

Bernard Špoljarić

Avenija Dubrava 240, HR–10040 Zagreb
bernard.spoljar@gmail.com

Naivnost vjere u apstrakciju pravnog poretka

Sažetak

Iz perspektive političke teorije kakvu u Teologijsko-političkoj raspravi izlaže Benedikt de Spinoza, svrha je države kao pravnog poretka uspostavljanje trajnog stanja sigurnosti i očuvanje slobode građana, što pretpostavlja i instrumentalno-funkcijsku svrhovitost državnog aparata, koja se ogleda u sprezi zaštite i poslušnosti. Takva zakonodavna uspostava ima svoju stvarnu i apstraktnu dimenziju, pri čemu je u ideji potonja u službi prve. Problemi koji se u praksi javljaju kao izazovi pravnom poretku jesu izvanredna stanja koja na neposredan način suprotstavljaju sigurnost i slobodu te ih čine međusobno isključivima. U tom pogledu, pravno-politička misao potrebuje jasno i odjelito shvaćanje pojmova slobode i ropstva u podvrgavanju autonomnom zakonodavstvu uma.

Ključne riječi

apstrakcija, država, istina, narav, pravo, ropstvo, sigurnost, sloboda, zakon, zbilja

Uvod

U suvremenoj političkoj misli koja proizlazi iz novovjekovnog pojmovnog utemeljenja, značenje pojma ustavne države u najširem je smislu podudarno s pojmom republike.¹ Ono što je naglašeno u pojmu republike jest »opće dobro« kao svrha političkog ustrojstva, što implicitno u kontekstu ovog »općeg« upućuje još i na to kako su vlast i vodstvo države u nadležnosti naroda, odnosno svih njenih zakonitih stanovnika ili državljana. Značajno mjesto u novovjekovnoj političkoj filozofiji iz kojega se izvodi daljnje opće shvaćanje vrsta vladavine, a prema tome i ustrojstva vlasti, misao je Niccolòa Machiavellija – iznijeta već na samom početku djela *Il Principe*, u kojemu utvrđuje da

»Sve države, svi oblici vlasti ljudima bili su i jesu republike ili monarhije.«²

U pogledu Machiavellijeve osnovne podjele vrsta države, a koja proizlazi iz utemeljenja vlasti, pa je prema tome »država definirana kao odnos u kojemu neki zapovijedaju i vladaju, a drugi se pokoravaju i njima se vlada«,³ za predmet je predstojeće rasprave uzeta republika kao to i takvo politički organizirano društvo koje počiva na normativnom pravnom poretku. U tom se smislu vrijedi vratiti i do ranijeg određenja republike, kao što je ono Marka Tulija Cicerona, sadržano u dijalogu *De re publica*, a u kojemu iz riječi koje progovara lik Scipiona Emilijana biva jasnim jednačenje onoga *res publica* i

1

Lat. *res publica*: javna stvar.

2

Niccolò Machiavelli, *Vladar ili De principatibus*, prev. Damir Grubiša, Disput, Zagreb 2020., I.

3

Usp. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, prev. Anders Wedberg, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1949., str. 186.

res populi, koje svoje obličje dobiva tek po uspostavi zakona.⁴ Također, vrijedi pripomenuti da u političkim pitanjima autoriteta⁵ i pravednosti⁶ političke filozofije u povijesnom određenju prilaze s drugačijim naglaskom, ali ne i nesvjesne onoga što je u svakoj time manje naglašeno. Ipak, prepoznatljivo je za antičku političku filozofiju kako politika ima supstancijalnu ulogu u postizanju etičke vrline i dovođenju čovjeka do savršenstva, te u izgradnji časnog karaktera osobe koja sudjelovanje u politici vidi kao slobodu.⁷ Od novovjekovne misli u većoj mjeri biva izražena instrumentalnost politike, u pogledu koje politika kao sredstvo služi stjecanju neke koristi, kao nadomjestak ljudskoj slabosti, pri čemu institucionalizirana u zakonima ima za svrhu pružiti i sigurnost koju takva slabost potrebuje, a što kao nusproizvod u onom uzvišenom i jačem stvara težnju za oslobođenjem od politike koja nivelira na niže i slabije. U tom i takvom političkom shvaćanju, u kojemu zakonodavstvo pretežito ima instrumentalnu funkciju, nalazi se uža problematika i prijeporno mjesto koje se odražava i u današnjem pravno-političkom diskursu. K tome je moguće pridodati kako upravo to mjesto omogućava ponovnu konzultaciju jednog općeg pojmovnika kakvog je moguće izvesti iz *Teologijsko-političke rasprave* Benedikta de Spinoze, ne bi li se na čistac izveli za predmet relevantni pojmovi, te pokušaj razumijevanja koje može poslužiti potencijalnom razvoju valjanog okvira praktične primjene koji bi razriješio prijepornosti koje su ovdje u temelju.

Pored tog disciplinarnog određenja predmeta, on se pojmovno-problemski nalazi u praktičnoj neusklađenosti sigurnosti i slobode sredstvima za postizanje zaštite i poslušnosti. U tom je pogledu važno utvrditi što u filozofsko-političkom smislu znači »sloboda«, a što »ropstvo« u kontekstu zakonodavstva uma. Nadalje, predstoji kritički ispitati pretpostavku moralno-pravne naivnosti koja proizlazi iz deističke⁸ koncepcije prenesene u politički diskurs, a koja se ogleda u uvjerenju da je pravni zakonski okvir dovoljan za samoodržanje stabilnosti te sigurnosti i slobode kao ciljeva države.

»Temelj pravednosti jest pouzdanost, to jest postojanost i istinitost obećanog i ugovorenog.«⁹

No, naivno je misliti da nema i takvih instanci koje bi se mogle htjeti okoristiti na dobroj vjeri koja je implicitno sadržana u Ciceronovu određenju pravednosti, koja u dugoročnom smislu prerasta u nesvijest o apstraktnosti svih uspostavljenih zakona. Kada Hans Kelsen piše o mogućnosti spora između države i pojedinca, on je tada svjestan upravo ove razlike »apstraktnog« i »stvarnog«:

»Ako bi država bila stvarna činjenica, kao što je to pojedinac, tada ne bi mogao postojati ikoji takav 'spor', budući da činjenice prirode nikada nisu u međusobnom 'sporu'. Ali ako je država sustav normi, tada se volja i ponašanje pojedinca mogu sporiti s ovim normama, a tako može nastati antagonizam između 'biti' i 'trebati' koji je temeljni problem sve društvene teorije i prakse.«¹⁰

Carl Schmitt razmatrao je svijest o navedenom problemu u kontekstu izvanrednog stanja (*der Ernstfall*). U izvanrednom stanju suveren može suspendirati ustav. No, u suverenu je i moć odluke (*Dezisionismus* ili *die Entscheidung*) o iznimci koja nije kodificirana u postojećem pravnom poretku, a koja je preduvjet uvođenja izvanrednog stanja.¹¹ Time suveren zapravo ima neograničenu vlast i ništi aktualnost pravnog poretka koji kao apstrakcija niti ima mogućnost samoodržanja,¹² niti primjerena sredstva za obranu od »ekspanzije vladinih ovlasti te [...] dodjeljivanje prava izvršnoj vlasti da izdaje odredbe koje imaju snagu zakona«, a čime se pozivom na izvanredno stanje omogućava »povra-

tak na neko izvorno pleromatsko stanje u kojemu se razlika između raznih vrsta vlasti (izvršna, zakonodavna itd.) još nije razvila.«¹³ Problem se nazire i u suvremenom biopolitičkom diskursu koji upućuje na osvještavanje opasnih tendencija proizvodnje »istina«, koje kao manipulacija mogu koristiti partikularnim interesima pod cijenu javnog i zajedničkog dobra, sigurnosti i slobode. U tom smislu, uvjetna ahistoričnost pristupa i metode ne predstavlja prepreku predstojećoj razradi jer se shvaćanju kontekstualnog preoblikovanja koncepata želi doprinijeti izvođenjem značenja pojmova koji su im u podlozi.

Zakonodavstvo uma kao idealni preduvjet slobode

U *Teologijsko-političkoj raspravi*, Spinoza ukupnost svega za čime čovjek žudi svodi na predmete triju filozofskih disciplina. Tako spoznajna teorija svoj predmet zadobiva iz žudnje za razumijevanjem stvari prema njihovim prvim uzrocima, etika izvire iz potrebe kroćenja strasti ili stjecanja krjeposnog stanja, a politika ima pragmatičnu funkciju osiguranja sigurnog i zdravog života. Spoznajna teorija i etika tiču se pitanja sredstava sadržanih u samoj ljudskoj naravi, dok se politika bavi pitanjima sredstava koja se nalaze u izvanjskim stvarima. Zbog toga se o tim izvanjskim sredstvima javlja i takva predodžba po kojoj se ona nazivaju i darovima sreće, koji »ovise o upravljanju uzroka koje ne poznajemo«, pa se čini kao da

»... [neznalica] može biti jednako sretan ili nesretan kao i razborit čovjek.«¹⁴

4

»SCIPION: Dakle, republika je briga naroda, ali narod nije bilo koja skupina ljudi sabrana na bilo kakav način, nego zbir nekog broja međusobno združenog u dogovoru glede zakona i interesa zajednice.« – Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, prev. James E. G. Zetzel, Cambridge University Press, New York 1999., [39a] str. 18.

5

Pitanje koje u eksplicitnom obliku glasi: kako je moguće da netko vlada nad drugim čovjekom?

6

»No, prva zadaća pravednosti jest da nitko nikomu ne škodi, osim ako nije pogođen nepravdom, zatim da se onim što je zajednička svojina služi za zajedničko dobro, a onim što je privatna svojina za vlastito.« – Marko Tuli-je Ciceron, *O dužnostima*, prev. Zvonimir Milanović, Nova Akropola, Zagreb 2006., VII., str. 19.

7

S druge strane, upravo takvo shvaćanje u praktičnom smislu utemeljuje te i takve uvjete koji su tek manjem broju ljudi omogućavali uključivanje u politički život, odnosno samo onima kojima je priznata sloboda (a iz čega su bili izuzeti robovi i žene).

8

Odnosi se na teološko učenje prema kojemu postoji bog kao tvorac svijeta, ali koji nakon

stvaranja više ne utječe na događaje u tom svijetu.

9

Ciceron, *O dužnostima*, VII., str. 20.

10

Usp. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, str. 189.

11

Usp. Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concepts of Sovereignty*, prev. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago – London 2005., str. 6.

12

Usp. C. Schmitt, *Political Theology*, str. 12.

13

Giorgio Agamben, *Izvanredno stanje. Homo sacer, II, 1*, prev. Ita Kovač, Deltakont, Zagreb 2008., str. 15.

14

Usp. Benedikt de Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, prev. Ozren Žunec, Dometra, Zagreb 2006., str. 87. Prevedenica »neznalica« čini se prikladnijom za latinski termin *ignoramus* od prijevoda »glupan«, naročito s obzirom na politički kontekst i smisao neupućenosti u one stvari koje su od općeg značaja i zajedničke važnosti.

Mogućnost razrješavanja problematike političkog pitanja, odnosno ovisnosti o vanjskim uvjetima i sredstvima u postizanju sigurnog i zdravog života, Spinoza vidi u uspostavi »umskog poretka«, čime čovjek postiže autonomno vodstvo »u rukama mudrih i budnih«, koje je time »u velikoj mjeri postojano i nepodložno obratima sreće«. ¹⁵ Ovo autonomno vodstvo u svrhu rješavanja pitanja izvanjskih sredstava može se shvaćati na tri razine. Prva i najšira razina shvaćanja obuhvaća sveukupan svijet ljudi u kojemu razrješavanje tegoba metodom anticipacije i upravljanja, tj. susprezanja sila, ovisi o uspješnosti međuljudske interakcije. Koliko god se takvo poimanje činilo širokim, a time ujedno i apstraktnim – s rijetkom mogućnošću upriličenja u praktičnoj primjeni – ono se ipak može spekulativno misliti na razini vrste. U partikularnim situacijama, premda u fragmentarnom smislu čovječanstva, može nastupiti i u zbilji, a ono je na poseban način prisutno u smislu globalne odgovornosti. Druga se razina ogleda u pojedinim kulturno-društveno-civilizacijskim jedinicama, koje svoj identifikacijski kodeks pronalaze u jednom zasnovano-zajedničkom umskom poretku, sukladno kojemu autonomija svakog takvog kolektiva ima svoj prepoznatljivi oblik i način rješavanja pitanja sredstava za postizanje sigurnosti i zdravlja. Na toj drugoj razini – iz perspektive subjekta kao zajednice – kao dio izvanjskih čimbenika u postizanju sreće, bivaju prepoznate druge takve jedinice, razlikovanje spram kojih je sastavni i neizostavni dio identifikacije. Na trećoj razini, koja se svodi na pojedinačnog čovjeka, ova je autonomija u bliskoj vezi s etikom koja teži gospodarenju strastima, a što je kao sposobnost preduvjet pojedinčevog suglasja za stvaranje društva pod vodstvom uma, ne bi li si time pripomogao u osiguravanju sredstava »za sigurno življenje i obranu od nasrtaja drugih ljudi pa i zvijeri«. ¹⁶ Spinoza je o međuljudskom suglasju u pogledu života pod vodstvom uma »kao najvećoj koristi za čovjeka« pisao i u svojoj *Etici*, ¹⁷ ukazujući na to kako je život pod vodstvom uma djelatnost čovjeka, ¹⁸ a time i autonomno izveden iz zajedničkih pojmova (*notiones communes*), koji su tvorevina uma te koji vrijede i za ono pojedinačno.

Spinozino razlikovanje uma (*ratio*) i razuma (*intellectus*) nije u povijesti filozofije odjeknulo onolikom snagom kojom se to dogodilo nakon Immanuela Kanta i njegova razlikovanja između uma (*Vernunft*) i razuma (*Verstand*), sadržanog u *Kritici čistog uma*. ¹⁹ Razlog tome može se pripisati i Spinozinu izostavljanju strogog, jasnog i odjelitog definiranja svakog od ovih pojmova, kao što to čini s drugim pojmovima, no to nipošto ne daje opravdanje za svođenje bilo kojeg od ova dva pojma na onaj drugi. Pravilno shvaćanje ovog razlikovanja u Spinozinu nauku može se tražiti na tragu razlikovanja »božjeg razuma« ²⁰ i »razuma čovjeka«, ²¹ pri čemu je ljudski duh onda kada ispravno misli dio »beskonačnog božjeg razuma«, ²² koji je uvjet svemu što postoji kao stanje i modus mišljenja. ²³

Izložena spoznajno-teorijska struktura i hijerarhija spoznajnih moći koja u Spinozinu nauku izloženom u *Etici* ima i ontološku dimenziju, niti je slučajna, niti ju je moguće izostaviti u valjanom shvaćanju značenja umskog u političkom nauku, a zbog tog metafizičkog porijekla pojmova, na isti je temelj kasnije upućivao i Carl Schmitt, kao na valjano i nužno ishodište praktičnog razrješavanja političko-pravnih prijepora koji nastaju u svakodnevnoj stvarnosti. Spinoza kao svrhu uspostave ljudskih zakona vidi upravljanje životom i državom, dok o svrsi društva i države piše:

»... naime, svrha cijelog društva i države jest [...] siguran i udoban život; država pak može opstati samo temeljem zakona kojih se svatko mora držati. Kad bi se svi članovi jednog društva htjeli otestiti zakona, time bi rastrojili društvo i uništili državu.«²⁴

Spinoza u tom prvom određivanju svrhe zakonske države navodi samo sigurnost i udobnost života, dok slobodu kao svrhu počinje tematizirati nešto kasnije. S pravom je moguće pretpostaviti kako se radi o jednom stupnjevanju koje je svojstveno Spinozinu izlaganju nauka, posebice u *Etici*, pa bi prema tome uvjeti slobode u logičkom slijedu ovisili o sigurnosti, dok sigurnost za uzrok opet ima državu, bez koje nema niti sigurnosti niti slobode čovjeka.²⁵

15

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 87.

16

Ibid.

17

»U naravi stvari nema ničeg pojedinačnog što bi čovjeku bilo korisnije od čovjeka koji živi pod vodstvom uma.« – Benedikt de Spinoza, *Etika. Dokazana geometrijskim redom*, prev. Ozren Žunec, Demetra, Zagreb 2000., IV, p XXXV c I, str. 347.

18

»No za ljude se utoliko kaže da djeluju ukoliko žive pod vodstvom uma.« – B. Spinoza, *Etika*, 2000., IV, p XXXV d, str. 347.

19

Nedostatak pažnje u recepciji Spinozine misli po pitanju razlikovanja uma i razuma potvrđuje primjerice i srpski prijevod *Etike* (Baruch de Spinoza, *Etika. Geometrijskim redom izložena i u pet delova podijeljena*, prev. Ksenija Atanasijević, Kultura, Beograd 1970.) u kojemu su na svim ili gotovo svim mjestima *intellectus* i *ratio* prevedeni kao »razum«. Ozren Žunec dosljedno provodi ovo razlikovanje u svojem prijevodu, premda se mogu pronaći mjesta na kojima to ne čini. Primjerice: »... zovem ih bićima mašte a ne razuma [...]«. izv.: [...] *entia, non rationis, sed imaginatio- nis voco* [...]. – B. Spinoza, *Etika*, 2000., I, app, str. 74–75). Andrew Boyle i Samuel Shirley u engleskim prijevodima koriste latinizirani termin *intellect* za *intellectus* (razum) te prevedenicu *reason* za *ratio* (um) (Benedictus de Spinoza, *Ethics*, prev. Andrew Boyle, J. M. Dent & Sons Ltd, London 1910.; Baruch Spinoza, »Ethics«, u: Michael L. Morgan (ur.), *Spinoza. Complete Works*, prev. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis (IN) 2002., str. 213–382). Na istaknutom mjestu oba engleska prijevoda sadrže [*entities of*] *reason*. Jakob Stern u njemačkom prijevodu dosljedno razlikuje prevedenicu *Verstand* za *intellectus* od *Vernunft* za *ratio* (Benedictus de Spinoza, *Die Ethik*, prev. Jakob Stern, Reclam, Leipzig 1887.). Također, u Misrahijevu francuskom prijevodu postoji

razlika između *l'entendement* kada prevodi *intellectus* i *raison* kada prevodi *ratio* (Baruch d'Espinoza, *Éthique*, prev. Robert Misrahi, Éditions de l'Éclat, Paris, Tel-Aviv 2005.).

20

Odabir pisanja riječi »bog« malim slovom proizlazi iz razlikovanja poimanja Boga kao božanstva (osobnog boga) i boga kao neodređene oznake. U navodima je zadržano veliko početno slovo radi dosljednosti spram izvornika u kojemu se nalazi *Deus*.

21

»Božji razum je uzrok i biti i [po]stojanja našeg razuma: dakle se Božji razum, ukoliko je shvaćen tako da sačinjava Božansku bit, razlikuje od našeg razuma kako u pogledu biti tako i u pogledu [po]stojanja te se ne može s njime ni u čemu poklapati do imenom, kako smo zaključili.« – Usp. B. Spinoza, *Etika*, 2000., I p XVII s, str. 38–39. S obzirom na odabir prevedenicu »postojanje« umjesto »opstanak« za izvorni termin *existentia*, važno je napomenuti kako se ne radi o potpunom citatu Žunecova prijevoda, nego se citat uzima kao jedan način prevođenja izvornika.

22

Usp. B. Spinoza, *Etika*, 2000., II, p XI c, str. 96–97.

23

Usp. Ibid., 2000., V, p XL s, str. 470–471.

24

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 89.

25

Taj se slijed političke ovisnosti može poimati usporedno sa slijedom ovisnosti kakav postoji u odnosu: *existentia-natura naturans-natura naturata* (postojanje-radajuća priroda-rođena priroda). Predloženo zadržavanje razlike prevedenicu »priroda« i »narav« ima dva razloga. Prvi je razlog upućivanje na značenje glagola *natus*, koji ima značenje »rođenja«, a što se u pri-rodi jače zadržava nego li u naravi. Drugi se razlog tiče prijedloga razlikovanja prirode i naravi kao označitelja, pri čemu priroda označava određenu ukupnost, a narav posebno određenje pojedine stvari.

No, time što ljudski zakoni imaju već neku određenu svrhu, time se već raskriva njihov apstraktni karakter, njihov privid i prolaznost.²⁶ Dok su svi ljudski zakoni radi drugoga, božanski zakoni²⁷ su posni.²⁸ To je jasno i iz Spinozine definicije po kojoj je božanski zakon:

»... onaj koji se odnosi samo na najviše dobro, to jest na istinsku spoznaju Boga i ljubav {spram njega}.«²⁹

U tom pogledu postoji i razlikovanje između zakona (*lex*) i prava (*jus*).

»Riječ zakon, uzeta općenito, znači ono slijedom čega neki individuum ili cijela vrsta ili neki njen dio djeluju na jedan te isti izvjestan, određen način koji pak proizlazi iz nužde naravi ili iz ljudskog nahodeња. Zakon koji proizlazi iz nužde naravi jest onaj koji nužno slijedi iz same stvari ili definicije [...].«³⁰

U ovom općenitom smislu shvaćanja riječi »zakon«, vrijedi prepoznati kako on obuhvaća i ljudsko nahodeње. To se može shvatiti u dosljednosti prema kojoj čovjek pripada cjelokupnoj prirodi, pa je tako i onaj slijed koji proizlazi iz ljudskog nahodeња doista dio zakona, u najširem smislu te riječi. Ipak, razlikovanje zahtjeva formulaciju prema kojoj

»... zakon pak koji proizlazi iz ljudskog nahodeња i koji je pravilnije nazivati pravom, jest onaj koji ljudi sebi i drugima propisuju radi sigurnijeg i udobnijeg života ili iz drugih razloga.«³¹

Nadalje, nahodeње (*placito*) je izvor prava, a pravda (*justitia*) je »stalna i trajna volja da se svakome dadne njegovo pravo«,³² po čemu se Spinoza ne udaljava posebno od Ciceronova određenja pravde. U pogledu definicije zakona koji proizlazi iz ljudskog nahodeња, vrijedi dodati i osobitiju definiciju prema kojoj je takav zakon »način življenja koji čovjek propisuje sebi ili drugima u neku svrhu«,³³ dok je tek po svrsi omogućena i pravednost koja implicira djelovanje po zakonu uz znanje pravog smisla zakona. Time je pravednost svojstvena upravo čovjeku, dok Spinozino poimanje upućuje na njen afirmativni smisao u otklonu od poštivanja zakona iz straha od kazne. Propisivanje načina života u svrhu sigurnosti i ugodnosti na način odredbi i propisa (*praecepta* i *instituta*), što nipošto nisu božji vječni zakoni, slijedi iz nužnog nerazumijevanja koje je ljudima svojstveno u najvećoj mjeri. Odnosno, radi institucionalizacije shvaćanja korisnog obrasca ponašanja. U tom se smislu već nazire sloboda pod zakonom kao afirmativno određeno djelovanje, te razlika takvog djelovanja od ropstva koje želi slobodu od zakona, dok im se podvrgava samo negativno radi straha od neke kazne.

»... onaj tko, kako smo već pokazali, čini dobro iz istinite spoznaje dobra i iz ljubavi, taj djeluje slobodna i ustrajna duha, a onaj tko pak djeluje iz straha od zla, taj djeluje prisiljen od zla i ropski te živi pod vlašću drugoga [...].«³⁴

Tako je svojevolumno prihvaćanje zakona po prepoznavanju istine u razumskom poretku uređenom vječnim božjim zakonima istog karaktera kao i pravedno življenje prema zakonodavstvu uma, odnosno prema pravu iz nahodeња formuliranom u odredbama i propisima. Kao što postoje tjelesni zakoni u pogledu dodira tijela i posljedica toga dodira, tako postoje i duhovni zakoni koji se tiču ulančavanja ideja.³⁵ Nadalje, kao što postoji adekvatna spoznaja i njoj odgovarajuće pokoravanje u pogledu stvari pod vidom razuma, tako i u umskom poretku postoji slijed uzroka i posljedica, nepoštivanje kojega je zasnovano na pretpostavci nedovoljnog poznavanja ili potpunog neznanja.

Kada bi valjano i adekvatno znanje bilo nužan dio ljudske naravi, tada potrebe za zakonodavstvom – kao svojevrsnim podsjetnikom, prije nego li prisilom – ne bi niti bilo.

»Da su ljudi od naravi bili stvoreni tako da ne žude ni za čim osim za onim što nalaže istinski um, društvu ne bi trebali baš nikakvi zakoni nego bi u potpunosti dostajalo da se ljude podučavaju pravom čudorednom nauku kako bi oni sami od sebe s punim i slobodnim uvjerenjem činili ono što je uistinu korisno. No ljudska je narav posve drugačije sastavljena; svi odista idu za onim što im je korisno, no to najmanje slijedi iz naloga zdravog uma, nego ljudi ponajčešće samo iz požude i iz strasti koje vitlaju dušom (a koje nemaju nikakav odnos spram budućnosti i nikakve obzire spram ičeg drugog) žude za stvarima i nazivaju ih korisnima.«³⁶

Društveno-politički propisi i odredbe javljaju se samo kao sredstvo, te pripadaju regulatornom načelu u svrhu obuzdavanja djelovanja po urođenim strastima, kod onih koji ta i takva djelovanja prema tim i takvim strastima nisu kadri samostalno obuzdati.³⁷ U spekulaciji o »savršenijem« biću od čovjeka, mogla bi se postaviti dostatnost osobne etike, a da se pritom ne naruši sigurnost, sloboda i poredak. Međutim, kod bića koja su po naravi ostrašćena te strastima još k tome služe, naime kod ljudi, ono pravno-političko nužan je disciplinarni poredak, ustanovljen prema naložima istinskog uma.

»Odatle dolazi to da se nijedno društvo ne može održati bez države i sile, a slijedom toga i zakona koji umjeravaju i ukroćuju požude i n[e]zauzdana nagnuća ljudi [...].«³⁸

Međutim, Spinoza u nastavku upozorava na »iskustvom i poviješću« potvrđenu nemogućnost održavanja (stabilne) vlasti isključivim ili uopće pretjeranim korištenjem sredstava prisile. Tom je osvrtno važno posvetiti posebnu pažnju

26

Poznato mjesto je »Dodatak« prvom dijelu *Etike*, u kojemu Spinoza oštro odbacuje svrhovitost kako je ljudi određuju prema vlastitim preferencijama. Neadekvatnost tog određenja Spinoza vidi u brkanju pojmova svrhovitosti i korisnosti. Iz današnje pozicije, to je mjesto moguće nazvati Spinozinom kritikom teleologije, no uz svijest kako je riječ »teleologija« prvi u povijesti filozofije skovao tek Christian Wolff 1728. godine, u djelu *Philosophia rationalis sive logica*.

27

A to prema sintagmi *Deus, seu Natura* znači i prirodni zakon(i). »A kako on ne [po]stoji nikakve radi svrhe, onda ni ne djeluje radi neke svrhe; jer on kako za svoje [po]stojanje tako i za svoje djelovanje nema nikakav početak ni nikakvu svrhu. Uzrok pak koji se naziva svršnim nije ništa drugo do sâm ljudski poriv ukoliko se on razmatra ili kao početak neke stvari ili prvotni uzrok.« – B. Spinoza, *Etika*, 2000., IV, Præfatio, str. 300–301. [op. a.].

28

Spinoza spoznaju boga opisuje terminom *jejunem*, što Žunec prevodi kao »posna spoznaja«, u smislu čiste spoznaje, koja nema požudu, nego je njena svrha bog radi boga samoga kao najveće dobro. – B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 114–115.

29

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 111.

30

Ibid., str. 107.

31

Ibid.

32

Ibid., str. 111.

33

Ibid., str. 109.

34

Ibid., str. 125.

35

»Ulančavanje« ili »spajanje« ideja. Spinoza koristi termin *concatenatio*, u kojemu je korišten riječi *catenae*, što doslovno znači »lanac«. – B. Spinoza, *Etika*, 2000., II, p. XVIII s, str. 118.; B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 108.

36

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 139.

37

U suprotnom slučaju pravila, propisi i odredbe su suvišni.

38

Usp. B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 139–141 [op. a.].

s obzirom na zavodljivost koja lako izrasta iz prilike raspolaganja sredstvima za provedbu nasilne strahovlade.

»... pa ipak, ljudska se narav ne da apsolutno prinuditi, kako kaže tragičar Seneka: 'nasilnu vlast nitko nije dugo održao, a umjerena traje' – jer dokle god ljudi djeluju samo iz straha, dotle ono što je u najvećoj mjeri protiv njihove volje čine ne misleći na korist i nužnost onoga što im je činiti, nego paze samo na to da ne izgube glavu i da izbjegnu mučenje. Nemoguće im je ne radovati se nesreći i propasti vladara, čak i onda kad je to povezano s njihovim vlastitim nevoljama i moraju mu željeti svaku nesreću pa joj, kad im je moguće, i pridonijeti.«³⁹

Strahovlada ne može dugo trajati jer strah je stanje napetosti iz kojega čovjek po naravi želi izaći. Vrijedi se podsjetiti kako zbog straha koji proizlazi iz raznih vrebajućih opasnosti u prirodnom stanju čovjek i stupa u društveno stanje s ciljem ublažavanja ili otklanjanja posljedica tih i takvih opasnosti; od kojih je strah (*metu*) zbog nelagode posebna, na zabrinutost (*timor*) nagoneća posljedica.⁴⁰ Zamor koji nasilna strahovlada proizvodi u čovjeku važno je pitanje stanja duha, a upućuje na *resantiman* koji se eksplicira u najrazličitijim oblicima otpora prema vlasti, a što prijeti i završavanjem u anarhiji, ne samo u demonstrativno-protestnom obliku, nego i u dubokoj ukorijenjenosti vjere u nevaljalost društvenog i pravno-političkog poretka. Takva negativna nastrojnost može biti uvjetovana bilo učestalošću bilo intenzitetom nelagodnog iskustva, zbog čega će doći do ulančavanja takve dvije ideje, kao što su političko ustrojstvo i prijetnja silom.⁴¹

Težnja koja se javlja u obliku želje za napuštanjem političkog stanja, a što biva predočeno kao oslobađanje od prijeteće instance (u ovom slučaju vlasti ustanovljenoj na perpetuiranoj proizvodnji pritiska straha visokog intenziteta pod kojim je jedino pitanje hoće li prije puknuti disciplina ili zdravlje uma), dovodi do nove takve predodžbe, a koju je moguće opisati kao predodžbu stanja radosti radi propasti vlasti. Tada, opet ovisno o intenzitetu prethodnog pritiska, predodžba propasti vlasti može dovesti do povezivanja s predodžbom stanja radosti čak i pod cijenu vlastitog supropadanja s vlašću i ustrojstvom. U krajnjem slučaju i izdaja, pojmljena kao izravna pomoć vanjskom neprijatelju (u najširem smislu te riječi, bilo ljudskom ili bilo kojoj prijetećoj sili prirode), u predodžbi poprima vizuru sredstva prigodnog za rušenje vlasti. Stoga, strahovlade dugoročno doprinose osjećaju odbojnosti spram formalnih ustrojbenih načela, premda se u cilju i ne razlikuju od blažih disciplinarnih oblika koji se oslanjaju na povjerenje izgrađeno na temeljima poštivanja zakona od strane pojedinaca, iz osobnog usvajanja radi vlastitih interesa. Premda prema redu spoznajnih vrsta spoznaja iz znakova pripada najnižem stupnju spoznavanja, u kojem Spinoza još izvodi i neodređeno iskustvo (*experientia vaga*) kao izvor takve spoznaje, važno je istaknuti kako se ta spoznaja ne smije zapostaviti jer joj pripada važnost u praktičnim životnim pitanjima. Dakle, to je ona spoznajna vrsta koja nije određena razumom, u kojoj posebnu ulogu ima navika, odnosno ulančavanje predodžbi. Spinoza ovo shvaćanje praktične važnosti spoznaje iz neodređenog iskustva potvrđuje objašnjenjem u *Traktatu o poboljšanju razuma*:

»Sve ću ovo protumačiti primjerima. Samo iz onog što sam slušao znadem za svoj dan rođenja, te da sam imao te i te roditelje i da pripadam toj i toj obitelji. O tome nikada nisam sumnjao. Iz neodređenog iskustva znadem da ću umrijeti. Ovo, naime, tvrdim zato što sam vidio da su svi ostali ljudi, meni slični, život završili smrću, premda nisu svi živjeli u isto doba niti su umrli od iste bolesti. Zatim, iz neodređenog iskustva također znadem da je ulje prikladna hrana za pothranjivanje vatre, te da je voda prikladna za njezino gašenje. Također znadem da je pas životinja koja laje, a da je čovjek životinja koja razmišlja. I tako sam upoznao gotovo sve što je potrebno za život.«⁴²

Kod Spinoze, osim u istaknutom pogledu mogućeg oblikovanja predodžbi, te prema osobnoj nastrojenosti spram političkog i pravnog, pitanje navike zauzima još jedno značajno mjesto u *Teologijsko-političkoj raspravi*. Spinoza na tom mjestu tematizira teškoću koja čovjeku predstavlja trpnja službe i podvrgavanje vlasti sebi jednakima.⁴³ To se posebno tiče prilika u kojima izvršna vlast želi, premda privremeno, uskratiti jednom usvojene slobode na koje su ljudi navikli.

»Na kraju, ništa nije teže nego slobodu koja je ljudima jednom dana opet oduzeti.«⁴⁴

Stoga, Spinoza ovdje pruža još i jedan praktični savjet koji uključuje i pripadno supoimanje straha u takvoj prijetnji od oduzimanja slobode, a to je onaj da

»... zakoni u svakoj državi moraju biti tako ustanovljeni da se ljude ne drži na uzdi toliko strahom koliko nadom u neko dobro koje najviše žude; jer na taj način svatko će rado vršiti svoju dužnost.«⁴⁵

To se posebno tiče povremenih prijelaza na autokraciju, koji će nailaziti na tim veći otpor čim je dulja tradicija slobode i demokracije.

»Suprotan je slučaj kad jedan sam drži apsolutnu vlast; jer tu svi izvršavaju naloge vlasti samo zbog autoriteta tog jednog, pa će zato, ako narod od početka nije odgojen tako da slijepo izvršava zapovijedi, kad se za to ukaže potreba biti teško ustanovljavati nove zakone i narodu oduzimati jednom već dane slobode.«⁴⁶

39

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 141.

40

Spinoza u *Etici* definira strah (*metu*): »Strah je nestalna neugoda koja izvire iz ideje buduće ili prošle stvari, a o čijem ishodu nekoliko dvojimo. [...] Iz ovih definicija slijedi da nema nade bez straha ni straha bez nade. [...] Iz nade izvire pouzdanje, a iz straha očaj [...].« – B. Spinoza, *Etika*, 2000., III, ad XIII, str. 276–277. »Neugoda je prijelaz čovjeka iz većeg u manje savršenstvo.« – B. Spinoza, *Etika*, 2000. III, ad III, str. 273. Strahu je bliska strast zabrinutosti (*timor*), koju Spinoza shvaća kao požudu »da veće zlo kojeg se bojimo izbjegnemo manjim.« – B. Spinoza, *Etika*, 2000. III, ad XXXIX, str. 289.

41

To je spoznaja iz znakova (*ex signis*) koja pripada vrsti spoznaje prvoga reda, odnosno najnižoj spoznajnoj moći koju Spinoza naziva i mnijenjem (*opinio*), tj. predočavanjem (*imaginatio*). Spoznaja iz znakova, ili po prisjećanju, proizlazi »iz toga što se pri slušanju ili čitanju nekih riječi prisjećamo stvari i o njima oblikujemo [predodžbe] slične onima kojima stvari predočavamo.« – B. Spinoza, *Etika*, 2000., II, p XL s II, str. 144–145 [op. a.]. Takvo ulančavanje mišljevine, koje proizlazi iz navike na istodobnu aficiranost dvama stvarima, uzrok je utiska kako je politika isključivo korumpirano sredstvo nasilnog stjecanja osobne koristi vladajuće garniture.

42

Benedikt de Spinoza, *Traktat o poboljšanu razuma i o putu kojim se najbolje stremi pravom spoznavanju prirode*, prev. Zlatko Šešelj, Antibarbarus, Zagreb 2006., 20., str. 47.

43

Ovo mjesto vrijedi promisliti uz Spinozino zapažanje iz samog početka »Predgovora« u kojemu svjedoči o evidentnoj ljudskoj osobini koja je uzrok kako stupanja u društveno stanje, tako i povremene želje za postavljanjem sebe izvan (ili čak iznad) društvenog stanja. »Svatko tko je proživio među ljudima nije mogao ne uočiti da većina ljudi, kada su u sretnim prilikama, tako obiluju mudročću (pa makar bili bez ikakva iskustva) da svaki ponuđeni savjet uzimaju kao osobnu uvredu, dočim u nevoljama ne znaju kamo bi se okrenuli i samo gledaju tko bi im mogao dati kakav savjet.« – B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 3.

44

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 141.

45

Ibid.

46

Ibid.

Autokratsko vođenje države lakše uvodi nova ograničenja narodu koji još nema kulturno osviješten pojam slobode. Otpor na koji vlasti nailaze u pokušajima ograničavanja sloboda vezani su uz ono što se običava nazivati »temperamentnošću« naroda. Ta se temperamentnost u suštini značenja odnosi na ostrašćenu neobuzdanost, koja pomućuje ljudski razum i prijeći sposobnost rasuđivanja u skladu sa zdravim umom koji zakonodavac predstavlja. Iz suvremene se perspektive može zapaziti kako je duga tekovina nekritičkog veličanja demokracije pod svaku cijenu (značajnije u zapadnom kulturno-civilizacijskom bloku) od iste učinila »svetu kravu«, u smislu stvaranja dogmatskog ozračja uz sâm pojam,⁴⁷ pa u izvanrednim situacijama prelazak na centralizirani upravljački model, premda sukladan ispunjenju inicijalne svrhe države, a time i demokracije, doživljava snažan otpor.

Da je Spinoza bio svjestan izazova koje iznimna (izvanredna) stanja predstavljaju temeljima republike, kao i nemogućnosti i ne-nužnosti potpunog prenošenja sve moći i prava na vrhovnu, tj. političku vlast, dokazuje sadržaj glava XVI i XVII *Teologijsko-političke rasprave*, koje se posebno bave navedenim segmentima. Razmatranje ovih poglavlja ima za cilj izvesti zaključke o odnosu uma i izvanrednog stanja, kao i implikacije toga odnosa za poimanje slobode i ropstva. Za shvaćanje narušavanja ugovora u pogledu »pretjeranog« protezanja ovlasti vlasti i time povrede prava pojedinca, kao i u pogledu mogućnosti pojedinca da se u svakom trenutku isključi iz državnog poretka, potrebno je u središte svijesti smjestiti pojmove naravnog prava (*jus naturalis*) i prava naravi (*jus naturae*). Naravno pravo »prostire se tako daleko dokle sežu i pohlepa i moć svakog pojedinca«, dok prema pravu naravi vrijedi da

»... nitko nije obvezan živjeti prema nahodaženju drugoga nego da je svatko čuvar svoje vlastite slobode.«⁴⁸

Pravo naravi pojedinca zapravo predstavlja naravno određenje svakog pojedinca po kojemu svaki pojedinac postoji i djeluje, uz isključenje svega onoga što nije dio nužnog poretka naravi, koji je božja moć.⁴⁹ Tako vrijedi da su u naravnom stanju moć i pravo jednakosežni,⁵⁰ dok je njihovo ograničenje uvjetovano samim određenjem pojedinog bića. U tom ne-virtualnom ograničenju, pravo predstavlja maksimalni potencijalitet pojedinca zagarantiran samom naravljju. Naravno stanje je bezgrešno, u kojemu se život odvija po pritisku požude, a ne pod vodstvom uma. U ukupnom shvaćanju naravi, ona se suprotstavlja zdravom umu, po tome što ona ne štiti samo čovjeka, nego sve što joj je pripadno, a čega je čovjek tek jedan dio.

Radi olakšanja životnih uvjeta koje omogućuje um, može se istaknuti kako mudar čovjek ima pravo na sve što mu nalažu zakoni uma, dok neznalica ima pravo na sve što mu nalažu porivi. Nedvojbeno, to autonomno zakonodavstvo koje smjera istinskoj ljudskoj koristi⁵¹ implicira ustezanje od određenih, naravnim pravom zagarantiranih moći.⁵²

»Osim toga, nema nikoga tko ne žudi živjeti koliko mu je god moguće sigurno {i} bez straha.«⁵³

U tom odnosu u kojem je naravno stanje uvijek šire obuhvatnosti i logički prethodeće političkom, čak i ova žudnja nije bez temelja u univerzalnom naravnom zakonu.

»Jer, univerzalni je zakon ljudske naravi da nitko neće zanemariti ono što drži dobrim, osim u nadi u veće dobro ili u strahu od veće štete; nadalje da nitko ne trpi zlo, osim da izbjegne veće {zlo} ili u nadi u veće dobro.«⁵⁴

Zajedništvo, odnosno moć i volja svih zajedno, odabire se radi postizanja uzajamne pomoći u interesu izbjegavanja bijede na najlakši način. Stoga, takav interes mora postojati u svakom pojedincu kao osnova, ali je u tom osiguravanju uvjeta lagodnosti, sigurnosti i slobode života, važno uvijek voditi računa o tome da individualne strasti ne pomute i ne destabiliziraju ideju zajedništva. Čvrsta je pretpostavka da je sklonost odabira većeg od dva dobra i manjeg od dva zla dio ljudske naravi.⁵⁵ Spinoza postavlja i pojam ogromnog zla (*maximum malum*)

»... a što je po naravi ustanovljeno kao ono što na svaki način trebam nastojati izbjeći.«⁵⁶

S pravom se može reći da ogromno zlo u Spinozinu poimanju odgovara pojmu izvanrednog stanja, kako ga danas poznajemo.

Ako su naputci uma takvi da služe poboljšanju uvjeta života, time je poštivanje tih naputaka u vidu organizacije vlastitog djelovanja prema njima u interesu svakog pojedinca. U demokraciji se svi pojedinci obvezuju predati svoju moć vrhovnoj vlasti, koja skrbi za opće dobro, upravljajući svime po naputcima uma. Takav prijenos moći društvu daje pravo nad svima, odnosno vrhovnu vlast koju je svaki pojedinac obavezan slušati – bilo po slobodnoj volji bilo po strahu od kazne.⁵⁷

»Pravo takvog društva naziva se demokracija koja se onda definira kao opća zajednica ljudi koja kolektivno ima najviše pravo na sve što može. Iz toga slijedi da vrhovna vlast nije obvezna nikakvim zakonom, nego je svi moraju u svemu slušati; na to se prešutno ili izričito moraju obvezati svi kad svu svoju moć samoobrane, to jest svo svoje pravo, prenesu na nju.«⁵⁸

To ne znači da je podvrgavanje vlasti robovanje. Dapače, riječ je o voljnom predavanju vlastite moći u jednu opću vlast. Ovaj prijenos moći, prema svemu ranije izloženom, poštivanje je zapovijedi vlastitog uma. U tom kontekstu Spinoza razlikuje roba od podanika. Jedino ako je svrha čina korist zapovjednika, onda se radi o ropstvu. U drugom slučaju, radi se o podanicima uma.

47

Više o tome vidi: Bernard Špoljarić, »Kritika demokracije sa stajališta svjetsko-povijesnog kontinuiteta«, u: Aleksandar Vučković, Miroslav Galić (ur.), *Narativi i politička istina u kontekstu humanistike*, Filozofski fakultet Banja Luka, Banja Luka 2018., str. 27–44.

48

B. Spinoza, *Teologijsko-politička raspravct*, str. 15.

49

»... pravo naravi seže dotle dokle seže njezina moć, a moć naravi je sama moć Božja koja ima najviše pravo nad svime.« – Ibid., str. 371.

50

»... pravo pojedinca proteže se dotle dokle seže njegova određena moć.« – Prema: B. Spinoza, *Teologijsko-politički traktat*, str. 371.

51

Ali je može i promašiti.

52

Usp. B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 375.

53

Ibid.

54

Ibid., str. 375–377.

55

»Izričito kažem: ono što onome koji izabire izgleda veće ili manje, a ne da stvar odista jest takva kakvom je on prosuđuje. A ovaj je zakon tako čvrsto ubilježen u ljudsku narav da ga treba ubrajati u [op. a.] vječne istine, što nikome ne može biti nezatno.« – Ibid., str. 377.

56

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 377.

57

Usp. ibid., str. 379.

58

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 379.

Ropstvo u strožem određenju i definiciji pojma prema izvorištu u naravi nije pitanje političkog podvrgavanja, nego podlijevanja požudama (vlastitim ili tuđim). Tek institucionalizacijom ropstva u općem stanju tiranije, što implicira zakonodavstvo u korist vrhovnog vladara, ono postaje politička stvar. U pojmu podanika sadržan je značaj uma koji nalaže prijenos vlasti kroz zakonodavstvo u svrhu ostvarenja u demokraciji, koja kao političko uređenje djeluje prema tom zakonodavstvu na opću korist. Razlog čina poslušnosti, a ne poslušnost sama, ovdje čini bitnu razliku prema kojoj

»... onaj koga vuče njegova požuda tako da ne vidi ništa i ne može učiniti ništa što je za njega korisno, taj je u najvećoj mjeri rob, dočim je slobodan samo onaj koji cijelom dušom živi pod vodstvom uma.«⁵⁹

U protivnom bi i djeca, kao podvrgnuta pravilima roditelja i zajednice bili robovi, a što bi ukazivalo na to da njihova poslušnost pogoduje njihovim gospodarima, a ne njima samima da odrastaju uspješno, zdravo i sigurno.

Ono što se u pogledu teorijske osnove Spinozina poimanja prava može utvrditi jest to kako u naravi postoji određena hijerarhija koja se može prikazati u dva stupnja. Na prvom i apsolutnom stupnju u osnovi je bog, čiji monizam volje i razuma ima značenje zakona u strogom smislu, dok je ljudski razum izveden iz vječnog razuma. Na tom je stupnju poimanja riječ o metafizičkom ustrojstvu koje u naravnom zakonu ima vječnu i postojanu zbiljnost. Na drugom se stupnju može pojmiti takva hijerarhija koja nužno ima uzrok u hijerarhiji prvog stupnja, a koju zasniva čovjek institucionalizacijom umskih pravila i propisa u političkom ustrojstvu, koje je u bitnom smislu apstraktno i prolazno. Problem nestalnosti apstraktne pravne tvorevine i razilaženje teorije i prakse dalje vrijedi razmotriti uz Spinozinu demonstraciju nemogućnosti potpunog prijenosa prava i moći u vrhovnu vlast.

Spinozino razlikovanje teorijsko-apstraktnih i realnih temelja prava

Važno je istaknuti kako Spinoza zadržava svijest o tome da umsko počiva na razumskom, pa je prema tome moguće ukinuti umsku zapovijest obveznog podvrgavanja ustanovljenoj vlasti. Iz izloženog dijela moglo bi se učiniti kao da se Spinozina argumentacija u korist obveze izvršavanja zapovijedi vrhovne vlasti može shvatiti jednostrano, te sabrati u recima koji govore:

»... iz toga slijedi da smo, ako ne želimo biti neprijatelji vlasti i djelovati protiv uma koji govori da vlast moramo svim silama braniti, obvezni bezuvjetno izvršavati zapovijedi vrhovne vlasti, kako god nesklapnima izgledale; izvršiti ih, zapovijeda nam razum, kako bismo od dva zla izabrali manje [...]. Uz to ide i to da se u demokratskoj vladavini treba manje bojati besmislenih zapovijedi. Gotovo je nemoguće, da se veći dio neke zajednice, ukoliko je velika složila oko nečeg besmislenog [...].«⁶⁰

Ipak, u raspravi se nalazi i mjesto koje u obzir uzima i fluidnost prava, koja ovisi o okolnostima i njihovim izglednim ishodima, a što Spinoza formulira tvrdnjom kako je

»Glupo od nekoga tražiti vječnu vjernost.«⁶¹

Spinoza po pitanju mogućnosti izlaska iz društvenog stanja, odnosno raskida društvenog ugovora uslijed izvanrednih okolnosti, implicitno stavlja naglasak na stranu pojedinca. Jasno se može utvrditi kako u cjelokupnom shvaćanju to odstupanje iz društvenog stanja može značiti i oslobađanje od obveze slušanja vrhovne vlasti, no to se još ne približava poimanju izvanrednog (kriznog) sta-

nja, uslijed kojeg vrhovna vlast dodatnim protezanjem svojih ovlasti zadire u život i slobodu. Tom shvaćanju ide u prilog i pojam povrede (*injuria*) prava, koje se u Spinozinu tumačenju može događati samo horizontalno, na relaciji građanin–građanin, a ne i na vertikalnoj vlast – građanin relaciji.

»Povreda prava nastupa kad je građanin ili podanik prinuđen od drugoga trpjeti štetu protivno građanskom pravu odnosno ukazu vrhovne vlasti. Povreda prava može se pojmiti samo u građanskom stanju; od strane vrhovnih vlasti, kojima je pravom sve dozvoljeno, podanicima ne može biti učinjena nikakva povreda prava [...].«⁶²

Pravni okvir opisan u izloženim pojmovima ima karakter formalnog načela, odnosno krajnje pozicije i uzora, izvedenog pod vidom vječnosti, kao ono umsko prema kojemu život u praktičnom smislu ima težiti. Spinoza sâm potvrđuje kako je to izlaganje »puka teorija«,⁶³ a to znači jedna apstrakcija vladavine prava izložena na razini matematičke istine. Spinoza prvi praktični problem koji se suprotstavlja ovoj teoriji locira u nemogućnosti prijenosa moći bez ostatka.

»Jer, nitko nikada neće moći svoju moć, a slijedom toga i svoje pravo, prenijeti na drugoga tako da prestane biti čovjek; a neće nikad biti ni vrhovne vlasti koja bi mogla sve izvršiti onako kako hoće.«⁶⁴

Drugim riječima, područje primjene prava šire je od područja mišljenja prava na način formalnog načela koncipiranog u teorijskom smislu. Pravni poredak uvijek i stalno traži potvrdu pristanka na njegovo važenje – ili izvjesnu vjernost u djelovanju koja će stvoriti uvjete za vjerovanje u istinu samog poretka. Takva vjera koja obesvješćuje vlastito su-tvorenje stanja koje se uzima kao istinito zahtijeva dobru količinu naivnosti čiji su najčvršći temelji u prigodnosti i navici.

»A držim da to najjasnije uči upravo iskustvo; jer nikada još ljudi svoje pravo nisu tako ustupili i svoju moć tako predali na drugoga da ih se oni, koji su prihvatili njihovo pravo i moć, više ne bi bojali, te da država nije manje izvrnuta pogibelji od građana koji su ostali bez prava nego od neprijatelja.«⁶⁵

Očekivanje potpunog ustupanja moći i prava ne može se smatrati realnim jer čovjek po naravnoj logici ima ulogu subjekta u odnosu na pravne propise i zapovijedi. Iz straha, nade, ljubavi, obmane ili nekog drugog razloga čovjek može, ali i ne mora te propise poštivati. Čovjek na to nije primoran upravo po tome što propisi nisu zakoni. Težinu oduzimanja osobnog subjektivnog osjećaja moguće je misliti uz Spinozinu misao o napucima vlasti i pojmu zakona ljudske naravi (*legis humanae naturae*).

»Uzalud će ona [vlast] podaniku naređivati da mrzi nekoga tko ga je obvezao dobročinstvom ili da ljubi onoga koji mu je štetu nanio, da ga uvrede ne vrijeđaju, da se ne želi osloboditi straha i druge tome slične stvari koje nužno slijede po zakonima ljudske naravi.«⁶⁶

59
Ibid., str. 381.

60
Ibid., str. 381.

61
Ibid., str. 377.

62
Ibid., str. 385.

63
Ibid., str. 395.

64
Ibid.

65
Ibid.

66
Usp. ibid., [vlast] umetnuto.

Strasti su u praktičnom smislu pretpostavljene umu, dok zakoni ljudske naravi prethode zakonima države. Kada vlast nailazi na neposluh spram zapovijesti uma, tada se radi o raskolu između uma države i priseblja pojedinca.

»Svaki pojedinac misli da sam sve zna i sve hoće voditi po svome te nešto drži pravednim ili nepravednim, prikladnim ili neprikladnim ukoliko misli da to nosi probitak ili štetu [...].«⁶⁷

Potonja šteta najčešće je mišljena u skućenoj refleksiji spram najprivatnijih interesa najkraćeg trenutka, bez svijesti o tome da zakoni uma formalizirani u zakonima države služe interesu osobne sigurnosti i slobode. Stoga, vladavina zakona nije faktično stanje, nego praktička zadaća koja traži ustanovljenje toga da svi, kakvih god su sklonosti, javno pretpostavljaju privatnom.

Praktični je smisao države i njenog pravnog poretka sadržan u rješavanju problema zadovoljenja potreba koje pojedincu pridolaze izvana, a to se rješavanje može s uspjehom provoditi tek kada pojedinac svoju moć da se brani od životnih opasnosti prenese na drugoga. U proširenom smislu institucionalizacije, ta obrana uključuje državno osiguravanje infrastrukturnih elemenata koji čovjeka izvode iz divljine i straha. Na takav način, kulturnom institucionalizacijom država ima zadaću navesti pojedinca na vođenje umom, a ne samo poslušnošću, a to traži razvoj privatne svijesti o odgovornosti za ono zajedničko.

»Naime, sloboda duha, odnosno hrabrost, vrline su privatnika; vrlina države je sigurnost.«⁶⁸

Sigurna je država ona koja oslobađa svakoga od straha, no ne metodom svođenja ljudi na automate, nego metodom razvitka svih sposobnosti duha i tijela. Najbolji je građanin pritom onaj kod kojega je prisutna svijest kako

»Naime, sloboda [...] ne uklanja nužnost djelovanja, već je uspostavlja.«⁶⁹

Zaključno k suvremenoj problematici prava, istine i zbiljnosti

Iz ranije izloženog mogu se izvesti dva zaključka. Prvi je zaključak teorijska opravdanost stava kako je uspostavljanje umskog poretka u političko-pravnim institucijama korisna za čovjekovo opstojanje, sigurnost, udobnost života i slobodu. U formalnom je smislu propisno-pravni okvir adekvatno sredstvo pomoću kojega se rješavaju politička pitanja, dok se u suštini radi o nadvladavanju strasti i prelasku iz trpnog stanja u djelatno. Stoga težnja k umu kao koristi, uz implicitno pretpostavljanje javnog onom privatnom, opravdano vrijedi kao činjenica zbilje ili naravi pojedinca. No, kao što je pokazano, prijepor nastaje u pogledu sadržaja tog formalnog pravnog okvira, koji proizlazi iz uobličavanja nahođenja u odredbe i propise poželjnog načina života. Spinoza u pogledu odustajanja od vlastita prava razlikuje dobronamjernu i zlonamjernu prijevaru.⁷⁰ Spinoza, naime, prijevaru tematizira iz perspektive pojedinca koji svoje pravo i moć predaje vlasti.⁷¹ Međutim, ukoliko je dopustivo promišljati političke odnose i s drugog stajališta, utoliko je mehanizme vladanja moguće sagledavati kao prijevaru kojom se ljude koji sačinjavaju narod navodi na usvajanje konkretnog obrasca življenja. Naravno, pronositelji vlasti, a time i prijevere, u suštini jesu ljudi, ali zastupajući narod obnašaju dužnost jedne apstraktne funkcije. S pravom se u svakom takvom pravno-propisnom normiranju može postaviti pitanje, radi li se o zbiljskom utemeljenju ili tek o sporazumnoj odluci o onome što se time postulira kao istina društva.

U drugom se stupnju kod takvih sporazuma⁷² mora ispitati jesu li oni uistinu u službi javnog interesa, iz zajedničke volje, ili se s tijekom vremena pogoršavaju, kvare, falsificiraju i postaju sredstvom zadovoljenja interesa vlasti i povlaštenih skupina. Ta mogućnost izmjene prava i propisa, premda ih se naziva zakonima, počiva na ranije ustanovljenoj razlici između božjeg beskonačnog razuma i beskonačne volje, te ljudskog konačnog razuma i konačne volje. U slučaju čovjeka, na razini umskog, koje je vezano uz neku potrebu, volja i razum promjenjivi su ovisno o okolnostima i potrebama, tj. o izvanjskim ili unutarnjim uzrocima. Ljudski razum konstruira istine, dok ih volja za tim istinama čini praktičnom situacijom koju zovemo činjenicom. Nasuprot tome, božji razum i božja volja čine zbiljnost, odnosno ono što vrijedi vječno. To razlikovanje istine i zbiljnosti, od koje je jedno pitanje prava, a drugo pitanje naravi i mogućnost istine da postane činjenica (fakt) – predmet je principa koji je formulirao Giambattista Vico, a koji glasi »*verum esse ipsum factum*«. ⁷³ Daljnjem shvaćanju Vicova principa te podudarnosti s onime što je izvedeno iz Spinozina shvaćanja odnosa božjeg i ljudskog stvaralaštva u po-

67

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 399.

68

Benedikt de Spinoza, *Politički traktat u kojem se pokazuje kako mora biti uređeno društvo pod monarhijskom vlašću, kao i ono gdje vladaju najbolji, da ne bi kliznulo u tiraniju, te da ostanu nenarušeni mir i sloboda građana*, prev. Zlatko Šešelj, Antibarbarus, Zagreb 2006., I, §. VI. str. 41.

69

Ibid., II, § XI., str. 51.

70

Vidi: B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 377., BILJEŠKA XXXII.

71

Kao i ranije spomenutu mogućnost raskida društvenog ugovora, što također razmatra iz perspektive pojedinca. S pravom se može naslutiti kako tu poziciju odabire jer je to realna osnova prava. Vlast kao apstrakcija u stvari ne može niti uzimati niti predavati moć, nego je samo može dobiti.

72

Sporazum, suglasnost ili *konsensus*, ima etimološki korijen u latinskom terminu *consensus*, koji se tvori od preoblikovanog *com* (s) koji kao prefiks poprima oblik *con-* + *sentire* (osjećati – u kontekstu osjetilnog/iskustvenog opažanja što dolazi od *sensus*). Etimologija ukazuje kako se radi o zajedničkom mišljenju u onom smislu u kojem i Spinoza poima *opinio*, a time se raskriva i bliža veza sporazuma uz kontekst prijevare. Sporazumom se na poseban način, zajednički stupa u jednu dogovorenu prijevaru koja u najdubljem spoznajno-teorijskom smislu nastaje iz nužnosti

nemogućnosti spoznaje stvari pod vidom vječnosti. Zato se društvo sporazumno odlučuje za definiranje, koje implicira ograničavanje nekog predmeta u pojmu. O vezi pojmova konačnosti (*finitus*) i beskonačnosti (*infiniteus*) te (ne)definiranosti (*indefinitus*), a u kontekstu interpretacije Spinozina ontološkog nauka o beskonačnim i konačnim modusima vidi: Robert Schnepf, »The One Substance and Finite Things«, u: Michael Hampe, Ursula Renz, Robert Schnepf (ur.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Brill, Leiden – Boston 2011., str. 37–56, ovdje str. 48, doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004194250.i-380.17>.

73

Giambattista Vico, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), u: Giambattista Vico, *Opere Filosofiche*, G. C. Sansoni S. P. A., Firenze 1971., str. 63. Ovo je jedan vid tumačenja Vicova principa. O mogućnosti drugačijeg shvaćanja uputno je pogledati članak »Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism« Jamesa C. Morrisona, u kojemu ističe četiri moguće interpretacije. »(1) *Verum* i *factum* jedno su i isto biće. (2) Izrazi 'verum' i 'factum' označavaju isto biće. (3) Oni imaju isto značenje utoliko ukoliko imaju istu protežnost. (4) Svaki izraz može se zamijeniti drugim u čisto protežnim kontekstima, bez da utječe na istinu rečenica u kojima se javljaju. [...] *verum* je *factum* nije doktrina o naravi istine nego o istinitom.« – James C. Morrison, »Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism«, u: *Journal of the History of Ideas* 39 (1978) 4, str. 579–595, ovdje str. 582, doi: <https://doi.org/10.2307/2709443>.

gledu zakona pomaže i paragraf iz *Načela nove znanosti* o pitanju rane pojave i interpretacije istine svijeta.

»[331] No u toj posve mračnoj noći koja obavija prvobitnu najudaljeniju drevnost pojavljuje se vječno i nezalazeće svjetlo istine u koju se nikako ne može posumnjati, a to je da su ovaj uljudeni svijet zasigurno stvorili ljudi, pa za njega mogu i moraju biti otkrivena načela u promjenama koje su svojstvene samom našem ljudskom umu. Svatko tko o tome razmišlja mora se začuditi kako su filozofi ozbiljno nastojali spoznati taj prirodni svijet – koji međutim poznaje samo Bog, jer ga je on stvorio – zanemarujući razmišljanje o ovom svijetu nacija ili uljudenom svijetu koji su ljudi mogli spoznati, jer su ga sami stvorili. Taj posebni učinak proizlazi iz one bijede ljudskog duha [...] koji, ostajući zatvoren i zatumljen u tijelu, po prirodi naginje opažanju tjelesnosti, te mora upotrijebiti odviše napora i muke da bi samog sebe shvatio, kao što tjelesnom oku koje vidi sve predmete izvan sebe treba ogledalo da vidi samo sebe. [...] [376] Na taj su način prvi ljudi poganskih nacija poput djece ljudskog roda koji se rađa [...] iz vlastite ideje oblikovali stvari, no posve različito od Božjeg stvaranja. Jer, Bog u svom najčistijem razumijevanju spoznaje i, spoznavajući ih, oblikuje stvari. Oni su zbog svog velikog neznanja to činili pomoću vrlo bujne mašte i, zato jer je bila tako bujna činili su to s čudnovatom uzvišenošću.«⁷⁴

S tog stajališta prema kojemu čovjek teži istini, nesvjestan svog interpretativnog rada kojim su-tvori samu tu istinu, opravdano je reći kako je takva spoznaja u svom karakteru naivna vjera. Kada je predmet te vjere sporazum, tada je ona još k tome i naivna vjera u apstrakciju. U pogledu prava, pitanje koncepcije samoodrživog legalizma, koja počiva na vjeri kako jednom uspostavljen zakon može sâm regulirati sve društvene odnose, prelama se upravo preko filozofijskog poimanja kakvo je izloženo u Spinozinu nauku, a koje se tiče statusa metafizički utemeljene objektivne zbiljnosti, ili za čovjeka – istine. Drugim riječima, pitanje oko kojega se sukobljavaju oprečna mišljenja jest ono o opravdanosti, utemeljenosti i valjanosti sustavnog, ili dogmatičnog utemeljenja života u mišljenju. Takav se spor u povijesti filozofije – uz Spinozinu i Descartesovu misao – vodio i sredinom dvadesetog stoljeća između dva francuska mislitelja, Martiala Gueroult, na strani sustavnosti filozofije, i Ferdinanda Alquiéja, koji je u filozofiji težio »subjektivnoj univerzalnosti« tvrdeći da

»... konstituiranje sustava nikada nije bilo cilj filozofije.«⁷⁵

Gueroultovu metodu kojom je težio dogmatskoj jednini u filozofskim sustavima u svojoj analizi opisuje Knox Peden.

»Ova metoda zapovijedala bi militantnu vjernost slovu filozofskih tekstova i praksu lišenu hermeneutičkih intencija. Za Gueroult, filozofski sustav nije bio reprezentacija istine ili stvarnosti ekstrinzične tom sustavu.«⁷⁶

Prema ovom stavu proizlazi kako se sustav mišljenja ima uzimati isključivo u cijelosti. S druge strane, Ferdinand Alquié polazio je od definicije sustava

74

Giambattista Vico, *Načela nove znanosti o zajedničkoj prirodi nacija*, prev. Tatjana Vujašinović-Roić, Sanja Roić, Naprijed, Zagreb 1982., str. 122–145.

75

Usp. Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavailles to Deleuze*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2014., str. 74.

76

Usp. ibid., str. 70–71.

77

Usp. ibid., str. 75.

78

Usp. Frederick C. Beiser, »Mendelssohn and the Pantheism Controversy«, u: Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge (MA), London 1987., str. 92–108, ovdje str. 97, doi: <https://doi.org/10.4159/9780674020696-005>.

79

Usp. Carl Schmitt, *Political Theology*, str. 36.

kao »uvijek interpretacije dokaza u ime onoga što samo po sebi nije očito [evidentno]«, a u potpunoj sustavnosti ili usvajanju punog sustava »vidio je i veliki rizik za autora da izrazi osim sebe, svoje vrijeme i pogreške svoga vremena«. ⁷⁷

Podudaran spor u povijesti filozofije – poznat kao »Spor oko panteizma« – vodio se i krajem 18. stoljeća u njemačkom krugu intelektualaca, oko pitanja obrane utemeljenosti razumski izloživog znanja o metafizičkim pitanjima opstojnosti boga, besmrtnosti duše i slobode volje. No, ako je u sporu Gueroulta i Alquiéja oprez od učinka grešaka iz usvajanja sustava dolazio sa strane protusustavnosti, ili iz otpora spram ideje metafizičke utemeljenosti objektivne zbilje svijeta, u njemačkom osamnaestostoljetnom sporu, primjerice između Mosesa Mendelssohna i Friedricha Jacobija, više je opreza spram takvih posljedica sadržavala obrana metafizike. Naime, Jacobi je, nastavno na Kantovo značajno odbacivanje metafizike kao spekulacije, zagovarao autonomno uspostavljanje moralno-religioznih uvjerenja kao onog istinitog. Međutim, Mendelssohn je, svjestan moguće nedosezivosti odgovora na metafizička pitanja, ukazivao na to kako je potrebno težiti stalnom istraživanju po pravilima razuma, jer doktrinarno usvajanje i pokoravanje uvjerenjima »na kraju dovodi do praznovjerja, netolerancije, i fanatizma«. ⁷⁸

U samoj Spinozinoj misli, na temelju koje je veći broj ovih sporova i nastao, mora se priznati prisutnost oba vida. U onto-teologijskom dijelu nauka, Spinoza stvari izlaže onako kako ih je u najvećoj mjeri moguće pojmiti na način *sub specie aeternitatis*. No, to je određenje pripadno samo bogu i svemu što po božjoj naravi ishodi kao vječno. U pogledu konačnih modusa demonstrirana je Spinozina svijest o praktičnim poteškoćama koje otvaraju prostor za oslobođenje u određenom stupnju. Konačno, može se potvrditi valjanost stonovite teze Carla Schmitta kako su:

»Svi bitni pojmovi moderne teorije države sekularizirani teološki pojmovi [...].« ⁷⁹

Drugim riječima, svi su pojmovi moderne teorije države zapravo metafizički pojmovi, zbog čega je za mogućnost razrješavanja pravno-političkih pitanja neizostavno filozofijsko bavljenje ovim problemima. U pogledu biopolitike, koja se u nadzoru i regulaciji života bitno oslanja na znanstvene istine, uputno je osvijestiti povijest ljudske naravi i njoj pripadnih sklonosti istini kao instrumentu za izbjegavanje nesigurnosti i straha. Spinoza prepoznaje zabrinutost kao uzrok ljudskog poniranja u praznovjerje s temeljem u očaju, a na čemu moć vračeva i proroka raste nad narodom i kraljem »onda kada je država u najvećim kušnjama«, a sadržaj takvog praznovjerja vidi kao »ništa drugo nego izmišljotin[u] tužne i prestrašene duše«. ⁸⁰

Umjesto u naivnost vjere u pravnu apstrakciju, moglo se ukazivati na naivnu vjeru u faktičnost prava, ili jurisdikcijsku stvarnost. No, to bi bilo tek zadržavanje na površinskoj nesvjestici, dok se uistinu vjeruje u apstrakciju kao takvu i njeno faktično važenje, temeljem naivnosti proizvedene komforom. Izvanredna stanja unutarnjeg ili vanjskog porijekla u političkom smislu lako mogu destabilizirati ovaj komfor. Primjeri za to su razni oblici terorizama koji ne priznaju umski poredak pa ga stoga mogu i narušavati. Takvi nasttaji

80

B. Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, str. 5.

81

Max Stirner, *Jedini i njegovo vlasništvo*, prev. Mirjana Wist, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb 1976., str. 141.

na pravno obećanje sigurnosti koje se oslanja na dobru vjeru svih pojedinaca, proizlaze iz onog šireg područja prirodnog stanja u kojemu vrijedi izriječ Maxa Stirnera:

»... sila je prije prava, i to – s punim pravom.«⁸¹

Pravno-politička tendencija za razvijanjem potpunog sustava u kojem nema iznimke niti odstupanja od zakona uvijek će tražiti svoje filozofijsko utemeljenje, i to ponajprije u onom pogledu filozofije u kojem je ona bitno humanistička disciplina, a ne u tradicionalnom fizikalizmu. Iz Spinozine fleksibilnosti političke misli, moguće je povratno provokativno postaviti zahtjev za čitanjem *Etike* uz svjesnost kako apsolutna određenja pripadaju samo vidu vječnosti, dok na planu određenja čovjeka nema takve predodređene dovršenosti. Time je u političkoj dinamici svakom pojedincu pretpostavljen zahtjev da se djelatnim snagama izmakne iz moralno-pravnog lakovjerja s jedne strane, a iz apatične letargije krajnjeg nepovjerenja u sustav s druge strane.

Bernard Špoljarić

The Naivety of Faith in the Abstraction of Legal Order

Abstract

From the perspective of the political theory such is the one in Tractatus Theologico-Politicus by Benedictus Spinoza, the purpose of the state as a legal order is the establishment of the permanent condition of security and preservation of the people's liberty. This also presumes instrumental-functional purposefulness of the state apparatus, which reflects in the combination of protection and obedience. Such a legislative establishment has its real and abstract dimension. Ideally, the latter is in service of the former. Problems that occur in practice as a challenge to the legal order are states of emergency, which are directly confronting security and freedom thus making them mutually exclusive. From that angle, legal-political thought is in need of a clear and distinct understanding of the concepts of freedom and servitude in the context of submission to the autonomous legislation of mind.

Keywords

abstraction, justice, liberty, law, nature, reality, servitude, security, state, truth