

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Spinoza
a politika
Étienne
Balibar



KAROLINUM

Spinoza a politika

Étienne Balibar

Z francouzského originálu Spinoza et la politique,
vydaného nakladatelstvím Presses Universitaires
de France roku 2015 (4. vydání), přeložili Jakub Drbohlav
a Jan Petříček

Edice Myšlení současnosti
Edici řídí Miroslav Petříček

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum
Redakce Františka Jirousová
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© Presses Universitaires de France, 2017
Translation © Jakub Drbohlav, Jan Petříček, 2017

ISBN 978-80-246-3670-2
ISBN 978-80-246-3682-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Předmluva /7

1. SPINOZOVA STRANA /9

„Strana svobody“ /10

Náboženství, nebo teologie? /13

Predestinace a svoboda rozhodování: konflikt
náboženských ideologií /16

Církev, sekty, strany: krize Holandské republiky /23

2. *TEOLOGICKO-POLITICKÝ TRAKTÁT:*

DEMOKRATICKÝ MANIFEST /32

Právo suveréna a svoboda myšlení /32

Demokracie jako „nejpřirozenější“ stát /38

Filosofie dějin? /43

Dědictví teokracie /50

3. *POLITICKÝ TRAKTÁT: VĚDA O STÁTU* /58

Po roce 1672: nová problematika /59

Osnova *Politického traktátu* /64

Právo a moc /66

„Politické těleso“ /71

Duše státu: rozhodnutí /77

4. *ETIKA: POLITICKÁ ANTROPOLOGIE* /82

Sociabilita /82

Co je to poslušnost? /94

„Etika“ a komunikace /101

Bibliografie /105

Chronologie /109

Poznámka překladatelů /112

Věcný rejstřík /114

*Netvrdím, že jsem našel tu nejlepší filosofii, ale vím,
že znám tu pravdivou (...), neboť pravda je známkou
sebe sama i známkou nepravdy.*

Spinoza, dopis LXXVI A. Burghovi

*Byl to člověk, jenž neměl rád omezování svobody svědomí,
a velký nepřítel přetvářky.*

Článek „Spinoza“ v *Historicko-kritickém slovníku*

Pierra Baylea

„Spinoza a politika“: jak paradoxně na první pohled působí toto prosté spojení! Jestliže politika patří do řádu dějin, zde máme co do činění s filosofem, jehož celý systém se jeví být rozvinutím myšlenky, že poznávat znamená poznávat Boha a že Bůh je totožný se samotnou přírodou. Jestliže politika patří do řádu vášní, zde před sebou máme filosofa, který si klade za cíl poznávat (*intelligere*) lidské žádosti a činy způsobem, „který je obvyklý v geometrii (...), jako by šlo o zkoumání čar, ploch a těles“ (E, III, předmluva). A jestliže politika zaujímá pozici v přítomné situaci, moudrost a nejvyšší dobro spočívají podle Spinozy v chápání jednotlivých věcí „pod zorným úhlem věčnosti“ (*sub aeternitatis specie*; E, V). Co nám může tento myslitel říct o politice, aby to nebylo čistou spekulací?

Spinoza sám nicméně ve spojení rozumu s přesvědčením a pojmu s praxí žádný rozpor neviděl, právě naopak. V úvodu *Politického traktátu* se vrací k výrazům užívaným v *Etice* a klade si za cíl dospět k „závěrům, které se nejlépe shodují s praxí“ tak, že je vyvodí „ze samotného stavu lidské přirozenosti (...) se stejnou svobodou ducha, na kterou jsme zvyklí v matema-

tice“. Za tím účelem hodlá lidské činy poznávat (*intelligere*) skrze jejich nutné příčiny namísto toho, aby se jim „vysmíval, lamentoval nad nimi nebo je proklínal“ (TP, I, § 4). A *Teologicko-politický traktát*, první ze Spinozových velkých zralých děl, byl nástrojem boje, filosofickým a politickým manifestem, v němž by ostatně nebylo obtížné nalézt jisté známky ironie nebo znepokojení, ne-li dokonce přímé odsudky. A skutečně se proto někteří pozorní čtenáři cítili oprávněni soudit, že Spinoza nebyl schopen dostát svým úmyslům či že primát přiznávaný pojmu u něj ve skutečnosti představoval masku příliš lidských vášní...

V této útlé knížce se inspiroji touto klasickou obtíží a předkládám jistý experiment: pokusím se poskytnout úvod do Spinozovy filosofie, jehož *východiskem* budou problémy jeho politiky, a zkoumat přitom jednotu obou oblastí. Tento úvod bude mít podobu řady komentářů a výkladů, jež se budou postupně zabývat třemi základními díly, která právě byla zmíněna.

Tractatus theologico-politicus, vydaný anonymně a pod fiktivní vydavatelskou značkou (avšak ihned připsaný „ateistickému Židovi z Voorburgu“), vyvolal skandál – a ten neměl hned tak pominout.¹ Podle slov P. Baylea se jednalo o „zhoubnou a ohavnou knihu“. V průběhu jednoho století můžeme sledovat, jak jej následuje dlouhá řada obviňování a vyvracení. Zároveň však můžeme pozorovat, jak jeho argumenty nepřestávají ovlivňovat biblickou exegezi i „libertinskou“ literaturu, politické právo i kritiku tradičních autorit.

Nelze říct, že by tyto prudké reakce Spinozu zastihly nepřipraveného. Počínaje předmluvou, z níž lze ještě i dnes cítit krajní napětí, vidíme, že si je vědom dvojího rizika, které v situaci plné rozporů a nebezpečí podstupuje: že mu až příliš dobře porozumějí jeho protivníci, které se snaží připravit o nástroje intelektuální nadvlády; a že mu dostatečně neporozumějí běžní čtenáři, a to ani ti, kterým chce být nejbližší. Proč toto riziko podstupovat? Podrobné vysvětlení předkládá sám Spinoza na úvodních stranách svého spisu (TTP, předmluva; G, III, 5–12):

„Vyložím příčiny, které mne přiměly ke psaní“ (TTP, předmluva; G, III, 7). První důvod představuje degenerace náboženství v pověřivost, jež je založena na blouznivém strachu z přírodních a lidských sil a na vypočítavém dogmatismu církví. Pověřivost pak vede k otevřené či latentní občanské válce (alespoň pokud není veškerý odpor despoticky potlačen)

¹ Nepředkládám souvislou Spinozovu biografii (viz Bibliografii). Považuji však za nutné uvést ony rozhodující momenty, jež představují jeho tři velká díla, do historického kontextu. Čtenáři tak může být doporučeno, aby už teď nahlédl do Chronologie na konci svazku.

a k tomu, že vládci manipulují s vášněmi masy. Jakým způsobem lze takovou situaci napravit? Je třeba *rozlišit dva druhy poznání* (což však, jak uvidíme, neznamená postavit je proti sobě): „zjevené poznání“, k němuž lze dospět s pomocí přesného výkladu Písma svatého a jehož „jediným cílem je poslušnost“, a „přirozené poznání“ (které můžeme prozatím nazvat vědou či rozumem), jehož předmětem je pouze příroda přístupná univerzálnímu lidskému rozumu. „Tyto dva druhy poznání nemají nic společného a každý z nich může zabírat své vlastní území bez toho, aby se spolu musely sebeméně potýkat nebo aby jeden musel sloužit druhému“ (TTP, předmluva; G, III, 10–11). Toto rozlišení nejprve přinese jednotlivcům svobodu myšlení ve věcech víry (pokud jejich názory fakticky povedou k lásce k bližnímu) a následně v záležitostech státu (pokud jejich názory budou slučitelné s jeho bezpečností). A především přinese naprostou svobodu filosofickému zkoumání Boha, přírody a způsobů, jak každý může dosáhnout moudrosti a spásy. Z toho plyne definice *základního pravidla* pro život ve společnosti: veřejné právo bude „takové, aby mohly být stíhány pouze činy a aby slova nikdy nebyla trestána“ (TTP, předmluva; G, III, 7). Státní zřízení, v němž je toto základní pravidlo dodržováno, nazve Spinoza o něco dále demokracií. Amsterdamská „svobodná republika“ představuje její přibližnou podobu. (Nejlepší možnou v dobových podmínkách? To ještě uvidíme.) Ohrožují ji „absolutističtí“ monarchové a teologové, a to přesně z týchž důvodů a týmž způsobem, jako ohrožují pravé náboženství a filosofii. Demokracie, pravé náboženství (to, co Písmo nazývá „láskou a spravedlností“) a filosofie tak mají v praxi jeden a týž zájem. *Tímto zájmem je svoboda.*

„STRANA SVOBODY“

Je-li tomu tak, proč přesto argumentaci *Teologicko-politického traktátu* trvale (jako by již předem) obchází hrozba neporozumění? Pro to existuje několik důvodů, které stále stojí v pozadí našeho textu.

V první řadě neexistuje žádný pojem, který by byl tak mnohoznačný jako pojem svobody. Mimo několika málo výjimek se každá filosofie i politika představuje jako podnik, jehož

cílem je osvobození (a to i pokud se v praxi jedná o formy nadvlády). Proto se filosofické a politické doktríny zřídka spojují s jednoduchými antitezemi mezi svobodou a donucením nebo mezi svobodou a nutností. Mívají spíše podobu pokusů o stanovení (či obnovení) „správné“ definice svobody v protikladu k definicím ostatním. Spinozova nauka, jak uvidíme, tuto situaci ilustruje exemplárním způsobem.

Příčinou této skutečnosti však nejsou pouze nejednoznačnosti a antinomie, kterými je od počátku zatížen sám pojem svobody a které jsou záležitostí každé doby. Stopy dějinné situace jsou v *Teologicko-politickém traktátu* všudypřítomné. Z tohoto hlediska jej nelze číst jako „čistě teoretické“ dílo, jako dílo, které by se pohybovalo pouze na jedné rovině. Můžeme sledovat, jak Spinoza v tomto spise vstupuje do aktuálního teologického sporu a jak navrhuje opatření, která by umožnila již v zárodku zničit spojenectví mezi monarchistickou stranou a „fundamentalistickou“ propagandou kalvinistických pastorů. Tyto jeho cíle se přímo shodují s cíli těch společenských skupin, jimž ve své době byl a chtěl být nejbližší, tj. především cílům vládnoucí elity Holandské republiky. Ta se skutečně *sama začala označovat za „stranu svobody“*: za dědice boje za národní osvobození, za obhájce občanských svobod proti monarchistickému pojetí státu (podobnému tomu, které tehdy vítězilo v „absolutistické“ Evropě), za obránce svobody svědomí, vědecké autonomie a do jisté míry i svobodné výměny idejí. Jak podivuhodné to však je, prohlašovat se za stranu svobody! Spinoza, jak ještě uvidíme, toto označení – vzdor svému angažmá ve prospěch „svobodné Republiky“ – nechápal jako bernou minci. Spinoza odkrýval problémy v tom, co bylo představováno jako samozřejmé řešení, počínaje myšlenkou, že svobodu lze ztotožnit s politikou jisté skupiny, s jejími „univerzálními“ zájmy. To jej přivedlo k tomu, že svobodu definoval v termínech zcela protikladných vůči těm, na něž se odvolávali jeho vlastní přátelé. Jinak řečeno, provedl implicitní kritiku iluze, jíž se živilo jejich přesvědčení, že bojují za spravedlivou věc. Je třeba se pak podívat nad tím, že *Teologicko-politický traktát* – jenž, jak uvidíme, vůbec nechtěl být „revolucionářskou“ knihou – se jedněm čtenářům ihned jevil jako podvrtný a druhým jako spíše nepohodlný než užitečný?

Příčiny tak obtížné srozumitelnosti tohoto spisu jsou však ještě hlubší. *Teologicko-politický traktát* sleduje politický cíl, ale svá tvrzení chce pronášet na *filosofické půdě*. Dvě velké otázky prostupující celou knihu jsou zaprvé otázka jistoty (a tedy vztahu mezi „pravdou“ a „autoritou“) a zadruhé otázka vztahu mezi svobodou a právem či „mocí“ jednotlivce. Tvoří však filosofie a politika *dvě* rozdílné oblasti? Je filosofie „teorií“, ze které by bylo možné vyvodit politickou „praxi“? A jaké jsou zdroje Spinozova filosofického pojetí svobody, které dokáže rozptýlit iluze samotných jejích obránců? Na konci této knihy budeme moci pochopit (ač to nebude přímo dokázáno), že filosofie a politika se *vzájemně implikují*. Když Spinoza otevírá specificky filosofické problémy, nečiní tak proto, aby se nepřímou zabýval politikou, nepřenáší politické otázky jinam, na „metapolitickou“ půdu. Namísto toho tak chce získat prostředky k tomu, aby přesně či, jak by řekl on sám, „adekvátně“ (viz E, II, def. 4; 11, 34, 38–40 a Ep. LX) poznal skrze *jejích příčiny* vztahy sil vstupujících do politické hry a vklady, o něž se zde hraje. Tím, že pořádá filosofické zkoumání prostřednictvím politických otázek, se však zároveň nijak nevzdaluje od tázání po podstatě filosofie. Naopak se vydává cestou, která mu umožňuje určit, v čem spočívá význam filosofie a jaké jsou její problémy. (Dovoluje to tato cesta jako jediná? Na tuto otázku zatím nemůžeme odpovědět.) Z tohoto úhlu pohledu je dilema mezi „spekulativní“ filosofií a filosofií „aplikovanou“ na politiku nejen zbaveno smyslu, je navíc *zásadní překážkou* moudrosti. Jednota obou oblastí nicméně není vůbec prostá ani snadno pochopitelná. Spinoza sám se k jejímu pochopení dokázal přiblížit až v závěru jakéhosi myšlenkového experimentu, v závěru intelektuální práce, která filosofii nutila opravovat její vlastní původní jistoty (její vlastní „iluze“?). *Teologicko-politický traktát je právě tímto experimentem*. To konkrétně znamená, že pojetí filosofie v něm nezůstává fixní, nýbrž se postupně proměňuje. Dochází zde k obratu ve Spinozově myšlení; k obratu nutnému, avšak částečně nepředvídatelnému. Tento obrat lze uchopit o to hůře, že nečiní pochybným pouze dva termíny, nýbrž termíny tři (filosofii, politiku a teologii), ba čtyři (filosofii, politiku, teologii a náboženství). Abychom

se v tomto problému lépe zorientovali, musíme zrekonstruovat způsob, jakým se zmíněné oblasti jevily Spinozovi.

NÁBOŽENSTVÍ, NEBO TEOLOGIE?

Jasnou stopu obratu, který *Teologicko-politický traktát* pro Spinozovo myšlení představuje, nacházíme v jeho korespondenci (především v korespondenci s Oldenburgem). Jak můžeme vidět, na Spinozu byl kvůli prvkům jeho „systému“, které nechal ústně i písemně šířit, směřován naléhavý požadavek:

Přistupuji nyní k věcem, které se týkají nás dvou, a na začátku mi budiž dovoleno se zeptat, zda jsi už dokončil ono dílo nezměrné důležitosti, v němž pojednáváš o původu věcí, o jejich závislosti na první příčině a o nápravě našeho rozumu. Věru soudím, nejdražší příteli, že nemůže být uveřejněno nic, co by bylo pro skutečně učené a bystré muže užitečnější a vítanější... (Ep. XI, 1663)

Jakkoliv však Spinoza nepřestává pracovat na *Etice* a dopisovat si s okruhem svých přátel o fyzikálních a metafyzických tématech, fakticky se splnění tohoto požadavku vyhýbá. Ke konci roku 1665 pak Oldenburgovi po připomenutí vývoje svých filosofických názorů píše:

Píšu teď traktát o tom, jak rozumím Písmu. K tomu mě přiměly následující důvody: 1) Předsudky teologů; vím totiž, že ony nejvíce brání tomu, aby se lidé mohli věnovat filosofii. Věnuji se tedy tomu, abych je odkryl a osvobodil od nich myslí rozumných lidí. 2) Názor lidu, jenž mě nepřestává obviňovat z ateismu: cítím se nucen učinit vše, co mohu, abych tento názor vyvrátil. 3) Svoboda filosofovat a říkat, co si myslíme, kterou toužím všemi způsoby ubránit a která je zde potlačována kvůli přílišné autoritě a horlivosti kazatelů. (Ep. XXX)

Všimněme si odkazu na aktuální politickou situaci (obvinění z ateismu vznášené proti jednomu z přátel vládců Republiky bylo součástí kázání kalvinských pastorů, kteří usilovali o nastolení náboženské ortodoxie). Hlavní myšlenkou, odpovídající cíli ohlašovanému v průběhu celého *Teologicko-politického*

kého traktátu, je však radikální oddělení oblastí filosofie a teologie. U tohoto bodu se zastavme: co přesně má znamenat ono „oddělení“?

Na tomto hesle samotném není nic, co by bylo zcela originální. Například v *Meditacích o první filosofii* (vydaných v r. 1641 a přeložených do holandštiny jedním ze Spinozových přátel) i Descartes hlásal oddělení dvou „jistot“, jistoty rozumu a víry, přičemž metafyzické důkazy vyhradil pro první z nich a otázku zjevení a tradičních základů autority církví naprosto ponechal stranou.² Všechno ukazovalo na to, že spis o „první filosofii“, schopný založit jistotu nové matematické a experimentální vědy o přírodě, který od Spinozy Oldenburg a další očekávali, by mohl tuto perspektivu sdílet. Konfrontace s teologií by vznikala až coby *druhotná* a jakoby vnější záležitost: docházelo by k ní kvůli cenzuře, které chtěla teologie ve jménu zastaralého dogmatu „přírodní filosofii“ podrobit. Teologie by z důvodu své intelektuální nadvlády a svého oficiálního postavení představovala překážku uznání pravé metafyziky. Aby lidé přemýšleli a báдали podle pravdy, stačilo by se teologie zbavit a obecněji „očistit rozum“, to jest zformulovat ve vší jasnosti jeho vlastní principy.

Pokud však bude tato překážka „vzdorovat“ evidenci pravdy a odmítne dobrovolně opustit bojiště, nebude namístě na ni zaútočit kvůli ní samé? A tedy kritizovat teologický diskurs v obou jeho vnitřně spjatých aspektech, tj. *jak* coby ideologii jisté společensky mocné kasty, *tak* coby obecnou formu vztahu k předmětům vědění, coby obecnou formu „jistoty“? S tím se pojí otázka, která je pro filosofa ještě více znepokojující: kudy přesně vede hranice mezi filosofií a teologií? Rozvíjí-li se poznání zcela autonomně jak na straně svých aplikací, tak na straně svých teoretických principů a určuje-li prostřednictvím rozumu, jaká je povaha „první příčiny“ a jaké jsou univerzální

² „Ale vůbec jsem, jak si je třeba zároveň povšimnout, nepojednával o hříchu nebo chybě, již se dopouštíte při hledání dobrého a zlého, ale pouze o chybě, k níž dochází při posuzování pravdivého a nepravdivého. Také se neprobíralo nic, co patří k víře nebo k praktickému životu, nýbrž pouze pravdy spekulativní a poznávané výhradně přirozeným světlem“ (R. Descartes, *Shrnutí šesti následujících meditací*, AT VII, 15, in: *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil. Praha, Oikomenh 2003).

ní zákony přírody – neboli „věčné pravdy“ –, jak je možné neuznat, že takové poznání nezávisí pouze na metafyzice, ale i na jisté explicitní či implicitní teologii? Pokud by se spokojil s tím, že se zbaví tradiční teologické překážky, mohl by se vědec-filosof docela dobře stát vězněm *jiné, subtilnější teologie*... Nestalo se konečně právě to Descartovi a později i Newtonovi?

Snad nás proto již tolik nepřekvapuje onen paradox, který *Teologicko-politický traktát* chystá na své čtenáře: totiž že hlavním předmětem filosofie takto osvobozené od teologických východisek bude právě platnost biblické tradice a otázka pravého obsahu víry! Doveden do nejzazších důsledků, dostává se filosofický racionalismus na pozici, která jako by odporovala jeho počáteční formulaci: jeho cílem se stává rozptýlení nejasností, které ukrývá termín „teologie“, a *osvobození samotné víry od teologie*. Ta je odmítnuta jako filosofická „spekulace“, jež je „pravému náboženství“ cizí.

Ačkoliv náboženství, jak jej hlásali apoštolové (kteří jednoduše vyprávěli příběh Kristova života), není záležitostí rozumu, je v moci každého pochopit jej přirozeným světlem rozumu. Jeho podstatu – stejně jako celý obsah Kristovy doktríny – totiž tvoří mravní poučky, tj. poučky z Kristova Kázání na hoře, o němž Matouš zpravuje od páté kapitoly dále. (TTP, kap. 11; G, III, 156; poznámka XXVII; G, III, 262)

Nauka Písma neobsahuje filosofické záležitosti ani vzosné spekulace, nýbrž věci natolik jednoduché, že jim může porozumět i zcela nechápavý člověk. Nemohu tak dost obdivovat ducha (*ingenium*) těch (...), kteří v Písmu vidí tajemství tak hluboká, že je nelze vysvětlit v žádném lidském jazyce a kteří uvedli do náboženství tolik filosofických spekulací, že církev vypadá jako akademie a náboženství jako věda, nebo spíše jako scholastika. (...) Záměrem Písma nebylo učit vědy. (...) Písmo po lidech nevyžaduje nic než poslušnost a odsuzuje výhradně neposlušnost, nikoliv nevědomost. Ale protože poslušnost vůči Bohu spočívá pouze v lásce k bližnímu (...), vyplývá z toho, že jediným věděním, které Písmo doporučuje, je to, které lidé potřebují k tomu, aby podle tohoto přikázání mohli být poslušni Boha. (...) Ostatní spekulace, které k tomuto cíli nijak nesměřují, ať už se zabývají poznáním Boha, nebo přírodních

věcí, se Písma netýkají, a měly by být proto odděleny od zjeveného náboženství. (...) Tato skutečnost má rozhodující význam pro celé náboženství. (TTP, kap. 13; G, III, 167–168)

To je více než nepohodlná pozice. Spinoza neútočí na teologii pouze jako na anti-filosofii, ale také jako na anti-náboženství! Naším východiskem byla Spinozova obrana svobody myšlení proti teologii – a nyní jsme dospěli k apologii *pravého náboženství* (stále založeného na zjevení), která je namířena i proti filosofům! Jako by *jediným protivníkem*, se kterým se potýkají jak ti, kdo hledají pravdu, tak ti, kdo žijí v poslušnosti vůči Bohu, byl jistý dominantní „metafyzicko-teologický“ diskurs. Spinoza tak podstupuje riziko, že za své protivníky bude mít nejen teology, ale i většinu filosofů: teology proto, že racionální spekulace o náboženských předmětech (přeměněných na předměty teoretické) je jejich živobytím; a filosofy proto, že mají sklon činit z filosofie protináboženský diskurs.

Přesto se ani sám Spinoza nemůže vyhnout jistým obtížným otázkám. Kudy přesně vede hranice mezi vírou a spekulacemi, jejichž působením víra degeneruje v „pověřivost“? Spinoza připustí, že k pochopení vzájemného spojení mezi poslušností, láskou a spásou jsou nutná jistá filosofická tvrzení či „pravdy“ a že tyto pravdy představují problém. O tom svědčí už samo Spinozovo kolísání mezi označením *zjevené* a *pravé* (či *pravdivé: vera*) náboženství. A mimoto, jak máme vysvětlit vznik teologie? Máme se domnívat, že náboženství samo tíhne k vlastnímu převrácení? Máme předpokládat, že masa lidí („prostý lid“) má „potřebu“ teoretické spekulace, z níž čerpají své oprávnění teologové, anebo že je těmito zručnými muži prostě manipulována? Anebo máme v pověřivosti vidět spíše jistou modalitu *vzájemné závislosti* mezi vírou „prostého lidu“ a „učeným“ náboženstvím, která spoutává jak lid, tak učence?

PREDESTINACE A SVOBODA ROZHODOVÁNÍ:

KONFLIKT NÁBOŽENSKÝCH IDEOLOGÍ

Spinozovo zkoumání teologie, tj. podob, které na sebe bere teologické směřování mezi náboženstvím a spekulací, se odehrává na dvou rovinách: doktrinální a historické. Sestupuje

k „počátkům“, aby od nich dospělo k tomu, co je bezprostředně aktuální. Spinoza se přitom vůbec neomezuje pouze na vnější popis teologického diskursu, nýbrž se zabývá samotnou jeho vnitřní logikou. Tím také získává látku pro obecnou teorii *představivosti*, kterou později vypracuje ve své *Etice* (viz především dodatek k její první části).

Existuje zaprvé *Mojžíšova teologie*: je to etika poslušnosti a eschatologie „vyvoleného národa“, která je založená na kosmologii stvoření a zázraku. Tato teologie sloužila k ospravedlnění příkazů židovského práva a k tomu, aby je učinila srozumitelnými pro židovský lid Mojžíšovy doby (TTP, kap. 2; G, III, 37–41, kap. 4; G, III, 64, kap. 6; G, III, 87 atd.). To však neznamená, že Mojžíš vytvořil umělou ideologii, aby jejím prostřednictvím ovládal své spoluobčany: naopak, sám věřil, že se jedná o zjevenou pravdu, viděl neklamná „znamení“ toho, že je pravdivá. To mu umožnilo sehrát roli zakladatele státu a náboženství. Dále existuje teologie, nebo lépe řečeno *několik teologií proroků*, jež se navzájem liší v jistých klíčových bodech (TTP, kap. 2; G, III, 41–42, kap. 7; G, III, 103): zejména se už rozcházejí v otázce spásy (záleží spása pouze na božském vyvolení, nebo i – a pokud ano, v jakém smyslu – na tom, zda člověk jedná dobře či špatně, v souladu či v rozporu se zákonem?). Tyto odlišnosti manifestují jeden podstatný rys teologie: ta *vnáší do náboženství konflikt*. V zesílené podobě se s nimi znovu setkáváme v prvotním křesťanství; jedná se o rozpory mezi naukami jednotlivých apoštolů, zvláště Pavla, Jakuba a Jana (TTP, kap. 4; G, III, 65, kap. 11; G, III, 157). Nakonec pak byly zmíněné odlišnosti institucionalizovány prostřednictvím současného rozdělení církví.

Otázka milosti byla, jak známo, stálým předmětem teologických sporů. Je-li člověk hříšníkem – je-li vinen prvotním hříchem, jenž dále přežívá v jeho náchylnosti ke zlu, v tom, že člověk „chce to, co je zakázané“ –, pak může být spasen výhradně díky Božímu milosrdenství. Právě to se v dějinách projevuje prostřednictvím Krista, jenž je vykupitelem lidstva a vtělením milosti. Co však znamená „žít v Kristu“? Jaká „cesta“ vede ke spáse? Jak funguje „působení“ milosti? Reformace těmto prastarým otázkám (jež mají rozhodující význam pro to, jak si budeme představovat osobní vztah mezi věčným Bohem

a člověkem) dodala na naléhavosti, když rozpoutala debaty o víře, o askezi a zkoušce svědomí a o úloze, kterou v životě dobrého křesťana hraje vnitřní disciplína a duchovní vedení. Kalvín odmítá činit jakékoliv ústupky silám zkažené lidské přirozenosti a svou teologii spásy, již působí výhradně milost, představuje jako návrat k ortodoxii Pavla a svatého Augustina. Coby lidskou domýšlivost zavrhuje myšlenku spásy prostřednictvím „skutků“ – ať už by tyto skutky spočívaly v dodržování příkázání, které by svým způsobem božské milosrdenství zaručovalo, nebo ve „spolupráci“ svobody rozhodování člověka na jeho osvobození od hříchu. Pro Kalvína jsou takové názory snahou stvořené bytosti o „velebení sebe sama“ před svým stvořitelem, což je sama podstata hříchu. Kalvín debatu o milosti vyostřuje, když proti doktríně o svobodě rozhodování staví nauku o *predestinaci*. Ta podle všeho tvrdí, že Bůh o spáse *vždy* již rozhodl, takže jsou lidé předem rozděleni na „vyvolené“ a „zavržené“. Jejich činy nemají na Boží milost žádný vliv, naopak je to tato milost, která lidem záhadným způsobem dává či odebrá sílu milovat výhradně Boha. Tento spor v sedmáctém století ve skutečnosti ani tak nestavěl římský katolicismus proti protestantským církvím, nýbrž spíše rozděloval oba tábory vnitřně. Ve Francii se jezuité utkávali s jansenisty, kteří byli nesmlouvaví v otázce spásy skrze pouhou milost a svým způsobem chtěli použít proti kalvinismu jeho vlastní zbraně. V Holandsku se tohoto sporu účastnily dvě skupiny, se kterými se ještě setkáme: ortodoxní pastoři, kteří hájili nauku o predestinaci, a „arminiáni“ (pojmenovaní podle teologa Hermanszoona alias Arminia), obhájcí svobody rozhodování.

Nezapojoil se Spinoza v Teologicko-politickém traktátu na svůj vlastní způsob do této debaty? Bezpochyby, jeho tvrzení však nemohla uspokojit žádnou stranu. Když podle něj Písmo očistíme od situačně podmíněných variací, je jeho nauka jednoznačná.

Víra nepřináší spásu sama, nýbrž pouze s ohledem na poslušnost. Jak říká Jakub, *víra bez skutků je mrtvá*. (...). Z toho plyne, že kdo je doopravdy poslušný, ten má nutně i pravou víru, jež přináší spásu (...). Z toho znovu vyplývá, že o tom, zda je někdo věřící, nebo ne, mohou rozhodovat pouze jeho skutky. (TTP, kap. 14; G, III, 175)

Základním dogmatem pravého náboženství je teze, podle které jsou láska k Bohu a láska k bližnímu ve skutečnosti jedno a totéž. To vše se zdá být blízké teologii svobody rozhodování, nebo přinejmenším kritice predestinace. Ovšem až na to, že spásná hodnota, již mají skutky lásky k bližnímu, se zde nezakládá na („svobodné“) volbě mezi dobrem a zlem, nýbrž na poslušnosti... Navíc Spinoza nepřiznává žádné místo myšlenkám pokání a „vykoupení“ z prvotního hříchu. Ten je ve skutečnosti radikálně odstraněn; jedná se o imaginární představu, která doprovází lidské činy tehdy, když jsou špatné pro toho, kdo je vykonává (jde o „nešťastné vědomí“: v *Etice* Spinoza vypracuje teorii náboženské melancholie). Jako by tedy Spinoza odvrhnul poslední pozůstatek fatalismu přítomný u obhájců svobody rozhodování a dovedl jejich tezi do krajnosti, za hranice toho, co mohli jakožto křesťané připustit: celá otázka náboženské hodnoty skutků je převedena na otázku vnitřní kvality přítomného činu.

Čtenáře, zmateného touto deformací nauky o svobodě rozhodování, budou další Spinozova tvrzení mást ještě více. Když totiž Spinoza pojednává o „vyvolení“ Izraele (který je v očích křesťanů prototypem individuálního vyvolení prostřednictvím Boží milosti), tvrdí nyní následující: „Každý člověk vše koná podle *předurčeného řádu přírody, tj. podle věčného Božího řízení a ustanovení*, z čehož vyplývá, že si nikdo nevolí svůj způsob života a nic nečiní jinak než na základě zvláštního povolání od Boha, který si daného jednotlivce vyvolil pro to či ono dílo nebo pro ten či onen způsob života přede všemi ostatními“ (TTP, kap. 3; G, III, 46). Nevypadá to tentokrát tak, jako by se Spinoza přidával k obhájcům predestinace? Vskutku, jinde s oblibou cituje Pavla (*Dopis Římanům*, IX, 21), který přirovnává člověka v Boží moci k „hlíně v moci hrnčíře, který ze stejné hroudy může udělat jednu nádobu na ozdobu a druhou na smetí“ (viz *Metafyzické myšlenky*, část II, kap. 8, § 3; TP, II, § 22). Z tohoto úhlu pohledu je svoboda rozhodování fikcí. Odlišnost od nauky o predestinaci však bije do očí: Spinoza „věčné Boží ustanovení“ neztotožňuje s *milostí*, postavenou proti lidské přirozenosti; provádí opravdový převrat, když jej ztotožňuje se *samotnou přírodou* v jejím celku a s jejím nutným řádem. V šesté kapitole *Teologicko-politického traktátu* (o zázra-

cích) je toto tvrzení rozvinuto úplně: je-li možné říct, že Bůh vše předurčil, pak proto, že Boha je třeba chápat jako „věčné přírodní zákony“ (TTP, 122; G, III, 85).

Kdyby se tedy v přírodě stalo něco, co by neplynulo z jejích vlastních zákonů, bylo by to v rozporu s nutným řádem, který Bůh v přírodě ustanovil pro věčné časy prostřednictvím všeobecných přírodních zákonů; bylo by to tak proti přírodě a jejím zákonům. Víra v zázrak by nás následkem toho přiměla pochybovat o všem a *přivedla by nás k ateismu*. (TTP, kap. 6; G, III, 86–87)

Pojímat božskou moc jakkoliv jinak by bylo absurdní: znamenalo by to si představovat, že si Bůh protičečí, že překračuje své vlastní „zákony“ ve prospěch člověka. Proto je i kalvínská teologie přes svůj přísný „teocentrismus“ plodem kompromisu s humanismem...

Ve skutečnosti jak „liberální“ teologové, tak obhájci predestinace chápou vykoupení jako zázrak: ti první jako zázrak lidské vůle přemáhající přírodní nutnost (nebo tělesnost [*chair*]), ti druhí jako zázrak Boží milosti, která musí „porazit“ zkaženou lidskou svobodu. Společnou fikcí obou teologických protivníků je *morální či duchovní svět* kladený proti světu přírodnímu. Zbavte se této fikce a otázka vztahu mezi lidskou svobodou a řádem světa se přestane jevit jako tísnivá záhada: bude se moci stát praktickým problémem, který je racionálně pochopitelný, ač ne snadno řešitelný. To chce ovšem Spinoza dokázat tak, že obrátí obě teologické teze proti jejich vlastním intencím. Sám poté může předložit svou vlastní „definici“ spásy, která zahrnuje zároveň světskou blaženost (bezpečí, blahobyť), mravní ctnost i poznání věčných pravd (TTP, kap. 3; G, III, 46–47, kap. 4; G, III, 61–62).

Proč však rozehrávat tuto rozkladnou a riskantní „dialektiku“? Proč neříci *přímo*, že spásu přináší poslušnost vůči pravidlům života naplněného spravedlností a láskou k bližnímu, tedy pravidlům platným stejně tak pro „mudrce“, který je schopný chápat přírodní nutnost, jako pro „nevzdělance“, pro kterého „je lepší uvažovat věci jako možné“ (TTP, kap. 4; G, III, 58), aniž by z této intelektuální nerovnosti plynul nějaký praktický rozdíl? Protože ať už chceme, nebo ne, v myšlen-