvyššímu zákonu přírody. Úsilí přitom Spinoza zde definuje jako snahu každé věci, nakolik je v sobě (*in se est*), setrávat ve svém stavu (*in suo statu*).<sup>298</sup> To ovšem není plnou definicí úsilí jako snahy setrávat ve svém bytí (*in suo esse*), jak ji představí *Etika*. Úsilí v *Teologicko-politickém traktátu* je jen vyjádřením principu inercie, který Descartes považoval za první zákon přírody (*prima lex naturae*). Tento zákon Descartes v *Principech filosofie* formuluje takto: každá věc, nakolik je v sobě (*quantum in se est*), setrvává (*manere*) vždy v témže stavu (*in eodem semper statu*), dokud na ni nic nepůsobí.<sup>299</sup> *Teologicko-politický traktát* tedy připisuje všem věcem pouze princip inercie, zatímco *Etika* určí úsilí setrávat ve svém bytí (*in suo esse*) jako esenci všech věcí. V *Etice* tento *conatus* představuje nejen snahu zůstat ve svém stavu, ale i touhu po lepším, rozumovém životě a po co nejúplnějším sebevyjádření. Rozdíl je zkrátka v tom, že úsilí už v *Etice* není principem inercie, ale individuální esencí, která tkví v sobě samém a o jejíž realizaci v rámci jiných sil usilujeme.

---

<sup>295</sup> Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1969, str. 290.

<sup>296</sup> EIVp4d.

<sup>297</sup> TTP XVI, 2.

<sup>298</sup> TTP XVI, 2.

<sup>299</sup> AT VIII, 62 (PP II, 37).

V *Politickém traktátu* se také teorie úsilí (*conatus*) nevyskytuje. Spinoza si již okliku přes *conatus* ušetří a rovnou ztotožňuje moc přírodních věcí, s níž existují a jednají, se samotnou věčnou Boží mocí. Moc (*potentia*) existovat a jednat, která nahradí teorii úsilí (*conatus*), není potenci, nýbrž aktem. Je to aktuální a činná esence (*essentia actualis* a *actuosa*) dané věci. Ztotožnění bytí a moci u Spinozy implikuje totožnost bytí v potenci a bytí v aktu. Tím se liší od tradičního aristotelského učení, že bytí v potenci je bytí v jiném smyslu než v bytí v aktu, protože je zbaveno skutečné existence, a je tedy čistou možností. Totožnost bytí a moci přitom u Spinozy platí u nekonečného jsoucna stejně jako u konečných. *Potentia* je tedy činná produktivita, která pak definuje přirozené právo. „Protože je tedy moc přírodních věcí, s níž existují a jednají, samotná moc Boží, snadno chápeme, co je právo přírody. Jelikož Bůh má právo nad všemi věcmi a Boží právo není nic jiného než sama moc Boží, nakolik je považována za absolutně svobodnou, plyne z toho, že každá přírodní věc má od přírody tolik práva, kolik má moci existovat a jednat.“<sup>300</sup>

Ve všech třech textech ovšem platí, že právo je moc. Přirozené právo každého sahá tak daleko, kam až sahá jeho moc. Pojmy práva a moci jsou tedy koextenzivní. Velké ryby požírají malé na základě suverénního práva přírody, říká Spinoza v *Teologicko-politickém traktátu*. Neznamena to však, že přirozené právo je právem silnějšího, tedy že moc je právo. Spinozovým záměrem není ospravedlnit pojem práva, ale adekvátně pochopit, jak funguje. Spinoza se nesnaží obhájit myšlenku, že ten, kdo má moc, má nutně na své straně i právo. Chce říci, že individuální právo každého zahrnuje vše, co je schopen za daných podmínek udělat a myslet. Přirozené právo proto definuje jako „pravidla přirozenosti každého individua“,<sup>301</sup> které ho determinují k určitému jednání. Těmito pravidly či zákony lidské přirozenosti jsou pak lidské vášně. Vášně jsou zákony fungování individua, které tvoří jeho přirozenost. Vášně plodí důsledky, které determinují jednání individua, pokud nejsou omezeny mocí státu. Z nich pak vyplývá jeho moc, která je skutečným obsahem jeho práva. Proto vášně definují přirozené právo.<sup>302</sup> Obsahem přirozeného práva tedy nejsou žádná formální lidská práva, nýbrž účinná realita vášní, jmenovitě touha jako hlavní motor lidského jednání.

Tezi, že právo je moc, kterou postuloval už *Teologicko-politický traktát*, naplno rozvede až *Politický traktát*. Spinoza sice už v *Teologicko-politickém traktátu* určuje za obsah práva účinnou realitu vášní, ale zjevně nedisponuje nejen naukou o úsilí (*conatus*),

---

<sup>300</sup> TP II, 3.

<sup>301</sup> TTP XVI, 2.

<sup>302</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, PUF, Paříž 1994, str. 413.

ale především ani teorií imitace afektů, která je rozpracována rovněž v třetí části *Etiky*.<sup>303</sup> Proto se v *Teologicko-politickém traktátu* stát rodí jako u Hobbesa z kolektivního rozhodnutí, zatímco v *Politickém traktátu* se politická společnost rodí přirozeně na základě společných afektů, z čehož plyne, že občanský stav nemůže nikdy zcela zaniknout. Bylo by ale omylem si myslet, že v *Teologicko-politickém traktátu* je stát dílem rozumu. Kdyby rozum mohl uskutečnit všechny své touhy, stát by byl zcela zbytečný. Už jen prostý fakt, že stát existuje, je důkazem toho, že rozum je bezmocný. „Kdyby lidé byli tak ustaveni od přírody, že by netoužili po ničem jiném, než co ukazuje pravý rozum, společnost by nepotřebovala žádné zákony. Absolutně by stačilo lidi poučit o pravých morálních příkladech, aby spontánně, bez postranních úmyslů a svobodně konali to, co je opravdu užitečné.“<sup>304</sup> Stát u Spinozy není tedy dílem rozumu, ale slepé hry mezilidských vášní a zájmů na jejich korekci.

Hobbes definuje právo přírody jako „svobodu, kterou má každý, aby užíval svou moc, jak sám chce, k zachování své vlastní přirozenosti, tj. svého vlastního života, a v důsledku k děláni čehokoli, co podle svého soudu a rozumu pojme jako nejvhodnější prostředek k tomuto“.<sup>305</sup> Toto právo je tedy definováno jako opak závazku a povinnosti, která u Hobbesa vzniká až přenosem práva na suveréna. U Spinozy však právo netvoří součást tradičního páru práv a závazků. Abstraktní představu práv a povinností, které mohou být definovány jednou provždy, proto v *Politickém traktátu* nahradí pojmový pár, který do protikladu staví nezávislost a závislost. Pod nezávislostí a jejím opakem Spinoza rozumí schopnost determinovat své vlastní jednání či být determinován někým jiným, tedy spadat pod své vlastní právo (*esse sui juris*) či spadat pod právo jiného (*esse alterius juris*).<sup>306</sup> Právo se tak vztahuje k vztahům síly, které se mění situací od situace. V nezávislosti je pak třeba vidět skutečný obsah toho, čemu Spinoza říká svoboda. Čím více se člověk řídí pouze svým rozumem, tím víc je adekvátní příčinou svého jednání, tím více spadá pod své vlastní právo, a tím více je tedy svobodný.

Toto upřesnění pojmu práva, které přinese *Politický traktát*, definitivně vyloučí možnost mluvit o „svobodě, kterou příroda připisuje každému“,<sup>307</sup> jak to po vzoru Hobbesa dělá Spinoza v *Teologicko-politickém traktátu*, protože ve vztazích s druhými nejsme ve stavu přírody reálně nezávislí. „Ve stavu přírody lidé téměř nemohou spadat pod své

---

<sup>303</sup> Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté, Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paříž 1998, str. 284.

<sup>304</sup> TTP V, 8.

<sup>305</sup> Leviathan I, 14.

<sup>306</sup> TP, II, 9.

<sup>307</sup> TTP XVI, 11.

vlastní právo.<sup>308</sup> Ve stavu přírody totiž člověk nemá možnost se ubránit proti všem. „Nikdo v osamělosti není dost silný, aby se mohl bránit a obstarat si to, co je nutné k životu.“<sup>309</sup> A čím větší má důvod ke strachu, tím menší má moc, a tedy i právo. „Pokud bude přirozené právo lidí determinováno mocí každého jednotlivého individua a bude náležet každému jednotlivě, potud bude nicotné a spíše domnělé než skutečné, protože nikdo nemá jistotu, že si ho zachová.“<sup>310</sup> A stejně jako je v přírodním stavu právo jedince nicotné, je bezvýznamná i jeho individualita. Člověk je ve stavu přírody zcela závislý na všech ostatních, a tedy podmínky pro přežití jsou takřka nulové. „Lidé se skoro nemohou bez vzájemné pomoci udržet při životě a kultivovat duši.“<sup>311</sup> Lidé ve stavu přírody nejsou atomární individua, zcela nezávislá na všech ostatních, ale naopak vzájemně zcela závislé bytosti.

Přirozený stav je bytostně konfliktní. V přirozeném stavu, ukazuje Spinoza, není zakázáno nic, leda to, co nikdo nechce a nemůže. Zahrnuje proto „konflikty, nenávisti, hněv i lsti“, tedy vše to, co radí žádost.<sup>312</sup> První princip přirozeného práva tedy u Spinozy praví, že jakmile jsou zde lidé, jsou zde také konflikty. Zákony žádosti vedou každého na opačnou stranu (*unusquisque diverse trahitur*).<sup>313</sup> Všichni lidé se rodí a většina z nich žije pod ustanoveným řádem přírody, tedy vedeni pouze afekty. Lidé žijí ve vzájemném konfliktu, protože „rozum nemá více práva než nenávist a hněv“.<sup>314</sup> Spinoza zdůrazňuje, že příroda není podrobena zákonům lidského rozumu, jejichž cílem je pouze to, co je opravdu užitečné lidem a jejich zachování, ale nekonečnému počtu jiných zákonů, které se vztahují k věčnému řádu celé přírody, jíž je člověk částíčkou. Dokud zde budou lidé, budou zde i neřesti, říká. Dodává ovšem, že to, co rozum prohlašuje za zlo a neřest, není neřestí vzhledem k řádu a zákonům univerzální přírody, ale pouze vzhledem k zákonům naší přirozenosti samotné.

V přirozeném stavu se ovšem rozum také uplatňuje, jen nemá více práva, a tedy více moci než nenávist a hněv. Spinoza říká, že v přirozeném stavu nikdo nemůže pochybovat o tom, že je pro lidi užitečnější žít „podle zákonů a jistých příkazů rozumu“.<sup>315</sup> I v konfliktní situaci, jakou je přirozený stav, si tedy lidé utvářejí racionální poznání.

---

<sup>308</sup> TP II, 15.

<sup>309</sup> TP VI, 1.

<sup>310</sup> TP II, 15.

<sup>311</sup> TP II, 15.

<sup>312</sup> TTP XVI, 4.

<sup>313</sup> TTP XVI, 5.

<sup>314</sup> TTP XVI, 5.

<sup>315</sup> TTP XVI, 5.

„Každý touží žít, nakolik je to možné, v bezpečí a beze strachu.“<sup>316</sup> Nikdo totiž nemůže žít uprostřed nepřátelství, nenávisti a hněvu, aniž se bude snažit jim uniknout, nakolik to jen bude možné. Snaha uniknout životu v nepřátelství není přitom jediným racionálním motivem k vytvoření občanské společnosti. Druhým racionální touhou je, že bez vzájemné pomoci lidé nebudou moci kultivovat rozum.<sup>317</sup> K dokonalosti lidské přirozenosti a blaženosti jsou ovšem umění a věda nutné, říká Spinoza. Existuje tedy dvojí touha, jejímž původem je rozum, a to žít beze strachu a kultivovat rozum. Navíc už v přirozeném stavu si lidé touží vytvořit ideu člověka jako vzor lidské dokonalosti (*ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar*), o níž mluví předmluva ke čtvrté části *Etiky*. Na základě této ideje pak posuzujeme, co je dobro a co je zlo, neboť dobro je to, o čem s určitostí víme, že je prostředkem k tomu, abychom se co nejvíce přiblížili ke stanovenému vzoru, zatímco zlo je to, co by nám v tom mohlo zabránit. Tento vzor je tedy zásadní pro poznání toho, co je dobré a co špatné. Je to přitom jen modus našeho myšlení, tedy neadekvátní idea a produkt imaginace, který vzniká z toho, že se vzájemně srovnává více jedinců téhož druhu. Má však strukturálně stejnou roli jako pasivní afekty. Jako neadekvátní poznání podporuje poznání rozumové a přibližuje nás k němu. Rozumové touhy samotné ovšem nemají nad afekty žádnou moc. Rozumové poznání výhod státního zřízení nedává dost sil k tomu, aby člověk opustil stav přírody a založil občanskou společnost. Spinoza tento zvláštní lidský stav postihl v *Etice* citátem z Ovidiových *Proměn*, podle nichž chápeme, která možnost je lepší, ale následujeme tu horší.

Stav přírody je v *Politickém traktátu* jen limitním případem, protože občanský stav lidé nemohou nikdy úplně zrušit.<sup>318</sup> Spinoza nicméně v *Teologicko-politickém traktátu* uváděl jeden historický příklad lidu, který žil ve stavu přírody. Byli to Židé po odchodu z Egypta a ze Sinaje, kdy už nebyli pod autoritou svých bývalých vládců a ještě si neutvořili teokratické instituce. „Jakmile se osvobodili od nesnesitelného útisku od Egyptanů, žádná smlouva je již nepoutala k žádnému smrtelníkovi. Nabyli tak opět přirozeného práva nad všemi věcmi, které jsou v jejich moci, a každý se mohl znovu rozhodnout, zda si ho chce ponechat, nebo se ho chce vzdát a přenést na někoho jiného. A tedy, ustavení v tomto přírodním stavu, se rozhodli na radu Mojžíše, jemuž všichni plně důvěřovali, že nepřenesou své právo na žádného smrtelníka, ale pouze na Boha.“<sup>319</sup> Spinoza neřeší otázku, zda lidstvo skutečně na počátku žilo ve stavu přírody. Přírodní stav se zdá být spíše

---

<sup>316</sup> TTP XVI, 5.

<sup>317</sup> TTP V, 7.

<sup>318</sup> TP VI, 1.

<sup>319</sup> TTP XVII, 7.



přechodný a nestálý. Objevuje se při přechodu od jednoho státního zřízení, které zaniklo, k druhému, které nevzniká okamžitě poté, jako když se po smrti krále navrací moc zpátky masám.<sup>320</sup> Ve vztahu ke státním institucím je sice přírodní stav původní, což ale zdaleka neznamená totéž co počáteční. Stav přírody je tedy totéž co druhý počátek. Zárodky státu lze najít už v přirozeném stavu a přirozený stav nikdy nebude zrušen stavem občanským.

### Teorie společenské smlouvy

Genezi státu Spinoza líčí v *Teologicko-politickém traktátu* v pojmech teorie společenské smlouvy. Vychází z individuí charakterizovaných svým přirozeným právem, které ve stavu přírody nic neomezuje, a pak popisuje smlouvu, na základě které se lidé zavazují, že se zřeknou svých práv a přenesou je na suveréna. Tato dedukce umožňuje založit moc státu na moci jeho individuí podle teorie běžné v 17. století. Zdánlivá jednoduchost má však několik ale. Jednak bere za své hned v dalším textu, který oznámí, že jde jen o teoretický model a že v praxi je třeba brát v úvahu obsah práva, kterým jsou lidské vášně. Tyto vášně jsou přitom natolik silné, že přímo ohrožují existenci státu. Proto je spíše než ideální popis vzniku společnosti zapotřebí návod, jak se stát může bránit afektům, které hrozí, že ho zničí. Netřeba také zapomenout, že z *Politického traktátu* se už tato teorie smlouvy zcela vytrácí. Svou roli však hraje i to, že se Spinoza pouští do výkladu vzniku státu jen proto, aby mohl argumentovat ve prospěch svobody k filosofování. Nesnaží se tedy objasnit skutečný řetězec příčin, ale postupuje podle řádu konstrukce problémů. *Teologicko-politický traktát* není psán *more geometrico*.

Teorii společenské smlouvy se věnuje 16. kapitola *Teologicko-politického traktátu*. Pojem smlouvy se u Spinozy zpočátku objevuje v podobě rozumového kalkulu. Uniknout ze stavu nepřátelství a konfliktů lze jen tehdy, když se rozumu přiznají větší práva, než má hněv a nenávisť. Zatímco všechna individua se řídí jen zákony univerzální přírody, pro člověka je nejužitečnější, aby žil podle zákonů rozumu, které směřují jen k tomu, co je užitečné pro člověka. Bez vzájemné pomoci by lidé žili bídě a bez možnosti kultivovat rozum. „Ti, kteří žijí jako barbaři bez politického zřízení, vedou život mizerný, téměř zvířecký.“<sup>321</sup> Proto se musí podle Spinozy lidé vzájemně dohodnout (*in unum conspirare*). Toho by ale nikdy nedosáhli, pokud by se řídili jen svým apetitem. Proto vstupuje do hry

---

<sup>320</sup> TP VII, 25.

<sup>321</sup> TTP V, 7.

pojem společenské smlouvy. „Museli tedy co nejrozhodněji ustanovit a slíbit, že se budou ve všem řídit pouze příkazy rozumu.“<sup>322</sup>

Ale stejně jako Spinoza naplnil zcela novým obsahem pojem přirozeného práva, bude ihned zásadně modifikovat i pojem smlouvy (*pactum*). Především ho zbaví jeho vazby k závazku, který podle Hobbesa smluvním stranám ukládá. Mezi zákony lidské přirozenosti, na něž je potřeba pohlížet jako na věčné pravdy, patří i to, že mezi dvěma dobrými si každý vybere to, které považuje za větší, stejně jako mezi dvěma zly to, které se mu jeví menší. Z toho plyne, že nikdo neslíbí, leda podvodně, že se vzdá svých práv nad všemi věcmi, a nikdo nebude slib dodržovat, leda ze strachu z většího zla či v naději na větší dobro. Spinoza používá stejný příklad závazku vůči lupiči jako Hobbes. Ale zatímco u Hobbesa plyne ze smlouvy závazek, a to i vůči lupiči, Spinoza to popírá. „Protože, jak jsem ukázal, moje přirozené právo je determinováno pouze mou mocí, pak je jisté, že jestliže se mohu klamem osvobodit od toho lupiče tím, že mu slíbím vše, co chce, právo přírody mi to dovoluje udělat, totiž ho oklamat tím, že se s ním smluvně dohodnu.“<sup>323</sup> Smlouva, která je zárukou všech dalších smluv, tedy sama nemá u Spinozy jinou záruku než svou vlastní užitečnost.

Samotný rozum totiž trvání smlouvy zajistit nedokáže. Spinoza říká, že kdyby se lidé řídili jen rozumem a kdyby znali nejvyšší zájem a nejvyšší nutnost republiky, jistě by smlouvu věrně dodržovali. Lidské jednání se ale neřídí rozumem příliš často. Většinou ho ovládá touha po slávě, penězích či moci, nikoli rozum. Pokud ale stát nebude mít dost moci tyto afekty účinně omezovat a mírnit, nebude mít ani právo dále existovat. „Ale protože jsme ukázali, že přirozené právo je determinováno pouze mocí každého, plyne z toho, že nakolik každý přenese na druhého moc, kterou má, ať už pod nátlakem nebo dobrovolně, natolik také v jeho prospěch ustupuje ze svého práva. Svrchované právo ve všech věcech má tedy ten, který má svrchovanou moc k tomu, aby mohl všechny silou nutit a držet je ve strachu z trestu smrti, kterého se všichni univerzálně bojí. Ale toto právo bude mít jen tak dlouho, jak dlouho si uchová moc uskutečnit to, co chce. Jinak bude jeho vláda nejistá a nikdo silnější ho nebude muset poslouchat, pokud nebude chtít.“<sup>324</sup> Pokud tedy nebude mít suverén víc moci než jeho poddaní, nebudou oni ničím vázáni ho poslechnout. Tímto argumentem Spinoza předvádí definici svrchované moci a zároveň své současníky u moci, mezi nimiž měl své přátele, varuje před nebezpečím, které se v roce 1672 nakonec

---

<sup>322</sup> TTP XVI, 5.

<sup>323</sup> TTP XVI, 6.

<sup>324</sup> TTP XVI, 7.

naplnilo. Zatímco oni se nechávali ukolébávat představou, že právo stojí na jejich straně, Spinoza se je snažil vytrhnout ze snění varováním, že svrchované právo má pouze ten, který má svrchovanou moc. A kalvinistické masy byly tehdy na straně oranžistů, jejich protivníků.

Smlouva je ale ve skutečnosti nutně dvojí. První smlouva, která ustavuje suverénní kolektivní moc, by měla garantovat všechny budoucí smlouvy. Sama však žádnou záruku neobsahuje. Konec 16. kapitoly však připojuje druhou smlouvu, která, jakoby následně, mechanismus záruky zavádí. „Kdyby byli lidé od přirozenosti vázáni božským právem nebo kdyby božské právo bylo právem od přírody, bylo by nadbytečné, aby Bůh uzavíral s lidmi smlouvu a zavazoval je smlouvou a přísahou. Je tedy potřeba bezvýhradně připustit, že božské právo vešlo v platnost od okamžiku, kdy lidé výslovnou smlouvou slíbili Bohu, že ho ve všem poslechnou, a kdy se takřkajíc vzdali přirozené svobody a své právo přenesli na Boha, podobně jako to udělali, jak už jsme řekli, v občanském stavu.“<sup>325</sup> Na této nové smlouvě není nic fiktivního, je nutné ji číst doslovně stejně jako první smlouvu. Obě smlouvy mají stejnou povahu a ani jedna nezahrnuje žádné záruky. Rozdíl mezi smlouvami je ten, že zatímco první zavádí kolektivitu, druhá je prezentována jako osobní podrobení. Zdá se tedy, že druhou smlouvou Spinoza dodal k té první jakýsi mechanismus záruky, pokud ovšem zůstane pod kontrolou první smlouvy. Druhá smlouva osvobozuje státní subjekty od úplného podrobení ve vztahu ke státu, ale zároveň je vnitřně zavazuje k cílům občanské společnosti. Racionalita společenské smlouvy se již netváří jako ideál či záhadný fakt, nýbrž jako kombinovaný efekt užitečnosti a náboženské imaginace.<sup>326</sup>

Spinoza se zde inspiruje Machiavellim, od něhož si půjčuje klíčovou formulaci o zavedení náboženství ve státě (*religionem in imperium introducere*). Spinoza se sice na Machiavelliho neodkazuje, zdá se však nepochybné, že měl před očima 11. kapitolu první knihy Machiavelliho *Rozprav*. Je zjevné, jak Spinoza ukáže v 17. kapitole, že Mojžíš je skutečný organizátor státní kontinuity a že pro izraelský stát měl stejný význam jako Numa Pompilius v dějinách Říma, který se jako následník Romula obrátil o pomoc k náboženství, aby podle Machiavelliho zavedl občanskou poslušnost. Spinoza ovšem Machiavelliho schéma hluboce transformuje. Nejprve na příkladech Alexandra Velikého a Augusta ukazuje, jak se králové snažili ochránit před rebeliemi využíváním náboženských představ. „Z tohoto důvodu se králové, kteří v minulosti uzurpovali vládu, totiž aby si zajistili

---

<sup>325</sup> TTP XVI, 19.

<sup>326</sup> Jus-Pactum-Lex: *On The Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise*, Etienne Balibar, přel. Ted Stolze, in: *The New Spinoza*, vyd. Warren Montag a Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, str. 181.

bezpečnost, snažili vzbudit přesvědčení, že svůj původ odvozují od nesmrtelných bohů. Neboť si mysleli, že jakmile jejich poddaní a ostatní lidé na ně nebudou pohlížet jako na sobě rovné, ale budou je považovat za bohy, budou ochotněji snášet jejich vládu a snadno se jim poddají.<sup>327</sup> Tyto příklady machiavelské lsti ale nevystihují plně podstatu politiky hledající útočiště v náboženství. Každá taková politika totiž odkazuje k faktu, že masy nejsou jen objektem, ale aktivní mocí, a odkazuje tedy k faktu, že imaginace není instrumentální, ale konstitutivní. Utváří jak způsob života, tak podle *Etiky* i první druh poznání. Podrobně to ukazuje popis mojžíšské teokracie. Tento privilegovaný příklad bude demonstrovat souběžnou konstituci státu a náboženství, občanské a náboženské společnosti.

V *Politickém traktátu* se přitom už problém teokracie neobjevuje. Spolu se společenskou smlouvou ze Spinozova díla mizí i otázka náboženské imaginace jakožto její garance. Náboženství už není v moderní době dost mocné na to, aby dokázalo zkrotit lidské vášně a zajistit stabilitu státu. „A zatímco jsou všichni přesvědčeni, že náboženství naopak učí každého milovat svého bližního jako sebe sama, tj. bránit právo druhého stejně jako svoje vlastní, ukázali jsme nicméně, že toto přesvědčení má jen málo moci nad afekty.“<sup>328</sup> Navíc by si asi ani nikdo nepřál, aby v novověké Evropě hrálo náboženství stejnou roli jako v hebrejském státě. Náboženská imaginace totiž vedla Hebrejce nejen k lásce k vlasti, ale i k nenávisti k cizincům, nejnásilnější ze všech, totiž nenávisti teologické. „Nyní je třeba se podívat, jakým způsobem byl držen na uzdě lid. To ale také základy státu velmi jasně naznačují. Vždyť jenom povrchní zkoumání okamžitě ukáže, že musely probudit v duších občanů tak mimořádnou lásku, že bylo téměř nemožné někoho přesvědčit k tomu, aby zradil vlast anebo ji opustil. Naopak všichni byli nakloněni tomu, že by raději dali přednost smrti, než aby strpěli cizí nadvládu. Neboť poté, co přenesli své právo na Boha, věřili, že jejich království je královstvím Božím, že oni jediní jsou Božími dětmi a že ostatní národy jsou nepřátelé Boha. Kvůli tomu k nim pociťovali extrémně silnou nenávist (protože věřili, že je zbožná, viz Žalm 139:21–22.) Nic pro ně nemohlo být strašnějšího než přísahat věrnost cizinci a slíbit mu poslušnost... Lásky Hebrejců k vlasti tedy nebyla pouhou láskou, ale zbožností (*pietas*). A tyto dva afekty, tedy zbožnost a nenávist k cizím národům, živily a udržovaly každodenní obřady, takže se jim musely stát druhou přirozeností. Toto každodenní proklínání cizinců v nich muselo zrodit nepřerušovanou nenávist, která tkvěla pevněji v duši než jakákoli jiná. Protože nenávist,

---

<sup>327</sup> TTP XVII, 6.

<sup>328</sup> TP 1, 5.

kteřá pramení z přílišné zbožnosti a oddanosti a je považována za zbožnou, je bezpochyby větší a trvalejší než jakákoli jiná. A běžná příčina, proč nenávisť narůstá, totiž že je oplácena, také nechyběla, vždyť ostatní národy k nim musely zakoušet extrémně silnou nenávisť. Nakolik tohle všechno – osvobození od lidské nadvlády, oddanost vlasti, absolutní právo nad všemi ostatními národy a nenávisť nejen povolenou, ale i zbožnou, považování všech ostatních národů za nepřátele, jedinečnost mravů a obřadů – muselo posílit jejich duše, aby kvůli vlasti všechno snesli s pozoruhodnou stálostí a ctností, rozum velmi jasně učí a zkušenost potvrzuje.<sup>329</sup> Spinoza tak bude muset hledat v *Politickém traktátu* jiné institucionální nástroje k zachování stability státu.

### *Sartum tectum*

Klíč k interpretaci Spinozovy teorie společenské smlouvy přináší začátek 17. kapitoly *Teologicko-politického traktátu*. Spinoza zde zavádí rozlišení mezi teorií a praxí a ukazuje, že přenos práv na suveréna zůstává v mnoha případech jen teorií. Úplný přenos práv není možný, leda by ten, kdo je přenáší, zcela přestal být člověkem. Jde tedy o nemožnost fyzickou. Lidé se totiž nedokážou zcela zbavit svých vášní. Lidské vášně jsou produktem zákonů lidské přirozenosti. Předchozí kapitola přitom dokázala, že suverenita státu je vždy absolutní. „Předchozí kapitola se zabývala právem suveréna nad všemi věcmi a přenosem přirozeného práva každého na suveréna. Třebaže se to dost dobře shoduje s praxí a praxi lze tak uzpůsobit, aby se tomu více a více přibližovala, přesto to v mnoha případech zůstane čistou teorií.“ Spinoza ukazuje, že geneze občanské společnosti na základě dohody individuů, že budou žít pod vedením rozumu a že své přirozené právo převedou na suveréna, je jen teoretické schéma. Lze říci, že odchylka teorie od praxe zde vzniká nutně, neboť teorie společenské smlouvy nesleduje řetězec reálných příčin, který působí při vzniku společnosti.

Spinoza se v 1. odstavci 17. kapitoly tedy přesouvá od teoretických úvah, stále ještě abstraktních, na terén „zkušenosti neboli praxe“, na němž již bude stát celý *Politický traktát*.<sup>330</sup> Teoretický koncept společenské smlouvy je třeba podle Spinozy konfrontovat s poznatkem, podle něhož jsou občané pro stát mnohem nebezpečnější než vnější nepřátelé. „Lidé se nikdy nevzdali svého práva a svou moc přenesli na druhého natolik, aby se jich ti, kteří od nich jejich právo a moc přijali, přestali bát, a aby stát nebyl ohrožen více svými

---

<sup>329</sup> TTP XVII, 23–24.

<sup>330</sup> TP I, 3.

občany, byť zbavenými svých práv, než cizinci.“<sup>331</sup> Jde o praktický poznatek, Spinoza proto zdůrazňuje, že nás ho učí zkušenost. Zároveň ze zákonů lidské přirozenosti vyplývá, a tedy jde o věčnou pravdu, že stát nás nikdy nemůže donutit milovat ty, kteří na nás páchají zlo, nebo abychom přestali toužit po tom, že budeme moci žít beze strachu. Tyto vášně tedy tvoří skutečnou realitu našeho přirozeného práva, na rozdíl od jiných se jich ale nikdy nemůžeme vzdát, i kdybychom chtěli. Odporují tedy jakémukoli autoritářskému potlačení. Proto je třeba připustit, že si každý podržuje své právo v mnoha případech (*multa sibi sui juris reservare*), které pak závisejí jen na rozhodnutí daného jedince, a nikoli někoho jiného. „Nikdy nikdo ve skutečnosti nebude moci přenést na druhého svou moc, a tedy i své právo natolik, aby přestal být člověkem; nikdy nebude existovat suverénní moc, která by mohla uskutečnit vše, co chce.“<sup>332</sup>

Spinoza je zastáncem absolutní nadřazenosti státní moci nad všemi společenskými hodnotami. Moc suveréna je podle něj absolutní a není ničím omezena. Suverén není vázán žádným zákonem, všichni ho naopak musejí poslouchat ve všem.<sup>333</sup> Kdyby si lidé chtěli uchovat část svého práva, museli by si obstarat prostředky, s nimiž by ho mohli účinně bránit. Což by nemohli udělat, aniž by se stát rozdělil a následně zničil, dodává Spinoza. Proto zdůrazňuje, že každý člověk musí vykonat absolutně všechny rozkazy suveréna, i kdyby byly zcela absurdní (*absurdissima*). Spinoza nicméně dodává, že se stává jen velmi zřídka, aby suverén vydával příliš absurdní příkazy. Suverén, který si totiž chce svou absolutní moc i udržet, se totiž musí snažit vládnout podle rozumu. Na podporu tohoto argumentu Spinoza připomíná Senekovo *violenta imperia nemo continuit diu* (násilnou moc si nikdo neuchoval dlouho). V případě rozumného vládnutí pak není žádný rozpor mezi absolutní mocí státu a svobodou jednotlivce. Obvykle se má za to, že svobodný je ten, který se řídí jen svými žádostmi, podle Spinozy je ale takový člověk nejvíce otrokem. Svobodný je jen ten, který žije podle příkazů rozumu. „Nejsvobodnější republika je taková, jejíž zákony jsou založeny na zdravém rozumu.“<sup>334</sup> Vládnout podle rozumu tedy znamená také brát v potaz fakt, že je fyzicky nemožné, aby na suveréna převedli lidé všechna svá práva.

Spinoza tuto fyzickou nemožnost dokládá existencí dvou skupin vášní.<sup>335</sup> První z nich se týkají práva na sebezachování. Jde o primární reakce, které přímo nezpochybňují

---

<sup>331</sup> TTP XVII, 1.

<sup>332</sup> TTP XVII, 1.

<sup>333</sup> TTP XVI, 8.

<sup>334</sup> TTP XVI, 10.

<sup>335</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, PUF, Paříž 1994, str. 418–419.

existenci státu. „Marně by poroučel poddanému nenávidět svého dobrodince, milovat toho, který mu způsobil křivdu, necítit se uražen nadávkami, netoužit po osvobození od strachu a mnoho dalších věcí, které nutně vyplývají ze zákonů lidské přirozenosti.“<sup>336</sup> Existuje však i skupina vášní, která přímo ohrožuje trvání státu. Jejich seznam je přitom dost dlouhý. „Neboť všichni, vládnoucí i ovládaní, jsou lidé, tedy se sklonem upřednostňovat spíše požitky než práci. A co hůř, ti, kteří znají, jak moc je proměnlivá povaha mas (*multitudinis ingenium*), si kvůli ní téměř zoufají, neboť se řídí nikoli rozumem, ale pouze afekty. Náchylná ke všemu, nechává se nanejvýš snadno korumpovat ziskostí a rozmařilostí. Každý si myslí, že sám ví všechno, a chce, aby se vše řídilo podle jeho povahy; a podle toho, zda soudí, zda mu něco přinese zisk či ztrátu, to považuje za spravedlivé či nespravedlivé, dovolené či zakázané. Kvůli ctižádosti opovrhne sobě rovnými a nestrpí, aby byl jimi veden. Kvůli žárlivosti na větší slávu a příznivější štěstěnu, které nikdy nejsou rovné pro všechny, přeje jinému zlo a raduje se z něj. Je zbytečné vše vypočítávat, neboť všichni vědí, k jakým zločinům často vede nechuť k přítomnému a touha po novotách, prudký hněv a opovrhování chudobou, a nakolik vše to pohlcuje a zaměstnává duše.“<sup>337</sup> Každý člověk je tedy neustále a bez přerušení nepřítelem společnosti. Nikoli na základě zlé a zvrhlé povahy, nýbrž podle nutnosti lidské přirozenosti. Uzavření společenské smlouvy a zavedení občanské společnosti tyto vášně rozhodně neruší. Naopak stát musí neustále čelit těmto vášním a bránit se před nimi. Ti, kteří utvářejí stát, tedy v sobě nosí i zárodky jeho budoucí zkázy. Neboť žádný stát u Spinozy není věčný. Proto u králů, kteří se vydávali za potomky božské rasy, nešlo ani tak o rozmary diktátorů, jako spíše o potřebu bojovat proti vzbuřeneckým snahám.<sup>338</sup>

Zavedení civilního stavu tedy u Spinozy neruší přirozené právo. Kontraktualistům Spinoza namítá, že pro pochopení toho, jakou praktickou a konkrétní podobu má daná společenská smlouva, je určující vztah mezi ovládajícími a ovládanými. Zatímco u Hobbesa se z přirozeného stavu musí jednou provždy uniknout a civilní stav je vůči přirozenému stavu ve vztahu exteriority, u Spinozy přirozený stav nepřestává ten civilní ohrožovat, ovšem zevnitř. „Co se týče politiky, rozdíl mezi mnou a Hobbesem, na který jste se ptal, spočívá v tom, že vždy zachovávám přirozené právo nedotčeno (*sartum tectum*) a že přisuzuji v libovolné obci vládci právo nad poddanými jen natolik, nakolik je

---

<sup>336</sup> TTP XVII, 1.

<sup>337</sup> TTP XVII, 4.

<sup>338</sup> TTP XVII, 4.

svou mocí převyšuje, jak je tomu vždy ve stavu přírody.<sup>339</sup> Je tedy zřejmé, jak Spinoza vnímal rozdíl mezi ním a Hobbesem. Jestliže u něj zůstává přirozené právo *sartum tectum*, tak to znamená, že existují vášně, které jsou vůči existenci státu nepřátelské. Moreau je označuje za vášně antipolitické.<sup>340</sup>

Antipolitické vášně relativizují rozlišení mezi veřejnou sférou a privátní oblastí. Veřejné jednání se velmi často řídí nikoli právem státu, nýbrž antipolitickými vášněmi, které jsou pro stát nebezpečné. Zároveň je ale třeba podle Spinozy pochopit, kam až sahá právo a moc státu. Neomezuje se totiž jen na veřejnou sféru a na schopnost donucovat lidi strachem, ale zahrnuje všechny prostředky, které je přimějí poslouchat příkazy. Je jedno, z jakého důvodu se člověk rozhodne řídit se příkazy suveréna. Ať už tak činí ze ziskuchtivosti či patriotismu, z úcty, z naděje či ze strachu nebo, což je podle Spinozy nejčastější případ, z naděje a strachu zároveň, rozhoduje se sám za sebe, avšak jedná podle pokynů suveréna. „Nikoli důvod k poslušnosti, nýbrž poslušnost vytváří poddané (*non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit*).“<sup>341</sup> Každé jednání subjektu, které je ve shodě s příkazy suveréna, poddaný vykonává podle práva státu, nikoli podle svého práva. Stát je tedy domnělým subjektem všeho jednání, které je v souladu s jeho příkazy. Není žádný problém si představit lidi, kteří věří, milují, nenávidí, pocítují emoce jen podle samotného práva státu, dodává Spinoza. Poslušnost se podle Spinozy „týká spíše vnitřních pohybů duše nežli těch vnějších“.<sup>342</sup> Nejvíce pod vládou jiného je tedy ten, kdo se z celé duše rozhodl, že bude poslouchat všechny jeho příkazy. Tomu, kdo vládne nad dušemi svých poddaných, tedy náleží největší říše, dodává Spinoza.

Stát má tedy určitou moc i nad vnitřními pohyby duše, tedy v čistě privátní oblasti, která je podle většiny teoretiků společenské smlouvy vyhrazena svobodné vůli. Suverén má „mnohé prostředky“, kterými může zařídit, aby „velká většina lidí (*permagna pars*) věřila, milovala, nenáviděla atd. podle toho, co on chce“.<sup>343</sup> Duše jsou tedy pod vládou suveréna. Nemůže jim ovšem vládnout přímo (*directo mandato*). Nelze vládnout duším jako jazykům, říká Spinoza. Není tedy možné, aby duše člověka spadala absolutně pod právo jiného člověka. Na začátku poslední kapitoly *Teologicko-politického traktátu* se Spinoza pokusí toto tvrzení dokázat. Říká, že kdyby stát mohl vládnout duším jako jazykům, neexistovaly by násilné státy. Každý suverén by tak totiž snadno získal

---

<sup>339</sup> Dopis č. 50.

<sup>340</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, PUF, Paříž 1994, str. 420.

<sup>341</sup> TTP XVII, 2.

<sup>342</sup> TTP XVII, 2.

<sup>343</sup> TTP XVII, 2.



poslušnost občanů, kteří by automaticky přijali jím ustavený systém hodnot. Existence násilného státu tedy podle Spinozy dokazuje, že nelze vládnout duším absolutně. Sice stejně jako Hobbes ukazuje, že suverenita je absolutní, ale zároveň na rozdíl od Hobbese rozlišuje, do jaké míry je absolutní suverenita násilná či nikoli. Stát tedy nemůže vládnout lidským duším absolutně.

Vládu nad nimi si však uzurpují nejen suverén, ale i teologové a proroci. Ostatně už úvod k *Teologicko-politickému traktátu* zdůraznil, že k „vládě nad masami není nic účinnějšího než pověřivost“. V případě náboženských fanatiků se ale zdá, že jejich duše je zcela v moci jiného. To by ukazovalo, že přeci jenom lze vládnout lidským duším. „Uznávám, že lidské soudnosti se lze zmocnit mnoha stěží uvěřitelnými způsoby, a to tak, že aniž by náležela přímo pod vládu jiného, přesto na slovech jiného závisí natolik, že lze oprávněně říci, že náleží pod jeho právo.“<sup>344</sup> Teologů a falešných proroků je ale spousta. A každý teolog si vymyslel podle své povahy jiný způsob uctívání Boha, aby jej Bůh miloval více než ostatní a aby řídil přírodu k uspokojování jeho slepé žádosti a nenasytné dychtivosti. Ovšem právě různost teologů a jim podobných nakonec každého dovede ke zkušenosti, že kolik hlav, tolik rozumu, že každý má svého rozumu dost a že kolik chutí, tolik názorů.<sup>345</sup> Spinoza tedy nejprve postuluje nemožnost suveréna vládnout absolutně nad dušemi poddaných a posléze ukazuje, že taková možnost nutně vede k nevyhnutelné různosti názorů, a tedy opět k závěru, že nad dušemi nelze vládnout absolutně.<sup>346</sup>

V momentě, kdy Spinoza zavede existenci antipolitických vášní, nutně se promění problém, který před politickou teorií vyvstává. Otázkou není, jak vzniká stát. Teorie společenské smlouvy se snaží vysvětlit vznik státu, protože de facto není než nástrojem legitimizace existující moci (*potestas*). Ve skutečnosti je však potřeba hlavně vysvětlit, jak je třeba zajistit bezpečí suveréna i občanů, a tedy se vyhnout civilní válce, do níž lidi vedou antipolitické vášně, tj. zákony lidské přirozenosti. Občanská válka totiž není jen možné riziko, ale nutný horizont, z něhož se společnost vynořuje. Teorie společenské smlouvy je podle Spinozy spíše teorií než praxí, a tedy nesleduje při výkladu reálný řetězec příčin. Problém 17. kapitoly *Teologicko-politického traktátu* se proto změní. Stává se jím *ingenium multitudinis*, vrtkává povaha davu. Zachování státu totiž závisí bytostně na věrnosti poddaných, jejich ctnosti a stálosti (*animi constantia*) v provádění příkazů. Otázkou není, jak vytvořit stát, nýbrž jak zřídit státní instituce, které by vyvažovaly

---

<sup>344</sup> TTP XX, 2.

<sup>345</sup> Elapp.

<sup>346</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, PUF, Paříž 1994, str. 374.

negativní lidské tendence. „Zříditi stát takovým způsobem, aby nezůstalo žádné místo pro podvody, ba dokonce všechny věci ustavit tak, aby všichni, ať jsou jejich povahy (*ingenii*) jakékoli, upřednostňovali veřejné právo před soukromými zájmy, toť dílo, toť úkol k vykonání (*hoc opus, hic labor est*). Nutnost této věci vyvolala mnohé úvahy, ale nikdy se nepodařilo zabránit tomu, aby stát ohrožovali více jeho občané než nepřátelé a aby jeho vládcové se neobávali spíše prvních než druhých.“<sup>347</sup> Jestliže stát dokáže trvat déle než chvíli, tak je to proto, že jeho zakladatelé ho obdařili dostatečně mocnými silami, které by dokázaly zkrotit tyto antipolitické vášně. Spinoza to demonstruje na příkladu hebrejského státu, který podle něj nemůže být modelem k nápodobě pro moderní státy, a přesto slouží jako poučný příklad. Právě v jeho duchu Spinoza vypracuje v *Politickém traktátu* ekvivalenty mojžíšského zřízení, avšak přizpůsobené pro moderní dobu.<sup>348</sup>

V aristotelsko-tomistické tradici je člověk přirozeně společenský. V barokní době je ale tato spontánní lidská sociabilita problémem. Teorie společenské smlouvy se proto budou snažit vysvětlit, jak se lidé mohou mezi sebou dohodnout. Člověk již není spontánně společenský, je však nadán vlastnostmi, na jejichž základě se stane tím, čím není, a bude moci vytvořit to, co by spontánně vytvořit nemohl. Spinoza ovšem vysvětluje, proč je nutné, že společenská smlouva nemůže fungovat. Jeho antiaristolismus jde až tak daleko, že popírá nejen původní sociabilitu, ale i sociabilitu odvozenou.<sup>349</sup> Antipolitická povaha individuí existuje před smlouvou a trvá i po ní. Důvody, pro které existoval stav přírody, přetrvávají i poté, co se zřídila občanská společnost.

## Moc mas

Hlavním předmětem zkoumání, reflexe a historické analýzy není v *Politickém traktátu* konvence společenské smlouvy, ale realita mas a problém masových hnutí. Pojem mas (*multitudo*), který v *Etice* naprosto chybí,<sup>350</sup> se poprvé objevuje v rozhodujícím místě 17. kapitoly *Teologicko-politického traktátu* a ukazuje, že *multitudo* se musí stát fundamentálním pojmem politické teorie. V *Politickém traktátu* již Spinoza definuje právo státu či suveréna jako moc mas, které jsou vedeny jakoby jednou myslí (*potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*). Stát má totiž podle něj jako každý v

---

<sup>347</sup> TTP XVII, 4.

<sup>348</sup> Pierre François Moreau, La place de la politique dans l'Éthique, in: *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, Lyon 2005, str. 48.

<sup>349</sup> Pierre François Moreau, La place de la politique dans l'Éthique, in: *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, Lyon 2005, str. 47.

<sup>350</sup> Objevuje se tam jen jednou ve významu neurčitého počtu: *in multitudine causarum*. Viz EVp20s.

přirozeném stavu tolik práva, nakolik vyniká mocí. „Právo státu či suveréna není nic jiného než sama moc přírody, která je determinována ne snad mocí každého jednotlivě, ale mocí mas vedených jakoby jednou myslí. Tedy jako každý v přirozeném stavu i tělo a duše celého státu mají tolik práva, nakolik se vyznačují mocí.“<sup>351</sup>

Spinoza uvažuje o státu jako o individuu. „V občanském stavu je třeba o všech občanech dohromady uvažovat jako o člověku v přírodním stavu.“<sup>352</sup> Proto pro něj také platí, že tutéž moc, s níž začal existovat, potřebuje i k setrvání v existenci.<sup>353</sup> Otázka se ale klade, jakého typu je tato individualita. Je přírodní, nebo umělá, mechanická, nebo organická? Nezdá se totiž, že by Spinoza uvažoval o státu jako o Leviatanu a náležel do starobylé tradice, která dělá z lidského organismu model politické individuality. Stát je individuum, u něhož nebezpečí smrti přichází zevnitř. Tato kardinální teze je vlastní jak *Teologicko-politickému*, tak *Politickému traktátu*. Politické tělo tedy neumírá stejně jako živé organismy. Když tedy Spinoza říká, že právo státu je moc mas vedených jakoby jednou myslí, je důležité zdůraznit to jakoby. Kolektivní mysl je u Spinozy jen jako. Lze o ní hovořit v okamžiku, kdy lidé ve svém jednání naslouchají rozumu, říká Spinoza v *Etice*. „Lidé si nemohou přát k zachování svého bytí nic lepšího, než aby se všichni ve všem tak shodovali, že by mysli a těla všech lidí tvořily jaksi jednu mysl (*unam quasi mentem*) a jedno tělo.“<sup>354</sup>

Co je tedy *multitudo*? Významově značí množství lidí, masy, dav či lid. *Multitudo* je třeba vymezit vůči slovům *vulgus*, *plebs*, *turba* a také *populus*. V *Etice* Spinoza používá zvláště výraz *vulgus*, který má přímé epistemologické konotace. Míjí se jím totiž neznalý dav, charakterizovaný svými předsudky. V *Teologicko-politickém traktátu* má *multitudo* stejně jako *turba* pouze pejorativní nádech a negativní, antagonistické a násilné konotace. Pozitivní aspekty shrnuje jedině *populus*, lid čili celek všech *cives*. Spinoza nikde v 16. kapitole *Teologicko-politického traktátu*, kde se ještě vyskytuje hobbesovská teorie společenské smlouvy, nemluví o *multitudo*, a to ani v souvislosti s demokracií, čímž se *Teologicko-politický traktát* od *Politického traktátu* markantně liší. Upřednostnění pojmu *multitudo*, které je v *Politickém traktátu* jiným jménem pro lid a občanskou společnost a základem politického a právního řádu, lze proto zčásti vysvětlit opuštěním kontraktualistického slovníku a potřebou vymezit se vůči Hobbesovi. *Multitudo* je u Hobbesa výchozím termínem v definici společenské smlouvy, jenž zmizí a stane se lidem,

---

<sup>351</sup> TP 3, 2.

<sup>352</sup> TP 7, 22.

<sup>353</sup> TP 2, 2.

<sup>354</sup> EIVp18s.

jakmile si udělí reprezentanta. Je to vlastně rozložený a atomizovaný pojem lidu. U Spinozy je ale *multitudo* nejen abstrakcí potřebnou pro výklad původu státu, ale i politickou a historickou realitou masových hnutí.<sup>355</sup> Terminologicky pak označuje přirozený celek individuí, jehož stav se mění podle vyššího či nižšího stupně přirozené integrace svých členů vzhledem k více či méně strukturovanému celku. Může se stát integrovaným lidem, ale také jeho negací v podobě rozrušeného davu. Podle Negriho *multitudo* značí původně kolektivní charakter politické síly a ve spojení *potentia multitudinis* se stává završením Spinozovy ontologie, neboť ukazuje, že každá moc je mocí nějaké mnohosti či multiplicity a každá multiplicita rozvinutím přirozené moci.<sup>356</sup> Stejně jako *plebs*, tedy podřízená masa lidí, jejímž opakem jsou ti vládnoucí, již v *Politickém traktátu* nemá jen negativní konotace. V nejpozoruhodnější a nejčastěji citované pasáži tohoto spisu Spinoza o plebsu dokonce píše, že kdyby dokázal vynášet o věcech správné soudy, zasloužil by si vládnout spíše než patricijové.

„Ale to, co jsme napsali, možná přijmou se smíchem ti, kteří neřesti přítomné u všech smrtelníků omezují jen na plebs, když říkají, že sprostý lid nezná míru, je strašlivý, pokud je beze strachu, je pokorným služebníkem, ale zpupným pánem, není v něm pravdy ani soudnosti. Ale příroda je jedna a všem společná. Necháváme se však oklamat mocí a vznešeností. Z toho plyne, že když dva dělají totéž, často říkáme, že jeden to smí dělat beztrestně, ale nikoli druhý, ne proto, že by byl rozdíl v tom, co dělají, ale protože je rozdíl mezi nimi. Zpupnost je vlastní panstvu. Stávají se zpupnými lidé jmenovaní na rok. Co pak lze očekávat od šlechticů, kteří úřad zastávají na věčnost? Ale jejich zpupnost se ozdobuje okázalostí, přepychem, marnotratností, jistým souladem mezi neřestmi, učenou hloupostí a elegantní nemravností, a to tak, že tyto neřesti připadají nezkušeným a neznalým ctihodné a důstojné, třebaže když se na ně pohlíží jednotlivě, aby co nejzřetelněji vynikly, tak jsou hanebné a ostudné. Hloupý lid kromě toho nezná míru a je strašlivý, pokud je beze strachu, neboť svoboda a otroctví se jen velmi těžko kombinují. Konečně není překvapivé, že v plebsu není pravda ani soudnost, protože hlavní státní záležitosti se projednávají bez jeho vědomí a protože si utváří názor jen na základě toho mála, co nelze před ním skrýt. Umění zdržet se soudu je ve skutečnosti vzácnou ctností. Chtít vše projednávat v tajnosti před občany a zároveň chtít, aby o těch věcech nevynášeli mylné soudy a nevykládali si vše nejhorším možným způsobem, je vrcholem hlouposti. Kdyby plebs dokázal sám sebe krotit

---

<sup>355</sup> Étienne Balibar, Spinoza, l'anti-Orwell, in: *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paříž 1997, str. 59.

<sup>356</sup> Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, přel. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

a nevynášet soudy o věcech, o nichž toho moc neví, anebo kdyby mohl soudit správně o věcech jen na základě toho mála, co ví, byl by spíše hoden toho, aby vládl, než aby byl ovládán. Ale jak jsem řekl, všichni lidé mají stejnou přirozenost. Všichni jsou zpupní vládcové, všichni jsou strašliví, pokud jsou beze strachu, všude pravda hyne kvůli nevraživosti a servilitě – hlavně tam, kde vládne jen jeden či jen malý počet lidí, kteří při soudním procesu nehledí na pravdu či právo, ale na rozsah bohatství.<sup>357</sup>

Vládcové i ovládaní tak tvoří součást *multitudo*. Hlavní otázkou tedy je, zda si masy mohou vládnout samy. Stát je absolutní, jestliže má svou moc pod kontrolou. Nejméně absolutní je ten stát, který musí vynakládat největší úsilí na to, aby vyvážil neřesti svých občanů. Vztah mezi masami (*multitudo*) a státem (*imperium*) je u Spinozy zcela základní. V *Politickém traktátu* Spinoza prohlubuje svoji základní tezi, že „právo je definováno mocí samotnou (*jus enim sola potentia definitur*)“.<sup>358</sup> Prohlubuje ho právě o pojem mas, když říká, že právo je mocí mas (*potentia multitudinis*). Toto právo se pak obvykle nazývá suverenitou či státem. „Toto právo, které se definuje mocí mas, se obvykle nazývá státem (*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet*)“.<sup>359</sup> Moc mas ovšem definuje právo státu či suveréna, pokud jsou tyto masy vedeny jakoby jednou myslí. „Právo státu či suveréna není nic jiného než sama moc přírody, která je determinována ne snad mocí každého jednotlivě, ale mocí mas vedených jakoby jednou myslí (*Imperii seu summarum potestatum jus nihil esse praeter ipsum naturae jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur*)“.<sup>360</sup> Masy jsou však vnitřně rozporuplná moc. Podléhají vášním, které je vedou protichůdnými směry. Mezi oběma principy je tak latentní rozpor. „Je jisté, že obec je vždy ohrožena více svými občany než vnějšími nepřáteli, neboť dobří občané jsou vzácní.“<sup>361</sup> Vztah mezi *imperium* a *multitudo* tedy tvoří na jednu stranu jednotu a na druhé straně opozici. *Multitudo* jako politický subjekt je mnohoznačný. Jeho identitu nelze lokalizovat v lidu či ve státě. „Je tedy naopak třeba tvrdit, že limity této individuality samy fluktuují: mezi ‚totalizací‘ a ‚separací‘ jak ve smyslu rozštěpení společnosti (*civitas*), tak izolace suveréna.“<sup>362</sup> Z hlediska klasických politických koncepcí jde tedy o nesubjekt. Interpretace, které *potentia multitudinis*, tedy masy vedené jakoby jednou myslí, chápou

---

<sup>357</sup> TP 7, 27.

<sup>358</sup> TP 7, 16.

<sup>359</sup> TP 2, 17.

<sup>360</sup> TP 3, 2.

<sup>361</sup> TP 6, 6.

<sup>362</sup> Étienne Balibar, *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, in: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, vyd. Marcel Senn a Manfred Walther, Schulthess, Curych 2001, str. 130.

jako politický subjekt, buď neberou v potaz klíčové slůvko jakoby,<sup>363</sup> nebo přiznávají tomuto subjektu neredukovatelně mnohoznačný charakter. Negri proto definuje *multitudo* jako ontologickou multiplicitu, neuchopitelný celek singularit, jako aktivitu či praxi, která se vymyká jednotě reprezentace a u které se neřešení problému subjektu stává základem tolerance.<sup>364</sup> Nezdá se však nijak textově podložené, že by Spinoza viděl v *multitudo* politický subjekt. Spíše usiluje o rovnováhu mezi mocí mas (*potentia multitudinis*) a mocí vládnoucích (*imperii potentia*).<sup>365</sup> Když vypočítává přednosti aristokracie, tak mezi ně řadí i to, že moc státu (*imperii potentia*), která byla jednou přenesena na shromáždění tak jako v aristokracii či demokracii, se už „nikdy nevrací masám (*nunquam ad multitudinem redit*)“.<sup>366</sup> Spinoza se tedy spíše snaží najít politickou vyváženost, která by umožnila masám i vládnoucím přemoci strach, který v sobě navzájem vzbuzují. Přičemž je jasné, že jde stále o tutéž moc, která se různě dělí a kombinuje. Potom teprve, když se vládnoucím i ovládaným podaří překonat strach ze sebe navzájem, může existovat něco, co Spinoza nazývá *multitudo libera* – svobodný lid. „Neboť svobodný lid (*libera multitudo*) je veden spíše nadějí než strachem, zatímco podrobený spíše strachem než nadějí. První se snaží kultivovat život, zatímco druhý pouze uniknout smrti. První, říkám, se snaží žít pro sebe sama, druhý je nucen patřit dobyvateli. Proto o prvním tvrdíme, že je svobodný, zatímco o druhém, že je zotročený.“<sup>367</sup> Spinoza ovšem zdůrazňuje, že neexistuje strach bez naděje ani naděje beze strachu. Na kolektivní rovině lze tedy pochybovat o tom, že se někdy podaří zabránit psychickému konfliktu a kolísání mysli. Taková situace je zřejmě jen limitou, a tedy i utopií.

### Demokratický antiplatonismus

Právě důraz na roli mas způsobuje, že se Spinoza už vůbec nezajímá o problém vzniku státu. „Masy se přirozeně sjednocují (*multitudinem naturaliter convenire*).“<sup>368</sup> Nesjednocují se přitom na základě racionální úvahy, jak předpokládají teoretikové společenské smlouvy, ale na základě společného afektu, strachu, naděje či touhy pomstít

---

<sup>363</sup> Laurent Bove, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paříž 1996, str. 241–264.

<sup>364</sup> Rozbor Negriho koncepce lze najít v: Étienne Balibar, *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, in: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, vyd. Marcel Senn a Manfred Walther, Schulthess, Curych 2001, str. 117–120.

<sup>365</sup> Étienne Balibar, *Spinoza, l'anti-Orwell*, in: *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paříž 1997, str. 78.

<sup>366</sup> TP 8, 3.

<sup>367</sup> TP 5, 6.

<sup>368</sup> TP 6, 1.

společně utrpenou újmu.<sup>369</sup> Problémem je však zachování státu. Stejně úsilí, které bylo vyvinuto ke vzniku státu, se musí neustále vynakládat i na jeho zachování. *Politický traktát* proto bude analyzovat koherentní institucionální systémy, tedy státní aparáty, které umožňují řádné fungování státu bez ohledu na vášně a pohnutky ovládajících i ovládaných. U Hobbese či Machiavelliho ještě zachování státu záleží na umění vládnout, které musí vladař či suverén ovládat. Výchova suveréna či vladaře je jedinou možnou zárukou, jak zachovat existenci „politického těla“. Proto Hobbes trvá na fundamentální důležitosti filosofie: je prostředkem, pomocí kterého se lze vyhnout občanským válkám.<sup>370</sup> U Spinozy již politika těch, kteří vládou, nesmí záviset na jakémkoli umění vládnout, nýbrž na specifickém uspořádání institucí, které budou determinovat vládce k tomu, aby činili rozhodnutí ve prospěch veřejného zájmu. Spinoza již není teoretikem umění vládnout, nýbrž státního aparátu. Jeho tři *genera imperii*, monarchie, aristokracie a demokracie, proto nejsou tři druhy vládnutí, ale tři typy státu. Nejsou to ideální modely vládnutí, nýbrž státní formace, jejichž existenci známe ze zkušenosti. „Jsem vskutku plně přesvědčen, že zkušenost ukázala všechny myslitelné druhy obcí, kde lidé mohou žít v harmonii, a také prostředky, kterými je třeba řídit masy a udržet je v daných mezích.“<sup>371</sup>

Dobře konstruovaný režim nepředpokládá, že jeho občané jsou ctnostní. Spinoza se tak vymezuje vůči politickému platonismu, podle něhož vládce musí být ctnostný filosof. „Stát tedy, jehož spása závisí na něčí dobré vůli a jehož záležitosti lze zdárně spravovat leda v případě, že ti, kdo to mají na starost, chtějí jednat poctivě, bude postrádat stabilitu. Ale aby mohl trvat, jeho věci veřejné je třeba uspořádat tak, aby jejich správce, ať již se řídí rozumem či afekty, nebylo možné zlákat ke zpronevěře či k nízkému jednání.“<sup>372</sup> Když proto Spinoza bude formulovat princip toho, jak má správně ustavený stát vypadat, zdůrazní, že všichni lidé, vládnoucí i ovládaní, musí konat bez ohledu na motivy svého jednání to, co je v souladu s rozumem. „Je nutné, aby stát byl ustaven tak, aby všichni, vládnoucí i ovládaní, ať už chtějí či nechtějí, dělali to, co je důležité pro společnou spásu, tedy aby všichni, spontánně nebo silou nebo z nutnosti, mohli žít podle předpisů rozumu. To se stane, jestliže věci státu jsou tak uspořádány, že nic z toho, co se týká společné spásy, není svěřeno absolutně něčí dobré vůli.“<sup>373</sup>

---

<sup>369</sup> TP 6, 1.

<sup>370</sup> Leviathan, II, 31.

<sup>371</sup> TP 1, 3.

<sup>372</sup> TP 1, 6 a TP 7, 1.

<sup>373</sup> TP 6, 3.

Esenci státu, kterou je moc mas, Spinoza určuje jako demokratické úsilí. Masy totiž přirozeně směřují k tomu, aby se organizovaly v demokracii. „Masy, které hledaly nové území a pak je našly a obdělaly, zachovaly právo vládnout ve svém celku rovné pro všechny, neboť nikdo nepředá dobrovolně vládu jinému.“<sup>374</sup> Demokracie je tedy u Spinozy původní forma vlády. Navíc je ale také formou absolutní. Demokracie je zcela absolutní stát (*omnino absolutum imperium*).<sup>375</sup> Ve své snaze o maximální stabilitu se proto monarchie a aristokracie mohou demokracii maximálně přiblížit. Demokracie tak je také esencí společnosti a pravdou každého státu. Zároveň je patrný dvojitý význam slova demokracie. Je to jednak režim jako monarchie a aristokracie a jednak sama esence společnosti. Spinoza proto nebude *Politický traktát* věnovat snaze o vzdělání vládců, ale úsilí o maximální demokratizaci monarchie a aristokracie.

Spinoza byl přesvědčený demokrat. Důvody k preferování demokracie ovšem vyložil v *Teologicko-politickém a Politickém traktátu* dvěma rozdílnými způsoby. V 16. kapitole *Teologicko-politického traktátu* říká, že demokracie je nadřazena všem ostatním zřízením. Monarchie, aristokracie a demokracie jsou sice třemi různými možnostmi volby, ale demokracie je „nejpřirozenější a nejbliže svobodě, kterou příroda každému přiznává“.<sup>376</sup> V demokracii „každý přenesse veškerou moc, kterou má, na společnost, která si pak jediná uchová suverénní právo přírody nad všemi věcmi, tedy suverénní moc“.<sup>377</sup> Nikdo tedy nepřenáší v demokracii své přirozené právo na druhého tak, že už pak napříště nemusí být žádán o radu, ale přenáší ho na většinu společnosti, jejíž část sám tvoří. Demokracie tak je nejbliže svobodě, protože zachovává princip rovnosti. Lidé si „zůstávají rovni, jako byli předtím v přírodním stavu“.<sup>378</sup> Tato rovnost je podle Spinozy podmínkou svobody. „Rovnost, když je jednou pomínuta, tak společná svoboda nutně zaniká.“<sup>379</sup> Je dána rovností práv, která je stejná jako ve stavu přírody. „Právo přírody nikoho nezavazuje k tomu, aby žil podle povahy jiného, ale každý je obráncem své vlastní svobody.“<sup>380</sup> Demokracie je tedy nejvíce přirozenější ze všech politických režimů, protože je nejbliže situaci ve stavu přírody, kdy mají všichni lidé rovná práva. A právě tato homologie právní nezávislosti<sup>381</sup> mezi stavem přírody a demokratickým režimem tvoří odpověď na otázku,

---

<sup>374</sup> TP 8, 12.

<sup>375</sup> TP 11, 1.

<sup>376</sup> TTP XVI, 11.

<sup>377</sup> TTP XVI, 8.

<sup>378</sup> TTP XVI, 11.

<sup>379</sup> TP 10, 8.

<sup>380</sup> TTP Praef, 13.

<sup>381</sup> Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté, Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paříž 1998, str. 278.



proč lidé touží při opuštění stavu přírody utvořit společnost demokratickou spíše než monarchii nebo aristokracii.

V *Teologicko-politickém traktátu* se nicméně trochu mezi sebou tlučou dva druhy svobody. Na jedné straně je to „svoboda, kterou příroda každému přiznává“, nebo také „svoboda, v níž se všichni rodíme“.<sup>382</sup> V rozporu s tím ale platí i Spinozovo filosofické přesvědčení, že svobodný je jen ten, který žije podle příkazů rozumu. Rozumu se ale nejlépe daří ve společnosti, protože ve stavu přírody či těsně po narození se rozum kultivuje dost těžko. Zdá se tedy, že první pojetí svobody pramení z ještě docela realistické koncepce přírodního stavu, která se ale ze Spinozova díla později zcela vytratí. V *Politickém traktátu* již Spinoza postuluje tezi, že člověk vždy již žije v občanském stavu, z něhož nejde zcela vystoupit. „Protože se každý bojí samoty – neboť nikdo o samotě nemá síl, aby se mohl bránit a obstarat si vše, co je nezbytné k životu – plyne z toho, že lidé si od přírody žádají občanský stav a nikdy ho nemohou kompletně zrušit.“<sup>383</sup>

V *Politickém traktátu* totiž na rozdíl od *Teologicko-politického traktátu* žádná nezávislost ve stavu přírody neexistuje. Spíše naopak. Ve stavu přírody je podle *Politického traktátu* každý zcela závislý na ostatních. Je totiž pro něj nemožné, aby spadl pod své vlastní právo. „Protože každý v přírodním stavu spadá pod své právo pouze tak dlouho, jak dlouho se dokáže bránit před útiskem od ostatních, a protože by se každý sám marně snažil ubránit, plyne z toho, že pokud bude přirozené lidské právo determinováno mocí každého jednotlivě a náleží každému jednotlivě, potud je nicotné a spíše domnělé než reálné, protože nikdo nemá jistotu, že ho bude moci užívat. A je jisté, že každý má o to méně moci, a tedy o to méně práva, o co větší důvod má se strachovat.“<sup>384</sup> Tento mechanismus tedy zároveň vysvětluje genezi organizované moci mas. Zrod občanského stavu je tak zcela přirozený. Navíc se zmizením realistické koncepce přirozeného stavu, která je postavena na ideji nezávislosti, podle všeho mizí i absolutní možnost individuálního osvobození, kterou předpokládá pátá část *Etiky*. V *Politickém traktátu* již osvobození od poddanství (*servitudo*) nutně implikuje občanskou společnost, díky níž se člověk stává *sui juris*, tedy spadá pod své právo a je svobodný. Jestliže *Teologicko-politický traktát* přerušil jednotu *Etiky* fakticky a stal se jakýmsi intermezzem, pak *Politický traktát* jednotu *Etiky* natrvalo rozlomil. Politická problematika není od etické

---

<sup>382</sup> TTP XVI, 19.

<sup>383</sup> TP VI, 1.

<sup>384</sup> TP 2, 15.

odvozená, není ani s ní paralelní. Stává se od ní neoddělitelná. Každá četba *Etiky* se tomu bude muset přizpůsobit.

*Politický traktát se od Teologicko-politického traktátu* proto bude nově lišit také v tom, že demokracie je v něm ontologicky a historicky původní, zatímco monarchie a aristokracie odvozené. Masy totiž mají přirozenou tendenci se organizovat jako demokracie, ale demokracie jsou křehké a lidé od přirozenosti nepřátelští a tuto povahu si zachovávají i v občanském stavu. „Z toho podle mého názoru plyne, že se demokratické státy mění na aristokracie a aristokracie na monarchie.“<sup>385</sup> Mechanismus transformace původní demokracie na jiné režimy líčí Spinoza v souvislosti s problémem imigrace. V demokracii převládá naděje nad strachem, což přitahuje cizince, kteří se přicházejí do země usadit, aby využili těchto příznivých podmínek. Pak ale nastane otázka jejich občanských práv. Občané takového státu považují za správné, že mají s ostatními stejná práva, ale přijde jim nespravedlivé, že by i cizinci měli mít stejná práva v zemi, kterou dobyli vlastní krví. Vůči cizincům jsou proto naladěni nepřátelsky. „Nakolik lidi sužují hněv, závist či jiný afekt nenávisti, natolik jsou protikladně puzeni a vzájemně si jsou nepřátelští.“<sup>386</sup> Proto odmítají jejich účast na shromáždění. Cizinci (*peregrini*) proti tomu nic nenamítají. Nepřišli tam vládnout, ale starat se o své soukromé zájmy. Jsou docela spokojeni, jestliže mají zaručenou svobodu dělat v bezpečí své obchody. Jenže s postupem času cizinců přibývá, až jich je víc než původních obyvatel, a nové generace si natolik přisvojují mravy státu, že už se od původních obyvatel liší jen tím, že „jsou zbaveni práva získávat úřady“.<sup>387</sup> A zatímco jejich počet den co den roste, původních obyvatel je z různých důvodů méně a méně. Některé rodiny vymřely, někteří jsou vyloučeni ze shromáždění kvůli svým zločinům, mnozí se neúčastní projednávání veřejných záležitostí kvůli finanční tísní, která je naplno zaměstnává, ambicí těch mocných zase je, aby vládli sami. Tímto způsobem se demokracie postupně transformuje v aristokracii a nakonec v monarchii. Vláda mas samotných ustupuje vládě malého počtu mocných a privilegovaných, kteří vládnou nepřátelským masám.

Klade se pak ale otázka, že když jsou demokracie z pochopitelných důvodů nejkřehčí, mají nejkratší trvání a jsou nejčastěji vystaveny rebeliím, tak jestli není lepší dát přednost aristokracii či monarchii. Vždyť žádný stát netrval bez viditelné změny tak dlouho jako Osmanská říše. Lze tedy říci, že míru a harmonii nejlépe poslouží, jestliže je

---

<sup>385</sup> TP 8, 12.

<sup>386</sup> TP 2, 14.

<sup>387</sup> TP 8, 12.

všechna moc přenesena na jednoho člověka? Spinozova odpověď je krátká a velice výstižná: „Jestliže je třeba nazývat mírem otroctví, barbarství a pustotu, pak není pro lidi nic bídňějšího než mír.“<sup>388</sup> Mír proto podle Spinozy netkví v absenci války, ale v jednotě duší (*in animorum unione*). Zatímco ve válce je možná výhodné svěřit velení pouze jednomu člověku, hodnota demokracie se manifestuje mnohem spíše v míru než ve válce.<sup>389</sup>

Spinoza již v *Politickém traktátu* neříká, že demokracie je nejpřirozenější režim. Ostatní režimy jsou totiž stejně přirozené jako demokracie, neboť je vytvořily stejné přirozené mechanismy. Demokracie je proto v *Politickém traktátu* nejabsolutnější režim. Je totiž esencí společnosti, protože je totožná s konstrukcí jednotné moci mas, která se skládá z moci svých členů. Spinozovo tvrzení, že demokratická suverenita je původní a absolutní, přitom není nikterak originální. Lze je najít už u Grotia.<sup>390</sup> Rozdíl je ale v závěrech, které se z této teze odvozují. Cílem *Politického traktátu* bude ukázat, že samu společnost se podaří zachovat jen tehdy, pokud se v rozdílných formách vládnutí, které řídí tuto moc, budou moci masy podílet na moci a souhlasit s rozhodnutími suveréna. Místo demokracie jakožto nejlepšího zřízení se zde upřednostňuje proces demokratizace jako nejlepší prostředek k zajištění stability jakéhokoli režimu. Přináší tak vlastně teorii demokracie jakožto transformace státu.

#### Demokratizace státu

Stabilitu monarchie ani aristokracie nezajistí vzdělání vládnoucích, nýbrž zapojení mas do rozhodovacího procesu. „Masy si mohou uchovat dostatečně velkou svobodu pod králem, pokud bude moc krále určena pouze mocí mas a její trvání chráněno masami samotnými.“<sup>391</sup> Podle Spinozy je to jediné pravidlo, kterého je třeba se držet, když se ustavují základy monarchie. Rozhodující otázkou tedy je, kdo v monarchii rozhoduje. Král to podle Spinozy na rozdíl od běžného přesvědčení není nikdy. Nejde přitom jen o případy, kdy je mladý, slabý, debilní nebo senilní. „Hodně se pletou ti, kteří věří, že je možné, aby jeden člověk držel nejvyšší právo obce. Právo je totiž určeno pouze mocí, avšak moc jediného člověka je příliš slabá na to, aby unesla takové břemeno.“<sup>392</sup> Král, kterého si lid

---

<sup>388</sup> TP 6, 4.

<sup>389</sup> TP 7, 5.

<sup>390</sup> Alexandre Matheron, *The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes*, in: *The New Spinoza*, vyd. Warren Montag a Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minnesota 1998, str. 209.

<sup>391</sup> TP 7, 31.

<sup>392</sup> TP 6, 5.

zvolí, potřebuje generály, rádce a přátele, kterým svěří svou bezpečnost. Proto je stát, který je pokládán za monarchii, ve skutečnosti skrytou, a tedy nejhorší možnou aristokracií. Takový král se bude vždycky bát více vlastních občanů než vnějších nepřátel. Místo aby se tedy snažil dohlížet na jejich bezpečí, bude muset podporovat rivalitu mezi jednotlivými frakcemi a proti těm nejbohatším a nejmoudřejším občanům intrikovat.<sup>393</sup> Důvod k takovému jednání je prostý. Jestliže byla na jediného člověka přenesena absolutně všechna moc, o to jednodušší bude ji přenést na někoho jiného.<sup>394</sup> Potom ale i rádcové a jeho nejbližší budou muset kvůli vlastní bezpečnosti být spíše lstiví než loajální. Budou muset používat nejrůznější úskoky a lsti, aby se nestali předmětem žárlivosti. „Z toho všeho plyne, že čím absolutněji je na krále přeneseno právo obce, tím méně spadá pod své vlastní právo a tím bídňější je situace jeho poddaných.“<sup>395</sup>

Má-li tedy být monarchie stabilní a disponovat co největší mocí, musí se dodržet mnoho přísných nařízení. Takové zřízení předně musí být co nejprísněji rovnostářské. „Aby občané mohli být rovni, nakolik to jen lze, což je v obci nejpřednější nutnost, nebude nikdo jiný kromě králových potomků pokládán za šlechtice.“<sup>396</sup> Rádcové a královi nejbližší musejí být vybíráni pouze z občanů.<sup>397</sup> Obyvatelé měst i venkova mají být rozděleni do rodin či klanů, rádcové se pak musejí rekrutovat rovnoměrně ze všech klanů. Výhodou této rady pak bude, že většina radních bude dávat přednost míru před válkou. Navíc nic tak nepodpoří ctnost mezi občany jako naděje, že budou moci jednou zastávat tento úřad. Musí jich také být dostatečný počet a musejí být voleni na tři, čtyři nebo pět let, nikoli na doživotí. „Ale jestliže je rádců příliš mnoho na to, aby se mohli smluvit na témže zločinu, jsou všichni mezi sebou rovni a nezastávají svůj úřad déle než čtyři roky, nemohou nikdy pro krále představovat hrozbu, leda by se jim pokusil odejmout svobodu, čímž by se dopustil křivdy stejnou měrou na všech občanech.“<sup>398</sup> Úkolem této rady je předkládat královi politické názory, z nichž král vybere ten, který bude představovat jeho rozhodnutí. Rada pak bude dohlížet, aby královy dekrety byly náležitě vykonány. Král se tedy na procesu rozvažování a vypracování alternativních řešení nijak nepodílí. „Právem krále je vybrat jeden z názorů rady, nikoli však rozhodovat nebo vyjadřovat názory proti jednomyslné pozici rady.“<sup>399</sup> Aby však názor mohl být představen králi, musí ho

---

<sup>393</sup> TP 6, 6.

<sup>394</sup> TP 7, 14 a TP 7, 23.

<sup>395</sup> TP 6, 8.

<sup>396</sup> TP 7, 20.

<sup>397</sup> TP 6, 5.

<sup>398</sup> TP 7, 14.

<sup>399</sup> TP 7, 5.

podporovat alespoň sto rádců. Každý názor, který v radě nezíská alespoň sto hlasů, bude považován za neplatný. Ostatní se předloží králi, který si poté, co vyslechne argumenty všech stran, jeden z nich vybere.<sup>400</sup> Nesmějí tedy ani existovat žádná státní tajemství, k nimž by měl přístup jen král. Je lepší, když je čestná politika státu odkryta nepřátelům, než když se špinavá tajemství tyranů ukrývají před občany, říká Spinoza. Nelze totiž podle něj popřít, že tajemství jsou často státu užitečná, nepodaří se ale nikdy nikomu dokázat, že bez nich by stát nemohl existovat.<sup>401</sup> Rozhodovací proces tedy Spinoza pečlivě rozděluje mezi krále a radu tak, aby vznikl stabilní systém, odolný proti rozmarům lidské duše. Díky tomuto systému král nemá žádné názory, které by nebyly názory mas. Zároveň král masám zajišťuje to, čeho samy často nejsou schopny, totiž ukončit debatu a dospět k jedinému řešení. „A proto masy přenášejí na krále svobodně jen to, co nemohou mít absolutně ve své moci, totiž schopnost řešit spory a dělat rychlá rozhodnutí.“<sup>402</sup>

Zapojení mas do rozhodovacího procesu bude zapotřebí i v aristokratickém režimu, pokud má být životaschopný. V aristokracii ovšem patří *ex definitione* suverénní moc shromáždění aristokratů, zatímco s masami se nikdo neradí.<sup>403</sup> Patricijové proto na shromáždění rozhodují v tajném hlasování, aby se nestali nepopulárními a aby zabránili klientelismu a utváření lobbistických skupin.<sup>404</sup> Plebs je vyloučen jak z procesu rozvažování, tak z finálního rozhodnutí.<sup>405</sup> Z politického hlediska je proto potřeba se na plebejce dívat jako na cizince. „Všichni kromě patricijů jsou cizinci.“<sup>406</sup> Z aristokracie nelze učinit egalitářský systém jako z monarchie. Je postavena na dominanci patricijů nad plebejci. „Moc patricijů je větší než plebsu.“<sup>407</sup> Přesto Spinoza princip rovnosti nepouští ze zřetele. S tím rozdílem však, že „v tomto státě je třeba hledat rovnost ne mezi všemi občany, ale jen mezi patricijí.“<sup>408</sup> Aby byla zajištěna, je potřeba určit, jaké je dostatečné množství patricijů. Kdyby jich totiž mělo být jen pár, bojovali by mezi sebou o nadřazenost a stát by se rozdělil na frakce. Ale čím více bude patricijů, tím slabší frakce budou. „Z toho plyne, že aby aristokracie byla stabilní, musí být po zvážení velikosti státu určen minimální počet patricijů.“<sup>409</sup>

---

<sup>400</sup> TP 6, 25.

<sup>401</sup> TP 7, 29.

<sup>402</sup> TP 7, 5.

<sup>403</sup> TP 8, 4.

<sup>404</sup> TP 8, 27.

<sup>405</sup> TP 8, 9.

<sup>406</sup> TP 8, 10.

<sup>407</sup> TP 8, 9.

<sup>408</sup> TP 8, 9.

<sup>409</sup> TP 8, 1.

Předpokládejme, říká Spinoza, že pro středně velký stát stačí stovka mužů, na něž se přenesou suverénní práva. Kdyby ale stát měl jen sto patricijů, brzy by se zvrhl v monarchii. Tito lidé by totiž přirozeně udělali vše pro to, aby je jejich potomci či příbuzní v budoucnu nahradili. Svrchovaná moc státu by tak byla v rukou těch, kteří měli jen to štěstí, že se narodili v patricijských rodinách. Navíc se v takové stovce lidí najdou jen dva, nanejvýš tři, kteří nad ostatními vynikají rozumem a schopnostmi. Takže suverenita nebude v rukou stovky lidí, ale jen dvou či tří. Každý z nich pak, veden přirozenou lidskou ctižádostí, bude s ostatními soupeřit o nadvládu a dláždít cestu k monarchii.<sup>410</sup> „Takto, jestliže počítáme správně, je nutné, aby se suverenita státu, jehož velikost vyžaduje minimálně sto nejlepších mužů, přenesla na přinejmenším pět tisíc patricijů.“<sup>411</sup> Mezi nimi se totiž vždycky najde stovka těch, kteří budou svými schopnostmi převyšovat ostatní. Proto je potřeba při budování aristokratického režimu hledat prostředky, které zabrání tomu, aby se suverenita nedostávala do stále nižšího počtu rukou, ale naopak, aby se počet patricijů vždy zvyšoval proporcionálně s nárůstem státu samotného. „Principiálním zákonem aristokratického státu musí být ten, jímž je určen poměr počtu patricijů k masám.“<sup>412</sup> *Lex imperii*, který vyžaduje, aby byl stálý poměr mezi patriciji a masami, má tedy za cíl zachovat právo a moc patricijů (*patriciorum potentia*).<sup>413</sup> Tento poměr by měl být s ohledem na výše řečené jeden ku padesáti, tedy jeden patricij na padesát plebejců. „Chci tím říci, že počet patricijů by nikdy neměl být ve vztahu k masám nižší. Neboť počet patricijů může být mnohem větší než počet mas, aniž se změní forma státu. Nebezpečí tkví pouze v jejich malém množství.“<sup>414</sup> Fundamentálním pravidlem aristokracie tedy je, že chce-li být životaschopná, musí zvětšit počet svých členů, nakolik to jen lze. Zvětší tak svou sílu a bude schopná reflektovat veškerou rozmanitost názorů, které hýbou masami.

Rozdíl mezi aristokracií a monarchií je podle Spinozy značný, aristokracie je nadřazeným režimem hned ve čtyřech aspektech.<sup>415</sup> Moc není svěřena jedinému člověku, nýbrž nejvyšší radě, která na rozdíl od jediného člověka unese břemeno svrchované moci, a nemá tedy zapotřebí rádců. Pokud je ovšem dostatečně početná, což, jak Spinoza opakovaně zdůrazňuje, ve středně velkém státě znamená, že má tak na pět tisíc členů.<sup>416</sup> Králové jsou za druhé smrtelní, rady naopak věčné. Králova vláda je dále často kvůli jeho

---

<sup>410</sup> TP 8, 2.

<sup>411</sup> TP 8, 2.

<sup>412</sup> TP 8, 13.

<sup>413</sup> TP 8, 39.

<sup>414</sup> TP 8, 13.

<sup>415</sup> TP 8, 3.

<sup>416</sup> TP 8, 11.

nezralosti, nemoci či sešlosti vratká, zatímco moc rady (*concilii potentia*) zůstává vždy jedna a táž. V neposlední řadě je vůle jediného člověka proměnlivá a nestálá, a proto jsou všechny zákony deklarovanou vůlí krále, ale ne všechno, co si králova vůle žádá, je nutně zákonem. U rady je však každá deklarovaná vůle nutně zákonem. Rada, která je v aristokratickém režimu svrchovanou mocí, je tedy soběstačná a věčná, její moc je stálá a její vůle zákonem. Aristokracie tedy bude téměř absolutní stát. „Z toho plyne, že suverenita (*imperium*), která je přenesena na dostatečně velkou radu, je absolutní nebo se absolutnu maximálně blíží.“<sup>417</sup> Zcela absolutní (*omnino absolutum*) stát pak bude demokracie.<sup>418</sup> „Neboť jestliže existuje absolutní suverenita (*imperium absolutum*), pak je zjevné, že ji drží masy jako celek (*integra multitudo*).“<sup>419</sup> V praxi totiž aristokracie není absolutním státem. Důvodem toho je, že „masy jsou děsivé pro ty, kteří vládou, a díky tomu si udržují pro sebe určitou svobodu, kterou vyžadují na základě výslovného, anebo nevyřčeného zákona“.<sup>420</sup>

Spinoza rozlišuje dva druhy aristokracie, centralizovanou a federativní. Upřednostňuje však federativní aristokracii, v níž suverenitu drží ne jedno, ale několik měst. Města mají na svém území svrchované právo a ve státě mají o to více práva, o co více nad ostatními převažují mocí. Tato moc je určena jejich velikostí.<sup>421</sup> Poutem mezi nimi, které z nich činí nikoli konfederaci, ale jeden stát, je senát a nejvyšší soud. Důvodem, proč je třeba federativnímu uspořádání dávat přednost, je podle Spinozy to, že patricijové z každého města se budou pod vedením přirozené lidské ctižádosti snažit zachovat a rozšířit své právo jak ve městě, tak v senátu, a proto se budou snažit získat popularitu u mas a budou vládnout spíše laskavostí než strachem. Budou se zároveň snažit navýšit svůj počet, protože čím více jich bude, tím více budou moci mít senátorů a tím více práva budou mít ve státě. Námitkou proti takovému uspořádání podle Spinozy nemůže být ani to, že města budou sledovat jen vlastní zájmy, žárlivost bude mezi nimi probouzet neshody a budou trávit čas diskusemi. „Neboť jestliže ‚zatímco Řím rokoval, Sagunto padlo‘, pak pokud jen hrstka rozhoduje o všech věcech na základě svého afektu, je to naopak svoboda a společné dobro, co je ztraceno.“<sup>422</sup> Nerozhodnost Říma během osmiměsíčního obléhání Sagunta Hanibalem možná zavinila druhou punskou válku, důležitější než rychlost rozhodování je

---

<sup>417</sup> TP 8, 3.

<sup>418</sup> TP 11, 1.

<sup>419</sup> TP 8, 3.

<sup>420</sup> TP 8, 4.

<sup>421</sup> TP 9, 4.

<sup>422</sup> TP 9, 14.

ale podle Spinozy svoboda lidí. Spinoza proto trvá na tom, aby se v aristokracii rozhodovalo prostou většinou hlasů, a odmítá představu jakéhosi prezidenta.<sup>423</sup> Vyvrací i Machiavelliho přesvědčení, že stát je třeba čas od času přivést zpět k počátečnímu principu, na němž byl postaven, aby se zbavil nánosů, které se na něj každodenně nabalují, a to tak, že se zvolí na určitý čas nějaký diktátor, který prověří chování vládců. Tato diktátorská moc (*dictatoria potestas*) by ale podle Spinozy nejspíše byla Skylou, do níž by se narazilo ve snaze vyhnout se Charybdě.<sup>424</sup> „Meč diktátora by měl být neustále v rukou nikoli fyzické osoby, nýbrž občanského orgánu, jehož členové budou natolik početní, aby si mezi sebou nemohli rozdělit vládu ve státě anebo se dohodnout na nějakém zločinu.“<sup>425</sup> Bude tedy lepší vytvořit raději další orgán, který bude mít kontrolní funkci. Plebejci by pak sice měli být vyloučeni z rozhodovacího procesu, měli by se ale z jejich řad rekrutovat státní úředníci. Patricijové by tedy měli mít na starosti vládnoucí aparát, zatímco plebs administrativu.<sup>426</sup> Mohou díky tomu stejně jako patricijové identifikovat se státem své vlastní zájmy.

Podstata spinozovské politiky spočívá v přesvědčení, že příčina institucionálních krizí monarchie a aristokracie tkví v malém počtu rádců, respektive patricijů. Žádný režim nemůže být podle Spinozy životaschopný, pokud nečiní rozhodnutí příznivá pro masy. Je tedy potřeba, aby se na rozhodovacích mechanismech mohly nějakým způsobem podílet i masy. A to není možné jinak než pomocí shromáždění.<sup>427</sup> Principem takových shromáždění je, aby byla početná. Spinoza je přesvědčen, že čím budou tato shromáždění početnější, tím blíže rozumu budou jeho rozhodnutí. „Lidé mají ve skutečnosti příliš omezenou povahu (*ingenia*), než aby mohli všechno ihned pochopit. Ale uvažováním, posloucháním a diskutováním se stávají bystřejšími. A když prozkoumají všechny cesty, nakonec objeví, co chtěli, tedy co budou všichni schvalovat a na co nikdo předtím nepomyslel.“<sup>428</sup> Už v *Teologicko-politickém traktátu* Spinoza napsal, že „je téměř nemožné, aby se většina lidí v dostatečně velkém shromáždění shodla na nějaké absurditě.“<sup>429</sup> Má tedy za to, že početná shromáždění mohou v diskusi dospět k racionálním rozhodnutím, a že jestli v procesu zvažování dostane prostor každý názor, pak výsledek bude nejspíše odpovídat obecnému zájmu a bude přijatelný pro všechny. Pokud

---

<sup>423</sup> TP 8, 18.

<sup>424</sup> TP 10, 1.

<sup>425</sup> TP 10, 2.

<sup>426</sup> TP 8, 44.

<sup>427</sup> Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté, Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paříž 1998, str. 365.

<sup>428</sup> TP 9, 14.

<sup>429</sup> TTP XVI, 9.



je to tedy pravda, pak moderní vynález politických stran, který výrazně redukuje počet zvažovaných názorů, je zdrojem systematické chyby. Jakkoli se tento názor může dnešnímu cynickému rozumu jevit jako legrační, je potřeba se na něj podívat z druhého konce. Přesně to udělal v roce 1982 Foucault, když v rozhovoru prohlásil, že jedním z hlavních rysů dnešní doby je intelektuální politická sterilita. Lze se proto podle něj ptát, zda v případě politických stran nejde o nejjalovější politický vynález za posledních dvě stě let.<sup>430</sup> Měl za to, že jedna z věcí, kterou je třeba uchránit před velkými politickými stranami, je jistá forma politické inovace, politické tvorby a politického experimentování.<sup>431</sup>

Na základě toho, co se jeví jako podstata spinozovské politiky, jak ji odhalily analýzy monarchie a aristokracie, se zdá být pojem demokracie u Spinozy v posledku rozporuplný.<sup>432</sup> Když Spinoza hledá politickou rovnováhu, snaží se zabránit tomu, aby se moc vrátila masám. Nejprve při rozboru monarchie o masách a moci říká: „Struktura státu musí zůstat jedna a táž, a proto musí být jeden král, vždy téhož pohlaví, a stát musí být nedělitelný. (...) Volba krále masami musí být pokud možno věčná. Jinak by se nutně stalo, že by suverenita státu často přecházela na masy, což je ta největší, a tudíž nejnebezpečnější změna. (...) Smrt krále je tedy do jisté míry smrtí obce. Občanská společnost se vrací do stavu přírody, a suverenita se tedy přirozeně vrací masám, které mohou ustavit nové zákony a staré zrušit. Zdá se tedy, že nikdo není po právu následníkem krále nežli ten, koho si za následníka přejí masy.“<sup>433</sup> Později, když vypočítává přednosti aristokracie, tak tvrdí: „Králové jsou smrtelní, ale rady věčné. A proto se moc státu (*imperii potentia*), která byla jednou přenesena na dostatečně početnou radu, nikdy nevrací masám, což není případ monarchie, jak jsme ukázali v 25. odstavci předchozí kapitoly. (...) Z toho plyne, že suverenita (*imperium*), která je přenesena na dostatečně velkou radu, je absolutní nebo se absolutnu maximálně blíží.“<sup>434</sup> Když ovšem začne pojednávat o demokracii, která má být zcela absolutním státem, tak hned na začátku dá najevo, že moc se nevrací masám ani v demokracii. „Rozdíl, který ji [demokracii] odděluje od aristokracie, spočívá především v tom, že v aristokracii jmenování toho či onoho mezi patricije závisí pouze na vůli a svobodné volbě nejvyšší rady, takže nikdo nevlastní dědičně právo volit a vykonávat státní

---

<sup>430</sup> Interview de Michel Foucault [1984], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 1509.

<sup>431</sup> Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité [1982], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 1509.

<sup>432</sup> Takto Spinozu interpretuje především Étienne Balibar.

<sup>433</sup> TP 7, 25.

<sup>434</sup> TP 8, 3.

úřady a nikdo nemůže právem vyžadovat toto právo pro sebe, jak je to v případě státu [demokracie], o němž pojednáváme nyní. Neboť v tomto státě všichni, kteří se narodí rodičům občanům, nebo se narodí na samotné půdě vlasti, nebo se zaslouží o republiku, nebo splní jiné náležitosti, na základě kterých je právo na občanství zaručeno zákonem, všichni, pravím, mohou po právu žádat pro sebe právo volit v nejvyšší radě a vykonávat státní úřady, aniž je povoleno jim to odepřít, leda kvůli zločinu a hanebnosti.<sup>435</sup> To je ale v rozporu s tím, co Spinoza říká o absolutní vládě. „Neboť jestliže existuje absolutní suverenita (*imperium absolutum*), pak je zjevné, že ji drží masy jako celek (*integra multitudo*).“<sup>436</sup>

Zdá se tedy, že pojem nerozporného státu či nerozporných mas je sám o sobě rozporný.<sup>437</sup> Spinoza, který hledá rovnováhu mezi mocí státu a mocí mas, proto bude vztah mezi *imperium* a *multitudo* neustále organizovat numericky a kvantitativně. Fakticky tak ale zavádí do každé formy státu princip demokratizace. Nejde totiž o nějaký ideál, nýbrž o regulační mechanismus. Každý stát je stabilní, jestliže jeho struktura směřuje k demokracii. Spinoza myslí demokracii jako transformaci státu.<sup>438</sup> Demokracie jakožto moc mas a absolutní forma vlády tak nakonec nemá u Spinozy vlastní politiku. Je to limita, k níž se lze blížit.

---

<sup>435</sup> TP 11, 1.

<sup>436</sup> TP 8, 3.

<sup>437</sup> Étienne Balibar, Spinoza, l'anti-Orwell, in: *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paříž 1997, str. 85.

<sup>438</sup> Étienne Balibar, Spinoza, l'anti-Orwell, in: *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paříž 1997, str. 94.

## Moc je produktivita: Spinoza a Foucault

Ontologie moci Spinozu nutně staví vedle Foucaulta, jiného velkého myslitele moci. I když mnoho interpretů dělá po vzoru Negriho ze Spinozy předmarxistického filosofa, Spinoza má mnohem blíže k Foucaultovi, neboť oba odmítají zaměňovat násilí a moc a činit z konfliktu sil zvnitřnělou opozici. Oba se také spíše zajímají o mikrofyziку než „makrofyziку“ moci. Jejich pojetí moci jako vztahu sil má blíže k Nietzschemu než k Marxovi. Podle Marxe je v jádru moci válečný konflikt. I moderní levice chápe normativní moc jako symbolickou formu násilí, kterou si stejně jako fyzickou moc monopolizuje stát. Spinoza i Foucault však analyzují moc jako produktivitu bytí a stát jako produkt racionalizace moci. Když Foucault říká, že moc je spíše produktivní než represivní, tak následuje Spinozu, podle něhož je moc činná produktivita.

Foucault není spinoziánem. Neznamená to však, že se ve své reflexi nezajímal o stejné věci jako Spinoza. Na pozoruhodnou příbuznost obou myslitelů upozornil v krátkém textu již Macherey. Foucault podle něj pravděpodobně citoval Spinozu, představitele radikálního proudu osvícenství, pouze jedenkrát. Když v *Dějínách šílenství* mluví o tom, že v době osvícenství (*l'âge classique*) se rozum rodí v prostoru etiky, a tedy ji nepotkává až na konci své pravdy, tak to dokládá právě citátem z *Traktátu o nápravě rozumu* o „jednotě, kterou má mysl s celou přírodou“.<sup>439</sup> Když pak ke konci života Foucault opět bude uvažovat o etických otázkách, napíše pozoruhodný text o tom, co je osvícenství (*Aufklärung*). „Krátce řečeno domnívám se, že v tomto Kantově textu se objevuje otázka po přítomnosti jako filosofické události, do které náleží i filosof, který o ní hovoří. Pokud bychom měli v úmyslu dívat se na filosofii jako na jistou formu diskurzivní praxe, která má svou vlastní historii, mohli bychom skrze tento text o *Aufklärung* vidět filosofii jako problematizující – myslím, že nepřekrucuji fakta, když řeknu, že poprvé v historii – svou vlastní diskurzivní přítomnost: přítomnost, kterou zkoumá jako událost, jako událost, jejíž smysl, hodnotu a filosofickou jedinečnost má vyjádřit a ve které má hledat jak svůj vlastní *raison d'être*, tak i základ toho, co říká. Pak ale vidíme, že pro filosofa už nebude otázka jeho vztahu k přítomnosti vůbec znamenat otázku příslušnosti k nějaké doktríně či tradici; nebude jednoduše otázkou jeho příslušnosti k nějakému lidskému společenství obecně, ale jeho příslušnosti k jistému ‚my‘, k ‚my‘, které se vztahuje na kulturní celek,

---

<sup>439</sup> TIE § 13.

charakteristický pro jeho vlastní přítomnost. Toto ‚my‘ se tedy pro filosofa stává předmětem jeho reflexe; a právě tím se potvrzuje, že filosof se nemůže vyhnout otázce po této své zvláštní příslušnosti k onomu ‚my‘. Toto vše, filosofie jako problematizace přítomnosti a jako filosofovo zkoumání přítomnosti, které je on sám součástí a vzhledem ke které se má vymezit, bude moci celkem dobře charakterizovat filosofii jako diskurz modernosti a o modernosti.<sup>440</sup>

To, co konstituuje myšlení u Foucaulta, je tedy nějaká příslušnost, která myšlení zakořeňuje v historických podmínkách, které ho činí možným. Myšlení se nelegitmuje u Foucaulta ani jako diskurz Boha, ani jako diskurz člověka, nýbrž jako historický vztah. Tento pojem příslušnosti odjímá rozumu jeho iluzorně autonomní charakter a afirmuje jeho podmíněnost, která umožňuje jeho uskutečnění ještě dřív, než tyto své limity může reflektovat. Podobá se tak mnohokrát opakované Spinozově ideji, že člověk není stát ve státě, ale je součástí celku přírody, i jeho snaze, zesílené po roce 1665, zjistit, jak se tato část vztahuje k celku i k ostatním částem. Lze sice namítnout, že Foucaultova idea příslušnosti je ryze historická, a tedy protikladná Spinozovu naturalismu. Věčnost substance ale u Spinozy není ztotožnitelná s trvalostí přírody v sobě samé, tedy s nějakou nehybnou a mrtvou substancí. Substance není než produktivita, neexistuje vně svých realizací a modů. Je absolutní imanencí, a tedy přírodou, která se uskutečňuje v dějinách. Kauzální řetězec příčin splývá s celkovostí dějin. Pochopit pro duši svou jednotu s přírodou tedy znamená právě tak hledat odpověď na otázku, jaká je moje přítomnost, poznamenal Macherey.<sup>441</sup>

Jeho poznámku je ale třeba rozvinout dále. Je to totiž právě pojem moci, na základě kterého Spinoza myslí konečná jsoucna jako součást přírody. Participace je vždy participací moci. Esence konečných jsoucna, kterou tvoří moc jednat, přitom zůstává odlišná od esence substance. Také v případě pojmu moci je ale nabíledni, že Spinozův naturalismus a Foucaultova historiografie tvoří protiklad jen zdánlivě. Oba totiž odmítají dualismus dějin a přírody a hledají důvod vzniku všech věcí v jediném kauzálním řetězci. „Propletenec těl, vášní a náhod: právě toto bude utvářet v onom diskurzu trvalou osnovu dějin a společností. A právě nad touto osnovou těl, náhod a vášní, nad touto masou a nad tímto kalným a někdy krvavým hemžením dojde k budování čehosi křehkého a povrchního, totiž rostoucí racionality kalkulů, strategií, lstí; racionality technických

<sup>440</sup> Michel Foucault, Co je to osvícenství?, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 229–230.

<sup>441</sup> Pierre Macherey, L'actualité philosophique de Spinoza (Heidegger, Adorno, Foucault), in: *Avec Spinoza, Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, Paříž 1992, str. 233–235.

postupů, jak udržet vítězství, jak zdánlivě umlčet válku, aby se zachovaly nebo zvrátily vztahy síly. Je to racionalita, která se v míře, jak kráčíme vpřed a jak se vyvíjí, stává v podstatě stále abstraktnější, stále křehčí a stále více se váže na iluzi. Stále se také váže na lstivost a zlomyslnost okamžitých vítězů, zvýhodněných ve vztahu nadvlády a se zájmem na tom, aby se jejich vítězství a nadvláda nezpochybnily.<sup>442</sup> Propletenec těl, budování racionality, křehkost rozumu a lstivost vítězů, to všechno jsou témata, která jsme již našli u Spinozy. Vnějšíkem vědění je u obou právě jen moc, která věděním proniká a formuje ho. Moc je produktivním aspektem bytí.

Jak Spinoza, tak Foucault Hobbesovi vyčítají, že jeho teorie společenské smlouvy je spíše legitimizující fikcí než opravdovou genealogií státu. Řečeno Spinozovými slovy, odpovídá spíše teorii než praxi. „V podstatě se vše děje tak, jako by Hobbes, dalek toho, aby byl teoretikem vztahu mezi válkou a politickou mocí, chtěl vyloučit válku jako historickou realitu, jako by chtěl vyloučit genezi suverenity“.<sup>443</sup> Teze o válce všech proti všem u Hobbesa ukazuje, že politika se ustavuje až po zastavení války, po přerušení boje. Podle Hobbesa k založení státu nedochází prostřednictvím války, a válka mu tudíž nedává jeho podobu. Hobbes tedy vytváří právní pojem moci, pro kterou je násilí vždy návratem k archaickému a předpolitickému. Nadčasový smysl teorií společenské smlouvy se nachází v tom, že podle nich lze zastavit válku a dojednat mír, stejně jako v tom, že nelze legitimizovat akt násilí spáchaný státem. Foucault ale odmítá jak liberální, tak marxistické pojetí moci, tedy jak právní, tak válečný model moci. „Modus vztahu, který je moci vlastní, tedy nelze hledat na straně násilí nebo boje, ani na straně smlouvy a dobrovolného svazku (které mohou být nanejvýš jejími nástroji), nýbrž na straně onoho singulárního modu jednání – ani válečného, ani právního – kterým je vládnutí.“ Vypracovává neprávní pojem moci, který ale vymaňuje z opozice mezi politikou jako smlouvou anebo politikou jako válkou. Také Spinoza podobně jako Foucault v moci (*potestas*) viděl institucionální nástroj k vyvažování antipolitických vášní, tudíž formu vládnutí.

Moc podle Foucaulta neexistuje bez možnosti odporu, a tedy bez svobody, kterou se snaží moc obsadit. Moci však nečelí individua nebo třídy, neboť obojí jsou jen účinky moci. Vnějšíkem moci jsou síly odporu. Těmito silami je život, který se definuje jako schopnost odporovat síle. Tuto ideu života lze najít u Spinozy i u Foucaulta. Podle Spinozy každá věc ze své esence vzdoruje (*opponitur*) všemu, co by její existenci mohlo vyvrátit.

---

<sup>442</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 62. Překlad upraven.

<sup>443</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 94.

Spinozova *Etika* je tak skutečnou etikou rezistence. U něj stejně jako u Foucaulta společnost bez mocenských vztahů neexistuje, úplné osvobození není možné. Moc ale není zlo, ukazuje Foucault. Problémem podle něj je, jak se v těchto strategických hrách, které se nazývají mocí, vyhnout účinkům nadvlády. „Mocenské vztahy samy o sobě nejsou něco zlého, od čeho bychom se měli osvobodit. Domnívám se, že nemůže existovat společnost bez mocenských vztahů, pokud je chápeme jako strategie, pomocí kterých se individua pokoušejí vládnout, určovat jednání ostatních. Problémem tedy není úsilí o jejich rozložení v utopii zcela transparentní komunikace, ale přijetí takových právních pravidel, technik vládnutí a i morálky, *étosu*, praxe sebe sama, které by umožnily hrát tyto mocenské hry s nejmenší možnou nadvládou.“<sup>444</sup> Spinoza i Foucault tedy moc vnímají jako produktivní aspekt bytí a namísto teorie subjektivity a morálního výkladu světa zdůrazňují roli etiky jako praxe svobody. Produktivní pojetí moci implikuje svobodu, nikoli však osvobození.

Oba také spíše zdůrazňují mikrofyziku či mikropolitiku moci. Zatímco makropolitika se zajímá o třídy, předmětem mikropolitiky mohou být nejen těla, ale i masy či populace. Nejde tedy o rozdíl v měřítku, spíše o rozdíl v podstatě. Pojem mas je pojem molekulární, zatímco pojem třídy je molární.<sup>445</sup> Masy a třída můžou být tatáž skupina, která ale nemá stejné rysy ani stejnou dynamiku. Velké binární organizace například určují člověku jedno ze dvou pohlaví, ale dvě pohlaví odkazují k početným molekulárním kombinacím, k tisícům malých pohlaví, která přivádějí do hry nejen muže v ženě a ženu v muži, ale třeba i vztah, který každý v tom druhém navazuje se zvířetem či rostlinou. Mezi oběma vrstvami je vzájemná závislost. Masová hnutí vždy procházejí molárními organizacemi a neexistují binární celky, aniž by z nich unikala masová hnutí. Imitace afektů zdánlivě postupuje od jednoho jedince k druhému. Ve skutečnosti ale tvoří spíše vlnu či tok, který se šíří. Tímto tokem jsou víry či touhy, které tvoří základ celé společnosti. Molekulární se tedy vztahuje k tokům, zatímco molární k segmentům. Masy neboli toky, třídy neboli segmenty. Spinoza i Foucault dokazují, že politická rozhodnutí se dělají na makrorovině, ale utvářejí se na mikrorovině. Dvacáté století nás naučilo rozlišovat, že nebezpečí fašismu tkví v tom, že je masovým hnutím, zatímco totalitarismus je záležitostí státu.

---

<sup>444</sup> Michel Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, přel. Miroslav Marcelli, Kalligram, Bratislava 2000, str 151.

<sup>445</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, 1933 – *Micropolitique et segmentarité*, in: *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1980.

## Foucaultova historie moci

Autor dějin šílenství, vězeňství či sexuality Michel Foucault se v 70. letech minulého století pustil do kritického popisu moderních mechanismů moci. Celé desetiletí zasvětil otázce, co moc je a jak funguje. Nenaplněné naděje studentských a dělnických bouří z května 68 vyvolávaly otázky po příčinách krachu protestu proti nadbytku. Bylo jasné, že tvůrčí činnost se neobejde bez předchozího poznání toho, jak mechanismy moci prorůstají tělem společnosti. Foucault na rozdíl od politických myslitelů zaujal roli historika moci. Prohlásil hned na počátku, že moc existuje pouze ve svých aktuálních podobách. Ukazoval tak, že nelze předkládat její teorii, pouze analyzovat její účinky. Důsledně se snažil zbavit se zažitých modelů moci, které slouží spíše k zakrytí jejího reálného působení. Podle převládajícího přesvědčení patří moc státu, který ji vyjadřuje zákony, a ve svých účincích má podobu násilí. S tím ale Foucault zásadně nesouhlasí.

### Moc

Moc předně není vlastnictví, a tedy nemůže někomu patřit, byť dočasně. Tuto představu Foucault označil za ekonomismus. Moc nelze směňovat a předávat mezi jednotlivci, jak si to představují teoretikové společenské smlouvy, ani si ji nemůže přivlastnit vládnoucí třída, jak tvrdili marxisté; „je spíše praktikována než vlastněna, není nabytým či udržovaným privilegiem vládnoucí třídy, nýbrž účinkem souboru strategických pozic“.<sup>446</sup> Moc není ani kvalitou těch, kteří ji mají, není to vlastnost ovládajících a stejně tak není pravda, že se ovládaní poznají podle toho, že moc nemají. Principem moci nejsou globální a binární protiklady ovládajících a ovládaných, ty jsou jen hegemonickými účinky. Podle slavného Foucaultova výroku z prvního dílu *Dějiny sexuality* „moc vychází zezdola“. V *Životu lidí zlopověstných* Foucault ukázal, jak ji podněcují ti nejnižší postavení, tj. jak příbuzní či sousedé využívají absolutní monarchie jako nějaké imanentní služby schopné řešit jejich rodinné a vesnické spory.<sup>447</sup>

Moc dále není násilím. Foucault odmítá jakýkoli freudo-marxismus, jehož principem je ztotožnění freudovského potlačení se společenskou represí. Moc je spíše

---

<sup>446</sup> Michel Foucault, *Dohlížet a trestat*, přel. Čestmír Pelikán, Dauphin, Praha 2000, str. 61.

<sup>447</sup> Michel Foucault, *Život lidí zlopověstných*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 141–149.

produktivní než represivní. „Zdá se mi však, že pojem represe je zcela neadekvátní pro výklad toho, co je na moci právě to produktivní. Když definujeme účinky moci prostřednictvím represe, používáme tak čistě právní koncepci této moci; ztotožňujeme moc se zákonem, který říká ne; měla by tak především sílu zákazu. Já si ale myslím, že tato koncepce moci, která byla zvláštním způsobem obecně sdílána, je zcela negativní, omezená a příliš zjednodušená. Kdyby moc byla vždy pouze represivní, kdyby nikdy nedělala nic jiného, než že říkala ne, skutečně si myslíte, že by si někoho úspěšně podrobila? Vždyť to, proč se moc udržuje, proč je přijímána, je zcela prostě proto, že netíží pouze jako síla, která říká ne, ale že fakticky prostupuje všemi věcmi, produkuje je, přináší slast, formuje vědění, produkuje diskurs; spíše než za negativní instanci, jejíž funkcí je vykonávat represi, je třeba ji považovat za produktivní síť, která prostupuje celou společností.“<sup>448</sup>

Moc rovněž není mocí státu. Foucaultův učitel Louis Althusser moc lokalizoval ve státních aparátech. V knize *Dohlížet a trestat* ale Foucault ukázal, že vězení nemá svůj původ v soudně-politické struktuře společnosti. Disciplínu proto nelze lokalizovat ve státním aparátu, nýbrž v celé společnosti. „Nechci říci, že stát není důležitý; chci říci, že vztahy moci a jejich analýza musejí vykročit mimo rámec státu. A to ze dvou důvodů: nejprve, protože všudypřítomný stát a jeho aparáty nejsou s to pokrýt celé reálné pole vztahů moci; a dále, protože stát může fungovat pouze na základě předem existujících vztahů moci.“<sup>449</sup> Stát a jeho aparáty nejsou nic jiného než mobilní účinek mnohočetných mikromocí. Moc není ani státní, ani ideologická, není to nadstavba, která by byla jako u Engelse „v poslední instanci“ determinována způsobem výroby, a tedy podřízena ekonomické základně.

Mnozí levicoví kritici proto Foucaultovi vytýkají nezáměr o roli státu. I normativní moc je pro ně formou státního násilí. Místo o disciplinární moci, prostupující celou společností, je prý třeba mluvit o symbolickém násilí, které si stejně jako násilí fyzické monopolizuje stát. Koncepce symbolického násilí Pierra Bourdieuho se opírá o shodu školou vnucených poznávacích kategorií se strukturou vztahu ovládnutí. Pro něj je zcela přesným vystižením reality, když Thomas Bernhard píše: „Škola je státní škola, ve které jsou z mladých lidí vyráběni státní lidé, a tudíž nic jiného než státní nádeníci. Když jsem šel do školy, krácel jsem do státu, a protože stát ničí lidi, navštěvoval jsem ústav, který ničí

---

<sup>448</sup> Entretien avec Michel Foucault [1976], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 148–149.

<sup>449</sup> Entretien avec Michel Foucault [1976], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 151.



vše lidské. (...) Stát mne, stejně jako ostatní, vsoukal do sebe, učinil ze mne stejně jako ostatních státu poddajného, státního člověka, předpisového, řádně vedeného člověka, který je vycvičen, ukončí školu a je jak se patří zvrácený a sklíčený. Pozorujeme-li lidi, vidíme jen státní lid, státní zřízence, jak se zcela správně říká, kteří po celý svůj život slouží státu, kteří po celý svůj život slouží nepřirozenosti.<sup>450</sup> Za pravdu Bourdieuovi dává i Étienne Balibar v textu *Násilí: idealita a krutost*, který pokládá vzdělání (neboli obecně disciplínu) spolu s právem a bezpečností za tři momenty vzájemné konverze násilí a moci na rovině národního státu.<sup>451</sup> Také Jacques Derrida v *Síle zákona* nerozlišuje mezi mocí a násilím, na které má stát monopol. Giorgio Agamben ve své nejznámější knize *Homo sacer* sice Foucaultovo rozlišení moci a násilí zachovává, ale problém moci reformuluje tak, aby se vrátil na pole suverénní moci, tedy státu.

Moc se podle Foucaulta nevyjadřuje ani v zákonu. Právní model moci se soustředí pouze na vyslovení zákona a fungování zákazu. Moc podle tohoto modelu říká pouze „ne“, je uznávána pouze jako negativní síla. Pozitivní technologii moci Foucault objevil u Benthama, anglického filosofa z přelomu 18. a 19. století, konkrétně v jeho panoptismu, který podrobně popsal v knize *Dohlížet a trestat*. Princip Panoptikonu je dobře známý: na okraji je budova ve tvaru kruhu; uprostřed je věž; věž je prošpikována širokými okny, která vedou směrem k vnitřní straně kruhu; okrajová budova je rozdělena na jednotlivé cely, z nichž každá prochází celou šířkou budovy; cely mají dvě okna, jedno, směřující dovnitř, odpovídá oknům věže; druhé, směřující ven, umožňuje, aby skrz celou procházelo světlo z jedné strany na druhou. Bentham, zdůrazňuje Foucault, Panoptikon pokládal za „samotný model liberálního vládnutí“.<sup>452</sup> Ponechává totiž prostor přirozené mechanice jednání a produkce a státní intervence nahrazuje dohlížením; vláda, jejímž úkolem je dohlížet na „přirozený“ chod ekonomického života, pak zasahuje pouze v případě, kdy zpozoruje něco, co pokřivuje svobodu trhu. Produktivní pojetí moci lze najít stejně tak u Marxe. Dílnu, armádu, vlastnictví či otroctví Marx vnímá v *Kapitálu* jako lokální formy moci, které mají svůj vlastní modus fungování a jsou vzájemně heterogenní. Produkují schopnost a výkonnost a jejich mechanismy je třeba pokládat za techniky, které někdo vynalezl, zdokonalil a které se neustále vyvíjely, poznamenává Foucault.<sup>453</sup>

---

<sup>450</sup> Thomas Bernhard, *Staří mistři*, přel. Bohumil Šplíchal, Prostor, Praha 2004, str. 31–32.

<sup>451</sup> Étienne Balibar, *Violence: idéalité et cruauté*, in. *La crainte des masses*, Galilée, Paříž 1997, str. 410–411.

<sup>452</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 69.

<sup>453</sup> Michel Foucault, *Mailles du pouvoir* [1976], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 1005–1008.

S představou, že moc se vyjadřuje pouze v zákonu, pak souvisí i idea, že zákon vylučuje ilegality, takže se vzbouřenci mohou dovolávat pouze jiné legality, která přichází s uchopením moci a nastolením nového státního aparátu. Foucault ale takovou exterioritu ilegality popírá. Zákony samy organizují nezákonnosti, protože vymezují vztahy mezi legalitou a nezákonnostmi, které jsou imanentní sociálnímu poli. Ilegalita, ale rovněž tak i šílenství, nejsou vnějším protikladem toho, co konstituuje společnost, nýbrž se ustavují uvnitř ní a teprve na základě jejich historických proměn a ve vztahu k nim se definuje to, čemu říkáme rozum a zákon. „Je iluzí věřit, že šílenství – nebo delikvence či zločin – k nám promlouvá z absolutní exteriority. Nic není pro naši společnost intimnější, nic není tak niterné účinkům její moci než neštěstí blázna či násilí kriminálního. Jinak řečeno, vždy jsme uvnitř.“<sup>454</sup> Foucaultovy *Dějiny šílenství*, často kritizované jako romantický a alogický projekt archeologie mlčení, jsou tedy především realistickým a topologickým popisem konstituce tohoto „místa uvnitř“, jímž je šílenství v moderních společnostech.

Jaká je tedy podoba moci? Foucault načrtl tři obrazy, které dávají tři příklady technologie moci. Ukazují, že archaické suverénní moci odpovídají zákonné mechanismy, moderní společnosti disciplinární techniky a současné společnosti bezpečnostní dispozitivu. Neznamena to nutně, že jedny techniky moci nahrazují druhé. Spíše se zdokonalují, komplikují a mění se systém vzájemných vztahů mezi všemi třemi mechanismy, v němž jeden převládá nad ostatními.

První obraz nám předkládá lepra. Od vrcholného středověku až do konce křížáckých válek podněcovala lepra vznik rituálů vyloučení. Malomocný je umístěn v leproseriích a je tam ponechán, aby zanikl v masovém měřítku. Šlo tedy o praktiky odmítnutí, exil-klauzuru. Tyto rituály vedly v určité míře až ke vzniku modelu velkého uzavření a k masivní internaci chudých a bláznů v 17. století. Vyloučení se vytvářelo v zásadní míře pomocí právních prostředků, zákonů a nařízení, ale také pomocí náboženských rituálů. Šlo o dělení binárního typu na zdravé a malomocné.

Druhým příkladem je mor. Na konci středověku, v 16. a 17. století, podněcoval mor schémata disciplinární. Město nakažené morem musí být dokonale uzavřeno, rozděleno na oddělené čtvrti. Každá čtvrť má správce, každá ulice syndika. Lidé musejí zůstat ve svém domě, který syndik uzamkne. Nařízení jim vyznačují, kdy mohou vyjít z domu, co, kdy a v kolik mají doma dělat, co mají jíst, jaký typ kontaktu mají zakázán. Volně se pohybují jen správci, syndici, vojáci a od jedné mrtvolky k druhé také „krkavci“. V rozčleněném a

---

<sup>454</sup> Michel Foucault, *L'extension sociale de la norme* [1976], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 77.

nehybném prostoru pracuje inspekce. Správce dohlíží, zda si obyvatelé na něco nestěžují, například na dodávky jídla. Den co den také prochází ulici syndik, který si nechá obyvatele nastoupit k oknům. Vyvolává lidi jménem, každý se musí ukázat a pravdivě vypovídat o svém zdraví. Zjišťují se nemocní a mrtví. Dohled se opírá o systém permanentní registrace. Na počátku uzamčení se stanovují role všech obyvatel ve městě. Jmenné seznamy mají syndici, správcové i kancelář radnice. Vše, co se během návštěv zjistí, se předá úředníkům radnice, kteří mají veškerou moc nad lékařskou péčí. Vztah každého jedince k jeho nemoci je veden skrze zástupce moci. Dokonalá hierarchie zajišťuje kapilární fungování moci. Je to kompaktní model disciplinárního dispozitivu, v němž na nemoc odpovídá řád.

Třetí ukázkou fungování moci jsou neštovice. Očkovací praktiky proti pravým neštovicím představují od 18. století exemplární model bezpečnostních či regulačních mechanismů. Techniky očkování měly čtyři výrazné rysy, které tehdy v medicíně neměly obdobu: jednak šlo o prevenci; výsledky dávaly jistotu, očkování zaručovalo téměř naprostý úspěch; bylo možné postup zevšeobecnit a očkovat celou populaci; byla to čistá faktická danost a nejprostší empirismus zhruba do poloviny 19. století, kdy mohla medicína díky Pasteurovi prvně podat racionální vysvětlení tohoto fenoménu. Fundamentálním problémem v případě pravých neštovic je tedy otázka, kolik lidí nemoc postihuje, v jakém věku, s jakými důsledky, jakou úmrtností, jaké riziko představuje pro člověka očkování, s jakou pravděpodobností mu hrozí smrt či onemocnění neštovicemi navzdory očkování, jaké jsou dopady očkování na populaci obecně. Podstatu bezpečnostního mechanismu tedy tvoří řízení otevřených sérií, které lze kontrolovat pouze pravděpodobnostním výpočtem.

Suverenita, disciplína a bezpečnost jsou tři odpovídající způsoby uplatňování moci. Liší se i tím, jak se vztahují k prostoru. Suverenita se od středověku po 16. století vykonává na teritoriu a až potažmo na poddaných, kteří ho obývají. Disciplína vytváří architekturu prostoru a hlavně řeší hierarchické a funkční rozdělení prvků. Bezpečnost se bude snažit upravit prostředí vzhledem k sérii možných událostí, které bude třeba regulovat. Teritorium, prostor, prostředí. Město mělo až do 18. století specifické právní a administrativní postavení, které ho izolovalo a odlišovalo od ostatního území. Charakterizovalo se stísněným a uzavřeným prostorem, obehnaným zdí, čehož důvody nebyly zdaleka jen vojenské. Vzhledem k venkovu se také vyznačovalo ekonomickou a sociální heterogenitou. V 17. a 18. století město začalo klást administrativnímu státu řadu problémů, které bylo třeba vyřešit. Nárůst objemu obchodu a počtu městského obyvatelstva, potřeba permanentní ekonomické směny mezi městem a jeho okolím stejně

jako rozvoj vojenských technik vyhrocoval problém jeho uzavření za zdmi. V 18. století proto nastalo prostorové, právní, administrativní a ekonomické rozboření hradeb města. Město bylo třeba umístit do prostoru cirkulace. Problémem se ale pak stala bezpečnost. Rozvinutí bezpečnostního dispozitivu pak šlo ruku v ruce s budováním širokých bulvárů, které plnily konkrétní funkce hygieny, vnitřního obchodu, exportu a importu zboží a dohledu nad cirkulací zboží i osob.

S bezpečnostním dispozitivem se objevuje absolutně nová politická osobnost, kterou je populace. Vláda nad populacemi je něco zcela odlišného od výkonu suverenity. Jsou to dvě rozdílné ekonomie moci. Přišla-li s disciplínou moderní idea panoptismu, bylo to stále jen uskutečňování prastarého snu. V podstatě šlo v panoptickém mechanismu o to umístit doprostřed oko, pohled, princip dohlížení, který by mohl nějakým způsobem uplatňovat svoji suverenitu nad všemi individui umístěnými vevnitř tohoto mocenského stroje. Fyziokratům se však v 18. století populace přestane jevit jako souhrn právních subjektů a začnou ji považovat za celek procesů, které je třeba řídit podle jeho přirozenosti. Vůči právnímu voluntarismu panovníka vystupuje jako druh přírodního fenoménu. Populace se mění podle klimatu, materiálních podmínek, daní. Foucault připomíná Mirabeauův aforismus, podle kterého je množství potravin pro populaci limitou, kterou nelze překročit. Vztah mezi suverénem a populací tak nemůže být pouze vztahem poslušnosti či neposlušnosti. S novou politickou osobností vstupuje Západ do éry biomoci.

Velké západní ekonomie moci lze tedy v hrubých rysech zesumírovat takto: nejprve justiční stát (*l'État de justice*), zrozený ve feudální teritorialitě, jemuž odpovídá společnost zákona, zvykových práv a psaných zákonů; dále administrativní stát (*l'État administratif*), zrozený v 15. a 16. století v teritorialitě nikoli již feudální, nýbrž vymezené hranicemi, jemuž odpovídá společnost pravidel a disciplín; a nakonec vládnoucí stát (*l'État de gouvernement*), který není principiálně definován skrze svou teritorialitu, ale skrze masu: populaci či lid. Odpovídá mu společnost kontrolovaná bezpečnostním dispozitivem.

## Biomoc

Předěl ve fungování moci, kdy se od moci zákona přechází k moci normalizační, se odehrál zejména v 17. a 18. století. Foucault v tom vidí „zásadní proměnu, bezesporu jednu z nejdůležitějších v dějinách lidských společností“<sup>455</sup>. Proměnil se totiž vztah moci k životu. Během těchto dvou set let se etatizovalo biologično, moc na sebe vzala

---

<sup>455</sup> Michel Foucault, *Mailles du pouvoir* [1976], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 1013.

zodpovědnost za život. Jedním ze základních atributů klasické teorie suverenity bylo právo nad životem a smrtí. Tuto panovnickovu moc, kterou lze opsat jako právo dát umřít a nechat žít, zatlačila do pozadí moc nad životem, tedy právo dát žít a nechat umřít. Západ vešel do éry biomoci.

Symbolicky tento přechod vyjadřuje „malá a veselá událost“, jíž byla smrt generála Franka. Tento krvavý diktátor bezohledně vykonával po čtyřicet let suverénní právo nad životem a smrtí. Ale když měl umřít, vstoupil na pole moci nad životem, jež spočívá nejen v tom dát žít, ale nakonec i v tom, že dá žít jedinci i po jeho smrti. Ne pouhá vědecká zdatnost, ale politická biomoc, která nastoupila v 19. století, natolik zlepšila život lidí, že je jim dáno žít i tehdy, kdy by měli být z biologického hlediska dávno mrtvi. „A tak se stalo, že i ten, který vykonával absolutní právo nad životem statisíců lidí, se dostal sám pod kola moci, jež tak dobře upravovala život, jež si tak málo hleděla smrti, že si dokonce ani nevšiml, že už je mrtev a že mu dávají žít po jeho smrti.“<sup>456</sup>

Zrod biomoci podle Foucaulta koinciduje s vývojem kapitalismu, který „potřeboval metody moci schopné zvyšovat množství sil, schopností, života obecně, aniž by tím činil obtížnější jeho podrobení“.<sup>457</sup> Jestliže rozvoj velkých státních aparátů zajišťoval udržování výrobních vztahů, pak biomoc působila na rovině rozvoje pracovních sil. Fungovala jako faktor sociální segregace a hierarchizace a zajišťovala vztahy ovládnutí a účinky hegemonie. Foucault vyvrací Weberovo učení, podle něhož evropský kapitalismus vděčí za svůj vznik protestantskému náboženství a morálce a jejich důrazu na čestnost, šetrnost, podnikavost a pracovitost. Byl to podle Foucaulta jiný a podstatně rozsáhlejší jev, který nastal, než tato nová morálka, zdánlivě diskvalifikující tělo.

„Bylo by možné to vyjádřit takto: Vše se odehrálo, jako by moc, jež měla suverenitu jako svou modalitu, jako své organizační schéma, náhle pozbyla svou schopnost ovládat ekonomické a politické těleso společnosti, v níž současně probíhala demografická a průmyslová exploze. Výsledkem bylo, že starému mechanismu moci suverenity začalo unikat příliš mnoho záležitostí, a to jak spodem, tak vrchem, jak na rovině detailního, tak na rovině hromadného faktu. K prvnímu přizpůsobení došlo právě kvůli zachycení detailu: k přizpůsobení mechanismu moci nad individuálním tělem, a to pod dohledem a drezúrou – to vedlo ke kázni, disciplíně. Toto přizpůsobení bylo samozřejmě nejsnazší, dalo se nejsnadněji uskutečnit. Právě proto k němu docházelo nejdříve – od 17., začátku 18. století

---

<sup>456</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 222.

<sup>457</sup> Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k vědění*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999, str. 164.

– na místní úrovni, v intuitivních, empirických, dílčích podobách a ve vymezeném institucionálním rámci, jako ve škole, kasárnách, dílně atd. A potom, koncem 18. století, se setkáte s druhým přizpůsobením, jež se týká globálních jevů, včetně biologických nebo biosociologických procesů lidských mas. Je to mnohem nesnadnější přizpůsobení, protože se samozřejmě týkalo složitých organizačních a centralizačních orgánů.<sup>458</sup>

V 17. století nastal rychlý rozvoj rozmanitých disciplín – škol, kolejí, kasáren, dílen: tělo se v nich stalo předmětem anatomo-politiky.<sup>459</sup> V 18. století se objevily problémy porodnosti, dlouhověkosti, veřejného zdraví, bydlení a migrace: fenomén populace se stal předmětem biopolitiky. „Disciplíny těla a regulování populace konstituují dva póly, kolem nichž se rozvíjí moc nad životem.“<sup>460</sup> Koordinace těchto dvou technik moci pak konstituuje velké technologie moci 19. století, z nichž je dispozitiv sexuality jednou z nejdůležitějších. Sexualita se stala v 19. století tak nesmírně důležitou právě proto, že je na křižovatce obou technik moci: sexualita je totiž jak tělesné jednání, podléhající dohlížení a disciplinaci, tak i prokreativní chování, které je třeba regulovat. „Přehnané hodnocení významu sexuality lékařskou vědou v 19. století vycházelo, jak se domnívám, z přesvědčení o výsostném postavení sexuality mezi organismem a populací, mezi tělem a globálními jevy.“<sup>461</sup>

Foucault ukazuje dvojí rozdílné mechanismy, disciplinární a bezpečnostní, jimž také říká regulační, na příkladu dělnického města. Rozčlenění ulic víceméně kolmo na sebe, rozporcování do čtverců a lokalizace rodin (každá v jednom domě) umožňuje disciplinární mechanismy kontroly těla. Jde o rozdělení, zviditelnění a normalizaci jednání, tedy jistý druh policejní kontroly vykonávané takto samotnou prostorovou dispozicí města. A pak je tu celá série mechanismů, které jsou regulační a týkají se populace jako takové. Například spoření, které se váže k bydlení, jeho pronájmu či eventuálně k jeho koupi, systémy zdravotního nebo starobního pojištění, hygienická pravidla, která zajišťují optimální stáří populace, tlaky na sexualitu, tedy na plození dětí, kterými působí sama organizace města, péče o děti, školní docházka atd. Bezpečnostní dispozitiv se nezaměřuje na cepování jedince, ale snaží se dosáhnout globální rovnováhu jakési homeostaze:

---

<sup>458</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 223.

<sup>459</sup> Michel Foucault, *Dohlížet a trestat*, přel. Čestmír Pelikán, Dauphin, Praha 2000.

<sup>460</sup> Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999, str. 162.

<sup>461</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 225.

bezpečnosti celku v poměru k vnitřním nebezpečím. Svoboda, kterou se ve skutečnosti rozumí především volný pohyb osob, zboží atd., je jen korelátom těchto dispozitivů.

Dějinným důsledkem biomoci je normalizující společnost, tedy společnost, v níž norma hraje stále větší úlohu na úkor právního systému zákona. Bylo-li 18. století dobou ustavování, explicitního, kódovaného a formálně rovnostářského právního rámce a organizování režimu parlamentárního a zastupitelského typu, tvořil druhou, temnou stranu těchto procesů rozvoj a zobecňování disciplinárních a bezpečnostních dispozitivů. „Ve vztahu ke společnostem, které jsme znali do 18. století, jsme vstoupili do stadia ústupu právního prvku; nemějme iluzi o ústavách psaných na celém světě po Francouzské revoluci, redigovaných a přepracovávaných zákonících, o celé té nepřetržité a hlučné legislativě: jsou to formy, které mají učinit přijatelnou moc, jež je ve své podstatě normalizační“.<sup>462</sup>

Kontrolní společnost je naší přítomností. V textu *Postscriptum ke kontrolní společnosti* Foucaultův souputník Gilles Deleuze popisuje kontrolní mechanismus jako město, kde každý může opustit svůj byt, svoji ulici, svoji čtvrť díky elektronické kartě, která pokaždé otevře závoru, ale která také může být v některých dnech anebo některých hodinách neplatná. Je zjevné, že dnešní společnosti procházejí krizí disciplinarit. Rodina, škola, kasárna, továrna a nemocnice fungují analogicky a vzorem pro jejich fungování je vězení. Dnes je v krizi rodina, reformuje se školství, zdravotnictví, průmysl, armáda i vězení. Permanentní vzdělávání nahrazuje zkoušky, domácí péče vytlačuje ústavy pro seniory, podniky vystřídaly továrny, místo vězení se udělují náhradní tresty a domácí vězení s elektronickým obojkem. Dobře je to vidět na mzdách: zatímco továrna usilovala o maximální výrobu a minimální platy, podniky zavádějí platovou modulaci mzdy podle zásluh. V kontrolních společnostech už rodina, škola, armáda a továrna nejsou odlišná, i když analogická prostředí, která konvergují k vlastníkovi, státu anebo soukromé moci, nýbrž figury jednoho a téhož podniku, který má pouze správce.

Jde o hlubokou mutaci kapitalismu, o kapitalismus nadprodukce. Ten už nenakupuje suroviny a neprodává hotové výrobky. Chce prodávat služby a nakupovat akcie. Už se nesoustředí na výrobu, ale na výrobek, tedy na prodej a trh. Nástrojem sociální kontroly se stal marketing. Člověk už dnes není zavřený, ale zadlužený. A není na místě se ptát, který režim je snesitelnější, dodává Deleuze. Při současné krizi nemocnic se může domácí péče jevit jako nová svoboda, ale i jako součást kontrolních mechanismů,

---

<sup>462</sup> Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999, 167–168.

kteře se vyrovnají nepřísnejším uzavřením. „Je nemístné vyvolávat obavy nebo naděje, třeba hledat nové zbraně.“<sup>463</sup>

Vnějšek moci: síly rezistence

Osvícenské téma osvobození člověka z okovů vlastní nedospělosti je podle Foucaulta pastí. Problém člověka byl na rovině věděni nastolen až s nástupem biomoci, člověk je tedy pouze jedním z účinků moci. „Člověk, o němž se nám tu vykládá a k jehož osvobození jsme vyzýváni, je již v sobě samém důsledkem určité subjektivace, určitého podrobení, mnohem hlubšího, než je on.“<sup>464</sup> Moc produkuje individua. Foucault vyvrací představu liberálů, kteří svobodné individuum považují za danost. „Domnívám se tedy, že není nutné chápat jedince jako jakési elementární jádro, primitivní atom, mnohotvárnou a němou látku, na niž se právě moc aplikovala, na niž narazila, která si jedince podrobila a zlomila ho. Ve skutečnosti to, co vede k tomu, že lze nějaké těleso, gesto, diskursy, tužby identifikovat a konstituovat jako jedince, to je právě jeden z prvních důsledků moci. Znamená to, že jedinec nestojí tváří v tvář moci, ale je, jak se domnívám, jedním z prvních důsledků. Jedinec je důsledkem moci a současně jejím prostředníkem právě v míře, v jaké je jejím důsledkem: moc prostupuje jedincem, kterého konstituovala.“<sup>465</sup>

Moc produkuje také třídní účinky. Neexistuje žádný proletariát, který by byl subjektem jednání. Foucault, a v tom připomíná italského marxistu Gramsciho, pokládá za faktickou danost něco jiného – stavy sociální hegemonie a třídní nadvlády. Jde však nikoli o subjekty, ale o globální důsledky heterogenních mikromocí, tj. regulačních technik a disciplinárních praktik. Právě toto odhalení se objevuje v závěru prvního dílu *Dějiny sexuality*: „Musíme se vrátit k formulacím, které už dávno ztratily svou hodnotu; musíme říci, že existuje buržoazní sexualita, že existují třídní sexuality. Či spíše, že sexualita je původně, historicky buržoazní a že svými následnými přesuny a transpozicemi indukuje specifické třídní účinky.“<sup>466</sup>

Současně s mocí se ovšem objevuje také odpor vůči ní. „Jakmile je zde vztah moci, je zde možnost odporu. Moc nás nikdy nezažene do pasti: vždy můžeme modifikovat její

---

<sup>463</sup> Gilles Deleuze, *Rokovania 1972–1990*, přel. Miroslav Marcelli, Archa, Bratislava 1998, str. 197.

<sup>464</sup> Michel Foucault, *Dohlížet a trestat*, přel. Čestmír Pelikán, Dauphin, Praha 2000, str. 65.

<sup>465</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 42.

<sup>466</sup> Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999, str. 149.



působení, v determinovaných podmínkách a podle přesné strategie.<sup>467</sup> Tomu, co čelí moci, Foucault dává jméno „síly odporu“. Ukazuje, že odpor v moderních společnostech čerpá sílu právě z toho, co biomoc obsazuje. „Život jako politický cíl byl v jistém smyslu vzat za slovo a obrácen proti systému, který se ujal jeho kontroly.“<sup>468</sup> Deleuze tyto síly odporu proto interpretuje jako „moc života, vitální moc“.<sup>469</sup> Vidí v nich vitalismus, v němž vrcholí Foucaultovo myšlení. Foucaultovské síly odporu přicházejí z vnějšku. Jsou silami přítomnosti či spíše budoucnosti, které se filosofie pokouší diagnostikovat. Budoucí lid, říkal tomu Deleuze. Jde přitom o čistou empirii, neboť podobu těchto sil není možné dopředu určit.

Život je schopnost odporovat síle. Tak zní podle Deleuze sama definice života. Tuto ideu života lze najít už u Spinozy. Podle Spinozy každá věc ze své esence „vzdoruje (*opponitur*) všemu, co by její existenci mohlo vyvrátit“.<sup>470</sup> Tomuto odporu je navíc imanentní vše včetně blaženosti duše z konce *Etiky*, takže Spinozova *Etika* je skutečnou etikou rezistence. Ze střetu sil totiž nikdy nejde vystoupit, tvoří materiální horizont lidské praxe: „Síla, s níž člověk setrvává ve své existenci, je omezována a nekonečně překonávána mocí vnějších příčin.“<sup>471</sup> U Nietzscheho je obsažena v myšlence nadčlověka. Nietzsche řekl: člověk život uvěznil, nadčlověk je ten, kdo osvobodí život v člověku samém ve prospěch jiné formy, než je forma člověka.<sup>472</sup> Antihumanismus údajně obsažený ve Foucaultově kontroverzní tezi o konci člověka je tedy ve skutečnosti pokus osvobodit život uvězněný v člověku.

Spolu s biomocí se předmětem politických bojů stal život spíše než právo. Tyto zápasy se ale podle Foucaulta také formulují jako potvrzení práva. Tím, že nové procedury moci nevycházejí z tradičního práva panovnictví, tak toto nové „právo“ – Foucault ho dává do uvozovek – je nepochopitelné pro klasický právní systém. Oč jde? O „právo“ na život, na tělo, na zdraví, na štěstí, na uspokojení potřeb, „právo“ nalézt bez utlačování a odcizení to, čím člověk je, a vše, čím by mohl být, říká Foucault.<sup>473</sup> Předmětem politických bojů se tedy podle Foucaulta stala sociální práva a odpor vůči svazování s vlastní individualitou.

---

<sup>467</sup> Michel Foucault, *None au sexe roi* [1977], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 267.

<sup>468</sup> Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999, str. 168.

<sup>469</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 131.

<sup>470</sup> EIIIp6d.

<sup>471</sup> EIVp3.

<sup>472</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 188.

<sup>473</sup> Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999, str. 168.

Chybou politického multikulturalismu je, že pokládá kulturu za danost. Tvrdí, že homosexualita není technikou slasti, nýbrž individuální vlastností, že být Romem není důsledkem kultury chudoby, ale identitou a předem daným faktem. Homosexuál je forma subjektivity, k jejímuž přijetí vás nutí moc, namítá Foucault. Od tohoto postoje se také odvíjí jeho novátorství na poli etiky. Foucault opustil delfský imperativ *Poznej sebe sama!* a na jeho místo dosadil moderní požadavek stát se jiným. „Dnes ovšem není hlavním cílem objevovat, nýbrž naopak odmítnout, co jsme.“<sup>474</sup>

Podle Foucaulta je zřejmé, že moc se může vykonávat jen nad svobodnými subjekty a pouze potud, pokud jsou svobodní. Moc neexistuje bez potenciálního odmítnutí či vzpoury. Otroctví již není mocenský vztah: v případě člověka v železech jde již jen o fyzický vztah omezení. Aby se tedy mohla moc uplatňovat, musí existovat svoboda. „Zásadním problémem moci není problém ‚dobrovolného podřízení‘ (jak bychom si mohli přát stát se otroky?): v samém srdci mocenského vztahu je vzdor vůle a neústupnost svobody.“<sup>475</sup> Mezi mocí a svobodou není podle Foucaulta vztah antagonismu, nýbrž spíše agonismu – vzájemného podněcování i zápasu současně. Není mezi nimi vztah přímé opozice, která obě strany paralyzuje, ale spíše permanentní provokace.

Společnost bez mocenských vztahů neexistuje, úplné osvobození není možné. Moc ale není zlo, ukazuje Foucault. Marxistická představa kapitalismu jako nutného důsledku logiky kapitálu mu přijde nesmyslná. „Ve skutečnosti máme historicky daný kapitalismus, tedy kapitalismus, který má svou jedinečnost, ale který skrze samu tuto jedinečnost může dát prostor jistému počtu transformací.“<sup>476</sup> Problémem podle něj je, jak se v těchto strategických hrách, které se nazývají mocí, vyhnout účinkům nadvlády. „Mocenské vztahy samy o sobě nejsou něco zlého, od čeho bychom se měli osvobodit. Domnívám se, že nemůže existovat společnost bez mocenských vztahů, pokud je chápeme jako strategie, pomocí kterých se individua pokoušejí vládnout, určovat jednání ostatních. Problémem tedy není úsilí o jejich rozložení v utopii zcela transparentní komunikace, ale přijetí takových právních pravidel, technik vládnutí a i morálky, *étosu*, praxe sebe sama, které by umožnily hrát tyto mocenské hry s nejmenší možnou nadvládou.“<sup>477</sup>

---

<sup>474</sup> Michel Foucault, *Subjekt a moc*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 209.

<sup>475</sup> Michel Foucault, *Subjekt a moc*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 218.

<sup>476</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 170.

<sup>477</sup> Michel Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, přel. Miroslav Marcelli, Kalligram, Bratislava 2000, str. 151.

## Politika jako válka

Téma moci odvedlo Foucaulta od všudypřítomného obratu k jazyku (*linguistic turn*), který se jevil jako typický příznak poststrukturalistického myšlení 60. let. Ještě ve *Slovech a věcech* (1966) Foucaultovi stačilo, že etnologie a psychoanalýza objevují téma čirého jazyka, aby je díky tomu zařadil mezi privilegované humanitní vědy, v nichž „současná kultura pracuje na významné úloze svojí přítomnosti a možná i budoucnosti“.<sup>478</sup> Když se však později bude věnovat otázce utváření vlastního já, bude na rozdíl od psychoanalýzy zdůrazňovat roli nediskursivních praktik. „Není tedy dostatečné říci, že se subjekt tvoří v symbolickém systému. Není tvořen v pouhé hře symbolů. Subjekt se tvoří ve skutečných praktikách (postupech, praxích) – historicky analyzovatelných praktikách. Existuje technologie utváření vlastního já, která překračuje jím používané symbolické systémy.“<sup>479</sup>

Změnilo se – po roce 1968 – to, že Foucault načal problém moci. Pokládá totiž mocenské vztahy, mezi něž patří i vztah k sobě samému, za nezávislé jak na vztazích produkce, tak na vztazích komunikace. Tvoří třetí síť vztahů, v nichž jsou uchopeny životy jednotlivců. Jeho přístup k dějinám již od té chvíle nebude archeologický, ale genealogický. Genealogie spočívá v návratu ke konfliktu sil a nelítostnému boji, který je v počátku každé dominance a vlády určitých hodnot. Základem každého vztahu nadvlády je válečný střet sil. „Myslím si, že se musíme vztahovat nikoli k velkému modelu jazyka a znaků, nýbrž války a bitvy. Dějinnost, která nás unáší a která nás determinuje, je válečná, nikoli jazyková. Vztah moci, nikoli vztah smyslu. Dějiny nemají smysl, což ale neznamená, že jsou absurdní či inkoherentní. Jsou naopak zcela inteligibilní a musí být možné je analyzovat až do nejmenšího detailu: ale podle inteligibility bojů, strategií a taktik.“<sup>480</sup>

Obecně se má za to, že v termínech války analyzoval politiku již Hobbes. Teze o válce všech proti všem má ale u Hobbese přesně opačný smysl. Ukazuje, že politika se ustavuje až po zastavení války, po přerušení boje. Hobbesovská válka tak není válkou reálnou. „V podstatě se vše děje tak, jako by Hobbes, dalek toho, aby byl teoretikem

---

<sup>478</sup> Michel Foucault, *Slová a věci*, přel. Miroslav a Mária Marcelliovi, Kalligram, Bratislava 2000, 2. vydání, str. 388.

<sup>479</sup> Michel Foucault, O genealogii etiky, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 295.

<sup>480</sup> Entretien avec Michel Foucault [1976], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 145.

vztahu mezi válkou a politickou mocí, chtěl vyloučit válku jako historickou realitu, jako by chtěl vyloučit genezi suverenity“.<sup>481</sup> To, co Hobbes nazývá válkou všech proti všem, je spíše kalkul, při němž všichni posuzují nebezpečí, jaké pro sebe navzájem představují, hodnotí vůli, jakou mají k boji, a odhadují riziko, jaké by podstoupili při použití síly. Navzdory zažitému přesvědčení u Hobbese neplatí, že v přírodním stavu je člověk člověku vlkem. Mezi člověkem a zvířetem nelze hledat analogii ani ve stavu přírody. Zvířata se řídí přírodními mechanismy, které fungují zcela samostatně a neumožňují intervenci práva, závazku či slibu, a tedy ani nic z toho, co se jejich prostřednictvím organizuje.<sup>482</sup> Podle Hobbese tedy platí, že k založení státu nedochází prostřednictvím války, a válka mu tudíž nedává jeho podobu.

Foucaultova analýza Hobbese jako myslitele míru, a nikoli války je podle znalce Hobbesova díla Yvese Charlese Zarky naprosto přesná. Nadčasový smysl teorií společenské smlouvy se nachází v tom, že podle nich lze zastavit válku a dojednat mír, stejně jako v tom, že nelze legitimizovat akt násilí spáchaný státem. Hobbes tedy vytváří právní pojem moci, pro kterou je násilí vždy návratem k archaickému a předpolitickému.

Foucault naopak spojuje historiografii se snahou vytvořit neprávní pojem moci, který mu umožní se rozejít se zdánlivě neutrálními dějinami, jež moc vypráví sama o sobě, a dovolí mu uchopit v jejich realitě strategicko-politické zájmy formující historický proces. Za Foucaultovým genealogickým projektem je snaha psát historii poražených a podrobených. Genealogie podle něj vyžaduje především zaujetí stanoviska, bez něhož není možné odhalení pravdy. „Je to příslušnost k určitému táboru – decentrovaná pozice –, která umožní dešifrovat pravdu, odsoudit iluze a omyly, jimiž se nás snaží přesvědčit – protivníci se vás snaží přesvědčit – že se nacházíme ve spořádaném a pacifikovaném světě... Pravda dává sílu, vede k nerovnováze, stupňuje asymetrii a nakonec nakloní vítězství na jednu stranu spíše než na druhou: pravda je prvkem síly, přidává síle, jako se ostatně rozvíjí jen na základě nějakého vztahu síly.“<sup>483</sup> Zarka v Hobbesovi vidí Foucaultova „privilegovaného protivníka“ a o opozici mezi oběma tvrdí, že je ještě dnes pro nás politicky fundamentální.<sup>484</sup> Podle Zarky je právní pojem moci spíše útočištěm než pastí a západní civilizace nemá jiný počátek a jiné východisko. Podobně americký liberál

---

<sup>481</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 94.

<sup>482</sup> Pierre-Francois Moreau, *Hobbes: philosophie, science, religion*. PUF, Paříž 1989, str. 53–54.

<sup>483</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 60–61.

<sup>484</sup> Yves Charles Zarka, Foucault et le concept du pouvoir, in: *Figures du pouvoir*, PUF, Paříž 2001, str. 156.

Richard Rorty kritizuje Foucaultův pokus popisovat pejorativním slovem „moc“ sociální kompromisy a politická vyjednávání. Soudí, že Foucaultovo nietzscheovství je spíš anarchistické než liberální. Foucaultův projekt genealogie moci je v jeho očích beznadějně romantické gesto.

Role války se u Foucaulta proměňovala a bývá interpretována často ideologicky zkreslována. Má totiž významné politicko-doktrinální implikace. Válečný model moci, podle něhož je politika pokračováním války, je odmítnutím snahy liberálů pojímat vztahy ve společnosti jako smluvní a konsensuální. Po většinu 19. a 20. století četla levice tyto vztahy jako třídní a válečné, jako projev třídního boje. Foucaultova genealogie má ale s dialektickým materialismem jen pramálo společného. V přednáškách s ironickým názvem *Je třeba bránit společnost* Foucault rehabilituje „politický historicismus“ 18. století, který se objevuje zejména u francouzských historiků boje ras, především u Boulainvillierse. Připomíná sice Marxovo prohlášení, že právě u nich našel svoji koncepci třídního boje. Jeho dialektika ale podle Foucaulta kodifikovala boj, válku a střetávání logikou protikladu. Dialektiku je třeba pochopit jako autoritativní ovládnutí a pacifikaci historicko-politického diskurzu pomocí filosofie a práva. Neredukovatelná divergence Foucaulta a Marxe netkví podle Étiennea Balibara ani tak v alternativě mezi lokálním a globálním, mikrofyzikou a makrofyzikou moci, ale v opozici mezi nietzscheovskou logikou vztahu sil a dialektickou logikou protikladu, tedy vlastně v rozdílné ideji struktury sociálního konfliktu.<sup>485</sup>

V přednášce z 28. března 1973 z kurzu nazvaného „*La Société punitive*“ se Foucault hlásí k pojetí politiky jako války: „Moc se získává jako bitva a stejně tak se ztrácí. V jádru moci je válečný vztah, nikoli vztah přivlastnění.“<sup>486</sup> V přednáškách z roku 1976 se pak důsledně zabývá otázkou, jak a odkdy se objevila představa, že je to právě válka, která v mocenských vztazích způsobuje, že mír je produkován neustálým bojem a že občanský řád je v podstatě válečným řádem. Hledá vlastně, kdo první převrátil Clausewitzův slavný výrok a řekl, že politika je válka, v níž se pokračuje jinými prostředky. „Marx říká, že hnací silou dějin je třídní boj. Mnozí po něm tuto tezi opakovali. V podstatě jde o nepopiratelný fakt. Sociologové ožívají nekonečné diskuse, aby zjistili, co je třída a kdo do ní patří. Ale až dodnes nikdo neprozkoumal ani neprohloubil otázku, co je boj... To, o čem bych rád z Marxova hlediska diskutoval, není

---

<sup>485</sup> Viz Étienne Balibar, Foucault et Marx – L'enjeu du nominalisme, in: *La crainte des masses*, Galilée, Paříž 1997.

<sup>486</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 382. Viz také Michel Foucault, *Dohlížet a trestat*, přel. Čestmír Pelikán, Dauphin, Praha 2000, str. 61.

problém sociologie tříd, ale strategické metody týkající se boje. Zde sídlí můj zájem o Marxe a z tohoto východiska bych rád kladl problémy.<sup>487</sup>

Ve *Vůli k vědě* (1976) zdůrazňuje, že mnohost vztahů sil může být kódována jednou ve formě „války“ a jednou ve formě „politiky“. Dodává pak, že dnešní bádání potřebuje spíše strategický než právní model moci. „A to nikoli díky spekulativní volbě či teoretické preferenci, nýbrž protože ve skutečnosti je jedním ze základních rysů západních společností to, že silové vztahy, které dlouho nalézaly svůj hlavní výraz ve válce, ve všech formách války, postupně pronikly do řádu politické moci.“<sup>488</sup> Ve středověké válce nebyla podle Foucaulta žádná diskontinuita mezi světem války a světem práva. Spolu s vynořením se státu a státního zájmu již však není nutné poskytovat právní důvody k vyhlášení války. Stačí důvod čistě diplomatický, když je ohrožena rovnováha mezi státy a je třeba ji obnovit. Válka tak v době Vestfálského míru, kdy se ustavuje nová politická a diplomatická racionalita, ztrácí spojitost s právem a získává spojitost s politikou. Válka se tehdy stává nástrojem bezpečnosti a rovnováhy a je jím dodnes. Je politikou vedenou jinými prostředky.<sup>489</sup>

Válečný model moci je plně v intencích Marxovy koncepce třídního boje. Foucault ale tvrzení, že moc je válka, předkládá jako „Nietzscheho hypotézu“.<sup>490</sup> A když se v přednáškovém cyklu roku 1976 chystá zkoumat genealogii válečného modelu politiky, nijak se netají tím, že je to proto, aby ho opustil nebo alespoň zásadně modifikoval.<sup>491</sup> Na přednáškách *Je třeba bránit společnost* je pro mnoho čtenářů nicméně matoucí fakt, že Foucault odloží odmítnutí válečného modelu moci a bude se zabývat chválou historicismu, jenž není ničím jiným než „neopominutelnou příslušností války k historii, a naopak historie k válce“. „Válka se tedy vede dějinami a prostřednictvím historie, jež ji vypráví. A zase historie může vždy jen rozluštit tu válku, kterou sama vede nebo jež prochází skrze ni.“<sup>492</sup> Pro historii je to zkrátka válka, co činí společnost srozumitelnou. Toto přesvědčení je u

---

<sup>487</sup> Michel Foucault, *Methodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme* [1978], in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001, str. 606.

<sup>488</sup> Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k vědě*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999, str. 110 a str. 120.

<sup>489</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 382. Viz také Michel Foucault, *Dohlížet a trestat*, přel. Čestmír Pelikán, Dauphin, Praha 2000, str. 309.

<sup>490</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 16 a 17.

<sup>491</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 32.

<sup>492</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 159

Foucaulta trvalé a neměnné. Na jeho základě vidí sám sebe jako historika vyloučeného z filosofické univerzality, který pohlíží na univerzální pravdu jako na iluzi a léčku. „Je to příslušnost k určitému táboru, která umožní dešifrovat pravdu.“

Válečný model politiky tedy Foucaultovi posloužil jako východisko a válka pro Foucaulta zůstane trvalým metodologickým rastrem, analytickou mřížkou. Rozhodně ho ale nelze označovat za marxistu. Sám se dovolává lokálního charakteru své kritiky, autonomní a necentralizované teoretické produkce, která k tomu, aby prokázala svou platnost, nepotřebuje vízum nějakého společného režimu.<sup>493</sup> Jeho historicismu, nikoli marxismu je třeba připisovat přesvědčení, že vědění a pravda nenáleží k řádu a míru, ale jsou na straně násilí, neřádu a války. Spíše než Marxe se Foucault dovolává Nietzscheho převrácení hodnot a Deleuzovy a Guattariho schizoanalýzy. „Propletenec těl, vášní a náhod: právě toto bude utvářet v onom diskurzu trvalou osnovu dějin a společností. A právě nad touto osnovou těl, náhod a vášní, nad touto masou a nad tímto kalným a někdy krvavým hemžením dojde k budování čehosi křehkého a povrchního, totiž rostoucí racionality kalkulů, strategií, lstí; racionality technických postupů, jak udržet vítězství, jak zdánlivě umlčet válku, aby se zachovaly nebo zvrátily vztahy síly. Je to racionalita, která, se v míře, jak kráčíme vpřed a jak se vyvíjí, stává v podstatě stále abstraktnější, stále křehčí a stále více se váže na iluzi. Stále se také váže na lstivost a zlomyslnost okamžitých vítězů, zvýhodněných ve vztahu nadvlády a se zájmem na tom, aby se jejich vítězství a nadvláda nezpochybnily.“<sup>494</sup>

Moc pro Foucaulta není ve svém jádru válka, nýbrž vládnutí. „Modus vztahu, který je moci vlastní, tedy nelze hledat na straně násilí nebo boje, ani na straně smlouvy a dobrovolného svazku (které mohou být nanejvýš jejími nástroji), nýbrž na straně onoho singulárního modu jednání – ani válečného, ani právního – kterým je vládnutí.“<sup>495</sup> Demokratický konsensus ani totalitární násilí nejsou podle Foucaulta pro výkon moci podstatné. „Výkon moci může podnítit tolik souhlasu, kolik si kdo bude přát: může vršit mrtvé a chránit se před jakýmkoliv myslitelnými hrozbami.“<sup>496</sup> Foucault definuje moc jako jednání působící na jednání, zasahující možná či skutečná, přítomná či budoucí

---

<sup>493</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 23.

<sup>494</sup> Michel Foucault, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005, str. 62. Překlad upraven.

<sup>495</sup> Michel Foucault, Subjekt a moc, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 217. Překlad upraven.

<sup>496</sup> Michel Foucault, Subjekt a moc, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 216.

jednání. Tím se liší od vztahu násilí, který působí na tělo. Specifičnost mocenského vztahu Foucault ukazuje na dvojznačnosti francouzského slova „*conduite*“, které na jednu stranu znamená vést či řídit ostatní v souladu s více či méně přísnými mechanismy donucování a na druhou stranu způsob chování ve více či méně otevřeném poli možností. *Conduire des conduites* – právě v tom podle Foucaulta spočívá výkon moci. „Vládnout v tomto smyslu znamená strukturovat pole možného jednání jiných.“<sup>497</sup>

V posledním textu věnovaném problému moci, *Subjekt a moc*, rozlišuje mocenský vztah a strategii boje a ukazuje přitom, že jedno je stálou hranicí druhého. Konfrontační strategie usiluje o to nahradit antagonistické reakce stabilními mechanismy moci. Mocenské vztahy zase implikují svobodu, a tedy místo, které si ještě je možné podrobit. Toto místo zpětně vábí mocenské vztahy, které tak mají přirozenou tendenci ho obsadit a stát se vítěznou strategií: rozšiřovat se k totálnímu podrobení ovládaných či k jejich přeměně na protivníka. Oba druhy vztahů jsou navěky propojené a jeden přechází v druhý. Mocenský vztah se tedy v každém okamžiku může stát, a v určitých bodech stává, konfrontací dvou protivníků. Vztah mezi protivníky zase v každém okamžiku rozehrává ve společnosti mechanismy moci. „Nadvláda určité skupiny, kasty či třídy a odpor či revolta, jimž čelí, jsou ústředním fenoménem v dějinách společností proto, že globální a koherentní formou manifestují v měřítku sociálního celku jako takového to, jak jsou mocenské vztahy zakloubené do strategických vztahů, a ukazují, jaké jsou účinky tohoto jejich vzájemného propojení.“<sup>498</sup>

Klíčem k tomu, jak Foucault chápe politiku, tedy nebude pojem války.<sup>499</sup> Na konci 70. let se jím stane koncept governmentality. „Politika není nic víc ani nic míň než to, co se rodí s odporem vůči governmentalitě, první povstání, první konfrontace.“<sup>500</sup>

## Governmentalita

Moc je vládnutí a nutně k ní patří také racionalita. Říká se, že Baconovo vědění je moc Foucault obrátil na moc je vědění. Foucault ale takové zjednodušení neměl rád. Pouze jsem se zaměřil více na vztahy mezi mocí a vědáním, říkával. „Vláda lidí nad lidmi – ať už tito lidé tvoří malé či velké skupiny, ať už jde o moc mužů nad ženami, dospělých nad

<sup>497</sup> Michel Foucault, *Subjekt a moc*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 217.

<sup>498</sup> Michel Foucault, *Subjekt a moc*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 226.

<sup>499</sup> Pozici, že politika je válka vedená jinými prostředky, Foucaultovi připisuje například Miroslav Marcelli.

<sup>500</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977–1978)*, cd., str. 409.



dětni, jedné třídy nad druhou nebo byrokracie nad obyvatelstvem – předpokládá určitou formu racionality, a nikoli instrumentální násilí.<sup>501</sup> Politická racionalita podle Foucaulta není neutrálním poznáním, nýbrž prvkem vládnutí samotného, který pomáhá vytvořit diskurzivní pole, v němž je vykonávána moc „racionální“.

Ti, kdo kladou odpor některé formě moci nebo se vůči ní bouří, se podle Foucaulta proto nemohou spokojit s odhalením násilí nebo kritikou určité instituce. „Nestačí obžalovat rozum obecně, je třeba zpochybnit přítomnou formu racionality. Kritika moci vykonávané nad duševně nemocnými nebo blázny se nemůže omezit na psychiatrické instituce; stejně tak se ti, kdo vznášejí námitky vůči moci trestat, nemohou spokojit s obžalobou vězení jako totalitních institucí. Otázka zní: jak jsou racionalizovány vztahy moci? Klást tuto otázku je jediný způsob, jak se vyhnout tomu, aby jejich místo nezaujaly jiné instituce s týmiž cíli a důsledky.“<sup>502</sup>

Tato racionalita se podle Foucaulta liší od racionality vlastní ekonomickým procesům či od racionalizace vědecké rozpravy. Nebyly to byrokracie a koncentrační tábory, kdo prvně ukázal, že rozum je v dnešní společnosti příliš mocný. Už od Kanta – tj. od rozvoje moderního státu a politického řízení společnosti – je podle Foucaulta rolí filosofie dohlížet na excesivní moc politické racionality. Právě proto pokládá za potřebné odhalit její dějiny. Potřebujeme historické vědomí naší přítomné situace, říká. Jeho záměr je přitom jasný. „Dějiny různých typů racionality někdy dovedou otrást našimi jistotami a naším dogmatismem lépe než abstraktní kritika.“<sup>503</sup> Proto Foucault, ač historik, vždy zůstal také filosofem.

Viděli jsme, že Foucault rozlišuje mezi mocenskými a válečnými vztahy a dále mezi nadvládou a mocí, mezi stabilními, hierarchickými a obtížně obratitelnými stavy dominance a mocenskými vztahy. V pozdější fázi ale rozlišuje hned tři úrovně. „Dnes už to vidím mnohem jasněji: zdá se mi, že je třeba rozlišovat mezi mocenskými vztahy jako strategickými hrami svobodných hráčů – strategickými hrami, kterými se jedni snaží determinovat chování druhých, na což ti druzí odpovídají snahou nenechat si diktovat pravidla chování, nebo naopak pokusit se zpětně dirigovat chování těch prvních – a stavy nadvlády, které jsou tím, co se obvykle nazývá mocí. A mezi těmito dvěma, mezi

---

<sup>501</sup> Michel Foucault, *Omnes et singulatim*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 193.

<sup>502</sup> Michel Foucault, *Omnes et singulatim*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 193.

<sup>503</sup> Michel Foucault, *Omnes et singulatim*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 191.

mocenskými hrami a stavy nadvlády se nacházejí governmentální technologie v širokém smyslu slova – je to právě tak způsob, jakým někdo řídí svoji ženu, svoje děti, jako i způsob, jakým někdo řídí instituci. Analýza těchto technik je nevyhnutelná, protože právě jejich prostřednictvím se často vytvářejí a udržují stavy nadvlády. V mojí analýze jsou tyto tři úrovně: strategické vztahy, techniky vládnutí a stavy nadvlády.<sup>504</sup>

Novotvar „governmentalita“ lze vykládat různě. Do němčiny se tento termín občas překládá jako „*Regierungsmentalität*“. Podle Thomase Lemkeho Foucault spojením termínů „vládnutí“ a „způsob myšlení“ (*gouvernement a mentalité*) ukazuje, že není možné sledovat technologie moci bez analýzy politické racionality, která je podepírá.<sup>505</sup> Znalec Foucaulta Michel Senellart ovšem namítá, že uměle vytvořený termín „*gouvernementalité*“, který označuje podle okolností buď strategické pole mocenských vztahů, nebo specifické rysy vládnutí jakožto aktivity, se odvozuje od „*gouvernemental*“ jako „*musicalité*“ od „*musical*“ či „*spatialité*“ od „*spatial*“. Německý překlad a potažmo i český novotvar governmentalita proto pokládá za nesprávný. Nic to však nemění na tom, že novotvar governmentalita, který lze nalézt v Marcelliho překladech, je velmi příhodný, a proto má cenu se ho dál držet.

Senellart také ukázal, že termín governmentalita prošel u Foucaulta jistým vývojem. Nejprve značil governmentální praktiky, které se objevily v 18. století a utvářely specifické režimy moci (policejní stát a liberální vládu). Governmentalita tak byla synonymní s tradičním uměním vládnout. Později se již netýká pouze oblasti mocenských vztahů vymezené problematikou moderního státu, ale všech mocenských vztahů obecně. Foucault o rok později již governmentalitu definuje jako „způsob, jímž se řídí chování lidí“ a označuje ji za „analytickou mřížku pro mocenské vztahy“.<sup>506</sup> Governmentalita tak splývá s vládnutím jako takovým. Liší se jen aspektem: governmentalita vyznačuje strategické pole mocenských vztahů, uvnitř něhož se ustavují typy jednání, které jsou vládnutím.

Governmentalita označuje jak vládu nad druhými, tak vládu nad sebou: „Toto spojení technologií ovládnutí jiných s technologiemi sebe samého nazývám ‚governmentalitou‘.“<sup>507</sup> Není tedy nic překvapivého či zlomového na tom, když v 80.

---

<sup>504</sup> Michel Foucault, Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody, in: *Moc, subjekt a sexualita*, přel. Miroslav Marcelli, Kalligram, Bratislava 2000, str. 152.

<sup>505</sup> Thomas Lemke, Foucault, Gouvernementality, and Critique, in: *Rethinking Marxism*, 14. ročník, č. 3, 2001, str. 190–207.

<sup>506</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 192.

<sup>507</sup> Michel Foucault, Technologie seba samého, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Kalligram, Bratislava 2000, str. 188.

letech Foucaultův zájem o studium moci, tedy o techniky vztahu k druhým, ustoupí zájmu o studium subjektivity, tedy o techniky vztahu k vlastnímu já. „Jinými slovy, chcete-li, se snažím říci toto: jestliže bereme otázku moci, politické moci a nahrazujeme ji obecnější otázkou governmentality – governmentality chápané v širším slova smyslu, a nikoli pouze politickém, jako strategické pole mocenských vztahů –, jestliže tedy governmentality chápeme strategické pole mocenských vztahů, které jsou mobilní, transformovatelné a reverzibilní, pak se domnívám, že uvažování o pojmu governmentality musí procházet, teoreticky i prakticky, živlem subjektu, který by byl definován vztahem vlastního já k vlastnímu já. Třebaže teorie politické moci jakožto instituce se obvykle odkazuje k právní koncepci subjektu práva, zdá se mi, že analýza governmentality – tj. analýza moci jakožto celku reverzibilních vztahů – se musí odkazovat k etice subjektu definovaného vztahem vlastního já k vlastnímu já. Tím chci zkrátka říci, že v typu analýz, které vám již jistou dobu předkládám, vidíte, že ‚mocenské vztahy-governmentalita-vláda nad sebou a nad druhými-vztah vlastního já k vlastnímu já,‘ to vše představuje řetězec či nit. Domnívám se, že zde, okolo těchto pojmů, musíme být s to artikulovat otázku politiky a otázku etiky.“<sup>508</sup>

Governmentalita tedy představuje svorník mezi Foucaultovou filosofií moci a etikou a umožňuje pochopit hlubší jednotu projektu *Dějin sexuality*. Tato jednotu je ovšem spíše skrytá. Zatímco první svazek *Dějin sexuality* (1976) obsahuje Foucaultovu filosofii moci, další dva (oba 1984) již přinášejí genealogii etiky a etického subjektu. Foucaultovu analýzu governmentality, v níž vrcholí zájem o problematiku moci a rodí se otázka etiky, je třeba rekonstruovat z přednášek.

### Pastorální moc

S tématem governmentality se u Foucaulta vynořuje otázka vzniku moderního státu. Moderní stát se pak podle Foucaulta rodí, když se governmentalita stává reflektovanou a kalkulovanou politickou praktikou. Stát je tedy podle Foucaulta mnohem méně důležitý, než jak se obvykle má za to. Je to jen peripetie v dějinách governmentality. To, co je důležité pro naši modernitu a pro naši současnost, není etatizace společnosti, ale mnohem spíše governmentalizace státu, zdůrazňuje. Žijeme totiž v éře governmentality, která se zrodila v 18. století.<sup>509</sup> V ní se problém governmentality a technik vládnutí stal jediným politickým tématem a jediným prostorem politických bojů a her.

<sup>508</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2001, str. 241–242.

<sup>509</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 112.

Guvermentalizace státu zároveň umožnila, aby stát přežil až do dnešních dnů. Neboť jsou to taktiky vládnutí, které umožňují v každém okamžiku definovat, co musí náležet státu a co nemusí, co je veřejné a co soukromé, co je státní a co nestátní. Fundamentálním fenoménem Západu tedy není zrod moderních států, ale jejich guvermentalizace.

Tyto racionální techniky vládnutí, jako je policie a liberální vláda, se zformovaly na základě určitých mocenských praktik. Historickou technikou vládnutí je pastorát. Pastorát není ani politika, ani rétorika, ani pedagogika, je to umění vlády nad lidmi. Pastorální moc je tedy pozadím vzniku moderního státu. „Pastorát tvoří předehtu toho, co jsem nazval guvermentalitou.“<sup>510</sup> Chceme-li porozumět tomu, co je guvermentalita, je třeba studovat pastorální moc.

Vládnutí se nikdy nevykonává nad státem, nad teritoriem či nad politickou strukturou. Vládně se vždy jen nad lidmi. Původ takové ideje vlády nad lidmi je podle Foucaulta třeba hledat ve starověkých společnostech východních, v Egyptě, v Asýrii a v Judsku. Egyptský faraon i babylonský vladař byli pastýři. Pastýřské téma pak rozšířili Židé, podle nichž je jedině Bůh pastýřem svého lidu, a značnou důležitost mu pak pochopitelně dodalo křesťanství. Ve velkých řeckých a římských politických textech se přitom metafora lidu-stáda nevyskytuje. Foucault ukazuje, že Platón v *Politikovi* ideu pastorátu odmítá se slovy, že kdyby byl Bůh pastýřem lidí, neměli by zapotřebí sdružovat se v obci.

Foucault nejprve ukazuje, jaké jsou charakteristické rysy pastýře. Pastýř vykonává moc nad stádem spíše než nad územím. Pastýř shromažďuje, řídí a vede stádo. Shromažďuje rozptýlené jednotlivce, kteří se, pokud pastýř zmizí, zase rozprchnou. Stádo tak existuje jen skrze svého pastýře. Úlohou pastýře je zajistit spásu svého stáda, celého stáda i každé ovce jednotlivě (*omnes et singulatim*). Nejde o to zachránit stádo v době nebezpečí, nýbrž každodenně tišit hlad a žízeň. Pastýř se svému stádu obětuje, a když oni spí, on bdí, dává pozor na všechny, žádného nespouští z očí.

Pastorát ovšem začíná až s jistým procesem, který je zcela jedinečný v dějinách a který nemá svůj ekvivalent v žádné jiné civilizaci. Jde o proces, kterým se náboženské společenství ustavilo jako církev, tedy jako instituce, která se snaží vládnout nad lidmi v jejich každodenním životě, a to pod záminkou, že je přivede k věčnému životu na onom světě. Církevní organizace se vydává za pastorální. Pastýřská moc zůstala po celé křesťanství odlišena od moci politické, a to až do 18. století. Heterogenita křesťanského

---

<sup>510</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 187.

pastorátu a císařské suverenity je jeden z rysů Západu, jemuž je idea křesťanského panovníka navzdory mnoha překřížením cizí. Západní suverén, to je Caesar, nikoli Kristus, zdůrazňuje Foucault.

Židovské téma pastorální moci prochází během křesťanství výraznou proměnou minimálně ve čtyřech ohledech. V křesťanském pojetí má pastýř skládat účty nejen z každé ze svých oveček, ale ze všech jejich skutků; hříchy ovečky jsou lze přičíst i pastýři a spása stáda je i jeho spásou. Další změna se týká poslušnosti. Zatímco v židovském pojetí je pastýř Bůh a stádo se podřizuje jeho vůli neboli jeho zákonu, křesťanský vztah mezi pastýřem a jeho ovečkami je vztah individuální a úplné závislosti. Pastýřova vůle není splněna proto, že je ve shodě se zákonem, ale proto, že taková je jeho vůle. Řecké křesťanství nazývalo tento vztah poslušnosti *apatheia*, přestože řecká filosofie označovala jako *apatheia* vládu, kterou jedinec díky aktivitě rozumu nabývá nad svými vášněmi. V křesťanském pojetí je *pathos* vůlí, jejíž tvrdošijnosti nás *apatheia* zbavuje.

Další změnou je také to, že křesťanské pastýřství předpokládá osobní podobu vzájemného poznání pastýře a každé z jeho oveček. Pastýř musí vědět o materiálních potřebách každého člena stáda, musí znát jeho veřejné hříchy a musí vědět, co se odehrává v duši každého z nich. Osvojilo si proto helénské techniky zpytování svědomí a řízení ducha. Nejdůležitější proměnou ovšem bylo to, že všechny křesťanské techniky zpytování, zpovědi, řízení ducha a poslušnosti měly jeden cíl: přivést jednotlivce k tomu, aby pracoval na svém umrtvování v tomto světě. „Nejde o oběť pro obec; křesťanské umrtvování je formou vztahu já k já. Je prvkem, integrální součástí křesťanské identity.“<sup>511</sup>

Zde tedy vidíme, jak se spolu s křesťanským pastorátem rodí nejen absolutně nová forma moci, ale také specifické způsoby individualizace. Jde o individualizaci skrze podrobení. Tato individualizace je natolik zajištěna výkonem pastorální moci, že již nebude definována statusem individua, jeho původem či zářností jeho činů. „A právě tato typická konstituce moderního západního subjektu může za to, že pastorát je zřejmě jeden z rozhodujících momentů v dějinách moci v západních společnostech.“<sup>512</sup> Dějiny pastorátu tedy zapojují do hry dějiny procedur lidské individualizace na Západě – tedy dějiny subjektu. S pastorátem se tedy rodí absolutně nová forma moci. Zároveň se s ním rýsují zcela specifické formy individualizace.

---

<sup>511</sup> Michel Foucault, *Omnes et singulatim*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 172.

<sup>512</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 188.

Za individualizaci člověka Západu se během tisíciletí křesťanského pastorátu platilo subjektivitou. Aby se člověk stal individuem, musí se stát subjektem, a to ve všech významech toho slova. Křesťanství přitom vyvolalo ohromnou touhu po individualitě, která je mnohem starší než buržoazní vědomí. Moderní individualismus tedy není buržoazního původu, jak se často tvrdí. Je to důsledek mocenského dispozitivu, který se vytvářel od 2. až 3. století našeho letopočtu po století osmnácté. Tato pastýřská moc je přitom podle Foucaulta něco, od čeho jsme se doposud neodpoutali. Protifeudální revoluce již Západ zažil, antipastorální však nikoli. „Pastorát dosud nepoznal proces hluboké revoluce, který by ho definitivně odsunul na smetiště dějin.“<sup>513</sup> Moderní pastorát se rozvinul zejména skrze medicínské vědění, instituce a postupy. Lze říci, že medicína byla jedním z nejmocnějších dědiců pastorátu.

Souboru technik a postupů, které charakterizovaly pastorát, dali křesťanští otcové pozoruhodné jméno ekonomie duší. Křesťanské pastýřství tak podle Foucaulta rozehrálo podivnou hru, která ani Řekům, ani Židům nepřišla na mysl, hru, jejímiž prvky jsou život, smrt, pravda, poslušensství, jednotlivci a identita, hru, která se zdá být bez vztahu se hrou obce, přežívající skrze oběť svých občanů. „Tím, že dokázaly spojit tyto dvě hry – hru obce a občana a hru pastýře a stáda – v to, co nazýváme moderními stády, se naše společnosti ukázaly jako vpravdě d'ábelské.“<sup>514</sup>

Až do Foucaulta byl stát považován především za politickou formu moci centralizované a centralizující. Ale stát je nejen totalizující, ale i individualizující, ukazuje Foucault. „Politická racionalita se rozvinula a prosadila v průběhu dějin západních společností. Nejprve zapustila kořeny v myšlence pastýřské moci, poté v myšlence státního zájmu. Individualizace a totalizace jsou jejími nevyhnutelnými důsledky.“<sup>515</sup>

### *Raison d'État*

Moderní stát se rodí v okamžiku, kdy se governmentalita stala reflektovanou a kalkulovanou politickou praxí. Pastýřství duší se proměnilo na politickou vládu nad lidmi, z *ratio pastoralis* se stalo *ratio gubernatoria*. Přejít od pastorátu k umění vládnout se

---

<sup>513</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 153.

<sup>514</sup> Michel Foucault, „Omnes et singulatim“, Ke kritice politického rozumu, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 172–173.

<sup>515</sup> Michel Foucault, „Omnes et singulatim“, Ke kritice politického rozumu, in: *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996, str. 194.

odehrál v kontextu série pastorálních revolt, z nichž protestantská reforma byla nejradikálnější. Foucault nicméně tvrdí, že v 16. století nejsme svědky mizení pastorátu ani masivního a globálního přenosu funkcí pastorátu z církve na stát. Ve skutečnosti jde o mnohem komplexnější fenomén. Zintenzivňuje se náboženský pastorát, je intenzivnější ve svých spirituálních formách, ale stává se také časově rozsáhlejším a výkonnějším. Jak Reformace, tak Protireformace daly pastorátu mnohem větší kontrolu nad duchovním životem jednotlivců než v minulosti: zmnožení zbožného chování, navýšení duchovních kontrol, zintenzivnění vztahu mezi jednotlivci a jejich vůdci. Nikdy předtím pastorát podle Foucaulta nezasahoval tolik do života jednotlivce, nezmocnil se tak silně materiálního a každodenního života, vlastnictví a výchovy dětí.

Reformace i Protireformace byly podle Foucaulta mnohem spíše velkou pastorální bitvou než bitvou doktrinní. Reformaci šlo zkrátka hlavně o způsob, jakým se pastorální moc vykonává. Výsledkem Reformace i Protireformace tak bylo obdivuhodné posílení pastorátu ve dvou odlišných typech, typu protestantském, který je o to pečlivější, oč je hierarchicky volnějši, a typu protireformačním, uchopeným pevně do rukou silně centralizované katolické církve, v její hierarchické pyramidě. V 16. století se ale také objevily techniky vedení lidí mimo církevní autoritu. Jak vést svou rodinu, jak vychovávat děti, jak řídit sám sebe, jak si vést v každodenním životě, ve vztahu k jiným, k úřadům, k vládci, ale i k pravdě. Ale také suverén, který v té době vládne, dostává nové úkoly, jimiž je právě řízení duší. „Neexistoval přechod od pastorátu k jiným formám vedení a řízení. Ve skutečnosti šlo o zesílení, rozmnožení a rozšíření této otázky a těchto technik vedení. V 16. století vstupujeme do věku vedení, věku řízení, věku vládnutí.“<sup>516</sup>

Aby Foucault vysvětlil, v čem spočívá podstata nového *ratio gubernatoria*, vrací se k výkladu královské moci podle sv. Tomáše Akvinského. Foucault nejprve zdůrazňuje, že mezi vládnutím a výkonem suverenity není u monarchy podle Akvinského žádná diskontinuita. A aby Akvinský vysvětlil, v čem spočívá vládnutí, opírá se o vnější modely, kterým Foucault říká analogie vládnutí. První je analogie s Bohem. Suverén v té míře, v jaké vládne, nedělá nic jiného, než že reprodukuje model, kterým je vláda Boha na zemi. Druhá je analogie s vitální silou organismu, tedy kontinuita s přírodou. Je třeba, aby v království existoval ekvivalent toho, co je v organismu vitální, řídicí síla, která udržuje živé tvory pohromadě a všechny jeho části směřuje ke společnému dobru. Třetí je analogie s pastýřem a otcem rodiny. Král musí lidu poskytnout společné dobro způsobem, který mu

---

<sup>516</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 236.

umožní dosáhnout nebeské blaženosti, neboť právě ona je posledním cílem člověka. Má tedy stejný úkol jako pastýř.

Analogie s Bohem, s živou přírodou, s pastýřem a otcem rodiny vytváří teologicko-kosmologické kontinuum, v jehož jménu je panovník oprávněn vládnout a které poskytuje modely, podle nichž vládne. Toto kontinuum bylo v 16. století rozbito. Politické myšlení přelomu 16. a 17. století bude charakterizovat hledání a definování formy vládnutí, která bude specifická vůči výkonu suverenity. Astronomie Koperníka a Keplera, Galileova fyzika, přírodní historie Johna Raye, gramatika z Port-Royal, měly společné to, že ukazovaly, že Bůh vládne světu jen prostřednictvím obecných, neměnných, jednoduchých a inteligibilních zákonů – Bůh tedy nevládne. Nevládne po způsobu pastýře. Panuje suverénně nad světem skrze jeho principy. „Svět naprosto finalistický, antropocentrický, plný zázraků, divů a znaků, svět analogií a šifer tvoří manifestní formu pastorální vlády Boha nad tímto světem. Právě tento svět mizí – v které době? Velmi přesně mezi lety 1580 a 1650, tedy v okamžiku založení klasické *epistémé*.“<sup>517</sup> Foucault hovoří o degovernmentalizaci vesmíru. Ve stejné době se podle něj rozvíjí jiné téma, podle něhož suverén při výkonu své moci dělá něco zcela specifického a odlišného jak od vztahu Boha k přírodě či duše k tělu, tak i od vztahu pastýře k ovečkám či otce k členům rodiny. Od suveréna se vyžaduje něco víc než jen výkon suverenity, totiž vládnutí. Umění vládnout je více než suverenita a je to něco jiného než pastorať, tedy něco, co nemá žádný model.

Na jedné straně je tedy příroda, která již netoleruje vládnutí, pouze rozum, který je nakonec společný Bohu i lidem. Vědci a astronomové hovoří o univocitě matematických pravd, které jsou platné jak pro Boha, tak pro lidi. Jistě, jsou filosofové jako Descartes, který univocitu matematických pravd popírá a vypracovává teorii stvoření věčných pravd. Je však patrné, že jde o zpátečnický pokus. Dokladem toho je, že u Descarta dál přetrvává analogie mezi Bohem a králem. Ale tato analogie už je bezzubá, neboť přírodní zákony jsou i u Descarta neměnné. Příroda se i u Descarta nakonec řídí neměnnými principy. Na druhé straně je zde vláda nad lidmi, governmentalita, která musí hledat svůj rozum, své racio. Vedle *principia naturae* se tak objevuje *ratio status*, *raison d'État*, tedy doktrína státního zájmu, státní rezony. Utváří se tak příroda a stát jako dvě nezávislé sféry vědění a technik moderního člověka.

Základní charakteristiky doktríny státního zájmu Foucault demonstruje na její obsáhlé definici, kterou našel v knize Giovanniho Antonia Palazza *Discorso del governo e*

---

<sup>517</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 241–242.



*della ragion vera di Stato* (1604). Na prvních stránkách knihy Palazzo objasňuje, co je to rozum a co stát. Rozum se podle něj používá ve dvou významech: jako esence věci a to, co tvoří jednotu všech jejích částí, a jako prostředek poznání, který umožňuje poznávat pravdu věcí, tedy jejich esenci. Stát (*status*) pak má významy čtyři. Jednak je to dominium. Pak je to instituce, tedy celek zákonů, práv a zvyků. Dále je *status* stavem jedince, tedy podmínkou života. Nakonec je *status* také kvalita věci, která v protikladu k pohybu. Není to podle Palazza však klid, neboť některé věci se musejí pohybovat, aby zůstaly v klidu. Republika je pak státem ve všech čtyřech významech. Je to dominium, soubor zákonů, práv a zvyků, celek stavů či individuí definovaných svým stavem a nakonec jistá stabilita všech tří předchozích významů. *Ratio status* pak je v objektivním významu to, co je nezbytné, aby republika ve všech čtyřech významech zachovala svou integritu. Jestliže je například z teritoriálního aspektu nezbytná nějaká pevnost či město, pak tato pevnost či město bude součástí státního zájmu. V subjektivním významu je pak *ratio status* umění či pravidlo, které nám umožňuje poznat prostředky, kterými lze získat integritu, klid a mír v republice. Tato téměř scholastická definice není podle Foucaulta nijak neobvyklá. Podobnou lze najít ve většině dobových textů pojednávajících o státním zájmu.

Definice ukazuje, že státní zájem se neodkazuje k ničemu jinému než ke státu. Do hry nevstupuje žádný řád světa ani zákony přírody. Státní zájem je artikulován okolo vztahu esence-vědění. Státní zájem je esencí tohoto státu a zároveň poznáním, které umožňuje tomuto státnímu zájmu naslouchat. Je to tedy umění, které má praktickou i teoretickou stránku. Státní zájem je bytostně konzervativní. Jde mu pouze o to, aby odhalil, co je nutné k zachování existence státu. Není principem transformace ani evoluce státu. Nezabývá se ani spásou individuí. Dějiny státu nemají konec, čas je nyní neomezený. Politické umění pracuje v poli otevřené historicity, kterou budou později korigovat pouze idea věčného míru a idea pokroku.

Vyplývá z toho, že stát je v doktríně státního zájmu principem i předmětem, základem i cílem. „Stát je regulativní idea governmentálního rozumu.“<sup>518</sup> Znamená to, že v politickém myšlení, které hledá umění vládnout, je stát principem inteligibility reálna. Král, magistrát či soudce se nově definují ve vztahu ke státu. Stát je princip inteligibility celku institucí, které jsou již dané. Stát je ale také cílem. Posílení integrity státu musí být účelem veškerých zásahů státu a cílem veškeré racionalizace umění vládnout. Stát je to, co

---

<sup>518</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004, str. 294.

ovládá governmentální rozum, to, co zajišťuje, že lze vládnout racionálně a efektivně. Je třeba vládnout racionálně, protože tu je stát a aby tu byl stát.

Jde pochopitelně především o teoretický model doktríny státního zájmu. Foucault analyzoval i jeho reálné fungování, především dva velké technologické celky, které ho charakterizovaly: diplomaticko-vojenský systém, jehož cílem se stala rovnováha v Evropě po třicetileté válce, a především policie. Zabýval se i přechodem od umění vládnout k politické vědě, který se odehrál souběžně se založením politické ekonomie, a posléze i liberální vládou. Vypracoval tak dějiny governmentality až do současnosti. Problém moci, který ho zaměstnával celé desetiletí, už ale dále svými analýzami governmentality neprohluboval. Zaměřil se více na otázky svobody a subjektivity, které jsou s problémem moci komplementární.

## Závěr

Spinozova ontologie moci pojímá moc jako činnou produktivitu. Moc je produktivní aspekt bytí. Tato moc je určena jako moc mas (*potentia multitudinis*). Spinozova politická filosofie nepřináší ani legitimizující fikci vládnoucích, ani osvobozenecké ideje ovládaných, nýbrž se věnuje masám jako takovým, kam patří vládnoucí i ovládaní. Mechanismy afektivního mimetismu dokládají, že moc není mocí jednotlivců. Singularita je u Spinozy transindividuální funkcí, stejně jako individuální identita produktem jinakosti. Moc ale není ani mocí vládnoucí třídy. Masy nejsou třídy. Třídy jsou jako pohlaví či politické strany binární organizace, ale masy jsou hnutí, toky touhy, která se vlnovitě šíří. Rozdíl tedy není mezi individui a společností, ale mezi molekulárními touhami a molárními reprezentacemi, mezi masami a třídami, mezi mikropolitikou a makropolitikou. Spinoza vypracoval teorii mas v *Politickém traktátu*. Snažil se v něm ukázat, že stát může být stabilní jen tehdy, když do rozhodovacího procesu zapojí i masy. Politická rozhodnutí, která dělají panovníci či politické partaje, jsou vždy molární, ale to, co je utváří, je molekulární. Spinozova politická teorie tak v *Politickém traktátu* neustále bere v potaz mikropolitiku touhy.

Foucault stejně jako Spinoza vypracoval neprávni pojem moci. V 17. a 18. století moc zákona podle něj ustupuje ve prospěch moci normalizační. Oba se tak vymezují vůči Hobbesovi a jeho liberálním žákům, podle nichž se moc vyjadřuje v zákonu. Foucault již na počátku své genealogie moci zdůrazňuje, že moc je spíše produktivní než represivní. Produktivní pojem moci Foucault našel u Benthama v jeho panoptismu a také u Marxe v *Kapitálu*. Přesto je třeba zdůraznit, že má blíže k Spinozovi než k Marxovi. Odmítá zaměňovat násilí a moc a činit z konfliktu sil zvnitřnělou opozici. Podle Marxe je v jádru moci válečný konflikt. Foucault má naopak za to, že modus vztahu, který je moci vlastní, je třeba hledat na straně onoho singulárního modu jednání, kterým je vládnutí. Také Spinoza hledá popis moci na straně vládnutí. Ukazuje, že žádná společnost není myslitelná bez alespoň zárodku státu a jeho vlády. Jejich pojetí moci jako vztahu sil má blíže k Nietzschemu než k Marxovi.

Moc podle Foucaulta neexistuje bez možnosti odporu, a tedy bez svobody, kterou se snaží moc obsadit. Moci však nečelí individua nebo třídy, neboť obojí jsou jen účinky moci. Vnějškem moci jsou síly odporu. Podle Spinozy každá věc ze své esence vzdoruje (*opponitur*) všemu, co by její existenci mohlo vyvrátit. Spinozova *Etika* je tak skutečnou etikou rezistence. U něj stejně jako u Foucaulta společnost bez mocenských vztahů

neexistuje, úplné osvobození není možné. Moc ale není zlo, ukazuje Foucault. Problémem podle něj je, jak se v těchto strategických hrách, které se nazývají mocí, vyhnout účinkům nadvlády a dospět k tomu, co Spinoza nazval *multitudo libera*. Spinoza i Foucault tedy moc vnímají jako produktivní aspekt bytí a namísto teorie subjektivity a morálního výkladu světa zdůrazňují roli etiky jako praxe svobody. Produktivní pojetí moci implikuje svobodu, nikoli však osvobození.

Nejde ale vůbec o to, aby se hledaly podobnosti mezi tak odlišnými filosofy, jako byli Spinoza a Foucault. Cílem této práce mělo být jen vyložení důvodů, které nás vedou k přesvědčení, že pokud by měla v dnešní době zůstat problematika moci stranou, může se stát, že se i samotná filosofie zůstane při formování svých záměrů slepá k tomu, co k ní přistupuje jako spolupůsobící příčina a zabraňuje jí adekvátně poznávat to, co si klade za svůj cíl. Být aktivní totiž neznamena jen produkovat účinky. Pasivita je produkce účinků, které nelze vysvětlit jen z vlastní přirozenosti, a které tedy mají ještě navíc i alespoň jednu nějakou další příčinu, jinou než jen vlastní přirozenost. Není však již mocí, ale její negací.

## Abstrakt

Tématem této práce je pozdní Spinoza. Období okolo roku 1665 je nutné ve Spinozově životě pokládat za přelomové. Právě v té době se ke svému hlavnímu dílu přestane odkazovat jako ke své *Filosofii* a nazve ho *Etikou*. Přeruší práci na něm na pět let, během kterých bude psát *Teologicko-politický traktát*. Až kolem roku 1665 Spinoza přestane tak jako v *Traktátu o nápravě rozumu* devalorizovat tělo a pokládat ho za čistě pasivní prvek. Předmětem jeho zájmu se v *Teologicko-politickém traktátu* stane tělesná imaginace a vášně jako aktivní a konstitutivní principy lidské společnosti. Tělo, a nikoli vědomí či *cogito* se stane modelem pro pochopení toho, co znamená mluvit a jednat. Distinkce aktivity a pasivity těla nahradí u Spinozy tradiční metafyzickou teorii subjektu, která podle Spinozy podléhá psychologické iluzi svobody a teologické iluzi finalismu. Výsledkem bude vypracování pozoruhodné ontologie moci, podle níž je moc činnou produktivitou.

V první knize *Etiky* Spinoza provádí velmi důslednou destrukci metafyziky, která již neponechává prostor pro žádné dějiny bytí. *Causa sui* totiž nemůže být žádným vnějším ospravedlněním reality, protože překračuje opozici mezi nahodilostí a základem. Tato příčina je příčinou všech věcí stejně, jako je příčinou sebe sama. Imanence nekonečna tak není než autoprodukcí reality. Bůh již není nejvyšším jsoucnem ontoteologie. Pojem nekonečné Boží moci a absence dostatečného důvodu zapřičiňují, že se nekonečná nutnost stává silou a mocí bytí. Totožnost bytí a moci ale u Spinozy platí u nekonečné substance stejně jako u konečných jsoucnů. Esencí konečných jsoucnů je *conatus*, tedy moc jednat – *potentia agendi*. Jednota esence a moci přitom znamená, že moc je vždy akt či v aktu. *Potentia* je tedy činná produktivita.

Spinozovský racionalismus postuluje všeobecnou nutnost, jen aby mohl lépe přitakat naprosté nahodilosti nutného, která zpětně stvrzuje neteologický a neantropomorfický charakter tohoto racionalismu. Spinoza je často pokládán za deterministu. Spor mezi determinismem a lidskou svobodou je však mnohem spíše dobový teologický problém. Spinozova nauka je mnohem spíše filosofií setkání. To, co Spinoza nazývá nutností, má nejbliže k tomu, čemu Lucretius říkal náhoda. Běh světa rozhodně podle Spinozy nesleduje žádnou předem danou zákonitost.

Mechanismy afektivního mimetismu ukazují, že zdrojem každé individuální identity je jinakost a že singularita je transindividuální funkcí. Samotným základem

sociability je ctižádost (*ambitio*), která se situuje se za hranicí alternativy mezi egoismem a altruismem. Ctižádost, která je pojivem společnosti, je ale zároveň pro společnost největší hrozbou, protože každého vede k tomu, že se stává pro ostatní tyranem. V afektivním stavu jsou tedy dané podmínky jak pro soulad, tak i pro nesoulad mezi lidmi. Tradiční filosofické koncepce se přou o to, zda je sociabilita přirozená, nebo zda má společnost vůči přírodě antitetickou formu. Obě koncepce přitom předpokládají, že sociabilita je pouto, které lidi sjednocuje. Pojem sociálního pouta je ale pro popis Spinozovy filosofie zcela nepoužitelný. Aby zde mohla být taková jednota či takové pouto, musí zde být moc (*potestas*), tedy stát.

V obou politických spisech sice Spinoza hovoří o přirozeném právu, do tradice přirozeněprávní teorie ho ale řadit nelze. Na rozdíl od teoretiků přirozeného práva ukazuje, že člověk nemá žádná práva, pokud je bezmocný. Právo je moc. Spinoza proto v *Teologicko-politickém traktátu* provádí rozsáhlou destrukci teorie společenské smlouvy. Podrobně vysvětluje, proč je nutné, že společenská smlouva nemůže fungovat. Mnohé vášně jsou antipolitické a s tím nic nezmůže ani společenská smlouva. Spinoza proto prohlásí, že co se týče politiky, rozdíl mezi ním a Hobbesem spočívá v tom, že on sám vždy zachovává přirozené právo nedotčeno (*sartum tectum*). Obsahem přirozeného práva tedy nejsou formální lidská práva, ale účinná realita vášní. Otázkou pak podle Spinozy není, jak vytvořit stát, nýbrž jak zřídit státní instituce, které by vyvažovaly negativní lidské sklony. Hlavním předmětem zkoumání se proto v *Politickém traktátu* stanou masy – *multitudo*. Pojem, který v *Etice* naprosto chybí.

Ontologie moci Spinozu nutně staví vedle Foucaulta, jiného velkého myslitele moci. Oba vypracovávají neprávní pojem moci, který představuje alternativu k Hobbesovi a jeho liberálním žákům. I když mnoho interpretů dělá po vzoru Negriho ze Spinozy předmarxistického filosofa, Spinoza má mnohem blíže k Foucaultovi, neboť oba odmítají zaměřovat násilí a moc a činit z konfliktu sil zvnitřnělou opozici. Podle Marxe je v jádru moci válečný konflikt. Spinoza i Foucault však analyzují moc jako produktivitu bytí a stát jako produkt racionalizace moci. Moc podle nich není válkou, ale vládnutím. Zajímají se také spíše o mikrofyziku než „makrofyziku“ moci. Jejich pojetí moci jako vztahu sil má blíže k Nietzschemu než k Marxovi. Oba namísto teorie subjektivity a morálního výkladu světa zdůrazňují roli etiky jako praxe svobody. Produktivní pojetí moci implikuje svobodu, nikoli však osvobození.

## Abstract

The subject of this thesis is late Spinoza. It is necessary to consider the period around the year 1665 as a turning point in Spinoza's life (1632-1677). In this period he stops referring to his chef-d'oeuvre as the *Philosophy* and begins to name it *Ethics*. He also interrupts his work on the *Ethics* for five years in 1665 and composes the *Theologico-Political Treatise*, a democratic manifesto. In his early writings he devalorises the body and considers it as a passive principle. But in the *Theologico-Political Treatise* he shows that the bodily imagination and affects are the constitutive elements of human society. After 1665, he takes the body, and not the conscience or the *cogito*, as a model for conceiving what talking and acting means. The notion of a striving (*conatus*) and his distinction between activity and passivity replaces the traditional metaphysical theory of subject and subjectivity, which, according to Spinoza, succumbs to the psychological illusion of freedom and the theological illusion of finalism. Late Spinoza elaborated a very remarkable ontology of power, according to which power is active productivity.

In the first part of the *Ethics*, Spinoza undertakes a thorough destruction of metaphysics, which leaves no room for any history of being. *Causa sui* cannot be an external justification of reality, because it goes beyond the opposition of contingency and fundament. This cause is the cause of all things equally as the cause productive of itself. The immanence of infinity is nothing other than the autoproduction of reality. God is no longer a supreme being of ontotheology. The concept of God's infinite power and the absence of sufficient reason cause infinite necessity to become the force and the power of being. But the identity of being and power relates not only to infinite substance but also to finite beings. The essence of finite things is a striving (*conatus*), or, which amounts to the same thing, a power to act. The identity of essence and power entails that power is always an act. *Potentia* is active productivity.

Spinoza's rationalism posits all-encompassing necessity only to affirm the absolute contingency of the necessary, which shows the non-theological and non-anthropomorphic character of this rationalism. Spinoza is often considered as a determinist. But a conflict between necessitarianism and human freedom is chiefly a theological problem of that epoch. Spinoza's own doctrine is much rather a philosophy of encounter than of determinism. Spinoza's necessity is closely related to what Lucretius calls chance. Spinoza's nature definitely does not follow any predetermined laws.

The mechanisms of affective mimetism show that the source of every individual identity is an alterity and that singularity is a transindividual function. The fundament of sociability is an ambition or a desire to be liked by people, which exceeds the alternative of egoism and altruism. But ambition, which is the cement of society, is also a great danger for any society, because it leads people to behave like despots. That is why affectivity is a condition for concord as well as discord among people. Traditional philosophical conceptions dispute whether sociability is natural or whether society and nature are antithetical forms. Both traditions presuppose that sociability is a tie or a bond that unites people. But in Spinoza's philosophy such a social bond does not exist. For unity between people to exist there must be a power (*potestas*) or state. There is no society without a state.

In his political treatises Spinoza talks about natural right, but he is definitively not a natural rights theorist. Unlike them he demonstrates that a man has no rights if he is powerless. Right is might. That is why he undertakes a thorough destruction of the theory of the social contract in the *Theologico-Political Treatise*. He explains at length why it is necessary that the social contract cannot function. A number of the human affects are antipolitical and the social contract can do nothing about it. In consequence of this Spinoza declares that as regards politics, the difference between Hobbes and him consists in the fact that he always holds natural right inviolated (*sartum tectum*). The content of natural right is not therefore any formal human rights, but the effective reality of human passions. The question is not then the genesis of the state but how to institute a state that could counterbalance all negative human efforts. The main object of the *Political Treatise*, therefore, will not be the genesis of the state but the multitude, the concept of which is totally absent from the *Ethics*.

With his ontology of power Spinoza closely resembles Foucault, another great theorist of power. Both of them elaborate the concept of power, which presents an alternative to Hobbes and his liberal pupils. Although many scholars see Spinoza as a proto-Marxist, Spinoza is closer to Foucault than to Marx. Foucault refuses to confound violence and power and see the conflict of powers as an interiorised opposition. According to Marx, there is a war conflict at the core of power. But both Spinoza and Foucault analyse power as the productivity of being and the state as the product of the rationalisation of power. According to them, power is not war, but governance. They are both more interested in the microphysics of power than in the "macrophysics" of power. Their conception of power as a relation of forces is closer to Nietzsche than to Marx.



Instead of a metaphysical theory of subject and a moral vision of the world they both accentuate the role of ethics as a praxis of freedom. The productive conception of power implies a freedom, but not a liberation.

## Seznam literatury

ALQUIÉ Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paříž 1981.

BALIBAR Étienne, *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paříž 1997.

BALIBAR Étienne, *Spinoza and Politics*, přel. Peter Snowdon, Verso, Londýn/New York 1998.

BALIBAR Étienne, *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, in: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, vyd. Marcel Senn a Manfred Walther, Schulthess, Curych 2001.

BARTOŠEK Pavel, *Spinozův Teologicko-politický traktát: Dějinná a srovnávací studie*, in: *Reflexe*, 2006, č. 30.

BARTOŠEK Pavel, *O novém překladu Spinozova spisu „De intellectus emendatione“*, in: *Filosofický časopis*, 2004, roč. 52, č. 3.

BARTOŠEK Pavel, *Znal Spinoza Descartovy Regulae?*, in: *Filosofický časopis*, 2005, roč. 53, č. 6.

BENNETT Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984.

BEYSSADE Jean-Marie, *Vix (Éthique IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul?*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, roč. 99, č. 4.

BOVE Laurent, *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paříž 1996.

CRISTOFOLINI Paolo, *Spinoza, Chemins dans L'“Éthique“*, přel. Lorand Gaspar, PUF, Paříž 1996.

DELEUZE Gilles, *Spinoza, Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1981.

DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paříž 1969.

DELEUZE Gilles, *Foucault*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1996.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *L'anti-Oedipe, Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1972.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1980.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1991.

DELEUZE Gilles, *Rokovania 1972–1990*, přel. Miroslav Marcelli, Archa, Bratislava 1998.

DÉRRIDA Jacques, *Víra a vědění*, přel. Pavel Bartošek, Mladá fronta, Praha 2003.  
*Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, vyd. Marcel Senn a Manfred Walther, Schulthess, Curych 2001.

DÉRRIDA Jacques, *Síla zákona*, přel. Miroslav Petříček, OIKOYMENH, Praha 2002.

DESCARTES René, *Oeuvres de Descartes*, vyd. Charles Adam a Paul Tannery, Vrin, Paříž 1996.

DESCARTES René, *Meditace o první filosofii*, přel. Petr Glombíček, Tomáš Marvan a Pavel Zavadil, OIKOYMENH, Praha 2003.

DESCARTES René, *Regulae ad directionem ingenii/Pravidla po vedení rozumu*, přel. Vojtěch Balík, OIKOYMENH, Praha 2000.

*Desire and affect: Spinoza as Psychologist, Papers Presented at The Third Jerusalem Conference (Ethica III)*, vyd. Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York 1999.

ERIBON Didier, *Michel Foucault 1926–1984*, přel. Věra Dvořáková, Academia, Praha 2002.

FOUCAULT Michel, *Je třeba bránit společnost, Kurs na Collège de France (1975–1976)*, přel. Petr Horák, Filosofia, Praha 2005.

FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977–1978)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2004.

FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)*, Seuil/Gallimard, Paříž 2001.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits II, 1976–1988*, Éditions de Gallimard, Paříž 2001.

FOUCAULT Michel, *Dohlížet a trestat*, přel. Čestmír Pelikán, Dauphin, Praha 2000.

FOUCAULT Michel, *Dějiny šílenství v době osvícenství*, přel. Věra Dvořáková, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993.

FOUCAULT Michel, *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, Herrmann a synové, Praha 1996.

FOUCAULT Michel, *Dějiny sexuality I, Vůle k vědění*, přel. Čestmír Pelikán, Herrmann a synové, Praha 1999.

FOUCAULT Michel, *Moc, subjekt a sexualita*, přel. Miroslav Marcelli, Kalligram, Bratislava 2000.

FOUCAULT Michel, *Slová a veci*, přel. Miroslav a Mária Marcelliovi, 2. vydání, Kalligram, Bratislava 2000.

*God and Nature: Spinoza's Metaphysics, Papers Presented at The First Jerusalem Conference (Ethica I)*, vyd. Yirmiyahu Yovel, E. J. Brill, Leiden 1991.

HEGEL G. W. F., *Dějiny filosofie III.*, přel. Jiří Bednář a Jindřich Husák, Academia, Praha 1974.

HOBBS Thomas, *Leviathan*, vyd. Richard Tuck, Cambridge University Press, 1996.

ISRAEL Jonathan Irvine, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

LAGRÉEOVÁ Jacqueline, *Spinoza et débat religieux*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2004.

LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir, liberté: Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paříž 1998.

LEMKE Thomas, Foucault, Governmentality, and Critique, in: *Rethinking Marxism*, 2001, roč. 14, č. 3.

MACHEREY Pierre, *Spinoza ou Hegel*, Maspero – La Découverte, Paříž 1979.

MACHEREY Pierre, *Avec Spinoza, Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, Paříž 1992.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La première partie – la nature de choses*, PUF, Paříž 1995.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La troisième partie – la vie affective*, PUF, Paříž 1998.

MARCELLI Miroslav, *Michel Foucault alebo stat' sa iným*, Archa, Bratislava 1995.

MARION Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paříž 1981.

MARION Jean-Luc, Le fondement de la *cogitatio* selon le *De intellectus emendatione*. Essai d'une lecture des §§ 104–105, in: *Les études philosophiques*, 1972, roč. 47, č. 3.

MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paříž 1969.

MATHERON Alexandre, Pourquoi le *Tractatus de Intellectus Emendatione* est-il resté inachevé?, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1987, roč. 71, č. 1.

MATHERON Alexandre, La chose, la cause et l'unité des attributs, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1998, roč. 82, č. 1.

MONTAG Warren, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, Londýn/New York 1999.

MOREAU Pierre-François, *L'expérience et l'éternité*, PUF, Paříž 1994.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paříž 2003.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, Lyon 2005.

MOREAU Pierre-François, *Hobbes: philosophie, science, religion*. PUF, Paříž 1989

NADLER Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

NEGRI Antonio, *The Savage Anomaly, The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, přel. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

NEGRI Antonio, *Subversive Spinoza, (Un)contemporary Variations*, přel. Timothy Murphy, Manchester University Press, Manchester a New York 2004.

RAMOND Charles, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paříž 1995.

SÉVÉRAC Pascal, Passivité et désir d'activité chez Spinoza, in: *Spinoza et les affects*, vyd. Fabienne Brugèreová a Pierre-François Moreau, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paříž 1998.

SPINOZA Benedikt, *Ouvres III, Traité théologico-politique*, vyd. Fokke Akkerman, přel. Jacqueline Lagréeová a Pierre-François Moreau, PUF, Paříž 1999.

SPINOZA Benedikt, *Ouvres V, Traité politique*, vyd. Omero Proietti, přel. Charles Ramond, PUF, Paříž 2005.

SPINOZA Benedikt, *Éthique*, vyd. Carl Gebhardt, přel. Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, Paříž 1988.

SPINOZA Benedikt, *Traité de la réforme de l'entendement*, vyd. a přel. Bernard Rousset, Vrin, Paříž 1992.

SPINOZA Benedikt, *Oeuvres I, (Traité de la réforme de l'entendement, Court traité, les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques)*, přel. Charles Appuhn, GF Flammarion, Paříž 1964.

SPINOZA Benedikt, *Oeuvres IV, (Traité politique, Lettres)*, přel. Charles Appuhn, GF Flammarion, Paříž 1966.

SPINOZA Benedikt, *Political Treatise*, přel. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 2000.

SPINOZA Benedikt, *Etika*, přel. Karel Hubka, nakladatelství Svoboda, Praha 1977.

*Spinoza et les affects*, vyd. Fabienne Brugèreová a Pierre-François Moreau, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paříž 1998.

*Spinoza: Issues and Directions, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, vyd. Edwin Curley a Pierre-François Moreau, Brill, Leyden 1990.

*The New Spinoza*, vyd. Warren Montag a Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

*Spinoza on Knowledge and the Human Mind, Papers Presented at The Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, vyd. Yirmiyahu Yovel, E. J. Brill, Leiden 1994.

*Spinoza on Reason and the „Free Man“, Papers Presented at The Fourth Jerusalem Conference (Ethica IV)*, vyd. Yirmiyahu Yovel a Gideon Segal, Little Room Press, New York 2004.

*Spinoza: puissance et ontologie*, vyd. Miriam Revault D'Allonnes a Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paříž 1994.

STEINBERGOVÁ, Diane, *Spinoza*, přel. Emil Višňovský, Vydavatel'stvo PT, Bratislava 2005.

*The New Spinoza*, vyd. Warren Montag a Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

VAYSSE Jean-Marie, *Totalité et finitude, Spinoza et Heidegger*, Vrin, Paříž 2004.

WOLFSON Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 1983 (pův. 1934).

ZARKA Yves Charles, *Figures du pouvoir*, PUF, Paříž 2001.