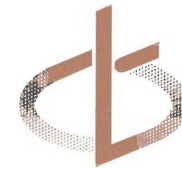


Martin Hemelík

DE LIBERTATE

(Baruch Spinoza
a počátky evropského liberalismu)



CENTRUM
LIBERÁLNÍCH
STUDIÍ

ALEKO

PRAHA 1995

Martin Hemelík

DE LIBERTATE

(Baruch Spinoza a počátky evropského liberalismu)

„Cílem a účelem státu je tedy vskutku svoboda.“

Baruch Benedictus Spinoza

**ALEKO
LIBERÁLNÍ INSTITUT
CENTRUM LIBERÁLNÍCH STUDIÍ**

Úvod

XVII. století představuje v mnoha ohledech dobu, která náleží k nejzajímavějším etapám vývoje evropské nebo lépe řečeno západoevropské civilizace. Pestrobarevné a mnohotvárné jsou děje a události i duchovní atmosféra této doby. Je to nejen století úporných válečných konfliktů, prudkých náboženských střetů či společenských zápasů, nýbrž i doba hledání nové jistoty a duchovního zakotvení. Pro toto období je typický nejen rozmach přírodovědného zkoumání a badatelského úsilí či nádherné výkony v oblasti umění, ale také je to čas úsvitu moderních politických dějin Evropy, a to jak na úrovni teoretické (zrod nových pohledů na člověka a jeho společnost), tak i praktické (formování nových politických a sociálních struktur a vztahů).

Mnohokrát již byly činěny pokusy o zachycení pozoruhodnosti a rozporuplnosti této doby v určitém základním motivu či tématu. Je to obtížný úkol, protože každá formulace v sobě skrývá nedostatky a zkreslení. Při respektování této skutečnosti a s vědomím možného zkreslení lze považovat za velmi přiléhavé označení sjednocujícího momentu všech eventuelních podob XVII. století v Evropě téma **lidské svobody**. Jedním z hlavních důvodů pro takovou formulaci je **novost** tohoto problému, který před člověkem stojícím na prahu novodobých dějin Evropy vyvstal. Vyvstal tak naléhavě a překvapivě, že se v podstatě (ať už přímo nebo zprostředkovaně) nachází a je tematizován nejrůznějšími způsoby ve všech aktivitách lidského ducha a lidské vůle, které se v tomto století objevují.

Téma „svobody člověka“ je kladeno a zachycováno v různorodých expozicích - jako cosi neuskutečnitelného i jako něco přítomného, jako stav člověka i jako lidský ideál, jako planá lidská touha i jako realizovatelný cíl lidské společnosti atd. Proto se také zmocňují tohoto tématu mnohé obory činnosti lidského ducha, z nichž některé jsou právě produktem nové situace a sahají svým původem do století předcházejícího. (Rozumí se různé sociální a právní teorie.) Navýsost je to však téma filosofické a filosofie, jež v té době v určitých vývojových směrech dosáhla téměř úplného oddělení od teologických disciplín, se ho chápe s velkou energií, byť je to pouhý počátek velkolepé tematizace lidské svobody, která vrcholí až na konci století následujícího v okruhu tzv. německé klasické filosofie.

Filosoficky je problém svobody člověka traktován v XVII. století v řadě poloh: ontologický statut svobody, vztah svobody a nutnosti, zdroje a podmínky svobodného života, podmínky svobodného jednání, vztah svobody

a morálky, svobody a pravdy, interakce svobodného lidského individua a společenských struktur, vztah svobodného jednání a právních norem, svobodný jedinec a stát, a celá řada dalších otázek a problémů. V rozhodujících filosofických dílech té doby lze nalézt nespočet možných formulací a k nim zaujímaných stanovisek. Myslitelé jako R. Descartes, B. Spinoza, Herbert of Cherbury, John Locke, B. Pascal, N. Malebranche, T. Hobbes, Ashley of Shaftesbury, A. Geulincx a další se pokoušejí odpovídat na naléhavé otázky, které byly před filosofií postaveny jak imanentním vývojem jí samotné, tak i lidskou společenskou a individuální realitou té doby.

Platí-li naše teze o tom, že problém lidské svobody má ve filosofickém úsilí XVII.století ústřední postavení v důsledku toho, že mu toto postavení přisoudila novost lidské situace samé (kterou se filosofie pokouší reflektovat), pak je zřejmé, proč může být sedmnáctý věk evropských dějin považován mimo jiné i za čas zrodu tzv. **liberalismu**, který je od té doby jedním z podstatných myšlenkových směrů a hnutí evropské tradice podílejících se tu více tu méně základním způsobem na politické orientaci vyspělých západoevropských států od počátku novověku až dodnes.

Pro **liberalismus** jako určitou orientaci teoretických výkladů i praktických realizací představuje téma lidské svobody v kontextu strukturace lidské společnosti nosnou problematiku. Nejvýznamnější představitelé liberálního myšlení současnosti (K. R. Popper, L. von Mises, F. A. Hayek, R. Nozick, J. Gray a další) spatřují duchovního otce liberalismu zejména v postavě anglického filosofa Johna Locka (1632–1704). (Možno říci, že všeobecně se za kolébku liberálního myšlení považuje Velká Británie, neboť kromě Angličana Johna Locka ze XVII. století bývá za dalšího duchovního otce liberalismu považován Skot David Hume, který žil ve století následujícím.) Je to jistě oprávněné stanovisko vzhledem k myšlenkám tohoto filosofa, avšak je třeba vzít do úvahy skutečnost, která již byla zmíněna. Totiž tematizace svobodné lidské existence a její preference v teoretických zkoumáních se rodila ve velmi širokém filosofickém kontextu oné doby a má daleko širší a rozsáhlejší zázemí. Navíc samotná britská filosofie, přes svůj vyhraněný empirismus či právě kvůli němu, formovala svá stanoviska v polemice s názory jiného druhu a byla jimi takto v mnohém byt' zprostředkovaně ovlivněna.

Jedním z filosofů, jehož myšlenky určitým způsobem ovlivnily britské empiriky v jejich koncipování vztahu lidského individua ke světu a který navíc sám analyzoval problém lidské svobody velmi pečlivě, byl holandský filosof židovského původu **Baruch Benedictus Spinoza** (1632 až 1677).

Z tohoto hlediska by nemělo být nezajímavé seznámení se s jeho koncepcí svobody člověka v té podobě, v jaké ji zanechal ve svých filosofických textech. Samozřejmě, že základní expozici možno provést různým způsobem. Pro účely tohoto pojednání zdá se být nejvhodnější ten způsob, ve kterém budou postupně prezentovány základní myšlenkové motivy, o které Spinoza opírá svůj názor na člověka, jeho svobodu i jeho individuální a společenskou existenci. Tím je dáno i členění následujícího textu.

V první kapitole budou nastíněny elementy Spinozova pojetí problému lidské přirozenosti, protože právě tato problematika tvoří (a to nejen u Spinozy) jakýsi fundament. V druhé kapitole nám to umožní, abychom se pokusili ve stručnosti, ale co možná nejvýstižněji zachytit vlastní Spinozův výklad lidské svobody. Třetí kapitola doplní tento výklad o pojednání spinozovské koncepce státu. Celé seznámení uzavře závěrečné shrnutí.

I. KAPITOLA

O přirozenosti

Názory Barucha Spinozy na uspořádání lidské společnosti, na politické záležitosti a na sociálně právní problémy nejsou pouhou reakcí na společenské poměry té doby (rozumí se zejména poměry v Holandsku, kde se filosof narodil a prožil celý svůj život), nýbrž daleko více než v soudobých politických vztazích a názorech na ně koření ve vlastní spinozovské filosofii.⁽¹⁾ Chceme-li se tedy blíže seznámit s tím, co tvoří základ Spinozových názorů na člověka a jeho společnost, musíme zde exponovat některé nosné momenty jeho filosofické soustavy. Klíčem, který nám umožní to celé rozšířovat, je pojem **přirozenosti (natura)**.

Jedna z hlavních filosofických otázek evropské tradice je otázka „Co je věc?“ Tato otázka byla často (již od antických dob) kladena ve formulaci „Co je přirozeností věcí?“ a filosofie považovala vždy odpověď na tuto otázku za svůj výsostný úkol. I Baruch Spinoza vypracovává určitou odpověď, která vzhledem ke své obecné platnosti (právem na ní požadované) tvoří i rámec úvah o přirozenosti „věcí“ zvláštní, specifické - totiž člověka.

Přirozeností (natura) libovolné věci (jakéhokoli jsoucna) rozumí Spinoza ve shodě se starší filosofickou tradicí její esenci. V esenci neboli přirozenosti (essentia seu natura)⁽²⁾ se tají to, bez čeho věc nemůže být právě tou věcí a ani nemůže být takto chápána a naopak.⁽³⁾ Přirozenost neboli esence konstituuje věc. Musí však být poznamenáno, že přirozenost každého jsoucna vystupuje vždy ve dvou ohledech. „Takové jsoucno existuje ve dvojí souvislosti. Je samo sebou, tj. reprezentuje sebe jako celek a současně se podílí na konstituci vyššího celku (veškerenstva) tím, že je jednou z jeho skladebných částí.“⁽⁴⁾ Předvedme si tuto záležitost přímo na případě jsoucna, o které se nám jedná, totiž člověka.

Dvojjakost pohledu a zároveň dvojjakost lidské přirozenosti vyhlíží takto: Ptáme-li se po přirozenosti (esenci) lidského jsoucna, pak nám Spinoza v prvním způsobu odpovídá tak, že člověk je co do své tělesné i duševní existence jsoucnem modálním. Je modem čili způsobem existence, který je na začátku Spinozova hlavního filosofického díla *Ethica ordine geometrico demonstrata* (dále jen *Etika*) definován jako **konečné jsoucno**, jež není ze sebe, nýbrž je v jiném a z tohoto jiného je také pochopitelné.⁽⁵⁾

Jako způsob existence rozlehlosti (tělo) i způsob existence myšlení (mysl, duše) je každé lidské individuum vřazeno do celkového ontologického řádu přirozenosti vůbec (přírody - natura)⁽⁶⁾ - je částí přírody⁽⁷⁾, a to částí integrální, organickou, proto netvoří v rámci přirozenosti žádný „stát ve státě“ a nijak ji svou existencí (v pasivním i aktivním smyslu) nenarušuje.⁽⁸⁾ Lidské jsoucno v tomto smyslu není výlučné a vyjímečné, protože je v moci přirozenosti vůbec, pokud konstituuje jeho přirozenost, a vztahuje se na něj vše, co lze vztáhnout i k libovolnému jsoucnu ne-lidskému. To je tedy první ohled, ve kterém vystupuje lidská přirozenost. Není však jediný a také nezakládá důvod k tomu, abychom setrvali pouze u něj a domnívali se na základě toho, že je plná shoda a identita mezi jsoucnem lidským a všemi ostatními jsoucnými. (Člověk se shoduje s ostatními jsoucnými spíše v tom, co nemá. Na tuto situaci nás Spinoza upozorňuje, když říká, že shodují-li se nějaká jsoucna v tom, co nemají, tj. pouze v negaci, pak je to spíše neshoda, protože se v důsledku toho jsoucna neshodují v ničem.⁽⁹⁾) Modálně konečný charakter lidské přirozenosti v sobě tají především odkaz k tomu, že lidská existence je vřazena do přirozeného řádu věcí.

Tímto způsobem je řečeno o člověku mnohé, ale má-li být pochopena přirozenost lidského jsoucna v plnosti, pak toto vysvětlení z jiného (z přirozenosti vůbec - z přírody) nestačí. Je třeba vzít do úvahy i druhý aspekt lidské přirozenosti, který se dokonce ukáže být v našem kontextu důležitější, neboť v něm můžeme dospět k tajemství lidské existence podstatně blíže. Do hry musí totiž vstoupit diference lidského jsoucna a ostatních jsoucnů v modu positivity, tj. diference v tom, co je člověku vlastní a ostatnímu jsoucímu nikoli.

Pokročíme proto dále v expozici spinozovského pojetí přirozenosti. Esence neboli přirozenost libovolného jsoucna se nejvlastnějším způsobem fixuje v tzv. činné esenci (essentia actualis): „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci.“⁽¹⁰⁾ Tato snaha (conatus) je vlastní všemu jsoucímu člověka nevyjímaje.⁽¹¹⁾ Jeho činnou esencí je **pud sebezáchovy**. „Pud tedy není nic jiného než sama esence člověka, z jejíž povahy vyplývá to, co slouží k jeho sebezáchově a člověk proto je ke konání těchto věcí determinován.“⁽¹²⁾ Avšak právě zde vystupuje jeden výrazný rozdíl. U člověka se jedná o **vědomý pud**, lidská mysl je si této snahy (tohoto tíhnutí) po setrvání ve svém bytí vědoma.⁽¹³⁾ Tuto vědomou snahu nazývá Spinoza **žádost** nebo-li žádost, která plyne z těla i mysli. Je-li tato aktivita vztažena pouze k mysli, pak ji Spinoza nazývá **vůlí**.⁽¹⁴⁾ Jinak řečeno, ve svém bytí nestráváme a neusilujeme o toto setrávání pouze slepě, bezděčně, nevědomě, nýbrž tělesně a duševně to žádáme a svou myšlenkovou aktivitou to chce-

me. Taková je charakteristika naší přirozenosti, která nás jednoznačně vyznačuje vůči ostatním jsoucům.

Nyní je potřebné oba uvedené ohledy lidské přirozenosti uchopit v jejich svázanosti. Vědomý pud sebezáchovy jakožto žádost a vůle plynoucí ze snahy po setrvání ve své existenci není u člověka neomezeně působný. Člověk není modálním jsoucem nekonečným. Z prvního aspektu lidské přirozenosti nutně plyne, že člověk je bolestně a naléhavě konečný a jeho činná esence je ve svém působení silně omezována a modifikována vřazeností lidského individua do celkového ontologického rozvrhu a podřízeností člověka obecnému řádu přírody. Lidská existence a její aktivity se díky tomu musí přizpůsobit tak, jak to vyžaduje přirozenost ostatních, člověka obklopujících věcí.⁽¹⁵⁾

Jestliže tedy naše úvahy zohledňují oba aspekty určení lidské přirozenosti - totiž skrze pojem žádosti jako vědomého pudu sebezáchovy a skrze omezení této žádostivosti konečností člověka - v jejich propojenosti, pak nutně vystoupí potřeba chápat přirozenost člověka v její moci i bezmocnosti.⁽¹⁶⁾ V tom se zračí typické rysy spinozovského filosofování. V jeho pojetí je člověk jsoucem, jehož přirozenost ho utváří a zároveň je sama utvářena nekonečnou mocí, jejímž je projevem. To umožňuje holandskému filosofu rozehrát pozoruhodně dialektickou hru obrazů lidské moci i bezmocnosti, autonomie i heteronomie, lidské vlády a nadvlády i ovládanosti.⁽¹⁷⁾

Koncepce lidské přirozenosti, jak jsme ji ve stručnosti podali, hraje klíčovou roli v etické i sociálně politické filosofii B. Spinozy. Z hlediska našeho pojednání vystoupí nejplastičtěji její význam ve způsobu, kterým holandský myslitel traktuje jedno ze základních témat tehdejší politické filosofie - totiž téma přirozeného stavu a přirozených práv člověka. Nebude jistě na škodu si tento spinozovský výklad poněkud přiblížit. Instruktivní pasáže v tomto směru nalezneme ve Spinozově posledním nedokončeném díle „Rozprava politická“ (Tractatus politicus).

Díky své přirozenosti (tj. určité vřazenosti do přirozenosti vůbec, do všeobecného přirozeného řádu, jež je projevem nekonečné moci Boží⁽¹⁸⁾) má každé jsoucné **nutně své přirozené právo** být a působit. Má ho tolik, kolik má moci.⁽¹⁹⁾ „Přirozené právo jsou tedy po mém rozumu přírodní zákony samy nebo pravidla, podle nichž se vše děje, tj. právě moc přírody. Platí tedy přirozené právo **veškeré** přírody, a tedy i každého jednotlivce všude tam, kam se rozprostírá také jeho moc, a tedy vše, co který jedinec podle zákonů své přirozenosti koná, koná se svrchovaným právem a na přírodu má tolik práva, kolik má moci.“⁽²⁰⁾ Tato charakteristika nutně plyne z přirozenosti jsoucné. Proto je ve své platnosti velmi obecná a například

u člověka platí beze zbytku pro každé individuum, ať je jeho jednání řízeno rozumem, a tedy vůlí, či jen pouhou žádostivostí, vždy dělá vše jen podle přirozeného práva.⁽²¹⁾ Ostatně není to nic jiného než právě jen působení činné esence člověka v podobě tíhnutí k tomu, aby sám sebe zachoval. Působení přirozenosti a z toho plynoucí přirozená práva nelze žádnému jsoucnu a natož člověku odejmout, neboť pak by bylo jsoucno zrušeno ve své přirozenosti a přirozenost vůbec, tj. všeobecný přirozený řád by musel zrušit sám sebe, což je nesmyslné. Jsou tedy všechna jsoucna i my, lidé, nositeli přirozených práv nikoli proto, že si to přejeme, že je to naše touha, výraz nějakého vzdoru či ztvárnění ideálu, či jakési „*pium desiderium*“, ale proto, že tato práva jsou jen jiným vyjádřením naší přirozenosti, která nás řadí mezi částčky všehomíra majícího svůj věčný řád, v rámci něhož jsou všechny jednotliviny určeny nějak být a jednat.⁽²²⁾ Není tudíž možné práva zrušit, zničit, odbourat, neboť jsou projevem nekonečné moci přirozenosti vůbec. Tímto aktem zrušení by popřela tato nekonečná moc samu sebe a to nelze. Nicméně je možné (je to v řádu přirozenosti) přirozená práva omezit v jejich působnosti a dosahu, či je transformovat. O tom bude pojednáno dále.

Plná realizace (resp. její možnost) přirozených práv by se měla projevit v jakémsi „přirozeném stavu“ člověka. V tomto stavu „každý existuje podle nejvyššího práva přírody a tedy podle nejvyššího práva přírody koná to, co nutně vyplývá z jeho vlastního přirozenosti.“⁽²³⁾ V příslušných pasážích IV. knihy své *Etiky* exponuje Spinoza některé hlavní rysy tohoto přirozeného stavu. Z důvodů stručnosti je pouze souhrnně uvedeme:

- každý člověk je odpovědný sám sobě
- každý je sám sobě soudcem
- neexistují obecně platné zákony
- neexistuje dobro a zlo
- neexistuje vina a neposlušnost
- neexistuje spravedlnost a nespravedlnost
- není zde hříchu
- všechno patří všem⁽²⁴⁾.

V zásadě se tedy dá říci, že v přirozeném stavu platí to, co Spinoza říká v *Rozpravě politické*: „Lidé od přírody jsou si nepřátelé.“⁽²⁵⁾ Každého jiného člověka se musí příslušník lidského rodu obávat, protože právě on (oni) mu brání v tom, aby mohl plně realizovat svá přirozená práva. Je mu nepřítelem, neboť „hlavním nepřítelem je ten, koho se nejvíce musím obávat i a před kým se hlavně musím mít na pozoru.“⁽²⁶⁾

Tato expozice přirozeného stavu by však nebyla úplná. Cílem a účelem působení činné esence člověka totiž není zničení jiného (či jiných) indivi-

dua, neboť i jeho existence je v řádu přirozenosti. Cílem je zachování bytí individua a ve vztahu k tomu Spinoza mnohokrát konstatuje, že není pro člověka nic užitečnějšího než jiný člověk vedený rozumem.⁽²⁷⁾ „Lidé si nemohou přát k zachování svého bytí nic lepšího, než aby se všichni shodli ve všem.“⁽²⁸⁾ „Lidská povaha je taková, že lidé nemohou žít bez společného práva“⁽²⁹⁾, proto také „lidé od přírody dychtí po stavu občanském“⁽³⁰⁾, tedy po něčem, co je protikladné stavu přirozenému.

Právě tím, že Spinoza příslušným způsobem vykládá „touhu po společném životě“ jako něco **přirozeného**, naznačuje, že reálná situace člověka je vymezena a charakterizována obojím zároveň - totiž nezczitelnými a nezadatelnými právy přirozenými i právem ne-přirozeným, totiž ustaveným společně jakožto určitá transformace práva přirozeného. Lidská společenství ve svých organických strukturách jsou něčím, co sice není v plném slova smyslu přirozené, to jest bytostně vlastní lidské přirozenosti, ale je to něco z přirozenosti vyrostlé, něco, co dokonce násobí možnosti skryté v této přirozenosti. „Právo přirozené... nelze si mysliti, leda tam jen, kde lidé mají společná práva a zároveň si mohou přivlastňovati země, jež obývají a vzdělávají, a opevňovati se a násilím odpírati a za obecného souhlasu všech žíti.“⁽³¹⁾ Tím se už dostáváme k problematice lidské společnosti a státu, které se budeme věnovat později. Ještě dříve musíme totiž nastínit základní problém v koncepci lidské přirozenosti skrytý a tušený - problém lidské svobody.

II. KAPITOLA

O svobodě

To, že ve filosofii B. Spinozy má téma lidské svobody nosný význam, je způsobeno několika důvody. Především je to odvozeno od hlavního cíle této filosofie - nalézt a objasnit způsob, kterým má člověk žít, aby dosáhl štěstí, svobody a blaženosti. Přitom je tento způsob, tato cesta „pravého života“ zasazena do rámce filosofického výkladu skutečnosti opřené o vševládnoucí principy kauzální determinace. Proto musí holandský myslitel pečlivě a důsledně promýšlet sladění těchto principů s ideou lidské svobody. Ale nejen to. Spinoza potřeboval získat i solidní teoretické základy pro obhajobu existence různých tzv. občanských svobod - svobody slova, svobody vyznání, svobody tisku a jiných. Stejně teoretické fundamenty mu byly užitečné i pro polemiku s různými jinými výklady lidské svobody, které se v tehdejší době objevovaly. Bylo by jistě možné formulovat i další důvody. Pro naši potřebu jsou i tyto dostačující. Téma lidské svobody je u Spinozy zasazeno do celkového kontextu jakési filosofické antropologie. Z toho důvodu je vrostlé i do koncepce lidské přirozenosti a potažmo i do celkové filosofické soustavy spinozismu. Vzhledem k udržení výkladové linie se pokusme i my exponovat toto zasazení.

V souladu se základy Spinozovy filosofie platí teze, že „všechny věci jsou v Bohu a všechny věci, jež vznikají, vznikají jediné podle zákonů konečné přirozenosti Boha, vyplývají nutně z jeho existence.“⁽³²⁾ Rovněž tak platí teze, že věci jsou v určitém a determinovaném modálním způsobu vyjádřením moci Boha neboli jeho esence⁽³³⁾, proto je moc přirozených věcí právě samotnou mocí Boha, resp. jejím vyjádřením. V tomto smyslu je u Spinozy ztotožňován, jak již bylo konstatováno, Bůh s přirozeností (přírodou) tvořící - natura naturans.⁽³⁴⁾

Všechny konečné věci jsou mody (jsou v Bohu a závislé na něm tak, že bez něho nemohou ani být ani být chápány⁽³⁵⁾), což podle našeho filosofa, resp. podle jeho definice modů znamená, že jsou v něčem jiném (tj. v Bohu) a z tohoto jiného jsou také pochopitelné.⁽³⁶⁾ Jsou jsoucný závislými, a proto nemohou být svobodné ve smyslu nezávislosti (co do své existence a své myslitelnosti). Všechna jsoucna, všechny věci jsou nesvobodné, nutné či spíše nucené.

Z textu Etiky je však zřejmé, že i za této situace Spinoza potřebuje definici „svobodného bytí“ a také ji skutečně hned na počátku I. knihy do svého systému zavádí. „Svobodné bytí“ (ens liberum) je výhradně takové bytí, které je bytím ze sebe, tj. jest z nutnosti své přirozenosti.⁽³⁷⁾ Stejně tak „svobodné jednání“ (actio libera) je pouze takové jednání, k němuž je jeho vykonavatel, jeho subjekt determinován pouze a jen sám sebou.⁽³⁸⁾ V první knize Etiky Spinoza dokazuje, že výlučně „Bůh jedná jedině podle zákonů své vlastní přirozenosti a není nikým nucen“.⁽³⁹⁾ Proto ve spinozismu jednoznačně platí teze, že pouze Bůh je „svobodnou věcí“ (res libera) či „svobodnou příčinou“ (causa libera).

Přitom nelze ovšem zapomenout na jednu velmi podstatnou okolnost: Svobodné bytí a svobodné jednání neznamena pro holandského filosofa v žádném případě jednání ze svobodné vůle. Vůle, jakožto určitá aktivita mysli, totiž nemůže být nazvána příčinou svobodnou, nýbrž pouze nutnou⁽⁴⁰⁾, protože vyžaduje příčinu, jíž by byla determinována a nucena k existenci a činnosti. Ve vztahu ke svobodnému jednání nemá vůle (natož libovůle) žádný význam a je pseudoproblémem. Ostatně je to zdůvodněno i tím, že Bohu v nám známém smyslu nenáleží ani vůle ani rozum.⁽⁴¹⁾

Stejně tak svobodné jednání nelze ztotožňovat se svobodným rozhodováním mysli. „...toto takzvané svobodné rozhodnutí mysli nelze odlišit od vlastního vytváření představ či paměti a není ničím jiným než oním určitým přitakáním, které nutně zahrnuje každá idea, pokud je ideou.“⁽⁴²⁾

Pro spinozovskou koncepci je typické, že svoboda je prvořadě autarkií, autonomií a nenuceností a „je definována jen proti cizímu určování, nenucenosti zvnějšku“.⁽⁴³⁾ Vše ostatní je nepodstatné a náleží to zejména ke svědectví iluzivních a falešných představ, které si lidé vytvářejí o tzv. svobodném jednání na základě své vágní zkušenosti. Tyto představy mají, jak trefně Spinoza poznamenává, charakter „snění s otevřenýma očima“.⁽⁴⁴⁾

Bylo již uvedeno, že podle své přirozenosti je člověk modálním jsouc-nem a vztahuje se k němu vše, co se týká tohoto způsobu jsoucího. Z toho by tedy nutně plynulo, že tematizace lidské svobody v jakémkoli směru je smysluprostá, neboť lidská svoboda, svobodné bytí a jednání je iluze, klam a mámení. Svědčila by o tom i některá vyjádření samotného Spinozy: „Lidé se domnívají, že jsou svobodní, protože jsou si vědomi svého chtění a svých pudů, ale ani ve snách nemyslí na příčiny, jež vyvolávají jejich touhu něco chtít a k něčemu zaměřovat svůj pud, protože jim nejsou známy.“⁽⁴⁵⁾ „Lidé se mýlí, když si myslí, že jsou svobodní. Idea jejich svobody záleží v tom, že neznají příčinu svého konání.“⁽⁴⁶⁾ Tyto myšlenky byly a jsou považovány za základní vyjádření koncepce „svobody jako psychologické iluze“, díky které Spinoza proslul v dějinách filosofie.⁽⁴⁷⁾

Znamená to snad, že holandský myslitel odmítal svobodné lidské jednání v jakémkoli smyslu? Rozhodně tomu tak není. (Vždyť by popřel tak zcela smysl svého filosofování!) Spinoza odmítl jen jeho určitý výklad, který jednání zcela izoloval od jeho motivace a takto iluzivně a falešně traktoval jeho svobodnost. To je podle jeho názoru naprosto mylná cesta k pochopení lidské svobody.

Již jsem uvedli, že Spinoza cítil potřebu zavést pojem „svobodné věci“ hned na počátku své Etiky, aby tak mohl ve svých úvahách postupně rozvíjet myšlenku, že plná svobodnost jako princip náleží pouze Bohu. Tato skutečnost však nemá za následek to, že v principu není možné, aby se v oslabené míře neprojevoval tento princip i u modálních jsoucen, která jsou ostatně způsobem existence esence boží a tedy se na ně princip svobodnosti rovněž vztahuje. Jádrem principu svobodnosti je úplná autarkie a autonomie, tj. bytí v sobě a jednání ze sebe. To náleží v plnosti jen absolutnímu božímu jsoucnu, ale nic nebrání tomu, aby v oslabené míře náležel takto traktovaný princip svobodnosti i modálnímu jsoucnu. Míra síly či slabosti fungování tohoto principu je prostě vázána možnostmi být v sobě a jednat ze sebe v co nejširší škále případů. Je zřejmé, že to značí zejména možnost oslabení moci a tlaku vnějších příčin, nekonečného působení vnějšího světa. Vzhledem ke své činné esenci a její význačnosti vůči ostatním musí být, zdá se, právě člověk tím modálním jsoucнем, kterému přísluší oslabený princip svobodnosti v nejvyšší míře.

Z definice svobodné věci, kterou Spinoza podává, víme, co to pro něj znamená „být v sobě“ a „jednat ze sebe“. Obojí je vázáno na přirozenost. „Být v sobě“ je totiž jako „být zcela přirozeně“, resp. být v souladu se svou přirozeností. (Maxima zní: Čím více něco je v souladu se svou přirozeností, tím více je v sobě.) A „jednat ze sebe“ neznamena nic jiného než jednat ze své vlastní přirozenosti či podle ní. (Maxima zní: Čím více něco jedná ze své vlastní přirozenosti, tím více jedná ze sebe.)

Nyní už vystupuje jasněji a zřetelněji půdorys, na němž může Spinoza uvažovat o lidské svobodě i v kontextu svého striktně deterministického konceptu. Konec konců to i sám explicitně vyjádřil: „Člověk může být zván svobodným pouze potud, pokud může býti a jednati podle zákonů lidské přirozenosti“.⁽⁴⁸⁾ Je ovšem třeba této ne ve všech aspektech jasné myšlence věnovat pozornost. Celý složitý „mechanismus“ lidské závislosti a vázanosti na okolní svět, lidské vřazenosti do světa konečných modálních jsoucen a lidské podřízenosti afektivním stavům těla a mysli⁽⁴⁹⁾ - to vše musel Spinoza vyložit ve III. a IV. knize své Etiky, aby byla jeho idea lidské svobody srozumitelná. Můžeme ji nalézt v různých formulacích, které se sice slovně liší, ale je v nich stále variováno téma shody člověka

se svou přirozeností. Svobodný člověk je pro našeho filosofa bytost, která „poslouchá jen sama sebe a koná jen to, o čem ví, že je to principem života a po čem tedy nejvíce touží“.⁽⁵⁰⁾ Proto také „touží něco konat, žít a zachovávat své bytí na základě vlastního užitku“.⁽⁵¹⁾ V jiné pasáži Etiky rozehraje Spinoza ještě další téma. „Konat to, co vyplývá nutně z naší přirozenosti není nic jiného, než konat něco ve shodě s rozumem.“⁽⁵²⁾ - i takto lze vymezit svobodné jednání, protože samotná lidská esence je rovněž definovatelná rozumem.⁽⁵³⁾ Není proto bezdůvodné „nazývat člověka svobodným vůbec jen potud, pokud se dává vésti rozumem, protože je potud určován ke konání příčinami, které se mohou pochopit jedině z jeho povahy“.⁽⁵⁴⁾ V těchto formulacích je vymezováno pole lidské svobody neobyčejně široce. Spinozismus rozhodně není filosofií odmítající svobodné lidské jednání či ho zploštěle identifikující s nutností bez dalšího rozlišení.

Avšak přece jen se ptejme po tom, jak se vztahuje takto koncipovaná lidská svoboda k oné nutnosti, která obepíná a svírá celý modální svět.

Princip svobodnosti není u Spinozy postaven do opozice proti principu nutnosti.⁽⁵⁵⁾ V jedné ze svých proslavených tezí holandský filosof říká: „Svoboda nutnosti konání neruší, nýbrž ji uznává.“⁽⁵⁶⁾ Je-li člověk svobodnou bytostí, jedná z **nutnosti** vlastní přirozenosti (znovu připomínáme, že je to realizováno v **oslabené** míře příslušné konečnému modálnímu jsoucnu - plnost této svobody náleží pouze a výhradně Bohu), tuto nutnost (či spíše nucenost) naplňuje a tím ji prosvětluje a zároveň ji chápe, tzn. že tato nutnost je učiněna nikoli utrpěna.⁽⁵⁷⁾ Svoboda člověka proto také není (víme již, že tak tomu je i u božího jsoucna) libovolností, libovůlí, naprostou svobodou volby či rozhodnutí. Spíše má podobu jakési „**svobodné nutnosti**“ (**libera necessitas**).⁽⁵⁸⁾ Spinozovi velmi záleží na tom, aby dobře objasnil tento závažný moment svého filosofování o člověku. Proto například v Traktátu teologicko-politickém poukazuje na to, že „svobodný člověk je ten, kdo s plným souhlasem srdce svého žije podle pokynů rozumu“ a tudíž pro něj situace, kdy uposlechně nějaký příkaz nebo nařízení, neznamená zrušení jeho svobody. Poslušnost sice jeho svobodu odnímá, ale neruší ji a jestliže činnost z ní vycházející je něčím, co člověku prospívá, pak v žádném případě z něj nečiní otroka.⁽⁵⁹⁾ Existence člověka i jeho jednání je svobodou i nutností, či lépe nuceností. Nucenost nemusí vždy znamenat násilí, spíše je výrazem podmínek, za nichž to či ono jednání probíhá. Poznání a pochopení souhry svobody a nucenosti, tj. pohyb ve sféře rozumu jakožto sféře poznání svobody, dává člověku možnost nikoli absolutního vyvázání se z řádu veškerenstva (to není pro konečné jsoucno možné a myslitelné, to je vyhrazeno pouze Bohu a to ještě jen v tom

smyslu, že tento řád je právě projevem boží esence), nýbrž možnost realizace své vůle po svobodě v rámci tohoto řádu, realizace svých přirozených práv, které se koncentrují v právu nejvyšším - právu na sebezachování, na setrvání ve svém bytí. Toto poznání totiž umožňuje pochopení a porozumění dynamickému vztahu mezi esencí člověka (conatus) a podmínkami, za nichž se tato snaha, ono tíhnutí realizuje. A tu musíme vzít na zřetel další pozoruhodné aspekty. Lidská esence je přirozeností každého lidského individua, avšak podmínky jejího uplatňování a zejména stupeň poznání jejich vzájemného vztahu lidská individua značně odlišuje. Spinoza pozorně vysvětluje, jak stupeň poznání polarizuje lidskou skutečnost, jak je různě stupňován vztah lidské přirozenosti ke svobodě ve smyslu poznání.

V základu je lidská přirozenost udána mocí a žádostivostí, tedy afektivními stavy - vášněmi. Tomu odpovídá stav nesvobody, neboť vášně reprezentují nekonečnou moc vnějších příčin, které je lidská existence podrobována. Lidé schopní realizovat svou přirozenost jen v této podobě jsou bytostmi nesvobodnými, protože nevědomými. Konají nutně jen to, co vůbec neznají, jsou ve své moci omezování tísní afektů až k prahu bezmocnosti, jsou téměř absolutně podrobeni. Pro označení tohoto základního způsobu realizace lidské přirozenosti používá Spinoza různé termíny. Hovoří v této souvislosti o „člověku nevědomém“ (homo ignarus)⁽⁶⁰⁾, o „člověku otrockém“ (homo servus)⁽⁶¹⁾ nebo o „člověku smyslném, z masa a krve“ (homo carnalis)⁽⁶²⁾.

Čím víc je člověk veden rozumem, čím více chápe věci i svou přirozenost, tím více je schopen činnosti ze sebe, aktivity a tedy vymaňování se z pasivních afektivních stavů, resp. tím více je schopen jejich působení vyrovnávat spontánní rozumovou aktivitou. Je schopen vzepřít se působení vnějších příčin a jednat ze sebe, tj. podle své přirozenosti v daleko větší míře. Hraje-li rozumové poznání stále větší roli jako základ jednání, je lidské jednání stále více a více svobodnější, a tedy lidská přirozenost je tak realizována plněji a dokonaleji (neboť svoboda je ctnost neboli dokonalost⁽⁶³⁾). Tím nejvyšším stavem, kterého může člověk dosáhnout (nikoli však v absolutním smyslu), je stav „člověka moudrého“ (homo sapiens)⁽⁶⁴⁾. Spinoza ho charakterizuje takto: Moudrý člověk „málo zakouší hnutí mysli, vědom si sám sebe, Boha a jakési věčné nutnosti věcí nikdy nepřestává být, nýbrž má vždy pravou spokojenost ducha.“ Člověk moudrý je zároveň člověkem svobodným (homo liber)⁽⁶⁵⁾ v tom nejvyšším dosažitelném smyslu. Je ovšem třeba podotknout, že k dosažení (či alespoň přiblížení) tohoto stavu nestačí pouhé vedení rozumu (míněno je diskursivní rozumové poznání), ale musí zde být přítomen i nejvyšší stupeň poznání, kterým je

pro Spinozu poznání intuitivní (*scientia intuitiva*). Díky němu je člověk mocen skutečného vhledu do základních ontologických struktur.⁽⁶⁶⁾

Holandský filosof pojednává lidskou skutečnost jako dynamické prolínání těchto prvků v mnoha mezistupních. Je přirozené, že hlavní oblastí je oblast vázaná na onen základní způsob realizace lidské esence spojený se žádostivostí. Cesta ke svobodě je velmi obtížná. Moudrost a pravá spokojenost ducha je příliš vznešená na to, aby nebyla obtížná a vzácná.⁽⁶⁷⁾

K tomu se druží ještě další významná a podstatná okolnost. Náš filosof nepopírá a nemá námitek proti tomu, aby byl člověk chápán v aristotelsko-scholastickém duchu jako „tvor společenský“ (*ZOON POLITIKON*).⁽⁶⁸⁾ Cesta lidského jedince k realizaci své přirozenosti a eventuálně i ke svobodnému životu má nejen své individuální, ale také své společenské rozměry. Tyto dimenze nelze nechat stranou. Spinoza je pojednává ve svých filosoficko-politických koncepcích společnosti a státu.

III. KAPITOLA

O státu

Stojíme-li před úkolem vyložit ve stručnosti spinozovskou koncepci státu, pak je výhodné založit naši snahu v té myšlence holandského filosofa, kterou vyslovil v Rozpravě politické: „Přirozené základy státu nesmíme bráti z pouček rozumu, nýbrž z obecné povahy a založení lidské bytosti.“⁽⁶⁹⁾ Vzpomeňme na to, že už v našem expoé koncepcie lidské přirozenosti bylo naznačeno, že existence státu je něčím, co koření v přirozenosti člověka. Spinoza dbá na to, aby tuto skutečnost důsledně respektoval. Považba a základy státu nejsou rozumem vykonstruovatelné, jsou totiž čímsi přirozeným, přirozeně ustaveným a tedy také přirozeně zakusitelným.⁽⁷⁰⁾ To ovšem neznamená, že by byly nějak iracionální. Naopak Spinozův výklad dokládá pravý opak.

Přirozený stav člověka se vyznačuje charakteristickými rysy, které způsobují (jak jsme již naznačili), že v takovém stavu je realizace přirozených práv člověka jen domněnkou, smyšlenkou, neboť není žádné jistoty, že je možné je zachovat.⁽⁷¹⁾ Z toho důvodu je v řádu přirozenosti, že lidé touží po stavu, v němž by bylo možno takovou jistotu získat trvale neboli, jak říká Spinoza, „lidé od přírody dychtí po stavu občanském“⁽⁷²⁾, „jsou puzeni k sobě jakýmsi společným pudem“⁽⁷³⁾, aby vytvořili určitou pospolitost - obec, stát. Proč však to má být právě stát ?

Na tuto otázku odpovídá náš filosof tím, že **stát** chápe jako výraz práva (a to práva **přirozeného**), avšak už nikoli práva určovaného jednotlivcem a jeho mocí, nýbrž určovaného mocí lidu, tj. práva společného daného obecným souhlasem.⁽⁷⁴⁾ Přitom se „lidé vespolek nedohodují z návodu rozumu, nýbrž protože jsou puzeni jakýmsi společným pudem, aby se prostě dohodli, a chtějí se nechat vésti jakoby jedním duchem“.⁽⁷⁵⁾ Právo společné vzniká na základě smlouvené se, sdružení, které všem zúčastněným individuím přináší zvětšení jejich práv, znásobení jejich moci,⁽⁷⁶⁾ byť je to na druhé straně vyvažováno určitými nevýhodami. Nicméně ze státního společenství lidí vzniká daleko více výhod než nevýhod.⁽⁷⁷⁾

Společná práva se konstituují jako důsledek tzv. **společenské smlouvy**⁽⁷⁸⁾, ve které se lidé vzdávají určité části svých přirozených práv, aby tato část, jež je transformována, podstatně vzrostla. V uzavírání takové

smlouvy je podle Spinozy pevně vyjádřen zákon lidské přirozenosti: vybrat si ze dvou zel to menší a ze dvou dober to větší.⁽⁷⁹⁾ V tomto případě je vzdání se určitých práv, určitého egoismu a sobectví zlo menší, růst moci a práv daný svorností, dohodou, mírem, nepoškozováním druhého atd. dobrem větším. Není tedy sporu o tom, že stát je konstituován lidskou přirozeností a „vzešel z úsilí lidí chránit se navzájem před svým egoismem“.⁽⁸⁰⁾

Na zřetel však musí být vzaty i jiné momenty. To, že stát je konstituován lidskou přirozeností a vzešel z ní (jeho ustavení je v přirozeném řádu) a zároveň je čímsi **protikladným** přirozenému stavu (pro ilustraci připomeňme: „V občanském stavu se všichni bojí téhož nebezpečí a pro všechny platí týž důvod bezpečnosti i způsob života, v přirozeném stavu je každý sobě soudcem.“⁽⁸¹⁾), znamená bytostně paradoxní situaci. Nedostí na tom. Stejně tak tomu je, když uvážíme, že stát je vyjádřením přirozeně ustavených společných práv na základě společenské smlouvy, ale zároveň reprezentuje sílu a moc, která si „usurpuje“ možnost omezovat určitá přirozená práva lidských individuí. Této dvojjakosti ve spinozovském podání musíme pokud možno dobře rozumět.

Občanský stav nenahrazuje stav přirozený, tak jako občanská práva nenahrazují práva přirozená. Obojí koexistuje v jakési podivuhodné syntéze. Z toho důvodu nelze nijak historicky lokalizovat přechod z jednoho stavu do druhého. Tento „přechod“ je realizován průběžně a neustále a naplňuje lidskou přirozenost, neboť „člověk jak ve stavu přirozeném, tak občanském žije podle zákonů své přirozenosti a pečuje o svůj prospěch“.⁽⁸²⁾ Přitom není možné, aby již podléhal jen svému právu, nýbrž je podřízen právu obce.⁽⁸³⁾

Jak se takový život lidského individua vztahuje k tomu, co Spinoza považuje za „pravý život“ (a také v největší míře za „život ve svobodě“) - totiž životu vedenému rozumem? Víme již, že čím více je člověk veden rozumem, tím více jedná ze sebe a podléhá své přirozenosti a tím více je svobodný a tedy žije „pravý život“. Může člověk vedený rozumem žít tento život i za situace, kdy mu jeho přirozená práva již z valné části nenáleží, jsou transformována v práva společná a jsou takto omezena? V příslušné pasáži Rozpravy politické Spinoza ukazuje, že rozumnost sama je principem nejen pravého života, ale i občanského stavu. Je tomu tak proto, že „rozum neučí ničeho proti přírodě“, „popírá, že je možné, aby byl každý člověk svéprávný, podléhá-li vášním“ a zejména „rozum vůbec učí hledati mír“. Ten však není v čistě přirozeném stavu (**mimo** občanský stav) možný, protože v něm jsou lidé nepřáteli.⁽⁸⁴⁾ Nikdo tedy nekoná nic proti rozumu, poslouchá-li příkazů společné vůle - státu. (I kdyby se tyto příkazy

příčily principu rozumnosti, stále by to byla volba menšího zla.)(⁸⁵) Nejmocnější a nejsvéprávnější je ta obec, která se opírá o rozum a řídí se rozumem, neboť to je všem lidem prospěšné. Rozumnost je proto nejvyšším principem státu a plně se uplatňuje tehdy, je-li stát řízen jakoby jedním duchem, jednou myslí. Opouští-li stát rozumnost, chybuje a jedná proti sobě. Činí totiž něco, co by mohlo být příčinou jeho zkázy. Cílem občanského stavu však není jeho zkáza, nýbrž (ve formulaci našeho filosofa): „mír a bezpečný život občanů“.(⁸⁶) Důležité v této souvislosti je to, co se míní oním životem. Není to pouze „život, který se vyznačuje krevním oběhem a jinými vlastnostmi společnými všem živočichům, nýbrž hlavně život řízený rozumem, pravý duševní život“.(⁸⁷) Zdá se, že právě z hlediska naplnění tohoto cíle je nejlépe pochopitelné, **proč** stát existuje. Kdyby totiž lidé žili pouze a výhradně pod mocí své žádostivosti a vášní, pak by nikdy nebyli ochotni vstoupit do stavu občanského. Jejich přirozený egoismus rozvinutý do maximální šíře by tomu bránil. Kdyby naopak lidé od počátku řídili svůj život rozumem, nebylo by žádného státu třeba, protože by se lidé občany nestávali, ale rodili a jejich přirozenost by byla definována výhradně rozumem.(⁸⁸)

Ani jedna z těchto možností neodpovídá reálné lidské situaci. Reálný člověk je určován ve své existenci i ve svém jednání žádostivostí (přírodou) i rozumem, resp. mezi nimi neustále volí a tato volba vtiskuje jeho pobytu podivuhodnou dynamiku.(⁸⁹) Pohyb vycházející z této dynamiky by měl směřovat ke stále větší rozumnosti, protože pouze v tom je přítomna cesta pravého života, tj. života šťastného, svobodného a blaženého. Tento „model“ individuální existence je vodítkem i v případě „občanského organismu“, tj. státu, který pro Spinozu představuje rovněž „jedno tělo a jednu mysl“. I zde tedy je nejvyšším principem a smyslem existence vrchovatá míra rozumnosti. Rozumnost, resp. vedení rozumem, je pro holandského filosofa zároveň prezentací rozhodujícího podílu svobody, kterým může nějaká součást vezdejšího světa konečných jsoucen disponovat. A proto neváhá vyslovit myšlenku, že „cílem a účelem státu je tedy vskutku svoboda“.(⁹⁰) Jak tomu rozumět?

Stát, občanský stav v mnohém směru představuje zlo. Zlo ve smyslu jakéhosi nutného omezení lidských přirozených práv, jejich transformace v práva společná, v cosi, co vyvolává i násilí, obavu a strach. Tato okolnost je ovšem vyvážena tím, že stát a občanský stav je jedinou reálnou formou co možná nejplnější realizace lidské přirozenosti a cesty k pravému životu, tj. svobodnému životu. A protože se shoduje s lidskou přirozeností a je rozumná ta skutečnost, že lidé volí ze dvou zel to menší, je zcela přiroze-

né, že volba občanského stavu je realizací vůle po svobodě, která je skryta v dynamické struktuře každého lidského individua i celého jejich souhrnu. Ať už je v přirozeném stavu „člověk člověku vlkem“ a nebo „člověk člověku Bohem“⁽⁹¹⁾, v každém případě je v tomto vztahu skryta **nutnost** vytvoření stavu, v němž bude stav přirozený překonán. Toto překonání má jediný smysl a jediný účel - realizaci vůle po svobodě.

Spinoza věnuje výraznou pozornost i analýze forem, v nichž má být dosaženo hlavního cíle občanského stavu. Rozebírá formy vlády - monarchii, aristokracii i demokracii. Této problematice není třeba věnovat v našem kontextu pozornost.

Pro potřeby našeho výkladu je významný především ten závěr, že stát je něčím přirozeným a že v něm mohou lidé realizovat svou vůli po svobodě. Proto také existence státu v jakékoli formě není ne-přirozená či ne-rozumná nebo dokonce něčím proti přirozenosti a proti rozumu. Jestliže stát (jeho představitelé) **nejedná proti své přirozenosti, není možné**, aby odejímal svobodu svým příslušníkům, ale právě naopak. Realizuje ji plněji a šířeji, než by bylo schopno individuum v přirozeném stavu. Stát totiž odpovídá lidské přirozenosti jakožto vůli všech svých občanů, tj. jejich společné žádostivosti. Jsme-li poslušní příkazů a nařízení takového státu, pak jednáme v souladu se svou přirozeností a podle požadavků rozumu a v tomto smyslu svobodně, byť jsme nuceni, omezováni a dirigováni. To se ovšem se svobodou, která nutnosti konání neruší, ale uznává, nevylučuje.

Shrnutí

Závěrečná část není shrnutím ve smyslu prostého souhrnu závěrů. Shrnutí zde má jiný účel. V úvodní pasáži jsme naznačili, že nám půjde o expozici Spinozových názorů na stát a lidského jedince proto, abychom mohli zvážit, zda-li tyto koncepce měly nějaký vztah k formování základů liberalismu v XVII. století. Vzhledem k povaze tohoto pojednání není naším úmyslem provést pečlivou srovnávací analýzu (ostatně ani expozé Spinozových názorů nebylo detailní a maximálně podrobné). Chceme spíše poukázat na určité motivy, které přes zvláštnosti zpracování u holandského myslitele dobře zapadají do mozaiky základů liberálního myšlení.

V podstatě by bylo možné zvýraznit dva motivy: přirozenou nutnost státu a svobodu jako cíl, smysl a účel lidského života v kontextu individuálním i občanském (státním). Oba tyto motivy tvoří nejen nosné principy spinozovské politické filosofie, ale jsou zároveň i zvláštním způsobem propojenými a komplementárními pilíři spinozistického výkladu lidské existence i (z hlediska spinozismu konsekventně řečeno) pilíře této existence samé. Pokusili jsme se zdůvodnit tento názor v předchozích kapitolách.

Motivy komplementarity lidské svobody a nutné existence státu hrály svou výraznou úlohu i při konstituci liberálního postoje. Ne nadarmo je i v moderních pojednáních o liberalismu zvýrazňována myšlenka, že „stát je nutné zlo“.⁽⁹²⁾ Víme již z předešlých výkladů, že Spinoza mnohokrát poukazoval na to, že stát není něčím umělým, nečím vykonstruovaným, nýbrž že je bytostně nutným důsledkem a zároveň projevem lidské přirozenosti, která každého z nás žene do ostrých konfliktů s druhými lidmi. Stát se **nutně** z této nouze rodí, aby nás chránil před námi samotnými.

Nutnost existence státu však nezakládá nutnost absolutního podřízení jedince státní mašinerii. Spinoza často hovoří o tom, že stát má tolik práva, kolik má moci a má tolik moci, kolik mu přísluší na základě transformované moci lidských individuí, která ho svou smlouvou tvoří. V tomto smyslu by měla být státní moc vždy tak veliká, jak má být. Stát nemá právo ji překračovat a zasahovat tak do sfér, v nichž působí přirozená netransformovaná práva individuální, obci nepředaná. Určitá možnost tohoto překročení však zde je, byť by to bylo proti přirozeným základům státu. (Konec konců v důsledku souběhu a prolnutí kauzálních řetězců může i člověk pod tlakem nekonečné moci vnějších příčin jednat proti své přirozenosti a spáchat např. sebevraždu.) Tato možnost je možností růstu zla ze strany

státu. Stát je ve vztahu k lidské přirozenosti zlem (omezuujícím prvkem), avšak zlem nutným, nezbytným, které v něm skryto nemůže nebýt. Míra tohoto zla je dána společenskou smlouvou, jejíž překročení je neustálou hrozbou.⁽⁹³⁾

Samo o sobě by nutné existování státu znamenalo pouze negativitu, zabránění, zamezení tomu, aby se lidské vášně a emoce nestřetávali v hrubých konfliktech. Negace však není skutečnou věcí. Stát v sobě nese i pozitivní momenty. Role státu **není pouze** v přikazování, nařizování, ochraně, zabezpečování míru a pokoje, nýbrž spočívá i v jiném. Jde o to, že skrze politiku státu, skrze negativní stránky (nutné zlo) se realizuje i komplementární pozitivní moment - totiž vůle ke svobodě. Stát je nositelem státní moci, která nejen nařizuje a omezuje, ale také umožňuje realizovat vůli po svobodě ve smyslu žití života vedeného rozumem a řízeného „svobodnou nutností“. K tomuto rozumem vedenému životu nelze nikdy dospět v podmínkách přirozeného stavu, protože zde je vůle ke svobodě zcela umlčena volnou hrou „chtíče“ (Spinoza přímo tvrdí, že „každého strhuje jeho chtíč“⁽⁹⁴⁾), rejdy slepé žádostivosti, kvůli které nejsme schopni téměř vůbec jednat ze sebe, ale naopak jsme plně v jejím vleku.

Naproti tomu ve státě, v obci a zejména ve společné obci řízené rozumem jsme schopni postupně (a jak tvrdí K. R. Popper, liberalismus je spíše evoluční učení⁽⁹⁵⁾) i v důsledku příkazů, zákazů a nařízení dosahovat stavu, který je možné nazvat životem šťastným, blaženým a svobodným.

Nelze pominout, že i pro Barucha Spinozu představuje tento stav do jisté míry ideál, normu, vzor, možná i utopii. Je si velmi dobře vědom toho, že dosažení takového stavu je obtížné a vzácné. Ale také ví, že je nutno vždy o něj usilovat. Právě toto usilování totiž činí úděl člověka snesitelným.

Poznámky a odkazy

- (¹) Podobná myšlenka se objevuje i u J. H. Carpa. Srovn. jeho stať Die metaphysische Grundlage der Spinozanischen Politik, in: Chronicon Spinozanum IV, Haag 1924/1926, str. 70.
- (²) B. Spinoza: Etika, přel. K. Hubka, Praha 1977, str. 267 (Dále jen pod zkratkou Etika.)
- (³) Esence „je ta věc, bez níž jiná věc nemůže být, ani být chápána a naopak“. Etika, str. 109.
- (⁴) Znoj M., Sobotka M., Major L.: Vztah člověka a přírody v podání novověké filosofie, in: Filosofický časopis, XXXIX, 6, str. 981.
- (⁵) Etika, str. 57.
- (⁶) Těžkosti s rozlišením termínů „příroda“ a „přirozenost“ jsou způsobeny tím, že latinský jazyk, v němž Spinoza originálně psal, nerozlišuje tyto dva významy a používá stejné slovo (natura) pro obojí.
- (⁷) B. de Spinozy Rozprava politická, přel. J. Hruša, Praha 1939, str. 11. (Dále jen pod zkratkou Rozprava.)
- (⁸) Tamtéž, str. 11. (Podobné úvahy lze nalézt i ve Spinozově hlavním filosofickém díle, viz Etika, str. 177.)
- (⁹) Etika, str. 290.
- (¹⁰) Etika, str. 189.
- (¹¹) Spinoza spatřuje nejelementárnější projev činné esence v „principu setrvačnosti“, který byl v jeho době formulován matematickou přírodovědou.
- (¹²) Etika, str. 190.
- (¹³) tamtéž
- (¹⁴) tamtéž
- (¹⁵) Etika, str. 271.
- (¹⁶) Etika, str. 279.
- (¹⁷) Etika, str. 269 - Tematizace lidské moci a bezmoci, vzmachu a pokory, pýchy a ponížení patří k základním duchovním výkonům XVII. století. Zvláště patrné je to ve vrcholných uměleckých výkonech této doby.
- (¹⁸) Je projevem nekonečné moci boží proto, že pro Spinozu je Bůh v **určitých** ohledech totožný s tvořící přirozeností neboli s tvořící přírodou a jeho moc vystupuje jako moc přírody. Viz Etika, str. 89.
- (¹⁹) To je zcela v souladu s principiální spinozovskou tezí: „Moci neexistovat je nemohoucnost a naopak moci existovat je moc (jak se samo sebou rozumí)“. Etika, str. 66.
- (²⁰) Rozprava, str. 11.
- (²¹) tamtéž
- (²²) Rozprava, str. 13.
- (²³) Etika, str. 298.

- (²⁴) Etika, str. 298 - 301.
- (²⁵) Rozprava, str. 14. Velmi to připomíná slavnou charakteristiku přirozeného stavu od anglického filosofa té doby Thomase Hobbesa: *Bellum omnium contra omnes*. (Válka všech proti všem.)
- (²⁶) Rozprava, str. 15.
- (²⁷) K problému „rozumného života“ viz blíže následující kapitolu.
- (²⁸) Etika, str. 281.
- (²⁹) Rozprava, str. 8.
- (³⁰) Rozprava, str. 31.
- (³¹) Rozprava, str. 15.
- (³²) Etika, str. 75.
- (³³) Etika, str. 97.
- (³⁴) Etika, str. 89 - Bližší vysvětlení těchto úvah by si vyžadovalo pojednání problematiky celkového ontologického rozvrhu všeho jsoucího ve spinozismu. To by však bylo složitějším a náročnějším úkolem, zvláště když bychom chtěli objasnit „středobod“ tohoto rozvrhu - totiž jsoucno absolutně nekonečné a nejvýše dokonalé neboli Boha (*ens absolute infinitum et summe perfectum sive Deus*). Zde ve spinozovské filosofii vystupuje do popředí problematika vztahu mezi Bohem jakožto nejvyšším jsoucnem, Bohem jakožto jedinou substancí světa a Bohem jakožto tvořící přirozeností. Zkratkovitě to lze vyjádřit v často užívané rovnici, která má údajně vyjadřovat nosný motiv spinozovské ontologie - Bůh čili substance čili příroda (*Deus sive substantia sive natura*). Obsáhlejší pojednání těchto vztahů by daleko přesáhlo možnosti i cíle tohoto textu. Bližší poučení lze hledat v různých titulech interpretační filosofické literatury o B. Spinozovi popřípadě i v řadě historicko-filosofických kompendií a příruček. V tomto pojednání bude tedy celý problém ponechán stranou, aniž by to mělo vliv na ucelenost způsobu výkladu lidské svobody.
- (³⁵) Etika, str. 88.
- (³⁶) Etika, str. 56.
- (³⁷) tamtéž
- (³⁸) tamtéž
- (³⁹) Etika, str. 76.
- (⁴⁰) Etika, str. 90.
- (⁴¹) Etika, str. 78-80, 90.
- (⁴²) Etika, str. 187
- (⁴³) Viz *Freiheit und Notwendigkeit* [Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus], hrsg. E. Balibar, H. Seidel, M. Walther, *Schriften der Spinoza-Gesellschaft*, Bd. 3, str. 12.
- (⁴⁴) Etika, str. 187.
- (⁴⁵) Etika, str. 98.
- (⁴⁶) Etika, str. 148.
- (⁴⁷) Srovn. Sobotka M., Znoj M., Moural J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha 1994, II. vyd., str. 155.

- (⁴⁸) Rozprava, str. 12.
- (⁴⁹) K tomu srovn. např.: Sobotka, Znoj, Moural: cit. dílo, str. 58-59.
- (⁵⁰) Etika, str. 325.
- (⁵¹) tamtéž
- (⁵²) Etika, str. 318.
- (⁵³) Etika, str. 315.
- (⁵⁴) Rozprava, str. 14.
- (⁵⁵) Freiheit und Notwendigkeit, cit. vyd., str. 12.
- (⁵⁶) Rozprava, str. 14.
- (⁵⁷) Pavlíček I.: Spinozova teorie afektů, in: AUC, Studia philosophica XII, 1991, str. 73.
- (⁵⁸) Freiheit und Notwendigkeit, cit. vyd., str. 12.
- (⁵⁹) B. Spinoza: Traktát theologicko-politický, přel. J. Hruša, Praha 1922, str. 281.
- (⁶⁰) Etika, str. 377.
- (⁶¹) Etika, str. 325.
- (⁶²) Traktát theologicko-politický, str. 92 cit. vyd.
- (⁶³) Rozprava, str. 12.
- (⁶⁴) Etika, str. 377.
- (⁶⁵) Etika, str. 325.
- (⁶⁶) Etika, str. 155 - pro potřeby našeho výkladu není nutné zde exponovat celou problematiku tohoto nejvyššího stupně lidského poznání, o kterém hovoří Spinoza.
- (⁶⁷) Etika, str. 377.
- (⁶⁸) Rozprava, str. 15.
- (⁶⁹) Rozprava, str. 9.
- (⁷⁰) V úvodní kapitole své Rozpravy politické Spinoza výslovně uvádí tuto zásadu i v souvislosti s cíli svých filosoficko-politických zkoumání:
 „Když jsem se tedy začal zabývat politikou, nepomýšlel jsem na nic nového ani neslýchaného, chtěl jsem jen jistým a nepochybným způsobem vyložit, co se v největší míře s praxí shoduje, nebo odvodit to z podstaty lidské přirozenosti samé.“ Akcent je položen jednoznačně nikoli na apriorní konstrukce, ale na racionální výklad. (Rozprava, str. 8)
- (⁷¹) Rozprava, str. 15.
- (⁷²) Rozprava, str. 31.
- (⁷³) Rozprava, str. 31.
- (⁷⁴) Rozprava, str. 15.
- (⁷⁵) Rozprava, str. 31.
- (⁷⁶) Rozprava, str. 14.
- (⁷⁷) Etika, str. 294.
- (⁷⁸) B. Spinoza bývá řazen k předním teoretikům společenské smlouvy. Viz poznámku M. Sobotky v českém překladu Etiky, str. 299.
- (⁷⁹) Traktát theologicko-politický, str. 275.

- ⁽⁸⁰⁾ J. Freudenthal: Spinoza, sein Leben und seine Lehre, hrsg. C. Gebhardt, Stuttgart 1927, str. 204.
- ⁽⁸¹⁾ Rozprava, str. 19.
- ⁽⁸²⁾ tamtéž
- ⁽⁸³⁾ tamtéž
- ⁽⁸⁴⁾ Rozprava, str. 20.
- ⁽⁸⁵⁾ tamtéž
- ⁽⁸⁶⁾ Rozprava, str. 29.
- ⁽⁸⁷⁾ Rozprava, str. 30.
- ⁽⁸⁸⁾ Rohrich W.: Zur politischen Philosophie Spinozas, disertace, Kiel 1965, str. 41.
- ⁽⁸⁹⁾ M. Sobotka: Spinozova nauka o afektech, in: AUC, Studia philosophica IX, Praha 1979, str. 83.
- ⁽⁹⁰⁾ Traktát theologicko-politický, str. 352
- ⁽⁹¹⁾ Etika, str. 294.
- ⁽⁹²⁾ K. R. Popper: Die öffentliche Meinung im Lichte der Grundsätze des Liberalismus, in: Liberalismus v kostce, sest. D. Doering, Liberální institut Praha 1994, str. 9.
- ⁽⁹³⁾ V tomto duchu hovoří o „hrozbě státu“ i současní teoretikové liberalismu. Viz např. J. Gray: Liberalism, Milton Keynes 1986, in: Liberalismus v kostce, cit. vyd., str. 66.
- ⁽⁹⁴⁾ Rozprava, str. 12.
- ⁽⁹⁵⁾ K. R. Popper: cit. dílo, str. 11.

1

2

Line

Martin Hemelík

De Libertate

(Baruch Spinoza a počátky evropského liberalismu)

Obálku navrhla Klára Folvarská-Roseová

Vydalo ALEKO, Praha 4 ve spolupráci

s Centrem liberálních studií, n.p.o., Chorvatská 4,

101 00 Praha 10

Vydání první, Praha 1995, počet výtisků 500

Vytisklo ALEKO s. r. o. , Praha 4

ISBN 80-85341-50-6