

Spinozina filozofija politike: pluralizam, institucijske vrline i javni moral

HANA SAMARŽIJA

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb, Hrvatska
hana.samarzija@gmail.com

PREGLEDNI RAD – PRIMLJEN: 29/8/18 PRIHVAĆEN: 30/11/18

SAŽETAK: U ovom članku nastojim ponuditi sažet prikaz Spinozine filozofije politike i ocrtati mogućnosti njezine primjene u suvremenim raspravama unutar filozofije politike i političke epistemologije. Iako su Spinozini doprinosi političkoj misli kontinuirano zasjenjivani njegovom metafizičkom teorijom, važno je osvijestiti intelektualnu hrabrost uloženu u ovu ranu artikulaciju današnjih političkih truizama. Spinoza je, vođen realizmom izvedenim iz etičke teorije psihološkog egoizma, zacrtao temelje sekularizma, artikulirao razliku između društvenih funkcija znanosti i religije, uspješnost država izveo iz pouzdanih institucija i razboritih politika te odgovor na konfliktne interese – umjesto u neplodnim apelima na savršenu racionalnost – pokušao pronaći u procedurama kanaliziranja egoističnih težnji u opće dobro. Članak je, radi preglednosti, podijeljen na tri poglavlja. U prvom poglavlju nastojim pokazati kako Spinoza, radi objašnjavanja logike ljudskog ponašanja u zajednici, svoju monističku metafizičku teoriju implementira u filozofiju politike. Spinozinu filozofsku misao sažeto smještam unutar intelektualne klime njegovih suvremenika, ocrtavam njegovo jedinstveno razumijevanje kontraktualizma i argumentiram u prilog njegovog metodološkog okvira političkog realizma kao optimalnog pristupa društvenoj zbilji. Drugo je poglavlje posvećeno jednom od središnjih pitanja Spinozine filozofije politike – pluralizmu društvenih vrijednosti i granicama javnog morala. Inherentno konfliktna narav društvenosti će, unutar Spinozinog metodološkog okvira, pretpostavljati različite kriterije za moralnu evaluaciju privatnih hijerarhija vrijednosti i javnog djelovanja primjerenog životu u zajednici. U zaključku nastojim sažeti pregledane teme i izložiti njihove ramifikacije za suvremene filozofske rasprave i suočavanje s političkom zbiljom.

KLJUČNE RIJEČI: Demokracija, filozofija politike, institucijske vrline, javni moral, pluralizam, politička epistemologija, politički realizam.

Uvod

Filozofski doprinosi Barucha de Spinoze danas se poglavito vezuju uz njegovu *Etiku*, te je, posljedično, njegova filozofija politike zasjenjena naizgled

netipičnom teorijom racionalističkog monizma. No, to je zapostavljanje posve neopravdano – Spinozina filozofija politike, sadržana u dvjema usko povezanim političkim raspravama, uvjerljivo je jedan od najsuvremenijih novovjekovnih doprinosa razvoju liberalne političke misli. Spinoza je, uz Johna Lockeja, zacrtao temelje sekularizma ili razdvajanja crkve od države; postavio različite kriterije za evaluaciju privatnog i javnog morala; uspješnost država povezo s pouzdanim institucijama i podsjetio nas na važnost političkog realizma, filozofskog pristupa koji se ne odriče objektivnih ograničenja stvarnih dinamika moći radi osmišljanja neostvarivih utopističkih sustava. Za razliku od dominantnih filozofskih tekovina njegova vremena, Spinoza ne zapada u moralističke polemike o poželjnom ljudskom ponašanju i ne zamišlja nedostižne modele altruističkog djelovanja – njegov je čovjek biće koje u društvu sudjeluje radi vlastite koristi, a tek se u dobro organiziranoj i sigurnoj zajednici može posvetiti kultivaciji racionalnih vrлина.

U ovom ću radu, stoga, nastojati ponuditi jasan pregled Spinozine političke misli i istaknuti njezine implikacije za suvremene rasprave u domeni filozofije politike, političke epistemologije i opravdanja demokracije. Jednostavnosti radi, članak ću podijeliti u tri poglavlja. U prvom ću poglavlju objasniti način na koji Spinoza implementira svoj metafizički monizam u filozofiju politike kako bi objasnio pretpostavke ljudskog ponašanja u zajednici. Spinozinu ću filozofsku misao ukratko situirati unutar intelektualne klime njegovih suvremenika, ocrtati njegovo jedinstveno razumijevanje kontraktualizma – ili teorije društvenog ugovora – i pomnije razložiti metodološki okvir političkog realizma kao optimalnog pristupa društvenoj zbilji. Drugo će poglavlje biti posvećeno jednom od središnjih pitanja Spinozine filozofije politike – pluralizmu društvenih vrijednosti i javnom moralu. Spinozina svijest o inherentno konfliktnoj naravi društvenosti rezultirala je senzibilnim pozivom na postavljanje različitih kriterija za moralnu evaluaciju privatnih hijerarhija vrijednosti i javnih činova koji priliče demokratskom suživotu. U zaključku ću nastojati sažeti pregledane teme i istaknuti Spinozin doprinos suvremenim raspravama.

1. Metafizičke pretpostavke Spinozine filozofije politike

Budući da Spinozinu metafizičku teoriju najeksplicitnije pronalazimo u *Etici*, nakratko ćemo odgoditi izravno bavljenje njegovim političkim raspravama. Ovdje ću preliminarno odrediti pojmove koje ću koristiti u ostatku teksta. Iako se Spinozino poistovjećivanje boga s prirodom u različitim interpretacijama može pronaći kao njegov monizam, panteizam ili, ponešto naglije, njegov ateizam¹, prihvatit ću oznaku naturalizma (Steinberg 2013).

¹ Vidjeti Stewart (2005).

O poistovjećenoj ću inačici boga i prirode u nastavku govoriti kao o bogoprirodi ili prirodi, a povezane ću pojmove navoditi kao (i) zakone prirode, (ii) prirodne sposobnosti ili kapacitete i (iii) prirodno pravo. Konačno, uvodim razlikovanje između prirodnih sposobnosti (*potentia*) i moći prisile (*potestas*), što će se pokazati značajnim za nastavak rasprave.² Važno je napomenuti da Spinoza pojam *nužnosti* ne koristi kao puku floskulu ili hiperbolično naglašavanje visoke vjerojatnosti. Govorimo o apsolutnoj prirodnoj nužnosti, činjenici da ništa ne može nadići ni zaobići biološka ograničenja svoje vrste, što se pokazuje primjenjivim i na čovjeka.

Spinoza u *Etici* postavlja tri središnje pretpostavke:

- (i) Način na koji sve stvari nastaju, postoje i ponašaju se nužno je uvjetovan zakonima bogoprirode (Spinoza 1677/2000: 49–55)
- (ii) Priroda ne djeluje poradi nekog cilja ili konačne svrhe – sagledana u kontekstu sebe, već je savršena (1677/2000: 69)
- (iii) Priroda je svugdje i uvijek jednaka (1677/2000: 175).

Svoju monističku supstanciju, bogoprirodu, Spinoza u *Etici* aksiomatski određuje terminima bliskim svakom novovjekovnom metafizičaru. Supstancija, shvaćena kao bog ili priroda, jest “ono što je u sebi i što je shvaćeno po sebi” (1677/2000: 5). Spinoza u sljedećih petnaest propozicija bogoprirodu određuje kao beskonačnu, jedinstvenu i nužno postojeću supstanciju. Jednostavnije rečeno, zbilju sačinjava samo jedna supstancija – bogopriroda. Sve što jest, postoji u prirodi i određeno je nužnim zakonima prirode. Ograničeni spoznajni kapaciteti dostupni čovjeku podbacuju u percepciji prirode kao unificirane cjeline i poimaju je putem dva atributa – misaonog atributa ili uma, i protežnog atributa ili materijalne zbilje. Budući da bogopriroda sačinjava sve što jest i da ne možemo pojmiti ništa što bi bilo izvan nje, pojave koje laički poimamo kao pojedinačne komponente zbilje zapravo su dijelovi bogoprirode. Radi razumljivosti, ovaj zaključak možemo uskladiti s današnjim razumijevanjem prirode i naturalističkom interpretacijom Spinozine metafizike. Priroda, sa svim svojim zakonitostima, bez obzira na to možemo li ih spoznati kakve uistinu jesu i uolikoj ih mjeri uopće možemo spoznati, sačinjava sve što jest. Ništa se ne nalazi izvan prirode. Ljudske spoznajne postavke, o čemu svjedoči i trans-epohalna ustaljenost kartezijanskog dualizma, unificiranu prirodu poimaju kao sačinjenu od odvojenih atributa uma i materijalne tvari. Ovaj je uvid osobito štetan za tradicionalno vrednovanje racionalnih kapaciteta kao intrinzično nadređenih požudama. Spinoza posredno ističe da, iako običavamo ljudsku racionalnost i sposobnost logičkog zaključivanja poimati kao supstancijalno različite od pukog tjelesnog postojanja

² Ovu korisnu distinkciju preuzimam iz Barboneovog i Riceovog predgovora *Političke rasprave*. Vidjeti Barbone i Rice (2000: 17).

– a ta je intuicija i potakla novovjekovni dualizam – um i tjelesnost su ista unificirana priroda. Nisu samo dva vida iste prirode, nego uistinu *ista priroda*. Usljed fundamentalne jedinstvenosti prirode kao supstancije, um i protežnost samo su dva načina *razumijevanja* iste prirode. Činjenica da ih poimamo kao odvojene vidove stvar je naših spoznajnih ograničenja.

Već sada možemo pomnije promotriti posljedice ovih postavki na razumijevanje ljudske psihologije. Ljudsko ponašanje – bilo racionalno ili iracionalno, poduprto pomnom refleksijom ili posve impulzivno, čestito ili vrijedno moralne osude – nužno proizlazi iz zakona prirode i može se objasniti pozivanjem na nužne osobine ljudske vrste. Spinoza ovaj stav eksplicitno artikulira u *Političkoj raspravi*, pišući da “čovjek, bio on mudar ili neznalica, dio je prirode i (...) bio vođen umom ili samo požudom, ne čini ništa što ne bi bilo prema zakonima i pravilima prirode” (1670a/2006: 2/5, 13). Nikakvo ljudsko djelovanje, stoga, ne može transcendirati objektivne granice prirodnih sposobnosti. Ovo možemo razjasniti dvama jednostavnim primjerima. Zamislimo, primjerice, osobito odgovornog pojedinca koji nastoji sve svoje odluke utemeljiti na racionalnim analizama, strpljivo procjenjujući moguće posljedice i obazirući se na utjecaj svojeg ponašanja na druge. Racionalnost njegovih odluka čak i tada ostaje ograničena ljudskim *prirodnim kapacitetom za racionalnost* – bez obzira na trud, pažnju i epistemičku odgovornost³ unesenu u rasuđivanje, nitko ne može nastojati u potpunosti nadići ograničenja duboko ukorijenjenih predrasuda, kognitivnih heuristika, neosvijesćenih implicitnih premisa, kulturalno uvjetovanih vjerovanja i prozaičnih bioloških faktora poput umora. Slično, osoba koja djeluje iz posve iracionalnih i neopravdanih motiva i dalje čini nešto fundamentalno *ljudski*. Budući da se ljudi u tom smislu ne razlikuju od bilo kojeg drugog kutka prirodnog svijeta, Spinoza ovime kritizira normativne ideale savršene racionalnosti koji nadilaze progorešive granice ljudske prirode:

Filozofi vjeruju da su dostigli vrhunac mudrosti kad na razne načine hvale ljudsku narav koje nigdje nema, i kad onu, koja uistinu postoji, nipodaštavaju u svojim iskazima. Oni naime ljude ne poimaju onakvima kakvi jesu, nego onakvima kakvima bi željeli da budu: odatle je došlo do toga da oni ponajvećma umjesto etike pišu satiru, te nikada nisu smislili neki politički nauk koji bi bio koristan. (1670a/2006: 1/1, 5)

Nadalje, Spinozin koncept bogoprirode očito isključuje transcendentno i antropomorfnu poimanje boga koje je – zbog sveze s kršćanstvom – ležalo u srži dotadašnje metafizike. Spinozina božanska supstancija nije izdvojena

³ Epistemička odgovornost, unutar okvira epistemologije vrlina, uključuje aktivnu potragu za pouzdanim izvorima informacija, suočavanje s vlastitim predrasudama, suspenziju implicitnih premisa i kritičko sagledavanje svih dostupnih dokaza. Za uvod u epistemologiju vrlina, vidjeti Sosa (2007).

iz materijalne zbilje i ne podvrgava ono što se u toj zbilji događa nikakvoj moralnoj prosudbi. Bog, stoga, nije čovjekoliki zakonodavac koji ljudima pristupa kao privilegiranoj vrsti od koje zahtijeva osobito profinjen etički kodeks, nego indiferentna priroda. Poistovjećivanje boga s prirodom otklanja i normativne teorije koje poželjno stanje stvari – stvari kakve bi trebale biti, a ne kakve jesu – nastoje izvesti iz božanskih ideala moralne izvrsnosti. Naime, bez obzira je li dano stanje stvari prihvatljivo ili neprihvatljivo iz perspektive naših intelektualiziranih i kulturno uvjetovanih hijerarhija vrijednosti, ni jedno ljudsko djelovanje ne nadilazi granice prirodnih sposobnosti te ostaje u domeni savršene usklađenosti sa zakonima prirode. Sva nastojanja da poreknemo stvarna prirodna ograničenja radi postuliranja obvezujućih ideala razuma ili morala posve su jalova. U tom smislu, Spinoza u *Političkoj raspravi* ističe da “filozofi smatraju da nezalice remete prirodni poredak, a ljude u prirodi poimaju kao državu unutar države” (1670a/2006: 2/6, 13). Govoreći o “državi unutar države”, Spinoza oponira slici čovjeka kao posebnog bića upravljanog sustavom racionalnih zakona. Čovjekovo djelovanje i sposobnosti nisu određeni normativnim zakonima uma, nego prirodnim zakonima koji na isti način ograničavaju i ostatak prirode. Jednostavnije rečeno, iako možemo, kao i čitavo nasljeđe zapadne filozofije, zamišljati ideale savršene racionalnosti – poput nepomućenosti požudama, potpune predanosti apstraktnoj kontemplaciji, marljivog i posve uspješnog izvršavanja zacrtanih ciljeva ili sposobnosti svjesne suspenzije želja koje ne potječu od uma – još se nije pokazalo da je takvo što za čovjeka uistinu moguće. Zato, ako želimo na iole primjenjiv način teoretizirati o političkom ustroju, onda apstraktne ideale racionalnog djelovanja moramo supstituirati stvarnim ograničenjima ljudske prirode. Utopistička snatrenja o onome što bi čovjek *trebao* činiti posve su nevezana s onime što će čovjek *uistinu* činiti u društvenoj zajednici. Ovime postavljamo temelje Spinozinog političkog realizma, filozofskog okvira koji prihvaća spoznajna i moralna ograničenja čovjeka koji u zajednici ne sudjeluje kao savršeno racionalni djelatnik.

Utjecaj Spinozine metafizike na filozofiju politike odražava se i na njegovo razumijevanje prirodnog prava. Bit će korisno preliminarno napomenuti da je teorija prirodnog prava bila jedna od središnjih točaka novovjekovne filozofije politike. Novovjekovna teorija prirodnog prava najčešće pretpostavlja, sa značajnim izuzetkom Hobbesa, da su ljudi božanskim posredovanjem obdareni pravima koje je potrebno razumski otkriti. Budući da potječe od boga, prirodno pravo je univerzalno i neovisno o arbitrarnim zakonima pojedinih država, političkih sustava ili sklopova društvenih normi. Već sada možemo pretpostaviti kako će se Spinozino poimanje prirodnih sposobnosti uklopiti u teoriju prirodnog prava. U *Teološko-političkoj raspravi*, Spinoza piše:

Pod prirodnim pravom ne razumijem ništa do pravila koja određuje priroda svakog pojedinca, pravila prema kojima nekog pojedinca poimamo kao prirodno određenog da se na određen način ponaša i postoji. (...) No kako univerzalna moć čitave prirode nije drugo do moć svih pojedinaca uzetih zajedno, odatle slijedi da svaki pojedinac ima najviše pravo na sve što može, odnosno, pravo pojedinca proteže se dotle dokle seže njegova određena moć. (1670b/2006: XVI, 371)

Kao što vidimo, Spinoza ovime izjednačava prirodno pravo pojedinca sa svime što je u njegovoj moći – znači, svime što je omogućeno njegovim prirodnim sposobnostima i ograničenjima. Jednostavnije rečeno, u prirodnom bismo stanju, pred-gradanskom kontekstu bez moralnih ili zakonskih smjernica, imali pravo na sve što možemo učiniti. U istom poglavlju, Spinoza govori da “prirodno pravo zabranjuje samo ono za čime nitko ne žudi i što nitko ne može” (1670b/2006: XVI, 373), iz čega proizlazi da čovjeku u prirodnom stanju ništa nije zabranjeno. Besmisleno je nekome zabranjivati ono što ne može, jer mu to nije ni bila relevantna opcija, a jednako je bespredmetno zabraniti mu ono što ne želi, jer takvo što ne bi ni pokušao postići. Prirodno je pravo, kao što vidimo, podudarno s granicama naših sposobnosti, a zakoni prirode ne pretpostavljaju etičke restrikcije onoga što smijemo i ne smijemo učiniti. U maniri političke filozofije Thomasa Hobbesa, Spinozino je prirodno stanje slika stalnog nadmetanja posredovanog sposobnostima sukobljenih pojedinaca. Spinozina sljedeća točka ima važne posljedice za razumijevanje ljudske psihologije. Iskustvo nas poučava da razumski kapaciteti variraju od čovjeka do čovjeka – neki su od nas vidno umjereniji, promišljeniji i tolerantniji od drugih. Spinozin stav pronalazi mjesto za ovu pred-teorijsku intuiciju. Naime, neki su ljudi prirodno obdareniji razumom od drugih, kao što su i neki obdareniji promišljenom blagošću, a neki većom fizičkom snagom. Ove individualne razlike ne treba shvatiti kao normativni okvir procjene da neki ljudi imaju urođen primat nad drugima – prirodni poredak pretpostavlja varijacije unutar vrsta, a budući da se svatko ističe u određenoj sposobnosti, uspostavlja se svojevrsna prirodna ravnoteža. Iz toga proizlazi da ne možemo od svih ljudi očekivati jednaku obazrivost i svijest o pretpostavkama stabilnog društvenog suživota. Spinoza piše:

Prirodno pravo pojedinog čovjeka nije, dakle, određeno zdravim umom nego požudom i moći. Jer ljudi nisu prirodno određeni da djeluju prema pravilima i zakonima uma, nego se svi rađaju ne znajući ni o čemu. Budući da im je priroda uskratila moć da žive prema zdravom razumu, nisu nimalo više obvezani živjeti prema zakonima razuma no što su mačke obvezane živjeti prema zakonima lavlje prirode. Štogaod dakle pojedinac, kad ga se razmatra pod vlašću prirode, sudi da mu je korisno, bilo to pod vodstvom uma ili pod pritiskom strasti, to smije žudjeti sa suverenim prirodnim pravom. To sebi smije prisvojiti na bilo koji način – bilo silom, bilo prijevaram, bilo moljakanjem. (1670b/2006: XVI, 373)

Čitatelj ovdje može steći dojam da Spinoza nastoji opravdati prirodnu privilegiranost snažnijih. No, tvrdeći da je prirodno pravo podudarno s prirodnom moći i da je ta podudarnost primjenjiva na sve jedinke u prirodnom stanju, Spinoza ne pretendira oformiti vrijednosni okvir (Barbone i Rice 2000). Prenagljeni stav da ovime zagovara princip po kojem “jači tlači” počiva na pogrešnoj pretpostavci da poistovjećuje prirodno pravo i vrednotu pravednosti. Suprotno tome, Spinoza samo odbacuje mogućnost postojanja transcendentnog standarda pravednosti. Priroda i prirodno stanje ne poznaju vrijednosti – ono što u prirodi jest, jednostavno jest. Ništa u prirodi nije intrinzično dobro ni intrinzično loše, a priroda ne djeluje poradi kakve svrhe ili filozofskog ideala. Spinoza, stoga, u *Političkoj raspravi* ističe da koncept pravednosti kao društvene vrednote može postojati samo u državi:

[...] [G]rijež se stoga može pojmiti samo u državi, gdje se o tome što je dobro i zlo odlučuje prema zajedničkom pravu cijele države i gdje nitko s pravom ne čini ništa što nije prema zajedničkoj odluci ili suglasnosti. Naime, grijeh je ono što se ne može s pravom učiniti, odnosno ono što pravo zabranjuje. (1670a/2006: 2/19, 20)

Ovdje valja uočiti distinkciju između prirodnog prava, koje ne pretpostavlja društvene standarde pravednosti i zajedničkog prava cijele države, koje uvodi pojam obveze. Ako se dosljedno držimo Spinozine terminologije, uviđamo da grijeh (“ono što se ne može s pravom učiniti”) u prirodnom stanju i ne može postojati. Naime, vidjeli smo da prirodno stanje poznaje samo prirodno pravo, a ono pojedincu zabranjuje samo radnje koje ne može ili ne želi učiniti – budući da nitko neće učiniti ono što ne može ni ono što ne želi, prirodno stanje ne dopušta koncept grijeha. To znači da suprotnost onome što prirodno pravo omogućuje za Spinozu nije ono što je *nepravedno* (neetično, vrijedno prijezira, neopravdano, ili slično) nego ono što je za pojedina objektivno *nemoguće*. Također, sasvim je jasno da Spinoza ovime govori samo o djelovanju unutar prirodnog stanja. Kao još jedan središnji teorijski koncept novovjekovne filozofije politike, prirodno stanje prema ustaljenoj definiciji možemo shvatiti kao hipotetske uvjete života prije uspostave organiziranih društvenih zajednica. Budući da ćemo u nastavku proučiti Spinozin stav prema posljedicama društva u kojem ne postoje moralne smjernice za kultivaciju građanskih vrijednosti, za sad možemo zaključiti da sama činjenica njegove filozofije politike upućuje na zaključak da prirodno stanje ne smatra poželjnom konačnom točkom.

No, izostanak savršene racionalnosti ne povlači i potpuni izostanak kriterija za evaluaciju vlastitog i tuđeg ponašanja. Iako iracionalno djelovanje, kao što smo vidjeli, ne oponira zakonima prirode, to ne znači da svim zamislivim djelovanjima trebamo pripisati istu normativnu vrijednost. Kako bih razriješila ovaj potencijalni konflikt između činjenice da racionalno i iracionalno

djelovanje potječu iz istog izvora – ljudske prirode – i činjenice da je Spinoza ipak bio racionalist koji je držao do usavršavanja razuma, poslužiti ću se opisom unutarnjeg ropstva iz četvrtog dijela njegove *Etike*. Spinoza se pritom ne odriče svog naturalizma i ne implicira da su razlike između *dobrog* i *lošeg* ponašanja sadržane u kakvim objektivnim i vječnim smjernicama, nego da kao pojedinci jednostavno težimo dostići ideal čovjeka koji se razborito odnosi prema sebi i odabire ponašanja koja uvećavaju – a izbjegava ona koja umanjuju – njegovu moć. Nečije ponašanje, u tom smislu, određujemo kao *dobro* ili *loše* uspoređujući ga s odlukama koje bi donio savršeno razborit pojedinac. Spinoza piše:

Što se tiče dobra i zla, ni oni ne označavaju ništa pozitivno u stvarima razmatranima po sebi, i nisu drugo do pojmovi koje oblikujemo iz toga što stvari međusobno uspoređujemo. (...) No, iako stvari tako stoje, ipak moramo zadržati ove pojmove jer želimo oblikovati predstavu čovjeka koja bi bila uzor ljudske prirode u koji bismo se ugledali. (...) Pod dobrim ću stoga razumjeti ono za što s izvjesnošću znamo da je sredstvo kojim se uzoru ljudske prirodi sve više približavamo. Pod zlom pak ono za što s izvjesnošću znamo da nas sprječava da se po tom uzoru ravnamo. (1677/2000: 305)

Cilj ove digresije bit će pokazati da Spinoza *prirodnost* iracionalnosti ističe kako bi očuvao svoj politički realizam. On je, naime, posve svjestan da iracionalno, impulzivno i nepromišljeno djelovanje općenito povlači gore (individualne i kolektivne) posljedice od razboritih odluka. Čitateljima *Etike* stoga namjenjuje senzibilnu doktrinu usavršavanja razuma i postupnog svladavanja iracionalnih strasti, opetovano ih podsjećajući da ultimativni ideal nepomućenog razuma ipak ostaje nedostupan i da je povremena slabost posve prirodna (1670a/2006: 13). Spinoza, u skladu s time, uviđa da od mnoštva – koje je predmet filozofije politike – ne može očekivati filozofsku kontemplaciju, baratanje metafizičkim pojmovima ni strpljiv rad na sebi.

Kao i naši racionalni kapaciteti, sve su ljudske emocije uvjetovane zakonima prirode i posve uobičajene. Spinoza emocionalne reakcije dijeli na radnje i trpnje, ili strasti (1677/2000: 295). Kad uzrok nekog djelovanja leži u racionalnoj procjeni koristi ili istinitim spoznajama, riječ je o radnji motiviranoj našim umom. S druge strane, kad je djelovanje motivirano samo vanjskim uzrocima – primjerice, predmetom koji želimo posjedovati, osobom koju teško podnosimo ili činjenicom da drugi imaju nešto što mi nemamo – tada podliježemo strastima i pasivno trpimo vanjske utjecaje. Naša autonomija izbora postaje podređena pretjeranom značaju koji pripisujemo stvarima na koje ne možemo utjecati. S obzirom na to djelujemo li iz racionalnih motiva ili impulzivno reagiramo na vanjske utjecaje, naša se “moć ustrajanja u svom biću” proporcionalno povećava ili smanjuje. Budući da je ova formulacija ponešto nejasna, valja ju preciznije razložiti. Prema Spinozi,

sva prirodna bića dijele istu žudnju (*conatus*) za održanjem na životu i povećanjem svoje moći djelovanja. Ova je žudnja opravdana činjenicom da smo osuđeni na interakciju s drugim jedinkama koje dijele usporedive prirodne sposobnosti. Različita ponašanja jednostavno povećavaju ili umanjuju našu sposobnost da održavamo svoje biće i skrbimo za sebe (Nadler 2006 i 2016). Već sada postaje jasno zašto se Spinozina psihologija često naziva etičkim egoizmom – bez obzira koliko je neko ponašanje iz naše sadašnje perspektive hvalevrijedno ili moralno opravdano, nitko ga ne bi poduzeo ako bi *pro-cijenio* da mu donosi samo štetu. Budući da samo čovjek ima sposobnost rasuđivanja, naša je najveća prednost stjecanje znanja. Savršeno bi racionalan pojedinac koji teži probitku, naš uzor, dobrim odlukama kontinuirano povećavao opseg osobne autonomije. Njegova percepcija koristi ili “ugode”⁴ bila bi posve podudarna s onime što je uistinu dobro za njega.

Normativni se trenutak javlja kada uvidimo različitu korisnost racionalno donesenih odluka i impulzivnog ponašanja. Naime, radnje koja proizlaze iz racionalne procjene koristi i stečenog iskustva – ili, za Spinozu, istinitih spoznaja – konstituiraju domenu osobne slobode. Budući da pri rasuđivanju nismo ometeni pripisivanjem pretjerane važnosti nečemu izvan naše kontrole, slobodni smo odabirati ona djelovanja koja su nam objektivno najkorisnija. Kako bismo što dosljednije odabirali samo ponašanja koja doprinose našoj moći, trebamo se ugledati u ideal potpune slobode od strasti, ali iskustvo nas uči da je takav ideal u zbilji nedostižan. Zato, kao alternativu, trebamo nastojati zauzdati ono što *jest* u našoj moći – svoje doživljaje i burne reakcije na kontingentne vanjske stvari. Iz ovoga još nije posve bjelodano kako bismo to trebali postići. Naime, čini se da vještinu obuzdavanja emocija trebamo steći – obuzdavanjem emocija. Prema Spinozi, sposobnost obuzdavanja emocija možemo razviti “poboljšavanjem razuma”⁵ i prikupljanjem pouzdanih zaliha istinitih spoznaja koje su se opetovano pokazale korisnima. Spinoza se u ovom trenutku otkriva kao punokrvi racionalist. Znajući da ne možemo kontrolirati vanjske događaje koje poimamo kao izvore ugode i neugode, preostaje nam djelomičan spas potražiti u svojim racionalnim kapacitetima.

⁴ Zanimljivo je primijetiti da iza “ugode” stoji latinski original “*felicidad*” koji engleska izdanja prevode kao “*joy*”. Spinozina je egoistička psihologija utoliko shvatljivija ukoliko pretpostavimo da ljudi love ono što percipiraju kao “*izvor sreće*”, a jasnije je i koliko smo skloni od nekog postupka naivno očekivati hiperboličan doprinos svojoj sreći.

⁵ Ovu sintagmu možemo čitati kao kultiviranje sposobnosti logičkog zaključivanja. Budući da je deduktivno rasuđivanje – u usporedbi s, primjerice, pozivanjem na iskustvo ili trenutačnim osjetilnim uvidima – u najvećoj mjeri neovisno o vanjskim dinamikama, za Spinozu je ono i osobito preporučljiv put do korisnih, pa time i dobrih, odluka. Pretpostavimo li da ćemo kao početne premise ovog refleksivnog procesa koristiti Spinozine “zalihe istinitih spoznaja” – čiji status izvodimo iz činjenice da su kontinuirano rezultirale poželjnim ishodima – postupno ćemo postajati sve sposobniji razlikovati one emocije koje i racionalno podupiremo od štetne impulzivnosti.

Čovjeku je nemoguće posve se osloboditi strasti – kao dio prirode, nužno pretpostavljamo da naša uroda proizlazi iz interakcije s drugima. Možemo samo umom kontrirati strastima kako bismo ih ublažili i spriječili da se preliju u naše odluke. Dok nas strasti vezuju uz ono što ne možemo kontrolirati i tjeraju na nepromišljeno djelovanje, “propisi uma ne smjeraju ničemu do istinskoj ljudskoj koristi” (1670b/2006: XVI, 375). Najslobodniji smo kad se pouzdajemo u svoje razumske sposobnosti. Spinoza stoga zaključuje da je “u prirodnom stanju najmoćniji i najviše u svojem pravu onaj čovjek kojeg vodi um” (1670a/2006: 3/7, 29), čime ističe da racionalnim odlučivanjem u najvećoj mjeri baratamo punim opsegom svojih prirodnih sposobnosti.

Dakle, uzevši u obzir našu prirodnu žudnju za samoodržanjem, u idealnom bismo stanju racionalne autonomije kontinuirano odabirali samo ono što će nam uistinu biti korisno. Takve bismo procjene donosili koristeći se logičkim rasuđivanjem i prethodnim iskustvom. U onoj mjeri u kojoj djelujemo prema strastima, svedeni smo na impulzivne reakcije na vanjske događaje. Dopuštajući da izvanjske stvari postanu determinante našeg ponašanja, gubimo slobodu donošenja pomno promišljenih odluka. Primjera radi, zamislimo pojedinca koji odabire između dvije suparničke političke stranke. Svoju odluku nastoji utemeljiti na što detaljnijem istraživanju predloženih politika i počinje pratiti njihovo djelovanje u javnom prostoru. Preneražen činjenicom da se predstavnik jedne stranke pojavio na proslavi s čijom se ideologijom osobno ne slaže, odustaje od proučavanja onoga što bi izravno utjecalo na njegov život – poput njihovih ekonomskih, obrazovnih ili administrativnih prijedloga – i rezolutno se odlučuje za drugu stranku. Jasno je da zbog afekata svoju odluku nije donio na racionalnim temeljima i upitno je hoće li uistinu odabrati ono što bi mu koristilo. Čovjek koji ne uspijeva zauzdati svoje strasti nalazi se u stanju unutarnjeg ropstva, snažnim emocijama spriječen da slobodno koristi pun opseg svoje racionalnosti. Ovo nam pruža normativni okvir za razlikovanje *boljeg* i *lošijeg* ponašanja. Ako djelujemo iz racionalnih motiva, postupno stječući sve točnije predodžbe o onome što je dobro za nas i ne dopuštajući kontingentnim događajima da ometaju naše rasuđivanje, činimo nešto što nam je korisno, a time i dobro. S druge strane, ako bezumno podliježemo kontradiktornim strastima, postajemo sve manje slobodni racionalno djelovati i zalagati se za svoje samoodržanje.

Ova vjera u racionalno usavršavanje generalno zamire izvan okvira *Etike*. Prisetimo se, *Etika* je pisana za filozofe, tako da Spinoza pretpostavlja da njegovi čitatelji uglavnom mogu prepoznati kada zbog iracionalnosti ne čine ono što bi bilo najbolje za njih. Čitatelj *Etike* koji podbaci u odupiranje strastima zapravo zapada u Aristotelovo stanje *akrasije* – ne stoji iza svoje odluke, ali ne uspijeva se ni umom oduprijeti snažnoj sili strasti. Spinoza svom čitatelju s prijedlogom kultivacije istinitih spoznaja i racionalističkog privilegiranja

razuma nudi potencijalno rješenje. Štoviše, utjelovljenje vrline locira u intelektualističkoj spoznaji zakona bogoprirode – jednom kad osvijestimo širu nužnost i vječnu univerzalnost svega što nam se događa (jer i drugi djeluju prema zakonima prirode), možemo se oduprijeti prolaznim naletima strasti.⁶ Je li Spinozin prijedlog, onda, defetističko prihvaćanje svih životnih udaraca kao nužnih? Nije. Spinoza jednostavno poziva na praksu razlikovanja onoga što možemo i onoga što ne možemo kontrolirati. Ono na što objektivno ne možemo utjecati trebamo prihvatiti takvo kakvo jest – nikakva količina uzavrelih strasti ni pogrešno usmjerenih napora neće dovesti do promjene. Ako procijenimo da nešto jest u našoj moći, svoju vrlinu možemo iskazati racionalnim odabirom za nas najkorisnijih postupaka. Prosječan čovjek nije obdaren ovim sposobnostima. Spinoza ističe da većina ljudi nije svjesna da njihovo iracionalno ponašanje – koje im se doima posve opravdanim – nije ono što je najbolje za njih. Takvo je ponašanje unutar normativnog okvira *Etike* očito “lošije” jer nije podudarno s onime što bi odabrao savršeno razborit pojedinac. No normativni se okvir *Etike* ne preslikava na dinamiku političkog života. Umjesto da nastoje suzbiti strasti i racionalno procijeniti što je uistinu dobro za njih i državu, ljudi su većinom posve impulzivni i kratkovidno donose odluke od kojih nekritički očekuju trenutnu satisfakciju. Kako bih objasnila način na koji Spinoza ovo primjenjuje na svoju filozofiju politike, prijedimo na sljedeće poglavlje o psihološkom razumijevanju društvenog ugovora.

2. Psihološki društveni ugovor

U ovom ću poglavlju nastojati objasniti (i) motive uspostave države, (ii) uvjete legitimnosti i (iii) narav obveze pojedinca prema državnoj vlasti. Do sada smo pokazali da ljudi u pred-gradanskom stanju svoje ciljeve ostvaruju nadmetanjem posredovanim njihovim prirodnim sposobnostima. Budući da u prirodi ništa nije neetično ni zabranjeno, drugoj osobi radi ostvarenja svojih interesa hipotetski smijemo učiniti bilo što za što smo sposobni. Prisjetimo se ranije rasprave o ograničenjima prirodnog prava. U prirodi nismo obvezani pridržavati se obećanja u kojima više ne vidimo svoju korist, pri stjecanju željenih predmeta smijemo pribjegavati nasilju i sasvim smo slobodni lagati kako bismo ostvarili svoj cilj. Premda Spinoza ne nasljeđuje Hobbesovu slavnu krilaticu “rata svih protiv sviju”, u *Teološko-političkoj raspravi* nedvosmisleno piše:

⁶ Spinoza ovo naziva razumijevanjem zakona bogoprirode pod vidom vječnosti (*sub specie aeternitatis*), spoznajom da je priroda uvijek bila i uvijek će biti određena svojim zakonitostima, neovisno o našem prolaznom postojanju, još prolaznijim afektima i subjektivnim vrijednostima. Za točan navod, vidjeti Spinoza (1677/2000: XX, 457).

Nema nikoga tko ne žudi živjeti koliko mu je god moguće sigurno i bez straha. No to je isključeno tako dugo dok svatko može činiti sve što mu je po volji i dok umu ne daje više prava nego mržnji i bijesu; nema, naime, nikoga tko usred neprijateljstva, mržnji, bijesa i prijevara ne bi živio tjeskobno. A ako pak uzmemo u obzir da ljudi bez uzajamne pomoći i ne njegujući um žive najbjeđnije, najjasnije ćemo uvidjeti da su se ljudi, kako bi živjeli sigurno i najbolje, nužno morali udružiti u jedno. (1670b/2006: XVI, 375)

Ovime potvrđuje intuiciju da će, uslijed razlika u prirodnim sposobnostima pojedinaca, i u prirodnom stanju postojati disbalansi moći. Prema Spinozi, pojedinac je u potpunosti pod svojim prirodnim pravom kad ima neomećenu moć nad korištenjem svojih prirodnih sposobnosti, pa piše da je “svatko pod pravom drugoga dok je pod njegovom moći te da je pod svojim pravom ukoliko odbija svaku silu, prema vlastitom nahođenju kažnjava svaku štetu koja mu je nanesena, i uopće na svaki način živi prema vlastitom nahođenju” (1670a/2006: 2/9, 16). Ako tkogod prirodno lukaviji uspije nama manipulirati ili ako netko veće tjelesne snage nasiljem kontrolira naše postupke, više nismo pod svojim prirodnim pravom, nego pod tuđim. Naše su prirodne sposobnosti (*potentia*) tada ograničene tuđom moći prisile (*potestas*). Ovo je posve jasno i bez Spinozine terminologije. Slobodni smo kada nas ograničavaju samo naše sposobnosti pa možemo činiti sve za što smo dovoljno racionalni, mudri, marljivi ili snažni. Čim naiđemo na ikakve dodatne restrikcije, poput straha od tuđe odmazde ili naivne vjere u nagradu za određeno ponašanje, postajemo predmetom vanjske moći prisile. Ovako shvaćeno, prirodno pravo je zapravo prilično hipotetsko (1670a/2006: 2/15, 16). Svaka zamisliva interakcija s drugom osobom uvodi mogućnost potpadanja pod tuđu moć prisile. Iz ovoga slijedi da bi neograničenost prirodnog prava bila *zajamčena* samo u slučaju potpune izolacije ili interakcije s vidno slabijim pojedincima, što nosi važne posljedice za našu daljnju raspravu. Prirodno je pravo konkretno samo utoliko ukoliko ga ne možemo nadići, no neuspješnim odupiranjem tuđoj prisili nailazimo na dodatne restrikcije i izlazimo iz stanja ograničenosti samo prirodnim pravom. S druge strane, činjenica da osoba pod svojim pravom “na svaki način živi prema vlastitom nahođenju” implicira da se pripadnici neke države, ograničeni pravnim restrikcijama, očito odriču nekog aspekta svog prirodnog prava. Ovime dolazimo do Spinozinog poimanja društvenog ugovora. Naime, čin odricanja od potpune slobode djelovanja u zamjenu za pravno posredovanu sigurnost za Spinozu je logički trenutak sklapanja društvenog ugovora.

Nadalje, iz prethodnog odlomka vidimo i da se prirodno pravo može uvećati združivanjem. Dvije osobe koje se posvećuju zajedničkim ciljevima više nisu ograničene samo vlastitim prirodnim sposobnostima, nego zbrojem sposobnosti svakog ujedinjenog člana (1670a/2006: 2/13, 18). Spinoza iz ovoga izvodi da prirodno pravo grupe uvijek nadilazi prirodno pravo pojedinca. Primjera radi, zamislimo zajednicu jednog iznimno racionalnog, jednog iznimno

lukavog i jednog iznimno snažnog pojedinca. Okupljeni oko istog cilja, moći će ga ostvariti racionalnošću, lukavstvom i snagom koji bi im kao pojedincima bili nedostupni. Sada možemo razlučiti dva motiva u korijenu uspostave građanskog stanja. Kao prvo, ljudi teže životu u relativnoj sigurnosti, oslobođeni straha od potpadanja pod tuđu moć prisile. Kao drugo, ljudi uviđaju da agregati prirodnih sposobnosti nadilaze prirodne sposobnosti izdvojenih pojedinaca ili, jasnije rečeno, uviđaju prednosti društvene suradnje koja im omogućava lakše postizanje koristi. Ovo dovodi do očite nužnosti uspostave društva pravno normativnijeg od prirodnog stanja. Vođeni iskustvom trajne neodrživosti života u neprekidnoj bojazni od tuđe samovolje, ljudi su se voljno odrekli hipotetske neograničenosti prirodnog prava radi restriktivnijeg sustava koji bi im omogućio da moći i pažnju preusmjere na teme važnije od puke samoobrane i druge počnu poimati kao potencijalne suradnike.

Ovdje moram upozoriti na hermeneutičku poteškoću u izlaganju Spinozine koncepcije društvenog ugovora. Spinozini stavovi u *Teološko-političkoj raspravi* i kasnijoj *Političkoj raspravi*, naime, i nisu posve konzistentni. Kao Spinozino posljednje djelo, *Politička rasprava* općenito nudi znatno pesimističnije poimanje ljudske racionalnosti i ranije natruhe kolektivnog rasuđivanja supstituira posve egoističnom slikom ljudske prirode.⁷ Spinoza u *Političkoj raspravi* napušta konkretni trenutak sklapanja društvenog ugovora – uspostava države nastupa po svojevrsnoj inerciji, motivirana nepodnošljivim izgledima nastavka života u prirodnom stanju. Dok u *Teološko-političkoj raspravi* pretpostavlja da su “pojedinci morali vrlo čvrsto utvrditi da će svime upravljati isključivo po nalogu uma” (1670b/2006: XVI, 375), genezu ika-kvog zajedništva kasnije pripisuje činjenici da se “ljudi po prirodi udružuju, bilo zbog zajedničke nade ili zajedničkog straha, bilo zato da se osvete za neku zajedničku štetu” (1670a/2006: 3/9, 31). Pesimistična je revizija znatno skladnija sa Spinozinim naturalizmom. Štoviše, prilično je upitno na kojim bi osnovama iracionalno mnoštvo moglo “čvrsto utvrditi” da zajednicu organiziraju prema naložima uma. Čak i kad bi deklarativno odlučili pouzdati se u um, ništa ne upućuje na to da bi posljedična država bila iole racionalno ustrojena. Zajednički naponi skupine iracionalnih pojedinaca,⁸ iako možda

⁷ Ova je teorijska nesklapnost uočena od strane brojnih interpretatora. Za točne navode, vidjeti Steinberg (2009) ili Barborne i Rice (2000).

⁸ Ako smo ustanovili da su mase u praksi većinom nesposobne razlikovati svoje racionalne i iracionalne odluke, onda je upitno koliko mogu odrediti osobine onoga što je racionalno. Iako bi deliberacija mogla građane senzibilizirati na jedinstvene sustave vrijednosti njihovih sunarodnjaka, iz toga ne možemo automatski izvesti zaključak da će kolektiv u naletu moralnog obzira oformiti tolerantnu zajednicu. Već se sama činjenica deliberacije smatra demokratskim civilizacijskim dosegom koji zahtijeva visoku razinu građanske suradnje i otvorenosti spram tuđih stajališta. Pokušaj da objasnimo uspostavu države (koja bi kasnije demokratskim institucijama kultivirala deliberaciju) pozivanjem na deliberaciju doima se kao beznadno cirkularan argument. Ljudi se ne rađaju s demokratskim vrlinama, nego ih postupno stječu.

okićeni pojmom “razuma”, vjerojatno neće proizvesti racionalan ishod. S druge strane, koncept udruživanja zbog straha ili koristi glatko se uklapa u egoističnu teoriju ljudske psihologije. Kasnija revizija također dopušta mogućnost loše organiziranih zajednica – bilo bi prilično optimistično u svakoj državi tražiti dokaze “upravljanja isključivo po nalogu uma”. Vođeni zajedničkim strahom od tuđe samovolje i zajedničkom nadom u sigurnost zbog koje će više vremena moći posvetiti ostvarivanju koristi, ljudi su pristali zamijeniti nepouzdana granice prirodnog prava sigurnijim državnim pravom. Za Spinozu, ovo se događa činom prijenosa prirodnog prava na državnu vlast, bez obzira o kojem je partikularnom sustavu vlasti riječ. Jednostavnije, građani združuju hipotetsku neograničenost svoje slobode i prenose ju na novonastalu državnu instanciju, voljno prihvaćajući nove zakonske restrikcije. U *Poličkoj raspravi*, Spinoza piše:

Ako država nekome [temeljem državnog propisa] prepusti pravo – a time i moć – da živi po svom nahođenju, time mu prepušta svoje pravo i prenosi ga na onoga kojem takvu moć daje. Ako pak, konačno, svakom građaninu dade tu moć, onda je time samu sebe uništila i od cijele države ne ostaje ništa nego se sve vraća u prirodno stanje. Slijedom toga prirodno pravo, prema kojem je svatko sam sebi sudac, nužno prestaje u građanskom stanju. Izričito kažem temeljem državnog propisa jer prirodno pravo pojedinca (ako se stvar točno razmotri) u građanskom stanju ne prestaje. (1670a/2006: 3/3, 26)

Različiti su interpretatori⁹ u ovome pronašli nekoliko problema koji se pri pažljivijem čitanju pokazuju posve neopravdanim. Naime, naizgled je nejasno kako se pojedinci mogu voljno odreći urođenog prirodnog prava. Ovaj potencijalni problem, kao što vidimo iz prethodnog odlomka, proizlazi iz prenatrpanog poistovjećivanja odricanja od ograničenosti prirodnim sposobnostima (što je očito nemoguće) s odricanjem od ograničenosti *samo* prirodnim sposobnostima. Spinoza nedvosmisleno pokazuje da predajom prirodnog prava pojedinac vlasti predaje samo moć legitimne prisile¹⁰ i prihvaća suženu inačicu hipotetske neograničenosti svoje slobode djelovanja. Ukratko, pojedinac odustaje od moći podčinjavanja drugih, a državnu prisilu¹¹ nad svojom osobom prihvaća kao legitimnu. Ljudi se u građanskom stanju odriču

⁹ Za bolji uvid u rasprave, vidjeti Blom (1995), Barborne i Rice (2000) i Curley (1991).

¹⁰ Premda je ova formulacija izravna posljedica Spinozine terminologije, zanimljivo je da Max Weber istim riječima definira vlast. Vidjeti Weber (1919/2011).

¹¹ Pojam “prisile”, iako je pomalo nespretan, zadržavam radi vjernosti raspravama o “*coercive power*” (Barborne i Rice 2000). Legitimnu državnu prisilu ovdje ne treba shvaćati sa značenjskim talogom tiranije ili opresije jer Spinoza pod “prisilom” misli i na, primjerice, imperativ civiliziranog ophođenja prema drugim ljudima ili poreznog sudjelovanja u financiranju državnih institucija. Dobro ustrojena država, što ću pokazati u nastavku, za Spinozu ne bi trebala građane “prisiljavati” ni na što neskladno sa zahtjevima savršeno racionalne države i savršeno racionalnih žitelja.

prirodnog prava samo utoliko ukoliko zbog želje za pravno posredovanom sigurnošću pristaju na obvezujuća ograničenja svog *djelovanja* u zajednici, bilo u obliku dužnosti ili u obliku zabrana.

Ovime s državom i nositeljima vlasti građani stupaju u obostran odnos – obvezani su pridržavati se zakona koji održavaju državu i čine ju legitimnom, a država im mora nastojati pružiti obećanu sigurnost. Činom odricanja od potpune slobode tipične za bezvlađe prirodnog stanja, građani prihvaćaju veću vrijednost pravno posredovane slobode. Ovaj nas zaključak dovodi do ključne točke Spinozine *psihološke* teorije društvenog ugovora – njegova razumijevanja obveze. Naime, valja objasniti kako građani na državu voljno prenose moć prisile. Ako smo ustanovili da se prijenos prirodnog prava za kasnijeg Spinozu ne provodi govornim činom ili eksplicitnim sklapanjem ugovora, narav obveze moramo tražiti drugdje. Prisjetimo se zaključka da je riječ o obostranu odnosu. Budući da i država i pojedinci nastoje imati koristi od međusobne sveze, svoje će dužnosti izvršavati samo ako se druga strana jednako odgovorno pridržava svojih. Ovo je nužna posljedica Spinozinog egoističkog poimanja ljudske psihologije. Ovdje valja istaknuti da je Spinozina država entitet koji bi suvremena epistemologija vrline i kolektivna epistemologija (Lackey 2014) smatrali kolektivnim epistemičkim djelatnikom – ona zadržava psihološki ustroj i metafizičke principe primjenjive na pojedinca. Država stoga također teži svojoj koristi i može, ovisno o tome koliko je vođena umom, u većoj ili manjoj mjeri ostvarivati pun opseg svojih hipotetskih kapaciteta. Normativni okvir vrednovanja ljudskog djelovanja jednako je vjerno prenesen na državu. Najbolja je ona država koja se ophodi onako kako bi se vodila savršeno razborita država, uz implicitnu pretpostavku da je zbog pogrešivosti ljudi koji ju sačinjavaju taj ideal nedostižan.

Pojedinci zajednički osnivaju državu smjerajući prema svojoj koristi, a od vlasti očekuju državi primjerenu manifestaciju te koristi – jamstvo osobne sigurnosti. Ako svjesno zanemari ustanovljene zakone zajedničkog suživota, građanin gubi pravo na sigurnost i biva podvrgnut propisanoj kazni. S druge strane, država koja građanima ne uspijeva zajamčiti sigurnost, bilo time što ih ne štiti od drugih ili time što ih sama ugrožava, podbacuje u ispunjenju zadatka radi kojeg je osnovana. Iz ovoga vrlo jasno razlučujemo uvjete državne legitimnosti. Naime, država je legitimna i može pretendirati na primjenu moći prisile samo ako u očima građana ispunjava svoju stranu obveze. Legitimnost države proporcionalna je njezinoj percipiranoj korisnosti. Dobro će ustrojena država, znajući da bi morala biti zainteresirana za “ustrajanje u svom biću” osiguravanjem kontinuirane poslušnosti, nastojati što dulje zadržati percipiranu legitimnost. Budući da se ostajanje u odnosu iz kojega više ne crpimo nikakvu korist očito suprotstavlja “naložima uma”, građani sa svakim državnim propustom dobivaju sve više motiva za zajedničko razvrgavanje ugovora. Spinoza stoga piše da:

[...] [U] pravo države najmanje spada ono protiv čega se većina buni, a budući da je pravo države određeno zajedničkom moći mnoštva, onda je sigurno da se moć i pravo države smanjuju u onoj mjeri u kojoj ona daje razloge da se više njih protiv nje zajedno udružuje. (1670a/2006: 3/9, 31)

Iako ovo možemo doslovno čitati kao prirodno dano pravo na revoluciju, građani prirodno pravo države dovode u pitanje i raširenim nepoštivanjem zakona. Ovdje valja ukazati na dvoznačnost rijetko spomenutu u postojećim interpretacijama. Naime, Spinoza bez eksplicitnog razlikovanja govori o vrlo različitim ishodima (i) konkretnog raspuštanja države ili smjene konstitucionalnog režima i (ii) toliko raširenog neposluha da je puka smislenost postojanja države dovedena u pitanje. Država koja ničime ne uspije motivirati građane na demokratski suživot opasno nalikuje prirodnom stanju i time – po Spinozinoj definiciji – prestaje biti država (1670a/2006: 4/4, 39).

Snaga implicitnog ugovora za Spinozu “leži samo u njegovoj koristi – oduzmemo li nju, ugovor se ruši i postaje nevaljanim” (1670a/2006: 3/14, 34). Kao egoistična bića, ljudi ne pokazuju moralni integritet potreban za intrinzično poštivanje obećanja koja su sklopili u trenutku naivnosti. Stoga, ako građani procijene da im državno stanje donosi više štete nego koristi, nikakva ih apstraktna obveza neće spriječiti da državu kolektivnim neposluhom zamijene nečim korisnijim. Spinoza time odgovornost za političku stabilnost povjerava vlasti. Država je ta koja treba u građanima kultivirati dojam da je njezino očuvanje putem pridržavanja zakona i ispunjavanja dužnosti za same građane korisnije od alternative. Rašireno nepoštivanje zakona puka je posljedica lošeg državnog uređenja koje građane ničime – ni strahom, ni nadom, ni apelom na um – ne uspijeva uvjeriti u suprotno. Govoreći da se krivnja za građanski neposluh treba “pripisati državi” (1670a/2006: 5/3, 44), Spinoza odbacuje pretpostavku da su poslušni narodi misterioznim osobinama bolje pripremljeni za život u zajednici. Ljudska je priroda uvijek i svugdje ista, a stabilne su samo one države koje uzornom unutarnjom strukturom uspijevaju motivirati građane na suradnju. Uspješnost određenih država nije proizvod kulture ni prirodnih bogatstava, nego razboritih institucija i politika.

Radi razumljivosti, možemo se poslužiti jednostavnom analogijom. Zamislimo sustav plaćenog javnog prijevoza. Građani karte za prijevoz mogu kupovati iz tri motiva – iz (i) straha od kazne za nepoštivanje zakona, (ii) nade da će javni prijevoz zbog njihovog novčanog doprinosa postupno postajati sve bolji ili (iii) racionalnog zaključka da bi objektivno koristan sustav javnog prijevoza, kakav god bio, nužno patio kada bi svi odbili plaćati karte. Znajući da će zanemariv broj pojedinaca djelovati iz visoko promišljene svijesti o kategoričkim moralnim obvezama, sustavu preostaje poticati strah ili nadu. Ukoliko ne uspije potaknuti strah jer ne kažnjava prijestupe, pa građani zaključče da će

se i oni moći nekažnjeno voziti besplatno¹², ni nadu jer usprkos plaćanju karata prijevoz ostaje jednako neefikasan – sustav više ne može očekivati poslušnost. Iz ovoga jasno izvodimo zaključak da država ostvaruje moć legitimne prisile kada građani *vjeruju u opravdanost* njezine moći prisile.¹³ Moć prisile time proizlazi iz psihološkog priklanjanja, pa možemo govoriti o psihološkom društvenom ugovoru. Čini se da nam sada preostaje odrediti najbolju metodu ostvarivanja psihološkog priklanjanja – strah, nadu ili apel na razum, iako možemo pretpostaviti za koju će se opciju Spinoza opredijeliti.

3. Svrha države i javni moral

Do sada smo zaključili da država, kao i pojedinci, *može* činiti sve što je unutar njezine opravdane moći, no to nam ne pomaže razlučiti osobine *dobro uređene* države. Pažljiviji će čitatelj u teoriji psihološkog priklanjanja možda primijetiti i značajan problem. Naime, čini se da bi država koja nastoji spriječiti građanski neposluh to znatno efikasnije ostvarila strahom nego poticanjem nade. Vratimo li se na prethodni primjer javnog prijevoza, poticanje nade pokazuje se kao zahtjevan prospekt – sustav bi trebao postupnim naporima dokazati opravdanost čina plaćanja karte i u građanima kultivirati pozitivan odnos prema institucijama. U usporedbi s time, kažnjavanje građana za neplaćanje čini se prilično jednostavnim. Promatrana iz perspektive prirodnog prava, država koja bi građane kontinuirano podvrgavala dovoljno strogim zakonima i dovoljno okrutnim kaznama bila bi virtualno neuništiva – nitko se ne bi usudio zaključiti da je nasilna kazna za oponiranje sustavu za njega *korisnija* od života u relativnoj bojazni. Spinoza anticipira ovu kritiku pa u *Političkoj raspravi* ironično piše da:

[...] [N]ema nijedne vlasti koja je trajala tako dugo i bez ikakve promjene kao ona kod Turaka, a s druge strane, nijedna nije bila tako kratkotrajna kao demokracija u kojima su se događale tolike pobune. Ako se ropstvo, barbarstvo i pustoš trebaju zvati mirom, onda za čovjeka ništa nije bjednije od mira. (1670a/2006: 6/4, 48)

Promotrimo implikacije ovog stava. Država koja poslušnost svojih građana osigurava samo putem straha na dva načina sabotira svoju trajnost. Kao prvo, ona ne može potaknuti građane da koriste pun opseg svojih sposobnosti i time gubi komparativnu prednost u usporedbi s drugim državama

¹² Ovaj se problem u teoriji ekonomije doslovno naziva problemom “*free ridera*” ili onoga tko besplatno koristi usluge, a riječ je o nevoljkosti da samoinicijativno nastavimo ispunjavati one dužnosti koje drugi otvoreno krše. Vidjeti Baumol (1952).

¹³ Edwin Curley će ovo povezati s Hobbesovim postulatima da “moć vlasti nema temelja doli u mislima i vjerovanjima naroda” te da je “privid moći jednak moći”. Za točan navod, vidjeti Curley (1991).

– njezin je razvitak ograničen na odluke opresivne vlasti kojima manjka epistemički doprinos različitih perspektiva, čime suzbija potencijalno plodne građanske inicijative.¹⁴ Kao drugo, budući da građane na suradnju ne potiče ničime doli okrutnošću, svaka će natruha poslušnosti nužno zamijeti čim vlast prestane održavati postojeću razinu okrutnosti, što državu osuđuje na zatvoreni krug opresije i stalne bojazni od građanskog revolta. Institucije nasilnih država s centraliziranom vlasti podbacuju u kultiviranju građanske suradnje – umjesto da građane potaknu da demokratski suživot percipiraju kao nešto *korisno* i posvete se intelektualnim vrijednostima, održavaju samo klimav privid stabilnosti koji ne može uroditi značajnijim civilizacijskim postignućima (1670a/2006: 5/6, 45). Iz nešto apstraktnije perspektive, nasilne države zapravo prkose danom obećanju osiguravanja sigurnosti jer su same izvor opasnosti i upitno je trebamo li ih uopće smatrati državama.

Prisjetimo se ranije opaske da je najbolja ona država koja je racionalno ustrojena i u najvećoj se mjeri pridržava uzora savršene razboritosti. Kako bismo mogli govoriti o modelu savršeno razborite države, prvo moramo ustanoviti svrhu države – konačni cilj radi kojeg je država oformljena i kojemu kontinuirano stremi svojom unutarnjom organizacijom. Spinoza u tijeku svog intelektualnog razvoja nudi dva konzistentna odgovora. U *Teološko-političkoj raspravi* zaključuje da je svrha države “da ljudi razviju sve sposobnosti svoga duha i tijela, da se služe slobodnim umom te da se međusobno ne nadmeću u mržnji, bijesu i prijevari (...) dakle, svrha republike zapravo je sloboda.” (1670b/2006: XX, 475). Ovdje valja napomenuti da Spinozinu slobodu ne treba brkati ni s pozitivnim, ali ni s negativnim poimanjem slobode (Berlin 1969), Spinozina sloboda je sloboda racionalne autonomije i djelovanja u skladu s onime što je razborito. Kasniji Spinoza svrhu države sažima u krilatici “mira i sigurnosti života”, pri čemu odbacuje Hobbesovu odredbu mira kao pukog izostanka rata te govori o “jedinstvu i slozi umova” (1670a/2006: 5/2, 44).

Jednostavnije rečeno, najbolja država nije ona koju jedva možemo smatrati pravosudnom intervencijom u prirodno stanje, nego sustav koji aktivno potiče demokratske vrline i intelektualno djelovanje. Dobro ustrojena država za Spinozu je homeostatski mehanizam koji posredstvom institucija konfliktnih i vrijednosno suprotstavljene pojedince postupno odgaja u razborito i tolerantno mnoštvo. Iako znamo da je savršeno razborit (a time i savršeno slobodan) pojedinac tek idealistička fikcija, uloga države je da svoje građane

¹⁴ Acemoglu i Robinson (2012: 84) u sličnom duhu razlikuju uključive i ekstrakcijske političke institucije, pri čemu prve maksimalno uključuju građane u političko donošenje odluka i pozitivno utječu na ekonomski razvitak poticanjem individualnih inicijativa, a druge političku moć koncentriraju u inertnoj i konzervativnoj eliti fokusiranoj na održavanje *statusa quo*, čime potkopavaju dojam nepristranosti pravosuđa.

u što većoj mjeri približi zajednici slobodnih ljudi.¹⁵ Daljnji poticaj za ovu interpretaciju pronalazim u Spinozinom stavu da se “ljudi ne rađaju kao građani, nego takvima postaju” (1670a/2006: 5/2, 44). Nadalje, kao i što građanske vrline žitelja ovise o strukturi institucija, razvoj države kao cjeline i epistemička kvaliteta donesenih odluka ovise o kulturi građanskog prijateljstva, jer će ljudi tek u demokratskom društvu biti spremni na senzibilne izmjene razloga. Iako se može takvim činiti, ovo nije cirkularan argument: visoko razvijena kultura deliberacije nije preduvjet uspostave dobre države, nego proizvod institucijske strukture kojom već dobra država postaje sve bolja, tako da ne zapadamo u zatvoreni krug u kojem bi građani trebali apriorno posjedovati liberalni senzibilitet. Spinozino stajalište ovdje krasi simultana briga o (i) preduvjetima uspostave dobre države i (ii) institucijskim temeljima stabilnog državnog razvoja, čime izbjegava čestu klopku pomnog osmišljanja utopističkog režima čija budućnost ostaje misteriozna. Specifičan ustroj dobrih institucija središnje je normativno pitanje drugog dijela *Političke rasprave* (Nadler 1999, Steinberg 2009), a Spinozina elaboracija nasljeđuje Machiavellijev imperativ ravnoteže moći i složenih regulativnih mehanizama koji sprječavaju i penaliziraju zlouporabe institucijskih ovlasti.¹⁶ Kraće rečeno, državna stabilnost i na građanskoj i na institucionalnoj razini za Spinozu počiva na vladavini prava, što nas dovodi do naše posljednje teorijske točke. Preostaje nam vidjeti kako se građani “vođeni umom” ili dobrim institucijskim smjernicama trebaju ophoditi u javnoj sferi, prostoru neizbježnih konflikata nositelja suprotstavljenih osobnih vrijednosti.

Kao što smo vidjeli, dobar državni ustroj treba građane ponukati na djelovanje koje bi razborit pojedinac odabrao i bez vanjskih poticaja. Za Spinozu, ovo uključuje apsolutno i bezuvjetno poštivanje zakona, pa čak i onih

¹⁵ Premda Armstrong (2009) prokazuje nepomirljivost Spinozine sumnjičavosti prema ljudskoj moralnosti i relativno optimističnog koncepta slobodnog mnoštva, ova je tenzija zanimariva ako pretpostavimo da je država dužna suradnju prikazati kao nešto što ljudima donosi korist. Spinoza generalno predlaže državne modele i institucionalne procedure kojima interese sukobljenih skupina povezuje jedne s drugima i s općim dobrom. Iracionalni će pojedinci u ranim stadijima državnog razvoja i dalje biti vođeni egoističnim motivima, ali ponašat će se kako bi se ponašao i netko vođen nalozima uma. Odgoj intrinzično razboritog građanstva za Spinozu je veoma dugoročan cilj i ostvarenje normativnog ideala, čega je posve svjestan.

¹⁶ Spinoza analizira prednosti i mane monarhijskih, aristokratskih i demokratskih režima, ali u svaki model suptilno unosi unutarnju strukturu parlamentarne demokracije s naglaskom na mnogoljudnim saborima, regulativnim mehanizmima, strogim kriterijima za selekciju pouzdanih eksperata i uspostavljanju ravnoteže između interesnih skupina apeliranjem na pojedinačnu korist. Fokus na široke epistemičke krugove i pouzdane mehanizme Spinozu u mnogočemu čini epistemičkim demokratom, a njegov ću zagovor deliberacije pomnije objasniti u nastavku. Slično, Machiavelli u zamarenom djelu *Deset dekada Tita Livija* trajniju državnu stabilnost gradi na temeljima “republikanskog kodeksa časti” i kulture povjerenja prema institucijama koje međusobno nadziru svoje djelovanje. Vidjeti Machiavelli (1531/2009: 304).

koji nam se u početku doimaju arbitrarnim ili neopravdanim (1670a/2006: 2/15, 28). Ovo je naizgled najneobičnija točka Spinozine filozofije politike. Kako filozof koji toliko drži do slobode i individualne autonomije, a žustro se suprotstavlja nasilnoj vlasti, može svog idealnog čitatelja poticati na pokorno prihvaćanje dubioznih zahtjeva? Spinoza to, naime, zapravo i ne čini. Razborit građanin može – dapače, i treba – razložno i argumentirano objasniti svoje neslaganje s državnim dekretima, sudjelujući u javnim raspravama i tolerantno uvažavajući tuđa gledišta. Ono što ne smije jest *aktivno kršiti* zakone s kojima se ne slaže. Potencijalna problematičnost ovog stava proizlazi iz tendencije da automatski zamislimo razboritog pojedinca koji oponira uistinu opresivnim zakonima, dok Spinoza govori o znatno češćem društvenom fenomenu – situacijama u kojima iracionalni pojedinci, ne razmišljajući o tuđim interesima i građanstvu u cjelini, nastoje izmaknuti onim zakonima koji nisu najuže vezani uz njihove vrijednosne preferencije ili im ne donose očitu osobnu korist. Ograničavanje slobode djelovanja razboritih pojedinaca za Spinozu je neizbježna kolateralna žrtva ograničavanja samovolje iracionalne većine. Nadalje, čini se da bi razborit pojedinac ionako bio nesklon samoinicijativno prekršiti zakon s kojim se ne slaže jer uviđa nužnost poticanja društvene percepcije efikasnosti pravnog sustava. Razborit će pojedinac svjesno odustati od najboljeg rješenja jer razumije posljedice samovolje za stabilnost čitave zajednice.¹⁷ No, ovo još uvijek ne uklanja središnji problem – iako smo utvrdili granice samovoljnog djelovanja, naivno je očekivati da će javne razmjene razloga sadržavati samo civilizirane dijaloge razboritih pojedinaca.

Spinozina teorija slobode govora potvrđuje njegov status punokravnog političkog realista. Posve je svjestan da pojedinci neće odustati od zagovaranja svojih interesa samo zato što u državi ne mogu nametati svoju samovolju na štetu drugih te da će vjerojatno nastojati bar verbalno uvjeriti kolektiv u ispravnost svojih gledišta. Budući da će se interesi jednih nužno sukobljavati s interesima drugih, govor će prerastati u apele na ograničavanje tuđe slobode i neproporcionalno privilegiranje pojedinih skupina. Tolerantnost i uvidavnost nisu čovjeku urođene vrline; dogmatska privrženost vlastitom mišljenju, s druge strane, jest. Spinozinim riječima:

Budući da nitko ne može odustati od toga da slobodno prosuđuje i misli što ga volja, onda iz toga slijedi da će u republici vrlo nesretno završiti pokušaj da se ljude navede da govore samo ono što je propisala vrhovna vlast; jer ni oni najmudriji, da o puku i ne govorim, ne znaju šutjeti. Opća je ljudska mana

¹⁷ Iako Steinberg (2013) smatra da um nalaže poštivanje zakona iz straha od kazne, pažljiv čitatelj Spinoze zna da to ne može biti točno. Strah je djelatni motiv iracionalnih pojedinaca, a ne paradigmatičkog primjera razboritosti. Ideal racionalnosti odabire poslušnost jer državu, uključujući i onu koja nije najbolja, uvijek nadređuje raspadu države, širenju neposlušnosti i povratku u prirodno stanje, pa i pod cijenu parcijalnog nezadovoljstva postojećim pravosuđem.

da se vlastite misli povjeravaju drugome čak i onda kad je potrebno šutjeti. (1670b/2006: XX, 473)

Stanje postaje još i gore uvidimo li da će upravo oni razboritiji – a time i oni s razložnijim stavovima – biti spremniji tiho prijeći preko točke prijepora, pripisujući veću vrijednost miru nego dijaloškoj pobjedi, dok će lošije informirani nekritički inzistirati na svojem stavu kao ispravnom ili inicirati moralistička linčovanja.¹⁸ Jasno je da će država obilježena ovakvim javnim diskursom teško generirati građansko prijateljstvo. Spinozin je zadatak ovdje dvostruk. S jedne strane, mora postaviti neke granice javnog diskursa kako bi spriječio verbalno nasilje i animozitet suprotstavljenih interesnih skupina. S druge strane, ne smije žrtvovati demokratsku vrijednost deliberacije i pravo razboritih intelektualaca na zagovaranje progresivnih stavova. Kao politički realist, Spinoza uviđa da država zapravo *ne može* pravno regulirati osobne vrijednosti – čak i ako pokuša postaviti zakonske granice onoga što je *dopušteno misliti*, nitko uslijed toga neće automatski promijeniti svoje mišljenje. Druga je mogućnost ograničiti slobodu govora. Građani bi tako mogli nastaviti misliti što ih volja, no bilo bi im zabranjeno ta mišljenja iznositi u javnom prostoru. No, prema Spinozi, pojedinci će u prisustvu takvih zakona (i) ili svejedno govoriti ono što misle, jer takva je ljudska priroda, čime će deteriorirati dojam efikasnosti pravosuđa, (ii) ili javno govoriti ono što je dopušteno, a privatno zadržati svoje izvorno vjerovanje, čime će se među građanima proširiti nepovjerenje spram stvarnih mišljenja onih s kojima održavaju iluziju civiliziranog suživota. Domena osobnih vrijednosti za Spinozu je izuzeta iz prava države. Kada bi država odlučila na jednak način kažnjavati sve javne izljeve vrijednosnih sentimenta, na okrutnost bi nailazili i oni čiji progresivni stavovi još nisu naišli na opće prihvaćanje. Ovo, naravno, ne znači da država treba dopustiti neograničenu slobodu govora – postoji jasna razlika između poziva na raspravu i agitatorskih apela na kršenje tuđih prava. Po definiciji države, nedopušten je onaj govor koji nedvosmisleno implicira nečiju nakanu da prekorači granice demokratskog suživota, zanemari vrijednost tuđe slobode ili aktivno prekrši zakone, što Spinoza eksplicitno i artikulira:

Iz istoga možemo jednako lako odrediti koja su naziranja u državi otpadnička. To su ona koja se ne mogu ni postaviti a da istovremeno ne ruše ugovor kojim je svatko odustao od prava da djeluje po svojem vlastitom nahođenju. (1670b/2006: XX, 477)

¹⁸ Ovo se u suvremenoj psihologiji naziva Dunning-Kruger efektom. Pojedinci s najlošijim rezultatima na ispitima logičkog rasuđivanja najskloniji su precjenjivati doseg svojih sposobnosti i podcjenjivati tuđe. Iz filozofijsko-političke perspektive, upravo će oni s najmanje promišljenim stavovima i najmanje obzira prema opravdanosti tuđih vrijednosti najglasnije zagovarati svoja stajališta. Unutar suvremenog konteksta, nevoljnost najlošije informiranih da unaprijede svoje znanje – jer smatraju da za time nema potrebe – jedan je od glavnih uzroka demokratskog deficita. Vidjeti Kruger i Dunning (1999) i Burton (2014).

Zastanimo kako bismo promotrili što Spinoza ovime nastoji postići. Naime, iako u javnom prostoru – pod pretpostavkom da nisu bjelodano zlonamjerni – dopušta i iracionalne, sebične i općenito nepotkrijepljene stavove, to čini samo zato što bi pokušaj da ih zabrani bio neuspješan (1670b/2006: XX, 479). Ono što mu preostaje jest kazniti one stavove koji svojim sadržajem ne ostaju na razini apstrakcije, nego otvoreno zagovaraju nasilno djelovanje. S druge strane, ističe koliko intelektualna i politička klima države može profitirati od razmjene filozofskih gledišta i uvažavanja pluralnosti perspektiva. Nadalje, mogućnost izricanja vlastitih uvjerenja i argumentiranog promicanja svojih interesa u najvećoj mjeri zadržava ljudsku urođenu slobodu i prevodi ju u oblik primjeren civiliziranom društvu. Ukratko, Spinoza domenu javnog dijaloga ograničava na obazrive i tolerantne razmjene razloga – rasprave bliske današnjem konceptu akademskih razmjena ili javne deliberacije (Estlund 1997) dok stavovi koji impliciraju nečiju namjeru da aktivno naštetiti drugome, nameće svoju samovolju, zanemaruje zakone ili nadiđe ograničenja demokratskog suživota – budući da ne mogu biti silom istisnuti iz govornikova uma – trebaju ostati u sferi privatnog morala i striktno osobnih uvjerenja. Spinozinu ranu obranu deliberacije možemo zaključiti njegovom opaskom da su “ljudske umne sposobnosti preslabe da se u sve odmah pronikne; ali postavljanjem pitanja, slušanjem i raspravljanjem ona se izoštrava, a onda će se iznaći i ona sredstva koja će biti prihvaćena, a na koja nitko prije nije ni pomislio” (1670a/2006: 9/14, 131).

4. Zaključak

U ovom sam pregledu pokušala istaknuti lucidnost, iscrpnost i primjenjivost nezasluženo zanemarenog dijela Spinozina filozofskog opusa. Spinoza je, sagledan u kontekstu svojeg vremena i kulturnog okruženja, bio slika intelektualne hrabrosti i iskrenog nastojanja da formulira uistinu primjenjivu filozofiju politike. Današnji filozofski diskurs može mnogošto naučiti od Spinozina pristupa. Spinoza, kao prvo, rezolutno odbija žrtvovati zdrav razum i svijest o stvarnim ograničenjima ljudske društvenosti zavodljivim teorijama klimavih temelja i sumnjive primjenjivosti. Kao drugo, ne pribjegava grandioznim teorijskim modelima kojima bi sve društvene fenomene sveo pod zajednički nazivnik opresivnih vlasti, nepopravljivo primitivnih masa i sličnih diskurzivnih konstrukata. Stvarnost ne prilagođava svojoj teoriji, nego svoju teoriju stvarnosti, nastojeći inherentno konfliktnu narav društvenosti ublažiti samoodrživim institucijskim procesima i postupno ju prevesti u demokratske vrijednosti. Budući da pokušavamo razlučiti što od Spinoze možemo naučiti, završit ću sažimanjem njegovih najvažnijih pouka. Idealni modeli ljudske racionalnosti i njihovo stvarno ponašanje u konkretnim zajednicama uvelike se razlikuju, a svi su pokušaji da države izgradimo na nadi

u kakav intrinzični moralni integritet osuđeni na propast. Razboritost je vrhuna rijetkih i legitiman ideal; promicanje vlastitih interesa je, s druge strane, univerzalno. Država koja pojedincima omogućava da izraze svoje stavove i potakne ih da uvažavaju stavove drugih time postupno odgaja građanstvo obazrivo prema tuđim razlozima, ali i ima koristi od osobnih iskustava pojedinaca s različitim i jedinstvenim epistemičkim podlogama. Ljudi se ne rađaju kao građani – razboritom državnom organizacijom, prevođenjem egoističnih impulsa u opće dobro, i kontinuiranim dijalogom – oni to postaju.

Za kraj, ističem da ovaj članak ni približno ne iscrpljuje sve implikacije Spinozine plodne političke misli. Suvremeni bi čitatelj mogao mnogo naučiti iz njegovih prijedloga pouzdanih institucija i regulativnih mehanizama za harmoniziranje suprotstavljenih interesnih skupina, no tu ću raspravu ostaviti za neku drugu priliku. Teško je zamisliti iskreniju i senzibilniju obranu slobode i tolerancije od Spinozine. Naša je uloga, stoga, što odgovornije pristupiti njegovu nasljeđu i filozofski razmotriti institucije koje će generirati slobodno mnoštvo današnjice.

Bibliografija

- Acemoglu, D. i Robinson, J. 2012. *Zašto nacije propadaju*, prev. Miljenko Šimić (Zagreb: MATE d.o.o.).
- Armstrong, A. 2009. "Natural and Unnatural Communities: Spinoza Beyond Hobbes", *British Journal for the History of Philosophy*, 17(2), 279–305.
- Barbone, S. i Rice, L. 2000. "Uvod i predgovor", u B. Spinoza, *Political Treatise*, prev. S. Shirley (Indianapolis: Hackett).
- Baumol, W. 1952. *Welfare Economics and the Theory of the State* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Blom, H. 1995. "Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought", prvostupnički rad, Sveučilište u Utrechtu: Utrecht.
- Berlin, I. 1969. "Two Concepts of Liberty", u *Four Essays on Liberty*, str. 118–173 (London: Oxford University Press).
- Burton, R. 2014. *A Skeptic's Guide to the Mind: What Neuroscience Can and Cannot Tell Us About Ourselves* (New York: Saint Martin's Griffin).
- Curley, E. 1991. "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics* 19(1), 97–117
- Estlund, D. 1997. "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", u J. Bohman i W. Rehg (ur.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (Cambridge, MA: The MIT Press).

- Goldman, A. 1999. *Knowledge in a Social World* (Oxford: Oxford University Press).
- Hobbes, T. 1651/2013. *Levijatan*, prev. B. Mikulić (Zagreb: Jesenski i Turk).
- Kruger, J. i Dunning, D. 1999. "Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflates Self-Assessments", *Journal of Personality and Social Psychology* 77(6), 1121–1134.
- Lackey, J. 2014. *Essays in Collective Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).
- Machiavelli, N. 1531/2009. *Discourses on Livy* (Oxford: Oxford University Press).
- Machiavelli, N. 1532/1998. *Vladar*, prev. I. Frangeš (Zagreb: Nakladni zavod Globus).
- Nadler, S. 1999. *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nadler, S. 2011. *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (Princeton: Princeton University Press).
- Nadler, S. 2016. "Baruch Spinoza", u E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/> [pristupljeno 16. 06. 2018.].
- Spinoza, B. 1662/2006. *Traktat o poboljšanju razuma i o putu kojim se najbolje stremi pravom spoznavanju prirode*, prev. Z. Šešelj (Zagreb: Moderna vremena).
- Spinoza, B. 1670a/2006. *Politička rasprava*, prev. O. Žunec (Zagreb: Demetra).
- Spinoza, B. 1670b/2006. *Teološko-politička rasprava*, prev. O. Žunec (Zagreb: Demetra).
- Spinoza, B. 1677/2000. *Etika*, prev. O. Žunec (Zagreb: Demetra).
- Sosa, E. 2007. *A Virtue Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).
- Steinberg, J. 2009. "Spinoza on Civil Liberation", *Journal of the History of Philosophy* 47(1), 35–58.
- Steinberg, J. 2010. "Benedict Spinoza: Epistemic Democrat", *History of Philosophy Quarterly* 27(2), 145–164.
- Steinberg, J. 2013. "Spinoza's Political Philosophy", u E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/> [pristupljeno 16. 06. 2018.].
- Stewart, M. 2005. *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World* (London/New York: W. W. Norton and Company).
- Weber, M. 1919/2011. "Politika kao poziv", u I. Primorac (ur.), *Politika i moral* (Zagreb: KruZak).