

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

obor filosofie

Pavel Bartošek

Spinozova ontologie moci

Spinoza's Ontology of Power

teze disertační práce

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

2010

Tématem této práce je pozdní Spinoza. Ke konci života Spinoza vypracoval pozoruhodnou ontologii moci, podle níž je moc činnou produktivitou. Tuto ontologii moci lze najít už v *Etice*, i když pouze v poznámkách, naplno ji ale rozvine až *Politický traktát*. Dělení Spinozova díla na rané a pozdní ovšem není příliš běžné. Interpreti se většinou věnují pouze Spinozově *Etice*, případně 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.¹ Sám Spinoza 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 45 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.“² Tento obrat spočívá v tom, že Spinoza už nebude jako v *Traktátu o nápravě rozumu* devalorizovat tělo, imaginaci a vášně. Je to nejenom rozum, ale i imaginace a vášně, co 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 postihnout samu o sobě bez vztahu k jiným jednotlivým věcem,“ říká Spinoza v *Etice*.³ 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 člověk nutně podléhá vášním, každý člověk nutně podléhá předsudkům, dokazuje Spinoza v obou spisech.

¹ Například Diana Steinbergová, *Spinoza*, přel. Emil Višňovský, Vydavatelství PT, Bratislava 2004, str. 7.

² Dopis č. 30.

³ EIIIp3s.

Otázkou pak je, jakou má moc nad těmito tělesnými afekty, díky níž se může stát sám aktivním. Nikoli vědomí či *cogito*, nýbrž tělo si po roce 1665 Spinoza bere za své filosofické východisko k objasnění 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 otevřenými 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 substancí 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.⁴ 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 zapříčiňují, že se nekonečná nutnost stává silou a mocí bytí. Substance je spíše propastí než základem.⁵

Základem (*fundamentum*) Spinozovy ontologie moci je teze, že moci existovat je moc (*potentia*). Z ní lze dedukovat Boží existenci a priori. Jestliže nějaká věc existuje, pak musí existovat i nějaká moc, která ji udržuje v existenci. V případě substance platí, že důvod, proč existuje nutně, je, že má dostatečnou moc k tomu, aby existovala sama od sebe. Tuto moc existovat Spinoza ztotožňuje s kvantitou reality či dokonalostí obsaženou v esenci věcí. Teze

⁴ Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paříž 1981.

⁵ Jean-Marie Vaysse, *Éthique et ontologie fondamentale*, in: *Spinoza, puissance et ontologie*, vyd. Myriam Revault d'Allones a Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paříž 1994, str. 208. Ve stejném sborníku viz též: Hadi Rizk, *Conatus et ipséité*, str. 171.

ovšem zároveň dává obsah pojmu *causa sui*. Příčina sebe sama je explikována mocí existovat. Spinoza si nedokáže představit substanci bez jakéhokoli modu. Karteziáni mohou pojímat rozlehlou substanci bez pohybu, ale pro Spinozu je klid jakožto opak pohybu také modus. Stejně tak nekonečný rozum je modem. Předpoklad substance bez modů by se tak musel vypořádat s možností myšlení bez rozumu, tedy bez schopnosti myslet. Z toho je proto patrné, že moc existovat je totéž co moc mít mody, tedy kauzální moc. Esencí substance je produkovat účinky. 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. Mody pak nejsou neredukovatelně různé v jednotlivých atributech a simultánně identické, neboť atributy nejsou tím, v čem se rozvíjí a rozrůžňuje kauzální aktivita substance, ale jsou samy touto kauzální aktivitou, kterou je substance. Mody jsou tedy substance modifikovaná tím či oním způsobem - *Deus quatenus*. Mody nejsou Boží aktivita uvažovaná v sobě samé, to bychom pak hovořili o substanci, ale Boží aktivita uvažovaná v nekonečné různosti způsobů, v nichž působí.

Ontologický argument navíc Spinoza zobecní na všechny věci. Totožnost bytí a moci tak u Spinozy platí u nekonečného jsoucna stejně jako u konečných. 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. Spinoza sice definuje esenci konečných věcí jako úsilí po sebezachování, ale tento *conatus* není nic jiného než moc jednat – *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.“⁶ Konečné věci jsou součástí Boží moci. Redukce věcí na mody jedné substance z nich nedělá přízraky či fantomy, ale

⁶ EIVp4d.

naopak z nich dělá přírodní jsoucna nadaná vlastní silou či mocí. Jednota esence a moci přitom znamená, že moc je vždy akt či v aktu. *Potentia* je tedy činná produktivita. Ztotožněním bytí a moci, a tedy i bytí v aktu a bytí v potenci, se Spinoza vyhraňuje vůči tradičnímu aristotelskému 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. Tradiční rozlišení bytí na možné a skutečné vnáší do pojmu bytí nepřekonatelnou víceznačnost. Rozdíl mezi potenci a aktem proto Spinoza nahrazuje rozlišením mezi mocí konat a mocí trpět. Každé *potentia* neboli moci konat tedy 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 determinována vnějšími příčinami. Být pasivní totiž 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.

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. 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 idea svobodné 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.“⁷

Tvrdíme tedy, že 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.⁸ 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.

Spinozova koncepce touhy se vymezuje vůči dvěma hlavními antropologickým naukám své doby: hobbesovské a potažmo platónské teorii touhy a karteziánské a potažmo křesťanské koncepci vůle. Snaha neboli *conatus* je u Hobbese čistě snahou o zachování holé existence, je to animální neboli volní pohyb určený k zachování pohybu vitálního, definovaného hlavně krevním oběhem. Touha, která je snahou přivlastnit si biologicky užitečný objekt, je pak 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. Rozdíl mezi Hobbesem a Spinozou vychází z toho, že spinozovský *conatus* sice 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“.⁹ Spinozovský *conatus* tedy překračuje čirý biologický egoismus jakožto *conatus intelligendi*. 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. Touha

⁷ TTP, IV, 2.

⁸ EIVp39.

⁹ TP V, 5.

u Spinozy není nedostatkem, nýbrž plností. Je touhou zůstat 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. Touha tak není určena referencí k žádnému objektu, byť chybějícímu.

Vůle je pak podle Spinozy jméno, které lidé dávají snaze být sám sebou, když ji vztahují pouze k lidské duši. Touha se naopak vztahuje neoddělitelně k mysli i tělu.¹⁰ 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. Místo aktivní duše a pasivního těla se aktivita a pasivita u Spinozy týkají současně duše i těla. 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 odmítá. Zdůrazňuje naopak velmi důležitou věc: Nikdo dosud neurčil, co dokáže tělo. Nikdo přitom podle něj nedokáže pochopit jednotu lidské mysli a lidského těla, nepozná-li napřed adekvátně přirozenost těla. 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.¹¹ Modelem není vědomí, ale tělo. Taková je etická vize světa.

S pojmem moci se u Spinozy lze setkat již v *Traktátu o nápravě rozumu*. Spinoza v něm ukazuje, že 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. U Spinozy je totiž na rozdíl od Descarta formální esence ideje tím dokonalejší, čím je dokonalejší její esence objektivní. Nemůže navíc již jako Descartes z *cogito* dedukovat konečnou substancí a říci „já jsem substance“,¹² neboť myšlení je pro něj aktivita, zatímco pro Descarta pasivita. Dovojuje tak závěr, že lidská mysl je nutně částí nekonečné moci myslet. V důsledku toho pak Spinoza předkládá své pojetí pravdy jako adekvace, která vyjadřuje nikoli shodu s tím, co je myšleno, nýbrž svou adekvátní příčinu; vytváří teorii duše jako duchovního automatu, podle níž jsou myšlenky automatické formy,

¹⁰ EIIIp9s.

¹¹ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paříž 1968, str. 236.

¹² AT VII, 45.

protože myšlení je autonomní; určuje princip autoverifikující dedukce za základ myšlení; vypracovává *mos geometricus*, který je protikladný karteziánské *mathesis universalis*, neboť 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. Z této moci myslet pak Spinoza rovněž vyvozuje existenci Boha prostřednictvím axiomu o rovnosti mezi mocí myslet a mocí existovat. Zároveň ale ponechává stranou problém těla, který se přitom v *Etice* stane namísto vědomí modelem a východiskem pro pochopení toho, co znamená svobodně mluvit a konat. Ještě 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. Teprve 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, dá Spinoza plný obsah pojmům aktivita a pasivita. Tělo již pak není vždy jen pasivní jako v *Traktátu o nápravě rozumu*. Platí, že vášně v duši je i pasivitou v těle, a naopak. Otázkou společnou pro etickou i politickou problematiku se tak stane, jak se může stát tělo i duše aktivními. Nejde přitom jen o psychologii, ale o mikropolitiku moci. Spinoza na mechanismech afektivního mimetismu ukazuje, že zdrojem každé individuální identity je jinakost a že singularita je transindividuální funkcí. Samotným základem sociability je pak ctižádost (*ambitio*), která se situuje se za hranicí alternativy mezi egoismem a altruismem. Spinoza vysvětluje, že abych se mohl radovat ze sebe sama, musím si představovat, že i ostatní se radují ze mě. V opačném případě bych na základě afektivního mimetismu 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 neboli touha zalíbit se lidem 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 měřítko jsou až příliš často v konfliktu hodnotami společnosti. Konflikt se pak projevuje jako zvnitřnělá afektivní roztržka, vnitřní rozpor. Tento rozpor je třeba vyřešit. Ctižádost proto každého většinou vede rovněž 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 moci či dominanci, tak nakonec má za důsledek až

téměř hobbesovskou válku všech proti všem. Stav války všech proti všem ale u Spinozy nikdy nenastane, protože ctižádost jakožto 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. 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 na tomto základě 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 nezmůže ani společenská smlouva. „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,“ říká v *Teologicko-politickém traktátu*.¹³ 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*).

¹³ TTP XVII, 4.

Obsahem přirozeného práva tedy nejsou formální lidská práva, ale účinná realita vášní. Otázkou podle Spinozy není, jak vytvořit stát, nýbrž jak zřídít 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.

Právo, které se definuje mocí mas, se nazývá suverenitou či státem (*imperium*). Moc mas ovšem definuje právo státu či suveréna, pokud jsou tyto masy vedeny jakoby jednou myslí (*multitudinis, quae una veluti mente ducitur*). Interpretace, které *multitudo* chápou jako politický subjekt, buď neberou v potaz klíčové slůvko jakoby, nebo 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.¹⁴ 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*)“.¹⁵ 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*).“¹⁶ Spinoza se tedy spíše snaží se 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. 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. Popsat demokracii jako formu státu již Spinoza nestihl. Zdá se totiž, že takový pojem demokracie jakožto nerozporných mas či nerozporného státu by byl sám rozporný. Demokracie tak u Spinozy mnohem spíše představuje limitu, k níž každý režim musí směřovat, pokud bude chtít být stabilní. Spinoza sice odmítá uvažovat o změně formy státu jako o možném politickém vývoji a o řešení nepříznivé situace, fakticky ale demokracii popisuje jako nezbytnou transformaci každého státu.

¹⁴ Antonio Negri, *The Savage Anomaly, The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, přel. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

¹⁵ TP 8, 3.

¹⁶ TP 8, 3.

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 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 současná 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 zavrhnou 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.